

חדושים ראיתי לכתוב פה נידון מה שכתבתי בהגהותי למס' (ב"ק דף ל"ב) הנדפס בש"ס החדשים דפוס ראם] בשם מו"ר הגאון מוהר"י זצ"ל שהעיר בסוגית הגמ' שם דמאי מקשה על ר"ל שם ממתני' דהא במתני' נשבר החבית ע"י אדם הנושא הקורה והו"ל אדם המזיק משא"כ ר"ל דמיירי בפרה רבוצה ברה"ר ובהמה אחרת הוזקה ממילא ע"י פרה הרבוצה והוי כמו דהפרה כרה בור (דא"א לחייבו מטעם שור דהא הפרה לא הזיקה בידים ורק דבהמה אחרת הוזקה על ידה והוי כמו דהזיק השור לאחר נפילה דאמרינן שם (שם דף מ"ח) דהשור נחשב לבור ומים כלים ע"ש] וקי"ל דכי יכרה איש בור ולא שור בור וע"ש מה שכתבתי לתרץ בדוחק ואמנם כעת נ"ל דבלא"ה לק"מ דהא לקמן דף מ"ח דאמר רבא דלאחר נפילה הוי השור בור ואעפ"כ לא פטר רבא רק אם הזיק למים משום דבור פטור על הכלים ומשמע דאם היה ניזק אדם או בהמה ע"י השור היה חייב אף לאחר נפילה ואף דרבא בעצמו אמר דכי יכרה איש בור ולא שור בור וע"כ צ"ל דע"כ לא פטר רבא רק אם חפר בור אחר ובהמה נפלה לאותו בור דהוי גורם דגורם אבל אם השור עצמו נעשה בור בוודאי היה חייב בימים הקדמונים אבל האידנא אנו מחוייבים לדון כפי חוקי הממשלה יר"ה] דהא אינו אלא חד גורם.

ועוד דנהי דא"א לחייבו מטעם הכריה מ"מ כיון דלא הפקיר השור לא גרע מבור ברשותו ולא הפקיר בורו דחייב ואף דכרה בהיתר מ"מ כיון שהבור שלו חייב וא"כ ה"ה בנד"ד. ואפשר עוד דאף לר' ישמעאל אליבא דרבה בב"ק דף נ' דפוטר בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו מ"מ י"ל דמודה בזה דחייב דשאני התם דהכריה היה בהיתר גמור משא"כ הכא דהכריה היה באיסור רק דעל הכריה בעצמה לא היה חייב משום דהוא לא כרה הבור אבל מ"מ כיון דההיזק היה ע"י ממונו חייב לד"ה ודו"ק: ובעיקר ההנחה שהניח מורי הנ"ל דהכא אינו חייב רק מטעם בור אני תמה דא"כ למה במתני' חייב על החבית כיון דאינו אלא מתורת בור הא בור פטור על הכלים.

וע"כ צ"ל כיון דאינו רשאי לעמוד ברה"ר ועמד הוי כמו אדם המזיק עצמו דמה לי אם היה ניזק ע"י גופו או דניזק ע"י הקורה שתופס בידו וא"כ בפרה נמי כיון שמחוייב לשמור בהמתו שלא תרבוץ ברה"ר והלכך אם רבצה ברה"ר וניזקה בהמה ע"י חייב מטעם שור המזיק והוי תולדה דקרן. והגם דאם הזיקה הבהמה לאחר נפילה אינו חייב רק מטעם בור ע"כ צ"ל דיש חילוק בין הכא להתם והחילוק קל להבין ודו"ק: וראיתי לכתוב בכאן מה שנשמט בהקדמה שניה מחדושי על החומש בפ' כי תצא בפ' דבן סורר ומורה דבפסוק הראשון (כ"א י"ח) כתיב כי יהיה לאיש בן סורר ומורה מלא וא"ו אבל בפסוק השני (פסוק כ') בננו זה סורר ומרה כתיב תיבת ומרה חסר וא"ו אחר המ"ם וצריך להבין הטעם ונראה שבא לרמז דיש ששה אופנים דאין הבן נעשה בן סורר ומורה וכמו דמבואר (בסנהדרין ד' ע"א) ואלו הן א' אם היו אביו ואמו גדמין.

ב' חגרינן. ג' אלמין.

ד' חרשין.

ה' סומין.

ו' עיר שאין בה זקנים וכדאיתא (במכות דף י') [ומשו"ה כתיב חסר וא"ו לרמז דששה בנים יש שאינו נעשין בן סורר ומורה. ואמנם נראה דכל זה לענין חיוב סקילה] בימים הקדמונים] אבל בקרא הראשון דמיירי לענין חיוב מלקות בימים הקדמונים כמו דמסיים הכתוב ויסרו אותו ואמרינן בסנהדרין שם דויסרו היינו מלקות דמתרין בו פעם ראשונה ושניה אפשר דחייב בכל גווני דכל הני מיעוטים לא נאמר רק לענין חיוב מיתה ולפיכך כתיב מלא וא"ו לומר דחייב בכל גווני ודו"ק.

ודע דכל זה לא שייך רק בזמן הבית אבל האידנא קי"ל דדינא דמלכותא דינא וגם בלא"ה אמרינן דבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכר: עוד ראיתי לכתוב בכאן מה ששאלני תלמיד אחד בפרש"י (בתענית דף ד') דעל הא דאמרינן שם גבי יפתח והיה היוצא מדלתי ביתי החוצה וכו' אפילו דבר טמא פרש"י אפילו כלב או חזיר.

והעיר הנ"ל דהא אסור לעשות סחורה בדבר איסור והיאך אפשר דיהיה חזיר בביתו של יפתח והשבתי לו דלא מבעיא לדעת הסוברים דאיסור סחורה בדבר איסור אינו אלא מדרבנן דוודאי לק"מ דעדיין לא גזרו אז על איסור סחורה אלא אפילו לדעת הפוסקים דס"ל דאיסור סחורה הוא מה"ת ועי' בט"ז ביו"ד בריש סימן קי"ז שהאריך בזה וע"ע בתוס' ראשון לציון על המשניות (בשביעית פ"ז) להגאון מהרי"ב ז"ל ע"ש היטיב] מ"מ כבר כתבו התוס' בסו"פ מרובה דהיכא דמגדל למשוח עורות בשומנן או למוכרן לישראל למשוח בהן שרי ובזה ישבו מ"ש שם דבעת שצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה אז גזרו שלא לגדל חזירים ואף לדעת הרשב"א שהובא בב"י שם דנראה מדבריו שבדבר שראוי לאכילה בכל גווני אסור ודווקא בחמור וגמל מתיר בירושלמי משום שאינו עומד לאכילה כלל מ"מ י"ל דקנה חזרים כדי להאכיל לפועליו עובדי כוכבים וכמו שכ' הש"ך שם בס"ק ג' דמותר לקנות דבר איסור כדי להאכיל לפועליו עובדי כוכבים ותדע דע"כ צ"ל כן לדעת הרשב"א דאל"כ היאך יתרץ לקושיית התוס' בסו"פ מרובה הנ"ל.

והפוסקים דס"ל דאסור לקנותו להאכילו לפועליו עובדי כוכבים וכמו שפסק הרמ"א בהג"ה שם יתרצו כתי' התוס' שם וכן פסק המחבר בחו"מ סימן ת"ט דאם מגדל למשוח עורות מותר ויש לתמוה על הש"ך ז"ל שם סק"א שנסתפק בדעת המחבר שם אם ס"ל כדעת ר"ת או לא דמדכתב דאם הוא דבר המיוחד למאכל אסור משמע דלא ס"ל כר"ת אלא כהרשב"א ע"ש ותמהני דהלא בחו"מ בסי' ת"ט פסק להדיא כר"ת וד' הש"ך צלע"ג): ואגב אורחיה באתי לתמוה על המחבר ז"ל בשו"ע שם שהעתיק לשון הרמב"ם בפ"ח מה' מאכלות אסורות דחלב מותר בסחורה שהרי בהדיא התירה התורה דכתיב וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ולא הביא שום דעה החולקת בזה והרי מד' התוס' דסו"פ מרובה שם משמע דפליגי אהרמב"ם דכ' שם דמותר לסחור בחלב היכי דלא קאי לאכילה ע"ש ומשמע דלמכור לאכילה אסור ואף דיש לדחוק דמיירי בחלב של בהמה טמאה דבזה לא התירה התורה וכמש"כ הש"ך שם בס"ק ד' אבל מפשטיות דברי התוס' משמע דאין חילוק ובכל חלב אסור למכור אם עומד לאכילה ואכן לכאורה קשה דהיאך יפרנסו התוס' להך קרא דחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה דלא

מבעיא אם ס"ל דאיסור סחורה הוא מה"ת כמו דמשמע פשטיות ד' התוס' בפסחים כ"ג ובסוכה דף ל"ט והובא בט"ז בסימן הנ"ל דוודאי תקשה דהא חזינן דבאיסור חלב התירה התורה בסחורה אלא אפילו נימא דגם התוס' ס"ל דהוא דרבנן וכמש"כ הט"ז שם ומה שהביאו התוס' ראייה מהכתוב דמותר בנזדמנו היינו משום דבדבר המפורש בתורה להדיא להיתר לא היה כח ביד חכמים לאוסרו וכיון דגבי חלב כתיב קרא מפורש להיתר וודאי לא אסרו חכמים.

אבל באמת י"ל דלק"מ דהמעייין בש"ס דפסחים כ"ג מפורש שם דהך קרא דיעשה לכל מלאכה לא להיתר סחורה אתי רק מבעיא לן קרא להיתר הנאה כמו שדרש ר"י הגלילי ולרבי עקיבא שם מבעיא לן קרא דלא מטמא משום נבלה יעו"ש ובאמת יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל דמפיק מהך קרא דחלב מותר בסחורה דהא בין לר' יוסי הגלילי ובין לר' עקיבא נדרש הך קרא לדרשא אחרינא ולעולם י"ל דמיירי בנזדמנו וכבר העיר כעין זה הדגול מרבבה כן ביו"ד שם ומה שתי' לד' הרמב"ם בספרו נו"ב מהד"ת סימן ס"ב בחלק יו"ד לענ"ד לא הועיל עדיין לפי חומר הקושיא בתי' שם ע"ש וצ"ע: הקדמת המחבר הנה אודה את ה' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו ומה אכף לה' אקדם לאלהי מרום אשר שם חלקי מיושבי בית המדרש ומעולם לא משתי מאהלו של תורה בעזר השם כי בימי ילדותי למדתי מקרא ומשנה וכולי תלמודא דש"ס בבלי אצל מורי אבי ורבי ה"ה הרב המופלג בתורה וביראה ובקי מו"ה ישראל משה הכהן זללה"ה לבד איזה מסכתות שלמדתי אצל מר אחי הנאון האמתי מו"ה בצלאל הכהן זצללה"ה.

וכשהייתי כבר שיבסר שנין זכיתי לסיים כל הש"ס ונכנסתי לפנים ולפני ולפנים ללמוד אצל מורי ורבותי האחד המיוחד ה"ה כבוד הרב הגאון המפורסם צדיק יסוד עולם מו"ה יצחק סירווינט וצ"ל שהיה מגדולי רבני המו"ץ דפ"ק ווילנא אביו של כבוד ידידי הגאון מו"ה אלי' אליעזר וצ"ל מגדולי הרבני המו"ץ דפ"ק, ולמדתי אצלו בישיבה קרוב לב' שנים שו"ע חו"מ עם הסמ"ע והש"ך ז"ל והאחרונים בעומק העיון.

והראה לנו פנים מסבירות להלכה. ואח"כ שמשתי בישיבה משך איזה שנים את פני מורי ורבי הרב הגאון המפורסם כליל החכמה והמדעים מו"ה יעקב באריט וצ"ל הנקרא בפי כל הרב ר' יעקב קוונער] שהיה ר"מ ומ"ץ בפ"ק ווילנא.

וסיימתי אצלו במשך ומן הנ"ל כל הארבעה טורים עם השו"ע ונושאי כליו והאחרונים ז"ל. ומשנת תרי"ב ואילך ראיתי להעלות על הספר מה שהופיע ה' עלי ברוח קדשו לחדש בבכורי רעיוני בפלפולא של הלכה בכמה סוגיות הש"ס ובד' הפוסקים ראשונים ואחרונים.

וזה מצאתי חובה לעצמי דכבר ידוע מה שאמרו חז"ל (במגילה דף י"ח ע"ב) מאי דכתיב ועליהם וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה, ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידין לחדש וכו' ובירושלמי (בפיאה פ"ב ה"ד) ועוד בשאר מקומות ריב"ל אמר עליהם ועליהם וכו' ואפילו מה שהתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר הלכה למשה מסיני וכיון דכבר התירו חז"ל לכתוב תורה שבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך משום דראו חז"ל שהשכחה הולך ורבה בכל יום ואלמלא לא נכתבה התורה שבעל פה היה נשתכחה לגמרי ח"ו ולכן עאכו"כ בדורותינו שהשכחה גברה

ביתר שאת, וכבר אמרו חז"ל בעירובין ואנן כאצבעתא בבירא לשכחה וא"כ מאי נענה אנן אבתרייהו ולכן כל איש שחננו ה' לחדש חידושי תורה צריך לכותבם על הספר שלא ישכחם מלבו כי זה חלקו שניתן לו מסיני ואפשר שלוח כיוונו חז"ל במ"ש דמתחילה בתורת ה' חפצו והדר ובתורתו יהגה יומם ולילה.

ור"ל דלאחר שיגע בתורה וע"י זכה לחדש חידושים ולהוסיף לקחה, הנה חידושים שמחדש מעצמו נקרא תורתו ואף שהכל ניתן מסיני ומן השמים נתנו לו חלקו מ"מ כיון שבא ע"י יגיעתו נקרא על שמו. ות"ל כי זה יותר מל' שנה בשנת תרט"ז עלה בידי לעלות על הספר קובין גדול כולל כמה חידושים ופולפולים בחלק או"ח ויו"ד מחזיק יותר ממאה בוגין והראיתי לכמה לומדים ומופלגי תורה ונתקבלו הדברים אצלם.

ואכן לא עלה בדעתי להדפיסם אז כי אמרתי כי צעיר אנכי לימים ואתם ישישים על כן זחלתי ואירא מחוות דעתי, ורוב שנים יודיעו חכמה, והלומד מן הקטנים למה הוא דומה וכו'. והיו מונחים אצלי בכתובים עד כה שכבר הגעתי לימי בינה ועברתי עליהם וראיתי כי נמצא בהם דברים הראויין להדפיסם לפענ"ד ובפרט כי בכמה מקומות תקנתי והוספתי על מה שנכתב מתחלה בתוס' מרובה על העיקר אמרתי עד מתי יהיו מונחים בקרן זויות והנייר הולך לאבוד ולכלות והעליתש כעת על מזבח הדפוס ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל ויזכני להיות מהעוסקים בתורה לשמה אכיה"ר: והנה רב תודות לה' אשר זיכני לעמוד ולשרת ולכהן ולהיות עבד לעבדי ה' דפה קהילתינו המפוארה עיר ווילנא המעטירה ה' יכוננה וה קרוב לכ"ד שנה אשר היא עיר גדולה לאלהים מלאה חכמים וסופרים, יראי ה' ומשכילים, עשירים ונדיבים, יקרים ונכבדים ושועים.

ה' עליהש יחיו. ויוסיף ה' עליהם ככה אלף פעמים ויברך אותם וכו'.

ולא על חנם היתה נקראת מאז ומקדם בשם "ירושלים" דלישא יען אשר עיר ווילנא באמת מאו ומקדם קדמתה היתה עולה על כל שאר הקהילות קדושות בתורה ובחכמה וביופי ובנוי, ובעושר וכבוד. כמו ירושלים בשלוותה שהותה כלילת יופי משוש לכל הארין ומקודש מכל א"י.

ונכבדות מדובר בך עיר האלהים ווילנא המפוארה כאשר באוזנינו שמענו ואבותינו ספרו לנו מגודל שבחה ומעלותיה כמו שכבר כתב במגילת ספר להגאון מו"ה יעקב עמדין ז"ל הנדפס בספר נחלת יעקב על החומש לנכדו הגאון מליסא זצ"ל בעל המחבר ספר נתיבות המשפט וחוות דעת דמספר שם תהילות קהילתינו ווילנא קודם שנדדה מקינה [בזמן גזירת ת"ח] וז"ל שם אבא רבא הגאון מו"ה יעקב אשכנזי מגזע ז"ק הי' חתנו של הגאון החסיד שבכהונה בעל שו"ת שער אפרים ראב"ד בק"ק ווילנא המעטירה אז בהיותה בשלוותה והיה לו כתב יחוס עד אהרן הכהן וא"א זקיני הגאון בעל שער אפרים ז"ל החסיד הגדול הנ"ל היה כל ימיו יושב בתענית חוץ משבת ויו"ט לבד מכמה פעמים בשנה שהיה מתענה משבת לשבת ושאר תעניות רצופות ובכל זאת היה פניו מאירות כחמה, ולא פסק גירסא מפומיה יומם ולילה, והרוצה לדעת וכו' ויהיה בשנת ת"ח לפ"ק וכו' ומשם נתפשטה הגזירה ונמשכה לקהילה הקדושה ווילנא, המהוללה ועדינה, נדדה מקינה, אחר שהיתה יושבת בטח ושאנן ורבו שם בעלי חכמה ומעלה ועושר, ועלו לשם ולתהילה על כל שאר ק"ק.

ולכן בכל מקום שהגיעו לשם בנודם וטלטולם בארץ אשכנז והמדינות היו נחשבים מאוד. כך סח לי הישיש חק"ה ר' בער כהן יושבי הקהילה הזאת עלו לשם ולתפארת על כל אנשי המדינה בכלל ואמנם חכמיה היה אנשי שם ומופלאים גדולים שלא משו מתוך אהל בהמ"ד הגדול שהיו שם לימודם.

[א"ה כמדומה לי שהוא בהמ"ד הישן דפ"ק שהוא עומד על חצר בהכנ"ס דשמעתי מפי מורי אבי ושאר זקנים דפ"ק שאבותיהם סיפרו להם דבהמ"ד הישן הנ"ל הוא עומד במקום הנ"ל על חצר בהכנ"ס מיום הווסדה עיר ווילנא]. וכל הלילה לא יחשו ללמוד הלכות ופוסקים לדרוש ולחקור באמיתה להלכה ולהוראה ולא היו ישינים בבתיהם כל ימות השבוע כי אם בלילי שבת ויום טוב ומהם נעשו גבורי חיל אריות בתורה כולם זכו להיות מורי הוראות בישראל עם שאר לומדים מופלגים קצינים ומנהיגים.

מהם היה החכם המושלם הגאון החסיד שבכהונה בעל שער אפרים ז"ל שהיה ראב"ד בוויילנא והוא בעל ברכת הזבח ושאר חיבורים באמרו עליו שהיו יודע טורים וב"י. [א"ה כמדומה שחסר בדפוס בהעתקה וצ"ל והגאון מו"ה אהרן שמואל קאייזונובר בעל ברכות הזבח ושאר חיבורים וכו'] , והרב כעל הש"ך והרב החסיד ובעל הוראה בעל בית הילל זצ"ל מלבד שאר גדולים כולם הלכו בגולה נפוצו בארץ להרביץ תורה בישראל והיה למאורות.

מהרש"ק נעשה אב"ד בפירודא ומשמם נתעלה לשבת על כסא הרבנות בפפד"מ והרב בעל בית הלל נתקבל לאב"ד בהאמבורג ואלטונא. והרב ש"ך בהעלישאויא בארץ מעהרין וכו', ע"כ מד' הגאון מהר"י עמדין ז"ל הנ"ל השייך לעעיינינו, וכן כתב אביו הגאון בעל חכם צבי ז"ל בהקדמתו לספרו ח"צ וז"ל אני הצעיר צבי אשכנזי בהרב המובהק מו"ה יעקב מוויילנא היא העיר הגדולה של חכמים ושל סופרים ע"כ.

והרב הגדול מו"ה יעקב מוויילנא הנ"ל אביו של הגאון חכם צבי ז"ל אשר היו ג"כ מבני הגולה בזמן הנ"ל היה כותב תמיד שבכל מקום בואו היה נפשו לשלל והיו נוהגין בו כבוד יען כי היה שם עיר ווילנא נקרא עליו וכן היה נמשך דור אחר דור בחכמה ובגדולה ובתפארת כמו שהובא בספר קריה נאמנה לכבוד ידידינו הרב הגדול החכם המפואר והנכבד נזר החכמה והמדעים והמבקר הגדול בספרי התלמודים דורש טוב לעמו ישראל בכלל ובפרט פאר קהילתנו שכ"ת מו"ה שמואל יוסף פין נ"י גבאי צדק דצ"ג דפ"ק ווילנא, שסופר ומונה כל רבניה וחכמיה דור אחר דור עד זמנינו שהיו כולם גאוני ארץ מפורסמים לשם ולתהלה בקרב הארץ וכל חכמי הדור היו מריצים שו"ת אליהם והיו דבריהם מקובלים בעיני חכמי הדור כאשר ישאל איש בדבר האלהים:הקדמה שניה להמחבר אספרה נא ספירות דברים להודיע בשער בת רבים קושט דברי אמת ממעלת ומיקרת מר אבא המנוח הרב וכו' מו"ה ישראל משה הכהן ז"ל כי היה מגזע ומגדולי יחוסי כהונה ואבי אביו ה"ה הרב הגדול בתורה ויראה צדיק ועניו מו"ה משה הכהן ז"ל היה אדם גדול בענקים ומעולם לא מש מתוך אהלה של תורה והיה יושב ולומד בחסידות ופרישות בבהמ"ד הישן דפ"ק ווילנא ושמעתי מפי מר אבא ז"ל כי שמע מפיו כי גם אבותיו נוחי נפש היו מופלגי תורה וגדולים במעשים ויראת חטא והיה להם כתב יחוס כהונה עד עלי הכהן וגם אבי זקני המופלג המנוח מו"ה בן ציון הכהן ז"ל אבי מר אבא

ז"ל היה אדם ישר ותמים במעשיו וירא אלהים מעודו זכר כולם לברכה והנה כבוד מר אבא ז"ל נתגדל מנעוריו בבהמ"ד של הרב המאוה"ג הצדיק ועניו הגביר המפורסם מו"ה ארי' ליב ב"ר בער זצ"ל [אשר היה נקרא בפי כל ר' ליבלי ר' בערש] אשר ביהמ"ד הנ"ל היה בית ועד לחכמים כמה גאונים וגדולי הדור אשר מלפנינו אשר התפללו ולמדו שמה בתמידות הלא המה הרב הגאון האמיתי מופת הדור מו"ה אברהם אבלי זצ"ל אשר היה ראב"ד בפ"ק ווילנא גיסו הרב הגאון האמיתי המנוח מו"ה יחזקאל סג"ל לאנדא זצ"ל חתן הרב הגביר מו"ה ארי' ליב הנ"ל אשר נתקבל לראב"ד דפה אחרי פטירת הגאון מוהרא"א ז"ל הנ"ל בשנת תקצ"ז והיה ראב"ד בפה שלוש ושלוש שנה ונפטר בשיבה טובה זקן ושבע ימים בשנת תר"ל לפ"ק ביום א' א"ך מרחשוון ואז היתה מנוחתו כבוד.

וכבוד מר אבא ז"ל היה מקורב מאוד עם הרב הגאון הנ"ל והיה נכנס ויוצא אצלו תמיד והגאון הנ"ל לא היה זז מחביבותיה דמר אבא ז"ל כל היום והיה חביב עליו ממש כבבת עינו והיה מספר לו כל ענייניו וקורותיו וגם קיבל ממנו מר אבא ז"ל כמה חידושים נפלאים בחומש וברש"י וקצת מהם יובא בתוך גוף הספר בשמו של הגאון הנ"ל] והרב הגאון המפורסם בחסידות ופרישות צדיק יסוד עולם מו"ה חיים נחמן פרנס זצ"ל חתנו השני של ר' ארי' ליב ז"ל הנ"ל [אשר מקדם היה חתנו של הרב הגאון האמיתי מופת הדור מו"ה אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ובשנת תקס"ט לפרט בא צדיק זה לפ"ק ווילנא ונתחתן עם הרב הצדיק ר' ארי' ליב ב"ר בער הנ"ל והרביץ תורה בפ"ק והגיד שיעור אלפס ור"ן בבהמ"ד הנ"ל כמה שנים לפני גדולי ומופלגי תורה של ביהמ"ד הנ"ל וגם מר אבא ז"ל היה מהקבועים המשמשין את פני הרב הגאון הנ"ל בהלכה.

וכשיזכני ה' להדפיס יתר החלקים אז אכתוב קצת מגודל קדושתו וחסידותו ופרישותו ומדרכיו ומנהגיו הטובים אשר נהג בו כל ימי חייו אך כעת חסתי על הוצאות הדפוס כי רבה היא] והרב המאור הגדול מו"ה יחזקאל פייוויל ז"ל עם בניו המאורות הגדולים [אשר נתקבל למ"מ דפ"ק בשנת תק"ע והיה מ"מ בפה משך כ"ד שנה רצופים עד שנת תקצ"ג ואז היתה מנוחתו כבוד בפ"ק ווילנא.

ומר אבא ז"ל היה מקורב מאד עמו כי היה שכינו והיה נכנס ויוצא אצלו ממש בכל יום וקיבל ממנו כמה חידושים טובים וסיפורים נפלאים מגאוני וגדולי הדור אשר מלפנינו וגם שמע מדי שבת בשבתו כל משך כ"ד שנה הנ"ל בלי הפסק דרשותיו הנחמדים אשר היה דורש בכל שבת בבהכנ"ס הגדולה דפ"ק והיה זוכר כל דרשותיו והיו שגורים על לשונו וקצת מהם יבואו בתוך גוף הספר מה ששמעתי מפי מר אבא.

ושמעתי ממר אבא ז"ל כי בימי הסליחות ועשרת ימי תשובה היה מגיד בבהכנ"ס הגדולה בין מנחה למעריב בכל יום ויום דברי כבושים ומוסר והיה אומר על עצמו בדרך הלצה המקרא [תהלים מ ח'] אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי. כלומר אל יהי חדוש בעיני הציבור דאתמול כבר אמרתי בבהכנ"ס ועכשיו הנה באתי להגיד פעם שנית דמה אעשה דבמגילת ספר כתוב עלי היינו בהכתב מגידות שהיו לו נכתב כן שבימי הסליחות ועשי"ת מחוייב המגיד להגיד בכל יום (כי כן היה התיקון אז בפ"ק וזה מליצה נאה] והרב המאה"ג מו"ה אהרן פרעגער ז"ל אשר היה דיין מצויין בפ"ק והרב הגדול

מו"ה שלמה ז"ל מירבריג ועוד כמה מופלגי תורה אשר התפללו בבהמ"ד הנ"ל וגם על פי הרוב והיה באים כמה גאונים גדולי הדור שמה כי היה ביתו אכסניא של תורה ואילו ינהרו חכמים וגדולים מכל כנפות הארץ לפקח על צרכי הכלל וכמה פעמים נתאכסן אצלו הרב הגאון האמיתי מו"ה חיים מוואלאזין ז"ל והרב הגאון המפורסם מו"ה יהודה ליב עדיל ז"ל המ"מ דק"ק סלאנים בעל המחבר ספר מי נפתוח וספר אפיקי יהודה והגאון מו"ה מרדכי מארדוש ז"ל בעל המחבר הביאור על מהר"ם שיף והתפללו ג"כ בבהמ"ד הנ"ל ושהו פה איזה חדשים ומר אבא ז"ל קיבל גם מהם כמה חדשים סיפורי מעשיות וכאשר זכה מר אבא ז"ל לגדל בנו הנחמד לתורה [הוא ניהו מר אחי הגאון מו"ה בצלאל הכהן זצ"ל מ"ץ דפ"ק] התחיל ללמוד עמו הוא בעצמו חומש עם פירש"י על הסדר וכולי הש"ס וקיים כמו שכתוב בתורה ושנתם לבניך ושמעתי מפי מר אבא ז"ל שכאשר למד עם מר אחי חומש עם פרש"י ומר אחי ז"ל היה אז נער בן ד' או ה' שנים וכשהגיעו לפ' תולדות בפסוק ויגש לו ויאכל ויבא לו יין וישת שאל למר אבא ז"ל דמאין היה לו ליעקב יין להביא לאביו הלא רבקה לא נתנה לו רק שני גדיי עזים למטעמים אבל יין לא נמצא בכתוב שנתנה ולא ידע אז מר אבא מה להשיבו ע"ז.

עד למחרת נזדמן לידו חומש עם תרגום יונתן בן עוזיאל וראה כי התרגום פי' שם דאייתי מלאכא דה' מגינתא דעדן יין ליעקב ויעקב אייתי לאבוה וישת והראה מר אבא ז"ל למר אחי ז"ל לד' התרגום הלז כדי להשיב על שאלתו ותיכף השיב לו מר אחי ז"ל דנראה דדברי התרגום מרומז ממש בפסוק דעל ויבא לו נקוד מרכא כפולה על תיבת לו וידוע דנגינת מרכא כפולה נשמע כמו דאומרים התיבה שני פעמים מחמת דצריכים להאריך בנגינת הטעם והוי כמאן דכתיב שני פעמים לו בפסוק ונגינת הטעמים הוא מסיני כידוע והיינו משום דבא לרמז דהמלאך הביא לו ליעקב ויעקב הביא לו ליצחק ונענע לו מר אבא ז"ל בראשו ואמר לו טוב דברת.

וכאשר זכה לגדלו לנישואין והיה אז מר אחי ז"ל כבן י"א שנה וכבר היה בקי אז מר אחי ז"ל בשני סדרים ש"ס מועד ונשים אשר למדו אביו בעומק העיון וכבר היה אז מר אחי ז"ל חכם להיות שומע ומוסיף מדיליה להקשות ולפרק מסוגיא זו על חברתה ולחדש חדושים נכונים ע"ד הבקיאות עד כי נתאוו רבים מאפרתי העיר ומעשיריה להתחתן עמו וע"י זה הוצרך מר אבא ז"ל להשיאו בקטנותו שני שנים קודם זמן גדלות מחמת שמחותנו מיהר מאד בזה מחשש שמא יקדמנו אחר ומר אבא ז"ל תי' בזה דרך הלצה קושיית הרב ב"י ביו"ד סי' רס"ה בשם האבודרהם על הנוסח שתקנו חז"ל לומר בעת המילה כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים דלכאורה הו"ל להקדים מעשים טובים קודם ולחופה דמעשים טובים מתחיל משהגיע לכלל מצות דהיינו משנת י"ג ואילך ואלו חופה אינו אלא בן י"ח שנים וע"ש מה שת' אמנם מר אבא ז"ל תי בפשיטות ע"פ דרך הלצה דחז"ל תקנו לברך לאבי הבן דיזכה דיכניס בנו לחופה קודם שיגיע למעשים טובים דהיינו דע"י שיגדלוהו לתורה ויתחכם הרבה בתורה ובחכמה ממילא יהיה החופה קודם למעשים טובים משום דירבו עליו קופצים הרבה וזה כוונה נכונה בד' חז"ל: ואחר שהגיע לכלל חיוב מצוות אז נתוסף לו מאת ה' חכמה ובינה יתירה לגבר חיילים בתורה ולחדש חדושים רבים בתלמוד בבלי וירושלמי וברמב"ם ונושאי כליו הכל על דרך החריפות והבקיאות נפלא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

וראיתי לו ז"ל תשובה ארוכה בעניינא דסוכה ואח"כ זמן בקידוש דליל שני של סוכות דנחלקו בו הפוסקים ז"ל והיתה מחזקת י"ד דפין והיה אז בן י"ד שנים והאריך שם בחריפות ובקיאות נפלא בסוגיא (דזבחים דף צ"א) דתדיר ומקודש איזה מהם קודם והסכים שם לדעת הנו"ב דגם בליל שני צריך לומר סוכה ואח"כ זמן וכן היה נוהג להלכה ולמעשה בעצמו.

ובהמשך הזמן נאבד התשובה הלז וחבל על דאבדין. וכשהגיע שנת עשרים לימי חייו בשנת ת"ר לפ"ק כתב חלוקא דרבנן בעניינא דעצרת אחר השבת מחזיק קרוב לעשרים בוגין וקצת מזה הדפיס אח"כ בספרו ראשית בכורים.

ובשנת תר"ג שהיה אז כבן כ"ג שנה זכה להתקבל פ"ק ווילנא המעטירה לשרת ולכהן ולהיות מורה צדק לעדת בני"י בפ"ק. ומשם ואילך נתפרסם גאון תורתו וחכמתו כמעט בכל תפוצות ישראל אף במדינות הרחוקות והריצו אליו כמה רבנים גדולי הזמן שאלותיהם וספיקותיהם בדבר הלכה למעשה ובשאר ענינים.

והוא השיב לכל שואל בדבר ה' כפי חכמתו הגדולה בדרך הבקיאות וחריפות כיד ה' הטובה עליו לא יאומן כי יסופר כמות התשובות אשר השיב לשואליו כל משך ימי חייו אך מעט מעט אשר נשאר תחת ידו כי לא היה דרכו להניח העתק מתשובותיו. ובשנת תר"ח בעת שנתייסד מקוה חדשה בפה קהלתינו הנמשכת ע"י סילונו המונחים בקרקע מהמעין אשר מחוץ לעיר כתב אז קונטרס גדול מחזיק קרוב לשלשים בוגין וביאר שם כל דיני מקוה ומעין בכל פרטי הלכותיהם ע"פ דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל וקצת מזה הדפיס בעצמו בסוף ספרו ראשית ביכורים אך נמצא אתי בכתובים איזה דפין מהקונטרס הנ"ל אשר עדיין לא הדפיס אותם ואי"ה כשיזכני ה' להדפיס חלק שני מספרי בנין שלמה על יו"ד אז אדפיס יתר הכתבים אשר נשארו מהקונטרס הנ"ל ועוד איזה תשובות מה שכתב ביו"ד ובאה"ע הנוגע להלכה ולמעשה בתקנות עגונות ובדיני גיטין וקידושין אשר נמצא אצלי, כדי לעשות נחת רוח לנשמתו.

ובפרט כי בקש ממני קודם פטירתו לקבץ את כל החדושים אשר כתב על גליון הספרים שלו ושאר כתבים שלו ולסדר אותםאם יהיה ביכולתי וביכולת בניו הנעימים שיחיו. וה' יעזרני למען שמו להוציא חיבורי זה לאור עולם בנין שלמה חלק ראשון ויגמר בעדי להוציא לאור גם יתר החלקים מספרי הנ"ל ועוד כמה חבורים על סדר הש"ס והפוסקים. אכיה"ר.

ולהיות כי ברא מזכה אבא ראיתי לכתוב בכאן איזה חדושים ופירושים נכונים בחומש ופרש"י מה ששמעתי ממר אבא ז"ל כדי שיהיה שפתותיו דובכות בקבר. והגם שאיני זוכר כל החדושים ששמעתי ממנו מ"מ המעט שאני זוכר אכתוב כדי שיהיו לו למזכרת עולם.

וזה החלי בעז"ה: [בפ' בראשית ב' י"ג] ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש. ופרש"י כוש ואשור עדיין לא היו וכתב המקרא על שם העתיד והעיר בשפתי חכמים דמדוע לא עמד רש"י בתחלה על מקרא הקודם לזה דכתיב הוא הסובב את כל ארץ החוילה והרי חוילה ג"כ עדיין לא היה דהרי שם חוילה קחשיב בפ' נח מזרע בני

נח וע"ש מה שדחק לתרץ ואמנם יש ליישב בפשיטות דהנה ידוע דדרכו של רש"י ז"ל לפרש בדרך קצרה והלכך ניחא ליה טפי לפרש כן על כוש דממילא ידעינן דחווילה ג"כ נכתב ע"ש העתיד דהא חווילה היה בנו של כוש כדכתיב בפ' נח ובני כוש סבא וחווילה וכיון דכוש לא היה עדיין מכ"ש בנו והלכך פ"י כן על כוש דשמעינן ג"כ על חווילה וק"ל: [בפ' לך] ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה.

ופירש"י לפי שהדרך גורמת לג' דברים ממעטת פריה רביה וממעטת את הממון וכו' לכך הוזקק לג' ברכות אלו והנה לפי פשוטו נראה דרש"י בא לפרש דלאיזה ענין ברכו דווקא בג' ברכות אלו ולא בברכות אחרות אבל עדיין תקשה דא"כ דכל הברכות שמצינו שבירך הקב"ה לאברהם וליצחק וליעקב יש להקשות כן דמ"ש אלו.

לכן נראה דלרש"י היה קשה דאמאי נחשב זה לניסיון מאברהם מה שהניח משפחתו וארץ מולדתו ולבוא ארצה כנען דכיון שהבטיחו השם עבור זה כל הברכות אלו כדאי היו לו להניח ארץ מולדתו כדי שיקויים בו הברכות אלו ולכן פרש"י דלא היה בברכות אלו שום תוס' ברכה ושכר לאברהם אלא משום דהדרך ממעטת ג' דברים אלו ולכן הוצרך להבטיחו דלא יהיה לו היזק והפסד מהדרך וזהו שאמר לו ואעשך לגוי גדול ואברכך וגו' אבל מ"מ לא היה רווח ושכר בהליכה זו ולכן שפיר היה נחשב הנסיעה מארצו לניסיון: [בריש פרשה וירא] ברש"י ישב כתיב ביקש לעמוד א"ל הקב"ה שב ואני אעמוד ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינים והן יושבין שנאמר אלהים נצב בעדת אל ע"כ ולכאורה הדבר תמוה דמהו סימן שעתיד הקב"ה להתייצב בעדת הדיינים הלא הקב"ה לא בא אליו רק לבקרו כמו שפירש"י מתחילה ומהו ענין דין לכאן ואכן י"ל דאף שרש"י ז"ל כתב דבא לבקר את החולה והוא מהש"ס (דב"מ דף פ"ז) מ"מ פשיטות הענין משמע דהקב"ה בא אליו להודיעו דרוצה לעשות דין בסדום כמו דכתיב בפ' השניי' לאחר שלווה אברהם להמלאכים וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה אלא מתוך שתיכף באו אליו המלאכים המתין לו הקב"ה עד שהכניס לאורחים כמו שביקש אברהם דכתיב ויאמר ה' אל נא תעבור מעל עבדך וכמו שפרש"י די"א דהוא קודש שאמר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים ובזה ניחא דאברהם ביקש לעמוד מפני כבוד השכינה ואמר לו הקב"ה שב משום דרצה הקב"ה לעשותו דין במעשה דסדום ולהסכים עמו בדין שגזר עליהם ולפיכך אמר שב ואתה סימן לבניך שבכל הדינין יהיה כך שהדיינים יושבים והקב"ה כביכול עומד שנאמר אלהים נצב וכו' [א"ה מיהו במדרש רבה כאן איתא בסגנון אחר דאמר לו הקב"ה שב ואתה סימן לבניך מה אתה יושב ושכינה עומדת כך בניך יושבין ושכינה עומדת על גבן כשנכנסין ישראל לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין ק"ש והן יושבין לכבודי ואני על גבן שנאמר אלהים נצב בעדת וכו' וצ"ל שרש"י היה לו גירסא אחרת במדרש רבה).

[שם י"ח ה'] ויאמר כן תעשה כאשר דברת. לכאורה קשה דכן נעשה מבעיא ליה למימר ונראה משום דלא היו רוצים להוציא דבר שקר מפיהם דהא באמת היו מלאכים ולא אכלו כלום והא דכתיב ויאכלו אמרינן בגמרא דנראים כאוכלים ולכן אמר דכן תעשה כאשר דברת כלומר דאתה תעשה אבל אנו לא נעשה כלום.

ועוד י"ל משום דבאמת לא רצו להטריחו בהכנסת אורחים משום דהיה חולה ואך מתוך שהפצירם לאמר דלא יקח רק פת ותיכף יוכלו לעבור ולא יטריח בעבורם בהכנה רבה וטירחא גדולה ולכן נתרצו ואמנם ידעו דאברהם יש לו מדת צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה ולכן אמרו באיזה אופן אנו מתרצים ליכנס אצלך אם תעשה כאשר דברת לא תוסיף על דבריך: [שם ו'] מהרי שלש סאים קמח סולת וגו'.

עיין בספר פנים יפות על החומש מהגאון בעל הפלאה ז"ל שפי' דמשו"ה צוה לשרה שתמהר בעשיית הפת משום דהמעשה היה בעה"פ בארבע שעות על היום דכתיב והוא יושב פתח האוהל כחום היום וכחום היום הוא בד' שעות ואברהם אבינו קיים כל התורה כולה ואפילו מצוה דרבנן ולא היה רוצה להאכילן חמץ רק עד סוף שעה חמישית דהא לאחר חמש אסור בהנאה מדרבנן ולכן אמר לה מהרי שתמהר בלישה ואפייה בתוך שעה חמישית באופן שישאר פנאי להאכילם קודם שיגיע זמן איסור הנאה ע"ש וכ"כ ג"כ בתוס' על החומש דכחום היום הוא בד' שעות].

ואמנם תימה גדולה דהא בהדיא אמרינן (בברכות כ"ז) דכחום היום הוא בשש שעות וחס השמש הוא בד' שעות ולכן נראה לומר בדרך אחר שהמעשה שהיה לאחר חצות היה והיה צריך לאפיית מצה ולכן אמר מהרי כלומר שתמהר בלישה ואפייה כדין שלא תבוא לידי חימוץ ואף שאסור לאכול מצה בעה"פ י"ל שצווה ללוש העיסה ביין ושמן ודבש דיהיה מצה עשירה ומצה עשירה מותר לאכול בעה"פ.

[א"ה ובספר תפארת יהונתן על החומש מהגאון מהר"י מפראג פירש דזהו שלקח חמאה וחלב היינו ללוש את הפת בחמאה וחלב כדי שיהיה מצה עשירה אך מה שתי' בזה לד' המדרש דמשמע שם דדווקא דפת של סולת לא הביא על השולחן משום דנמאס העיסה משום שפירסה שרה נדה אבל פת קיבר הביא היינו משום דכיון דהוצרך לאפות הפת בחמאה וחלב משום מצה עשירה ומי פירות אינן מכשירין ולא הוכשרו הפת לקבל טומאה כלל משא"כ בסולת כבר הוכשרו החיטים ע"י לתיתה דאין סולת בלא לתיתה ע"ש והדבר תמוה דהא תנן בהדיא בסוף מכשירין דחלב מכשיר והוא אחד מז' משקין המכשירין וצע"ג.

ואמנם כל זה לפי דעתם ז"ל דמעשה כי הוה בעה"פ הוה ואין סתירה ע"ז מדברי הפיוט דאומץ גבורותיך שיסד ר"א הקליר ז"ל דכתב שם דלתיו דפקת כחום היום בפסח הסעיד נוצצים עוגות מצות בפסח די"ל דלעה"פ קרי פסח משום שמקריבין בו הפסח וכן בתורה נקרא ליום י"ד פסח דכתיב ובארבעה עשר יום לחודש הראשון פסח לה' וכן משמע עוד בפיוט שם שיסד חולץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח ולכאורה היכי קרי ליה בקץ פסח דהא הכל היה ביום אחד דאצל אברהם באו ביום בשש שעות כחום היום ולעת ערב באו לסדום אצל לוט וע"כ דקרי ליום י"ד פסח והלכך ליל ט"ו מקרי קץ פסח דהוא סוף זמן הפסח [ואגב אורחיה נראה להעיר על הפייטן שכתב דהסעיד נוצצים עוגות מצות בפסח דהלא בש"ס אמרינן דלחם לא הביא דנטמאת העיסה ונראה דכוון לד' המדרש הנ"ל דדווקא פת סולת לא הביא אבל פת קיבר הביא אבל מש"כ הפנים יפות דהיה בד' שעות צווה אותה למהר כדי שיוכל לאכול קודם ה' שטות וא"כ לפי דעתו ציווה לאפות חמץ ע"ז יש סתירה מפורשת מד' הפייט הנ"ל].

אבל באמת י"ל דהמעשה היה בפסח גופא וכן משמע מפרקי דר"א ובזה נ"ל ליישב עוד מה דלכאורה קשה מה דלא הביא הלחם משום דנטמאת העיסה ואברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה הא מבואר במדרש וכן ברש"י בחומש דהיה סובר שהן ערביים וא"כ מאי איכפת ליה דלחם טמא הוא דאטו משום דהוא החמיר ע"ע לאכול בטהרה יחמיר גם שלא להאכיל לערביים ואכן לפמ"ש נ"חא דהא ביו"ט אסור לעשות מלאכה בשביל אחרים ולא היה רשאי לאפות בשבילם אך דעיקר ההיתר היה כיון דהיה צריך לאפות גם לעצמו ולאנשי ביתו ממילא היה מותר לאפות גם בשבילם וכדאמרינן (בביצה דף י"ז) דממלא אשה כל התנור פת ואף שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפה יפה אבל כיון שנטמאת העיסה ולא היתה ראויה לאפות בשביל עצמו ובשביל אנשי ביתו [ושרה הגם שבלא"ה היתה טמאה נדה מ"מ אפשר שחולה היתה באותו היום ולא היתה רוצה לאכול מחמת שפירסה נידה כי כן דרך נשים] ממילא אסור לאפות בשבילם ע"כ הגה"ה מהמחבר: [שם ברש"י] קמח סלת.

סלת לעוגות וקמח לעמילן של טבחים וכו' והנה בגמ' (בבבא מציעא פ"ז) אמרינן כתיב קמח וכתוב סלת ללמד שאשה צרה עיניה באורחים והיה כתוב בפרש"י שם בגמ' בספרים ישינים הקדמונים דהוא אמר קמח והיא אמרה סלת וכן משמע מלשון הכתוב דקמח כתיב ברישא ומשמע דהוא אמר לה והיא השיבה סלת] וכבר תמהו כל העולם דא"כ היכי מוכח מזה שאשה עיניה צרה באורחים ואמנם שמעתי בשם הגאון בעל כנסת יחזקאל ליישב בטוב טעם ודעת ע"פ דברי התוס' בשבת דף קי"ז) ד"ה הציל על הא דאמרינן שם דהציל פת פת נקיה אינו מציל פת הדראה וכתבו התוס' שם בשם ר"י דה"ה כשאופין ביו"ט של פסח מצוה מסולת נקיה שיש לו די לצורך יו"ט אין אופין לאחריהם פת של הדראה אלא מתחילה יעשה של הדראה ואח"כ יעשה הנקיה ועפ"ז עולה לנו דברי רש"י כמין חומר דהיא אמרה סולת כדי שלא יוכל לאפות ל הם פת אחרת משום מלאכה שלא לצורך יו"ט אבל אברהם אמר קמח כדי שאם ירצה יוכל לאפות עוד פת סולת: [שם] והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו.

בש"ס (בב"מ דף פ"ז) אמרינן ויאכלו ס"ד אלא נראים כאוכלים וכתבו התוס' דבתנא דבי אליהו איתא לא כדעת האומרים דנראים כאוכלים ושותים אלא אוכלים ושותים ממש ופליגי על הש"ס דהכא. ולכאורה תמוה דהא מדמתמה הש"ס ויאכלו ס"ד משמע דזה אינו במציאות כלל דמלאכים יאכלו דלא שייך בהם אכילה כלל והיאך אפשר דהמדרש יפלוג ע"ז.

ואכן לולא דברי התוס' י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דהש"ס לא אומר רק דא"א לומר ויאכלו שאכלו ממש כמו אנשים דזה דבר שא"א כלל רק דנראה שאכלו דהיינו שנשרף המאכל בהבל שבפיהם ולא נשאר על השולחן כלום והיינו אכילה שלהם אבל התנא דבי אליהו בא לומר דלא כמו שאומרים דנראים כאוכלים ושותים דהיינו יהיה נדמה לאברהם שלקחו המאכל לתוך פיהם ואכלו אבל באמת נשאר כל המאכלים בשלימות כמו שהמולא נגעו בהם כלל אלא שאוכלים ושותים ממש והיינו שנשרפו המאכלים בהבל שבפיהם ונמצא שד' הגמ' ותנא דב"א הכל עולים לדעת אחת: [שם כ"א ה'] ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו.

לכאורה קשה דהך קרא הו"ל להקדים תיכף אחר קרא דותלד שרה לאברהם בן לזקוניו ולמה נטר הכתוב למכתב הך קרא אחר קרא דוימל אברהם ונראה שבא הכתוב להגדיל הניסיון של המילה שמל את יצחק בנו אף שהיה אברהם בן מאת שנה והיה רחוק מאוד שיוליד אח"כ בנים אחרים דלידת יצחק גופא היה ע"פ דרך הנס כמו דכתיב הלבן מאה שנה יולד ואעפ"כ לא חש לזה ומל את יצחק בנו יחידו כדי לקיים ציווי ה': [שם כ"ב ו'] ויאמר יצחק אל אברהם אביו הנה האש והעצים ואיה השה לעולה.

הנה לכאורה תיבת הנה האש והעצים מיותר הוא דהוי סגי שיאמר איה השה לעולה. ונראה דהנה אמרינן (בב"מ דף פ"ז) דעד אברהם לא היה זקנה מאן דמשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק ע"ש.

הרי דיצחק היה גדול גם בקומה ובמידת גופו כאברהם ולפיכך כיון שהיה בדעתו באמת להקריב ליצחק לעולה הכין עצים מרובים שיהיו מספיקים להקריב עליהם את יצחק ולכן כשראה יצחק הכנה גדולה כזו שאל לאביו דהנה האש והעצים ואני מבין שבדעתך להקריב עליהם קרבן גדול וא"כ איה השה לעולה כלומר היכן ימצא בעולם שה גדול כזה שצריך לעצים מרובים כ"כ.

והשיב לו אלהים יראה לו השה לעולה בני וכיון שהשה יראוהו לו מן השמים ולכן אני צריך הכנה גדולה שמא ימציאו לי מן השמים שה גדול: ועוד י"ל דבאמת מתחילה הבין יצחק דהוא בעצמו יהיה העולה ואכן אחר כך כששם העצים עליו עלה על דעתו שא"א שהוא יהיה עולה לה' דהא אסור לעבוד עבודה בקדשים ולכן אמר הנה האש והעצים ואיה וכו' והשיב לו אברהם אלהים יראה לו השה לעולה בני כלומר שעדיין לא נתברר הדבר אם יקריב שה לעולה או דיצחק יהיה עולה וא"כ עדיין אין בו קדושת עולה כלל.

ובזה ניחא עוד דלמה לא שאל יצחק מיד דאיה השה לעולה ודו"ק: [בפ' חיי שרה כ"ג א'] ויהיו שני חיי שרה וגו' שני חיי שרה. ופרש"י כולהו שווין לטובה ולכאורה צריך ביאור דמהיכן נשמע מהך קרא דשוין לטובה ומה היה קשה לו לרש"י ז"ל בכתוב דהוצרך לפרש דכולהו שווין לטובה.

וי"ל ע"פ הא דאמרינן (ביומא ד' ע"א) כי אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך וכי יש שנים של חיים ויש שנים שאינן של חיים אר"א אלו שנותיו של אדם המתהפכות עליו מרעה לטובה ע"כ ועפ"ז י"ל דהיה קשה לרש"י ז"ל תרתי חדא דמהו לשון שני חיי שרה ואטו יש שנים שאינן של חיים ועוד דהא כבר אמר ויהיו חיי שרה.

לזה פירש דאי מרישא לא ידענא דהיו שנים של טובה ולכן מסיים קרא שני חיי שרה כלומר דשני שכתב מתחילה היו שנים של חיים והיינו שהיו שווין לטובה [א"ה ונראה לי להמתיק דבריו דכן מצינו באמת בדברי חז"ל שנים של ער לא מקרי שנים של חיים וכמו דאמרינן בעלמא דארבעה חשובין כמתים מצורע ועני וסומא ומי שאין לו בנים וכן יעקב אמר לפרעה דימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי כלומר דבס"ה חי ק"ל שנה אבל שנים של חיים שהיה בתוכם היו מעט דרוב שנים היה בצער ובצרה ולא נקראו שנים של חיים וא"כ הו"א דשרה נמי כיון דמעיקרא היתה עקרה ולא היה לה בנים לא היו נחשבים לשנים של חיים קמ"ל דכולהו שווין לטובה

וכמו דאיתא בספרים דזה היה טובה גדולה שלא נולד יצחק עד אחר שמל אברהם וכידוע וא"כ כולהו שוין לטובה]: [שם כ"ב ג] ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה.

והנה נמסר במסורה דהכ"ף בתיבת ולבכותה קטנה ופי' בבעה"ט שבא לרמז שלא בכה אלא מעט לפי שזקנה היתה ע"ש וזה דחוק קצת. [ומה שתי' שם בבעל הטורים עוד שהיתה כמו גורמת מיתתה פשוט דג"כ הכוונה דמשום זה לא בכה רק מעט לפיכך כתיב בכ' קטנה להקטין הבכיה ובהג"ה שם במח"כ לא דק בכוונת הבעה"ט].

ואכן לפי ענ"ד י"ל ע"פ ששמעתי שיש באיזה מדרש חז"ל דבת היה לו לאברהם משרה [והיינו כדעת ר"מ שהיה לו בת] ומתה כשמתה שרה אמה ועפ"ז י"ל בפשיטות דמשו"ה כתיב כף קטנה לרמז דקרי ביה "לבתה" בלא כ"ף והיינו דבא אברהם לספוד לשרה ולבתה וזהו כוונה נפלאה. [א"ה ובזה יתיישב מה שהקשו התוס' (בב"ב דף קמ"ז) דלמ"ד דבן נח מותר באחותו למה לא השיאה ליצחק והוצרכו לדחוק דהיה לו הבת מהגר ואכן לפי המדרש הנ"ל אין מקום לקושייתם דכבר מתה הבת בעת מיתת שרה.

ומיהו י"ל דבתוס' מקשים שפיר דהא המ"ד דהיתה לו בת מפיק ליה מקרא וה' ברך את אברהם בכל והך קרא נאמר לאחר מיתת שרה וע"כ דלא ס"ל להש"ס כדעת המדרש הנ"ל. ואמנם אם נמצא במדרש כן יתיישב בזה עוד מה שהעיר הגאון בעל נו"ב ז"ל בספרו אהבת ציון ודרוש ז' [דלכאורה דתיבת לשרה הוא מיותר דהו"ל לכתוב ויבוא אברהם לסופדה ולבכתה שהרי הפסוק התחיל ותמת שרה וגו' ותי' בזה לפי דרכו דבא לאשמועין לפי שאנשי הדור ההוא ספדו אותה מתחילה לפי שהיתה אשת אברהם ואשת חבר ה"ה כחבר ובא אברהם לספוד לשרה כלומר בשביל כבוד עצמה ג"כ ראוייה לסופדה ואפילו לא היתה אשת אברהם ע"ש.

ואכן לפי דברי המדרש הנ"ל בלא"ה ניחא לפי שהוצרך לסיים דהספיד ג"כ לבתה של שרה הוצרך ע"כ לומר בתחילה לספוד לשרה ע"כ הג"ה]: [שם ברש"י] מאה שנה וגו' בת ק' כבת כ' לחטא ובת כ' כבת ז' ליופי ע"כ לכאורה אדרבה היופי ניכר יותר כשהיא גדולה בשנים. ואמנם בילקוט כאן ובפסיקתא זוטרתה הגירסא להיפך בת ק' כבת כ' ליופי ובת כ' כבת ז' לחטא וכן הוא בפ"י רש"י שעל המדרש רבה וזה גי' נכונה: [שם] ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר ואמרינן בגמ' (בב"מ דף פ"ז) והובא ברש"י בחומש שנטל ממנו שקלים גדולים שהם קנטרין שמתקבלין בשקל בכל מקום וכן פירש באונקלוס סלעין דכסף דמתקבלין סחורה בכל מדינתא.

ולכאורה קשה מה דכתיב עובר לשון יחיד ועוברים מבעיא ליה. ואולי י"ל דאי הוי כתיב עוברים הו"א דבכולל היו שקלים גדולים אבל מכל מקום היה נמצא ביניהם איזה שקלים קטנים וחסרים ואף על פי כן יש לומר עליהם דהם עוברים לסוחר דכן דרך התגרים דאין מקפידין אם נמצא איזה מטבעות רעים כיון דהרוב הם טובים ולכן כתיב עובר לאשמעין דכל אחד ואחד בפני עצמו ג"כ עובר לסוחר דכולהו היו גדולים וטובים ולא היה נמצא בהם אף שקל אחד רע וכן יש לפרש מה דכתיב לסוחר לשון יחיד ולא כתיב לסוחרים והיינו משום דרוב סוחרים אין מקפידין כל כך אזווי אם אינם טובים כל כך וכדאמרינן בב"מ דמאן דמוקים אזווי מקרי נפש רעה ואי הוי כתיב לסוחרים הו"א דהיה עוברים לרוב סוחרים אבל למיעוט המקפידים ביותר לא היו עוברים קמ"ל עובר לסוחר

כלומר לכל סוחר וסוחר שבעולם ואף לסוחרים שמקפידים ביותר [וכה"ג כתב הפרשת דרכים בדרך החיים דמשו"ה בפ' שמע כתיב נמי בכל מאודך ובפ' והיה אם שמוע לא כתיב והיינו דפ' שמע נאמרה בלשון יחיד ושפיר הוצרך להכתוב לפרש דיאהב לה' בכל מאודו ואף דכבר כתיב ובכל נפשך משום דנמצא אחד מאלף דממונו חביב עליו מגופו אבל בפ' והיה אם שמוע דנאמרה בלשון רבים לא שייך למכתב ובכל מאודכם דרוב בני אדם נפשם חביב עליהם יותר מממונם ע"ש].

ושוב מצאתי בס' תורת חיים שם בב"מ שהעיר ג"כ על מאי דכתיב עובר לשון יחיד ות"י ג"כ כמו שכ' ות"ל שכוונתי לדעתו [שם כ"ד ל"ט] ואמר אל אדוני אלי לא תלך האשה לילך אחרי. ופרש"י אלי כתיב בת היתה לו לאליעזר וכו' א"ל בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מדבק בברוך ע"כ.

ולכאורה איפכא הו"ל למימר דאין ברוך מדבק בארור דהא ברצונו של ארור לדבק בברוך רק דהברוך אסור להתחתן עמו. וי"ל בדרך צחות דדרכו של ארור דחושב עצמו למיוחס טפי מהברוך עד שהוא אינו רוצה להתחתן עם הברוך: [שם כ"ד נ'] אם מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב ופרש"י לא נוכל דבר אליך למאן דדבר הזה לא ע"י תשובת דבר רע ולא ע"י תשובת דבר הגון ע"כ ולכאורה צריך להבין מאי בעי רש"י בזה במש"כ ולא ע"י תשובת דבר הגון ועוד דתשובת דבר הגון אינו מיאון רק רצון ונראה דהיה קשה לרש"י דנהי דרע לא יוכלו לומר כיון דמה' יצא הדבר אבל למה לא יוכלו לומר דהוא טוב ולכן פרש"י דרע או טוב הכל על המיאון נאמר דלא יוכלו למאן בב' אופנים דלא מבעי דלומר דהענין רע בעצמותו דוודאי אינם יכולים לומר אלא אפילו לומר דהענין הוא טוב רק שאינו הגון לפנינו על דרך שאמרו חז"ל (בקדושין דף מ"ט) דמצי אמרה דמסנא דרב מכרעאי לא בעינא גם זה לא נוכל לומר כיון דמה' יצא הדבר: [בפ' תולדות כ"ה ל'] ויאמר יעקב מכרה כיום וגו' ופרש"י כתרגומו כיום דילהן שהוא ברור כך מכור לי מכירה ברורה עכ"ל ואולי י"ל עוד משום דמכירת הבכורה היה דבר שלא בא לעולם ואינו חל עליו מכירה וקנין כלל דהא אמרינן (בב"מ דף ט"ז) דהאומר מה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום וכן איתא בתוספתא דנדרים סוף פ"ו ואמנם מסיק בבב"מ שם דאם אמר מה שאירש מאבא היום מכור לך מה שתעלה מצודתי היום מכור לך דבריו קיימין ומפרשינן דסיפא דדבריו קיימין הוא משום כדי חייו ופרש"י דהוא תקנת חכמים דאם צריך למזונות דבר מועט לצורך אותו היום אז חל המכירה משום כדי חייו ובזה יש לפרש גם הכא דכיון דעשו היה עיף ורעב והיה נצרך למכור משום כדי חייו של אותו היום ולכן היה חל המכירה וזהו דאמר לו מכרה כיום דבשביל שמוכר בשביל אותו היום א"כ שפיר יכול למכור ויהיה מכירה גמורה וקיימת.

[זה משלי]: [שם כ"ז ט"ו] ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות וגו' ותלבש את יעקב בנה הקטן ולכאורה קשה דמאי הוצרך הכתוב לפרש כאן דעשו היה בנה הגדול ולמאי נ"מ בזה לענין הלבישה. וי"ל דבא לאשמעינן דבר חדוש בזה דוודאי דעשו מלבד דהיה בכור עוד היה גדול בקומה וברוחב יותר מיעקב ואעפ"כ נעשה נס דבגדי עשו שהיה גדול היו מכוונים למידתו של יעקב ואף שהיה בוודאי קטן ממנו בקומה דמן השמים

סייעוהו שיהא בגדי עשו הולמתו כדי שיטול הברכות [שם כ"ז ל"ט] ויען יצחק אביו ויאמר אליו הנה משמני הארץ וגו'.

לכאורה תמוה והלא מתחלה אמר לו הן גביר שמתיו לך ולך אפוא מה אעשה בני הרי דאמר לו שאין לו במה לברכו דכבר נתן הכל ליעקב ואיך אמר לו אח"כ הנה משמני הארץ יהיה מושביך ומטל השמים מעל הלא ברכה זו כבר ברך ליעקב. ושמעתי דבר נחמד מאד מפי הרב הגאון האמיתי מו"ה יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק ווילנא ע"פ מה שכתב רש"י דמשמני הארץ יהיה מושביך זו איטליא של יון ומבוארבש"ס (בשבת דף נ"ו) בא גבריא ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול וזו איטליא של יון ולכן כשבירך ליעקב ויתן לך מטל השמים ומשמני הארץ לא היה איטליא של יון בכלל הברכה ולכן אמר לו לעשו "הנה" משמני הארץ ולשון הנה משמע דאמר לו דעתה נתחדש לי גם ברכה עבורך והיינו איטליא של יון דארץ שמנה היא והיא לא היתה בכלל ברכת יעקב.

ואני יכול לברך אותך בארץ שמנה הלזו. כן שמעתי מפי הגאון הנ"ל ודפח"ח: (בפ' ויצא כ"ח י"ג) ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וגו' והנה מלאכי אלהים וגו' והנה נצב עליו וגו' והנה אנכי עמך וגו' ולכאורה קשה למה הוצרך הכתוב לומר על כל דיבור ודיבור והנה ונראה משום דכתיב ויחלום והו"א דלא היה רק חלום בעלמא ואמרינן דא"א לחלום בלא דברים בטלים ולכן כתיב והנה על כל דיבור להורות דהיה חלום אמיתי דנגלה לו השם באמת ונראה לו דרך נבואה ממש וכל מה דראה בחלום הכל היה אמת ונתקיים כל ההבטחות שהבטיח לו הקב"ה בחלום זה: [שם כ'] וידר יעקב נדר לאמר הנה לכאורה תיבת לאמר אין לו שייכות בכאן וכבר הרגיש בזה במד"ר כאן ופי' לאמר לדורות שיהיה נודרין בעת צרה והובא בתוס' (חולין דף ב' ע"ב) ד"ה אבל.

ואמנם שמעתי בזה דבר נחמד ממר אחי הגאון זצ"ל שאמר לפרש הכתוב ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' עירוכין הלכה ל"א שכ' שם דנדר חל על דשלב"ל ואם אמר דהרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם מחמת נדרו וכו' ובהלכה ל"ג כתב ראייה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרתי לי שם נדר ע"כ ועפ"ז י"ל דלזה כתוב תיבת לאמר כלומר דיעקב נדר לומר הנדר כשיבוא לעולם דקיבל על עצמו להפריש מעשר מכל מה שיברך ה' אותו לאחר מכאן ואז יקדישנו לגבוה ודברי פי חכם חן: [בפ' וישלח] וישלח יעקב מלאכים.

ופרש"י מלאכים ממש ונראה דרש"י ז"ל למד זה מדכתיב לפניו אל עשו אחיו ולכאורה תיבת לפניו מיותר אלא לאשמעין שהיו מלאכים ממש שהיו עומדין לפניו וגם אל עשו ולא היו צריכין רק להחזיר פניהם כלפי עשו: [בפ' וישב מ' י"ד] כי אם זכרתי אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמרי חסד והזכרתי אל פרעה.

הנה לכאורה תיבות אלו כי אם זכרתי אין להם ביאור וגם נראה מיותר כי היה די שיכתוב ועשית נא עמדי חסד ותזכור אותי אל פרעה והוצאתני וגו'. ועוד יש לדקדק במה שכתוב בפסוק הקודם לזה בעוד שלושת ימים וגו' והשיבך על כנך ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו.

ולכאורה תיבות כמשפט הראשון מיותר דכיון דפתר לו ואמר ונתת כוס פרעה בידו ממילא מובן דיהיה שר המשקים כמו שהיה בתחלה. ועוד יש להעיר דעל מה היו פניו של שר המשקים זועפים הרי מחלמו ג"כ מובן שישאר שר המשקים דראה בחלמו כוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אותם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה: והן אמת דבגמ' אמרו שכל אחד ואחד הראהו חלמו ופתרון חלום של חבירו (ברכות נ"ה ע"ב) והובא ברש"י בחומש על פסוק ויחלמו חלום שניהם ובזה ניחא דהיו פניו זועפים משום דחלום לו הפתרון של שר האופים אבל מ"מ קשה דהא בגמ' דקדקו זה מקרא דוירא שר האופים כי טוב פתר דקשה מנא ידע אלא מלמד שכל אחד ואחד ראה וכו'.

ולפי מה שהערנו לעיל טפי הו"ל לדייק זה מקרא דוירא אותם והנם זועפים. ונראה ליישב הכל בחדא מחתא בעז"ה דהנה ידוע דשר הממונה להשקות וליתן היין על השולחן לפני המלך אינו סוחט את הענבים בעצמו דעל זה יש ממונה אחר שסוחט את הענבים להוציא מהן היין והוא נותן את היין לשר המשקים והוא שירות פחותה מאוד.

וגם אין דרך לסחוט את הענבים לפני המלך כי יהיה קץ בשתייתו כאשר יראה כי יסחט בידו כידוע. ולכן כאשר ראה שר המשקים בחלמו שסחט את הענבים בפני פרעה היה זעף וירא מאוד פן יורידו אותו מגדולתו ומשררותו ולהחליף לשירות הפחותה והיינו שיהיה הוא הסוחט את הענבים.

ואכן לפי שראה בחלמו ג"כ שנתן את הכוס על כף פרעה שהם שני דברים הסותרים זא"ז דמי שסוחט את הענבים אינו נותן את הכוס ליד המלך ומי שנותן את הכוס ליד המלך אינו סוחט את הענבים והבין דיש בחלמו דברים בטלים אך דלא ידע איזה דברים הם בטלים ואיזה הם אמת והיה כפוסח על שתי הסעיפים ולזה השיב לו יוסף דא"צ להצטער כלל דזה פתרונו דבעוד ג' ימים יתן כוס פרעה בידו כמשפט הראשון והיינו שלא יסחוט את הענבים כלל.

ומה שחלם לו שסחט את הענבים אין זה רק כדי שיצטער מזה ויצטרך לפתור חלמו ע"י יוסף ועי"ז יגיע לו מזה תועלת שיזכור אותו לטובה כאשר ייטיב לו וזה שאמר לו יוסף כי אם זכרתני אתך כלומר דזה שראה סחיטת הענבים אינו כי אם שיזכור אותו לטובה ולכן ביקש ממנו שיקיים לו ואמר לו ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה כאשר רמזו לך בחלום.

ובזה ניחא מה שכתוב בקרא ב' זכירות כי אם זכרתני והזכרתני אל פרעה. והיינו דהזכרה ראשונה אינו בקשה רק נתינת טעם על החלום.

והזכרה שניה הוא בקשה ממש שביקש יוסף ממנו שיזכרהו לטובה. כן שמעתי מפי מר אבא ז"ל וש משיב דברים נכוחים: [בפ' מקץ מ"א ל"ג] ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וגו'.

הנה כבר העירו על זה המפרשים ז"ל הליועץ למלך נתנוהו כי נתן עצה לפרעה הלא פרעה לא ביקש ממנו רק לפתור לו חלמו ולאיזה טעם הוצרך יוסף ליתן עצה על מה שלא ביקש ממנו ואמר מר אבא ז"ל דכוונת הכתוב כך הוא דלכאורה תמוה דהיאך לא

הבינו החרטומים דהחלום בא להראות על רעב ושובע ואיך עלה על דעתם לפתור דשבעה בנים יוליד וכו' כמו שאמר במדרש וי"ל דהחרטומים ידעו מה שקבלו חז"ל דבפסח נידון על התבואה אבל בר"ה הדין רק אינו אלא על האדם ומעשה כי הוה בר"ה הוה כדאמרינן (בר"ה דף י') בר"ה יצא יוסף מבית האסורים והלכך חשבו החרטומים דוודאי הראה לו מה שיצא הדין על האדם והלכך פתרו לו שבעה בנים יוליד וכו'.

אבל יוסף הבין האמת דכל תכלית החלום הוא כדי שיוסף יעלה לגדולה ע"י זה לפיכך אמר לפרעה דהוא הדבר אשר אלהים עושה הראה את פרעה. הנה שבע שנים באות שבע גדול בארץ מצרים ומה שראה חלום זה עתה שאינו זמן דין על רעב ושובע היינו משום שצריך פרעה לבקש אחר איש נבון וחכם ולשיתוהו על ארץ מצרים ונמצא דהתכלית הפתרון יהיה תועלת לאדם לפיכך הראוהו לו עתה בר"ה שהוא זמן הדין לאדם: (שם מ"ב כ"ד) ויסוב מעליהם ויבך וישב אליהם וידבר אליהם ויקח מאתם את שמעון.

לכאורה צריך להבין מאיזה טעם רצה יוסף לתפוס אחד מאחיו אצלו במצרים ואי משום דרצה ליטול אותו בערבון כדי שע"י זה יהיו מוכרחים לבוא אצלו פעם שנית עם בנימין הלא בע"כ יהיו מוכרחים לבוא במצרים כשיכלו השבר רעבון ביתם. ואכן מר אבא ז"ל אמר ע"ז טוב טעם דמשום דעיקר רצה יוסף שיביאו בנימין אצלו וגם ידע בבירור דוודאי יעקב לא ירצה לשלוח עמם את בנימין במצרים פן יקראנו אסון בדרך ולכן חשש יוסף דשמה ישכרו אחד מן השוק ויביאו אותו למצרים אל יוסף ויאמרו שזהו בנימין אחיהם הקטן והוא לא יוכל להכחישם דאינו בנימין ולכן בכוונה גדולה הניח לשמעון אצלו במאסר וכשיביאו אחד מן השוק תיכף יוליכנו למאסר ולשאול משמעון אם הוא מכירו או לא ושמעון בוודאי יאמר האמת שאינו מכירו מעולם שהרי לא ידע שאחיו הביאו אותו הנה תחת בנימין ולכן בשביל זה לא יוכלו אחיו להטעותו ולהביא איש אחד מן השוק דיהיו יראים שיתוודע השקר ע"י שמעון וזה נראה נכון: בפ' ויגש מ"ה ג' ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו.

ואיתא במ"ר על פסוק הזה אבא כהן ברדלא אמר אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום תוכחה וכו' יוסף קטנן של שבטים היה ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו הה"ד ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא וכו' על אחת כמה וכמה ע"כ. ולכאורה לשון לפי מה שהוא שכתב המדרש אינו מובן.

ושמעתי ממר אחי הגאון זצ"ל שאמר לפרש דהנה באמת במעשה דמכירת יוסף סוף היה לטובה רק דהם חשבו עליו רעה והוה כנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה ואעפ"כ לא יכול לעמוד בתוכחתו הלכך ק"ו כשיבוא הקב"ה להוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא דהיינו דיתכוין לאכול בשר חזיר וגם עלה בידו בשר חזיר דהמחשבה והמעשה יהיו בעבירה על אחת כמה וכמה דצריכין ליתן דין וחשבון לפני מ"ה הקב"ה.

וזה נכון: [שמות י"ח ז'] ויצא משה לקראת חותנו וישתחו וישק לו. פרש"י איני יודע מי השתחוה למי כשהוא אומר איש לרעהו מי הקרוי איש זה משה שנאמר והאיש משה.

ועל דרך הפשט אמר מר אבא די"ל דלא היתה השתחואה של כבוד רק משום דמשה רבינו היה גבוה עשר אמות כדאיתא בברכות פרק הרואה ויתרו מסתמא היה איש בינוני כשאר אנשים שגובהו ג' אמות ולכן כיון שרצה לנשק ליתרו ע"כ היה צריך משה לשחות עצמו כדי שיוכל לנושקו ולכן לא הוצרך הכתוב לפרש מי השתחוה למי דממילא מובן דמשה השתחוה: [בפ' תרומה כ"ה ט"ז] ונתת אל הארון.

פרש"י כמו בארון. וכ"ב היינו לר"מ (כב"ב דף י"ד) אבל לר"י שם היה מצד הארון וכן משמע פשטיות הכתוב דפ' האזינו דלר"מ הוצרך לפרש כמו שאמרו בגמ' שם וכן מלשון הכתוב כאן דאמר אל הארון משמע נמי בצד וכ"כ האברבנאל ומורי אבי ורבי נ"י אמר דבר נכון בזה ליישב מה שתמה רש"י לקמן דלמה הוצרך לכפול פעם שנית ואל הארון תתן די"ל דחד קאי על הלוחות וחד על הס"ת ומצא סעד גדול לזה מד' התרגום יונתן בן עוזיאל דבפעם רא פ"י ית סהדותא ובפעם שני פ"י ית לוחי סהדיא ודפח"ה.

ומה שפירש רש"י בפ' פקודי ויתן את העדות דהיינו הלוחות היינו משום דעדיין לא נכתב הס"ת א סוף הארבעים שנה ולכן א"א לפרש שם על הס"ת והלכך הוצרך רש"י שרש דקאי על הלוחות אבל כאן בציווי שפיר יש לפרש על הס"ת. שוב ראיתי בירושלמי פ"ו דשקלים הלכה א' שכ' דטעמיה דר"מ דס"ל דס"ת מונח בארון גופא מדכתיב בפסוק כ"א ונתת את הכפרת וגו' ואל הארון וע"כ דקאי על ס"ת דהיה מניחה אח"כ בסוף הארבעים דאלו הלוחות הו"ל למימר בתחילה הנתנה וא"כ לדידיה קרא קמא בלוחות וקרא השניבס"ת.

ורש"י שהקשה דלמה נכפל הוא לר"י דס"ל בירושלמי דשקלים דקרא השני נמי בלוחות מיירי דאלו ס"ת לא היה מונח רק מצד הארון וליכא לפרש דקאי אס"ת דהא אל הארון כתיב דמשמע בארון גופא ולדידיה צ"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה וכמו דמשני שם בירושלמי דלר"י הך מסורס הוא דמתחילה צ"ל ואל הארון תתן ואח"כ ונתת את הכפרת ע"ש בירושלמי ושפיר מקשה רש"י דע"כ כולי קרא מיותר.

אכן מה שפרש"י בתחלה ונתת אל הארון את העדות דהיינו התורה וודאי קרא קמא בוודאי בלוחות מיירי וכמו דמבואר בירושלמי ולכן צ"ל דרש"י נמי ר"ל הלוחות וקרי ליה תורה ועי' בספר ביאור מהר"ל על רש"י שעל החומש שביאר ג"כ כוונת רש"י כן וע"ש דהאריך בזה: [במדבר בפ' שלח י"ד ז' ח'] ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאוד מאוד אם חפץ בנו ה' וגו' ונתנה לנו ארץ אשר היא זבת חלב ודבש ע"כ.

ולכאורה תמוה דבמאי רצו להשתיק בדברים אלו את ההמון שאמרו דניתנה ראש ונשובה מצרימה משום דיראו מדברי המרגלים שאמרו כי עז העם היושב בארץ ולכן טענו דלמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב נשינו וטפינו יהיה לבז וא"כ מה תועלת יש במה שאמרו אל בני"י כי טובה הארץ מאוד מאוד והיא ארץ זבת חלב ודבש הלא בזה הודו גם המרגלים וכמו דכתיב בתחילה ויספרו לו ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא וזה פריה רק שטענו אפס כי עז העם וא"כ אין זו סתירה כלל לד' המרגלים ואמר מר אבא ז"ל דעיקר טענת המרגלים היה דבארץ כנען אין בה שום יתרון ומעלה יותר מארץ מצרים דחשבו לארץ מצרים ג"כ לארץ זבת

חלב ודבש וכמו דכתיב בפ' קרח דדתן ואבירם אמרו המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר ולכן אמרו המרגלים דבאנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא כלומר דגם היא זבת חלב ודבש כמו ארץ מצרים אבל אדרבה יש בה חסרונות כי עז העם וכל העם הם אנשי מדות ואינו כדאי לעלות שמה ולהכניס עצמינו בספק סכנה ולכן אמרו דנתנה ראש ונשובה מצרימה דשם יהיו בטוחים מן החרב והביזה וגם היא זבת חלב ודבש.

ולכן השיבו להם יהושע בן נון וכלב בן יפונה תשובה ניצחת לבטל טענתם ואמרו להם דהארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאוד מאוד. ויש לפרש דכלב אמר זה על חברון שעבר בה להשתטח על קברי אבות והיא טרשין שבא"י ומ"מ היא מבונה על שבעה בצוען וכמו דכתיב לעיל וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים ופרש"י והוא מן הש"ס דסוטה דהכוונה דהיא טובה שבעה פעמים יותר מצוען שהיא המעולה שבארץ מצרים וזהו שאמר דמהארץ אשר עברנו בה לתור אותה דהיינו חברון יש להבין דשאר הארץ טובה מאוד מאוד (וזהו דכתיב בכתוב הזה שני פעמים הארץ דלכאורה בחד סגי ואכן לפי מש"כ ניחא).

אך מעלת א"י וטובתה תולה בעצמינו אם נהיה כדאין והגונים לפני המקום שיחפוץ בנו להביא אותנו אל הארץ הזאת אשר היא זבת חלב ודבש [אבל לא ארץ מצרים] אז יהיה טובה גם להבא וכמו דכתיב (ביחזקאל כ"ו) יען אשר אמרה צור על ירושלים וגו' אמלאה החרבה ואמרינן (במגילה דף ו') קסרי וירושלים אם יאמר לך אדם ישבו שתיהן אל תאמן וכו' [יותר משאר ארצות.

וכנגד הטענה דאפס כי עז העם אמרו דלזה יש תקנה גדולה דאל תמרדו בה' ואז אל תראו מעם הארץ כי לחמנו הם וכן מבואר בכתוב בשופטים כמה פעמים דכל זמן שישראל עבדו את ה' היו האויבים נופלים לפניהם ונכנעים אבל כשעזבו את ה' ועבדו את אלהי נכר הארץ אז היו האויבים מתגברים עליהם וכן כתיב בפ' בחוקתי ובפ' כי תבוא בברכות וקללות.

ועפ"ז יתיישב כמה דקדוקים [שם י"ד י"ב] וינסו אותי זה עשר פעמים. ופרש"י וינסו כמשמעו ואינו מובן כלל דאיזה פירוש אחר יש לפרש בתיבת וינסו דהוצרך לומר דהפירוש הוא כמשמעו ואמר מר אבא ז"ל דט"ס נפל ברש"י וצריך לציין זה על תיבות זה עשר פעמים דלא נימא דזהו ע"ד גוזמא וכמו דכתיב בפ' ויצא ותחלף את משכורת עשרת מונים דאינו אלא על דרך גוזמא ולכן כתב רש"י דבכאן עשר פעמים הוא כמשמעו עשר פעמים ממש וכמו דמסיים רש"י שנים בשליו ראשון וכו' וכדאיתא במס' עירוכין שם: בפ' בלק כ"ד כ"ז] ומחץ פאתי מואב.

ופרש"י התרגום מפרש קוצר העברי ויקטול וכו' ואינו מובן דבריו דמאי מצא רש"י בתרגום כאן ביאור ופירוש לקוצר העברי ואכן מר אבא ז"ל אמר דט"ס נפל ברש"י ודברי רש"י ז"ל אלו שייך למעלה בקרא דלכה איעצך דפרש"י דמקרא קצר לכה איעצך היינו להכשילם בזימה וגם אומר לך דמה יעשה העם הזה לעמך ומחץ פאתי מואב וגו'.

וע"ז כתב רש"י כמו שהתרגום מפרש קוצר העברי איתא אמלכינך מה דתעבד ואחוי לך מה דיעבד עמא הדין לעמך בסוף יומיא כצ"ל ברש"י. ודבר ה' בפיו אמת דרש"י כיון לתרגום הזה.

ואכן ראיתי דבקצת חומשים נדפס דברי רש"י כהוגן כמו שכתבתי בשם מר אבא ז"ל: דברים בפ' וילך ל"א ב' ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא. ופרש"י על זה יכול שתשש כוחו ת"ל לא כהתה עינו וגו'.

ואח"כ מציין רש"י על פסוק המוקדם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום וצריך להבין מאיזה טעם הקדים רש"י לפרש הפסוק השני מקודם. ואמר מו"ר אבי ז"ל דרש"י מציין באמת על פסוק ראשון וילך משה וכוונתו להקשות שני הכתובים אהדדי דמתחילה אמר וילך משה הרי שהיה בכוחו לילך ולצוות בני ישראל ותוך כ"ד אמר לא אוכל עוד לצאת ולבוא ולכן פירש"י יכול שתשש כוחו וכו'.

אלא לא אוכל לצאת ולבא בד"ת: עד כאן מהחידושים ששמעתי מפי מר אבי ז"ל וכתבתים פה כדי שיהו שפתותיו דובבות בקבר ויהי לו לזכרון עולם. וראיתי לכתוב בכאן גם קצת מהחידושים על החומש ופרש"י מה שחנן ה' אותי בעצמי לחדש והם רשומים אצלי על הגליון החומש שלי ולא כתבתי פה רק מעט מזער כדי שיהא התחלת דברי בד"ת וכמו דכתיב פתח דברייך יאיר.

וזה החלתי בעזר השם. [בפ' בראשית א' כ"ו] ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה וגו'.

והנה לכאורה יש לתמוה דלפי משמעות הכתוב משמע דהקב"ה סופר להמלאכים מעלת האדם ושכחו שיהיו לו רשות ושלטנות למשול על כל הבהמות וחית הארץ ולעשות בהם כרצונו ובשביל זה הוא כדאי לברוא את האדם בארץ וצריך להבין מה תועלת יש בזה מה שהאדם ישלוט על הברואים דמשום זה יהיה כדאי לבראותו והלא בוודאי עיקר מעלת האדם ותכליתו הוא מה שנתן ה' בו חכמה ותבונה ודעת להבין במושכלות ולעבוד עבודת קונו ולקיים מצוותיו וכן פרש"י על תיבת כדמותינו דהיינו להבין ולהשכיל עכ"ל והיינו שנתן לו ה' חכמה ודעת כדי שיכול להגיע למדרגת המלאכים.

ונ"ל הכוונה בזה ע"פ מה שכתב רבינו יונה זצ"ל בפירושו למס' אבות על המשנה וכל מעשיך יהיו לשם שמים [והובא בטור ובשו"ע או"ח סימן רל"א] דאפילו דברים של רשות כגון האכילה ושתי' והליכה והשיבה וכו' יהיה כולם לעבודת בוראו או לדבר הגורם עבודתו וכו' ומסיים שם דכללו של דבר דחייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול את כל מעשיו במאזני שכלו וכו' ומי שמידות הללו מצויות בו נמצא עובד את בוראו כל ימיו ואפילו בשעת שבתו וקומו והילוכו ובשעת משאו ומתנו ואפי' באכילתו ושתייתו וכו' ועל הדרך הזה זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה ואמר גלוי וידוע לפניך שלא נהנתי מהם אלא לש"ש עכ"ל והובא בספרים דלאכול ולשתות לשם שמים הוא עבודה גדולה ושכרו יותר גדול ממי שמתענה או עושה שאר מצות שאין בהם הנאת הגוף לשם מצוה דכל מי שמתענה או עושה שאר מצות בקל יכול לכוין לשם מצוה דהא אין לו שום פניה וכוונה אחרת בזה זולת לשם מצוה וגם אין צריך לכוין בפירוש לשם

מצוה כי סתמן לשמן קאי דאל"כ לא היה עושה כן ועי' בטו"א (בר"ה דף כ"ז ע"ב) אבל באוכל ושותה או עושה שאר דברים שהגוף נהנה מהם והוא מניח הנאתו ואינו מכוין בשביל הנאת עצמו כלל רק דכל כוונתו הוא כדי שיהא חזק ובריא לעבודת ה' זהו עבודה גדולה כי אף שהמעשה הוא קל המחשבה לש"ש בזה קשה ביותר.

ובזה יישב הגאון מו"ה אברהם שמואל בנימין סופר זצ"ל בספרו כתב סופר סי' ל"ט מה דמבואר בטוש"ע או"ח בסי' רמ"ב דת"ח ואנשי מעשה נהגו להתענות בע"ש כדי שיהיו תאבים לאכול בשבת ולכאורה אדרבא ראוי שלא להתענות בע"ש כדי שיאכל בשבת על השובע ובקל יהיה יכול לכוין לשם מצות עונג שבת משא"כ אם מתענה בע"ש יש לחוש דלא יכוין רק למלא רעבונו ולא יאכל לשם מצוה כלל ותי' דמשו"ה לא כתבו רק דת"ח ואנשי מעשה נוהגין כן והיינו משום דת"ח וחסידים ואנשי מעשה בוודאי אף שיהיו רעבים מ"מ לא יכוונו בשבת להנאתם רק לשם מצוה דגם בחול רגילים בזה לאכול ולשתות הכל לש"ש והלכך להם עדיף טפי שיתענו כדי שיהיו תאבים ביותר לאכילת מצוה וכל שתאב יותר מקיים וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד כהלכתו ע"ש ובאמת שיותר הו"ל לומר דכוין שיהיה תאב לאכול ומ"מ לא יתכוון להנאתו רק לשם מצות עונג שבת שכתו יותר גדול וכמו שכ' הוא ז"ל בעצמו שם בסי' כ"ט בביאור דברי המדרשכפ' ויצא על הפסוק ויקץ יעקב משנתו אמר ר"י אל תקרא משנתו אלא ממשנתו.

דרצונו לומר ע"פ מה שכתב רש"י וישכב במקום שהוא אבל ארבע עשרה שנים שהיה בבית המדרש של שם ועבר לא שכב וגם עתה ששכב לא היה להתענג בתענוגים אלא שיהיה יוכל ללמוד אחר כך ולולא כן לא היה ה' נגלה אליו בשעה שהוא ישן להתענג בתענוג שינה וזהו שאמר ר"י אל תקרא משנתו אלא ממשנתו כי שינה זו כאלו היה קורא ושונה תחשב לו דהיה לשם שמים וכו': וכתב עוד שזה שהראו לו בחלום והנה סולם מוצב ארצה וכו' והיינו שהראו לו בחלום כי גם דברים העומדים בארץ והמעשה מוצב ארצה אם כוונתו בהם רצויה לפני ד' ראשו מגיע השמימה ומעלים עליו כאלו עשה מצוה והראו לו עוד כי מלאכי אלהים עולים ויורדים בו ורצונו לומר דמתחילה מלאכי אלהים למעלה מן האדם כי עושים רצון קונם תמיד בלי הפסק אבל האדם עושה כמה דברים לתועלת והנאת עצמו עד שבא למדרגה העליונה שכל תכלית מעשיו הכל לש"ש אז הוא עולה מעלה מעלה ממדרגת המלאכים שעובד ה' ועושה רצון קונו בעניינים גופנים שנבראו ליהנות בהן בנ"א ויש מעצר ברוחו לכוין בזה לש"ש והיינו מתחילה עולים עליו ר"ל שעולים על האדם במדרגה] ואח"כ יורדים ממדרגת האדם שהאדם עולה למעלה ממדרגת המלאכים עכ"ל הגאון בעל כתב סופר הנ"ל ודבריו מתוקים מדבש.

וע"פ הצעה זו עולה לנו המקרא הנ"ל כמין חומר בעז"ה. והיינו משום שהמלאכים קטרגו שלא לברא האדם וכדאיתא במדרש שאמרו מה אנוש כי תזכרנו והיינו משום שדרכו וטבעו למשוך אחר החומר ולילך אחר תאוות גופו ואינו חושש לעבוד עבודת בוראו ולקיים מצותיו ולכך השיב להם הקב"ה תשובה ניצחת דאדרבה דבשביל זה ראוי לברוא האדם דהצדיקים שבהם גם בדברים שיעשו בשביל הנאת גופם יהיה כוונתם

לש"ש ולזה אמר וירדו בדגת הים ועוף השמים ובבהמה והיינו מה שירדו בדגת הים לאכילה ולהנות בהם יהיו כוונתם למצוה ועבודה כזו לא נמצא במלאכים ולכן בשביל זה נצרך לבריאת האדם ובדבר הזה יש לי מעלה יותר ממלאכי השרת.

ויש ליתן טעם לדברי אלה ע"פ הא דאמרינן בסנהדרין סו"פ אד"מ דמשו"ה נברא אדם בע"ש כדי שיכנס לסעודה מיד ופרש"י שנמצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ עכ"ל. ולענ"ד יש לומר הכוונה משום דבשבת מצוה לאכול בשר ודגים וכמו שהובא בזה"ק ולכן נברא בע"ש כדי שיוכל לקיים מצות עונג שבת בבשר ודגים ואדם הראשון נצטווה על שבת וכדאיתא בב"ר וכ"מ גם בגמ' דסנהדרין דאמרינן ד"א כדי שיכנס למצוה מיד ועי' במהרש"א בח"א שם ולזה כיון הכתוב וירדו בדגת הים ועוף השמים והיינו שיאכל בשבת בשר ודגים לשם מצוה ובשביל זה לחוד הוא כדי להבראות דעבודה זו לא מצינו במלאכים [וי"ל עוד דע"ז כיון הגמ' (בשבת דף פ"ח) דהשיב להם משה כלום אכילה ושתייה יש ביניכם ונראה דר"ל אכילה ושתייה של מצוה].

ואף דאמרינן דאדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה מ"מ י"ל דכ' וירדו לדורות הבאים. ועוד דמהרש"א בח"א בסנהדרין שם בד"ה אל ימים ונהרות כתב דזה היה לאחר החטא של עץ הדעת אבל קודם החטא היה מותר לאכול בשר וסייעתא לדבריו מלשון כדי שיכנס לסעודה מיד.

והן אמת דנראה דאישתמיט מיניה דמהרש"א ז"ל הסוגיא (דסנהדרין דף נ"ט) דעל הא דאמר רב יהודה אמר רב התם דאדם הראשון לא הותר לו בשר לאכול מתיב הש"ס התם מהא דכתיב ורדו בדגת הים ועוף השמים והוצרך לתרץ בדוחק דמיירי למלאכה והא לדברי המהרש"א הנ"ל לק"מ דהא קודם החטא היה מותר לו לאכול בשר ודברי המהרש"א צ"ע.

ומיהו אין זה סתירה על דברינו הנ"ל דמ"מ פשטיה דקרא לא קאי על אדם הראשון לחוד אלא על עיקר הבריאה של האדם וא"כ שפיר אמר וירדו בדגת הים לאכילה וקאי לדורות הבאים דהא בימי נח הותר להם לאכול בשר אלא דמתוך הלשון משמע דגם על אדם הראשון נאמר וע"ז הוצרך לתרץ דר"ל למלאכה דאדם הראשון לא היה רשאי לרדות רק למלאכה.

וגם מה שאמרנו בפ"י כדי שיכנס לסעודה מיד דר"ל כדי שיוכל לקיים סעודת שבת בבשר ודגים ג"כ ניחא דהא באמת היה כן דהא אמרינן (שם דף נ"ט) דאדם הראשון היה מיסב בג"ע ומלאכי השרת היו צולין לו בשר ומסננין לו יין ומשנינן דהתם בבשר מן השמים הוה וא"כ גם בשבת שנטרד מג"ע מ"מ י"ל שהיה לו בשר שהמציאו לו מן השמים והא דהיה נצרך לבראות בהמות וחיות מן הארץ מקודם היינו דקודם הבריאה גם בשמים בוודאי לא היה נמצא בשר כלל ולאחר שנברא מן הארץ בהמות וחיות אז היו יכולין להמציא לו בשר מן השמים [ומיהו מה שעמד המזרחי על הא דאמרינן דטבחה וגו' אלו ימים ונהרות והובא במהרש"א שם שפיר העיר דאף דהיה יכול לאכול בשר מן השמים לשון טבחה לא יתכן ע"ז דהא בשר היורד מן השמים א"צ שחיטה כלל ולכן הוצרך לפרש דטבחה טבחה היינו בישול ע"ש ודו"ק]: [בפ' נח י כ"ה] יקטן שהיה עניו ומקטין עצמו לכך זכה להעמיד כל המשפחות הללו עכ"ל.

ואכן בספר הישר ראיתי שכ' דמשום הכי היה נקרא יקטן על שם שנתקטן חיי האדם בימיו וכן מצאתי בתרגום דרב יוסף (בדברי הימים א') שפירש ושום אחיו יקטן דביומיו שריאו שניהון דבני נשא לאיתקטע מן בגלל חוביה עכ"ל והיינו כד' ספר הישר. ועל מה שהעיר המזרחי והשפתי חכמים כאן דמאיזה טעם הוצרך רש"י ליתן טעם על שם יקטן יותר משאר השמות הנה במח"כ נעלם מעיניהם דברי רש"י (בדברי הימים א' כ"ו) שכ' שם דעל בני עבר ע"כ צריכין לדרוש טעם משום שהיה נביא וקרא להם שמות ע"פ רוח הקודש.

ותדע דהכתוב אומר טעם על פלג כי בימיו נפלגה הארץ וממילא אנו צריכין לידע הטעם גם על יקטן אבל בשאר הדורות שלא היו נביאים לא ניתנו להדרש וז"ל שם יקטן שהיה מקטין עסקיו נביא גדול היה עבר אבל שמות אחרים לא נתנו להדרש כי לא ע"פ נביא נתן להם שמות עכ"ל אך מש"כ רש"י שם בפסוק (י"ט) כי בימיו נפלגה הארץ נתחלקו ונתמעטו ימיהם של בריות שמתחלה היו בני אדם חיים ט' מאות שנה ויותר ונחצו בימי ארפכשד לד' מאות שנה ויותר מן פלג ואילך נחצו למאתים מאותן ד' מאות עכ"ל וצ"ע דבסדר עולם מפורש להדיא דהך כי בימיו נפלגו הארץ הוא כפשטי' דבימיו היה דור הפלגה ורש"י בעצמו פי' כן הכא בפ' החומש [ומיהו אין זה סתירה מרש"י על רש"י דכבר ידוע דהפי' שעל ד"ה אינו מרש"י רק הוא מתלמידי רבינו סעדיה גאון ז"ל וכינוהו בשם רש"י [וכן באמת בתרגום רב יוסף הנ"ל פי' ג"כ ע"ד זה רק דהוא פי' כן על שם יקטן ולא על פלג ורש"י שם פירש על שם פלג כן וצ"ע] ומה שפי' רש"י בחומש שהי' מקטין עצמו והתם בד"ה פירש שהיה מקטין עסקיו אלו ואלו דברי אלהים חיים דכן איתא במדרש רבה במקומו אר"י בן חלפתא וכו' יקטן שהיה מקטין עצמו ואת עסקיו עכ"ל: [שם י"א י'] אלה תולדות שם וגו'.

כ"ב אף דכבר חשב לתולדות שם ולעיל י' א') והו"ל למחשב שם כל התולדות עם אברהם ולמה כתב כאן לפרשה בפני עצמה. ועוד דשם לא כתיב תולדות רק ולשם.

יולד וכאן כתיב אלה תולדות. ונראה דכל הנך דלעיל לא נחשב לו לתולדות משום דלא יצא מהן דבר טוב אבל עיקר תולדות היה מארפכשד דיצא ממנו אברהם ולכן חזר וכתב פרשה בפני עצמה בשביל כבודו של אברהם וזהו עיקר התולדות של שם.

ואפשר דמשו"ה כתיב שם בן מאת שנה משום דאב זוכה לבנו ומשום דשם הוליד לבן מאה שנה זכה אברהם נמי להוליד לאחר מאה שנה: [בפ' לך י"ב ה'] ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואברם בן שבעים וחמש שנה בצאתו מחרן כ"ב. לכאורה תיבת ואברם השני מיותר דהא מיירי באברם והו"ל למכתב בתחילה ובן חמש ושבעים שנה היה בצאתו מחרן ואח"כ וילך אתו לוט.

ואולי דהכתוב בא לרמז לדעת הסדר עולם דהליכה הראשונה שנסע עם לוט היה בן ע' ואז היה מלחמות המלכים וברית בין הבתרים. ושוב חזר ובא לחרן ושהה שם חמש שנים ואז יצא לבדו מחרן שלוט נשאר בסדום עד שנהפכה והובא דברי הסדר עולם בתוס' על החומש [ובסדר עולם שלפנינו חסר תיבת חזר ובא לו לחרן רק איתא שם וירד לחרן וכו' ופשוט דט"ס הוא וצ"ל כמו שכ' בתוס' על החומש וע"ש היטיב בהגהות

הגר"א ז"ל מש"כ בזה וד' התוס' (בשבת דף י') שהביא בשם הס"ע להיפך דמלחמות המלכים היה בן ע"ה שנה בהליכה השניה צע"ג].

ועפ"ז יש לפרש הכתוב דהכי קאמר וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט וזה היה בשנת ע' ואמנם ואברם לבדו כשהלך בלא לוט בהליכה שניה היה בן ע"ה והך קרא הוא מאמר המוסגר דבא להודיע שאברם חזר לחרן ושוב חזר לא". ואולי הכוונה לא חזר בפרסום גדול כמו בפעם הראשון דלקח את לוט ואת כל הנפש אשר עשה שם להודיע לכל כי יש אלהים בעולם והוא ציווהו לפרוש ממשפחתו משום שהיו עובדי אלילים אבל בפעם שני שב לבדו ולא לקח עמו גרים אחרים.

וידוע דמעשה אבות סימן לבנים ולכן בפעם הראשון עלו לא"י ביד רמה בימי יהושע וכבשו המלכים כמו אברהם אבל בפעם השני בימי עזרא לא עלו ביד רמה ולכן לא היה השראת השכינה בבית שני וכדאמרין (ביומא דף ט') ולכל זה רמז לנו הכתוב בתיבת ואברם (כן היה נ"ל לפרש אבל מאחר דלא מצאתי זה בשום מדרש חז"ל וידוע דאסור לומר דבר חדש בעצמינו מה שלא נמצא במדרש חז"ל מסתפינא טובא לומר זה דאולי אין הדבר כן ודו"ק [שם י"ג ג'] וילך למסעיו מנגב וגו'.

וכתב על זה הגאון מלבי"ם בפירושו על התורה ומה שכתב מנגב אין פירושו שהלך מדרום לצפון כי הדרך ממצרים לארץ ישראל הוא מצפון לדרום כו' כ"ב במח"כ דבריו תמוהים שהרי אדרבה מצרים בדרומה של א"י כמו שמוכיח במסעות ובגבולי הארץ וכן כתב רש"י כאן בהדיא וכן הדבר ידוע כעת בלאנד קארט וא"כ שפיר כתוב מנגב לבית אל וכן כתב רש"י.

שוב ראיתי דיש ליישב דברי הגאון המחבר ז"ל דכוונתו להקשות דכיון דע"כ הא דקאמר מנגב אין זה סימן על מצרים דהוא מנגב לבית אל ועוד דמאי נ"מ בזה אם היה מנגב או במקום אחר וע"כ צ"ל דקרא הכי קאמר דנסע מנגב של מצריסלצד בית אל דהו"א דנסע מצפונה של מצרים קמ"ל דנסע מצד נגב וע"ז תמה הגאון המחבר שפיר דהא אדרבה צפונה של מצר הוא בצד נגב של א"י והו"ל לומר מצפון עד בית אל ומש"כ המחבר כי הדרך הוא מצפון לדרום ר"ל מצפון של מצרים לדרום של א"י: ושם י"ג א'] ויעל מצרים וגו' ולוט עמו הנגבה ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב ולכאורה לאיזה ענין מספר לנו הכתוב זה דאברם היה כבד מאוד ומה שבחזרה לאברהם ועוד דאיזה שייכות יש לו למקרא הקודם ונ"ל לפרש הכתובים אלו ע"פ מאמרם ז"ל (בב"ב דף כ"ה ע"ב) דא"ר יצחק הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום ור' יהושע ב"ל אמר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד ע"כ.

וע"פ זה י"ל דהכתוב מספר לנו שבחו של אברהם דכל נסיעתו הכל היה הנגבה דלא רצה לבקש אחר עשירות רק דרצה להתחכם יותר ולכן נסע הכל לדרומה של א"י לצד הר המוריה וכמו שפרש"י דשם הוא מקור החכמה ושמה תאמר דלא זכה רק לחכמה ולא לעשירות ולכן מסיים הכתוב ואברם כבד מאוד וגו' וכמאמר של ר' יהושע בן לוי שמתוך שמתחכם מתעשר [בפ' וירא י"ט ט"ז] על ויתמהמה נקוד שלשלת וידוע כי בנגינות טעם שלשלת צריך לשלשל ולמשוך את התיבה ג' פעמים.

ונראה שהוא כדי לרמז דויתמהמה יותר מדאי דהמלאך לא אמר לו רק דיקח את אשתו ואת שתי בנותיו הנמצאות והיינו דיתמהמה בשביל ב' דברים אלו בלבד והוא התמהמה יותר גם להציל את ממונו וכמו שפרש"י ולזה לא היה רשאי דגם צדיקים של אנשי עיר הנידחת יוצאין ערומין וממונם אבד ולכן נקוד עליו שלשלת לרמז דהתמהמה בשביל ג' דברים ולפיכך ויחזיקו בידו ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר: [שם כ"ב ה'] שבו לכם פה עם החמור.

וכתב במסורה תיבת שבו ד' במסורה חד הכא ואידך שבו וסחרוה והאחזו בה (בפ' וישלח ל"ד י'). ואידך שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו (שמות ט"ז כ"ט) ואידך ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם (שם כ"ד י"ד) והנה שמעתי מפה קדוש של הגאון מו"ה שלמה זלמן ואב מ"מ דפ"ק ווילנא זצ"ל שאמר על המסורה הלזו ביאור נכון על דרך הרמז והמוסר כדרכו ז"ל בקודש תמיד לדרוש על ע"ד המוסר להשיב לב בנים לאביהם שבשמים ולהלביש זה במקרא או במדרש ואגדה.

דהנה ידוע דהנשמה של אדם היא אצולה מכסא הכבוד ונהנית מזיו השכינה ואומרין לה שבו לכם פה עם החמור והיינו עם הגוף שהוא חומר העכור עפר מן האדמה. ואמנם הנשמה מסרבת ואינה רוצה לזוז ממקומה וממדורה העליון אשר היא יושבת בגנזי מרומים תחת כנפי השכינה ולירד מאיגרא רמא לבירא עמיקתא אל עולם השפל הלזה ולהכניסה לטיפה סרוחה ולחומר עכור ושוב משיבים לה שנית שבו וסחרוה דכדאי הוא לה לירד לגוף דכאן הוא עולם המעשה והמסחור ואם תסגל בפה עם הגוף מצות ומעשים טובים אזי ישולם לה שכרה משלם בגן עדן העליון לאחר מאה שנה ותהא צרורה בצרור החיים תחת כנפי השכינה עבור פעולתה שעשתה בעוה"ז משא"כ קודם שירדה לגוף היתה צריכה ליהנות מנהמא דכיסופא.

ואמנם עדיין לא נכנסו הדברים באזני הנשמה ועדיין היא מסרבת משום דזהו טוב אם לא יתגבר היצה"ר ותלך בדרך טובים אז תוכל לבוא לתכלית הטוב. אבל כבר אמרו חז"ל דנמנו וגמרו דנוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא משום שהאדם עלול לחטא ואין אדם צדיק בארץ וגו' ונמצא שיהא ההפסד מרובה משכרה ולכן טוענת ואומרת "שבו" איש תחתיו ואיני רוצה לזוז ממקומי.

ואכן שוב אומרים לה דכל החשש הזה אינו רק בימי בחרותו דאז רתיחת הדם שולט באדם ויצה"ר מתגבר עליו אבל כשיגיע ימי הזקנה אז היצה"ר בטל וחוזר ושב אל ה' ככל לבו לעבדו באמת ולכן כדאי הוא לנשמה לירד לגוף בשביל ימי הזקנה דיפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל וכו' וזהו דרמז לנו הכתוב ואל הזקנים אמר כן שמעתי מפי הרב הרה"ג המנוח הצדיק הנ"ל ודפח"ח: ואכן מפי מר אחי זצ"ל שמעתי לפרש דברי המסורה הנ"ל ע"פ דרך ההלכה לדעת הסוברים דתחומין די"ב מילין הוא דאורייתא ונלמד מהך קרא דאל יצא איש ממקומו דמחנה ישראל מחזקת י"ב מילין והזהירה התורה דלא יצא איש בשבת יותר מי"ב מילין דהוא שיעור מחנה ישראל וכמו דאיתא בירושלמי.

ואמנם לא ידעינן מהך קרא רק דהאיש בעצמו מוזהר אבל אכתי לא ידעינן דמוזהר על תחומי בהמתו וע"ז רמז לנו המסורה אידך קרא דפ' וירא שבו לכם פה עם החמור

דאפילו חמורו צריך להיות בשבת במקומו ולא לצאת מי"ב מילין [ולדעת המהר"ם אלשקר בתשובה והובא במג"א בסי' ת"ד דתחומי בהמתו אינו אלא דרבנן ואפילו בי"ב מילין משום דכתיב אל יצא איש מ"מ י"ל דהכתוב בא לרמז על התקנה שתיקנו חז"ל לאחר מכאן דכל מילי דרבנן איכא רמז ואסמכתא בתורה וכן מצינו בש"ס בכמה דוכתי דסמכו דבריהם על הכתוב] ואכתי לא ידעינן רק על בהמה משום דמצינו דהתורה הזהיר גם על שביתת בהמה ממלאכה ובמחמר איכא נמי לאו וחיוב חטאת.

אבל בכלים דליכא אזהרה על שביתת כלים דקי"ל דשביתת כלים לאו דאורייתא וגם איסור דרבנן ליכא אימא דאינו מוזהר גם על תחומי כלים ע"ז בא לרמז קרא דפ' וישלח שבו וסחרוה כלומר דאפילו סחורה שלו וכליו אסור להוציאן ממקום שביתת הבעלים וכמו דתנן הבהמה והכלים כרגלי הבעלים וחפצי הפקר אסור להוציאן ממקום שביתתן.

אבל אכתי לא ידעינן רק על תחומי י"ב מילין דהן מקומן של ישראל במדבר אבל חז"ל התקינו דאפילו חוץ לאלפים אמה אסור לילך בשבת והיכן מצינו אסמכתא לזה בתורה וע"ז רמז לנו קרא דפ' משפטים ואל הזקנים אמר שבו כלומר דאף מה שהתקינו לנו הזקנים היינו רבותינו התנאים ואנשי כנה"ג דהם נקראים זקנים בש"ס וכמו דאמרינן (בסוכה דף מ"ד) מכאן ואילך מצות זקנים] לישב במקומו בשבת ולא לצאת חוץ לאלפים ג"כ צריך לקיים דהוא ג"כ אמירתו של הקב"ה בעצמו וכמו דכתיב שאל אביך ויגדך ק וגו' וזהו ואל הזקנים אמר שבו כלומר דמשה רבינו אמר מפי הגבורה אל הזקנים דתעשו סייג לתורה ולתקן תחומין דאלפים אמה כדי שלא יבואו לידי איסור תורה.

וזהו דאמר שבו עד אשר נשוב כלומר דהישיבה שלהם יהיה תיקון שנושב עי"ז מיישובה של תורה וכמו דכתיב אם תשיב משבת רגליך. ועפ"ז פירש מר אחי ז"ל גם לשבו החמישי דכתיב בפ' בלק שבו נא בזה גם אתם הלילה משום דאכתי לא ידעינן אי מוזהר על תחומין בליל שבת דהא בקרא ביום השביעי כתיב וגבי מלאכה ילפינן אזהרה ועונשין ללילה במכילתא פרשת כי תשא ממחלליה מות יומת דהא כבר כתיב כל העושה בו מלאכה יומת אלא ללמד אפילו לעונש דלילה ובתוס' ישנים (ביומא דף פ"א) הקשו באמת דמנ"ל בשבת עונש ואזהרה ללילה ובמח"כ נעלם מעיניהם המכילתא הלז] וע"ז רמז לנו קרא החמישי שבו נא בזה גם אתם הלילה.

כל זה שמעתי מפי מר אחי ז"ל רק שאני הוספתי בזה דברים לתוס' ביאור. ואכן כל זה לפי דעת הרי"ף והרמב"ם דקרא אתי לתחומין די"ב מילין אבל לדעת שאר הפוסקים דכל תחומין דרבנן וקרא להוצאה איצטריך דאל יצא עם הכלי ללקט המן (והא דהוצרך לומר שבו איש תחתיו אפשר דאתי לעשה דאם מוציא לרה"ר דאין רשאי לטלטל ברה"ר כי אם תוך ד' אמות וזהו שבו איש תחתיו ואל יצא איש ממקומו מרה"י לרה"ר אפילו בתוך ד"א ועפ"ז יש לנו רמז על מעביר ד"א ברה"ר] יש לנו לומר כוונת המסורה הכל על הוצאה לפי שלא שמענו רק מלאכה גמורה אבל הוצאה לא שמענו דהוצאה אינו נכלל בסתם מלאכה דמלאכה גרועה היא קמ"ל.

ושבו וסחרוה אתי ללמד דאפילו אם כבר מכר החפצים לעובד כוכבים מבעוד יום מ"מ אסור להניח לו להוציאן לרה"ר בשבת דע"כ לא מתירין ב"ה לטעון עליו אלא עם השמש אבל לאחר השקיעה אסור ואפילו דהעובד כוכבים הוא מוציא בשביל עצמו מ"מ

אסור משום דמחזי כשלוחו וזהו שבו וסחרוה דאפילו אם כבר קנה העובד כוכבים הסחורה וההוצאה הוא בשביל טובת הסוחר ואעפ"כ אסור.

ואל הזקנים קאי לרמז על תקנת שלמה שתיקן עירובי חצרות ושיתופי מבואות וגם נכלל בו מה שתקנו חז"ל לחי וקורה למבוי וכרמלית ואף דמה"ת כל המבואות רה"י גמור ומותר לטלטל וכן בקעה והמדבר הוא מקום פטור מה"ת מ"מ מצוה לשמוע אל הזקנים שאסרו. ושבנו נא בזה גם אתם הלילה אתי לרמז דאפילו בליל שבת אסור הוצאה וכן"ל: וע"ד מה שכתבתי לעיל בשם הרב המ"מ שאמר לפרש ד' שבו הנ"ל ע"ד הוויכוח הנשמה בירידתה לעולם השפל נ"ל ע"פ דבריו ז"ל לפרש גם שבו החמישי.

שבנו נא בזה גם אתם הלילה. והיינו דהנשמה אף דנתרצית לירד לגוף בשביל ימי הזקנה דאז תוכל לקיים ולסגל מצות ומעשים טובים דאז הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד מ"מ עדיין יש לה טענה דמ"מ לא היה כדאי לה לירד לגוף רק בזמן שהיו ישראל במעלה העליונה והיו שרויין על אדמתן והיו יכולין לקיים כל התרי"ג מצות אבל האידנא בגלות בעו"ה חסר הרבה מצות התלויות בארץ ודיני טומאה וטהרה וחסר שמ"ג מצות וסימנך הג'ש"ם' חלף הלך לו והיינו כמנין גשם חלף והלך בעו"ה ולא נשאר רק ע"ר מצות וזהו דכתיב אני ישנה ולבי ער ודרשו במדרש אני ישנה בגלות אבל לבי "ער" דעדיין נשאר לנו מצוות כמנין ע"ר וא"כ טוענת הנשמה דעתה שאנו שרויין בגלות הדומה ללילה אין כדאי לעשות מסחר קטן כזה ולהכניס עצמה בספק ולכן משיבין לה דשבנו נא בזה גם אתם הלילה דאפילו בגלות הדומה ללילה מ"מ צריכה לירד לגוף וטענתה אינה טענה כלל משום דכל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה והלכך גם בזמן הזה נוכל לקיים כל תרי"ג מצות: [כפ' חיי שרה כ"ד י"ב] ויאמר ויאמר ה' אלהי אברהם וגו'.

ונקוד על תיבת ויאמר שלשלת. ונ"ל הטעם משום דאמרינן (כתענית דף ד') דשלשה שאלו שלא כהוגן ולשנים השיבו כהוגן ולאחד השיבוהו שלא כהוגן ואלו הן אליעזר עבד אברהם ושאל בן קיש ויפתח הגלעדי ע"ש ונ"ל דשאל בן קיש ויפתח דשאלו שלא כהוגן היינו משום דסמכו עצמן על אליעזר דשאל ג"כ שלא כהוגן ומ"מ הצליח ה' בידו ונזדמנה לו רבקה וחשבו דגם להם יעשה השם נס וישיב אותם כהוגן [וי"ל דבאמת מה שלא השיבו כהוגן גם ליפתח היינו משום דאליעזר עבד אברהם ושאל בן קיש דעשו סימן וניחוש בענין זיווג וכבר ידוע מה שאמרו חז"ל (במו"ק י"ח) וגריש סוטה) דארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני וכו' ולכן לא חששו שמא תזדמן חגריית או סומא אם לא תהא בת זוגו של יצחק ואם תזדמן לו חגריית או סומא ע"כ בת זוגו היא ולא קלקל בדיבורו כלום דרק נגזר מן השמים דתהיה אשתו של יצחק חגריית או סומא וזה דאמר אותה הוכחת ר"ל דהוכחת מכבר ארבעים יום קודם יצירה וכן גבי שאול נמי דכוותיה הוא אבל גבי יפתח דהדבר תלוי ברצונו לנדור מה שחפץ לא הוי ליה לתלות נדרו בדבר שיש בו לחוש שיזדמן לו שלא כהוגן ולכן בכיון אפשר דנזדמן לו בתו] ועפ"ז י"ל דמשו"ה נקוד שלשלת על תיבת ויאמר וטעם של שלשלת ידוע דצריך להמשיך את התיבה ולשלשלג' פעמים והוא כדי לרמז דבאמירה זו נמשך שאמרו ג' אנשים ע"ד הזה: [שם כ"ד י'] עה"פ מגמלי אדוניו וילך וגו'.

פרש"י ניכרים היו משאר גמלים שהיו יוצאין זממין מפני הגזל שלא ירעו בשדות אחרים ע"כ. והוא מהמדרש רבה כאן על פסוק הזה.

והנה לכאורה תמוה דמה הוצרכו גמלים של אברהם לזמם אותם מפני הגזל דהיכי יעלה על הדעת לומר דגמליו של אברהם לא היו דומין לחמורו של ר' פנחס בן יאיר. והיותר תימה דלקמן במד"ר על קרא דויפתח את הגמלים ופי' במדרש דהתיר זממיהם מקשו רב הונא ורב ירמיה לר' חייא רבה לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של ר' פנחס בן יאיר פי' בתמיהה ע"ש.

והדבר תמוה דלמה נטרו דווקא להקשות הכא ולא הקשו לעיל על קרא דמגמלי אדוניו דג"כ דרשו דהיינו שהיו זממין. ועוד העיר בני הבחור המשכיל בתורה כמר אברהם יעקב הכהן נ"י דאמאי הוצרך כלל אברהם אבינו לזמם הגמלים הלא כבר נתנה הארץ לאברהם לאחר שנולד יצחק וכמו שכ' השפ"ח בריש הפרשה על קרא דגר ותושב אנכי עמכם ע"ש ואין לומר דלא היה לו זכות רק בקרקע עצמה אבל לא בפירות שזרעו הם וכמו שכ' התוס' (בר"ה דף י"ג) דיש לא"י במה שזרע וכ"ה בירושלמי דגיטין סופ"ד דא"כ תימה הא דפרש"י בפ' לך והוא מהמדרש רבה דרועי לוט היו רוצים לרעות בשדות אחרים וטענו משום שכבר נתנה הארץ לאברהם ורק שהפסוק מסיים והכנעני והפריזי אז יושב בארץ ועדיין לא נתנה הארץ לאברהם כל זמן דלא נולד יצחק אבל אי לא"ה היו יכולין לרעות בשדות אחרים הרי דהיה לו זכות גם בפירות ** [ולפי מה שהעלה המ"ל בפרשת דרכים דרוש ט' דקודם כבישת הארץ היה להם זכות בפירות ע"ש יתיישב הקושיא] וחזר בני נ"י ות' די"ל דאף לאחר שנולד יצחק מ"מ לא היה שייך הארץ רק ליצחק בלבד והלכך לענין קבורת שרה שפיר אמר דאם ארצה אטלנה מן הדין משום דיצחק גופיה מחוייב לקבור את אמו והלכך היה יכול אברהם לבוא בהרשאה מיצחק אבל הבהמות שלו היה צריך לזמם כן ת' בני הנ"ל נ"י ונכון הוא.

אבל עדיין קשה דלמה לא הקשה המדרש כן מקודם ואכן כבוד חתני הרב החריף ובקי מו"ה נחום נ"י תירץ די"ל דמה שזמם אברהם אבינו לגמליו ובהמותיו לא היה רק להראות לבני דורו שצריך כל אדם לשמור עצמו מן הגזל ואפילו בהמות שלו צריך לשמור שלא יהנו מן הגזל אבל באמת בשביל עצמו לא היה צריך לזמם מתרי טעמי הנ"ל וזהו דכתיב מגמלי אדוניו [דכן היה דרכו של א"א וכמו דכתיב כי ידעתיו אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט].

ואמנם זה שייך במקום שהיה דר בו אברהם שידעו הכל דהם בהמות של אברהם אבל בעת שהלך אליעזר בדרך לארם נהרים לא שייך להראות לאחרים דמי ידע דהם בהמות של אברהם וע"כ דזמם אותם כדי שלא ירעו בשדות אחרים שפיר מקשה המדרש דנהי דהתם חו"ל הוי ואם היו רועים בשדות של אחרים בוודאי היה גזל גמור דלא היה שייך לאברהם מ"מ מי גריעי מחמורו של ר' פנחס בן יאיר ובזה נתיישב ב' הקושיות וש"י.

ואכן לענ"ד נ"ל ליישב עוד דוודאי בא"י דכיון דלאחר שנולד יצחק כבר היה הארץ שלו ואף דיש לא"י במה דזרע מ"מ אפשר דא"צ לשלם רק ההוצאות והלכך שפיר חשש אברהם דשמא ירעו בשדות אחרים כיון דאינו גזל רק לו דלא ידע למי לשלם וקשה גזל של רבים וגבי הבהמות לא יהא איסור גזל אבל אליעזר שהלך לארם נהרים שהיה חו"ל

דהוי גזל מעליא שפיר מקשה דמי גריעי מחמורו של ר' פנחס בן יאיר ומיהו לת"ק דלא חשש לקושיא זו יש לומר דס"ל דלא קשה דכיוון דהוצרך לזמום אותם מקודם בעת שהיו עדיין בגבול א"י ממילא נשארו אח"כ זמומים עד שבאו לארם נהרים וק"ל: [כ"ה ג'] ויקשן ילד את שבא ואת דדן ובני דדן היו אשורים ולטושים ולאומים ופי' התרגום ובני דדן היו למשירין ולשכונין ולנגון ונראה דטעמו של אונקלוס הוא משום דס"ל כמש"כ בספר הישר בפ' חיי שרה דשם העצם שלהן היה אמידע ויוב וגוחי אלישע ונותח ולפיכך הוצרך לפרש בדרך אחר.

ונראה דמשו"ה לא חשיב להו בדברי הימים ודו"ק ועי' בתרגום רב יוסף שם דפי' ג"כ על שבא ודדן שמות אחרים [בפ' ויצא כ"ח כ'] וידר יעקב נדר לאמר. הנה לכאורה תיבת לאמר אין לו שייכות בכאן וכבר הרגיש בזה במד"ר כאן ופי' לאמר לדורות שיהיו נודרין בעת צרה והובא בתוס' חולין דף ב' ע"ב) ד"ה מן.

ואמנם שמעתי בזה דבר נחמד ממר אחי הגאון זצ"ל שאמר לפרש הכתוב ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' עירוכין הלכה ל"א שכ' שם דנדר חל על דבר שלב"ל ואם אמר דהרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם מחמת נדרו וכו' ובהלכה ל"ג כתב ראייה לדבר זה ממה שאמר יעקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרתי לי שם נדר ועפ"ז י"ל דלזה כתוב תיבת לאמר כלומר דיעקב נדר לומר נדר כשיבוא לעולם דקיבל על עצמו להפריש מעשר מכל מה שיברך ה' אותו לאחר מכאן ואז יקדישנו לגבוה.

ודפח"ח: [בפ' וישלח ל"ב ל"ג] על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הוה. הנה לכאורה תיבות אלו עד היום הזה נראה מיותר דהדבר פשוט דאזהרה זו נוהגת לדורות דכל מצוה או אזהרה שהיא חובת הגוף נוהגת לדורות ועוד דאף דמצינו בכ"מ דהוצרכה התורה לפרש דנוהגת לדורות עולם מ"מ לא מצינו דכתבה התורה בלשון זה רק כתיב לדורותם או חוקת עולם לדורותיכם אבל לשון עד היום הזה לא מצינו בשום מקום.

והן אמת דלדעה ר' יהודה במשנה (חולין דף ק' ע"ב) דס"ל דגיד הנשה נוהג גם בטמאה דאמרינן דאיסור חל על איסור ומביא שם ראייה לדבריו דהלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן ע"ש. י"ל בפשיטות דמשו"ה הוצרכה התורה לכתוב עד היום הזה לאשמעינן דאף לאחר שניתנה תורה ונאסרה בהמה טמאה לישראל מ"מ נוהג איסור גיד גם בהן דלא נימא ניתנה תורה ונתחדשה הלכה דכבהמה טמאה אינו נוהג הלאו דגיד הנשה דאף דלב יעקב נאמר איסור גיד בכל הבהמות היינו משום דאז לא היה נוהג א טמאה אבל לאחר שנתנה תורה הו"א דאין איסור חל על איסור קמ"ל קרא עד היום הזה דגם האידנא לאחר שניתנה תורה נוהג איסור גיד בטמאה כיון דאז נאסר גם בטמאה תו לא פקע וכמו שכ' התוס' שם בד"ה וכי ע"ש וכל זה לר"י אבל לרבנן דבסיני נאמר אלא שנכתב במקומו הדרא הקושיא לדוכתיה ונ"ל ליישב בשני אופנים אופן האחד י"ל בהקדם מש"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה"מ דששה מצות נצטוה אדם הראשון וכו' ויעקב הוסיף גדה"נ והתפלל ערבית עכ"ל.

ונ"ל ברור דאין כוונתו דיעקב נצטווה מפי הגבורה שלא לאכול את גיד הנשה וכדעת ר"י דא"כ תקשה מדידה אדידה וכמו שהקשה הלח"מ שם דהא הרמב"ם פסק דאינו נוהג בטמאה וע"כ דס"ל דבמקומו נכתב אבל לא נצטוו אלא בסיני דזה תלי אהדדי דאם נסבור דלכני יער עש נאמר ע"כ דנוהג בטמאה וכמו דמבואר בסוגיא (דחולין דף ק' ע"ב) אלא ע"כ דהרמב"ם ר"ל דיעקב בעצמו הנהיג כן מחמת המעשה שאירע לו וראיה לזה מדחשיב ליה דהתפלל ערבית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ואברהם התפלל שחרית דכל הני לא היו שום ציווי כלל על בני אברהם יצחק ויעקב שיתפללו או דיפרישו מעשר רק דאברהם יצחק ויעקב הנהיגו כן בעצמם וא"כ מש"כ דיעקב הוסיף גיד הנשה נמי דכוותה.

דהוא בעצמו נהג כן שלא לאכול את הגיד. וראיה עוד לזה דגבי מילה כתב הרמב"ם להדיא שם בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה.

ואם איתא דפסק בכאן כר"י הו"ל למכתב בא יעקב ונצטווה על גיד הנשה אלא וודאי דס"ל כרבנן דלא היה הציווי רק לאחר שנתנה תורה ורק שיעקב נהג כן בעצמו וכ"כ הכ"מ שם באמת] וא"כ בחנם תמה עליו הלח"מ משנה שם (וכבר כתב הלח"מ בעצמו שם דאולי כוונת הרמב"ם דיעקב נהג כן מעצמו אך דק"ל דמנ"ל להרמב"ם הא] והכ"מ תמה שם על מש"כ עוד הרמב"ם דעמרם נצטווה במצרים במצות יתירות דמהיכן מייתי לה והו"ל להעיר ג"כ על הא דיעקב הוסיף גיד הנשה כיון דס"ל בדעת רבינו דיעקב בעצמו נהג כן וכרבנן ס"ל וא"כ מנ"ל דיעקב נהג כן.

ואכן במדרש רבה בשיר השירים על פסוק ישקני מנשיקות פיהו דאיתא שם אברהם אבינו נצטווה על המילה יצחק חנכה לשמונה ימים יעקב על גיד הנשה ע"כ. ומפרש רבינו דר"ל שיעקב נהג מעצמו כן אבל עיקר הציווי היה לאחר מתן תורה.

ועפ"ז י"ל דמשו"ה כתיב עד היום הזה משום שיעקב ובניו כבר נהגו כן בעצמם קודם מתן תורה הוצרך התורה לפרש דלאחר שנתנה תורה נצטוו בני ישראל שלא לאכול גיד הנשה עד היום הזה דמעיקרא לא היה ציווי רק נהגו כן מעצמם ולאחר מ"ת הוזהרו באיסור לאו. עוד י"ל דאם יעקב הוסיף מדעתו ע"כ דהוסיף על שמנו של גיד דלגיד עצמו לא שייך שנהג בו איסור דהא בלא"ה אינו ראוי לאכילה דהא.

קי"ל דאין בגידין בנו"ט ובשלמא התורה הוצרכה לאסור לעבור עליו בלאו ולחייב מלקות ולקבל שכר מי שנמנע ואינו אוכל אבל על יעקב לא שייך זה וע"כ דהוסיף איסור על שמנו של גיד. וי"ל דלהכי כתיב את גיד הנשה לרבות דגם את הטפל לגיד דהיינו שמנו לא יאכל מצד המנהג כמו דנהג כ יעקב וע"ז כתיב עד היום הזה כלומר דהמנהג שנהג יעקב ינהגו בניו ש לעולם וכמו דאמרינן ושמנו מותר וישראל קדושים הם ונהגו בו איסור ואופן השני נ"ל ליישב ע"פ דרך הדרוש הנה מבואר בזוה"ק פ' וישלח ובשאר ספרים דע"י שנגע המלאך בכף ירך יעקב בגיד הנשה גרם שנחרב הבית שני ע"י אדום דהמלאך היה שרו של אדום [ובזוה"ק איתא עוד שם דשס"ה גידין יש באדם כנגד שס"ה ימים שבשנות החמה וגיד הנשה מכוון כנגד יום תשעה באב ולכן ע"י שנגע בגיד הנשה היה לו לאדום שליטה להחריב הבית ביום ת"ב ועי' בחידושי אגדות להרשב"א ז"ל הנדפס בעין יעקב שפירש להא דאמרו חז"ל (בחולין דף צ"א) דהעלו אבק ברגליהם עד

כסא הכבוד דהיינו שגרמו פגם בכסא הכבוד ע"י שאבקו זה עם זה ונגע בגיד הנשה כמו דאמרינן בעלמא דלכן כתיב כי יד על כס ייה מלחמה לה' בעמלק דמלמד דאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק ואז יתוקן הפגם ויהיה השם שלם והכסא שלם.

ולכן נראה לי לומר לולא דמסתפינא שלעתיד לבוא יחזור איסור גיד הנשה להתירו ואפילו למ"ד דאין מצות בטילות לעתיד לבא מכל מקום גיד הנשה בוודאי יבטל דכיון דכל עיקר הטעם שנאסר הוא משום שנגע המלאך בירך יעקב וע"י זה ניתן כח לזרעו של עשו שיוכלו להחריב בהמ"ק וגם נגרם ע"י זה פגם בשם ובכסא הכבוד כביכול הדעת נותן שלעתיד לבוא שיתוקן הכל ויבטל הטעם שוודאי יתבטל האיסור ג"כ דאף למ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא מ"מ הכאשאני דבהדי' תלי הכתוב טעם האיסור בזה דכתיב על כן לא יאכלו וכו' כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה וכן מצינו (בסנהדרין דף כ"א) דס"ל לר"י שם במשנה דמרבה הוא לו ובלבד שלא יהא מסירות את לבו ואמרינן שם בגמ' דאף דר"י לא דריש טעמא דקרא בכל התורה כולה מכל מקום הכא דריש דשאני הכא דמפרש טעמא דקרא מה טעם לא ירבה לו נשים משום דלא יסור לבבו ע"ש.

וא"כ גם הכא י"ל כן דהא בהדיא מפרש קרא הטעם כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה והלכך לע"ל שיתוקן הפגם יתבטל האיסור וע"פ זה י"ל בפשיטות דמש"ה כתיב עד היום הזה ללמד דלא ינהג האיסור רק עד שיבוא המשיח המכונה בשם יום הזה אבל לע"ל המכונה בלשון הנביאים יום ההוא או יום הבא יתבטל האיסור משא"כ בשאר מצות נוהגות לדורות עולם ואפילו לע"ל ולכן לא כתיב בשום מקום בתורה כלשון הזה רק גבי גה"נ.

וכן היכא דכתיב בהדיא בכתוב לדורותיכם חוקת עולם בוודאי נוהגת גם לע"ל. וכן איתא במדרש משלי כל המועדים יהיה בטלים וימי הפורים לא יהיו נבטלים שנא' וימי הפורים לא יעברו וגו' ואף יוה"כ דכתיב ביה לדורותיכם חוקת עולם.

ואין להקשות דלפי מה שכתבתי דאיסור גיד הנשה יחזור להיתירו לע"ל א"כ מאי מקשה הגמ' (בחולין דף ד') על מתני' דגיד שנתערב בין הגידין דכולן אסורות דאמאי תבטל ברובא והוצרך לתרץ דבריה שאני והלא בפשיטות ניחא דמשו"ה לא בטיל משום דהוי דשיל"מ דהא לעתיד לבוא יהיה מותר ובכה"ג מקרי דשיל"מ וכן איתא במהרש"ל בהגהותיו שכ' על ש"ד שכ' בשם האו"ז דחתיכה שנאסרה בתיקו לא מקרי דבר שיש לו מתירין משום דאם יבוא אליהו ויטהרנה הרי יבורר הדבר למפרע דמעולם לא היה איסור כלל ומשמע דאי לאו הך טעמא שפיר מקרי דשיל"מ אבל אינו קושיא דמ"מ אותו גיד הנשה של עכשיו בוודאי ישאר באיסורו גם לע"ל.

ובאמת שזה תליא בדין אברי בשר נחירה שהכניסו לא"י אי אזלינן בתר השתא אי בתר מעיקרא וא"כ י"ל דכוונת הגמרא להקשות דא"כ תפשוט האיבעיא דאזלינן בתר השתא ולכן מדחה הגמ' די"ל דהטעם הוא משום בריה. ואכן לפי זה עיקר דין זה דגה"נ הוי בריה תליא בדין אברי בשר נחירה דאם נאמר דאזלינן בתר השתא אינו מוכרח לומר דהוא בריה.

ועפ"ז נסתלק תמיהת הרא"ש (בחולין דף י"ז) דלענין מה מסתפק הגמ' בזה דהלא האידנא אין נ"מ בזה וע"ש מה שתי' בזה. ואכן להנ"ל י"ל דנ"מ טובא לענין גה"נ אי אסור מטעם בריה או מטעם דשיל"מ ומיהו להסוברים דביבש אינו נוהג דין דבר שיש לו מתירין בלא"ה ניחא: [שם ל"ו י"ב] ותמנע היתה פילגש וגו'.

וכ"ה ע"י במדרש לקח טוב המכונה בשם פסיקתא זוטרתא מרבינו טוביה ב"ר אליעזר זצ"ל [הנדפס כעת ע"י הרה"ג מוהר"ש באבער נ"י] שכ' דמשו"ה כתיב אחר תיבת ותמנע פסיק ללמד דתיבת ותמנע חוזר אקרא של מעלה כלומר דתמנע ג"כ היה מבני אליפז ותמנע זה זכר היה ונמנה בבני אליפז (בדברי הימים א' א' ל"ו) אבל שם פילגש אליפז לא נמצא בכתוב כלל רק דהגיד הכתוב דהיתה לו פילגש דתיבת ותמנע אינו נמשך רק למעלה ע"ש ואכן הרשב"ם בפ"י החומש כתב דתיבת ותמנע חוזר למעלה וגם למטה והביא כן בשם המדרש שוחר טוב ע"ש ותמהני דא"כ למה נמצא מפסיק באמצע (ועל מש"כ שם הרה"ג מוהר"ש באבער נ"י דט"ס נפל ברשב"ם וצ"ל דכן נמצא במדרש לקח טוב ג"כ יש לתמוה דהא במדרש לקח טוב איתא דאינו חוזר רק למעלה וזה דלא כמו שכ' ברשב"ם ואולי דר"ל דהרשב"ם היה לו גי' אחרת במדרש לקח טוב] וגם מאי דחשב הכתוב בחומש באלופי אליפז לקרח בפסוק ט"ז כתוב בס' לקח טוב הנ"ל דהוא תמנע הכתוב בד"ה א' כי קרח ותמנע הכל שם אחד כי דבר הנקרח מניע ממקומו [ומה שכ' הגאון בעל העמק דבר נ"י דפירשו הראשונים וכו' אולי כוונתו על מדרש לקח טוב שהבאתי ומה שכ' הגאון מו"ה מלבי"ם זצ"ל בזה בפירושו על דברי הימים דבריו לא נהירין לפענ"ד] וגם מה שקרא הכתוב לדישון בן שעיר החורי דישן בפסוק כ"ו ובאמת בתחילה בפסוק כ"א קרי ליה דישון וכן בד"ה שם בפסוק ל"ה ובפסוק מ"א קרי ליה דישון ע"י ברמב"ן בחומש כאן שכ' דאין דרך הכתוב להקפיד בזה רק אם הם בפסוק אחד ומה שקרא ליה דישן שלא יחשוב שהוא דישון של בני ענה ע"ש.

ואכן במדרש לקח טוב הנ"ל כתב דעיקר שמו היה דישון כמו שכ' בתחילה ואח"כ כשהגדיל מת אחיו השני שנקרא דישון וקראו אותו על שם אחיו הקטן שמת והיינו דבד"ה כתיב באמת ובני דישון ע"ש. ובמסורה נראה דיש מחלוקת באמת בזה אם צריך לכתוב בפסוק הזה דישון בחולם או דישן בלא יו"ד דבחד מסורה, נמסר כל יומי דס"ת דישון ומתחיל בשבת והיינו כג' שלפנינו בחומש ואלה בני דישן חמדן וכו' אבל בתוס' ריב"א על החומש כתב דיש מסורה דנתנו סימן אחר דכל יומי דס"ת דישן ומתחיל ביום א' ועוד נתנו סימן דכל בתר ענה הוא דישון ולפי מסורה זו צריך לכתוב בס"ת בפסוק כ"ו ואלה בני דישון וכמו דכתיב בד"ה.

ודע עוד דבס"ת דישון קמא מלא וא"ו וחסר יו"ד. והב' דישון כ האחרונים חסירים היו"ד והוא"ו אכן בד"ה נמסר דכולהו דישון כתיבי ביו"ד ורק דבפעם הראשון כתיב חסר וא"ו ושנים האחרונים כתיב ביו"ד ובוא"ו: [בפ' ויגש מז י'] ובני שמעון ימואל וגו' ושאל בן הכנענית.

כ"ב בספר הישר בפ' וישב איתא דחמשה בנים הראשונים היה לו מדינה אחותו [ומה דקשה היאך נשא את אחותו מן האם וב"נ מוזהר ע"ז כבר תירץ רבינו יעקב בעל הטורים בפירושו על התורה דדינה היתה בבטן רחל מתחלה ואח"כ נתהפכו העוברים וכמו דייסד

הפייטן ביום א' של ר"ה עובר להמיר בבטן אחות ונמצא שלא היתה רק אחותו מן האב ועל אחותו מן האב אין בן נח מוזהר וכמבואר (בסנהדרין דף נ"ח ע"א) ואח"כ לקח אשה כנענית ושמה בונה והוליד ממנה שאול והיינו דכתיב ושאל בן הכנענית שהוא לבדו נולד מאשה כנענית: [בפ' שמות ה' ט"ו] ויבואו שוטרי בני ישראל ויצעקו אל פרעה לאמר למה תעשה כה לעבדיך.

ונקוד הטעם על תיבת תעשה מרכא כפולה ונ"ל הטעם שנקוד על תיבה זו מרכא כפולה ע"פ מה דאיתא בפסיקתא זוטרתא הנקרא מדרש לקח טוב מרבינו טוביה זצ"ל אשר יצא לאור הדפוס זה מקרוב ע"י הרה"ג מו"ה שלמה באבער נ"י וז"ל למה תעשה כה לעבדיך עדיין עבדיך אנחנו ולא קניתנו לא בכסף ולא בזהב ולא שיעבדתנו בחרבך ובקשתך כי אם מעצמנו ירדנו בארצך ואפילו עבדיך אנו למה תעשה כה לעבדיך כלום אדם רוצה להרוג את עבדו עכ"ל.

ונ"ל מש"כ בפסיקתא עדיין עבדיך אנחנו צ"ל לא עבדיך אנחנו או דצ"ל וכי עדיין ופי' בתמיהה. והנה דברי המדרש לקח טוב אין לו שום פירוש והבנה דמאין הוציא הפסיקתא מהפסוק דטענו השוטרים כן לומר דעדיין אין אנו עבדים לו דהא אדרבה בקרא כתיב לעבדיך הרי דהחזיקו עצמן לעבדים לפרעה.

ונראה דהוציא כן מהטעם של מרכא כפולה הנקוד על תיבת תעשה דמשתמע כמו דכתיב תעשה שני פעמים לכן דרש דחד תעשה אתא להורות דלמה תעשה כה מאחר שעדיין אין אנו עבדים כי לא קניתנו בכסף ובזהב רק בעצמינו ירדנו בארצך. ואידך תעשה בא להורות כפשטיה דקרא דמאחר שאנחנו עבדים לך למה תעשה כה דכלום אדם רוצה להרוג את עבדו כנ"ל פי' דברי הפסיקתא.

וע"פ פשוטו י"ל שמשום הכי נקוד מרכא כפולה על תיבת תעשה משום דטענו וצעקו אל פרעה על שני דברים הא' למה תעשה כה לעבדיך שלא ליתן להם תבן. והב' מאחר דתבן אין ניתן לעבדיך למה תעשה כה לעבדיך ליתן מתכנות הלבנים כתמול שלשום וכמו דמסיים הכתוב אחר זה תבן אין ניתן לעבדיך ולבנים אומרים לנו עשו: [בפ' בא י"א ה'] ומת כל בכור בארץ מצרים וגו'.

עד בכור השפחה אשר אחר הרחים וגו'. ואכן בפ' ויהי בחצי הלילה (שם י"ב כ"ט) כתיב עד בכור השבי אשר בבית הבור וצריך להבין מה דשינה הכתוב התם למכתב בכור השבי וכאן אצל ההתראה שהתרה משה לפרעה כתיב בכור השפחה וכבר נשאל על זה בשו"ת מהר"מ אלשקר זצ"ל בסימן ט"ז וע"ש מה שתירץ על זה.

ואכן שמעתי מפי כבוד הרב הגאון האמיתי מו"ה יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק ווילנא שאמר לתרץ דהנה באמת ידוע דכל העשרה מכות הכל היה כדי לרדות את פרעה אולי ירצה להוציא את בני ישראל ברצון טוב והלכך לפני כל מכה ומכה היה התראה מתחילה אולי יחזור בו והלכך בהתראה לא שייך להזכיר דגם בכור השבוין ילקו דמה איכפת ליה לפרעה בזה ואדרבה יקבל נחת מזה דימותו אנשי רשע הנתפשים בבית האסורים בעוונם וכ"ש אם הם מורדים ופושעים ולכן אמר עד בכור השפחה אבל בעת הוויית המכה סיפר הכתוב המעשה כמו שהיה.

ועל עיקר הטעם דלקו השבויין הוצרך רש"י ז"ל ליתן טעם כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם וגו'. ובזה ניחא עוד במה דכ' רש"י הטעם על בכור השבי כאן בפ' דהתראה וכבר העיר עליו בשפתי חכמים דהרי כאן לא כתיב כלל בכור השבי ולהלן בפ' וה' הכה הו"ל למכתב זה ודחק ליישב.

אכן להנ"ל י"ל דרש"י בא לתרץ דלמה לא כתיב גם הכא בכור השבי ולזה תירץ דעיקר הטעם הוא כדי שלא יאמרו אבל לא לרדות את פרעה והלכך לא הזכיר משה זה בהתראה כן שמעתי מפי הגאון הנ"ל ודפח"ח: [שם י"ב ח'] ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו' על מרורים יאכלוהו. לכאורה תיבת יאכלוהו מיותר דהוי סגי דהוי כתיב ומצות על מרורים דהא ואכלו דרישא קאי אכולהו וכבר ידוע מה שדרשו חז"ל (בפסחים דף קט"ו) לאשמעינן דצריך לאוכלן לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו ואכן זה לרבנן אבל להלל מאי עביד ליה ביאכלוהו דהא משמע דהא דס"ל דצריך לכורכן נפיק ליה מדכתיב ומצות על מרורים ולא מיאכלוהו דאדרבה מלשון יאכלוהו משמע דאוכל כל אחד בפני עצמו וא"כ יאכלוהו למ"ל.

והנה ראיתי בפ"י העמק דבר על החומש להגאון אב"ד דוואלאזין נ"י שכתב דהלשון יאכלוהו משמע שלא יאכלו אלא אותו ולא יותר כדאיתא (בתמורה דף כ"ג) וכו' ע"ש. והנה ע"פ דרכו ביותר יש לומר דהכי נמי נדרש כמו התם בתמורה גבי מנחות דכתיב נמי כפל לשון יאכלו אהרן ובניו וכו' והתם נמי בחצר אוהל מועד יאכלוהו מיותר ודרשו מיניה בברייתא שם דיאכלו בא להורות דאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומ' כדי שתהא נאכלת על השובע ויאכלוהו אתי להורות שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה ואם כן פשוט דגבי פסח ג"כ י"ל כן דהא שנינו בפסחים דף ס"ט) דאימתי מביא עמו חגיגה בזמן שהוא בא במועט אבל אם בא במרובה אין מביא עמו חגיגה כדי שלא יהא אכילה גסה ועל זה אתי ואכלו ויאכלוהו.

ואכן מדברי המכילתא שדרש שם דיאכלוהו מכאן אמרוהפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע נ"ל הכוונה דהמכילתא נמי בא לפרש דיאכלוהו דסיפא דמיותר דבא לאשמעינן דהפסח היה נאכל ב' פעמים קודם האכילה כדי שיהא נאכל לתיאבון ואחר אכילת החגיגה כדי לאכול על השובע וזהו דכתיב פעם שני לרמז על אכילה השנייה ואמנם מדכתיב יאכלוהו ומשמע דבא למעט דבר אחר וזהו דדרש המכילתא דבא לאשמעינן דמצה אין צריך לאכול פעם שני על השובע ורק דאסור לאכול אחר מצה כמו בפסח אבל אינו מחוייב לאכול על השובע.

וכן איתא להדיא ברמב"ם פ"ח מה' חמץ ומצה דמתחילה היה נאכל הפסח עם מצה ומרור ואח"כ היה אוכל החגיגה בזמן שהוא במועט ואח"כ חוזר ואוכל מן הפסח כדי לאכול על השובע ע"ש: [שם י"ב ט"ו] שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמין ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש וגו'.

והנה לכאורה לשון הכתוב כאן מסורס דהא מיום הראשון עד יום השביעי סובב והולך על תיבות כי כל אוכל חמץ וא"כ הו"ל למכתב כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום

השביעי ונכרתה הנפש ההיא מישראל ועוד מהו זה נתינת טעם על מ"ע דהשבתה משום דכל אוכל חמץ ונכרתה ועוד צריך להבין סמיכת הכתובים מה דסמיך ליה וביום הראשון מקרא קודש ושמעתי בזה פי' נחמד מאוד במקרא הזה ממר אחי הגאון זצ"ל בהקדם הסוגיא דערוכין דף י"ח) דמביא שם ברייתא מיום הראשון ועד יום השביעי יכול ראשון ולא ראשון בכלל שביעי ולא שביעי בכלל כענין שנאמר מראשו ועד רגליו ראשו ולא ראשו בכלל רגליו ולא רגליו בכלל ת"ל עד יום האחד ועשרים לחודש בערב תאכלו מצות רבי אומר אינו צריך ראשון וראשון בכלל שביעי ושביעי בכלל והנה לכאורה תמוה להת"ק דס"ל דעד ולא עד בכלל א"כ למה נאמר באמת הך קרא דמיום הראשון עד יום השביעי דמשמע דעד ולא עד בכלל ולכן היה נצרך לקרא השני וכעין זה מקשה הש"ס בכמה דוכתי דלא נכתוב לא ה"א ולא וא"ו ואכן באמת י"ל דהת"ק מפרש להך קרא דמיום הראשון עד יום השביעי דלא קאי על אכילת חמץ רק על מ"ע דתשביתו והכי פירושא דקרא דאך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם והיינו בי"ד אחר חצות דראשון דמעיקרא משמע וכדאיתא ובפסחים דף ה') ונתן טעם על זה דמשו"ה החמיר הכתוב בחמץ דצריך להשבית יותר משאר איסורין שבתורה דלא בדיל מינייהו כגון איסורי נזיר וכיוצא בו משום דכי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל וכיון דהוי בחמץ תרי חומרי כרת ולא בדיל מיניה משו"ה החמירה תורה בבל יראה ומ"ע דהשבתה וכ"כ הר"ן באמת בריש פסחים די"ל דמשו"ה החמירה התורה בחמץ בבל יראה משום דאיכא תרתי כרת ולא בדיל מיניה ולפי מש"כ כאן הוא מפורש בכתוב [להדיא] ושוב אמר הכתוב דלא זו בלבד דנוהג המ"ע דתשביתו בעה"פ אחר חצות אלא אפילו ביו"ט עצמו נוהג המ"ע כל ימות החג מיום הראשון עד יום השביעי [ובספר נו"ב מהד"ק סימן כ' דחק עצמו דמנ"ל דנוהג העשה גם ביום טוב עצמו וכתב דאולי דילפינן זה מהקישא והאריך בזה ואכן לפי מה שכתבנו כ"ה מפורש להדיא בכתוב הזה] אבל דווקא מיום הראשון ולא ראשון בכלל ועד יום השביעי ולא שביעי בכלל דביום הראשון וביום השביעי עצמו אינו נוהג מ"ע דהשבתה ונתן טעם על זה בקרא שאחר זה משום דביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם וביום השביעי מקרא קודש כל מלאכה לא יעשה בהם והיינו דאף מלאכת אוכל נפש אסור אם לא לצורך אוכל נפש עצמו וכמו דמסיים אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם [וס"ל להת"ק כר"ע (בפסחים דף ה') דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שרפה וגם דלא אמרינן מתוך ומזה הוכיח ר"ע דהך ביום הראשון היינו מעיו"ט דאלו ביום טוב א"א] והלכך ביום הראשון וביום השביעי א"א לקיים המ"ע ולכן קאמר מיום הראשון עד יום השביעי אך משום דיש לטעות דקאי נמי על אכילה והוי אמינא דגם לגבי אכילה עד ולא עד בכלל ולכן הוצרך הכתוב השני דעד יום האחד ועשרים לחודש בערב תאכלו מצות ואכן כל זה לת"ק אבל רבי י"ל דס"ל דהשבתה בכל דבר וחכמים או דס"ל דאמרינן מתוך וכב"ה וא"כ יכול לקיים מ"ע דהשבתה גם ביום הראשון וביום השביעי ולכן הוצרך לומר דעד ועד בכלל ובזה ניחא נמי במה דקשה לכאורה לפי דעת הרמב"ן בחומש בפי' אמור דמלאכת אוכל נפש דמותר בשאר יו"ט נפקא לן מדכתיב כל מלאכת עבודה ומלאכת אוכל נפש לא מקרי מלאכת עבודה ורק גבי יו"ט של פסח דכתיב בפי' בא כל מלאכה לא יעשה בהם הוצרך הכתוב לפרש דאך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ע"ש ברמב"ן.

א"כ הדברים מתמיהים דלמה הוצרך הכתוב באמת גבי פסח למכתב וכל מלאכה לא יעשה בהם ולפרש אח"כ דאך אשר וכו' לא לכתוב לא ה"א ולא וא"ו ולמה לא כתב גם בפ' בא דכל מלאכת עבודה לא תעשון וממילא הוי ידעינן דמלאכת אוכל נפש מותר וכמו בשאר יו"ט. ואכן להנ"ל ניחא דע"כ הוצרך הכתוב לכתוב דכל מלאכה אסור כדי ליתן טעם דלמה אינו נוהג מ"ע דהשבתה ביו"ט משום דאפילו מלאכת אוכל נפש לא הותר רק לצורך אוכל נפש כל זה שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ושפתים יושק משיב דברים נכוחים.

ואכן לענ"ד עדיין דברי הרמב"ן תמוהים דהא לפי הרמב"ן ז"ל דמלאכת אוכל נפש אינו בכלל מלאכת עבודה פשוט דגם שלא לצורך אוכל נפש מותר ולפי הך פירושא פשוט דגם ביעור חמץ מותר ביו"ט וא"כ עדיין תקשה דלמה לא כתיב גם בפ' בא כל מלאכת עבודה לא תעשו ועוד ק"ל לפי הרמב"ן ז"ל דלמה הוצרך בית הלל לומר הסברא דמתוך שהותרה לצורך תיפוק ליה דאינו נכלל במלאכת עבודה.

ועוד דהא ב"ש דלא ס"ל מתוך ע"כ דס"ל דמלאכת אוכל נפש ג"כ נכלל במלאכת עבודה וא"כ מדב"ש נשמע לבית הלל דהא לא שמענו דפליגי בפירושא דקראי. ובאמת בספר יראים בסי' קט"ו הביא בשם המכילתא [ואינו במכילתא לפנינו] דבפסח דורות גופא לא ידעינן דמלאכת אוכל נפש מותר רק דילפינן מפסח מצרים דכתיב שם בהדיא דאך אשר יאכל לכל נפש ושוב ילפינן כל המועדים מפסח ע"ש.

והרי דס"ל להמכילתא דבמלאכת עבודה נכלל כל המלאכות ולא ידעינן דמלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט רק משום דילפינן מפסח מצרים ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צלע"ג: [שם י"ב ל"ד] וישא העם את בצקו טרם יחמץ ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם וכני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב וגו' לכאורה תמוה דזה ששאלו ממצרים הו"ל לכתוב מקודם קרא דוישא העם דהא השאלה היה קודם שיצאו ממצרים והך קרא דוישא העם מספר הכתוב מה שהיה לאחר היציאה.

ושמעתי מפי מר אבא זצ"ל שי"ל שהכתוב בא ליתן טעם על מה דנשאו משארותם על שכמם ולא הניחו על החמורים ועל הגמלים שהיה עמהם וע"ז אמר משום דבני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ואמרינן בגמ' דתשעים חמורים לובים היו טעונים מכספה וזהבה של מצרים והלכך לא רצו להניח עליהם משארותם דטפי ניחא להו להניח שם כסף וזהב.

ומפי מר אחי הגאון זצ"ל שמעתי ליישב ע"פ הא דאמרינן דבפסח מצרים חימוצו נוהג יום אחד וגם היה אסור להם מלאכה ביום ט"ו (וכן כתבתי באריכות לקמן בהשמטות בסי' מ"ט בשם הספר יראים דלא כדמשמע בר"ן בסוף פסחים דבמלאכה היה מותרין) וידוע דאף לב"ה דמותר הוצאה אף שלא לצורך אוכל נפש מ"מ שלא לצורך יו"ט כלל אסור והלכך לא היו רשאים לישא על כתפם כסף וזהב דהוי הוצאה שלא לצורך יו"ט ולכן הניחו הכסף וזהב על החמורים דקי"ל דאין שביתת בהמה נוהג ביו"ט אבל הבצק והמשארות שפיר היה נשאו על כתפם דזה הוי הוצאה לצורך אוכל נפש ודפח"ח: [בפ' יחרו י"ח כ"א] ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע וגו' ולהלן בפסוק כ"ה כתיב ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל.

והנה ראוי לעמוד על הכוונה במאי דיתרו אמר למשה דצריך לבחור באנשים שיש להם ד' מידות אלו אנשי חיל יראי אלהים. אנשי אמת.

שונאי בצע. ואך משה רבינו לא ביקש אח"ז כלל רק ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל.

ונראה דהנה זה ידוע דקי"ל דגר בימים הקדמונים פסול לדון לישראל בימים הקדמונים דכתיב מקרב אחיך תשים ודרשינן כל משימות שאתה משים לא יהיה רק מקרב אחיך וכדאיתא (ביבמות דף מ"ה ע"ב) והלכך כל הדיינים שמינה משה רבינו הכל היה מישראל מיוחסים ולא מערב רב שעלו אתם מארץ מצרים וישראלים שבדור המדבר כולם היו יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע ולכן לא היה צריך לבקש אחריהם דכולם היו כן ולא הוצרך לבקש רק אנשי חיל דהיינו עשירים וכמו שפרש"י מהמכילתא אבל יתרו לא ידע הדין וכסבור דגם ערב רב היו כשרים לדון ולכן כתיב ואתה תחזה מכל העם דלשון עם בתורה הונח על ערב רב וכמו דאיתא בזוהר בפ' כי תשא ובאלישיך שס' ובהם היה נמצא באמת אנשים שאין בהם ג' מידות הללו ולכן הוצרך לפרוט אותם אבל משה לא הוצרך לבקש אחריהם כלל דבכולם היה נמצא כל המידות הללו וק"ל וראיתי להגאון מלבי"ם זצ"ל בביאורו על החומש בפ' יתרו על פסוק הנ"ל שכתב דאין מכאן סתירה על מש"כ במשנה תורה הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים דצווה להם שהם יבחרו וכאן אמר ויבחר משה והיינו שמהם בקש משה שיבחרו חכמים ונבונים שזה יכלו גם הם להכיר איזה חכם ואיזה סכל ומהם חזה משה ברוה"ק אם הם יראי אלהים וכו' והא דכתיב אנשי חיל היינו שיש בו ג' מעלות הנ"ל הנצרכות דהם נכלל בלשון אנשי חיל ועיקר הבחירה בחר משה כמ"ש לו יתרו שהוא יבחר ע"כ דבריו.

והנה אין פירושו נהלים לי כלל דהא כתיב שם ואתן אותם ומשמע דכולם נתן לראשים ולפי פירושו הו"ל למכתב ואתן "מהם" וגם מש"כ לעיל דאנשי חיל היא כלל והדר, מפרש לא נהירא כלל דאין זה דרך התורה לכתוב כן דבתורה לא נמצא אפילו אות אחת מיותר ואפילו קוצו של יו"ד וכולהו אתי לדרשה ועוד דמאיזה טעם הכריחו לפרש דלא כמו דפי' במכילתא והעתיקו רש"י ז"ל דאנשי חיל היינו עשירים וכן האמת כדבריהם ז"ל דלשון חיל בכתוב מונח על אסיפת ממון רב וכמו דכתיב בפ' עקב כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וגו' הנותן לך כח לעשות חיל ועוד נמצא כן בשאר מקומות ולכן המחזור דזה לא הוצרך יתרו להגיד למשה דיבחר אנשים חכמים ונבונים דזה פשיטא וגם זה יוכלו ישראל בעצמם לבחור וכמו דכתיב באמת הבו לכם ולכן לא צווה לו רק דיבחר אנשי חיל ויראי אלהים וכו' דזה לא יוכלו להכיר רק ברוה"ק דיש מתעשר ואין כל וכן יראי אלהים א"אלהכיר דהאדם יראה לעינים ולכן ואתה תחזה והיינו ברוה"ק שעליו וכמו שפרש"י: [שם כ' ז] לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וגו'.

ופי' התרגום אונקלוס לא תימי בשמא ה' אלהיך למגנא ארי לא יזכי ה' ית דימי בשמיה דא. וכ"ב נראה דכוון התרגום להא דאמרינן בשבועות כ"א לשוא שלשוא שני פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר ולפיכך פי' לשוא הראשון למגנא והיינו שוא.

והשני פי' לשיקרא משום דהשני קאי על שבועת שקר דהיינו באכלתי ולא אכלתי. ומיהו עוד י"ל דהראשון פי' כפשטיה דהיינו אם נשבע בחנם על עמוד של אבן שהוא של אבן כמש"כ במכילתא.

והשני פירש דנשבע לשנות את הידוע לאדם דנשבע על עמוד של אבן שהוא של זהב דהוא נמי שוא מקרי כמבואר שם וכן פירש רש"י כאן בחומש: [בפ' משפטים כ"א ל"ג] וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו וגו'. כ"ב נראה הא דכתב תרי זימני בור ובפעם השני חסר משום דקי"ל כשמואל דבור שחייבה עליו תורה משום הבלא או משום חבטא.

וקמ"ל דפעמים בעינן בור מלא היינו כסתם בור שבתורה דהוא י' טפחים והיינו במלא ספוגין של צמר דליכא חבטא ואינו חייב רק משום הבלא ולפיכך בעינן י' טפחים ממש דבציר מי' ליכא הבלא והדר אמר דזימנין חייב אף בבור חסר היינו היכא דהחויב משום חבט והבהמה היתה עומדת דבכה"ג סגי בששה טפחים משום דכריסא דתורא עד לארעא הוא ד"ט וכדאיתא (בב"ק דף נ"א) ועוד י"ל דמשום דבפותח אינו חייב רק בבור יו"ד ומשו"ה כתיב בור מלא אבל בכורה הא אמרי' בגמ' דמיירי בכורה אחר כורה ולכן כתיב בפעם השני חסר לאשמועינן דאפילו בהיה מתחילה חסר ובא השני והשלימו לי' חייב האחרון: (שם כ"ב י"ב) אם טרף יטרף יבאהו עד.

פרש"י יביא עדים שנטרפה באונס ופטור וכתב ע"ז בשפתי חכמים אות ה' מקשים ל"ל שני עדים דהא עד אחד פוטר אותו מן השבועה וממילא הוא פטור ג"כ מן התשלומין וי"ל דס"ל לרש"י עד המסייע אינו פוטר ומשו"ה צריך שני עדים עכ"ל. וכתבתי בצדו דבריו תמוהים דהא דברי רש"י הם ד' הגמ' (בב"ק דף י"א) ותקשי על דעת הסוברים דעד מסייע פוטר.

ואין לומר דר"ל עדות המועיל אבל באמת ר"ל ע"א דהא ליתא דהא כל מקום שנאמר בתורה עד הרי כאן שנים עד שיפרוט. לך הכתוב אחד.

ועוד תמה הרמב"ן ז"ל כאן דהך קרא מיותר לגמרי דפשיטא דע"י עדים מיפטר. ועוד נראה דסותר להפסוק שמתחילה דמתחילה אמר שישבע וכאן אמר דבעי עדים והוא תמיה רבתי.

ומה שתי' הרמב"ן דמיירי במקום שיש רואין ועל דעת איסי בן יהודה דבריו תמוהין לכאורה דהא איסי בן יהודה למד זה מקרא דאין רואה וא"כ מה הוצרך הכתוב להודיענו שנית ועוד דלרבנן דלית להו דאיסי מאי דרשי לפסוק הזה. ונ"ל ליישב הכל בחדא מחתא בעז"ה דמתחילה דמיירי הכתוב בנשבר או מת וכו' דהם דברים שהשומר יודע שהוא אונס ויכול לטעון וודאי שנאנסה ולפיכך אמרה תורה שישבע אך אימתי צריך לישבע בתנאי דאין רואה דהיינו דליכא אפי' ע"א אבל אם יש רואה אפילו לא היה אלא ע"א פטור משום דעד מסייע פוטר מן השבועה.

והדר אמר אמנם אם טרף יטרף ובטרפה אינו ברור דהוא אונס דהא זאב אחד אינו אונס ושנים אונס ומשכ"ל שהשומר אינו יודע אם היה ע"ד האונס או לא והוי כאינו יודע אם נאנסה והוי מחוייב שבועה ואין יכול לישבע ע"ז אמרה תורה יביא עד דווקא דהיינו שני

עדים משום דבמחוייב שבועה ואין יכול לישבע אינו פוטר עד המסייע וכמו שכ' הרא"ש בפ"ק דב"מ וכל זה כפתור ופרח בעו"ה.

וגם בקרא דלקח בעליו ולא ישלם דג"כ לכאורה נראה מיותר ורב דרש לקרא בב"ק (דף ק"ו) דכיון שלקחו הבעלים שבועה שוב אין משלמין ממון אבל כבר איתותב רב התם וא"כ קרא למ"ל. ונראה דקמ"ל דאינו יכול להפך ובזה מיושב עוד מה שהקשה השיטה מקובצת בב"מ דלרמי בר חמא דס"ל דבעינן כפירה במקצת והודאה במקצת א"כ למ"ל קרא דצריך לישבע דנאנסה הא בלא"ה.

יהיה חייב מצד גלגול וע"ש מה שתי'. ולענ"ד דהכתוב עצמו בא ליישב קושיא זו וקרא הכי קאמר שבועת ה' וגו' כלומר דחייב לישבע מצד הדין ולא מצד גלגול ונ"מ לענין הא דמסיים ולקח בעליו כלומר דאלו מצד גלגול היה יכול להפך וכמו שפסק להדיא דשו"ע חו"מ בסימן צ"ד סעיף ח' אבל עכשיו אינו יכול [ומיהו לפי מה שפי' הסמ"ע שם בס"ק י"ד משמע דשבועת הגלגול נמי אינו יכול להפך ע"ש ודו"ק]: [שם כ"ב כ"ב] אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו.

כ"ב מה שאמר כאן בלשון אם ולהלן גבי השבת העבוט אמר "והיה" כי יצעק. ועוד דכאן לא מסיים כי חנון אני ושם מסיים כי חנון אני ונראה משום דכאן אסור באמת למסור דינו לשמים משום דאית ליה דינא בארעא ואם צועק לה' שניהן נענשין ולא עוד אלא שממהרין לפרע מן הצועק תחילה וכדאיתא (בב"ק דף צ"ג) ולכן לא מסיים כי חנון אני דהשמיעה הוא לרעה וכמו דמסיים וחרה אפי' וגו' ומדסיים בלשון רבים אלמא דקאי על שניהם וכמו דפירש"י.

אבל בדין השבות העבוט דהוא מ"ע דמתן שכרה בצידה ואין ב"ד של מטה מוזהרין עליה [ואף לדעת הסוברים דאם רצו כופין מ"מ כיון שאין מוטל עליהם חיוב לכופף להעובר אין להצועק עונש במה שלא הלך לב"ד של מטה משום דקסבר דלא ירצה להזדקק לזה ולענוש להמלוה כיון שאין מוטל עליהם חיוב ובפרט אם הוא בע"ד קשה וכדומה] ואז בוודאי יצעוק אל הקדוש ברוך הוא כיון דלית ליה דיניה בארעא ולכן כתיב "והיה" כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני כי בכהאי גוונא הוי השמועה לטובה ולכן אמר כי חנון אני [שם כ"ג ט"ז] וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה.

נראה לי מכבר לפרש בעזרת ה' המקרא ע"פ דרך הרמז ע"פ מה שאמרו חז"ל בזוה"ק בהשמטות לחלק ראשון (דף י"ב) דמשו"ה נקרא חג הסוכות חג האסיף על שם שבו יאספו ישראל לא"י לעתיד ויבוא משיח אז ב"ב וז"ל הזוהר שם ובהוא יומא ייתי מלכא משיחא ומקרי חג האסיף דכניס קב"ה ביה גלותא דעמיה הה"ד [ישעיה י"ד] והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו ויתקרי חג הסוכות דכולהו שבעין דרגין חפיין על ישראל כסוכה וכו' עכ"ל הזוהר שם בקצרה וידוע דשני קצים יש בעתה ואחישנה וקץ של אחישנה תליא אם כל ישראל ישובו בתשובה וידוע דהעולם הזה נקרא שדה הזריעה דמה שזורעין בעוה"ז קוצרין בעוה"ב ולכן נמצא בספרים דעוה"ב נקרא שדה הקצירה.

[ומפי הרב הגאון המנוח מו"ה ולמן זאב זצ"ל שהיה מ"מ בפ"ק ווילנא שמעתי שאמר לפרש בזה הכתוב ברות עיניך בשדה אשר יקצרון כלומר דהזהיר אותה שעיקר התכלית והכוונה שלה שתביט על צרכי שדה הקצירה והיינו שתראה לסגל מצוות ומע"ט בעוה"ז כדי שתהיה לה מה לקצור וע"ד שאמרו התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין] דהיום לעשותם ומחר לקבל שכרם ועפ"ז י"ל דהמקרא מרמז לנו בדרך רמז דחג האסיף יהיה לנו או בצאת השנה דהיינו קץ של בעתה דיכלה הזמן והשנים שנגזר עלינו או באספך את מעשיך מן השדה והיינו אם ישראל יהיו אוספים מצוות ומעשים טובים הרבה והיינו אם כל ישראל יעשו תשובה מאהבה דאז הזדונות נעשה להם כזכיות ויהיו ישראלים מסוגלים במצות ובמעשים טובים ואז יהיה קץ של אחישנה בב"א: [בפ' תצוה כ"ה ל'] ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים וכ"ב מדכתבה התורה בתחילה ונשא אהרן את שמות בני ישראל על לבו בחשן המשפט וגו' ואחר כך ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים וכן בפ' פקודי דנאמר שם עשיית הבגדים לא הוזכר כלל נתינת האורים והתומים וכן בפ' צו כתיב בתחילה וישם עליו את החשן ואח"כ ויתן אל החשן את האורים ואת התומים משמע מכל זה דנתינת האורים והתומים היה אחר לבישת החשן ולכאורה צריך להבין הטעם דלא ניתן האורים והתומים קודם הלבישה ונ"ל דהיה בא ללמד דנתינת האורים והתומים אינו מעכב למצות החשן כלל דאף בלא לבישת האו"ת אינו נקרא מחוסר בגדים וכן פרש"י כאן להדיא דאו"ת הוא כתב המפורש שהיה נותנו בתוך כפלי החשן שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו ובמקדש שני היה החשן שא"א לכהן גדול להיות מחוסר בגדים אבל אותו השם לא היה בתוכו עכ"ל.

והתוס' בסופ"ק דיומא כתבו דאו"ת היה גם בבית שני משום דאל"כ היה מחוסר בגדים אלא דלא היה משיבין לנשאלין בהן ותמהני שלא הביאו דברי רש"י ז"ל בחומש כאן דכ' להדיא דאו"ת אינו מעכב והמקרא מסייע ליה וכמש"כ בעז"ה]. ובזה יבואר מה דכתבה התורה שני פעמים ונשא אהרן חז בפסוק (כ"ט) ונשא אהרן את שמות בני ישראל וגו' לזכרון לפני ה' תמיד ואידך בפסוק (ל') ונשא אהרן את משפט בני על לבו לפני ה' תמיד ועוד דבפסוק ראשון כתיב לזכרון לפני ה' תמיד דמשמע דתמיד קאי על הזכרון ולא על הכהן הנושא ובפסוק שני כתוב ונשא על לבו תמיד משמע דתמיד קאי על כהן הנושא דתמיד ישאו.

ונ"ל משום דבאמת גבי ציץ דכתיב נמי תמיד מקשה הגמ' דמי לא בעי מינם פורתא וכו' והיכי כתיב תמיד ומשני להורות דתמיד מרצה או תמיד שלא יסיח דעתו ממנו מפני השם הכתוב עליו. ובזה יבואר נמי הכא דבפעם ראשון דמיירי בלא אורים ולא שייך בו איסור היסח הדעת ותמיד מרצה נמי לא שייך הכא דהא החשן לא בא לרצות כלל ולהכי לא כתיב תמיד רק על הזכרון דהזכרון יהיה תמיד אבל הלבישה לא שייך תמיד ואגב קמ"ל דהזכרון יהיה תמיד אפילו בבית שני דלא היה אורים ותומים מ"מ חשן המשפט היה.

(ועוד נ"ל כוונה במאי דכתיב כאן לזכרון לפני ה' תמיד ובאבני אפוד לא כתיב תמיד רק ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שני כתפיו לזכרון והיינו משום דבאבני האפוד לא היה כתוב רק שמות השבטים וקי"ל דתמה זכות אבות ואינו יכול לומר דתמיד יזכור זכותם דהא בימי חזקיה נפסק זכות אבות אבל בחשן המשפט היה כתוב נמי אברהם

יצחק ויעקב וכדאמרינן בסו"פ בא לו כה"ג ועמהם כרת נמי הקב"ה ברית וכבר כתב התוס' (בשבת דף נ"ה) בשם ר"ת ז"ל דברית אבות לא תמה דהא כתיב וזכרתי את בריתי יעקב וכו' ומשו"ה כתיב לזכרון לפני ה' תמיד דברית אבות לא תמה] אבל בפעם השני דמיירי עם האורים ותומים ואסור להסיח דעתו באמת מפני השם המונח בין כפלי החשן והיינו האורים והתומים משו"ה כתיב ונשא על לבו תמיד שלא יסיח דעתו וכמו בציץ וכן להיפך ניחא מה דלא כתיב כאן לזכרון תמיד ולעיל כתיב והיינו משום דבבית שני לא היה אורים, ותומים ולא היה תמיד לזכרון אבל לעילדמיירי בלא אורים ותומים כתיב לזכרון תמיד להורות דאפילו בבית שני יהיה: [בפ' ויקהל ל"ו נ"ו] ויעש בצלאל את הארון עצי שטים וגו'.

לכאורה צריך להבין דכל הני קראי דכתיב בהם ויעש עד ויעש בצלאל את הארון על מי קאי דליכא למימר דקאי על בצלאל דהא אמר כאן ויעש בצלאל משמע דכל הני ויעש דכתיב מקמיה לא קאי על בצלאל וליכא למימר נמי דקאי על חכם לב דא"כ ויעשו מבעיא ליה. ועוד קשה דכיון דגבי הארון כתיב ויעש בצלאל ואף דוודאי עשו עמו אליאב בן אחיסמך ושאר חכם לב מ"מ כיון שנתן נפשו על המלאכה יותר משארי חכמים נקראת על שמו וכמו שפרש"י א"כ למה נקרא הארון והכלים על שמו יותר משאר המשכן עצמו והקרשים.

ונ"ל דבאמת כל המעשה נקרא על שמו של משה רבינו כמו דכתיב בפ' תרומה על כל הכלים והמשכן ועשית וקאי על משה רבינו משום דעשו ע"פ צויו ושלוחו של אדם כמותו אך לארון וכלים דשינה בצלאל ממה שאמר לו משה דמשה אמר לו דיעשה הארון והכלים תחילה ובצלאל עשה את המשכן תחילה וכמו דכתיב לעיל וכמו שמבואר בברכות בר"פ הרואה וכיון דשינה בשליחות לא נקרא על שמו של משה רק על שם בצלאל.

אכן השינוי לא היה רק בארון וכלים אבל במשכן שהקדים לעשות לא מקרי שינוי דוודאי מי שאומר לשליח דיעשה הדבר לאחר איזה זמן והשליח הקדים לעשות השליחות קודם הזמן לא מקרי שינוי דוודאי כוונת המשלח היה להרחיב זמן לשליח ומראה מקום הוא דיכול לאחר הדבר אבל בוודאי לא הוי קפיידא ולפיכך כתוב בעשיית משכן האוהל והקרשים ויעש סתמא וקאי על משה רבינו ואף דבאמת עשה בצלאל מ"מ כיון דשלוחו של אדם כמותו נקרא על שמו כן נ"ל ודו"ק.

[בפ' צו ו' ג'] ולבש הכהן מדו בד וגו' ופרש"י מדו בד הוא הכתונת ומה ת"ל מדו שתהא כמדתו ע"כ והוא מן הש"ס (דפסחים דף ס"ה ע"ב ובזבחים דף ל"ה ע"א) דמדו כמדתו שלא יחסר ולא יותיר והעיר מר אחי הגאון זצ"ל דצריך להבין דמ"ש דגילה לן הכתוב הכא דין זה דצריך שיהא הכתונת כמדתו ולא כתבה התורה זה בפ' ואתה תצוה דכתיב שם דיני עשיית הבגדים ושם הוא מקומו לבאר דצריך שיהא כמדתו והוא מותיב לה והוא מפרק לה דמשום דבכל העבודות ליכא קפיידא כ"כ אף אם הוא יותר ממדתו דהא יש לו עצה דיכול לסלקו ע"י אבנט דהא קי"ל (בזבחים דף י"ח ע"ב) דמרושלין שסלקו ע"י אבנט כשרין משום דאבנט מיגז גיזי אבל בתרומת הדשן לחד מ"ד (ביומא דף כ"ג ע"ב) לא היה משמש רק בב' בגדים אלו הכתובין בפרשה דהיינו הכתונת והמכנסים ולא

היה אבנט כלל ולפיכך הוצרך לבאר שצריך שיהא כמדתו דבעבודה זו א"א לסלקו ע"י אבנט כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל.

אבל עדיין קשה לי דחדא דעדיין הוה צריך לבאר שם שלא יהא קצר ממדתו. ועוד דהא אנן קי"ל להלכה דתרומת הדשן ג"כ צריך ד' בגדים וכו' יוחנן דגלי רחמנא בכתונת ומכנסים וה"ה למצנפת ואבנט וכן משמע ברמב"ם ז"ל בפ"ב מה' תמידין הלכה י' ע"ש.

ואכן לענ"ד מעיקרא לק"מ דמלשון הש"ס דפסחים וזבחים הנ"ל משמע דאף אם הבגד עשוי כמדתו מ"מ אם מגביה את הכתונת יותר מדאי בשעת עבודה עבודתו פסולה ע"ש. ועפ"ז י"ל בפשיטות דהוצרך למכתב הכא דמשום דהו"א דבעת תרומת הדשן עדיף טפי להגביה שלא יתלכלך באפר המזבח ותנן היו בגדיו מטושטין ועבד עבודתו פסולה קמ"ל דאסור להגביה דבעינן מדה כמדתו [ואף שכתבו התוס' בזבחים שם ד"ה והתניא דדווקא אם סלקו ע"י אבנט פסול מ"מ י"ל דזה קמשמע לן הכתוב כאן ודו"ק]: [שם ח' י"ד] ויגש את פר החטאת ויסמוך אהרן ובניו וגו' כ"ב ולהלן גבי איל העולה ואיל המילואים כתב ויסמכו לשון רבים ונראה דראש הפר דהוא גדול ויכולים לסמוך עליו כמה אנשים בבת אחת כתיב ויסמוך משום דלא היה רק סמיכה אחת דאהרן ובניו בבת אחת אבל באיל דאין ראשו מחזיק רק לסמיכת אדם אחד וע"כ הוצרך לסמוך אהרן מתחילה ואח"כ בניו ולכן כתיב ויסמכו לשון רבים מפני שהיו סמיכות הרבה [שם ח' כ"ג] ויקרב את האיל השני איל המילואים וגו' וישחט וגו'.

כ"ב ונראה דלהכי נקוד שלשלת על וישחט הזה וידוע דנגינת השלשלת הוא דצריך להאריך בתיבה ולשלשל והיינו משום דנראה לי דהיה צריך לקבל הדם של איל המילואים בשני כלים אחד לבהונות ואחד למזבח וכמו באשם מצורע וכיון שקבלה צריך בימין היה צריך לקבל בזה אחר זה דמתחלה קבל בכלי ונתן ממנו על תנוך אוזן אהרן וכו' ואח"כ קיבל פעם שנית וזרק על המזבח ואם היה שוחט כדרכו היה יוצא דם הנפש כולו קודם קבלה השניה וידוע דצריך קבלה מהפר עצמו ולפיכך הוה צריך להאריך בשחיטה ולא לשחוט בבת אחת כל הסימנין ורק הפסיק בנתיים פחות מעט משיעור שהייה כדי שבעת קבלה השניה עדיין לא יצא כל דם הנפש ולכן נקוד שלשלת להורות ששהה הרבה בשחיטה זו אבל בשני שחיטות הראשונים ואף שגם שם היה צריך לגמור אחר שחיטה על ידו ככה"ג ביוה"כ מ"מ לא שהה בשחיטה יותר משאר שחיטות דעלמא דתיכף ששחט הרוב גמר אחר המיעוט ולא היה ביניהם רק שהיה משהו משא"כ באיל המילואים היה צריך להפסיק הרבה באמצע השחיטה וליתן בנתיים על תנוך אוזן אהרן ואח"כ גמר משה רבינו להשחיטה דדוקא לאחר שישחט הרוב היה יכול אחר לגמור אבל קודם הרוב לא היה אפשר באחר ואפילו אם נימא דשחט בתחילה הרוב מ"מ היה צריך להפסיק הרבה קודם המיעוט ואם נימא דשהיה במיעוט בתרא אינו מה"ת י"ל דשהה יותר מכדי שיעור שהיה דכיון דכבר שחט הרוב מקודם.

ומיהו בעיקר הדבר שכתבתי בפשיטות דשחיטת הפר ושני האלים היה ע"י משה רבינו בעצמו הרבה יש לפקפק בו דהא כתיב וישחט ואחר כך כתיב ויקח משה ומשמע דהשחיטה היתה ע"י אחר דאם לא כן צריך לכתוב וישחט משה ויקח מדמו והדבר צ"ע. מיהו מש"כ בטעם הנגינה א"ש אף אם היה השחיטה באחר ודו"ק (וכן נ"ל ליתן טעם

על מה דנקוד שלשלת על תיבת וימאן בפרשה וישב (בראשית ל"ט ח') גבי יוסף והיינו דבא לרמז למה שאמר חז"ל (ביומא דף ל"ה ע"ב) דאמרה לו אשת פוטיפר ליוסף הריני חובשך בבית האסורים אמר לה ה' מתיר אסורים הריני כופפת קומתך ה' זוקף כפופים הריני מסמא את עיניך ה' פוקח עורים ע"כ.

ונמצא שמיאן ג' פעמים על דבריה והנה ידוע דנגינת שלשלת צריך לשלשל התיבה ג' פעמים והוי כמאן דכתיב וימאן שלשה פעמים לרמז למה שקבלו חז"ל דמיאן ג' פעמים על דבריה וזה נ"ל כפתור ופרח בעז"ה): (בפ' שמיני נ' א') ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם ונקוד על תיבת לא מרכא כפולה.

ונ"ל הטעם בזה ע"פ מה ששמעתי מכבוד מר אחי הגאון ז"ל זה יותר מארבעים שנה שאמר לפרש דברי התו"כ בריש פ' אחרי מות והובא ברש"י בחומש שם דמשו"ה כתיב אחרי מות שני בני אהרן דמשל לחולה שנכנס אצלו רופא אמר לו אל תאכל וכו' בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן שלא תמות כדרך שמת פלוני זה זרזו יותר מן הראשון וכו' משמע דהיה בזה שני אזהרות אזהרה קודם מיתת בני אהרן ואזהרה שניה לאחר שמתו ולכאורה תמוה דהלא לא הוזכר כלל דהיה אזהרה גם מעיקרא קודם שמתו שאל יבוא בכל עת אל הקודש ותי' מר אחי ז"ל ע"פ ד' התו"כ שם ומייתי לה (ביומא דף נ"ג) תניא ר"א אומר ולא ימות עונש כי בענן אראה אזהרה יכול יהיו שניהם אמורים קודם מיתת בני אהרן ת"ל אחרי מות יכול שניהם אמורים אחר מיתת בני אהרן ת"ל כי בענן אראה הא כיצד אזהרה קודם מיתה ועונש אחר מיתה.

ואמרינן ע"ז בגמ' שם מאי תלמודא אמר רבא אמר קרא כי בענן אראה ועדיין לא נראה ואלא מאי טעמא אענוש כדתניא וכו'. והיוצא לנו מהגמ' שם דהיה אזהרה גם קודם המיתה אך בתחילה לא נאמר ולא ימות ואחר שמתו נאמרה לו אזהרה פעם שניה ואז נאמר גם עונש ולא ימות.

והנה רש"י ז"ל פירש דהך לא ימות הוא מה דכתיב בפרשה אח"כ וכסה ענן הקטורת את הכפורת ולא ימות. ואכן מר אחי ז"ל אמר דטפי נראה לפרש דקאי על ולא ימות קמא דכתיב אשר על הארון ולא ימות ובזה ביאר דמתחיל בריש הפרשה וידבר ה' וגו' ואח"כ כתיב ויאמר ה' אל משה וגו' ולכאורה אמירה שניה הוא מיותר דכבר אמר וידבר ה' ואמר מר אחי ז"ל דיש לפרש דמתיבת ויאמר ה' עד תיבות אשר על הארון ועד בכלל הוא מאמר המוסגר ור"ל וידבר ה' אל משה אחרי מות וגו' והוסיף על אמירה הראשונה שאמר בתחילה.

תיבות "ולא ימות" דזה לא נאמר בתחילה והיינו דקרי ליה דיבור משום דהוזכר גם העונש משא"כ באמירה ראשונה לא הזכיר עונש ולפיכך קרי ליה אמירה דהוא רכה כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל. וכעת יצא פי' על התו"כ מהגאון מלבי"ם ז"ל ופי' ג"כ ע"ד שכתבתי בשם מר אחי ז"ל אך דהוא ז"ל הלך ע"ד פרש"י ז"ל ולפיכך הוצרך לדחוק בזה.

ואכן לפי דברי מר אחי ז"ל יתפרש הכתובים היטיב ובאמת שמצאתי כעת בפ"י הראב"ד ז"ל על התו"כ שנדפס זה מקרוב שפי' להדיא דקאי על ולא ימות קמא וכמו שפי' מר

אחי ז"ל ודלא כפרש"י ז"ל ע"ש] ועכ"פ שמעינן משם דמה דנענשו לא היה מפני אזהרה זו דהרי לא התרו בהן דחייבין מיתה ע"ז ואין עונשין אלא א"כ מזהירין וכן מקשה שם בגמרא אלא מ"ט אענוש משום דהורו הלכה בפני משה רבן.

ובמד"ר איתא משום דנכנסו שתויי יין לאוהל מועד ע"ש וא"כ נמצא דעברו על שני לאוין על לאו דיין ושכר אל תשת ועל לאו דאל יבוא בכל עת אל הקודש וא"כ י"ל דלהכי נקוד מרכא כפולה וידוע דנגיעת מרכא כפולה משתמע כמו דהוי כתיב שני פעמים "לא" לרמז דעברו על ב' ציוויין: [בפ' מצורע י"ד ד'] ברש"י חיות פרט לטריפות טהורות פרט לעוף טמא וכו' כ"ב עי' בגור ארי' שהעיר דלמה לא כתב נמי הכא בלשון רבים פרט לעופות טמאות כמו דאמר גבי טריפות ומה שתירץ שם תמוה וכבר העיר עליו הלבוש.

והרב הלבוש בעצמו לא תי' ע"ז כלום ורק כתב דזה אינו דקדוק אבל במח"כ לא ראו דבתו"כ איתא באמת בלשון רבים וע"כ צ"ל דבכוונה כוון בזה רש"י ז"ל מהא דשני מלשון התו"כ וא"כ צריך להבין הכוונה בזה. ונ"ל דרש"י ז"ל יפה דקדק דהא באמת על השחוטה לא הוצרך למיעוט דהא כתיב ושחט אלמא דבטהורה מיירי דבעוף טמא לא שייך שחיטה וע"כ דלא הוצרך המיעוט רק על המשולחת ולפיכך כתב בלשון יחיד דעיקר קרא לא בא אלא לומר דאף המשולחת צריכה להיות טהורה אמנם כל זה לדידן דקי"ל דיש שחיטה לעוף מה"ת אבל למ"ד דאין שחיטה גם בעוף טהור לא שייך שחיטה ורק דהכא גזה"כ דבעי שחיטה וא"כ י"ל דמיירי בעוף טמא וגזה"כ הוא דצריך לשחוט ולפיכך אמר בתו"כ למעוטי טמאות' משום דסתם ספרא הוא ר"י ור"י ע"כ ס"ל דאין שחיטה לעוף דבתו"כ לקמן בפסוק וצווה הכהן ושחט איכא פלוגתא אי בעינן כהן לשחיטה או לא ופי' בספר כתר תורה לבנו של הגאון החסיד ר' לוי יצחק זצ"ל בשם אביו הנ"ל דרבי דס"ל שם דלא בעי כהונה [לפי גירסת הילקוט בתו"כ ואכן בתו"כ לפנינו איתא להיפך דרבי סבר דבעי כהן וצ"ע] אזיל לשיטתיה דגם בכל עוף בעי שחיטה והווי דבר הנוהג בחולין ולא חמיר שחיטה דציפור מקדשים דלא בעי כהונה אבל ר"י בר"י לשיטתו דס"ל דאין שחיטה לעוף מה"ת וא"כ הכא גבי מצורע הוא גזה"כ דבעי שחיטה והלכך בעי כהונה כמו שאר דברים הטבילה והזיה דבעי כהונה כ"כ שם בס' הנ"ל.

והנה לעיל בפסוק זאת תורת המצורע גרסינן בתו"כ מנין שחיטת ציפורים בכהנים וכו'. אלמא דס"ל לסתם ספרא דאין שחיטה לעוף מה"ת ולפיכך אמר למעוטי טמאות לשון רבים דגם השחוטה צריכה לימוד דבעינן עוף טהור וקצת תימה לי לר"ע דבשר נחירה הותר במדבר וא"כ ליבעי כהונה בקדשים ***(לפי דברי התוס' בזבחים דף י"ד ע"ב דהטעם דשחיטה כשרה בזר משום דהוא דבר הנוהג גם בחולין ע"ש)** ואפשר דמשו"ה מהדרי בתר כהן למשחט דכיון דאז היה בעי כהונה ממילא גם עתה כן דהא לא מצינו דישתנה הדין אח"כ ואכן שמואל השיב להם דזה הוי שייך אי הוי כתיב בפירוש דבעי כהונה אבל השתא דלא כתיב בהדיא והלכך אף דבאמת שבמדבר היה בעי כהונה מ"מ לדורות לא ובזה ניחא נמי מה דכתיב בפ' ויקרא ושחט את הפר וכן בפ' שמיני כתיב וישחט את עגל החטאת אשר לו והיינו משום דבמדבר היה מותר בשר נחירה.

וכל זה צ"ל אם נאמר דבתו"כ בא למעט טמאות ממש וצ"ל דלא ס"ל להא דאמרינן בש"ס דילן (בחולין דף קל"ט) דסתם ציפור היינו טהורות אבל באמת י"ל דגם התו"כ ס"ל כן והא דמיעט טמאות היינו למעוטי צפורי עיר הנדחת וקרי ליה טמא משום דאסור בהנאה וא"כ י"ל דגם רש"י כיוון לזה ומשו"ה כתב בלשון יחיד משום דאינו ממעט רק עוף אחד והיינו עוף של עיר הנדחת וגם דלא נצרך קרא רק לשחוטה דאלו למשולחת לא צריך קרא למעוטי דלא אמרה תורה שלח לתקלה ולפיכך כתב רש"י בלשון יחיד.

וע"פ מה שכ' דר"י ס"ל דאין שחיטה לעוף מה"ת י"ל דמשו"ה ס"ל לר"י דגבי עוף אין שחיטה מטהרת מידי נבילה אם נמצאת טריפה ולא מקיש עוף לבהמה. אכן להנ"ל ניחא דגבי עוף שאני דמה"ת לא בעי שחיטה ולא דמיא לבהמה ומשו"ה לא למד מבהמה.

ובדברי הכתר תורה הנ"ל א"ש מה דאמרינן (בנזיר דף כ"ט) דסבר כר"י בר"י דאמר דאין שחיטה לעיל מה"ת ותמהו התוס' שם דמנ"ל להש"ס הכי דסבר כן ואכן להנ"ל י"ל דסמך אהא דת"כ הנ"ל דאמר דבעי כהונה וע"כ דסבר דאין שחיטה ולפ"ז יש להוכיח גם מן הש"ס נמי דג' הילקוט בתו"כ הוא עיקר דאילו לגי' דידן בתו"כ מוכח איפכא דר"י בר"י סבר דיש שחיטה ואמנם בפסיקתא זוטרתה העתיק בתו"כ כגי' דידן וצ"ע: ולענין מה דאמרינן בחולין שם דכל ציפור טהורה תאכלו בא למעוטי ציפורי מצורע דאסור השחוטה באכילה ולכאורה למה לא כתבה התורה זה בפ' שמיני ולמה נטר לאשמעינן זה עד פ' ראה ונראה דמשום דשם אכתי לא ידעינן כלל דין דמצורע דבעי ציפורים אבל במשנה תורה דכבר ציוותה התורה דין מצורע לפיכך הוצרך הכתוב לפרש: [שם י"ד י"ז] ומיתר השמן אשר על כפו יתן הכהן וגו' על דם האשם.

ולהלן גבי מצורע עני (בפסוק כ"ח) כתיב על מקום דם האשם ופרש"י דבא ללמד דאפילו נתקנח הדם יוכל ליתן על מקום הדם שאין הדם גורם אלא המקום גורם והוא מן הש"ס דמנחות דף י') ושמעתי טעם נכון מפי מו"ר הרב הגאון חכם הכולל מו"ה יעקב בארי"ט זצ"ל שהיה מ"ץ ור"מ בפ"ק ווילנא דלמה אשמעינן זה דווקא גבי מצורע עני דיכול ליתן על מקום הדם והיינו משום דקי"ל בזבחים מ"ד ובמנחות ט"ו דאדם מביא אשמו היום ולוגו מכאן ועד עשרה ימים אבל בוודאי עיקר מצוותו להביא בו ביום שמביא האשם והלכך מצורע עשיר שיש לו מעות בוודאי מביא הלוג שמן בו ביום ואז הדם בוודאי בעין ולפיכך כתיב שם על דם האשם אבל מצורע עני שאין לו מעות בריווח ובוודאי דרכו להביא הלוג מכאן ועד עשרה ימים ואז כבר נתקנח הדם ולפיכך כתב על מקום דם האשם כן שמעתי מפי מו"ר ז"ל וש"י: [שם ט"ו י"ט] כי תהיה ובה דם יהיה זובה בבשרה וגו'.

כ"ב לכאורה יש להעיר דכיון דהך קרא בטומאת נדה קמייירי דהוא דבר ההוה בכל אשה לראות דם נדה בזמנים הרגלים לא שייך הלשון כי תהיה דמשמע פעמים הוה ופעמים אינה הוה והלא דם נדה הוא דבר ההוה לעולם והו"ל למכתב ואשה בימי נדתה דם יהיה דם זובה וגו' ונראה שרמז לנו הכתוב למה שאמרו חז"ל במדרש דבדור המדבר לא ראו הנשים דם נדות כלל ע"ש.

ולכן כתיב בלשון ואשה כי "תהיה" זבה ור"ל לכשיבואו בני ישראל לא"י ויחזרו הנשים לראות דם נדות אז שבעת ימים תהיה בנדתה וגו'. ומר אחי הגאון זצ"ל אמר ליישב בד'

המדרש הלז קושיית התוס' (בכריתות דף י' ע"א ד"ה א"א) למ"ד דאין פתיחת הקבר בלא דם למה הוצרך הכתוב לומר דאשה טמאה בלידה שבעת ימים הא בלא"ה טמאה משום דם וע"ש מה שתי'.

ואמנם מר אחי ז"ל תי' בפשיטות דהוצרך הכתוב למכתב דין דטומאת לידה לדור המדבר בלא ראו דם נדות וכל הלידות שילדו בוודאי היה לידה יבשתא ודו"ק: (שם ט"ו כ"ה) בשפתי חכמים אות ט' פירש ואחר שבעה באתה וכו' ומשום הכי הוצרך הקרא לומר בלא עת נדתה ללמד זה ופרשה ראשונה דכתיב בה ואשה כי תהיה זבה מיירי שראתה יום אחד או שני ימים שהיא זבה קטנה ע"כ.

כ"ב תמוה דפרשה ראשונה הרי מיירי בנדה דאפילו אם רואה יום אחד טמאה ז' וכן מבואר בגמ' וברש"י והוא דבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו. ועוד תמוה דהיאך אפשר לפרש דמיירי בזבה קטנה דהרי בזבה קטנה אינה אלא שומרת יום כנגד יום והרי בהדיא כתיב דשבעת ימים תהיה בנדתה הרי דלא מיירי בזבה קטנה.

וכדי שלא נשוי להגאון בעל שפתי חכמים לטועה כ"כ נ"ל דט"ס נפל בדבריו וצ"ל דמשו"ה הוצרך הקרא לומר דאל"ה הוי נימא דפרשה ראשונה וכו'. וכוון בזה למ"ש הגאון המחבר בעל התורה והמצוה דאי לא הוי כתיב בלא עת נדתה הו"א דב' הפרשיות הכל בנדה מיירי רק דבפרשה ראשונה מיירי בראתה ביום אחד ובפרשה שניה בראתה ג' ימים.

אכן מש"כ השפתי חכמים באות כ' דאם ראתה כל הז' ואח"כ ראתה ביום השמיני אינה נעשית זבה ועדיין נדה היא. זה וודאי דברי שגגה היא ונעלם ממנו הסוגיא (דנדה דף נ"ד) בהא דאמרינן דשמונה ימים טמאין ראיתי דמבואר שם להיפך ע"ש ואדרבה דעיקר זבה מיירי דרואה סמוך לנדתה דבלא עת נדתה היינו סמוך לנדה ובהדיא מבואר (בנדה דף נ"ד) גבי דין דרואה ח' ימים טמאין וח' ימים טהורין דאפ"ל בראתה כל הז' ימי נדות וגם ראתה ביום השמיני מתחיל מיום השמיני ימי זיבות ואין צריכה לשמור רק יום כנגד יום ומשמע שם דאפילו לא הפסיקה בטהרה כלל בסוף יום ז' ועדיין לא נטהרה כלל מטומאת נדה מ"מ תיכף שמגיע ליל יום שמיני בטל ממנה דין נדה ומתחיל ימי זיבות.

ובלי ספק שנעלם מהגאון בעל שפ"ח הש"ס דנדה הנ"ל ואדרבה במופלג יום אחד הוצרך ללמוד מקרא דאז כי תזוב על נדתה דאל"ה הו"א דווקא בסמוך הוא דנעשית זבה. ובמופלג שני ימים או ג' ילפינן בתו"כ כאן (ובנדה דף ע"ג ע"א) במה מצינו.

ונ"ל דמה שלא כתבה התורה בפירוש במופלג שני ימים או בג' נ"ל דמזה סייעתא גדולה לדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' איסורי ביאה הלכה י"א דחשבון ימי נדות וזיבות הולכות כסדר ואפילו אם עדיין לא עברו ז' נקים מ"מ כשמגיע ימי נדות אין על הראיה רק דין נדה ואינו סותר לנקיים כלל רק דאין עולה ונ"מ דאם למחר לא ראתה משלים אותה לז' ימי נקיים דימי נדה שאינה רואה בהן עולין לספירות זיבה והא דכתיב ואחר תטהר שלא תהא טמאה מפסקת ביניהם היינו שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהם אבל הך ראייה לא הוי טומאת זיבה רק טומאת נדה כיון שכבר הגיע ימי נדות כן מבואר ברמב"ם שם וא"כ י"ל דלא פסיקא ליה להכתוב לכתוב במופלג שני ימים דהא מסיים ואחר תטהר

והרשינו שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם ובמפלג שני ימים או בג' משכחת לה טומאה מפסקת ביניהם ואעפ"כ טהורה כגון דראתה ביום הז' לנקיים דהוא יום א' לנדוטה ודו"ק ומשו"ה לא כתבה התורה כלל אבל הדין דין אמת דאפילו מפלג ג' וד' ימים ג"כ נעשית זבה גדולה או זבה קטנה וכמו שמבואר בתו"כ ובגמ' הנ"ל.

ונ"ל עוד להעיר במה שכתבה התורה גבי נדה נמי בלשון זבה ואשה כי תהיה זבה והו"ל ואשה כי תהיה דוה וכמו דכתיב בפ' אחרי מות ואל אשה בנדת טומאתה וכן בפ' קדושים כתיב ואיש אשר ישכב את אשה דוה ומה שכ' בספר התו"מ דלשון זיבה הונח על דם הניגר מן המקור ונכלל בזה בין נדות ובין זיבות וכו' אני תמה דמ"מ הו"ל להכתוב לכתוב בהדיא בלשון דוה כי היכי דלא נטעה לפרש דמיירי בזבה.

אכן לענ"ד דלשון זיבה הונח על הדם שיוציא שלא בזמן הרגלו וכמו אשה בימי זיבות דהן בחזקת טהרה דמן הסתם אין דרכה של אשה לראות בימים אלו וכן בזב זכר הוא בא מחמת חולי באברי הזרע כידוע אבל בימים שטבע של האשה לראות לא מקרי זיבה רק נדה משום דכל אשה בתחלת נדותה קשה לה וכדאיתא ובעירובין דף צ"ט) דזו אחת מהקללות שנתקללה חוה והלכך הוצרך לכתוב זה גם גבי נדה דאל"ה הוי טענינן דאין לה דין נדה רק אם רואה בזמן ווסתה אבל אם שנתה ווסתה וראתה מקודם מחמת שהוחלש המקור וכדומה הו"א דיש לה דין זבה ואפילו אם רואה בימי נדות כיון שראתה שלא בזמן הרגילות קמ"ל דאשה כי תהיה זבה דהיינו דשינתה ווסתה וראתה שלא בזמנה מ"מ דין נדה יש לה כיון שהוא זמן נדתה לשאר הנשים דהתורה הלכה אחר רוב נשים ורוב נשים רואות אחת ל"ח יום והלכך אחר י"ח יום לימי זיבה מתחילין ימי נדה ובאמת שיש לתמוה על הפוסקים ז"ל שכ' דסתם עונה בינונית היא אחת לל' יום דכן דרכן של נשים לראות אחת לל' יום והרי מן התורה מוכח דרואות אחת ל"ח יום ואולי דהאידינא נשתנה הטבעיים והדבר צ"ע.

ועכ"פ א"ש דכתיב בלשון זבה לאשמענין דין זה. ודע דמה שכ' בתו"כ דילפינן דסופרת אחד לאחד מקרא דטמא יהיה נ"ל דט"ס הוא דהא הך קרא בכלים שישבה עליהם כתיב וצריך לגופיה.

ואכן באמת בגמ' איתא ת"ל יהיה לה ופרש"י דהוסיף לה הויה של שימור ונראה דכן צ"ל גם בתו"כ: [בפ' אחרי ט"ז כ"ט] והיתה לכם לחקת עולם בחודש וגו' האזרח וגו'. ודרש בספרא האזרח לרבות נשי אזרח כ"ב ע"י (סוכה דף כ"ח ע"ב) דריבויא דאזרח לתוס' עינוי אתא דאין בו לא עונשולא אזהרה והו"א דנשים לא נתחייבו דהוי כמ"ע שהזמן גרמא קמ"ל ואמנם תימה לכאורה דלמ"ל תו קרא דבתוככם לרבות נשים והיאך יעלה על הדעת לחלק בזה בין נשים נשואות לפנויות ומה שתי' בפ"י הר"ש משאנן על התו"כ כאן דהו"א דדווקא נשואות חייבות משום דלא יהיה כשני תורות דהבעל יהיה מוזהר והאשה לא.

הנה דבריו ז"ל תמוהים אצלי מאד דא"כ בכל מ"ע דהנשים פטורות למה לא חששה התורה לשני תורות ואף אשה נשואה לבעלה פטורה משופר וסוכה ולולב ועוד מאי שייך בזה שני תורות דהא בזה שהבעל מפסיק לאכול קודם בהש"מ בשביל תוס' יוה"כ אינו מוכח דמפסיק מפני האיסור דדילמא משום דאינו רוצה לאכול עוד דכבר אכל כדי

שביעה ובסוכה יש יותר חשש שהוא אוכל בסוכה והיא אוכלת בבית ודוחק לומר דעיקר חשש דשני תורות הוא במוצאי יוה"כ שהוא ממתין והיא אוכלת מיד.

ואכן לענ"ד פשוט דאיצטריך תרי קראי דהנה המפרשים הקשו לדעת הסוברים דה' עינויים דאורייתא למה הוצרכו לומר דקרא אתי לתוס' עינוי דילמא על שאר העינויים אתא וביוה"כ גופא דבשאר עינויים אף דהם דאורייתא מ"מ ליכא בהו לא לאו ולא כרת רק עשה דשבתון וכמו שמבואר בדברי הפוסקים ז"ל.

ואמנם הדבר פשוט דקושיא חדא מתורצת בחבירתה דוודאי אי לא הוי אלא חד קרא מסתברא טפי לומר דלא מרבה רק תוס' עינוי דמ"מ איכא ביה לאו וכרת בעינוי של יום ועל זה מוזהרים גם הנשים דהשווה הכתוב אשה לאיש ולכן ריבה הכתוב גם בהתוס' דמ"מ אתי מכח כרת אבל מניין לנו לרבות דחייבות גם בשאר עינויים דליכא בה כלל לאו וכרת ולכן צריך קרא דבתוכם לרבות גם שאר עינויים ותרוייהו קראי איצטריכו.

וגם מה שהקשו המפרשים לדעת הסוברים דתוס' מלאכה ג"כ דאורייתא בין בשבת ובין ביוה"כ למה לא אמרינן נמי אתוספת מלאכה. ונלע"ד דלק"מ דכיון דבאמת הך קרא תרווייהו הוזכר מלאכה ועינוי תרווייהו שמעינן מיניה אך דהגמ' הזכיר רבותא דגם בתוס' עינוי דקיל שאינו נוהג רק ביוה"כ מצווין וכ"ש במלאכה דנוהגת נמי בשבתות ויו"ט.

ובזה ניחא נמי על מה דלא כתיב האזרח גבי שבת לרבות נשים לתוס' מלאכה. ולהנ"ל ניחא דאי הוה כתיב בשבת הו"א דדוקא בשבת דאיכא איסור סקילה בעיצומו של יום מוזהרין אבל ביוה"כ דאינו רק בכרת אימא לא והוה צריכא קרא אחרינא גם גבי יוה"כ ולכן כתב ביוה"כ ושמעין מיניה שבת במש"כ.

ובאמת דצ"ע דמנ"ל באמת דנשים מצוות על תוס' יו"ט לעניין עשיית מלאכה דיוה"כ ליכא למיגמר דשאני התם דהוא כרת וכן מנ"ל תוספת מלאכה בשביעית גבי נשים ואולי דביו"ט ושביעית אינו אלא מדרבנן גבי נשים ובמק"א יבואר באריכות אי"ה: ומפי כבוד ידידי הרב הגאון מו"ה ישראל חיים נ"י אב"ד דק"ק נ"ש סירווינט שמעתי תי' נכון על קושיא השנייה דא"א לפרש כלל דהאזרח אתי לרבות נשים לתוס' לענין מלאכה דהרי בקרא ע"כ לא מיירי כלל בתוספת יוה"כ דהרי כתיב בהך קרא וכל מלאכה לא תעשו ובתוס' ליכא לאו רק עשה גרידא אבל בעינוי אף דהך קרא מיירי וודאי בעינוי דעיצומו של יום דהא כתיב בעשור לחודש תענו מ"מ יש לכלול גם בו התוס' דהא לא כתיב רק בלשון עשה ודפח"ח: ובזה ניחא נמי במה דלא אמרינן דאתי לרבות נשים לחצי שיעור דליכא לאו וכרת אכן לפי דברי הרה"ג הנ"ל ניחא דהרי בקרא תענו כתיב וחצי שיעור אינו מבטל העינוי דאם היה מבטל העינוי היה חייב כרת ואין להקשות דמנ"ל באמת חצי שיעור בנשים די"ל דכיון דאיתרבי תוספת דהוא בעשה הואיל ובא מכלל כרת ה"ה חצי שיעור.

ולדעת הפוסקים דה' עינויים דרבנן י"ל דתרי קראי דהאזרח וקרא דבתוכם חד אתי לתוס' וחד אתי לחצי שיעור ולר"ל דחצי שיעור מדרבנן ע"כ מוכרח דה' עינויים דאורי' דאל"ה חד קרא מיותר [שם י"ז י"ג] איש איש מבית ישראל וגו'. או אשר ישחט מחוץ

וגו' כ"ב כבר העיר הרמב"ן דמחוץ למחנה הוא מיותר דכ"ש הוא דאם שוחט חוץ למחנה ישראל דבוודאי חייב משום שחוטי חוץ [ועי' בזבחים בר"פ השוחט והמעלה מה שדרשו בזה] וכתב דמזה ראייה לר' ישמעאל דס"ל דבמדבר היה אסור להם בשר תאו וגם בחולין דיבר הכתוב וגבי חולין בוודאי הוא רבותא דלא מבעיא בשוחט במחנה דהוא קרוב למשכן דבוודאי חייב משום שחוטי חוץ דהיה יכול להביאו במשכן ולהקריבו שלמים אלא אפילו מחוץ למחנה דהוא רחוק מהמשכן הו"א דאינו מחוייב לבוא למחנה ולשחוט במשכן קמ"ל.

והא דאיתא בתו"כ וברש"י דבמוקדשין דיבר הכתוב היינו לר"ע דקי"ל כוותיה. ועפ"ז נראה לפרש כוונת הגמ' (בחולין דף י"ז) במה דאמר שם במאי קמפלגי ולכאורה תימה דהא חזינן במאי פליגי ועוד הקשו התוס' דמנ"ל דפליגי באמת דילמא דמר אמר חדא ומר אמר חדא אכן להנ"ל י"ל דהש"ס שואל דאיזה הכרח היה לכל אחד פרש דקרא דכי ירחק אתי לר"י להתיר בשר תאוה ולר"ע אתא לאסור בשר נחירה ומשני דר"י סובר דע"כ דמיירי בחולין מדכתיב או אשר ישחט מחוץ למחנה וממילא שמעינן מזה תרתי חדא דבשר תאוה היה אסור ובשר נחירה היה אסור דהא כתיב להדיא אשר ישחט שור או כשב אלמא דבעי שחיטה בבשר בהמה אפילו בחולין וא"כ ע"כ לא קאי קרא דפ' ראה רק להתיר בשר תאוה וזהו דאמר התם ר"י סבר דבשר נחירה לא אישתרי כלל והיינו מדהוזהר שם שחיטה בהדיא והך קרא מיירי גם בחולין אבל ר"ע דלמד מהעלאת דוודאי אינו נוהג רק בקדשים ולמדין עליון מתחתון וכמו דאמרינן שם ועליהם תאמר על הסמוכין תאמר וא"כ לא מצינו דנאסר להם בשר תאוה והלכך ע"כ לא אתי רק לאסור בשר נחירה דמתחילה היה מותר דהא לא מצינו שחיטה מפורשת בתורה בזמן דור המדבר גבי חולין דבכולי קראי דהוזהר בהם שחיטה הכל בקדשים מיירי וגם הך קרא דאשר ישחט ג"כ לא מיירי רק בקדשים לדעת ר"ע לשיטתו וא"כ מסתברא דבמדבר לא נצטוו על השחיטה בחולין.

ואפשר דבזמן דור המדבר היה צריך שחיטה בכהן כיון דליתא בחולין והיינו דכתיב ושחט את בן הבקר סתם ולא כתיב בהדיא ושחט ישראל והיינו משום דבזמן המדבר היה אסור בזר באמת ולפיכך הניחו הכתוב בסתימות: [שם י"ז ט"ו] וכל נפש אשר תאכל וגו' וכבס בגדיו ורחץ בשרו וגו'. ודרש בספרא יכול תהא מטמא בגדים בתוך המעים ת"ל וכו' אינו מטמא בגדים בתוך המעים וכו' כ"ב ונראה דאין להביא ראייה מזה דטומאה בלועה אינה מטמאה דאיכא למימר דגזה"כ הוא הכא דאינו מטמאה רק בבית הבליעה ולא אם כבר ירדה לבני מעים ותדע דהא מטמאה בבית הבליעה ואף דהוא ג"כ טומאה בלועה וא"כ אדרבה גזה"כ הוא דטומאה בלועה מטמא ולא עוד שאינה מטמאה רק אם היא בלועה דהא בפה אינו מטמא וע"כ דגזה"כ הוא וא"כ גם כשהיא בבני מעים שאינה מטמאה לאדם ג"כ י"ל דהוא מצד גזירת הכתוב.

ולכן הוצרך הש"ס (בחולין דף ע"ב) להביא ראייה דטומאה בלועה אינה מטמאה לאדם מקרא דפ' שמיני דמיירי בנבלת בהמה ואף דלפי הדרש לא מיירי שם באוכל רק בנוגע דשיעור נגיעה הוא כשיעור אכילה מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו דמשמע מפשטיות הכתוב דר"ל אכילה ממש. ודע דאין להקשות לבר פדא שם דטומאה חמורה עד לגר

למאי הוצרך למעט הכא דאינה מטמאה כשהיא מונחת בבני מעים דהא בלא"ה אינה ראויה לגר דכבר תי' בגמ' שם דשלא בפניו מחזיא חזי ונראה דחז"ל הוציאו הך סברא מהך דרשה מתו"כ דתקשה על בר פדא וע"כ דנבלה כזו ראויה לגר ודו"ק: [שם י"ח י"ט] ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וגו'.

כ"ב כבר העירו בתוס' על החומש דמ"ש דכתב רחמנא גבי נדה בלשון לא תקרב יותר משאר עריות ומה שתי' לפי שמותרת לאחר זמן כתיב לא תקרב דלא ימהר לבוא אליה קודם שנטהרה מנדה זהו דחוק דפשיטא דהכוונה הוא דאסור לגלות ערותה בעודה נדה ומאי אשמעינן בזה. ועוד דא"כ בכרת דנדה בפ' קדושים ג"כ הוי צריך למכתב הכי.

ולכן נראה לפענ"ד דמשום דגבי שאר עריות כבר כתיב בריש הפרשה לא תקרבו ולמד הרמב"ם ז"ל דאף על קירוב בשר לחוד איכא לאו והו"א דגבי נדה מותר משום דעיקר הטעם גבי עריות משום דתקיף יצריה דהא אפילו יחוד אסור מה"ת משום דאש בנעורת ולכן אסרה תורה גם נגיעה ונ"מ דעובר בלאו דעל יחוד ליכא לאו אבל בנדה דהתורה העידה עלינו דסוגה בשושנים הו"א דגם נגיעה מותר קמ"ל לא תקרב דאף דיחוד מותר מ"מ נגיעה אסור.

ואפשר שזהו היה טעותו של אותו תלמיד שישן בקירוב בשר בימי ליבונה דעומדת בחזקת טהרה וטהרה תלויה בימים תו לא תקיף. יצריה ולפיכך היה ישן בקירוב בשר אבל באמת הוא טעות דהא אפילו בנדה כתבה התורה לא תקרב וגבי נדה דאורייתא ג"כ תלויה בימים לבד ואעפ"כ.

אסרה התורה נגיעה: [בפ' אמור כ"ב י"ח] דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל וגו'. כ"ב מה דנאמר הציווי בפרשה זו ישראל ואף דאיסור הקרבת בע"מ לא שייך רק לכהנים המקריבין היינו משום דאמרינן (בתמורה דף ו' ע"ב) דהמקדיש בע"מ למזבח ג"כ לוקה ונפק"ל התם מקרא דכל אשר בו מום לא תקריבו ודרשינן שם דהאי לא תקריבו לא תקדישו הוא ואזהרה זו שייך גם בזר והיינו בבעלים המקדשין [שם כ"ב כ"ז] שור או כשב או עז וגו' ומיום השמיני והלאה וגו'.

כ"ב נ"ל דמשו"ה סמך פרשה זו אצל פרשת המועדים לאשמעינן דנו"נ מצותן להביא תיכף מיום השמיני ולא יאחר אותן עד לאחר ל' והיינו אם הוא סמוך למועד כדי שלא יעבור בעשה דבאת שמה אבל בשאר ימות השנה לא איכפת לן והא דתנן בפרה דנו"נ דכשרין אפילו לכתחילה ביום השמיני היינו אם בא המועד או דקמ"ל דבמועד מחוייב להביא מיד מיום השמיני אבל בשאר ימות השנה ואף דמצוה להביא מיד שנראה להקרבה מ"מ אינו עובר בעשה.

[שם כ"ג מ"ב] בסוכות תשבו שבעת ימים בל האזרח וגו' ודרשינן בספרא אזרח זה אזרח האזרח להוציא את הנשים וכו' בישראל לרבות גרים וכו' כ"ב לכאורה צ"ע דלא לכתוב אזרח ולא יצטרך בישראל לרבות את הגרים כמו בכל המצוות דכתיב סתמא ומ"מ נוהג גם בגרים. ונ"ל ליישב ע"פ דרך הדרוש בהקדם מה שיש להקשות דלמה כתיב קרא השני בסוכות חסר וקרא השלישי מלא ולכאורה איפכא הו"ל למכתב דהא הני בסוכות אתי למנין דפנות ושני דפנות בוודאי בעינן והוי למכתב בתחילה מלא והדר

חסר לרבות דופן שלישי ועוד דמ"מ תקשה דלמאי אתי המקרא ועוד קשה דבקרא הראשון דבסוכות תשבו דאמרינן דאתי לגופיה נמי תקשה דלמאי אתא מקרא ומסורת ועוד דמ"ש דלולב כתב ברישא והדר סוכה.

ונ"ל ליישב הכל בחדא מחתא דהנה ידוע דהעיקרים ושאר הראשונים כללו כל הי"ג עיקרים בג'. מציאות השם ותורה מן השמים ושכר ועונש.

והמאמין בג' אלו ממילא הוא מאמין בכל הי"ג ושמעתי ממר אחי הגאון דזהו דתנן על ג' דברים העולם עומד על התורה ועבודה וג"ח דהם כנגד ג' עיקרים הללו דהאדם שעושה ג"ח הוא מאמין בשכר ועונש וכדאמרינן במונבז וזהו יסוד ג' אבות וזהו טעם דשלש רגלים כידוע. וחג הסוכות הוא כנגד עמוד גמילות חסדים דאז הוא זמן מתנות עניים.

וכבר מבואר במדרש רות דבא וראה כמה גדול כחן של גומלי חסדים שאין חסין לא בצל של שחר ולא בצל כנפי ארץ וכו' אלא בצל מי שאמר והיה העולם שנאמר מה יקר חסדך אלהים וגו'. היוצא לנו מדברי המדרש אלו דגדול כחן של בעלי צדקה וג"ח דחסין תחת צלו של הקב"ה.

ונ"ל דבזה ניחא מה שאמר בזוה"ק פ' אמור דת"ח בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צלא דמהימנותא שכינתא פרסה גדפהא עליה וכו' ולכאורה צריך להבין למה דווקא בחג הסוכות אדם זוכה למדרגה זו אבל לפי דברי המדרש הנ"ל ניחא. ונ"ל דמשו"ה ציוה הקב"ה דיוה"כ יהיה ג"כ בחודש זה וסמוך לחג הסוכות משום דכתיב כי עונותיכם מבדילים וגו' וא"כ היאך אפשר לאדם לחסות בצל כנפיו יתברך הלא כל אדם מלא עונות והם מסך המבדיל בינינו למקום ולכן ציוה שיהיה יוה"כ מקודם ויום ט"ו הוא ראשון לחשבון עונות ונמצא שבשעה שאדם נכנס בסוכה דהיינו בליל ט"ו הוא נקי מחטא ותו אין קפידא כיון דהתחיל בהיתר.

ועוד דלחד מ"ד (בסוטה דף כ"א) דמצוה בעידנא דעסיק בה ג"כ מצלא מן החטא ונמצא שבעת שישב בסוכה ומקיים מצוות סוכה בוודאי אינו בא לידי חטא כל שבעת ימי החג דהמצוה מגינה עליו וזהו דאמר בסוכות תשבו שבעת ימים והוא הבטחה דוודאי תזכו לישב בצלו של הקב"ה כל שבעת הימים ולא יהיה ביניכם לבין אלהיכם מסך המבדיל.

והשתא מתרצתא כולהו דמשום הכי הוצרך להתחיל בלולב דהכי קאמר דאם יתקיים באדם ולקחתם לכם ביום הראשון דיום ט"ו יהיה ראשון לחשבון עונות והיינו אם תשובו בתשובה ביוה"כ אז בסוכת תשבו כלומר דתשבו בסוכה אחת של דפנות דהוא דבר גלוי וכן תורה שבכתב דכתיב חסר הוא דבר גלוי וגם תזכו לישב עוד בסוכה ב' דהיינו בצלו של הקב"ה וזה נלמד מן המקרא דקרינן בסוכות מלא וא"ו לרמז על סוכה ב' דאנו יושבין בצלא דמהימנותא ולכן לא נכתבו הנקודות בתורה רק מקובל מהלמ"מ משום דבאה לרמז על סוכה השניה דהוא נעלם משו"ה הנקודות שבתורה הוא ג"כ נעלם דהא הכתיב הוא בסוכת.

אבל אם האדם אינו עושה תשובה ביוה"כ [או אפילו בעושה תשובה ויוה"כ מכפר אך דלא היה עוסק במצות בין יוה"כ לסוכות ובפרט אם נכשל אז בעון חס ושלום ואז בוודאי

אינו ראשון לחשבון עוונות] ונמצא דיום ט"ו אינו ראשון לחשבון עוונות דיוה"כ אינו מכפר רק עם תשובה אז לא תזכו לסוכה הב' המרומוז בתורה שבע"פ.

והדר אמר דמי הוא הזוכה לב' סוכות אלו דווקא כל האזרח בישראל ישבו בסוכות אבל גרים [בימים הקדמונים] אף דהיו חייבים בסוכה כישראל מ"מ לסוכה הב' אינם זוכים דהא בדור המדבר נמי לא זכו לעננים רק ישראל אבל הערב רב לא זכו לזה דאין השכינה שורה רק על משפחות מיוחסות שבישראל אבל לא על הגרים וכן מבואר במדרש.

אך דיש מקום לטעות דממעט גרים לגמרי דהם פטורים לגמרי מסוכה משו"ה כתיב בישראל לרבות את הגרים ומיעוט דהאזרח אינו אלא למעט גרים מסוכה הב' וטעמא דמילתא פשוט דהא הסוכה הוא זכר לענני כבוד וסוכות ממש והלכך גרים נהי דלא היה בכלל הנס דענני כבוד מ"מ היו בסוכות ממש.

והדר מסיים למען ידעו וגו' כי בסוכות מלא משום דאז ישבו בב' סוכות והב' סוכות היה גלויים ונראים לכל סוכות ממש וסוכות ענני כבוד ומשו"ה כתיב בתורה גופא סוכות מלא וזהו טעם על ב' דברים דמשו"ה האזרח יושב בב' סוכות משום דאז ג"כ ישבו בב' סוכות וגם נותן טעם דמשו"ה הגר אינו זוכה לסוכה הב' משום דבדור המדבר נמי לא השבתי בב' סוכות רק בני ישראל אבל הגרים לא ישבו רק בסוכה אחת.

ונ"ל דמשו"ה בעינן סוכה דירת עראי משום דאני את דכא כתיב דאין הקב"ה משרה שכינתו על אדם רק אם משפיל עצמו ונ"ל עוד דהיינו טעמא דבלולב בעינן לכם ובסוכה יוצאין אף בשאולה משום דמצות לולב דהוא בשביל תועלתינו כדי לרצות על המים וכמו דכתיב לכם לטובתכם ומשו"ה בעינן שיהא לכם משלכם אבל גבי סוכה דהוא לזכרון חסדי הקב"ה שעשה לאבותינו בעת שיצאו ממצרים בענני כבוד והסוכות שחפה עליהם להגן לבל יכה אותם שרב ושמם ולכן לא הטריח עלינו הקב"ה שיהיה משלכם ויוצאין גם בסוכה שאולה: [שם כ"ג] בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם.

וצריך להבין בהא דמסיים הכתוב אני ה' אלהיכם דלמאי אתי דהא ברוב מצות שבתורה אינו מסיים כן. ובאיזה מצות שבתורה דכתיב שם ג"כ אני ה' אלהיכם ופ"י רש"י שם דאני ה' אלהיכם היינו דנאמן לשלם שכר והיכא דכתיב אצל אזהרת לאו פרש"י דנאמן ליפרע ואם הכא נמי פירושו כן למה לא פירש רש"י ז"ל באמת גם הכא כן.

ועוד צריך להבין דלמה הוצרך הכתוב באמת לפרש בהני מצות דווקא דנאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע. ועוד העיר רבינו הטור ז"ל באו"ח בסי' תרכ"ה דלמה תלה הכתוב ישיבת סוכה ביציאת מצרים דהו"ל כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ע"ש.

ונ"ל ליישב ב' הקושיות אלו בחזא מחתא בעז"ה. והוא ע"פ הא דאמרינן (בב"מ דף ס"א) דמשו"ה כתב רחמנא יציאת מצרים גבי ריבית וציצית ובמשקלות ובשרצים אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטיפה שאינה של בכור אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא ומי שטומן משקלותיו במלח ע"ש.

ועפ"ז י"ל בפשיטות דהכא גבי מצות סוכה ג"כ יש לפרש כן דמשו"ה הזכיר כאן יציאת מצרים ומסיים אני ה' אלהיכם לרמז דהקב"ה שהבחין במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור הוא יפרע ממי שיזלזל במצוות סוכה ויאכל חוץ לסוכה ויאמר לפני הבריות דהוא מצטער ומצטער פטור מן הסוכה אבל הקב"ה יודע באמת דאינו מצטער ועתיד ליפרע ממנו ובאופן שני י"ל ע"פ מאמרם ז"ל בפסיקתא דרב כהנא החדשה הנדפסת ע"י חברה מקיצי נרדמים בפרשתא דסוכה וז"ל בסוכות תשבו זה שאמר הכתוב וסוכה תהיה לצל יומם בחורב למחסה ולמסתור אמר רבי לוי כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אומר הקדוש ברוך הוא הוא קיים מצות סוכה בעולם הזה אני מסיך עליו מחמתו של עולם הבא רבי ינאי אומר אין גיהנם לעתיד לבא אלא יום הבא מלהטת את הרשעים שנאמר כי היום בא בוער כתנור וגו' באותה שעה הקב"ה עושה סוכה לצדיקים ומטמין אותם לתוכה שנאמר כי יצפנני בסוכה ביום רעה וגו' ע"ש.

ועפ"ז י"ל דזה מרומז כאן בכתוב ואמר למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל מכבר בעת שיצאו ממצרים ולמען ידעו כי בסוכות אני עתיד להשיבם לעוה"ב ולהגן עליהם מלהט היום הבא הבורח כתנור וזהו דמסיים אני ה' אלהיכם והך רישא דקרא למען ידעו סובב והולך גם על מה דמסיים אני ה' אלהיכם.

ואופן ג' י"ל ע"פ המבואר בזה"ק ובספרי המקובלים דסוכה בגי' שם ידו"ד ושם אל"ף דלי"ת וכל היושב בסוכה דומה כמו שיושב בצלא דמהימנותא וז"ל הזוה"ק בפ' אמור דף ק"ג ע"ב ת"ח בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צלא דמהימנותא שכינתא פרסא גדפאה מלעילא ואברהם וחמשה צדיקייא אחרנין שוויין מדוריהון עמיה עכ"ל הזוה"ק והענין הוא כמו דכתבנו לעיל דחג הסוכות הוא נגד עמוד גמ"ח דאז הוא זמן מתנת עניים וכבר מבואר במדרש רבה על רות על פסוק ישלם ה' פעלך בא וראה כמה גדול כחן של צדיקים וכמה גדול כחה של צדקה וכמה גדול כחן של גומלי חסדים שאין חסין לא בצל של שחר ולא בצל כנפי ארץ ולא בצל כנפי שמש ולא בצל כנפי החיות ולא בצל כנפי כרובים ולא בצל כנפי שרפים אלא בצל מי שאמר והיה העולם שנאמר מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון עכ"ל המדרש רבה שם.

ונ"ל הכוונה דאם ישראל עושין צדקה וגמ"ח ועושין לפנים משורת הדין גם הקב"ה מתנהג עמהם במידת החסד ומשגיח עליהם בהשגחה ניסיות למעלה מן הטבע ואין נכנסין תחת המזל וכמו דאמר הקב"ה לאברהם (בנדרים דף ל"ב) צא מאצטגנינות שלך אין מזל לישראל וכן (בשבת דף קנ"ו) מנין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע נסתכלתי באצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן אמר לו צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל מאי דעתך דקאי צדק במערב מהדרנא ואוקמינא ליה במזרח והיינו דכתיב מי העיר ממזרח צדק וגו' ע"ש ונראה הטעם משום דאברהם היה עמוד של ג"ח דכתיב ויטע אשל בבאר שבע וע"י כן הגביהו למעלה מן המזלות והתנהג עמו בהשגחת ניסיות שהוא למעלה מן המזלות וכן מצינו שם בשבת גביה ברתיה דר"ע דע"י שעשתה צדקה עם העני נשתנה מזלה לטובה ולזה כיון המדרש הנ"ל דגדול כחן של גומלי חסדים ועושין צדקה שאין חסין בצל הכוכבים ובצל החיות וכו' אלא תחת צלו של הקב"ה.

והיינו שאף שלפי מזלם עומדים במדרגה רעה מ"מ משנה מזלם לטובה וכן ישראל בכלל אם עושין צדקה וג"ח הקב"ה משנה מזלם ומגביה אותן למעלה מן המזלות ומשטרי השמים וחסין תחת צלו של הקב"ה כביכול. ונ"ל דזהו דאמרינן (בב"ב דף י') דצדקה תרומם גוי אלו ישראל שנאמר מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ והיינו דע"י הצדקה ירוממו ישראל למעלה מן המזלות וחסין תחת צלו של הקב"ה ממשי.

ועפ"ז י"ל דזהו כוונת הכתוב הכא דבחג הסוכות שהוא זמן מתנת עניים וכל ישראל עושין צדקה וחסד ולפיכך ציוה הקב"ה לישב בסוכה לרמז דהן חסין בצילא דמהימנותא והקב"ה משדד המערכות השמים ומתנהג עמהם בהשגחה ניסיות וזהו דמסיים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים דאז היה הקב"ה חופף עליהם בענני כבוד והיה מתנהג עמהם ג"כ בהשגחה ניסיות למעלה מן הטבע.

במן.

ובאר.

וזהו דמסיים אני ה' אלהיכם ור"ל דגם עכשיו אם יעשו צדקה וג"ח אזי יתנהג עמהם במידת הרחמים והחסד דידוע דשם ידו"ד מורה על מידת הרחמים והשגחה ניסיות שהוא למעלה מן הטבע ושמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל שביאר על דרך זה מה דאיתא בש"ס (בעירוכין דף ל"ב) דמאי דכתיב ויעשו בני ישראל כל הקהל השבים מן השבי סוכות וגו' כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא וגו' אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא אלא דבעי רחמי על יצה"ר דעבודת כוכבים ובטלין ואגין זכותיה עלייהו כי סוכה והיינו דקפיד קרא עילוי דיהושע דבכל דוכתא כתיב יהושע והכא כתיב ישוע בשלמא משה לא בעא רחמי דלא הוה זכותא דארץ ישראל אלא יהושע דה"ל זכותא דארץ ישראל אמאי לא ליבעי רחמי ע"כ דברי הש"ס דלשם.

והנה לכאורה תמוהדיאך עקרו חז"ל הכתוב מפשטי' לגמרי לפרש דלשון סוכות קאי על ביטול דיצה"ר דעבודת כוכבים דאגין עליה כי סוכה והלא אמרינן (ביבמות דף כ"ד ובשבת דף ס"ג) דבכל התורה כולה אין המקרא יוצא מידי פשוטו לבד קרא דהבכור אשר תלד הנאמר בפ' יבום ע"ש. ואמנם אמר מר אחי ז"ל דלפי המבואר בזוה"ק הנ"ל דענין סוכה מורה על אחדות הבורא ושאין שום כח למזלות ולכל צבא השמים כלום זולת השי"ת לבדו הוא מנהיג את העולם והכל ע"פ השגחתו כביכול והלכך קודם שבטלו יצה"ר דעבודת כוכבים ועדיין היה מרקד בנייהו אף שישבו בסוכות מ"מ לא היו מקיימין מצות סוכה כהלכתה כי סוכה מורה על יחוד השם.

ועדיין היה יצרא דעבודת כוכבים מרקד ביניהם כל ימי השופטים וזמן בית ראשון. וזה דאמר כי מה שבטלו יצה"ר דעבודת כוכבים אגין עלייהו כסוכה כי הכל עולה לכוונה אחת.

ובזה ביאר מר אחי הגאון ז"ל מאי דכתיב בפ' ואתחנן וצו את יהושע וחזקו ואמצהו יתיר ה"א דהו"ל למכתב וחזקו ואמצו בלא ה"א ואכן ע"פ הש"ס דעירוכין הנ"ל מבואר דהנה כתוב בספר מגלה עמוקות דעיקר הטעם שביקש משה מהקב"ה שיכנוס לא"י הוא

משום שרצה לבטל יצרא דעבודת כוכבים דלא היה לו זכותא דארץ ישראל כדאמר בש"ס דעירוכין הנ"ל והשיב לו הקב"ה כך אל תוסף דבר אלי דאתה אינך רשאי לכנוס לא"י ומה שאתה רוצה לבטל יצה"ר דעבודת כוכבים צו את יהושע לבטל את יצרא דעבודת כוכבים והיינו דכתיב וחזקהו ואמצהו בה"א כלומר דע"י זה שיבטל יצרא דעבודת כוכבים לא יפסיד אות הה"א משמו ודו"ק.

כן שמעתי ממר אחי ז"ל ודפח"ח [שם כ"ד י"ח] ומכה נפש בהמה ישלמנה וגו'. כ"ב מה דלא הוזכר דין זה בפ' ואלה המשפטים נ"ל דמזה ראייה דהא שתקנו חז"ל דבמילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס כגון אדם דאזיק שור וכיוצא בו עבדינן שליחתייהו הוא מה"ת דבזה נתנה התורה רשות גם להדיוט ומשו"ה לא הוזכר זה שם דשם לא קחשיב רק הדינים דצריך מומחין ואף דכתיב שם נמי שן ורגל דג"כ נוהג בבבל כבר כתבתי בחידושי חו"מ תירץ נכון על זה בעז"ה: [בפ' במדבר ג' ט"ו] פקוד את בני לוי וגו' כל זכר מבן חודש וגו' כ"ב והא דלא כתיב לגולגלתם כמו דכתיב לעיל ע"י בשו"ת חת"ס חלק יו"ד בסימן רצ"ד שכתב שם בשם ספר קול יהודה משום דגבי לויים דנמנו מבן חודש ומעלה חשש דשמא נולד תינוק בשני ראשים ולכן לא ציווה למנות לגולגלת אבל בני דנמנו מבן כ' ומעלה לא שייך חשש זה דהא אינו חי י"ב חודש ע"ש.

אבל הא ליתא דחדא דהא אמרינן במנחות שם דצריך ליתן עשרה סלעים משום דבגולגולת תלי רחמנא וא"כ למה לא כתיב גבי מנין הבכורים דיפקדו אותם לגולגולת דאם נולד אחד בשני ראשים היה חייב עשרה סלעים ועוד דגבי לויים נמי היה צריך למנות לגולגולת דהא לויים פטרו לבכורים וכיון שהחויב חמש סלעים תליא בגולגולת בוודאי גם הפטור תלי בגולגולת וע"כ דבדור המדבר לא חששו לזה דכולם נולדו שלמים ובריאים ולא נמצא בהם טרפה ובע"מ.

אבל מה דלא כתיב לגולגולת גבי מנין הלויים פשוט דבני ישראל נמנו כל אחד ואחד בפני עצמו ולכן כתיב לגולגולת אבל גבי לויים לא יכלו למנות בפני עצמם וכמו שכ' רש"י בפסוק ט"ז דמשה אמר היאך אני נכנס וכו' ובת קול יוצא מן האוהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באוהל והלכך לא כתיב לגולגולת.

ולענין מה שכ' שם בחת"ס בשם ספר עשרה מאמרות ע"פ דרך הקבלה קשה לי דהיאך יפרנס לקרא דולקח חמשה שקלים לגולגולת דהתם לא שייך זה וצ"ע: [כ"ד י"א] ועל מזבח הזהב וגו'. כ"ב ומה דלא כתבה התורה גבי מזבח הזהב ודשנו כמו דכתיב להלן גבי מזבח הנחושת היינו משום דבכל יום היו מדשנין את המזבח כל הדשן שמונח עליו וכמו דתנן בתמיד פ"ג מ"ט דבאחרונה כיבד כל השאר לתוכו ע"ש אבל במזבח הנחושת שלא היה מרים רק מלא הקומץ בכל יום וכדאי' (ביומא כ"ד) וכל הדשן היה נשאר על המזבח וכמו דתנן בתמיד ולפיכך כתיב ודשנו את המזבח [שם ד' כ'] ולא יבואו לראות וגו' ומתו.

לכאורה הא כבר כתיב ולא ימותו ואולי דבא לרמז למאי דתנן בשקלים פ"ו מ"ב מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק בקרדומו וכו' ואמרינן (ביומא דף נ"ד) דאף דבבית ראשון היו מראין להם את הכרובים משום דמשל לכלה דכל זמן שהיא בבית אביה וכו' מ"מ בבית שני דהיה לאחר גירושין חזרו לחיבתן הראשון ולפיכך נענש לפי שרצה לראות את

הארון שהיה טמון בקרקע ודמי כמו שרואה בעת הנחה לנרתק שלהם וי"ל דהך קרא בא לרמז ש בבית ג"כ לא יבואו לראות כבלע את הקודש וקאי על הארון (כמו דכתיב (ויקרא ד' ו') וטבל והזה מן וגו' את פני פרוכת הקודש ופי' רש"י כנגד מקום קדושתה מכוון כנגד בין הבדים הרי דארון ובדיו נקראו קודש] שהיה בלוע בקרקע כמו שהיה רוצה הכהן לראות ולכן הזהיר הכתוב שלא יבואו לראות דלא ימותו כמו שאירע לאותו כהן וידוע דאין עונשין אלא א"כ מזהירין ולכן י"ל דאזהרה לבית שני נאמר כאן משום דכיון שנתגרשה חזרה לחיבתה הראשונה [בפ' נשא ה' ו'] דבר אל בני ישראל איש או וגו' למעול מעל בה' וגו'.

ופרש"י הרי חזר וכתב כאן פרשת גוזל ונשבע על שקר וכו' כ"ב ונראה דהיינו טעמא דסתמה התורה הכא ולא ביארה דמיירי בנשבע על שקר משום דכאן בא לאשמועינן ב' דינים מחודשים דבעינן ויודוי דברים ועוד דמחוייב ליתן לאשר אשם לו דאם חבירו נושה בחבירו מוציאין מזה ונותנין לזה וב' דינים אלו נוהגים אף בלא שבועה דאף אם כפר בב"ד הגזילה ואף דלא נשבע ג"כ צריך ויודוי וגם שיעבודא דר"נ נוהג גם בלא שבועה ומשו"ה לא הזכיר שבועה בכאן ואף דחייב הקרבן אינו רק בנשבע על שקר בזה אין לטעות דהא כבר מפורש באר היטב בפ' ויקרא דאינו חייב קרבן עד שישבע.

והא דמפקינן שיעבודא דר"נ מונתן לאשר אשם לו פירש"י (כתובות דף פ"ב) מדלא כתיב לאשר נושה בו וכן כתב הסמ"ע בס"פ פ"ו ותמהני דהא בקרא מיירי בגוונא טובא בהלואה וגזילה ופקדון וא"כ היה צריך להאריך וא"כ י"ל דהכתוב רוצה לכתוב בלשון קצרה אבל לולא דברי רש"י ז"ל הייתי אומר דהראיה דכולי הך קרא מיותר דהא כבר כתיב והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו וא"כ למה חזר וכתב ונתן לאשר אשם לו וע"כ דבא לאשמועינן אגב אורחיה דאם חבירו ג"כ חייב צריך לשלם להבע"ח הראשון.

והא דכתיב ונתן יש לומר דבא לרמז דר' נתן ימציא הך דינא דמוציאין מזה ונותנין לזה והוא ידרוש להמקרא הזה וזהו דכתיב ונתן לאשר וכו' ור"ל דנתן יאמר דצריך ליתן לאשר אשם לו. ודע דתימה לי לפי דעת הבעה"ת והטור והמחבר דליכא שיעבודא דר"נ רק אם כבר תבע לשמעון ואמר אין לי וא"כ היכי סתם הכתוב כאן ואמנם שוב ראיתי דמהך קרא אדרבה ראיה לשיטתם דלכאורה לפי פרש"י דנפקא מלישנא דאשר אשם ולא מיתורא דקרא א"כ קשה באמת דהנך תרי קראי למ"ל דהו"ל לכתוב והשיב אשמו בראשו לאשר אשם לו ולמה חזר וכתב ונתן אבל לפי שיטתם ניחא דבאמת אם יש לו נכסי ליכא שיעבודא דר"נ ולכן אמר בתחלה והשיב היינו באית ליה נכסיה והדר אמר ונתן לאשר אשם לו אם לית ליה נכסיה והש"ך דחולק וסובר דאף ביש לו נכסי איכא שיעבודא דר"נ י"ל דהוא סובר דילפינן מיתורא דקראי ולא כפרש"י [שם ו' כ"א] ואת תורת הנזיר וגו' מלבד אשר תשיג ידו וגו'.

כ"ב ע"י ברש"י והוא מהספרי ואכן (בתמורה דף י') דריש הך קרא דאשר תשיג שהפרישו לו אחרים ונראה דתרווייהו נפקא מהך קרא דדרשת הספרי הוא מהא דכתיב כפי נדרו אשר ידור והו"ל למכתב מלבד נדרו וגו' אשר תשיג למ"ל ש"מ לדרשה דאף אם אחרים הפרישו בשבילו ג"כ דינו כמו שהפריש בעצמו [שם ז' י"ז] ולזבח השלמים וגו' עתודים חמשה וגו'.

כ"ב בכולהו כתיב עתדים חסר וא"ו וכאן כתיב עתודים מלא ודרשינן במדרש דהוא"ו מרמז דיצא ממנו ששה מלכים צדיקים ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. וצריך להבין מה שייך זה לעתודים ונראה דהנה ישראל נקראו צאן דכתיב ואתם צאני צאן מרעיתי והלכך המלכים המנהיגים את הדור נקראו עתודים וכדאמרינן (בשבת דף נז) דזכרים מסגי בריש עדרא ואחריהם נמשך כל הצאן וכן המלכים והצדיקים כל העולם נמשכין אחריהם ולפיכך נקראו עתודים והוא"ו מרמז דששה מלכים יצאו ממנו צדיקים והערני לזה כבוד חתני הרב המופלג מו"ה ישראל איסר נ"י: [שם ז' כ"ד] זאת חנוכת המזבח וגו'.

כ"ב צריך להבין דלא הזכירה התורה כאן גם המנחה בכלל החנוכה כמו דהזכיר הקטורת דכתיב כפות זהב שתיים עשרה מלאות קטורת ואלו בקערות והמזרקות לא הזכיר בהך פרשה דהיו מלאים סולת כלולה בשמן למנחה ונ"ל לומר ע"פ דרך הפשט דהמנחה לא הוצרך להזכיר בשביל חנוכת המזבח דפשיטא דהביאו כדי לחנך המזבח כמו שאר קרבנות דהא מנחה באה בנדבה אבל הקטורת דאינו באה בנדבה והוא אמינא דלא הביאו הקטורת להקריב מיד רק דמסרום לציבור כדי להקריב אח"כ לקטורת שבכל יום ויום שהיו מקריבין פרס בשחרית ופרס בין הערבים ולא בא לחינוך המזבח כלל קמ"ל קרא דכפות זהב שתיים עשרה מלאות קטורת להורות דגם הקטורת הקריבום כל אחד ביומו בשביל חנוכת המזבח והוראת שעה היתה באמת להביא קטורת בנדבה ועל מזבח החיצון כמו דאיתא בספרי והובא ברש"י בחומש וכו"ה בש"ס דמנחות בפרק התכלת (דף נ') זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון והוראת שעה היתה היכא א"ר פפא בנשיאים ע"ש: [בפ' שלח י"ד ג'] ולמה ה' מביא וגו' הלא טוב וגו' וכ"ב מה דנקוד מרכא כפולה על תיבת טוב דנגינת הטעם מראה כמו דכתיב ב"פ טוב.

והיינו משום דהאספסוף אשר בקרבו כבר אמרו דזכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים וא"כ מחמת זה גופא טוב לשוב מצרימה ועתה דשמעו מפי המרגלים דאפס כי עז העם היושב בארץ וא"כ גם מחמת זה טוב לשוב למצרים ולכן נקוד מרכא כפולה לרמז דטענו דטובה כפולה היא לשוב למצרים [בפ' קרח י"ח י"ג] בכורי כל אשר וגו' לך יהיה כל טהור וגו' כנ"ל: במנחות פ"ד דלרב משרשיא הך קרא קאי אביכורים ממש וגם אמנחות ולך יהיה קאי אמנחות דאין נאכלות אלא לזכרי כהונה וכל טהור בביתך קאי אביכורים.

ולרב אשי כולה קרא במנחות מיירי וסיפא דכל טהור אתיין ללחמי תודה והיינו במורם מלחמי תודה דהן נמי אקרי מנחה והן נאכלין לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם: [בפ' חוקת כ' א] ויבואו בני ישראל וגו'. וכתב הגאון בעהמ"ח התוה"מ פרש"י עדה שלמה וכו' ולקמן אמר זה שבשבט ידעו וכו' כ"ב מעשה דלקמן בר"ח אב היה וכמו דכתיב בהדיא בפ' מסעי דאהרן מת בחודש החמישי באחד לחודש וא"כ גם אז לא ידעו ישראל דבטלה הגזירה אלא ר"ל דמשו"ה נכתב שם פעם שנית לאשמועינן דבחודש שבט שהואיל משה באר את התורה וכתב בזמן ההוא את התורה אז ידעו כל ישראל שהיו עדה שלמה אבל אין זה תי' כלל דהא גם פרשה זו נכתבה בחודש שבט וכבר ידעו כל ישראל ולכן עדיין דבריו צל"ע: [שם כ"א י"א] וישמע הכנעני וגו'.

כתב בשפתי חכמים אות ט' ועי"ל דהוכחתו מדכתיב בפ' ואלה מסעי וכו'. כ"ב וכ"כ התוס' (ר"ה דף ג' ד"ה וישמע) דרש"י לא דק הכא ש בפ' החומש ע"ש: [בפ' בלק כ"ד ט'] כרע שכב כארי וגו'.

כ"ב ויעקב אבינו כשבירך את יהודה אמר כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו. וצריך להבין דלמה יעקב אמר כאריה ובלעם אמר כארי בלא ה' לבסוף ויעקב אמר רבץ ובלעם אמר שכב הלא דבר הוא.

ונ"ל לומר דבר חדש דהנה (בחולין דף ס') אמרינן אמר ליה קיסר לר"י בן חנניא אלהיכם כארי מתול דכתיב אריה שאג מי לא יירא מאי רבותיה וכו' והשיב לו דנמשל לאריה דבי עילאי והיינו דאריה דהתם אינו מיירי בסתם אריה רק באריה דבי עילאי דהוא למעלה מן הטבע הרבה ושום אדם לא יוכל להורגו וא"כ י"ל פשוט דבלעם ברכם דישראל יהיה להם גבורה ושליטה וכח כארי סתמא ואינו אלא גבורה כדרך הטבע ואפשר דיוכל לבוא גבור גדול שיהי' יכול לעמוד כנגדם אבל יעקב בירך ליהודה דכרע רבץ כאריה דהיינו אריה דבי עילאי דנקרא אריה [ואפשר דבכל מקום דכתיב בתנ"ך אריה בה"א היינו אריה דבי עילאי] דהוא למעלה מן הטבע דשום אדם לא יוכל לעמוד כנגדם וכן נתקיים באמת בישראל בעת שהיו עושין רצונו של מקום היו נלחמים למעלה מן הטבע וכמו שמצינו במלחמות יהושע בן נון ומלחמת משה בסיחון ועוג וכיוצא.

והכל היה ע"י ברכת יעקב אבינו דבירך אותם דיהיו כאריה דבי עילאי דגבורתו למעלה מן הטבע. ובזה יש לעמוד על כוונת הכתוב בהושע אחרי ה' ילכו כאריה ישאג ודרשו חז"ל (וברכות דף ה') דלעולם ירוץ אדם לדבר הלכה דכתיב אחרי ד' ילכו כאריה ישאג ולכאורה מאי שייך לזה סיפא דקרא כאריה ישאג.

ונראה דהנה אמרינן (בערוכין דף כ"ב) דאחורי ארי ולא אחורי אשה וכתב הגאון בעל ח"י בס' עיון יעקב שלו דחז"ל למדו זה מדוד המלך ע"ה דכנגד ארי היה יכול לעמוד דכתיב ביה גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך וגבי מעשה דבת שבע לא היה יכול לעמוד נגד יצה"ר הרי דהיצה"ר קשה יותר מארי כ"כ הגאון הנ"ל.

אך לכאורה התימה דהיכי תנן דיהא גבור כארי הא גבורות היצה"ר גדול יותר מארי וע"ז בא הכתוב לומר דיתגבר נגד היצה"ר ע"י שיעסוק בתורה דבראתי יצה"ה בראתי תורה תבלין ומסיים הכתוב דהתגברות זו אינו כגבור ארי סתמא רק כאריה ישאג והיינו אותו אריה דכתיב בעמוס אריה שאג מי לא יירא דקאי על אר"י דבי עילאי ובגבורה זו יוכל לעמוד גם נגד היצה"ר דגבורה זו דמיא לגבורה דאריה דבי עילאי: [בפ' פנחס כ"ז ד'] למה יגרע שם וגו' כי אין לו בן וגו'.

כ"ב עי' בגמ' (ב"ב דף קי"ט) דקרא הראשון ובנים לא היה לו הוא נתינת טעם דאף דלא היו לו בנים ואעפ"כ נפטרת אמם מן היבום הרי דבת כבן הוי לכל דבריו ונמצא דצריך ליתן להם גם חלק בכורה [וכמש"כ ברשב"ם בגמ' שם ע"א דזה היו יודעין שהבת יורשת רק שלא היו יודעין שירשת חלק בכורה של אביה כמו הבן] וזה מוכיח בגמ' דחכמניות היו.

וקרא השני כי אין לו בן רמזו דאם היה לו בן לא היו תובעת כלום דידעו לדרוש דדוקא אם אין לו בן והעברת את נחלתו לבת אבל במקום דיש בן בן קודם לבת ולאפוקי מהא דאמר רב פפא לאביי ע"ש ברשב"ם ומזה אמרינן דדרשניות נינהו. ונראה דמזה ניחא מאי דבקרא קמא כתיב ובנים לא היו לו בלשון עבר ובקרא השני כתיב ובן אין לו בלשון בינוני והיינו דביבום אפילו בן יום אחד פוטר ואפילו חי שעה אחת אחר מיתת אביו פוטר מן היבום ומשו"ה הוצרכו לומר דבנים לא היו לו כלל ואפילו בשעת מיתה אבל השני דבא לאפוקי דאם היה לו בן היה הוא היורש הוצרכו לומר בלשון הוה ובן אין לו דאם היה לו בן עכשיו היה יורש הוא אבל אם עכשיו אין לו ואף דבשעת מיתה היו לו מ"מ כיון דעכשיו ליכא בן הבת יורשת.

ועי' ברשב"ם שם דמפ' יבום היה משה יודע דבת יורשת ולפי זה צ"ל דמשה היה סובר דמ"מ אין ראייה דנוטלות חלק בכורה רק דבנות צלפחד רצו לומר כן מעצמן כיון דפוטרות מן היבום הוי כמו היבם עצמו דקם על שם אחיו לנחלה ויורש גם חלק בכורה של המת אבל משה היה נסתפק בזה ומשום הכי הקריב משפטן לפני ה': [שם כ"ט ל"ה] ביום השמיני עצרת תהיה לכם וגו' עי' (פסחים ס"ח) דרמי קראי אהדדי דכאן כתיב עצרת תהיה לכם ולהלן בפרשת ראה כתיב גבי שביעי של פסח [ט"ז ח'] עצרת לה' אלהיך וגו' ע"ש ולכאורה קשה מהא דמקשה משביעי של פסח על שמיני עצרת ולא מקשינן משביעי של פסח גופא דכתיב כאן בפסוק [כ"ח כ"ה] מקרא קודש יהיה לכם.

ונראה די"ל דתיבת לכם הכתוב אצל מקרא קודש אינו ראייה כלל דגבי מקרא קודש שייך לכם דהוא כבוד ותפארת דהם מקדשים להזמנים דמקרא קודש היינו דקדשהו בתפלה וזהו כבוד לישראל דבחר בנו מכל עם וקדשנו במצוותיו ונתן לנו מועדים בהם אבל גבי עצרת דהיינו דיהיו עצרת ממלאכה לא שייך לכם אי לאו דר"ל דמשו"ה אסר לנו המלאכה ביו"ט כדי שיהיה לנו פנאי לאכול ולשתות וכמו דאמרינן בירושלמי ובמדרש תנחומא דלא ניתנו המועדים רק לאכילה ושתיה ונראה דמפיק לה מהך קרא.

וכן אידיך המ"ד דס"ל דלא ניתנו המועדים אלא לעסוק בתורה מפיק ליה מקרא דעצרת לה' אלהיך. ואכן לפי זה תקשה לפי דעת הגאונים ז"ל שהובא ברא"ש בסוף ר"ה דבר"ה מצוה להתענות תקשה דהא בר"ה נמי כתיב יהיה לכם שבתון וא"כ משמע דבעינן לכם בר"ה כמו בשאר יו"ט דהא כתיב לכם אצל העשה דמלאכה ומשמע דעיקר האיסור מלאכה בר"ה הוא כדי שיכול לקיים לכם.

וכן תקשה מיוה"כ דכתיב ביה נמי לכם כמה פעמים באחרי מות ובפ' אמור ומאי נדרוש ביה. ולכן נראה לי דלכם דכתיב גבי ר"ה ויוה"כ נרמז לכוונה אחרת דר"ה ויוה"כ משונה מכל המועדים ושבתות דבשבת וכולהו מועדים הוא לזכרון חסדי ה' שעשה עמנו מכבר בימים אלו בשבת על שם ששבת בו הקב"ה מכל מלאכתו והוא אות בין הקב"ה ובינינו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש.

ויו"ט של פסח ע"ש שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם ושבעות על שבו ניתנה התורה והוא אות דתורה מן השמים. וסוכות זכר לענני כבוד ונמצא דכל המועדים הוא לזכרון לבני ישראל שיזכרו חסדי ה' שעשה עם אבותינו ולנו.

ולפיכך כתיב בשבת שבת שבתון הוא לה' וכן אצל המועדים כתיב בתחלה אלה מועדי ה' מקראי קודש וגו' אלה הם מועדי וכן כתיב אחר זה בפרטות אצל כל מועד ומועד חג המצות לה' חג הסוכות לה' [ומה דלא כתיב גבי שבועות לה' י"ל דאף שהוא אות על תורה מן השמים מ"מ עיקר קבלת תורה הוא לטובת ישראל וכמו דתנן באבות חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה וכו',] ולפיכך כשכתוב פעם אחת עצרת תהיה לכם עמדו ע"ז חז"ל דלאיזה דבר הוא לכם ולכן דרשו מזה דלכם היינו דצריך לאכול ולשתות בו.

אבל בר"ה ויו"כ אינו לזכרון חסדי ה' שעשה בימים אלו דאיזה ניסים נעשו לאבותינו בימים אלו רק משום דהקב"ה דן לאדם הראשון בר"ה ויצא זכאי ולכן קבע אותו היום לדורות לדין ולכן ציווה לעשות בו יו"ט ולתקוע בשופר ולומר פסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות כדי שיעלה זכרונינו לפניו לטובה וא"כ עיקר היו"ט לא נעשה רק בשביל טובת ישראל וכן ביוה"כ עיקר העינוי ואיסור המלאכה הוא כדי שיתוודו על עוונותם ויעשו תשובה וע"י כן יכפר הקב"ה עליהם ויטהרו וא"כ עיקר העינוי ואיסור מלאכה הוא בשביל טובת ישראל ולכן כתיב שבת שבתון הוא לכם ועיניכם את נפשותיכם כלומר דהשביתה בו והעינוי הוא לכם לטובתכם דהעינוי גופא הוא לכם ולכן בר"ה ויו"כ לא הוזכר בתורה לה' כלל ורק לכם וכן כתיב בפ' פנחס יום תרועה יהיה לכם דהתרועה הוא ג"כ לטובתכם וכמו דאמרינן (בר"ה דף ע"ז) דתקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ובזה יתיישב כל הקושיות בזה בעז"ה.

ובזה אמרתי ליישב קושיית הלבוש באו"ח סי' תפ"ז שכתב הטעם דביו"ט אין אומרים באהבה מקרא קודש משום דהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית ולא קבלו באהבה אבל ביו"ט שחל בשבת אומרים באהבה מקרא קודש משום דעל שבת נצטוו במרה ושם לא היה באונס רק באהבה כ"כ שם הלבוש ואכן הקשו האחרונים דא"כ היאך אומרים בתחילה ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון ע"ש ועי' באל"י רבה שתי' דבאהבה הראשון חוזר על הקב"ה דהקב"ה נתן לנו באהבה וכמו דכתיב מאהבת ה' אתכם וכן פי' האבודרהם וע"ש.

ואכן לפענ"ד יש ליישב קצת בדרך הלצה דהנה ביו"ט נצטווינו על ב' מצוות א' קריאת מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה. ב' מצות שמחה ואכילה ושתיה.

והנה פשוט דבעת קבלת התורה בוודאי מצות שמחה ואכילה ושתיה ביו"ט היה באהבה וברצון ורק מצות קריאת מקרא קודש ואיסור עשיית מלאכה בו זה היה באונס ועפ"ז יבואר לשון נוסח סדר התפלה באר היטב דמתחלה אמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון דזה היה באהבה באמת.

אבל מקרא קודש דהיא מורה על מ"ע דשביתה או לקדשהו בתפלה זה לא היה באהבה ולכן אומר מקרא קודש סתם ולא מזכיר באהבה אבל כשחל בשבת דאז גם מצוות מקרא קודש ג"כ היה באהבה דהא כבר נצטוו במרה לכן אומר באהבה מקרא קודש. ובזה ניחא עוד מה דאומר ביום טוב שחל בשבת שני פעמים באהבה והיינו כדאמרן וק"ל: [בפ' מטות ל' ב'] וידבר משה אל ראשי המטות וגו' כ"ב מש"כ אל ראשי המטות דווקא נראה דיש לרמז בזה למש"כ הטור או"ח בסי' תקנ"א דמנהג אשכנז דהיחידים מתענים מבשר

ויין כל הימים שבין י"ז בתמוז עד ת"ב כדי להתאבל על ירושלים ועוד שאז בטלו הקרבנות וא"כ י"ל כיון דלמעלה סליק מפ' קרבנות ולכן מתחיל בפ' המטות לרמז דלאחר החורבן דבטלו קרבנות ראוי דראשי המטות דהיינו ת"ח ידרו נדרים ולקבל על עצמן בימים אלו להתענות מבשר ויין ולא יחל דברו ואינו כשאר נדרי איסור דקי"ל דאסור לקיימו אבל הכא אדרבא מצוה לקיימו דכתיב נדרי לה' אשלם דאצל הקב"ה חשוב כאישים וכניחוהם דע"י התענית לבו נכנע ונשבר וזה חביב להקב"ה יותר מכל הקרבנות וכמו דאמרינן (בסנהדרין דף מ"ג) וזהו דלא חשב כאן כי יפליא לרבות מופלא הסמוך לאיש דבמופלא הסמוך לאיש אינו מוזהר להתאבל על ירושלים וק"ל.

וזהו דבחילוק הסדרות שאנו קורין מגיע לעולם פ' ראשי המטות בין המצרים אחר י"ז בתמוז דהמסדרים כיוונו בזה לרמז ולהזהיר על ת"ח שידרו עצמן להתענות מבשר ויין מי"ז בתמוז עד ט"ב וק"ל: [שם ל"א כ"א] ויאמר וגו' ואת חוקת התורה וגו' כ"ב והא דלא כתבה התורה זה לעיל בפ' חוקת גבי מלחמות סיחון ועוג תי' הרמב"ן ז"ל דאז לא היה צריך להגעיל דכיבוש סיחון ועוג היה דינו כמלחמת ז' עממין והיה מותר אפי' קדלי דחזירי.

ותמהני דהא תינח הגעלה אבל הטבילה למה לא הוזכר דהרי זה ד לאיסור והיתר דהא אפילו כלים חדשים צריך טבילה [ולכאורה נראה להביא ראיה מזה דטבילת כלים הנקנין מן העובד כוכבים אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכן הוא דעת הרמב"ם וכמו שכ' הרשב"א בתו"ה לדעתו אבל לדעת הרשב"א בעצמו דהוא מה"ת הוא תמוה וצע"ג] ואולי דכיוון דאם אינו רוצה להשתמש בכלי א"צ טבילה הוי כהגעלה וכיון דאז לא היה צריך הגעלה לא היה צריך טבילה ג"כ ועי' בתוס' על החומש כאן [שם ל"א כ"ג] כל דבר אשר יבוא באש וגו' וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים.

ופרש"י מטבילו ודיו וכו' כ"ב והרמב"ן בפ' החומש מפרש דתעבירו במים היינו הדחה ושפשוף לכלים שתשמישן בצונן והסמ"ג מפרש דכל דבר אשר יבוא באש היינו שנתבשלו בו דבר גוש בלא שום משקה כלל צריך להעבירו באש דהיינו דצריך ליבון וכל דבר אשר לא יבוא באש היינו שנשתמש בו ע"י משקה תעבירו במים היינו הגעלה במים רותחין לכלים שתשמישן בחמין והא דקרי' ליה וכל אשר לא יבוא באש ר"ל שאינו בא באש לבדו רק ע"י אמצעית המשקה: [שם ל"א כ"ד] וכבסתם בגדיכם.

ותרגום אונקלוס ותחורון וגו' כ"ב הקשה הרב הגדול בתו"י הגביר המפורסם מו"ה צבי הירש א"ש ז"ל מפ"ק ווילנא דהא ידוע דבכל מקום דכתיב בקרא לשון כביסה בבגדים והכוונה הוא על טבילה מתרגם אונקלוס ויצבע כמו בפ' שמיני ובפ' מצורע דכתב שמה בכל הטמאים וכבס בגדיו מתרגם אונקלוס ויצבע ובפ' יתרו וכבסו שמלותם דהתם הכוונה כיבוס ממש משום נקיות פי' התרגום ויחווירו ובסוף פ' תזריע דכתיב בקרא קמא וכבסו את אשר בו הנגע מתרגם ויחווירו וכבסו שנית דמשמע טבילה מתרגם ויצטבע וכן כתב רש"י שם תרגום של כיבוסין שבפרשה זו לשון לבון ויתחוויר חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול לכך תרגם ויצטבע וכן כל כיבוסים בגדים שהן לטבילה מתרגמינן ויצטבע עכ"ל רש"י שם.

וא"כ הכא נמי דוודאי פשטיה דקרא בטבילה איירי דביום השביעי הצריך הכתוב לטבול בגדיהם משום שנטמאו בטומאת מת וא"כ הו"ל למתרגם ותצטבעו לבושכון כן הקשה הרב הנ"ל. ואנכי השבתי לו דלבעל התרגום היה לו הכרח דכבוס דמקרא הזה אינו טבילה דהא טבילה דבגדים שנטמאו כבר נאמרו ע"י משה רבינו בעצמו מתחלה וכל בגד וכל כלי עור תתחטאו וטבילה נמי בכלל ולענין מאי הוצרך אלעזר הכהן להזהיר שנית על כיבוס בגדים ולכן מפרש התרגום דאלעזר הכהן בא לצוות דין חדש מה ששמע משה מפי הגבורה ועדיין לא אמר זה לישראל וזהו דפוסל חציצה בטבילה אפילו בכלים לפי דהחציצה באדם שמעינן מקרא דרחץ במים את בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו אבל חציצה דכלים עדיין לא נאמר ובא אלעזר הכהן להזהיר ע"ז לפי שוודאי נתלכלך הבגדים בעת המלחמה מדם ההרוגים ודם יבש חוצץ ולכן הזהירם דיכבסו בגדיהם ביום השביעי מן הדם שעליהם כדי שיוכלו לטובלן אח"כ.

וחזר והשיב לי לשיטת ר"ת דאין הזאה בלא טבילה ומשמע בכ"מ בפ' ט' מה' טומאת מת הלכה ה' דגם הזאה דיום השלישי צריך טבילה תקשה דהל"ל להזהיר דיכבסו בגדיהם ביום השלישי משום הזאה של יום השלישי אבל באמת הא ליתא כלל דלטעמיך אם נימא דהך כיבוס היינו טבילה תקשה כן דהא גם ביום השלישי היה צריך טבילה וע"כ דהך טבילה דקודם הזאה אינו אלא הלמ"מ ואין לה סמך בכתוב ולכן אי הוי כתיב כן תו לא היה הלכה ולכן לא רמיזא בתורה כלל וכשאר הלמ"מ ודו"ק.

ועוד דאפילו דר"ת לא כתב כן רק בהזאה דאדם אבל לא בהזאה דכלים. ועוד דמאן לימא לן דפוסל חציצה בטבילה זו דאינו אלא דבר חידוש ואפשר דאין פוסל בה חציצה ותדע דהא בטבילת כלים חדשים הנקנים מהעובד כוכבים גם כן הוצרך לכתוב תיבת אך לאשמעינן דצריך להעביר את החלודה משום חציצה דאל"ה לא הוה שמעינן ונראה דמשו"ה כתיב תרי זימני אך את הזהב ואך במי נדה דאל"ה לא הוה שמעינן דצריך להעביר חלודה משום הגעלה וכן טבילה מהגעלה ג"כ לא הוה שמעינן ודו"ק.

ונראה דהרשב"א דס"ל דגם בליבון צריך להעביר חלודה וכמו שכ' הטור בשמו בס' קכ"א נראה משום דמפרש כפי' הסמ"ג שהבאתי לעיל בדיבור הקודם דכל דבר אשר יבוא באש היינו בלא משקה כלל והעבירו באש היינו לבון לבד ואעפ"כ כתיב אך אבל לפי דעת רש"י דתעבירו באש נכלל גם הגעלה איכא למימר דאך אתי להגעלה אבל ללבון א"צ להעביר חלודה ונמצא דדין זה אם צריך להעביר חלודה בלבון תליא בפ' רש"י והסמ"ג ועל מה שפרש"י ז"ל כאן בפ' דקרא דוכל דבר אשר לא יבוא באש דהיינו כוסות שתשמישם בצונן לכאורה תמוה דהא כפות שתשמישם להכניס אותם בכלי ראשון ודינם ג"כ ככלי ראשון וצריכים הגעלה בחמין דווקא גם כן הם בכלל דכל דבר אשר לא יבוא באש דהא הבליעה שלהם לא היה ע"י האש כלל דהא לא השתמשו בהם בעת שהקדרה היה על האש והיאך אמר הכתוב דתעבירו במים דהיינו דסגי בהדחת צונן לפרש"י ודוחק לומר דר"ל אשר לא יבוא באש ר"ל דלא נשתמשו בהם דבר שהדברים שנשתמשו בו מעולם לא היו באש דזה אינו במשמע דכל דבר אשר לא יבוא באש משמע דאכלי קאי דהכלי לא היה באש אבל לא קאי אתבשיל שנשתמשו בו לא היה באש.

ונ"ל דרש"י ס"ל כרבינו ירוחם דכלי מתכות אינו בולע אלא א"כ האור מהלך מתחתיו וזהו כוונת הכתוב דאת הזהב ואת הכסף וגו' מ"מ אם בא באש דהיינו שנשתמשו בהם ע"י האור ג"כ כגון קדירות ויורות וכיוצא בהם אז בעי הכשר ג"כ ע"י האור וכל חד כפי בליעתו כן פליטתו ואם בלע ע"י האור בלא תערובות משקה לבון באש בלא תערובות משקה ואם בלע ע"י תבשיל גם הפליטה צריך שיהיה ע"י הגעלה רק דבעינן שיהיה הפליטה ע"י האור דהיינו שישים את הכלי בחמין שעומדין על האש דווקא וקמ"ל חידוש דין דגיעולי עובד כוכבים אסור ואף בטעם שיוצא מן הכלי ועוד חידוש דין דצריך טבילה במי מקוה או במעיין כנדה.

אך שלא נטעה דבשאר כלים כמו דלא בעי טבילה ה"נ לא בעי הגעלה דכיון דחידוש הוא הו"א דאין לך בו אלא חידושו דהיינו בכלי מתכות אבל כלי עץ הו"א דלא בעי הגעלה דהא בקרא כלי מתכות כתיב קמ"ל אידך קרא דכל דבר אשר לא יבוא באש דבא לאשמועינן דבכלי מתכות כיון שלא בא באש אפילו השתמש בו בחום דכלי ראשון אך כיון דלא נשתמש בו בחמין שעומד על האש אינו בולע כלל וסגי בטבילה לחוד כמו כלים שהשתמשו בהם בצונן ולגופייהו לא איצטריך כלל דממילא אנו שומעין דכיון דלא הצריכה התורה הכשר רק אם בא באש היכי היה עולה על הדעת דגם אם לא בא באש צריכין הכשר ומאין היה נאמר כן כיון דבקרא לא הוזכר וגם לענין דצריך טבילה ג"כ לא צריך דהא כבר כתיב ברישא וטהר וכמו שהקשה הרמב"ן ואין לומר דאם לא בלע א"צ טבילה דהא ליתא דהא מפקינן בגמ' דאפי' כלים חדשים צריך טבילה וראיה מכלים ישנים שליבנן ג"כ בעי טבילה ואף דישנים שליבנן כחדשים דמי וא"כ כולו קרא מיותר הוא לגופיה אלא ע"כ דלא אתא אלא לדיוקא דדווקא דזהב וכסף ואידך דקחשיב קרא אמרתי לך דאם יבוא באש דווקא אבל אם לא בא באש סגי בטבילה אבל בכלי עץ אפילו אם לא בא באש צריך הגעלה והא שמנה הכתוב כלי מתכות דווקא היינו משום טבילה דכלי עץ לא בעי טבילה אבל לענין הגעלה אדרבה כלי עץ חמיר מכלי מתכות דבעי הגעלה גם אם לא בא באש.

ובזה נסתלק מה שהקשה הרמב"ן על רש"י דטבילה כבר למדנו מרישא דקרא דוטהר ועוד דא"כ הו"ל לומר יובא במים וגם למה לא הזכיר הדחה בקרא אבל להנ"ל לק"מ דאין כוונת הכתוב לאשמועינן דבעי טבילה רק כוונת הכתוב הוא לדיוקא דבכלי עץ הוא להיפך ממש מכלי מתכות דהגעלה צריך וטבילה אינה צריך ולכן לא הוצרך למכתב בלשון טבילה כיון דלא מיירי כאן מדין טבילה רק דקאמר דדווקא בכלי מתכות לא צריך הגעלה רק טבילה אבל כלי עץ צריך הגעלה.

ולענין מה שהקשה הרמב"ן דלמה לא הוזכר לדין הדחה דצונן לענ"ד לא הבנתי קושייתו דהא כל עצמה של פרשה הוא בא ללמד חידושי דינים שנאמר למשה לאמר לישראל אך מתוך שבא לכלל כעס נעלמה ממנו ההלכה ונאמרה ע"י אלעזר הכהן לישראל וא"כ פשוט דלא שייך כלל להזהיר להם על הדחה דצונן דזה כבר ידעו ישראל כיון דכבר נאמר להם דאסור לאכול נבלות וטרפות פשיטא דצריך להעביר ע"י שפשוף והדחה וע"ז לא הוצרך להזהיר להם דכבר ידעו הם בעצמם זה דמה לי נבלה בעיניה ומה לי טיחת נבלה שהיא על הכל וע"כ צ"ל כן דאם נפרש כפי' הרמב"ן דתעבירו במים היינו

שפשוף והדחה תקשה טובא דלענין מאי חילק הכתוב בין כלים שבאו באש ללא באו דבבאו באש בעי הגעלה ובלא באו באש סגי בהדחה ושפשוף דבבאו באש גופא ה"מ לחלק דהא לא אסרה התורה אלא קדרה בת יומא וא"כ לפלוג וליתני בדידה דאם הן בני יומן תעבירו באש ואם אינן בני יומן תעבירו במים דהיינו הדחה מחמת הבעין דהא הבעין אינו נפגם וזהו תמי' רבתי על הרמב"ן אם לא שנאמר דס"ל כדעת המהרש"ל דגם הבעין נפגם אבל לפי מה דס"ל לכל הפוסקים ז"ל דהבעין אינו נפגם תקשה טובא דלפלוג ולתני בדידה אלא וודאי דדין הדחה משום הבעין לא בא אלעזר הכהן להזהיר אותם כלל בפרשה זו דכבר ידעו זה ממש רבינו דציוה להם בהר סיני ובאוהל מועד דלא תאכל כל נבלה וטרפה וכל זה ברור [שם ל"א א'] וממחצית בני ישראל תקח וגו' מכל הבהמה וגו'.

כ"ב לכאורה תמוה הא כבר פרט הכל ומאי מוסיף עוד מכל הבהמה. ולכן נראה משום דהתרומה שהרימו לאלעזר הכהן אחד מחמש המאות היה כעין תרומה ממש דהא קרי ליה הכתוב תרומה והיה אסור לתרום ממין על שאינו מינו ומרע על היפה והיה צריך לתרום ממש מכל מין ומין במספר אחד מחמש המאות ולכן כתב כל המינים בדרך פרט אבל באחד מחמישים שנתנו ללווים לא היו כעין תרומה לכך כתיב מכל הבהמה לרמז דמותר ליקח מאיזה מין הבהמה שירצה אחד מחמישים על הכל ולכן כתיב מכל הבהמה ללמד דיכול ליקח ממין בהמהאחת על שאר המינים וכן אח"כ בחלוקה גבי תרומת אלעזר פרט הכתוב כל מין ומין בפני עצמו דמכל מין ומין נתנו מכס לה' אחד מחמש המאות אבל גבי מחצית בני ישראל שנתנו מהם אחד מחמישים ללווים כתיב בדרך כלל ויקח משה ממחצית בני ישראל את האחוז אחד מן החמישים מן האדם ומן הבהמה ויתן אותם ללווים וכו' הרי דכלל כל מיני הבהמה כאחד ומה שלא לקחו גמלים מן השלל דהרי למדין היה גמלים הרבה כדכתיב בספר שופטים ולגמליהם אין מספר וכבר העירו ע"ז בתוס' על החומש ודחקו לתרץ זה נ"ל משום דהחטא היה שנעשו בעלי קרין ממעשה דבנות מואב וכדאמרינן (בבכורות דף ז') ולכן לא רצו ליטול גמלים דאינו אלא לרכיבה ואמרי בנדה דרוכבי גמלים כולן רשעים משום דמוציאין זרע לבטלה ונראה דהיינו דכתיב בפ' חיי שרה ותרכבנה על הגמלים אבל אליעזר לא רכב על הגמלים משום דלאיש אסור לרכוב על הגמל והיינו דמצינו באברהם ומשה רבינו דרכבו על החמור דווקא ולא על הגמלים.

ונ"ל עוד דהיינו דכתיב ויחבוש את חמורו והיינו דרכב על האוכף דווקא וכדאמרינן בנדה שם דהחמרין מהן רשעים ומהן צדיקים ואמרינן הא דמטרטין והא דלא מטרטין ופרש"י דהאוכף הוא קשה וכו' ומשו"ה כשרכבו על החמור רכבו על האוכף דווקא ומשו"ה כתיב ויחבוש את חמורו ודו"ק: שם ל"ב כ"ז ועבדיך יעברו כל חלוץ וגו' כאשר אדוני דובר.

כ"ב לכאורה הא כתב מתחלה כאשר אדני מצוה ומאי כתיב פעם שנית כאשר אדוני דובר ועוד מתחלה כתיב מצוה וכאן כתיב דובר וכבר העיר בזה האלשיך ז"ל ותל' דחוק מאד ונראה משום דהם הזכירו מתחילה גדרות צאן נבנה למקנינו והדר ערים לטפינו משום דס"ל דכיון דצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם ולכן צריך להשתדל

בהצלת ממון תחילה ועוד דאדם אית ליה מזלא ואין צריך לשומרו כ"כ והורה להם משה דאינו כן דבזמן דנוגע להצלה צריך להתעסק בפיקוח נפשות תחילה ואח"כ בעסק ממון דאין לך שעומד בפני פקוח נפשות וידוע דכל לשון צו הוא לדורות ולכן כתיב ע"ז כאשר אדוני מצווה והיינו דכן יעשו תמיד כמו שציווה עליהם.

אבל עיקר הציווי שילכו למלחמה לארץ כנען דהציווי הזה אינו שייך לדורות ולא היה רק לשעה ולא שייך בזה לשון ציווי ולכן כתיב כאשר אדוני דובר. ולפי זה א"ש מאי דהוצרך לומר שני פעמים אחד בלשון ציווי ואחד בלשון דיבור משום דמשה ציווה עליהם שני דברים.

א' הנוהג לדורות וא' שלא נהג רק לאותו זמן. ונראה דהיינו דבסוף פ' לך כתיב ויקח אברהם את ישמעאל בנו וימל את בשר ערלתו כאשר דיבר אתו אלהים והיינו משום דלא היה רק הוראות שעה למול לישמעאל אבל לדורות לא נצטווה ישמעאל למול לזרעו דלא היה ציווי רק לזרעו של אברהם וישמעאל לא מקרי זרע אברהם דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע וכיון דלא היה הציווי לדורות כתיב בלשון דיבור אבל גבי יצחק כתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר ציווה אתו אלהים משום דעל זה היה ציווי לדורות וכן אמרינן בהדיא (בקדושין דף כ"ט) אשכחן מיד לדורות מנ"ל תנא דבי רבי ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו אלא מיד ולדורות ע"ש: [שם ל"ב מ'] ויקרא לה נובה בשמו.

נקוד על תיבת לה מרכא כפולה ונראה הטעם דהנה פרש"י בשם ר' משה הדרשן דמשו"ה ליכא כאן מפיק ה"א משום דלא נתקיים לה שם זה לפיכך הוא רפה שמשמעות מדרשו כמו לא ע"ש. ונ"ל דמשו"ה נקוד מרכא כפולה דצריך להאריך בניגון של תיבת לה שני פעמים [דבמבטא לשון הספרדים גם בתיבת לא באל"ף אומרים בקמ"ץ] והוא בא לרמז שלא נתקיים שם זה: [בפ' מסעי ל"ג י"א] מה שנרשם בחומשים אצל פסוק י"א "שני" ט"ס הוא דהמ"ב מסעות צריך לקרות הכל ואין מפסיקין בהן ואפילו אם מטות ומסעי הם נפרדים וכדאיתא במ"א בסימן תכ"ח בשם צרור המור וכ"כ בשערי אפרים למוהר"ז מרגליות זצ"ל ובשאר אחרונים: [בפ' דברים א' מ"ו] ותשבו בקדש ימים רבים וגו'.

ופרש"י י"ט שנים שנאמר כימים וכו' כך מצאתי בסדר עולם עכ"ל. כ"ב הנה עיינתי בסדר עולם פ"ח ושם לא הוזכר כלל שחזרו לקדש וגם מה שמשמע בד' רש"י דהי"ט שנים שישבו בקדש היו בקדש דבמדבר צין שבאו לשם בשנת הארבעים בחודש הראשון ולכן כתב רש"י שחזרו לקדש פעם שנית הנה שם בסדר עולם לא כתב כן רק דישבו בקדש ברנע י"ט שנה ולפי דעת הס"ע צריך לפרש והימים אשר הלכנו מקדש ברנע שלשים ושמונה שנה דגם הישיבה דקדש ברנע בכלל הל"ח שנה והא דכתיב מקדש ברנע גם קדש ברנע עצמו בכלל וכמו דכתיב ונכרתה הנפש מישראל מיום הראשון ובאמת גם יום הראשון בכלל וכדאמרינן (בעירוין דף כ"ג) יכול מיום הראשון ולא ראשון בכלל ת"ל וכו' כן צריך לפרש לד' הסדר עולם אבל ד' רש"י תמוה לכאורה.

ולכן לבי אומר לי דרש"י ז"ל סובר דלא היה רק קדש אחד בלבד דהא במסעות לא הוזכר כלל נסיעה דקדש ברנע ורק דקורא למקום ששלחו שם המרגלים רתמה וכמו

דכתיב ויסעו מחצרות ויחננו בריתמה ופרש"י על שם דדברו המרגלים לשון הרע דכתיב מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה ולפיכך ס"ל דהכל מקום אחד הוא ונ"ל דעיקר שם המקום ששלחו משם המרגלים היה קדש ברנע וכמו דכתיב בפ' מטות (במדבר ל"ב ח' ובפ' דברים א' י"ט) (ושם בפסוק מ"ו קרי ליה קדש סתם וזה סייעתא לדברי רש"י ז"ל הנ"ל דהכל מקום אחד הוא) (ושם נ"ב י"ד י"ט כ"ג) ובס' יהושע (י"ד ז) אך דבמסעות קרי ליה רתמה ע"ש שדברי לה"ר על א"י וכמו שפירש"י שם ובפ' שלח קרי ליה מדבר פארן ע"ש שפרו ורבו עליה וכמו דאיתא בשבת פ"ט.

ונראה דהכוונה בזה אף דבמעשה דמרגלים נעשו מנודים לשמים מ"מ היו מותרין בתה"מ וכדאיתא (במו"ק דף ט"ז ע"ב) ובזה נסתלק מה שהעירו התוס' שם בד"ה ושמשו (ומה שתי' שם שהרי הם היו פרים ורבים לכאורה צ"ע דהא י"ל דהבנים שבאו לארץ נולדו מהאנשים שלא היו בכלל הנידוי דהיינו פחות מכן עשרים ויותר על ס' דלפי' מש"כ י"ל דנלמד מהך קרא גופיה מדקרי ליה מדבר פארן ודו"ק ומה שפרש"י ובשבת דף פ"ט) הנ"ל צע"ק ועי' במהרש"א שם ויבואר במק"א א"ה: (שם ג' י"א) כי רק עוג מלך הבשן וגו' וארבע אמות רחבה באמת איש.

ותרגום אונקלוס על באמת איש באמת מלך וכ"ב עי' בשו"ת מנחם עזריה סימן ג' שכ' שמה שכ' התרגום באמת מלך ירצה באמת שהנהיגו בה המלכים מיסדי הדתית הנימוסיות והיא אמת שאמרנו וכו' והיינו אמת גרמיה שתרגם יונתן בן עוזיאל השומע סבור שהיא אמת גופו ואינו אלא אמת נימוסיו.

ואולי עצם קטן של עוג היה שיעורו אמה שלמה של כל אדם והיינו אמת גרמיה וכו' עכ"ל: [בפ' ראה י"ב י"ט] השמר לך וגו' על אדמתך. פרש"י אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל כ"ב וכ"ה בספרי כאן ונ"ל הטעם דבא"י שכל ישראל נטלו חלק בארץ ושבת לוי לא נטלו והטעם כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה ולפיכך מוטל על ישראל לפרנסו דהא חלקו של לוי הוא ביד ישראל דאלמלי נטלו גם הם היו מגיע לחלק ישראל פחות יותר אבל בחו"ל דגם להישראל אין לו חלק א"כ לא עדיף יותר משאר עני דאין נ"מ בינו ובין הישראל רק דהוא עני והישראל עשיר: [שם ט"ז י"ג] חג הסוכות תעשה לך וגו' מגרנד ומיקבך.

כ"ב לכאורה קשה כיון דמהך קרא ילפינן דצריך לעשות הסכך מפסולת גורן ויקב דהיינו שיהא גידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה ועוד כמה דרשות וא"כ הו"ל לאקדומיה הך קרא בפ' אמור דהא דין עשיית הסוכה צריך להקדים מקמי דין הישיבה ומ"ש דנטרה התורה לאשמעין זה עד פ' זו שנשנה בערבות מואב ובפרט אם נאמר דגם בדור המדבר נצטוו לישיבת סוכה ואף דאז לא נצרך זכר לענני כבוד מ"מ צריכין היה לישיב מפני טעמים אחרים וכמו במצות מצה ומרור דנצטוו אז ואף דלדידהו לא שייך זכר כ"כ.

ואולי י"ל דבדור המדבר ישבו תחת ענני כבוד כל ימות השנה וענני כבוד היה סכך כשר דהוא גידולי הארץ כמו דכתיב ואד יעלה מן הארץ וכמו דאיתא בסוכה י"א וגם אינו מקבל טומאה ולא הוצרך לפרש כלל דכיון דאמר בסוכות תשבו הרי פירוש דבסוכות קאי על ענני כבוד וזהו דכתיב בסוכות בפת"ח כלומר בסוכות שאתם יושבים כל ימות השנה אתם מחוייבים לישיב בחג הסוכות רק דבשאר ימות השנה הוא רשות ואי בעי

אכיל חוץ לענני כבוד אבל בימות החג צריך לישב ולאכול וליישן דווקא תחת ענני כבוד וטעם הישיבה אז בדור המדבר הוא מטעם אחר דכל מצוה יש לה כמה טעמים זולת הטעם דכ' התורה והדר אמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכות כשיכנסו לא"י ואז יהיה עוד טעם לישיבה למען ידעו וכו'.

אבל כאן במשנה תורה שנאמרה בערבות מואב להדור שבאו לארץ דאז פסקו ענני כבוד הוצרך לפרש להם דיעשו הסוכה מדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה כמו דהיה ענני כבוד וכל זה למ"ד דענני כבוד היה אבל למ"ד דסוכות ממש היו לא יתכן פירוש זה כלל. ומה דדריש בספרי חג הסוכות תעשה לך למה נאמר לפי שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' יכול לגבוה ת"ל חג הסוכות תעשה לך א"כ למה נאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' כל זמן שתעשה סוכה לך מעלה אני עליך כאלו אתה עושה לגבוה עכ"ל.

ולכאורה דברי הספרי אלו צריך ביאור דהיאך שייך דסוכה אינה אלא לגבוה דלמאי צריך סוכה לגבוה דהא כתיב בסוכות תשבו ואמרינן תשבו כעין תדורו א"כ עיקר הסוכה שידור בה כל שבעה והיינו להדיוט. ונראה דלפי מה דאיתא בזה"ק דסוכה היא בגי' שם ה' וא"ד והיושב בצל הסוכה דמי כאלו יושב בצלו של הקב"ה ולכן בעינן דיהיה הסכך מדבר שאינו מקבל טומאה וזהו דציוותה התורה לישב בסוכה אחר יוה"כ והיינו משום דאז נקיים ישראל מכל חטא עד יום ראשון של חג הסוכות משום דעוונות הם מסך המבדיל בין ישראל לאביהם שבשמים אבל כשהם נקיים מכל חטא יוכלו לישב בצלו של הקב"ה.

ועכ"פ כיוון דישבת הסוכה הוא כמו דיושב בצלו של הקדוש ברוך הוא הוה אמינא דעיקר הסוכה אינו אלא להתבודד וליחזר עצמו עם השם ולעסוק בתורה ובסודותיה כמו בסוכה לע"ל דאין בו לא אכילה ולא שתיה אבל לאכול ולשתות ולישן אסור דאינה אלא לגבוה והיינו דכתיב תשבו וכמו דישביה דמילואים דכתיב ופתח אוהל מועד תשבו דהתם אכילה ושתיה ושינה היה אסור בפתח אוהל מועד והו"א דגם בסוכה כן קמ"ל אידך קרא דתעשה לך דאפילו לצרכי הדיוט בעי סוכה והא דאמר דמעלה וכו' ר"ל דאינו נחשב להנאה דכיון דמכוון למצוה גם האכילה ושתיה למצוה נחשב והוה כמו דעושה הכל לגבוה וזהו סיעתא לדעת הסוברים דאף במצוה שיש בה הנאת הגוף אמרינן דמצוות לאו ליהנות נתנו כיון דאינומכוין להנאה רק לקיים המצוה והנאה ממילא קא אתיא לא מחשב הנאת הגוף ומדברי הספרי הוא סיעתא לדבריהם: [בפ' תצא כ"ב ב'] ואם לא קרוב אחיך וגו' והשבתו לו.

כ"ב והכא לא כתיב השב תשיב לו וכמו דכתיב ברישא והיינו משום דתשיבם לא אתי אלא דאין צריך דעת בעלים דיכול להחזיר לגינתו או לחורבתו המשתמרת ואף דהבעלים אינן יודעין מהשבה וזה לא שייך הכא דהא מיירי דהבעלים דורשין על האבידה ואז צריך להשיב לו ובכה"ג בוודאי איכא דעת בעלים דהא הבעלים בעצמן נוטלין החפץ.

והא דבטעינה לא הוזכר שיו והיינו דטעינה לא שייך רק אם היתה טעונה משוי ונפל מעליה וצריך להחזיר ושה לאו בר מלאכה הוא. והא דבפריקה לא הוזכר רק חמור היינו משום דסתם חמור הוא למשאוי ושייך רובץ תחת משאו אבל שור אינו רק לחרישה

ולא שייך גביה פריקה אבל טעינה שייך שפיר גביה דאם נפל בעת שחורש וצריך להקימו וזה דלא הזכיר כאן משאוי כלל ודע דנסתפקתי אם יודע מי הבעלים של האבידה אך דהם רחוקים ממנו יותר משבעה ומחצה במיל אם חייבים להחזיר ולטפל בה דאפשר דכמו דאם הוא עומד מהאבידה יותר משיעור הזה אינו מחוייב ה"נ לענין השבה ואפשר דזהו הפירוש של הפסוק ואם לא קרוב אחיך אליך והיינו שהוא דר רחוק ממנו יותר משיעור הזה.

שוב ראיתי להרמב"ן כאן בפ"י החומש שכ' ג"כ בפ"י דקרא ואם לא קרוב אחיך אליך שאינך מתחייב ללכת ארץ אחרת להשיבה אליו אמנם לא ביאר מהו השיעור דקורבה אך לפמ"ש כ"א"ש דהתורה סמכה על קרא דלא תראה דמיירי בראייה שיש בה פגיעה ועל שיעור כזה קראה התורה קרוב: [שם כ"ב ח'] כי תבנה בית חדש ועשית וגו' כי יכול הנפל ממנו.

כ"ב ע"י רש"י ז"ל. ועוד יש לפרש דקמ"ל דאינו חייב במעקה רק אם הגג גבוה מן הקרקע י' טפחים באופן דאף אם שכב מתחילה על הגג ונפל יהיה ג"כ שיעור נפילה למיתה וקמ"ל דלא מצרפינן קומת האדם לשיעור י' ואף דגבי בהמה מצרפינן רגליה ל"י מ"מ זה אינו רק לענין טרפות אנו מחמירין וכמו שכ' המהרש"ל ב"ש"ש שלו (בב"ק דף נ"א): בפ' נצבים ל' אז והותירך ה' וגו'.

כ"ב בפ' כי תבא ל(כ"ח י') נמי איתא כלשון הפסוק הזה רק בה' שינויים. א' דשם כתב והותרך חסר יו"ד אחר תי"ו וכאן כתיב והותירך מלא יו"ד.

ב' שם כתיב שם ה' לבד וכאן כתיב נמי אלהיך. ג' שם לא הוזכר בכל מעשה ידיך וכאן הזכיר גם זה.

ד' שם הזכיר תיבת לטובה מיד אחר תיבת והותירך ה' וכאן כתיב לבסוף. ה' שם מסיים על האדמה אשר נשבע ה' וכאן אינו מסיים כן.

ונראה לי ליישב בחדא מחתא בעז"ה דהנה המעיין שם בהמשך הכתובים שקודם זה ושאחר זה יראה דשם מיירי בהבטחות ויעודים שעשה עמנו השם באה"ק בזמן בית ראשון ובית שני והיינו דמסיים על האדמה אשר נשבע ד' לאבותיך לתת לך ולכן כתיב והותירך חסר משום דהיתה טובה חסירה ולא היה לה קיום לעד לפי שאחר שגלינו מארצנו נפסק ממנו כל הטובה הזאת שמיום שחרב בהמ"ק בעז"ה אין לך יום שקללתו מרובה מחבירו.

והיינו דכתיב נמי לטובה מיד אחר והותירך ה' משום דכל טובות של העוה"ז בתחלתן טובה ולבסוף אינן טובה דע"י הטובה שהשפיע הקב"ה על ישראל גרם להם שעשו את העגל וכמו דכתיב ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים ועוד כתיב וישמן ישורון ויבעט ועוד פסוקים אחרים הרומזים על זה וכמו דמבואר בברכות (דף ל"ב) ע"ש ולכן כתיב לטובה מיד אבל לבסוף יוכל להיות דאינה טובה רק רעה ח"ו והיינו דכתיב שם ה' דהוא מידת הרחמים לבד משום דכל הטובות שעושה עמנו הקב"ה בעולם הזה אינו מגיע לנו מצד הדין משום דהיצר הרע מצוי ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב וכו' רק הכל מצד הרחמים וכן איתא בחגיגה י"ד ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים דראה הקדוש

ב"ה שאין העולם מתקיים בדין שיתף מידת הרחמים למידת הדין וכן כתיב בתהלים ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו.

ועוד כתיב לא כחטאינו עשה לנו ולא כעוונותינו גמל עלינו כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו הרי זה הכל מצד החסד ולכן כתיב והותירך ה' לטובה כלומר דמצד מדת הרחמים יותיר לנו לטובה והיינו דלא כתיב והותרך ה' בכל מעשה ידיך דברכה זו דיברך ה' במדת כל אינו במציאות כלל בעוה"ז ולא נמסר רק לאבותינו אברהם יצחק ויעקב וכדאמרינן בסופ"ק דב"ב דשלשה הטעימן הקב"ה בעוה"ז מעין העוה"ב דכתיב בהו בכל מכל כל.

והרמב"ן בפ' החומש בפ' חיי שרה כתב דיש בזה סוד והאריך בזה. וע"פ פשטיות יש לומר דברכה דכל היינו דלא יחסר לו שום דבר וזה אינו במציאות בעולם הזה דכל הטובות של העולם הזה אי אפשר שלא יהיה בו חסרון ואינו קרוי כל דשם כל לא הונח רק על דבר שאין בו חסרון כלל.

ואל תשיבני מהא דכתיב בפ' כי תבא יצו ה' אתך את הברכה וגו' ובכל משלח ידיך וכן כתיב אחר זה ולברך את כל מעשה ידיך שאני התם דהך כל קאי אמעשה דבכל מעשה ידיך ישלח ה' ברכה אבל הכא פירושא דיברך לישראל במדת כל. ונראה דהיינו דכתיב בפ' דברים [ב' ז'] כי ה' היך ברכך בכל מעשה ידיך וגו' והיינו דמשה רבינו הוכיחן כמה טובות עשה עמהן הקב"ה שהטעים אתכם במדת כל דהמן אחד מששים מעוה"ב והיינו דלא חסרו דבר דזהו עיקר היתרון של עוה"ב והיינו דמסיים שם ידע לכתך את המדבר הגדול הזה וגו' לא חסרת דבר והוא פירוש למש"כ בתחילה דברך בכל מעשה ידיך דמהו היתה הברכה זו דהלא במדבר לא עסקו במלאכה כלל ולא שייך ברכה במעשה ידיהם ולכן מתרץ דהיתה הברכה דלא חסרו דבר והיינו מידת כל וע"ז אמרינן דהמן היה אחד מששים מעוה"ב ודו"ק.

אבל קרא דפ' נצבים מבואר בפסוקים הקודמים דקאי על ביאת משיח שיהיה ב"ב דהא כתיב בתחלה ושב ה' אלהיך את שבותך וקבצך וגו' אם יהיה נדחך וגו' וכן פרש"י שם ולכן כתיב והותירך מלא לטובה של עוה"ב הוא מלא שלא תפסוק לעולם והיינו דכתיב נמי לטובה לבסוף והיינו שהטובות של העוה"ב גם לבסוף יהיה הטובה ולא יצמח מזה רעה משום דאז יפסק היצה"ר.

והיינו דכתיב ה' אלהיך והיינו דשני קצים יש בעתה אם לא יזכו ואחישנה אם יזכו והיינו דכתיב ה' אלהיך דאם לא יזכו חס ושלום אז יהיה הטובה מצד מדת הרחמים אבל אם יזכו אז יהיה מצד הדין והיינו דכתיב בכל מעשה ידיך דלעתיד יזכו הכל במידת כל והיינו דאינו מסיים נמי על האדמה אשר נשבע ה' משום דלעתיד לבא יתרחב ארץ ישראל יותר.

ושוב ראיתי דמה שהקשתי מפ' כי תבוא דכתיב שם נמי ולברך את כל נראה דבלא"ה לק"מ דהתם כתיב כל בקמץ וכבר אמרינן (בב"ק דף נ"ד ע"ב) דכל כללא אבל בכל בקמץ פרטא הוי ע"ש. וא"כ ברכה דכל בקמץ שייך ג"כ בזמה"ז.

והא דאמרינן דהטעימן להאבות העוה"ב היינו דנתן להם מידת כל בחולם דהוי כללא כלומר דלא היה שום חסרון בהברכה וזה אינו במציאות כלל בעוה"ז ודו"ק. וראיה למה שכ' לעיל דבכל קאי אמעשה ידיך דהתם כתיב "במקף" והכא איתא "פסיק" בין בכל ובין מעשה ידיך.

ונראה דהיינו דתקנו חז"ל לומר קודם ברכת כהנים יה"ר שיהיה ברכה שלמה ולא יהיה בה מכשול ועון ברכה שלמה היינו שלא תפסוק לעולם ולא יהיה בה מכשול ועון דלא כטובות העוה"ז דלבסוף יוכל לבוא לידי עון וכמו שעשו אבותינו. וע"ד זה יש לפרש מה שאמרו (בפסחים דף נ') בעוה"ז מברכין על הטובה הטוב והמטיב ואף שלבסוף יגיע לו רעה מזה וכמו דאיתא (בברכות דף ס') ואף דלבסוף יהיה מברך על אותה טובה עצמה דיין וכו' מ"מ לע"ע מברך הטוב והמטיב אבל לעוה"ב יהיה הטובה מתחלה ועד סוף שלא יצא שום רעה מהטובה ח"ו וזהו דאמר דלעוה"ב כולו הטוב והמטיב: [בפ' וילך ל"א י"ט] ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו' כ"ב במאי דקאמר ועתה ואף שהוא מצוה הנוהג לדורות.

נ"ל לבאר ע"פ ד' אופנים. אופן האחד משום דבש"ס דגיטין אמרינן דר"י אמר דתורה מגילה מגילה ניתנה ואפילו למ"ד דתורה חתומה ניתנה מ"מ כתבו התוס' שם דנכתב מיד אחר האמירה רק דנכתבה על הסדר כמו שהיא סדורה עכשיו ע"ש בתוס' וא"כ באותו זמן שנאמר ציווי זה לא היה להם מה לכתוב דכבר כתבו כל התורה עד פרשת האזינו ולכן אמר ועתה כתבו לכם את השירה אבל לדורות צריך לכתוב כל התורה ובזה נסתלק מה שתמה השאג"א דכיון דהתורה לא הקפידה רק על כתיבת השירה רק משום דאין כותבין פרשה אחת ע"כ צריך לכתוב כל התורה וכמו שכ' הרמב"ם והטור ותמה השאג"א דא"כ ליסגי דנכתוב ספר דברים דהא חומש שלם מותר לכתוב אפילו אחד ונשאר בצ"ע ואמנם לפי מש"כ לק"מ דהא בהדיא כתבה התורה ועתה להורות דלדורות צריך לכתוב כל התורה.

אופן הב' דועתה כתבו לכם את השירה היינו תורה שבכתב לחוד אבל תורה שבע"פ אל תכתבו רק דולמדה את בני ישראל והיינו שתלמדו אותם בע"פ ונתן טעם ע"ז משום שימה בפיהם והיינו שמשים הדברים בפיהם שידעו פירושו וטעמו וזה א"א בכתב כמו שכתב הסמ"ע בהקדמתו לחו"מ. אמנם זהו עתה אבל יגיע עת דיכתבו גם התורה שבע"פ משום עת לעשות לה' וכמו דאמרינן (בגיטין דף ס') ולכן אמר ועתה.

ועוד י"ל דרמז במילת ועתה ללמד דדמי כאלו קבלה מהר סיני דאימתי שיכתבו ס"ת יהיה נחשב כאלו קבלה עתה מהר סיני. אופן הג' משום דצריך לבאר מה דמסיים ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם דלכאורה כבר ציווה הקב"ה למשה מכבר דילמד את בני"י כמו דכתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וכן כתיב ראה למדתי אתכם וגו' כאשר ציווני ה' אלהי ונ"ל דהוא נתינת טעם ועתה כתבו לכם דהיינו דאינו יוצא בשאול משום דולמדה את בני ישראל והיינו דאינו יוצא בלימוד עצמו רק דצריך ללמד לאחרים וגם אינו יוצא בלימוד פעם אחת רק שימה בפיהם והיינו שיהא שגור משנתו בפיו והיינו שצריך ללמוד מאה פעמים ואחד וזה א"א בשאול דהשואל ספר מחבירו לא יקרא פרשה וישנה ולא יקרא פרשה ויתרגם ולא יקרא אחר עמו.

ועוד יש לפרש פי' הכתוב ע"פ דרשת חז"ל דאינו יוצא בירושה רק דצריך שיכתוב בעצמו דכתיב ועתה כתבו לכם בסנהדרין דף כ"ב ונראה לי דהתורה בעצמה נתנה טעם על זה דלמה אינו יוצא בירושה משום דולמדה את בני ישראל שימה בפיהם וזה א"א בספר ישן משום דאותיות מחכימות וכן כתב החינוך בטעם המצוה כדי שלא יהיה קץ בקריאתו ע"ש:הלכות ברכות השחר סימן א בשו"ע או"ח סי' א' סעיף ה' כתב וז"ל טוב לומר פרשת העקידה וכו' ופרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם וכתב המ"א שם בס"ק ח' וז"ל נשאלתי למה כתב הטור והרב"י בשו"ע לומר פרשת עולה וחטאת וכו' והלא קי"ל פ"י דזבחים (דף צ' ע"א) דחטאת קודם לעולה וכ"כ רש"י בפ' תזריע עכ"ל.

והנה לכאורה קושיא עצומה היא ומה שתי' שם דמשום דעולה מכפרת בוודאי דאין לך אדם שאינו מחוייב עשה אבל אמירת פרשת החטאת אינו מכפר אלא אם מחוייב חטאת. ולכן כתב הטור דאחר אמירת פ' חטאת לא יאמר היה"ר דשמא אינו מחוייב חטאת והוי כקורא בתורה בעלמא ומש"ה אומר עולה מקודם דאמירת פרשת עולה מכפרת בוודאי ואמירת פ' חטאת אינו מכפרת בוודאי אבל אם יודע שנתחייב חטאת יאמר חטאת מקודם.

אלו תוכן דברי המג"א. אבל מ"מ עדיין קשה לי דנהי דאנחת לן חדא דיתורין בזה באמירת פרשת עולה וחטאת יחיד שבכל יום שמקדימין העולה לחטאת אבל אכתי אקשת לן חדא במה שאנו מקדימין העולות קודם לחטאת גם במוספי ר"ח ומועדים ור"ה ויו"ה"כ דמתחלה אנו מזכירין עולות המוספין כמו שהן כתובין בתורה בפ' פנחס ואח"כ בנוסח ומנחתם ונסכיהם אנו אומרים ושעיר לכפר ובאמת השעיר חטאת היה קרב מתחילה קודם העולות וכמו שכ' הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה' תמידין ומוספין ה"א.

מלבד מוספי חג הסוכות כתב הרמב"ם שם בהלכה ז' דהיו מקריבין העולות מקודם וכסדר שהן כתובים בתורה משום דכמשפט וכמשפטם כתיב בהו [והוא מן הש"ס דזבחים דף צ' ע"ב] דבכל מוספי המועדים ור"ח ור"ה ויו"ה"כ היה קרב השעיר חטאת מקודם. ואכן בחג הסוכות היה קרב העולות מקודם משום דכתיב בהו כמשפט וכמשפטם.

וכן בצבור שעבדו עבודת כוכבים בשוגג היה קרב פר העולה קודם ואח"כ השעיר חטאת משום דכתיב שם לחטת חסר א' וכן הוא ברמב"ם שם]. ופשוט דה"ה בשמיני עצרת היה קרב ג"כ העולות קודם דהא בש"ע נמי כתיב ביה כמשפט.

וכ"כ בס' תפארת ישראל על המשניות בקונטרס חומר בקודש שלו הנדפס בראש סדר קדשים ומה שתמה שם על הרמב"ם ז"ל שלא ביאר זה. לענ"ד אין כאן תמיהה כלל דכיון דכבר ביאר הרמב"ם ז"ל שם הטעם משום דכתיב בחג הסוכות כמשפט וכמשפטם ממילא שמעינן דה"ה בש"ע דהא ביה נמי כתיב כמשפט.

[והטעם דבחה"ס וכן בקרבן ע"ז קרבו העולות מקודם י"ל משום דהא דבעלמא החטאת מקודם משום דהחטאת מכפר ועולה אינה אלא דורון וכדאמר' בזבחים [דף ז ע"ב] דאמר ר"ש למה באה חטאת לפני עולה לפרקליט שנכנס ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו והטעם שעולה אינה אלא דורון מבואר שם בגמ' מתחילה משום דעולה אינה באה

רק על עשה או על ל"ת שניתק לעשה ובהנך תרתי כיון דעבד תשובה כבר נמחל לו והלכך העולה אינה מכפר כלל.

והנה לכאורה קשה דהא במדרש רבה פ' צו איתא דעולה באה לכפר על הרהור עבירה ומייתי ראייה על זה מקרא אבל פשוט דגם לזה מהני תשובה בלבד דכיון דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה לא חמירא מעשה ול"ת שניתק לעשה וסגי בתשובה לחודא. וא"כ זה אינו שייך רק בישראל ועל מחשבה דשאר עבירות אבל במחשבה דעבודת כוכבים דאמרינן בקדושין [מ"ט ע"ב] דשם מחשבה מצרפה למעשה דכתיב ביה [יחזקאל יד כ"ג] למען תפוש את בית ישראל בלבם.

וכן בא"י אפ"י במחשבה דשאר עבירות שהוא מוזהר ג"כ מחשבה מצרפה למעשה וכמו שכ' התוס' שם ד"ה מחשבה מסתברא דבהו העולה מכפרת ג"כ ולא סגי בתשובה לחודא. והלכך בפרי החג דהן באין כנגד ע' אומות וכן בציבור בעבודת כוכבים העולות קודם משום דהן כליל ומכפר ועדיפי מחטאת דאינו אלא מכפר בלבד (ושוב בעת ההדפסה מצאתי בעז"ה להגאון מלבים זצ"ל בספרו ארצות החיים בסי' א' ס"ה ס"ק ה' בארץ יהודה שכ' ג"כ טעם זה על מה שכתב שבחג הסוכות ובקרבת עבודת כוכבים העולות מקודם ועיין שם שהאריך בזה.

ות"ל שכוונתי לדעתו ז"ל]: וגבי מוספין לא שייך כלל תי' של המג"א וגם מה שתי' הגאון בעל תבואות שור [בסוף הספר בסדר קרבנות ס"ק ז'] דבקריאה שאני דאכתי יה"ר קאמר וצריך רחמים שיחשב וירצה וכו'. נראה פשוט דג"כ אינו שייך רק באמירת פרשת חטאת יחיד כצ"ל: והנה כבר נודע מה שתיריך ע"ז הגאון החסיד מ' רפאל הכהן אב"ד דק"ק האמבורג זצ"ל בספרו דעת קדושים ע"פ דברי הש"ס דפסחים [נ"ט ע"ב] דאמרינן שם דכל כמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא מתכפרי דתניא ואכלו אותם אשר כפר בהם (שמות כט) מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרינן ע"ש הרי דאכילה נמי מעכב כפרה וזה פשוט דהאמירה אינו נחשב כאילו אכלו הכהנים דהא אין הכהן שבע באמירתו דדווקא לגבי חלק גבוה שייך דהגיון לבנו ושיח שפתותינו נחשב לפני הקב"ה כאילו הקרבנו חלב ודם ע"ג המזבח משום דרחמנא לבא בעי וכדאמרינן בסוף מנחות מאי דכתיב וזאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם אבל לגבי חלק הכהנים לא שייך זה וא"כ אמירת פרשת חטאת שלנו אינו מכפר כפרה גמורה כמו חטאת בפועל והלכך תקנו לומר העולות מקודם דיש לה מעלה דהיא כליל אלו דברי הגאון הנ"ל.

וכן תי' כעין זה ממש בהקדמה לשו"ת תשובה מאהבה ח"א ע"ש]. והוסיף בזה לפרש נוסח סדר התפלה של ותערב לפניך עתירתנו שאנו אומרים בכל המועדים ור"ה ויוהכ"פ דמסיימין שם אנא רחום וכו' השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים דלכאורה קשה דמ"ש שאנו מתפללין שישוב סדר העבודה ולא על עיקר העבודה והלא האידינא בעוה"ר אין לנו עבודה כלל אמנם ע"פ הנ"ל יבואר דמתחלה אנו מתפללין שיערב לפני הקב"ה התפלה ואמירת הקרבנות כעולה וכקרבת בפועל והיינו כאילו הקרבנו עולה וחטאת אבל מ"מ אפילו יחשב לפני הקב"ה כאילו הקרבנו בפועל עדיין חסר מיהת סדר העבודה דהא באמירה אנו אומרינן בתחלה העולות ואח"כ החטאת

ובאמת סדר עבודות של מוסף היום היה להיפך בתחלה החטאת ואח"כ העולות ולכן אנו מבקשים עוד בקשה שניה דהשב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים דכשישיב הקב"ה השכינה לירושלים ויקריבו קרבנות בפועל אז יקריבו כסדר העבודה ממש.

[ומ"ש השב שכינתך וכו' נראה דמסדרי הנוסח הלזה ס"ל כמ"ש הראב"ד ז"ל בפ"ו מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ז דהאידינא בטלה קדושת המקדש וירושלים משום שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קדוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם ע"ש ולדעת זו בזה"ז אסור להקריב אפילו על מקום המקדש ממש ולפיכך תקנו להתפלל שישבי לציון וסדר העבודה לירושלים ודוק: כל זה מדברי הגאון הנ"ל בספרו דעת קדושים והנה אף שד' הגאון הנ"ל בכלל הם דברים נחמדים ומתוקים מדבש וראוי אליו ז"ל אמנם על עיקר תירוצו במש"כ דאכילה מעכב כפרה תמוה לי מאוד דהא הדבר מבואר בש"ס בכ"מ לאין מספר דאכילת הבשר אינו מעכב כלל דהא אפילו נאבד או נטמא הבשר לאחר זריקה אינו קפידא כלל ועד כאן לא נחלקו ר"א ור"י בפסחים [דע"ז] ובזבחים [דף קט] ובמנחות [דף ט' ודף כ"ו] רק אם נטמא הבשר או נאבד קודם זריקה דלר"י אם אין בשר אין דם אבל לאחר זריקה לא איכפת לן ועוד דאפי' אם נאבד קודם זריקה אינו פוסל ר' יהושע אלא אם נאבד גם החלב אבל אם נשתייר כזית חלב זורק את הדם וכמבואר שם אבל עכ"פ אכילת הבשר בוודאי אינו מעכב כלל לכפרה ועכצ"ל דהא דאמרין בש"ס דפסחים הנ"ל מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין אינו ר"ל דאם אינן אוכלין אינן מתכפרין אלא הכוונה דמצוה מן המובחר לא הוי רק אם הכהנים אוכלין וכעין זה מצינו גבי סמיכה ביוםא דף ה' ובזבחים דף ו' וסמך ונרצה לכפר וכי סמיכה מכפרת והלא אין כפרה אלא בדם שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר אלא מת"ל וסמך ונרצה לכפר שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר וכפר ומסקינן דכפר גברא ולא כפר קמי שמיא.

ופירש"י לנחת רוח לקונו דלא עבד מצוה מן המובחר ע"כ וכן אמרינן שם גבי תנופה כה"ג ע"ש. וא"כ פשוט דהכא נמי יש לפרש כן דאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא וא"כ לא שייך לומר דמשום שחסר באמירה מצוה מן המובחר דלכן יקדימו העולות דזה אינו עולה על הדעת כלל והלכך קושיית המג"א עדיין כראי מוצק: אכן לענ"ד נראה ליישב בפשיטות קושיית מג"א הנ"ל דהנה באמת הא בהדיא מפורש במשנה בזבחים (דף פ"ט ע"א) דדוקא דם החטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה אבל איברי עולה קודם לאמורי חטאת מפני שהוא כליל ומשמע אף באותו חטאת שהקריבו הדם קודם לזריקת דם העולה מ"מ כשבאו להקרבת האמורין היו צריכין להקדים לאברי העולה בתחלה מפני שהעולה כליל ובאמורי חטאת ליכא מעלת מכפר דאין כפרה אלא בדם והלכך איברי עולה קודמת וכן מבואר להדיא בכרייתא שם ע"ב ופר שני בן בקר וכו' שיכול שיהא חטאת קודמת לכל מעשה עולה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת אי פר שני יכול שתהא עולה קודמת לחטאת בכל מעשיה ת"ל ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה הא כיצד דם חטאת קודמת לדם עולה איברי עולה קודמת לאמורי חטאת וכו' הרי דבחטאת הלויים גופא הקריבו הדם של החטאת קודם לדם עולה והאמורים הקריבו אחר אברי העולה.

וא"כ זה שייך בעת שהקריבו הקרבן בפועל היו יכולין לעשות הכל על הסדר אבל באמירה שלנו דכשאנו אומרים פרשת החטאת הוא נחשב כאילו הקריבו הדם והחלב ע"ג המזבח. וא"כ ממ"נ א"א לעשות כסדר ההקרבה דאם נאמר פרשת חטאת תחלה הרי יקדימו הקטרת האמורין שלא כדין וזה וודאי א"א לחלק הפרשה לחצאין ולומר פרשת החטאת עד פסוק ואת כל חלבה יסיר וגו'.

ולהפסיק בפרשת עולה בינתיים וכשיגמור פרשת עולה יחזור להשלים פרשת חטאת דזה וודאי א"א דהא כל פרשה דלא פסקה משה רבינו אנן לא פסקינן ובפרט במוספין דאין אנו מזכירין הדם והאמורין כלל. רק דמה שאנו מזכירים סדר המוספין הנאמר בפ' פנחס נחשב כאילו הקריבו הדם והאמורין וא"כ ממ"נ איזה שנזכיר בתחלה יהיה שלא על הסדר הלכך תקנו טפי לומר כסדר הכתוב בתורה מיהת בתחלה העולות ואח"כ החטאת ואין מקום כלל לקושית המג"א ונראה דאפשר דלזה כיון הש"ס בזבחים דף צ' בהא דמשני שם רבא בעולת יולדת דלמקראה הקדימה הכתוב והנה פרש"י דפירש שתהא נקראת בענין תחלה הקדימה הכתוב תמוה דא"כ מאי הוצרך בברייתא לאשמעינן זה דפשיטא דצריך לקרות העולה קודם דהא נכתב בתורה תחלה וכבר עמדו ע"ז התוס' שם ד"ה למקראה וגם פירוש ה"ר חיים בתוס' שם כבר הקשו התוס' בעצמם על פירושו שם מהסוגיא דערכין.

אכן להנ"ל י"ל דרבא ר"ל דכשקורין הפרשה לקיים ונשלמה פרים שפתינו צריך להקדים העולה מקודם מטעם הנ"ל ונראה דגם בזמן הבית היה שייך מצות אמירה אם היה רחוק מירושלים והיה מחויב חטאת היה צ"ל בתוך כך הפרשה מיהת כדי להגן מן היסורין עד שיבא לירושלים ויקרב חטאת ממש וע"ז אמרינן דבעת האמירה עולה קודמת אכן עדיין צ"ע דא"כ מ"ש בעולת יולדות דנקט הלא בכל מקום מקדימין העולות מקודם וצ"ע]: וכבוד מר אחי הגאון ז"ל אמר לפרש בזה מה שתקנו לומר בתפלת המוספין ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם.

דמ"ש דבתמידים אומרים כסדרם ובמוספים אומרים כהלכתם. ואמר מר אחי ז"ל משום דהתמידים הקריבו באמת כסדר הכתוב בתורה אנו אומרים כסדרם אבל במוספים של ר"ח ומועדים ור"ה ויוה"כ דבתורה נאמר העולה מקודם וההקרבה היה שלא כסדר הכתוב רק כפי שנמסר לנו בתורה שבע"פ דכל החטאת שבתורה קודמת לעולות והלכך תקנו לומר ומוספים כהלכתם.

והיינו כהלכתם שנמסר לנו בתורה שבע"פ דחטאת קודם. אלו דברי מר אחי ז"ל.

וזה כוונה נפלאה בנוסח התפלה וראוי אליו. [ואכן קצת צל"ע ע"ז דא"כ במוספי חג הסוכות דהקריבו העולות מקודם כסדר הכתוב בתורה היה צ"ל ג"כ במוספים כסדרם ואולי דלא רלו לשנות הנוסחא משאר המוספין.

וזה הטעם נ"ל ג"כ במוסף שבת דהיו הכל עולות ודוק]: ומיהו כל מה שכתבנו לעיל לתרץ קושיית המג"א אינו אלא לפי מה דמשמע פשטיות דברי הברייתא דזבחים (דף פ"ט ע"ב) הנ"ל דחטאת לא קדים לעולה רק בזריקת הדם אבל לאחר הזריקה צריך תיכף לשחוט העולות ולזרוק דמן כדי שיכול להקריב אברי העולות על המזבח קודם

האמורי חטאת משום דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת וכן משמע ג"כ בגמ' שם דמקשה ואימא מתנה קמייתא דמדכפרה תקדום והנך לא ניקדמו ומשמע דלאחר מתנה קמייתא מיד יפסיק ויזרוק דם העולה ורק דמשנינן דמחטאת הלויים מוכח דכל המתנות קודמין לעולה או כיון שהתחיל במתנות גומר.

אבל לאחר זריקת כל המתנות משמע דצריך להפסיק ולזרוק דם העולה. אבל לפי מש"כ הכ"מ בפ"ט מה' תמידין ומוספין הלכה ו' בשם מהר"י קורקוס ז"ל דהא דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת היינו אם כבר נזרקו דמי שניהם אבל לכתחלה חטאת קודמת לעולה בכל מעשיה וכן משמע פשטות לשון המשנה שם דחטאת קודמת לעולה וכן פרש"י והרע"ב שם במשנה על הא דתנן דאברי עולה קודמין לאמורי חטאת היינו אם נזרקו דמי שניהם וכן משמע בחמת בגמ' שם דאיבעי לן בדם עולה ואימורי חטאת איזה מהן קודם ומשמע דכבר שחט להעולה ושניהם עומדים לפנינו וגם בזה גופא הוי אבעיא דלא אפשריטא ופסק הרמב"ם דאיזה מהן שירצה יקדים וא"כ משמע בהדיא דלכתחלה צריך להקדים החטאת בכל מעשיה דאם איתא דלאחר זריקת דם חטאת צריך להפסיק ולשחוט העולה אין מקום להאבעיא זו דהא אפילו השחיטה קדמה וכ"ש הזריקה.

וכבר כתבתי בהגהותי בהשמטות למס' זבחים הנדפס אחר מנחות דף קס"ג דתנאי היא והך ברייתא דפר שני בן בקר רבי הוא דאמר לה בת"כ פ' ויקרא אבל ר"י הגלילי ור"ש מפקי להך קרא לדרשא אחרינא ולדידהו לא שמעינן כלל דצריך להפסיק ולהקריב העולה. ויפה כתבו רש"י והרע"ב דדוקא אם נזרקו דמי שניהם משום דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו ע"ש.

אבל כעת חוזרני בי דהא משמע בהדיא בגמ' דמהך קרא דחטאת הלויים נפקא לן דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת ואם נימא דס"ל דהך קרא אתי לדרשא אחרינא א"כ מנ"ל כלל דאברי עולה קודמין לאמורי חטאת אפילו אם נזרקו דמי שניהם. ולכן המחזור בזה נ"ל דהא דאמר בברייתא יכול תהא חטאת קודמת לעולה בכל מעשיה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת ג"כ ר"ל דיכול דאף אם נזרקו דמי שניהם יהא חטאת קודם לעולה.

והא דאיבעי לן דם עולה ואימורי חטאת איזה מהן קודם ר"ל אם אירע ששחט העולה קודם שהקטיר האימורין על זה מבעיא לן איזה מהן קודם ולפי זה אין כאן מחלוקת כלל [ושוב בעת ההדפסה אינה ה' לידי ספר ארצות החיים ומצאתי שגם הוא ז"ל העיר על מהר"י קורקוס מברייתא דחטאת הלויים.

ואכן מה שתי' שם דחטאת הלויים שאני שכיון שהיתה נשרפת מחוץ למחנה לא היה באימורין שום כפרה כלל. משא"כ בשאר חטאות דהקטרת אימורין מתירין בשר באכילה ובהם עיקר הכפרה דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם ע"ש.

במח"כ דבריו צל"ע דא"כ היכי ידעינן כלל דאברי עולה קודמין לאימורי חטאת אפי' אם נזרקו דמי שניהם דילמא חטאת הלויים שאני. דהאימורין אינן מביאין לידי כפרה כלל משא"כ בשאר חטאות דמתירין הבשר באכילה אבל באמת אין מקום לסברא זו כלל דהא אכילת הבשר בעצמו ג"כ אינו מכפר כלל וכמש"כ לעיל ולא עדיף מסמיכה ותנופה.

ועוד דהאמורין אינן מעכבין האכילה רק אם הם בעין אבל אם נטמאו אימורין או נאבדו אינן מעכבין האכילה כלל וכדאיתא להדיא בפסחים נ"ט ע"ב והלכך ליתא לסברא זו כלל אבל מחזורתא כמ"ש לעיל ליישב דברי מהרי"ק הנ"ל. ועוד יש לתמוה עליו שלא הביא כלל דברש"י והרע"ב ג"כ מפורש להדיא כד' מהרי"ק וגם מש"כ שם ליישב קושיית המג"א משום דהאידנא חסר האכילה הנה כבר קדמו בזה הגאון מוהר"פ ז"ל וכמו שכ' לעיל וגם מה שרצה ליישב כמש"ל בעז"ה חזר ודחה בעצמו מד' מהרי"ק הנ"ל ות"ל שכוונתי לדעתו ז"ל בזה] ואכן באמת אף לפי הנ"ל לא קשה דנהי דאף הקטרת אימורין היה קודם למעשה העולה מ"מ אכילת החטאת בוודאי היתה מאוחרת למעשה עולה.

דפשוט דעבודת גבוה קודמת לאכילת הדיוט. והלכך א"א לומר כל פרשת החטאת מקודם דהא מסיים בפרשה שם כל זכר בכהנים יאכל אותה קודש קדשים הוא.

וזה היה מאוחר למעשה העולה והלכך עדיף טפי להקדים פ' העולה וממילא גם בתפילת מוסף מזכירין העולות מקודם כמו שכתוב בתורה משום דא"א להקדים השעיר חטאת כיון דאכילתו היה אחר מעשה העולות ודו"ק ועי' בארצות החיים שם שכ' עוד שני תרוצים ליישב קושיית המג"א. והנלע"ד כתבתי בעז"ה [ואגב דאיירי בדין הנ"ל ראיתי להביא כאן מה שכ' על גליון החומש שלי בפ' שמיני על הכתוב ואת החלב ואת הכליות וגו' הקטיר המזבחה כאשר צוה ה' את משה.

וכ' בס' העמק דבר להגאון אב"ד דוואלאזין נ"י דמשו"ה הוצרך הכתוב לסיים שנית כאשר צוה ה' את משה משום דבכאן היה חידוש דבכל החטאות לאחר הזריקה מקדימין מעשה העולה אבל כאן נצטווה משה מפי הגבורה להקדים החטאת בכל מעשיה ע"ש. ופשוט דלפי פירש"י והרע"ב ומהר"י קורקוס הנ"ל לא יתכן תירוצו כלל [ואף שלפי דברי הגאון בעל ארצות החיים הנ"ל היכי דהבשר אינו נאכל גם מהרי"ק מודה וחטאת המילואים ג"כ לא היה נאכל וא"ש בזה דברי הגאון הנ"ל נ"י אבל כבר כתבתי דדברי הגאון בעל ארצות החיים הנ"ל צל"ע ולא נהירא לי כלל ומה שהביא שם בפ' אחרי [ט"ז כ"ה] ראייה מפר יוה"כ לענ"ד י"ל דהתם שאני דכבר נפסק העבודה בטבילה ובלבישת בגדי הזהב והווי כהתחלת עבודה ועוד די"ל דהתם גזה"כ הוא ואין למדין ממנו למקום אחר ותדע דלמה לא פשט הגמ' מזה דדם עולה קודם לאימורי חטאת אלא ע"כ דאין למדין ממנה.

ולענין מה שהעיר דלמה כתב פעם שנית כאשר צוה ה' נ"ל משום דכתיב בתריה ואת הבשר ואת העור שרף באש ופירש"י דהיתה הוראת שעה דאין חטאת חיצונה נשרפת ע"ש. וי"ל דלכן כתיב מתחלה כאשר צוה ה' את משה להורות דעד כאן היה הכל כאשר צוה ה' את משה לדורות אבל שריפת הבשר והעור לא היה רק הוראת שעה ע"כ לשוני על הגליון]: ובהיות שמאד הפליגו חז"ל בכמה מקומות בש"ס ומדרשותבשבח ומעלת של אמירת סדר הקרבנות דהם דברים העומדים ברומו של עולם וכדאמרינן בתענית כ"ז ע"ב ובסוף מגילה דאלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ [ומה שפרש"י שם מהיכא יליף לה להאי.

גמגום עיין בהקדמה לס' עבודה תמה ** (ונדפס בפק"ק ווילנא בשנת תקצ"ו ובשנת תרכ"ב ע"פ הסכמות גאוני הזמן) ** . שנדפס שם בשם מר אחי הגאון זצ"ל שכתב דהעיקר סמכו חז"ל עצמן אקראי (דירמיה ל"ג) דמיירי שם בענין הקרבנות ואחר זה כתיב אם לא בריתי יומם ולילה וגו' וקאי אברית דקרבנות וכן מבואר בילקוט שם וע"ש דהאריך בזה בדברים נחמדים כדרכו ז"ל בקדש תמיד] וכן כתבו רבותינו הפוסקים ז"ל ראשונים ואחרונים ז"ל שראוי לומר בכל יום סדר הקרבנות ופוק חזי להגאון המובהק בעל תבואות שור ז"ל שהעתיק בסוף ספרו כל סדר הקרבנות שצריך לומר בכל יום והאריך שם קצת גם בפלפול של הלכה בכמה דינים השייכים לסדר עבודה יע"ש: והגם דאמרינן בסוף מנחות דמאי דכתיב זאת התורה לעולה וכו' ומסקינן דכל העוסק בתורה א"צ לא עולה ולא חטאת וכו' וא"כ משמע לכאורה דמי שעוסק בתורה א"צ לומר סדר הקרבנות אמנם כבר בארתי במקום אחר בעז"ה וקצת מזה מצאתי אחר כך במהרש"א בחדושי אגדות שם דהתם מיירי באדם שלא חטא עדיין טפי עדיף שיעסוק בתורה והתורה תגין עליו שלא יבא לידי חטא דהתורה אגונה ומצלא מן החטא וכדאיתא (בסוטה כ"א) וכן אמרינן (בקידושין ד' ל') בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין וזהו דאמרינן דא"צ לא עולה ולא חטאת והיינו דהתורה תשמרהו מכל חטא ולא יצטרך להביא עולה או חטאת אבל באדם שכבר חטא ח"ו ע"כ צריך לומר סדר קרבנות של עולה וחטאת ואשם דהרי בזמן הבית אם אדם עבר עבירה שחייבין עליה חטאת לא היה יוצא בלמוד התורה ועל כרחו היה מחויב להביא חטאת והלכך בזמן הזה נמי צריך לעסוק בפרשת חטאת דאמירתו נחשב לו להקרבה וכמו דכתיב ונשלמה פרים שפתנו ועל זה אמר רב יצחק שם מאי דכתיב וזאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו' והיינו דמיירי באדם שכבר נכשל בשגגת כרת ח"ו דאז צריך לעסוק בתורת חטאת בדווקא ועי"ש במהרש"א וא"כ מי יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי שלא נכשל מעולם בשגגת אסור שחייבין עליה חטאת או שלא בטל לעולם מצות עשה דמביאין עליה עולה וכדומה ובפרט קרבנות צבור דהיו מקריבין בבית המקדש בכל יום בוודאי מוטל חיוב על כל אחד לומר בכל יום וכמו דאמרי' בש"ס דתענית ומגילה הנ"ל ולכן ראיתי להגיה כל סדר עבודה הנדפס בספר עבודה תמה אליבא דדינא כי הרבה דברים נדפס שם הצריכים ביאור ותיקון לפענ"ד כדי שכל אדם האומרן יהיה נחשב לפני הקב"ה כאילו הקריב הקרבן בפועל כסדרו וכהלכתו ויהיה שיח שפתותינו נחשב לפניו כקרבן כליל ועולות וזה החלי בעז"ה: מש"כ שם בדף א' ע"ב לומר בתחלה פרשת הכיור ואח"כ פרשת מזבח אדמה תעשה לי צל"ע דהלא פרשת הכיור הוא מאוחר בתורה לפרשת מזבח אדמה ולמה תקנו לאומרה מתחלה ונהי דפרשת הכיור צריך לאומרה קודם כל העבודות דקדוש ידים ורגלים היה תיכף בבוקר קודם תרומת הדשן וכדתנן במשנה בריש תמיד מ"מ פרשת מזבח אדמה אינו שייך לומר לעבודה כלל ויכול לאומרה מתחלה: ועוד תימה לי דלמה לא תקנו לומר ג"כ פרשת עשיית מזבח הנחושת הנכתב בפ' תרומה המתחלת ועשית את המזבח עצי שיטים וגו' דשם מבואר עשיית המזבח בפרטות דצריך להיות רבוע וצריך לעשות לו קרנות דהם דברים המעכבים גם לדורות וכמו דמפורש בבבלייתא (בזבחים ס"ב) דקרן ורבוע מעכבין ואף מדת ארכו ורחבו וקומתו דאמרינן שם דאין לו שעור למעלה מ"מ למטה מיהת יש

לו שעור דאסור לפחות מקום המערכה ממזבח שעשה משה וכמה אמה על אמה וכמבואר שם בגמ' יעו"ש.

וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' בית הבחירה הלכה י"ז וז"ל והוא שלא יפחות אמה על אמה ברוחב ג' אמות כשעור מקום המערכה של מזבח מדבר עכ"ל. וזה ליכא למימר דלא תקנו לומר פרשת מזבח אדמה רק משום דהוזכר שם וזבחת עליו את עולתך ואת שלמיך משא"כ פרשת ועשית את המזבח לא הוזכר שם עבודת הקרבנות כלל דהא ליתא דא"כ למה תקנו לומר פרשת עשיית מזבח הקטרת הנכתב בפרשה תצוה ואי משום דהוזכר שם מצות הקטרת הטבת הנרות הלא זה אומרים פעם שנית אחר פרשת הקטרת ונאמר הקטיר עליו אהרן וגו' וצ"ע [ושוב ראיתי שגם בתו"ש הרגיש בזה ע"ש]: עוד שם אחר פרשת התמיד נכתב שם פסוק ושחט אותו על ירך המזבח צפונה הנכתב בריש ויקרא גבי עולת נדבה ולענ"ד נראה שצריך לסיים גם שני פסוקים שלאחר פסוק זה ונתח אותו לנתחיו וגו' והקרב והכרעים ירחץ במים וגו'.

עד אשה ריח ניחוח לה' דהרי גם בקרבן התמיד היה נוהג הפשט ונתוח והדחת הקרבים: שם אחר פרשת עשיית הקטרת מצויין שם דלמנחה צ"ל ונאמר והקטיר עליו אהרן וגו' והדבר צ"ע דהא במנחה אינו שייך כלל לומר פסוק זה דמיירי רק בקטרת של שחר אלא נ"ל דקודם פסוק ובהעלות אהרן צ"ל תיבת במנחה וכלומר דבמנחה דאומרים סדר המעמדות של תמיד בין הערבים אז אין אומרים פסוק והקטיר עליו רק פסוק ובהעלות אהרן.

כן נראה לי: בסדר עבודת התמיד איתא שם לפני עלות השחר כהני בית אב שבמקדש פשטו בגדי חול ירדו וטבלו ועלו ונסתפגו ולבשו בגדי כהונה וכו'. ולענ"ד איני יודע מניין לו זה דאפשר דלא לבשו בגדי כהונה עד לאחר שבא הממונה ואמר להם בואו ויפיסו אז היו צריכים ללבשו בגדי כהונה משום דהפיס היה בבגדי קדש וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל ברפ"ד מהל' תמידין ומוספין ע"ש ומלשון הרמב"ם ז"ל ברפ"ו מהל' תמידין ומוספין שכתב וכל הכהנים ששם כבר טבלו קודם שיבא הממונה ולבשו בגדי כהונה עכ"ל אינו ראייה דלבשו מקודם דהא י"ל דר"ל דלבשו עכשיו אחר שבלשו את העזרה והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין וקצת יש לדייק מלשוננו כן מדלא כתב טבלו ולבשו בגדי כהונה קודם שיבא הממונה ודוק: וגם מה שכתוב שם דבא הממונה ודפק עליהם והעמידו את עושי החביתין לעשות חביתין ואח"כ אמר להם בואו והפיסו הוא ג"כ שלא בדקדוק לכאורה.

דהא במשנה בתמיד מבואר דמתחלה אמר להם מי שטבל יבא ויפיס ואח"כ נכנסו לעזרה עד שבאו אל מקום עושי חביתין והעמידו אותם לעשות חביתין ונ"ל עוד דאפשר דגם הפייס בעצמו היה ג"כ קודם. וכדמשמע פשטיות המשנה דמס' תמיד.

ועוד דלדעת המפרש שם בתמיד דהפייס הראשון היה בבית המוקד בחציה בקודש ולא כשאר הפייסות שהיו בלשכת הגזית והביא ראייה לזה דהא עדיין לא ירדו לעזרה ועדיין עמדו בבית המוקד ע"ש וא"כ משמע מדבריו ז"ל דהפייס היה מיד. אכן דעת הרמב"ם בפ"ו מהל' תמידין ומוספין הלכה א' דגם הפייס הזה היה בלשכת הגזית כשאר הפייסות

ושנה סדר המשנה וכתב דבתחלה היו מבלשין את כל העזרה ומעמידין עושי חביתין לעשות חביתין ואח"כ יבואו בלשכת הגזית ופיסו פייס א' וב' וכו'.

וצריך לעמוד על דעתו של רבינו ז"ל דלמה שינה מסדר המשנה דהלא כל המשניות דמס' תמיד נשנה על הסדר. ונ"ל שרבינו הגדול הכריח זה מהא דאמר אביי ביומא דף כ"ה דש"מ דלשכת הגזית חציה בקדש וחציה בחול.

ושמע מינה דשני פתחים היה לה אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול. והביא ראיה לזה דליכא למימר דפתח אחד היה לה ופתוח לקדש היכי זקן יושב במערבה והתנן וכו'.

וגם ליכא למימר דהיתה פתוחה לחול א"כ היכא הוי פייס במזרחה הא תנן ע"ש. ואם איתא דבבית המוקד נמי היה פייס וכדעת המפרש ז"ל א"כ תימה גדולה דאמאי לא אמר אביי נמי ש"מ דבבית המוקד נמי היה לה שני פתחים אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול דאף דזה מפורש במשנה דמדות פ"א משנה ז' דבית המוקד היה בנוי חציה בקדש וחציה בחול ומייתי לה ביומא דף ט"ו ע"ב מ"מ זה לא הוזכר דהיה לה שני פתחים והו"ל לאביי להכריח דהיה לה שני פתחים נמי דאי לא היה לה רק פתח לחול היכא היו עושין שם פייס ואי לא היה רק פתח אחד לקדש היכי זקני בית אב ישינים בבית המוקד אלא וודאי דלא היה שם פייס כלל.

וכדעת הרמב"ם ז"ל ומיהו אין זה הכרח גדול ועדיין דברי רבינו ז"ל צל"ע. ועכ"פ אין לערער על נוסח סדר עבודה הנ"ל כיון דגם דעת הרמב"ם ז"ל הוא כן.

ומיהו על עיקר הנוסח שתקנו לומר והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין קשה לי דאף דכ"ה לשון המשנה שם וכ"ה לשון הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות בית הבחירה מ"מ הא מסקינן בגמ' שם דהאי עשיה הוא להחם חמין לרביכה דאילו עשיית החביתין בעצמם היה אחר עשיית התמיד וטפי הו"ל לומר בסדר העבודה והעמידו עושי חביתין להחם חמין לצורך החביתין וצ"ע: שם פנה הגחלים אילך ואילך וחתה מן המאוכלות הפנימית צ"ל מן המאוכלות הפנימיות וכ"ה במשנה שם.

עוד שם מי שתרם המזבח מסדר מערכה גדולה ובצידה מערכה שניה וכו' הדבר תמוה דלא תקנו להזכיר גם מערכה שלישית של קיום האש דהלא אנן קיי"ל כר' יוסי ביומא (דף מ"ה) דס"ל דבכל יום הי' שם שלש מערכות וביו"כ היה ארבע וכמו שפסק הרמב"ם (בפ"ב מהל' תמידין הלכה ד') והא דבמשנה דתמיד לא הוזכר רק ב' מערכות י"ל דאתיא כר' יהודה ביומא שם.

ובתוס' דיומא שם ד"ה ר"י כתבו דאף דבזבחים דנ"ח מוקמינן הך מתניתין דתמיד כר' יוסי מ"מ י"ל דהתנא לא חשיב אלא הנך תרתי דדמיין להדדי ומציתין אותן ביחד ומחד קרא מפיק להו ע"כ וכ"כ הלחם משנה ז"ל בפ"ב מהל' תמידין הלכה ד' דמשו"ה לא הביאה אביי ביומא (דף ל"ג) בסדר המערכה וכן לא הזכירה הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' תמידין גבי סדר מערכות משום דאותה מערכה של קיום האש אין לה שעה קבוע ואין לה סדר שבכל שעה מהיום יכול לעשותה עכ"ל [אך דהו"ל להביא דברי התוס' דיומא הנ"ל דהרי מד' התוס' דיומא הנ"ל ג"כ משמע דמערכה של קיום האש היה יכול לעשותה אח"כ] וצ"ל כיון דמערכה זו אין לה סדר ויכול לעשותה אח"כ לא רצו להזכירה בסדר

עבודת התמיד ובפרט לפי מה שפירש"י שם דמש"ה נקראת מערכה של קיום האש שאם אין האש של מערכה גדולה מתגבר מוסיפין מזה וזה שייך בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום כגון לאחר שמת שמעון הצדיק דלא היה אש של מערכה מתגבר אז ולא היה כהנים נמנעים מלהביא עצים למערכה כל היום כלו וכדאיתא בר"פ טרף בקלפי (דף ל"ט) אבל בכל ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק שהיה אש של המערכה מתגבר מאליה לא הי' צריכין למערכה של קיום האש כלל ולפי מה שכתבנו יהיה צ"ל דהא דצוותה התורה לעשות מערכה לקיום האש היינו משום דחששה התורה שמא לא יהיו ישראל כדאין לעשות להם נס ולא יהיה אש של מערכה מתגבר ויהיה נצרך למערכה זו והלכך לא חשו להזכיר מערכה זו כיון שלא נעשית אלא שמא לא יהיה ישראל ראויין לנס.

ובזה יש ליישב גם קושיית הלח"מ ז"ל הנ"ל דהעיר על מה דלא הביא אביי בסדר המערכה למערכה זו ולפי מש"כ י"ל משום דלר' יוסי ע"כ צ"ל דלא סמכינן אניסא מדחששה התורה שמא לא יתגבר אש המערכה ואמנם אביי לשיטת' אזיל דס"ל בפסחים דף ס"ד ע"ב] דנעלו תנן דכמה דעיילו מעלי דסמכינן אניסא וא"כ ע"כ דאין הלכה כר' יוסי בזה דהא לר"י צ"ל דלא סמכינן אניסא והלכך ממילא מוכרח דלאביי לשיטתו לא היה שם רק ב' מערכות וכו' יהודה ואפשר דטעמא דר' יהודה גופא דלא דריש לקרא דוהאש על המזבח כר"י דאתא לקיום האש היינו משום דס"ל כאביי דסמכינן אניסא ופלוגתא דר"י ור' יוסי תלי בזה אכן אנן דקי"ל כרבא נגד אביי שפיר פסק הרמב"ם כר' יוסי דהיה שם ג' מערכות ועכ"פ לא חשו להזכיר מערכה זו בסדר התמיד כיון שלא נצרך כ"כ וכנ"ל: הן אמת די"ל דהגאונים שיסדו ס' עבודה תמה סמכו עצמן על הגאון יעב"ץ צ"ל בסידור שלו דיש מפרשים דב' גזירי אש היינו מערכה של קיום האש ע"ש וכיון שכבר הוזכר בסדור מעמדות שם ושני גזירי עצים של מערכה גדולה לא הוצרך להזכיר מערכה של קיום האש דהיינו הך ובזה היה עולה שפיר גם מה דלא הזכיר אביי בסדור המערכה למערכה דקיום האש דהא כבר הזכיר ומערכה שניה של קטרת קודמת לסדור שני גזירי עצים וכן דעת המזרחי ז"ל באמת בפ' צו והביאו הלח"מ שם וז"ל שם בקוצר ואחר שסדר את המערכה היה נותן עליה שני גזירי עצים כדי להוסיף עליה הבערה יתירה וזאת המערכה נקראת מערכה של קיום האש עכ"ל אבל באמת זה לא נהירא דשני גזירי עצים מפקינן מקרא ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר וליכא בזה פלוגתא כלל ואילו במערכה של קיום האש איכא פלוגתא בגמרא אלמא דמילתא אחריתא היא ועוד דשני גזירי עצים היה סדורן על מערכה גדולה וכמו דכתיב בהדיא בקרא וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' תמידין הלכה ב' ואילו מערכה של קיום האש היה מערכה בפני עצמה ודברי המזרחי תמוהים בזה וכבר השיגו הלח"מ ז"ל שם.

ושוב ראיתי בס' תוספות העזרה על התו"כ בפ' צו מהגאון ר"צ ראפורט שהעיר ג"כ על המזרחי כנ"ל אבל כבר קדמו הלח"מ כנ"ל: ועפ"ז אין להגיה בסדר המעמדות ולהזכיר גם המערכה של קיום האש דכיון דאין לה סדר לא שייך להזכירה בסדר התמיד דהא חכמי המשנה ואביי בסדר המערכה ג"כ לא הזכירוה ופשוט הוא: עוד שם והשקו את התמיד מים בכוס של זהב לשון זה אינו מדוקדק דאף דכ"ה לשון המשנה ברפ"ג דתמיד מ"מ כיון דכבר אמר רבא שם ברפ"ב דכוס של זהב הוא גוזמא ודברו חכמים

בלשון הבאי ולא היה של זהב לא שייך למימר בסדר עבודה בלשון הבאי ואף לפי מה שפ' הרע"ב שם במשנה ד' דמשו"ה קרי לה תנא של זהב משום דהיה של נחושת יפה כזהב עיי"ש י"ל דלא מקרי לשון הבאי כיון דהיה יפה כזהב מ"מ מה צורך ללשון זה כלל.

והרמב"ם ז"ל בפ' מהל' תמידין הלכה א' השמיט באמת דהיה בכוס של זהב וכתב סתמא דהשקו את התמיד מים ונראה דכן צ"ל ג"כ בסדר עבודה ואף דר"י בר נחמני אמר שמואל פליג על רבא בזה וסבר דהיה באמת של זהב משום דאין עניות במקום עשירות מ"מ רבא הוא בתרא יותר מר"י בר נחמני ופשוט דהלכה כרבא וכן משמע להדיא בר"ה דף כ"ז] דאמרינן שם דמשו"ה שופרות של תעניות מצופה כסף ולא בזהב משום דהתורה חסה על ממונם של ישראל רק בר"ה היה מצופה זהב משום דכבוד יו"ט עדיפא וכן ביומא (דף ל"ט) אמרינן דמשו"ה היה הקלפי של עץ ולא עשו אותה של כסף וזהב משום דהתורה חסה על ממונם של ישראל אמנם קצת צ"ע דהא גבי יו"ט אמרינן דכבוד יו"ט עדיפא ויוהכ"פ נמי יו"ט הוא ויש ליישב ודו"ק]: הם עוד שם ומי שזכו בדשון מזבח הפנימי ובדשון המנורה הי' מקדימי' וכו' עד ומניח הכוז על מעלה השניה ויצא עקדו את הטלה וכו' מנוסח זה משמע דדשון מזבח הפנימי ודשון המנורה היה קודם שחיטת התמיד ובאמת שמלשון המשנה דתמיד משמע ג"כ קצת דהיה קודם מ"מ ברמב"ם בפ"ו מהל' תמידין הלכה ב' מבואר בהדיא דהדשון מזבח הפנימי היה בעת השחיטה והקבלה וההולכה ואין אחד מוקדם מחבירו רק הזריקה היה מאוחר לדישון מזבח הפנימי וז"ל הרמב"ם ז"ל והמדשן את המזבח מדשנו בשעה שהשוחט שוחט את התמיד ואח"כ זורק את הדם זה שקבלו עכ"ל אבל דישון המנורה היה אחר הזריקה דהא אנן קי"ל כרבנן דבקטורת מפסיק להו וכ"כ הרמב"ם ז"ל שם בהלכה ג' ואחר שזורק את הדם מטיב זה שבהיכל חמשה נרות ויוצאין שניהם מן ההיכל עכ"ל וכ"כ הגר"א ז"ל בגליון המשניות בתמיד פרק ג' משנה א' ונדפס בדפוס ווילנא דהא דאמרינן [ביומא ל"ג] ור"ל בסדר המערכה שסדר אביי] דדשון מזבח הפנימי היה קודם לדם התמיד היינו קודם לזריקת דם אבל השחיטה והקבלה היתה מקודם עכ"ל אך מש"כ דהשחיטה היתה מקודם אינו מדוקדק דהא ברמב"ם מבואר דהיה בבת אחת וכן משמע מסוף דברי הגר"א ז"ל עצמו דהיה בבת אחת עיי"ש וגם מה שמסיים שם בדברי הגר"א ז"ל דבעוד שהיה שוחט ומקבל וכו' היה נגמר דשון מזבח הפנימי והמנורה נ"ל ברור דתיבת והמנורה הוא טעות הדפוס דהא דשון המנורה בוודאי היה אחר הזריקה דהא אנן קי"ל כרבנן וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל ודוחק לומר דהגר"א ז"ל כתב כן אליבא דאבא שאול דזה דוחק] והביא ראיה לזה מהמשנה דתמיד שם עיי"ש וכ"כ הב"י באו"ח סי' מ"ח דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל כרבנן היה ראוי לשנות סדר המערכה ולומר וסדור שני גזירי עצים קודם לדשון מזבח הפנימי ודם התמיד ודשון מזבח הפנימי ודם התמיד קודם להטבת שתי נרות וכו' [אך לשון הב"י ג"כ אינו מדוקדק דהא הזריקה היה אחר דשון המזבח אך דהשחיטה היה בבת אחת וכך צ"ל וסידור שני גזירי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי ושחיטת התמיד ודישון מזבח הפנימי קודם לדם התמיד וכו'] והלכך בסדר עבודה שבספר עבודה תמה שם צריך להגיה וכך צ"ל שם דאחר שמסיים ובאחרונה כיבד את השאר לתוכו והניח ויצא צריך לומר ולא היה מדשן את המזבח עד שהתחיל השוחט

לשחוט את התמיד עקדו את הטלה וכו' עד והעלה כל אחד מה שזכה בו לכבש מחצי כבש ולמטה במערבו ומלחום מי שזכה בדשון המנורה וכו' עד ומניח את הכוז על מעלה השניה ויצא וירדו ובאו ללשכת הגזית ולקרות את שמע אמר להם הממונה וכו' כצ"ל לפע"ד.

עוד שם אם מצא שתי נרות המזרחיות דולקות מניחן ומדשן את השאר ואם מצאן שכבו מדשנן ומדליקין כו' דע דדישון דב' נרות המזרחיות אינו הטבה ממש להניח שמן ופתילה חדשה אלא ה' מדשנן בלבד והיינו שהי' מסיר הדשן שבראש הפתילה אבל עיקר ההטבה בשתי נרות היה אחר שהקטיר הקטורת ואם לא מצא דלוק רק נר המערבי בלבד מניחו דלוק כמו שהוא ולהנר המזרחי שסמוך לנר מערבי היה מדשן מעט ומדליקו ומטיב את השאר ואם מצא כל הנרות דולקות היה צריך לכבות את החמש נרות המערבית ולהטיבן אח"כ וכל זה פשוט: וראיתי להרמב"ן ז"ל במלחמות בפ"ב דיומא שיצא לדון בדבר החדש דדשון המנורה לחוד והטבה לחוד דדשון היינו הסרת הפתילות והשמן שבנר של אתמול וזהו לא מיקרי עבודה כלל והיה כשר ביוהכ"פ אף בכהן הדיוט והטבה היינו שמטיב את הנרות ונותן שמן ופתילה חדשה כדי שיהא ראוי להדליק בו בערב וכן להדליק נר מערבי אם כבה הכל היה בכלל הטבה ע"ש ברמב"ן ולכאורה תמוה דהא כאן במשנה דתמיד כולל הדשון והטבה הכל בלשון דשון המנורה ואמנם אחר העיון י"ל דכוונת הרמב"ן הוא דודאי לשון דשון המנורה כולל בין הדשן ובין ההטבה דהכל בכלל לשון דשון הוא אמנם לשון הטבה דכתיב בתורה וכן במשנה ובגמרא אינו אלא על גמר הדשון דהיינו על נתינת השמן ופתילה חדשה דזה הוא עיקר העבודה ומשו"ה כתוב בתורה בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות דהתורה נקטה עיקר העבודה דהיינו ההטבה ובזה ניחא נמי מה דתנן ביומא [דף י"ד] דכל שבעת הימים הוא זורק את הדם וכו' ומטיב את הנרות ולא תני דמדשן את המנורה והיינו משום דכל זה לא היה רק כדי שיתרגל בעבודה ביוה"כ לכן לא היה צריך להתרגל רק בהטבה ולא בדשון דגם ביוהכ"פ גופא לא היה הדשון בכה"ג ועוד דדשון כיון שאינו עבודה גמורה ולדעת המשנה למלך ז"ל שאביא לקמן בסמוך היתה כשרה בזר [וכן משמע באמת בדברי הרמב"ן ז"ל שם דהא כתב דהיה כשר בכהן הדיוט ביוהכ"פ וכהן הדיוט ביוהכ"פ כזר בכל השנה דמי דכל הכהנים ביוהכ"פ כזרים הם אצל כה"ג] ולא היה כבוד כ"כ לכה"ג לעשותה והניחוה לעשותה בשאר כהנים.

וכן בפ"ג דיומא דף לא ע"ב] תנן דנכנס להקטיר קטורת של שחר ולהטיב את הנרות ולא תנן דנכנס לדשן את המנורה והיינו משום דהדשון היה על ידי כהן הדיוט. ובזה ניחא נמי דלא תקשה לדעת הרמב"ן ז"ל בהא דמקשה הש"ס ביומא ד' י"ד ע"ב מסדר יומא אסדר תמיד דבסדר יומא תנן קטורת ברישא והדר הטבת נרות ובתמיד תנן דישון המנורה ברישא והדר קטורת ולא משני דהתם בדישון קמיירי והכא בהטבה דהא להרמב"ן שני עניינים נפרדים הם וכן במאי דמקשה שם בתר הכי סדר יומא אסדר יומא הוה מצי למשני הכי אמנם להנ"ל ניחא דבכל מקום דתני דישון הכל בכלל וגם ההטבה נכלל בזה ותדע דהא לא הוזכר אח"כ פייס על הטבה אלמא דהתנא מיירי גם בהטבה והפייס היה על שניהם ושניהם נכללו בדישון המנורה וכמש"כ בעז"ה: וע"פ דברי הרמב"ן ז"ל יש ליישב דברי המשנה למלך ז"ל בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י"ב

שכתב שם וז"ל דישון המנורה ודישון מזבח הפנימי לא בעי בגדי כהונה כ"כ התוס' יומא ד' נ"ט ע"ב סוד"ה והרי עכ"ל המ"ל שם.

והנה באמת בתוס' שם לא הוזכר רק דישון מזבח הפנימי דלא בעי בגדי כהונה משום דלא אשכחן שיהא צריך בגדי כהונה ע"ש בתוס' אבל דישון המנורה לא הוזכר שם בתוס' כלל וצ"ל דמסתברא ליה להמ"ל דמסתמא גם דישון המנורה הכי הוא דבכל מקום תני להו בהדדי ועוד דבישון המנורה נמי לא אשכחן כן צ"ל כוונת המ"ל בזה אמנם באמת לכאורה דבריו תמוהים ונראה דאישתמיט מיניה משנה ערוכה בזבחים בר"פ פרת חטאת דתנן דף קי"ב ע"ב] המסדר את השולחן והמטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור ואין חייבין עליו לא משום זרות וכו' ולא משום מחוסר בגדים וכו' ע"כ ופי' דאין חייבין עליהן מיתה וכמו שפירש"י שם משום דזר אינו חייב מיתה [וכן מחוסר בגדים] רק בעבודה תמה ולא בעבודה שיש אחריה עבודה כדאיתא ביומא ד' כ"ד וכל הנך עבודות יש אחריהן עבודה וא"כ מוכח להדיא דמ"מ בגדי כהונה צריך ומחלל עבודה נמי אם שימש בלא בגדים מדתני להו בהדי קומץ ומקבל דמים דהם עבודות גמורות ובעי בגדי כהונה ומשנה ערוכה שנינו ברפ"ב דזבחים דכל הזבחים שקבלו דמן זר וכו' ומחוסר בגדים פסול ופשוט דה"ה בהטבה.

וכן משמע עוד להדיא ביומא ד' כ"ד ע"ב ע"ש ודברי המ"ל תמוהין בזה לכאורה. אמנם להנ"ל י"ל דהמ"ל נמי אזיל בשיטת הרמב"ן ז"ל הנ"ל דדישון המנורה לחוד והטבה לחוד ולא איירי המ"ל רק בדישון לחוד והיינו להסיר השמן והפתילות של אתמול דזה לא בעי בגדי כהונה באמת דכשר נמי בזר דלאו עבודה הוא כלל וכמו דמשמע מד' הרמב"ן ז"ל וכמש"כ לעיל אבל בהטבת נרות לא קמייירי והמשנה שם שפיר דייקה ותנא המטיב את הנרות ולא תני המדשן את המנורה משום דדישון אפי' לכתחילה כשר בזר ומחוסר בגדים ומיהו בחידושי ליומא הארכתי הרבה בזה בעז"ה בדין הטבת הנרות אי כשר בזר לכתחילה וביחוד בד' רש"י והרע"ב ז"ל שם בזבחים אבל אכמ"ל עוד שם נכנס מדשן את המנורה והטיב שתי הנרות והניח המערבי דולק וכו' מי שזכה בקטורת נטל הבזך וכו' והנה מנוסח הלזה משמע דגם הטבת שתי נרות היה קודם לקטורת וזה תמוה דהא קיי"ל כרבנן דבקטורת מפסיק להו וצ"ע ולכן צריך להגיה שם וכן צ"ל ונטל השני והשתחוה ויצא מי שזכה בקטורת נטל וכו' עד הקטיר והשתחוה ויצא נכנס מדשן את המנורה וכו' עד ונטל הכוז והשתחוה ויצא נכנס כה"ג וכו' כצ"ל ואף דבמשנה דתמיד איתא כמ"ש לפנינו בסדר עבודה תמה הא כבר כתב המפרש שם דהמשנה דתמיד איתא כאבא שאול ולא קיי"ל כוותיה והלכך צריך להגיה כמש"כ בעז"ה: ומיהו בלא"ה יש לתמוה על נוסח הזה דהנה זה לשון המשנה דתמיד בפ"ו מ"א נכנס ומצא שתי מזרחיות דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק ופי' הרע"ב שם (בפרק ג' מ"ט) דבזמן הנס קודם שמת שמעון הצדיק לא היו מדשן לעולם לנר מערבי בבוקר ולא הי' מטיבו עד הערב ולא היה מקיים מצות הטבה בבוקר בהטבה שניי' אלא בנר אחד.

ואע"ג דכתיב בהטיבו את הנרות ואין נרות פחות משנים מ"מ הכי עדיף טפי כדי לפרסם הנס שדולק תמיד ולערב לאחר שהדליק מנר מערבי לשאר הנרות אז הי' מטיבו וחוזר ומדליקו. והא דמסיים שם בפ' ו' מצא שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה מיירי לאחר

שבטל הנס והיינו לאחר שמת שמעון הצדיק דאז אפילו אם כבה בבוקר בעת הטבת של חמש נרות והדליקו אז מ"מ בעת הטבה שניה היה מכבהו ומדשנו ומדליקו ממזבח העולה [והטעם כיון דאז לא שייך משום פרסום הנס עדיף טפי לכבותו ולדשנו כדי לקיים מצות הטבה בשתי נרות ומ"מ צריך להדליקו משום כדי שיכול להדליק המנורה בערב ממנו וכן מצות נר מערבי שיהא דולק כל המעת לעת].

כל זה נתבאר מד' הרע"ב ז"ל שם ונראה בהדיא מלשונו ז"ל דאף אחר שבטל הנס מ"מ לא היה מדשנו רק אם כבה מקודם או בשעת הטבה ראשונה או בשעת הטבה שנייה אבל אם לא כבה כלל משמע דחזר דינו כמו קודם שבטל הנס דלא הי' מדשנו כלל וא"כ לשון זה שייסדו הגאונים ז"ל לומר במעמדות דמטיב שני הנרות והניח המערבי דולק לא יתכן כלל בשום זמן דמ"נ דבזמן שהי' הנס או אפילו לאחר זה רק אם אירע שהי' נס ולא נכבה הנר מערבי אז לא הי' מטיבו כלל לנר מערבי רק לנר המזרחי לבד וביום שלא אירע בו נס ונכבה כנ"ל אז הי' צריך לכבותו ולדשנו ולחזור ולהדליקו ומלשון סדר המעמדות משמע דלא הי' מכבהו כלל רק דהי' מטיבו ועוד גם הלשון אינו מדוקדק דכיון דהניחו דולק איך הי' מטיבו: מיהו קצת נ"ל דסמכו עצמן על לשון הרמב"ם דפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י"ג וז"ל שם נר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דשנו אלא ממזבח החיצון וכו' ובהלכה ט"ז כתב שם לא הי' מטיב כל הנרות בפעם אחת אלא מטיב חמשת נרות ומפסיק וכו' ואח"כ נכנס ומטיב השנים עכ"ל ומדלא חילק רבינו כלל בין זמן שהי' הנס ובין זמן שבטל הנס משמע להדיא אפי' בזמן הנס שלא הי' רשאי לכבות הנר מערבי מ"מ מצוות הטבה הי' מקיים בשתי נרות לעולם והיינו דהי' מסור הפחם שבראש הפתילה של נר מערבי כדי לקיים מצות הטבה בשתי נרות וכן משמע בהדיא בסוגיא דיומא ד' ל"ג דמפיק שם מקרא דבהטבה ראשונה הי' צריך להטיב חמש נרות ובהטבה שניה הי' צריך להטיב שתי נרות ע"ש וכיון דגזה"כ הוא דצריך הטבה בב' נרות לא שייך כאן כלל לחלק בין זמן לזמן וע"כ צ"ל דהא דתנן דמדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק היינו דהמזרחי הי' מדשנו לגמרי דמכבהו ומניח פתילה ושמן מחדש אבל בנר מערבי לא הי' רשאי לכבהו ולדשנו דישון גמור אבל מ"מ הי' מדשנו מעט להסיר הפחם שבראש הפתילה כדי לקיים מ"ע של תורה להטיב ב' נרות ובזה עולה שפיר נוסח המעמדות שלנו דמטיב שתי הנרות ומניח המערבי דולק והיינו דהמזרחי הי' מטיבו הטבה גמורה ומערבי הי' מטיב מעט ומ"מ הי' הטבה שפיר בב' נרות ודו"ק: שוב ראיתי דיש רוח אחרת ושיטה חדשה בזה להראב"ד ז"ל בפירושו לתמיד שם ודעתו ז"ל שם דלעולם לא הי' מטיבו לנר מערבי כלל וכלל בבוקר ואף לאחר שבטל הנס וכבה בבוקר בעת הטבת חמש נרות והדליקו אותו מן הדולקים מ"מ אם מצאו דולק בעת הטבה שנייה לא היו מטיבו כלל בבוקר ואימתי הי' הטבתו מבערב לאחר שהדליקו ממנו כל הנרות אז הי' מכבהו ומטיבו ונותן שמן ופתילה חדשה ומדליקו ולזה כיון הש"ס בשבת ד' כ"ב זה נר מערבי שבו הי' מתחיל ובו הי' מסיים ופירושו הי' מתחיל הדלקה מבערב ובו הי' מסיים ההדלקה כל זה נתבאר מד' הראב"ד ז"ל שם.

וכן נראה לי דכן הוא ג"כ דעת רש"י ז"ל בשבת שם דפירש דבו הי' מסיים הטבת נרות שדלק כל היום ואינו מטיבו עד הערב ומשמע דלעולם לא הי' מטיב בנר מערבי רק מבערב והיינו כדעת הראב"ד ז"ל אלא שמחולק עם הראב"ד ז"ל בפירושא דברייתא

דשבת שם דרש"י מפרש דבו הא מסיים קאי אהטבה והראב"ד מפרש דקאי אהדלקה: ואכן הרבה יש לתמוה על רש"י והראב"ד ז"ל וגם על ד' הרע"ב הנ"ל האיך יפרנסו הסוגיא דיומא ד' ל"ג הנ"ל דמקשינן שם ונעביד שית אמר קרא בהטיבו את הנרות יקטירנו ואין נרות פחות משנים הרי היה צריך הטבה לב' נרות בבוקר: שוב ראיתי דהראב"ד בעצמו הרגיש בזה וכתב וז"ל בהטבת ב' נרות אלו אף דהי' מפסיקין ביניהם בעבודות אחרות כגון בקטורת והקטרת אברים של תמיד ובכל עבודת היום כולו שהרי לא הי' מטיב נר מערבי עד בין הערבים אעפ"כ להא לא חיישינן דלא קפיד קרא אלא רק שייטיב [והוא ט"ס וצ"ל רק שלא יטיב] אלו ב' נרות עם אותן חמש דלא בעי הפסקה אלא בין ה' לב' אבל הנך ב' נרות אם הי' הפסק ביניהם לא חיישינן והכי קאמר קרא בהטיבו את הנרות יקטירנה כלומר בזה תזהר שהקטורת תקטור בעוד שנשארו עדיין ב' נרות להטיבו עכ"ל: שוב ראיתי להרא"ש ז"ל בפירושו לתמיד בפ' ו' שם שהקשה ג"כ מסדר המערכה לאביי ביומא [דף ל"ג] דהטבת שתי נרות קודמת לקטורת אלמא דהטיב שתי נרות כאחד ותירץ דקרא אניסא לא סמיך ואביי סידר סדר המערכה כשארין ישראל ראויין לעשות להם נס כמו אחר שמת שמעון הצדיק ע"ה עכ"ל.

מיהו יש לדקדק קצת על תירוצו דכיון שמעיקר ד"ת הוא להטיב ב' הנרות בבוקר היכא עביד רחמנא ניסא לבטל מ"ע של תורה ואם נימא דלא בא הנס רק כדי להראות חבתן לפני המקום והיא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל אבל מ"מ בעת שהגיע זמן ההטבה היה צריך הכהן באמת לכבותה ולהטיבה כשאר הנרות א"כ היכי תנן דמניח את המערבי דולק וצ"ע: ושיטה רביעית יש בזה להרשב"א ז"ל בתשובה סי' ש"ט והובא בקוצר בתוס' יו"ט פ"ג דתמיד מ"ט ודעתו ז"ל דמצות הטבה אינו אלא אם מצאה הנרות כבויות אבל אם מצאן דולקות אינו מחויב להיטיב כלל אבל בנר מערבי ובנר המזרחי שאצלו אם נמצאו כבויות ומטיבן צריך להחזיר ולהדליקן משום שנאמר לפני ד' תמיד וכל עיקר החילוק בין הטבת נרות המזרחית לשאר הנרות אינו אלא בזה דב' נרות המזרחית צריך להדליק תיכף בבוקר אחר ההטבה אבל שאר הנרות מצות הדלקתן אינו אלא מבערב ותנא דמתני' דתמיד לית ליה כלל דבעינן הפסקה בין הטבה להטבה דלא דריש בבוקר בבוקר ואי נמי אית ליה מ"מ ס"ל דכל זמן שכבה המזרחיות מקדים הטבתן להטבת חמש נרות כדי לקיים לפני ד' תמיד ולא אמרינן כיון דאתחיל עביד רובא עכ"ל כמו שהובא בתוס' יו"ט.

וכוונתו דאף אם נימא דתנא דמתניתין נמי ס"ל דצריך לחלק הטבה לשני פעמים ולפי זה יהיה צריך לפרש הא דתנן שם בסיפא דמתני' ואח"כ מדשן את השאר היינו לאחר הקטרת הקטורת לרבנן או לאחר דם התמיד לאבא שאול ואינו ר"ל דמדשן מיד את השאר מ"מ בזה וודאי פליג אברייתא דסדר המערכה דאביי דאמר שם דבהטבה ראשונה צריך להיטיב חמש נרות משום כיון דאתחיל בהו עביד רובא כדאמרינן ביומא שם אבל התנא דמתני' ס"ל להיפך דברי שא מיטיב ב' נרות המערבי משום דצריך לקיים לפני ד' תמיד וע"כ צריך להיטיב אותו מקודם כדי שיוכל להדליק אותו מיד ואח"כ מטיב לחמש נרות: וכתב עוד שם הרשב"א ז"ל דהא דתנן בפ' ו' דמצא שתי המזרחיות דולקות מדשן את המזרחי מיירי בהטבה דבערב אבל בבוקר לא היה מדשן כלל אפילו למזרחי משום דבלא המזרחי לא שייך לקרוא לנר השני שאצלו נר מערבי וכיון שבעינן דנר מערבי

יהא דולק תמיד ע"כ בעינן שגם נר המזרחי יהא דולק תמיד רק מבערב שבלא"ה הוא צריך להדליק כל הז' נרות אז מיטיב ומדשן את המזרחי ורק לנר המערבי לא היה מטיבה אפילו מבערב משום שצריך להדליק ממנה כל הנרות כדתנן במתני' שם בריש פ' ו' ואפשר שלאחר שהדליק הנרות היה צריך לדשן גם נר מערבי ולהחזיר ולהדליקו כן מתבאר שם בדבריו ולפי דעתו צ"ל דמשכחת לפעמים שכל ההטבות של כל הז' נרות היה הכל מבערב והיינו אם מצאן דולקות בבוקר דאז לא היה רשאי ליגע בהן וכן שתי נרות המזרחיות אין זמן מוגבל להטבתן דזימנין דמדשנו בבוקר קודם הטבת חמש נרות וזימנין דמדשנן מבערב.

ולכאורה נ"ל ראייה לדבריו מלשון הכתוב גופא דסוף סדר תצוה דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ולכאורה הו"ל לכתוב רחמנא ברישא בלשון ציווי דצריך להיטיב את הנרות כמו דכתיב ציווי גבי הדלקה יערוך אותו אהרן ובניו וגו' ומדלא כתיב ייטיב את הנרות רק כתוב בהיטיבו ומשמע מזה דליכא מ"ע וחיובא כלל להטיב הנרות בבוקר והיינו משום דאם מצאן דולקות א"צ להטיב כלל ורק אם מצאן כבויות אז איכא מצוה להטיבן והלכך אינו יכול לכתוב בלשון חיוב רק משום דכיון דלא נתן שמן מבערב רק חצי לוג כדי שתהא דולק עד הבוקר מסתמא נכבה בבוקר והי' צריך להטיב ולכן נתן סימן מזה על זמן הקטרת בבוקר דבזמן שדרכו להטיב דהיינו בבוקר מעמוד השחר יקטירנה וממילא שמעינן מהך קרא דמצוה להטיב אם מצאן כבויות אבל לא יכול לכתוב בלשון מצוה כנ"ל: ואכן מלבד מה דקשה על הרשב"א ז"ל טובא לומר דמתני' דתמיד הוא שלא אליבא דהילכתא וגם תמוה דהיכן מצינו הטבה בין הערבים והלא בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות כתיב ודוחק לומר דיבר הכתוב בהוה דסתם הטבה הוא בבוקר דמן הסתם הי' נכבין כל הנרות בבוקר דהתורה לא סמכה על הנס הנה מלבד זה יש לדקדק מהסוגיא דיומא ד' י"ד דמקשה מסדר יומא אסדר תמיד דבסדר יומא תנן דקטורת ברישא והדר הטבת הנרות ובתמיד תנן איפכא דנרות קדים לקטורת ולפי דעת הרשב"א ז"ל הנ"ל דהטבה דב' נרות המזרחית זימנין דהי' מבערב א"כ בפשיטות יכול לשנוי מתניתין דיומא בהטבה דבערב מיירי ואז וודאי קטורת קדים כדאמרינן בפסחים [דף נ"ח] דאין לך עבודה שכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד [ובשלמא לרש"י ולהראב"ד ז"ל אף דגם הם ס"ל דנר מערבי הי' מטיב מבערב מ"מ לא מצינו הטבה מבערב רק בנר מערבי לבד ובמתני' דיומא תנן ומטיב את הנרות בלשון רבים וע"כ דמיירי בהטבה דבוקר אבל להרשב"א קשה וצריך לדחוק דס"ל להגמ' בפשיטות דוודאי מיירי בהטבה דבוקר דזה הי' שכיח בכל יום וגם בקרא לא כתיב הטבה רק בבוקר ובוודאי התנא קאי אהטבה דכתיב בקרא א איברא דמצינו אדרבה משנה מפורשת דמסייע לד' הרשב"א הנ"ל והוא מהא דתנן ביומא (דף ע"א) נכנס להקטיר קטורת של בין הערבים ולהיטיב את הנרות הרי להדיא דהי' הטבה גם בערב בב' נרות וע"כ דקאי אב' נרות המזרחיות וכדעת הרשב"א ז"ל והא דלא הזכיר גם הדלקה שהי' מבערב נ"ל משום דהדלקה כשרה בזר כדאיתא ביומא דף כ"ד] ולא הי' צריך כ"ג אבל הטבה בעי כהונה.

וראיתי להתוס' דיומא (דף ע"א) שם בד"ה ולהיטיב שהקשו ג"כ מאי דלא תני להדליק אח הנרות שהיתה בין הערבים אבל הטבה בצפרא הוואי וכ' דדילמא בימי שמעון הצדיק נשנית משנה זו וכן מתני' דתמיד דתנן מצאו שתי נרות מזרחית דולקות מדשן את השאר

ומניח את אלו זה הי' כמו כן בימי שמעון הצדיק וא"כ בימי שמעון הצדיק הי' דולקין אותן שתי נרות מזרחיות עד הערב והי' צריך להיטיב אותן ברישא ואח"כ הי' עושה הדלקה ולהכי נקיט ולהטיב את הנרות ולא תני להדליק משום דהטבה היתה מקודם ע"כ והנה לכאורה דברי התוס' תמוהין בהא דמביא ראי' מהמשנה דתמיד פ"ג דמצא לשתי המזרחיות דולקות מדשן את השאר דהלא התם בפ"ג מיירי בהטבה דחמש נרות דהיה קודם שחיתת התמיד ואז ע"כ הי' צריך להניח את אלו כדי לקיים אח"כ הטבת ב' נרות אבל בפ"ו אדרבה תנן להדיא דהי' מדשן את המזרחי ואף קודם שמת שמעון הצדיק ומשמע דהי' צריך לרבותו ולדשנו ולקיים מצות הטבת ב' נרות ואף דלא הי' מיטיב רק נר אחת עכשיו מ"מ קורהו הטבת ב' נרות משום דבערב השלים הטבה גם בנר מערבי ובס"ה הי' הטבת ב' נרות וכמו שכ' הראב"ד ז"ל בפירושו הנ"ל וא"כ דברי התוס' תמוהין לכאורה.

אבל באמת נר אה ברור דהתוס' אזלי בשיטת הרשב"א ז"ל הנ"ל דהא דתנן מדשן את המזרחי בהטבה דבערב מיירי דמתחילה מדשן את המזרחי ואח"כ כשמדליק כל הנרות מנר מערבי חוזר ומדשנו כדי לקיים מצות ההטבה גם בב' נרות אלו וע"ז שנינו דנכנס להטיב את הנרות ומ"מ בזה מחולקים התוס' עם הרשב"א ז"ל דלהרשב"א אף לאחר שבטל הנס מ"מ הי' מחויב להדליקם מחדש בבוקר כדי לקיים לפני ד' תמיד וממילא היה נצרך להטיבן מבערב כדי לקיים אח"כ מצות הדלקה בהם כשאר הנרות אבל התוס' ס"ל דלאחר שבטל הנס ומצאן כבויות בעת הטבת חמש נרות דתנן דהיה צריך להדליק שניהם אז בעת הטבת שני נרות אף דמצא שניהם דולקות היה מכבה שניהם ומקיים בהם מצות הטבה וחוזר ומדליק לנר מערבי ממזבח העולה ולפיכך הוצרכו לומר דהך מתני' נישנית קודם שמת שמעון הצדיק אבל לפי דעת הרשב"א א"ש המשנה אף לאחר שבטל הנס אבל לדעת הראב"ד קשה.

ושוב ראיתי להראב"ד ז"ל בהשגות בהלכות עיוכ"פ בפ"ב הלכה ב' דהרגיש בעצמו על לשון המשנה וכ' דשיגרת לישנא הוא אבל באמת לא היה הטבה בין הערבים רק בנר מערבי בלבד ע"ש ואכן באמת לפי מש"כ בפירושו לתמיד הנ"ל דהטבת ב' נרות היינו אחת בבוקר ואחת בין הערבים א"כ בלא"ה ניחא לשון רבים משום דאז נגמר הטבת ב' נרות ונחשב כאילו הטיב ב' נרות והגע עצמך דהא גם מן המשנה דיומא פ"ג דנכנס להקטיר קטורת ולהטיב את הנרות של שחר ואוקימנא דמיירי בהטבת שתי נרות נמי תקשה להראב"ד דהא לא הי' הטבה לדידיה רק בנר אחד וע"כ דקרי ליה לשון רבים משום דבס"ה הי' שנים: ואכן לפי דעת שאר מפרשים תקשה בתרתי דחדא תקשה דלמה אינו מזכיר לעיקר מצות הדלקה ומיהו לזה י"ל משום דכשרה בזר ואף דוודאי היה הכה"ג עושה הכל מ"מ לא חש להזכירו כיון דאינו מעכב בכה"ג אבל זה בוודאי קשיא דהלא לדעתם לא הי' מבערב הטבה בב' הנרות כלל: ומיהו להרמב"ם ז"ל דס"ל דגם בבוקר הי' צריך להדליק אתר ההטבה וזה מקרי ג"כ הטבה דבלא הדלקה לא מקרי הטבה כלל וזה שכ' התורה בהטיבו ר"ל הדלקה לפי זה בלא"ה א"ש דהתנא לישנא דקרא נקט דקרי להדלקה הטבה וזהו דתנן נכנס להטיב את הנרות ושוב ראיתי להתוס' יו"ט שתי ג"כ לדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל אך בדרך אחר שכ' דכיון דלהרמב"ם הי'

מדליקין גם בבוקר ונמצא שהיה צריך להטיב מבערב קודם ההדלקה ושפיר תני דנכנס להטיב כ"כ התוס' יו"ט.

אבל לא היה צריך לזה דלדעת הרמב"ם בלא"ה ניחא דהא הרמב"ם כתב דלשון הטבה דקרא היינו הדלקה שכ' דהדלקתם היינו הטבתם עכ"ל. ור"ל דמש"כ בתורה בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות היינו הדלקה והיינו דמיטיב אותם כדי שידלקו יפה דבלא הדלקה לא מקרי הטבה כלל ועכ"ז א"ש לשון המשנה דתנא לישנא דקרא נקיט דקרי להדלקה הטבה והא דאמר ולהטיב, ר"ל ולהדליק באמת.

אבל מש"כ התוס' יו"ט אליבא דהרמב"ם דהתנא ר"ל בהטבה שלפני ההדלקה וכן תי' באמת התוס' בסוגין דמתני' מיירי בזמן הנס דאז לא היה מיטיב לנרות המזרחיים כי אם בערב עדיין קשה דמ"מ הו"ל להזכיר נמי ההדלקה שהוא עיקר המצוה של בין הערבים ונקט הטפל ושבק העיקר אתמהה. ומש"כ התוס' דמשו"ה נקט הטבה מפני שהוא קודם זהו דחיק טובא דמ"מ הו"ל לפרש שהיה הכה"ג עושה עיקר העבודה ותי' התוס' אינו אלא על ההקדמה ולא על ההשמטה.

ובאמת הו"ל לתרץ דמשו"ה לא תני הדלקה משום דכשרה בזר ולא הי' צריך כ"ג אבל הטבה בעי כהונה וכדאיתא להדיא ביומא דף כ"ד] ובזה א"ש דלא הזכיר רק ההטבה אבל התוס' דלא הזכירו תי' זה תמוה דאמאי לא הזכיר ההדלקה. ואכן לפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבתי דהטבה היינו הדלקה בלא"ה ניחא: וע"פ דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל א"ש נמי במאי דתנן בריש יומא [דף י"ד] כל ז' הימים הוא זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ולכאורה תמוה דאמאי אינו מזכיר נמי דמדליק את הנרות שהוא מ"ע של תורה כמו הטבה.

והן אמת שלפי מש"כ לעיל דהדלקה כשרה בזר י"ל דלא חשיב רק עבודות חשובות שפסולה בזר. ועוד כיון דהדלקה כשרה בזר א"צ לחנך בה בז' הימים דהא כל עצמו לא היה רק להתרגל בעבודה וכמו דיסד הפייטן בעבודת יוהכ"פ זורק ומקטיר ומטיב כדי להתרגל בעבודה וכיון דהדלקה כשרה בזר אינו צריך להתרגל בזה דמאי איכפת לן אם לא יהי' בקי בזה.

ואכן כל זה לא צריך רק אליבא דשאר המפרשים ז"ל אבל להרמב"ם ז"ל בלא"ה א"ש דהא דאמר התנא ומטיב גם ההדלקה בכלל דהדלקה נכלל בשם הטבה וכלישנא דקרא וע"פ כל הנ"ל יבואר דיש חמש שיטות בהטבת שתי נרות בבוקר א' הרמב"ם. ב' הרע"ב והוא מפ' המפרש למס' תמיד.

ג' פי' הראב"ד ז"ל לתמיד. ד' הרשב"א ז"ל בתשובה בסימן ש"ט.

ה' התוס' ז"ל כאן על משנה זו ועתה אבאר בפרטות דעת הרמב"ם דלעולם היה ההטבה בבוקר בתחילה בה' נרות ולבסוף בב' והיינו דבעת ההטבת חמש נרות אפי' מצא כולן דולקות היה צריך לכבותן ולהטיבן והיינו להשליך השמן והפתילה הישנה וליתן שמן ופתילה אחרת וחוזר ומדליקן והכל נקרא הטבה אבל בב' הנרות אם מצאן דולקות היה מניחן דולקות כמות שהן ואם מצאן כבויות היה מניח עוד שמן ומדליקן ממזבח העולה.

ב' דעת המפרש והרע"ב לחמש נרות לא היה אלא הטבה בלבד והב' נרות בשעת שהיה הנס לא היה מדשנן כלל ורק בעת הטבה השניה היה מכבה לנר המזרחי בלבד ומדשנו אבל לנר המערבי לא הי' נוגע בו כלל רק מניחו דלוק עד הערב ואז לאחר שהדליק ממנו שאר הנרות אז היה מדשנו ומדליקו ובזה נגמר הטבת ב' נרות וכן נראה ג"כ מפירש"י דשבת ד' כ"ב והרא"ש בפי' לתמיד דס"ל כן אבל לאחר שמת שמעון הצדיק כיון שלא התמיד הנס אז אפילו אם אירע הנס ולא נכבה מ"מ אם בעת ההטבה השניה מצאו שכבה מדשנו וחוזר ומדליקו ממזבח העולה וכן להיפך אם נכבה בעת הטבה ראשונה וחוזר והדליקו כדינו אז גם אם בעת הטבה השניה מצאו דלוק מכבהו ומדשנו אבל אם לא נכבה כלל גם בעת ההטבה השניה אז לא היה נוגע בו והיה דינו כמו בזמן הנס.

שיטה הג' הראב"ד ז"ל בפירושו לתמיד ודעתו ז"ל דלעולם לא היה מדשן לנר המערבי כלל בבוקר ואף לאחר שבטל הנס אלא מבערב והא דאמרינן דלאחר הקטורת מטיב ב' נרות גם הטבה דלערב בכלל שיטה הד' הוא דעת הרשב"א ז"ל וס"ל ז"ל דהטבה אינה מצוה חיובית ורק דאינה אלא על דרך מקרה אם אירע שכבו בבוקר אבל אם היו דולקות לא היה מצוה כלל לכבותם ולהטיבן ובב' נרות המזרחיות אם מצאן כבויות מחוייב להטיבן ולהדליקן מיד מן התורה דכתיב יערוך את הנרות לפני ד' תמיד ומשמע דהנר שלפני ד' דהיינו נר מערבי צריך שידלוק כל המעל"ע וכן לעולם ומיהו כיון דא"א לקראותו נר מערבי אם לא דיש לפניו נר המזרחי ולפיכך מחוייב להדליק שניהם בהטבה ראשונה ולפי דעתו לא היה הטבת שני נרות בבוקר כלל רק היה מטיב כל הז' נרות ביחד והא דתנן דמדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק מיירי בין הערבים ואז היה הטבת ב' נרות לעולם נר אחד לפני ההדלקה ונר מערבי הי' מטיבו לאחר ההדלקה.

שיטה הה' הוא התוס' ביומא [דף פ"א] והוא קרוב ג"כ לדעת הרשב"א ז"ל ואך דבזה יש חילוק ביניהם דלהרשב"א ז"ל הוא מה"ת דצריך ב' נרות המזרחיים שיהא דולקין כל המעל"ע ולהתוס' אינו אלא משום חביבות הנס והלכך לא היה זה אלא בשעת שהי' נוהג הנס: ואגב דאירינן בסדר נוסח המעמדות ראיתי לתמוה על מה דהשמיטו להעתיק פרשת יולדת דבזה"ב היה צריך הבעל להקריב קרבן יולדת ביום מ"א לזכר או ביום פ"א לנקבה וא"כ האידנא צריכה היולדת לומר ביום מ"א לזכר או ביום פ"א לנקבה פרשת יולדת מהתחלת פרשת תזריע עד זאת תורת היולדת וגו' כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו וכמו דתקנו לומר פרשת חטאת ואשם וקרבן עולה ויורד או שהבעל יאמר בשבילה דהרי בזה"ב היתה מחוייבת להביא קרבן יולדת ולפי הדין דהבעל מחוייב להביא כל קרבן שהיא מחוייבת וכדאיתא בנדרים (דף ל"ה אפרש דשניהן מחוייבין לומר פ' זו דהרי השעבוד מוטל על הבעל להביא משלו והכפרה הוא על האשה וגם כשהכהן שוחט וזורק דם העולה בוודאי צריך לשחוט לשמה דהרי היא מתכפרת והלכך גם לצאת ידי ונשלמה פרים שפתינו ג"כ אפשר דהחיוב מוטל על שניהם ומיהו אחר העיון נראה שהוא אינו מחוייב לומר דהא שמחוייב להביא היינו משום שבתחילה בעת הנישואין הוא מקבל עליו אחריות מכל הקרבנות שהיא מחוייבת אבל עיקר הקרבן לא בא אלא בשביל האשה והלכך עכשיו דליכא קרבן רק דיבור בעלמא וכל העוסק בתורה עולה כאילו הקריב עולה לא שייך שום חיוב על הבעל דהא הוא אינו צריך כפרה כלל רק שהוא מחוייב לקנות בשבילה אבל האידנא דהוא כפרה בכדי לא שייך שום חיוב על

הבעל: ועוד י"ל דעיקר הטעם דהבעל מחוייב להביא הוא משום דסתם אשה כל נכסיה משועבד לבעל לפירות ואין לה משל עצמה כלום והלכך מחוייב הבעל אבל לענין אמירת הפרשה הרי יכולה לומר בעצמה ואינה צריכה להבעל והלכך ממילא ליכא שעבוד על הבעל כלל כנ"ל: ולענין אם צריכה לומר גם הפסוק ואם לא תמצא ידה די שה וגו' נ"ל דלא מבעיא אם היא עשירה או הוא עשיר דוודאי אינה צריכה לומר אלא אפילו אם הם עניים סגי בזה דעני שהביא קרבן עשיר יצא [וע"ש בנדריים דתליא בבעל דאם הוא עשיר צריך להביא קרבן עשיר עבורה ואף שכל אשה שיש לה בעל יש לה דין עניה דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה מ"מ כיון שהוא עשיר צריך להביא קרבן של עשירה.

ולכאורה קשה דהאיך כתבה התורה דצריכה להביא עולת בהמה אם היא עשירה והלא לפי הנראה מהש"ס דנדריים הנ"ל משמע דלעולם האשה שיש לה בעל נידונת כעניה. ואם הכתוב מיירי דהוא עשיר הו"ל להכתוב לסיים אם לא ימצא ידו והאיך כתבה התורה ואם לא תמצא ידה דמשמע דתליא בה ודוחק לומר דהתורה מיירי אם נתגרשה או נתאלמנה קודם הבאת הקרבן דזה דוחק דלמה כתבה התורה דווקא באופן זה וגם זה דוחק לומר דהתורה מיירי שילדה בזנות ואין לה בעל כלל דגם זה דוחק לכל מבין.

אבל באמת לאחר העיון לא קשה מידי דהא דנכסי מלוג הבעל אוכל פירות הוא מדרבנן דחז"ל תקנו פרקונה תחת פירות ושניהן מדרבנן ומבואר בגמ' דאפילו למ"ד דירושת הבעל דאורייתא מ"מ מה שאוכל פירות בחייה בוודאי אינו אלא מדרבנן והלכך מה"ת תליא בה דמה"ת גם באשה שייך עניות ועשירות ואף דיש בעל.

וזה אין להקשות דאכתי תקשה דנהי דשייך בה עניות ועשירות מ"מ כיון דהחויב הוא על הבעל לא תליא בה והו"ל לתלות עליו דהא ליתא מתרי טעמי דחז"ל דכיון דהיא מתכפרת תלי הדבר בה דאם היא עניה א"צ להביא רק קרבן עני ואף דהוא עשיר דהוא אינו מחוייב להביא רק מה שהיא חייבת וכיון דהיא עצמה אינה מחוייבת להביא יותר אין לחייב להבעל יותר מה שהיא חייבת וכן להיפך אם היא עשירה גם הבעל מחוייב להביא קרבן עשיר ואף שהוא עני ואין להקשות ע"ז דהא אמרינן בגמ' דנדריים הנ"ל דצריך להביא קרבן עשיר ואף דהיא עניה דשאני האידנא דלעולם היא ענייה והוא גורם עניות שלה ולפיכך תלינן ביה אבל קודם תקנת חז"ל בוודאי תלי בה ופשוט הוא] ועוד י"ל דהא שהבעל מחויב ג"כ אינו אלא מדרבנן ומתנאי כתובה אבל קודם תקנת חז"ל היה האשה עצמה מביאה הקרבן: וזה אין לומר כיון דעיקר קרבן יולדת אינו אלא לאשתרוי בקדשים וכדאמרינן בכריתות [דף כ"ו] דאף לר"ש דאמר דיולדת חוטאת היא מ"מ קרבן דקא מייתי אינו אלא לאשתרוי בקדשים וא"כ האידנא דליכא קדשים א"צ כפרה.

דהא ליתא כלל דהא משנה ערוכה שנינו דהאשה שיש עליה חמש לידות וודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בקדשים והשאר עליה חובה אלמא אף דכבר מותרת בקדשים בקרבן אחד מ"מאידך הקרבנות נשארינן עליה לחובה דמ"מ מוטל עליה מ"ע של תורה להביא קרבן על כל לידה ולידה וא"כ האידנא נמי מחוייבת לומר הפרשה כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו.

ונראה דאם יש עליה חמש לידות וודאות צריכה לומר הפרשה חמשה פעמים. וכבר כתבנו דאינה צריכה לומר רק עד הכתוב דאם לא תמצא ידה ואפילו אם היא ענייה דהא קי"ל דעני שהביא קרבן עשיר יצא ואפשר דהיינו טעמא דכתיב בקרא דזאת תורת היולדת קודם קרא דכי לא תמצא והיינו דבא לאשמועינן דזאת תורת היולדת אפילו אם היא ענייה ג"כ יצאה בקרבן זה ורק דאם לא תמצא ידה יכולה להביא ג"כ שתי תורים אבל אם הביאה עולת בהמה בוודאי יצאת אבל אי הוי כתיב אח"כ הו"א דבעינן קרא כדכתיב.

ועוד נ"ל דמשו"ה כתיב זאת תורת ברישא אצל יולדת עשירה דמשום דמהך קרא דזאת תורת מפקינן בכריתות (דף ט') דאשה מביאה קרבן אחד על וולדות הרבה אם הפילה תוך מלאת והלכך אי הוי כתיב אחר פרשה דיולדת עניה הו"א דוקא ביולדת עניה הקיל הכתוב אבל בעשירה לא ומש"ה כתיב זאת תורת אצל עשירה.

ועוד נ"ל דהתורה רמזה בכאן להא דאמר רשב"ג במשנה בכריתות (דף ח') המעון הזה וכו' נכנס לב"ד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות וודאות וכו' מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה והטעם משום תקנת עניות הקילו גם ליולדת עשירה דסגי בקרבן אחד ונ"ל דלזה כתיב זאת תורת אצל יולדת עשירה לרמז דזימנין אפילו עשירה יכולה להביא קרבן אחד על וולדות הרבה ואין השאר עליה חובה אם רואין ב"ד שהשעה צריכה לכך.

ועכ"פ היוצא לנו מדברינו דנראה ברור דכל אשה יולדת צריכה לומר הפרשה עד זאת תורת היולדת לזכר או לנקבה ביום מלאת ימי טהרה והנלע"ד כתבתי בעז"ה. וה' יזכנו במהרה לראות בבנין ירושלים ומקדש הקודש בנוי על מכוננו ושם נעשה לפניו את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספיים כהלכתם אכיה"ר: הלכות ציצת סימן ב לכבוד אדמו"ר הרב הגאון הגדול חכם הכולל מוהר"ר יעקב באריט נ"י מו"ץ ור"מ דפ"ק.

אחדש"ת באתי להשיב ולדון לפניו ע"ד אשר בדיק לן מר נ"י בחוה"מ פסח העבר בד' השו"ע או"ח סי' י"א סעיף ב' שכתב שם דלדעת הרא"ש דמכשיר עבוד באינו יהודי וישראל עומד ע"ג. ה"ה בציצית שטוואן אינו יהודי וישראל עומד ע"ג ואמר לו שיעשה לשמו ג"כ כשר.

וע"ז תמה כבוד הדר"ג נ"י דמאי ראייה מעבוד. דהתם לא בעינן לשמה רק בעת התחלת העבוד דהיינו בעת שנותן העורות לסיד ושפיר אמרינן דציית לישראל לעשות לשמה כיון שאינו אלא רגע אחד משא"כ בטויה דבעינן כל הטויה לשמה י"ל דמודה הרא"ש דלא מהני ישראל עומד על גביו דטויה יש לדמותו טפי לכתיבת הגט דמפורש בהדיא בגמרא בגיטין [דף כג ע"א] דלא מהני ישראל עומד ע"ג וכמ"ש הרא"ש בהל' ס"ת סי' ג' לחלק בדבר בין עבוד העורות לכתיבת הגט דבגט בעינן שיכתוב כל התורף לשמה אמרינן דלא ציית האיניו יהודי משא"כ בעיבוד דאינו אלא ברגע אחד אמרינן דציית ועביד לשמה.

וא"כ טויה טפי דמי לגט יותר מלעבוד זהו תוכן תמיהת הדר"ג נ"י על השו"ע ותמיהה עצומה היא באמת: והן אמת שראיתי להגר"א ז"ל בבאוריו שם ס"ק ז' שמשמע מדבריו שהרגיש ג"כ בזה וכתב דטויה דמי ג"כ לעבוד שא"צ לשמה אלא בתחלה ונראה שכוונתו לדברי המרדכי שהובא בשו"ע שם ס"א להלכה שא"צ שיאמר שעושה לשמה רק בתחלת הטויה אבל אינו נוח לי בזה דהרי בגט נמי א"צ לשמה רק בשטה הראשונה ואפילו לא שמע אלא קן קולמסא וקן מגילתא שעושה לשמה שוב א"צ ואעפ"כ פסול באינו יהודי.

וע"כ צ"ל דהא דמהני קן קולמסא וקן מגילתא משום דאמרינן מסתמא יסיימו ג"כ לשמה וכמ"ש התוס' שם משום דכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. אבל מחשבה לשמה מיהו בעי בכל כתיבת התורף והלכך זה לא מהני רק בישראל אבל באינו יהודי דעושה אדעתא דנפשיה חיישינן שמא לא עביד לשמה דאינו יהודי לא ציית ונמצא דאפילו מחשבה ליכא.

והך סברא שייכא נמי בטויה דהא מ"מ מחשבה לשמה מיהו בעי בכל הטויה ולא דמי כלל לעבוד דמכשיר הרא"ש דהתם נעשית המלאכה אח"כ מאליה והאינו יהודי אינה עושה אח"כ מעשה כלל והלכך לא מהני מחשבתו לפסול אח"כ דאפילו אם אמר בפירוש אח"כ דאינו רוצה שיהיה העבוד לס"ת רק לאיזה דבר חול ג"כ נראה דלא מהני אמירתו לפסול דדבור לא מהני לפסול רק בעת שעושה מעשה וגדולה מזו אמרינן לגבי קדשים דזה מחשב וזה עובד לא אמרי' וכ"ש הכא דליכא מעשה כלל אבל טויה דבכל מעשה הטויה נעשה ע"י האינו יהודי בוודאי צריך מחשבה לשמה מיהת בכל הטויה וזה לא עביד האינו יהודי וממי ממש לגט וא"כ תמיהת הדר"ג נ"י כראי מוצק: והן אמת שמצאתי לגאון אחד קדמון קדוש מדבר דמסייע ג"כ לדעת הדר"ג והוא רבינו בעל העיטור ז"ל.

דבהלכות תפילין בשער הראשון ח"א כתב דעבוד לשמה בעי ע"י ישראל או ע"י אינו יהודי שיעבדם לשמן עכ"ל הרי דס"ל כדעת הרא"ש ז"ל דמהני עבוד ע"י אינו יהודי [ופשוט דר"ל אם ישראל עומד ע"ג ויאמר לו דעשה לשמה דבלא"ה בוודאי לא דהא אינו יהודי לאו בר כוונה הוא וכן נראה שפירש הרא"ש לד' בעל העטור הנ"ל דהרי הרא"ש בהל' ס"ת הביא לדברי בעל העטור הנ"ל לסיוע לדבריו דמהני עבוד ע"י אינו יהודי בישראל עומד ע"ג דהרי דמפרש דבעל העטור נמי בהכי מיירי] ואילו בהל' ציצית בדין טוויית הציצית כתב דטוויית הציצית הו"ל ככתיבת הגט וכו'.

ואינו יהודי אע"פ שישראל עומד ע"ג פסול דאינו יהודי אדעתיה דנפשיה קעביד עכ"ל בעל העטור שם. וא"כ לדברי השו"ע דברי בעה"ע ז"ל סותרין זה את זה.

וכבר הרגיש בזה המפרש לבעל העטור שם ולא תירץ כלום אכן הדבר ברור דרבינו בעה"ע מחלק בין עבוד לטויה דעבוד אינו אלא רגע אחד וודאי מהני ע"י אינו יהודי בישראל עומד על גביו. אבל בטויה דהוא מעשה רבה וצריך לחשב בכל הטויה לשמה פסול באמת באינו יהודי וזהו דמדמה שם טויה לכתיבת הגט והיינו כדעת הדר"ג: ושוב ראיתי להב"ח באו"ח סי' י"ד שחולק שם ג"כ על הב"י בשו"ע דכתב להכשיר בטויה ע"י אינו יהודי בישראל ע"ג לדעת הרא"ש ודעתו ז"ל שם דהא דפסול בציצית שעשה

אינו יהודי והיינו שתלה הציצית בבגד ועשה החוליות והקשרים] היינו מטעם שאינו יהודי אינו עושה לשמה.

והא דמיעט הכתוב דווקא אינו יהודי היינו דבא לאשמעינן קרא דאפי' בישראל עומד ע"ג פסולה. אבל הכל משום לשמה הוא.

ולכן למד מזה דה"ה טוויית הציצית דקי"ל כשמואל דבעי לשמה פסול ע"י אינו יהודי אפי' בישראל עומד ע"ג דלא כהב"י. אכן לענ"ד דבריו צ"ע קצת דמ"נ אם הסברא נותן דהאינו יהודי ציית ליה להישראל לעשות לשמה כמו בעבוד למה פסול באמת דכיון דס"ל להב"ח דעיקר הפסול באינו יהודי הוא משום לשמה.

ואם הסברא נותנת דעשיית הציצית דומה לכתיבת הגט ולא ציית א"כ הדרא קושיא לדוכתא דיכתוב רחמנא דצריך העשייה לשמה. וממילא הוי ידעינן דגם בישראל עומד ע"ג פסול ודוחק לומר דהכתוב בא לאשמעינן סברא זו דבכמה דוכתי אמרינן בגמ' דלמ"ל קרא סברא הוא.

ועוד דמנ"ל להוציא באמת מהך קרא דין זה דהא י"ל דגזה"כ דפסול ע"י אינו יהודי. אבל לעולם י"ל דלא בעי לשמה בעשיית הציצית וכדעת הרמב"ם ז"ל.

וגם בטווייה דבעי לשמה מ"מ י"ל דלדעת הרא"ש דמכשיר בעיבוד ע"י ישראל ע"ג ה"נ בטווייה וכמו שכ' הב"י. ובר מן דין מה שהביא מזה לסתור דברי הרמב"ם ז"ל דלא מצריך עשייה לשמה אינו הכרח כלל די"ל דהרמב"ם לשיטתו דפסול בעיבוד אפי' ישראל עומד ע"ג משום דלא ציית ליה לעשות לשמה.

וע"כ דנפקא לן מצד הסברא דהא התם ליכא קרא ואם איתא דגבי עשייה בעי לשמה ל"ל קרא למעט אינו יהודי אע"כ דלא בעינן לשמה אבל הרא"ש לשיטתו דמכשיר עיבוד ע"י ישראל ע"ג שפיר י"ל דגם בעשייה בעינן לשמה כמו בטווייה והא דצריך קרא למעט אינו יהודי לענין אם ישראל עומד ע"ג דמצד לשמה היה כשר: אכן לענין עיקר תמיהת הדר"ג נ"י על הש"ע עלה בדעתי ליישב דהנה המעיין ברא"ש בהל' ס"ת סי' ג' יראה דמתחלה הביא דברי רבינו ברוך ז"ל דאם האיני יהודי מעבדו וישראל ע"ג ומסייעו כשר ומטעם דמסייע כזה יש בו ממש ומהני הסיוע כאילו עשה הישראל בעצמו ומשמע דאינו מחלק כלל בין עבוד לכתיבת הגט אלא התם בגט מיירי דאינו מסייע כלל.

[גם י"ל דהתם לא מהני סיוע באמת דמסייע דהתם וודאי אין בו ממש כיון דהאי אוהז הקולמוס וכותב לא מהני מה שישראל מסייעו באחיזת הקולמוס כיון דעיקר הכתיבה היינו מה שמוליך הקולמוס בידו על הנייר וכותב וזה נעשה ע"י האיני יהודי בעל וכמו דתנא בתוספתא דשבת פי"ב דקטן אוהז בקולמוס וגדול אוהז בידו וכותב חייב הגדול גדול אוהז בקולמוס וקטן אוהז בידו וכותב פטור הגדול ופסקה הרמב"ם להלכה בפ"א מהלכות שבת (הלכה י"ד) ומש"כשם בתוספתא ברישא אחד אוהז בקולמוס ואחד אוהז בידו וכותב האוהז בקולמוס חייב.

נ"ל הדבר פשוט דטס"ה וצ"ל דהאוהז בקולמוס פטור והאוהז ביד חייב כנ"ל ברור]. רק שאח"כ הוסיף הרא"ש מעצמו עוד סברא לחזק דברי רבינו ברוך ז"ל משום דלא דמי לכתיבת הגט דהתם בעינן כל התורף לשמה משא"כ הכא דאינו אלא רגע אחד ולפי

טעם זה אפילו בלא סיוע כשר אכן הרב"י לא סמך על תירוץ של הרא"ש ז"ל דהרי בהדיא כתב בסי' ל"ב בסעיף ט' דאם ישראל ע"ג ומסייעו כשר לדעת הרא"ש הרי דאינו מתיר רק ע"י סיוע.

וכן הוא דעת הרב"י ביו"ד ס' סי' רע"א ע"ש. וא"כ יפה כתב בסי' י"א דגם בטויה כשר לדעת הרא"ש אם ישראל ע"ג ור"ל אם הישראל מסייע וכמו גבי עבוד דאינו מתיר רק בסיוע וכמ"ש הרמ"א כאן בסי' ל"ב וביו"ד ס' רע"א וכ"ה בב"י שם להדיא.

וכיון דעיקר ההיתר הוא ע"י סיוע אין לחלק בין עבוד לטויה דגבי גט נמי אם הישראל מסייעו בסיוע שיש בו ממש ג"כ כשר ואפשר עוד דהרא"ש בעצמו ג"כ לא סמך על סברתו להתיר בלא סיוע ולא כתב הך סברא רק לסניף בעלמא לחזק דברי רבינו ברוך ותדע דהא הטור ז"ל ביו"ד ס' רע"א לא התיר רק ע"י סיוע ומשמע שם מדבריו דגם הרא"ש אינו מתיר רק ע"י סיוע וכ"כ הרב"י שם להדיא לדעת הרא"ש וכן כתב שם הרמ"א בהגה"ה רק שהב"ח השיג שם על הרב"י וכתב דרבינו ברוך בעצמו לא מצריך סיוע רק לכתחלה אכן כל דבריו שם אינם מוכרחים כלל ודברי הרב"י נראים עיקר להלכה: ומה דהטור ז"ל באו"ח ס' ל"ב לא הזכיר דבעי סיוע כבר הרגיש בזה הרב"י שם ובהגהת מהר"ח שם והנה מה שדחק שם המהר"ח בדברי הטור ביו"ד דבריו לא נהירא כלל וגם מה שכתב הרב"י דהטור סמך עצמו על מה שכתב ביו"ד ג"כ תמוה קצת דהאיך יסמוך עצמו על מה שיכתוב אח"כ אכן לע"ד י"ל דהטור מחלק בין עבוד העור לשם ס"ת לבין עבוד העור לכתוב עליו פרשיות של תפילין דגבי ס"ת דמפורש בגמ' בגיטין [ד' מ"ה ע"ב] דבעי לשמה החמיר הטור דבעי סיוע וכדעת רבינו ברוך דספיקא דאורייתא הוא אבל בתפילין דאיכא מחלוקת הפוסקים אי בעינן עבוד לשמה כלל דדעת רש"י בסנהדרין (דף מ"ח ע"ב) דא"צ עבוד לשמה [והגם דרש"י מיירי מעבוד דעור הבתים מ"מ מד' התוס' דמנחות (דף מ"ב ע"ב ד"ה עד) משמע דאין לחלק בין עור הבתים לפרשיות דהא שי"ן של תפילין הלמ"מ וכיון דעור הבתים לא בעי עבוד לשמה ה"נ עור הפרשיות וכן משמע מדברי הרב"י בסימן ל"ב מה שכתב הטור דעור הפרשיות בעי עבוד לשמה הביא ע"ז הרב"י מחלוקת רש"י ותוס' הרי דס"ל דלדעת רש"י גם בעור הפרשיות לא בעי עבוד לשמה] לכן לא החמיר הטור כ"כ דהוי ס"ס שמא הלכה כרש"י דלא בעי עבוד לשמה כלל.

ואת"ל דצריך שמא סברת הרא"ש עיקר דלא בעי סיוע כלל משום דלא דמי עבוד לגט והלכך מקיל אף בלא סיוע: ויש להסתפק ספק גדול בתליית הציצית בבגד ע"י סיוע הישראל אי כשר או לא דאפשר כיון דהתם פסול מצד גזה"כ י"ל דגם בישראל וא"י אוחזין ביחד בהחוט ותולין בבגד פסול. ולכאורה דין זה תליא באשלי רברבי דהנה בשחיטה דפסול ע"י אינו יהודי מטעם דאינו בר זביחה איכא מחלוקת הפוסקים היאך הדין בישראל ואינו יהודי היו אוחזין בסכין ושוחטין דדעת הרשב"א בתו"ה וכוותיה פסק הרב"י בשו"ע יו"ד ס' ב' סעיף י"א דפסול ויליף מהמשנה דחולין מ"א דתנן שם היו שנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד שוחט לשם דבר כשר ואחד שוחט לשם אחד מכל אחד מכל אלו דפסול.

אכן באור זרוע ובהגהת אשרי פ"ק דחולין מכשירין וכ"ה בתוספתא להדיא וכן פסק המהרש"ל והש"ך שם ולא דמי להמשנה דחולין דהתם מחשבת השוחט פסלה עיי"ש וא"כ פשוט דה"נ תליא בדין הנ"ל דלדעת הרשב"א דכל היכא דמעטה התורה א"י גם כשהישראל מסייעו בהדיה ג"כ פסול ה"נ דכוותיה משא"כ להאוו"ז כשר מיהו כ"ז בששנים תולין בבגד בשוה אבל אם הישראל אינו רק מסייע אינו ראייה דכשר די"ל דגם האוו"ז מודה דסיוע אינו מועיל ולענין מחלוקת הרשב"א והאוו"ז ראיתי להגר"א ז"ל בביאוריו שם שתמה על דברי הרשב"א דא"כ היאך משני בחולין דף מ"א הב"ע בישראל מומר לעבודת כוכבים ולדעתו הוא פסול בלא"ה מטעם שחיתת מומר ולמה צריך למחשבתו ואפי' אם לא היה מחשב לשם אחד מכל אלו ג"כ פסול דהא הוי כישראל ופסול אוחזין בסכין ושוחטין אלו דבריו ז"ל.

ולוא דבריו הקדושים הייתי אומר דקצת יש להביא משם ראייה בדעת הרשב"א. דלכאורה למה צריך לאוקמא בישראל מומר לוקמי בא"י ממש דבדידיה וודאי לאו לצעורי קא מכוין א"ו דבאינו יהודי בלא"ה פסול משום שחיתת א"י משום דישראל ופסול אוחזין ושוחטין פסול וכדעת הרשב"א והא דמשני בישראל מומר היינו משום דישראל מומר אינו שחיטה פסולה רק מדרבנן כמו שהעלה הגרע"א ז"ל בגליון היו"ד בסי' ב' אות א' וכיון שאינו רק מדרבנן שפיר מהני סיוע.

ויש להמתיק עוד דהרשב"א אזיל לשיטתו דס"ל דמומר אוכל נבילות להכעיס ג"כ כשר בישראל עומד ע"ג וע"כ צ"ל דס"ל דמיקרי בר זביחה כיון דמצווה אזביחה. וא"כ מ"ט מומר לעבודת כוכבי פסול וע"כ דפסול דרבנן הוא וכ"כ הגרע"א ז"ל לדעת הרשב"א וע"פ זה נתיישב תמיהת הגר"א ז"ל על הרשב"א ז"ל.

אכן בתוס' (חולין די"ד ד"ה השוחט) דהקשו שם ג"כ כקושיית הגר"א ז"ל והוכיחו מזה דבפעם אחד לא נעשה מומר. צ"ל דס"ל דמומר פסול מה"ת ודמי לאינו יהודי.

אך לפ"ז צ"ל דהרשב"א אינו פוסל רק באינו יהודי ובאמת ברשב"א עצמו מבואר להדיא דפוסל אפילו במומר בשנים אוחזין בסכין ושוחטין: ועוד קשה לי דמאי מקשה הגר"א על הרשב"א דהלא הוא קושיית התוס' בחולין הנ"ל וכבר תירצו יפה דבפעם אחד לא נעשה מומר וא"כ גם על הרשב"א יש לתרץ כן ואולי דכונתו משום דקצת משמע בדברי הרשב"א מתחלה שם שאינו סובר סברת התוס' דבפעם אחד לא נעשה מומר וכמ"ש הש"ך בסי' ד' סק"ד ואף דשוב כתב הש"ך שם דבתשו' הרשב"א מבואר להדיא דס"ל דבפ"א לא נעשה מומר מ"מ שפיר מקשה לפי מה דס"ל להרשב"א בכאן ודו"ק: וקצת קשה לי על דברי הב"ח באו"ח הנ"ל דהביא ראייה דבעינן תליית הציצית לשמה מדפסל התורה בא"י ומאי ראייה היא הא גם בשחיטה פסלה התורה א"י והתם לא בעינן לשמה כלל.

ועוד תמוה לי על דברי הב"י שהביא ראייה מזה אדרבה להיפך דלא בעינן לשמה וכדעת הרמב"ם דאל"כ למה צריך למעט א"י תיפוק ליה דאינו עושה לשמה וגם זה תמוה משחיטה דהא לר' נתן בעינן כוונה לשחיטה ואעפ"כ כתבה התורה מעוט למעט אינו יהודי וע"כ דבעינן קרא לשנים אוחזין בסכין ושוחטין דמטעם לשמה היה כשר דהא אפי' בסיוע כשר אבל כיון דמעטה קרא גם בכה"ג פסול וכמו שפסק הב"י ביו"ד להדיא

ועוד יש ליישב כמו שתי' התוס' בגיטין אליבא דרב דמכשיר באינו יהודי משום דס"ל דסתם עשייה דציצית היינו לשמה.

וא"כ לדידן נמי ניחא. דצריך קרא לפסול דמצד לשמה היה כשר דסתם עשייה הוא לשמה ושוב מצאתי זה בארצות החיים: היוצא מזה דאם שנים תולין בבגד ישראל ופסול תליא במחלוקת הנ"ל ואם האיני יהודי תולה בבגד והישראל מסייע יעויין בתבואת שור ביו"ד סי' ב' שהאריך בזה וכן בדין זה יכול וזה אינו יכול.

וכן לענין הדין דאם הפסול אוהז בסכין והכשר אוהז בידו ג"כ האריך הרבה וכתב ג"כ דבתוספתא דשבת יש ט"ס וכמ"ש לעיל בעזה"י ע"ש היטב. אכן לענין ציצית נראה דלא מהני סיוע דהא לענין כתיבת ס"ת ותפילין לא מצינו דמהני סיוע ע"י ישראל וע"כ משום דגזה"כ הוא וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה לא מהני סיוע וא"כ בציצית נמי דכוותיה וזהו דהוצרך למעט א"י בכתיבה מקרא ולכאורה תיפוק ליה דהא בעינן לשמה אכן לפי הנ"ל ניחא דנ"מ דלא מהני סיוע: ומיהו נראה דאם ישראל ואינו יהודי טוו ביחד את הציצית או תלאום בבגד והאינו יהודי חושב בהדיא שלא לשם ציצית או אפילו בשני ישראלים שטוו את הציצית וא' חושב לשם דבר חול בוודאי מהני מחשבתו לפסול ואף דהישראל אחר חשב בהדיא לשם ציצית דהא משנה ערוכה שנינו בחולין דשנים אוהזין וכו' אחד חשב לשם אחד מכל אלו ואחד לשם דבר כשר פסול.

אלמא דכל דשחשב מחשבה דמהניא לפסול אינו מועיל מה שיש עוד במעשה זו אדם אחר שחושב לשם דבר כשר וא"כ ה"ה בציצית או שאר דברים דבעינן בהו לשמה כגון תפילין וס"ת וגט אם שנים עסקו ביחד ואחד חשב שלא לשמה פסול ופשוט עוד דה"ה בקדשים דבעינן לשמה אם שחטו שנים פסח או חטאת [לפי מאי מה דקי"ל כחכמים בחולין (דף ל) דשנים שוחטין זבח אחד וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' פסולי המוקדשין דהלכה כחכמים] ואחד חושב שלא לשמו פסול.

אלא דקצת תימה לי דמאי הוצרך הש"ס בפסחים ד' ס' לפרש למאי דתנן לשמו ושלא לשמו פסול דקאי בשחיטה ומחשב בזריקה משום דאי חשיב בשחיטה גופא הא כשר לר"מ דס"ל דתפוס לשון ראשון ואי בשתי עבודות מיירי קשה דהא היינו רישא יעו"ש [הא יש לפרש בפשיטות דלעולם בעבודה אחת ודחשיב בשחיטה גופא ומ"מ מצי אתיא כר"מ די"ל דמתניתין מיירי דשנים שחטו את הפסח אחד חשב לשמו ואחד חשב שלא לשמו ובכה"ג גם ר"מ מודה דהא ב' המחשבות היו בבת אחת ולא שייך בזה תפוס לשון ראשון וצ"ע: ולענין מה שכתבתי לעיל ליישב דברי הטור ז"ל מה דלא הצריך סיוע בעבוד עור הפרשיות משום דסמך ארש"י דלא מצריך עבוד לשמה כלל בתפילין ואף דרש"י לא כתב זה רק בעור הבתים מ"מ מדברי התוס' דמנחות והב"י משמע להדיא דה"ה בעור הפרשיות וכעת ראיתי דכ"ה ג"כ דעת הרי"ף דכתב ג"כ דלרבא דס"ל דהזמנה ולא מילתא היא לא בעינן עבוד לשמה כלל.

וכתב הרמב"ן במלחמות בפ"ק דסוכה והא דגבי ס"ת מפורש בגמ' דבעי עבוד לשמה היינו משום דהתם איכא קרא דבעי לשמה דכתיב ועתה כתבו לכם והיינו לשם חובתכם וכמו דדרשינן גבי ציצית לך לשם חובך אבל בתפילין לא בעי לשמה כלל. ואפילו בכתיבת הפרשיות לא בעינן לשמה וכן מפורש בברייתא דמנחות (מ"ב ע"ב) ת"ר תכלת

אין להם בדיקה וכו' ספרים יש להם בדיקה ואינם ניקחים אלא מן המומחה תפילין ומזוזות יש להם בדיקה וניקחים מכל אדם כ"ה גירסת הרי"ף וכל הגאונים ז"ל.

וכתב הרמב"ן דגירסא זו עיקר ולא כספרים דילן במנחות דהגירסא הוא בהפך וכן נראה פשוט דכן היה ג"כ גירסת רש"י ז"ל שהרי כתב הטעם דניקחים שלא מן המומחה משום דלא בעינן עבוד לשמה. ואי כגירסא דילן תמוה דיציבא בארעא וגירא בשמי שמיא והאיך יעלה על הדעת לומר דס"ת לא בעי עבוד לשמה ותפילין צריך.

אלא הדבר פשוט דרש"י היה גורס כגירסת הרי"ף ז"ל וכן משמע מדברי הרמב"ן שם דכן היה גירסת רש"י וד' רש"י שלפנינו ונראה שנדפס בשבוס והגורסין כגירסא שלפנינו צ"ל דהטעם דניקחין שלא מן המומחה לאו מחמת לשמה אלא מחמת טעם אחר]. וכתב רבינו שלמה הטעם משום דלא בעי לשמה בתפילין הרי דגם בכתיבת הפרשיות לא בעינן לשמה וכ"ה ג"כ שיטת הרי"ף ז"ל וכ"כ שם הרמב"ן ז"ל.

וא"כ יפה כתב הטור דלא הצריך סיוע בעור הפרשיות משום דלהרי"ף ורש"י לא בעי לשמה כלל בתפילין ויפה כיון הב"י בדעת רש"י וכל זה ברור: היוצא לנו להלכה מכל מש"כ בעז"ה דקי"ל כשמואל דבעינן טויה לשמה ונפק"ל בסוכה ד' ט' מדכתיב גדילים תעשה לך ודרשינן לך לשם חובך וצ"ל דמפרשינן דהך עשיה דקרא קאי על עשיית הציצית בעצמן דהיינו הטויה וממילא אם טוואן אינו יהודי פסול דאף דטויה ליכא קרא למעט אינו יהודי מ"מ פסול מצד שאינו נעשה לשמה.

ונראה דאף לפי דעת התוס' במנחות (דף מ"ב ע"א ד"ה ואל) דסתם עשייה דציצית הוא לשמו היינו התלייה בבגד ומשו"ה מכשר שם רב באינו יהודי אבל הטויה בסתמא וודאי לאו לשמו קאי אבל אם ישראל ואינו יהודי טווי ביהודי כשר דמעשה האיני יהודי לא גרע מסתמא והישראל הא חושב לשמה.

ואכן אם האיני יהודי טווי לבדו וישראל עומד ע"ג תליא במחלוקת הרמב"ם והרא"ש לענין עיבוד ואכן לפי מש"כ י"ל דאף לדעת הרא"ש אינו מתיר רק ע"י סיוע ועי' היטיב בזה בב"ח והש"ך ביו"ד סי' רע"א ובביאורי הגר"א ז"ל בא"ח סימן י"א ס"ק ח' דדעתם ז"ל דלפי מסקנת הרא"ש ז"ל לא בעינן סיוע רק משום מצוה מן המובחר] ואפשר דע"י סיוע גם הב"ח מודה לדעת הב"י דכשר.

אבל בתליית הציצית בבגד דעת הרמב"ם ז"ל דא"צ לשמה והוא ע"פ גי' הגאונים ז"ל בסוכה (דף ט') דגרסי אלמא דבעי טויה לשמה ומקשה משמואל ולא מרב. דלרב לא בעינן לשמה כלל בציצית ולך מבעי למעוטי גזולה ובעשייה גם שמואל מודה דלא בעי לשמה.

ואכן קצ"ע דהא בקרא דגדילים תעשה מסיים על ארבע כנפות כסותך משמע דאיירי נמי בעשייה דהנחה בבגד. ועל שניהם הוא אומר דתעשה לשם חובך וצ"ע].

ומיהו ע"י עובד כוכבים פסול דמיעט קרא. ואם ישראל ועובד כוכבים הניחו בבגד תליא במחלוקת הרא"ש והא"ז לענין שחיטה ואכן דעת שאר הפוסקים ז"ל דגם בעשייה בעינן לשמה.

וכולהו נפ"ל מגדילים תעשה לך ועי' בב"י דאפילו הקשירה ועשיית החוליות בעינן לשמה ונראה דנפק"ל זה מדכתיב תחילה פרשת ציצית בלשון נסתר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף ואח"כ כתיב והיו לכם לציצית ולכאורה הו"ל למכתב והיה להם לציצית ואכן י"ל דבא ללמד דגם עשיית הקשירה והחוליות בעינן לשם חובתכם.

ומשו"ה כתוב זה אחר נתינת פתיל תכלת דאחר נתינת הפתיל צריך לקשור ולעשות חוליות. ואכן לדעת הרמב"ם דלא בעי לשמה כלל בעשייה.

צ"ל דמפרש דמה דכתיב והיה לכם לציצית ר"ל לטובתכם וכן פירש בס' התו"מ להגאון מלבים זצ"ל על קרא ראו כי ה' נתן לכם השבת ע"ש] וכמו דמסיים אח"כ וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' דראייה מביא לידי זכירה. וזכירה מביא לידי עשייה ועוד איכא טובה וכבוד לישראל ע"י מצות ציצית דאמרינן במנחות (דף מ"ג ע"ב) דהזהיר במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה דכתיב הכא וראיתם אותו וכתוב התם את ה' אלהיך תירא וגו'.

ועוד אמרינן שם דמה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים וכו'. ורקיע דומה לכסא הכבוד ופרש"י מכח התכלת מזכיר היושב על כסא ועוד נאה לישראל שיהא כסאו עליהם עכ"ל.

ולכן תיכף אחר נתינת פתיל תכלת כתיב והיה לכם להורות על כוונה זו והינו דכתיב תיכף וראיתם אותו וזכרתם ודו"ק: ושיטה שלישית יש בזה להסמ"ק בעשין ל"א לפי מה שהעתיק בב"י בשמו בס' י"ד דעשיית הציצית כשרה בכל ולפיכך אין מברכין לעשות ציצית. ופי' הב"י דס"ל כלישנא בתרא דעשיית ציצית בעובד כוכבים כשרה דכתיב ועשו להם ציצית ועשו להם אחרים ע"ש בב"י.

ונ"ל דמ"מ י"ל דס"ל דבעינן לשמה גם בעשייה. והא שכשר ע"י עובד כוכבים היינו משום דס"ל כדעת התוס' הנ"ל דסתם עשיית ציצית הוא לשמה ואכן בסמ"ק לפנינו שם הגי' ועשיית ציצית כשרה בנשים אבל ע"י עובד כוכבים לא הזכיר כלל וכן מסיק הב"י באמת בדעת הסמ"ק דזה מודה דע"י הא"י פסול וגם מ"ש הב"י שם שרבינו הגדול מהרי"א ז"ל כתב שבעל העיטור ג"כ סובר דציצית בא"י כשר.

כן נמצא באמת בבעה"ט לפנינו בהל' ציצית בשער ג' ח"א. ומה שהקשה שם בשער החדש באות כ"ז דהא בעינן לשמה והוציא מזה דס"ל כהרמב"ם דלא בעינן עשיה לשמה והא דעשאה מן הקוצים פסולה הוא משום דנעשה לשם מלאכה אחרת ולא להכי עשויין.

תמהני דהא בהדיא כתב שם הבעה"ט עשאה מן הקוצים ומן הגרדין ומן הנימין וכו' פסולה דבעינן עשייה לשמה ופשטא דלישנא משמע דבעינן תלייה בבגד לשם ציצית כמו שכ' גבי טווייה דבשניהם אמר בחד לישנא ומשמע דכוונה אחת להם ומה שהוצרך להוסיף והוי מלאכה אחרת נעשה בהן י"ל משום דלישנא דגמ' משמע דאפילו חתכן מן הבגד והטילן בבגד לשם ציצית פסולה וע"ז הוצרך ליתן טעם משום דנעשו בהם מלאכה אחרת אבל זה פשוט דבעינן עשייה לשמה דאי לאו דבעינן לשמה לא הוי מיפסיל משום מלאכה אחרת ואמנם באמת יש לישב קושייתו דס"ל לבעה"ט דסתם עשייה דציצית הוא לשמה וכדעת התוס' שתי' כן אליבא דלישנא בתרא דמכשיר בעובד כוכבים ולפי זה

מחולק הבעה"ט עם הרמב"ם מהיפך להיפך ממש דהרמב"ם פוסל בעובד כוכבים ואם נעשה ע"י ישראל אפילו אם עשה בפירוש שלא לשמה כשר אבל לבעה"ט אם עשה בפירוש שלא לשמה וכן בעשה מן הקוצים דוודאי לא נעשה לשמה פסול.

אבל ע"י אינו יהודי כשר. וראיתי להביא כאן מה ששמעתי דבר נחמד מאד מכבוד הרב הגאון האמיתי שלשלת היוחסין מוה' יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק שאמר ליישב לשון רש"י בסוף פ' שלח שכ' בשם ר' משה הדרשן דשמנה חוטים דציצית הוא כנגד שמנה ימים ששהו ישראל משיצאו ישראל ממצרים עד שאמרו שירה על הים וכבר עמדו ע"ו המפרשים ז"ל דהרי לא היו רק שבעה ימים וכמו שכ' רש"י ז"ל בעצמו בפ' בשלח ודחקו ליישב בתי' שונים.

ואמנם כבוד הגאון הנ"ל אמר לי דנפל ט"ס קטן בדברי רש"י וצ"ל ושבעה חוטים [והיה כתוב ש' בר"ת וחשב המדפיס שהוא ר"ת שמנה אבל באמת צ"ל שבעה והיינו דס"ל לר' משה הדרשן כדעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' ציצית הלכה ו' דלא היה בציצית רק חוט אחד תכלת ושבעה לבנים]. [והראב"ד ז"ל שם בהשגות כתב דטעות הוא זה אלא השנים של תכלת והששה לבן עכ"ל ונראה ברור דהראב"ד ז"ל למד זה מדכתיב פתיל תכלת ואין פתיל פחות משנים וכמו דאמרינן ביומא (ד' ע"ב) וקיצץ פתילים פתיל שנים וכ"כ התוס' להדיא בריש התכלת דנפקא לן דבעי שנים מפתיל.

ואכן רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל סמך על הספרי בפ' שלח והובא בתוס' שם דהוצרך ללמוד דלא סגי ציצית בחוט אחד מגדיל אלמא דמפתיל לא שמעינן רק חד וכ"כ התוס' שם באמת דהספרי חולק וס"ל דחוט אחד של תכלת סגי וידוע דדרכו של רבינו ז"ל לסמוך עצמו על דברי הספרי]. והנה על החוט של תכלת כבר נתן רש"י שם טעם על שם שיכול בכורות [ונראה דהיינו דאמרינן בב"מ (דף ס"א) דמשו"ה כתיב ה' אלהיכם גבי ציצית דאני הוא שהבחנתי וכו' משום דעיקר מצוה דתכלת הוא משום שיכול הבכורות] ואח"כ נותן טעם על השבעה חוטים של לבן שהם כנגד שבעה ימים ששהו ישראל וכו' וצ"ל ברש"י כנגד שבעה ימים כן שמעתי מפי הגאון הנ"ל וצ"ל ודפח"ה: שוב אחר החפוש בספרים מצאתי לעיקר קושיית הדר"ג נ"י על השו"ע שכבר העיר בזה הגאון בעל דגול מרובה שם על הגליון ש"ע והגאון רע"א ז"ל בגליון השו"ע ותמהו מאד על השו"ע דהיכא למד כן מדברי הרא"ש דמכשיר בטויה בישראל ע"ג הלא טויה דמי לגט דכל מעשה הטויה צריך לעשות לשמה כקושיית הדר"ג נ"י והגרע"א הוסיף עוד דאף דבטויה לא צריך לומר לשמה רק בתחלה מ"מ היינו בישראל משום דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה אבל בעובד כוכבים בוודאי לא דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה עביד ותדע דהא גבי גט נמי לא בעינן דיאמר לשמה רק בעת ההתחלה ואעפ"כ פסול בעובד כוכבים כ"כ שם הגרע"א ז"ל והוא ממש כמ"ש לעיל בתחלת קונטרסי לחזק דברי הדר"ג נ"י.

אכן לפי מש"כ לעיל דהשו"ע ר"ל ע"י סיוע הישראלולא ס"ל כלל לסברת הרא"ש רק דעיקר ההיתר משום דמסייע יש בו ממש יתיישב הקושיא: שוב עיינתי בשו"ת הגרע"א בכתבים ופסקים בסי' ד' שרמז ג"כ לקושיא זו וכתב דבגליון השו"ע כתב לתמוה בזה על השו"ע ואגב ראיתי שם דבר מתמיה דכ' שיש לתמוה על הרמב"ם והתוס' דס"ל דלא

בעינן כוונה בתליית הציצית בבגד או דסתמן לשמן קאי מדהוצרך קרא למעט ציצית ע"י אינו יהודי וכמ"ש הב"י בסי' י"ד והוא איצטריך קרא באם נתגייר אח"כ ואמר דעשה לשמה דמטעם לשמה היה כשר אבל מצד גזה"כ פסול כן הקשה שם הגרע"א ז"ל.

ואני תמה דהא בהדיא איתא בברייתא בכתובות סופ"ב דבכולן אם היה אינו יהודי ונתגייר אינו נאמן הרי דאפילו בתחומין דרבנן אינו נאמן להעיד מה שראה בהיותו אינו יהודי וכ"ש בדאורייתא וצ"ע אמנם מטעם אחר הו"ל לדחות דהא נ"מ בשנים שעשו ציצית א"י וישראל דמצד לשמה היה כשר דמעשה הא"י לא גרע מסתמא והישראל חושב לשמה ודו"ק וכמ"ש לעיל אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם דבשנים כשר וכדעת האו"ז שהבאתי לעיל מיהו על התוס' א"א לתרץ כן דהא מדברי התוס' דחולין דף י"ד שהבאתי לעיל מוכח להדיא דס"ל כדעת הרשב"א וצ"ע.

וגם מה שכ' שם דלדעת הרא"ש אינו ראיה לדינו של הרמב"ם כבר קדמו הב"ח בזה וכמ"ש"כ לעיל. וגם מה שכ' בהשמטות דנ"מ לענין כלאים בציצית דמטעם לשמה הוי ספק ואינו לוקה משא"כ מצד גזה"כ לענ"ד הרבה יש לפקפק בזה ואי"ה לעת הפנאי אנופף ידי עוד בזה וכעת לא יכולתי להאריך יותר וה' יאריך שנותיו דמר בטוב ובנעימים כחפצו וכחפץ תלמידו הקשור באהבתו כל הימים שלמה הכהן מו"ץ דפ"ק ווילנא יום ב' אסרו חג דפסח כ"ב ניסן תרל"ו לפ"ק: סימן ג לכבוד מו"ר הרב הגאון חכם הכולל מוהר"ר יעקב באריט נ"י מו"ץ ור"מ דפ"ק ווילנא: באתי להעיר ע"ד כבוד הדר"ג נ"י ולדון בדבריו הקדושים כתלמיד הדין לפני רבותיו וכו' מה שהעיר כבוד הדר"ג נ"י במכתבו.

דמאי ק"ל לתלמודא ביבמות דף ה' דל"ת שיש בו כרת מנ"ל דדחי דהלא מהאי קרא גופא דנפקא לן דעשה דוחה ל"ת גרידא דהיינו מכלאים בציצית יש ללמוד נמי דדוחה נמי ל"ת שיש בו כרת דהלא אמרינן בשבת דף קל"ט דהיוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת דהציצית נחשבין כמשוי ואי לא הוי שרי רחמנא כלאים בציצית אם היה יוצא בשבת בסדין של פשתן בציצית היה חייב חטאת ועכשיו שהתירה התורה יכול לצאת גם בשבת ונמצא דדוחה העשה לל"ת שיש בו כרת וא"כ מוכח מכאן דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת כן העיר כבוד הדר"ג נ"י.

אמנם אני שמעתי ולא אבין דברי קדשו בזה דמהיכא הוה יכול להוכיח כן והיכן מצינו בתורה מפורש דמותר לצאת בציצית בשבת לרה"ר דילמא באמת בשבת אסור לצאת בציצית לרה"ר ואם רוצה לצאת ברה"ר צריך לפשוט בגד של ד' כנפות שצריך להטיל בו ציצית וללבוש בגד שפטור מן הציצית אך איפכא הו"ל לכת"ר נ"י להקשות כיון דבאמת קי"ל להלכה דאין עשה דוחה לל"ת שיש בו כרת היכא מותר באמת לצאת בטלית מצוייצת בשבת ואפילו בטלית של צמר וציצית של צמר באופן שאין בו שעטנז מ"מ הא הציצית הוי משאוי ואף דמקיים מ"ע מ"מ הא קי"ל דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת.

וע"כ צ"ל דאימתי הוויין כמשאוי רק דווקא אם אינן עשוין כהלכתן אבל אם עשוים כהלכתן כיון דצריך להן נחשבים כמלבוש עצמו דהמצוה עושה אותן כמלבוש והלכך לאו מתורת דחיה מותר רק כיון שצריך להציצית אין כאן אסור שבת כלל דכמלבוש

חשיביו: וכיון שכן הוא א"כ מעתה גם מסדין בציצית לק"מ דכיון דהצריכה התורה להטיל ציצית בסדין מצד דאתי עשה ודחי ל"ת ממילא גם בסדין הוה מלבוש ולא שייך כאן עדל"ת שיש בו כרת דכיון דהוי מלבוש אין בו אסור שבת כלל וכלל: וראיה לדברינו אלה יש להוציא מד' הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' ציצית הלכה ח' שכתב שם וז"ל דמותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול ובין בשבת וע"ש בכ"מ דכ' משום ציצית לאו משאוי הוא אלא מנויי הבגד ותכסיסיו ע"כ וכוונתו כיון דהציצית צריך להבגד ביום לא הוי משאוי אפילו בלילה ואף דבלילה אין כאן מצוה כלל דנאמר דאתי עשה ודחי ל"ת והיכא מותר בשבת אלא ע"כ דלאו מטעם דחיה הוא אלא מטעם דלא הוי משאוי כלל: אבל בסדין בציצית כתב הרמב"ם בהדיא שם דמשו"ה אסרו חכמים א להטיל בו ציצית גזירה שמא יתכסה בו בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא דעובר על ל"ת בעת שאין שם מ"ע עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם (בהלכה ז) והוא מן הש"ס דמנחות (דף מ) כידוע.

הרי דבכלאים אסור בלילה מן הדין ובשבת מותר לצאת אפילו בלילה וע"כ דהיינו טעמא דכלאים בציצית שהתירה התורה מצד דחיייה הוא משום דאתי עשה ודחי ל"ת והלכך בלילה דליכא עשה לא הותר אבל מה שמותר לצאת בציצית בשבת לאו משום דחיה רק משום דהוי מלבוש והלכך גם בלילה מותר וזה ראייה ברורה למש"כ בעז"ה: מיהו אם אשה מותרת לצאת בשבת בטלית מצוייצת יש להסתפק דאפשר דציצית לא הוי מלבוש רק לאיש שמחוייב בציצית אבל באשה שאינה מחוייבת בציצית לא הוי מלבוש ולא דמי ללילה דפטור מן הציצית ואעפ"כ הוי מלבוש דהתם ביום מיהת הוי מלבוש לאותו האיש בעצמו אבל לאשה לעולם לא הוי מלבוש דהא לעולם היא פטורה מן הציצית או דילמא כיון דהוי מלבוש לאיש ממילא הוי מלבוש לאשה [וגם לדעת ר"ת בתוס' (שבת דף קל"ט) דפי' דמש"ה הוי ציצית משאוי כשאינו מצוייץ כהלכתו ולא אמרינן דבטלי לבגד משום דהציצית הוי חשובין בעיניו שדעתו ליתנן בטלית ומשו"ה חשיבין ולא בטלי לבגד כחוטין בעלמא רק היכא דהוא מצוייץ כהלכתו הוי כנויי הבגד ותכסיסיו וא"כ לכאורה באשה דפטורה מן הציצית בלא"ה מותרת לצאת בציצית משום דבאשה לא שייך סברא דחשיבות והוי כחוטין בעלמא דהא ליתא דנראה פשוט כיון דראוי הציצית להטיל בבגד של איש וודאי דשייך שפיר סברא דחשיבות ומה בכך דהאשה אינה צריכה להם כנלע"ד]: ולכאורה הי' נ"ל לומר דתליא בפלוגתא דעולא ואביי בשבת דף ס"ב] דלעולא דס"ל שם דחילופיהן באיש דכל מידי דחזי לאיש לא חזי לאשה משום דנשים עם בפני עצמן הוא והא דתנינן בהמוצא תפילין מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה מוקי לה עולא כר"מ דס"ל נשים חייבות בתפילין אבל לדידן דקיי"ל דאשה פטורה מתפילין אסורה לצאת בתפילין בשבת דלגבי אשה נחשבת כמשאוי וא"כ פשוט דה"ה ציצית נחשב לאשה כמשאוי כיון שפטורה מהציצית ואם יצאה בטלית מצוייצת חייבת חטאת: אבל לאביי שם דס"ל דכל מידי דהוי מלבוש לאיש הוי מלבוש גם לאשה והא דהמוצא תפילין מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה כד"ה אתיא פשוט דיכולה לצאת גם בציצית לרה"ר דאיזה נ"מ יהיה בין ציצית לתפילין דהא בשניהם נשים פטורים אמנם שוב ראיתי דיש לדחות דעד כאן לא אמר אביי דמידי דהוי מלבוש לאיש הוי מלבוש גם לאשה רק בדבר שאותו מלבוש בעצמו יכול האיש לצאת בהם כגון טבעת ותפילין דאותו הטבעת בעצמו והתפילין הא חזי לאיש אבל כאן ע"כ אנו מספקינן שיצאה בבגד שהוא

מלבוש לאשה דאס יצאה בשמלת גבר בלא"ה הוי משאווי לאשה אפילו הלכה בלא ציצית דהא אשה אסורה ללבוש שמלת גבר והרי זה דומה לבגד שעטנז בשבת דכ' כת"ר בעצמו במכתבו דהיוצא במלבוש של שעטנז בשבת דחייב חטאת ואנכי מצאתי תנא דמסייע לכת"ר נ"י רבינו בעל פרי מגדים (סי' י"ג) באשל אברהם שנסתפק ג"כ בזה ואביא דבריו לקמן בתשובה זו בעזה"י ועי' בשו"ע או"ח סי' ש"ח סעיף מ"ז לענין אי אסור לטלטל בגד של שעטנז בשבת, וא"כ פשוט דה"ה אשה שיצאה בשמלת גבר או איש שיצא בשמלת אשה בשבת דחייבין חטאת וכאן לא שייך סברת אביי דמידי דהוי מלבוש לאיש הוי מלבוש גם לאשה.

דאביי לא מיירי רק בדבר שאינו מלבוש לאשה. אבל אין שום צד אסור ללכת בו בחול. וגם תפילין ליכא אסור לאשה להניח תפילין בחול דהא מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין אבל בשמלת גבר דאיכא אסורא לאשה בוודאי גם אביי מודה דלא הוי מלבוש לאשה. וא"כ ע"כ אין שייך להסתפק רק במלבוש של אשה שהיה מצויין אי מותרת לצאת בו לרה"ר או לא וכיון שכן לא שייך כאן סברת אביי דמידי דהוי מלבוש לאיש הוי מלבוש לאשה דהא בגד זה אינו מלבוש גם לאיש דהא האיש אסור לילך בו מחמת הלאו דלא ילבש גבר שמלת אשה וא"כ לשניהם אינו מלבוש דלהאיש אינו מלבוש מחמת אסורא דלא ילבש גבר ולהאשה הציצית לא הוי מלבוש וא"כ י"ל דגם אביי מודה דאסור לאשה לצאת בטלית מצוייצת בשבת לרה"ר: אמנם שוב מצאתי און לי להביא ראיה דהאשה מותרת לצאת בציצית לר"ה מהא דכתב ר"ת והובא בתוס' מנחות (דף מ' ע"ב) וברא"ש הלכות ציצית דכלאים בציצית שרא רחמנא בטלית של איש בין לאיש ובין לאשה וע"ז אמרינן שם דציצית אין בו משום כלאים ואפי' בטלית פטורה.

וא"כ הרי הדברים ק"ו מלילה דמה לילה שפטור מציצית ואסור בכלאים דהא אמרי' בהדיא בגמ' גזירה משום כסות לילה אעפ"כ בשבת מותר לצאת בציצית אף בלילה כמו שכתבתי לעיל בשם הרמב"ם וליכא כאן אסור הוצאה כלל ולא דמי לכלאים כלל דהתם מטעם דחיההותר ובלילה הא ליכא דחיה וכמש"כ לעיל.

וא"כ נשים דקיל טפי דמותרין אפי' בכלאים של ציצית ואף דפטורין מציצית משום דכיון דהותר כלאים בבגד הזה אצל איש הותר גם לאשה א"כ לא כ"ש דמותרין לילך בשבת מטעם הזה דהרי חזינן דנשים קיל טפי מלילה דבלילה לא הותר כלאים ובנשים הותר וא"כ לא כ"ש דהותר אצלם שבת וזה ראיה נכונה לפע"ד.

אכן אין זה ראיה אלא דמותרת לצאת בטלית של איש לצאת בציצית לר"ה דר"ת ג"כ אינו מתיר בכלאים לאשה רק בטלית של איש כמבואר שם [ואין להקשות על ר"ת דהא בלא"ה אסור לאשה לצאת בטלית של איש מחמת הלאו דלא ילבש גבר וכו' דהא אינו קושיא דר"ת אינו מתיר רק מאסור של כלאים ולא קאמר רק דמחמת כלאים לא לקיא ונ"מ דאינה לוקה רק אחת] אבל בטלית של של אשה אכתי לא ידענו וצ"ע: ומיהו בטלית של איש בוודאי הוי ראיה לכאורה אף דלפי העיון שם בתוס' דלר"ת גם בכסות יום הלובשו בלילה מותר בכלאים אפילו אם נימא דבלילה אפי' כסות יום פטור מ"מ אסור כלאים אין בו כן מבואר בתוס' וברא"ש שם ופליג על הרמב"ם בזה והא דאמרינן בגמרא

דגזירה משום כסות לילה היינו כסות לילה דאינו מיוחד רק ללילה דמעולם לא הותר בו כלאים וא"כ ליכא ק"ו מלילה אפי' לר"ת ז"ל.

מ"מ יש ללמוד ממנו במה מצינו דכמו בלילה כיון דיותר בכלאים ומותר גם בשבת ה"נ בנשים כמו דהותר אצלם כלאים ה"נ מותר אצלם לצאת בשבת ומטעם דהוי מלבוש לאיש. וכן לדעת הראב"ד בהשגות פ"ג מהל' ציצית דס"ל דנשים אסורין להתעטף בציצית שיש בו כלאים וכמו דאסור בלילה (דס"ל כהרמב"ם דכסות יום בלילה ג"כ חייב משום כלאים ודלא כר"ת ז"ל) ג"כ יש ללמוד במה מצינו הנ"ל דהא בזה מודה הראב"ד דבשבת בלילה מותר לצאת דהא לא השיג על הרמב"ם בזה א"כ ה"ה נשים: ומיהו אחר העיון אינו ראייה מלילה דהתם הוי מלבוש לאותו האיש בעצמו ביום אבל כאן אינו מלבוש רק לאיש וא"כ עדיין תליא בפלוגתא דאביי ועולא הנ"ל ולכאורה יש להקשות על ר"ת ז"ל דס"ל דנשים מותרות בכלאים של ציצית משום דמותר כלאים בבגד זה אצל איש דהא תינח לדעת אביי בשבת [דף ס"ב] הנ"ל דאמרינן מיגו אבל לעולא שם דנשים עם בפני עצמן הן ולא אמרינן מיגו דהוי מלבוש לאיש וכו' א"כ הכא נמי לענין ציצית בוודאי נמי לא אמרינן מיגו.

ואפשר שזהו דעת הראב"ד בהשגות שאוסר לאשה בכלאים בציצית משום דאזיל לשיטתו דבפ"ט מהל' שבת ה"ג פסק הרמב"ם כעולא והראב"ד שתק ליה שם ומדשתק ש"מ אודייה אודי ליה ומשו"ה ס"ל נמי הכא דלא אמרינן מיגו. ובאמת שגם הרמב"ם י"ל דס"ל כן דאשה אסור לצאת בטלית של ציצית שיש בו כלאים דהרמב"ם לא כתב רק דנשים ועבדים שרצו להתעטף מתעטפים בלא ברכה וי"ל דמיירי בציצית שאין בו כלאים וכן כתב הכ"מ [ומה שתמה הכ"מ על הראב"ד שם דמאי הוצרך לאשמעינן זה דפשיטא דאסורין להתעטף בציצית שיש בו כלאים ודבר פשוט הוא ולכן לא הוצרך רבינו לכותבו ע"כ במח"כ דבריו תמוהים דהא אדרבה ר"ת והרא"ש חלוקין על הראב"ד וס"ל דמותרין וכמש"כ לעיל וא"כ אין זה דבר פשוט כ"כ ושפיר תמה הראב"ד דהו"ל להרמב"ם לבאר זה דבציצית שיש בו כלאים אסור] שם אבל לר"ת קשה.

ורציתי לומר דר"ת מחלק דדוקא לענין מלבוש לא אמרינן מיגו משום דכיון דהאשה עצמה אין דרכה לצאת בבגד זה לא מיקרי מלבוש אבל גבי ציצית כיון דאם לובשת מקיימת מצוה ור"ת עצמו נמי ס"ל שיכולה לברך עליה עי' בתוס' וברא"ש בר"ה פ"ד דס"ל דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג וא"כ א"צ למיגו כלל דלנשים בעצמן מיקרי מלבוש דהא אם לובשת הבגד מקיימת מצוה ומברכת ע"ז כן הי' מקום לחלק וליישב ד' ר"ת.

אכן א"כ חמוה דמאי מקשה הש"ס בשבת דף ס"ב ע"א] על עולא מהמשנה דהמוצא תפילין והוצרך לדייק דמתניתין ר"מ היא לישני דתפילין שאני דנחשב מלבוש גם לאשה אלא וודאי דלא ס"ל להש"ס לחלק בהכי ולכן דברי ר"ת עדיין צל"ע: ונידון שנסתפק כת"ר נ"י ביוצא במלבוש של כלאים בשבת אי חייב חטאת אי לא נ"ל להביא ראייה לזה עפ"י דרך החידוד דלא הוי משאוי ואינו חייב חטאת מהא דתנן במכות (דף כ"א) דיש חורש תלם אחד חייב עליו משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור וכו' ויו"ט ושביעית וכו' חנניא בן חכנאי אומר אף הלוּבש כלאים אמרו אינו מן השם ופירש"י שם דלאו זה

אינו נלקט עליו משום חרישה אלא משום לבישה ואם איתא דהלובש כלאים בשבת ויוצא לר"ה חייב משום הוצאה אמאי אינו מן השם הא י"ל דחנניא בן חכינאי סובר דיש עירוב והוצאה ליו"ט וא"כ אם לובש כלאים חייב משום הוצאה ביו"ט וזה הלאו נלקט עליו בשעת החרישה כמו לאו דכהן ונזיר דהוא נלקט בעת החרישה משום דבשעה שהוא הולך וחורש הוא מאהיל על הטומאה הכא נמי בשעה שהולך וחורש מעביר ד' אמות בר"ה קמעא דמסקינן דאין חלוק מלאכות ליו"ט וא"כ כיון דכבר מחייבין ליה משום חורש תו לא מצינן לחייבו משום הוצאה מ"מ קשה דהו"ל להש"ס לדייק מזה דאין חלוק מלאכות ליו"ט והגמ' לא דייק כן רק מחמת קו אחרת אלא וודאי דליכא אסור הוצאה בלובש בגד כלאים: או ד"ל להיפך דלכאורה שפיר קאמרי ליה רבנן לר"י בן חכינאי דאינו מן השם אלא וודאי דס"ל דיש עירוב והוצאה ליו"ט ולפיכך שפיר הוי מן השם דחייב משום הוצאה וס"ל דמשכחת לה עשר לאוין מחמת חרישה אחת וא"כ ש"מ להיפך דהוצאה בבגד שעטנז חייב משום הוצאה וחכמים דאמרי ליה דאינו מן השם ס"ל דאין עירוב והוצאה ליו"ט ולפיכך אינו מן השם.

או דס"ל דאין חלוק מלאכות ליו"ט וכמו דאמרינן בגמרא. או ד"ל דאף למ"ד דיש עירוב והוצאה ליו"ט מ"מ איסור מעביר ד' אמות בר"ה בוודאי אינו נוהג ביו"ט דהא בשבת גופא אינו אלא הלמ"מ וכמו דאמרינן בריש הזורק וא"כ איכא למימר דהלכה לא נאמרה רק על שבת אבל לא על יו"ט וכה"ג מסתפק הגאון בעל אורים ותומים בספרו הנחמד בינה לעתים על הל' יו"ט להרמב"ם ז"ל אי נוהג אסור מעביר ד' אמות בר"ה ביו"ט דאפשר דהלכה לא נאמרה רק על שבת לבד עי"ש: אמנם כ"ז למ"ד דהוי הלמ"מ אבל למ"ד מקושש מעביר ד"א בר"ה הוה ולדידיה משמע בסוגיא שם דס"ל דמעביר ד"א בר"ה בכלל הוצאה הוה וממילא נוהג גם ביו"ט הואיל וכן י"ל דרבנן ס"ל דד"א בר"ה הלמ"מ הוי ואינו נוהג ביו"ט אף דס"ל יש עירוב והוצאה ליו"ט וגם נסבור דיש חלוק מלאכות ליו"ט מ"מ מעביר אינו נוהג ביו"ט.

ור"ח בן חכינאי סובר דמעביר בכלל הוצאה הוא ולפיכך מיקרי מן השם: אמנם כ"ז יש לומר ע"פ דרך החדוד אבל אליבא דאמת אין זה ראייה כלל דוודאי דוחק גדול דר"ח בן חכינאי נקט משום אסור הוצאה דאם היה רוצה למנקט אסור הוצאה היה מצי למנקט בהוצאה גמורה ולמה נקט בכה"ג דהיה לבוש כלאים אלא וודאי דר"ח בן חכינאי לא כוון לזה.

ועוד יש לדחות ראייה זו בכמה גווני. ועוד יש לי להאריך בזה ומחמת טרדת ימי החג הקדוש הבא עלינו לטובה לא יכולתי להאריך וה' שנותיו דמר יאריך בטוב ובנעימים ידידו לנצח הדו"ש שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא יום ד' י"ב ניסן תרל"ג לפ"ק: אמר הכותב כשבאו דברי אלה לפני מר אחי הגאון נ"י תמה עלי על מה שלא הבאתי דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ט מהל' שבת שכתב בהדיא דמותר להתעטף בטלית וכו' מפני שהן בטלית לגבי הטלית לפיכך היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שהחוטין הם חשובים וכו' אבל טלית המצוייצת כהלכתה מותר לצאת בה וכו' ואלו היה הצייצית משוי היה חייב היוצא בהם ביום השבת מפני שאין עשה שיש בה כרת דוחה שבת עכ"ל הרמב"ם ז"ל בקוצר ואמנם אין זה השגה עלי כלל וכלל דאף דלא הבאתי ד' הרמב"ם

אלו בבאור מ"מ כבר הבאתי לדברי הכ"מ בפ"ג מהל' ציצית שהוא ז"ל הביא דברי רבינו מש"כ בפ"ט מהל' שבת וכמו שכתבתי לעיל בשמו.

אמנם אגב אורחיה באתי להעיר על מה ששמעתי שנמצא קצת רבנים המובהקים המחמירין על עצמן לצאת בשבת לרה"ר או לכרמלית משום דציצית שלנו אינן כהלכתן דאין לנו תכלת והוי כיוצא בטלית שאינו מצוייצת כהלכתה בשבת דהא מה"ת לא הוי ציצית דדילמא קי"ל כרבנן דהתכלת מעכבת את הלבן אבל המעיין היטב בדברי הרמב"ם בזה בפ"ט מהלכות שבת הנ"ל יראה מבואר מלשונו הזהב דאימתי הוה ציצית משאוי רק אם דעתו להשלים עליהם עד חסרונן ונמצא דאין בטלין לבגד מחמת החשיבות דהא רוצה בקיומן להשלים כשיוסיף עליהן אבל בלא"ה ציצית לא הוי משאוי כלל רק כחוטין בעלמא וחוטין בעלמא הא קי"ל דבטלין לגבי בגד ולא הוי משאוי וזהו שדקדק הרמב"ם בלשונו שם וכתב שאותן ציצית חשובין הן אצלו ודעתו עליהם עד שישלים חסרונן ויעשו ציצית ולפי"ז האידנא לא שייך זה כלל דהא אין בידו להשלים דלית לן תכלת וא"כ אי נימא דהציצית פסולין מה"ת מחמת דליכא תכלת גם החשיבות בטל מהן והוי כחוטין דעלמא ובטלין לגבי בגד ואין כאן הוצאה כלל ופשוט: שוב כשבאו דברי אלה לפני כבוד מורי הרב הגאון נ"י הנ"ל השיב לי על דבריי ואמר די"ל דציצית גרידא הם נוי לבגד.

אבל סדין בציצית המצוה עושה אותן מלבוש ושפיר מקריא דעשה דחי ל"ת דשבת וכוונתו בזה דלא דמי לציצית גרידא דאי לאו המצוה נמי לא משאוי כלל דחוטין לא חשיבי ובטלי לגבי בגד רק דהמ"ע עושה אותן כמשאוי כשאין עשויות כהלכתן דהמצוה מחשיב אותן דלא יבטלו לגבי בגד והלכך כשהן עשויות כהלכתן חוזרין ועושין נוי לבגד משום דכך הוא מצוותו של בגד ד' כנפות להטיל ציצית ולא שייך לומר כלל דהמצוה מדחה לאיסור הוצאה בשבת דאם לא היה מצוה מה"ת להטיל ציצית בבגד כ"ש דהיה מותר לצאת בחוטין מחמת דבטלי לגבי בגד אבל בסדין בציצית אי לאו המ"ע אפשר אם היה יוצא בשבת היה חייב חטאת דכיון דהוא בגד של שעטנז [וכן מצאתי בפמ"ג לאו"ח בסי' י"ג ס"ק ב' באשל אברהם שנסתפק בזה דאפשר דהיוצא בבגד של שעטנז בשבת דחייב חטאת וסקילה דלא מיקרי מלבוש כיון דאסור לצאת בו מה"ת וכתב דאין להביא ראיה מדברי רש"י דשבת קל"ט ע"ב שכתב שם דהיוצא בבגד שאין בו ציצית כלל דפטור וכן מוכרח מהגמרא דאל"ה לא הוה מקשה מידי מרב הונא דדילמא טעמא דר"ה משום הבגד עצמו וע"כ דמשום הבגד עצמו וודאי פטור וא"כ יש ללמוד מזה לבגד של שעטנז אבל זה אינו ראיה כלל דהתם טעמא משום דמצות ציצית הוא כשלוש הבגד אז חל עלי' המצוה להטיל ציצית וממילא בשבת דא"א להטיל ציצית בבגד פטור לגמרי ממצות ציצית דהא הוא אנוס וכמו שכתוב במרדכי בשם ר"י וכמש"כ במג"א שם בס"ק ח' בשמו ולפיכך ליכא למשמע מהתם מידי אבל בשעטנז שפיר י"ל דהוי משוי וחייב חטאת כ"כ הפמ"ג שם] ורק משום דגלי לן קרא דציצית דחי כלאים ממילא מותר לצאת בסדין של ציצית א"כ המצוה עושה אותו בגד וא"כ כשיוצא בשבת הוי כמו דהמצוה דוחה לאסור שבת דע"י המצוה נעשה בגד ואף שיש לומר כיון דנעשה בגד לא שייך אסור שבת דהא נעשה בגד אפילו בחול ממילא אין כאן אסור שבת כלל דמה לי בגד זה ומה לי בגד אחר דהא המצוה לא בא להתיר אסור שבת רק לעשותו בגד ולא דמי כלל

למ"ע דהוזכר בסוגיא דיבמות דאינו דוחה לל"ת שיש בו כרת דהתם ע"י המצוה מבטל באמת לל"ת בידים כמו היכי דאמר לו אביו שחוט לי ובשל לי וכדומה דהתם הוא מחלל שבת באמת ע"י הכבוד אב.

מ"מ ממצות ציצית גרידא אינו ראי'. ובפרט באמת גבי ציצית גופא הביא הפמ"ג בר"ס י"ג בשם ה"ה שיש שסוברין באמת שטעם היתר הציצית בשבת הוא משום דעשה דוחה ל"ת.

וע"ז בא רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל להוציא משיטתם וכתב דאינו מצד דחיה רק משום דהחוטין הוי מנויי הבגד ותכסיסיו אבל מצד דחיה לא הוי דחי משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת וא"כ בודאי איכא לאקשוויי על הרמב"ם ז"ל דמאי יענה על סדין בציצית בשבת דהתם לא שייך סברא זו וכמש"כ לעיל כן נראה לי בכוונת דברי מורי נ"ע: [והנה לכאורה יש להעיר ע"ז מהא דתנן בשבת (דף ס"א) דלא יצא אדם בתפילין בשבת ואם יצא אינו חייב חטאת ואמרינן שם בגמרא דס"א דהא דאם יצא אינו חייב חטאת הוא אפילו למ"ד דשבת לאו זמן תפילין מ"מ פטור מחטאת משום דדרך מלבוש עבידא והנה זה מבואר בש"ס דשבת שם (דס"ב) דהא דמקרי דרך מלבוש לאו משום דתפילין מצד עצמו הוי כמלבוש ותכשיט דהא באשה שיצאה בתפילין בשבת משמע דחייבת חטאת למ"ד נשים עם בפ"ע הן ע"ש וכמו שהבאתי לעיל וע"כ הא דהוי כמלבוש משום דהמצוה עושה אותו כמלבוש ותכשיט וא"כ למה אינו חייב חטאת ביצא בשבת למ"ד דשבת לאו זמן תפילין והא לאותו מ"ד לא שייך דמותר מצד דחיה וע"כ צ"ל משום דהוי מלבוש ותכשיט לחול מצד המצוה ממילא הוי תכשיט גם בשבת ופטור וכמו דמותר לצאת בציצית בליל שבת ואף דלילה לאו זמן ציצית הוא מ"מ משום דכיון דהוא נוי לבגד ביום הוי תכשיט גם בלילה וא"כ בסדין בציצית נמי י"ל דאינו מצד דחיה רק משום דכיון דמצות ציצית דוחה לאו דכלאים הוי בגד גמור והלכך מותר לצאת בו בשבת וכמו בתפילין שהמצוה עושה אותו תכשיט.

ונ"ל דאם יצא בתפילין פסולין בשבת חייב חטאת באמת כיון דאינו יוצא בהם מצות תפילין הוי משאוי גמור ואין לומר דלא הוי כדרך הוצאה כיון שנושאן על ראשו דהא ליתא כיון דדרך תפילין לצאת אותם על הראש מקרי דרך הוצאה בכך. וראי' מאשה דמשמע בשבת ודף ס"א הנ"ל) דנשים עם בפני עצמן הן איכא אסור דאורייתא באשה לצאת בתפילין בשבת מחמת אסור הוצאה דאל"כ היתה מותרת להכניס זוז זוג מחמת בזיון דתפילין עיי"ש אלמא דמיקרי דרך הוצאה בכך]: ודע דדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת הלכה כ' שהבאתי לעיל צריך באור במש"כ שם וז"ל לפיכך היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב וכו' אבל טלית המצוייצת כהלכתה מותר כו' ואלו היו חוטי הציצית שהיא מצוייצת כהלכתה משויי היה חייב היוצא בה אפי' ביום השבת שאין מ"ע שאין בה כרת דוחה שבת עכ"ל.

ודברי רבינו ז"ל אלו צריכין אצלי תלמוד דממש"כ דמ"ע שאין בה כרת דוחה שבת משמע הא מ"ע שיש בה כרת פשוט דיכול לדחות שבת והלא בפסח צריך קרא דבמועדו דדחי שבת ובני בתירה שכחו ולא ידעו הלכה זו דפסח דוחה שבת ואף דפסח הוה מ"ע שיש בה כרת. ואין לומר דכוונתו דלאחר דגלי לן קרא דבמועדו ילפינן מיניה לכל מ"ע

שיש בו כרת דדחי ל"ת שיש בו כרת דהא ליתא דהא אמרינן בהדיא בפסחים (דף ע"ז) דמפסח ותמיד לא ילפינן לשאר דברים דדחי שבת וטומאה דמה להנך שכן יש בהן צד חמור ופיר"ת שכן ישנן לפני הדבור וחמירי ומש"ה דחי שבת וטומאה משא"כ ציצית ואפ"י אי הוה מ"ע שיש בה כרת לא הוי דחי דציצית נאמרו לאחר הדבור ולא דמי לפסח ותמיד.

ועוד הא אפ"י ר"א דס"ל דמצה וכל מכשיריו דוחה שבת ולולב וכל מכשיריו דוחה את השבת וע"כ דס"ל דאפ"י עשה שאין בו כרת דוחה לל"ת שיש בו כרת ואעפ"כ מודה בציצית דהא אמרינן שם בשבת (דף קל"א) דשוינן שאם צייץ טליתו וכו' שהוא חייב משום דבידו להפקירן. וא"כ בציצית בלא"ה א"א לדחות שבת מטעם הזה דהא בידו להפקיר הבגד וא"כ בציצית לא הוה הוצרך רבינו שום טעם על מה שאינו דוחה דפשיטא דבלא"ה לא דחי דהא בידו לפטור ממצוה זו ע"י הפקר ויחזור וילבוש את הבגד שלא בכוונת זכיה ודינו כטלית שאולה שפטורה מן הציצית.

ותו תמוה לאידך גיסא מה שכתב רבינו בפשיטות דמ"ע שאין בה כרת לא דחי שבת והרי במילה בזמנו ליכא כרת דהא כרת דמילה הוא בגדול שלא מל אבל על האב ליכא כרת ואעפ"כ דחי שבת ואדרבה בגדול עצמו שלא מלו אביו לא דחי שבת ואף דיש בו כרת ואין לומר משום דיכול למול למחר דהא ליתא דהגע עצמך אם לא מל רק עד סמוך למיתה דידוע אם לא ימול עכשיו תו לא יכול למול בחייו והיה אז בשבת הכי נאמר דמותר למולו בשבת וזה וודאי אינו ולכן ד' רבינו צל"ע וזה אין לומר דמילה שאני דהוי עשה שלפני הדיבור וכמו דאמרינן ביבמות ד' ה' דהא ליתא דא"כ במילה שלא בזמנה נמי למה לא דחי שבת אלמא דלא תליא בזה]: שוב ראיתי דמה שהערותי על הרמב"ם מהא דשבת קל"א דציצית בלא"ה לא דחי שבת משום שבידו להפקירן מצאתי בעז"ה בס' הקובץ להגאון מהו' נחום טריבוש ז"ל ל' שהעיר בזה על רבינו ז"ל ונדפס בס' הרמב"ם החדשים בסופו ות"ל שכוונתי לדעתו: וראיתי להעתיק כאן מה שהשבתי לחכם אחד והוא ניהו הרה"ג מהו' משה עסמאן נ"י הגאב"ד דק"ק הארדישץ יצ"ו אשר במחוז קיעוו שהקשה לדעת הרשב"א בחידושי לנדרים (דף ט"ו) דאף במצוה שיש בה הנאת בגוף אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו והא דהנודר הנאה ממעיין אסור לטבול בו בימות החמה אינו אלא מדרבנן גזירה שמא ישהה אחר הטבילה.

א"כ היכי ילפינן מכלאים בציצית דעשה דוחה ל"ת דילמא שאני התם דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו אין כאן איסור כלאים כלל דהרי בכלאים לא אסרה תורה אלא כדרך הנאה דהא תנן דמוכרי כסות מוכרין כדרך וכו' אלמא דבלא הנאת הגוף לא הוי איסור כלל. וכן תקשה דל"ל קרא להתיר כלאים בציצית זהו תוכן קושייתו וזה אשר השבתי לו הנה מש"כ כת"ר דדמי למוכרי כסות אינו מדוקדק דהתם אינו מכוין ללבישה כלל והתורה לא אסרה אלא לבישה או העלאה וס"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר אבל הכא נהי דלא מקרי נהנה אבל מ"מ מתכוין ללבישה ואדרבה עיקר מצות ציצית הוא שילבוש הבגד אבל באמת הו"ל למעכ"ת לומר דכיון דלא מקרי נהנה הוי כקשין דאמרינן הני נמטא גמדה דנרש שריא כדאמרינן בביצה (דף ט"ו) וביומא ד' ס"ט ומשו"ה בגדי כהונה אין בו משום כלאים משום דקשין הן וממילא כיון דבמצוה לא שייך הנאה הוי כקשין

ומיהו כל זה לפירש"י שם אבל לדעת ר"ת שם בתוס' דבלבישה והעלאה דאורייתא גם בקשין אסור ואף דלא נהנה כלל אין מקום לקושיית מעכ"ת נ"י: ושוב ראיתי דהרשב"א ז"ל עצמו בחידושו בביצה שם הסכים ג"כ לדעת ר"ת ז"ל וא"כ לק"מ על הרשב"א ז"ל ובלא"ה נראה דאף לפירש"י ז"ל אין הטעם בקשין משום דלא נהנה דאטו הנאה כתיב בתורה דהא לבישה כתיב רק הטעם דקשין אינו דרך לבישה דכל בגד עשוי לחמם אבל זה אינו מחמם אבל הטלית של מצוה הרי הבגד מחמם רק דלא מיקרי הנאה ולא מצינו דבעינן שיהיה דוקא דרך הנאה וא"כ גם לפירש"י ז"ל לק"מ ודו"ק.

ואכן מה שתי' מעכ"ת נ"י בעצמו דהרשב"א ז"ל יסבור כר"ת דציצית אין בו משום כלאים ואפילו בטלית פטורה כגון בטלית של נשים או כסות לילה דפטירי מציצית והתם וודאי איכא הנאה זהו תוכן תירוצו. מאוד תמהני על מעכ"ת נ"י דהא עיקר קרא דבא להתיר כלאים בציצית הא מיירי באנשים דווקא החייבין בציצית ומאי תירץ על קושייתו וגם הא דמפקינן דעשה דוחה ל"ת מכלאים בציצית הוא מטלית של אנשים דהא בנשים ליכא עשה כלל וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה.

[ושוב בעת ההדפסה מצאתי הקושיא הנ"ל גם בחת"ס חלק יו"ד סי' ס"ט וכן בחידושי הגהות מהגאון מהר"ש טובש על מס' מנחות שנדפס כעת ג"כ העיר בזה ודחק ליישב בתי' שונים ע"ש אבל לענ"ד אין מקום לקושיא זו מטעם הנ"ל]: ועוד נ"ל ליישב די"ל דהרשב"א לא כתב כן רק במצוה חיובית דא"א לפטור ממנה משא"כ בציצית דקיי"ל דציצית חובת טלית וחובת גברא ותריוויהו לקולא דאם אינו לובש טלית של ד' כנפות פטור מן הציצית וא"כ אפשר דבמצוה כזו לא אמרינן דמצות לאו להנות ניתנו דהא גבי מצות לאו להנות ניתנו פירש"י דגזירת מלך הוא ולעול על צוואריהם ניתנו וזה לא שייך בציצית דהא אי בעי יכיל למפטר נפשיה מציצית: ועוד נ"ל ליישב והוא העיקר לפענ"ד דע"כ לא ס"ל לרשב"א כן רק בדבר דכל עיקר האיסור אינו אלא איסור הנאה כגון באומר קונם הנאת תשמיש עלי דהקשה הרשב"א דהא איכא מצות פו"ר ואם אסר על עצמו כל הנשים למה אסור הא מצות לאו להנות ניתנו אבל בדבר דהאיסור הוא על לבישה או אכילה רק דהתורה לא אסרה האכילה רק דרך הנאה אין שייך להתיר מצד דמצוה לאו להנות ניתנו דהא מ"מ הוא עושה כדרך הנאתו וכדרך אכילה רק דלא מקרי הנאה מצד דהוא מוכרח לעשות מצד המצוה אבל מ"מ עשה כדרך הנאה וגם נהנה.

וראיה גדולה לזה מהא דהקשה הירושלמי בקידושין דלמה לא אכלו מצה מחדש דלית עשה דמצה ולדחי ל"ת והאחרונים תרצו בזה מצד דהוא עשה שלפני הדיבור עוד נאמרו בזה תירוצים ולכאורה לפי דעת הרשב"א ז"ל ישאר התימה לדוכתיה וגם למה הוצרך הירושלמי לעשה דוחה ל"ת דתיפוק לי דכיוון דכל איסורים שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתו ואם אכל חלב חי או שעירב בו כל דבר מר פטור וכיון דמצות לאו להנות ניתנו הרי אין בו הנאה כלל והוי כאלו אכלו שלא כדרך הנאתו ותמיהני על מעכ"ת נ"י שלא העיר ע"ז דלפי דרכו שהקשה מכלאים בציצית טפי הו"ל להקשות מהירושלמי הלז וכן תמוה דלמה גיד הנשה נוהג במוקדשין והנה השאג"א הקשה דלמ"ד דיש בגידין בנ"ט למה לא אתי עשה ודחי ל"ת ונשאר בתימה וע"ז י"ל דעשה דפסח הוי לפני הדיבור ולא דחי או להיפך לר"י דס"ל דגיד הנשה נאמר לבני נח וחמיר ומשו"ה

לא דחי וע"ש בשאג"א ואמנם לפי דעת הרשב"א ישאר התימה דלמה לא הותר לאכול במוקדשין גיד הנשה למ"ד דיש בגידין בנ"ט דפשוט כיון דכתיב לא יאכלו אינו אסור רק כדרך הנאתו ובמצוה לא מיקרי הנאה אלא וודאי כמש"כ בעז"ה דכיון דמ"מ אוכל כדרך הנאתו וגם נהנה באמת הרי אכל כדרך אכילתו ומה שלא נהנה לא איכפת לן דהא התורה לא אסרה הנאה רק אכילה והרי אכל.

ובזה מתורץ ג"כ קושיית מעכ"ת נ"י מכלאים בציצית דהא התורה אסרה לבישה דרך הנאה ובכלאים בציצית נמי הא לובש כדרך הנאה וגם נהנה באמת ומה שאינו נחשב להנאה זה לא איכפת לן דהתורה לא הזכירה הנאה ורק שיהיה הלבישה דרך הנאה. וראיה לזה מכל מ"ע התלוי באכילה כגון פסח וקדשים ואכילת מצה דדעת כמה מפרשים ז"ל דאינו יוצא רק אם אוכל כדרך הנאתו וכמו בלאו דאינו עובר אלא כדרך הנאתו וא"כ תקשה דהיאך יוצא אפי' אם אוכל כדרך הנאתו הא מצות לאו להנות ניתנו וע"כ צ"ל כנ"ל דהא מ"מ אוכל כדרך הנאה ורק שאינו נחשב אצלו להנאה כיון שכוונתו לקיום המצוה: וזה הדבר מוכרח מדברי הרשב"א עצמו דתי' על קושייתו הנ"ל דמיירי דלא אסרה הנאת תשמיש עליו רק דאסר גופה לתשמיש וכמו דאמרינן שם דאם אסר עליו ישיבת סוכה אסור באמת ולא שייך בה מצות לאו להנות ניתנו דהא לא אסרה עליו הנאה רק הישיבה וה"נ לא אסר עליו הנאת תשמיש רק התשמיש ולכאורה תימה דנהי דלא הזכיר הנאה בהדיא הא מ"מ הא ודאי כל אוסר עליו תשמיש בוודאי אין כוונתו לאסור על עצמו רק כדרך תשמיש אבל לשמש באופן שאין בו הנאה בוודאי אינו בכלל הנדר וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה דלמה אסור בתשמיש הא מצות לאו להנות ניתנו ולא מקרי הנאה אלא וודאי הוא הדבר אשר כתבנו דכל דהאיסור אינו מונח על הנאה רק על דבר אחר רק דאותו דבר אינו אסור רק כדרך הנאה לא שייך בזה מצות לאו להנות ניתנו כלל וכלל כן נ"ל ברור ועכ"ז אין מקום לקושיית כת"ר נ"י: הנלע"ד כתבתי בעז"ה הצעיר מפרחי כהונה שלמה הכהן מו"ץ דפק"ק ווילנא.

הלכות תפילין סימן ד כתב הרמב"ם ז"ל ברפ"ג מהלכות תפילין שמונה הלכות יש במעשה התפילין כלן הלמ"מ וכו' ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דלי"ת עכ"ל ולכאורה צריך באור דלמה לא הזכיר נמי קשר של יו"ד שבתפילין של יד. ונראה דס"ל לרבינו דדוקא הדלי"ת שברצועה של ראש הוה הלמ"מ אבל היו"ד לא.

ויצא לרבינו ז"ל זה מדברי הגאון בשמושא רבא שכתב שם וליצור בו דמות דלי"ת מעוף לתרתי רישי רצועה בהדי הדדי כו' עד ולהוי כמין דלת ומסיק ע"ז דא"ר יעקב א"ר יוחנן קשר של תפילין הלמ"מ. ואלו גבי קשר של יו"ד כתב ג"כ וליצר ברצועה דמות יו"ד ולא מסיק ע"ז דהוא הלמ"מ.

ולכאורה הו"ל למכתב ב' הקשרים בתחלה בין של ד' ובין של יו"ד ואח"כ הו"ל לכתוב ע"ז מימרא דר"י דהוא הל"מ והוי קאי אתרווייהו ומדתני למימרא דר"י באמצע משמע דס"ל דהיו"ד אינו הלמ"מ. וכן נמצא מפורש בספרי מעשיות שהובא בשלשלת הקבלה ובסדר הדורות.

שמשו רבינו נתווכח בהלכה עם ר"ת והיה אומר דעיקר מצות קשירה אינו אלא בשל ראש דכתיב וקשרתם לאות והיינו של ראש דקרוי אות והא דכתיב על ידך הכוונה דמתי

וקשרתם בזמן שהוא על ידיך דכל זמן שבין עיניך יהיו שתיים. והא דכתיב אח"כ לטוטפות בין עיניך אתיא לג"ש.

והקשירה בשל יד לא צויתי לעולם ולא למדתיה אכן חכמים תקנו אותה מסברתם להשלים שם שדי ובשביל כך לא עשו בשל ראש שלא יטעו לומר שצויותים כך מאחר שאינה מצורפת עם השי"ן והדלי"ת. ועוד הוזכר שם פעם שנית שמשה רבינו אמר לא מצאנו בכל התורה שיצטרך לעשות יו"ד ושאל שמואל הנביא ממה רבינו דלמה באמת לא צוותה התורה לעשות יו"ד כדי להשלים שם שדי והשיב דלא ראיתי הקב"ה כ"א מאחוריו וראיתי שי"ן ודלית שבראשו של הקב"ה והיו"ד שבזרוע לא ראיתי ע"כ וכן אמרין בברכות דף זי"ן וראית את אחורי מלמד שהראהו קשר של תפילין] וא"כ יש לומר בזה דרוח הקדש נזרקה בו ברבינו משה המיימוני דכוון כהלכה כדעת משה רבינו דעיקר קשירה הוא בשל ראש: וכן מוכח עוד דרבינו נמשך אחר דעת זו דהקשירה היא בשל ראש וקרא דוקשרתם לאות קאי על תפילין של ראש מהא דכתב רבינו במנין המצות אשר לו.

מצוה י"ב לקשור תפילין של ראש שנאמר והיו לטוטפות בין עיניך. מצוה י"ג לקשור תפילין ביד שנאמר וקשרתם לאות על ירך ע"כ.

ולכאורה הדברים מתמיהין במה שהקדים תפילין של ראש לשל יד הלא בקרא כתיב של יד ברישא. וגם ההנחה הוא של יד מקודם אכן הדבר פשוט דרבינו סובר בפשט הכתוב כמו שפירש משרע"ה דוקשרתם לאות היינו של ראש דנקרא אות והדר על ירך ונמצא דבאמת דשל ראש נכתב ברישא להך פירושא וזהו דכתב רבינו מצוה לקשור בראש.

ולכאורה קשירה מאן דכר שמיה דהא והיו כתיב והל"ל מצוה להניח בראש אכן להנ"ל ניחא דעיקר קשירה בשל ראש כתיבא והא דנקט רבינו קרא דוהיו לטוטפות היינו דנקט קרא המפורש בהדיא דקאי על של ראש והא דנקט רבינו קשירה גם בשל יד היינו משום דכבר תקנו חז"ל קשירה גם בשל יד כדי להשלים שם שדי וכנ"ל: שוב ראיתי לרבינו בפ"ג מהל' אלו הי"ג שכתב ומכניס רצועה של ראש כו' וקושר קשר מרובע כמין דלי"ת וקשר זה צריך כל ת"ח ללמדו עכ"ל.

והנה מה שכתב רבינו וקשר זה צריך כל ת"ח ללמדו לשיטתו אזיל לעיל בהלכה א' דדווקא קשר של ראש הוא הלמ"מ אבל היו"ד אינו מהלכה הלכך אין מהחויב ללמדו כיון שאינו מעכב. אלא שקצת צ"ע על רבינו דחדא למה פסק כרב חנינא בר שלמיא משמיה דרב דצריך ת"ח לידע אף קשר של תפילין דהא רב יהודה משמיה דרב פליג על זה וס"ל דקשר של תפילין א"צ ללמוד משום דשכיחא כדאיתא בחולין (דף ט') ורב יהודה הוא מרא דתלמודא טפי מרב חנינא בר שלמיא.

ועוד דרב יהודה דייק וגמיר שמעתתא משמיה דרב ואפילו ספיקא דגברי גריס. וא"כ טפי הו"ל לרבינו לפסוק כרב יהודה.

ועוד אם פסק כרב חנינא בר שלמיא למה לא הביא רבינו בהלכותיו דת"ח צריך לידע נמי ברכות חתנים וציצית כמו שמבואר בגמרא שם. והיותר תימה על רבינו דעיקר

מימרא דרב יהודה דת"ח צריך שילמוד כתב שחיטה ומילה לא ראיתי שהביא זה רבינו בהלכותיו זולת דבר זה בלבד שצריך לידע קשר של תפילין של ראש.

ומצוה להבין כוונת רבינו בזה והדבר צ"ע: סימן ה בשו"ע או"ח סי' ל"ז סעיף ג' קטן היודע לשמור תפילין בטהרה וכו' חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו וכתב הרב בהג"ה דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד וכן נהגו ואין לשנות ע"כ. והוא מד' בעל העיטור וכמש"כ הב"י בשמו ע"ש.

ותמה הגרע"א ז"ל בגליון האו"ח שם [וכן בתשובותיו בכתבים ופסקים סי' ז'] על דבריבעל העיטור ז"ל אלו דלפי דעתו דחינוך דתפילין אינו אלא כשהוא בן י"ג שנים ויום אחד א"כ מאי הוצרכו חז"ל לחייבו לאביו מצד חינוך דתיפוק לי' דהבן מחוייב בעצמו מה"ת מכח חזקה דרבא דחזקה כיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים ואפילו אם בדקו ולא מצאו בו סימנים מ"מ הא קי"ל דחיישינן שמא נשרו ומידי ספיקא לא נפקא וע"ש מה שדחק לתרץ בתרי אופנים או דמיירי שהיו נמצא בו ב' שערות קודם י"ג שנים ועודן בו גם עכשיו דבכה"ג תו לא חיישינן שמא נולד בו ב' שערות אחר זמן גדלות ונשרו מדלא נשרו הראשונים וכמש"כ הב"ש בס"ק קנ"ה ס"ק כ"ט: והנה בסברא זו אף שהב"ש כתב כן מ"מ הרבה יש לפקפק בזה דמלשון הגמ' דנדה (דף מו) דאמר רב דימי מנהרדעא שם דהלכתא דחיישינן שמא נשרו לענין מיאון והני מילי היכי דקדשה בתוך זמן ובעל לאחר זמן דאיכא ספיקא דאורייתא אבל מעיקרא לא משמע דלעולם חיישינן שמא נשרו אפילו היו ב' שערות קודם זמן גדלות דאם איתא ליפלוג וליתני בדידה דאפילו בספיקא דאורייתא משכחת לה דאין חוששין כגון דהיה בה מקודם.

ומיהו זה יש ליישב די"ל דרב דימי לא בא לאשמעינן הלכתא רק בדבר דפליגי רב פפא ורב פפי שם אבל בכה"ג לא פליגי כלל והכל מודים דלא חיישינן. ואמנם מהש"ס דיבמות י"ג דמקשה שם הגמ' על רב זביד דאמר דאין בנים בלא סימנים דנבדוק ומתרץ הש"ס דחיישינן שמא נשרו ואפילו למ"ד דלא חיישינן מ"מ משום צער לידה חיישינן ע"ש בוודאי מוכח דלא כהב"ש.

דלפי דעתו עדיין תקשה דלמה אמר רבה בר שמואל שם דאי אתה יכול בחמותו ואם חמותו שמאנו שכבר ילדו הא משכחת לה אם היה ב' שערות מקודם בשנת האחד עשר דהוא שנה שקודם תוך זמן וילדה בתוך זמן דהיינו בשנת הי"ב ולא נשרו אותן השערות בשעת הלידה דאז מהני בדיקה דאם חזינן דלא נולדו בה סימנים אחרים בתוך זמן אז בוודאי יכולה למאן דליכא למיחש דשמא נשרו דהא לא נשרו גם השערות הראשונים שנולדו בה בשנת הי"א וא"כ משכחת לה חמותו ממאנת.

וזה אין לומר דכיון דרב זביד סובר דתוך זמן כלאחר זמן כמו שפרש"י או דע"י בנים חשבינן לסימנים כאלו הם לאחר זמן וכמו שכ' התוס' שם ד"ה רב זביד א"כ גם השערות דשנת הי"א נחשב לסימנים דהא וודאי ליתא דפשוט דרב זביד לא ס"ל כן רק בשערות דתוך זמן וא"כ דברי הב"ש הנ"ל צל"ע.

וגם מה שתי' עוד הגאון מוהרע"א ז"ל שם דאפשר דלא חיישינן לשמא נשרו אלא לענין איסורין אבל לענין קיום מצוה אפשר דלא חיישינן ג"כ דחוק טובא דמאי שייך לחלק

בזה בין שב ואל תעשה לקום ועשה ובס' תיבת גומא להגאון בעל פמ"ג ז"ל אינו מסתפק בספק מ"ע רק אם מן התורה מחוייב או דאינו אלא מדרבנן אבל מדרבנן בוודאי ספיקו לחומרא ונראה דס"ל דהחשש שמא נשרו אינו אלא חששא דרבנן וא"כ י"ל דלא החמירו חז"ל רק בלעבור בקום ועשה אבל באמת בפמ"ג בפתחה לאו"ח מסתפק בזה דאפשר שהוא מה"ת וע"ש.

ומיהו לענ"ד בפשיטות ניהא אף לפי פשטות דברי בעל העיטור הנ"ל דמשמע דמצד חינוך קאמר וכמו דמשמע ג"כ מלשון הברייתא דסוכה ל"א [דהא כללו שם בכלל כל המצות דמוטל על האב לחנך את בנו] מ"מ לא קשיא דנהי דהבן מחוייב בעצמו מצד ספיקא דאורייתא מ"מ קמ"ל הברייתא דמוטל חיוב גם על האב מצד חינוך וג"כ מצד ספיקא דשמא עדיין לא נולד בו שערות ועדיין קטן הוא ונ"מ אם לא היו לבן מעות ליקח תפילין דאם נימא דליכא מצות חינוך על האב אינו מוטל על האב להוציא ממון משלו ליקח עבורו תפילין יותר משאר בני אדם קמ"ל דמונח חיוב על האב ליקח לו תפילין אם אין לבן וכן דייק ג"כ לישנא דברייתא דגבי לולב וציצית אמר בברייתא שם דקטן היודע לנענע חייב בלולב והיודע להתעטף חייב בציצית ולגבי תפילין נקט היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין ולא אמר דהיודע לשמור תפילין חייב בתפילין כמו באינך וכבר הרגישו התוס' בערוכין (דף ב ע"ב ד"ה אביו) [ומה שתי' שם דגבי ציצית לא נקט לישנא דלוקח דמסתמא טלית יש לו.

יש לדקדק טובא דמ"מ הוי מצי למנקט דאביו לוקח לו ציצית להטיל בטליתו וגם בהא דכתבו שם דגם בלולב נמי יכול לצאת בלולבו של אביו וע"כ דכוונתם דיכול ליתן לו במתנה גמורה לאחר שכבר יצא בו בעצמו משא"כ בתפילין דמצותם כל היום וא"א לו לשאול תפילין לבנו מ"מ תמוה דלמה לא נקט גם בתפילין דמחוייב האב לחנך את בנו שיניח תפילין דהא עיקר המצוה הוא ההנחת התפילין ולא הלקיחה ושבק העיקר ונקט הטפל דהא זה ממילא ידעינן דאם אין לו תפילין לבנו מחוייב ליקח לו] אכן לד' בעה"ט הנ"ל דמייירי שכבר הגיע לכלל שנים ניהא משום דמצות ההנחה לא הוצרך להזכיר דפשוט הוא שמחוייב הבן בעצמו מצד ספיקא דאורייתא והעיקר קמ"ל דגם על האב מוטל מצות חינוך ונ"מ דאם אין לו להבן מעות בעצמו משלו מחוייב האב ליקח כ לו תפילין משלו עבור הבן ולפיכך אמר אביו לוקח לו תפילין ולישנא דברייתא מסתייע לד' בעה"ט ז"ל: ואמנם כל זה כתבתי על פי דבריו ז"ל דמפרש דבעל העטור מצד חינוך קאמר משום דספר העטור עצמו חלק ב' לא היה נדפס עדיין בימיו לעמוד על תוכן כוונתו אכן כעת שזכינו לאורו בעז"ה [ונדפס פעם ראשון בלעמבערג שנת תר"כ לפ"ק ושוב נדפס פעם שנית בוילנא שנת תרל"ד עם פי' שער החדש מהגאון אב"ד דק"ק סוויסלאץ נ"י] ועיינתי בו לעמוד על עיקר ותוכן כוונתו בזה והנה מצאתי בעז"ה בשער הראשון חלק שביעי שכ' שם באמת דחינוך בתפילין ליכא כלל בקטן והא דאמרינן בברייתא בסוכה הנ"ל דהיודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין מיירי בגדול דומיא דקטן שיודע לפרוש כפיו דע"כ דמייירי בגדול וכפירש"י שם ודלא כהתוס' שם בד"ה היודע ע"ש] ומה"ת קאמר דחייב רק דגזה"כ הוא דאף גדול אינו מחוייב רק אם יודע לשמור וכמו דגרסי' במכילתא פ' בא ושמרת את החוקה הזאת שומע אני אף הקטנים במשמע והדין נותן הואיל ומזוזה מ"ע ותפילין מ"ע אם למדת במזוזה שנוהגת בקטנים

כבגדולים יכול אף תפילין כן ת"ל ושמרת את החוקה הזאת לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור תפילין מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין ע"כ ומפרש הבעל העיטור ז"ל שם דדרשא דמכילתא הוא דרשה גמורה וקטנים דקאמר היינו גדולים שהגיעו לכלל שנים דבמזוזה ובשאר מצות חייבין מה"ת [ומשמע דמפרש שכבר יש להם ב' שערות ג"כ] וגזה"כ הוא דלענין תפילין נחשבין כקטנים עד שיהיו יודעים לשמור ע"ש ועל פי זה אין מקום כלל לתמיהת הגרע"א ז"ל דלבעה"ט לא מיירי מדין חינוך כלל ואמנם נ"ל דבפירוש דברי הברייתא ע"כ צריך לפרש דמיירי באין לו מעות לבן וקמ"ל דהאב מחוייב ליקח עבורו מצד ספיקא וכנ"ל דאל"ה יגדל התימה על בעל העיטור ז"ל דלמה מחוייב באמת אביו ליקח לו כיון דמיירי בגדול אלא ע"כ כנ"ל דמיירי שבדקו אותו ולא מצאו ב' שערות ואז מחוייב האב ג"כ מצד חינוך ומצד ספיקא.

וקצת נ"ל לתמוה על הרמ"א ז"ל בהג"ה דהסכים להלכה כדעת בעה"ט דהמעין בבעה"ט יראה להדיא דהבעה"ט בעצמו ג"כ אינו מחליט כן להלכה דהא הביא ג"כ פי' התוס' דמיירי בקטן ממש שהגיע לחינוך וחייב מדרבנן. ודרשא דמכילתא הוא אסמכתא בעלמא ולא הכריע בין הפירושים וא"כ אדרבה ראוי להחמיר כפי' התוס' דהא גם לפי הבעה"ט עצמו אינו מוכרח דאיכא איסורא להניח תפילין בקטן ממש רק דלפי אותו הפירוש לא הוזכר מצות חינוך בתפילין גבי קטן אבל מ"מ איסורא נמי לא הוזכר בהדיא וא"כ ראוי להחמיר כפי' התוס' ושאר מפרשים ודברי הרמ"א ז"ל אלו בהג"ה צל"ע: ודע דנ"ל ברור דלפי דברי הבעה"ט דדרשא דמכילתא הוא דרשא גמורה וגזה"כ הוא דאינו חייב בתפילין רק ביודע לשמור אינו אלא לר"י הגלילי במנחות (דף ל"ו ע"ב) דס"ל דהך קרא דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר וס"ל דלילה ושבת לאו זמן תפילין אבל לר"ע דס"ל שם דלילה זמן תפילין והך קרא בחוקת פסח איירי ולא מיירי מתפילין כלל לית לן קרא דבעינן יודע לשמור גבי תפילין וא"כ להפוסקים דפסקו כוותיה דר"ע ע"כ צ"ל דהך דסוכה הנ"ל אינו אלא מדרבנן ומשום חינוך ובזה נ"ל דהיינו טעמא של המרדכי בהלכות קטנות הלכות תפילין שכ' שם וז"ל אמרינן בפרק לולב וערבה (דף נ"ט) וצ"ל בסו"פ לולב הגזול] אקטן היודע לשמור אביו לוקח לו תפילין עכ"ל ומדכתב קטן היודע משמע דקטן ממש קאמר וכן מוכח שם ממש"כ מקודם דכל הפטור מק"ש פטור מתפילין וע"ז הביא הא דסוכה ומשמע בהדיא דאפי' אם הוא קטן מ"מ אם יודע לשמור חייב וכן מבואר עוד במרדכי שם בסוף הלכות קטנות וכו' שם דהא דתניא קטן שכתב תפילין פסולין היינו אפילו אם הגיע לחינוך דליתא בקשירה מדאורייתא אלא א"כ בן י"ג שנה והא דאמרינן בריש פ"ק דערכין הכל חייבין בתפילין לאתויי קטן וכו' הא פרש"י דהיינו מדרבנן עכ"ל.

הרי דס"ל בהדיא דמדרבנן מיהו חייב אף קודם י"ג שנה אם יודע לשמור והיינו משום דאזיל לשיטתו דפסק שם בהדיא דלילה זמן תפילין מן התורה משום דרב אשי בתרא הוא ועוד דקי"ל דהלכה כר"ע מחבירו ע"ש וא"כ ע"כ צ"ל דהך דסוכה מדרבנן וקודם י"ג שנה. והבעה"ט נמי נראה דלשיטתו אזיל בזה דלאחר שהביא שם פלוגתא דריה"ג ור"ע כתב וקי"ל כר"ע וריה"ג דמ"ע שהז"ג הוא ולילה ושבת ויו"ט לאו זמן תפילין הוא עכ"ל ודלא כתנא דברייתא דהמוציא תפילין דס"ל דלילה זמן תפילין ע"ש וכיון שפסק כר"י הגלילי דהך קרא בחוקת תפילין הוא שפיר מפרש דדרשא דמכילתא הוא

דרשה גמורה ודו"ק: וקצת יש לתמוה על הרב בהג"ה כיון דמשמע בפשיטות בשו"ע בס' כ"ט דלילה זמן תפילין דקי"ל לילה זמן תפילין מה"ת וכמש"כ בב"ש ע"ש האיך פסק כאן כבעל העיטור וצ"ע.

וכעין זה ראיתי לתמוה על מה שהביא הרא"ש בה"ק בהלכות תפילין סי' י"ט לדברי הירושלמי דברכות [פ"ב הלכה ג'] דר' יוחנן לא הוי מנח תפילין אלא מפיסחא לפיסחא והוי חדיק רישי' מפיסחא ועד עצרתא והיינו תפילין של ראש משום דהיה חושש בראשו מקרירות אבל בתפילין של יד אדרבה היה נזהר מאוד וכדאמרין ביומא (דף פ"ו) ר' יוחנן אמר הכי דמי חילול השם כגון אנא דמסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין אלמא דהיה נזהר בזה ולא הלך אפילו ד' אמות בלא תפילין ובירושלמי דברכות שם לפנינו איתא גי' אחרת דבסיתווא דהוי חזיק רישיה הוי לביש תרוויהון ברם בקייטא דלא הוי חזיק רישיה לא הוי לביש אלא דאדרעיה ובתר"י בסופ"ג דברכות איתא גי' להיפך ואמנם מדברי הרא"ש נראה דהיה לו גי' שלישית בירושלמי דלא לביש תפילין של ראש רק מפיסחא לפיסחא] ומסיים הרא"ש ז"ל ומה שהיה מניח יותר בפסח נ"ל משום דכי כתיב ושמרת את החוקה בפסח כתיב ע"כ והדברים מתמיהין דלפי זה צ"ל דר' יוחנן סובר דקרא דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר וכו"ר"י הגלילי ומדכתיב חוקת תפילין אצל פסח משו"ה היה נזהר בתפילין בפסח יותר משאר השנה והיה מכניס עצמו אף לחשש סכנה וכן מצינו באמת בש"ס דילן במנחות (דף ל"ו ע"ב) דר"י ס"ל כן דהא אמר שם דר"י אמר דכל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בלאו וע"כ דס"ל דשמרת בחוקת תפילין הכתוב מדבר וא"כ הרבה יש לתמוה דהאיך הניח תפילין בתוך חג הפסח הא הרא"ש בעצמו שם בס"י ט"ז כתב דלר"י הגלילי בוודאי אין להניח תפילין בחוה"מ משום דחוה"מ נמי מקרי מקרא קודש וכל הספק אי חוה"מ חייב בתפילין או לאו אינו אלא לר"ע ע"ש וצ"ע.

ואולי דהא דאמר דהניח בפסח לאו בתוך הפסח קאמר רק בעה"פ משום דאז זמן שחיטת הפסח וקרא דלקמי' נמי בליל ט"ו מיירי דכתיב שם בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים והיינו בעבור מצות פסח מצה ומרור וכמו שפרש"י שם ותפילין נמי הוא לאות כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים וכמו דכתיב שם אחר זה והלכך בזמן ההוא צריך אדם לזהר ביותר לקיים מצות תפילין ואפשר דע"ז רמז לנו הכתוב ושמרת את החוקה הזאת למועדה כלומר דאפילו במקום דאיכא חשש סכנה אם יניח תפילין כמו במעשה דר"י מ"מ תשמור את החוקה הזאת למועדה עכ"פ כשיגיע פסח דאז זמן יציאת מצרים מחוייב להכניס עצמו לחשש סכנה ולהניח תפילין כנ"ל לפרש ע"פ דרכו של הרא"ש ז"ל: שוב אחרי כותבי זה מצאתי בעזה"י להחזות דעת בהחידושים שהביא בסוף ספרו בשם אביו הגאון זצ"ל שגם הוא ז"ל העיר מד' הירושלמי הזה שהביא הרא"ש על דעת הסוברים דחוה"מ פטור מתפילין וכתב דמכאן ראי' דחוה"מ חייב בתפילין ע"ש אבל לא העיר להקשות ביותר על הרא"ש ז"ל דכתב דלר"י הגלילי דוודאי פטור ור"י ע"כ דס"ל כר"י הגלילי וא"כ הקושיא הוא לד"ה דהא לא פליגי הפוסקים רק אליבא דר"ע אבל אליבא דר"י הגלילי כו"ע לא פליגי דפטור ועוד דעל שאר הפוסקים ז"ל הסוברים דחוה"מ פטור מתפילין לא שייך להקשות כלל מד' הירושלמי דאפשר דלפניהם לא הי' הגי' כן בירושלמי שם דבאמת ליתא כהך לישנא כלל.

וכמו שהבאתי לעיל רק דהוי מנח בקייטא או בסיתווא ולא הוזכר כלל דהוה מנח מפיסחא לפיסחא ועיקר הקושיא אינו אלא על הרא"ש ז"ל בעצמו וכמו שכתבתי בעז"ה: וגם מה שכתבתי לעיל ליישב דאפשר דמפיסחא לפיסחא ר"ל בערב הפסח דע"פ פסח מקרי בתורה משום דהוא אז זמן שחיטת הפסח מצאתי שם ג"כ בהג"ה מגאון אחד שכ' לתרץ כן ות"ל שכוונתי לדעתו אבל מה שתי' שם עוד די"ל דמפיסחא לפיסחא ר"ל מזמן פסח ראשון עד זמן פסח שני ור"ל דלא הניח תפילין רק בימים שאחר החג הפסח עד י"ד אייר לא נהירא כלל דמאיזה טעם הניח אז יותר מכל השנה ואם דבאותו הזמן אינו לא עת חמה ולא עת צינה ולא הי' חושש אז לא מחמימות ולא מקרירות וכמו דאמר במדרש מוציא אסירים בכושרות בחודש ניסן שכשר בו לצאת שאינו לא עת חמה ולא עת צינה מ"מ למה תלי זה בפסח דלאו פסחא גורם רק דזמן החודש גורם והי"ל דלא הוה מנח רק בחודש ניסן וחצי אייר וכדומה.

ועוד דהא הרא"ש בעצמו לא מפרש כן בירושלמי ועדיין תקשה על הרא"ש ז"ל וכמש"כ ולכן המחזור זה כמ"ש דהניח תפילין בעה"פ וכנ"ל הנלע"ד כתבתי בעזה"י. סימן ז הנה שאלני חכם אחד והוא ניהו הרה"ג מד"א בווייליקא הסמוכה לפה] דאמאי לא הוזכר בגמ' ובד' הפוסקים ז"ל לגבי תפילין דבעינן שיהיו נאים ומהודרים דלכאורה לא גרעי מס"ת ומשאר מצות דאמרינן בשבת (דף קלג) דזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה וכו' וא"כ אמאי לא הזכיר נמי תפילין נאים ובאמת שזהו דבר שראוי להתעורר עליו ואכן לענ"ד יש להעיר עוד דאמאי לא הזכיר נמי גבי תפילין דצריך לכתוב הפרשיות לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן כמו דתני שם בברייתא אצל ס"ת ואגב אורחיה יש להתעורר ולהבין כוונת הברייתא שם וכתוב בו לשמו דלענין מאי קאמר לשמו דאין לומר דהכוונה דצריך לכתוב הס"ת לשמה דא"כ לשמה מבעי ליה למתני.

ועוד דדין דצריך כתיבה לשמה לא נלמד מהך קרא כלל רק דהוא הלמ"מ וי ש כמה דעות הראשונים ז"ל דס"ל דאינו אלא מדרבנן בעלמא ועי' היטיב בשאלות בפ' ויקהל ובס' מלאכת הקודש להגאון מוהר"א פלעקלעש זצ"ל ועוד דדין זה של לשמה לא שייך למתני הכא בברייתא כלל דמיירי מענין זה אלי ואנוהו ואולי דר"ל דמלבד דצריך כתיבה לשם ס"ת צריך נמי כתיבה לשם ד' וכמו בקדשים דבעינן שישחוט לשם זבח ולשם ד' משום דכתיב אשה ריח ניחוח לד' והכא נמי משום דכתיב זה אלי ואנוהו ילפינן מיני' דמה שצריך להתנאות במצוה לא יכוון בשביל הנאת עצמו רק שיתכוין לשם ד' וזהו דאמר התנאה לפניו במצות והיינו דיתכוון לעשות בזה נחת רוח להקב"ה ונלמד משום דכתיב זה אלי ואנוהו ומשמע דצריך להתנאות לשם ד' ואל זה כיון במה דאמר וכתוב בו לשמו: ואכן במאי דלא תני תפילין נאים נראה לי פשוט דהך מצוה דצריך להתנאות אינו אלא במקום דנראה לרבים והוא כבוד להקב"ה וכמו דאמרינן ביומא [דף ע'] דמיד כל אחד ואחד מביא ס"ת מתוך ביתו כדי להראות חזותו לרבים ופרש"י משום דאמר מר דהתנאה לפניו במצות וזה לא שייך בתפילין של יד דכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות אבל עדיין קשה דלמה לא נזכר דתפילין של ראש צריך שיהא נאה: ושוב ראיתי במכילתא בפ' בשלח שהגי' שם באמת בתפלה נאה ונראה שר"ל תפילין של ראש ולכן אמר תפלה בלשון יחיד וכ"ה לשון המשנה תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ובספר

זה ינחמנו על המכילתא הגיה שם באמת במכילתא דצ"ל תפילין נאין אבל לפענ"ד אין מהצורך להגיהו ובכיון דייקה המכילתא וכתבה תפלה לאשמועינן דתפילין של יד אינו צריך להתנאות ונ"ל ראייה לדברי דהרי רבינו הגדול הגר"א ז"ל דהגיה לכל דברי המכילתא וכאן הניח לד' המכילתא בלא הגהה וש"מ דצריך לכתוב כן והגירסא דמכילתא שלפנינו היא עיקר וראי' גדולה לדברינו אלה ממה שכתב הרמ"א בהג"ה באו"ח סי' קמ"ז סעיף א' די"א אם המעיל מצד אחד פשתן ומצד אחד משי צריך להפך המשי לצד הספר ולגלול (מרדכי בסוף מגילה) ולא נהגו כן ע"כ וע"כ דהטעם של המנהג שנהגו לעשות לצד חוץ הוא מטעם שכתבתי דעיקר ההידור של המצוה צריך להראות בחוץ לפני רבים וראיתי להמג"א שתמה על המרדכי באמת דהביא ראייה ממזבח הקטורת דצריך שיהי' ההידור לצד פנים ובאמת אדרבה המזבח הקטורת היה מכוסה זהב מבחוץ וכתב דט"ס במרדכי וצ"ל דומיא דארון ע"ש.

ומיהו גם מארון לענ"ד אינו ראי' כלל דהא אמרינן ביומא ע"ב דג' ארונות עשה בצלאל א' של עץ וב' של זהב וא"כ היה מכוסה זהב גם מבחוץ ואכתי אין להוכיח משם דמצד פנים הוא עיקר וגם מה שהביא שם במג"א משם ס' חסידים ראייה דצריך דווקא שיהיה הנאה לצד פנים מהמשכן דהיו הקרשים מצופים זהב מבפנים ומבחוץ היה מכוסה ביריעות לענ"ד ג"כ אינו ראייה כלל דשאני משכן דעיקר עשוי לכנס לתוכו להקטיר קטורת ולהזות מדם פר כהן משיח והעלם דבר של ציבור וכהן גדול ביוה"כ וא"כ לצד פנים הוא המקום שנראה לרבים טפי מלצד חוץ (ואדרבה משם ראייה להיפך (דעיקר) דצריך שיתראה הנאה לצד חוץ): ונראה דזהו טעמו של ספר האגודה שהביא המג"א שם שכ' דהמפה שכורכין בו הס"ת צריך שיהי' המשי לצד ס"ת והמעיל העליון יעשה המשי לצד חוץ ע"ש והיינו משום דהמפה לעולם היא מכוסה במעיל בעליון ואינו נראה לבני אדם כלל ולכן צריך שיהא המשי לצד הס"ת כיון דאין בו מה להתנאות לפני רבים אבל במעיל העליון דנראה לכל צריך שיהא הנאה לצד חוץ וכמו שכ' בעז"ה: וכזה זכינו לדין חדש לענין מה שכ' בשו"ע סי' ל"ב דעור הבתים מצוה לעשותו שחור ומבואר שם הטעם ברא"ש בהלכות קטנות משום דכתיב זה אלי ואנוהו ולפי מה שכתבתי אין קפידה זו רק בשל ראש ובזה נתיישב עוד במאי דאינו מסיים במכילתא וכתוב בהם לשמו בדיו נאה וכו' והיינו משום דבמכילתא ליתא כלל לס"ת נאה רק תפילין ובתפילין כיון שהפרשיות מכוסות בתוך הבתים א"צ להתנאות באמתוכמו שכתבתי לעיל: וכזה ניחא נמי מאי דלא כתב שם דצריך לכתוב לשמו והיינו דלפי מש"כ לעיל דכתוב בהם לשמו קאי על ההתנאות וכיון שהפרשיות לא בעי התנאות לא שייך בהם לשמו כלל והא דבעי כתיבה לשמה אינו נלמד מהך קרא ולכן לא שייך למיתנא הכא כלל שוב אחר זה מצאתי בירושלמי בפיאה פ"א הלכה א' דהובא שם ג"כ ברייתא זו דהתנאה לפניו במצות ושם הגירסא באמת ותפילין נאין אבל ס"ת נאה לא הוזכר שם].

ודוחק לומר דר"ל תפילין דעלמא אבל לא מיירי רק משל ראש דזה דוחק. ואולי דס"ל להירושלמי באמת דגם תפילין של יד צריך שיהא מהודר.

דהא באמת מסיקנן במנחות (דף ל"ז) דאף אם מתחזי התפילין של יד לאחריים לית לן בה ואינו מחוייב לכסותם והא דכתיב והיה לך לאות ולא לאחריים לאות היינו במקום

לך לאות איתמר והיינו בגובה היד על הזרוע ומיהו זה י"ל דבפרשיות של התפילין מודה הירושלמי דאין בו משום התנאה לפניו במצות והיינו דלא הזכיר שם הירושלמי דיו נאה וקולמוס נאה ולבלר אומן משום דלא מיירי אלא בבתי התפילין דנראים לעין כל ומיהו בשו"ע סי' ל"ב סעיף ד' כתב הרמ"א בהג"ה דמצוה ליפות (פרשיות) התפילין מבפנים ומבחוץ והוא מד' המרדכי בה"ק.

וכתב שם עוד דצריך שיכתוב בכתיבה גסה משום זה אלי ואנוהו ולמד זה מהש"ס דשבת הנ"ל דבעינן שיהא נאה מבחוץ כל שכן מבפנים וראיה ממשכן ומארון והביאו הגר"א בביאוריו שם וכן כתב הטור שם דצריך לכתוב בכתב מיושר וכתב הב"י דהטעם משום דכתיב זה אלי ואנוהו ובאמת דהמרדכי לשיטתו אזיל דס"ל גבי מעילין של ס"ת דצריך שיהא הנאה לצד הס"ת והלכך גבי תפילין נמי צריכין יפוי מב' הצדדין.

ומיהו הגר"א ז"ל בביאוריו שם ס"ק י"ב כתב דהתוס' במנחות (דף ל"ב) הנ"ל חולקין על המרדכי בזה שהרי כתבו דמשו"ה תפילין א"צ שרטוט משום דאינם נראים לעולם דא"צ בדיקה וכ"כ הרמב"ם בפ"א מה' תפילין הלכה י"ב דתפילין א"צ שרטוט לפי שהן מחופין [ועי' בכ"מ שם שכ' דהא דמזוזה צריכה שרטוט משום דאינה מחופה כ"כ דבנקל יכול להסירה ממקומה].

והר"ן כתב בפ"ב דמגילה משום דמזוזה נבדקת אחת בשבוע עכ"ל. ואכן לענ"ד נ"ל מה שהוצרך לכתוב זה על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל הוא ללא צורך דהר"ן לא הוצרך לתרץ ממזוזה רק לד' ר"ת ז"ל דס"ל דכל עיקר מצוות שרטוט בס"ת ובמזוזה הוא משום זה אלי ואנוהו וגבי תפילין לא שייך זה אלי משום דמכוסה ולכן הוצרך ליתן טעם במזוזה אבל הרמב"ם ז"ל הא כתב בהדיא דהלמ"מ הוא בס"ת ומזוזה דבעו שרטוט ולא הוצרך לנו לתת טעם על הלמ"מ והא דהוצרך הרמב"ם ז"ל ליתן טעם על תפילין ואף דבלא"ה גבי תפילין ליכא הלמ"מ היינו משום דבלא"ה היה קשה נהי דליכא הלמ"מ מ"מ מצוה מדרבנן מיהת לשרטט משום זה אלי ולכן הוצרך ליתן טעם דבתפילין לא שייך זה אלי ואנוהו משום שהם מחופין אבל מה שבמזוזה בעי שירטוט א"צ ליתן טעם לדעת הרמב"ם דהא הוי הלמ"מ].

וע"פ דברי התוס' דמנחות הנ"ל בשם ר"ת דמשו"ה תפילין אין צריכין שרטוט משום דאין צריכין בדיקה ולכן א"צ להתנאות משום דאינן נראים לעולם משא"כ לענין מזוזה דנבדקת פעמים בשבוע י"ל דהמכילתא והירושלמי הנ"ל כל אחד לשיטתו אזיל דמד' הירושלמי בר"פ המוציא תפילין בהא דמקשה שם ולא כבר כתיב מימים ימימה [כלומר ומזה נפק"ל דשבתות ויו"ט פטור מתפילין] מוכח דס"ל דשמרת את החוקה בחוקת תפילין הכתוב מדבר וכו' הגלילי ולהך מ"ד מוכח במכילתא דס"ל דתפילין בעי בדיקה אחת ליי"ב חודש ומימים ימימה קאי על הבדיקה דעל עיקר מצוות הנחת תפילין הו"ל למכתב מיום ליום וכמו שפירש הגאון מלבים זצ"ל בפ' בא על פסוק הזה ולפיכך ס"ל להירושלמי דגם בתפילין בעינן שיהיו נאים ואפי' בפרשיות משום דנראים לעין לפעמים ואפשר דס"ל דבעי שירטוט נמי [וכ"כ הרמ"א באו"ח בס' ל"ב דצריך לשרטט מלמעלה ולמטה ומהצדדים ואפשר דהטעם משום זה אלי ואנוהו] אבל במכילתא בפ' בשלח דלא נקט רק תפילה נאה ומשמע דווקא בשל ראש ר' ישמעאל הוא דקאמר לה ואפשר דר"י

ס"ל כר' עקיבא דשמרת את החוקה בחוקת פסח הכתוב מדבר ולית לן קרא כלל דתפילין צריך בדיקה היוצא לנו מזה דלענין אם תפילין של יד צריך שיהא נאה וכן בפרשיות של תפילין תליא במחלוקת הירושלמי ובמכילתא הנ"ל ומדברי הש"ם דילן אין להכריח לשום צד די"ל דנקט ס"ת וה"ה לתפילין ואפשר דס"ל דתפילין נלמד במכ"ש דהא ברצועות הוא הלמ"מ דבעינן שחורות דווקא ובירושלמי נקט תפילין וכ"ש ס"ת דחמירא קדושתיה מתפילין [ובמס' סופרים פ"ג הלכה כ"ג איתא דחייב אדם לעשות ציצית נאים ומזוזת נאות ולכתוב ס"ת נאה בדיו נאה וקולמוס נאה בלבלר נאה ובקלפים נאים וכו' ע"ש ולכאורה יש לדקדק דלמה גבי ס"ת נקט דצריך לכתוב בדיו נאה וגבי מזוזת אמר סתם דצריך לעשות מזוזות נאות ונראה דמזה קצת ראייה למש"כ בעז"ה לעיל דאין צריך להתנאות רק מה שנראה לרבים והלכך במזוזת דהכתב נכסה עיקר מצותו שיהא הקלף נאה מבחוץ ואגב דאיירי בדין זה ראיתי להעתיק כאן מש"כ בגליון רש"י ביומא דף ע"א] בהא דכ' רש"י התנאה לפניו במצות לולב נאה וכו' ובקלף נאה.

וכ"ב שם בשבת הגי' בקולמוס נאה ואכן גי' רש"י עיקר דהא עיקר המצוה זו דצריך שיראו היופי של המצוה בעת שקורא בס"ת ואז מאי היכרא איכא אי כתב בקולמוס נאה או לא ולכן גי' רש"י נ"ל עיקר ואכן שוב מצאתי במס' סופרים פ"ג ושם הובא לב' הגירסות קולמוס נאה ובקלף נאה. ומיהו איכא לפרש דהא דאמר קולמוס נאה ר"ל קולמוס יפה בכדי שיהי' הכתב נאה דה"נ אמר שם בלבלר נאה וע"כ דר"ל בלבלר אומן וכמו דאיתא בש"ס דילן וא"כ גם בקולמוס יש לפרש כן דר"ל בקולמוס יפה הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן ז הנה ע"ד שהעיר כבוד הרב הגאון וכו' מוה' שמואל נ"י מלובטש מ"ץ דפ"ק בסוגיא דגיטין (דף נד ע"ב) דגבי מעשה בההוא דאמר דאזכרות שבו לא כתבתי לשמן אמרי' דנאמן להפסיד שכרו ואינו נאמן להפסיד ס"ת משום דאיכא למימר דטעי בדרי' ירמי' אבל אם אמר דגוילים שבו לא עבדתים לשמן אז הוא נאמן גם להפסיד ס"ת וכתב המהרש"ל בהגהותיו [וכ"כ ביש"ש בגיטין שם] דבאמת לענין הדין אין שום נ"מ בין אזכרות לגוילין דאף אם לא כתב האזכרות לשמן ג"כ פסול כל הס"ת ואף לקרות בה ביחיד וטעון גניזה אך דעיקר הטעם דגבי אזכרות אינו נאמן משום דהתם טעי דסובר דמ"מ כשרה לקרות בה ביחיד וא"כ אינו רק הפסד מועט להסופר דהא מ"מ ישלם לו הבעה"ב בעד הס"ת כמו שהיא שוה לקרות בה ביחיד אבל באומר דגוילים לא עבדתים לשמן לא טעי.

ותמה הרב הגאון הנ"ל בתרתי דחדא דמ"ש דטעי באזכרות יותר מגוילין דהא לענין לקרות בה ביחיד לא שייך לחלק בין אזכרות לגוילין וגם אינו נכלל כלל בלשון הגמ' דאמרי' דטעי בדרי' ירמיה דנהי דהפסיד שכר האזכרות ולד' המהרש"ל אינו ענין לאזכרות: ועוד הקשה דכיון דפסולה כל הס"ת אף לקרות בה ביחיד א"כ צריך הסופר לשלם לבעה"ב עבור הגוילין מטעם מזיק ובגמ' לא הוזכר רק דמפסיד שכרו: ואנכי השבתי לו דלענין מה שהעיר על המהרש"ל יפה העיר ואמנם ביותר הו"ל לתמוה עליו דנראה דנעלם מהמרש"ל ד' המרדכי שם במקומו דכ' להדיא דצריך לשלם לו שכר חומש בעלמא והחילוק בין רישא לסיפא דברישא סבור דיכול להעביר קולמוס על השמות ולא יפסיד רק שכר האזכרות לחוד דהא צריך לשלם לסופר שיעבור בקולמוס על הספר והפסד מועט הוא ואינו חש על הפסדו ולכן חיישינן דמשקר כדי לצער את

חבירו אבל בסיפא כיון דהפסדו מרובה דהבעה"ב לא יצטרך לשלם לו רק שכר חומש בעלמא בוודאי אינו משקר כל זה מבואר במרדכי (ויעוין היטב בט"ז ובנקה"כ ביו"ד סי' רפ"א) והביאו הרמ"א ז"ל בהג"ה בסי' רפ"א.

ועפ"ז נסתלק ג"כ מה דתמה עוד דאמאי לא חקר הש"ס אם צריך לשלם מטעם מזיק דהא עכשיו אינו ראוי כלום אכן לדעת המרדכי א"ש. ומיהו קושיא זו נ"ל דלק"מ אף לדעת המהרש"ל דאף לדבריו נפסל כל הס"ת מ"מ כיון דליכא עדים על היזקו רק ע"פ הודאת פיו וכבר ידוע דעת המהרש"ל ביש"ש והובא בש"ך בסי' שפ"ו דבקנסות דרבנן ג"כ אמרינן דמודה בקנס פטור והכא נמי אינו אלא קנס דהא היזק שאינו ניכר הוא דלא עדיף משוחט שלא כהוגן דמקרי היזק שאינו ניכר וכמו שמבואר ברמב"ן בדיני דגרמי דאף דלא מקרי גרמא דהא עושה מעשה בפסול מ"מ היזק שאינו ניכר בוודאי מיהו הוי וד' הפנ"י שכ' לחלק בין פיגול דאינו נקבע רק בזריקה ובין שלא לשמו דנפסל מיד לא נהירא כלל דהא מ"מ אינו ניכר.

וטבח אומן שקלקל דקיי"ל דחייב אם שחט בשכר אפילו קלקל בשוגג כבר כתב הרמב"ן בדיני דגרמי דהתם הוי שפיר היזק הניכר דכל שהשחיטה אינו נעשה כראוי לא מקרי שחיטה והוי כהתיז ראשה ולא דמי למפגל דהתם איסור דבר אחר גרם לו אבל השחיטה היתה כראוי. וא"כ בנד"ד נמי השחיטה היתה כראוי רק דהמחשבה לא היתה כראוי ודמי ממש למפגל.

ומאוד יש לתמוה על הפנ"י דלפי חילוקו בפשיטות הוי מצי הרמב"ן לחלק בין טבח למפגל דגבי טבח נעשה ההיזק מיד ולכן דברי הפנ"י צל"ע. וכיון דהוי היזק שאינו ניכר פשיטא דפטור מטעם מודה בקנס: ואפי' לדעת החולקים על המהרש"ל וס"ל דבקנסות דרבנן לא שייך מודה בקנס מ"מ י"ל דמייירי באמת דהי' שוגג ולא ידע דצריך עבוד לשמה: ומיהו עדיין יש להקשות דהא דעת המהרש"ל בעצמו דבשומר חייב גם בהיזק שאינו ניכר וגרע מגזלן וכמו שהביא הש"ך בשמו בפ"י שס"ג סעיף ג' [ועיין בשער המלך בה' חובל ומזיק והנתיבות בסי' הנזכר והגרע"א בגליון או"ח בהל' פסח סי' תמ"ג בסעיף ב דרצו לעשות סמוכין לד' המהרש"ל מד' התוס' בב"ק (דף נ"ו ע"ב ד"ה פשיטא) אמנם חזרו ודחו דמהתוס' אין ראי' רק דבהרקיבו מקצתן יש חילוק בין שומר לגזלן אבל בהיזק שאינו ניכר גמור לא שייך לחלק ע"ש היטיב בדבריהם ז"ל] וא"כ כיון דכל האומנין שומרי שכר הם וא"כ אפילו חשבינן לי' היזק שאינו ניכר חייב דשומר צריך השבה מעליא [ובאמת שמדברי הרמב"ן הנ"ל מוכח להדיא דאינו מחלק בין שומר לגזלן דאל"כ בלא"ה לא קשיא מטבח דטבח יש לו דין שומר דהא כל אומן יש לו דין שומר שכר והלכך חייב אפילו על היזק שאינו ניכר וע"כ דהרמב"ן לא ס"ל כן].

אבל באמת אין הדבר מוכרח שהגוילים הי' של בעה"ב דאדרבה מדאמרינן דס"ת ביד מי ביד לוקח משמע דהס"ת היה לגמרי של הסופר ומכרה אח"כ ללוקח רק שהתנה עמו מתחילה שיכתוב הס"ת משל עצמו והוא ישלם אח"כ בעד כל הס"ת. והא דאמרי' מתוך שנאמן להפסיד שכרו ר"ל שכר הכתיבה ושכר הקלף דהכל מקרי שכרו וא"כ בלא"ה לק"מ דכיון דאמרינן דמפסיד שכרו ג"כ הגויל בכלל: ומיהו לענין תמיהה הראשונה שהעיר הרה"ג הנ"ל על המהרש"ל דמאי נ"מ בין לשמה דאזכרות ובין לשמה דעיבוד

דגבי אזכרות יהיה עולה בדעתו של הסופר דכשר לצמוד בו וגבי עיבוד לא נ"ל ליישב גם זה בפשיטות דהנה בספר מלאכת הקודש להגאון מהו' אלעזר פלעקלש ז"ל בקונטרס השני עלה בדעתו לחקור אי מצות דצריך לקדש את השם הוא מה"ת או דאינו אלא מדרבנן והביא דהגאון המבי"ט ז"ל בספרו קרית סופר כתב בפשיטות דזה אינו אלא מדרבנן משום זה אלי ואנוהו והביאו הגאון דבר שמואל והגאון מהר"א הנ"ל הרבה לתמוה עליו מד' הרמב"ם והתוס' דגיטין (דף מה) דמוכח מדבריהם דהוי דאורייתא [ובאמת שמדברי התוס' דלשם אינו ראייה רק דכתיבה לשמה הוא מה"ת אבל מענין קדושת השם לא מיירי התוס' כלל ע"ש].

ועכ"פ היוצא מדבריהם דיש מחלוקת הפוסקים בזה וא"כ י"ל דגבי עיבוד הגוילין פשיטא לי' להגמ' דפסול מה"ת דכיון דכתיבה לשמה הוא מה"ת דילפינן כתיבה כתיבה מגט וכמו דילפינן במנחות (דף ל"ט) כתיבה כתיבה לענין מזוזה דבעינן שיכתוב על הספר ה"נ איכא למילף לענין לשמה וממילא ילפינן נמי דכל העשיות בעינן לשמה וגם עיבוד העור ת בכלל ואף דגבי גט גופא לא בעי עשית הגט לשמה וכבר התעוררו בזה התוס' במנחות (דף מ"ב) ד"ה כתנאי דהיכי מדמי עיבוד לציצית הא בציצית איכא קרא דבעינן לשמה אבל בתפילין וס"ת ליכא קרא על עיבוד ואף אם ילפינן כתיבה כתיבה מגט מ"מ הא גט גופא לא בעי עשי' לשמה ונשאר בקושיא: אמנם לענ"ד נראה ליישב דהא בלא"ה צריך להבין דמאי שייך כתנאי דהא בתליה לשמה הכל מודים דבעינן לגי' רש"י בסוכה ט'.

והרא"ש שהבאתי לעיל בסי' ב' וא"כ י"ל דעיבוד דס"ת דמי לתליה בבגד וא"כ אינו מן הצורך לאוקמא מילתא דרב כתנאי די"ל דגם רשב"ג דסבר דבעינן עיבוד לשמה גבי תפילין מ"מ בטויה דציצית מודה דא"צ משום דעיבוד דמי לתליה אלא ע"כ צ"ל דכוונת הגמ' הוא דוודאי דלרב דס"ל דלא בעי טויה לשמה ע"כ דס"ל דהא דכתיב גדילים תעשה לך ודרשינן לך לשם חובך היינו לאחר שכבר נטוו ונעשו גדילים וכמו דמסיים על ארבע כנפות כסותך והיינו דהתליה בבגד יהא לשמה דתלייה בבגד קרי רחמנא עשייה אבל הטויה דאינו רק הכנה למצוה אינו בכלל גדילים תעשה לך דהא עדיין לא נעשו גדילים ה"נ לשמה דתפילין וס"ת אינו רק אם כבר נעשה הכנה להמצוה והיינו שכבר נעבדו העורות הראויים לכתיבת ס"ת אז בעי לשמה בכתיבה דהוא עיקר המצוה דהא כתיב וכתב אבל בעיבוד דאינו אלא הכנה למצוה לא בעינן לשמה אבל לשמואל דסובר דתעשה דכתיב קאי על כל העשיות ואף העשיות דאינו אלא הכנה לשמה וא"כ ה"נ גבי תפילין דכיון דגלי קרא דבעינן לשמה משום דילפינן מגט בעינן כל העשיות שיהא לשם קדושת ס"ת ותפילין ולא קשיא מגט גופא דלא בעינן לשמה בעיבוד העור דשאני התם דלא בעינן ספר כלל דהא אפילו כתב על עלה של זית נמי כשר וספר לא אתא רק לספירת דברים בעלמא ולא שייך לומר דיהא בעינן עיבוד לשמה אבל בס"ת ותפילין דבעינן ספר בעינן נמי דיהיה עשיית הספר נמי לשמה אליבא דשמואל ומש"ס זו ראייה גדולה דהוא מן התורה דאל"כ אינו דומה לציצית ככל דברי המבי"ט שם תמוהין מש"ס הלזו והא דאמרין בגיטין (דף מ"ה) ורשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי הכוונה דהא כל עצמו של עיבוד לא ידעינן רק מכתבה והגאון בעל מלאכת הקודש הנ"ל במח"כ לא ירד לפרש כמו שכתבנו ולפיכך כתב מה שכתב [וגם

מש"כ שם לתמוה על המבי"ט במה שכ' דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט ותמה עליו מהש"ס דמנחות (דף ל"ד) לא ידעתי מה זו תימה דהא אדרבה הש"ס נייד שם מג"ש זו אכן מהש"ס דמנחות (דף מ"ב) הנ"ל הוא ראייה גדולה דהוא מה"ת וכיון שכן ס"ל להגמ' בפשיטות דפסול אף ללמוד בו משום גזירה דקריאה ולקריאה הוא פסול מן הדין דהא אין עליה קדושת ס"ת מה"ת ושפיר גזרינן לימוד אטו קריאה אבל באזכרות הי' סובר ר' ירמיה דוודאי אינו אלא מדרבנן דהא ליכא קרא מש"ה נהי דלקריאה פסול מדרבנן מ"מ לא שייך לגזור לימוד אטו קריאה והשיב ר' אמי דכל שאין אזכרות כתובין לשמה אינה שווה כלום והיינו דס"ל דפסול אף ללמוד בו.

והטעם י"ל או דס"ל דקדושת השם ג"כ מה"ת או דס"ל דקרוב הדבר דוודאי יקראו בו והלכך גזרו אף בדרבנן ועפ"ז שפיר קאמר הגמ' דהתם איכא למימר דטעי בדר' ירמי' אבל בעיבוד העורות ליכא מאן דטעי דוודאי פסול מה"ת ומיושב הטיב ד' המהרש"ל בעז"ה: ואל תשיבני דהא בעיבוד העורות נמי איכא מחלוקת תנאים דת"ק דרשב"ג ס"ל דלא בעי עיבוד לשמה וכן נחלקו בזה אביי ורבא בסנהדרין (דף מ"ז) וא"כ איכא למימר דטעי דסבר דהלכה כת"ק דהא אינו קושיא דכבר כתבו התוס' ועוד כמה פוסקים דלא פליגי רק בעור הבתים אבל עור הפרשיות וכן עורות של ס"ת הכל מודים דבעי עיבוד לשמה ואף דהתוס' שם דחו זה מ"מ י"ל דהמהרש"ל ס"ל כהך שיטה ולהך שיטה לק"מ.

ובר מן דין נמי לק"מ דאי טעי וסבר דהלכה כת"ק א"כ הס"ת כשר לגמרי ומאי מספר זה הא עיקר הטעם דאינו נאמן משום דחשבינן לי' דבעי לצער את חבירו ואם סבר דהס"ת כשרה מאי צער איכא בזה ולא יזה דבר בא להודיע זה ולפיכך לטעות כזה לא שייך למיחש כלל: אכן כל זה כתבתי כדי ליישב ד' המהרש"ל אכן לענין עיקר דינו של המהרש"ל דס"ת שאינו מעובד לשמו או שלא נכתב האזכרות לשמן פסול אף ללמוד בו וטעון גניזה יש לדין בו טובא דהנה מלבד דנראה דנעלם ממנו במח"כ דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"י מה' ס"ת שכ' בהדיא להיפך וז"ל נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ס"ת ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים עכ"ל ואחד מן העשרים דברים הוא שהי' מעובד שלא לשם ס"ת או שכ' האזכרות בלא כוונה ומדכתב שאין קורין בו ברבים משמע הא ביחיד קורא בהם וכבר התעורר בזה הגאון בעל מלאכת הקודש להשיג על המהרש"ל מד' הרמב"ם ז"ל אלו.

[והן אמת שאחר שהראתי את דבריי אלו לפני הרב ר' שמואל נ"י הנ"ל העיר בזה דאדרבה לכאורה בגמ' מבואר כד' המהרש"ל בהא דאמרינן דס"ת שכ' אינו יהודי יגנו משום וקשרתם וכתבתם דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה אלמא דכל שנכתב שלא כדין צריך גניזה וכן התוס' כ' בהדיא שם על הא דאמרינן שם דהא דתניא דס"ת שכתבו אינו יהודי יגנו האי תנא הוא כתבו התוס' דהוי מצי למימר דרשב"ג היא דס"ל דבעי כתיבה לשמה הרי דס"ל בהדיא דכל שלא נכתב לשמה צריך גניזה ואסור לקרות בו הרי בהדיא כמהרש"ל וכן התוס' בשבת בר"פ כל כתבי כתבו דכל שנכתב שלא כדין אסור לקרות משום דהוי שבע"פ וכ"כ בשם הר' פורת והתוס' לא השיגו שם רק מטעם דבשאר לשונות מותר לקרות בע"פ אבל בנכתב בלשון הקודש מודו התוס' דאסור

לקרות בהן משום דהוי כקורא בע"פ וכן הרמב"ם גופא פ"א מה' תפילין הלכה י"ג כתב דס"ת שכתב עבד או אשה או קטן פסולין ויגנזו ומדכתב דטעון גניזה משמע בהדיא דס"ל דאסור אפילו לקרות בו ביחיד וא"כ הרמב"ם סותר דברי עצמו למה שכ' בפ"י ולכן עלה בדעתו של הרב הנ"ל נ"י דוודאי דבזמן הגמ' דלא התירו לכתוב תורה בע"פ ולכן גם תורה שבכתב שלא נכתב כדין אסור לקרות בו אבל האידנא שהתירו לכתוב משום עת לעשות ה"נ בזה התירו וכן כתבו התוס' בר"פ כל כתבי דהאידינא ניתנו לקרות בהן אם היו כתובין בכל לשונות משום עת לעשות וכמו בספרא דאפטרתא דגיטין (דף ס') וא"כ י"ל דדברי הרמב"ם דפ"א הם כדין הגמ' קודם התקנה והא דפ"י הם אחר התקנה וד' המהרש"ל ר"ל קודם התקנה אך מה שהוצרך המהרש"ל לומר משום גזרה דקריאה צ"ע דבלא"ה אסור משום דהוי בע"פ אלו דברי הרב נ"י: אכן באמת ראיתי ביד שאול בסי' רפ"א שהתעורר מד' הגמ' דגיטין הנ"ל לד' הט"ז שם שכ' ג"כ כדברי המהרש"ל וכתב דשו"ת פנים מאירות ח"א סי' מ"ה נתקשה בד' הגמ' אכן לד' הט"ז א"ש: וגם מה שתמהתי על המהרש"ל מד' המרדכי מצאתי ג"כ ביד שאול שהתעורר בזה וגם בעיקר הקושיא שתמה כבוד הרב מוהר"ש נ"י על המהרש"ל מצאתי ביד שאול שהקשה לו חכם אחד ממש כקושיא זו ותל' שם בדוחק גדול דוודאי זה ידע דאסור לקרות בה אפילו ביחיד משום גזירה אך דטעי שיכול להעביר בקולמוס ולקרות אח"כ ביחיד דליכא גזירה דהא אמרינן דמחזי כמנומר והוי פסול הניכר וליכא גזירה והשיב לו ר' אמי דלקרות ביחיד אסור להעביר בקולמוס משום איסור מחיקת השם דהא דמותר להעביר בקולמוס לר"י היינו משום צורך תיקון אמנם הכא דלא מהני רק כדי לקרות ביחיד לא מקרי תיקון כ"כ ע"ש אמנם כל דבריו לא נהירא לפע"ד וגם דברי הרב מוהר"ש נ"י תמוהין בזה ולקמן יבואר באריכות מזה: ואכן עוד יש לתמוה על המהרש"ל דהנה לכאורה ראוי לחקור לענין מה נסתפקו הפוסקים ז"ל אי עיבוד וכתובה לשמה הוא מה"ת או מדרבנן דמ"נ לענין לקרות בו ביחיד הא כבר כתבו הרמב"ם והמרדכי דמותר אף שלא נכתב לשמה ואי לקרות בו בציבור הא כל עיקר מצות קריאה בציבור אינה מה"ת דהא כל עצמו של הקריאה בס"ת בציבור בשני ובחמישי ובשבתות ובמועדים ור"ח אינו רק תקנת הנביאים ותקנת עזרא וכמו שכ' המג"א בריש הלכות קה"ת ודוחק לומר דכל הפסולים לא נאמר רק לענין פרשת זכור דהיא דאורייתא.

ועוד בפ' זכור גופא לא מצינו דצריך לקרותה בס"ת בציבור דנהי דצריך זכירה מתוך הכתב מ"מ מנ"ל דבעי ס"ת לזה ומנ"ל דבעי עשרה. וכבר התעורר בזה בהגהות שעל ספר מעשה רב מבנו של הרב הגאון המנוח מו"ה ישכר בער זצ"ל מ"ץ דפ"ק ובאמת שיש לתמוה הרבה על לשון התרומות הדשן בסי' ק"ח שכ' שם וז"ל יראה דצריך טפי שישמע פ' זכור בציבור ממקרא מגילה דהרי מקרא מגילה לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד אבל קריאת פ' זכור כתב האשר"י בפ' שלשה שאכלו דעשה דאורייתא לקרותן בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו להכי שחרר ר"א עבדו והשלימו לעשרה עכ"ל והדברים מתמיהין דליתא כן ברא"ש כלל ואדרבה משיגרת לשונו משמע שם דקריאה בעשרה הוא וודאי מדרבנן רק דעצם הקריאה הוא דאורייתא דכ' שם מדשחרר ר"א עבדו שמעינן דעשה דרבים דרבנן דומה לעשה דיחיד מה"ת דהא השמיעה דקדיש וברכו עיקרו דרבנן ואעפ"כ שחרר דדוחק לומר דשחרר בשביל פ' זכור דמצוותו

דאורייתא ע"כ מד' הרא"ש ומדכ' דהתם עיקרו מדרבנן משמע דאלו פ' זכור אינו ראי' לעיקר דרבנן דדחי דפ' זכור עיקרו מיהת דאורייתא כן משמע שם מדבריו ז"ל וכן בתוס' לא הוזכר מזה דצריך לעשרה מה"ת לפרשה זכור ולכן דברי התרומות הדשן צלע"ג: ולכן נ"ל דעיקר כל הפסולים שנאמרו בס"ת מה"ת ומהלמ"מ לא נאמר רק לענין לצאת ידי מצות כתיבת ס"ת דכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וע"ז נאמר כל הכ' פסולים דאם חסר אחת מהן לא קיים מצות כתיבת ס"ת כלל דאם לא נכתב כדין אין עליה קדושת ס"ת וצריך לכתוב אחרת ועפ"ז א"ש דברי הגמ' דגיטין נ"ה דאמר נהי דהפסיד כולי אגרא דתמה ע"ז המרדכי דהא ראוי ללמוד בו כחומש בעלמא ודחק לומר דכולו לאו דווקא אבל לפי מש"כ א"ש דכיון דצריך לכתוב אחרת מפסיד באמת כל השכר דמה תועלת יש לו בחומש כזה דכיון דצריך לכתוב אחרת ולמכור נמי לא חזי דמי יקח ממנו דהא על כל אחד מצוה לכתוב ס"ת וכשיכתוב ס"ת ילמוד בו דהרי בזמניהם כל לימודם היה בס"ת וזה נ"ל ברור.

ועפ"ז נופל לגמרי דברי המהרש"ל במש"כ דמשו"ה מפסיד כל שכרו משום דאסור אפילו לקרות בו ביחיד משום גזירה דשמא יבוא לקרות בו בציבור ולפי הנ"ל ליתא דגזירה לגזירה הוא דהגם אי נימא דכתיבה לשמה הוא מה"ת מ"מ הקריאה היא מדרבנן ולא שייך גזירה אפילו בפ' זכור הקריאה בציבור ובס"ת כשרה הוא מדרבנן ולכן מחזורתא כמש"כ בעז"ה: ולענין מה שכתבנו לעיל דמצות כתיבה ועיבוד לשמה הוא מה"ת הנה מצאתי כעת בפרי מגדים באו"ח באשל אברהם אות י"ג כתב בפשיטות דעיבוד לשמה הוא מדרבנן והוכיח כן משו"ת הרמב"ם ז"ל ובאות ל"ב כתב דנראה לי דה"ה כתיבה לשמה בסת"מ הוא ג"כ מדרבנן דהרי בגיטין (דף מ"ה) משמע דילפינן כתיבה מעיבוד [והוא ההוכחה שהבאתי לעיל בשם הגאון בעל מלאכת הקודש].

אמנם כבר כ' שם דאינו ראי' מהתם מידי] אמנם בלבוש מצאתי דכתיבה לשמה מה"ת דילפינן מציצית וסוכה דבעינן לשמה מה"ת ע"ש ומש"כ מסוכה תמה עליו הפמ"ג דהא בסוכה לא בעי לשמה דהא סוכת גנב"ך כשר אמנם בס' מלאכת שמים על הלכות סת"מ דעשה גאון אחד מרבני אשכנז יישב ד' הלבוש די"ל דס"ל דצריך לחדש בו דבר לשם מצות סוכה וכמו דמבואר בירושלמי וס"ל דהך דצריך לחדש הוא מה"ת] ועכ"פ בעיבוד ס"ל בפשיטות דאינו אלא מדרבנן אמנם בס' מלאכת שמים הנ"ל תמה עליו מאוד דהיאך נעלם מעיניו כל מחנות הקדושים חבל נביאים מגדולי הראשונים והאחרונים כולם מתנבאים בפה אחד דעיבוד לשמה וכתיבה לשמה הוא מה"ת בין בס"ת ובין בתפילין הלא הנה הרמב"ן במלחמות בפרק קמא דסוכה ובשאלתות דרב אחאי גאון בפרשה האזינו ובכמה תשובות: והנה הרמב"ן במלחמות שם העלה דבס"ת הכל מודים דבעינן לשמה דילפינן מקרא דכתבו לכם ודרשינן לכם לשם חובתכם וכמו דדרשינן בציצית לך לשם חובך ולא פליגי ת"ק ורשב"ג רק בתפילין משום דהתם ליכא קרא וא"נ דלא פליגי רק בעיבוד דת"ק ס"ל דסגי בחד עשייה לשמה ורשב"ג סבר דכל העשיות בעינן דיהיה לשמה ולהך פירושא נ"ל דגם בס"ת פליגי דגם דגלי קרא דבעינן לשמה מ"מ סגי בכתיבה לחודא וכן הרדב"ז בתשובה כתב ג"כ דילפינן מכתבו לכם וא"כ שמעינן מינייהו דס"ל בפשיטות דהוא מה"ת ואף דבקרא לא שמעינן רק בכתיבה מ"מ גלי קרא בכתיבה וה"ה לעיבוד ובוזה פליגי ת"ק ורשב"ג והלכה כרשב"ג.

כה דברי הדו"ש שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא: סימן ח ראוי לברר אי אחד יכול להוציא חבירו בק"ש כמו בבהמ"ז ובשאר ברכות דקי"ל דסופר מברך ובור יוצא או לא: הנה מדברי הגר"א ז"ל בספרו שנות אליהו בריש ברכות נראה בהדיא דס"ל דגבי ק"ש אין אחד יכול להוציא חבירו דכתב שם מאימתי קורין אמר קורין לשון רבים ולא קורא כמו דקתני בברכות בשחר מברך בלשון יחיד.

והוא מפני שבברכות אחד מברך ומוציא את כלן. אבל ק"ש אינו יכול להוציא אלא כל אחד צריך לקרות בפ"ע לכן קתני קורין עכ"ל ונראה שכיון לד' הירושלמי בברכות פ"ג שהובא בר"ן בפ' בתרא דר"ה דמבואר שם בהדיא דאין אחד יכול להוציא חבירו בק"ש דתקנו חכמים שיהא כל אחד ואחד ישנן בפיו יעו"ש.

וכן משמע קצת גם בש"ס דילן בתענית (דף כ"ו) דתנן שם גבי אנשי מעמד בשחרית ובמוסף ובמנחה נכנסים וקורין על פיהם כקורין את שמע ע"כ. וגרסינן עלה בברייתא שם (דף כ"ח) בשחרית ובמוסף נכנסין וקורין כדרך שקורין כל השנה ובמנחה יחיד קורא אותה על פה א"ר יוסי וכי יחיד יכול לקרות ד"ת ע"פ בצבור אלא כולן נכנסין וקורין אותה ע"פ כקורין את שמע ע"כ אלמא דגבי ק"ש פשוט דכולן קורין ע"פ ולא אחד קורא וכלן שומעין מדמדמי ליה ר"י לק"ש וכ"ה בסוטה (דף ל"ב ע"ב) כסופר הפורס את שמע כו' [וכן הביא בשנות אליהו בעצמו ברפ"ג דברכות להוכיח מהך דתענית ובסוטה דבק"ש צריך כל אחד ואחד לקרות בעצמו וגם העתיק לשון הירושלמי הנ"ל].

אמנם בשו"ת שאגת אריה סי' ד' משמע בהדיא דפשיטא ליה דגבי ק"ש נמי יכול אחד להוציא חבירו דמסתפק שם באלם דאינו יכול לקרות בעצמו אי מחוייב לשמוע מאחרים ק"ש ובהמ"ז כדי לצאת ידי חובת ק"ש ובהמ"ז או דילמא דכיון דהוא אינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו ואינו יוצא בשמיעתו מאחרים והילכך אינו מחוייב לשמוע מאחרים דאפילו אם ישמע אינו יוצא בזה כן נסתפק הגאון בעל שג"א ז"ל שם ומשמע בהדיא מדבריו דאלו לגבי פקח דראוי לבילה שפיר יוצא בשמיעתו מאחרים אף גבי ק"ש ודלא כדעת הגר"א ז"ל: אמנם צ"ע דמאי יענה הגאון בעל שאגת אריה ז"ל לדברי הירושלמי הלז שהבאתי ואולי אפשר דס"ל דלא תקנו רק בבקי דיכול לקרות בעצמו והלכך עדיף טפי שיקרא בעצמו כדי שיהא כל אחד משנן בפיו אבל באינו בקי דא"א שיקרא בעצמו שפיר יצא בשמיעה.

והא דפשוט ליה דפקח יוצא בשמיעה היינו באינו בקי. ועוד י"ל דטעמו של הירושלמי הוא דסתם דרך בנ"א לקרות את שמע בע"פ שלא מתוך הכתב וכבר ידוע דעת הרא"ש ז"ל והובא בטור או"ח (סי' מ"ט) דהא דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ היינו להוציא רבים ידי חובתן וע"כ משום האי טעמא אינו יכול להוציא חבירו בק"ש משום דהוי דברים שבכתב ואינו יכול להוציא ידי אחרים ידי חובתן בע"פ אבל אם קורא מתוך הכתב יכול להוציא אחרים באמת.

ואף דהירושלמי יהיב טעמא משום שיהא כל אחד משנן בפיו הוא לסניף בעלמא אבל עיקר טעמא לאו משום הכי הוא. ומעתה לק"מ מהירושלמי על הגאון בעל שאגת אריה די"ל דאיהו מיירי בשקורא מתוך הכתב דכל עצמו אינו מסתפק שם אלא אי בעינן ראוי

לבילה בכגון זה או לא אבל מכח הדין דקי"ל שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה לא מיירי כלל וא"כ נוכל לומר דמיירי בענין שאין בו משום איסור זה כגון שקורא מתוך הכתב וממילא משתמע ולא הוצרך לפרש: שוב ראיתי לתר"י ז"ל בפ"ג דברכות דכתב ג"כ דבק"ש וברכותיה אינו יכול להוציא אחרים רק כלאחד קורא ומברך לעצמו אך דמחלקים בין יו"ד לפחות מיו"ד דבאיכא יו"ד יכול להוציא וכמו בתפלה והובא להלכה בשו"ע בסי' נ"ט סעיף ד' בהגה"ה וכן הביא המג"א (בס"ק ה') בשם האבודרהם ותשובת מהר"ם אלשקר ז"ל ואפילו לשאינו בקי אינו מוציא אלא בעשרה וכמו שהוכיח שם המג"א מדברי תר"י ז"ל דע"כ בשאינו בקי מיירי ואעפ"כ בעינן עשרה אמנם בדאיכא יו"ד מבואר שם בשו"ע דמוציא אף להבקי.

ואין להקשות על תר"י הנ"ל מהא דירושלמי הנ"ל די"ל דלא מיבעיא לפי מש"כ לעיל דהירושלמי מיירי כשקורא בע"פ הוא דאינו מוציא לאחרים וודאי לק"מ על תר"י ז"ל די"ל דהכא מיירי כשקורא מתוך הכתב אלא אפילו אם נאמר דאפילו כשקורא מתוך הכתב אין להוציא אחרים בק"ש דחכמים תקנו כן כדי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו וכפשטיות לישנא דירושלמי מ"מ י"ל דתר"י ס"ל דחכמים לא תקנו כן רק בפחות מיו"ד אבל ביו"ד אדרבה זה עדיף טפי דאחד מברך וקורא וכלן שומעין משום ברוב עם הדרת מלך וכדאיתא בברכות דף נ"ג בברייתא היו יושבין בבהמ"ד והביא אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לכלם משום שנאמר ברב עם הדרת מלך ע"כ.

הרי ס"ל לב"ה דעדיף טפי שיהא אחד מברך לכלן משום האי טעמא דברב עם הדרת מלך ואף דב"ש פליג שם מבואר שם בגמ' משום דחיישינן לבטול בהמ"ד אבל אי לאו הך טעמא דבטול בהמ"ד מודו לב"ה דעדיף טפי שאחד מברך וכלם שומעים וכן מבואר ג"כ בתוספתא דברכות פ"ז וז"ל עשרה שעושין מצות כל אחד ואחד מברך לעצמו היה עושין כלן מצוה אחת אחד מברך לכלן עכ"ל התוספתא שם: ודברי הירושלמי דאמר הטעם דכלם קוראים כדי שיהא כל אחד משנן בפיו ע"כ בפחות מיו"ד מיירי וראיה לזה דהרי תפלה ובהמ"ז קחשיב ליה נמי התם בירושלמי דאין אחד יכול להוציא חבירו וכדאמר שם הטעם דתפלה משום דרחמי ניהו ובהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך והרי בתפלה פשוט דבאיכא יו"ד שליח ציבור מוציא הרבים ידי חובתן לר"ג אף הבקי ולרבנן באינו בקי מיהת וכן ברהמ"ז דווקא בשאין זמון אבל בדאיכא זמון הוא יכול להוציא דעיקר הזמון הוא שאחד מברך והשאר עונין אמן [ואף דהירושלמי מפיק ליה מקרא צ"ל דהך קרא אסמכתא בעלמא הוא ולא סמכינהו אקראי רק בדליכא זמון] אלא ע"כ דהירושלמי מיירי בדליכא עשרה וכן ברהמ"ז מיירי דליכא זמון וא"כ י"ל דק"ש נמי דכוותיה ודברי תר"י ז"ל ברורין: ועפ"ז גם דברי השג"א הנ"ל יתיישב די"ל דהוא ז"ל נמי בעשרה מיירי ולק"מ עליה מהירושלמי הנ"ל.

מיהו בלא"ה י"ל דס"ל להשאג"א ז"ל דהך סברא דיהא כל אחד ואחד משנן בפיו לא שייך אלא לכתחלה אבל בדעבד אם הוציא אחד לחבירו שפיר יצא וא"כ משו"ה מסתפק ליה באלם אם יכול להוציא בשמיעתו מאחרים דהוא נמי כדעבד דמי דהא אינו יכול לקרות בעצמו והא דפשוט ליה דפקח יוצא בשמיעתו מאחרים היינו בדעבד אם כבר הוציאו אחד ודומיא דאלם הוי כדעבד וזה פשוט: מיהו כל זה כשקורא מתוך הכתב אבל

כשקורא בע"פ דאיכא ביה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ להוציא אחרים ידי חובתן נראה פשוט דאין חלוק בזה בין איכא יו"ד לפחות מיו"ד דאף בעשרה אינו מוציא ותדע דהא הגר"א ז"ל דייק כן מהמשנה מדקתני קורין בלשון רבים ואף דהמשנה ע"כ בעשרה איירי דהא בברכות ק"ש כתב נמי תר"י דאין להוציא חבירו בפחות מיו"ד ואעפ"כ תנן במשנה בלשון יחיד בשחר מברך וכו' וע"כ דמיירי בעשרה ואעפ"כ בק"ש תנן קורין בלשון רבים וא"כ ע"כ דאף בעשרה אינו מוציא והיינו משום דמיירי כשקורא בע"פ וכסתם קריאה דק"ש דבע"פ הוא [וכן משמע נמי בש"ס דתענית הנ"ל שהבאתי דהעיקר קפידא הוא גבי יחיד דהיאך יכול לקרות ד"ת בע"פ דווקא משמע דכשקורא מתוך הכתב לא אכפת לן רק בע"פ אינו יכול לקרות להוציא אחרים] וכן אין לחלק בזה בין לכתחלה לדעבד דהא בש"ס דתמורה (דף י"ד ע"ב) משמע דהך דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ סברא דאורייתא הוא וא"כ אף בדעבד אינו יוצא אם שמע מאחר שקרא ע"פ ועפ"ז דברי הגר"א ז"ל אינם ענין כלל להך דירושלמי דהירושלמי כשקורא מתוך הכתב מיירי ובדליכא יו"ד ולענין לכתחלה משום שיהא כל אחד משנן בפיו והגר"א ז"ל מיירי בע"פ וכן מה שמחלק התר"י בין יו"ד לפחות מיו"ד במתוך הכתב מיירי וכמש"ל: ובדברי הר"ן בסוף ר"ה שם אני נבוך בהבנת דבריו ז"ל בהא דמסיים שם הר"ן וז"ל וה"מ בששניהם בקיאים אבל כשהאחד בקי והאחד בור יכול להוציא חבירו הבור דקי"ל דאחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא עכ"ל בקוצר ויש לספק בדבריו אי קאי אכולהו שהזכיר לעיל וגם אק"ש נמי יכול להוציא בור ופליג על תר"י הנ"ל שהובא בשו"ע או דילמא דלא קאי רק אבהמ"ז ותפלה אבל בק"ש מודה לתר"י דאינו מוציא בפחות מיו"ד אף לשאינו בקי.

וקצת משמע שם דמשגרת לשונו שם דלא קאי רק אבהמ"ז דמיירי שם הש"ס שלא ברך ולא קאי על הירושלמי כלל יעו"ש: שוב אח"כ ראיתי בעז"ה להמג"א (בסי' מ"ט סק"א) שהביא להב"ח שפסק ג"כ כהטור דלהוציא אחרים ידי חובתן אינו יכול לקרות בע"פ אפי' דברים השגורים בע"פ כק"ש וכיוצא בו והיינו בהדיא כדעת הגר"א ז"ל והביא המג"א ראייה מהש"ס דתענית שהבאתי לעיל ות"ל שכוונתי לדעת בעל מג"א: שוב ראיתי דדין זה הוא מפורש להדיא בתוס' ישנים בפ"ז דיומא ומהראיה הנ"ל שהבאתי (מתענית כ"ח) וז"ל שם בקוצר בד"ה ובעשור וקשה לרבי על פ' הקרבנות שאנו אומרים בכל יום בע"פ ואינו סדורו של יום ואומר רבי דהיינו טעמא שאינו מוציא את הרבים ידי חובתן אבל אם היה להוציא את הרבים י"ח היה אסור כיוון שאינו סדורו של יום וא"ת הרי הוא אומר הלל בע"פ ואע"פ שהוא להוציא הרבים יד"ח כדאמר בלולב הגזול י"ל כיון שאינו אלא דברי שבח והודאה בעלמא ליכא למיחש למידי ובשם הר"ר אליעזר ממיץ שמעתי שהיה מביא ראייה לפירוש זה מדאמר בפ' בתרא דתענית גבי מעמדות בשחרית וכו' אר"י וכי היאך היחיד יכול לקרות אותה בע"פ בצבור פי' כיון שהוא להוציא את הצבור אלא כולן קורין אותה בעל פה כקורין את שמע משמע שהוא להוציא את הרבים אסור אבל היחידים שלא להוציא את הרבים מותר מתוך כך נהגו ששליח צבור קורא את שמע בלחש וכן הפסוקים של ברוך ה' לעולם וכן מי כמוכה כו' וה' ימלוך לעולם ועד בתפלת ערבית ועל ידו נהגו כלן עכ"ל בקיצור הרי בהדיא דכתב שהש"ץ קורא ק"ש בלחש כדי שיאמרו הצבור בפני עצמן משום דהש"ץ אינו יכול

להוציאן וכ"ה הטעם בפסוקים של מי כמוכה וה' ימלוך והמג"א כתב שם כן מדעת עצמו דלכן נוהגין שאומרים הקהל פ' מי כמוכה וכו' משום דבזמניהם היה החזן מתפלל בע"פ ולא היה יכול להוציאן בפסוקים עכ"ל ובמח"כ הרמה כבר קדמו בכל דבריו בתוס' ישינים וכמ"ש וע"ש בתוס' ישינים דמסיימים שם והא דאומר החזן פסוק ונאמר כי פדה כו' בקול רם וכן לעושה אורים גדולים היינו משום דאינו אלא להזכיר מעין פתיחה סמוך לחתימה ומשו"ה לא אכפת לן אם הש"ץ מוציאן בע"פ וע"ש: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דאם קורא בע"פ בוודאי אינו יכול להוציא חבירו כלל וכדעת התו"י והרא"ש והטור והב"ח והמג"א והגר"א ז"ל דס"ל בהדיא כן ואין חלוק בזה בין יו"ד לפחות מיו"ד וגם בדיעבד אם הוציא חבירו בע"פ לא יצא וצריך לחזור ולקרות בעצמו.

אכן כשקורא מתוך הכתב לדעת תר"י והרב בהגה"ה בשו"ע סי' נ"ט סעיף ד' והמג"א ושאר אחרונים שם תליא מילתא בעשרה דאי איכא עשרה יכול להוציא אף להבקי כמו שמפרש שם בהדיא בשו"ע. ואי ליכא עשרה אפילו לשאינו בקי אינו מוציא וכמ"ש"כ שם המג"א.

ובדעת הר"ן יש להסתפק בזה וכמ"ש לעיל. והמג"א שם כתב ג"כ דמד' הר"ן בפרק הקורא עומד מבואר דלא ס"ל כן דכתב דהך סברא דסופר מברך ובור יוצא נוהג בכל הברכות כלן וגם בק"ש ודלא כמ"ש הכסף משנה בפ"ח מהל' תפלה לחלק ולומר דלא אמרו רק בברכת הנהנין יעו"ש.

ולפמ"ש לעיל גם מדברי הר"ן דר"ה משמע כן דחולק וכמ"ש"כ לעיל דלכאורה משמע דאכולהו קאי הא דמסיים ה"מ וכו' ואם יש חילוק בין לכתחלה לדיעבד הנה כבר כתבתי לעיל די"ל דהך סברא דיהא כל אחד ואחד משנן בפיו אינו אלא לכתחלה בעלמא. אבל בדעבד אם הוציאו חבירו יצא בדעבד אמנם מדברי הפוסקים ושו"ע לא משמע כן ודע דכל זה אם אותו המוציא בעצמו עדיין לא יצא יד"ח ק"ש.

אבל בשכבר יצא י"ל דתליא במחלוקת הפוסקים שהביא הטור א"ח בסי' רע"א לענין קדוש דדעת בה"ג שם דהא דקי"ל דבכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא היינו לשאינו בקי דווקא אבל לבקי לא אבל שאר פוסקים חולקים עליו יעו"ש ונראה פשוט דה"ה לענין ק"ש נמי דלעת בה"ג ביצא אינו מוציא להבקי אף בדאיכא עשרה (ועי' בתוס' וברא"ש ובר"ן מגילה כ"ד במשנה דאין פורסין על שמע יעו"ש: ודע דאין להקשות על רבינו בעל שאג"א ז"ל דמאי מסתפק ליה באלם אי יכול לצאת י"ח בשמיעה דכיון דאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.,

ולכאורה מהא דקי"ל דאם אחד סופר ואחד בור דסופר מברך ובור יוצא מוכח דלא בעינן ראוי לבילה דהא בהדיא מפורש ברב אלפס ס"פ מצות חליצה דמי שאינו ראוי לבילה מחמת שלא למד לקרות מיקרי נמי אינו ראוי לבילה ובילה מעכבת בו דכתב שם גבי הא דאמר שם בגמ' מודה רבא בלא אבה יבמי דאסוקי מילתא הוא ולית לן בה מסיים רב אלפס ז"ל וז"ל כר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו [ומשמע דכן היה גירסתו בגמ'] הכא נמי אם ראוייה למיקרי בבת אחת לא מעכבא קריאתה ואי לא מעכבא.

עכ"ל רב אלפס ז"ל. הרי בהדיא דאם אינה ראויה למיקריא בבת אחת בילה מעכבת בה ואסורה לחלוץ.

ואף שבוודאי אנו יכולים ללמדה שתהא יכולה לקרות בב"א ולא גריעא מבור מ"מ כל זמן שלא למדה חליצתה פסולה וכ"כ בהדיא הנמו"י שם וז"ל מודה רבא וכו' משום דאין דרכן של נשים לידע לקרות וכלן אינם ראויות לבילה חשיבי עד שילמדום עכ"ל והיינו כמו שכתבנו וא"כ היאך יכול סופר להוציא הבור הא אינו ראוי לבילה עד שילמד אלא ע"כ צ"ל דהכא לא בעינן כלל ראוי לבילה משום דשמיעה כעניה ואין שום מעלה ומצוה בעניה יותר משמיעה דיצטרך דיהיה ראוי לעניה וא"כ ה"ה פשוט דאלם נמי יוצא בשמיעה.

אבל אינו קושיא כלל די"ל דבור מקרי ראוי לבילה טפי מאלם דהא מ"מ יכול לענות אחריו במה שהוא אומר ולא דמי לנידון דהרי"ף ז"ל שם דהתם אינה יכולה לומר כלל אבה יבמי בבת אחת ופשוט הוא הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן ט גרסינן בב"ב (דף כ"ה) רבי עקיבא אומר לכל רוח הוא עושה ומרחיק נ' אמה חוץ ממערבה דאינו עושה כל עיקר מפני שהיא תדירה ומסקינן דמאי תדירא דתדירא בשכינה משום דהוא ס"ל דשכינה במערב.

וכן אמר ריב"ל שם בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחווים. אכן ר' ישמעאל סבר התם דשכינה בכ"מ וכן ס"ל לר' אושעיא שם ולרב ששת דא"ל רב ששת לשמעיה דלכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח וכו' וכתבו התוס' שם בד"ה לכל.

דכל הני אמוראי לית להו הא דתניא בברכות (דף ל) שחייב אדם להתפלל נגד ירושלים משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם אלא סברי כר' ישמעאל דאמר דשכינה בכ"מ ומאן דאמר דשכינה במערב סבר כר"ע וכו' ע"ש בתוס'. והנה הדבר פשוט דכוונתם בזה לתרץ דהאיך יחלוקו האמוראים על הברייתא [והא דלא הקשו התוס' טפי מן המשנה דברכות שם (דף כ"ח) דתנן שם היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ופרש"י יחזור את פניו לצד ירושלים וכן מסיים במשנה דאם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים אלמא דצריך להתפלל כנגד ירושלים דווקא היינו משום דמן המשנה אינו הכרח כ"כ דיש לפרש דיחזיר את פניו לצד מערב וסבר לה כר"ע דשכינה במערב ורש"י ז"ל דפי' כנגד ירושלים היינו לפי הדין דהא אנן קי"ל כהברייתא וגם מסיפא דיכוין את לבו כנגד בית קה"ק אינו ראיה כ"כ דכיון דאינו יכול להתפלל לצד השכינה אז מחויב לכל הפחות לכיון את לבו כאלו עומד כנגד בית קה"ק כדי שתחול עליו אימת השכינה] ולכן הוצרכו לתרץ דצ"ל באמת דס"ל כר' ישמעאל ותנאי היא אי צריך להתפלל לצד ירושלים והמקדש או לא.

אך דבריהם צריך באור לכאורה דמנא להו דר' ישמעאל פליג על המשנה והברייתא דברכות הנ"ל דאף דס"ל דשכינה בכ"מ מ"מ י"ל דס"ל דבריד להתפלל כנגד ירושלים דהא כן כתיב בקרא דמלכים ח' ובד"ה וא"ו והתפללו אל ה' דרך העיר וגו' והתפללו אל הבית הזה וגו' והתפללו אל המקום הזה.

ועל כרחק אף דשכינה בכל מקום מ"מ השראת השכינה לא היה רק בבית קה"ק בין שני הכרובים וכדכתיב בקרא בפ' תרומה ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים. ואפילו בבית שני דהיה חסר השראת השכינה מ"מ התפשטות הקדושה והשגחה ניסית לא היה רק בביהמ"ק וא"כ י"ל דר' ישמעאל לא פליג כלל על המשנה והברייתא דברכות הנ"ל: אכן אחר העיון פשוט דכוונתם דע"כ דפליגי על הא דברכות דאל"כ לאיזה ענין פליגי אם השכינה במערב או דהשכינה בכ"מ ומאי נ"מ לדינא בזה וע"כ דנ"מ לענין תפלה דלמ"ד דשכינה במערב צריך להתפלל לצד מערב דווקא אבל למ"ד דשכינה בכל מקום יכול להתפלל לאיזה מקום שירצה כדאמר רב ששת לשמעיה דלכל רוחתא אוקמא ושפיר כתבו דע"כ ר"י ור"ע פליגי אברייתא דברכות הנ"ל: אכן בעיקר דברי התוס' ז"ל אלו אני תמה הפלא ופלא דמ"מ היאך אפשר דר"י ור"ע וכל הני אמוראי יחלוקו על מקרא מפורש במלכים ובד"ה דשלמה אמר בתפלתו דיתפללו נגד ירושלים והמקדש דנהי דשלמה לא אמר זה בדרך חיוב דצריך להתפלל נוכח המקדש וירושלים רק דבקש מהקב"ה דאם ישראל יתפללו לה' בעת צרתם דרך העיר אשר בחר ה' יקבל תפלתם ותחנתם ויעשה משפטם.

מ"מ ממילא מוכח דצריך להתפלל נוכח ירושלים והמקדש דהא התפלה מקובלת ביותר כשמתפללים נגד ירושלים והמקדש דהא כן בקש שלמה והקב"ה קבל תפלתו ותחנתו וכדכתיב שם ט' ויאמר ה' אליו שמעתי את תפלתך ותחנתך וגו' וצ"ע. וביותר נ"ל לתמוה דהרי ריב"ל בעצמו דס"ל כאן בב"ב דצריך להתפלל לצד מערב דווקא ס"ל להדיא בירושלמי דברכות פ"ד ה"ה דצריך להתפלל כנגד המקדש וירושלים וכדברי הברייתא דלשם דהרי מביא ראייה שם להברייתא מקרא דהוא ההיכל לפני (במלכים ה') היכל שכל הפנים פונים לו ע"כ ומשמע דס"ל ג"כ כהברייתא וא"כ לפי דברי התוס' הנ"ל יהיה דברי ריב"ל סותרין זה את זה וצ"ע ג': אכן באמת לולא דמסתפינא מדברי התוס' הנ"ל הייתי אומר דוודאי דבעוד שבית המקדש היה בבנינו אין כאן מחלוקת דוודאי היה צריך להתפלל נגד ירושלים והמקדש וכדכתיב במלכים וד"ה הנ"ל וכן משמע שם בירושלמי דמקראי דשלמה אינו ראייה רק בעת שהיה המקדש בבנינו.

דהירושלמי שואל שם עד כדין בבנינו בחורבנו מנין. א"ר אבין תלפיות שכל הפיות מתפללין עליו.

ור"ל דאף לאחר החורבן שנעשה תל ומ"מ צריך להתפלל אליו [ונראה דלזה כיון גם הש"ס דילן בברכות שם דלאחר שהביא הברייתא הנ"ל אמרינן ע"ז אמר ר' אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קרא כמגדל דוד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו ע"כ ולכאורה תמוה דמאי שואל מאי קרא הא הברייתא כבר הביאה הרבה מקראות ע"ז ממלכים וד"ה ומה צריך עוד לקרא אחר.

אכן הדבר פשוט דר' חבין שואל דמאי קרא דגם לאחר החורבן צריך להתפלל נגד ירושלים (דהא הברייתא נישנית לאחר החורבן) וכמו שאמר ר' אבין בירושלמי הנ"ל בחורבנן מנין ולכן הוצרך לקרא דתלפיות ופשוט הוא]. אך דפליגי לאחר החורבן דר"י ור"ע וכן ר' אושעיא ורב ששת ס"ל דלאחר החורבן תו ליכא חיובא להתפלל נגד ירושלים ופליגי על ר' אבין בזה.

וכן ריב"ל דאמר בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה ר"ל בזהמ"ז ולשיטתו אזיל דמפיק בירושלמי הנ"ל מקרא שהוא ההיכל לפני ולא מקרא דתלפיות ומשמע דס"ל דליכא חיובא רק בעודו בבנינו באמת דהיה נקרא היכל ולא אחר החורבן דנקרא תל. ור' אבין בירושלמי שם דמפיק מקרא דתלפיות משמע דבא לחלוק על ריב"ל בזה: וטעם מחלקותם נ"ל דתליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל (בפ"ו מהל' בית הבחירה הלכה ט"ז) דדעת הרמב"ם שם דקדושת המקדש וירושלים קדשה לעתיד לבוא אבל קדושת א"י לענין תרומות ומעשרות ושביעית לא קדשה לע"ל ובאר הטעם לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ומעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכו' עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם אכן הראב"ד ז"ל שם בהשגות כתב להיפך דנראה לו דאף לר"י דס"ל דקדושה שניה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר א"י אבל לירושלים ומקדש לא אמר לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קדוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם כך נגלה לי מסוד ה' ליריאיו לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת עכ"ל הראב"ד ז"ל שם.

ונ"ל פשוט דר"י ור' עקיבא דב"ב הנ"ל וכן ר' אושעיא וריב"ל ורב ששת כולהו ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל דקדושת המקדש וירושלים בטלה כעת לאחר החורבן. ולפיכך ליכא קפידא עכשיו להתפלל נגד ירושלים והמקדש.

ואף דקדושת א"י לא בטלה וא"כ מ"מ מצוה להתפלל נגד א"י מיהת מ"מ נראה דמעלת א"י לענין תפלה אינו רק מפני קדושת המקדש וירושלים אשר בתוכה. אבל האידנא דבטלה קדושת המקדש גם א"י אין לה מעלה וחשיבות לענין תפלה להתפלל כנגדה אכן המשנה והברייתא דברכות הנ"ל דס"ל בפשיטות דגם האידנא צריך להתפלל נגד ירושלים וכן ס"ל לר' אבין בבבלי וירושל' ע"כ דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל דקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה ומזה יש לנו סייעתא גדולה דהלכה כהרמב"ם ז"ל בזה דהרי הלכה רווחת בישראל דצריך להתפלל כנגד ירושלים גם בזמן הזה.

והמג"א בסימן תקס"א ס"ק ב' הסכים ג"כ כדעת הרמב"ם הנ"ל אכן לא הביא ראיה לדבריו אכן לפמ"ש הדבר מוכרח כדברי הרמב"ם ז"ל וע"פ דברינו אלה מתיישב ג"כ מה שעמדנו מכבר על דברי הראב"ד ז"ל הנ"ל מהא דפליגי ר"י ור"ל בזבחים (דף ק"ז ע"ב) במעלה בזמה"ז דר"י אמר חייב משום מעלה בחוץ ור"ל אמר פטור ואמרינן שם דפליגי בקדושה ראשונה אי קדשה לעתיד לבא או לא דר"י ס"ל דקדשה לע"ל ור"ל ס"ל דלא קדשה וידוע דהלכה כר"י נגד ר"ל לבר מתלת וכדאמרינן בהחולץ וא"כ מוכח להדיא דקי"ל דאף קדושת המקדש לא בטלה ודלא כהראב"ד ז"ל.

והיותר תימה דנראה שהראב"ד ז"ל סותר דברי עצמו (דבפי"ט מהל' מעשה קרבנות הלכה ט"ו) כתב הרמב"ם ז"ל וז"ל מי ששוחט קדשים בזמן הזה והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא עכ"ל.

והיינו דפסק כר"י. והראב"ד ז"ל שתיק ליה שם ומדשתיק ש"מ דאודוי אודי ליה וזה סתירה למ"ש בפ"י מהל' בית הבחירה הנ"ל.

ושוב אחר כן יצא לאור ספר דרישת ציון מהרב הגאון מוה' צבי הירש קאלישער ז"ל ומצאתי שגם הוא ז"ל העיר עלהראב"ד ז"ל בזה. ומה שתירץ שם דהראב"ד בהל' בית הבחירה הנ"ל לא כתב זה רק לר' יוסי דגם ר' יוסי י"ל דמודה בקדושת המקדש דבטלה אבל הוא בעצמו לא ס"ל כן יעו"ש בס' הנ"ל.

הנה דבריו תמוהין במח"כ דהרי הראב"ד מסיק להדיא לפיכך הנכנס עתה למקדש אין בו כרת הרי דלהלכה ס"ל כן ולכן אין מקום לתירוץ הגאון הנ"ל: אכן לפי מה שכתבנו דר"י בן לוי דב"ב הנ"ל וכן בירושלמי דברכות הנ"ל ע"כ דס"ל דקדושת המקדש וירושלים בטלה. יתיישב ב' תמיהות הנ"ל על הראב"ד ז"ל.

דמהסוגיא דזבחים הנ"ל לא קשה מידי דאף דר"י ס"ל דקדושת המקדש לא בטלה מ"מ כיון דר"י בן לוי ע"כ דפליג על ר' יוחנן בזה לא חיישינן לדברי ר' יוחנן וכמו שכתבו בתוס' במגילה כ"ז ד"ה כוותיה דרב פפי דהלכה כר"י בן לוי לגבי ר' יוחנן בכל מקום והוכיחו כן מסוגיא דלשם וכ"כ התוס' עוד (בחולין דף צז) בשם ר"ת ז"ל וכתבו דכן נמצא בסדר תנאים ואמוראים דהלכה כר"י בן לוי בכל מקום ע"ש ועיין עוד בתוס' (עירובין דף כ"ה ע"ב ד"ה איקלע) דכתבו בפשיטות ג"כ דקי"ל כר"י בן לוי לגבי ר"י ע"ש וא"כ י"ל דגם הראב"ד ס"ל כן.

והא דאמר רבא הלכה כר"י נגד ר"ל בכל דוכתא צ"ל דלא מיירי רק במקום דלא נחלק ריב"ל עליה. והא דשתק ליה להרמב"ם ז"ל בפ"ט מהלכות מעשה קרבנות פשוט משום דלדידן אין נ"מ כלל דהא אף לר"ל מ"מ איסור דרבנן מיהו איכא דלא אמר רק דפטור מכרת ומשנה מפורשת במגילה (דף י') דקדושת ירושלים אין אחריה היתר [ובזה נתיישב ג"כ קצת מה דעמדו התוס' בזבחים שם מה דלא מקשה הש"ס על ר"ל כמו דמקשה (במגילה י') על ר' יצחק ע"ש ודו"ק].

ועוד דהא גם הראב"ד ז"ל מודה דגם האידנא צריך להתפלל נוכח ירושלים והמקדש וכו' אבין בבבלי וירושלמי הנ"ל וע"כ דס"ל דאף אם נימא דבטלה הקדושה מה"ת מ"מ מדרבנן בוודאי קדושה יש בו דהא משנה ערוכה שנינו בר"פ הרואה דלא יקל ראשו כנגד שער המזרח וכו' ולא מצינו מחלוקת בזה.

וכן תנן (במגילה דף כ"ח) דבהכ"נ שחרב אין מספידין בו וכו' שנאמר והשמותי את מקדשכם קדושתן אף שהן שוממין וע"כ צריך לפרש אליבא דהראב"ד דקדושתן אף שהן שוממין ר"ל מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וזהו דכתב הנכנס עתה למקדש בטומאה אין בו כרת ומשמע דאסורא מיתה אית ביה והיינו משום דמ"מ יש בו קדושה מדרבנן והלכך לא השיג על הרמב"ם ז"ל בהל' מעשה הקרבנות דכיון דאסורא איכא להקריב ואין נ"מ רק אי חייב כרת או לא.

לא חש להשיג דמאי נ"מ יש בזה לדידן דהא קמיה שמיא גליא אי חייב כרת או לא: ואל תשיבני דא"כ מה הוצרך הראב"ד לאשמועינן בהלכות בית הבחירה דהנכנס עתה למקדש בטומאה אין בו כרת דמאי נ"מ בזה אי חייב כרת או לא כיון דאיסורא איכא בין

כך ובין כך. דהא אינו קושיא די"ל דנ"מ גדולה לענין אם לא הזכיר במוספי ר"ח ויו"ט השעיר חטאת אי צריך לחזור או לא.

דהנה בלקוטי מהרי"ל בהלכות יוהכ"פ איתא אמר מהר"י סג"ל שכל ימיו פליאה בעיניו מפני מה אנו מאריכים בפיוטים של שעיר הפנימי יותר משל שעיר המשתלח והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו ואותו עון לא נמצא האידנא. והוא מפרק לה בתירוץ השני.

דקדושת המקדש לא בטלה עדיין דכתיב הנשאו פתחי עולם ר"ל שקדושתן לעולם ולפיכך נקרא בית עולמים נמצא הנכנס עדיין בטומאה חייב כרת כו' עכ"ל המהרי"ל שם ופשוט דזה הוא אליבא דהרמב"ם ז"ל דקדושת המקדש לא בטלה [ותימה על המהרי"ל שלא הביא כלל לד' הרמב"ם וכתב ראייה מקרא דוהנשאו פתחי עולם מה שלא נמצא כלל בדחז"ל].

אמנם להראב"ד ז"ל דליכא כרת באמת הנכנס למקדש בטומאה לא שייך האידנא טומאת מקדש וקדשיו כלל וכלל ולפיכך אם שכח ולא הזכיר השעיר חטאת של ר"ח ויו"ט ור"ה ויוה"כ במוספין לדעת הראב"ד א"צ לחזור אבל לדעת הרמב"ם צריך לחזור ואף דדעת רש"י והרמב"ם דאם לא אמר כלל פסוקי המוספין ג"כ יצא דכיון דאמר נעשה ונקריב לפניך כמו שכתבת עלינו בתורתך סגי בהכי מ"מ היכא דהזכיר קצת מהמוספין והשמיט קצתן גרע וכמו"ש באחרונים ועוד י"ל דברי הראב"ד ז"ל בכמה גווני ויבואר במקום אחר אי"ה: סימן י ראיתי להסתפק בדין המבואר בדברי הרמ"א ז"ל בהגה"ה באו"ח סי' קכ"ח סעיף מ"ג די"א דכל זמן האבילות אפי' עד יב"ח על אביו או על אמו אינו נושא את כפיו [והוא מדברי המרדכי בפ' הקורא עומד והגמ"י וכמבואר בב"י] ומסיים הרמ"א ז"ל דכן נוהגין במדינות אלו ומבואר בב"י ואחרונים הטעם משום דכהן מברך צריך להיות בשמחה ואבל תוך י"ב חודש אינו שרוי בשמחה.

וכן הסכימו כל האחרונים להלכה דאבל תוך י"ב אינו נושא את כפיו וצריך לצאת מביהכ"נ בעת ברכת כהנים וכמש"כ המחבר בסעיף הנ"ל לענין אבל תוך ז' ר"ל דצריך לצאת מביהכ"נ עיי"ש. מ"מ לענ"ד הקלושה יש להסתפק בדין זה.

דהנה בירושלמי דחגיגה פ"א הלכה א' אמרינן דטעמא דחולה פטור מן הראיה משום דכתיב ושמחת וחולה לאו בר שמחה הוא וצ"ל דקאי על חולה שיכול לילך ברגליו ורק שיש לו איזה חולי בגופו ר"ל דאי אינו יכול לילך יכול למעטו מרגלים וכמו דאמרינן בש"ס דילן. וכן מסיים בירושלמי שם יכול לילך ואינו יכול לשמוח קורא אני עליו ושמחת.

יכול לשמוח ואינו יכול לילך כגון זקן קורא אני עליו רגלים עיי"ש. והש"ס דילן דאינו מביא טעמו של הירושלמי אפשר דסבר באמת דחולה שיכול לילך חייב בראיה באמת וצ"ע בזה.

ועיי' בקה"ע שם בשירי קרבן שלו שהקשה דא"כ יהיה חולה פטור מבכורים דגבי בכורים נמי כתיב ושמחת ונשאר בקושיא. ובמח"כ עדיפא הו"ל להקשות דבירושלמי עצמו בבכורים פ"א ה"ה בהא דמשני שם אלא כי אנן קיימין וכו'.

משמע קצת דחולה חייב בבכורים ומיהו יש לדחות ע"ש ודו"ק. ומיהו עיקר קושייתו לק"מ דהך קרא דכתיב ושמחת גבי בכורים דרשינן בפסחים (דף לו ע"ב) דלזמן שמחה הוא דאתא ומשו"ה ס"ל לר"ש התם דבכורים מותרים לאונן ואף רבנן דאסרי שם בכורים לאונן לאו מושמחת יליף רק משום דאתקש למע"ש וא"כ קושייתו לק"מ.

ועוד דאפי' אם ניליף מושמחת לבר שמחה ליכא למילף מהך קרא רק דמי שאינו בר שמחה אסור לאכול בבכורים אבל לא דמפטר מבכורים לגמרי דהא בגמרא לא מקשה על ר"ש רק דלמה לא יליף מושמחת דאסור לאונן ואין להקשות דהיכא הוי ס"ד דושמחת אתי לאסור אכילת אונן דא"כ אבל כל ל' יום נמי יהיה אסור לאכול דהא אינו קושיא דמה"ת מיקרי בר שמחה דהא דאבל כל ל' יום אסור בשמחה אינו אלא דרבנן אבל מה"ת אינו רק יום אחד ופשוט הוא.

ועכ"פ שמעינן שהירושלמי הנ"ל דגבי ראייה צריך להיות בר שמחה ומי שאינו בר שמחה פטור מן הראייה וא"כ יש לתמוה על המרדכי והגמ"י דלפי דעתם דאבל תוך י"ב חדש נמי מיקרי אינו בר שמחה א"כ אבל תוך י"ב חודש יהיה פטור מן הראייה וזה לא שמענו מעולם ואם איתא הו"ל למחשב במתניתין דחגיגה גבי כל הנך דפטורין מן הראייה ואדרבה הא אמרינן בסוכה (דף כה ע"ב) דאבל אפי' תוך ז' חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מתפילין וע"כ צ"ל דאבל לא דמי לחולה דחולה יש לו צער הגוף ואינו יכול להסיח דעתו מכאבו וצערו וע"כ אינו שרוי בשמחה בתוך הרגל והלכך שפיר אינו קרוי בר שמחה.

אבל אבל ר"ל יכול להסיח דעתו מאבל ולהפיג צערו ברגל וכן אמרינן בסוכה שם דחייב אפי' בק"ש דבעי כוונה והוא טרוד באבלו ועפ"כ חייב משום דטרדא דיליה אינו אלא טרדא דרשות ומחוייב ליתוביה לדעתיה כדי לקיים מצות ק"ש. וא"כ נראה דגבי מצות שמחת יו"ט נמי מחוייב להפיג צערו ולהסיח דעתו כדי לקיים מצות שמחה ביו"ט וממילא חייב בראייה נמי מהאי טעמא [ועוד דהא רגל נמי מבטל גזירת ל' וא"כ אפשר דגם לענין אבילות דתוך יב"ח נהי דאינו מבטל לגמרי וצריך לנהוג אחר הרגל מ"מ ברגל נראה דאינו צריך לנהוג ונ"מ דיהיה מותר ליכנס לסעודת מריעות או לסעודת ברית מילה ברגל.

אמנם צ"ע בזה דהא קי"ל דדברים שבצנעה נוהג ברגל וזה הוי כדברים שבצנעה אלא שא"כ תהדר הקושיא לדוכתיה דא"כ לו הוי בר שמחה דהא מחוייב לנהוג דברים שבצנעה ואמאי חייב בראייה וקצת יש ליישב דכיון דאינו אסור רק מדרבנן מיקרי בר שמחה וא"א לפוטרו ממ"ע דאורייתא בשביל זה דכיון דמה"ת בר שמחה הוא אבל א"כ דברי המרדכי תמוה דהא נשיאת כפים נמי מה"ת והאיך אפשר לפוטרו מחמת שאינו שרוי בשמחה מדרבנן וצ"ע.

וזה אין לומר דס"ל להמרדכי דנ"כ בגבולין אינו אלא מדרבנן וכמו שהיה עולה על דעת הגאון בעל קרן אורה (בסוטה ל"ח) דהא וודאי ליתא וכמו שאכתוב לקמן באריכות דוודאי מ"ע דנ"כ מ"ע דאורייתא גם בגבולין וישתקע הדבר ולא נאמר דהוי מדרבנן: ש שוב ראיתי דמה שהקשיתי מהא דקי"ל דדברים שבצנעה נוהג ברגל ענין אחר הוא דהא רגל מבטל גזירת ז' ול' משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד ובלי ספק דחייב אז

בראיה ובשמחה כיון דאינו צריך לנהוג גזירת ל' וא"כ למה לא יבטל רגל לאבילות של י"ב חודש דהא אבילות של י"ב חודש קיל טפי מאבילות דתוך למ"ד כידוע.

ונהי דלא מבטל לגמרי דהא ברייתא ערוכה שנינו במו"ק דכ"ב, דעל כל המתים כלן נכנס לבית השמחה לאחר ל' יום ועל או"א לאחר י"ב חודש וא"א לי"ב חודש בלא רגל בינתיים ואי אמרינן דרגל מבטל לעולם לא משכחת לה י"ב חודש מ"מ בתוך הרגל גופא נראה דוודאי לא צריך לנהוג אבילות של י"ב חודש.

ונ"מ דיותר ליכנס ברגל לשמחת מריעות או לסעודת ברית מילה ופדיון הבן או לסעודתנשואין בתוך ז' ימי המשתה כגון דהנשואין הי' ערב הרגל דהאיך שייך דנוהג ברגל אבילות די"ב חודש כיון דחייב בשמחת יו"ט ככל ישראל ובזמן הבית היה מחויב לזבוח שלמי שמחה ולאכול ככל אדם ובזמן הזה מחויב בשמחה ביין היאך יתכן גביה אבילות דלא מצינו שני הפכים בנושא אחד וכיון שזכינו לדין דחייב בשמחה ביו"ט ואינו נוהג בו אבילות כלל א"כ הרבה יש לתמוה על המרדכי והגמ"י דלמה לא ישא כפים ברגל דהא ביו"ט הוא שרוי בשמחה ככל אדם.

וביותר יש לתמוה בהא דאוסרים בתוך למ"ד על שאר קרובים דהא זה דבר פשוט דרגל מבטל גזירת למ"ד וא"כ היכא מיקרי אבל תוך ל' דהא כיון שבא הרגל כבר הוא כלאחר שלשים: ולכן לבי אומר לי דאפשר דהמרדכי והגמ"י הנ"ל לא מיירי באמת בנ"כ די"ט רק בנ"כ דכל ימות השנה דבזמניהם עדיין הי' נוהגין כד"ת לישא כפים בכל יום וכמו שהמנהג עדיין בא"י ובכל קהלות ספרד דלא הובא בשום מקום בספריהם המנהג שלנו שלא לישא כפים רק ביו"ט [והמנהג הזה נראה דלא נתפשט רק מימי המהרי"ל ואילך דמנהג הזה לא הובא רק באגור בשם המהרי"ל והובא בב"י ולכן לא נתפשט המנהג רק באשכנז וצרפת משום דהמהרי"ל היה ג"כ באשכנז כידוע וכמש"כ הרמ"א בהקדמתו לספר הד"מ דאנו צריכין לילך אחר דברי התוס' והרא"ש והטור משום דאנו מבני בניהם ומחויבים אנו לילך אחר פסקיהם אבל הספרדים לא החזיקו במנהג הזה משום דבספרי המחברים של גאוני ספרד לא נמצא מנהג זה] ושפיר כתבו דאסור לישא כפיו משום דאינו שרוי בשמחה ואין שייך סברא דמחוייב ליתוביה דעתיה בעת נ"כ.

דהא ליתא דהא מחוייב לנהוג אבילות בחול ולא מיקרי טרדא דרשות ולא דמי לנידון הגמרא דסוכה הנ"ל אבל לפי מנהגינו שאין אנו נושאים כפים רק ביו"ט לא שייך כלל סברת המרדכי והגהת מיימון הנ"ל. ומיהו דברי הרמ"א והאחרונים ז"ל א"א לפרש כן דמיירי בנ"כ בחול ובמקומות שנושאים כפים בכל יום דלא הו"ל לסתום כ"כ אלא לפרש לכן דבריהם צל"ע: ואין להשיב ע"ז מהא דכתב הב"ח ז"ל באו"ח סי' תע"ב דאבל תוך יב"ח א"צ הסיבה והובא במ"א שם ובאחרונים הרי דאף ברגל צריך לנהוג אבילות ולכן פטרינן ליה מהסיבה אבל זה אינו קושיא כלל דחדא דבאמת כבר כתב החק יעקב שם דלא נהירא ליה דברי הב"ח בזה וכתב דהב"ח לשיטתו אזיל בזה דפסק כראבי"ה דבזמן הזה אין חיוב בהסיבה אבל לפי מה דקיי"ל דלא כראבי"ה בוודאי גם אבל חייב בהסיבה. והרבה תמה ע"ז החק יעקב וכתב מנין לנו להחמיר באבילות דקילא לבטל ממצות הסיבה. ואפשר דהוי כדבר של פרהסיא וכן גבי הקפה בלולב דכתב הכלבו דאבל לא

יקיף בלולב תמה ע"ז הב"י בסי' תר"ס וכתב דדברי תימה הם דלמה יפסידו ההקפה ומסיים הב"י שם דכן נהג להקיף אפילו האבל עיי"ש.

וא"כ לפי דברי הב"י והח"י הדבר פשוט דלענין נשיאת כפים בוודאי אין להחמיר ואף לפי מנהגינו שנהגו שלא להקיף וכמש"כ שם מ"מ שאני הקפה דאינו אלא מנהג ואין ללמוד מזה לבטל מ"ע של תורה. וגם בהסיבה נראה דמלבד דכמה אחרונים חולקים על הב"ח עוד י"ל דגם לפי דעת הב"ח אינו ראיה לנ"כ.

דהסיבה דרבנן ולכן ס"ל דאבילות דחי ל"י וגם הוי כדבר שבצנעה דהא הסיבה הוא בביתו משא"כ נ"כ הוא דאורייתא וגם הוי כדבר של פרהסיא כיון דצריך לצאת מביהכ"נ ולכן אף לדעת הפוסקים התם כהב"ח מכל מקום י"ל דבנ"כ מודו דחייב: ועוד יש לדחות מהסיבה דהתם ליל יו"ט ראשון הוא ובליל יו"ט ראשון אין חייבין בשמחה מה"ת כדאיתא בפסחים דע"א וממעטינן לה התם מקרא ונהי דמדרבנן חייב בשמחה גם בליל ראשון וכמ"ש השג"א בהל' יו"ט סי' ס"ה והביא ראיה ברורה לזה מד' הש"ס דפסחים ק"ח מ"מ גם אבילות הוי דרבנן.

ואף דיו"ט הוי עשה דרבים מ"מ כיון דדבר של צנעה הוא אין קפידא. משא"כ נ"כ ביו"ט דמחויב בשמחה מה"ת וגם דמי לאבילות של פרהסיא אין להחמיר: שוב מצאתי להפרי חדש בסי' קכ"ח שהקיל אפי' באבל תוך ז' ר"ל לישא כפים בשבת מטעם דאין אבילות בשבת והשיג שם על הכה"ג שהחמיר בזה עיי"ש וא"כ לפי דעתו פשוט דיש לדון ק"ו דלישא כפים ברגל ובפרט דאבילות בתוך י"ב חודש דקיל טובא מאבילות דתוך ז' דפשיטא דמותר לפי דעתו ז"ל.

וגם בדברי הגר"א ז"ל בכאורו שם נראה שאינו מסכים לדברי הרמ"א ז"ל בזה עיי"ש: ועוד נראה דאם אנו מחמירין עליו לצאת מביהכ"נ איכא למיחש טובא ללעז ולפגמא של כהן דלאו כ"ע ידעי דאבל הוא וגם לאו כ"ע דינא גמירי דאבל אינו נושא כפיו ואתי למימר דבן גרושה ובן חלוצה הוא דהא מהאי טעמא תקן ר"י בן זכאי שלא יהיו הכהנים עולין בסנדליהן לדוכן משום דילמא יפסק לו רצועה בסנדלו וכו' וכדאיתא בסוטה (דף מ"ב): והן אמת דלדעת הפרי מגדים (ססי' קכ"ח ס"ק ל"ז) במשבצות זהב אין צריך לצאת כלל דהקשה שם לדעת הט"ז שם דס"ל דכהן אחד כיון דא"צ לקרותו עובר בג' עשה אף אם לא קראו לו לעלות.

א"כ אם ליכא רק כהן אחד בבהכ"נ בחול במדינות אלו שאין נושאים כפים בחול הרי הוא עובר בג' עשה. ות"י דלנשיאת כפים מהני מחילה דצבור דצבור גופייהו ניחא להו שלא יברך בחול משום דאינו מברך בשמחה.

וכיון שהצבור מוחלין לו ממילא נפטר מהמצוה כ"כ הפמ"ג שם. וא"כ לפי דבריו ז"ל אלו גם אבל ביו"ט א"צ לצאת משום שהצבור מוחלין לו דלא ניחא להו בכרכתו.

אבל דבריו תמוהין אצלי דהיכן מצינו דתהני מחילה במ"ע דמה בכך שהצבור מוחלין לו מ"מ התורה לא מחלה לו. וצ"ל דס"ל דהתורה גופא לא חייבה לכהן רק משום טובת הצבור אבל אם אינם רוצים ליכא מצוה והוי כמו האומר אי אפשרי בתקנת חכמים שומעין לו.

אבל באמת הא ליתא דבנ"כ מוטל על הצבור גופא שיהיו מתברכין מהכהנים דהא דעת כמה מפרשים וכן מבואר הדבר בבאור בהפלאה (בכתובות דף כ"ד) דהא דאמרינן דזר העולה לדוכן עובר בעשה וכדאיתא בספרי פ' נשא ומפיק ליה מקרא מדכתיב אמור להם ודרשינן אמור להם ולא לזרים ולא הבא מכלל עשה עשה] דעיקר האסור הוא מפני שאינו מתברך מהכהנים דהא עומד בצדי הכהנים ועם שאחורי הכהנים או העומדים מן הצדדין אינן בכלל ברכה ועיי"ש בהפלאה שהאריך בזה.

ועכ"פ כיון שמוטל חיובא על הזר להיות מתברך היאך יכולין למחול לו ולפטור עצמם מן הברכה ונהי דהכהן לא יעבור משום שהצבור מחלו לו מ"מ הצבור עצמו יהיו עוברים בעשה אם ימחלו לכהנים. וא"כ נפל פיתא בבירא דאין עצה כלל דהצבור ימחלו לכהנים דהא מ"מ יעברו הם בעצמם בעשה דכיון דמה"ת אף אם אינו שרוי בשמחה חייב לברך דהא מה"ת גם בחול איכא חיובא לברך ממילא מוטל חיובא על הצבור שיהיו מתברכין וא"כ הדרא קושית הפמ"ג לדוכתא: ועוד אני תמה דלפי דעתו דאם הצבור מוחלין לו הברכה נפטר מן המצוה א"כ תמוה הא דגרסינן בירושלמי ר"פ כה"ג ונזיר והובא בתוס' (סוטה דף ל"ח ד"ה כל) מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים ר' יוסי בשם רב אחא מטמא כהן לנשיאת כפים.

שמע רב אחא וכו' אלא כיי דמר ר' יודה בר פזי בשם ר"א כל כהן שעומד בבהכנ"ס ואינו נושא את כפיו עובר בעשה וסבר מימר שמ"ע דוחה ל"ת וכו' ולפי דברי הפמ"ג היכא ס"ד דההוא מ"ד סבר דדחי נ"כ לטומאה הא באונס תנן בכתובות (מ"א) דאם אינה ראויה לבא בישראל ה"ז אינו רשאי לקיימה ומקשינן וליתי עשה ולידחי ל"ת ומשני דאי בעי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל וא"כ הכא נמי אי אמרי הצבור לא בעינן ג"כ ליתא לעשה כלל והיכא דחי [ואף דמשמע שם דרב אחא לא ס"ל הא דגבילא אחוי דר' בא היינו משום דטומאת כהן הוא עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה אבל לא מטעם דאי בעי אמרי דלא בעינן] ומיהו איכא למידחי דהתם פירש"י דמלמדין אותה לומר שאינה רוצה כדי שלא יהא מוטל עליו עשה דלו תהיה לאשה והיינו משום דעליה אינו מוטל שום מצוה כלל רק עליו ולכן שייך הסברא דמלמדין אותה שתאמר איני רוצה דהא הרצון שלה אינה מצוה רק דאם היא רוצה אז מוטל עליו מ"ע והלכך מלמדין אבל לאפוקי הכא גם על הצבור מוטל מ"ע שיהיו מתברכין ואינו שייך דנאמר להם שלא ירצו.

ועוד איכא למידחי קושיא זו עפ"י מה שכתב השיטה מקובצת בב"מ דף ל"ב) בשם הרא"ש ז"ל שהקשה דהיאך הוה ס"ד דכבוד אב תדחה למ"ע ול"ת דהשבת אבידה דהא קייל"ן דהאב שמחל על כבודו מחול וא"כ דמי לאונס דאינו דוחה ל"ת משום דאי בעי אמרה לא בעינא ות"י שם בטוב טעם ודעת ובתירוצו דלשם יתיישב נמי הכא עיי"ש ודק.

ועיי' עוד בהמקנה בקדושין (ד' ל"ב) עיי"ש היטב. ואמנם עיקר הסברא דהפמ"ג הנ"ל לא נהירא וכמש"כ בעז"ה: וראיתי עוד במשבצות זהב שם ס"ק ל"ד שרוצה לעשות סמוכין לדברי הרמ"א בהגה"ה דאבל לא ישא כפיו מטעמא אחרניא והוא דלפי דעת הט"ז דהיקש שהוקש כהן מברך לכהן משרת היקש גמור הוא מה"ת וכ' שכן פשוט דכהן

פרוע ראש כמו דפסול לעבודה פסול נמי לנ"כ ואף דאינו מחלל עבודה וכמש"כ הרמב"ם בריש הלכות ביאת מקדש.

מ"מ כיון שאסור לכתחלה לעבוד פסול נמי לנ"כ ולא דמי לבע"מ דהתם א"א בתיקון וכמו שבאר הט"ז בזה יפה בסי' כ"ח אבל פרוע ראש אפשר דמספר וישא כפיו ולכן אסור. וא"כ י"ל דהרמ"א מיירי בפגע בו רגל תוך ג' חדשים דעדיין אסור בתספורת דתרווייהו בעינן ג"ח ורגל.

אבל בתוך ג"ח אסור להסתפר אפילו ערב הרגל ומשו"ה לא ישא את כפיו כ"כ הפמ"ג שם. ועל פי דבריו ז"לאלו היה נראה לומר טעם נכון על מה דנהגו במדינות אלו שלא לישא כפים רק ביו"ט ובר"ה וביוהכ"פ והיינו משום שחששו שמא הכהנים הם פרועי ראש דבמדינות שלנו אין מן הדרך רוב אנשים לגלח שערות הראש בכל למ"ד ולמ"ד יום ואדרבה דרכן של רוב בני אדם בזמנינו שמגדלין שערות ראשן עליהן ואין מגלחין שערן עד זמן מרובה וחששו שמא לא יהיו הכהנים זהירין בתספורת כל ל' ול' יום וישאו כפיהם באסור ולכן בטלו נמי נ"כ בחול זולת ביו"ט ובר"ה דביו"ט ור"ה בלא"ה מחויבים כל אדם לגלח עצמו ערב הרגל דהא כל עצמו שאסור לגלח בחוה"מ אמרינן ברפ"ג דמו"ק שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין אלמא שמצוה לגלח בערב הרגל.

וכן ער"ה מצוה לגלח כמ"ש הטור ז"ל בריש הלכות ר"ה בשם הירושלמי וליכא אז חשש דפרועי ראש זה נ"ל טעם נכון בעז"ה. ונראה שהטעם שחייבו חכמים לגלח ערב הרגל כל עצמו של תקנה זו לא נתקן רק בזמן הבית דהיו חייבין ברגל בראית פנים בעזרה וכבר כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ז שאסור לכל אדם בין כהן ובין ישראל להכנס למקדש כולו מתחלת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתויי יין או שכור או פרוע ראש דרך נוול או קרוע בגדים.

ואע"פ שאינו באזהרה אין זה כבוד ומורא לבית הגדול והקדוש שיכנס בו מנוול אבל ישראל שגדל שעריו עד שנעשה מחלפות ולא היה דרך נוול ה"ז מותר להכנס לעזרת ישראל עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם והלכך כיון שמפורש יוצא מפי רבינו הגדול ז"ל אלו דאסור לכנס כשהוא פרוע הראש דרך נוול לעזרה י"ל דבשביל זה חששו חז"ל והזהירו לגלח ערב הרגל כדי שלא יבא מניעה בשביל זה לבטל מ"ע דאורייתא של ראיית פנים או דיכנס כשהוא מנוול לעזרה ויעבור על עשה מקדשי דתיראו ותקנה גדולה תקנו בזה.

ובזה נעמוד ג"כ על לשון הגמרא דאמרינן כדי שלא יכנס לרגל כשהן מנוולין ומ"ש דנקט דווקא לשון נוול. וטפי הל"ל כדי שיכנס לרגל דרך יופי וכבוד ומה הוצרך לומר טעם השלילה אכן ע"פ ד' הרמב"ם ז"ל הנ"ל א"ש דעיקר הטעם הוא בשביל כך כדי שלא יכנס לעזרה כשהוא מנוול ויעבור על עשה דמקדשי תיראו: אך כיון דנתקן אז תקנה הראשונה לא זזה ממקומה משום דמהרה יבנה ביהמ"ק וכו' וכמו דחייבים האידנא לטהר את עצמו ברגל ואף דהאידנא ליכא קרבנות ראייה וע"כ דהטעם משום דמהרה יבנה ביהמ"ק וכן מצינו כה"ג בביצה (דף ה) עיי"ש וכן אמרינן בפסחים (דף ק"ח) דרב ששת הוה יתיב בתעניתא במעלי יומא דפסחא.

וסבר הש"ס לומר שהטעם משום פסחא הוא דס"ל כבן בתירא דמכשר בפסחא שנשחט בשחרית וכו'. וכן במשנה דר"פ ע"פ דאסור לאכול בערבי פסחים מן המנחה ולמעלה ומיבעיא ליה לש"ס אי מנחה גדולה ומשום פסחא וכו'.

ואף דהמשנה נשנה גם לזמן הזה דליכא קרבן פסח. וע"כ דתקנה הראשונה לא זזה ממקומה ומטעם דמהרה יבנה ביהמ"ק.

וא"כ מצות גילוח בערב הרגל נמי דכוותיה [ואין לדחות זה מהא דאמרינן בתענית (דף יז) דאף דלשתות יין אסור לכהן גם האידנא משום דמהרה יבנה ביהמ"ק ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא מ"מ לענין תספורת אינו מוטל חיוב לכהן להסתפר בכל ל' ול' כדי שלא יהיה פרוע ראש דאף אם מהרה יבנה ביהמ"ק אפשר דמסתפר ועייל.

וא"כ לכאורה גם לענין ישראל ברגל נמי י"ל דאם יבנה ביהמ"ק ויצטרך לעלות לרגל ולהתראות פנים בעזרה יספר אז ועייל. אבל אין הנדון דומה לראיה דהכא עיקר חיובא ביום ראשון הוא ואז אסור להסתפר מחמת שהוא יו"ט ועוד דסברא דמסתפר ועייל לא שייך רק בכהנים דאינן אלא מעוט אבל אין שייך לסמוך ע"ז בכל ישראל דיספרו עצמן אמנם אי קשיא לי הא קשיא לי דאמאי לא חשיב פרועי ראש דפטור מן הראיה במשנה בפ"ק דחגיגה בהדי אינך דפטורין מן הראיה ובשלמא למ"ד דתשלומין זה לזה א"ל בפשיטות דמשו"ה לא חשיב ליה דלא שייך לומר דפטור מן הראיה דהא בחוה"מ בוודאי יכול לגלח עצמו ולכנס לעזרה אח"כ ואף דביום ראשון לא היה חזי מ"מ הא ס"ל דתשלומין זה לזה ואף דחז"ל אסרו לגלח במועד מ"מ משום מצות ראיה בוודאי לא אסרו דלא העמידו דבריהם במקום עשה דאורייתא אבל למ"ד דתשלומין דראשון הוא וביום ראשון בוודאי אסור הוא לגלח דהא מלאכה דאורייתא הוא ויו"ט עשה ול"ת הוא ועוד דלא הוי בעידנא כלל ופשיטא דלא אתי עשה דראיה ודחי ליה וא"כ ביום ראשון בוודאי פטור וממילא פטור כל החג למ"ד דתשלומין דראשון הוא.

אבל לאחר העיון נראה דאינו קושיא דאף למ"ד דתשלומין דראשון הוא מ"מ מחויב הוא לגלח במועד ולקיים מצות ראיה דכיון דהאדם עצמו ראוי הוא דהא בידו לגלח ולחייב עצמו במצות ראיה רק שמעוכב מצד אסור יו"ט לא מיקרי גברא לא חזי דהא באמת הוא ראוי לגלח רק דיומא לא חזי והא למה זה דומה לחל יו"ט ראשון בשבת ואף דא"א להקריב עולת ראיה בשבת מ"מ לא מפטר אח"כ אף למ"ד דתשלומין דראשון הוא וכמ"ש התוס' בחגיגה (דף ב ע"א ד"ה) איזהו לענין קטן ואף שא"א להקריב קרבנות שלו ביו"ט מ"מ חייב בחוה"מ משום דדמי לשבת דהקטן בעצמו היה יכול להקריב ביו"ט רק דהיום אינו ראוי וא"כ ה"נ דכוותיה.

אמנם עדיין אני תמה פליאה נשגבה לא אוכל לה בהא דאמרינן בחגיגה (דף ואו) דהשיב רבי תחת ב"ה לדברי ב"ש. וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאותיו וגו' והא שמואל דיכול לרכוב על כתיפו של אביו הוה ואעפ"כ לא העלתו אמו ומביא מזה ראיה לדברי ב"ה דאינו חייב בחינוך עד שיהיו ראוי לאחוז בידו של אביו ותימה גדולה דהיכא מייתי משמואל הא משנה ערוכה שנינו בסוף נזיר דנזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי דנאמר בשמואל ומורה ונאמר בשמשון ומורה מה להלן נזיר אף כאן נזיר וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' נזירות הלכה ט"ז דשמואל הרמתי נזיר עולם היה לפיכך

האומר הריני כשמואל הרמתי כבן חנה כבן אלקנה כמו ששסף את אגג בגלגל וכיוצא באלו ה"ז נזיר עולם עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם.

וכיון שכן היה שמואל לעולם פטור מן הראיה אפי' היה גדול דהרי היה פרוע ראש דלא היה יכול לגלח א"ע וא"כ לא היה ליכול ליכנס לעזרה וכיון שפטור מן הראיה פטור מן הבאה ג"כ וכמו דאמרינן לענין טמא. ואין לומר דאתי עשה דראיה ודחי ל"ת דתגלחת נזיר דהא ליתא דחדא דלאו בעידנא הוא ועוד דתגלחת נזיר עשה ול"ת הוא ולא אתי ודחי ל"ת ועשה: ואף דאמרי' ביבמות ד' דעשה דתגלחת מצורע דחי ל"ת דנזיר משום דקיי"ל דישנו בשאלה מ"מ הא רבי מקשה זה לב"ש.

וב"ש הא ס"ל דאין שאלה בנזירות. ועוד דעשה דראיה נמי קיל דעשה שאינו שוה בכל היא ולא עדיפא מעשה דנזירות.

וא"כ מאי ראייה מייתי משמואל הא שמואל בלא"ה פטור מן הראיה משום דהוה פרוע ראש ואין לומר דבעת דהיה קטן היה יכול לגלח משום דבקטנותו אין הנזירות חל עליו רק מצד חנוך. דהא ליתא דחדא דגם מצות ראייה הוא מצד חנוך.

ועוד דהא אמרינן שם דכל היכא דגדול פטור מה"ת קטן נמי לאו בר חנוך הוא וא"כ פשוט בשמואל כיון דבעת דהיה גדול היה פטור מן הראיה גם כשהיה קטן היה פטור מן החנוך. ובפרט למ"ד דהלכה בנזיר דהאיש מדיר את בנו בנזיר א"כ מחויב היה מצד הל"מ לשמור דיני נזירות.

ואף דגבי שמואל לא מצינו שהדירו אביו רק חנה אמו וקי"ל דאין האשה מדרת את בנה בנזיר אך ע"כ מוכרח לומר דגם אלקנה הסכים לזה דאל"כ איך היה חל עליו הנזירות דהא האשה אינה יכולה להדיר את בנה. ועיי' ברד"ק שהתעורר בזה וכתב ג"כ דגם אלקנה הסכים לזה ועיי"ש ברד"ק: והן אמת לדברי ר' נהוראי לשיטתו לק"מ דהרי ר' נהוראי ס"ל בפ"ק דנזיר (דף ה) דנזיר עולם מגלח אחת לשלשים יום דס"ל דבלמ"ד נמי יום מיקרי כובד וכיון שכן נזיר עולם אינו פרוע ראש לעולם.

ובזה יש לעמוד על דקדוק לשון המשנה דאמרה נזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי מהו הלשון כדברי ר' נהוראי הו"ל למימר דברי ר' נהוראי [וכבר האריכו המפרשים ז"ל בדקדוק לשון המשנה במ"ש כדברי ר' נהוראי וגם אנכי כתבתי במק"א כוונה נכונה במשנה הלז. ומפי מר אחי הגאון סגן הכהנים מוהר"ר בצלאל הכהן שמעתי דבר נחמד והוא דלכאורה תמוה טובא דאיך אפשר לומר דשמואל נזיר היה דא"כ היאך טמא עצמו לאגג אף דאינו יהודי אינו מטמא באוהל לר"ש ביבמות (דף ס"א) מ"מ במגע ובמשא מיהו מטמא וכמו שמבואר שם בגמ' וכבר האריך בקושיא זו הגאון בנוב"י בספרו דורש לציון.

אמנם מר אחי הגאון הנ"ל אמר די"ל דהמשנה בעצמו כוונה ליישב קושיא זו וזהו דקאמר נזיר היה שמואל וא"ת היאך טמא עצמו לאגג וע"ז מתרץ כדברי ר' נהוראי דהיינו ר"מ וכמו דאמרינן בעירובין י"ג] והוא ס"ל דון מינה ומינה (שבועות דף ל"א ע"ב) וכיון דעיקר הלמוד דשמואל היה נזיר ילפינן מג"ש משמשון אמרינן דון מינה דשמואל נזיר ומינה מה נזיר שמשון מותר לטמא למתים אף נזיר שמואל מותר לטמא

מתים ושפיר טמא עצמו לאגג ועי' בתוי"ט דכתב ג"כ טעם על הרמב"ם במשנה זו אלו דברי מר אחי הגאון ז"ל ודו"ק] אבל להנ"ל א"ש.

וכ"ה כוונת המשנה דנזיר היה שמואל והיינו דהיה נזיר עולם וא"ת דהיכי הדירה אמו בנזירות עולם והרי היא מפקיעתו, ממצות ראית פנים ברגל. על זה מתרץ המשנה גופא כדברי ר' נהוראי דס"ל דנזיר עולם מגלח אחת לל' יום ולדידיה היה יכול לקיים מצות ראיה אף דהיה נזיר עולם וזה כפתור ופרח בכוונת המשנה בעז"ה: אמנם כל זה לר' נהוראי לשיטתו אבל עדיין תיקשי דהא הכא בחגיגה רבי מקשה כן לדברי ב"ש ורבי בעצמו הא ס"ל בנזיר שם דמגלח אחד לי"ב חודש דזהו מיקרי כובד.

ודוחק לומר דרבי לא ס"ל כלל דשמואל נזיר עולם היה וס"ל כר' יוסי שם דפליג על ר' נהוראי בזה מ"מ עדיין תקשה דמאי מקשה לב"ש דילמא ב"ש ס"ל כר' נהוראי דשמואל נזיר עולם היה וס"ל נמי בהא כרבי דנזיר עולם מגלח אחד לי"ב חודש א"כ היה שמואל פרוע ראש לעולם והיה פטור מן הראיה [ועוד יש לתמוה על הא דאמרינן בקדושין (דף ע"ח) ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד ולפי הנ"ל עדיפא הו"ל להקשות דהלא שמואל היה פרוע הראש ופרוע ראש אסור ליכנס אפי' בעזרה והיכא היה שוכב בהיכל ה'.

מיהו י"ל דהסוגיא שם אזלי לר"י דס"ל דשמואל לא היה נזיר או דהסוגיא דלשם ס"ל דנזיר עולם מגלח אחד לל' יום]: ובר מן דין תקשה דהא שמואל לוי היה והיה צריך ליכנס בעזרה לשורר או להגפת דלתות והיכא היה יכול לכנס והלא היה פרוע ראש ודוחק גדול לומר דהיה מפקיע עצמו באמת ממצות שירות הלויים ואכן באמת אינו קשה כלל שכיון שכ' הרמב"ם הנ"ל דאינו אסור רק כשהוא דרך נוול אבל אם גדל שערו עד שנעשה מחלפות ולא היה דרך נוול ה"ז מותר וזה היה יכול כל נזיר לייפות שערות ראשו ולעשות אותו מחלפות כדי שלא יהיה נוול [ונראה דמשו"ה כתיב גבי שמשון (בשופטים ט"ז) אם תארגי את שבע מחלפות ראשי וכו' ולכאורה מאיזה טעם היה מגדל שער ראשו ולעשות אותו מחלפות אכן להנ"ל א"ש משום דהיה נזיר ולא היה יכול לגלח ראשו לעולם דנזיר שמשון אינו יכול לגלח לעולם [ולענין זה הוא חמור מנזיר עולם] ולא היה יכול לקיים מצות ראיה ולפיכך עשה שערות מחלפות כדי שיהי' יכול ליכנס בעזרה ברגל וכמ"ש הרמב"ם ז"ל הנ"ל דאם גדל שערו עד שנעשה מחלפות ה"ז מותר ליכנס בעזרה וזה נ"ל נכון בעז"ה] והשתא א"ש מה שלא נזכר דפרוע ראש פטור מן הראיה ולהנ"ל לק"מ דהרי יכול לייפות עצמו באופן דיהיה מותר ליכנס לעזרה אף שהוא פרוע ראש, ומיהו לענין מה שכתבנו דמש"ה תקנו חז"ל לגלח ערב הרגל הוא כדי שיוכלו לקיים מצות ראיה בעזרה עדיין יש לו מקום דאף שיוכלו ליפות שערות ולעשות אותן מחלפות באופן שלא יהיה נוול מ"מ לא רצו חז"ל לסמוך ע"ז דחדא דשמא ימצאו אנשים דישכחו לעשות זה.

ועוד דאפשר דאסורא נמי איכא בזה דאפשר דעובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה דהא מבואר בטוש"ע ביו"ד סי' קפ"ב דבכלל דלא ילבש גבר הוא שלא יתקשט האיש בתכשיטי אשה לכחול ולשרוק ולגדל השער כמין מחלפות הוא אחד מנויי האשה

ותכשיטיה וכדאיתא בסוף המצניע (דף צ"ד) וכן מצינו שם דהמלקט שערות לבנות מתוך שחורות עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה.

ובפרק במה טומנין דף נ' ע"ב) גרסינן שם בברייתא מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צער' ואם בשביל ליפות אסור ופירש"י משום לא ילבש גבר שמלת אשה ומשו"ה ס"ל למר זוטרא שם דאסור לרחוץ פניו בכרדא אפילו בחול משום לא ילבש גבר וכו' וא"כ כ"ש דלייפות שיערו אסור.

ושמשון דעשה שיערו מחלפות אפשר דסבר כאידך ברייתא דמתיר דרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו [או דאינו אלא איסורא דרבנן בעלמא ומיהו לענין הדין אין ראייה לנד"ד מהתם דאף האמוראים דמתירין התם. מ"מ ביפוי שער אפשר דמודו דאסור דשאני התם דאין זה מדרכי האשה ותכשיטיה דכל אדם בין איש ובין אשה דרכו לרחוץ פניו ידיו ורגליו לנוי ואינו מיוחד דווקא לאשה אבל לגדל שער ולייפותם אינו מיוחד אלא לאשה ושפיר תקנו חז"ל לגלח ערב הרגל דווקא: ולענין עיקר חדושו של בעל פמ"ג הנ"ל דפרוע ראש היינו שגדל שיערו יותר מל' יום אסור בנשיאת כפים משום דאתקש לכהן משרת לדידי מספקא לי טובא.

דחדא דכיון דאמרינן בש"ס דתענית כ"ז דהני היקשא דאתקש כהן מברך לנזיר ולכהן משרת אינן אלא אסמכתא עלמא ואזלינן לקולא והלכך אינו אסור אלא ביין משום דהוא דבר האסור בשניהם אבל בחרצן מותר משום דאתקש לכהן משרת דמותר בחרצן וכן בעל מום מברך דאתקש לנזיר וא"כ לענין פרוע ראש נמי י"ל דמותר דהא אתקש לנזיר ונזיר מותר בגדול שער ואדרבה עיקר מצותו לגדל שיערו.

ועוד דהא פרוע ראש לא כתיב באורייתא כלל רק נלמד מקרא דיחזקאל וכדאיתא בתענית ודף י"ז) ואמרינן שם דעד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא ע"ש. וא"כ עיקר דין פרוע ראש אינו אלא הלמ"מ וכבר ידוע דעת רש"י ז"ל בשבת קל"ב דכל הי"ג מדות לא ילפינן מהלכה דלא ניתנה תורה שבע"פ לידרש בי"ג מדות וא"כ א"א ללמוד כהן מברך לאסור בפרוע הראש מהקישא דאתקש לכהן משרת דהא בכהן משרת גופא אינו אלא הלכה ואין דנין היקשא מהלכה ואף דהך היקשא אינו אלא מדרבנן מ"מ וודאי דחז"ל גופא כשדרשו היקשא לאסמכתא לא דרשי אלא אסמכתא דאיכא כה"ג בשל תורה וכמו דאמרינן בעלמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון: ובר מן דין הא כבר אמר רב אשי בתענית (דף י"ז ע"ב) דמשו"ה לא גזרו חכמים שיהיה כהן בזמן הזה מחויב לגלח שער כל ל' יום משום מהרה יבנה ביהמ"ק וכו' משום דשתויי יין דמחלי עבודה גזרי בהו רבנן אבל פרועי ראש דלא מחלי עבודה לא גזרי בהו רבנן עיי"ש [וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש הלכה ט' דפרועי ראש לא מחללי עבודה עיי"ש] וא"כ לענין כהן מברך נמי כיון דאינו אלא מדרבנן אפשר דלא גזרי רק בשתויי יין דמחללי עבודה.

ובזה כתבתי טעם לדברי הרמב"ם ז"ל בפט"ו מהל' תפלה הלכה ד' דכתב שם והיין כיצד מי ששתה רביעית יין בבת אחת אינו נושא את כפיו עכ"ל וכתבתי שם בצידו והא דלא כתב רבינו גם בשיכור משאר משקין המשכרין דאסור בנשיאת כפים כמו דכתב בפ"א מהל' ביאת מקדש לענין עבודה. מזה ראייה גדולה למה שכתבתי במק"א בעז"ה וכבר

נדפס על שמי בהגהות של מר אחי הגאון זצ"ל על ס' המצות שנדפס בפה ק"ק ווילנא בשנת תרכ"ו ובספרו ראשית בכורים (דף י"ט ע"ב) דרבינו הגדול הרמב"ם ז"ל דפסק שם דאסור גם בשאר משכרין ולוקה אם עבד עבודה לאו משום דפסק כר' יהודה (בבכורות דף מה: ובכריתות דף יג).

(דא"כ הל"ל לפסוק דמחלל עבודה נמי אלא משום דאפילו לרבנן דלית להו קרא לשאר משכרין מ"מ מבואר במשנה דבכורות שם דפסול לעבודה לכתחלה משום דאינו שוה בזרעו של אהרן. והרמב"ם לשיטתו אזיל דפסק בפ"ו מהל' ביאת המקדש דגם בפסולין שאינן שוין בזרעו של אהרן נמי איכא מלקות ואין נ"מ בין לר"י ובין לרבנן רק לענין חלול עבודה ומשום הכי לענין נשיאת כפים ס"ל לרבינו דאינו אסור רק בדבר דגבי עבודה מחלל עבודה אבל בשאר משכרין דאינו מחלל עבודה לרבנן.

אינו שייך לאסור בנשיאת כפים משום דעיקר אסורא דשתיית יין לענין נ"כ אינו אלא דרבנן וכדאמרינן בש"ס דתענית הנ"ל והלכך מסתברא דלא גזרו רבנן אלא בדבר שמחלל עבודה וכסברת רב אשי בתענית הנ"ל וכעין זה כתב הכ"מ שם לענין אם נתן לתוכו מים כל שהוא ע"ש: ועוד דהא פסול דאינו שווה בזרעו של אהרן הוא משום פסולא דמום נגעו בה דדמיא למום וא"כ לא שייך זה בנ"כ דהא אפילו בעל מום גמור מותר לישא כפיו.

אבל לדעת המפרשים דרבינו פסק כר' יהודה וכמו שהובא שם בכ"מ קשה דהו"ל למפסק נמי הכא בכהן דשכור בשאר משכרין נמי אסור. ומיהו איכא ליישב די"ל דנ"כ שאני דאתקש לנזיר ונזיר אינו אסור אלא ביין וכדאמרינן בש"ס דתענית הנ"ל דהני היקשא אינו אלא אסמכתא ואזלינן לקולא וכן כתב המג"א באמת בסי' קכ"ח ס"ק נ"ה עיי"ש ודברי הט"ז שם בס"ק ל"ה דאוסר גם בשאר משכרין תמוה ונמשך לשיטתו דס"ל דהך היקשא היקש גמור הוא מה"ת אבל באמת דכיון דאינו אלא מדרבנן [ולהט"ז נעלם באמת במחכ"ת הש"ס דתענית הנ"ל וכמו שכתבו האחרונים ז"ל] יפה כתב המג"א דיש להקל בשאר משכרין.

ומ"מ לענין הלכה למעשה אין להכריע בזה להקל נגד דברי הט"ז דכיון דאפשר בלא"ה דהא יכול לצאת מבהכנ"ס קודם רצה ובפרט דאפשר דעיקר הטעם דאסרו חכמים כהן מברך ביין הוא משום דהברכה צריכה שתהיה שלימה בדעת מיושבת וממילא שכור בשאר משכרין נמי הא אינו בדעת מיושבת. אמנם לעיקר הדין דנסתפקנו בריש השאלה י"ל דהסומך על הפרי חדש בזה הנ"ל לא הפסיד ואדרבה ירויח דכל כהן שמברך מתברך וכדאיתא בסוטה (דף ל"ח ע"ב): ולענין נוסח היה"ר שתקנו חז"ל שיאמרו הכהנים קודם ברכת כהנים יה"ר מלפניך וכו' שיהיה הברכה שציוותנו ברכה שלימה ולא יהיה בה שום מכשול ועון שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל פירוש נכון בזה דהנה לכאורה צריך להבין הטעם דדרשי חז"ל בספרי אמור להם מכאן שהחזן אומר להם על כל מלה ומלה דלמה חייבה התורה כך להקרות לכהנים [ואם נימא דאינו אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן בוודאי תיקשי דמאיזה טעם תקנו רבנן כן] ואמר מר אחי הנ"ל ע"פ הש"ס דיומא דף דאמרינן שם דמשו"ה היה הכה"ג מונה ההזאות ביוה"כ אחת.

אחת ואחת אחת ושתיים כו' הוא כדי שלא יטעה בהזאות משום דאם חסר אחת מן המתנות לא עשה ולא כלום וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפירושו הך טעמא וא"כ י"ל דגבי ברכת כהנים נמי דהא אם חסר הכהן תיבה אחת מן הברכות הרי הוא עובר משום בל תגרע כמו אם מוסיף ברכה אחת משלו עובר בבל תוסיף וכדאיתא (בר"ה דף כ"ח) ולכן תקנו להקרות כדי שלא יטעה וא"כ י"ל דזהו שתקנו בנוסח יה"ר שיהיה ברכה שלימה והיינו שלא יחסרתיבה אחת ואז יהיה בה מכשול ועון ח"ו דהא עובר בבל תגרע ולכן תקנו להתפלל שיהיה הברכה שלימה כן שמעתי מפי מר אחי הנ"ל ודפח"ח: ולענין המנהג שנהגו בכל מדינתנו שלא לישא כפים רק ביום טוב ובר"ה וביום הכפורים וכמו שכ' הרמ"א בהגה"ה בס"י קכ"ח סעיף מ"ד הנה כבר דחקו האחרונים בטעם המנהג.

ומה שכ' הרמ"א ז"ל הטעם משום שאז שרוים בשמחת יו"ט וטוב עין הוא יברך קשה טובא דא"כ בר"ה ויוהכ"פ למה נושאים כפיהם הא בר"ה ויוהכ"פ אינו נוהג מצות שמחה וגם על הטעם שכתב דמשו"ה אין נ"כ בחול משום בטול מלאכה לעם תיקשי דלמה אין נ"כ בשבת וכבר האריך בזה כל הצורך בספר ראשית בכורים למר אחי הגאון זצ"ל (דף ע"ב) ומש"ש מר אחי ז"ל סמך גדול למנהגינו מש"ס ערוך דסוטה (דף ל"ח) דמקשה דמה להלן כ"ג ור"ח ועבודת צבור עכ"ל ומסיק וכתב וז"ל דבזה"ז כיון דאין יכולת לקיים בידינו מ"ע זו בכ"י משום בטול מלאכה לעם נראה דשוב יש לנו לקיים בזה כפשטיה דקרא וישא אהרן וגו' שלא לישא כפים רק בזמן דאיכא חטאת ועולה ושלמים וכו' וכסברת ר' יונתן בש"ס דסוטה הנ"ל ותמה על הגאון רמ"ע מפאנו ז"ל בתשו' סי' צ"ה שחשב סברא זו לטעות ובלי ספק דאשמיתתי להגאון הנ"ל סוגיא דסוטה (דף ל"ח) עיי"ש.

ואני תמה דהמעייין במל"מ בפ"ד מהל' תפלה יראה להדיא דביאר כוונת הגמרא הנ"ל דאין כוונת ר' יונתן להקשות דלא ינהוג מ"ע דברכת כהנים רק בכה"ג ובר"ח ועבודת צבור דפשוט דמ"ע דנ"כ הוא דבר הנהוג בכל יום. ועוד דגם בגבולין הוא מה"ת ובגבולין הא ליכא קרבן.

אלא עיקר הכוונה הוא דקשה על ת"ק דלמד דמ"ע דברכת כהנים הוא בנ"כ דווקא מקרא דוישא אהרן ע"ז מקשה דמה להלן שכן היה כ"ג ור"ח ועבודת צבור אבל בכל יום דליכא כה"ג מנ"ל דבעי נ"כ אבל עיקר מ"ע דברכת כהנים בלי ספק דנוהג בכל יום ואולי כוונת מר אחי ז"ל לומר דמ"מ לברך בנ"כ אין לנו רק במקום דאיכא חטאת עולה ושלמים וכיון דהכהנים מברכין בנ"כ דווקא ממילא לא נהגו לברך רק ביו"ט דאיכא חטאת ושלמים וגם בר"ה ויו"כ דליכא שלמים מ"מ איכא חטאת (וכן השיב לי על פה בפירושו דכן הוא כוונתו) מ"מ על טעם של מר אחי קשה דא"כ בר"ח שחל בשבת יהיה נ"כ דאיכא חטאת וגם ליכא בטול מלאכה לעם וכבר הרגיש בעצמו שם בהגה"ה וראיתי להגאון בעל חתם סופר ז"ל באו"ח סי' כ"ג שכתב טעם על המנהג שאין נושאים כפים רק ביו"ט משום דנ"כ כתיב בקרא אחר עבודה וכדילפינן רפ"ב דמגילה מדכתיב וירד מעשות החטאת ויברך את העם ותפלה במקום עבודה ואין ספק כשאין עבודה רצוייה והוא פגול ח"ו גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים.

והיות בעוה"ר כל ימות החול טרודים על המחיה ועל הכלכלה ורוב התפלה וכו' ע"כ מברכים ביו"ט שהעולם פנוים ומכוונים בתפלתם וכו' אלו דבריו ז"ל שם. ואנכי תמה דמי תלה ברכת כהנים בתפלה והלא ברכת כהנים בגבולין ג"כ נראה שהיא מ"ע מן התורה דהלא בקרא סתמא כתיב כה תברכו את בני"י וגו' והוי ככל המצות הכתובות בתורה ונוהגות בכל מקום ובכל זמן וכ"כ הרמב"ם ז"ל במנין המצות אשר לפני ס' היד החזקה מצוה כ"ו לברך הכהנים את ישראל שנאמר כה תברכו את בני"י עכ"ל ולא הזכיר דווקא במקדש בשעת עבודה הוא מ"ע.

וכ"ה ג"כ בספר החנוך במצוה שס"ז שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום כו' וכן משמע ג"כ מהירושלמי דנזיר שהובא בתוספות דסוטה (דף ל"ח ד"ה כל) דמיבעיא ליה מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים אי אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת ע"ש אלמא דס"ל דהוא מ"ע מן התורה דליכא למימר כלל דמיירי בני"י במקדש דהתם פשיטא דאין לו לטמא דהא טמא אסור ליכנס למקדש וחייב כרת ופשיטא דנ"כ לא ידחה איסור כרת דהא אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אלא ע"כ דבגבולין קאמר וזה וודאי ג"כ דוחק לומר דמיירי לענין טומאת בית הפרס דהוא מדרבנן ומיבעיא אי אתי נשיאת כפים דרבנן ודחי לטומאה דרבנן דהא וודאי א"א לפרש כן בירושלמי דחזא דבית הפרס יש לו תקנה על ידי נפוח דהא קי"ל דמנפח אדם בית הפרס והולך וכיון דיש לו לעשות ע"י היתר פשיטא דאסור לעשות באסור.

ועוד דאפ"י אם מיירי בגוונא דא"א לעשות ע"י היתר הא דעת השאלות באמת הובא בתוס' בע"ז ודף י"ד) דלכל המצות מותר הכהן לטמאות בבית הפרס דבמקום מצוה לא העמידו חז"ל דבריהם והא דחמרינן בע"ז שם דמטמא כהן בבית הפרס ללמוד תורה ולישא אשה רבותא נקט דאפילו הני מצות דקילי שרי וכ"ש שאר מצות עיי"ש בתוס'.

וא"כ נ"כ לא גרע משאר מצות וכן משמע בירושלמי שם מתחלה דס"ל דמותר ליטמא לכל המצות וכמו שכתב בשירי קרבן שם וכן כתב הש"ק עוד להדיא שם בד"ה מהו שיטמא דבירושלמי ע"כ דמיבעיא ליה בטומאה דאורייתא דאלו לטומאה דרבנן לא גרע משאר מצות וא"כ מוכח להדיא דהירושלמי ס"ל דנ"כ הוא מ"ע מה"ת אפילו בגבולין [וכ"כ מר אחי הגאון ז"ל בספרו שם בקיצור דמהירושלמי איכא להוכיח למימר דהוא מה"ת] ודלא כהגאון יעב"ץ ז"ל דס"ל דאינו אלא מדרבנן ע"ש וא"כ פשיטא דלא תליא בתפלה כלל דלא מיבעיא לשיטת רוב המפרשים דתפלה הוא דרבנן ואנשי כנסת הגדולה הוא דתקנו מצות תפלה וא"כ כל ימי בית ראשון וגלות בבל היו כהנים נושאים את כפיהם בכל יום בגבולין בלא תפלה כלל.

ואפילו לדעת הרמב"ם דס"ל דתפלה מצות עשה מן התורה היא מכל מקום הרי כתב בעצמו בפ"א מהל' תפלה הלכה ב' דתפלה מיוחדת לצבור לא נתקנה רק בימי עזרא אבל כל ימי בית ראשון וגלות בבל היה כל אחד מתפלל בפני עצמו כפי יכולתו ובכל עת שירצה. יש מתפלל פעם אחד ביום ויש מתפלל פעמים הרבה עיי"ש וא"כ א"א לומר כלל דנשיאת כפים בגבולין עיקר חיובה וזמנה בעת התפלה דווקא דהלא מה"ת ליכא זמן לתפלה כלל וגם ליכא חיובה להתפלל בצבור אלא כל אחד מתפלל בעת שהוא רוצה ונשיאת כפים הא בעי עשרה וכדתנן בפ"ג דמגילה (דף כ"ב) [מיהו י"ל דזה אינו אלא

מדרבנן ואף דילפינן זה מקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל מ"מ נראה דאינו אלא אסמכתא [וכ"כ הר"נ במגילה שם להדיא ע"ש] [וצ"ע בזה] וא"כ דברי הגאון בעל ח"ס ז"ל הנ"ל תמוהין בזה: שוב מצאתי בס' קרן אורה על מס' סוטה להגאון מ' יצחק מקארלין בסוטה שם שהאריך ג"כ להסתפק שם בנשיאת כפים דגבולין אם הוא מה"ת או לאו ואם יש להם שייכות לתפלה והעיר ג"כ כמ"ש בעז"ה דאף לדברי הרמב"ם ז"ל דתפלה דאורייתא מ"מ תפלה בצבור נראה דוודאי אינו אלא מדרבנן ותמה שם על אחיו הגאון במשכנות יעקב באו"ח בסימן ס"ו שהביא סיוע מדין נשיאת כפים להרמב"ם ז"ל דתפלה דאורייתא ולהנ"ל אינו ראייה כלל דאף לדברי הרמב"ם ז"ל צ"ל דנ"כ לא שייך לתפלה כלל גם הוא ז"ל הכריח שמה דמצות עשה מן התורה היא מדברי הירושלמי הנ"ל וגם מד' הילקוט בפרשה נשא בשם הספרי זוטא ע"ש בספר הנ"ל.

אך לענין עיקר הטעם של מנהגינו הנה כבר כתבתי לעיל בתשובה הלז טעם נכון להמנהג. ובס' ראשית בכורים למר אחי ז"ל (דף י ע"א) נדפס על שמי עוד טעם נכון להמנהג ע"פ הירושלמי (פ"ט דסוטה הלכה י"ד) ע"ש ואין מן הצורך להכפיל הדברים הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן יא ראוי לברר בדין דבר שטבולו במשקה דמבואר בפסחים (דף קט"ו) דצריך נט"י דנראה כמעט כל דעת הראשונים ז"ל דצריך לברך על הנטילה ג"כ ומהם הרמב"ם ז"ל ברפ"ח מהלכות חמץ ומצה דכתב שם דצריך לברך על הנטילה שרוחץ לטבול ראשון ואף דהנטילה הזאת אינה באה אלא משום דהוי דבר שטבולו במשקה [וכמש"ש הרמב"ם בהלכה ב' דצריך לטבול הירקות בחרוסת וחרוסת הוי משקה כמ"ש התוס' בערבי פסחים (ק"ו ע"א ד"ה צריך) דבעת האכילה מקלשין אותו ביין וחומץ ויין הוה אחד מז' משקין כמבואר בשו"ע או"ח סי' קנ"ח סעיף ד' ובזמנינו נוהגין לערבו במי דבש וג"כ הוי משקה דדבש דבורים הוה משקה כמבואר שם שם בשו"ע].

וכן רבינו יוסף טוב עלם זצ"ל בפיוט שלו שיסד לשבת הגדול יסד ג"כ דמשי ידיה ומברך ענט"י וכן בסדר הלילה שיסד מהר"ם מרוטנבורג ז"ל והועתק בהגהת מיימוני סוף הלכות חמץ ומצה יסד ג"כ שצריך לברך על הנטילה שכתוב שם וידיו רחץ ויברך כתקונה אדמה בטבול ברכה הגונה ע"כ אכן בהגמ"י שם נסתפק בדבריו דאפשר דהא דקאמר דמברך כתקונה ר"ל בברכת בורא פרי האדמה קאמר וכדמסיים אדמה בטבול ברכה הגונה והביאו קצת ראי' לזה מדבריו יעו"ש.

(ולי הצעיר נראה להביא ראייה מוכרחת לזה דאל"כ תיקשי דידיה אדידיה דהא הטור או"ח בס' תע"ג הביא בשם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שהאידנא א"צ נטילה כלל לדבר שטבולו במשקה וע"כ לא היה מברך על הנטילה כ"כ הטור בשמו שם והיאך יסד שצריך לברך אלא וודאי דקאי על ברכות בפ"א וכמ"ש הגהות מיימון כן נ"ל אמנם אח"כ מצאתי כן בס' מפורסם ושכחתי שמו וכמדומה לי שמצאתי כן בס' באר שבע על הוריות וכריתות בסוף הספר שכ' דיש מחלוקת הפוסקים בדעת מהר"ם ז"ל בדין זה שהרוקח והכלבו הביאו בשמו דס"ל דצריך לברך על טבולו במשקה וקצת פוסקים הביאו בשמו איפכא דאין צריך לברך: ונ"ל דהנך פוסקים פליגי בפירוש דמברך כתקונה שיסד מהר"ם ז"ל אי ר"ל ברכת על נטילת ידיים או ברכת בפה"א ומלשון זה יצא המחלוקת

וכמו דנסתפק הגהמי"י בפירוש דברי מהר"ם ז"ל): וכן כמה ראשונים ס"ל כן וכנ"ל ג"כ דעת הטור בסי' קנ"ח והרא"ש בפסחים ובפ' כל הבשר וכמ"ש הב"י שם בסי' קנ"חא ודברי הרב בית יוסף שם צ"ע שהביא ראיה מד' הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות דגם הוא ז"ל סובר דצריך לברך ברכת ענט"י על דבר שטבולו במשקה ובאמת שלפענ"ד אין מדברי הרמב"ם ז"ל שום ראיה דצריך לברך להמעין שם בדבריו ז"ל וזהו שכתב באמת הב"י שם דנראה כן מד' הרמב"ם אבל אינו מוכרח דס"ל כן.

אבל באמת תמהני עליו טובא דהיה לו להביא דברי הרמב"ם ברפ"ח מהל' חמץ ומצה שהבאתי לעיל דמבואר שם בהדיא דס"ל דצריך לברך ולכן דברי הרב ב"י צל"ע] ולא כמ"ש בשו"ע דאין לברך ענט"י על דבר שטבולו במשקה והוא דעת התוס' בפסחים קט"ו ד"ה כל. דס"ל דהטעם הנטילה לדבר שטבולו במשקה אינו אלא משום טומאה והאידינא דאינו נוהג טומאה וטהרה ליכא נטילה מדינא ולכן אף שנוהגין ליטול מ"מ אין לברך עליו והמברך הוי ברכה לבטלה ותמהו על מ"ש בסדרים דצריך לברך והיא היא דעת מהר"ם רוטנבורג ז"ל שהביא הטור בסי' תע"ג.

או דהב"י בשו"ע כיון לדעת רבינו ירוחם שהביא בספרו ב"י דדעתו דנטילה זו לדבר שטבולו במשקה אינו אלא משום נקיות בעלמא ולא משום קדושה ולכן א"צ לברך ואף בזמן הגמרא לא היו מברכים. ובזה מחולקים התוס' עם רבינו ירוחם דלדעת התוס' מדינא דגמרא צריך לברך אלא דהאידינא נשתנה הדין משום דאינו נוהג טומאה בזמנינו.

אבל לדעת רבינו ירוחם מעיקר דין הגמרא אין לברך וג' מחלוקת בדבר כמבואר היטב למעין בדברי הפוסקים ז"ל): וראיתי לחקור דלכאורה נראה דאף לדעת כל הפוסקים הראשונים ז"ל דצריך לברך על הנטילה מ"מ לא חמיר מפת והלכך נראה פשוט לכאורה דאם אינו רוצה לאכול רק פחות מכביצה דבר שטבולו במשקה א"צ לברך על הנטילה דהא מבואר להלכה בשו"ע סי' קנ"ט דאף בפת אם אוכל פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך והוא מדברי הרוקח שהביא הב"י וראייתו מדברי הש"ס דסוכה.

א"כ לא כ"ש דטבולו במשקה א"צ לברך אם אוכל פחות מכביצה ואם אינו רוצה לאכול רק פחות מכזית גם נטילה לא בעינן כמ"ש בשו"ע גבי פת ואף דבמג"א שם כתב דטס"ה כל הסעיף מ"מ כבר חיזק לדברי השו"ע הגר"א ז"ל בבאוריו לשם וכתב דיפה כיון הש"ע דפחות מכזית לא בעי נטילה יעויין עליו: ואם אמת כן הוא קשה לי טובא דברי רבינו הגר"א ז"ל בבאוריו לשו"ע או"ח (סי' תע"ג ס"ק ל') שהשיג שם על השו"ע שפסק שם דלא יברך על נטילת טבול ראשון וכ' דבסי' קנ"ח סעיף ד' העלה דהעיקר דיברך על דבר שטבולו במשקה ע"כ.

ולכאורה מאי קושיא דאף דבאמת כן הוא דצריך לברך על דבר שטבולו במשקה ודלא כמש"כ בשו"ע בסי' קנ"ח מ"מ כאן בשו"ע סי' תע"ג יפה כוון דהא כתב אח"כ תיכף בסמוך לזה דיקח מהכרפס פחות מכזית [והטעם משום ספק ברכה אחרונה כמש"כ בטור ואחרונים] וא"כ בוודאי א"צ לברך דהא אפילו נטילה לא צריך לדעת הגר"א ז"ל עצמו בסי' קנ"ח שהסכים לד' השו"ע דלפחות מכזית אפילו נטילה לא בעי לפת וא"כ ה"ה לדבר שטבולו במשקה ואדרבה איפכא קשיא לי על השו"ע על מ"ש דבעי נטילה מיהת

ואמנם אפשר דמשום חומרא בעלמא כתב כן משום דלא ברירא ליה כדעת הרוקח או אפשר משום היכרא כדי שיראו התינוקות וישאלו משו"ה כתב דבעי נטילה.

ואין לומר דהגר"א ז"ל לא השיג על השו"ע רק בעיקר הדין אבל מודה לדינא דבליל פסח א"צ לברך משום דאינו אוכל אלא פחות מכזית לדעת השו"ע דא"כ מאי שיאטי' הכא לחלוק על השו"ע הא כבר השיג על השו"ע באריכות בסי' קנ"ח: ועוד דראיתי בספר המנהגים מהגר"א ז"ל הנק' מעשה רב שכתב שם שהוא הנהיג לברך ענט"י לכרפס הרי דלהלכה ולמעשה ס"ל כן והן אמת דכתוב שם דהוא ז"ל הנהיג לאכול כזית שלם דוקא ודלא כדעת הטור והאחרונים וא"כ בכה"ג וודאי דבעי נטילה אמנם מ"מ קשה דלכל הפחות ברכה לא בעי על הנטילה כוון דאינו אוכל כביצה: ועוד יש לתמוה על דברי הגמ"י ברפ"ח מהלכות חו"מ דתמה שם על דברי הרמב"ם ז"ל שם דכתב דאוכל כזית מן הירקות של טבול ראשון ותמהו ע"ז דכזית זה מה טיבו וכו' ומסקו שם וכתבו שט"ס נפל ברמב"ם ותיבות ואוכל כזית שכתוב ברמב"ם צ"ל לקמן גבי מרור בהלכה ה' דשם לא הזכיר הרמב"ם דבעי כזית ושם בוודאי בעי כזית כמבואר בגמרא ובטעות העתיקום כאן אבל באמת גבי טבול ראשון לא בעי.

כזית כ"כ הגמ"י שם ואני תמה עליהם דהיאך אפשר דהרמב"ם סובר דלא בעי כזית לטבול ראשון דא"כ האיך פסק דמברך על הנטילה הא פחות מכזית לא בעי נטילה וכ"ש ברכה. ואין לתמוה אפילו לגרסא דילן ברמב"ם דאוכל כזית מ"מ אינו אוכל כביצה והיאך צריך לברך דהא להרוקח מספקא ליה בפחות מכביצה וכוותיה סתם בשו"ע דהא אינו קושיא די"ל דאף דלהרוקח מספקא ליה מ"מ להרמב"ם פשיטא ליה דצריך לברך דכיון דקי"ל כר"מ דמברכין בהמ"ז על כזית ה"ה דבעי נטילה וברכה על כזית והא דאמר בש"ס לר' צדוק דפחות מכביצה לא בעי נטילה וברכה היינו ר' צדוק לשיטתיה דס"ל כר' יהודה דבעינן כביצה לבהמ"ז וכדתנן אכל פחות מכביצה ולא בירך אחריו וכמש"כ כל זה גופא ברוקח ובהגר"א ז"ל ז"ל בביאוריו סי' קנ"ח ס"ק ב' אבל אנן לדידן דפסקינן כר"מ בבהמ"ז ה"ה לענין נטילה וברכה אבל פחות מכזית לית מאן דפליג דלא בעי נטילה והלכך דברי הגמ"י צ"ע לכאורה: וגם על דברי השו"ע שסתם כהרוקח דפחות מכביצה ספיקא הוי ואינו מברך מספיקא צ"ע קצת דהיאך לא הביא בזה דעת הרמב"ם דמשמע להדיא מדבריו דס"ל דבעי ברכה וכמש"כ וצ"ע: וביותר יש לתמוה על רבינו הטור בסי' תע"ג שפסק הוא בעצמו דאין לאכול כזית מהכרפס כדי להסתלק מספק ברכה אחרונה ואעפ"כ כתב מתחלה דצריך לברך על הנטילה ואף דמסיק אח"כ בשם מהר"מ מרוטנבורג ז"ל דאין לברך היינו מטעמא אחרנא כמ"ש שם ואדרבה משמע דאי לאו הך טעמא היה ראוי לברך ואף דאינו אוכל רק פחות מכזית ואין לומר דהטור חולק באמת וס"ל דאף על פחות מכזית צריך נטילה וברכה ולא תליא כלל בברכת המזון דהא ליתא מכמה טעמים דחדא דהא חזינן לר' צדוק דאכל פחות מכביצה בלא נטילה משום דס"ל דצריך כביצה לבהמ"ז אלמא דתליא אהדדי דכל הפטור מברכת המזון פטור נמי מנטילה וא"כ ה"ה אנן לדידן בפחות מכזית ועוד אם איתא דהטור חולק ע"ז תיקשי על הב"י היאך פסק בפשיטות בשו"ע כדעת הרוקח ולא הזכיר בזה דעת הטור כלל: ואין ליישב כל זה ולומר דאף דבירק עצמו שאוכל ליכא כזית מ"מ עם החומץ או הציר

שמטבל בו איכא כזית וכדאמרין ביומא (דף פ' ע"ב) שציר שע"ג ירק מצטרף לככותבות ביוה"כ.

[ואף דמשקין שעורם כמלא לוגמיו מ"מ משום שהציר מכשרת לאוכל כאוכל עצמו דמי ומצטרף לככותבות] דאכשורא אוכלא אוכלא היא וא"כ אפשר דהכא נמי דכוותיה דמצטרף ציר לכזית לענין חיוב נטילה. דהא ליתא כלל חדא דמאן לימא לן דעם טבולו בציר איכא כזית דהא טבולו אינו אלא דבר מועט (והוה להם לפרש דאינו חייב בנטילה וברכה אלא בדאיכא כזית עם הטבול) ועוד דאם איכא כזית בהדי הטבול פשוט דכמו דנחשב לכזית לענין ברכה ונטילה ה"נ לענין ברכה אחרונה וא"כ אכתי ספק ברכה אחרונה איכא והלא כל עצמם לא התקינו לאכול פחות מכזית אלא כדי להסתלק מן הספק ואם יהיה כזית עם הטבול אכתי יפול בספק ברכה אחרונה ומה הועילו חכמים בתקנתם אלא וודאי דמיירי הטור ושאר פוסקים דבין הכל ליכא כזית והדרא קושיא לדוכתא: אמנם מתוך חומר הקושיא נ"ל לחזור מדבריי הראשונים שכתבתי דבעינן כזית לדבר שטבולו במשקה וע"כ היה לנו כל הקושיות הנ"ל על רבותינו הגאונים ז"ל.

וכעת נ"ל די"ל באמת דלדבר שטבולו במשקה אפילו לכל שהוא בעי נטילה וברכה וטעם החלוק הוא פשוט דבאכילת פת הוא דס"ל להרוקח דבפחות מכביצה יטול בלא ברכה משום דבאוכל איכא מרבוותא דס"ל דאפי' טומאת עצמו אינו מקבל פחות מכביצה ועיי' תוס' פסחים ל"ג ע"ב] ועיקר הנטילה הוא משום סרך תרומה והלכך בפחות מכביצה כיון שאף בתרומה לא נטמא מהידים לא תקנו חכמים נטילה כלל וכמו שמבואר כל זה בתוס' (סוכה כ"ח) ובכמה דוכתי ועיקר ספיקו של הרוקח אינו אלא בזה אי קי"ל דאוכל מקבל טומאה בכ"ש הוא לטומאת עצמו מיהת או לא והלכך פסק דיטול בלא ברכה.

אבל בדבר שטבולו במשקה דמקבל טומאת עצמו בכל שהוא דמשקין בוודאי מקבלין טומאה בכ"ש וכמו שמבואר בתוס' פסחים י"ד ובכמה דוכתי פשוט דלא בעינן בכביצה דאף שהירקות שהם אוכל אינם נטמאין כיון שהם פחות מכביצה מ"מ המשקין נטמאו והוא אוכל גם המשקין דהוא מטבל בהם והלכך בעי נטילה בשביל המשקין.

ועוד דכיון דהמשקין נטמאו ממילא נטמא גם הדבר שמטבל בהם דמשקין נעשו תחלה ומטמאין את האוכל וכיון דלא בעינן כביצה ממילא אף כזית לא בעינן ומה שמשמע בשו"ע סי' קנ"ח שיש חלוק בין פחות מכזית לכזית כבר כתבו כל האחרונים דט"ס הוא כל הסעיף: אכן לדעת הגר"א שם דחזק דברי השו"ע וכתב דדעת השו"ע דאף אם נסבור דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא ולכן לא בעינן כביצה לנטילה מ"מ כזית מיהו בעי מטעמא אחרונא משום דלא תקנו נטילה אלא על דבר שחייבין עליו בהמ"ז דסברא דלא החמירו חכמים בדבריהם יותר של תורה והלכך פסק בשו"ע דפחות מכזית לא בעי נטילה ועפ"ז קשה דא"כ גם בטבולו במשקה יהיה בעינן כזית או רביעית שעור שחייבין עליו ברכה אחרונה דאף דלענין טומאה מקבל בכ"ש מ"מ הא בעינן לענין נטילה נמי שעור שחייבין עליו בהמ"ז.

אמנם י"ל דבדבר שאין חייבין בהמ"ז לא דקדקו חכמים בשעורא לענין נטילה: שוב אח"כ מצאתי בדברי הגר"א שם בהדיא כדברינו בעז"ה דבטבולו במשקה א"צ שעור

לנטילה דכ' בסי' קנ"ח סעיף ג' דהרוקח מביא ראייה לדבריו דבעינן כביצה מהא דאמרין בפסחים קט"ו נטל ידיו בטבול ראשון נוטל ידיו בטבול שני ולמה לא קאמר דצריך ליטול ידיו שנית משום אכילת מצה [וכבר הרגישו שם התוס' בזה וכתב דא"נ דלאו דווקא נקט טבול שני] אלא וודאי משום מצה לא היה צריך ליטול דאינו אוכל אלא כזית מ"מ דבר שטבולו במשקה אף לכ"ש בעי נטילה משום דמשקה מקבל טומאה בכ"ש כן ביאר הגר"א ז"ל דברי הרוקח הרי להדיא דס"ל להרוקח והגר"א בפשיטות דלא בעינן כזית לדבר שטבולו במשקה והיינו כדברינו בעז"ה ועפ"ז א"ש הכל נכון בעז"ה: ודאתאן עלה בדברי הרוקח ראיתי לכתוב מה דקשה לי עליו בהא דהביא ראייה דבעי' כביצה ממאי דלא אמר דנוטל משום מצה וצל"ע דמה תירץ בזה דהא וודאי דצריך לאכול כביצה פת באותו לילה דהא צריך גם כזית מצה לכורך וא"כ צריך לאכול שני זיתי מצה דהוא שעור ביצה כמבואר בשו"ע סי' ת"פ דכזית הוא חצי ביצה וע"כ נמי אנו צריכין לתירוצן של התוספות דלאו בדווקא נקט וצ"ע.

ואפשר דס"ל להרוקח דלכריכה לא בעי כזית משום דאינו אלא זכר למקדש כהלל דכל עיקר מצות מרור בזה"ז אינו אלא דרבנן כמבואר בגמרא וא"כ הכריכה אינו אלא מדרבנן ולא החמירו חכמים להצריך כזית. ועי' בתשו' שג"א סי' ק' שנסתפק שם דלדעת הרא"ש אפשר דלמרור של כריכה א"צ כזית מטעמא אחרינא יעו"ש משמע דזה פשיטא ליה דלמצה בעי כזית גם בכריכה אמנם הרוקח נ"ל דלא ס"ל כן.

ועוד י"ל דאף דלכריכה נמי בעינן מ"מ אינו מחויב לאכול כזית של כריכה בתוך אכילת פרס של כזית הראשון והלכך משום מצה לא היה צריך נט"י כ"ה כוונת הרוקח. ובזה מיושב נמי שכ' הגר"א ז"ל לדעת הרוקח דמשו"ה נקט בש"ס לטבול שני ולא הזכיר מצה משום דבמצה ליכא שעורא דנטילה משא"כ דבר שטבולו במשקה לא בעי שעורא משום דמשקה מקבל טומאה בכ"ש.

ולכאורה תימה דמה הוצרך לזה דהא באמת אוכל כביצה באותו לילה מדבר שטבולו במשקה דהא מטבל ב' פעמים חד למרור וחד לכורך. ודוחק לומר לס"ל דכריכה לא בעי טבול בחרוסת דהא בסי' תע"ה הובא ב' דעות בזה בשו"ע ולא הכריע הגר"א ז"ל שם הלכה כמאן.

וגם דוחק לומר דס"ל דמרור של כריכה לא בעי כזית אלא ע"כ צ"ל דמשום דאינו אוכל לב' הזתים בתוך אכילת פרס לא מצטרפי. מיהו עדיין תימה דהא הכריכה עצמה הוא כביצה כזית מצה וכזית מרור ונמצא מטבל כביצה בבת אחת והיאך כתב דמשו"ה בעי נטילה לטבול שני משום דלטבולו במשקה אף לכ"ש בעי בעי נטילה.

וצ"ל דהגר"א לדעת הרוקח כתב כן והרוקח אפשר דסובר באמת דכריכה לא בעי טביל בחרוסת או דלא בעינן כזית מרור לכורך וא"ש: ולדעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה דס"ל שם דגם כזית מצה הראשון צריך לטבל בחרוסת בלא"ה א"ש דברי הגמ' במאי דאמר נוטל ידיו בטבול שני ולא הזכיר דנוטל שנית משום מצה משום דבאמת גם המצה צריך לטבל וגם המצה בכלל טבול שני הם וניחא ליה להש"ס להזכיר חיוב הנטילה משום הטבול משום דלמצה משכחת לפעמים דלא בעי נטילה אלא סגי ליה במפה דקי"ל התירו מפה לאוכלי תרומה ודווקא לאכילת תרומה אבל בחולין לא אף

לכהנים וכמו שהוכיחו התוס' בחולין דף ק"ו ובסוכה כ"ח מהא דר' צדוק זכה הוה ואעפ"כ טעמא משום דאוכל פחות מכביצה הוי אבל כביצה לא מהני מפה יעו"ש בתוס'.

אבל משום הטבול צריך דהטבול וודאי דחולין הוה דנראה דמשקה של תרומה וודאי אסור לעשות ממנו טבול דהפסד תרומה הוא דאין דרך אכילתו בכך כן נראה לי. ועוד בלא"ה כיון דצריך לטבל א"א ליטול במפה ולטבל.

ומש"ה הזכיר הש"ס חיוב הנטילה משום הטבול ומש"ה אזדא לה ראית הרוקח דבפחות מכביצה א"צ נט"י לדעת הרמב"ם וזהו דפשיטא ליה להרמב"ם לעיל דגם פחות מכביצה בעי נטילה וברכה וכמו שהוכחנו לעיל בעז"ה מד' הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה והיינו משום דלא חש כלל לראית הרוקח דלדידיה לאו ראייה היא כלל: ואף לפמ"ש לעיל דדבר שטבולו במשקה אף להרוקח לא בעי שעורא וא"כ אין שום ראייה מהרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ דלא בעי שעורא גבי פת דהתם גבי דבר שטבולו במשקה איירי אמנם מתוך דברי הרמב"ם בהלכות ברכות משמע דלא ס"ל כהרוקח דלא הזכיר מדין זה כלום ואם איתא דס"ל דבעי כביצה היה לו לפרש וכן נראה באמת ג"כ דעת הטור ושאר פוסקים דלא הזכירו מזה דבר: שוב אחר החפוש בספרים מצאתי בס' עצי אלמוגים על נט"י שחבר הגאון בעל מעין החכמה ז"ל בס' קנ"ח שגם הוא האריך בדין שעורא לנטילת ידים ומתוך דבריו שם מבואר דלא ירד לחלק בין פת לדבר שטבולו במשקה לענין שעור ומתוך כך האריך להוכיח נגד דברי השו"ע מתוך דברי התוס' דפסחים קט"ו ועוד מאיזה מקומות אבל לפי מה שכתבנו מד' הרוקח והגר"א אין ראייה והנלע"ד כתבנו.

מיהו לענין מעשה בוודאי ראוי להחמיר אף בפת שלא לאכול אף בפחות מכזית בלא נטילה ח"ו דהא המחבר עצמו לא כתב רק בלשון ויש מי שאומר והטור והרמב"ם לא הזכירו זה וגם האחרונים ז"ל מקהו בה אקהייתא וכמו שמסיק שם בס' עצי אלמוגים וזה לשונו ולכן נ"ל דראוי להחמיר לכל בעל נפש שלא לאכול אפילו בפחות מכזית בלא נטילה ושלא לזלזל באסור נטילה שהפליגו מאוד בחומר אסורו עכ"ל הטהור: ועיין בתשובות חתם סופר ח"א סי' פ"ו שכתב ליישב תמיהת המג"א על הרוקח [במ"ש הרוקח דמשו"ה לא נקיט דצריך ליטול ידיו משום מצה משום דאינו אוכל כזית ותמה ע"ז המג"א דהא כזית בוודאי צריך לאכול לקיים מ"ע של אכילת מצה] ע"פ דברי מהר"ם א"ש בתשובה דחיוב ברכת המזון הוא על הנאת מיעיו.

והלכך אינו חייב בברכת המזון עד שיאכל כזית גדול באופן דיהנו מיעיו בכזית לבד מה שנשאר בין החניכים משא"כ במצה דסגי בכזית בינוני וא"כ אף שצריך לאכול כזית מצה מ"מ אינו חייב ע"ז בבהמ"ז אם אינו אוכל רק כזית בינוני משום דנשאר בין החניכים וליכא הנאת מיעיו בכזית וכיון דאינו חייב בבהמ"ז גם נטילה לא בעי יעו"ש בתשובה הנ"ל וכ"כ עוד כדברים האלה בסימן קכ"ז ודבריו תמוהין אצלי דחזא דהא צריך לאכול נמי מצה לכורך ואף אם נימא דהרוקח ס"ל דלא בעי כזית לכורך מ"מ בין שניהם וודאי איכא כזית גדול באופן דיהנו מעיו בכזית ומיהו זה יש ליישב דכזית כורך אינו מחויב לאכול בתוך אכילת פרס של כזית הראשון והלכך אינו מצטרף.

אמנם זה תמוה לי דהא משנה ערוכה תנן מזגו לו כוס שלישי ואומר עליו ברכת מזון משום דכל חדא וחדא תקנו חכמים דעביד בה מצוה וא"כ משמע דחיוב בליל פסח דיאכל

כ"כ שיתחייב בבהמ"ז כדי שיברך בהמ"ז על כוס שלישי וא"כ ע"כ שמחוייב לאכול כזית גדול וא"כ נטילה נמי בעי ועוד תימה מהא דמבואר בתוס' ורא"ש דברכות פ"ז ובכל הפוסקים דבשבת ויו"ט כששכח יעלה ויבוא צריך לחזור משום דחובה לאכול פת ונמצא דהבהמ"ז נמי חיובא ומשו"ה צריך לחזור ולפי דברי הגאון הנ"ל תמוה דנהי דחיוב לאכול פת ביו"ט מ"מ בהמ"ז ביו"ט אינו דבר מוכרח דהא אי בעי לא אכיל אלא כזית בינוני וכמו בחוה"מ ור"ח דאמרינן דא"צ לחזור ואף דעכשיו כשאכל מחוייב לברך מ"מ כיון דאי בעי לא אכיל כלל וה"נ אי בעי לא אכיל רק כזית בינוני באופן דלא יצטרך בבהמ"ז.

ואם נאמר דס"ל להגאון בעל חתם סופר דבשבת ויו"ט מחוייב לאכול באמת כזית גדול דיהנו מעיו בכזית א"כ בלא"ה מאי תירץ דמשום מצה סגי בכזית בינוני הא מ"מ יו"ט הוא וצריך לאכול כזית גדול משום יו"ט ולכן דברי הגאון בעל חתם סופר ז"ל צל"ע: ודע שנסתפקתי לדעת הרוקח ז"ל דבעינן שעורא לנט"י או כביצה או כזית לפחות אי דווקא לנטילת מים ראשונים הוא דבעי שעורא או משום דאינו מקבל טומאה בפחות מכביצה או משום דלא תקנו נטילה רק על שעור שחייבין עליו בהמ"ז כמש"כ לעיל] אבל למים אחרונים לא בעי כזית דמידי הוא טעמא משום מלח סדומית ובפחות מכזית איכא חשש דמלח סדומית או דילמא דבמים אחרונים נמי לא תקנו אלא היכא שצריך לברך בהמ"ז.

ואם נאמר דמים אחרונים צריך לברך אף לפחות מכזית היה מקום בזה ליישב קושיית התוס' בחולין דף ק"ה ועוד בכ"ד וברא"ש בברכות סו"פ אלו דברים דהקשו דבסו"פ אלו דברים מפקינן מקרא דוהייתם קדושים אלו מים אחרונים אלמא דמים אחרונים משום קדושה הוא ואלו בחולין שם אמרינן דהטעם משום מלח סדומית וע"ש ברא"ש מה שתירץ שם.

ולפי דברינו יש ליישב דהא דמפקינן לה מאסמכתא דקרא דוהייתם קדושים היינו באכל כשעור שחייב עליו ברכת המזון משום הכי בעי נטילה כדי שיברך עליו ברכת המזון בקדושה וכמו שמסיים שם בקרא כי קדוש אני ה' אלהיכם ואמרינן בברכות שם כי קדוש אני זו שמן. אני ה' אלהיכם זו ברכה.

וכן אמרינן שם ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסול לברכה אלמא דמשום ברכה הוא דבעינן נטילה והלכך באוכל פחות מכשעור דלא בעי ברכה לא בעי נטילה מצד האסמכתא אבל מצד חששא דמלח סדומית תקנו ג"כ על פחות מכשעור ומשו"ה בעינן גם לטעם הזה. ובטעמא דמלח סדומית לחוד לא סגי דא"כ במקום דליכא חששא דמלח סדומית כגון במקום שאינו מצוי מלח סדומית לא הוה בעי נטילה כלל ומשו"ה צריך ללמוד מקרא נמי דכזית לעולם בעי נטילה ואף במקום דליכא חששא דמלח סדומית דמצד קדושה בעי והלכתרווייהו איצטריכו.

א"נ נ"מ לענין סומא דלא שייך גבי חששא דסמיית עינים מ"מ בעי נטילה מצד הקדושה מקרא דוהייתם קדושים. מ"מ אין להוציא דין מכח קושיא או תירוץ והלכך דין זה צל"ע: ותו אני מסתפק באוכל דבר שחייב עליו ברכה אחת מעין שלש או בורא נפשות אי חייב במים אחרונים משום קדושה או לא אי נימא דלא תקנו חכמים נטילה רק במקום דחייב

בבהמ"ז מן התורה אבל בדרבנן לא או דילמא דאין חלוק ובפרט דהא דעת כמה פוסקים דברכה אחת מעין שלש נמי הוי דאורייתא [ועי' בספר שאילת שלום על השאלות בפ' יתרו שהאריך בזה אי הוי דאורייתא יעו"ש] ולכאורה יש להביא ראיה מהא דאמרינן דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח ולכאורה אדרבה למה לא יצטרך נטילה גם לפירות כדי שיברך ברכה הראשונה בקדושה וגם בפת לא התקינו בנטילה רק מפני סרך תרומה [ועוד דאינו אלא מצוה ואינה חובה משום הברכה כמו מים אחרונים] וע"כ משום דברכה ראשונה הוי דרבנן לא חשו חכמים לתקן נטילה.

וא"כ ה"ה בברכת בורא נפשות או ברכה אחת מעין שלש למ"ד דהוי דרבנן ואף למ"ד דסובר דהוי דאורייתא מ"מ י"ל דלא דמי לבהמ"ז דנפיש ברכות ובעי קדושה טפי. ועוד יש להסתפק אי שייך בשאר דברים חששא דמלח סדומית וצ"ע בכל זה.

שוב מצאתי ברבינו יונה בפ"ח דברכות שכתב וז"ל י"א שלא הצריכו מים אחרונים אלא כשאוכל דבר הראוי ליקרב ע"ג המזבח ואין זה כלום שטעם מים אחרונים הוא מפני שידיו מזוהמות וכשאוכל דגים ואווזים ידיו מזוהמות ונמצא שצריך ליטול ידיו להעביר הזוהמא ואע"פ שפסולין ליקרב ע"ג המזבח ובר"ן בפ' כל הבשר כתב בסגנון אחר וכתב רבינו האי ז"ל דכל דבר לח שהוא מסתבך בידיים מקרי דבר מזוהם ואחרים אומרים כל דבר שאינו קרב ע"ג מזבח קרי מזוהם וכו' הלכך מי שאכל דבר מזוהם ובא לברך בהמ"ז מברך ענט"י ומ"מ מדברי שניהם נלמד דלכל דבר שהוא מזוהם צריך נטילת ידים ואף בדבר שאינו צריך לברך ברכת המזון: וראיתי להרשב"א בתה"א בתחיל' בית הששי בדיני נט"י שהקשה על הא דאמרי' בחולין דמים ראשונים אינו אלא מפני סרך תרומה ואלו בברכות אמרי' דמשום קדושה הוא דאמרינן והתקדשתם אלו מים ראשונים ות' דהיא דברכות אינו אלא להמברך ברכת המוציא דמוציא לרבים בברכה לכך צריך נטילה לברך בנקיות אבל שאר המסובין שאינן מברכין אינו אלא מפני סרך תרומה.

ותימה לי דלדבריו דהמברך צריך נטילה משום קדושה א"כ כשאוכל פירות נמי יהיה צריך נט"י כשמברך בעצמו דהא שניהם דרבנן נינהו משום קדושה ובהדיא אמרינן דהנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח. ודוחק לומר דהתם מיירי כשאחר מוציאו דהא בפירות לא שייך קביעות ואין מוציא חבירו בברכה ודוחק נמי לומר דמיירי בבור דווקא דאז סופר מוציאו.

ועוד דבהדיא מפורש בכמה מקומות וסוגיות בש"ס דלשאר דברים א"צ נטילה אף אם מברך בעצמו עי' בפסחים ק"ז הנוטל ידיו לא יקדש וכו' יעו"ש ואין לומר נמי דהא דאסמכוה אקרא ליטול קודם ברכת המוציא היינו דווקא בברכת המוציא להוציא לכל המסובין אבל כשמברך בעצמו לית לן בה דהא גבי קדוש נמי מבואר דאין ליטול ידיו מקודם אף דהתם נמי מוציא לכל המסובין ואין בידי למצוא שום חלוק ולחלק בין ברכת המוציא לשאר ברכות לענין זה והלכך דברי הרשב"א צל"ע ועוד לדעת הרשב"א יהיה צ"ל דהא דאמרינן דהתירו מפה לאוכלי תרומה היינו כשאחר מוציאו בברכת המוציא דאל"כ מה בכך דאינו נוגע מ"מ צריך נטילה משום שיהיו הידים נקיות כדי שיברך בקדושה דלענין נקיות ידים מאי מהני מפה וגם הא דאיבעיא לן אם אוכל מחמת מאכיל אי צריך נט"י הכל מיירי כשאינו מברך בעצמו וזה דוחק טובא לאוקמא כל הנ"ל דווקא

בשאינו מברך היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו בעז"ה דלענין נטילה לפת לדעת הרוקה והשו"ע בעי כביצה אבל בפחות מזה נוטל בלא ברכה אבל בפחות כזית אפי' נטילה לא בעי דלא תקנו נטילה אלא על דבר שחייבין עליו בהמ"ז ולדעת הרמב"ם והטור וש"פ לא הוזכר שעורא כל לנט"י דאף בפחות מכזית חייב ליטול וכן ראוי להחמיר ולענין ברכה על הנטילה לדבר שטבולו במשקה לדעת הרמב"ם והטור וש"פ צריך לברך על הנטילה אפילו לכ"ש.

ולדעת התוס' בזה"ז דליכא טומאה אין לברך ולדעת רבינו ירוחם אפי' מדינא דגמ' א"צ לברך על הנטילה לצורך דבר שטבולו במשקה מיהו ליטול בלא ברכה חיוב אף בכ"ש לד"ה. עוד העלינו בעז"ה דמים אחרונים צריך אף לפחות מכשעור משום חששא דמלח סדומית ודווקא במקום דאיכא חששא דמלח סדומית אבל במקום דליכא חששא דמלח סדומית אין צריך אלא בכשעור משום ברכה [ואפילו משום ברכה דבורא נפשות] הנעל"ד כתבתי בעז"ה: סימן יב ראוי לברר בדין מי פירות אי כשרין לנט"י ובאור דעת הפוסקים בזה: גרסי' בברכות (דף נ' ע"ב) ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים דברי ר"א וחכמים אומרים בין כך ובין כך מברכין עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים ע"כ מהברייתא.

ועי' בירושלמי דיש שם גירסא אחרת דבנתן מים לתוכו עדיף ועיין בפ"י הגאון בעל ס' חרדים ז"ל שנדפס בזיטאמיר והיא הגירסא שהביא רש"י ז"ל ללישנא אחרינא. ולפי גירסא זו משתנה הדין בכמה דברים וכמה הלכתא גברותא יש להוציא מגירסא זו אכן מה דאיתא לפנינו בירושלמי בדברי חכמים דבין כך וכך נוטלין ט"ס הוא בוודאי וצ"ל בין כך וכך אין נוטלין.

וכן הגיה שם הגאון הנ"ל וכן הוא ברש"י גם בלישנא אחרינא והטעם משום הפסד אוכלין והנה יש בזה ג' שיטות לראשונים ז"ל שיטת רש"י דטעמא דר"א הוא דס"ל דעד שלא נתן לתוכו מים הוה כמי פירות דעלמא ופשוט דמותר ליטול ידיו ממנו לכ"ע דלא בעינן מים דווקא לנטילת מים ראשונים כיון שלא הוזכר בקרא מים דכל עצמו אינו אלא מדרבנן ואף דר"א בן ערך סמך מקרא דוידיו לא שטף במים מ"מ אינו אלא אסמכתא בעלמא הלכך מי פירות כשירין לנטילה אבל משנתן לתוכו מים שם יין עליו וביין וודאי פסול לנט"י אפילו בדיעבד וחכמים סברי דאף קודם שנתן לתוכה מים שם יין עליו והלכך מברכין עליו בפה"ג ופסול לנט"י אפי' בדיעבד אבל במי פירות מודו דכשר והיוצא לנו להלכה לשיטת רש"י דביין פסול אפילו קודם שנתן לתוכו מים דפשוט דהלכה כחכמים ובמי פירות כשר: אבל לדעת הרשב"א בת"ה הארוך בדיני נט"י שיטה אחרת בכאן דס"ל ז"ל שם דלענין הכשר נט"י דכו"ע מודים דיין כשר אפילו אחר שנתן לתוכו מים אלא דפליגי בלכתחלה משום זלזול דלר"א קודם שנתן לתוכו מים עדיין אינו קובע ברכה לעצמו הלכך מותר לכתחלה ליטול בהם ולרבנן אפילו קודם שנתן לתוכו מים קובע ברכה לעצמו והלכך אסור לכתחלה ליטול בהם אפילו קודם שנתן לתוכו מים משום זלזול והלכך לענין הלכה קי"ל דלכתחלה אסור ליטול ביין אפילו קודם שנתן לתוכו מים ובדיעבד אם נטל אפילו שנתן לתוכו מים עלתה לו נטילה וכ"ש במי פירות

וכן פסק ג"כ בתוה"ב הקצר שלו [ולענין לכתחלה במי פירות נמי אי אסורים משום זלזול יעויי' בפמ"ג סי' ק"ס] ובטורי זהב ס"ק י' חשב דהרשב"א פסק כר"א ולפיכך הקשה שם מה שהקשה ובמח"כ לא דק ועי' בפמ"ג שרצה להמליץ בעד הט"ז דכוונת הט"ז להקשות בהא דמשמע מהרשב"א דדווקא ביין פסול לכתחלה דנשתנה לעילויא לענין ברכה אבל במי פירות דעלמא מותר ליטול אפילו לכתחלה ובאמת אינו כן דבש"ס שבת נ"ד ע"ב מבואר דבמידי דממאיס אסור ליטול משום הפסד אוכלין וא"כ אפילו במי פירות אסור אבל אין זה במשמע בדברי הט"ז וכבר מסיק הפמ"ג בעצמו שם דדברי הט"ז צ"ע רב: ושיטה שלישיית יש להראב"ד ז"ל בחדושו דפי' דהגמ' לא מיירי כלל בנטילת מים ראשונים דמים ראשונים בוודאי אסור בשאר משקים זולת מים אלא דהברייתא במים אמצעים שנוטלין משום נקיות מיירי וכן דעת התוס' שם ד"ה בשם י"א אכן הרשב"א ז"ל בתה"א דחה פירוש זה דא"כ רוחצין ואין רוחצין מיבעיא ליה למיתני והראב"ד ז"ל עצמו בהל' נט"י שחבר חזר בו מחידושו אמנם הרא"ש ז"ל בפ' כל הבשר והרא"ה ז"ל בס' בדק הבית שלו הסכימו לדעת הראב"ד ז"ל בחדושו ועתה אבאר דברי השו"ע בקוצר בסי' ק"ס סעיף י"ב כתב שם יש מי שאומר שאין נטילת מים ראשונים אלא במים בלבד ופשוט שזהו דעת הראב"ד בחדושו והרא"ש והרא"ה וכ"כ הבאר הגולה באות ש' [ובט"ז כתב שזהו דעת רש"י ובמח"כ לא דק דלרש"י במי פירות כשר וכבר השיגו הפמ"ג במשבצות שם] ונראה שגם דעת הטור כן ותדע דלא הביא כלל דין יין לנטילת מים ראשונים רק מביאו בסי' קע"א לענין מים אמצעים אלמא דס"ל כדעת הראב"ד דברייתא במים אמצעים מיירי וכדעת אביו הרא"ש ז"ל.

וכן הרי"ף והרמב"ם השמיטו להא דאין נוטלין ממנו לידים: ומש"כ עוד השו"ע וי"א שהיין כשר לנט"י בין נתן לתוכו מים בין וכו' הוא דעת הרשב"א וכ"כ הבאה"ג ומ"ש הרב בהגה"ה וי"א שדווקא יין לבן אבל יין אדום לא הנה באמת שכ"ה במרדכי פ' אלו דברים אבל אינו מבואר שם דלענין הלכה ס"ל הכי דיין לבן מיהו כשר דיש לפרש דהמרדכי אינו מתרץ אלא דברי ר"א דמכשר בלא נתקן לתוכו מים מיירי ביין לבן אבל לענין הלכה קי"ל כחכמים דאפילו ביין לבן לא וכדעת רש"י ולכן לכאורה דברי הר"ב בהג"ה צ"ע.

מיהו אחר העיון י"ל דכוונת הר"ב בהג"ה הוא דלמאן דס"ל כדעת הרשב"א מ"מ לא יכשיר אלא ביין לבן דווקא כיון דלדעת המרדכי אפילו לר"א ביין אדום פסול אבל אין כוונתו דהמרדכי בעצמו ס"ל הכי כנ"ל דבריהרב בהג"ה: ומש"כ עוד המחבר שי"א שכל מי פירות ראויין לנט"י בשעת הדחק עכ"ל והנה לכאורה היש מי שאומר הוא רש"י דס"ל דמי פירות דווקא כשר אבל ביין פסול וכן ציין באמת הבאה"ג (באות א') ובזה נסתלק קושיית המ"א והט"ז דהקשו דהא גם דעה השניה ס"ל הכי ולהנ"ל אין כאן קושיא כלל דר"ל דדווקא במי פירות אבל ביין פסול דלא כדעה השניה וכ"כ באמת הפרי מגדים אלא דכתב דהיה דוחק להמג"א והט"ז לפרש כן דהוא דעת רש"י דא"כ היה לו להמחבר לסדר דעה זו קודם דעת הרשב"א כיון דדעה זו מחמיר יותר כך כתב הפמ"ג.

ולפי הצעיר נראה עוד דלשון שעת הדחק שכתב השו"ע היה דחוק להם לפרש שכיון הש"ע לדעת רש"י דהא לרש"י אפילו לכתחלה שלא בשעת הדחק מותר במי פירות. ולכן יותר נכון לומר בדעת השו"ע דכוון לדברי הגהת אשרי בפ"ג דברכות והובא בב"י בסי' הנזכר דמפורש שם בהדיא דאינו כשר אלא בשעת הדחק ובלי ספק שכיון הב"י לדעה זו והלכך יפה דקדקו המ"א והט"ז דמלשון שכל מי פירות משמע דלאקולי אתא דלאו דווקא ביין כשר אלא אפילו במי פירות ולאפוקי מדעה השניה ובאמת שזה אינו דגם דלדעה השניה כשר במי פירות ואין נ"מ בין דעה השניה לדעה השלישית אלא לענין לכתחלה דלדעה השניה מותר אפילו לכתחלה ולדעה השלישית אינו כשר אלא בשעת הדחק ולא שייך ע"ז לשון שכל דהא אדרבה דעה זו לאחמורי אתא וק"ל: ונ"ל דאף לדעת המכשירים ביין ושאר מי פירות מ"מ לענין הדין השנוי בסי' קס"ב סעיף א' דאם רוחץ ידיו מרביעית בבת אחת אין צריך להגביה ידיו משום דהמים אינם מטמאים כלל ומשמע דאף נגוב א"צ מהאי טעמא דדמי כטובל.

נ"ל דייין ושאר מי פירות דהן מז' משקין המקבלים טומאה אינם בכלל זה דמים היינו טעמא משום דרביעית הוא שעור מקוה דאורייתא קודם שבטלו לטבול בו מחטין וצינורות ומשו"ה אינם מיטמאין מהידים כלל וזה לא שייך במשקין דהא לא חזו למקוה וכמבואר בפסחים (י"ח ב') וא"כ לא מצינו בהם שום מעלה ברביעית יותר מפחות מרביעית וזה ברור: וכל זה כשרוחץ ידיו באחד מז' משקין אבל כשרוחץ במי פירות שאינם מז' משקין אדרבה נ"ל דעדיפי יותר ממים דלעולם לא צריך נגוב ידים אף כשאינו רוחץ מרביעית בבת אחת וגם אין צריך להגביה ידיו וגם א"צ מים שניים דהא טעמא דכולהו משום דהמים מיטמאו מהידים וזה לא שייך במי פירות דהא אינם מקבלים טומאה כלל ותימה לי על האחרונים ז"ל דאמאי לא בארו זה דנ"מ רבתי לדינא.

אמנם זה תליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"א מהל' טו"א דלדעת הראב"ד שם דכל מי פירות אף שאינם מכשירין מכל מקום מקבלים טומאה ודעת הכ"מ שם בפ"א הלכה ד' דמקבלין טומאת משקה ממש לדעת הראב"ד ז"ל כמו ז' משקין ונמשך אחריו בס' עצי אלמוגים בסי' ק"ס ואין ביניהם רק דשאר מי פירות אינן מכשירין וא"כ אין נ"מ בין מים לשאר מי פירות לענין נטילה דהם נמי מקבלין טומאה כמים וא"כ אדרבה גריעי דאין נ"מ בהם בין רביעית לפחות מרביעית וכמש"כ לעיל לענין ז' משקין.

אמנם באמת כבר בארתי במקום אחר דמעולם לא כוון הראב"ד ז"ל דמקבלין טומאת משקין. חלילה וחס לומר כן בדעת הראב"ד דהא משנה ערוכה שנינו בתרומות (פרק יא מ"ב) דאין מטמאין משום משקין דלא מנו חכמים ז' משקין כמוני פטמים אלא ר"ל דמטמאין טומאת אוכלין מיהת דהא אוכל מיהו הוי כמו הפרי עצמו וכן מוכח מראיתו שהביא שם בהשגות מעסיס רמונים ויין תפוחים ולא בא אלא להשיג על הרמב"ם ז"ל דס"ל דאין מקבלין שום טומאה לא טומאת אוכלין ולא טומאת משקין ובזה נפלו כל דברי הגאון בעל עצי אלמוגים ז"ל וקושייתו שהקשה שם על הראב"ד ז"ל.

שוב מצאתי בעז"ה בצל"ח פסחים בשיטת ר"ח סגן הכהנים אות פ"א שפירש כן דברי הראב"ד והשיג שם על הכסף משנה. ולפ"ז לענין נידון דידן אף לדעת הראב"ד כשרוחץ במי פירות שאינם מז' משקין אינם מטמאין כלל מהידים דהא ידים שניות הן ואין שני

עושה שלישי בחולין כיון דאין שם משקין עליהם רק שם אוכל ואין אוכלין של חולין מיטמאין מהידים כלל ועוד דאפילו במי פירות של תרומה דמיטמאין מהידים מ"מ אין יכולין לחזור ולטמא להידים דאין אוכל שלישי מטמא להידים וזה פשוט והלכך א"צ נגוב ידים ולא מים שניים וכנ"ל: אכן אני נופל בספק בדין זה דאפשר דמי פרות שאינן מז' משקין פסולין בלא"ה לנטילה אף לדעת המכשירין במי פירות דכיון דאין שם משקין עליהם היאך יכשרו ליטול בהן וכי היכן מצינו נטילה באוכלין והא דכתב בשו"ע ובפוסקים דמותר ליטול במי פירות היינו במי פירות דהם מז' משקין וזה ספק גדול וראוי לתת לב עליו: ויגעתי ומצאתי בעז"ה סמך וראיה גדולה דאף להמכשירין במי פירות לנט"י מ"מ במי פירות דאינם מז' משקין מודו דפסול מטעם הנ"ל והוא מהסוגיא (דזבחים כ"ב) דאמר ר"ל שם כל המשלים למי מקוה משלים למי כיוור לרביעית אינו משלים ומסקינן דר"ל אתי למעוטי נתן סאה ונטל סאה דבמקוה ומי כיוור משלים אבל לרביעית אינו משלים משום דזוטר שעורא דרביעית ולא חשיב לבטלינהו וכמי שפרש"י שם.

ולכאורה יש לתמוה הרבה לפי מה שפרש"י שם בד"ה למעוטי דהך דינא דנתן סאה ונטל סאה לא אתמר רק לענין מי פירות וכן כתבו תוס' שם. וכן לענין דאמרינן דלרביעית אינו משלים פרש"י ג"כ לענין מי פירות וז"ל שם ודכוותיה בנט"י לא משלמי שאם היתה בו רביעית מים ונתן ממינים הללו [וקאי שם אמי פירות או תמד משהחמיץ] לתוכו רובע רביעית ונטל כנגדם פסולה עכ"ל ותימה גדולה לכאורה דהרי דעת רש"י בעצמו בברכות דכל מי פירות כשרים לנט"י [ואינו מחולק עם הרשב"א רק ביין דרש"י סובר דיין פסול והרשב"א מכשיר אף ביין וא"כ אף כולו מי פירות כשר וכ"ש בנתן מקצת ונטל מקצת ודוחק גדול לומר דרש"י מיירי כאן ביין דהרי כתב בהדיא ונתן ממינים הללו הרי דמיירי גם בשאר מי פירות ונהי דמהש"ס בעצמו שם אין להוכיח דמי פירות פסול לנט"י די"ל דמיירי לענין מים הפסולין לנט"י כגון מים שנעשה בהם מלאכה או ששרה בהן פתו וכיוצא בו מהמים הפסולין לנט"י המבוארים בטוש"ע סי' ק"ס וקמ"ל ריש לקיש דבנתן מקצת ונטל מקצת ג"כ פסול ובלא"ה צ"ל כן אף לדעת הסובר דנתן סאה ונטל סאה אתמר גבי שאובין מ"מ בנט"י לא שייך פסול שאובין דהא כל נט"י בשאובין הם וע"כ דמיירי בפסול השייך בנט"י וא"כ אף לדעת הסוברים דאתמר לענין מי פירות מ"מ בנט"י י"ל דלא מיירי במי פירות רק במים שנעשה בהם מלאכה והא כדאיתא והא כדאיתא דגבי מקוה מיירי בפסול דשייך גבה וגבי רביעית דנט"י מיירי בפסול דשייך גביה וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם בסוף הלכות מקוואות שפי' כן אבל פרש"י שפירש להדיא דמיירי גם בנט"י לענין מי פירות קשה טובא: אמנם לפמ"ש לעיל לחלק דבמי פירות שאינם מז' משקין מודו רש"י והרשב"א א"ש די"ל דמיירי הכא בנותן סאה של שאר מיני פירות שאינם מז' משקין וכל הני דחשיב התם רש"י מן המשנה דמקוואות הם באמת מי פירות שאינם מז' משקין וא"כ יש לנו הוכחה גדולה מסוגיא הלזו בזבחים דבשאר מי פירות מודו דפסול שוב ראיתי להמג"א בסימן (ק"ס ס"ק ז') שכ' דכיון דכל הפוסקים ז"ל השמיטו למימרא דר"ל דנתן סאה ונטל סאה דפסול לרביעית זולת הרמב"ם ז"ל דכתבה להלכה וגם הוא ז"ל עצמו לא הביאו בהל' ברכות לענין נט"י של חולין רק בהל' מקוואות לנט"י לתרומה משמע דס"ל להפוסקים ז"ל

דהך מימרא דר"ל לא נאמר אלא לענין נט"י לתרומה דאינו נוהג האידנא ומש"ה הרמב"ם ז"ל גופיה לא הביאו רק בהלכות מקוואות כ"כ המג"א שם וע"פ דבריו ז"ל י"ל דבלא"ה ניחא דע"כ לא מכשרי רש"י והרשב"א ואידך פוסקים במי פירות לנט"י אלא לחולין דאינו אלא מפני סרך תרומה ועיקר הטעם משום נקיות וקדושה והלכך בכל מידי דמנקי סגי והלכך אפשר דבחולין אפי' במי פירות שאינם מז' משקין נמי כשר כיון דמים לאו דווקא תו אין נ"מ בין מי פירות דנחשבין משקה ובין מי פירות דנחשבין כאוכל דמ"מ מנקין הם להידיים וכן משמע מהב"י דעיקר דבעינן מידי דמנקי [ע"ל עליו מהא דהשיג אהג"א מדבש יעו"ש] אבל בתרומה דתקנת שמאי והלל היא מגזירת י"ח דבר דבעינן נטילה לטהר אפשר דהכל מודים דמים בעינן דומיא דמקוה דבעינן מים דווקא.

ותדע דתקנו רביעית משום דרביעית, מים מקוה טהרה הוא מן התורה לטבילת מחטין וצינורות אלא דאח"כ, בטלו חכמים לרביעית דמקוה כדאיתא בנזיר ל"ח] אבל בשאר משקין אפי' מז' משקין כיון דפסולים למקוה פסולים נמי לנט"י דהא לא מצינו טהרה לטומאה בהם מן התורה כן נראה לי ברור ועפ"ז לק"מ מהסוגיא דזבחים כ"ב הנ"ל דפסיל התם נתן סאה ונטל סאה ברביעית כיון דהתם לענין רביעית דתרומה איתמר וכמ"ש המג"א שפיר פסול התם כל מי פירות ושפיר אמרינן דנתן סאה ונטל סאה פסול ברביעית כיון דזוטר שעוריה וזה ברור: ומיהו מפשטיות לישנא דרש"י בזבחים שם דכ' לרביעית של נט"י משמע דמפרש לה אף לנט"י של חולין ולא כמ"ש המג"א לדעת הרמב"ם דאם איתא הו"ל לפרש דמיירי לענין תרומה [ודברי רש"י ז"ל סייעתא הם באמת לדעת הב"י שהעתיק דין זה להלכה בספר בדק הבית שלו בס"י ק"ס ומשמע דס"ל דאתמר גם לחולין וכמו שכתב המג"א שם לדעת הב"י ועפ"ז ע"כ צריך לתרץ קושיא הנ"ל על רש"י כפי מה שכתבתי לעיל דיש חלוק בין ז' משקין לשאר מי פירות לענין נט"י.

וקצת יש מקום להסתפק לכאורה לדעת רש"י בנפל מקצת מים פסולין לנט"י לתוך רביעית של ז' משקין אי כשר לכתחלה או לא דאף דמשמע בגמרא דזבחים הנ"ל בפשיטות דאם נתן סאה ולא נטל סאה כנגדו כשר גם בנט"י וכן כתב הרמב"ם ז"ל להדיא בפ"א מהלכות מקוואות (הלכה ט) וז"ל כלי שהיה בו רביעית מים כשירים לנט"י ונתן לתוכו מעט מים פסולין לנט"י הרי אלו כשרים עכ"ל מ"מ י"ל דדווקא ברביעית מים בטלים משום דהוא שעור מקוה טהרה למחטין וצינורות ועשאום חז"ל כמו מקוה ממש דמטהר בהשקה דכל המחובר למקוה הרי הוא כמוהו אבל בנפל לתוך רביעית של מי פירות לא שייך זה וגם מתורת בטול ברוב לא שייך להכשיר דהא הוי מין בשאינו מינו ומין בשא"מ לא בטלי ברוב וראי' קצת לזה מהא דדקדק הרמב"ם ז"ל וכתב כלי שהיה בו רביעית מים וכו' ומשמע דאם לא היה עדיין בכלי רביעית מים כשרים ונפל לתוכו מים פסולים אינן בטלים ברוב אפי' יוסיף עליו עוד מים כשרים עד רביעית מ"מ פסול משום דבעת שנפל לא היה בכלי שיעור טהרה וע"כ דהטעם כמו שכתבנו משום דרביעית מים הוא שעור מקוה מ"מ עדיין הדבר צ"ע להלכה: שוב אחר החפוש בספרים מצאתי בס' עצי אלמוגים בס"י (קנ"ט ס"ק כ"ג ובס"י ק"ס ס"ק ט') שהתעורר בזה דלדעת המכשירים במי פירות איך יפרנסו להסוגיא דזבחים וכ' בס"י

ק"ס בס"ק הנ"ל וזה לשונו אבל שאר הפוסקים דס"ל במים שאובין אפילו כל היום כשר בנתן סאה ונטל סאה ובזה אין לחלק כלל בין מקוה לנט"י דגם ר"ל לא מיירי אלא לענין מי פירות כנ"ל וע"כ צ"ל דר"ל ס"ל דמי פירות פסולים לנט"י אבל לדידן דפסקינן דמי פירות כשרים לנט"י כמבואר לקמן (סעיף י"ב) א"כ לא נ"מ מידי בדין זה [ור"ל דמש"ה השמיטו הפוסקים ז"ל לדינו של ריש לקיש] או י"ל דס"ל להפוסקים הנ"ל כיון דר"ל ע"כ לא מצי קאי אלא לענין מי פירות כנ"ל א"כ ע"כ צ"ל דהך רביעית דקאמר לא מיירי בנט"י כלל דהרי מי פירות כשרים לנט"י אלא מיירי מרביעית דמקוה וכפי' התוס' שם ואע"ג שהתוס' שם הקשו ע"ז דכבר בטלוה לרביעית דמקוה בימי ר"ל מ"מ י"ל דר"ל דינא אשמועינן לקודם שבטלוה לרביעית דמקוה ונ"מ בזה אף לאחר שבטלוה לענין משקה בי מטבחיא דאף לאחר שבטלוה לרביעית דמקוה הרי הן בטרתן כל שיש עליהן תורת מקוה וכמימרא דר"פ בפסחים (דף יז) ולכן לא כתבו הפוסקים מימרא דר"ל הנ"ל משום דאין נ"מ בזה לענין נט"י עכ"ל ספר עצי אלמוגים.

וכל דבריו אצלי מן התימה דמה שתירץ דר"ל ס"ל דמי פירות פסולים לנט"י ולכן הפוסקים דס"ל דמי פירות כשרים השמיטו לדינו של ר"ל זה תמוה דאם נימא דר"ל סובר ע"כ דמי פירות פסולים לנט"י היאך חולקין הפוסקים וס"ל דכשר דאטו מצינו פלוגתא בגמרא דנימא דסברי כמ"ד דמכשיר הלא כל עצמם של הפוסקים ז"ל לא מצאו מקור לזה מדברי הגמרא בהדיא רק ממחלוקת ר"א וחכמים גבי יין וגם שם אינו הכרח כ"כ דהא יש לפרש דקאי אמים אמצעים וכדעת הראב"ד באמת.

וא"כ כיון דמצינו דר"ל סובר בהדיא דפסול היאך חולקין על מימרא ערוכה דר"ל. וגם מה שתירץ דר"ל קאי אקודם שבטלוה ונ"מ גם האידנא לענין משקה בי מטבחיא זה דוחק טובא דהאיך הזכיר רביעית סתם דהוא דבר שבטל לגמרי ואין נ"מ אלא לענין דבר שרחוק מאוד והו"ל לפרש בהדיא.

ועוד דהא ר"ש הוא דסבר כן התם דבקרקע טהורים ולית הלכתא כוותיה וא"כ היאך יאמר ר"ל נפקותא לדינא אליבא דמאן דלית הלכתא כוותיה ועוד דנראה דבלא"ה לא שייך במשקה בי מטבחיא נתן סאה ונטל סאה דהא תיכף כשנפל מים דעלמא או מי פירות פסולים ממשקה בי מטבחיא ולכן כל מה שכתבתי הוא הנכון בעז"ה: וגם מה שכתב עוד שם העצי אלמוגים (בסי' ק"ס הנ"ל ס"ק כ"א) לתרץ דברי רש"י הנ"ל בדרך אחר דהתוס' והרשב"א דכתבו אליבא דרש"י דמי פירות כשרים לנט"י לא כתבו כן אלא אליבא דר"א אבל אליבא דחכמים דקייל"ן כוותיהו מודה רש"י דמי פירות פסולים ובזה א"ש מה שפירש"י בזבחים דר"ל איירי במי פירות דהיינו כפי ההלכה דקייל"ן כחכמים דמי פירות פסולים הם ע"כ במח"כ דבריו תמוהין ונראה דאשתמיטתי לשון התוספות בברכות שם (דף נ ע"ב ד"ה בורא) דהביאו פירש"י דאם לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות וכתבו ע"ז דמכאן משמע דמי פירות כשרין לנט"י וכו' הרי דרש"י כתב זה גם אליבא דהלכתא וגם חכמים דר"א לא נחלקו בזה ולא פליגי רק ביין הלכך גם תירוץ זה שכ' הגאון ליתא: וגם מה שכתב עוד הגאון הנ"ל (בסי' קנ"ט ס"ק כ"ג) דלדעת רבינו יונה שם דס"ל דרביעית דמקוה אף שבטלו רבנן לטבילת מחטין וצינורות מ"מ כשרין הם לטבילת ידיים יש לפרש דר"ל איירי ברביעית דמקוה לענין

טבילת ידים [ועפ"ז היה מקום ליישב גם פירש"י הנ"ל די"ל דרש"י ס"ל ג"כ כדעת רבינו יונה והתם דווקא מים בעינן דמקוה אינו כשרה רק במים ושפיר פירש"י דפסלי בה מי פירות בנתן סאה ונטל סאה.

אכן הא ליתא דרש"י בעצמו שם פירש לדברי ר"ל דמיירי לנט"י ואם איתא דרש"י מפרש ברביעית דמקוה הו"ל לומר לטבילת ידים] ובזה א"ש גם דברי רב פפא שם דאמר אם קדח בו רביעית מטבילין בו מחטין וצינורות וכו' ע"ש בעצי אלמוגים ולענ"ד קשה טובא על דברי רבינו יונה דא"כ תיקשי טובא על ר"א בנזיר (דף ל"ח) דלא חשיב רביעית דמקוה לענין טבילת ידים דנהי דלא חשיב רביעית דנט"י מחמת טעמא דאמרין שם דבפלוגתא לא קמיירי דלר' יוסי (בידים פ"א) אינו כשר רביעית רק לאחד ולא לשנים אבל ברביעית דמקוה בוודאי דמודה ר"י דכשר גם לטבילת ידים של כמה אנשים.

ועוד קשה לפירושו דהו"ל לרבינו יונה להביא דברי ר"ל להלכה וטפי היה נ"ל לומר ע"פ דרכו של הגאון הנ"ל דמשו"ה השמיטו הפוסקים ז"ל זה משום דהם ז"ל מפרשי דר"ל מיירי לענין רביעית של מעיין לענין טבילת מחטין וצינורות [וס"ל דגם למעיין בעי רביעית ודו"ק]: ומה שכתב עוד הגאון בעל עצי אלמוגים ז"ל (בסי' ק"ס ס"ק כ"ד ד"ה שוב) דנראה בעיניו לומר דמחלוקת זה אי מי פירות ראויין לנטילת ידים או לא תליא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל שהביא (בסי' קנ"ח) אי מי פירות חוץ מז' משקין מקבלין טומאה או לא דלדעת הרמב"ם דמי פירות אינם מקבלין טומאה יש להוכיח דאינם ראויים לנטילה דאם לא כן מצינו לנט"י פחות מרביעית שהרי מבואר לקמן בסי' קס"ב דמשו"ה צריך רביעית משני שטיפות לנט"י משום דחצי רביעית מטהר את הידים וחצי רביעית לטהר את המים וא"כ אי מי פירות ראויים לנטילה מצינו נט"י פחות מרביעית שיכול ליטול במי פירות שאינם מקבלין טומאה ע"כ תוכן דברי הגאון הנ"ל שם ודבריו אצלי מן התימה דחדא דהרי מחלוקת הפוסקים ז"ל הוא במי פירות שהוא מז' משקין המקבלין טומאה ואינו ענין למחלוקת הרמב"ם והראב"ד ז"ל דבז' משקין בוודאי בעינן רביעית כמו במים ואם כוונתו לומר דמ"מ בשאר מי פירות לא יצטרך רביעית לדעת הרמב"ם ז"ל גם לזה לא קשיא דחדא דאימא אה"נ ומה שלא באר הרמב"ם ז"ל היינו משום שלא נמצא זה בגמרא מפורש וידוע דהרמב"ם ז"ל אינו כותב דינים מחודשים שלא נמצא בגמרא ועוד דאפשר דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דאינם מקבלין טומאה גרע באמת מז' משקין לענין נטילה דכיון דלאו שם משקה עליהם פסילי לנטילה דלא מצינו נטילה רק במשקין וכמו שכתבנו לעיל [ולפמ"ש לעיל בעז"ה דגם להראב"ד ז"ל אינו מטמא משום משקה רק משום אוכל אפשר דגם להראב"ד ז"ל פסילי לנטילה והא שכתב הראב"ד בעצמו בהל' נט"י שלו דנוטלין לידים במי פירות וכמו שכתב הרשב"א בתו"ה עיי"ש י"ל דהתם מיירי בז' משקין] אבל מי פירות שהם מז' משקין שפיר י"ל דמודה הרמב"ם ז"ל לדעת הפוסקים ז"ל דמכשירין.

ומש"כ לעיל דמד' הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' מקוואות משמע דמפרש דהך נתן סאה ונטל דרביעית היינו שנתן לתוכו מים הפסולין לנטילה הוא ממש"כ שם בהלכה ט' וז"ל כלי שהיה בו רביעית מים כשרים לנט"י ונתן לתוכו מעט מים פסולין וכו' עכ"ל ואמנם צריך להבין דלמה השמיט מימרא דרב פפי שאחר זה ונראה דמפרש מימרא דרב פפי לענין

רביעית דמקוה קודם שבטלוה וכן פירש בס' יראים להר"א ממיץ זצ"ל בס' קצ"ב אך
דהוא ז"ל פירש שם דרב פפי מפרש לעיקר דין דרביעית דמקוה דאינו אלא אם מחובר
למקוה שלמה אך דהחיבור הי' פחות משפופרת הנוד [דאם יש חיבור כשפופרת הנוד
דינה כמקוה שלמה] ורב פפי לא ידע דבטלוה [ומש"כ שם בס' יראים דליכא למימר
דעדיין בימי רב פפי] לא בטלוה.

דרב פפי קדים לר"א. הוא ט"ס.

וצ"ל דר"א קדים לרב פפי אך הרמב"ם ז"ל נראה דמפרש בנתן בו מים פסולין או מי
פירות דפסול לר"ל בין לנט"י ובין לרביעית דמקוה וע"ז אמר רבי פפי דמ"מ אם
הרביעית מחובר למקוה כשר לטבילת מחטין וצינורות קודם שבטלו ואף דנתן סאה
ונטל סאה ודו"ק: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דאף בשעת הדחק שיש לסמוך על
הדעה המכשרת ליטול במי פירות מ"מ נ"ל שזהו דווקא במי פירות של ז' משקין אבל
בשאר מי פירות אפשר דאף בשעת הדחק לא ועוד בארנו דאף אם נוטל בז' משקין מ"מ
בזה לא דמי למים דאף אם רוחץ מרביעית שלם מ"מ בעי נגוב ידים ומים שניים: מיהו
כל זה לחולין אבל נט"י לתרומה אפשר דדווקא מים בעינן וכן הדין דנתן סאה ונטל
סאה בנט"י אינו נוהג רק בתרומה ומשו"ה השמיטוהו הפוסקים וכמש"כ המג"א.

אמנם לע"ד נראה דרש"י חולק ע"ז. ועוד נסתפקנו דאפשר דנתן סאה ונטל סאה דכשר
לנט"י לחולין מ"מ אפשר דאינו נוהג רק במים אבל בנפל מים פסולין לנטילה בז' משקין
אפשר דאף בלא נטל אח"כ כנגדם מ"מ פסול וכ"ז צ"ע להלכה הנלע"ד כתבתי בעז"ה:
סימן י"ג בשו"ע או"ח (סי' קפ"ד סעיף ד') כתב וזה לשונו אכל ואינו יודע אם ברך
בהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה עכ"ל וזה פשוט הוא דכל
ספיקא דאורייתא לחומרא אכן אם צריך לברך מספק גם ברכת הטוב והמטיב דהוא
מדרבנן ע"י באחרונים שהביאו פלוגתא בזה ובמקום אחר בארנו דזה תליא במחלוקת
הראשונים ז"ל שהביא הטור בהל' חמץ סי' תל"ד גבי כל ספיקות הנזכר בגמרא גבי
בדיקה כגון בספק על ספק לא על וכיוצא דקיי"ל דתלינן לקולא בבדיקה חמץ דרבנן
ונחלקו הפוסקים שם אם נולד הספק קודם הבטול אם צריך לחזור גם על הבדיקה כיון
שנולד הספק בדאורייתא דדעת הראב"ד ז"ל דצריך לבדוק נמי כיון שנולד הספק
בדאורייתא והטור ז"ל חולק ע"ז שם [וע"ש היטב בב"י] ונראה פשוט דלדעת הראב"ד
ז"ל גם הכא צריך לחזור גם לברכת הטוב והמטיב ולדעת הטור א"צ ובמקום אחר יבואר
דבר זה באריכות אי"ה: וכל זה בוודאי אכל וספק אם ברך אבל בספק אכל או לא אפי'
בוודאי לא ברך כתב הבאה"ט שם דא"צ לברך מספק וטעמא נראה לי דבוודאי אכל
וספק ברך גברא בחזקת חיובא קיימא ומספק אתה בא לפוטרו אל תפטרנו מספק אבל
בספק אכל גברא בחזקת פטור קיימא ומספק אתה בא לחייבו אל תחייבנו מספק וסברא
זו נמצא בכמה מקומות בש"ס: וכשפלפלתי בדבר זה עם מו"ר הרב הגאון מוהר"ר יעקב
באריט זצ"ל הוסיף בה דברים ואמר דנראה דה"ה אם וודאי אכל אך ספק לו אם אכל
כדי שביעה שעור שחייבין עליו בהמ"ז מן התורה וגם ספק לו אם כבר ברך בהמ"ז או
לא אינו צריך לברך מספק משום דהוי ס"ס חזא שמא כבר ברך ואת"ל דלא ברך שמא
לא אכל כדי שביעה ואינו חייב אלא מדרבנן והוי תרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא

דרבנן ומבואר בש"ך יו"ד (סי' פ"ג) ובכללי הספיקות (בסי' ק"י אות י"ו) דאמרינן ספיקא בכה"ג ודפח"ח.

ונ"ל פשוט דאם ספק לו אם אכל אף דפטור מלברך בהמ"ז משום דמוקמינן אותו אחזקתו מ"מ אם רוצה לאכול עכשיו א"צ לברך ברכה ראשונה דלענין ברכה ראשונה הוה ספק בדרבנן וכל ספק דרבנן לקולא. עוד כתב בבאה"ט שם דאם לא אכל אלא כזית וספק לו אם ברך א"צ לברך מספק ופשוט [הוא דספיקא דרבנן לקולא וגדולה מזו כתבתי לעיל בשם מורי ז"ל: ולענין אם שני אנשים שנסתפקו אם ברכו אם לא אם יכול אחד להוציא חבירו [כגון שאחד סופר ואחד בור דקייל"ן דסופר מברך ובור יוצא אפי' בדליכא זמון] נ"ל לכאורה פשוט דיכול להוציא חבירו דשמא לא בירך ואת"ל ברך מ"מ שמא השומע נמי כבר ברך וגם הוא מתהפך: ועוד בר מן דין דאפילו אם נימא דהמברך ברך והשומע לא ברך מ"מ מה בכך דהא קייל"ן דכל הברכות כלן אפי' יצא מוציא משום דכל ישראל ערבים זה לזה וברהמ"ז נמי בכלל ואף דבברכת הנהנין אינו יכול להוציא היינו מטעם דרשות הוא דלא לתהני ולא לברך אבל ברהמ"ז דכבר אכל מחויב הוא לברך ושפיר מוציאו דדמי לברכת המצות ואף דבירושלמי דברכות והובא בר"ן סוף ר"ה אמרינן דבהמ"ז אינו מוציא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך מ"מ כבר כתב הר"ן שם דהירושלמי מיירי בששניהם סופרים אבל באחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא ואף כששניהם סופרים אינו אלא בדליכא זמון אינו יכול להוציא חבירו אבל בזימון בוודאי מוציא דעיקר זמון כך הוא דאחד מוציא לשנים ואף דאמרינן (בברכות מ"ז) דלענין להוציא אחרים יד"ח עד שיאכל כזית דגן מ"מ הא כבר כתבו התוס' שם בד"ה עד והרא"ש שם דכזית דגן לא בעי אלא כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו משום דבלא"ה לא מצי למימר שאכלנו אבל בנ"ד לא שייך זה דהא וודאי אכל וספק לו אם ברך ושפיר מצי למימר שאכלנו דהא מחויב לחזור ולברך מספק מיהו ברא"ש בפ' מי שמתו סי' י"ג כתב טעם אחר דבעי כזית דגן אף דוודאי מוציא מן התורה אף בלא אכל כלל משום ערבות מ"מ רבנן גזרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה ולפי טעם זה אף בשנים שיכולים לומר שאכלנו אעפ"כ אינו יכול להוציא לכתחלה וצ"ע דדברי הרא"ש שותרין זה את זה דשם בברכות פ' שאכלו כתב כסברת התוס' ועוד דהא כבר כתב הרא"ש שם דהך דירושלמי אינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן וכן הא דאכל כזית דגן בין לטעם של התום ובין לטעם הרא"ש אינו אלא לכתחלה ומדרבנן א"כ בנידון דידן בוודאי מוציא מן התורה בממ"נ וכל הספק אינו אלא בדרבנן א"כ פשיטא דיכול להוציא דהא אפילו חד ספיקא בדרבנן אזלינן לקולא וכ"ש הכא דאיכא תרי ספיקי: ועיין בדגול מרבבה באו"ח בסי' רע"א דיצא לידון בדבר החדש שם דאנשים שכבר קדשו בתפלה אין יכולים להוציא בקדוש על היין לנשים שלא התפללו עדיין משום דכיון דכבר התפלל כבר יצא ידי קדוש מן התורה בתפלה.

דקדוש על היין אינו אלא מדרבנן. ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא דנשים חייבות בקדוש היום דבר תורה ואף דקייל"ן דכל הברכות כלן וכן בקדוש אעפ"י שיצא מוציא מ"מ נשים לאו בכלל ערבות הן ואינו יכול להוציא אותן מי שכבר יצא והוציא כן מלשון הרא"ש ספ"ג דברכות.

ולע"ד דבריו תמוהים דהא אדרבה מבואר להדיא בגמרא דברכות שם (דף כ) דאם נשים חייבות בבהמ"ז מוציאאות לאחרים י"ח אלמא דהן בני ערבות כאיש בדבר שחייבות וא"כ ה"ה דאנשים מוציאאות אותן והא שכתב הרא"ש שם דלאו בני ערבות היינו במילתא דפטירי מדאורייתא וזה פשוט הוא דמשנה ערוכה שנינו בר"ה (כ"ט) דחש"ו אין מוציאין אחרים דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח דכיון שאינו מחוייב לא שייך ערבות וכן מבואר להדיא להמעין ברא"ש אבל בדבר שחייבות מן התורה כאיש שפיר הן בני ערבות ויכולות להוציא לאיש אף שכבר יצאו יד"ח וכן איש מוציא אותן אף שכבר יצאו יד"ח ולא שייך כאן דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא דהא מחוייב הוא מה"ת רק דכבר יצאו יד"ח מן התורה וע"ז יש לנו כלל גדול דכל הברכות אעפ"י שיצא מוציא אם לא שנאמר דהדמ"ר איירי בנשים הבקיאאות בעצמן לקדש וחשש לדעת בה"ג שהובא בב"י בסי' רע"א דהא דכל הברכות כלן אעפ"י שיצא מוציא היינו לשאינו בקי דווקא.

אמנם א"כ לא הוצרך להביא מד' הרא"ש כלל וצ"ע: שוב אחר החפוש בספרים מצאתי בשו"ת רע"א בחלק הפסקים בסי' ז' שהעיר בזה על הדג"מ. יעוי"ש: וגם לענין הספק בשני אנשים שנסתפקו אם ברכו או לא אי יכול אחד להוציא חבירו מצאתי ג"כ שם (בסי' וא"ו) שנשאל ע"ז ובתחלה רצה לה"ר דאינו מוציא חבירו מהא דתנן דטומטום אינו מוציא את מינו ולא את שאינו מינו ואף דהוי ס"ס וע"כ צ"ל כמ"ש הטו"א שם דמשום דהוי ס"ס דסתרי אהדדי יעוי"ש.

ושוב העלה ג"כ כמו שכתבנו דכיון דמן התורה מוציא אף כשיצא רק מדרבנן אסמכוה אקרא דאכלת ושבעת הוי ספיקא דרבנן ולקולא ודלא כדעת הפר"ח בלקוטיו דס"ל שם דלדעת הרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא אין יכול להוציא חבירו שלא בדרך בוודאי משום דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא דליתא דמן התורה בלא"ה מוציא אף שיצא וכל עצמו אינו אלא דרבנן ומדרבנן הא מחוייב לברך והלכך מוציא אף לוודאי וכ"ש לספק והיינו כמ"ש בעז"ה: וראיתי להמזרחי בבאוריו על הסמ"ג בהלכות מגלה שהקשה ג"כ קושיית הטו"א ז"ל דמפני מה טומטום אינו מוציא את מינו מטעם ס"ס ותירץ דס"ס בתרי גופי לא אמרינן דטומטום המוציא עצמו ליכא אלא חד ספיקא ספק הוא זכר ספק נקיבה אלא שבצירוף האחר יש עוד ספק וס"ס בכה"ג לא אמרינן כ"כ המזרחי שם והובא בקוצר ג"כ בתשו' רע"א ז"ל שם וא"כ בנידון דידן נמי ס"ס בתרי גופי הוא מיהו כבר כתבנו דהכא לא בעינן לס"ס כלל דבחד ספיקא נמי סגי משום דהוי ספיקא דרבנן: ובגליון ט"א למר אחי הגאון ז"ל ראיתי שכ' ליישב קושיית הטורי אבן ז"ל דמשו"ה אינו יכול להוציא טומטום חבירו מטעם ס"ס משום דהוי ס"ס שיכול להתברר דשמא יקרע וימצא נקבה והאחר ימצא זכר ומבואר באחרונים דס"ס דיוכל להתברר לא אמרינן וכמו דלא סמכינן על החזקה במקום דיכול לבררו וראיה לזה גם מלשון הטור והפוסקים דכ' הטעם דאין הטומטום מוציא חבירו הטומטום משום שמא יקרע ונמצא נקבה ולכאורה למה צריכי להאי טעמא ולמה לא כתבו סתמא שמא המוציא נקבה והאחר השומע הוא זכר אלא וודאי משום דבלא"ה היה מוציא מטעם ס"ס אלא דחיישינן שמא יקרע ויתברר הדבר הלכך לא סמכינן אס"ס כ"כ בגליון שם ודפח"ח ולפי"ז בנידון דידן דהוי ס"ס שלא יוכל להתברר שפיר מוציאו מטעם ס"ס דלא דמי

לטומטום וכל זה ברור ולענין אשה אם נסתפקה אם ברכה אם לא נראה דפטורה לברך מספק מטעם ס"ס שמא כבר ברכה ואת"ל דלא מ"מ שמא אינו חייבת בבהמ"ז אלא מדרבנן דבעיא ולא אפשטא הוא בגמרא אי חייבת דאורייתא או לא והוי תרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא בדרבק וכבר כתבנו לעיל בשם הש"ך דאמרינן ס"ס בכה"ג.

ואף דכתב הפר"ח ביו"ד ובסי' ק"ד ס"ק ה' (ובסי' ל' ס"ק ב') דספק איבעיא אינו נכנס בגדר הספק ואין לצרף אותו לס"ס וכן נוטה דעת הש"ך (בס' ק"ד ס"ק ד') מ"מ כבר העלה הפמ"ג להלכה בסי' ק"י בדיני ספק ספיקא מחודשים סי' ד' דשפיר נכנס לגדר הספק ודלא כהפר"ח וכ"כ הפ"ת והתבואו' שור וגדולה מזו כתב שם דאיבעיא דלא אפשטא ובפלוגתא דרבוותא אף במקום חזקה יש להקל היכא דאיכא ס"ס דלא שייך אוקמא אחזקה.

כי בשביל החזקה לא ישתנה הדין ולא נפשוט האיבעיא וכ"כ עוד הפמ"ג בסי' ק"ז ס"ק ד' בשפתי דעת והלכך נראה להלכה דאינה צריכה לברך ובספר חיי אדם בכלל מ"ז פסק להדיא איפכא דצריכה לברך מספק ע"פ סברת הפר"ח ונראה דלא ראה לד' הפמ"ג ביו"ד שהבאתי אמנם טומטום שנסתפק אם ברך בהמ"ז או לא נראה דצריך לברך מספק דס"ס שלו הוה גרוע דאת"ל דהוא לא ברך צ"ל דשמא הוא אשה ושמא אינה חייבת רק מדרבנן ואפשר דכולי האי לא אמרינן דהא איכא ספיקי לחיובא כמו לפטור דהא איכא למימר נמי איפכא דשמא הוא איש ואת"ל אשה שמא אשה נמי חייבת מדאורייתא ועוד לפי מ"ש לעיל דס"ס דיכול להתברר לא מיקרי ס"ס א"כ בלא"ה אין לפוטרו מטעם ס"ס וצ"ע בזה: ולענין אם טומטום יכול להוציא איש בברהמ"ז נראה דאם נאמר דהטעם דאינו מוציא חבירו בשופר משום דס"ס בתרי גופי לא אמרינן א"כ בנידון דהכא מוציא.

דהכא ס"ס בגוף אחד הוא דשמא הוא איש ואת"ל אשה שמא אשה נמי חייבת מדאורייתא משא"כ אם נאמר דהטעם דאינו מוציא משום דהוי ס"ס דיכול להתברר הכא נמי אינו יכול להוציא מטעם הזה דשמא יקרע וימצא נקבה ופשוט הוא ודע עוד דבעל המזרחי הנ"ל כתב שם עוד טעם לטומטום דאינו מוציא טומטום חבירו משום דכל ס"ס לכתחלה אסור ובאמת אם כבר תקע הטומטום לפני טומטום חבירו בוודאי יצא בדעבד אלא דלכתחלה אינו רשאי להוציאו וכן ראיתי להפר"ח ז"ל באו"ח סי' פ"ג שהביא לדעת הרא"ם הנ"ל ז"ל דכל ס"ס לכתחלה אסור וכן חד ספיקא דרבנן ע"ש וכן כתב הב"י שם סברא זו ויישב בזה דברי הרמב"ם ז"ל שפסק בבעיא דיש יד לבית הכסא דלכתחלה אסור לקרות בו ק"ש ובדיעבד יצא ואף דהוא בעיא דלא אפשטא וכל בעיא דלא אפשטא דרבנן לקולא אזלינן אלא וודאי דהרמב"ם ז"ל סובר דכל ספיקא דרבנן לכתחלה אסור כ"כ הב"י ז"ל שם.

ועפ"ז בנדון דידן נמי לכתחלה אינו יכול להוציא לחבירו מחמת ספיקא אמנם כבר דחה הפר"ח שם לדברי הרא"ם [וכן להב"י שם שכ' ג"כ סברא זו לדעת הרמב"ם ז"ל יעו"ש] מהלכה: ולי הצעיר נראה להביא ראיה ברורה דספיקא דרבנן לכתחלה מותר מהא דאמרינן (בברכות כ"ה) ספק צואה אסור ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דהוי ספיקא דרבנן ומשמע דאפילו לכתחלה מותר לקרות שמע וכ"ה הלשון בהדיא בטור וש"ע מותר לקרות שמע ומוכרח הוא מדברי התוס' שהובא להלכה בש"ע

(ס"ס ע"ו) דמי רגלים אפילו מצאן במקום שראוי להסתפק אין צריך לחזור ולקרות כיון דאינם אסורין אלא מדרבנן וא"כ הא דאמרינן דספק מי רגלים מותרין היינו אפילו לכתחלה דאי דיעבד אפילו בנמצא שם מי רגלים וודאי יוצא וכ"ש בספק וא"כ ש"מ דבספיק' דרבנן אפי' לכתחל' מותר הנלע"ד כתבתי הלכות שבת סימן יד ראוי לברר אם מותר לישא את הקטן בשבת במקום דאסור לטלטל.

ואם יש חלוק בין ר"ה לכרמלית בדין הזה: תשובה במתניתין דשבת פ' מפנין תנן האשה מדדה את בנה אמר ר"י אימתי בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת אבל אם היה גורר אסור ע"כ לשון המשנה. וכ' הר"ן ע"ז אע"ג דחי נושא א"ע מ"מ בקטן כ"כ שלא יכול ליטול אחת ומניח אחת הוי ככפות ולא אמרינן דחי נושא א"ע דמודה ר' נתן בכפות והעתיקו התו"ט: ולכאורה תמוה לי ד' הר"ן אלו דמאי קשיא ליה דאף דחי נושא א"ע כ' מ"מ מדרבנן אסור דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור הוא ואת החי במטה פטור תנן אבל מ"מ אסור מדרבנן וא"כ איכא למימר דהא דאמר ר"י אבל אם היה גורר אסור היינו מדרבנן ואם נאמר דהר"ן מפרש דהא דאמר ר"י אסור ר"ל חייב ומשו"ה קשיא ליה הא וודאי תמוה דמנ"ל לומר כן אדרבה דמדלא אמר חייב אלא אסור משמע דאינו אסור אלא מדרבנן בעלמא.

ועוד מאי קמשני דהוה ככפות ומשמע דבזה הוי אסורא דאורייתא וזה תמוה דאף דמודה ר"נ בכפות דלא אמרינן חי נושא א"ע ואסור מן התורה היינו בנושא ממש בידים אבל הכא אינו אלא דגוררו על הארץ וודאי דליכא ביה חיוב חטאת כיון דאין מגביהו מן הארץ. ואף דכתבו הר"ן ורש"י שם דמאי לנושא מ"מ נושא ממש לא הוי וכיון דס"ס צריך לפרש דר"י מדרבנן קאמר דאסור לא הוצרך הר"ן לחדש הך סברא דמאי לכפות דהא אסורא דרבנן איכא אף בגדול ובאמת שהתו"ט כתב על דברי הר"ן אלו וז"ל והאי אסור דתנן אפשר לי לומר דאסור וחייב קאמר דהא מתחייב בחולה כשנשאו וכו' עכ"ל אבל זה תמוה דהאיך יהיה חייב בגרירה לחודא ואינו ראייה מחולה דהתם מיירי כשנשאו ממש ולכן לפי הנראה טפי היה נ"ל לומר דהר"ן ס"ל דבחי נושא א"ע מותר אפילו לכתחלה והא דתנן את החי במטה פטור אף על המטה משום מטה קאמר פטור אבל אם נושא חי בעצמו מותר אפילו לכתחלה.

וכן משמע קצת ג"כ דעת התוס' בר"פ ר"א דמילה דהקשו שם וז"ל ויביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא אסור שבת כלל עכ"ל ומדכתבו דליכא אסור שבת כלל משמע דס"ל דאפילו אסור דרבנן ליכא. אמנם אינו כן דעת כל הפוסקים וכן מפ"י רש"י והרע"ב בפ"ק דמגילה דף ה' במש"כ טעם דהקהל א"א בשבת משום שצריך להביא הטף לעזרה ובשבת א"א משמע דס"ל דאסורא דרבנן מיהו איכא וכמש"כ התו"ט לדעתם שם.

ואין להביא אדרבה ראייה להיפך מהא דתנן בריש חגיגה דב"ש ס"ל דאם יכול לרכוב על כתיפו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית מצוה על אביו להנכו בראיה ואף דב"ש בעצמו ס"ל בפ"ק די"ט ודף י"ב) דאין מוציאין את הקטן לר"ה אלמא דס"ל דאסור הוצאה ביו"ט כמו בשבת וא"כ היאך יכול לרכוב על כתיפו של אביו ביו"ט וע"כ משום דחי נושא את עצמו וא"כ ש"מ לכאורה דאפילו אסורא דרבנן ליכא ומדב"ש ביו"ט נשמע לדידן בשבת והא דאסר ב"ש במס' יו"ט שם להוציא את הקטן צ"ל דמיירי

בקטן שאינו נוטל אחת ומניח אחת דהוי ככפות וכמ"ש הר"ן] ואין לומר דלא גזרו שבות במקדש דהא ליתא דחדא דהא שבות דמקדש במדינה הוא ודעת רב יוסף (בעירובין ק"ג) דשבות דמקדש במקדש התירו אבל שבות דמקדש במדינה לא התירו ועוד הא כל עצמו אינו אלא מצוה מדרבנן משום חינוך והיאך יתירו אסור דרבנן בשביל מצוה דרבנן דחנוך וא"כ ש"מ לכאורה מהך דחי נושא את עצמו אפילו לכתחלה מותר.

אבל כל זה ליתא ואינו ראיה כלל דהתם הכי קאמרינן דאי יכול לרכוב על כתיפו של אביו אז חייב אביו לחנכו ולהביאו בחוה"מ דמותר בהוצאה. ואין שייך לומר כיון דנפטר ביו"ט ממצות ראיה נפטר גם ביום שני כמו חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני למ"ד תשלומין דראשון הוא דהא ליתא דהיכא דהיום גורם לו שלא לקרב [וכמ"ש התוס' להדיא בחגיגה ד' ב' ד"ה איזהו] לא אמרינן כיון דלא חזו בראשון לא חזו בשני ושבת יוכיח דאם חל יו"ט ראשון בשבת מ"מ קרבין למחר דהא מודים שאם חל עצרת בשבת יום טובח אחר השבת ואף דעצרת לד"ה תשלומין דראשון הן וה"ה לענין מצות ראיה אמרינן סברא זו ותדע דהא ב"ש בעצמו ס"ל דעולת ראיה אין קרבין ביו"ט ואעפ"כ יש להן תשלומין למחר באופן שמהש"ס דחגיגה אינו ראיה כלל.

וא"כ הדרין לכללין דאף דחי נושא א"ע מ"מ איסור דרבנן מיהו איכא ודלא כמשמעות הר"ן והתוס' לכאורה: כל זה כתבתי בדברי הר"ן כפי הבנת התו"ט בדבריו אבל באמת אחר העיון בדברי הר"ן ראיתי שרוח וכוונה אחרת בר"ן בזה דדעת הר"ן שם דהא דתנן דמדדין עגלים וסייחים בר"ה וכן האשה מדדה את בנה קמל"ן בזה דלא גזרינן מדדה אטו הגבהה ממש משום דאף אם תגביהו ליכא חיוב חטאת דחי נושא א"ע ולא גזרינן גזירה לגזירה אבל אם היה גורר אסור משום דגזרינן אטו הגבהה דבכה"ג בהגבהה איכא חיוב חטאת משום דדמי ככפות כן מבואר בר"ן שם וא"כ אדרבה מבואר מדבריו דבגרירה גופא ליכא חיוב חטאת רק גזירה בעלמא אטו הגבהה ודלא כהתו"ט שכ' דהאי אסור ר"ל אסור וחייב דליתא ועוד מבואר בדבריו להדיא דמ"מ אסור דרבנן איכא בחי נושא א"ע וכדעת כל הפוסקים ז"ל והא דהוצרך לומר דבגורר הוי ככפות היינו משום דאל"כ לא הוי גזרינן גרירה אטו הגבהה אבל בהגבהה גופא וודאי איכא אסורא דרבנן אפילו בגדול או בקטן שנוטל אחת ומניח אחת וכל זה להר"ן.

אבל מפירש"י שכ' על הא דתנן אבל אם היה גורר אסור מפני שנושאתו עכ"ל משמע דמפרש הטעם דגרירה גופא הוי כנושא ואסור מדרבנן מיהת. ומשמע דאפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מ"מ לגוררו אסור דגרירה הוי כנושא והא דאמר ר"י אבל אם היה גורר אסור אין ר"ל בקטן שאינם יכולים כ"א לגוררו אלא אפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת גורר אסור אין ר"ל בקטן שאינם יכולים כ"א לגוררו אלא אפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מ"מ לגוררו אסור וכ"ה הלשון בשו"ע להדיא בסי' ש"ח (סעיף מ"א) וז"ל האשה מדדה את בנה אפילו ברשות הרבים ובלבד שלא תגררהו אלא וכו' עכ"ל הרי אף בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אוסר לגרר ונמשך אחר פירש"י אבל לדעת הר"ן אינו כן דגרירה לא הוי כנושא ואינו אסור גרירה אלא בגוונא דאם נושאו איכא חיוב חטאת כגון בקטן דאינו אלא גורר והא שכ' הר"ן במשנה על האדר"י אבל אם היה גורר אסור מפני שנושאתו שגרת לישנא דרש"י נקט אבל הוא בעצמו לא ס"ל כן בטעמא דמתניתין וכן דרכו בכמה מקומות להעתיק פירש"י ולשונו ואף דהוא בעצמו לא ס"ל כן וכל זה

ברור: וא"כ נקטינן מכל הנ"ל דלדעת הר"ן בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מותר אפילו לגררו ואפילו בר"ה אכן לנושאו בר"ה אסיר מדרבנן דאפילו בגדול ממש אסור מדרבנן אבל בקטן שאינו יכול ליטול אחת ומניח אחת כי אם לגררו אסור בגרירה מדרבנן גזירה משום נושא אבל לנושאו איכא חיוב חטאת בר"ה.

אכן בכרמלית דרבנן אפשר דלא גזרינן גרירה אטו נושא דמ"מ גזירה לגזירה הוא. ובגדול ממש או בקטן שנוטל אחת ומניח אחת לישא אותם בכרמלית יש להסתפק אי גזרו אסור זה בכרמלית ובאמת שיש להסתפק בכל אסורי דרבנן כגון זה עוקר וזה מניח אי גזרו בכרמלית או לא דהא מצינו כמה פעמים דהקילו חכמים בכרמלית לענין לעמוד ברה"י או בר"ה וישתה בכרמלית ולא גזרינן הושטת ראשו אטו הוצאת כלי כמו בר"ה (בשבת י"א ע"ב) וכן בעירובין (דף צ"ט) וכן בכירה (דף מ"א) אמרינן דקוץ בר"ה מוליכו פחות פחות מד"א ובכרמלית אפילו טובא וכן בהזורק (דף ק"א) אמרינן דכוחו בכרמלית לא גזרו וכן לענין תכשיטים דאסרו חכמים לצאת בר"ה גזירה דילמא שלפה ומחוי כתבו התוס' דהאי דנא יש להתיר משום דאין לנו רה"ר גמורה דכל ר"ה שלנו כרמלית היא וכתבו עוד דאפי' אי נימא דבזמן הגמרא אף בכרמלית אסרו משום דמחלפא בר"ה כמו דמצינו גבי דליקה דלא התירו חכמים רק להוציא לחצר שאינה מעורבת אבל לכרמלית לא מ"מ האידנא דל"ל ר"ה שודאי יש להתיר בכרמלית כ"כ התוס' בפ' במה אשה ד' ס"ד ע"ב ד"ה רבי ענני בר ששון.

וא"כ יש לומר נמי לענין חי נושא את עצמו דאף דאסור מדרבנן בר"ה מ"מ בכרמלית לא גזרו. ומיהו אין להחליט הדבר דהא מצינו אדרבה בענין הזה גופא דאמרינן בסו"פ מפנין דבחצר מדדין בהמה חיה ועוף אבל לא בר"ה ומשמע להדיא דה"ה בכרמלית דאסור וכמו שהוכיח הב"י בס"ס ש"א ואף דבר"ה גופא אינו אלא גזירה בעלמא אטו הגבהה וכבר עמד ע"ז הרב"י שם דאמאי גזרו באמת בכרמלית הא הוי גזירה לגזירה והא קייל"ן כרבא דלא גזרו שבות בכרמלית.

ובאמת לפי מש"כ התוס' שהבאתי לעיל אינה קושיא כלל די"ל דאה"נ אפי' בכרמלית מותר כמו בכבול ובפאה נכרית דלא תנן במתניתין אלא לחצר ואעפ"כ כתבו התוס' דה"ה כרמלית מותר ועוד לענין דינא בזהמ"ז בלא"ה אינו ראייה דאף אם נימא דהש"ס אסר אפי' בכרמלית מ"מ האידנא דליכא ר"ה בוודאי ליכא למגזר וכמו שהבאתי לעיל בשם התוספות ואין להביא ראייה מהא דתנן מדדין עגלים וסייחין ואשה מדדה את בנה וע"כ הך מדדין עגלים וסייחין בחצר מיירי דאילו בר"ה אסרינן בכרייתא ואעפ"כ האשה מדדה את בנה תנן אבל הגבהה ממש לא דזה אינו ראייה דכבר פירש הר"ן להדיא דהך מדדין עגלים וסייחין בר"ה איירי והא דאסר בכרייתא היינו בגדולים אבל בקטנים מותר משום צערא באופן שאין ממתניתין ראייה כלל וא"כ עדיין צל"ע בדין הזה ולקמן נדבר עוד מזה בעז"ה: וכל זה לדעת הר"ן אכן לדעת רש"י אפילו בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אסור לגוררו בר"ה מדרבנן וכ"ש באינו יכול כ"א לגררו ומיהו לישא ממש על הכתף באינו יכול כ"א לגררו יש להסתפק לדעת רש"י אם אית ביה חיוב חטאת או לא.

אמנם בגרירה גופא בוודאי נראה דליכא חיוב חטאת ואף שפירש"י בטעמא דגרירה אסור מפני שנושאתו היינו דדמי לנושא ואסור מדרבנן מיהת אבל לא לענין חיוב חטאת

והלכך אפי' אי נימא דרש"י ס"ל דבקטן שאינו יכול כ"א לגרור הוי ככפות וחייב חטאת אם נושאו בר"ה מ"מ בגרירה בוודאי ליכא חיוב חטאת וכן נלע"ד: שוב ראיתי להמג"א (בסי' הנזכר) שכתב בהדיא דגם בכרמלית אסור לגרור וכ"ש לישא אותו אפי' בקטן שנוטל אחת ומניח אחת ונמשך אחריו בס' תוספות שבת ותמהני דמנ"ל הא דאפילו בכרמלית אסור מאחר שאינם מביאים ראיה לדבריהם ואדרבה בב"י כאן משמע להדיא דס"ל דאין לאסור בכרמלית וכמו שהבאתי לעיל בשמו וצ"ע: תו כתב בס' תוס' שבת בס"ק ק"ה דבקטן שצריך לגוררו אז אף בגרירה איכא חיוב חטאת וכ"ש בנושאו וכ"כ בשם מג"א וגם זה תמוה דליתא כן במג"א ואדרבה בס' באר היטב כתב ע"ש המג"א להיפך דבגרירה ליכא חיוב חטאת וד' ס' תוספות שבת צל"ע ואולי דהוציא כן מדכתב המג"א בשם רש"י והר"ן דגורר דמי לנושא וכמו שכ' רש"י והר"ן מפני שנושאתו ומשמע דהאי כנושא ממש וצ"ע: וכל זה לדעת רש"י והר"ן ורוב הפוסקים אכן שיטה שלישית יש בזה לבעל המאור ז"ל בפ' נוטל ודעתו ז"ל דאף קטן שנוטל אחת ומניח אחת דמי ככפות והנושאו חייב חטאת דכל שאינו יכול להלך ברגליו כאדם גדול דמי לבהמה וחייה ועוף לרבנן והנושאו חייב חטאת כ"ה דעתו ז"ל וכ"ה גם שיטת רשב"א בעל התוס' בתוס' פרק המצניע (צ"ד ע"א) ד"ה אבל יעויי"ש והוציא כן הבעל המאור ז"ל מהסוגיא דשבת פ' נוטל (דף קמ"א ע"ב) מהא דמקשה שם ולחייב משום תינוק ומתרץ דרבא כר"נ ס"ל אלמא דס"ל להגמרא דתינוק דמי לבהמה וחייה ועוף דלא אמרינן בהו חי נושא א"ע לרבנן וכתב שם דא"א לפרש דהסוגיא דנוטל איירי שם בקטן כ"כ שאינו יכול לדדות או בקטן בן יומו וכן תירצו באמת התוס' בפ' המצניע ודחו ד' רשב"א בזה דא"כ מאי מתרץ.

רבא כר"נ ס"ל. דבקטן בן יומו גם ר"נ מודה דגרע יותר מבהמה וחייה ועוף ולע"ד נראה לומר עוד ראיה דאם איתא דבקטן שיכול לדדות אמרינן באמת חי נושא את עצמו אף לרבנן למה הוצרך הש"ס לדחוק דרבו כר"נ ס"ל הא מצי למתרץ דרבא בקטן שנוטל אחת ומניח אחת מיירי וד"ה.

וזה ראיה נכונה לכאורה וד' התוספות שדחו ד' רשב"א בזה די"ל בקטן בן יומו מיירי התם צל"ע באמת דנהי דאפשר דלא ס"ל כסברת בעל המאור דר"נ מודה בקטן בן יומו ושפיר מתרץ הש"ס רבא כר"נ ס"ל. מ"מ קשה דלמה הוצרך הש"ס לזה להעמיד רבא כיחידאה כיון דאפשר לתרץ ברווחא וצל"ע]: והא דתנן האשה מדדה את בנה בנוטל אחת ומניח אחת ולא גזרינן דלמא תגביהנו כיון דאיכא אסורא דאורייתא בהגבהה כמו בבהמה חיה ועוף [ומזה הביאו התוס' באמת בפ' המצניע שם ראיה לדחות ד' רשב"א מהך דפ' מפנין והיינו משום דל נחתה לפרש פ"י אחר זולת פירש"י ז"ל אבל לפי בעל המאור לק"מ וכמו שבאר הבעהמ"א בעצמו] תירץ הבעהמ"א שם דמשום צערא דינוקא דאינו יכול לילך ברגליו בלא דיזוי לא גזרו בו רבנן אטו הגבהה כן הוא עיקר טעם משנה זו וזהו עיקר החלוק שבין בהמה וחייה ועוף לתינוק דלצערא דבהמה לא חששו לצערא דינוקא חששו והא דבגורר אסור צ"ל לפי דעת בעל המאור משום דהוא כנושא ממש והוי חייב חטאת ואף בקטן שיכול ליטול אחת ומניח אחת דהא לבע"מ אין נ"מ כלל בין קטן לקטן כל זמן דאינו יכול לילך ברגליו ככל אדם כן נראה לי לפרש אליבא

דבעל המאור ז"ל וכל זה הוא דלא כפירוש רש"י דההיתר הוא משום דאף אם תגביהנו ליכא אסורא דאורייתא.

והמג"א הביא לדברי בעהמ"א בקיצור מופלג. וקצת צ"ע דלא כתב דגם דעת הרשב"א בתוס' פ' המצניע כן.

ואולי דס"ל שמה שדחה התוס' שם הכל מדברי הרשב"א הוא דהוא בעצמו חזר בו מהך דפ' מפנין והלכך לא הביאו כלל כנ"ל: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דקטן שיכול לילך ברגליו ככל אדם מותר לדדו בר"ה [היינו אם קשה לו קצת לילך בעצמו וצריכים לדדו מחמת שהוא חלוש] לדברי הכל דהכא ליכא גזירה דהגבהה אף לדעת בעל המאור ז"ל דכיון דיכול לילך ברגליו ככל אדם רק שהוא חלוש קצת וצריכין לדדו בוודאי ליכא חיוב, חטאת בהגבהתו.

ועוד דכיון דצריכין לדדו מחמת שהוא חלוש מ"מ איכא צערא דינוקא גביה ולא גזרינן. ועוד יש סברא להקל דכיון דיכול לילך ברגליו ככל אדם לא שייך גזירה דהגבהה כל כך וכמו דלא גזרינן בבהמה וחיה הגדולים דמותר לדדותן אפילו בר"ה והטעם דלא אורחייהו בהגבהה וכמ"ש בבעהמ"א שם וה"ה בנ"ד.

וכ"ש לשיטת רש"י והר"ן דמותר דלא גרע מקטן שנוטל אחת ומניח אחת אבל לגוררו לדעת רש"י דס"ל דגורר הוי כנושא וכן לבעל המאור אסור מדרבנן דהוה כנושא ממש דאסור מדרבנן אבל לדעת הר"ן מותר לכתחלה ולישא אותו ממש על הכתף אסור לד"ה מדרבנן [דאף בגדול ממש אסור מדרבנן לנושא דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור ובברייתא פטור תנן]: ובקטן שנוטל אחת ומניח אחת מותר לדדותו בר"ה לד"ה והתוס' והר"ן משום דלא גזרו דדוי אטו הגבהה משום דליכא אסורא דאורייתא בהגבהה ולבעהמ"א משום צערא דינוקא לא גזרו וזהו דין המשנה דס"פ מפנין: ולגוררו לדעת רש"י ותוס' ושו"ע אסור מדרבנן דהוי כנושא וזהו דין דר' יהודה במשנה דאמר אבל אם היה גורר אסור ולבעהמ"א חייב חטאת ור"י אסור וחייב קאמר ולדעת הר"ן מותר לכתחלה דגרירה לא הוה כנושא: ולישא אותו על הכתף לדעת כל הפוסקים אסור מדרבנן ולדעת בעל המאור חייב חטאת וקטן שצריכין לגוררו וליכא דדוי גביה כלל לדעת הר"ן אסור מדרבנן וכן משמע במג"א ואף לדעת השו"ע אכן לדעת ס' תוס' שבת בשם המג"א חייב חטאת אכן י"ל דהתוס' שבת כתב כן לדעת השו"ע דגרירה הוה כנושא ממש אבל לדעת הר"ן מודה דאינו אלא [מדרבנן ובזה מיושב דלא יהיה התוס' שבת והבאה"ט כשני עדים המכחישין דמר העיד הכי בשם המג"א ומר הכי ולפמש"כ ניחא דהבאה"ט דכתב בשם המג"א דליכא חיוב חטאת בגרירה ר"ל לדעת הר"ן דלא ס"ל הך סברא דגרירה הוה כנושא והתוס' שבת בשם המג"א אזיל בשיטת השו"ע שחשש לדעת רש"י דגרירה הוה כנושא ושניהם אמת ואין כאן הכחשה כלל] ולישא אותו על הכתף לד"ה חייב חטאת: וכל זה בר"ה אבל בכרמלית דרבנן היה אפשר לומר שלא גזרו בו משום שבות וכמו דלא גזרו בתכשיטין לכל הפחות בזהמ"ז דליכא ר"ה דאורייתא וכמו שכתבו התוס' בשבת (דף ס"ה) לענין תכשיטין דאף דכרמלית לא דמו לחצר שאינה מעורבת מ"מ האידנא דליכא ר"ה כלל לא חמירא מחצר שאינה מעורבת ועפי"ז היה מיושב ג"כ מה שהערנו לעיל מהא דב"ש ס"ל דקטן שיכול לרכוב על כתפו של אביו

ולעלות מירושלים להר הבית חייב בחנוך ואף דב"ש בעצמו אוסר להוציא את הקטן ביו"ט [ולעיל כתבנו ליישב בפנים אחרות] אכן אם נאמר דבכרמלית דרבנן לא אסרו הוצאה בחי א"ש דהא ירושלים כרמלית היה וכדאמרינן בעירובין ק"א.

אמנם עדיין תקשה דהתינח קודם שנפרצו בה פרצות אבל לאחר שנפרצו בה פרצות דנעשית ר"ה כדאיתא התם מאי איכא למימר ועל כרחך צ"ל כפי מה שכתבתי לעיל וא"כ אינו ראיה כלל מהך דהתם. וכן מרבינו ירוחם שהובא בב"י דדחה דעת הסוברים דחי נושא עצמו לכתחלה מותר ותמה עליהם ומשמע דפשוט ליה דאף האידנא דליכא ר"ה אסור דאל"כ היה י"ל דדעת המתירים ר"ל בכרמלית או בזמן הזה דליכא ר"ה וכן גבי תכשיטין גופא איכא כמה דעות בזה אי מותר בכרמלית דרבנן ובשו"ע סי' ל"ג סעיף י"ח כתב דהנשים שלנו יוצאות בתכשיטין ואין מוחין בהם משום דהנח להם לבנות ישראל מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות אבל מדינא אסורות וא"כ בנ"ד נמי דכותיה אך כל זה בקטן שיכול לילך ברגליו ככל אדם אבל בקטן שאינו אלא נוטל אחת ומניח אחת דלדעת בעל המאור חייב חטאת בר"ה אם נושאו על הכתף יש להחמיר גם האידנא בכרמלית ולמחות היכא דאפשר ובפרט בקטן שאינו אלא גורר דלד"ה חייב חטאת כשישא דאסור גם בכרמלית הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן טו שאלה הא דקיל"ן דמחיצה תלויה אינה מתרת רק דר במים אם מה"ת לא הוי מחיצה או דאינו אלא מדרבנן: תשובה בפ"ק דסוכה דט"ז ע"א תנן דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה אם הי' גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה ומבואר בגמרא הטעם משום דס"ל לת"ק דמחיצה תלויה אינה מתרת בסוכה ומבואר מזה דאף מחיצה של י' ממש מ"מ אם היא תלויה ג' מן הקרקע לא הוי מחיצה דמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא הוי מחיצה לרבנן: ויש להסתפק אי הלכתא גמירי לה מסיני דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה ונ"מ דהזורק מר"ה לתוכה פטור דלא הוי רה"י כלל היכא שהמחיצה תלויה או דילמא מדאורייתא הוי מחיצה רק דרבנן גזרו דלא הוי מחיצה כגון לענין סוכה דפסולה או כגון לענין בור שבין שתי חצירות דאמרינן דלא מהני מחיצת הכותל שבניהם משום דהוי מחיצה תלויה אבל לא להקל וקצת משמע שם בסוגיא דאינו אלא מדרבנן מדאמרינן שם ע"כ לא אמר ר' יהודה התם אלא בעירובי חצירות דרבנן אבל בסוכה דאורייתא לא וכן איפכא ע"כ לא אמר ר' יוסי הכא אלא בסוכה דאסור עשה אבל בשבת דאסור סקילה לא עיי"ש ואי הוי הלמ"מ דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה לא הוי שייך כלל לחלק בין עשה לאסור סקילה כיון דלא הוי מחיצה כלל איך נסמוך ע"ז אפי' באסור דרבנן.

ודוחק גדול לומר דבזה פליגי עם הת"ק דת"ק ס"ל דהלכה היא והם לא ס"ל דהלכה היא אלא מדרבנן אסרו מחיצה תלויה והלכך מסתבר לכל אחד להקל למר בעירובי חצירות דרבנן ולמר בסוכה דאסור עשה אבל לרבנן דאסרו הכא והתם ס"ל באמת דמן התורה הוא דזה דוחק גדול הוא לומר דפליגי בהלכה דמר אית ליה הלכה ומר לית ליה הלכה.

וכן ראיה מהא דהקילו חכמי' להתיר מחיצה תלויה במים ואי הוה דאורייתא מאי שייך להקל במים כיון דלא הוי מחיצה כלל ואף די"ל דהתם היינו טעמא משום דליכא בקיעת גדיים רק בקיעת דגים ובקיעת דגים לא שמה בקיעה מ"מ משמע דעיקר הטעם משום דבמים איסור דרבנן הוא ואינו אלא כרמלית משו"ה הקילו חכמים כן דלא"ה מאי קל

שהקילו חכמים בו הא במים הוא באמת מחיצה גמורה דבקיעת דגים לא שמה בקיעה ואין כאן קולא כלל אלא וודאי דמשום זה לחודא לא הוה סמכינן עלה אי לאו טעמא דבמים דרבנן הוא מצאו חכמים מקום להקל א"כ ש"מ לכאורה דמחיצה תלויה אינה אלא אסורא דרבנן דאל"ה לא הוה שייך להקל אף במקום אסור דרבנן אך כל זה אינם ראיות גמורות והדבר צריך תלמוד: ואין להביא ראיה מהא דביציאתא דמישן דאין מטלטלין בהם אלא בארבעה ובשבת ק"א ע"א) אם אין בפחות משלשה ארבעה ומשמע מרש"י שם דאף דאיכא י' ברוחב ד' לא מהני משום דהוי מחיצה תלויה דכתב שם רש"י וז"ל ולא אמרן כו' ואפילו יש ברחבו י' גובה לא משתר' כיון דתחתונות לאו מחיצה נינהו הוי ליה תלויה עכ"ל הרי בהדיא דאף דאיכא י' ברוחב ד' מ"מ כיון דגבוה ג' מן הקרקע לא הוי מחיצה וא"כ משמע אדרבה לכאורה דפסול דאורייתא הוא אבל גם הא לא איריא דאיכא למימר דלא קאמר אלא דאסור לטלטל בהן מדרבנן משום דהוי מחיצה תלויה אבל מ"מ מדאורייתא רה"י גמור הוא והזורק מר"ה לתוכו חייב כן היה נ"ל לומר לכאורה אמנם מרש"י שם משמע להדיא דס"ל דלא הוי רה"י כלל שכתב וז"ל אין מטלטלין בתוכן דלאו רה"י נינהו משמע דלא הוי רה"י כלל ואף מדאורייתא דאל"כ הא הוי רה"י אלא דרבנן גזרו לטלטל.

ודוחק גדול לומר דרש"י ז"ל ס"ל דלא הוי רה"י מדרבנן לענין לטלטל אבל מדאורייתא הוי רה"י דזה אינו במשמע מלשון רש"י. וכן משמע עוד באמת בסוגיא מדאקשינן ולימא גוד אחית מחיצתא מי לא תניא ר"י בר"י אומר נעץ קנה וכו' חייב ואם איתא דלא קאמר אלא דאסור לטלטל מדרבנן אבל מדאורייתא הוי מחיצה מאי קושיא מר"י בר"י הא ר"י בר"י לא איירי אלא לענין חיוב דאורייתא ולענין חיוב דאורייתא אף רב הונא מודה אלא וודאי דפשיטא ליה להש"ס דרב הונא לגמרי קאמר דלא הוי רשות היחיד ואף הזורק מן הרה"ר לתוכו פטור ומזה הוציא רש"י ז"ל לפרש דלאו רה"י נינהו וא"כ ש"מ מזה דמחיצה תלויה לא הוי מחיצה כלל אף מן התורה והזורק מר"ה לתוכו פטור: וכן ראיה מהא דמתרץ דרב הונא ס"ל כחכמים דפטרי בקנה ומשמע דגם בהא דרב הונא פטור הזורק ואף דאיכא עשרה ברוחב ד' [אמנם יש להסתפק בנעץ קנה בים ובראשו טרסקל אי הוי רה"י או לא משום דאפשר דגם חכמים מודו דהוי רה"י ואף דהוי מחיצה תלויה מ"מ אמרינן גוד אחית לענין לחייב הזורק מר"ה לתוכו כיון דליכא התם בקיעת גדיים ורק בקיעת דגים ובקיעת דגים לא שמה בקיעה או אפשר דהך סברא לא מהני רק בדבר שצריך מחיצה מדרבנן אמרינן הך סברא אבל לעשותו רה"י מדאורייתא לא אמרינן כן וצ"ע בזה] וא"כ ש"מ לכאורה מדברי הש"ס ומרש"י דלשם דמחיצה תלויה מדאורייתא לא הוי מחיצה.

ובהיות כן יש לתמוה לכאורה על דברי התוס' ב עיר ובין ל"ג ד"ה דהדר זקיף וכן בתוס' שבת (דף מ"ט ע"ב ד"ה הם העלו) על הא דאמרינן שם דהדר זקיף הלכך למעלה מעשרה לא הוי עירוב דהוא בר"ה ועירובו ברה"י וכתבו התוס' וא"ת והיכא חשיב למעלה מי' רה"י הא גדיים בוקעין בו תחתיו ותירצו שם בתירוץ השני דמיירי שיש גובה י' באותו זקיפה ותו לא איכפת לן אם גדיים בוקעין בו או לא וחשיב רה"י ואף דגדיים בוקעין בו מידי דהוה אעגלות המשכן דהן רה"י ואף דתחתיהן ר"ה כ"כ התוס' שם.

ותמוה לכאורה דמה בין זה לביצאתא דמישן דג"כ גבוהות י' אף ממקום שעלו לרוחב ד' לפירש"י שם ואעפ"כ אמרינן דלא הוה רה"י מטעם שהגדיים בוקעין בו והוא קושיא עצומה לכאורה על דברי התוס' ואף דראית התוס' ברורה מעגלות המשכן מ"מ על עגלות המשכן גופא קשיא דאמאי הוה רה"י הא תחתיהן הוה ר"ה א"כ הוה מחיצה תלויה כיון דהיו גבוהות מן הקרקע ג'.

וכבר עלה בדעתינו לתרץ ולחלק בין רה"י שאין בו חלל רק הוא גוש אחד רחב ד' וגובה יו"ד כמו גבי אילן דאיירי התוס' וכי"ב בזה כתבו התוס' דלא אכפת לן אם הגדיים בוקעין בו דרה"י בכ"מ שהוא הוה רה"י בין מלמטה ובין מלמעלה כיון שאינו צריך כאן למחיצות. וקצת סמוכין יש לדברינו מהא שכתב רש"י בשבת (דף ה ע"ב) דעיקר הטעם דגדר שהוא רוחב ד' וגובה י' הוא רה"י מטעם דאמרינן גוד אסיק מחיצתא והוי כמוקף מחיצות [יעו"ש דכן מבואר ברש"י שם ד"ה קמל"ן וכן כתבו בשאר מפרשים ז"ל] וא"כ מאי אכפת לן דהגדיים בוקעין בו תחת הגדר מ"מ הא הגדר עצמו אינו רה"י אלא דאמרינן דעל הגדר הוי כמוקף והגדר עצמו הוה כקרקע רה"י וא"כ תחת המחיצות ליכא בקיעת דגים כלל אבל בביצאתא דמישן דהוה רה"י שיש בו חלל ואינו רה"י אלא מצד המחיצות וכיון דהמחיצות הם תלויות לא הוה מחיצות דמחיצה שהגדיים בוקעין בה לא הוה מחיצה והוי כחלל בלא מחיצות והלכך לא הוי רה"י כלל.

ועגלות המשכן נמי ואף דהן היו רה"י ע"י היקף מחיצות מ"מ הא מכוסות היו מלמעלה כדאמרינן בשבת ד' צ"ח והלכך לא אכפת לן בבקיעה והוי כרשות בפני עצמה והעיר לזה ג"כ מופלג אחד מפ"ק אכן קשה לחדש סברא כזאת שלא נמצא בדברי הראשונים ז"ל: וראיתי במג"א בסי' (שמ"ה ס"ק א') שכתב וז"ל נעץ קנה גבוה יו"ד ובראשו טרסקל רחב ד' לא אמרינן גוד אחית מחיצתא דהו"ל מחיצה שהגדיים בוקעין בה אבל הטרסקל עצמו גבוה יו"ד ורחב ד' גם מה שתחתיו הוי רה"י עכ"ל ונרשם תוס'.

והנה הגאון בעל תוס' שבת שם הבין שהמג"א כיון לדברי התוס' שם דף ק"א ע"א ד"ה זורק וקצת משמע בס' תו"ש הנ"ל דכן היה נרשם בהמג"א שלו תוס' שבת דף ק"א וע"כ תמה עליו דמד' התוס' שם אין ראייה כלל דהתוס' לא מיירי שם אלא לר"י בר"י דס"ל דאפי' אם אין בטרסקל י' הוי רה לענין הזורק מרה"ר עליו ס"ל נמי דהיכא דיש בטרסקל י' אלא ביצאתא דמישן הוי רה"י אפילו לטלטל אבל לרבנן לעולם אימא לך דאף ביש גבוה י' לא הוי רה"י אפילו לזרוק משום דהוי מחיצה תלויה כן תמה עליו בס' תוספות שבת הנ"ל: אכן לולי דברי הגאון בעל תו"ש הנזכר הייתי אומר דהמג"א כיון לדברי התוס' דעירובין הנזכר [וכן בתוס' בשבת דף מ"ט וצ"ט ע"א ד"ה שתי גזוזטראות] דכתבו שם דאם יש מחיצה י' למעלה מהגזוזטראות לא חיישינן לבקיעת גדיים.

שוב ראיתי דהתו"ש בעצמו מסיק הכי די"ל דהמג"א כיון לד' התוס' (בדף צ"ט ע"ב) הנזכר אך דכתב שם דיש ט"ס במג"א במה שכתב דגם מה שתחתיו הוי רה"י דהא בעגלות המשכן דהם רה"י מ"מ תחתיהן רה"ר וכן ר"י בר"י לא אמר אלא אם זרק ונח על גביו חייב ולא בנח תחתיו ויפה כיון בזה הגאון בעל תוס' שבת אך מה שמשמע שם בדבריו דגם על גביו לא הוי רה"י לרבנן אלא בתוך הטרסקל דווקא ולכן הגיה דצ"ל במג"א דאם יש יו"ד בתוכו הוה רה"י ולא הבנתי דבריו דהא הדבר פשוט דגם על גביו

הוי רה"י דהא העגלות על גביהן הוי רשות היחיד וצ"ע: ולפ"ז יצא לנו מדברי המג"א ותוס' שבת הנ"ל דכל מחיצה התלויה כמו במשלשל דפנות מלמעלה למטה בתוך המחיצות ועל גביהן הוי רה"י דאורייתא אבל תחתיהן באויר שתחת המחיצות בין באויר שתחת המחיצות ובין באויר שתחת החלל במקום שכלתה המחיצה לא הוי רה"י ואפשר דהוי רה"ר גמורה וראיה מהעגלות דמשכן דאמרינן דתחתיהן רה"ה [ולקמן נדבר במשלשל דפנות מלמעלה למטה דקי"ל דפסולה אם גבוה ג' מן הארץ מ"מ יש להסתפק אי מותר לישיב באויר שבין הדפנות כגון ע"ג עמוד וכיוצא בזה כיון שבתוך המחיצות הוי רה"י ולקמן יבואר בס"ד] ולפ"ז צ"ל דגבי ביצאתא דמישן הוי רה"י דאורייתא אלא דאסור לטלטל מדרבנן וגם בדין שכ' המג"א בטרסקל י' דהוי רה"י מ"מ אסור לטלטל מדרבנן [ולפ"ז י"ל דגם בסוכה הכי הוא דאף ביושב למעלה בתוך המחיצות מ"מ פסול מדרבנן דמדרבנן נחשב למחיצה תלויה ובזה פליגי ר' יוסי ורבנן במשנה דסוכה אבל ביושב למטה באויר שתחת המחיצות פסול מן התורה ואפשר דר' יוסי לא פליגי בזה כלל וא"ש הסוגיא דלשם במה דאמרינן ר' יוסי ור' יהודה אמרו דבר אחד והיינו משום דשניהם לא פליגי אלא באיסור דרבנן וק"ל] וצ"ל לפ"ז הא דמקשה מר"י בר"י על רב הונא.

כמ"ש התוס' שם כיון דלר"י בר"י הוי רה"י דאורייתא אפילו בפחות מ' א"כ ביו"ד מדרבנן נמי הוי מחיצה דרבנן לא החמירו אדאורייתא אלא בחד דרגא ומזה ג"כ ראה לדברי המג"א דאם גבוה י' הוי מחיצה גם לרבנן דאל"כ יהיה פלוגתא רחוקה דלרבנן לא יהיה רה"י כלל ולר"י בר"י הוה רה"י גם לטלטל והלכך לפ"ז אפילו אי נימא דהמג"א כיון לדברי התוס' דשבת ק"א וכמו שהיה הגי' לפני הגאון בעל תו"ש נמי א"ש ראייתו דכיון דכתבו התוס' דר"י בר"י ס"ל דבי' הוי רה"י גם לטלטל א"כ לכל הפחות גם לרבנן הוי רה"י לזרוק מיהת דאל"כ הוי פלוגתא רחוקה וז"ב: מ"מ היוצא לנו מדברי המג"א ובעל התו"ש דבאיכא י' אף בגדיים בוקעין בו הוי רה"י בתוך המחיצות, לכל הפחות ולפי גרסתנו במג"א אף תחתיו במקום שכלתה מחיצה הוי רה"י עד הקרקע אמנם כבר כתב בעל תוס' שבת דטס"ה במג"א כמ"ש לעיל בשמו' א"כ נסתר מה שכתבנו לעיל לחלק בין רה"י שהוא גוש אחד לבין רה"י שהוא ע"י מחיצות ובתוכו חלל דהרי בטרסקל דהוא רה"י ע"י מחיצות ואעפ"כ כתב המג"א דהוי רה"י דאורייתא וגם נדחה מ"ש לעיל לחלק בין רה"י שהוא סתום תחתיו דשם לא אכפת לן אם הגדיים בוקעין בו כמו בעגלות דהיו סתומין וכן בטרסקל דהוא סתום למעלה אבל בהיכא שפתוח לא הוי מחיצות אפילו מן התורה ובזה יישבתי הקושיא מביצאתא דמישן דהתם הוי כפתוח כיון שהוא פחות מד' והוי כשפוע אהלים וא"כ לפ"ז יהיה מוכרח לומר דבטרסקל שהוא גבוה י' דאמרינן דהוי רה"י דווקא על גביו הוי רה"י משום דלמעלה סתום הוא אבל בתוכו לא הוי רה"י דהא למטה פתוח הוא והרי ראינו להדיא דדעת המג"א ז"ל והתוס' שבת אינו כן וגם לפי הגהת הגאון בעל תו"ש לא פליגי אלא תחתיו אבל בתוכו מודה ואדרבה ס"ל דתוכו עדיף מעל גביו דעל גביו לא הוי רה"י ובתוכו הוי רה"י ודע הא שמצויין בעין משפט על דברי רב הונא בביצאתא דמישן מיימוני וטור ושו"ע טס"ה דאדרבה כל הפוסקים פסקו דלא כרב הונא אלא כאביי החולק שם על רב הונא דזה לא מקרי מחיצה שהגדיים בוקעין בו כיון דלא ניחא תשמישתיה להלוך תחת השפוע ואף ביבשה כה"ג כגון בעמוד שהוא

רחב ד' וגובה י' ובג' סמוך לקרקע אינו רוחב ד' הוי רה"י ומותר אפילו לטלטל בו משום דלא מקרי מחיצה שהגדיים בוקעין בו משום דאין נוח להלוך תחת השפוע דאין דרך להתחכך ולילך תחת העמוד וכן מבואר ברש"י הטעם וא"כ בספינה שהיא עומדת בכרמלית וגם ליכא התם בקיעת גדיים רק בקיעת דגים לא כ"ש דמותר לטלטל ומשמע דלגבי ספינה דאפילו גבוה ג' בלא שפוע ונוח להלוך תחתיו אם היתה עומדת ביבשה מ"מ כיון שהיא עומדת בים דאין שם רק בקיעת דגים מותר לטלטל בה.

אמנם כל זה בדאיכא י' אבל בדליכא י' לענין אי הוי רה"י דאורייתא יש להסתפק וכמ"ש לעיל דהך סברא דבקיעת דגים לא שמה בקיעה לא נאמר אלא בדבר דהוי מחיצה מן התורה רק דאנו צריכין להתיר אסורא דרבנן וכמו בכותל שבין שתי חצירות או בספינה דאיכא י' דבלא"ה הוא רה"י דאורייתא וכמ"ל אבל בדליכא י' לעשותו רה"י דאורייתא ע"י גוד אחית יש להסתפק דאפשר דלא אמרינן גוד אחית כלל לרבנן לעשותו מחיצה דאורייתא וכן יש להסתפק בעמוד שאינו גבוה י' רק עם השפוע שלו אי הוי רה"י דאורייתא דאפשר דהך סברא דאמרינן משום דלא ניחא תשמישתיה לא מהני אלא בדאיכא י' ונ"מ לענין אסור טלטול דרבנן אבל בדליכא יו"ד לענין לעשות רה"י דאורייתא אפשר דלא אמרינן הכי וקצת משמע כן שם בברייתא דשבת ק"א דאמר שם דווקא עמוד גבוה י' ורחב ד' וכו' וזרק ונח על גביו חייב משמע הא אי ליכא יו"ד רק עם השפוע לא אמרינן הכי וצ"ע בזה.

וכן מבואר כל זה ברמב"ם פ"ה הל"ד ובמג"א סי' שמ"ה ס"ק ד' ובס' תו"ש שם ס"ק ב' ומיהו תימא לי אמאי השמיטו הרי"ף והרא"ש וכן הטור ושו"ע הך דינא דביצאתא דמישן וכן הך דינא דעמוד שם דמ"נ בין דס"ל דהלכה כאביי וכדעת התוס' ז"ל ובין דס"ל הלכה כרב הונא דאין מטלטלין בו אלא בארבעה הו"ל להביא דין זה ולפסוק הלכה כמי דהא נ"מ גדולה לדינא אי מותר לטלטל בספינה שמשופעת והולכת מתחתיה עד שבשעור גובה ג' סמוך לקרקע אין ברוחבה ד' וצ"ע ג.

מיהו דברי העין משפט צ"ע דהא בטוש"ע ליתא כל דין זה וברמב"ם דהביא דין זה מ"מ הא פסק כאביי ולא כרב הונא: ועיין בס' תוס' שבת שם ס"ק ב' כתב גבי עמוד דדוקא על גביו הוי רה"י אבל תחתיו לא הוי רה"י ודבריו צ"ע דמפני מה לא. דכיון דאמרינן דלא מקרי בקיעת גדיים ואמרינן גוד אחית מחיצתא א"כ למטה אמאי לא הוה רה"י וצ"ל דס"ל לבעל התוספות שבת דהא דאמרינן גוד אחית היינו לעשות למעלה רה"י במקום שהוא סתום אבל למטה במקום הפתוח לא הוי רה"י וצ"ע בזה מיהו מסיק שם בס' תוס' שבת דאפשר דהיינו דווקא אם אין בו י' רק עם השפוע אבל ביש עמוד י' ברוחב ד' לבד השפוע אפשר דאף תחתיו הוי רה"י וכמו בגזוזטרא או דיש לחלק דגזוזטרא שאני דהמחיצה נעשה לך לשם כך משא"כ בעמוד וכמו שמחלק המהרש"א ז"ל שם בסוגיא על דברי התוספות בד"ה וזרק ונח וע"ש: ומדבריו ז"ל אלו נלמד בהדיא דס"ל דגם באין י' רק עם השפוע ג"כ הוי רה"י על גביו מיהת וצ"ע דמנ"ל הא דהא בברייתא עמוד גבוה י' ורחב ד' תניא משמע דווקא דגבוה י' ורוחב ד' לבד השפוע [וכן פרש"י שם] התם הוא דהוי רה"י וצ"ע: ודע דיש להסתפק בעמוד שיש בו יו"ד ברוחב ד' לבד השפוע או אפילו באין בו יו"ד רק עם השפוע לדעת בעל התו"ש שם דהוי רה"י

מ"מ יש להסתפק אי מותר לטלטל בו ע"ג וכמו בספינה או דלמא לטלטל אסור ומצד הסברא נראה דמותר דע"כ לא מחלק המהרש"א בין עמוד לגזוזטרא היינו להחלל שלמטה משום דאין המחיצות נעשה לשם כך אבל למעלה בוודאי רה"י גמור הוא ומותר גם לטלטל הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן טז כתב המג"א בריש סי' ת"ד בשם תשובת מהר"ל נ' חביב דאף לדעת הרי"ף והרמב"ם דתחומין די"ב מילין הוא דאורייתא היינו לאדם עצמו אבל כליו ובהמתו הוי דרבנן לד"ה יעו"ש במג"א.

ונ"ל דטעמו פשוט דהא בקרא כתיב אל יצא איש ממקומו. ומנ"ל מהך קרא דיהא מוזהר על תחומי בהמתו וכליו דכיון דתחומין אינו נכלל בכלל ל"ט מלאכות רק הוא לאו בפ"ע מקרא דאל יצא איש ממקומו ואין לך בו אלא חדושו ובקרא דאזהר רחמנא על שביתת בהמתו מלאכה כתיב לא תעשה כל מלאכה אתה וכו' ושורך וחמורך.

ותחומין לאו בכלל מלאכה הוא וכ"ש בכלים דאף על מלאכה לא אזהר רחמנא דהא אין אדם מוזהר על שביתת כלים דהא אף לרב יוסף בשבת י"ח לא אית ליה שביתת כלים רק אליבא דב"ש אבל ב"ה וודאי ל"ל שביתת כלים לד"ה והלכך הא דאמרי חכמים דהבהמה והכלים כרגלי הבעלים מדרבנן בעלמא הוא דכל אדם אסור להוציא כליו ממקום שביתת הבעלים ולא דהאיסור מוטל בזה על בעל הכלי דיהא מוזהר מדרבנן שלא יוציאו כליו ממקום שביתתו דהא אפילו במלאכה גמורה לא הטילו חכמים אסור בכלים דהא לב"ה דלית להו שביתת כלים גם אסור דרבנן ליכא אלא האיסור מוטל בזה על האדם המוציא ובין שמוציא כליו שלו ובין שמוציא כליו של אחר שוין הן בזה דחכמים גזרו שלא להוציא שום כלי חוץ ממקום שביתת בעליה אבל מדאורייתא אין בו איסור כלל אפילו חוץ לי"ב מילין: ועפ"ז נראה לי ברור להלכה דבשיירא דאמרינן בסופ"ק דעירובין [ד' י"ז ע"ב] דאף דפטורין מערובי חצירות מכל מקום בעירובי תחומין חייבין משום דתני ר' חייא דלוקין על ערובי תחומין דבר תוכה וכבר תמה בשער המלך ז"ל בפ' כ"ז מהל' שבת דלשיטת הרא"ש והתוס' והטור דתחומין די"ב מילין נמי דרבנן וליכא תחומין דאורייתא כלל א"כ מאי נ"מ בין ערובי חצירות לערובי תחומין דר' ינאי דאמר ל"ש אלא עירובי חצרות אבל ערובי תחומין חייבין היינו משום דאמר ר' חייא לוקין על ערובי תחומין דבר תורה אבל הם ז"ל דפסקו דלא כר' חייא היאך פסקו כר' ינאי ות' הוא ז"ל דמ"מ כיון דאית להו סמך מן התורה חמירי טפי דמ"מ פשטא דקרא משמע בתחומין דהא אל יצא כתיב ובש"ס בכ"מ מצינו דהחמירו חכמים בעירובי תחומין מערובי חצירות ועי' שבת ועירובין ל"א ע"ב ובדף מ"ו ע"ב ובכמה מקומות אין מספר] והכל מטעם דתחומין יש לו עיקר וסמך מן התורה וכמו שכ' התוס' בשבת ל"ד וכן פרש"י שם להדיא דאף למ"ד תחומין דרבנן מ"מ אסמכוה רבנן אקרא בעירובין דף נ"א ילפינן מקום ממקום וכו' עכ"ל והלכך גבי שיירא נמי החמירו בעירובי תחומין טפי כן תירץ בס' שער המלך שם.

ועפ"ז נ"ל פשוט דעד כאן לא החמירו חכמים בשירא בתחומין רק בתחומי אדם אבל בתחומי בהמה וכלים אינן מוזהרין כלל כמו ערובי חצירות דהא בבהמה וכלים ליכא אפילו סמך מן התורה דהא בקרא דאסמכוה רבנן מקום ממקום ומקום מניסה וכו' איש כתיב ולא בהמה וכלים. והלכך נ"ל ברור לכאורה דבשיירא אינו מצוין על תחומי בהמה

וכלים וזהו דין חדש [ע"י ברמב"ם בפ"ה מהלכות ערובין ובהה"מ שם ובשו"ע סי' שס"ו סעיף ב' ובבאורי הגר"א ז"ל שם דבכל שיירא פטורין מערובי חצרות וע"ש מחלוקת בזה]: ועפ"ז יבואר לנו יישוב נפלא לקושיית המג"א בסי' ת"ג ס"ק ב' על הא דאמרינן בעירובין מ"ב דאמר רב נחמן שבת בבקעה והקיפיה מחיצות בשבת מהלך אלפים אמה ומטלטל בכולה ע"י זריקה והובא להלכה בשו"ע שם ותמה המג"א שם דהיאך יכול לטלטל על ידי זריקה הא משנה שלימה שנינו הבהמה והכלים כרגלי הבעלים וכיון שהוא עצמו אסור לילך יותר מאלפים גם כליו אסור לטלטל יותר והוצרך לתרץ דמיירי בכלים של אחר דלאותו אדם הוא בתוך אלפים והוא דחוק לכאורה.

אבל לפי דרכנו יש ליישב בפשיטות דמיירי בשיירא ששבתו בבקעה דמותרין בכלים בלא עירוב כמש"כ ומ"מ הם עצמן אסורים לצאת חוץ לתחום הלכך מטלטל בכלה ע"י זריקה והא דאמר שבת בבקעה בלשון יחיד ר"ל כל אחד מהשיירא ששבת מטלטל וכו' והוא פשוט לע"ד: ועוד הרווחנו בדברינו אלה לבאר מאמר נפלא בירושלמי בעירובין (פ"ד ה"א) דמייתי התם דין זה דשבת בבקעה והקיפיה מחיצה בשבת רק שבש"ס דילן אמרינן דמטלטל בכולה ע"י זריקה איתא התם בירושל' ר' יעקב בר אחא ר' אבינא בשם ר' חייא בריה דרב מהלך באלפים ומטלטל ארבעת אלפים אמה על ידי זריקה.

והנה כל העובר על הירושל' הלז ישתומם דמ"ש ארבעת אלפים דנקט דמאי נ"מ בין ד' אלפים ליותר דהא עיקר טעמו של האוסר לטלטל יותר מאלפים הוא משום דגזר שמא ימשוך אחר חפצו וכדאמרינן בבבלי שם א"כ למ"ד דלא גזר אפילו בכולה לשתרי וכמו בש"ס דילן. ובאמת שראיתי להקרבן העדה והפני משה שכתבו דר"ל חוץ לאלפים וקרי ליה ד' אלפים ובאמת אפילו יותר מד' אלפים אמה שרי וזהו דחוק דא"כ הו"ל להירושלמי לומר מטלטל חוץ לאלפים ע"י זריקה ולא הו"ל להזכיר ד' אלפים אמה.

וגם מה שפ"י דהיינו אלפים כי אורחיה ואלפים ע"י זריקה במח"כ נעלם מעיניהם דברי התוס' בבבלי שם ד"ה ומטלטל דכתבו בהדיא שם דאפילו תוך לאלפים אסור לטלטל כי אורחיה דלטלטול כי אורחיה הוי כנפרצה למקום האסור לה וכמו שאכתוב לקמן בעז"ה דכן משמע בירושלמי שם ויבואר לקמן בסמוך: אמנם לפימ"ש בסמוך דמיירי בשיירא מתחוויר יפה ד' הירושלמי דהדבר פשוט דהא דהתירו לשיירא בלא עירוב היינו במקום שמותר לטלטל ע"י עירוב.

התירו להם לטלטל בלא עירוב. אבל במקום דאפילו ע"י עירוב אסור לטלטל.

בוודאי גם להם אסור דלטלטול לא התירו להם בשבת. דפטורין מעירובי חצירות תנן. עירובי דווקא. אבל בחצר דלא מהני ביה עירוב כגון דנפרצה במלואו לרה"ר וכדומה גם להם אסור וזה דבר פשוט וא"צ לפנים.

ועפ"ז פשוט דה"ה בכלים שהתירו להם לטלטל חוץ לתחום ביו"ט בלא עירוב או בשבת ע"י דהקיפיהו מחיצה בשבת היינו נמי עד ארבעת אלפים אמה דמותר לאחרים על ידי עירוב מיהת. אבל ביותר מד' אלפים בוודאי לא דהא התם לא מהני עירוב כלל ואיך יותר להם דלא הקילו עליהם אלא מצות עירובי תחומין ולא תחומין עצמן.

והשתא א"ש דברי הירושלמי דמטלטל ארבעת אלפים אמה ע"י זריקה דווקא ותו לא. והיינו משום דמיירי בשיירא ובכלים שלו דאסור להוציא אותן חוץ מד' אלפים אמה שלו ולא כמ"ש המג"א דמיירי בכלים של אחר וזה נ"ל ברור.

ואין להקשות דא"כ דיותר מד' אלפים אסור. אפילו בד' אלפים היאך מטלטל הא הוי כנפרצה במלואה למקום האסור דכיון דיותר מד' אלפים אסור לטלטל אפילו ע"י זריקה וכמו דאמרינן בש"ס דילן אליבא דרב הונא.

הא אינו קושיא דנראה בהדיא מדברי הירושלמי שם דלא ס"ל הך סברא דנפרצה במלואה למקום האסור לה דהא חייא בר רב אמר שם ומטלטל באלפים הרי דאינו אסור לטלטל בתוך אלפים מחמת דנפרצת במלואה. ובש"ס דילן מגיה באמת בדברי חייא בר רב דצ"ל מהלך אלפים ומטלטל ד' אמות כרב הונא אבל הירושלמי דסתם ולא מוקים כש"ס דילן משמע דס"ל דחייא בר רב לא ס"ל הך סברא וא"כ רבי יעקב בר אחא נמי ס"ל כן.

וג' מחלוקת בדבר דרב חונא שם בירושלמי ס"ל דמטלטל ד' אמות והוא רב הונא דש"ס דילן רק דבירושלמי קורא אותו רב חונא] וטעמו משום דנפרצה במלואה וחייא בר רב ס"ל דמטלטל אלפים משום דסבר גזירה דשמא ימשך אחר חפצו אבל סברא דנפרצה במלואה לא ס"ל והלכך בתוך אלפים מותר ואפי' כי אורחיה וכ"ש ע"י זריקה ור' יעקב בר אחא ס"ל דלא גזרינן שמא ימשך אחר חפצו והלכך מתיר עד ד' אלפים אמה והא דאסור יותר משום דהבהמה והכלים כרגלי הבעלים וביותר מד' אלפים גם בשיירא נוהג תחומי בהמה וכ"ז ברור: אמנם בזה מיושב דברי המג"א במה שלא תירץ במה שתרצתי דמיירי בשיירא והיינו משום דהמג"א עמד שם על ש"ס דילן דאמר מטלטל בכולה ע"י זריקה ומשמע כמו שהיא גדולה אפילו יותר מד' אלפים אמה וא"כ אפילו אי איירי בשיירא אינו ניחא עדיין דמ"מ ביותר מד' אלפים במקום דלא מהני עירוב.

גם בשיירא אסור להוציא הכלים והיאך אמר לטלטל בכולה והלכך הוצרך המג"א לפרש דמיירי בזורק כלים של אחר. אבל דברי הירושלמי ע"כ בשיירא איירי ובכלים שלו והלכך אינו מתיר רק עד ד' אלפים אמה: ובזה אתי שפיר דאינו סותר לש"ס דילן והיינו משום דהירושלמי מיירי בשיירא ובכלים שלו ובש"ס דילן מיירי בכלים של אחר והלכך מתיר לטלטל אפילו בכולה ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: אמנם בעיקר קושיית המג"א יש ליישב עוד דמיירי בכלים של הפקר דלא קנו שביתה כלל.

ואין לומר כיון דזכה בהן הוי שלו. דהא ליתא דיכול לכוון שלא לזכות בהן ותירוץ זה ממש תירץ הש"ס בהמוצא תפילין (דף צ"ז) דמקשה שם הש"ס על ר"י וכי לית ליה הבהמה והכלים כרגלי הבעלים ומתרץ שם רב אשי הכא בחבית דהפקר ומים דהפקר עסקינן משום דחפצי הפקר אינן קונין שביתה ועי"ש בתוס' ד"ה הכא דכתבו דווקא דלא נתכוון לזכות בהן לא לעצמו ולא לאחרים אבל נתכוין לזכות בהן אז אסור להוציא הכלים מחוץ לתחום שלו ואם מיירי בנתכוין צריך לפרש דהא דתנן שם ואפילו חוץ לתחום היינו חוץ לתחום הכלי אבל מתחום הזוכה בהם ראשון אסור להוציא הכלי יעו"ש.

וא"כ הכא נמי יש לפרש דמטלטל בכלה ע"י זריקה היינו כלים של הפקר ונתכווין שלא לזכות בה: ועוד יש מקום אתי לפרש דברי הירושלמי בדרך היותר פשוט בהא דנקט דווקא ארבעת אלפים אמה והוא על פי דאמר בירושלמי בפ"ה הלכה ד. והובא בקוצר ברי"ף וברא"ש בסופ"ק דעירובין אמר רבי הושיעא הגיעוך סוף תחומי שבת שאינן מחזורין דבר תורה ר' מנא בעי ניחא אלפים אמה אינו מחזור ארבעת אלפים מחזור הוא ר"ש בר ביסנא בשם ר' אחא אין לך מחזור בכלם אלא תחום של י"ב כמחנה ישראל ע"כ מהירושלמי ומשמע להדיא דר' ינאי סובר דד' אלפים אמה הוא דבר תורה והא דאמר בעי י"ל דמקשה וכן דרך הירושלמי וטעמו מבואר לקמן בסמוך] וא"כ י"ל בפשיטות דר' יעקב בר אחא נמי ס"ל כר' מנא דד' אלפים אמה הוי דבר תורה והלכך אינו מתיר לטלטל על זריקה רק עד ד' אלפים דהתם לא גזרינן שמא ימשך אחר חפצו משום דאינו אסור להלך רק מדרבנן אבל ביותר מד' אלפים דהוי דבר תורה מודה גם הוא דגזרינן שמא ימשך דברבנן הוא דלא גזרינן משום דהוי כגזירה לגזירה אבל בתחומין דאורייתא שפיר גזרינן וטעמו נכון וברור.

והא דשמואל בש"ס דילן מתיר לטלטל בכולה ולא גזר אפשר דלאס"ל כר"ש בר ביסנא בשם ר' אחא דאין לך מחזור בכלם אלא תחום של י"ב מיל. מיהו אפילו ס"ל כן ג"כ לא ניחא קצת דמ"מ היאך סתם ואמר דמטלטל בכלה ומי לא עסקינן נמי דמחזקת יותר מי"ב מילין לכן טפי נ"ל לומר דשמואל ס"ל דאין לתחומין עיקר מן התורה כלל ואפילו בי"ב מילין הוי דרבנן.

וזה סמך גדול לפסק הרא"ש והטור דתחומין די"ב מילין נמי דרבנן הוא דהא שמואל ס"ל כן דאם איתא די"ב מילין הוי דאורייתא לא היה מתיר לטלטל בכולה דוודאי בדאורייתא יש לגזור שמא ימשוך אחר חפצו וכמו דגזר רבי יעקב בר אחא בירושלמי ולא התיר רק עד אלפים אמה וכן נפסק ההלכה באמת כשמואל ברי"ף וברא"ש ובכל הפוסקים: ואין להקשות לפמש"כ דהיאך מתיר רבי יעקב בר אידי עד ד' אלפים והא ר' מנא אמר דבד' אלפים ג"כ ד"ת הוי.

דהא ליתא דע"כ ר' מנא ביותר מד' קאמר דהנה לכאורה ראוי להבין דמהיכן יצא לו לר' מנא כן דד' אלפים דבר תורה ולהקשות ניחא אלפים כו' ונ"ל דיצא לו מהא דלא התירו חכמים ע"י עירוב רק אלפים אמה חוץ לאלפים דהיינו בסך הכל ד' אלפים אמה וש"מ דביותר מד' אלפים מן התורה אסור ולכן לא התירו חכמים ע"י עירוב רק בתחומין שלהם אבל בתחומין דאורייתא לא ראו חכמים להתיר דלא אמרו חכמים להקל על דבר תורה רק להחמיר שיצטרך עירוב ובפרט דאין לעירוב סמך מן התורה ואין בכח חכמים להתיר מה שאסרה התורה ע"י עירוב דהא בתורה לא נמצא.

רמז להתיר ע"י עירוב אבל אם נימא דעד י"ב מיל הוי דרבנן או דאין לתחומין עיקר מן התורה כלל אפילו בי"ב מילין מאיזה טעם לא התירו חכמים ע"י עירוב. רק אלפים אמה והיכן מצינו לחלק בין אלפים אמה ליותר מכאן הא שניהם הוי דרבנן ולכן הוציא מזה ר' מנא דד' אלפים הוי דבר תורה וא"כ מוכרח מזה דר' מנא ס"ל יותר מד' אלפים הוי דבר תורה.

דאסור לילך מן התורה יותר מד' אלפים אבל עד ד' וד' בכלל מותר מן התורה דהא התירו חכמים ע"י עירוב ואי הוה ד' מצומצמות ג"כ מן התורה היאך התירו חכמים ע"י עירוב כנ"ל ברור: אמנם מש"כ לעיל דבשיירא אינן מצווין על תחומי כלים ואתחומי בהמה זה נ"ל ברור. שוב ראיתי דדין זה ממש הוא גמרא ערוכה בפ' המוצא תפילין (דף צ"ז) דעל הא דתנן התם ר"י אומר דנותן אדם לחבירו וחבירו לחבירו ואפי' חוץ לתחום מקשה הש"ס ולית ליה לר"י הבהמה והכלים כרגלי הבעלים ומתרץ רב יוסף בשיירא תנן והכי תניא בבבביתא להדיא ר"י אומר בשיירא אדם נותן לחבירו וחבירו לחבירו וכו' והנה רש"י ז"ל פירש התם דבשיירא משום דאין להם מים התירו להם דבטל החבית לגבי מים וזהו דחוק דא"כ צריך עדיין לתירוץ של רבא במים שלא קנו שביתה ובחבית שקנתה שביתה דאף בעלמא אינו בטל חבית אגב המים מ"מ בשיירא התירו להם דנתבטל וזה תמוה דמשמע דתירוץ דרב יוסף תירוץ באנפי נפשיה הוא ולא קאי ארבא ומיירי אפילו במים שקנו שביתה אעפ"כ מותר בשיירא אכן לפי דרכינו יש לפרש בפשיטות דבשיירא התירו לגמרי דלא אמרינן בהם דבהמה וכלים כרגלי הבעלים משום דפטורים מתחומי כלים כמו בערובי חצירות משום דאין להם אפילו סמך מן התורה ואף דהתם לר' יהודא איירינן ור' יהודה ס"ל בעירובין מ"ו דתחומין דאורייתא וכן בעירובין ל"ז מ"מ הא כבר כתבנו דבכלים ד"ה דרבנן ולכן לא גזרו בשיירא.

ולפי מש"כ לעיל דאינו מותר אלא עד ד' אלפים אמה י"ל באמת דר"י נמי אינו מתיר רק עד ד' אלפים ותו לא וזה פירוש נכון בסוגייתא לפע"ד ועפ"ז עיקר דין זה דחדשנו הוא ברייתא ערוכה דלשם: ודע דהא דכתבנו דתחומי בהמה דרבנן היינו לענין הא דאסור להוציא אותה מתחומי בעליה הוי דרבנן אבל לענין אם הוא מוזהר שלא תצא בהמתו חוץ לי"ב מילין משמע בשו"ע בס"ס ש"ה בדברי הרמ"א בהגה"ה דהוי דאורייתא דכ' ואין לחוש שהרועה יוציא אותה חוץ לתחום דהא תחומין דרבנן.

משמע הא חוץ לי"ב מילין למ"ד דהוי דאורייתא יש לחוש באמת כמו דמוזהר אדם אבהמה שלא תעשה מלאכה מן התורה ה"נ מוזהר שלא תצא חוץ לתחום כיון דהוי דאורייתא והרב הלבוש [הובא דבריו בקיצור במג"א שם ס"ק י"ח] תמה באמת במה שנוהגין למסור שוורים להוליכן ולפעמים מוליכין אותן חוץ לי"ב מילין יעו"ש במג"א.

אמנם במ"א שם כתב בשם הגהת מרדכי אדרבה להיפך דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא חוץ לי"ב מילין שרי כיון דליכא כרת וסקילה לא עבר על שביתת בהמתו ומשמע דאף אסור דרבנן ליכא דרבנן לא הטילו אסור רק על אדם מישראל שלא להוציא שום בהמה חוץ מתחומי בעליה אבל זה לא אסרו שיהיה אדם נזהר שלא תצא בהמתו חוץ לתחום דכל דבדידיה ליכא חיוב חטאת בבהמתו מותר לכתחלה ובאמת שהדעת מכרעת לזה דהא בקרא דאזהר רחמנא אשביתת בהמה מלאכה כתיב ותחומין אף למ"ד דהוי דאורייתא מ"מ לאו בכלל מלאכה הוא רק הוא לאו בפ"ע ועוד דבהדיא כתיב בקרא אל יצא איש ובהמה וכלים לא הוזכר בכתוב וכיון דאסור תורה ליכא ממילא גם אסור דרבנן לא שייך בזה דעל זה לא שייך שיאסרו רבנן כיון דהוא אינו עושה כלום רק דהבהמה יוצאת מאליה: ונ"ל להביא ראיה גדולה לזה דאין אדם מוזהר על תחומי בהמתו מהא דתנן (בע"ז דף י"ד ע"ב) בן בתירה מתיר בסוס.

ופרש"י משום דאין מלאכתו אלא לרכיבה ורכיבה שבות היא ולא מלאכה דחי נושא את עצמו וכו' עכ"ל. וכן אמרינן בהדיא בשבת דף צ"ד דטעמו של בן בתירה משו"ה הוא.

ולכאורה תימה למ"ד דתחומין די"ב מילין הוי דאורייתא אכתי איכא אסור דאורייתא דיוציאנה חוץ לי"ב מילין וא"כ לגזור משום שאלה ומשום שכירות דהא בשאלה ושכירות איכא אסור דאורייתא דמה לי אם עושה מלאכה בה או מוציאה חוץ לי"ב מילין שלה אלא וודאי הוא הדבר אשר דברנו דתחומי בהמה וודאי הוא דרבנן לד"ה ולכן לא גזרו מכירה אטו שאלה ושכירות דבשאלה ושכירות גופא ליכא אסורא כלל אם מוציאה חוץ לי"ב מילין וכדעת הדרכי משה בשם הגהת מרדכי וזה ברור לכאורה.

ושוב אחר החפוש בספרים מצאתי בעז"ה בתשובת חת"ס חא"ח סי' קנ"ב שהרב השואל הביא ראיה זו לדעת הגהת מרדכי ומה שדחה שם הגאון בעל חתם סופר בעצמו יבואר לקמן אי"ה: ודע ששמעתי בשם חכם אחד שהקשה לדרב יוסף דס"ל בשבת י"ח דב"ש אית להו דשביתת כלים דאורייתא יהיה אסור לו למכור כליו לאין יהודי כמו דאסרו מכירת בהמה גסה גזירה משום שאלה ומשום שכירות ולא אישתמיט בשום דוכתא למתני דאסור לב"ש מכירת כלים לא"י ואדרבה קצת משמע להדיא דס"ל דמותר מהא דתניא בבב"ב (בשבת י"ט) לא ישכיר אדם כליו לא"י בע"ש וכו' והך ברייתא ב"ש הוא וכמו שפ"י הרא"ש שם אליבא דהרי"ף ז"ל ואעפ"כ לא אסר אלא שכירות ולא מכירה ולכאורה קושיא אלימתא היא וצריך יישוב: אמנם לע"ד יש למפרקה בג' פרוקי דחדא דלפי דעת התוס' בע"ג שם דף ט"ו בשם ר"י דחכמים לא אסרו רק משום גזירה דמחמר אבל משום שביתת בהמתו לא הוה אסרינן מכירה דלית בה אסור כי אם לפי שעה משום נסיוני יעו"ש בתוס' והיינו דאמר שם בש"ס והוה ליה מחמר א"כ בודאי לא קשה בכלים דבכלים לא שייך כלל אסור מחמר רק שביתה והא משום שביתה לא גזרו ולק"מ.

[וכן תירץ החתם סופר על מה שהקשה שם הרב השואל על הרב הלבוש דס"ל דתחומין די"ב מיל הוי דאורייתא גם בבהמה מהא דבן בתירה וכמ"ש לעיל וכתב ליישב ע"פ דברי הר"ן דלא אסרו רק משום מחמר דהוא איסורא דגופיה וזה לא שייך בתחומין ע"ש] מיהו אכתי תקשה דבתוס' משמע דדווקא בס"ד דאסור משום נסיוני לא אסרינן רק משום מחמר אבל למסקנא דגזרינן משום שאלה ושכירות גם משום שביתה יש לנו לגזור וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא: ואכן יש ליישב עוד דאף דנימא דחכמים גזרו גם משום שביתה נמי לק"מ בכלים ע"פ דברי הרא"ש הנזכר דהעלה שם בדבר החדש אליבא דרב אלפס ז"ל דהא דאסרו ב"ש בשביתת כלים היינו דישבתו ממלאכת ישראל אבל מלאכת א"י מותר לעשות בהם ולא דמי כלל לשביתת בהמה דאדם מוזהר ג"כ שלא תעשה הבהמה מלאכה א"י וא"כ לק"מ דהא אפילו שאלה ושכירות לא"י מותר כ"ש מכירה: ועוד בה שלישייה ושבה והיתה לבאר דעד כאן לא אסרו חכמים מכירה רק בבהמה דנקראת על שמו של ישראל ושפיר גזרינן משום שאלה דידעינן בה שהיא של ישראל משא"כ בכלים דאינם נקראים על שמו של ישראל כלל ולא ידעי כלל דהם של ישראל דיבואו להתיר נמי שאלה ושכירות וכ"ז ברור: ועל עיקר קושיית התוס' דהקשו

דלמ"ל לטעם דמחמר תיפוק ליה משום שביתת בהמתו נ"ל ע"פ מה דנסתפק בפמ"ג באו"ח בסי' ש"ג אי נשים מצווין על שביתת בהמה בשבת כיון דאינו אלא עשה הוי מ"ע שהזמ"ג ועיין בגליון המשניות להגרע"א ז"ל דהביא ראייה לזה דמצוות מפרתו של ראב"ע דהיה יוצאה ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים ואמרינן דלא שלו היתה אלא של שכנתו היתה וע"ש ואמנם אם נאמר לאידך גיסא דנשים אינם מצווין שפיר י"ל דמשו"ה הוצרך הש"ס לטעם דמחמר דאל"ה היה מותר לנשים למכור בהמות שלהן לא"י דליכא גזירה דשאלה בהם דהא אינן מצווין על שביתה אבל משום טעם דמחמר גם לנשים אסור למכור.

דמחמר בוודאי נוהג גם בנשים דאסור לאו הוא וכמו שפירש"י בע"ז וכן מבואר להדיא בשבת קנ"ה דהא אמרינן שם דחייבין ע"ז חטאת לחד מ"ד. ובזה נדחה ראיית הגרע"א ז"ל מפרתו של ראב"ע די"ל דהיתה מחמרת אחריה ואיכא בזה נמי אסור מחמר וזה נוהג גם בנשים ופשוט הוא: ודע דדעת בעל המאור בפ"ק דע"ז בשם איכא מ"ד דגם הבהמה מותר להשכיר או להשאיל בד' ובה' ודווקא בע"ש אסור והביא ראייה משביתת כלים לב"ש דמתיר בברייתא בד' ובה' אמנם כבר השיגו הרמב"ן ז"ל במלחמות דא"כ למה אסרו מכירה לעולם כיון דשאלה גופא אינו אסור בד' וה' אלא וודאי דהא ליתא ומה שהביא מברייתא דלא ישכיר כליו לא"י דהטעם נמי משום שביתת כלים וב"ש היא ואעפ"כ בד' וה' מותר י"ל דב"ש ס"ל דשאלה ושכירות קניא וליכא שביתת בהמתו כלל בזה דלאו שלו היא ולכן אינו אסור רק בע"ש כן כתב שם הרמב"ן ז"ל וע"פ זה בלא"ה לק"מ מה דלא אסרו מכירה בכלים דמשום מאי לגזור דהא שאלה ושכירות ס"ל לב"ש דקניא ונסיוני לא שייך בכלים וגם זה תירוץ נכון הוא.

ודע עוד דמדברי רש"י שם בעירובין מ"ב ע"ב משמע להדיא דהך דינא דשמואל משכחת לה ביו"ט בלא מחיצות כלל דמותר לטלטל ולזרוק כלים כמה שירצה ולילך אסור חוץ לאלפים ולא גזרינן שמא ימשך אחר חפצו. ונראה דהא דהוצרך למנקט שמואל בשבת ובגוונא רחיקא כגון שהקיפוה א"י מחיצה ולא נקט ליה באמת ביו"ט בלא מחיצות דזה דבר דשכיח טפי.

נ"ל דמילתא אגב אורחיה קמל"ן דתחומין בשבת נמי דרבנן וכמו שכתבנו לעיל דאי הוה דאורייתא וודאי הוה גזרינן שמא ימשך והלכך נקט חדא דשמעינן מיניה תרתי אבל אי הוה נקט ביו"ט לא הוה ידעינן מיניה שבת דהו"א דדווקא ביו"ט לא גזר שמא ימשוך דביו"ט הוה תחומין דרבנן לד"ה ומשו"ה נקט בשבת כן נ"ל ברור: ועוד דדינא דרב הונא דאמר דמטלטל ד' אמות וכן חייא בר רב בוודאי לא שייך כ"א בשבת דביו"ט לא שייך סברא דנפרצה במלוואה למקום האסור לה דהא אין אסור הוצאה נוהג ביו"ט וביו"ט לדידהו בוודאי מותר לטלטל אלפים אמה אפילו כי אורחיה ולא משכחת לה הא דאסרי לטלטל חוץ מד' אמות כי אם בשבת.

נקט נמי בדברי שמואל בשבת. ואף דדינא דשמואל משכחת לה ביו"ט בלא מחיצות כמו בשבת.

ובדברי שמואל נמי יש נ"מ בין יו"ט לשבת דבשבת אף דמתיר לטלטל בכולה ע"י זריקה מ"מ איכא ביה חומרא דאף בתוך אלפים אסור לטלטל כי אם ע"י זריקה דלטלטול כי

אורחיה הוי כנפרצה במלואה למקום האסור לה. אבל אסור זה אינו שייך ביו"ט דאסור הוצאה וטלטול אינו נוהג ביו"ט והלכך ניחא ליה טפי למנקט בשבת כ"ז נראה לי ברור: ודע דנסתפקתי בבהמה שיש לישראל ואינו יהודי שותפות בה וכל אחד יש לו רשות להשתמש בה בעת שהוא צריך אי מותר הישראל להניח לאינו יהודי שיעשה בה מלאכה בשבת לצורך האיני יהודי דלכאורה כיון שיש לישראל שותפות בה אסור דהא יש בה אסור דשבייתת בהמה בשבת ואם לא ירצה א"י לשמוע לו אזי מחויב למכור לו חלקו או ליתנו במתנה לא"י.

ואף דאסור למכור בהמה גסה לא"י מ"מ טפי עדיפא שיעבור על אסור דרבנן משיעבור על אסור דאורייתא דאם לא ימכור לו הרי הוא עובר על אסור שביתת בהמה דאורייתא דהא א"י בוודאי לא יציית לו ויעשה בה מלאכה בשבת. או אפשר דמחויב להיפך לקחת חלק הא"י לעצמו ואפילו עד עשרה בדמיו וכמו בהמוכר בהמה גסה לא"י דקיל"ן בגיטין (דף מ"ד) ובכורות ב' דקונסין אותו לקנות מן הא"י ואפילו עד עשרה בדמיו וכן הובא להלכה ברמב"ם בפ"כ מהל' שבת הל' ג' ומה שלא הביא הטור ז"ל דין זה להלכה ביו"ד ס"א קנ"א כתב הב"י משום דברבינו ירוחם כתב בשם גאון דקנס הזה אין נוהג האידינא משום דאין דנין דיני קנסות בחו"ל.

[והנה כדברי רבינו ירוחם אלו מצאתי ג"כ להנ"י בב"ב בפ' המוכר פירות ד"ה דינא או קנסא שכ' ג"כ דבקנסות דרבנן אין דנין בבבל]. אכן מאוד אני תמה על הרב"י דהרי הטור בהל' עבדים בס"י רס"ז הביא להלכה להא דאמרינן בגיטין שם דהמוכר עבדו לא"י דקונסין אותו עד עשרה בדמיו הרי דהטור לא ס"ל לדברי רבינו ירוחם בשם גאון ובאמת שאינו ענין להא דאין דנין דיני קנסות בחו"ל דהתם בקנס דאורייתא משום דלקנס לא עבדינן שליחותיהו וכן בהא דאמרינן בריש המניח חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל ואף דהתם הוי קנסות דרבנן.

התם עיקר טעמא משום דאין בו חסרון כיס וכל מילתא דאין בו חסרון כיס לא עבדינן שליחותיהו וכן פירשו התוס' שם ד"ה קנסא אבל קנסות דרבנן שקנסו על מי שעבר על דבריהם למה לא יגבו בבבל וכן מוכח מכמה מקומות בש"ס והא דלא הביא הטור לדין הנ"ל בס"י הנ"ל הדבר פשוט דמשום דמסיק דהאידינא נהגו היתר בכל ומותר אפי' לכתחלה למכור בהמה גסה לא"י לפיכך לא רצה להאריך כ"כ כיון דלדינא אין נ"מ אבל דברי הרב"י צל"ע]: והן אמת דבעיקר הדין יש לה"ר לכאורה ממשנה ערוכה דרפ"ה דנדרים דאין בו אסור שביתת בהמה בשבת בשותפות ישראל עם הא"י דהא ר"א בן יעקב סבר התם דהשותפין שנדרו הנאה זה מזה דמ"מ מותרין ליכנס לחצר משום דזה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו וקיל"ן כוותיה וכבר הקשו כל הראשונים ז"ל דכיון דפלוגתייהו דראב"י ורבנן בברירה דראב"י סבר דיש ברירה וחכמים ס"ל דאין ברירה וא"כ קשיא הלכתא אהלכתא דהא קייל"ן דאורייתא אין ברירה וכבר תירץ הר"ן שם דהך ברירה לא דמי לשאר ברירות דש"ה דעיקרו של דבר מתברר בשעה ראשונה ומיעוטו לאחר מכאן דהרי ידוע מתחלה דבוודאי יזכה בה כל אחד ואחד מהם וגם כל שעה ושעה שירצה לזכות בה יזכה בה רק דהזמן אינו מבורר ושפיר אמרינן בכה"ג ברירה וא"כ בשותפות בהמה נמי י"ל דאמרינן ברירה דבשעה שמשתמש בה

הא"י הוא שלו ממש ובאותו שעה לא מקרי בהמה דישראל דכמו שמותר להשתמש בה המודר הנאה דאמרינן דבאותה שעה שהוא משתמש בה אינה של המדיר כלל וכמ"ש הר"ן שם.

דדוקא לרבנן דס"ל דאין ברירה צ"ל דבכל שותפות יש לכל אחד קנין הגוף על חלקו וקנין שעבוד בחלקו של חבירו. אבל לראב"י דסבר יש ברירה אין מן הצורך לומר כן אלא דשפיר אמרינן דכל אחד יש בו קנין הגוף בכולו לזמנים והיינו דכל אחד בשעה שמשתמש בו אמרינן דאיגלי מילתא למפרע דבשעת קנייה קנה לה להאי שעתא קנין הגוף בכולו לאותו השותף שמשתמש בה וחבירו אין לו באותה שעה כלום וא"כ בנד"ד אמרינן נמי דהוברר הדבר דבאותו שעה דמשתמש בה הנכרי אין בה להישראל שום קנין כלל דבאותו שעה היא קנויה לא"י לגמרי וא"כ אין בו אסור שביתת בהמה בשבת ואכן כל זה לתירוץ של הר"ן שם אבל לאידך מפרשים שם שהביא הר"ן דתירצו שם בתירוצים אחרים וכמו שתירץ ר"ת ז"ל שם דקיי"ל"ן כראב"י ולא מטעמיה אלא משום דס"ל דוויתור מותר במודר הנאה או כמו שתירץ הרמב"ן ז"ל שם.

אבל באמת קיי"ל"ן גם בשותפין דאין ברירה פשיטא דבכה"ג אסור דכל הנך סברות שכתבו שם לענין מודר הנאה לא שייך לענין אסור שבת כלל וא"כ דין זה צ"ע להלכה. ובפרט די"ל דאף הר"ן לא כתב כן רק בשותפות דקרקע לא בשותפות דמטלטלין ותדע דלא אשתמיט תנא דנדרים למיתנא הך פלוגתא דראב"י ורבנן גם לענין שותפות מטלטלין: ודע דכל מה שנסתפקנו עד הנה אינו אלא אם יש אסור על הישראל כשהא"י השותף עושה מלאכה בשבת אבל להשאיל לא"י אחר שיעשה בה מלאכה בשבת פשיטא דאסור דהא הישראל יש לו בה שותפות ולגבי א"י אחר לא שייך סברת הר"ן הנ"ל כלל וכלל וזה פשוט מאוד ולא ניתן לכתוב מרוב פשיטותו.

ולא הוצרכנו לכתוב רק משום דראינו להסתפק עוד ספק אחר דהנה מה שכתבנו לעיל להסתפק בשותפות הדבר פשוט דזה הספק אינו רק בשותפות גמור דכל אחד ואחד יש לו גוף ופירות אבל אם קנוי הבהמה לאחד לפירות ולא לגוף והשני לגוף ולא לפירות נראה להלכה דאם יש לישראל קנין הגוף ולנכרי קנין פירות כגון דהנכרי מכר הבהמה לישראל ופסק עמו ששלשים יום ישתמש בה הא"י פשוט דנוהג בו אסור שביתת בהמה לד"ה ואף הנכרי שיש לו בה קנין פירות אסור לעשות בה מלאכה בשבת דהכא לא שייך ברירה דהא הגוף אינו קנוי לא"י כלל אבל אם הוא להיפך דהישראל יש לו קנין פירות וא"י קנין הגוף כגון ישראל שמכר בהמה לא"י ופסק עמו שיהיה תחתיו שלשים יום.

נ"ל דלר' יוחנן דס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי נוהג בו אסור שביתת בהמה אבל לדידן דקיי"ל"ן כר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי אין בו אסור שביתת בהמה כלל דהא לית בבהמה שום קנין הגוף ולא מיקרי בהמה דישראל כלל. ולא מיבעיא דא"י הלוקח מותר בה לעשות מלאכה בשבת אלא דנראה דמותר להישראל אפילו להשאילה לא"י אחר במשך הזמן שקנוי לו לפירות והא"י יעשה מלאכה בשבת דהא לא מיקרי בהמתך כלל וכל זה במכירה לפירות אבל ישראל שיש לו פרה בשאלה או בשכירות נ"ל דאין בו אסור שביתת בהמה כלל ולא מיבעיא לדידן אלא אפילו לר"י דס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי במוכר שדהו לפירות.

מ"מ נראה דבשאלה או בשכירות גם ר"י מודה דלאו כקנין הגוף דמי וראיה לזה דהנה לכאורה יש להקשות על ר' יוחנן מהא דתנן בסופ"א דבכורים דר' יהודה אומר דבעלי אריסות וחקירות מביאין וקורין ומשמע דת"ק פליג וס"ל דאריס אינו מביא וקורא ובהדיא שנינו בפרק הנ"ל משנה ב' דהאריסין והחקירות אינן מביאין משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך ואף ר"י אינו חולק רק באריסות בתי אבות וכמו שאמר בירושלמי שם.

[ונ"ל דמדברי הירושלמי הלז ראייה לפירושב"ם בב"ב דף מ"ו ע"ב דאריסי בתי אבות מקרו דאין יכול להחליפן באריסין אחרים וכו' דאלו לפי הרמב"ם פי"ג מהל' שכנים והובא בתוי"ט בפ"ג משנה ג' עיי"ש תמוה דמאי מעליותא יש בזה דיהיה נקרא אדמתך וצ"ע] ולכאורה קשה דמ"ש אריס מהמוכר שדהו לפירות דס"ל לר"י דמביא וקורא וזהאין לומר משום כיון דבלא"ה איכא מחלוקת תנאים בקנין פירות וא"כ י"ל דמתניתין אתיא כמ"ד דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי [והא דהוצרך הירושלמי לומר דר"י מיירי באריסי בתי אבות משום דר"י נמי אית ליה בב"ב (דף נ) דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי דהא ס"ל שם דהראשון אינו בדין יום או יומים עיי"ש] דזה ליתא דא"כ הו"ל להש"ס בגיטין (מ"ח) להביא מהך מתניתין דבכורים ולתרץ כן דתנאי היא.

ועוד דהא ר' יוחנן הוא דאמר בעצמו הלכה כסתם משנה והכא הוי סתם משנה דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי אלא וודאי דלאו כל קנין פירות שווין דהרבה יש חלוק בין מכירה לזמן ובין שכירות וכמו שמבואר ברמב"ם בפכ"ג מהל' מכירה הלכה ח' וא"כ בשאלה או שכירות י"ל דגם ר"י מודה דלאו כקנין הגוף דמי והלכך ישראל שיש לו בהמה בשאלה או בשכירות מן הא"י מותר לו להשאילה לא"י אחר והגם דהא"י אחר יעשה בה מלאכה בשבת משום דלא מקרי בהמתך כלל דהא קייל"ן דשאלה או שכירות לא קניא: ועוד נ"ל ראייה גדולה לזה מהא דתנן בע"ז (דף יט ע"ב) אין משכירין בתים בא"י וכו' ובסוריא משכירין בתים וכו' דברי ר"מ ואמרינן בגמרא דטעמא דר"מ משום דבא"י מכירה דאורייתא גזרינן שכירות אטו מכירה.

בסוריא דמכירה גופא דרבנן לא גזרו שכירות אטו מכירה ולכאורה תמוה דהא ר"מ בעצמו ס"ל בב"ב (דף נ) דקנין פירות כקנין הגוף דמי עיי"ש וא"כ שכירות גופא תהא אסור מה"ת דכיון דקנין הגוף דמי הוי כמכירה אלא וודאי דבשכירות לא אמרינן דקנין הגוף דמי ובחידושי לחו"מ בסי' ר"ב הארכתי הרבה בזה בעז"ה].

וזה, ראייה ברורה לפע"ד: ושוב אחר כותבי זה עיינתי בב"י או"ח בסי' רמ"ה וראיתי שביא בסוף הסימן בשם הריב"ש בסי' קנ"א דבבהמת השותפות עם הא"י לא מבעיא אם התנה מתחילה שהא"י יעשה עמה מלאכה בשבת והישראל יטול יום אחר כנגדו דוודאי מותר דהוי כאלו הבהמות קנויות לו להא"י ביום השבת אלא אפילו אם לא התנה מתחילה מ"מ כיון שא"י עושה עמה מלאכה בע"כ של הישראל ואין בידו למונעו מזה אפשר דאין בו איסור שביתת בהמתו אך דמ"מ אסור משום דמחזי כנוטל שכר שבת שלא בהבלעה ואדרבה יותר היה אפשר לו להתיר דשלא יאמר לו כלל טול חלקך אלא שיתן הא"י לישראל חלקו בריוח כל השבוע ביחד לפי שאז יקבל שכר שבת בהבלעה וכו' ע"ש בריב"ש.

ובשו"ע בסי' רמ"ו סעיף ה' הביא לד' הריב"ש להלכה דאם הותנה מתחלה מותר ואם לא התנה אסור ונראה דאף דבריב"ש משמע קצת דעיקר האיסור הוא בשלא התנה מתחלה משום שנוטל שכר שבת שלא בהבלעה ואם לא יאמר כלל דטול אתה חלקך וכו' אפשר דיש להתיר. מ"מ לא רצה הרב ב"י לפסוק בפשיטות בשו"ע מחמת דנראה דהריב"ש בעצמו מסתפק בזה אם יש בזה איסור שביתת בהמה שהרי כתב אף אם אין כאן איסור שביתת בהמה וכו' משמע דאינו ברור לו דאין בו איסור שביתת בהמה כשהא"י עושה בע"כ אלא שכתב דאפילו אם נימא דאין בו איסור זה מ"מ יש איסור דנוטל שכר שבת שלא בהבלעה ולכן סתם השו"ע וכתב דכשלא התנה מתחלה אסור ולא כתב טעם האיסור משום דבאמת יש לומר אחת מתרי טעמי אחד משום שכר שבת שלא בהבלעה ולפי טעם זה אם אינו אומר לו כלל טול חלקך בשבת וכו' מותר אפילו בלא התנה מתחילה וכמו שמסיק הריב"ש] ועוד דשמא דמ"מ יש בו איסור שביתת בהמה ואף דהא"י עושה מלאכה עם הבהמה בע"כ של הישראל ולפי טעם זה אסור ואפילו אם לא יאמר לו טול אתה חלקך בשבת ולכן הניח השו"ע הדבר בסתימות דאסור ולא כתב שום טעם כלל.

ומן התימה על המג"א שם בס"ק נ"ג שכ' בשם הריב"ש בלשון פשיטות דאין בו משום שביתת בהמה ואף אם לא התנה מתחלה והרי הריב"ש ז"ל כתב בלשון אם וצ"ע. וגם תימה דכתב סתם דאין בו משום שביתת בהמה כיון שיש להא"י חלק בו ולא הביא הטעם דמסיק הריב"ש משום דעושה בע"כ של הישראל רק כתב סתם ונתן מכשול גדול למעיינים דיש ללמוד מדבריו דבהמת השותפים עם העכו"ם אין בו איסור שביתת בהמה וזה לא אמר הריב"ש מעולם וחס מלהזכיר לומר כן.

ושוב מצאתי להדגול מרבכה שהגיה באמת בדברי המג"א וצ"ל כיון שיש לא"י חלק בו וע"כ של ישראל עושה מלאכה וכו' וכמו דאיתא בריב"ש ע"ש אבל תמיהני דאמאי לא העיר נמי על המג"א על מאי דכתב בלשון פשיטות והרי הריב"ש ז"ל איסתפוקי מסתפק ליה בזה וצ"ע. ומיהו בעיקר דברי הריב"ש הנ"ל הרבה יש לתמוה עליו דמאי זו ספיקא דמה בכך דהא"י עושה בע"כ דהא האיסור מוטל על הבעלים דמחוייב שתהא הבהמה שלו שובתת בשבת והרי אינה שובתת ואם כוונתו דמאי הוי ליה למעבד הא טובא אית ליה למעבד או דיקנה אותה מיד הא"י (דהא אפילו במכירה לא"י דאינו אלא איסור דרבנן וגם האיסור אינו אלא בעת המכירה מ"מ קונסין אותו עד עשרה בדמיו וכ"ש באיסור שביתת בהמה דהוא איסור דאורייתא וגם האיסור נמשך והולך בכל שבת ושבת דוודאי יש לקנוס אותו לפדותו].

ואם אינו רוצה הא"י למכור לו כלל אזי ימכור חלקו לא"י או יתנו במתנה כדי שינצל מאיסור שביתת בהמה וגם אפילו דהתנה מתחילה שהא"י יעשה בשבת דפשיטא ליה להריב"ש דמותר דהר כקנוי הבהמה לא"י בשבת ג"כ הדברים מתמיהים דאטו כיון דשייך במלאכה לא"י באותו היום נעשית גוף הבהמה של א"י אתמהה.

אם לא דנימא דכוון לד' הר"ן בנדרים שהבאתי אבל כגון דא ה"ל לפרושי וצ"ע ובסמוך יבואר עוד מזה. ושמעתי מכבוד הרב הגאון האמיתי מאור הגולה מוה' יצחק אלחנן נ"י הגאב"ד דק"ק קאוונאי יצ"ו שרב אב"ד אחד שמחוו"ל כתב לו היתר חדש בבהמת

השותפות של א"י מדכתיב בפ' יתרו לא תעשה כל מלאכה וגו' ואמתך ובהמתך בלשון יחיד וכן בפ' משפטים למען ינוח שורך וחמורך וכן במשנה תורה בפ' ואתחנן כתיב ושורך וחמורך וכל בהמתך וא"כ איכא למידרש בהמתך ולא של שותפות א"י וכמו דדרשינן בחולין דף קל"ה בבכור דכתיב בבקרך וצאנך למעוטי שותפות א"י וכן במעשר ובפיאה ועי' תוס' שם ד"ה ביתך אלו דברי הרב דחו"ל.

והגאון נ"י הנ"ל אמר דראה בד' הגאון בעל רביד הזהב בפ' יתרו שעמד גם כן על מדוכה זו ודעתו ג"כ דשותפות א"י אינו חייב בשביתה מדכתיב בהמתך אך דהגאב"ד הנ"ל אמר דיש לדחות הדרשא זו משום דכתיב וכל בהמתך ודרשינן בבכורות דף ג' ע"א אליבא דרבנן בכור מקצת בכור ומדכתיב כל בכור אמרינן עד דאיכא כוליה וא"כ הכא כיון דשורך הוא משמע דבעינן דיהיה כולו של ישראל וכמו דדרשינן בש"ס דחולין הנ"ל א"כ ע"כ האי כל אתי למעט להיפך דאפילו כל דהוא של ישראל נמי מצווה על שביתה וכמו דדריש ר"י שם בבכורות לפי מה דס"ל דבכור כוליה בכור משמע ע"ש כן שמעתי מפי הגאון הנ"ל ודפח"ח ואכן נ"ל לבאר דבריו דלכאורה היאך אפשר לומר דבהמתך למעט שותפות א"י אתא והרי הך קרא דבהמתך כתיב בפ' יתרו ובפ' ואתחנן אצל איסור מחמר דהא כתיב שם לא תעשה כל מלאכה וכו' דעובר בלאו וגבי שביתה בהמתו אינו רק בעשה וכן מפורש בהדיא בגמ' בסו"פ מי שהחשיך דמיירי במחמר.

ובמחמר הא כתב הר"ן בפ"ק דע"ג דנוהג אפילו בבהמת א"י דמחמר אינו קפידא שיהיה הבהמה שלו וא"כ ע"כ בהמתך לאו דווקא וא"כ י"ל דקרא דלמען ינוח שורך וחמורך ג"כ לא אתי לדרשא למעט שותפות דהא חזינן דקרא לאו דווקא. ואם כוונת הגאון בעל רביד הזהב ז"ל למימר דמ"מ קרא דפ' משפטים דמיירי בשביתה בהמה י"ל דשורך בא למעט שותפות.

מעשה אין להקשות עליו מהא דכתיב כל דהרי התם לא כתיב כל רק גבי מחמר. ואמנם פשוט דדברי הגאון בעל רביד הזהב סובב לדעת הסוברים דגם לאו דמחמר אינו נוהג רק בבהמה שלו וכן משמע פשטיות לישנא דגמ' בשבת קנ"ה ובע"ג ד' י"ד המחמר אחר בהמתו וכן משמע קצת ברמב"ם ברפ"כ משבת דאינו מחלק שם בין מחמר לשביתה בהמה ועפ"ז יתכן שפיר מה דהעיר הגאון הנ"ל נ"י עליו ודו"ק: ומיהו בעיקר דברי הגאון בעל רביד הזהב ז"ל יש להקשות אקיהייתא טובא דהנה לכאורה נראה דאישתמיט מיניה סוגיא ערוכה ובפסחים דף ס"ו ע"ב) דמקשה גבי קרבן פסח והלא מחמר הוא והלא פסח אף לר"י הגלילי דס"ל דקדשים קלים ממון בעלים הוא מ"מ לא גרע משותפות הדיוט והקדש דהא האימורין קדשי קדשים הן וכן אמרינן (בב"ק דף י"ג) דשלמים שהזיקו גובה מבשרה לר"י הגלילי] ואינו גובה מאימורין ומסיק דאינו גובה מבשרה כנגד אימורין משום דאימורין ק"ק הן ואעפ"כ מקשינן דהיכי היו תוחבין הסכין והלא מחמר הוא הרי דנוהג גם בשותפות הקדש ופשוט דה"ה בשותפות אינו יהודי דמ"ש דהא בהמת הקדש נמי לאו בכל שורך הוא ומיהו לדעת הר"ן הנ"ל אינו ראייה דהא לא מקשה משביתה בהמה רק ממחמר ומחמר הא נוהג גם בשל אחרים ואדרבה לפי דעת הר"ן ז"ל היה קצת ראייה לדברי בעל רביד הזהב דלכאורה דלמה מקשה

ממחמר דעל זה היה מקום לתרץ דלא אי מחמרין אחריו רק היה הולך מעצמו וטפי הו"ל להקשות.

משביתת בהמתו אבל לפי דבריו ניחא: ולענין אי אדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט עיי' בב"י בס"ס ש"ה דהוציא מדברי שבולי הלקטדאין אדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט וכן כתב הרמ"א בפשיטות בס"י רמ"ו סעיף ג'. ותמהני דהלא הב"י בעצמו בס"י תקכ"ו הביא לדברי הרמב"ן בספר תורת האדם בשם הבה"ג בפשיטות דאדם מצווה על שביתת עבדו גם ביו"ט והרמב"ן חולק עליו ובס"י ד"ש הביא בשו"ע דעת הבה"ג בלי שום חולק [ומש"כ שם בשו"ע ויש חולקים ומתירים בזה.

פירש שם המג"א והגר"א ז"ל דכוון לדעת הרמב"ם דהביא שם בסוף הסעיף עיי"ש ואפי' אם נפרש דמ"ש וי"א כיון לדעת הרמב"ן הנ"ל מ"מ הרי הביא ב' דעות בזה ולא הכריע כמאן הלכה] והדבר פשוט דשביתת בהמתו ושביתת עבדו חד דינא אית להו דהא תרווייהו מחד קרא נפקא וא"כ היאך פסק הרמ"א בפשיטות דאינו נוהג ביו"ט ושוב מצאתי בעז"ה בטו"א בסוף מס' חגיגה באבני מלואים ובספר אבן העוזר בס"י רמ"ו שכתבו ג"כ בפשיטות דשביתת בהמתו ושביתת עבדו שוין ואם נוהג שביתת עבדו ביו"ט גם שביתת בהמתו נוהג ותמהו ג"כ על השו"ע דמחלק ביניהם עיי"ש.

ועיי"ש ביש"ש רפ"ה דיו"ט שכתב דמ' הירוש' בריש משילין שהובא ברי"ף וברא"ש דכתבו טעם דאין רוכבין ע"ג בהמה ביו"ט משום שביתת בהמתו מוכח בהדיא דס"ל דשביתת בהמתו נוהג ביו"ט והובא במג"א. אכן לענ"ד יש להוכיח כן מן הירושלמי דב"ק בפ"ד הלכה ב' דהנה על הא דתנן (בב"ק דף ל"ז) דשור שהיה מועד לשבתות ואינו מועד לחול פירש"י ה"ה מועד לשבתות לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו.

אמנם בירושלמי שם איתא דטעמיה דר' יהודה מכיון דהוא חמין לון לבושין נקיין עוד הוא משנה דעתו והובא בתוס' שם ד"ה הרי וצריך להבין דלמה נאיד רש"י ז"ל מטעמיה דהירושלמי והוצרך לומר מדנפשיה טעם אחר. ונראה דרש"י ז"ל הוצרך גם לטעם הזה דנ"מ אם היה מועד לשבתות אם נעשה מועד ליו"ט דלטעמיה דירושלמי בוודאי נעשה מועד דהא ביו"ט נמי לובשין בגדים אחרים כמו בשבת וליכא שנוי דעת בשבת יותר מביו"ט ולכן הוצרך רש"י ז"ל לפרש טעם אחר משום מלאכה דמשום טעם זה אינו נעשה מועד ביו"ט דס"ל לרש"י בפשיטות דשביתת בהמה אינו נוהג ביו"ט וכדעת הרמב"ן ז"ל שכתבתי לעיל ומותרת הבהמה לעשות מלאכה על ידי עובד כוכבים ואינה בטילה כלל ביו"ט יותר מבחול והלכך לא נעשה מועד ביו"ט.

והא דלא נתן הירושלמי טעם היותר כולל וכמו שפירש"י היינו משום דלענין אם היה מועד ליו"ט אם נעשה מועד לימות החול הוא איפכא דלטעמו של רש"י נעשה מועד דהא יו"ט וחול שוין לענין מלאכה של בהמה אבל לטעמו של הירושלמי אינו נעשה מועד לחול דהא איכא שנוי בבגדים אכן זה דחוק קצת דא"כ הו"ל לרש"י ולהירושלמי להביא לב' הטעמים דכיון דב' הטעמים נ"מ לדינא.

ולכן טפי נראה לומר דס"ל להירושלמי בפשיטות דשביתת בהמה נוהג גם ביו"ט ושור שהוא מועד לשבתות נעשה מועד גם ליו"ט באמת ואף דמלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט

ויכול לעשות עמה מלאכת אוכל נפש מ"מ עיקר מלאכת אוכל נפש דדרכן לעשות עם בהמה אינו אלא או דישה או טחינה. וא"כ י"ל דהירושלמי לשיטתו אזיל דס"ל בפ"ק דיו"ט הלכה י' דכל המלאכות אוכל נפש שקודם לישה אסור מה"ת דמפיק להו מקראי דאסור וז"ל הירושלמי שם מנין שאין בוררין ואין טוחנין ולא מרקדין ר' אחא בשם רשב"ל אמר כל מלאכה לא יעשה בהם עד ושמרתם את המצות וכו' תני חזקיה ופליג אך הוא לבדו הרי אלו ג' מעוטין שלא יקצור ולא יטחון ולא ירקד ביו"ט ע"כ וכן הביא שם הירושלמי מתחלה דתני בברייתא ואין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין והבורר והטוחן והמרקד בשבת נסקל וביו"ט סופג את הארבעים ע"כ הרי ג' דס"ל דאסור מה"ת דהא אמר דסופג את הארבעים.

וד' הרא"ש בר"פ אין צדין שכ' דהירושלמי נמי מדרבנן קאמר רק דמסמיך להו אקרא אבל באמת אינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן תמוה לי דהרי בהדיא תני בברייתא דסופג את הארבעים ודוחק גדול לומר דמיירי בטוחן לצורך חול ומיירי בטוחן סמוך לבהש"מ ש באופן דליכא הואיל דמקלעי אורחים.

דא"כ פשיטא דלוקה דאטו לא ידענו דטוחן ומרקד הוא אב מלאכה ולכן דברי הרא"ש צל"ע: וכן הביא הגר"א ז"ל בבאוריו סי' תצ"ה ס"ק ו' על ד' השו"ע שם דדעת הרשב"א ז"ל בעה"ק בבית מועד בשער הראשון דהוא מדאורייתא ומשמע בהדיא דס"ל דהירושלמי ס"ל דמה"ת אסור ע"ש וכיון שכן פשוט דס"ל דגם ע"י בהמה אסור כל הנך מלאכות וא"כ אין נ"מ באמת בין שבת ליו"ט בשביתת בהמה ולכן לא כתב הירושלמי רק הטעם משום דאיכא שנוי בבגדים משא"כ רש"י ז"ל ס"ל כשיטת הש"ס דילן דכל מלאכות דקודם לישה אינו אסור אלא מדרבנן וכבר אמרינן בשבת (דף קנ"ד) דכל שהוא פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחלה והלכך בוודאי נ"מ בין שבת ליו"ט לענין שביתת בהמה דבשבת כל מלאכות אסור ע"י בהמה אבל ביו"ט מלאכת אוכל נפש כגון קצירה וטחינה מותר ע"י בהמה והלכך כתב רש"י הטעם דבשבת בטל ממלאכה ונ"מ דאם מועד לשבתות אינו מועד ליו"ט משום דביו"ט עושה מיהת מלאכת אוכל נפש ואינה בטילה ממלאכה לגמרי וכן אם היה מועד ליו"ט אינו מועד לחול דביו"ט מיהת בטילה ממלאכות שאינה אוכל נפש משא"כ בחול אינה בטילה כלל ולכן כתב רש"י ז"ל טעם אחר משום דנ"מ לדינא לענין אם נעשה מועד ליו"ט וכ"ז ברור: ומיהו אני נופל בספק דאפשר דאף מלאכת אוכל נפש מ"מ אסור לעשות עם בהמה ביו"ט דהא שביתת בהמה לא תליא במלאכה רק בנוח וצער דהא מותר להניחה תולש ולהניחה עוקר בשבת ואף דהיא מלאכה גמורה וכדאיתא במכילתא בפ' משפטים והובא בתוס' בשבת (דף קכב ע"א ד"ה מעמד) וא"כ אפשר דה"ה איפכא דאף מלאכה שמותר לאדם לעשות בשביל עצמו מ"מ ע"י בהמה אסור דמ"מ לדידה אית לה צער ומיהו אחר העיון ליתא לסברא זו דהא בהדיא אמרינן בשבת דף קנ"ג דכל שהוא פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחלה אלמא דאף דהבהמה אית לה צער מ"מ כיון דלא הוי מלאכה גמורה שחייבין עליה חטאת בבהמתו מותר לכתחלה וא"כ כ"ש מלאכת אוכל נפש ביו"ט דמותר לאדם לכתחלה לא כ"ש דמותר ע"י בהמה והדברים פשוטים למבין: ולענין מה שתמה הרמב"ן בספר תורת האדם על הבה"ג דמנא ליה דנוהג שביתת עבדו ביו"ט נ"ל דיש לבה"ג סמך גדול ממקרא מלא בתורה ומהמכילתא בפ' בא דהנה בפרשה בא גבי חג המצות כתיב

וכל מלאכה לא יעשה בהם ופירש"י ע"י אחרים ותמה הרמב"ן ז"ל עליו בפ"י החומש דממנ"פ אם אחרים האלו ישראלים הם הם עצמם מוזהרים עליה וכו' ואם הם א"י אין אנו מוזהרים בתורה על מלאכה של א"י כלל וכו' ומסיק דמצא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא תעשה חבירך ולא יעשה א"י מלאכתך או לא תעשה וכו' לא יעשה א"י מלאכתו ת"ל וכו' דברי ר' יאשי' וכו' ומסיק דבאמת דדברי המכילתא היא אסמכתא בעלמא ושבאו לאסור מדבריהם אמירה במלאכת שלנו וסמכו אותו למקרא הזה עכ"ל הרמב"ן ז"ל והנה באמת דברי הרמב"ן בפ"י המכילתא דחוק טובא דחדא דמ"ש דכתבה התורה אסמכתא לאמירה לא"י גבי יו"ט טפי הו"ל למכתב זה גבי שבת ועוד דאם אינו אלא אסמכתא היאך יעלה על הדעת לומר דאסור לומר לא"י שיעשה מלאכה בשביל עצמו למאי צריך ללמוד מקרא להיתר דהא כל עצמו לא הביא המקרא הזה רק לאסמכתא על האסור שבות שאסרו חז"ל לומר לא"י שיעשה מלאכה בשביל ישראל אבל על מה שמותר לומר שיעשה מלאכה לעצמו ע"ז לא צריך לאסמכתא כלל אכן לדעת בה"ג הנ"ל יש לומר בפשיטות דעיקר דרשת המכילתא הנ"ל הוא לענין אסור שביתת עבדו ביו"ט והא דאמר ולא יעשה א"י מלאכתך ר"ל עבד שהוא א"י והיינו שלא מל וטבל וגם לא קיבל עליו ז' מצוות בני נח דבשבת כבר כתיב בפ' משפטים וינפש בן אמתך והגר ודרשינן ביבמות ד' מ"ח דקאי על עבד ערל ע"ש.

וקמ"ל הך קרא דלא יעשה בהם דכתיב גבי יו"ט דגם ביו"ט נוהג שביתת עבדו וזהו דמסיים במכילתא יכול לא יעשה ע"כ מלאכתו כלומר דיכול דיש לו דין עבד שמל וטבל (בימים הקדמונים) דמוזהר הרב שלא יעשה עבדו אפי' במלאכה שהוא לצורך העבד קמ"ל [ובמכילתא שלנו איתא גירסא אחרת ועי' בהגהות הגר"א ז"ל שהגיה שמה אמנם הנכון כג"י הרמב"ן ז"ל אכן מש"כ ברמב"ן ז"ל יכול לא יעשה מלאכתך פשוט דטס"ה וצ"ל מלאכתו] וכבוד הרה"ג מוה' ארי' ליב מו"צ דק"ק שניפישאק נ"י כשראה דברי אלה בעת כותבי אמר דבזה יש ליישב דברי השו"ע דגבי שביתת בהמה כתב בפשיטות דאינו נוהג ביו"ט וגבי שביתת עבדו כתב להיפך וע"פ מה שכתבתי נחא דגבי שביתת עבדו אית לן קרא מפורש גבי יו"ט משא"כ שביתת בהמה הא ליכא קרא ונסתלק בזה תמיהת הטו"א הנ"ל על השו"ע ויפה כיון הר"ב הנ"ל נ"י בזה: ועפ"ז יש לנו סמך וראיה גדולה לדעת הרשב"א וסייעתו שהובא בב"י בסי' ד"ש דגם בלא קבל עליו ז' מצוות בני נח הדין כן דהרי המכילתא אמר סתמא דלא יעשה ועוד דאם קבל עליו ז' מצוות לא מיקרי א"י רק גר תושב וכן משמע באמת דגם דעת הבה"ג כן שהרי כתב סתמא אבל עבדים וכו' ועוד דבזמן הזה לא שייך זה כלל דהרי אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכדאמרינן בערכין דף כ"ט ונראה לי דלזה כיון גם הב"י בסי' ד"ש במה שכתב דמדברי הטור מוכח ג"כ דס"ל כהרשב"א והיינו מטעם הנ"ל דהא האידינא אינו נוהג דין גר תושב ודלא כמש"כ הפרישה בכוונת ד' הב"י עיי"ש ודו"ק: סי' יז ראוי לברר אי מותר ליתן מתנה בשבת ויו"ט ולקנות ע"י קנין משיכה או הגבהה אם אינו לצורך שבת ויו"ט ואם תמצא לומר דמתנה אסור מ"מ עדיין ראוי לברר אי מותר להפקיר בשבת ויו"ט אי לא וגם יש להסתפק אי מותר לזכות בשבת מן ההפקר או לא תשובה הנה בדין מתנה בשבת ויו"ט הוא מחלוקת הפוסקים ז"ל דהר"ן כתב בפ"ב דיו"ט גבי הא דאמרינן למאי נ"מ לאקנויי קמחא לאחרים וז"ל לאקנויי בלשון מתנה בלא סודר

אלא כשאר מטלטלין הניקנין במשיכה עכ"ל ומשמע להדיא דדוקא קנין סודר אסור בשבת ויו"ט משום דע"י הסודר מקנה החפץ הוי כמקח וממכר דאסור בשבת ויו"ט משום דגזירה שמא יכתוב אבל מתנה בעלמא ע"י קנין משיכה או הגבהה דלא דמי למקח וממכר שרי באמת ואמנם מדברי המרדכי שם שכ' ובה"ג התירו להקנות ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאים בהם כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר ודכוותיה קונין משכ"מ אפילו בשבת עכ"ל ומדכתב דהתירו לקנות משום מצוה משמע דס"ל דאפילו לקנות מתנה ע"י קנין משיכה אינו מותר רק במקום מצוה דווקא וכמו בשכח ולא הניח ע"ת דאם לא יקנה קמחו לאחריים לא יוכל לבשל לצורך שבת או משום מצות נטילת לולב וכדומה אבל מתנה גרידא ביו"ט שלא לצורך היום אסור וכן כתב להדיא הב"י בסי' תקכ"ז דהמרדכי חולק על דברי הר"ן הנ"ל וס"ל דאפילו להקנות במשיכה בלא ק"ס אסור אם לא במקום מצוה [וקצת יש לעמוד על לשון המרדכי דכ' ובה"ג התירו להקנות ביו"ט דהא בבה"ג בה' יו"ט ליתא מזה שום רמז רמיזה רק דהעתיק לד' הש"ס דאם שכח להניח ע"ת צריך להקנותו לאחריים אך דהוא ז"ל גריס בהיפך דש"מ דהוא נאסר ואין קמחו נאסר דאם נימא דקמחו נאסר לא מהני הקנאה והיא הגי' שהביאו התוס' בשם בה"ג והמהרש"ל הגיה דצ"ל כגי' הספרים ע"ש אבל אין צורך וצ"ל באמת כגי' בה"ג וק"ל אבל אינו ראייה דאינו מתיר הקנאה רק במקום מצוה ודברי המרדכי צ"ע ונראה שמד' הרשב"ם ז"ל בב"ב דף קנ"ו ע"ב משמע נמי דס"ל כדעת הר"ן הנ"ל מדכ' שם בד"ה קונין משכ"מ אפילו בשבת וז"ל ואע"ג דקנין דמי למקח וממכר שהרי קונין בכליו של קונה שמקנה סודרו כדי לקנות בו המתנה עכ"ל והדבר פשוט דכוונת הרשב"ם ז"ל בזה דעיקר הקנין של שכ"מ הוא האמירה דדברי שכ"מ הוא ככתובין וכמסורין דמיא וזה משמע דפשיטא דמותר אפילו בשבת מדלא הוצרך ר' לוי שם לאשמעינן רק דמותר אפילו לקנות בק"ס משכ"מ וע"כ צ"ל דמתנה מותר בשבת ואף אם רוצה המקבל לקנות אותה ע"י קנין משיכה או הגבהה שהרי מתנת שכ"מ הדיבור הוי קנין ואעפ"כ מותר וא"כ מאי קמ"ל ר' לוי דמותר אפילו ק"ס ומאי גרע ק"ס מקנין של האמירה ולכן כתב הרשב"ם ז"ל דוודאי גרע משום דכיון שצריך להקנות הסודר כדי לקנות בו המתנה דמי טפי למקח וממכר דנותן המעות כדי לקנות בו החפץ ומכירה בוודאי אסור בשבת.

וראייה גדולה לסברת הרשב"ם הלזו מהש"ס דפ"ק דמציעא ד' י"א ע"ב דאמרינן שם דמתנות כהונה נתינה כתיבה בהו וחליפין דרך מקח וממכר הוא וכו' ומיהו משכ"כ הרשב"ם שהרי קונין בכליו של קונה תמוה קצת דא"כ ללוי דס"ל בב"מ (דף מ"ז ע"א) דק"ס הוא בכליו של מקנה יהיה מותר להקנות ק"ס בשבת דבכליו של מקנה לא מחזי כמקח וממכר ובאמת לא מצינו פלוגתא בזה ומיהו זה אין להקשות דהא ר' לוי בעצמו ס"ל דבריא אסור דידוע דסתם לוי בגמ' הוא לוי בר סיסי בירושלמי והוא תלמידו דרבי אבל ר' לוי הוא אמורא אחר ואינו סתם לוי דגמ' [כידוע] ועוד דהא טעמו דלוי שם משום דבההיא הנאה דמקבל מיניה גמר ומקני [ועי' בר"ן בפ"ק דקדושין ובקצה"ח סי' ק"צ סעיף ו' ע"ש ודו"ק] וא"כ עדיין דמי למקח וממכר דע"י ההנאה דמקבל מיניה החפץ מזכה לו המתנה וא"כ לא מצינו שום חילוק וסברא לחלק בענין זה בין כליו של קונה לכליו של מקנה ודברי הרשב"ם ז"ל צ"ע.

ועכ"פ שמעינן מדברי הרשב"ם ז"ל אלו דס"ל ג"כ כדעת הר"ן דשאר קניינים זולת קנין סודר שרי במתנה בשבת ויו"ט. ומיהו לדעת המרדכי דבכל קנין אסור במתנה בשבת זולת אם הוא לצורך היום תקשה לכאורה דהו"ל לר' לוי לאשמעינן עיקר דין מתנת שכ"מ דמותר בשבת משום כדי שלא תטרופ דעתו עליו ואם ס"ל דזה הוי מילתא דפשיטא א"כ גם בק"ס אין שום דבר חידוש דהא להמרדכי אין שום חילוק בין ק"ס לשאר קניינים: ומיהו קצת יש מקום לומר דכיון דאינו חל המתנה מיד בשבת אין כאן איסור דבבריא נמי אם היה מקנה היום ע"מ דיחול הקנין לאחר השבת אפשר דמותר וכן כתב בתה"ד בכתבים בסימן רל"ד דמותר ליתן המעות של הפדיון מע"ש ע"מ שיחול בשבת אי לאו משום חשש ברכה לבטלה והביאו המג"א בסי' של"ט [ובס' נחל איתן בהלכות שבת הביא ראייה לדבריו מהש"ס דעירובין ל"ו דמבעיא לן באומר ככר זה היום קודש ולמחר חול מהו ע"ש וע"ע בשו"ת הגרע"א ז"ל בסי' קנ"ט מש"כ על דברי התה"ד אלו ע"ש] ומיהו לא דמי להתם דהתם חל ממילא הפדיון בשבת ואינו עושה בשבת שום מעשה כלל אבל הכא עיקר המעשה עושה בשבת רק שהגמר הקנין נגמר בחול וצ"ע בזה: ואין להביא ראייה דמותר מתנה בשבת ויו"ט ע"י שאר קניינים מהא דתנן בפ"ק דיו"ט (דף י"ד ע"ב) דמשלחין כלים ביו"ט בין תפורין ובין כשאינן תפורין ואף דבר שלא חזי ביו"ט דהא אפילו תפילין משלחין דכל דבר שניאותין בחול משלחין אותו ביו"ט ולא חשו משום איסור מתנה ביו"ט ואף דבר שאסור לשלח ביו"ט כגון סנדל המסומר ומנעל שאינו תפור אין האיסור משום מתנה ביו"ט רק האיסור הוא משום הטירחא יתירא דכל דבר שאין בו צורך המועד אסרו משום טירחא.

דזה אינו ראייה כלל דוודאי נתינת המתנה אין בו איסור רק הקנין שקונה הדבר במשיכה או בהגבהה וא"כ י"ל דשם אינו עושה המקבל שום קנין כלל וממילא קנוי אצלו ע"י רשותו וקנין דממילא בוודאי שפיר דמי דהא קי"ל דמוליכין חלה ומתנות לכהן ביו"ט (בביצה דף י"ב) ואף ב"ש דאוסר שם אינו אלא משום גזירה דהפרשה.

וכן ראייה מהא דתניא בעירובין ד' ע"א דב"ה סבר דיש ביטול רשות אף משתחשך ואמרינן שם דטעמא דב"ה דאסתלוקי רשותא בעלמא הוא ואסתלוקי רשותא בשבתא שפיר דמי. ועפ"ז פשוט דליתן מתנה בשבת אף לדעת האוסרים אין האיסור רק על המקבל אם מתכוון לקנותו במשיכה או בהגבהה אבל על הנותן אינו מוטל שום איסור דהא הנותן אינו אלא כמסלק זכותו מהחפץ בשביל המקבל כדי שהמקבל יוכל לזכות בו בקנין ולא גרע מאסתלוקי רשותא בשבתא דשפיר דמי.

[ומיהו זה יש לדחות דאפשר דכיון דאין המקבל קונה רק אם הנותן מכוין להקנותו ואם עושה הקנין שלא בפניו צריך לומר לך חזק וקני ואם לא אמר לך חזק וקני ועשה הקנין שלא בפניו לא קני באמת ונמצא שהנותן מסייע בקנין וא"כ אפשר דעליו נמי מוטל האיסור]. וכן אין להקשות על דעת הר"ן ז"ל הנ"ל מהא דאסרי ב"ש לבטל רשות בשבת ואמרינן שם דטעמא דב"ש דאוסר משום דסבר דביטול רשות מקנא רשותיה הוא ומקנא רשותיה בשבת אסור ואף דביטול רשות אינו אלא מתנה ואעפ"כ אסור דשאני התם דהוי מתנה דקרקע ובקרקע בוודאי גם הר"ן מודה דאסור משום דקרקע כיון דבר שטרא הוא ונקנה בשטר גם במתנה איכא גזירי שמא יכתוב והא דמחלק הר"ן בין מתנה למכר

היינו במטלטלין דלאו בני שטרא נינהו ורק במכר מ"מ שייך גזירה שמא יכתוב שטר לאחריות דשטר אחריות דרך לכתוב גם על מטלטלין וכמו דמבואר בב"ב ד' מ"ו ועוד בכמה מקומות בש"ס אבל במתנה של מטלטלין לא שייך גזירה שמא יכתוב כלל דשטר קנין לא שייך במטלטלין ואחריות נמי אין דרך לכתוב על מתנה אבל מתנה דקרקע דנקנה בשטר בוודאי שייך גזירה דשמא יכתוב ועפ"ז שכתבנו לעיל דעיקר האיסור הוא רק אם המקבל מתנה רוצה לקנותו בקנין אבל ליתן מתנה בלא שום כוונת קנין שרי לד"ה יסר בזה מש"כ הגאון בעל עבודת הגרשוני בסימן כ"ה שהביא ראיה שם דמתנה מותר בשבת מהא דכ' התוס' בפ' הדר דף ס"ו והמרדכי שם ד"ה יפה עשיתם דהך שכירות ששוכרין מהא"י בשבת כדי להתיר הטלטול לא דמי למקח וממכר ולא הוי אלא מתנה בעלמא ולכן מותר אפי' בשבת וא"כ משמע מד' התוס' והמרדכי אלו דפשיטא להו דמתנה מותר בשבת ע"ש בדברי הגאון הנ"ל בתשובה והנה כבר תמה עליו הגאון בעל שער המלך ז"ל בפ"ו מהל' יו"ט הלכה ט' דלפי דבריו ז"ל יהא דברי המרדכי סותרין זה את זה למש"כ בפ"ב דיו"ט הנ"ל ולכן כתב דע"כ צריך לחלק דהיא דפ' הדר שאני דאינו נותן לא"י לשם מתנה גמורה אלא כדי להתי לו טלטול ולהנאתו קמכוין הלכך לא חשיבה כמתנה גמורה לאוסרה בשבת עכ"ל השער המלך ז"ל שם.

והנה מה שתמה עליו שפיר תמה אבל מה שתי' דהתם שאני דאינו מתנה גמורה שאינו עושה רק להתיר טלטול הדברים מתמיהים דהא מ"מ ראיות הגאון ז"ל נכונה מלשון התוס' שכ' דלא הוי אלא כמתנה בעלמא וכו' ומשמע דמתנה פשיטא להו דשרי ואפילו במתנה גמורה ולפי דברי השער המלך ז"ל הו"ל להתוס' לומר דהכי לא דמי למכירה ומתנה משום דאין עושין אלא להתיר הטלטול אבל מדכ' דלא הוי כמכירה אלא כמתנה משמע בפשיטות דס"ל דיש חילוק בדין בין מכירה למתנה.

ועוד תמוה לי טובא במש"כ דאינו נותן לא"י וכו' דהא אדרבה עיקר קושיית התוס' הוא משום שהישראל קונה המקום לשכירות בשבת ולא משום שהוא נותן לא"י דמאי יהיב ליה לא"י דהא וודאי דמעוה אסור ליתן לא"י בשבת אלא ע"כ צ"ל דשכרו מא"י בשבת והבטיחו לו ליתן דמי שכירות אחר השבת וא"כ אין כאן מתנה לא"י רק מתנה מא"י והא"י הוא נותן להישראל בשכירות גמור' רק שהישראל אינו מכוין לשכירות גמור' ולכן דברי השעה"מ צ"ע לפע"ד אבל לענ"ד הדבר ברור דוודאי התוס' מחלקים בין מקח וממכר למתנה דבמקח וממכר אסוראפילו אינו עושה שום קנין רק דהדיבור בעצמו במה דמתנה עמו בע"פ למכור לו זה גופא הוי איסור וכ"ש אם מניחו ברשות הלוקח דוודאי אסור ואף דהלוקח אינו עושה שום קנין כלל דכיון דהלוקח צריך שישלם בעבורו איכא גזירה שמא יכתוב אבל במתנה כה"ג דאינו עושה שום קנין בוודאי מותר לד"ה אפילו לדעת המרדכי דמאי שהוא נותנו לרשות המקבל מתנה והמקבל מתנה זוכה ממילא בהמתנה בוודאי אין כאן חשש שמא יכתוב כלל ולפיכך הוצרכו התוס' לומר דאף דשכירות גמור' וודאי דמי למכירה דהא צריך לשלם מעות לאחר השבת מחמת השכירות מ"מ הכא התיירו לשכור משום דשכירות ששוכרין בשביל היתר טלטול אינו שכירות גמור' ודמי למתנה בלא קנין דמותר והיינו משום דאין כוונת הישראל לשכור ממנו באמת החצר על יום השבת אלא שיסלק הא"י רשותו מהחצר ביום השבת כדי שיהיה הישראל יכול לטלטל בשבת והוי כביטול רשות דמותר אפילו בשבת משום

דאסתלוקי רשותא בעלמא הוא והא דכ' דלא הוי אלא כמתנה בעלמא ר"ל דלה"פ לא עדיף ממתנה אבל מ"מ נ"ל דגרע ממתנה דאינו אלא סילוק רשות כ"ה כוונת התוס' והמרדכי לפע"ד.

וא"כ אין להוציא מדברי התוס' מידי לענין לקנות מתנה ע"י קנין משיכה או הגבהה ואין מקום כלל להוכחת הגאון בעל עבודת הגרשוני ז"ל הנ"ל מד' התוס' והמרדכי הנ"ל. ולפי זה בנידון המעשה דעבודת הגרשוני דהיה צריך להקנות לא"י הפרה במתנה כדי שתפטור מן הבכורה בוודאי אסור לדעת המרדכי דהא התם צריך ליתן לא"י לשם מתנה גמורה ובפרט דהא איכא כמה דעות דאין קנין חצר מועיל בא"י וע"כ צריך שיקנה במשיכה או בהגבהה וא"כ לפי מש"כ דאיסור חל גם על הנותן משום שהוא מסייע בקנין א"כ בנידון זה יהיה הישראל הנותן עובר משום איסור מתנה בשבת לדעת המרדכי הנ"ל והגאון בעל עבודת הגרשוני ז"ל דהתיר שם בפשיטות במח"כ נראה דלא ראה דברי המרדכי והב"י הנ"ל וע"פ הדברים שכתבנו יתיישב בפשיטות מה שתמה השער המלך ז"ל בפ"ח מה' לולב הלכה ח' על דעת הריטב"א בשבת בפ' כל כתבי דאוסר להפקיר בשבת והא דיכול לומר בעת הדליקה דבואו והצילו לכם משום דהתם הוי כמופקר ועומד משום דבלאו הכא הוא הולך לאיבוד וכו' והקשה השער המלך מהש"ס דעירובין ד' ל"א דמקשינן דמאי הא לא חזי ליה ומשני הואיל ואיבעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה השתא נמי חזי ליה והיכי מצי מפקיר בהש"מ הא הסוגיא אזלא לסומכוס וכמש"כ התוס' שם וסומכוס הא ס"ל כרבנן דכל דבר שהוא משום שבות גזרו עליו בהש"מ והוצרך השער המלך לדחוק שם דלא אסר הריטב"א להפקיר רק ברוצה שיזכה בו אחר וכגוונא דהתם משא"כ הכא גבי דמאי אדרבה אין כוונתו בהפקר רק כדי שיהיו מותר לאכול הדמאי ובוודאי ש"ד ע"ש וזהו דחוק לפע"ד דמנ"ל דמפקיר ע"מ לאכול הדמאי מיירי דהא י"ל דכוונת הגמ' דמקרי חזי לי' דכיון דאם הי' מפקיר לחלוטין היה מותר לו לאכול כא' משאר העניינים השתא נמי חזי ליה ועוד דאינו מחוייב להפקיר גם הפת של עירוב דגם אם יפקיר כל נכסיו חוץ הפת של עירוב מקרי עני ובכה"ג בוודאי הוי הפקר גמור וזה וודאי דוחק לומר דהגמ' מיירי דווקא דאינו מפקיר רק ע"מ לאכול ועוד דבכה"ג לא מקרי הפקר כלל ולא מהני האי הפקר להתירו באכילה אכן לפי מש"כ בלא"ה לק"מ על הריטב"א דפשוט דלהפקיר בשבת לא חמיר ממתנה דאינו אסור רק אם המקבל מתנה מתכוין לזכות ועושה קניין בזכיותו וכמש"כ לעיל וא"כ הפקר נמי אינו אסור רק בגוונא דהתם דמפקיר לאחרים ומצווה להם לזכות מיד והם מגביהים לעצמם ע"י אמירתו ונחשב כמתנה גמורה בקנין דאסור לדעת המרדכי.

והריטב"א נמי עומד בשיטת המרדכי בזה ולפיכך אסר נמי בהפקר כה"ג דדמי למתנה בקנין אבל בערובין ובפ' מפנין דשום אדם אינו זוכה אז בעת שמפקיר וגם אינו מחשב לשום אדם לזכות רק דאומר דהרי הוא הפקר לכל פשוט דשרי דהא אפילו לקבל מתנה בשבת ולהניחו בתוך ביתו שרי אם אינו מכוין לקנין וכ"ש הפקר וכל זה ברור וגם הש"ס דשבת קל"א דאמר שם דמודה ר"א דאם צייץ טליתו בשבת דחייב משום דבידו להפקירו נמי ניהא לפ"ז משום דהפקר גרידא דליכא זכיה דאחר בוודאי שרי ובשער המלך שם תירץ דכיון דמה"ת מותר להפקיר בשבת מקרי בידו והלכך חייב חטאת ע"ש ואין תי' זה נוח לי כלל דמה בכך דמה"ת מותר להפקיר מ"מ כיון דאינו יכול להפקיר

מצד תקנת חכמים ממילא מחוייב להטיל ציצית בבגד והיכי מחייבין ליה חטאת הא מעוכב הוא שלא להפקיר מצד תקנת חכמים.

וכעין זה כתבו התוס' בשבת דף ד' גבי הא דמבעיא ליה לרב ביבי שם בהדביק פת בתנור בשבת אם התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב סקילה או לא והקשו התוס' שם בד"ה קודם דפשיטא דהתירו דאף אם לא נתיר בוודאי לא ישמע לנו דהא בוודאי ירצה להציל עצמו ממיתה ותי' בשם ריב"א דאם לא התירו אינו מחויב סקילה כיון שמניח מלרדות על ידי מה שאנו אוסרין לו עכ"ל הרי בהדיא דאם מעוכב מצד איסור דרבנן נחשב כאונס ופטור מחיוב סקילה וה"נ יש לומר להיפך כיון דע"כ אינו יכול להפקיר הבגד מחמת תקנת חכמים ע"כ מחוייב להטיל ציצית בבגד והיכי פשיטא להו להגמ' דאם צייץ בשבת חייב חטאת משום דבידו להפקירו מה"ת ודברי השעה"מ אלו תמוהים לפע"ד אכן לפי מש"כ לתרץ א"ש טפי דהפקר גרידא בוודאי שרי וע"כ לא אסר הריטב"א אלא היכא דמפקיר במקום שיש בני אדם שזוכין מיד ע"פ צויו דבכה"ג הוי כמתנה בקנין וכמש"כ לעיל בעז"ה: ולענין אי מותר לזכות מן ההפקר בשבת ויו"ט לדעת המרדכי הנ"ל דאוסר מתנה הנה כבר נסתפק בו הגרע"א ז"ל בגליון האו"ח סי' של"ט דאפשר דלזכות מן ההפקר לד"ה שרי כיון דליכא מקנה וקונה אינו בכלל אין קונין בשבת והנה מפשטיות לשונו משמע דמסתפק אפי' בהפקר דממילא כגון להגביה מציאה בשבת וכן לזכות בנכסי גר [בימים הקדמונים או במקום שיש להם רשות ע"פ הממשלה הרוממה יר"ה] וכן משמע להדיא מדפשיט ליה מדברי הטוש"ע או"ח בסי' שע"א סעיף ח' דמיירי התם בנכסי הגר.

אכן אני תמה דבכה"ג מאי זו ספיקא דהדבר פשוט בכולי הש"ס דמותר להגביה מציאה בשבת אם אינו מדבר המוקצים ומהם בש"ס בע"ז ד' ע' דהמוצא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מד"א אלמא דזה פשוט דמותר להגביה ולא הוצרך לאשמועין רק דהתירו לו אפילו אסור הוצאה ע"י פחות פחות מד' אמות וכן פסק הרמב"ם בפ"כ מה' שבת דאף במציאה דלא אתי לידיה מבע"י התירו להוליכו פחות פחות מד"א והוציא זה מהש"ס הלזו וכמש"כ הגר"א ז"ל באו"ח סי' רס"ו סעיף ח' וגם להפוסקים החולקים שם על הרמב"ם וס"ל דמציאה כיון דלא אתי לידי' ואינו בהול עליו לא התירו חז"ל להוליך פחות פחות מד"א וגרסי בש"ס דע"ז שם המוציא כיס בשבת וכמש"כ שם הגר"א והיינו ששכח והוציא כיסו בשבת לר"ה אז התירו מ"מ לא פליגי רק באיסור הוצאה אבל מכח קנין לית מאן דפליג.

ואם מצא חפץ במבוי שעירבו בתוכו פשוט שמותר לו להגביה ולהוליכו לביתו וכן מבואר להדיא עוד בפ"ק דמציעא (דף ט ע"א) אלא מעתה הגביה ארנקי בשבת שאין דרכן של בני אדם להגביה ארנקי בשבת ה"נ דלא קני ע"ש ומשמע להדיא דדווקא ארנקי אין דרכו להגביה בשבת משום מוקצה וכמש"כ שם הרא"ש ז"ל להדיא בסי' כ"ב אבל בדבר דלית בו איסור מוקצה פשוט דמותר.

וכן מבואר עוד במשנה דשבת (דף ק"כ) דאומר לאחרים בואו והצילו לכם אלמא דמותר להם לזכות בשבת מן ההפקר ומיהו מהתם יש מקום לדחות דשאני התם דהצלה הוא

לצורך היום והוי צורך מצוה דהא לא התירו להציל רק ג' סעודות ותו לא ומיהו ראיות הראשונות שהבאתי ג"כ מספיקים לפשוט הספק הנ"ל.

ואולי דלא נסתפק בענין אי מותר להגביה שלא לשם כוונת קנין ולהוליכו לביתו דזה פשוט ליה ג"כ דמותר מכל הנ"ל אך דמסתפק לו אם מותר לעשות קנין משיכה או הגבהה בדבר ההפקר כדי שיקנה ע"י זה שלא יוכל אחר לזכות בו ודומיא דמסתפק להחזיק בנכסי הגר דבכה"ג כיון דניכר דעושה זה בשביל הקנאה גרע טפי והוי בכלל איסור קנין.

ובפרט דהיכי דהפקיר אדם מדעת בוודאי יש להסתפק אי מותר לזכות בו בשבת. וקצת יש מקום לומר דתליא בפלוגתת רש"י ותוס' בפ"ק דמציעא (דף י"א) אי הפקר מקרי דעת אחרת מקנה או לא והובא מחלוקתם בקוצר במל"מ ז"ל בפכ"ב מהל' מכירה דלדעת רש"י ז"ל שם דהפקר מקרי דעת אחרת מקנה הרי איכא כאן מקנה וקונה ונהי דלא דמי למתנה גמורה דהתם מקנה לאדם מיוחד ושייך גזירה דשמא יכתוב כדי לחזק הקנין אבל גבי הפקר לא שייך כלל הגזירה דמי יבקש כאן לכתוב מ"מ כיון דאיכא מקנה וקונה הוי בכלל הגזירה דאין קונין בשבת ואף דהכא לא שייך הטעם.

דכל מקום שאסרו חכמים השוו במידותיהן ולא חלקו משום לא פלוג כידוע אבל לדעת התוס' שם דלא מקרי דעת אחרת מקנה אינה בכלל הגזירה כלל. והנה הגרע"א ז"ל שם הביא ראייה מגיטין (דף ע"ז) דאמר שם דתיזיל ותפתח ואמאי התירו שבות דמקח וממכר הא אפשר בהיתר להפקיר הבית דמותר להפקיר בשבת כדס"ל להמג"א בסי' י"ג ואח"כ תזכה היא מהפקר אע"כ דאסור לזכות מהפקר אלו דבריו ז"ל שם.

והנה לפום ריהטא דבריו תמוהין מאד דהיאך אפשר להפקיר הבית מתחילה א"כ הוי טלי גיטך מע"ג קרקע דהא הגט מונח ברשות אחר ואין האשה מתגרשת עד שתקבל הגט מידו או מחצרו ואח"כ קנתה החצר מידו דהוי כמו שיצא הגט מידו לידה אבל אם הגט מונח בחצר של הפקר הוי טלי גיטך מע"ג קרקע ובפרט לפי מה שפרש"י בגיטין שם דקנתה הגט בתורת אגב א"כ בלא"ה א"א להפקיר דהא אין מטלטלין ניקנין אגב ההפקר וכמו שפסק הנתיבות בסי' ער"ה.

ורציתי ליישב דרצה לומר דיפקיר כל הבית חוץ ממקום שהגט מונח בו ותקנה הגט אגב זכית הבית מן ההפקר וס"ל כדעת הקצה"ח שם דמטלטלין ניקנין אגב הפקר אבל זה טעות דבהדיא מבואר בקצה"ח שם דמטלטלין אגב הפקר אינן ניקנין רק אם היו צבורין בקרקע של הפקר וכמו שהאריך שם בטעמא דמילתא והכא הא לא הוי צבורין דהא מקום הגט לא הפקיר ואינה זוכה כלל רק שע"י שתזכה הבית מן ההפקר תזכה גם הגט מתורת אגב וא"כ הא לא הוי צבורין וא"כ דברי הגאון ז"ל לכאורה צריך נגר ובר נגר דיפקריניה.

אכן לענ"ד היה נראה ליישב קצת דברי הגאון הנ"ל דיש לומר דס"ל כדעת הקצה"ח בסי' הנזכר סעיף ב' שהעלה שם דהפקר אינו קנין כלל ואינו אלא כנדר בעלמא שאינו יכול לחזור בו וכמו שכ' ברמב"ם בפ"ק דנדרים דהפקר ה"ה כנדר ומשו"ה ס"ל לרש"י בב"מ (דף י"א) הנ"ל דמקרי דעת אחרת מקנה משום דכיון דאינו אלא מתורת נדר אינו

יוצא מרשותו כלל והלכך כל אדם הזוכה אח"כ מן ההפקר מיד הבעלים הוא זוכה כמו
בנודר ליתן לעניים והעניים הזוכין בו מיד בעלים הן זוכין וחשוב דעת אחרת מקנה
אע"ג דהנדר כבר נעשה כ"כ הקצ"ח שם וא"כ בנד"ד נמי לא מקרי כלל טלי גיטך מע"ג
קרקע דהא כ"ז דלא זכה בו האשה להבית לא יצא מרשות הבעל כלל וכשחוזרת וזוכה
מיד הבעל היא זוכה ומ"מ לענין שבת אפשר דליכא איסורא דנהי דהזוכה זוכה מיד
הבעלים הוא מ"מ ליכא מקנה כלל דהא המפקיר אין רצונו כלל להקנות לאחר ובדעתו
הוא לחזור בו מן ההפקר רק שאינו יכול משום דיעבור בלא יחל דברו ואינו בכלל קנין
כלל בזה ראיית הגאון מוהרע"א ז"ל הנ"ל.

ועפ"ז גם מה שכתבתי לעיל דלדעת רש"י ז"ל פשוט דאסור דהוי בכלל מתנה אכן לפי
דברי הקצ"ח הנ"ל אינו מוכרח דאף דמקרי דעת אחרת מקנה לענין דלא בעי רץ אחריו
ומגיעו אבל מ"מ לענין שבת לא דמי לקנין דהא ההפקר אינו קנין רק נדר בעלמא
וכמש"כ: וגם מה שרצה המ"ל שם לחדש דלדעת רש"י קטן הזוכה מן ההפקר קונה
מיהת כמו במתנה משום דאיכא דעת מקנה.

לפי דברי הקצ"ח גם זה אינו מוכרח דמה בכך שבא לקטן מיד הבעלים מ"מ אין כאן
דעת מקנה כלל כיון שהפקר אינו מתורת קנין: ולענין עיקר ספיקו של הגאון בעל מ"מ
ז"ל אי קטן שזכה מן ההפקר קינה מה"ת או לא כבר כתבתי בגליון הרמב"ם שלי לתמוה
עליו על מה דלא פשטה נהלי' מד' רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' עבדים הלכה
ט"ו שכתב שם דהמפקיר עבדיו הגדולים קנו עצמן והקטנים כל הקודם והחזיק בהם
זכה כשאר מטלטלין עכ"ל ואם איתא דהוי כדעת אחרת מקנה גם הקטנים יכולים לזכות
בעצמן ובשלמא אי לא מקרי כדעת אחרת מקנה לא קשיא דליקני מיהת בעצמן מפני
דרכי שלום די"ל דעבד קטן כי האי לא תקנו מפני דרכי שלום דהתם טעמא משום דלא
ליתי לאנצויי דאף אם אין לו אב מכל מקום יש לו קרובים ושייך סברא דאתי לאנצויי
אבל בעבד דהרי אין לו משפחה וגם הרב כבר הפקירו לא שייך דאתי לאנצויי דהרי אין
לו משפחה וגם הרב כבר הפקירו ואין לו זכות בו ועוד דהא עבד איתקש לקרקעות
ובקרקע לא מצינו דרכי שלום ובקטן שזכה בקרקע של נכסי גר אפשר דלא קנה כלל
אפילו מפני דרכי שלום וצ"ע בזה: אבל אי נימא דבהפקר מדעת מקרי דעת אחרת מקנה
קשה טובא דהא בהדיא מבואר בדברי רבינו בפכ"ט מה' מכירה הלכה י"א דאף בקטן
שקנה קרקע והחזיק בקרקע תעמוד בידו ומבואר שם בה"ה ז"ל דקונה מה"ת לענין
שאין המוכר יכול לחזור בו משום דאיכא דעת מקנה וא"כ כ"ש במתנה ולמה גרע עבדים
מקרקע וא"כ ע"כ דרבינו סובר דהפקר לא מקרי דעת אחרת מקנה לענין זה.

ועוד נ"ל להביא ראיה דהפקר לא מקרי דעת אחרת מקנה לענין זכיית קטן אפי' בהפקר
מדעת. מהש"ס דפ"ק דמציעא דף י"ב ע"א דמקשינן שם על שמואל דס"ל שם דקטן
לית ליה זכיה לנפשיה מדאורייתא גבי מציעא מהא דאמר שמואל בעצמו דהלכה כר'
יוסי דאמר שם בברייתא דהשוכר את הפועל אפי' אם שכרו למחצה ולשליש ולרביע
מ"מ ילקט בנו אחריו אלמא דקטן אית לי' זכיה לנפשי' מדאורייתא ע"ש ואם איתא מאי
קושיא הא התם גבי לקט שכחה ופאה דהוי הפקר מדעת שפיר אית ליה זכיה לקטן משום

דאיכא דעת אחרת מקנה ושמואל דאמר דקטן לית ליה זכיה הא מיירי במציאה דהוי הפקר דממילא וליכא דעת אחרת מקנה.

ומיהו קצת יש לדחות דאפשר דגבי לקט שכחה ופאה לא מקרי דעת אחרת מקנה דהא אינו מפקיר ברצון עצמו רק אפקעתא דמלכא היא והוי כיאוש דלא מקרי דעת אחרת מקנה ואף דיש דסוברים דיאוש הוא מטעם הפקר וע"כ משום דהוי בע"כ וא"כ לקט שכחה ופאה נמי דכוותי'. ועי' בקצה"ח דדחה מטעם אחר ע"ש ולענ"ד נ"ל כמו שכתבתי בעז"ה.

ובזה יש ליישב מה שיש להקשות ממתנות כהונה דמקרי דעת אחרת מקנה וכמו דאמר רב פפא בב"מ ד"א וכו' השג"א בסי' ע"ז דהיינו למ"ד דטובת הנאה ממון אבל למ"ד דטובת הנאה אינה ממון לא מקרי דעת אחרת ולכאורה דלמה גרע מהפקר דג"כ אין להבעלים שוב זכות בהם ומ"מ ס"ל לרש"י דמקרי דעת אחרת מקנה אכן לפמש"כ ניחא דמתנות כהונה נמי אפקעתא דמלכא הוא וגם להמרדכי דס"ל דגם אי טובת הנאה אינה ממון מ"מ מקרי דעת אחרת מקנה והגאון בעל שאג"א ז"ל שם נראה דלא ראה לד' המרדכי מזה בפ"ק וצ"ע] ג"כ אינו ראה דס"ל לרש"י די"ל דהתם גבי מתנות כהונה לא יצא מרשות הבעלים כלל דתיכף שיצא מרשות בעלים נכנס לרשות הכהן אבל בהפקר דיוצא מרשות הבעלים קודם שיבוא לרשות זוכה שפיר י"ל דס"ל להמרדכי כדעת התוס' בזה וצ"ע: שוב ראיתי שיש להביא ראיה לעיקר ספיקו של הגרע"א ז"ל בגליון האו"ח הנ"ל מד' הגהות הר"ף בסמ"ק בלאוין ר"פ דעל מה שכ' הסמ"ק שם דמותר להשכיר בהמה לא"י בע"ש ע"י הבלעה כגון שישכרו לחודש או לשבוע ואי לא"ה אסור משום שכר שבת וכן בכלים נמי דכוותיה אך בבהמה צריך להפקיר הבהמה כל זמן שעושה מלאכה בשבת כדי להפקיע איסור דשביתת בהמתו דהוי דאורייתא כ"כ הסמ"ק שם וכתב ע"ז בהגהות סמ"ק דיפרש בשעת ההפקר שאינה מפקירה כי אם בשבת או כל זמן שהוא ביד הא"י כדי שלא יזכה בו אחר אע"פ שאינה לגמרי מ"מ הוי הפקר עכ"ל והובא כל זה בטור או"ח סי' רמ"ו וכו' ע"ז הב"י דמשום דהכל יודעין שכל מי שבהמתו ביד א"י בוודאי מפקירה בשבת ולפיכך צריך לפרש דאינו מפקירה רק לשבת וע"י ז לא יוכל אחר לזכות בה דביום השבת הרי שאולה או שכורה לא"י ולכי נפק שבתא הנ"ל כאלו חזר וזכה בה שלא הפקירה אלא לשבת ע"ש ולכאורה הא בפשיטות י"ל דהגהות סמ"ק ס"ל כהמרדכי דכל קנין אסור בשבת במתנה וא"כ הוא הדין בזכיה מן ההפקר וא"כ ליכא למיחש דשמא יתכוין בה ישראל לזכות בה בשבת מן ההפקר דהא זה אסור בשבת וליחוש לאנשי דלא מעלי זה בוודאי לא שייך דמילתא דלא שכיח הוא ולשמא יזכה בו א"י אחר ג"כ ליכא למיחש דהא א"י לא ידע כלל דהפקירה דהא כתב הב"י דהוא מפקיר בינו לבין עצמו רק שישראלים יודעים דוודאי הוא מפקיר כדי להנצל מאיסור שביתת בהמתו אבל א"י לא ידע זה והלכך בשבת ליכא למיחש ולאחר השבת הרי בטל ההפקר.

ולמה הוצרך הב"י לדחוק דלא יזכה בה מחמת שהוא ביד א"י. ועוד דתי' זה שכ' הב"י דחוק קצת דהא באמת הבהמה הוא שכורה להא"י ומאי מהני ההפקר וע"כ דההפקר הוא על גוף הבהמה דלא"י אינו אלא קנין פירות והבעלים מפקירין מה שיש לו בהבהמה

דהיינו קנין הגוף וא"כ אותו קנין הגוף שהפקיר יש לאחר לזכות בה ומאי בכך דהיא שכורה לא"י לזמן מ"מ תועיל בה זכייתו דלאחר שתכלה השכירות יוכל הזוכה ליטול הגוף לעצמו מן הבעלים דכבר קנה אותה בזכיה שזכה בה בעודה ביד הא"י.

ועוד יש לתמוה על הב"י דהנה בלא"ה תמה בקצה"ח בסימן רנ"ז דלפי דעת הרשב"א ז"ל בחידושו לגיטין ד' ובתשובותיו סי' תקס"ג דהפקר אינו חל על הגוף בלבד וצריך להפקיר גם להפירות והוציא זה מהירושלמי דלשם א"כ האיך מהני ההפקר הכא דהא אינו יכול להפקיר להפירות דהא הפירות שייך להא"י וע"ש מה שתי' בזה אכן לענ"ד נראה ליישב דכיון דהפקר הוא מתורת נדר וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל [והקצה"ח בסי' ער"ה ג"כ הסכים לדעת הרמב"ם דהפקר אינו מתורת קנין רק מתורת נדר] א"כ י"ל דכמו דקונמות מפקיעין מידי שעבוד ויכול המשכיר לאסור על השוכר וכמש"כ הר"ן ז"ל בפ' השותפין ד' מ"ו ע"ב ד"ה היכי דמי ע"ש.

ה"נ יכול המפקיר להפקיע מיד השוכר וחל ההפקר גם על הפירות ויכול הזוכה להוציא הבהמה מיד השוכר מיד דההפקר מבטל השכירות כן נראה לי וזה דין חדש. ולכן נ"ל מה שכ' הב"י דביום שבת לא יוכל לזכות בה מחמת שהיא שכורה לא"י אין ר"ל דאין יכול לזכות בה מן הדין רק ר"ל דהא"י לא יניח לו לזכות אמנם טפי הל"ל דהישראל לא יזכה בה מחמת איסור קנין בשבת אלא וודאי דס"ל להב"י דזכיה דהפקר לד"ה שרי אף לדעת המרדכי ואמנם לולי דברי הב"י היה י"ל דכוונת הר"ף בהגהות סמ"ק הוא משום דאסור לזכות בה בשבת ע"י קנין ואי שמא יטלה ויביאה לביתו בלא כוונת קנין דזה וודאי שרי וכמו שכתבתי לעיל הנה לזה בוודאי ליכא למיחש דוודאי האינו יהודי לא יניחו ליטול מביתו.

ואפשר דגם הב"י כיון לזה דמה שכתב דכיון דרשות האינו יהודי עליהן אין אחר יכול לזכות בה ר"ל דאין אחר יוכל ליטלה ולהביאה לביתו דכיון דרשות הא"י עליה לא יניחו הא' ליטול מביתו כן נ"ל כוונת הב"י לפענ"ד. עפ"ז ליכא למשמע מד' הי"י אלוולא מידי: ואין להביא ראיה דזכיה מן ההפקר ג"כ אסור בשבת מהא דתנן בביצה דף ל"ז דאסור לקדש אשה בשבת והרי כבר כתב הר"ן בנדרים ד' ל' ד"ה ואשה נמי.

דאשה שמתקדשת לאיש אינה בתורת הקנאה שמקנת עצמה להבעל דאין כל הימנה דתכניס עצמה לבעל דהא כתיב כי יקח איש אשה ולא כתיב כי תלקח לאיש אלמא דאין ביכולתה להקנות עצמה לבעל ומשו"ה אמרינן בקדושין דף ז' דאם אמרה הריני מאורסת לך אין בדבריה כלום אלא היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר כ"כ הר"ן שם.

וא"כ כל קידושין כאדם הזוכה מן ההפקר וא"כ ש"מ דאסור לזכות מן ההפקר בשבת. אכן באמת זו אינה ראייה כלל דהא בלא"ה תקשה לדעת הר"ן דאפילו מתנה מותר להקנותה בשבת למה גרע קידושין יותר ממתנה וע"כ צ"ל כיון דהיא מקבלת כסף או שו"פ הוי כמכירה ומכירה בוודאי אסור בשבת וא"כ בלא"ה אין ראייה מקידושין דקידושין דמיא למכירה דהא היא מקבלת הנאה ממנו ע"י שמפקרת עצמה לו ולא דמיא לשאר זוכה מן ההפקר כלל וכלל ובלא"ה אין להביא ראיה מקידושין.

דגבי קידושין שייך הגזירה דשמא יכתוב טפי משאר קניינים וק"ל: היוצא לנו מדברינו דלקבל מתנה בשבת ויו"ט שלא בכוננת קנין או לשלוח דורון בשבת ויו"ט לחבריו פשוט דמותר לד"ה אף שאינו צריך המתנה לשבת ויו"ט וכ"ש דלהגביה מציאה בשבת ויו"ט בדבר שאין בו איסור מוקצה בוודאי מותר אבל לקנות מתנה ע"י הגבהה או משיכה שלא לצורך היום לדעת המרדכי אסור.

אכן לדעת הר"ן וכן נראה דעת רשב"ם בב"ב ד' קנ"ו] מותר: ולזכות מן ההפקר ע"י קנין משיכה או הגבהה נ"ל דתליא בפלוגתת דרש"י ותוס' בב"מ ד' י"א אי הפקר מקרי דעת אחרת מקנה. אכן לפי מש"כ הקצה"ח דהפקר אינו קנין כלל גם לפי דעת רש"י ז"ל אינו ראוי כלל דאסור ולענין להפקיר בשבת הנה במג"א בסי' י"ג כתב בפשיטות דמותר ומד' הריטב"א שהביא השער המלך בפ"ח מהלכות לולב אין ראיה די"ל דאינו אוסר רק בגוונא דמיירי הש"ס בשבת ק"כ דאומר לאחרים שיזכו מן ההפקר דבכה"ג הוי כמתנה וע"י בספר ראשית בכורים למר אחי הגאון זצ"ל בדף ג' שהאריך ג"כ קצת בזה ע"ש: ולענין ד' הרשב"א בתשובה ובחידושו שהובא בקצה"ח בסי' רנ"ז הנ"ל וגם לענין אם הפקיר לישראל ולא לא"י דפליגי בי' ר"י ור"ל בירושלמי דפאה פ"ו אי הוי הפקר אי לא דדעת הנו"ב מהד"ק בחלק אה"ע סי' נ"ט דהלכה בזה כר"ל דלא הוי הפקר אכן הטו"א בר"ה דף ט"ו כתב להיפך דהלכה כר"י דהוי הפקר ועי' בחידושים שנדפס בסוף ספר טו"א בדפוס ווארשא להגאון מוהר"מ אויערבאך זצ"ל שהאריך ג"כ בזה] וכן במה שיש להסתפק לכאורה בקטן שהפקיר אי חל ההפקר שלו אי נימא דכמו דתקנו חז"ל דמתנתו מתנה משום כדי חייו ה"נ הפקרו הפקר משום כדי חייו.

או דילמא כיון דהפקר אינו רק מתורת נדר והנה ידוע דקטן אינו בר נדר כלל דכל שלא הגיע למופלא הסמוך לאיש אין נדרו נדר כלל אפילו מדרבנן וא"כ אין הפקרו הפקר כלל. וכן בהגיע למופלא הסמוך לאיש יש להסתפק להיפך אי נימא דהפקר לא עדיף ממתנה וכמו דמתנתו אינו רק מדרבנן ה"נ הפקר שלו אי דילמא כיון דהפקר מתורת נדר א"כ במופלא הסמוך לאיש הפקרו הפקר מה"ת (ועי' בב"מ ד' כ"ב ע"ב דאמרינן שם יתמי דלאו בני מחילה נינהו מאי איכא למימר ופירש"י קטנים שאין הפקרן הפקר עכ"ל ומשמע בהדיא דקטן לאו בר הפקר הוא.

ומיהו מלשון הגמ' אינו ראוי דבגמ' יש לפרש דיתמי אין דרכן למחול ולהתייאש מיהו אם חזינא דמייאש אפשר דהוי יאוש באמת דהא באמת קיי"ל בח"מ סי' רל"ה דקטן שמחל הוי מחילה דרבנן כמו במתנה והוא מתשובת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן וע"כ צ"ל דהא דאמר דלאו בני מחילה נינהו היינו בסתמא לא אמרינן דמחלו דאף דבר שדרכן של גדולים למחול מ"מ קטן אין דרכו למחול אבל אם מחלו בפירוש י"ל דשפיר הוי מחילה וכ"כ הגר"א ז"ל בביאוריו שם להדיא ע"ש אבל מלשון רש"י משמע להדיא דאף אם הפקיר בפירוש לא הוי הפקר וצ"ע] הנה בכל הדברים הנ"ל כבר הארכתי כל הצורך בזה בעז"ה בחידושי שכתבתי על חלק חו"מ סי' ער"ה כי שם ביתו והנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן יח כתב השו"ע או"ח בסימן רס"א סעיף ב' יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספות זה הוא מתחילת השקיעה וכו' ולכאורה צ"ע דלא ביארו הטור והשו"ע שיעור זמן התוס' שצריך להוסיף במוצאי שבת ואמנם ברמב"ן בתורת

האדם בשער אבלות ישנה שמשם מקור דברי השו"ע הנ"ל ביאר יפה וכתב דלר' יהודה דס"ל דהכסיף העליון והשוה לתחתון לילה י"ל דהתוס' הוא מאותו זמן ואילך עד צאת הכוכבים דוודאי אותו זמן רחוק מיציאת הכוכבים אכן לר"י דתיכף אחר בין השמשות הוא צאת הכוכבים צ"ל דזמן התוס' הוא עד יציאת ג' כוכבים בינונים דוודאי דאחר בין השמשות עדיין לא נמצאו רק ג' כוכבים גדולים והלכך אף דלענין כל הדברים שתלוי בלילה נחשב לילה מ"מ לענין שבת כיון שחייב בתוס' אסור לעשות מלאכה עד שיהי' ג' כוכבים בינונים.

אי נמי דמתחילה הן מפוזרין ואח"כ נעשין מקורבין עד שנראה ככוכב אחד [כמו דאיתא בירושלמי דברכות] ועד אותו זמן חייב בתוס' כל זה כתב הרמב"ן ז"ל שם. וממוצא דבריו אנו למדין דבעת שנראה השמש בע"ש או ביציאת כוכבים בינונים והן מכונסין במו"ש לא שייך תוס' כלל.

ואינו יודע מנין לו זה דהא י"ל דעיקר התוס' הוא ביום ממש או בלילה ממש ומה שמדייק מהא דב"ה מתירין עם השמש יש לדחות בקל דכיון דהתוס' אין לו שיעור ויכול להוסיף אפילו מינוט אחד ויהי' יוצא בזה לא חש ב"ה לדקדק בזה כיון שאין נ"מ רק ברגע אחד ועוד דכיון דזה אינו אלא שבות משום דמחזי כשלוחו ואפשר דלא גזרו בתוס' כלל דהא בבהמ"ש גופא איכא פלוגתא אי גזרו על שבות בהמ"ש או לא וא"כ איכא למימר דאף דלרבנן דס"ל דגזור מ"מ י"ל דלא גזרו רק בבהמ"ש דהוי ספק סקילה אבל בתוס' שבת דאינה אלא בעשה לא גזרו על השבות ושפיר אמרו ב"ה דמותר עד השקיעה.

ובר מן דין י"ל דלא פסיקא לי' למתני זמן התוס' דהא בקטן שנעשה בר מצוה בשבת לא שייך בדידי' התוס' שבת דהא בעת התוספת עדיין הוא יום וא"כ הוא עדיין קטן לכל דבריו וממילא אינו מצווה על השבת עדיין וממילא לא שייך גביה דיהי' אסור בתוס' ולכן נקטו ב"ה עם השמש דהוא מילתא פסיקא בכל האנשים ודו"ק: ושוב מצאתי בתוס' בר"ה ד' ט' דתירצו ג"כ כמו שכתבתי דהקשו כיון דלד"ה תוספת שבת מדאורייתא א"כ היכי תנן ספק חשיכה וספק אינו חשיכה אין מעשרין את הוודאי ומשמע הא מעיקרא מותר לעשר ותירצו דשמא משום דסגי בתוס' משהו נקיט הכי והיינו כמש"כ.

ומיהו התם נמי י"ל דכיון דמעשר בשבת אינו אלא שבות לא גזרו בתוס' ועוד דנ"מ לקטן שהגדיל. ושוב מצאתי בכתבי קודש של מר אחי הגאון ז"ל בחילוקא דרבנן שכ' דהעיר ג"כ על התוס' בזה דיש לומר דנ"מ לקטן שהגדיל בשבת ומ"מ זכינו לדין דהתוס' חולקים על הרמב"ן בדין תוס' שבת וס"ל דהוא דווקא מבעוד יום בעוד שהחמה זורחת דאל"ה לא מקשי מידי.

וזה דוחק לומר דהתוס' אינם רוצים לפרש דספק חשיכה היינו אם הוא קודם השקיעה או לאחר השקיעה דלאחר השקיעה כיון שהוא באמת יום לא הוי קרי ליה חשיכה דזה דוחק אלא נ"ל ברור דהתוס' חולקים על הרמב"ן בזה וא"כ במו"ש נמי התוס' הוא לאחר יציאת הכוכבים בינונים ואף שהוא וודאי לילה מ"מ מצריך להוסיף מחול על הקודש.

והשו"ע שסתם כהרמב"ן צל"ע: סימן יט ראוי לברר יו"ט שחל להיות בע"ש או שחל להיות אחר השבת אי יש להניח לחם שלש על השולחן ביו"ט ובשבת הלזה או דסגי

בלחם משנה כשאר שבתות ויו"ט: תשובה הנה שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ששמע מפי הרב הגאון האמיתי שלשלת היוחסין וכו' מוה' יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק שהתעורר בתימה גדולה על מה דלא אשתמיט בשום דוכתא בד' הפוסקים ז"ל ובש"ע דביום טוב שחל להיות ע"ש או שחל במוצ"ש דצריך להניח שלשה לחמים על השולחן דלכאורה כיון דעיקר הטעם הוא משום דצריך להניח לחם משנה בשבת ויו"ט הוא משום זכר למן דבע"ש ועיו"ט ירד לחם משנה שני העומר לאחד וא"כ ביו"ט שחל בע"ש או שחל לאחר השבת דהוצרך לירד אז על שלשה ימים הי' צריך לכאורה להניח על השולחן ג"כ שלשה לחמים כדי שיהי' ג"כ זכר למן שירד אז שלשה עומרים לאחד ולא אמר תירוץ לזה וגם בעיני מר אחי ז"ל היה הדבר מתמיה מאוד דאמאי לא דברו האחרונים מזה וגם הוא ז"ל לא אמר שום ישוב לגודל התמיה הלזו אכן לענ"ד נראה דיש ליישב זה.

והוא בהקדם עוד איזה קושיות והערות שיש להעיר בנידון זה. א'.

מה דיש להעיר במה דמבואר בתוס' וברא"ש בסוכה בפ' הישן ד' כ"ז ד"ה במיני [וביומא ד' ע"ט ד"ה הא] ובר"ן בפ' כל כתבי ובתוס' בפ' ג' שאכלו שי"א דסעודה שלישית יוצא במיני תרגימא וא"צ פת [ובמיני תרגימא גופא יש ב' דעות אי צריך שיהי' מה' מינין או דסגי בפירות או בבשר ודגים [והובא הג' דעות אלו בטור ובשו"ע בסי' רצ"א סעי' ה']].

ולכאורה כיון דכולהו ג' סעודות מפקינן לה מתלתא היום בין לדעת הלבוש ז"ל בסימן הנ"ל שהוא דרשא גמורה ומחוייב מה"ת לאכול ג' סעודות בשבת. ובין לדעת האליה רבא בסי' קס"ז ס"ק כ"ח ובסי' רצ"א סק"א דג' סעודות אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וכן הביא בשם תשובת מהרי"ל בסי' נ"ט ונראה דמ"מ לענין הדין שכ' בסי' קס"ז סעיף כ' דגם בשבת שמחוייב לאכול פת מ"מ אינו יכול להוציא חבירו אם אינו אוכל בעצמו ולא דמי לברכת המצות ע"כ אנו צריכין לטעמו של הלבוש שם משום דלא מצינו מפורש דצריך פת.

דאלו לטעמו של האלי' רבא משום דאינו אלא מדרבנן אינו מספיק כלל דהרי גם במצוה דרבנן קיי"ל דאף שיצא מוציא ודברי האלי' רבא שם צל"ע] והביאו הפמ"ג במשבצות זהב שם בריש סימן רצ"א מ"מ כיון דכולהו ג' סעודות ילפינן לאסמכתא מתלתא היום מהיכי תיתי לחלק ביניהו וכבר העירו התוס' שם על זה.

וצריכים אנו לבקש טעם וסברא ליישב דעת הי"א אלו. ובפרט דהך י"א אלו כתב בתר"י בברכות פ"ז דהוא דעת רבני צרפת זצ"ל וצריכין אנו למשכוני נפשינן ליישב דבריהם בכל מה שאפשר.

ועוד יש להבין מאי ראייה מהיום לא תמצאוהו בשדה דיש חיוב לאכול סעודה שלישית. ג'.

צריך לבאר בנידון מחלוקת הראשונים ז"ל שהובא בטוש"ע או"ח סי' תע"ה בלילות הראשונים של פסח דדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל דסגי בשני מצות ללחם משנה והפרוסה הוא מכלל השנים והתוס' והרא"ש ס"ל דצריך שנים לבד הפרוסה וצריך להבין באיזה סברא קמפלגי ד. הדבר ראוי לברר להלכה אי יו"ט חייב בסעודה שלישית או לא: ולבאר

כל הנ"ל נקדים מה דיש להבין במקרא דפ' בשלח בפרשת המן דכתיב שם ויאמר ד' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו' והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום.

דמהך קרא נלמד דין הכנה בידי אדם דכן משמע פשטיות הכתוב דצריך להכין הכל מערב שבת לשבת דהיינו דצריך לבשל ולאפות ולעשות שאר מלאכות אוכל נפש בערב שבת לפי שאסור לאפות ולבשל בשבת. וגם נכלל בציווי הזה הכנה בידי שמים דסעודת שבת ויו"ט צריך הכנה מיום חול וכדילפינן בפסחים ד' מ"ז ע"ב דמוקצה דאורייתא מהך קרא דוהכינו את אשר יביאו.

וכן איתא גם בביצה (דף ב' ע"ב). [ועי' רש"י בביצה שם דפי' דאי משום הכנה בידי אדם בהדיא כתיב את אשר תאפו אפו וכו' ולכאורה צ"ע קצת דהא הך קרא דאת אשר תאפו אפו משה רבינו אמר זה לנשיאי העדה ומשה רבינו למד זה מהדיבור שנאמר לו מפי הגבורה דוהיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו וכמו שפירש"י ז"ל בעצמו בפ"י החומש דמשה רבינו לא הגיד להם הציווי דוהיה ביום הששי וכו' עד שהגידו הנשיאים למשה דלקטו לחם משנה ואז אמר להם הוא אשר דיבר ד' וגו' את אשר תאפו אפו וא"כ י"ל דהכל בהכנה בידי אדם מיירי ואכן י"ל דכוונת רש"י ז"ל דמ"מ קשה דלמה הוצרכה התורה כלל לכתוב הך קרא דוהכינו את אשר יביאו אם לא ללמדינו על הכנה בידי שמים כנ"ל בכוונת רש"י ז"ל ואכן לולא פירש"י ז"ל הייתי אומר דהך קרא ע"כ לא אתא רק להכנה בידי שמים דאי על הכנה בידי אדם לא הוצרך הכתוב להזהיר הכא בעת ירידת המן דהא כבר נצטוו על השבת במרה וכדאיתא בשבת ד' פ"ז ובסנהדרין ד' נ"ו ומבואר בשבת שם דנצטוו במרה ע"מ לקיים מיד דהא אמרינן שם דהא דפליגי רבא ורב אחא בר יעקב בששי ששי בחודש ששי בשבת אי ששי לחנייתן או ששי אף למסען קמפלגי בשבת דמרה אי איפקוד נמי אתחומין והוצאה או לא דרב אחא בר יעקב סבר דאתחומין והוצאה נמי אפקוד והלכך ע"כ דהנסיעה הי' ג"כ באחד בשבת ע"ש הרי דנצטוו ע"מ לקיים.

ופרשת המן נאמר באלוש וכדאיתא בסדר עולם ובירושלמי בביצה פ"ב ה"ב [ועל שם כך נקרא אלוש ע"ש ששם התחיל לירד המן בזכות שאמר אברהם לשרה לושי ועשי עוגות וכדאיתא במדרש בראשית רבה פ' וירא] ומסע דאלוש היה חמשה מסעות לאחר מסע דמרה וכמו דכתיב בפ' מסעי: והטעם דלא הגיד משה לישראל דין זה מיד דסעודת שבת בעי הכנה כבר תי' המדרש רבה שם על פסוק הנ"ל דמשה רבינו שכח לומר להם מחמת שקצף על האנשים שהותירו מהמן ולכן בא לכלל שכחה.

וז"ל המדרש שם בפרשה כ"ה ויקצוף עליהם משה כיון שכעס שכח לומר להם שילקטו ביום הששי שני העומרים לאחד כיון שהלכו ולקטו וכו' באו הנשיאים וכו' ומה אמר להם הוא אשר דיבר ה' ואינו אומר הוא אשר דברתי אלא אשר דיבר ששכח. עכ"ל המדרש שם ועי' ביפה תואר שהקשה דלמה לא אמר להם מיד קודם שכעס ותי' שם שהיה חפץ להגיד להם קרוב ליום הששי [וקצת צ"ע בש"ס דפסחים (דף ס"ו ע"ב)] דמביא ראיה דכל הכועס אם חכם הוא מסתלקת ממנו ממה רבינו במעשה דמדין שנתעלם ממנו פרשת גיעולי מדין ולמה לא הביא מפרשת המן דהוא מוקדם.

ואולי דמהתם עדיפא ליה להביא ראייה דהתם נתעלם ממנו לגמרי דהא נאמרה הלכה באמת ע"י אלעזר הכהן משא"כ הכא דלא שכה רק לפי שעה אבל כשאמרו לו הנשיאים דלקטו לחם משנה תיכף נזכר מעצמו ציווי השם ואמר להם הוא אשר דיבר ה' וגו' וק"ל] וכ"כ התוס' בשבת (דף פ"ז ע"ב ד"ה וכתב) דמשה שכה לומר להם ע"ש ולזה כוון הפייטן בהושענא אדם יציר כפיך לגוננה שאנו אומרים בשבת שבתוך החג שיסדה ר"א הקליר ז"ל שיסד שם טפוליך הורו הכנה במדעם ישר כוחם והודה למו רועם והיינו דע"י הגדתם נזכר שנצטווה גם על הכנה בידי שמים וכמו שאכתוב לקמן בסמוך אי"ה.

והנה יש להעיר בדברי המקראות שם דבמאמר שאמר השם למשה כתיב והיה משנה על אשר ילקטו ולא כתיב לחם משנה ובסיפור המעשה כתיב ויהי ביום הששי לקטו "לחם משנה". עוד יש להעיר דמשה השיב להנשיאים הוא אשר דיבר ה' שבתון שבת קודש לה' והשם אמר למשה ראו כי ה' נתן "לכם" השבת ועוד יש כמה דקדוקים בכתובים אלו ויתיישב הכל בחדא מתתא בעז"ה.

והוא ע"פ הסוגיא דשבת פ"ז שהבאתי לעיל דפליגי רבא ורב אחא בר יעקב שם אי נצטוו במרה גם אתחומין והוצאה או לא דרב אחא בר יעקב סבר דנצטוו גם עו תחומין והוצאה והך ששי בחודש ששי בשבת הוא ששי אף למסען דהנסיעה מרפידים למדבר סיני ג"כ היה באחד בשבת דבשבת לא היו יכולים ליסע מרפידים משום איסור תחומין והוצאה ורבא סובר דאתחומין והוצאה לא איפקוד וששי הוא ששי להננייתן אבל הנסיעה אפשר דהיה בשבת אבל שאר המלאכות לדברי הכל נצטוו במרה ופליג על הברייתא דסדר עולם פרק ה' דבאלוש ניתן להם השבת ושם עשו שבת ראשונה ובמרה לא נצטוו כדי לקיים רק כדי ללמוד הדינים וכן משמע קצת בפרש"י בפ' החומש על פסוק שם שם לו חוק ומשפט דפירש שם דניתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת פרה אדומה וכו' ומשמע דלא ניתן להם מצוות שבת אז כדי לקיים רק כדי להתעסק בהם וכן משמע שם ביותר בדברי הרמב"ן בפ' החומש על הפסוק הנ"ל ונמשכו בזה אחרי דברי הסדר עולם הנ"ל.

אבל ע"כ הש"ס דילן לא ס"ל הכי דהא אמר וקמפלגי בשבת דמרה ומשמע להדיא דנצטוו במרה ע"מ לקיים ובספר העמק שאלה על השאלות להגאון אב"ד דוואלאזין נ"י בפ' בשלח שאילתא מ"ח הביא ג"כ לדברי הסד"ע הנ"ל וכתב דבזה מיושב קושיית התוס' דשבת (דף פ"ז ע"ב ד"ה כאשר צוך) דהקשו שם דכיון דנצטוו אשבת היכי אמרינן דאלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה וכו' והרי לא היה שבת ראשונה וכו' אבל לדברי הס"ע דלא נצטוו אז ע"מ לקיים יתיישב הקושיא וכ"כ עוד תי' זה פעם שנית בחבורו העמק דבר על החומש ע"ש ואיני מבין דבריו דהא התוס' שפיר הקשו לפי שיטת הש"ס דילן דנצטוו במרה כדי לקיים וכן דייקו התוס' בלשונם וכיון דבמרה איפקוד אשבת היכי אמרינן בפרק כל כתבי אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה וכו' ואולי דכוונת הגאון בעל העמק שאלה הנ"ל די"ל דרב יהודה אמר רב בעל המימרא דאלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה וכו' ס"ל כדעת הסדר עולם הנ"ל דלא נצטוו ע"מ לקיים מיד אבל גם זה קשה דהא רב יהודה אמר רב בעצמו הוא בעל הדרשה כאשר ציוך ה' אלהיך כאשר ציוך במרה וכיון שהש"ס מפרש בדבריו דנצטוו ע"מ לקיים שפיר מקשים

התוס' דהאיך נפרש לדברי רב יהודה אמר רב דאמר בעצמו דאותו השבת שיצאו ללקוט המן היה שבת ראשונה שנצטוו על השבת ואמנם יש ליישב קושיית התוס' הנ"ל בפשיטות ע"פ הא דמייתי הש"ס בשבת הנ"ל ברייתא ויסעו מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אילים ובין סיני בט"ו יום לחודש השני ואותו היום שבת היה [ובסדר עולם איתא ויבואו אל מדבר סין הוא אלוש וכן הוא בירושלמי דביצה פ"ב הלכה א' דירידת המן היה באלוש.

ואף דבקרא כתיב דבאו אל מדבר סין. כבר כתב הרמב"ן ז"ל בחומש בריש פרשת יתרו כי מדבר סין מגיע עד הר סיני ובו כלול דפקה אלוש ורפידים והם ממדבר סין עצמו כי המדבר כולו יקרא מדבר סין והמקום שלפני הר סיני יקרא מדבר סיני עכ"ל וכ"כ עוד בפ' בשלח על הפסוק ויסעו כל עדת בני"י ממדבר סין למסעיהם וגו' דלכן כתיב למסעיהם משום דהלכו בו הרבה מסעות לדפקה ואלוש ורפידים והכל נקרא מדבר סין כ"כ הרמב"ן ז"ל שם ונ"ל דיצאו להם ז"ל דמעשה דירידת המן היה באלוש בנסיעה אחרונה שלפני רפידים ולא בנסיעה דמדבר סין או בדפקה משום דאיתא במדרש בפ' וירא ר"י ר"ח בר"א הוא מדבר סין הוא מדבר אלוש מאיזה זכות זכו ישראל שניתן להם מן במדבר בזכותו של אברהם שאמר לושי ועשי עוגות עכ"ל ונראה דהמדרש דריש לשון אלוש ע"ש שאמר אברהם לושי זכו למן ומשו"ה נקרא שם המקום אלוש וא"כ ממילא מוכח דהיה באלוש.

ועוד יש ראייה מהא דאמרינן בשבת (דף קי"ח ע"ב) אמר רב יהודה אמר רב אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתוב בתריה ויבא עמלק הרי דהיה באלוש בנסיעה שלפני רפידים ותיכף אחר זה בא עמלק ומשו"ה נקרא רפידים ע"ש שריפו עצמן מד"ת והיינו שלא שמרו את השבת דאלו היה המעשה במדבר סין או בדפקה היה לו לבא מיד בנסיעה דדפקה או באלוש].

והנה יש לתמוה דלרב אחא בר יעקב דס"ל דנצטוו במרה גם על תחומין והוצאה היאך באו לאלוש ביום השבת ועברו על איסור תחומין והוצאה וכבר העיר ע"ז המזרחי ז"ל שם [ועי' בספר ברורי המידות על המכילתא שם באות מ"ד מה שתל' דלפי מש"כ במכילתא שם דהג' מסעות במרה ובאלוש ובמדבר סין הכל היו ביום אחד א"כ גם במרה נסעו בשבת ולפיכך לא נצטוו במרה רק לשבת הבאה דאותו שבת כבר חללו וע"פ דבריו ז"ל ג"כ יתורץ קושיית התוס' דשבת שיצאו מן העם ללקוט היה שבת ראשונה שנצטוו עליה ודו"ק] ואכן באמת לק"מ דפשוט דהמכילתא לשיטתה אזיל דס"ל שם דניסן שיצאו ישראל ממצרים בחמישי בשבת היה והשלים ניסן ואירע אייר להיות בשבת והלכך בט"ו לחודש כשבאו למדבר סין ג"כ שבת היה וממילא מוכח דלא נצטוו במרה באמת ע"מ לקיים רק כדי ללמוד הדינים וכמו שכ' הרמב"ן ז"ל שם וכ"מ במכילתא שם עוד במש"כ שם על הכתוב ראו כי ה' נתן לכם השבת שתשמרוה.

והכוונה בזה משום דבמרה ג"כ נצטוו על השבת אך דשם לא נצטוו רק כדי ללמוד הדינים אבל באלוש נצטוו ע"מ לשמור ממש וכן מבואר בירושלמי דביצה הנ"ל דאיכא פלוגתא בדבר אי במרה נצטוו על השבת או באלוש ע"ש: ואכן כל זה להמכילתא אבל

רב אחא בר יעקב י"ל דס"ל כדעת הסדר עולם דניסן חל אז בע"ש ור"ח אייר היה באחד בשבת וביום שבאו לאלוש דהיה בט"ו לחודש ג"כ באחד בשבת היה וכ"ה להדיא בסדר עולם פרשה ה' ומאלים נסעו לאלוש שנאמר ויסעו מאלים וגו' ואחד בשבת היה [ומה דמסיים שם הא למדנו שר"ח אייר בשבת היה כבר הגיה הגר"א ז"ל שם דצ"ל דאחד בשבת היה וכן מש"כ שם אחד בשבת בכ"ג באייר נסעו מאלוש צ"ל בכ"ב באייר] ולפי מה דאמר במכילתא הנ"ל דכל המסעות דמרה ואלים ואלוש הכל היו ביום אחד נמצא דגם במרה באו באחד בשבת ונצטוו אז על שבת הבאה וא"כ בשבת שיצאו מן העם ללקוט המן היה שבת ראשונה באמת אחר הציווי דמרה ונסתלק בזה קושיית התוס'.

ומה שהקשו עוד התוס' שם דמשמע מתוך הפסוק דשתי שבתות היו מקודם ושבת שיצאו מן העם ללקוט היה שבת שלישי ע"ש. נמי יש ליישב לפי מה דכ' התוס' בעצמן לקמן בד"ה וכתב דהך דאמר משה דששת ימים תלקטוהו דר"ל דהיה לי לומר לכם מה שאמר הקב"ה כשנתן את המן שתלקטוהו ששת ימים וכו' וא"כ י"ל דהא דכתיב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט הכל היה בשבת ראשונה ודו"ק ובס' לקח טוב הנקרא פסיקתא זוטרתא לרבינו טוביה ז"ל הנדפס זה מקרוב בפ"ק ע"י הרה"ג המבקר הגדול בספרי התלמודים החכם מו"ה שלמה באבער נ"י בפ' בשלח על הפסוק ויאמר אליהם משה הוא אשר דיבר ה' וגו' הוכיח מפסוק הזה דר"ח אייר של שנה זו לא היתה בשבת אלא באחד בשבת וכדברי הסדר עולם דניסן דאותו שנה היה בע"ש ועפ"ז יבא סיון בשני בשבת ומתן תורה בשבת וכדעת רבנן.

אבל אם נאמר שניסן היה בה' בשבת א"כ יבא ר"ח אייר וט"ו בשבת. א"כ היאך באו בט"ו לחודש במדבר סין הא כבר הוזהרו על השבת במרה ועוד דלא יבוא מתן תורה בשבת ע"כ מדברי ס' לקח טוב ואכן דבריו תמוהים דהא אדרבא במכילתא ומייתי לה בש"ס דילן איתא באמת דשבת היה.

ואמנם לא קשה כלל דהיאך באו בשבת די"ל דס"ל דעל תחומין והוצאה לא איפקוד במרה כלל וגם מה שהקשה דלא יבוא מתן תורה בשבת תמהני דהלא כבר הקשה הגמ' זה בשבת שם ותי' דאייר דההיא שתא עכורי עברוה ולכן דברי הפסיקתא זוטרתא צל"ע: והנה נ"ל דבמאמר הזה שאמר השם והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו נכלל בו שני הלכות עיקרים לשבת והיינו א' בא לצוות דסעודת שבת בעי הכנה בידי שמים ג"כ וכמו דדרשינן בפסחים ודף מ"ז) מניין למוקצה דאורייתא דכתיב והכינו את אשר יביאו ופרש"י והכינו במזמן שמזמן כל צרכו היום ויאמר דבר זה לצורך היום וכו' עכ"ל.

והלכך אפילו לצדיקים שירד להם המן לחם מתוקן כל צורכו וכדאמרינן ביומא ע"ה כתיב לחם וכתב עוגות לצדיקים לחם לבינונים עוגות וכו' מ"מ היה צריך לירד בערב שבת לחם משנה כדי שיהיה הכנה בידי שמים מיום חול דאם היה ירד בשבת היה אסור להם משום מוקצה דמוקצה דמן היה יותר גדול ממוקצה דגרוגרות וצמוקין דהא אמרינן (ביומא דף ע"ו) דמשו"ה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה כדי שישעבדו את לבן למקום דכל אחד היה דואג שמא יגרום החטא שלא ירד מן למחר נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהם שבשמים ע"ש.

וא"כ לא היו בטוחים כלל שירד מן למחר ולא היה דעתם עליה מאתמול ושפיר הוי מוקצה [ולא דמי כלל לגשמים שירדו בשבת וביו"ט דמבואר בעירובין דף מ"ה ע"ב דמותר להשתמש בהן בשבת וביו"ט ומותר להוליכן כרגלי כל אדם דשאני התם דכיון דדרך לירד גשמים ובפרט בא"י שיש זמן קבוע לירידת גשמים בוודאי דעתייהו עלייהו מאתמול ובפרט למה דמשני שם דמיירי בעבים שנתקשרו בערב יום טוב ואית להו סימנא בגווייהו דוודאי לק"מ דכיון שנתקשרו מערב יום טוב בוודאי דעתייהו עלייהו מאתמול אבל לאפוקי גבי מן דכל ירידתו לא היה רק ע"פ דרך נס לא היה שייך דדעתם עלייהו מאתמול דכל אחד היה חושב שמא יגרום החטא ולא יהיו ראויים לנס וכדאמרינן בגמ' דיומא הנ"ל] והב' נלמד ממאמר זה גם איסור הוצאה בשבת דלא ילכו בשבת ללקוט המן ולהביאו לביתם והיינו דמזה גופא שהוצרך לירד מע"ש לחם משנה שמעינן מיניה תרתי איסור הכנה ואיסור הוצאה דאי מחמת הכנה בלחוד לא היה צריך לירד בע"ש רק עומר וחצי.

עומר לע"ש וליל שבת. וחצי עומר על סעודת שבת בבוקר אבל לצורך הסעודה של מוצאי שבת היה יכול לירד בשבת דהא סעודת חול לא בעי הכנה.

וע"כ דנאסר להם הוצאה ג"כ ולא היה תועלת כלל בירידתו דהרי היה נאסר להם להביאו לביתם בשבת ולהמתין עד הלילה ולהביאו ג"כ א"א דהא כתיב וחס השמש ונמס. ואי משום איסור הוצאה בלחוד היה יכול לירד המן בשבת ויאכלו שם במקום שירד המן אלא ע"כ דנצטוו על הכנה ג"כ ואמנם משה לא הגיד כל זה לישראל עד שבאו הנשיאים והגידו לו דלקטו לחם משנה משום דהיו צדיקים וירד להם לחם אפוי ומתוקן ואעפ"כ ירד לחם משנה לצורך שבת ואז ראה מעשה ונזכר הלכה מה שאמר לו השם ואמר להם דהוא אשר דבר ה' שכתון שבת קודש לה' והיינו דסעודת שבת חשוב מאוד וצריך הכנה מיום חול משום דשבת הוא קודש לה' ולפיכך בעי הכנה והזמנה וכמו כל דבר שבקדושה צריך להקדיש בפה לשם כך כן יום השבת צריך לקדשו בדברים בעת כניסתו וכן המאכלים של שבת צריך הזמנה לשם שבת אבל איסור הוצאה עדיין לא נזכר משה והיה סובר דזה שירד בע"ש על כל יום השבת והגם דהיה יכול לירד ביום השבת על הסעודה של מוצאי שבת אפשר דהסעודה של מוצאי שבת צריך לאכול ג"כ בשבת ביום ולפיכך ירד הכל קודם בע"ש.

והוכיח משה רבינו מזה דצריך לאכול שלש סעודות בשבת וזהו דאמר להם משה דאכלוהו היום כלומר דגם הסעודה של מוצאי שבת אכלוהו היום לבד סעודת הבוקר משום דשבת היום לה' וצריך להתענג בו ובסעודה אחת אינו ניכר שאוכל בשביל כבוד שבת דהרי בכל יום ג"כ אוכל סעודה אחת ולכן צריך לאכול בשבת שני סעודות לבד סעודת הלילה והביא ראיה לזה מהא דלא ירד בשבת חצי עומר בשביל סעודת הלילה.

וזהו דמסיים היום לא תמצאוהו בשדה כלומר מהא דלא נמצא בשדה היום ש"מ דצריך לאכול סעודת הלילה של מוצאי שבת ג"כ ביום וזהו דלמד הגמ' מזה דצריך לאכול ג' סעודות מתלתא. היום וכיון דסעודה ג' הוא תקנת משה רבינו ולכן ס"ל להי"א ה"ל דסגי בה' מיני דגן או בבשר ודגים להכירא שאינו מה"ת אלא מדרבנן.

ואכן כל זה לרב אחא בר יעקב דנצטוו גם אתחומין והוצאה במרה הדבר מוכרח דסעודה שלישיית הוא מדרבנן אבל לרבא דס"ל דלא נצטוו אתחומין והוצאה רק לאחר הקמת המשכן וכמו שכת' התוס' בשבת שם ואעפ"כ ירד לחם משנה בע"ש וע"כ דסעודה של מוצאי שבת ג"כ צריך לאכול בשבת דאל"כ היה סגי דירד בע"ש עומר וע"כ דכל השלש סעודות הוא מן התורה ולכן ס"ל להתוס' דגם סעודה ג' הוא בפת דווקא משום דוודאי הלכה כרבא דהוא בתרא וגם מרא דתלמודא יותר מרב אחא בר יעקב.

ובזה ניחא נמי במאי דהוצרכו רבא ורב אחא בר יעקב לפלוגי בזה דלכאורה מאי דהוי הוה וגם למסבר קראי לא שייך בזה ואכן לפי מש"כ נ"מ טובא לדינא בזה אי סעודה שלישיית צריך פת או לא [ושוב ראיתי סמך לדברי בטור בסי' רצ"א שכ' ואיתא במכילתא ובירושלמי דסעודה ג' צריך לפחות ככר אחד שלם משום דביום ו' צריך לכל אחד שני עומרים ומכל עומר עשו ב' ככרות הרי ד' לשני עומרים אכל אחד בע"ש ואחד בבוקר הרי נשאר לו אחד לסעודה שלישיית עכ"ל הרי דהככר שצריך לאכול במו"ש אכלו בע"ש וק"ל: ואכן נמצא בעם דלא האמינו לדברי משה וחשבו דירד ג"כ בשבת חצי עומר בשביל מוצאי שבת והא דירד בע"ש לחם משנה אינו ראייה דבשבת לא ירד כלל דאפשר דירד לחם משנה בשביל סעודה ג' וכדברי משה ולכן היה צריך לירד בע"ש על ד' סעודות ולפיכך ירד לחם משנה אבל מ"מ גם בשבת ירד חצי עומר על סעודת מוצאי שבת ולפיכך כתיב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו ואז אמר הקב"ה למשה עיקר הטעם דירד בע"ש לחם משנה דלאו משום הכנה בלחוד אלא גם משום איסור הוצאה ולפיכך לא היה יכול לירד חצי עומר על סעודת מוצאי שבת משום דהיה אסור ללקוט בשבת וזהו דאמר השם למשה עד אנה מאנתם וכו' ראו כי ד' נתן לכם השבת' והכוונה בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפכ"ד מה' שבת הלכה י"ב דטעם שאסרו חכמים לטלטל דברים המוקצים בשבת כדי שלא יהיה יום השבת כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפנינה לפינה ומבית לבית וכו' שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בביתו בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח עכ"ל וכו' עליו הראב"ד בהשגות עוד אמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא וכו' נמצא כי מפני איסור ההוצאה אסרו הטלטול וכו' עכ"ל.

ולכאורה הדבר תמוה באמת מה דשביק רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל לדברי הגמ' וכתב טעם חדש מלבו אכן באמת י"ל דטעם ההוצאה גופא שאסרה התורה הוא משום זה דהרי באמת ההוצאה אינה נחשב למלאכה גמורה וכמש"כ התוס' דהוצאה מלאכה גרועה הוא ותדע דהא בעינן קרא מיוחד לאיסור הוצאה ואינו נכלל בלאו דלא תעשה מלאכה וע"כ דלאו מלאכה היא וא"כ אמאי אסרה התורה באמת וצ"ל דהטעם באמת הוא ג"כ מחמת טעמו של הרמב"ם ז"ל שכתב על מוקצה דאם לא אסרה התורה הוצאה בשבת היה מתבטל עיקר הטעם והמכוון של איסור מלאכה בשבת דהוא דלמען ינוח וראתה התורה דאם היה מותר בשבת להוציא מרשות לרשות היה כל איש ישראל עיף ויגע ביום השבת יותר מבימות החול מחמת שכל השבוע הוא טרוד במלאכתו ואין לו פנאי לפנות חפציו ממקום למקום ומרשות לרשות אבל ביום השבת שהוא פנוי ממלאכתו ואז היה עולה על לבו לפנות סחורתו ועציו ואבניו ממקום למקום ומעיר לעיר דאם היה נצרך לסחורה שלו למכור לאיזה עיר אחרת או דיש לו סחורה במקום אחר ורוצה להביאו כאן היה

מניח הכל על יום השבת משום שהוא פנוי ממלאכה ונמצא שהיה עיף ויגע ביום השבת כולו ויבטל עיקר המכוון שרצתה התורה שכל איש ישראל ינוח ביום השבת ולפיכך אסרה התורה הוצאה מרשות לרשות אך חז"ל גזרו על דברים המוקצים לטלטל גם באותו רשות עצמו שמונחים משום דראו דאם יבוא לטלטל בבית ישכח ויוציא גם לרה"ר ולכן גזרו בדברים שאינם לצורך אכילה לטלטל כלל אבל הכל משום טעמו של הרמב"ם ז"ל.

ומה שכ' הרמב"ם אין כוונתו על טלטול המוקצים בלחוד אלא כוונתו לתת טעם גם על עיקר איסור הוצאה שאסרה התורה וכולה חד טעמא נינהו. ונמצא דדברי הגמ' והרמב"ם עולה לכוונה אחת.

ולכל זה כוונה התורה במקרא הזה ואמר ראו כי ה' נתן לכם השבת היינו לטובתכם כדי שתנוחו ביום השבת ע"כ הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים כלומר דלא כמו שעלה על דעתיכם דירד לחם יומים בשביל הכנה וחצי עומר של מוצאי שבת צריך לאכול בשבת אלא משום הוצאה ירד לחם יומים דהשם נתן לכם את השבת כדי שיהיו לכם מנוחה ואינו כטעם איסור מלאכה שהוא משום דששת ימי המעשה ברא ה' את וינח ביום השביעי והיינו שהוא אות על חידוש העולם דבששת ימי המעשה ברא ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש ונמצא שהוא בשביל ה' וזהו דאמר להם משה בתחלה שבתון שבת קודש לה' אבל הוצאה מלאכה גרועה היא ואינה אות על חידוש העולם ולא נאסרה רק בשביל טובת ישראל כדי שיהא להם מנוח ביום השבת וזהו דאמר הקב"ה ראו כי ה' נתן לכם ור"ל לכם לטובתכם והלכך אסרתי לכם ג"כ הוצאה וע"כ הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים ולכן שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי.

והיינו שלא יצא איש ממקומו ללקט המן בשבת דלמ"ד דתחומין דרבנן ע"כ מפרש דאל יצא היינו אל יוציא ואפילו למ"ד דתחומין מה"ת מ"מ בוודאי הוצאה נמי מפקינן מיני דפשטא דקרא בהוצאה מיירי וכמו שכ' התוס' בסופ"ק דעירובין (דף י"ז ע"ב ד"ה לאו) דלד"ה הך קרא בהוצאה נמי מיירי ורק רב אשי משני שם דכיון דכתיב אל יצא עיקר קרא בתחומין מיירי ולא מקרי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ע"ש.

ומסיים הכתוב דלאחר שגילה להם הוצאה נמי אסור וישבתו העם ביום השביעי מאז ולהלן והיינו דשבתו גם מאיסור הוצאה מכאן ולהבא. ועי' בש"ס דשבת פ"ז הנ"ל דלמ"ד דבמרה לא איפקוד על הוצאה גם לאחר כך כשניתן להם המן באלוש ג"כ לא נצטוו עדיין עד לאחר קבלת התורה והך קרא דאל יצא איש ממקומו לאחר מתן תורה אחר שנעשה המשכן נאמר ולא כתבו הכא רק משום דשייכי למילתא דמן וכמו שכ' התוס' שם בד"ה אתחומין ונ"ל דביו"ט דהוצאה מותר רק הכנה בעי אפשר דבאמת לא ירד מעי"ט רק עומר וחצי לעיו"ט וליום טוב בבוקר אבל לסעודה דמוצאי יום טוב אפשר דירד ביו"ט גופא כיון דהיו יכולין להביא לביתם ואפשר שזה דעת הר"ף ורמב"ם דסברי דגם בפסח סגי בלחם משנה ואף שפורסין אח"כ המצה השניה לשני פרוסות וליכא לחם משנה בעת ברכת המוציא מ"מ אין זה קפידא משום דלפי הנ"ל בכל יו"ט

סגי בלחם אחד שלם ופרוסה אך דאין זה מדרך הכבוד להניח פרוסה על השולחן משו"ה תקנו להביא שני לחמים שלימים אבל בפסח דעיקר מצוותו בפרוסה העמידו על הדין.

אכן לפי זה זכינו לדין חדש דבפסח שחל יום ראשון בשבת יהא צריך לחם משנה לבד הפרוסה גם לדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל ולא מצאתי לשום אחרון שיכתוב כן: והתוס' והרא"ש ז"ל דחולקים וס"ל דבעינן לחם משנה לבד הפרוסה אפשר דס"ל דיו"ט חייב בסעודה שלישית וע"כ הוצרך לירד לחם משנה בעיו"ט בשביל סעודה שלישית ונמצא דמחלוקת הרי"ף והרמב"ם עם התוס' והרא"ש תליא אי יו"ט חייב בסעודה שלישית או לא וא"נ י"ל דפליגי בזה דהתוס' ס"ל דהוצאה שלא לצורך יו"ט לד"ה אסור והא דאמרינן דאין עירוב והוצאה ליו"ט היינו דמותר אף שלא לצורך או"נ אבל לצורך חול אסור ועפ"ז עולה לנו כמין חומר ליישב עיקר הקושיא הנצב פתח השער בשם הגאון מוהרי"ח ז"ל דעיקר הטעם שתקנו חז"ל לבצוע על לחם משנה בשבת וביו"ט אינו משום זכר לנס שירד לחם משנה בע"ש ויו"ט לבד אלא כדי לזכור ולהודיע מזה כמה הלכתא רבתי לשבתא שיש לנו מנס הזה א' דאסור לאפות ולבשל בשבת וצריך להכין הכל בע"ש.

ב' דסעודת שבת בעי הכנה מיום חול ואם לא הוכן מיום חול אסור מה"ת לאכול בשבת דמוקצה דאורייתא. ג' איסור הונאה בשבת.

וביו"ט דליכא איסור הוצאה מ"מ צריך לחם משנה לאשמועינן דסעודת יו"ט בעי ג"כ הכנה מיום חול ואף דהכנה בידי אדם מותר ביו"ט מ"מ הכנה בידי שמים אסור גם ביו"ט דאין יו"ט מכינה לעצמה. אבל מה דביו"ט שחל בע"ש ירד ביום ה' לחם שלש מזה לא נשמע לנו דין חדש דזה ממילא ידעינן כיון דסעודת יו"ט גופא בעי הכנה פשוט דאין יו"ט מכין לשבת דאף למ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט היינו הכנה בידי אדם שמותר לצורך יו"ט עצמו אבל הכנה בידי שמים דליו"ט עצמו ג"כ אסור אם הכין בו ביום אין להעלות על הדעת דיהא מותר להכין מיו"ט לשבת והלכך לא תקנו להצריך לחם שלש דמזה לא שמעינן דין חדש כלל: ועוד לולא דמסתפינא הייתי אומר דגם ביו"ט שחל בע"ש לא ירד רק לחם משנה בלבד ונעשה נס דבעומר שירד ליו"ט היה מספיק גם ליום השבת וכן ביו"ט שחל להיות אחר השבת ג"כ דכוותי: ומנא אמינא לה מהא דאמרינן בפ"ק דביצה דתני תנא קמיה דרבי יוחנן דהמבשל גיד הנשה ביו"ט ואכלו לוקה חמש מה"ת למה לוקה משום מבשל ביו"ט דהא מה"ת יכול לאכול פחות פחות מכשיעור ונמצא דמה"ת הוא בישול לצורך יו"ט ואנכי השבתי לו דכיון דמ"מ מדרבנן אסור באכילה לא מקרי אשר יאכל לכל נפש דהא מ"מ השתא אסור לאוכלו מחמת איסור דרבנן וראיה לזה מכסוי הדם דמבואר ביו"ד בסי' כ"ח בפמ"ג בס"ק כ"ז דאף ספק טרפה פטור מכיסוי הדם ולא אמרינן דהוי ספיקא דאורייתא דשמא כשירה היא משום דמ"מ אסור לאוכלו מחמת ספק לא מקרי אשר יאכל ואף לדעת הרמב"ם דכל ספיקא דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן מ"מ מדרבנן מיהא אסור לאוכלו וא"כ בנד"ד נמי כיון דמ"מ השתא אסור לאוכלו בשביל איסור דרבנן אינו בכלל אשר יאכל לכל נפש והלכך אפילו

אם היה מכוון לבשלו ע"מ לאכלו ביו"ט פחות פחות מכשיעור אפילו הכי חייב מלקות משום בישול יו"ט.

ובזה יתיישב מה שהקשה הצ"ח בפסחים שם דלמה לא תני דהמבשל גיד הנשה ביוה"כ בחלב דלוקה שש ועי"ש מה שתי' ואמנם לפמש"כ ביו"ט הוי רבותא יותר דלא נימא דאינו לוקה בשביל מבשל ביו"ט משום דמה"ת מותר ח"ש קמ"ל דחצי שעור אסור מה"ת או דקמ"ל אפילו איסור דרבנן אסור לבשלו מה"ת וכנ"ל.

ועוד י"ל דקמ"ל דלא אמרינן מתוך וכב"ש וכדאמרינן בביצה י"ב דהך ברייתא ב"ש היא. וא"נ י"ל דלהכי לא תני ביו"כ דס"ל כר"י דאין מלקות בחייבי כריתות ולדידיה ביו"כ אינו לוקה רק ד' דבבישול ואכילה איכא כרת וליכא מלקות וק"ל: ש ואמנם כשספרתי הדברים לכבוד ידידי הגאון מו"ה מאיר מיכל נ"י הגאב"ד דק"ק שאט העיר על סברא זו מהש"ס דביצה דאושפזיכנא דרב אדא בר אהבה הוה ליה הנך ביצים מיו"ט לשבת אתא לקמיה אמר ליה מאי לאטווינהו האינדא ונכלינהו למחר א"ל מאו דעתך רב ור"י הלכה כר"י אפילו ר"י לא קשרי אלא לגומעה למחר אבל ביומיה לא והתניא אחת ביצה שנולדה בשבת וכו' אין מטלטלין אותה וכו' ע"כ.

ומשמע דטעמא דאסור לצלות ביו"ט רק משום דאסורה בטלטול אבל אם מותר לטלטל הביצה היה מותר גם לצלותה לצורך מחר. ולכאורה תמוה דהא בפסחים מ"ז אמרינן לרבה דהא דמותר לאפות מיו"ט לשבת הוא מטעם הואיל ומקלעי ליה אורחים וחזי ליה והכא כיון דהביצה אסור באכילה ליומא ליכא הואיל וא"כ בלא"ה אסור לצלות מצד איסור מלאכה ביו"ט ולמה הוצרך להביא מברייתא דאסורה בטלטול אלא ע"כ כיון דאינה אסורה רק מדרבנן או מצד מוקצה אם נולדה הביצה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים או משום גזירה דיו"ט אחר השבת שפיר י"ל הואיל כיון דמה"ת מותר באכילה אלמא דדבר שאינו אסור רק מדרבנן מקרי אוכל נפש ואין כאן איסור תורה וא"כ הדרא הקושיא הנ"ל לדוכתיה והשבתי לו דמאן לימא לן דסבר כרבה דילמא ס"ל כרב חסדא בפסחים מ"ז) דלא אמרי' הואיל והא דמותר לאפות ולבשל לצורך שבת ע"י עירוב תבשילין היינו משום דמה"ת צרכי שבת נעשין ביו"ט וא"כ לפום הך סברא לא איכפת לן מאי דאסורה היום דהא אפילו במבשל סמוך לחשיכה ביו"ט על שבת באופן שלא יספיק הזמן לאכול ביו"ט מ"מ מותר לבשל לצורך שבת וא"כ מה בכך דאינה ראוי לאכילה היום ולפיכך אי לאו איסור מוקצה היה מותר לצורך מחר [ותדע דהא מקשה שם לרב חסדא מלחם הפנים דלמה אינו מותר לאפות ביו"ט בשביל שבת והוצרך לתרץ דשבות רחוקה לא התירו ואף דאפיית לחם הפנים בוודאי לא הוה דחי יו"ט אף אם היה זמן אכילתו ביו"ט דלא גרע משתי הלחם דאינו דוחה יו"ט ואף דנאכל בו ביום משום דכתיב לכם ולא לגבוה אלמא דאף דבר האסור לאפות בשביל יו"ט גופא מ"מ בשביל שבת מותר וכ"כ התוס' שם בפסחים ד"ה ואי והוכיחו מזה דלא כפרש"י שם ע"ש היטיב]: ואכן שוב חזר והשיב על זה הגאון הנ"ל דלפי מש"כ רש"י ז"ל שם בפסחים הטעם דאמרינן דמדאורי' צרכי שבת נעשין ביו"ט הוא משום דהם קדושה אחת דיו"ט נקרא שבת והוי כחזד יומא אריכתא עי"ש ברש"י וא"כ זה אינו אלא למ"ד דשבת ויו"ט הם קדושה אחת אבל אנן הא איירינן לר' יוחנן דס"ל דנולדה בזה מותרת בזה משום

דס"ל דשני קדושות הם וכר"א וא"כ לדידיה ליכא שום סברא לומר דצרכי שבת נעשין ביו"ט דהא משמע מרש"י שם דקרא מפורש לזה ליכא רק מצד הסברא נפקא לן הכי משום דהוי קדושה אחת וא"כ לר"י דס"ל באמת דשני קדושות הן ע"כ עיקר הטעם דאופין מיו"ט לשבת ע"י עירובי תבשילין משום הואיל הוא וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא היאך היה מותר לבשל הביצה כיון דאסורא לבו ביום וליכא הואיל והנה לפום ריהטא היה מקום לומר דאין כוונת רש"י ז"ל לומר משום דקי"ל דהם קדושה אחת דחדא דהאיך כ"כ בפשיטות דהא פלוגתא דתנאי ואמוראי היא ועוד דהא קי"ל באמת כר"י דשבת ויו"ט שני קדושות הם אלא ר"ל דאף דלענין הדין הם נחשבים כב' קדושות מ"מ לענין לעשות מלאכה מיו"ט לשבת נחשב כקדושה אחת דכיון דהתורה התירה מלאכת אוכל נפש לצורך יו"ט מסתברא דמותר נמי לצורך שבת דיו"ט נמי איקרי שבת דהא ודאי נראה דמותר לבשל ולאפות ביו"ט ראשון לצורך יו"ט אחרון אם יודע דיהיה אנוס ולא יוכל לבשל ולאפות בחול המועד ליו"ט אחרון וראיה לדבר זה מהא דמקשינן בפסחים שם למ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט למה לחם הפנים אין דוחה יו"ט כדי לאכול לשבת הבאה אלמא דס"ל להגמ' בפשיטות דגם לשבת אחרת מותר ואף דלשבת אחרת בוודאי לא שייך לומר דהם קדושה אחת וחד יומא אריכתא אלא ע"כ דמסתברא להגמ' דכל שהוא יום קודש כמו זה מותר לעשות מלאכה מזה לזה ואף דמשני שם באמת דשבות רחוקה לא התירו מ"מ משמע דאינו אלא איסור דרבנן מדאמר לא התירו ולא אמר דלא התירה התורה ומשמע להדיא דאינו אלא גזירה דרבנן וא"כ אינו מוכרח דתליא בדין אי שבת ויו"ט קדושה אחת היא או לא: שוב ראיתי להגמ"א בס' תקכ"ז סעיף י"ג ס"ק י"ג על הא דכ' שם בשו"ע דאף שהניח ע"ת אינו יכול לבשל מיו"ט ראשון לשבת כתב ע"ז ב' טעמים או משום דאפשר לבשל ביו"ט שני דאינו אלא מדרבנן או משום דשבות רחוקה לא התירו ונפקא מיניה בין הטעמים אם יודע שיהיה אנוס ולא יוכל לבשל למחר דלטעם הראשון מותר ולטעם השני אסור ע"ש ונראה דאף לטעם השני אינו רק איסור דרבנן אבל מה"ת בוודאי מותר ואפשר דאף אם יהיה לו פנאי לבשל ביום חול לצורך שבת וכמש"ל מדאמר דשבות רחוקה לא התירו משמע דאינו אלא שבות דרבנן: וכבוד חתני הרב החריף ובקי וכו' מו"ה נחום נ"י העיר ע"ז דלפי מה שכתבתי תקשה דהיכי אמר רב חסדא דהאופה מיו"ט לחול לוקה דכיון דס"ל דאף לשבת אחרת מותר א"כ לעולם הוי התראת ספק דשמא ישהה המאכל לשבת הבאה.

אבל אין זה קושיא דחדא י"ל דמיירי באופה שידוע דהמאכל יתקלקל אם ימתין עד השבת ועוד י"ל דס"ל באמת דהתראת ספק שמה התראה: וגם מה שהקשה כבוד חתני הנ"ל דמלחם הפנים אינו ראיה דהתם א"א לאפות לאחר יו"ט דע"כ צריך לאפות ביו"ט דהא צריך להיות על השולחן משבת לשבת אבל לעשות ליו"ט אחר דיכול להמתין לאחר יו"ט אינו ראיה דמותר וראיה ממכשירי פסח לר"א דס"ל דדחי שבת אף דאפשר מע"ש מ"מ בשבת שלפני י"ד בוודאי אסור כיון דיכול לעשות בי"ד.

ואמנם גם זה אינו ראיה דהתם דחוי הוא דהא אינו אלא דרך מקרה אבל ביו"ט הוא היתר גמור ושפיר י"ל דמותר מן התורה אפילו בשביל יו"ט אחר אפילו אם יוכל לעשות ביום חול: ועוד בלא"ה כבר דחה התוס' לפרש"י דמטעם קדושה אחת לא שייך להתיר מיו"ט

לשבת רק בדבר שמותר לצורך יו"ט גופא אבל בלחם הפנים דלא דחי יו"ט גופא היכי
יעלה על הדעת דיהא מותר לאפות ביו"ט בשביל שבת דמה בכך דהם קדושה אחת.

ולכן כתבו התוס' דהא דצרכי שבת נעשין ביו"ט לאו משום דקדושה אחת היא אלא
משום כיון דהיא מצות שבת ואם לא יעשנה ביום טוב שוב לא יעשנה חשוב כמו אוכל
נפש ביו"ט ע"ש וא"כ בפשיטות ניהא בהך דר"י: ושוב ראיתי גם להצל"ח שתי' ג"כ
דאי לאו משום טלטול מוקצה הי' מותר לצלות בשביל שבת ואף דליכא הואיל משום
דצרכי שבת נעשין ביו"ט ואכן צ"ע דלא הביא ד' התוס' בזה דהא לדעת רש"י אינו מותר
רק בדבר המותר ביו"ט עצמו רק דמבשל בזמן דאינו יכול לאכול עוד אבל בדבר שאסור
ביו"ט עצמו לא שייך להתיר בשביל שבת אבל לפי דעת התוס' א"ש.

ולפי זה אין חילוק כלל בין אם הוי קדושה אחת או ב' קדושות: כל זה כתבתי לפי שיטת
הש"ס בבלי אבל המעיין בירושלמי ברפ"ב דביצה יראה דשפיר תליא אהדדי ור"א
דס"ל דשבת ויו"ט שני קדושות הם לשיטתו אזיל בזה וכן ר' יוחנן דס"ל דחצי שיעור
אסור מה"ת ג"כ לשיטתו דס"ל דשבת ויו"ט שני קדושות הם.

דאמרינן שם דמנ"ל דאין אופין מיום טוב לשבת אלא ע"י עירובי תבשילין דכתיב את
אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו רבי אלעזר אמר אופין על האפוי ומבשלין על
המבושל וכו' רבי יהושע אמר וכו' אמר רבי אלעזר [והוא רבי אליעזר בן פדת דהוא
אמורא] דאתיא כמ"ד במרה ניתנה השבת ברם כמ"ד באלוש נתנה השבת עומדין באלוש
ומזהירין באלוש והדר מקשי איתא חמי דבר תורה הוא אסור ועירובי תבשילין מתירין
א"ר אבוהו בדין היה שיהו אופין ומבשלין וכו' אם את אומר כן אף הוא וכו' והנה דברי
הירושלמי אלו צריך ביאור דמאי כוון ר' אליעזר במאי דאמר אתיא כמ"ד דבמרה נתנה
השבת וכו' וכן דלמה לא מקשה מיד איתא חמי דבר תורה הוא אסור וכו' ודברי הפ"מ
בזה תמוה לפענ"ד.

ואמנם פירוש הפשוט בזה כמו שפירש הק"ע שם אך מעט צריך להוסיף ביאור על דבריו
והיינו דר"א סובר דבאמת על איסור מלאכה בשבת כבר נצטוו במרה כמו שכ' לעיל
באריכות וכשנאמרה להם פ' המן באלוש [וכמו שמבואר בסדר עולם ובמדרש רבה
דבאלוש ניתן להם המן] לא הוצרך להזהיר להם על הכנה בידי אדם רק על הכנה בידי
שמים וכנ"ל ומה שאמר משה לנשיאי העדה הוא אשר דבר ד' שבתון שבת קודש היינו
דמשום זה צריך הכנה מיום חול ואמנם מה דמסיים דאת אשר תאפו אפו הוא מיותר
דזה כבר נצטוו במרה ולכן מפרש ר"א דקרא אתי ליו"ט שחל בע"ש דאסור לאפות אפי'
ביו"ט לצורך שבת רק דצריך לאפות ביום חול לצורך שבת וזה הדין לא נאמר במרה
כלל רק דעתה נתחדש להם דין זה דנלמד בהא דאמר ד' למשה והיה ביום הששי והכינו
את אשר יביאו ודרשינן במכילתא ע"ז מכאן שמערבין מעיו"ט לשבת [כ"ה גירסת
הגר"א ז"ל שם במכילתא וגירסא הישנה מכאן שמערבין מע"ש לשבת ופ"ה המפרש
דקאי על עירובי חצירות ואינו אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן תמוה דמאי ענין עירובי
חצירות להכנה והיכן מרומז כאן עירובי חצירות ולכן גי' הגר"א ז"ל עיקר] ונראה
דדריש זה מדכתיב הששי בה"א הידיעה משמע דווקא ביום הששי דכל ימות השנה הוי
הכנה מיום הששי לשבת אבל יש לך יום ששי דאסור להכין ממנו לשבת אלא צריך

להכין מיום ה' ואיזה זה יו"ט שחל בע"ש וכן פירש הגאון מלבים זצ"ל בפ"י החומש שם וכן פירש"י בריש ביצה על הא דאמרינן שם דחול מכין לשבת.

וא"כ נלמד מדיבור זה שני דברים חדא דסעודת שבת צריך הכנה ועוד דאסור לבשל מיו"ט לשבת וזהו דאחר שהגידו נשיאי העדה למשה דלקטו לחם משנה אז נזכר מה שאמר לו השם ואמר להם דהוא הדבר אשר דבר ד' שבתון שבת קודש לד' מחר. כלומר דכיון דהוא יום קודש צריך הכנה מיום חול אבל דבר שלא היה מוכן מיום חול כגון ביצה שנולדה ביו"ט אסור לאכול בשבת מן התורה ועוד דאסור להכין הכנה דבידי אדם מיו"ט לשבת.

דב' הכנות אחד דבידי שמים ואחד דבידי אדם אסור מיו"ט לשבת כי אם אשר תאפו ביו"ט לצורך שבת אפו מתחילה מעיו"ט דאין אופין אלא על האפוי והיינו ע"י עירוב תבשילין ולזה כוון ר"א בירושלמי דלמד מקרא דאשר תאפו אפו והיינו דנלמוד מהך קרא דבלא עירוב תבשילין אסור וע"י עירוב תבשילין מותר והיינו כדרשת המכילתא דמכאן דמערבין מעיו"ט לשבת ולדידיה הכל מה"ת הוא ואמנם ר"א אמר ע"ז דזהו למ"ד דבמרה נצטוו על מלאכה בשבת ולא איצטריך קרא דוהכינו רק על הכנה דבידי שמים אבל למ"ד דבאלוש נצטוו על השבת אינו ראייה כלל על הכנה דבידי שמים רק על הכנה בידי אדם וזהו דאמר דעומד באלוש ומזהירין באלוש וכמו שפי' הק"ע שם.

ואפשר דרבה ואידך אמוראי דפליגי בהכנה פליגי בזה אי במרה נצטוו או באלוש] ולכן מקשה דכיון דלהך מ"ד לית לן ראי' על עירובי תבשילין מקרא א"כ האיך מהני העירובי תבשילין להתיר איסור תורה ומשני דבאמת להך מ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט. וא"כ הדין דצרכי שבת נעשין ביו"ט או לא תליא אי במרה נצטוו או דבאלוש נצטוו ועפ"ז נ"ל ר"א דס"ל דשבת ויו"ט ב' קדושות הם לשיטתו אזיל דלמד מהך קרא דאשר תאפו אפו דעירובי תבשילין מה"ת דצרכי שבת אין נעשין ביו"ט וע"כ משום דהוי שתי קדושות וכמו שפירש"י דהטעם דמ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט משום דס"ל דהוא קדושה אחת ובזה א"ש מה דס"ל לר"י דחצי שיעור אסור מה"ת והיינו משום דחזינן כאן בביצה במעשה דאושפיזכניה דרב אדא בר אהבה דס"ל כרבי יוחנן דהוי שתי קדושות וא"כ ממילא דס"ל דצרכי שבת אין נעשין ביו"ט והאיך היה עולה על דעתו לצלות ביו"ט בשביל שבת הא ליכא הואיל וע"כ דשמיע ליה מר' יוחנן דדבר שאינו אסור רק מדרבנן מותר מה"ת לאפות ביו"ט משום דמה"ת הא חזיא לי' וא"כ תקשה עליו דר' יוחנן מבריית' דביצה דהמבשל גה"נ ביו"ט דלוקה משום מבשל ביו"ט ואמאי הא מה"ת יכול לאכול מיניה פחות פחות מכשיעור וע"כ דס"ל להבריית' דחצי שיעור אסור מה"ת ומזה הכריח ר"י לומר באמת דחצי שיעור אסור מה"ת דאל"כ תקשה עלי' מבריית' ור"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת י"ל דס"ל באמת דדבר שאסור באכילה מדרבנן אסור מה"ת לבשלו ביו"ט דכיון דמ"מ אסור לאכול תו לא מקרי אשר יאכל לכל נפש ובזה יתיישב כל הקושיות בעז"ה: ואמנם עכ"פ לדידן דקי"ל דהכנה דאורייתא ושבת ויו"ט שתי קדושות הם ע"כ דס"ל דקרא דוהכינו את אשר יביאו אתא להכנה בידי שמים לאשמועינן דאין יו"ט מכין לשבת וכן דהכנה דבידי אדם ג"כ אסור ביו"ט לצורך שבת וכמו דדריש במכילתא והא דמבשילין מיו"ט לשבת ע"י עירוב תבשילין היינו מטעם

הואיל ועכ"פ הך קרא ביו"ט שחל בע"ש מיירי ועפ"כ מסיים הכתוב והיה משנה על אשר ילקטו יום יום אלמא בהדיא דאפילו אם חל יו"ט בערב שבת דהוצרכו ללקוט ביום ה' לצורך ג' ימים מ"מ לא יהי' רק משנה לחם על יום יום אלמא דיותר מלחם משנה מעולם לא ירד וע"כ דמעשה ניסים היה בו דהספיק העומר לב' ימים ואפשר דזהו דאמרינן דברכו במן וקדשו במן דהי' בו ברכה דבשבת ויו"ט הסמוכין זה לזה הספיק עומר אחד לב' הימים ובזה נסתלק תמיהת הגאון הנ"ל והיינו דלא הוזכר בשום מקום בדברי חז"ל במדרשים ובגמ' לענין שבת ויו"ט כמה עומרים ירד אז בעיו"ט וכן לא הוזכר כלל בשום פוסק לחקור בזה וע"כ כנ"ל דהי' פשוט להם דיותר מלחם משנה מעולם לא ירד: ולענין מה שהבאתי לעיל בשם התוס' דשבת דלמ"ד דעל תחומין והוצאה לא איפקוד במרה לא נצטוו אתחומין והוצאה עד לאחר הקמת המשכן.

נתיישב בזה מה ששמעתי ממר אחי הגאון זצ"ל זה יותר משלשים שנה שעמד בתימה על הא דאמר ר"י בן לוי בשבת (דף פ"ח ע"ב) דבכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מילין והיו מלאכי השרת מדדין אותן וכו' והעיר דלדעת הפוסקים דתחומין די"ב מיל הוא מן התורה היכי אפשר שע"י מעמד הקדוש הזה דשמעו הדיבור מפי הגבורה יהיה נגרם להם לעבור עבירה עי"ז לצאת חוץ לתחום בשבת דהא הכל מודים דהתורה ניתנה בשבת וא"כ בשעה ששמעו הדיבור דזכור את יום השבת לקדשו וגו' לא תעשה מלאכה וגו' וגם תחומין בכלל היאך נגרם להם לעבור ע"ז.

וגם היאך היה מותר למה"ש להחזיר את ישראל לתוך המחנה דהא מי שיצא חוץ לתחום אפי' מחמת אונס אין לו אלא ארבע אמות ובשלמא לר"י בן לוי י"ל דאזיל לשיטתו (במד"ר שה"ש ע"פ ישקני מנשיקות וגו') דס"ל שם דלא שמעו מפי הגבורה רק שני דברות הראשונות וזה הוא דמדייק הכא בגמ' כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה חזרו לאחוריהן ועדיין לא הוזהרו על השבת שהוא בדבור החמשי [וס"ל כמ"ד דאתחומין לא איפקוד במרה.

אבל במכילתא דאיתא שם בהדיא דבכל הי' דברות חזרו לאחוריהן דהא אמר דהלכו באותו היום ק"כ מיל [וס"ל כרבנן במד' שם דכל הי' דברות שמעו מפי הקב"ה] הדרא הקושיא לדוכתא כן שמעתי ממר אחי ז"ל והנה באמת לפי מה שפרש"י שם בשבת דהקרובים לדבור היו חוזרין מפחד הקול עד סוף המחנה ע"כ.

בלא"ה לא קשיא כ"כ דמשמע דלא יצאו חוץ למחנה רק עד סוף המחנה ולא עד בכלל ואכן אף לפי דמשמע מלשון המכילתא הנ"ל דחזרו י"ב מיל ממש מ"מ לפי דברי התוס' הנ"ל לק"מ דאף דנצטוו בו ביום על איסור מלאכה בשבת מ"מ על הוצאה ותחומין לא נצטוו רק לאחר הקמת המשכן ומזה יהיה ג"כ ראייה דהלכה כרבא דהמכילתא וריב"ל מסייעין ליה דאתחומין והוצאה עדיין לא איפקוד במרה ודו"ק הנלע"ד כתבתי בעזה"ש: סימן כ ראוי לברר להלכה אם יש לחוש לדעת התשב"ץ שהובא במג"א בסי' רפ"ב ס"ק א' [ועי' באליהו רבא שם סק"ג] דעכשיו דכל העולין לתורה מברכין לפניה ולאחריה אין להוסיף על שבעה קרואים דהוי כגורם ברכה שאין צריכה וכתב הכנסת הגדולה והביאו המג"א שם דכן ראוי לנהוג אם לא במקום חתונה או ברית וכן איתא בספר

מעשה רב דכן נהג הגר"א ז"ל בבית מדרשו שלא להוסיף על ז' קרואים בשבת וכן נוהגים אחריו עד היום בביהמ"ד שנקרא על שמו ועוד באיזה בתי מדרשות בפ"ק.

או דילמא דאין קפידא לחוש לזה וכדעת כל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל שנראה מדבריהם דלא ס"ל כסברת התשב"ץ הנ"ל וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל דמוסיפין בשבת כמה קרואים ואין פוצה פה ומצפצף ע"ז: תשובה הנה כבר כתב המג"א בעצמו שדעת כל הפוסקים שאפילו האידנא שכלן מברכין מותר להוסיף על שבעה קרואים ופשוט שכוונתו מדהעתיקו הרי"ף והרא"ש להמשנה דאבל מוסיפין עליהן ולא בארו דעכשיו שתקנו חז"ל דכולהו מברכין אסור להוסיף משמע דסבירא ליה בפשיטות דאף האידנא מותר להוסיף וכן הרמב"ם ז"ל כתב להדיא בפרק י"ב מהלכות תפלה הלכה ט"ז כמה הן הקוראין בשבת בשחרית קורין שבעה וכו' אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם וכן נמשכו אחריו הטור והשו"ע בס"י רפ"ב וכן לא אשתמיט בשום פוסק ראשון או אחרון לומר דעכשיו אסור להוסיף.

ונמצא דדעת התשב"ץ דעת יחיד הוא בדבר זה וכן הגר"א ז"ל בעצמו בביאוריו לשו"ע שם לא הזכיר כלל סברא החולקת על השו"ע בזה וא"כ מהיכי תיתי דניחוש לדעת יחיד בדבר שכל הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל חולקים וס"ל בפשיטות דמותר. ולענין עיקר סברת התשב"ץ נ"ל דיש לדחות מכח כמה טעמים (א) יש לומר דהא דתנן דהפוחת והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה ורק דחז"ל תקנו אח"כ דכולהו מברכי משום גזירה דהנכנסים והיוצאים היינו לפי דין הנהוג.

בזמן המשנה והגמרא דכל הברכות שמברכין בצבור כגון ברכת ק"ש ותפלה ובהמ"ז כשמברכין בזמן היה אחד מברך וכלן שומעין ויוצאים בברכתו וכמו שכתב הגר"א ז"ל בשנות אליהו בפ"ק דברכות דמשו"ה תנינן בשחר מברך ובערבית מברך בלשון יחיד משום דהשו"ץ מברך לבדו וכלן שומעין והלכך גם בברכת התורה היו כל העולין יוצאין בברכה שברך הפוחת והחותם מן הדין.

רק לאח"כ תיקנו לברך כל אחד משום גזירה הנ"ל. אבל האידנא דכבר נתפשט המנהג דכל אחד ואחד מברך לעצמו וכמ"ש הרא"ש בתשובה (כלל י"ד סימן י"ט) והובא בקוצר בטור ובב"י בס"י נ"ט ובטורי זהב סי' קפ"ג ס"ק וא"ו וז"ל ובברכת יוצר וערבית אני אומר עם השליח צבור בנחת כי אין כל אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה אבל כשאדם קורא בפ"י ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא כדאמרינן בברכות עד כאן מצוות כוונה וקריאה וכו' עכ"ל שם בקוצר וכן נפסק להלכה בשו"ע (בס"י נ"ט סעיף ד' ובס"י קפ"ג סעיף ז') אין כאן ברכה שאינה צריכה כלל דאף בלא גזירה וחשש הנכנסין והיוצאין צריך כל אחד לברך לעצמו תחלה וסוף משום דוודאי אין שומע לברכה שברך המברך ומן הדין צריך לברך ואין לסמוך אברכת הפוחת והחותם וברכה הצריכה היא לכל אחד ואחד מהקוראים כיון דהאידנא לא סמכינן לצאת בברכת חבירו.

וזה אין לומר דמ"מ הוי ברכה שאינה צריכה דכיון דמן הדין לא תקנו אלא שבעה קרואים ממילא כל העולים אח"כ הוי כמו שמברכים ברכה שאינה צריכה. והא דנתנו רשות להוסיף אינו אלא אם אינן צריכין לברך כגון בזמן המשנה.

דהא ליתא כלל דנ"ל פשוט דאפילו אי נימא דהך הוספה היא רשות מ"מ אם מוסיפין בוודאי כל אחד ואחד שקורא בתורה מקיים מצוה ממש כמו ז' העולים שקראו בתחלה. בפרט דהאינדאדכבר נתקן לקרות כל שבת ושבת סדרה שלימה ותקנה זו היא תקנה קדומה מימי חכמי הש"ס דהא מקשינן במגילה דף כ"ט דלמ"ד דפרשת שקלים היינו צו את קרבני היכי משכחת לה דמתרמי בפרשה הסמוכה ומשני אין לבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שני ע"כ ומשמע להדיא דבכל תפוצות ישראל המנהג לקרות בכל שבת ושבת סדרה שלמה כמו שאנו נוהגין] אם לא קראו הז' קרואים עדיין כל הסדרה הרי יתר הקרואים העולים לתורה הרי קוראים מחיובא דיומא ממש ומוציאין את הרבים ידי חובתן בקריאת התורה בצבור וא"כ מחויבים הם ג"כ לברך ואין כאן ברכה שאינה צריכה ואדרבה כל אחד ואחד הרי זה זריז ונשכר שכר מצות קריאת התורה ושכר ברכה.

וכל זה אפילו אי נימא דההוספה הוא רשות ועיקר החיוב הוא ששבעה קרואים יקראו כל הסדרה. אמנם באמת נ"ל דמשמע בגמרא דמצוה יש להוסיף דכבוד השבת הוא להרבות בקרואים משום כבוד היום דאין דומה מרובין העושין את המצוה למועטין העושין וברוב עם הדרת מלך וראיה לזה נ"ל דהרי לענין שעור הפסוקים שצריך לקרות בחול או בשבת במנחה תניא במגילה כ"א דאין פוחתין מעשרה פסוקים בבהכ"נ כנגד עשרה בטלנין ע"ש ואעפ"כ אמר רבא שם דראשון שקרא ארבעה משובח שני שקרא ארבעה וכו' ופירש"י שם דאם יש רווח בפרשה וקראו כל אחד ארבעה פסוקים כלן משובחין עכ"ל.

הרי אף דחז"ל לא תקנו רק עשרה פסוקים ומ"מ אם כל אחד מהקרואים משתדל לקרות ד' הרי זה משובח משום שהרבה בפסוקים וא"כ דה"ה בחיוב העולין דאף דחז"ל לא תקנו רק ז' קרואים מ"מ אם מוסיפין על המנין הרי זה משובח דהרבה בעולין לכבוד היום וא"כ לא שייך בזה ברכה שאינה צריכה כיון דעשה מצוה בקריאתו הרי הברכה ג"כ מצוה דהא חז"ל תקנו דצריך כל אחד הקורא בתורה בצבור לברך על התורה אף שכבר ברך ברכת התורה בבוקר ובברכה שברך חברו לא נתכוון לצאת א"כ מחויב הוא לברך ולא מצינו ברכה שאינה צריכה רק באדם אחד שכבר ברך מתחלה על התורה וכמו בכה"ג ביוה"כ"פ דפרכינן ביומא דף ע' וניתי ס"ת אחרנא ונקרי ומשני ר"י משום דגורם ברכה שאינה צריכה והיינו משום דכיון דכבר ברך על התורה ואם היה יכול לקרות ובעשור שבחומש הפקודים באותו ס"ת לא היה צריך לברך פעם שנית ולכן לא ראו חז"ל לתקן להביא ס"ת אחרת דהא עי"ז יצטרך לברך פעם אחר בחנם ושפיר מקרי ברכה שאינה צריכה אבל בנד"ד העולה לתורה עדיין לא ברך כלל וגם לא יצא בברכת חברו וכשעולה לתורה מקיים מצות קריאה א"כ למה לא יברך ועוד דהא בזמניהם כל אחד היה יוצא בברכת חברו והיכי תקנו חז"ל לברך כל אחד משום גזירה דהנכנסין ויוציאין ולא חשו לברכה שא"צ וע"כ צ"ל משום דעיקר אסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן וכמ"ש התוס' בר"ה (לג) דהא דאמרינן שם דעובר אלא תשא אינו אלא אסמכתא בעלמא ע"ש [ונראה דאף הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' ברכות הלכ' ט"ו ס"ל כן דהרי כתב שם כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ע"כ ומדכתב דהרי היא כנשבע לשוא משמע דעיקר קרא דלא תשא מיירי

דווקא בשבועה לשוא רק דחז"ל החמירו גם בברכה שאינו צריכה ועשו אותו כנשבע לשוא ובאמת שכן משמע לכאורה בסוטה (ד' מ"ד ע"ב) דברכה שאינה צריכה אינו אסור אלא מדרבנן דאמרינן כמאן אזלא הא דתניא שח בין תפלה לתפילה וכו' כמאן כר"י הגלילי וכו' ומיהו יש לדחות דשאני התם דאינו אלא גורם ברכה שאינה צריכה וזה וודאי אינו אלא דרבנן ודברי רש"י שפירש שם דעבירה היא בידו אם לא בירך ומשמע דאם בירך אח"כ לא עבד איסורא כלל ואינו חוזר עליה מעורכי המלחמה וצ"ע לכאורה דהא מ"מ גרם לברך ברכה שא"צ ונראה דהכריח לרש"י ז"ל זה דאל"כ יהי מוכח מסוגיא הלזו דהלכה כר"ל ביומא ד' ע' דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה ובאמת רב הונא בר יהודה אמר שם טעם אחר משום פגמו של ראשון ומשמע דלא ס"ל להא דר"ל ולפיכך הוצרך לפרש דמיירי דלא בירך ובאמת נ"ל דרב הונא בר יהודה ור"ל פליגי בזה אי ברכה שאינה צריכה אסור מה"ת או דאינו אלא מדרבנן ומשו"ה הוצרך ר"ה בר"י לומר טעם אחר ובזה ניחא לי נמי טעמיה דהרמב"ם ז"ל דכ' דהרי הוא כנשבע לשוא ודו"ק וכן ממש"כ בפ"ב מה"ש ה"ט השומע הזכרת השם וכו' או שברך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא ע"כ.

אינו הכרח דס"ל דהוא מה"ת די"ל דר"ל שהוא עובר מדרבנן וע"כ צ"ל כן דהא בהדיא מפורש בתמורה (דף ד) דהמזכיר ה' לבטלה אינו עובר רק בעשה דאת ה' אלקיך תירא אבל לאו ומלקות ליכא וא"כ היאך אפשר דהמברך ברכה שאין צריך יהיה חמור מהמזכיר השם לבטלה בלא ברכה כלל דהא כל עצמו של אסור דהמברך ברכה שאינה צריכה הוא משום דמזכיר את ה' לבטלה וא"כ איך יהיה חמור ממנו ובאמת שכבר התעורר ע"ז בספר מנחת חנוך על ס' החנוך במצוה (למ"ד) דלא תשא את שם השם לשוא ונשאר בצ"ע אכן באמת הדבר פשוט דהרמב"ם ר"ל מדרבנן ובזה אין כאן קושיא כלל ודלא כהמנחת חנוך שם בדעת הרמב"ם ז"ל: ומיהו דברי הרמב"ם שם בהלכות שבועות (הלכה י"א) צל"ע שכתב שם ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף שלא נשבע שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא וכו' עכ"ל ומשמע מלשונו זה דאסור הזכרת השם לבטלה נלמד מקרא דליראה את השם הנכבד הנכתב בתוכחה בפרשה כי תבא וזה תמוה דא"כ יהיה חייב מלקות דהא כתיב בתריה והפלא ה' את מכותיך והפלאה היינו מלקות וכדאמרינן בתמורה שם אכן בש"ס שם מבואר דהך קרא דרשינן על מקלל חברו בשם והתם איכא באמת מלקות ונפק"ל מהאי קרא מדכתיב והפלא אכן אסור הזכרת השם לבטלה ילפינן שם בגמרא מקרא דאת ה' אלקיך תירא ע"ש.

ושוב אחר כן מצאתי להמהרש"א ז"ל בנדריים ד' ח' בח"א דהעיר קצת בזה על הרמב"ם ז"ל ע"ש ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בד' רבינו הרמב"ם ז"ל וצ"ל שהרי הכתוב מצוה ואומר את ה' אלקיך תירא כצ"ל וכיון באמת לדברי הש"ס דתמורה הנ"ל והכ"מ לא ציין כלל מקומו אכן פשוט דמקור ד' הרמב"ם ז"ל הוא מהש"ס ע דתמורה (דף ד'): וכיון שאינו אלא מדרבנן במקום שראו שיש צורך לברך כגון בברכת התורה בצבור משום גזירה דהנכנסין והיוצאין לא חשו על אסור דברכה שאינה צריכה דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר במקום שיש צורך וא"כ ממילא בברכה דנוספין

נמי י"ל כן דכיון דראו חז"ל דמצוה להרבות בקרואים משום כבוד היום ממילא מחויבין לברך ג"כ משום הך גזירה הנ"ל ולא שייך כאן ברכה שא"צ כלל דתקנת חז"ל היה כן.

והן אמת דדברי רש"י דמגילה הנ"ל שכתב דאם קראו כל אחד מהקרואים ד' כלן משובחין צל"ע לכאורה דהרי מיירי שם בחול או בשבת במנחה ובחול הרי אסור להרבות בקרואים משום בטול מלאכה לעם וכן בשבת במנחה משום שסמוך לחשיכה הוא דכל היום ה' רגילין לדרוש וכמו שפרש"י במשנה ר"פ הקורא עומד [וביוה"כ במנחה נמי י"ל הך טעמא משום דכל העם מרבים בסליחות ותחנונים וכן אמרינן במגילה כ"ב) דמשו"ה ביו"כ מאחרין לצאת משום דנפיש סדורא דיומא ונראה דלזה כיון הגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח (סי' תרכ"ג) דעל מה שכתב בשו"ע דקורין ביוה"כ"פ במנחה ג' ציין ע"ז הגר"א ז"ל רפ"ג דמגילה עכ"ל והוא תמוה לכאורה דהרי במשנה דרפ"ג לא הוזכר כלל קריאה דמנחה של יוה"כ"פ וביותר הו"ל לציין דהוא ברייתא סו"פ בני העיר דף למ"ד אכן פשוט דכוונתו לציין על דברי השו"ע שכתב דקורין ג' והרי בברייתא שם בגמ' לא הוזכר כלל דקורין ג' ולכן ציין רפ"ג דמגילה וכוונתו דכמו בשבת במנחה אין קורין רק ג' ה"נ ביום הכפורים במנחה כן נ"ל כוונת הגר"א ז"ל] וע"כ עיקר בטול מלאכה בהוספת קרואים דאם מוסיפין קרואים איכא הוספה בקריאה דכל אחד צריך לקרות ג' פסוקים לכל הפחות א"כ אם יקרא כל אחד ואחד ד' פסוקים ג"כ איכא בטול מלאכה לעם דהא מוסיף ב' פסוקים יותר מהחויב ולכן דברי רש"י ז"ל צל"ע.

אכן כל זה בחול אבל בשבת דליכא בטול מלאכה כל המוסיף ה"ז משובח ואף דבפסוקים א"א להוסיף בשבת מכל מקום מצוה להוסיף בגברי כנ"ל. ב) יש לדחות סברת התשב"ץ הנ"ל על פי סברת הגאון בעל פני יהושע בריש פרק ג' דמגילה שהעלה שם דבר חדש מאוד דאף בזמן המשנה דלא ברכו רק הפותח והחותם מכל מקום ברכו את ה' המבורך אמרו כל אחד ואחד רק דברכת התורה לא ברכו והכריחו לזה מהא דכתב הב"י בסי' רפ"ב בשם השבולי לקט שכתב בשם הגאונים דלמה קורין ז' בתורה בשבת שאם אירע לאדם אונס שלא בא לב"ה כל ז' ימי השבוע ולא שמע ברכו יאזין מפי הקורא ז' פעמים ברכו ויצא ידי חובתו עכ"ל ולכאורה הדברים מתמיהין טובא דהרי תקנה זו דצריך לקרות ז' קרואים בשבת תקנה קדומה היא מימי חכמי המשנה [ואפשר דתקנה זו מימות משה רבינו הוא דהוא תקן לקרות בתורה בשבת וכדאיתא בירושלמי והובא ברי"ף בפ' הקורא עומד ואפשר דתקן ג"כ מנין הקרואים] דהא במשנה וברייתא הוזכר זה דבשבת קוראין ז' והרי בזמן המשנה והברייתא לא ברכו רק הפותח והחותם ולא היה מברך רק פעם אחת ברכו דהיינו הפותח לבד וזה תמיהה גדולה על השבולי לקט ולכן הכריח הפנ"י מזה דברכו אמרו כל אחד ואחד מהעולין עיי"ש היטב בפנ"י.

והן אמת שיש לתמוה ע"ז הפלא ופלא מהא דתניא בתוספתא בפ"ג דמגילה והובא ברי"ף וברא"ש בפרק הקורא עומד סימן כ' דבני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד. עומד וקורא ויושב ועומד וקורא כו' וכתב ע"ז הרא"ש ז"ל שם שזה היה בימיהם שהיה הראשון מברך ברכה ראשונה והחותם מברך ברכה אחרונה ולכך צריך לישב בכל פעם להכירא שהן שבעה אבל האידנא שצריך לברך בכל פעם וכו' אין צריך לישב עכ"ל הרא"ש ז"ל וכ"כ הר"ן והמרדכי שם והתוס' בגיטין (דף נ"ט) והובא בב"י או"ח (סי' ס'י

קמ"ג) ולפי דברי בעל פנ"י הנ"ל דברכו גם הם אמרו כל אחד מהעולין א"כ גם בזמן התוספתא למה צריך לישב דהא איכא הכירא בברכו דכיון דיפסיק בברכו בין כל פרשה ופרשה שפיר איכא הכירא דצריך שבעה קרואים ותמיהה עצומה היא על הפנ"י הנ"ל לכאורה.

וליישב דברי הגאונים ז"ל נ"ל דהם ז"ל ס"ל באמת דגם האידנא אם האחד קורא כל הסדרה ג"כ צריך לישב בינתים דאף שתקנו חז"ל שהכל מברכין משום גזירה דהנכנסים ויוצאין היינו אם עולין שבעה אנשים כל אחד מברך לעצמו אבל אם קורא איש אחד הכל. אסור לו לברך בינתים.

דלאדם אחד בוודאי איכא ברכה לבטלה ועוד דבאדם אחד לא שייך כ"כ גזירה דהנכנסים ויוצאין ודו"ק והלכך על כרחך צריך להפסיק בישיבה. וא"כ שפיר י"ל דברכו אמרו כל אחד גם בזמן המשנה והא דאינו מפסיק בברכו היינו משום דאדם אחד אסור לומר ברכו פעם שנית והגאונים פליגי על הרא"ש ז"ל בזה וס"ל דגם האידנא נוהג דין התוספתא הנ"ל.

וכן נראה באמת גם מדברי הרי"ף ז"ל בפ' הקורא עומד דס"ל כן שהרי העתיק שם דברי התוספתא להלכה ולא כתב ע"ז דהאידנא אינו נוהג זה וא"כ אדרבה מוכח מדברי הרי"ף ז"ל דגם האידנא צריך להפסיק בישיבה דווקא אבל ברכה לא יברך בינתים וגם ברכו לא יאמר ודלא כהרא"ש ז"ל בזה.

וכן נראה להדיא עוד שכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ב מהל' תפלה הלכה י"ז צבור שלא היה בהם יודע לקרות אלא אחד עולה וקורא ויורד וחוזר וקורא וכו' עכ"ל ופשוט שכיון לדברי התוספתא הנזכר וכמו שכתב הכ"מ שם הרי בהדיא דס"ל דגם האידנא נוהג דין התוספתא [ומש"כ ויורד חוזר וקורא ובתוספתא איתא ויושב אפשר שהיה לו גרסא אחרת בתוספתא והיינו משום שנמשך אחר דברי הרי"ף ז"ל שהעתיק דברי התוספתא להלכה ולפי דעת הפנ"י ז"ל הנ"ל צ"ל דגם הגאונים ס"ל כן וכמו שכתבתי לעיל: וראיתי להכ"מ שם שתמה באמת על הרמב"ם דלמה הביא זה דהא האידנא איכא הכירא בברכה וכמ"ש התוס' והרא"ש והר"ן והמרדכי ולפי מ"ש לק"מ דלא ס"ל באמת כסברת התוס' והר"ן בזה וגם מה שתירץ הכ"מ שם דאפילו לאחר התקנה סובר רבינו שצריך לישב ולעמוד כדי לעשות הכירא וכו' דבריו תמוהין דכיון דמברך בין כל פרשה ופרשה אין לך היכר גדול מזה ולכן הדבר פשוט דהרמב"ם ס"ל דאין מברך כלל וכן משמע באמת מלשון הרמב"ם שכתב וחוזר וקורא ולא הזכיר דחוזר ומברך כן נראה לי בדעתו של הרמב"ם ז"ל.

ויש לתמוה על מרן הב"י בשולחנו הטהור שסתם וכתב בסי' קמ"ד סעיף ה' כדעת התוס' והרא"ש הנ"ל דהאידנא א"צ לישב בינתים רק דצריך לברך בינתים וצ"ע דהרי נראה דהרי"ף והרמב"ם לא ס"ל כן וכנ"ל ועוד דהרי כתב בעצמו בכ"מ הנ"ל דהרמב"ם ס"ל דגם האידנא צריך ישיבה והו"ל להזכיר גם דעת הרמב"ם ז"ל וכפי פירושו וצ"ע: עכ"פ שמעינן מדברי הפנ"י הנ"ל דברכו את ה' המבורך הי' צריכין לומר כל הז' קרואים אף בזמן המשנה וא"כ הרי גם בזמן המשנה הי' גורם ברכה שא"צ בהוספת הקרואים דהא כל אסור דברכה שאינה צריכה הוא מפני שמזכיר את השם לבטלה וזה שייך גם בברכו

ואעפ"כ תנן בהדיא דאבל מוסיפין עליהם אלמא דלא שייך בזה גרם ברכה שאינה צריכה וזה תיובתא גדולה על מרן התשב"ץ ז"ל: וגם בעיקר טעמו שכתב שיש לאסור מטעם ברכה שאינה צריכה אין האסור ברור כל כך להלכה דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה גם בשבת דהרי דעת השל"ה באמת בהלכות שבת דבשבת מותר לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים מאה ברכות ולכן פסק שם דאם הביאו לו פירות בתוך הסעודה בשבת יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה והביאו המג"א בסי' (רט"ו ס"ק וא"ו) ומה שתמה עליו המג"א שם דהא עיקר האסור דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה נלמד מהסוגיא דיומא (ע') לענין כה"ג ביוהכ"פ והרי ביוהכ"פ ג"כ חסר ממנין מאה ברכות ואע"פ אסור לגרום.

ושמעתי ממר אחי הגאון ז"ל ששמע מהרב הגאון וכו' מוהר"ר יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל שהי' ראב"ד דפ"ק ווילנא שאמר שאין מקום כלל לקושיית המג"א על השל"ה דהרי כתב הרמב"ן ז"ל בהשגותיו למנין המצות על הרמב"ם (בשרש י"ב) שכל העבודות כגון היציקות ובלילות פתיתות ומליקות ודכוותיהו הכהן העושה אחת מאלה עושה מצוה ומברך עליה והביאו המשנה למלך ז"ל בריש הלכות מעשה הקרבנות וכתב דגם דעת הרמב"ם ז"ל כן ודלא כבעל לב שמח שכתב דלדעת הרמב"ם אינו מברך אלא על העבודה הגדולה לבדה וכל שאר עבודות הקטנות שבה נפטרות עמה אלא צריך לברך על כל עבודה ועבודה כן כתב המ"ל שם.

וכן הוא באמת בסדר העבודה שנדפס בעבודה תמה דבעת שהכהן שוחט צריך לברך על השחיטה ובעת שמקבל הדם צריך לברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לקבל את הדם וכן בשעת הולכה וכן בשעת זריקה וכן בשעת הקטרת האמורין עיי"ש ונמצא דלפי"ז היה הכה"ג מברך ביוהכ"פ קרוב למאתים ברכות ושפיר אמרינן דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה דהכה"ג לא היה צריך להשלים למאה ברכות ע"כ שמעתי ממר אחי הגאון ז"ל בשם הגאון הנ"ל ודפח"ח.

ועפ"י ז' שפיר י"ל דדברי השל"ה הם אמת ויציב להלכה דבשבת מותר לגרום ברכה שאינה צריכה וא"כ בלא"ה אין לחוש לדברי התשב"ץ ז"ל [ועיי' בח"ס חלק או"ח סי' ק"ע שגם הוא דחה לסברת התשב"ץ מטעם אחר עיי"ש]: היוצא לנו מדברינו להלכה דבהא נחתינן ובהא סלקינן דמותר להוסיף בשבת על שבעה קרואים בלי שום פקפוק ובפרט בבהמ"ד דמתפללין שם רוב עם דאם לא יקראו רק שבעה קרואים לא יגיע לכל אחד עליה פעם אחת בחודש לכה"פ אז צריך להוסיף דהרי הכנסת הגדולה דמסכים לדעת התשב"ץ מ"מ כתב דבחתונה או ברית מילה צריך להוסיף משום דאיכא חיובא לעלות לתורה וא"כ בנד"ד נמי הרי איכא חיובא על כל אדם מישראל לעלות לתורה פעם אחת בחדש מיהת כמ"ש בספרי יראים: ונ"ל דגם הגר"א ז"ל שהקפיד שלא להוסיף לא נהג כן רק במנין שלו דלא התפללו שמה בוודאי רק מנין מצומצם או מעט יותר וליכא קפידא בזה אם לא הוסיפו אבל בביהמ"ד שיש שם רוב עם אפשר דהוה מודה דטפי עדיף להוסיף כדי שיגיע לכל אחד עליה פעם אחת בשתי שבתות או לכל הפחות פעם בחודש כן נראה לי ושמעתי ממר אחי הגאון ז"ל שגם בעיניו לא היה נכון המנהג שלא להוסיף על שבעה קרואים במקום שיש רוב עם ומטעם הנ"ל והוא ז"ל מהדר

לקרוא לתורה בכל שבת ושבת כל האנשים שהתפללו שמה בבית מדרשו כדי לזכות כל אחד במצות קה"ת ואף דלפעמים היה שם קרוב לשני מנינים.

אמנם פשוט דזה אינו רשאי רק יחיד בבית מדרשו אבל בבהמ"ד של רבים כבר כתב באל"י רבה בסי' רפ"ב דהגאון מהר"ש תיקן בפראג דאף אם מוסיפין מ"מ אין לקרות יותר מעשרה חוץ ממפטיר מפני טורח הצבור ע"כ: אכן שמעתי ממר אחי הגאון ז"ל הנ"ל דכל זה יש לנהוג בכל שבתות השנה אבל בר"ח טבת שחל להיות בשבת או ר"ח אדר או ר"ח ניסן שחל בשבת דאז צריך לקרות האחרון בשל ר"ח אין להוסיף כלל רק צריך לקרות ששה קרואים בסדרא דיומא והשביעי קורא בשל ר"ח והמפטיר קורא בפרשת חנוכה או בפרשת שקלים ופרשת החודש [וכ"ה הלשון בטור סי' תרפ"ד דקרי שיתא בענינא דיומא והשביעי קורא בשל ר"ח] ולא דמי לשאר ר"ח שחל בשבת דהתם קורא המפטיר בנביא דהוא ג"כ מהחיובים דהא חז"ל תקנו דהמפטיר בנביא צריך לקרות גם בתורה משום כבוד תורה משא"כ בר"ח טבת שחל בשבת או ר"ח אדר או ר"ח ניסן אם יוסיפו אזי יקרא אחד שאינו מן החיובים כלל ולכן לא יקראו אז רק ששה קרואים בסדרא דיומא והשביעי בשל ר"ח וכן היה נוהג מר אחי ז"ל בבית מדרשו.

והן אמת דבמק"א כתבתי בעז"ה להוכיח דגם בר"ח טבת שחל להיות בשבת או ר"ח אדר וניסן שחל בשבת ג"כ יכול להוסיף על מנין הקרואים ושוב מצאתי כן בשו"ת הריב"ש סי' נ"ט שכ' להדיא דיכולים לקרות ט' קרואים בשבת ההוא דהיינו שבעה בסדרא דיומא וחד בדר"ח ומפטיר בשל חנוכה או ח' קרואים בס"ה או אפילו שבעה קרואים בס"ה דק"ל דמפטיר עולה למנין שבעה עיי"ש.

וכן כתב להדיא בס' שערי אפרים להגאון מוהר"ז מרגליות זצ"ל בשער ח' שם אות ע"ה ר"ח טבת שחל בשבת מוציאין ג' ספרים וקורין ששה בפרשת השבוע ובמקום שנהגו להוסיף בשבת על קריאת שבעה יכולין להוסיף גם בשבת זה עכ"ל וכ"כ עוד בפעם שנית באות פ"א לענין ר"ח אדר שחל בשבת ע"ש והראיתי זה למר אחי הגאון ז"ל ומ"מ לא רצה לחזור בו ממנהגו ולכן אין רצוני להכריע בזה והבוחר יבחר והנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן כא ראיתי לעמוד על נוסחת התפלה שסדרו לנו רבותינו אנשי כנה"ג במוסף של ר"ח ראשי חדשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם דלכאורה יש לכל מעיין לתת לב בנוסח הזה בכמה דברים חזא במה שאמר זמן כפרה לכל תולדותם משמע שכלכפרות דעלמא אינו כפרה לכל תולדות ישראל רק לכפרה זו של ר"ח הוא כפרה לכל תולדותם מדלא יסדו נוסח זה רק במוסף של ר"ח.

ובאמת אין נ"מ כלל בין מוספי ר"ח ומוספי המועדים דכלן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו כדאיתא בריש שבועות. ועוד ראוי לדקדק במה שאמר זמן כפרה משמע שעצומו של יום הוא מכפר.

ובאמת דהא ליתא דהא ר"ח עצמו אינו מכפר רק השעיר חטאת שהקריבו בר"ח הוא שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו וכמו מוספי כל המועדים כדאיתא בריש שבועות אליבא דר' יהודה שם. ולר"ש שם שעיר ר"ח מכפר על הטהור שאכל את הטמא יעוי"ש.

ועכ"פ לד"ה השעיר הוא המכפר ולא היום וכן יסדו בנוסח התפלה עצמה בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת לכפר בעדם וא"כ לשון זה זמן כפרה אינו מדוקדק לכאורה דמשמע דעל היום קאי וכמו דאמרינן בנוסח התפלה של יו"ט זמן שמחתנו או זמן מתן תורתנו דקאי על היום עצמו וכן מלשון נוסח התפלה של מוסף שבת ור"ח שיסדו לומר ותתן לנו שבתות למנוחה ור"ח לכפרה משמע ג"כ שר"ח עצמו מכפר דומיא דשבתות למנוחה דקאי על היום עצמו.

ועוד מדלא מצינו במוספי המועדים שיסדו לומר כן שנתנו מועדים לכפרה אף שגם בהם קרבו שעירים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו אלמא דמשום כפרת השעירים לא שייך למקרי על המועדים עצמן דנתנו לכפרה וא"כ היכי יסדו לומר בר"ח כן וראשי חדשים לכפרה. ועוד יש לדקדק על מה שבתפלת מוסף של שבת שחל בר"ח בנוסח אתה יצרת תקנו לומר ואין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך ובמוספין של ר"ח של חול לא תקנו לומר כן: עוד ראו לדקדק על מה שבכל מועדי ה' תקנו בנוסח התפלה של ותתן לנו.

זכר ליציאת מצרים וכן בקדוש של שבת ויו"ט. ובתפלה של שבת וכן בתפלה של ר"ח לא תקנו לומר זכר ליציאת מצרים: עוד צריך להבין מאי שייך זכר ליציאת מצרים בחג השבועות.

וכשהגיעו דברי אלה לפני מר אחי הגאון ז"ל השיב לי בזה הלשון אות באות ומאי דסיים מעכ"ת אני אפתח בעז"ה מאי דקשיא למר נ"י מאי שייך זכר ליציאת מצרים בחג השבועות במחכ"ת נעלם ממנו מקרא מלא בתורה חג השבועות תעשה לך וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ושמרת. ואדקשיא ליה על נוסח התפלה תיקשי ליה טפי על מקרא מלא בתורה אלא וודאי דצ"ל כמו דמפורש בילקוט שם דכל המועדות זכר ליציאת מצרים ועיי"ש: ומאי דק"ל מ"ט לא תקנו בתפלה של שבת זכר ליציאת מצרים טפי תיקשי ליה איך כתבו כל הפוסקים ז"ל דמן התורה יוצא ידי קדוש שבת בהזכרה בתפלה ותיקשי ליה והא לית ביה זכר ליציאת מצרים אלא ע"כ צ"ל לענ"ד דהך ג"ש דיליף (בפסחים קי"ז) זכירה זכירה מלמען תזכור את יום צאתך וגו' [דצריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום] הך ג"ש אינו אלא אסמכתא ומדרבנן הוא [אלא שצ"ע בשבת דף פ"ז דאמר רבא הכל מודים בשבת נתנה תורה כתיב הכא זכור כו' מה להלן בעצומו של יום וכו' ודו"ק] וא"כ מן התורה יוצא בתפלה ומדרבנן צריך קדוש על היין מגז"ש דזכירה וגם זכר ליציאת מצרים.

אחיק הדוש"ת בצלאל הכהן עכ"ל הטהור אות באות ודפח"ח: ואידי דאיירי בדקדוק נוסח התפלה של מוסף ר"ח ראיתי להזכיר עוד מה ששמעתי ממר אחי הגאון הנ"ל דעמד על לשון התפלה שיסדו לומר במוסף של ר"ח ובשירי דוד עבדך והלא בכל המוספין היה השיר נאמר לפני המזבח כמו בר"ח ומה ראו חז"ל מיסדי התפלה להזכיר שיר של ר"ח יותר משאר השירים ואיזה טעם ומעלה יתירה יש בו יותר משאר כל השירים דהזכירו אותו יותר משאר השירים.

ואמר אחי הגאון ז"ל ע"פ מה דאמרינן בסוכה דף נ"ד דר"ח שחל בשבת שיר של ר"ח דוחה שיר של שבת ומקשינן אמאי תדיר ושאינו תדיר קודם אמר ר' יוחנן לידע

שהוקבע ר"ח בזמנו ומקשינן והאי היכרא עבדינן הא הכירא אחרייתא עבדינן דתנן חלבי תמיד של שחר וכו' ושל ר"ח ניתנין תחת כרכוב המזבח ולמטה וא"ר יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו ומתרצינן תרי היכרא עבדינן דחזי בהאי חזי וחזי בהאי חזי ע"כ מדברי הגמרא דלשם.

היוצא לנו מדברי הגמרא הנ"ל דחשיבות ומעלה גדולה היה בשיר של ר"ח דע"י היו יודעין בכל העיר דהוקבע ר"ח בזמנו דזהו ענין גדול ושבח לישראל דכל קדושת ר"ח וקביעת המועדים וחשבון התקופות והמזלות היה הכל ע"י ב"ד הגדול וסנהדרי גדולה וזה נתפרסם ע"י השיר של ר"ח מה שאינו שייך כן בשאר השירים ולכן לא ראו חכמים להזכיר השיר בפרט זולת בר"ח כן שמעתי מאחי הגאון ז"ל: אמנם אנכי השבתי ע"ז דא"כ גם בר"ח שחל בשבת הו"ל להזכיר ג"כ לומר ובשירי דוד עבדך וכו' בנוסח אתה יצרת דהלא עיקר ההודעה שהוקבע ר"ח בזמנו היה בשבת יותר היכר מבחול דע"י שדחו לשיר של שבת התדיר ואמרו שיר של ר"ח שאינו תדיר מזה ידעו דהוקבע ר"ח בזמנו וא"כ בשבת היה הסברא נותן להזכיר השיר של ר"ח יותר משאם חל בחול ואלו בנוסח אתה יצרת שיסדו לומר בשבת ר"ח לא הזכירו כלל לומר נוסח זה דבשירי דוד וכו' וצ"ע למה: וכשהצעתי הדברים לפני כבוד מורי הרב הגאון ר' יעקב באריט נ"י מ"ץ ור"מ דפ"ק אמר ליישב בטוב טעם ודעת דמש"ה לא תקנו לומר נוסח זה דבשירי דוד גם בשבת ר"ח משום דנראה דבכלל שירי דוד דקאמר גם שירה בכלי בכלל כמו דמצינו (בדה"י א' קפיטל כ"ט) דכתיב שם ובעת החל העולה החל שיר ה' וחצוצרות ועל ידי כלי דוד מלך ישראל הרי דהכלי שיר שהיו מנגנין בהם נקראים ג"כ על שם דוד מלך ישראל דקרו ליה כלי דוד ואפשר דעל ידי זה אמר הנשמעים בעירך כלומר דקול השיר היה נשמע בכל העיר כמו דתנן בסוף תמיד מיריחו היו שומעין קול השיר.

[ואין לדקדק דמפני מה קאמר הנשמעים בעירך הלא גם מירחו היו שומעין דיש לומר דמירחו לא היו שומעין רק קול הברה בעלמא אבל בירושלים היו שומעין קול השיר ממש וכעין זה תירץ התוס' פרק טרף בקלפי לענין ציר דלתות ההיכל ע"ש] ועל פי זה פשוט דלא תקנו לומר כן בשבת ר"ח וביו"ט או בשבת גרידא דהלא בריש פ' החליל (דף נ' ע"ב) אמר רב יוסף התם דר"י ב"ר יהודה ורבנן דפליגי בחליל אי דוחה את השבת או לא דלר"י בר"י דחי שבת ולרבנן לא דחי שבת בשיר של קרבן פליגי דר"י בר יהודה סבר עיקר שירה בכלי ודחי שבת וחכמים סברי עיקר שירה בפה ולא דחי שבת וא"כ לחכמים לא היה שירה בכלי כלל בשבת וביו"ט ומשו"ה לא תקנו כלל לומר ובשירי דוד דכיון דשירה בכלי דעל ידי זה היה נשמע בכל העיר והיה בו שבח ותפארת לישראל זה לא היה בשבת משום הכי לא תקנו לומר כלל: ואף דלהלכה פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ג' מהלכות כלי המקדש הלכה ו' כר' ירמיה בר אבא התם דבשיר של קרבן דברי הכל עבודה היא ודוחה את השבת.

מ"מ יש לומר דרבותינו מסדרי התפלה סברי בהא כמאן דאמר דעיקר שירה בפה ולא דחי שבת אי נמי דלא רצו לתקן לומר דבר בנוסח התפלה מה שאינו מוסכם לפי הכל. כן שמעתי מכבוד מורי מהרב הגאון הנ"ל ודפח"ח.

ובמה שהערנו דבראש חודש שחל בחול אין אומרים ואין אנו יכולים לעשות חובותינו יבואר במקום אחר אי"ה: ולענין מה דהערנו בריש התשובה על נוסח התפילה במוסף של ר"ח שיסדו לומר שהוא זמן כפרה לכל תולדותם וכן בנוסח אתה יצרת בר"ח שחל בשבת אנו אומרים ותתן לנו שבתות למנוחה ור"ח לכפרה מה שלא תקנו כן בכל המועדים ואף דלכאורה ליכא שום חילוק בשעיר חטאת של מוסף ר"ח מכל המועדים גם שעיר זה בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו או על טהור שאכל את הטמא ולא שייך לומר שהוא כפרה לכל תולדות ישראל דאטו כ"ע נכשלים בחטא זה ח"ו ועוד דמשמע דהיום בעצמו הוא זמן כפרה ולא השעיר ובאמת אינו כן דהשעיר הוא מכפר וראיתי באבודרהם ז"ל בסדר תפילת ר"ח שהעיר ג"כ על זה וכתב בתחילה משום דכתיב בפ' שמיני ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה גבי חטאת ר"ח ובשביל זה נתקן לומר זמן כפרה לכל תולדותם ואמנם אין זה מספיק דאכתי לשון זמן כפרה לא יתכן ואכן המחזור בזה מה שפי' שם עוד בשם יש מפרשים כי עולת ר"ח היתה באה לכפר על תולדות ימי החודש: ואמנם לא ביאר דמאי שייך להזכיר בר"ח בקשה שהקב"ה יצילנו מיצה"ר וגם למה נצרך כפרה על תולדות ימי החודש ומאי שייך בזה לר"ח ונ"ל לבאר בתרי גווני.

אופן האחד ע"פ מה שכ' המהרש"א ז"ל בח"א בפ"ז דב"מ דר"ח שהוא יום חידוש הלבנה הוא סימן לישראל שעתידין להתחדש ע"ש. ונ"ל להוסיף על דבריו דמצינו דישראל בהצלחתן הם ממש דוגמת הלבנה דכמו דבחודש הלבנה לפעמים בארוכה ופעמים באה בקצרה וכדאיתא בר"ה (דף כ"ב) ונפקא ליה מקרא מדכתיב שמש ידע מבואו אבל ירח לא ידע מבואו ע"ש והכי נמין ישראל לא ידע מבואם דפעמים הם באים בארוכה והיינו קץ בעתה דזמנו סתום וחתום ופעמים באין בקצרה והיינו אם ישראל עושין תשובה דהיום אם בקולו תשמעו כתיב והיינו קץ אחישנה ולכן חסידים ואנשי מעשה מתעניין בער"ח ועושין תשובה דוגמת יוה"כ כדי שיבואו בקצרה.

וא"כ י"ל דע"ז יסדו לומר הוא זמן כפרה לכל תולדותם והיינו דצריך להתוודות ולעשות תשובה בער"ח קודם החדש משום טעם הנ"ל. ואופן הב' י"ל ע"פ דברי הטור באו"ח סימן תי"ח דהביא שם הפרדר"א פרק מ"ד דלפי שהנשים לא רצו ליתן נזמיהם לבעליהן על העגל לפיכך נתנהקב"ה שחרן שיהו משמרות ר"ח יותר מהאנשים והביא עוד הטור ז"ל בשם אחיו ה"ר יהודה די"ב חדשי השנה גם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים וכשחטאו בעגל ניטלו מהם וניתנו לנשותיהם לזכר שלא היו באותו חטא יעו"ש היטיב בב"י וידוע שחטא העגל שמור לדורות ולכן אנו צריכין כפרה בר"ח לכפר על חטא העגל דבשביל זה אין אנו יכולים לקיים מצות ר"ח כדינו כמו שהיה קודם החטא ונראה דבזה ניחא מה דאיתא בילקוט בסוף ישעיה על קרא דוהיה מידי חודש בחדשו דאמר להם הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה ג' פעמים כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חודש וחודש שנאמר והיה מידי חודש בחדשו ע"כ.

ונראה הכוונה שאז יתוקן עון העגל ולכן יחזרו כל החדשים כולם למועדים כמו קודם החטא ולכן יקויים אז הכתוב והיה מידי חודש בחדשו יבוא כל בשר בב"א הנלע"ד

כתבתי בעז"ה: סימן כב כתב הרמב"ן בחומש ב' בא בפסוק החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה וגו'.

וטעם החודש הזה לכם ראש חדשים שימנו אותו ישראל חודש הראשון וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חודש כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר וע"כ אין לחדשים שם בתורה אלא יאמר בחודש השלישי ואומר ויהי בשנה השנית בחודש השני נעלה הענן ובחודש השביעי באחד לחודש וכן כולם וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת כאשר אפרש [ור"ל כאשר יפרש בפסוק דזכור את יום השבת לקדשו דטעם לקדשו היינו שיקדישו אותו מתחילת השבוע שיהא מונים הימים לשם שבת וכן אמר ר' יצחק במכילתא שם לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת ע"ש] כך תזכירם ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו שאין המנין לשנה שהרי תחילת שנותינו מתשרי מונין דכתיב וחג האסיף תקופת השנה וכתוב בצאת השנה א"כ כשנקרא לחודש ניסן ראשון ולתשרי שביעי פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אלי' וזהו טעם ראשון הוא לכם שאיננו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לכם שנקרא לו לזכרון גאולתינו וכבר הזכירו רבותינו זה הענין ואמרו שמות החדשים עלו מבבל כי מתחלה לא היה להם שמות אצלינו והסבה בזה כי מניינים זכר ליציאת מצרים אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב ולא יאמר עוד חי ד' אשר העלה בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפונה חזרנו לקרוא לחדשים בשם הנקראים בארץ בבל כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י כי אלה השמות ניסן ואייר וסיון שמות פרסיים ולא ימצאו רק בספרי נביאי בבל ובמגילת אסתר ולכן אמר הכתוב בחודש הראשון הוא חודש ניסן וכן הפיל פור הוא הגורל וגו' לחודש שנים עשר הוא חודש אדר וכו' והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה עכ"ל הרמב"ן ז"ל בחומש שם אות באות.

והיוצא לנו מדבריו ז"ל דעיקר המצוה הו מה"ת דצריכים אנחנו לספור החדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי כדי לעשות זכר ליציאת מצרים ואל זה כיון הפסוק במ"ש ראשון הוא לכם לחדשי השנה וכן דעת העיקרים במאמר ג' פט"ז דהוא מ"ע דאורייתא למנות החדשים אחר החודש שיצאנו ממצרים ע"ש וכן האברבנאל ז"ל בפ"י החומש שם הביא לדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל והסכים עמו] אלא שאח"כ כשעלו מבבל ראו אנשי כנה"ג שראוי להזכיר החדשים בשמות שקראו להם הפרסיים כדי לעשות זכר לגאולת בבל וכדכתיב לא יאמר עוד חי ה' וגו' כי אם אשר העלה ואשר הביא וגו' ונ"ל ברור שאין כוונת הרמב"ן ז"ל דלאחר שעלו מבבל נתבטל המ"ע של תורה לגמרי ח"ו שלא להזכיר עוד מנין החדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי כי אם להזכירם בשמות ניסן ואייר וסיון בלבד דזה דבר שא"א ואינו עולה על הדעת כלל דמלבד שכבר ידוע לכל והוא מ"ג עיקרים דהתורה היא ניצחית ואינה בטלה לעולם ח"ו ואלה המצות כתיב שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכ"ש לבטל אפי' שום ענף וחלק ממצות התורה.

ומצוה זו דצריך למנות אחר ניסן ולעשות זכר ליציאת מצרים היא מ"ע של תורה לדעת העיקרים והיאך היו יכולין אנשי כנה"ג לבטל מצוה זו [וכמו שהאריך כל הצורך בזה בעיקרים שם ועי' היטיב בזה בס' גט פשוט בס"י קכ"ו אות ל"ה ומיהו מש"כ שם הג"פ לתרץ שם דעיקר הקפידא הוא שלא יעשה תשרי חודש ראשון זה אינו וכמו שכ' בסמוך בעז"ה] [ואפי' אם נימא דאינה מ"ע ממש דהא באמת דברמב"ם ז"ל בספר המצות במצוה קנ"ג מבואר דעיקר קרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים למ"ע דקידוש החודש אתא שכתב שם וז"ל מ"ע לקדש חדשים ושנים וזו היא מצות קידוש החודש והוא אומר יתעלה החודש הזה לכם ראש חדשים ובא הפירוש דעדות זו תהא מסורה לכם וכו' עכ"ל ואפשר דכוונת הכתוב הוא דבעת שיקדישו ב"ד את החודש צריכים למנות אחר החודש הראשון דהיינו בעת שיקדשו ב"ד לחודש ניסן היו אומרים מקודש החודש הראשון וכן כשקידש אייר היו צריכים לומר מקודש החודש השני אבל מ"מ אינו אלא ענף מהמצוה ותדע דהרי הרמב"ן בעצמו שהמציא דבר זה מ"מ לא חשבו למצות עשה בפני עצמו במנין המצות אשר לו אך מכל מקום הגם דאינו אלא ענף מהמצוה מכל מקום כבר כתבנו לעיל שאין חילוק בזה בין מ"ע ממש ובין ענף מהמצוה].

אמנם מלבד זה הרי יש לנו ראייה מפורשת מששה מקראות מנביאים וכתובים שנכתבו לאחר שעלו מבבל ומ"מ הוזכר שם המנין שצוותה תורה למנות אחר ניסן אף שהוזכר שמות החדשים בפרט והיינו (בזכריה א ז) ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חודש הוא חודש שבט (ושם ז א') בארבעה לחודש התשיעי בכסליו ובמגילת אסתר ב ט"ז) ותלקח אסתר אל המלך אחשוורוש וגו' בחודש העשירי הוא חודש טבת.

(ושם ג ז') בחודש הראשון הוא חודש ניסן עוד באותו פסוק ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר. ועוד (שם פסוק י"ג) בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר (ושם ח ט') ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חודש סיון.

ועוד (שם פסוק י"ב) בשלשה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר הרי ראינו מכל מקראות הנ"ל דדייק הכתוב למנות אחר ניסן ואף לאחר שעלו מבבל [ומה שנמצא באיזה מקומות בעזרא ובנחמיה דלא הוזכר שם המנין כמו בעזרא ו' ושיצא ביתה דנא עד יום תלתא לירח אדר. וכן (בנחמיה א א') ויהי בחודש כסלו שנת עשרים (ושם בב') ויהי בחודש ניסן שנת עשרים לארתחששתא וגו' יבואר לקמן תירוץ נכון על זה בעז"ה] ובר מן דין כיון דכל עיקר יסודו של הרמב"ן ז"ל משום דאנשי כנה"ג סמכו עצמן על קרא (דירמיה כ"ג) דלא יאמר עוד חי ה' אשר העלה בנ"י מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה וגו' מארץ צפונה ומכל הארצות וגו' והרי אנו קי"ל בברכות י"ב ע"ב כחכמים דמזכירין יציאת מצרים גם לימות המשיח ומפרשינן להך קרא דירמיה דיצ"מ עיקר וא"כ כ"ש בעת גאולת בבל דלא היתה גאולה שלמה דוודאי לא נעקר יצ"מ ממקומה ולא עוד דהסברא מחייב דיצ"מ היא עיקר וגאולת בבל טפילה ותדע דהלא בן זומא דחולק שם וס"ל דאין מזכירין יצ"מ כלל וכלל לימות המשיח מ"מ מודה דאף לאחר גלות בבל בימי בית שני ג"כ נשאר המ"ע במקומה להזכיר יצ"מ בכל יום.

וכן ראייה עוד מכל הני מקראות הנ"ל דחשיב המנין ברישא דהוא זכר ליצ"מ ואח"כ את שם החודש ולכן מכל הדברים וההוכחות הנ"ל מבואר דהרמב"ן ר"ל לאחר שעלו מבבל

תקנו להזכיר גם שמות החדשים אבל המנין לא זו ממקומו וכן מבואר להדיא מדברי הר"י אברבנאל ז"ל שם בפ' בא שפירש כן לדברי הרמב"ן הנ"ל והביא ג"כ ראייה לזה מדברי המקראות הנ"ל וז"ל שם בקיצור ונ"ל שלא עברו בזה על מצות החודש לפי שגם הם לא נמנעו מלקרוא את החדשים ראשון ושני במספרם כמו שצותה תורה אבל מלבד זה כינו את החודש באותו כינוי שהיו מכנים אותו בכבל וכן נאמר במגילת אסתר בחודש הראשון הוא חודש ניסן שהוא ביאור החודש על דרך הפיל פור הוא הגורל עכ"ל.

ודברי העיקרים בזה בפ' ד' הרמב"ן וגם מה שכתב בגט פשוט ז"ל באה"ע סימן קכ"ו ס"ק ל"ה לענ"ד אין דבריהם מוחוורים במח"כ הרמה ולא ירדו לכוונת הרמב"ן ז"ל כל עיקר ובפרט מה שכ' הגאון בעל גט פשוט הנ"ל לפרש דברי הרמב"ן דאין חיוב להזכיר מהמנין רק שאסור למנות החדשים אחר חשבון אחר זה אינו אמת דהרי הרמב"ן ז"ל הביא ראייה מדברי המכילתא בפרשה יתרו דצריך למנות הימים אחר שבת ודו"ק: ש ובהיות כן יש לתמוה על רבותינו הראשונים ז"ל והאחרונים שלא תקנו בגיטין ושטרות שהזכר שם הזמן למנות החדשים אחר ניסן ולכתוב למשל בחודש הראשון הוא חודש ניסן וכן בחודש השני הוא חודש אייר וכן כולם וביותר יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שהוא הממציא דבר החדש הזה ומפרש כן לקרא דהחודש הזה לכם דהו"ל להזכיר דצריך לכתוב בזמני דגיטין ושטרות המנין אחר ניסן וכן כשמברכין החודש ג"כ היה ראוי לומר ראש החודש הראשון הוא חודש ניסן יהיה ביום פלוני ופלוני דהא אנו עושין זה דוגמת קידוש החודש שהיו ב"ד מקדשין בזמן הבית והם בוודאי הזכירו ראשון ושני ושלישי דהא מקודם שקבעו שמות לחדשים ע"כ היו צריכין להזכיר המנין בקידוש דאל"כ לא היו יודעין איזה חודש מקדשין ומסתמא גם בבית שני היו נוהגין כן ולא זזו ממנהג הראשון שהיו נוהגין מקדמת דנא בזמן הבית ראשון וא"כ האידנא נמי כשמברכין את החודש בשבת שלפני ר"ח היה ראוי ג"כ להזכיר גם המנין וצ"ע.

וכשהצעתי קושייתי זה לפני כבוד ידידי הגאון מוהר"ר אלי' אליעזר ז"ל מ"ץ דפ"ק השיב לי בזה הלשון מה שהקשה כת"ר על מה שכותבין בגיטין שם החודש למשל ירח ניסן או ירח אייר ואינם כותבין ירח הראשון הוא חודש ניסן וכן באייר ירח השני הוא חודש אייר כדי לעשות זכר ליצ"מ כמו שכתב הרמב"ן ז"ל לדעתי יש לתרץ אחרי כי בימי הגמ' היו כותבין לשנות המלכים ומלכי או"ה מונין לתשרי.

א"כ לא נוכל לכנות החדשים למנות מניסן. וזאת שנית והוא העיקר דכיון דאצלינו הנהוג להתחיל ימי סליחות יום א' קודם ר"ה אם הם ד' ימים עד ר"ה א"כ ע"כ דסברינן כר"א שבתשרי נברא העולם כדאיתא בר"ן ובבאורי הגר"א ואנן כתבינן לב"ע בגיטין ואיך נכתוב החדשים למנין ניסן.

ידידו אליהו אליעזר מ"ץ דפ"ק ווילנא: ושוב חזר וכתב אלי להוסיף על דבריו הראשונים וז"ל כי אחרי שאצלינו נמנית השנה מתשרי שמתשרי מתחילין למנות שנה אחרת כמו שנת תרמ"ו וכדומה ואיך נכתוב על תשרי חודש השביעי רק כן יש להקשות מדוע באמת לא נמנה השנה מיצ"מ ונחדש השנה בכל ר"ח ניסן ע"ז יש להשיב כי אחרי שמצינו שבימי הגמ' לא חששו למנות בשטרות השנים מניסן רק תקנו למנות משנות המלכים משום שלום מלכות ושנות המלכים מתשרי מנינן לכן גם אנן מנינן מתשרי

ואולי משום דלא נימא דקמדכרי שבחייהו כדאייתא בגיטין שם עכ"ל: וזה מה שהשבתי על דבריו הנה מכתבו קבלתי ושני התירוצים מה שכתב כת"ר נ"י ליישב המנהג מה שאין כותבין המנין בחדשים בגיטין ושטרות נ"ל נכון לכאורה.

אבל עדיין אני תמה דהאיך נפרנס להברייתא דר"ה ד' ז' דניסן הוא ר"ה לחדשים וילפינן מקרא. ולמאי הלכתא וע"כ דנ"מ לגיטין ולשטרות ואף דבזמניהם היו כותבין לשנות המלכים.

וגם לפי תי' השני שכתב כת"ר נ"י דלר"א דס"ל דבתשרי נברא העולם וסדר השנים אנו מונים מתשרי אין כותבין החדשים אחר ניסן א"כ לדבריו צ"ל דפליג אהך ברייתא וזה א"א לומר כלל דהא ילפינן זה מקרא ובכל התנ"ך הכל כתוב המנין אחר ניסן דהא התורה קראה לתשרי החודש השביעי ואף שהשנים נמנו אחר תשרי לרבי אליעזר ובשנים חודש תשרי הוא חודש הראשון מ"מ התורה הקפידה שיהא ניסן נמנה ראשון לחדשים כדי לעשות זכר לגאולת מצרים [וכן כתב הרמב"ן להדיא וז"ל וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו וכו' כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלישי לגאולתינו שאין המנין לשנה שהרי תחלת שנותינו מתשרי דכתיב וחג האסיף תקופת השנה וכתוב בצאת השנה א"כ כשנקרא לחודש ניסן ראשון ולתשרי שביעי פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אליה עכ"ל].

ועוד דאם נאמר דר"א פליג מאי מקשה הגמ' שם ותנא דידן אמאי לא חשיב דניסן ר"ה לחדשים ומאי קושיא הא מתני' ס"ל כר"א וכמו דאמרינן שם דף ח' דבאחד בתשרי ר"ה לשנים היינו לתקופה ור"א היא ולפי דעת כת"ר נ"י לר"א אין מונין אחר ניסן. ואין לומר דמקשה דמ"מ הו"ל למחשב מנין אחר בחדשים דהא ליתא דזה בוודאי א"א לומר דלר"א מונין החדשים אחר תשרי היפך ממש"כ בכל התנ"ך זה אין להעלות על הדעת כלל וע"כ דס"ל להגמ' בפשיטות דלד"ה מונין אחר ניסן וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא.

ואכן רציתי ליישב דברי כת"ר נ"י לומר דעיקר דין הברייתא לא נאמר לגיטין ולשטרות כלל רק לענין קידוש החודש דבעת שהיו ב"ד הגדול מקדשין היה צריכין לומר מקודש החודש הראשון או מקודש החודש השני וכן כולן [ובבית שני וכן בזמן התנאים והאמוראים כל זמן שהיו נוהג קידוש ב"ד בירושלים דאז היו ג"כ שמות לחדשים היו צריכין לומר מקודש החודש הראשון הוא חודש ניסן וכן כולן וראיה גדולה לזה דהא ילפינן זה מקרא דהחודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה והך קרא מיירי לענין קידוש החודש דמהחודש הזה ילפינן דכזה ראה וקדש דמצוה לקדש ע"פ הראיה וכמה דינים שבקידוש החודש הכל ילפינן מהך קרא וא"כ י"ל דעיקר הקפידא לא היה רק בעת קידוש החודש.

וכן מש"כ ברמב"ן ובעקרים והאברבנאל והובא דבריהם בגט פשוט בסי' קכ"ו דהוא מ"ע של תורה למנות מניסן הכל בקידוש החודש מיירי וע"כ צ"ל כן דהא זמן דגיטין אינו אלא תקנת חכמים ובשטרות אין צריך לכתוב זמן כלל וגם עיקר שטרות אינו אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל ולא שייך כלל דהמ"ע נאמר ע"ז.

ורק דתקשה דלאחר שתקנו חכמים זמן בגיטין אמאי לא תקנו שיהא מזכירין המנין כעין דאורייתא כמו שצוותה התורה בקידוש החודש ע"ז יתכן שפיר תירץ כת"ר נ"י דכיון דכ' לשנות המלכים [וכן האידנא לבריאת העולם] א"א להזכיר המנין אחר ניסן כנ"ל ליישב דברי כת"ר נ"י ומיניה ומני תסתיים שמעתתא בעז"ה אך לפי זה זכינו לדין חדש לענין המנהג שאנו נוהגין לברך את החודש בשבת שקודם ר"ח זכר לקידוש החודש של ב"ד יהא צריך להזכיר ר"ח ראשון הוא חודש ניסן יהיה ביום פלוני וכן כל החדשים ובאמת אין אנו נוהגין כן והדבר צ"ע: ושוב ראיתי דמה שכתבתי לעיל ליישב דברי ידידי הגאון הנ"ל דכיון דאינו אלא תקנת חכמים להזכיר זמן בגיטין וכן בשטרות אינו חיובא כלל להזכיר לכתוב זמן והלכך אף שכותב זמן לא ראו חכמים להזכיר המנין אחר ניסן מחמת שהשנים נימנים אחר תשרי יש להקשות ע"ז מסוגיא ערוכה דר"ה דף ג' ע"ב דעל הא דאמר ר"ח שם דמלכי עובדי כוכבים מתשרי מנינן מתיב רב יוסף מהא דכתיב בחגי ב' ביום עשרים וארבעה לחודש הששי בשנת שתים לדריוש וכתב בשביעי בעשרים ואחד לחודש ואם איתא בשביעי בשנת שלישיית מיבעי ליה ע"כ מדברי הגמ' ולפי מה שכתב מר נ"י מאי קושיא דכיון דשנת שתים לדריוש דכתיב בקרא מונה מתשרי י"ל דששי ושביעי דחדשים ג"כ מונה מתשרי וששי ושביעי היינו אדר וניסן ואכתי קיימא בשנת שתים.

אלא וודאי דפשיטא להו לחז"ל דזה אינו עולה על הדעת כלל דהכתוב ימנה החדשים לחשבון אחר דגזה"כ הוא ראשון הוא לכם לחדשי השנה דהוא ראשון ואין אחר ראשון וכמו שכ' הרמב"ן וע"כ הך ששי ושביעי הוא אלול ותשרי וששי ושביעי לניסן קאמר. וא"כ כיון שמצינו בחד קרא דהשנה חושב מתשרי והחדשים מונה אחר ניסן ולא קפיד במילתא.

מאיזה טעם לא ראו חכמים להזכיר בגיטין ושטרות החדשים אחר ניסן והשנים אחר שנות המלכים וכמו דכתיב בקרא ואף דמסקינן אח"כ דכורש מלך כשר הוא ומנו לו מניסן מ"מ הא אחר שהחמיץ חזרו ומנו לו מתשרי כמו בקרא דעזרא ו' ושיצא ביתה דנא עד תלתא לירח אדר וגו' כתיב שם ויבא ירושלים בחודש החמישי היא שנת השביעית למלך ואמרינן שם בגמ' דחודש החמישי מונה מניסן משום דהתורה קפדה בזה למנות אחר ניסן.

ועוד בר מן דין הא מצינו מקרא מלא במגילת אסתר בחודש הראשון הוא חודש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש ואף דפשוט דשנות אחשורוש מונה מתשרי מ"מ החדשים מונה מניסן והיינו משום דגזה"כ הוא והתורה הקפידה בזה ולפ"ז אין מקום לכאורה לת"י כת"ר נ"י שכתב דמאחר דמונה השנה מתשרי אינו יכול למנות החדשים מניסן והרי מצינו בב' וג' מקראות שהכתוב לא חש לזה והיאך יחישו חז"ל ולפיכך קושייתי עדיין במקומה עומדת: ולענין מה שהקשה כת"ר במכתב השני דלמה לא תקנו למנות השנים ג"כ ליציאת מצרים.

הנה לא הבנתי קושייתו דהרי בשנים לא מצינו בתורה שהקפידה למנות מיציאת מצרים ואף שמצינו בפ' פקודי ובחומש הפקודים בפ' במדבר ופ' בהעלותך שמנה הכתוב גם השנים אחר יציאת מצרים מ"מ לא מצינו בזה ציווי לדורות ולכן ראו חכמים לתקן בזה

כפי צורך הזמן דבזמן בית שני בתחילתו תקנו למנות לשנות המלכים משום שלום מלכות ואח"כ חזרו למנות לבריאת עולם אבל החדשים דאיכא ציווי לדורות למנות מניסן אין לזוז ממנה לעולם דהתורה היא נצחית והמצוה הזאת היא קיימת לדור דורים ככל המצות ולפיכך גם עדיין צריך למנות מניסן וזה פשוט.

ואין לתמוה לכאורה לפי דעת הרמב"ן ומהר"י בן חביב ז"ל דמ"ע הוא שיהא נמנים החדשים אחר ניסן דווקא ולא אחר ענין אחר והרי מצינו בר"ה (י"ב) גבי קרא דמבול דכתיב שם בחדש השני נבקעו כל מעיינות תהום דר"י סבר דהוא אייר ור"א סבר דהוא מרחשון ומקשינן דבשלמא לר"י היינו דכתיב שני אבל לר"א מאי שני ומשני דמאי שני שני לדין וא"כ תימה דהיאך חשיב החודש למנין אחר אבל הא אינו קושיא דע"כ לא נאמר המ"ע רק אחר יציאת מצרים אבל במעשה דמבול דהיה קודם היו יכולין למנות גם לענין אחר ואף דמשה רבינו כתב התורה במדבר מ"מ הכתוב קורא אותו שני לפי אותו הזמן וכמו דמצינו דכ' קרא על שם העתיד וכדאיתא (בכתובות ד"י) ה"נ יש לומר דכ' קרא על העבר.

אבל מ"מ עדיין יש לי לתמוה על הרמב"ן ז"ל בתימה רבה מהש"ס (דר"ה דף ו') דאמרי' שם דממאי דחודש ראשון הוא ניסן דילמא יצאו ממצרים באייר ולאיר קורא ראשון ומשנינן דילפינן מקראי דדברי קבלה מזכריה ובמגילת אסתר ואיבעית אימא מקרא בחודש הראשון הוא חודש ניסן ומקשינן וכולהו מ"ט לא אמרי מהאי ומשני דלמא מאי ראשון ראשון למלתיה ע"ש.

ולפי דברי הרמב"ן והעקרים ומהר"י בן חביב דהוא מ"ע שלא למנות החדשים אחר מנין אחר רק אחר יציאת מצרים היאך אפשר דאייר הוא ראשון לחדשים ובאייר יצאו ממצרים והא דכתיב בחודש הראשון הוא חודש ניסן הוא ראשון למעשה המן והא מ"ע של תורה שאין למנות רק אחר יציאת מצרים והאיך ימנה הכתוב החודש אחר מעשה המן והוא תמיה רבתי.

ואין לומר דלא הקפידה התורה רק בסיפור שמספר הכתוב מה שאירע מעשה בתוך בני ישראל שהם יצאו ממצרים וצריך למנות בכל הדברים שאירע להם אחר יציאת מצרים אבל הכא שמספר הכתוב במה שאירע בין העובדי כוכבים בין אחשוורוש והמן דאצלם מונין מתשרי בזה אין קפידא למנות החודש אחר ענין אחר.

דא"כ תהדר הקושיא על רב יוסף דמאי מקשה על ר"ח מקרא דחגי והא התם מספר במאי דאירע בשנות דריוש ומיהו יש ליישב ודו"ק. וכשדברתי ענין הלז עם הגאון מוה"ר שמואל נ"י מלובטש מ"ץ דפ"ק דנראה לי דכוונת הרמב"ן הוא דעיקר החיוב להזכיר ראשון ושני הוא בעת קידוש החודש ובפרט קודם שהיו שמות לחדשים ע"כ צריך להזכיר ראשון ושני וכן בשבע חקירות דשואלין העדים בכמה בחודש ע"כ היו צריכין להזכיר המנין דבחודש השני או חודש השלישי דאל"כ א"א להזים אותם כלל וע"ז אמר הכתוב דניסן הוא חודש הראשון ומיניה מנינן וע"ז כוונה הבריייתא ג"כ דניסן ר"ה לחדשים ובזה ניחא ג"כ במה דלא שאל הגמ' למאי הלכתא כמו דמקשה על המתניתין.

והרה"ג הנ"ל תמה ע"ז דהא לא מצינו בשום דוכתא דבעת קידוש החודש היו צריכין להזכיר המנין רק מקודש החודש סתמא והשבתי לו דיש לי ראייה ברורה ומפורשת מהא דאמרינן (בברכות ד"י ובסנהדרין דף י"ב) דחזקי' עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומקשה ולית לחזקי' החודש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן ופירש"י דקס"ד משנתקדש החודש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה וכו' והרי בימי חזקיה לא היו שמות לחדשים אלא מנו ראשון ושני ואי נימא דבעת קידוש החודש לא הזכירו המנין כלל היכא מקרי דנתקדש לשם ניסן דלמא לשם אדר ומאי מקשה והא כתיב החודש הזה לכם ראש חדשים.

והן באמת שי"ל דבכל החדשים לא הזכירו המנין רק בחודש ניסן הזכירו מקודש החודש הראשון כדי שנדע דהשנה אינו מעוברת אבל זה דוחק גדול לומר כן כיון דעכ"פ בחודש ניסן הוצרכו להזכיר המנין מן הסתם הזכירו בכל החדשים. ולכן חוזר הדברים למש"כ דעיקר חיוב המנין היה בעת קידוש החודש או בשעת שהיו מדברים בין איש לרעהו או בהגדת העדים שהמעשה היה בחודש פלוני אז היה החיוב להזכיר המנין אחר ניסן והנלע"ד כתבתי בעז"ה.

ידידו הדו"ש שלמה הכהן: ולענין מה שהערנו לעיל במה דמצינו בד' קראי בעזרא ובנחמיה דלא הוזכר בהם המנין אחר חודש ניסן ורק שם החודש בלבד הוזכר בכתוב. והם בעזרא ו' ט"ו] ושיציא ביתה דנא עד יום תלתה לירח אדר [ובנחמיה א א'] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחודש כסלו שנת עשרים [ושם ב א'] ויהי בחודש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך.

ועוד (שם ו ט"ו) ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול. ובאמת שהוא דבר שראוי לתת לב אליו דמ"ש דבד' מקומות אלו לא ראה הכתוב להזכיר המנין אחר ניסן ובפרט לדעת הרמב"ן הנ"ל הוא מצוה וחיוב למנות החדשים אחר ניסן.

אך לפי חומר הנושא נ"ל לומר דלפ"מ שגילה לנו קדוש ד' רבינו הרמב"ן ז"ל דטעם שתקנו לנו רבותינו אנשי כנה"ג שמות לחדשים כל עצמו הוא כדי לעשות זכר לגאולת בבל אך מכל מקום לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא יציאת מצרים עיקר וגאולת בבל טפילה לו והלכך צריך להזכיר שניהם.

מכל מקום ראו עזרא ונחמיה דבדברים שעיקר גאולת בבל תלוי בהם שלא להזכיר לגאולת מצרים כלל רק לגאולת בבל לבד ולכן כשרצה להזכיר מתי היה גמר בנין בית שני שבנו ע"י כורש ודריוש כתב ושיציא ביתה דנא עד יום תלתה לירח אדר משום דזה היה עיקר הגאולה ובשביל זה תקנו לקרות שמות לחדשים וכן בתחילת נחמיה ע"י סיפור הדברים שסיפר חנני לנחמי' בכסלו דבני הגולה היו יושבים עדיין ברעהו וחרפה גדולה וירושלים מפורצת ושעריה נצתו באש [ואף שכבר בנין הבית בשנה השביעית למלך ארתחשסתא מ"מ העיר ירושלים היתה עדיין חריבה ושוממה עד שנת עשרים למלך בעשרים וחמשה לאלול].

ואח"כ אמרן נחמיה למלך בניסן וכדאמרינן (בר"ה דף ג') נצמח מזה ישועה גדולה לבני הגולה שישבו בא"י דעי"ז שהתחנן נחמיה להמלך נעתר לבקשתו ונתן לו רשות לבנות

ירושלים וגמר הבנין היה באלול ולכן ראה נחמיה שלא להזכיר בג' מקראות האלה רק שמות החדשים בלבד משום דעי"ז נגמר הגאולה בשלימות בזמן ההוא ולכן ראוי לעשות זכר לאותו גאולה בפרט.

כן נ"ל ליישב בדוחק. ולענין עיקר התמיה שעמדנו לעיל על הרמב"ן ז"ל על מה שלא תקנו בגיטין ושטרות לכתוב המנין אחר ניסן נ"נ ליישב ע"ד שתירץ ידידי הגאון מוהר"א אליעזר ז"ל בת"י הב' שכ' דעיל דבזמן בית שני כשהתחילו לכתוב בגיטין ושטרות לשנות המלכים ולכן גם בחדשים לא ראו להזכיר המנין אחר ניסן כדי שלא יאמרו דמדכרי שבחייהו וכדאמרינן (גיטין פ).

(ומיהו כשמברכין החודש בוודאי היה ראוי להזכיר המנין מניסן ואכן אפשר דדעת הרמב"ן אינו מוסכם מדעת כל הפוסקים דהא בכל הפוסקים הראשונים לא הוזכר דצריך להזכיר מנין החדשים מניסן ולכן פוק חזי מאי עמא דבר. ונ"ל דאף לדעת הרמב"ן העיקר מה שקבעו אנשי כנה"ג לקרוא החדשים בשם ניסן ואירי היינו משום דוודאי מרומז בשמות אלו כמה סודות ועניינים נשגבים ואפשר דמרומז בהם דברים השייכים לאותו החודש ואנחנו לא נדע כוונתם בזה וכמו דתקנו לקרוא שמות להמלאכים דאל"ה לא היו קוראים להחדשים בשמות אלו ודו"ק ומד' רש"י ז"ל על המדר' פ' וירא משמע דשמות החדשים כבר היו מקודם רק דלא נתגלו כ"א ע"י אכנה"ג ולא כמש"כ הרמב"ן דהוא שמות הפרסיים דכ' רש"י ז"ל שם דבתחלה לא נתגלו שמותן עכ"ל.

ונ"ל דר"ל דלא נתגלו לכותבן אבל לאנשי כנה"ג נתגלה ברוה"ק לכותבן. ולפי דברי רש"י ז"ל נראה דגם בזמן בית ראשון היו קוראין החדשים בשמות אלו ורק דלא נאמרו לכתוב והא דאמר בירושלמי ובמדרש וירא דשמות החדשים עלו מבבל ר"ל דלעולי הגולה שעלו מבבל נאמרו לכתוב הנלע"ד כתבתי בעז"ה בחודש טבת שנת תרמ"ו לפ"ק.

הצעיר מפרחי כהונה שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא: הלכות פסח סימן כג (בפסחים דף ל') אמר רבא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב והקשה בס' צל"ח דתיבת כרב הוא מיותר לכאורה דפשיטא דהוא כרב ומאי אשמעינן בזה דהא בהדיא אמר דאסור במשהו. והיותר תימה לדעת ר"ת ז"ל בתוס' שם דס"ל דכרב ולא מטעמיה קאמר בוודאי מיותר דלרש"י דפירש דרבא ס"ל כרב.

גם בשאר אסורין דמין במינו במשהו שפיר י"ל דקמ"ל בתיבת כרב דקאמר כלומר דמטעמא דרב קאמר הכי דהוי במשהו ונ"מ לשאר אסורים דבמינו במשהו וכמ"ש רש"י וש"מ דהלכתא וכו' [ואפשר דדייק רש"י כן באמת מתיבת כרב דאמר הש"ס] אבל לדעת ר"ת דבאמת אינו מטעמו דרב קשה ועי"ש מה שתירץ: ולענ"ד נראה לתרץ דקמ"ל בזה משום דוודאי דהא דס"ל לרב דמין במינו במשהו אינו אלא אם נתערב לח בלח דהא טעמיה דרב הוא דס"ל כר"י דמין במינו לא בטיל וכמו דאמרינן שם (בפסחים כ"ט ע"ב) ור"י בעצמו דס"ל דמין במינו לא בטיל אינו רק לח בלח דומיא דדם הפר ודם דשעיר דלח בלח הוא דמיניה נפקא ליה דמין במינו לא בטיל וכמו שהכריחו התוס' ביבמות ריש (דף פ"ב ד"ה ר' יהודה) דדוקא בדבר לח המתערב אית ליה לר"י דמין במינו לא בטיל דומיא דדם הפר ודם השעיר דיליף מינה ר"י בהקומץ רבה (דף כ"ב) אבל דבר יבש לא דהא ר"י גופיה אית ליה בפ' נוטל דמעלין את המדומע באחד ומאה ואפילו במין במינו

כדמשמע גבי ליטרא קציעות יעו"ש בתוס' וא"כ בחמץ נמי דגזר רב שלא במינו אטו מינו הכל בלח בלח מיירי דביבש ביבש לא שייך לגזור אטו מינו דבמינו גופיה בטיל וזהו לרב אבל לרבא דקאמר במשהו לאו מטעמיה דרב רק משום חומרא דחמץ וכמו שכ' התוס' הו"א אפילו יבש ביבש במשהו דמשום חומרא דחמץ אין לחלק בין לח ליבש קמ"ל דלא אלא כרב דרבא נמי אינו אוסר במשהו מחמת חומרא דחמץ רק בלח ולא ביבש וכרב.

והטעם דלא מחמרינן בחמץ יותר מבשאר אסורין לר"י כיון דלא מצינו בשום מקום לאסור יבש ביבש לשום מ"ד זולת בדברים החשובים וכיוצא בו לא ראו חכמים להחמיר יותר בחמץ וכן דעת הרא"ש באמת בפ"ב דע"ז סימן ל' וז"ל שם הא דאמר חמץ בפסח במשהו היינו דבר לח המתערב דבמקום שהיה בשאר אסורין בנותן טעם הוי חמץ במשהו אבל דבר יבש דבשאר אסורין חד בתרי בטיל ה"ה בחמץ בפסח עכ"ל: ולדעת הרי"ף והרשב"א והמרדכי דס"ל באמת דיבש ביבש אוסר ג"כ במשהו בפסח והובא דעתם בטוש"ע סימן תמ"ז סעיף ט' י"ל דלא גרסי באמת תיבת כרב ואפשר דגם תיבת במשהו לא גרסי וכג"ה השאלות בפ' צו ורק מדלא יהיב רבא שיעורא למימרא דבמשהו כרב וכמו דכ' השאלות שם ואפשר דתיבות במשהו כרב הוא הוספה בגמ' מד' השאלות.

ומזה סתירה למה שהעלה בס' מקור מים חיים על יו"ד להגאון מהרי"מ פאדווא אב"ד דק"ק בריסק זצ"ל שכ' בס' ק"ב דביבש ביבש אינו נוהג דבר שיש לו מתירין ע"פ דברי הר"ן בנדריים ע"ש והרי חמץ בפסח לדעת הרמב"ם מטעם דשיל"מ אתי עליה ואעפ"כ לא חילק בין לח ליבש ואין לומר משום חומרא דחמץ גזרינן יבש אטו לח כמו דגזרינן שלא במינו אטו מינו דא"כ הוי ליה להרמב"ם להזכיר זה בפט"ו מה' מאכלות אסורות הלכה י"ב שכתב שם דיראה לו דדשיל"מ באינו מינו מותר ואל תתמה על חמץ שהתורה אמרה וכו' ולפיכך החמירו בו עכ"ל ומדלא הזכיר שהחמירו בו גמ' אי ביבש ש"מ דזה מדינא אסור בכל דשיל"מ וכן הש"ך בנקודות הכסף בס' צ"ב כתב דטעם דאוסרין בחמץ בפסח אף ביבש הוא מטעם דהוא דשיל"מ ע"כ.

ואכן דבריו צ"ע דהא המרדכי הוא ג"כ מן האוסרין והמרדכי הא לא ס"ל טעם דדשיל"מ גבי חמץ משום דחוזר לאסורו וכבר תמה עליו המג"א בס' תמ"ז ס"ק מ' דבמרדכי עצמו מבואר הטעם משום דבלח איסורו במשהו ה"ה ביבש ע"ש אבל עכ"פ שמעינן מדברי הנה"כ דס"ל בפשיטות דדשיל"מ נוהג גם ביבש: ונראה דנ"מ בין שני הטעמים בחמץ נוקשה דאינו אלא מדרבנן ואפי' למ"ד דנוקשה הוא מה"ת מ"מ אינו אלא בלאו מיהת כשאר אסורין גם ליכא בל יראה דלדעת ר"ת בוודאי בטיל בס' כשאר אסורין דהא ליכא חומרא דחמץ וכן כתב באמת המג"א (בס' תמ"ז ס"ק ה') בשם לקוטי מהרי"ל דבטיל בס' ודלא ככתבי מהרא"י].

אמנם לדעת הרמב"ם דמשום דשיל"מ אתינן עלה אין נ"מ בין חמץ דאורייתא לחמץ דרבנן דהא אפילו באיסור דרבנן ס"ל דדשיל"מ לא בטיל כמו ביצה שנולדה ביו"ט וכדומה: ועוד יש ליישב בהא דקאמר במשהו כרב ע"פ מ"ש הפרי חדש בס' תמ"ב די' להסתפק דלטעמו של הרמב"ם ז"ל דחמץ במשהו משום דשיל"מ א"כ אפשר דלא הו

במשהו רק אם נתערב גופו של אסור ונמחה בתוכו אבל בטעם אפשר דבטיל לפי דעת הרמ"א בהגה"ה ביו"ד בסי' ק"ב סעיף ד') דטעם בטיל אף בדבר שיש לו מתירין דדשיל"מ אינו נוהג אלא בממש א"כ אפשר דגם בחמץ כן או אפשר דבחמץ החמירו דאף טעם לא בטיל אף לדעת הרמב"ם.

ועפ"ז י"ל בהא דאמר רבא כרב דלא תימא דטעם בטיל. אלא כרב דאין חלוק דלרב בוודאי אין נ"מ בין טעם לממש וכמבואר בש"ס חולין בפ' גיד הנשה (דף צ"ט ע"ב) דאמר אביי התם לא נצרכה אלא לר"י דאמר מין במינו לא בטיל הכא גבי זרוע בשלה בטיל וזהו היתר הבא מכלל אסור ואף דגבי זרוע בשלה ליכא אלא טעמו של אסור ואעפ"כ בשאר אסורים דכוותיה לא בטיל וכן אמר רב בעצמו התם (דף ק' ע"א) גבי חתיכה נבילה כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נ"נ ואוסרת כל החתיכות כלן מפני שהן מינה ואמרינן התם דרב אמרה לשמעתיא כר' יהודה עי"ש ואף דאין החתיכה אוסרת חבירתה רק מפני טעם שלה וכן אמר עוד (דק"ח ע"ב) ע"ש: ונ"ל דעד כאן לא אמרינן הכי אליבא דר"י רק אי אמרינן דטעם כעיקר דאורייתא בכל האסורים והלכך אף דבקרא דיליף מיניה ר"י דמין במינו לא בטיל לא מיירי רק בגוף הדבר שנתערב דהא דם השעיר גופיה נתערב בדם הפר מ"מ כיון דטעם כעיקר משווינן ליה אין לחלק בין טעם לעיקר גם לדין זה אבל למ"ד דטעם כעיקר דרבנן אפשר דמודה ר"י דטעם בטיל בס' אף מין במינו דהא באיסור דרבנן משמע דס"ל לר"י דמין במינו בטיל וכמו התם (בחולין דף צ"ט) דמודה ר"י גבי ציר דבטל משום דזיעה בעלמא הוא ופירשו התוס' שם בד"ה שאני ציר פ"י דלא אסור אלא מדרבנן וע"ש ועי' בצל"ח בפרק קמא דביצה דהאריך קצת בנידון זה וא"כ אפשר דה"ה בטעם כעיקר דאף דעיקר האסור הוא אסור תורה מכל מקום התערובות דרבנן וכן נוטה שם דעת הצל"ח דבספק אסור לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן מודה ר"י דבטיל בס' יעו"ש] ועוד דהא ליכא למילף מדם הפר ודם השעיר דהתם ממש הוא ולא טעם כן נראה לי לכאורה: ועפ"ז יש ליישב התמיהה הגדולה שתמהו רבותינו בעלי התוס' בפסחים ל' על רש"י בהא דכתב רש"י דרבא ס"ל כר"י דמין במינו לא בטיל ותמהו ע"ז שם בד"ה אמר דהא רבא בעצמו אמר בחולין צ"ז אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן בששים וכו' מין במינו דליכא למיקם אטעמא בששים הרי דרבא ס"ל דלא כר"י והוא תמיה רבתי לכאורה אכן להנ"ל לא קשה מידי דרש"י לשיטתו אזיל דכתב להדיא (בחולין צ"ח ע"ב) אליבא דרבא עצמו דרבא ל"ל טעם כעיקר בחולין וז"ל שם בקיצור ורבא לית ליה טעם כעיקר בחולין וכדמפרש ואזיל מדאורייתא ברובא בטיל אלא מדרבנן עכ"ל וא"כ שפיר איכא לפרש דהא דאמר רבא מין במינו בששים מיירי בטעם ולא בגוף הדבר שנתערב ובזה מודה ר"י דמין במינו בטיל כיון שאינו אלא דרבנן אליבא דרבא עצמו.

ובר מן דין איכא למימר דרבא באסורים דרבנן מיירי דמודה ר"י בהו דבטיל בס' ומעתה דברי רש"י ברורין ועולין כמין חומר בעז"ה ואין להתעקש ולומר דהא רבא סתמא קאמר ומשמע דאפילו בנתערב גוף הדבר. דהא ליתא דהרי הא דאמר רבא שם דמין בשאינו מינו בקפילא ג"כ לא מיירי רק בטעם ולא בממש וכמש"כ הר"ן שם דבממש לא מהני קפילא שם דממ"נ אי איכא ס' לא בעי קפילא ואי ליכא ס' לא מהני קפילא וע"כ בטעם מיירי וליכא ס' כ"כ הר"ן שם וכן דעת הרמב"ן הובא דבריו בטו"ד (סי' 14)

צ"ח) וא"כ גם סוף דברי רבא דמין במינו בס' נמי יש לפרש כן דרבא מיירי בטעם דהוי דומיא דרישא.

וגם מה שהביא הר"ן שם ראייה דמין במינו בטיל מההוא זיתא דתרבא וכו' ג"כ אינו סתירה כלל על רש"י דהתם נמי י"ל בטעם מיירי דגוף החתיכה שנפל לדקולא דבשרא הוציאו משם ולא נשאר רק הטעם ומשו"ה שיער רב אשי בששים וגם יתר הראיות שהביאו התוס' בפסחים שם נגד דעת רש"י אינן ראיות מוכרחות כמבואר למעיין שם: ועפ"ז יש לפרש נמי לדעת הפוסקים דבחמץ גם ביבש ביבש לא בטיל באלף ודלא כדעת הרא"ש והוא דעת הר"ף בפ"ב דע"ז ועוד פוסקים עי"ש בר"ן וגם לא ס"ל הטעם משום דשיל"מ רק משום חומרא דחמץ כמו שגזרו שלא במינו אטו מינו כך גזרו יבש אטו לח וא"כ לאיזה כוונה אמר במשהו כרב אכן להנ"ל י"ל דקמ"ל דבחמץ דרבנן כמו חמץ נוק' שפיר בטל בס' וכרב דס"ל כר"י דוודאי לא ס"ל דאינו בטיל אלא בחמץ דאורייתא דבאסור דרבנן הא מודה ר"י גופא דבטיל בששים וכמש"ל ה"נ לרבא בחמץ דרבנן בטל בס' משום דבחמץ דרבנן ליכא חומרא דחמץ וכן אליבא דהרמב"ם ז"ל דס"ל דמטעם דשיל"מ אתינן עלה מ"מ בשלא במינו ע"כ משום חומרא דחמץ הוא דהא בשאר כל האסורים מין בשאינו מינו אף בדבר שיש מתירין בטיל בס' וכמבואר בכל הפוסקים ז"ל (וביו"ד סי' ק"ב) וא"כ נ"מ בחמץ נוקשה דנתערב שלא במינו דשפיר בטיל אף להרמב"ם דהא בחמץ נוקשה לא שייך חומרא דחמץ וכמ"ש המג"א בס"י תמ"ז סק"ה דתרווייהו בעינן כרת ולא בדילי מיניה ובחמץ נוקשה הא ליכא כרת כל זה נראה לי ברור: ולענין מה שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות בפסחים בפ' כל שעה דהטעם דחמץ לא בטיל בס' משום דהוי דבר שיש לו מתירין וכדעת הרמב"ם ז"ל וכתב ע"ז וז"ל וא"ת והא ר' יוחנן סובר לאחר זמנו מותר כר"ש ובזמנו אינו אוסר במשהו יש להשיב אמר לך ר' יוחנן פליגי רבנן עליה דר"ש וכו' ואנא דאמר כרבנן תדע דהא אמר רבי יוחנן כל אסורין שבתורה בין מין במינו ובין שלא במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך והא טבל דבר שיש לו מתירין ולא הוציא מן הכלל כיוצא בו עכ"ל היוצא לנו מדבריו דר"י לית ליה דשיל"מ והקשו עליו בס' צל"ח בביצה (דף ד') ועוד מפרשים.

דהא בפ"ק דביצה (שם) מוכח דע"כ ס"ל לר"י דין דשיל"מ דהא מקשינן שם לר"י דסבירא ליה דביצה אסורה משום משקין שזבו א"כ אמאי וספיקא אסורה הא הוי ספיקא דרבנן ומתירן רב אשי משום דהוי דשיל"מ הרי דמתירן רב אשי כן גם אליבא דר' יוחנן ועי' בדבריהם מה שתירצו. אמנם לענ"ד נראה ליישב בטוב טעם ודעת ונקדים בתחלה מה ששמעתי מכבר מהגאון מ' יצחק סירווינט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק שאמר בשם בנו הגאון מוהרא"א ז"ל מ"ץ דפה ווילנא טעם נכון לדברי הרמב"ן ז"ל דר"י לית ליה דין דשיל"מ לא בטיל משום דזה ידוע דבטעם שיש לו מתירין איכא תרי טעמי או משום דעד שתאכלנו באסור תאכלנו בהיתר וע"פ טעם זה י"ל דר' יוחנן לשיטתו אזיל (בבכורות דף ד') דמשמע שם דר' יוחנן לא ס"ל דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי וא"כ לא שייך למימר דעד שתאכלנו באסור דאין כאן אסור כלל אחר הבטול כן שמעתי מהגאון הנ"ל וש"י משיב ד"נ: אמנם אחר העיון היטב שם בסוגיא דבכורות (דף כ"ג ע"א) אינו מפורש בהדיא דס"ל לר"י הכי דטומאה שבטלה כמאן דליתא דמי רק דיש להוציא שם כן מדמקשה שם לרב דימי דס"ל שם דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי

מהא דתנן שם בהמה גסה ששפעה חררת דם ה"ז תקבר ונפטרה מן הבכורה ותני עלה ר' חייא אינה מטמאה לא במגע ולא במשא ולר' דמי דס"ל כמאן דאיתא דמי נהי דבמגע לא מטמא במשא מיהא תטמא ומתרץ הש"ס שאני התם דהיא טומאה סרוחה ומשו"ה לא מטמא במשא והדר מקשה הניחא לבר פדא דטומאה חמורה וכו' אבל לר' יוחנן דטומאה חמורה נמי עד לכלב למה אינו מטמא הא חזיא לכלב ונשאר הש"ס בקשיא ואפשר דמתוך זה הוציא הרה"ג מוהרא"א ז"ל הנ"ל דע"כ ר' יוחנן לא ס"ל דכמאן דאיתא דמי דאל"כ תקשי עליה ממתניתין דאמר עלה ר' חייא דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא דלדידיה לא מצינן לתרץ משום דהוי טומאה סרוחה דהא חזיא לכלב אבל אי משום הא לא איריא דהלא הרמב"ם ז"ל פסק בפ' א' מהלכות ה"ט הל' י"ג כר"י דאחד זה ואחד זה עד לכלב ופסק ג"כ שם הל' י"ז כברייתא דר' חייא דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא ואעפ"כ פסק בפט"ז מהל' טו"א כרב דמי דטומאה שבטלה כמאן דאיתא דמי ובאמת שכבר עמד ע"ז בס' כ"מ שם על הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות אה"ט דלכאורה הפסקים סותרים זה את זה ותירץ בשם מהר"י קורקוס זצ"ל דס"ל להרמב"ם דכיון דהש"ס אינו נשאר רק בקושיא ולא בתשובתא ש"מ דאינו קושיא גמורה וס"ל להרמב"ם דיש חלוק בין בנתערב לח בלחלבין שנתערב יבש ביבש דגבי חררת דם שאני וז"ל דאפשר דבחררת דם שאני כו' כי נתערבה החררה בדם וגנונים ונמחה בהם ואין כאן עוד דבר שיטמא.

אבל גבי נבילה בשחוטתה אין לומר כן דבאנפי נפשיה קאי אלא שאינה ניכרת עכ"ל וא"כ גם אליבא דר"י נמי יש לומר כן דגבי יבש ביבש מודה דאמרינן כמאן דאיתא דמי ולא תקשה עליה ממתניתין דהתם כלח בלח דמי והא דפסק הרמב"ם גבי אפר פרה שנתערב באפר מקלה דמטמא במשא (בפ"ט מהלכות פרה אדומה) צ"ל כמש"כ המשנה למלך שם בפ"א מהל' אלו דהתוס' ס"ל דאפר באפר וכן קמח בקמח מקרי יבש ביבש והלכך ס"ל כמאן דאיתא דמי יעו"ש במל"מ]: אמנם אם יש מקום לדברי מוהרא"א ז"ל דסברא דעד שתאכלנו באסור תאכלנו בהיתר תליא בסברא אי טומאה דבטלה כמאן דאיתא דמי או לא דלמ"ד דלא אמרינן כמאן דאיתא דמי לא שייך כלל עד דתאכלנו באסור דאין כאן אסור כלל אחר הבטול יש לומר באמת דלא כתב הרמב"ן דר"י לא ס"ל דשיל"מ לא בטיל רק לח בלח משום דר"י לשיטתו דבלח בלח בוודאי לא אמרינן כמאן דאיתא דמי דהא לדידיה דס"ל דאחד זה ואחד זה עד לכלב יש הכרח ממתניתין דבהמה גסה ששפעה חררת דם דע"כ בדבר לח שנתערב בוודאי לא אמרינן כמאן דאיתא דמי והא דאמר ר' יוחנן חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם בלח בלח מיירי או בטעם לחוד וע"כ צ"ל כן בלא"ה דהא יבש ביבש לא שייך בנותן טעם רק בטיל חד בתרי אם הוא במינו ושלא במינו בס' גזירה שמא יבשלם אבל בנותן טעם בוודאי לא שייך ביבש ביבש בשום מקום] אבל ביבש מודה הרמב"ן ז"ל דגם ר"י ס"ל דשיל"מ דהרי ביבש מודה ר"י דכמאן דאיתא דמי וכמו דס"ל להרמב"ם ז"ל לחלק בהא: ומאחר שהודיע ה' אותנו את כל זאת מעתה לא קשה מידי מה שהקשו המפרשים על הרמב"ן ז"ל מסוגיא דביצה דהא התם גבי ביצה יבש ביבש הוא ושפיר מודה ר"י בה דאמרינן דשיל"מ לא בטיל וכמש"כ בעז"ה והוא כפתור ופרח: ולפמ"ש יש נפקותא גדולה בין הטעם דעד שתאכלנו באסור לטעמו של הר"ן ז"ל בנדריים דתליא במין במינו

לר"י והוא ממש מהיפך להיפך דלטעם שעד שתאכלנו באסור לא שייך בדבר שיש לו מתירין רק ביבש ביבש אבל לא בלח או בטעם אבל לטעמו של הר"ן הוי איפכא ממש דדווקא בלח או בטעם דומיא דדם הפר ודם השעיר אבל לא יבש ביבש וכמו שכתבנו לעיל בשם הגאון אב"ד דק"ק בריסק זצ"ל בספרו מקור מים חיים על היו"ד סי' ק"ב ועוד נ"מ לענין אסור דרבנן דלטעמו של הר"ן דתליא במין במינו והרי באיסור דרבנן משמע דמודה ר"י דמין במינו בטיל ובאמת שיש לתמוה לכאורה על הר"ן ז"ל מכח כמה סוגיות בש"ס דמפורש שם דדשיל"מ נוהג גם באיסור דרבנן.

ואולי דהר"ן אינו מפרש גבי שאני ציר דזיעה בעלמא היא כפי' התוס' דמשום דהוי דרבנן רק דציר קיל טפי משאר אסורין משום דאינו אלא זיעה בעלמא ואין ללמוד מזה לשאר אסורין דרבנן ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו ועי' בצל"ח (בביצה דף ד') שהאריך בנידון זה עי"ש ודו"ק: מיהו לענין עיקר קושיית הרמב"ן דהקשה דלמה אמר ר"י דחמץ בזמנו בנותן טעם הא הוי דשיל"מ לפי מה דפסק ר"י בעצמו דחמץ שלא בזמנו כר"ש דמותר לאחר זמנו הנה ראיתי בירושלמי דפ' כל שעה הלכה א' דמפורש שם להדיא איפכא דר"י ס"ל כר"י דחמץ לאחר זמנו אסור מה"ת וכבר הערותי על זה בהגהותי על הש"ס וז"ל שם על הגליון ובירושלמי דפירקין הלכה א' איתא ר' אבהו בשם ר' יוחנן העושה אספלנית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח אינו לוקה שאין לא תעשה שבו מחזור עד כאן ופירש שאין אסור הנאה שלו מחזור משום שאין מפורש בהם בהדיא איסור הנאה בתורה וכן פירש הק"ע והפני משה שם משמע הא האוכל חמץ שעבר עליו הפסח לוקה הרי דס"ל לר' יוחנן כר' יהודה דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה ולוקה וצ"ע דסותר לסוגיות דילן דהכא אליבא דר' יוחנן.

אמנם לפי מסקנת הירושלמי שם דחדא אמר ר' אבהו בשם ר' אלעזר וחדא בשם ר' יוחנן יעו"ש איכא למימר דהך דהעושה אספלנית בשם ר' אלעזר נאמר ולק"מ. ובזה נתיישב דלא תיקשי מש"ס דילן (דף כ"ד) דאמר ר' אבהו אר"י כל אסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן ואמרינן למעוטי אם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור דהוי שלא כדרך הנאתן וכן אמר רב אסי להדיא בשם ר' יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור לפי שכל אסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן משמע הא כדרך הנאתן לקי גם על אהנאה וזה כסתירה על הירושלמי הנזכר דפותר משום שאין ל"ת שבו מחזור ומשמע אפילו אם הוי כדרך הנאתן וכבר הרגיש בזה בשירי קרבן שם אכן לפי המסקנא דמשום ר' אליעזר הוא דאמרה ניחא הכל: ועוד נלע"ד לומר דהא נראה דהך דאמר לאחר הפסח לאו בדווקא נקט דהא בתוך הפסח נמי אין ל"ת שבו מחזור כיון דלא משמע ליה לא יאכל לאיסור הנאה וכמו דמבואר שם בירושלמי אין לחלק בין תוך הפסח לאחר הפסח וא"כ אפשר דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל באמת ומחמץ בפסח.

ומיהו אינו הכרח גמור די"ל דבתוך הפסח נהי דאין ל"ת דאסור הנאה שבו מחזור מ"מ ל"ת דבל יראה מחזור וא"כ שפיר לץ מיהת משום בל יראה ואף דמשכחת לה לענין חמץ של א"י דליכא בל יראה מכל מקום לא פסיקא ליה למינקט בתוך הפסח ושפיר

הוצרך למנקט דין זה לאחר הפסח ועי' בכ"מ בפ"ה מהל' יסודי התורה שכ' גם כן שם דלעשות רטיה מחמץ בפסח נהי דהוי שלא כדרך הנאת מ"מ אסור משום בל יראה.

אם לא דעושה מחמץ של א"י יעו"ש וע"ע במג"א ובפרי חדש (בסי' תס"ו סק"ב) מזה ובמקום אחר בארתי בזה כוונת המשנה פרק כל שעה (דף מ"א) לא ילעוס אדם חיטין ויניח ע"ג מכתו בפסח מפני שהן מחמיצות ולכאורה תיבת בפסח מיותר פשיטא דבפסח מיירי ולא הוצרך לפרש כלל דסתמא כפירושו.

אכן להנ"ל י"ל דדקדק למיתני בפסח לאשמועינן דדוקא בתוך הפסח אסור משום דנהי דהוי שלא כדרך הנאתן וכוותיה בשאר אסורין הוי שרי במקום רפואה מ"מ בחמץ אסור משום אסור בל יראה אבל בערב פסח אחר חצות עד הלילה דאין בו אסור בל יראה [כמו דכתבו כל הפוסקים ז"ל וה"ה בפ"א מהלכות חמץ ועי' בנו"ב מהד"ק (סי' ט') ובמהד"ת שהאריך בפרט זה אי נוהג בל יראה בע"פ אחר חצות יעו"ש] מותר ליתן על גבי מכתו וכן לאחר הפסח מותר ואף דאסור בהנאה לר"ש מדרבנן ולר"י מן התורה מ"מ בל יראה וודאי ליכא לאחר הפסח וזהו דתנן בפסח כלומר למעוטי לפני זמנו ולאחר זמנו דליכא התם בל יראה ובמקום אחר בארתי בזה יותר ואכ"מ.

(ישוב מצאתי בצל"ח בר"פ אלו עוברין שכתב כן ות"ל שכוונתי לדעתו). וא"כ אין להחליט הדבר דטס"ה הוא בירושלמי די"ל דדוקא נקט לאחר הפסח.

מיהו אין זה ברור דאיכא בבל יראה מלקות עי' במ"ל בפ"א מהלכות חמץ עכ"ל על הגליון שם: אמנם אם נרצה לומר דהירושלמי והש"ס דילן פליגי באמת אליבא דר"י נינהו אליבא דר"י אי ס"ל דחמץ לאחר זמנו מותר כר"ש או דס"ל כר"י יש ליישב סוגיית הש"ס דביצה בפשיטות דאתיא שם כהך אמוראי דס"ל אליבא דר"י דס"ל לאחר זמנו אסור ומשו"ה ס"ל דחמץ בזמנו בנ"ט אבל לעולם שפיר אית ליה דדשיל"מ לא בטיל ול"ק מידי בעז"ה: ודע דכל מה שכתבנו בפירוש דברי הירושל' אינו אלא על פי הדרך שבארו המפרשים ז"ל לדברי הירושלמי וכמבואר בפ"מ ובקה"ע שם אבל באמת לענ"ד הדבר ברור דהא דאמר שאין ל"ת שבו מחזור היינו משום דהוי שלא כדרך הנאתן משום דלעשות רטיה ואספלנית הוי שלא כדרך הנאתו וזהו דמסיים הירושלמי שם מכלאי הכרם לוקה והיינו כמו דאמר ר"י בעצמו בש"ס דילן (בפסחים דף כ"ד) דאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור לפי שכל איסורי שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן ואמר אביי עלה דהכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיב בהו אכילה וא"כ דברי ר' יוחנן בירושלמי היינו הך דבבלי אבל פי' הפ"מ והק"ע תמוה בתרתי דחזא דלמה נקט דווקא העושה אספלנית משור הנסקל הו"ל לומר רבותא טפי דאפי' אם מכר שור הנסקל לעובד כוכבים ונהנה כדרך הנאתו ג"כ אינו לוקה משום שאין ל"ת שבו מחזור וכבר העיר הק"ע בעצמו בשירי קרבן על זה ונשאר בצ"ע] ועוד דאמאי מסיק דבכלאי הכרם לוקה וא"כ דמשמע מהירושלמי דליכא אסורי הנאה בתורה דל"ת שבהם מחזור זולת כלאי הכרם והא משנה ערוכה שנינו בסופ"ב דקדושין דהמקדש בערלה ובכלאי הכרם ובפטר חמור וכו' אינה מקודשת וא"כ משמע דס"ל דהנך דחשיב במתניתין אסורים בהנאה מה"ת וכן מבואר בירושלמי דקדושין בפ"ב ה"ח דפטר חמור ועגלה ערופה אסירי בהנאה מה"ת ע"ש]

אלא וודאי דליתנייהו לפי' הק"ע והפ"מ ז"ל ומה שכתבתי בפי' דברי הירושלמי הוא העיקר לפע"ד ולפי מה שכתבתי שמעינן מהירושלמי דגם בחמץ בפסח אין לוקין עליו אלא כדרך הנאתו.

והא דאיתא בירושלמי דהעושה אספלנית מחמץ שעבר עליו הפסח נ"ל דט"ס הוא באמת וצ"ל מחמץ בפסח ועוד די"ל דניחא ליה למנקט טפי בלאחר הפסח משום דתוך הפסח לא פסיקא ליה דלא לקי דהא איכא מלקות משום בל יראה מיהת ולכן ניחא ליה טפי למנקט לאחר הפסח. וכן כתב הרמב"ם ז"ל באמת בפ"ה מהל' יסודי התורה(הלכה ה') דמותר לעשות רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה או לשתות לרפואה דברים שיש בהם מר מעורב עם אסורי מאכל ואפילו שלא במקום סכנה חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב ע"כ ועי"ש בכ"מ ופשוט שהוציא כן מהש"ס דבבלי וירושלמי הנ"ל וכ"כ התוס' (בע"ז דף מ"ג ע"ב) ד"ה אמרו דמשו"ה מתירין חכמים גבי חמץ לשחוק ולזרות לרוח ולא חשו לזבל וכמו דחשו בע"ג משום דגבי חמץ כתיב לא יאכל והלכך אינו אסור אלא כדרך הנאה גמורה עכ"ל.

ובאמת שלכאורה דין זה פשוט דהרי בהדיא אמרינן (בפסחים דף כ"ה) דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן רק כדרך אכילתן ולא הוציא מהם רק כלאי הכרם משום דלא כתיב ביה אכילה וממילא מוכח דחמץ בפסח נמי דכתיב ביה אכילה אין לוקין עליו רק דרך אכילתו ככל איסורים שבתורה ולא הוצרכתי להביא מדברי הרמב"ם והתוס' רק מפני שראיתי להגאון בעל מקור חיים בר"ס תמ"ב שיצא לידון בדבר החדש דחמץ שלא כדרך הנאתו נהי דליכא מלקות מ"מ אסור מן התורה ועובר בעשה דתשביתו דבזה שאוכל שלא כדרך אכילתו מבטל בזה עשה דתשביתו דתשביתו משמע שלא כדרך הנאתו וכמ"ש התוס' בפסחים (דף כ"ח ע"ב ד"ה ר"ש) והכריח זה דאל"כ קשה מהא דמבואר בברייתא דפסחים (מ"ח) דדווקא בפת שנפסלה מלאכול לכלב מותר לקיימו בפסח אבל אם לא נפסל רק מאכילת אדם אסור לקיימו בפסח ואם לא היה אסור רק מדרבנן היה מותר להשהותו דלא מיבעי לדעת הטור דחמץ נוקשה דכיון דאינו אלא דרבנן מותר להשהותו אלא אפילו להפוסקים דס"ל דחמץ נוקשה אסור להשהותו מ"מ הא כבר כתב המג"א שם דבדבר לא חזו לאכילה כלל בוודאי מותר להשהותו אלא ודאי דאסור מן התורה כל זה כתב הגאון בעל מקור חיים אכן דבריו ז"ל תמוהין אצלי טובא דמלבד דנראה דנעלם מעינו הבדולח לדברי הרמב"ם והתוספות שהבאתי דמבואר להדיא בדבריהם דאינו אלא מדרבנן אלא גם בעיקר הוכחתו שהביא דנפק"ל מתשביתו דסתם תשביתו היינו שלא כדרך הנאתו דהיינו אכילה וכמ"ש התוספות וממילא אף שלא כדרך אכילה אסור דזה הוה שייך רק אם קרא דתשביתו הוה מיותר להך דרשה אבל באמת עיקר קרא דתשביתו אתא דצריך להשבית החמץ בי"ד אחר חצות ותדע דהא דעת בעל המאור דלר"ש מותר באכילה אפילו מדרבנן עד הלילה ומ"מ צריך להשבית מחצות רק דס"ל דבאכילתו משביתו רק שהתוס' כתבו דר"ש מודה דבאכילה אסור מה"ת משום דמלשון השבתה משמע שלא כדרך הנאה וא"כ זה לא שייך רק מלאכול חמץ הראוי לאכילה דאית ביה לאו דאכילה אבל בחמץ דנפסל כשאוכל לאדם כיון דאין בו לאו דאכילה פשיטא דעשה דתשביתו נמי לית ביה [ועוד לא הבנתי דבריו דכיון שאוכל שלא כדרך אכילה הרי מקיים באמת העשה דתשביתו והדבר צע"ג]: סימן כד ראוי לברר

כתבשיל שנתערב בו משהו חמץ בתוך הפסח אם אסור המאכל והכלי גם בפסח של שנה הבאה או לא.

וגם ראוי לברר אם אמרינן גם בטעם דחוזר וניער בפסח. וגם בהא דקי"ל ביבש ביבש דחוזר וניער.

אי דווקא אם מבשל פעם שנית בתוה"פ באופן שנותן טעם בפסח. וגם בהא דקי"ל דחמץ שעבר עליו הפסח מותר ע"י תערובות אי בעינן ס' או דסגי ברוב: תשובה הנה ראיתי בשו"ת הגאון מוהרע"א ז"ל בכתבים ופסקים סי' כ"ו שכ' שם בפשיטות תבשיל שנתערב בו משהו חמץ בתוה"פ דמותר התבשיל והכלי לשנה הבאה משום דבטעם לא אמרינן דחוזר וניער וכיון שנתבטל לאחר הפסח שוב נשאר בהתירו לעולם ומזה הוליד חומרא דבאותו הפסח אפילו ספק משהו אסור דהא דספק משהו מותר היינו דיש ספק דשמא נתערב בו גוף החמץ דבכה"ג לא מיקרי דבר שיש לו מתירין דהא חוזר לאיסורו בפסח הבא דאז ג"כ צריך לחוש לאותו ספק דהא קי"ל דחוזר וניער.

אבל בספק טעם הוי דשיל"מ דהא לא יחזור לאיסורו לעולם והלכך אפילו בספק משהו אסור כמו שאר דשיל"מ דאפי' ספק בדרבנן לא בטיל וכדאמרי' (בביצה דף ד') אלו דבריו ז"ל שם: ואכן לפע"ד דבריו תמוהין דמלבד שאין הדעת נותן להחמיר בספק תערובות טעם משהו יותר מספק תערובות משהו חמץ בעין עוד אני תמה דהלא פשוט דהא דניידי הפוסקים ז"ל מטעמו של הרמב"ם ז"ל דס"ל דחמץ במשהו משום דהוי דשיל"מ היינו משום דשם חמץ בעין חוזר לאיסורו לפסח הבא ולכן לא מקרי דשיל"מ ולא דמי לחדש דהתם אותה תבואה שעבר עליה העומר נשארה בהתירה לעולם אבל אותו חמץ עצמו שנתערב בפסח הזה חוזר לאיסורו אם יתערב בפסח הבא וגם שהתערובות יהיה מותר לשנה הבאה הוא ג"כ מצד תערובות וביטול שנתבטל בס' קודם הפסח [ונהי דהספק הוי דשיל"מ דאותו תערובת לשנה הבאה יהיה מותר אפי' אם ודאי נתערב השתא מ"מ בשביל זה אין לקרותו דשיל"מ דמ"מ נצרך לביטול כדהשתא] וכן לטעמו של הר"ן ז"ל דכיון דיש היתר לאיסור לאחר זמן הוי כמין במינו לר"י ג"כ לא שייך בחמץ דהא בפסח יחזור להיות אסור ולא דמי לההיתר.

והן אמת שהרמב"ן במלחמות בפסחים בפ"ב כתב הא דהוי דשיל"מ אף דלאחר הפסח ג"כ אסור משום קנס הוא משום דמ"מ אותו התערובות יהיה מותר לאחר הפסח דבתערובות לא קניס ר"ש אבל באמת כבר תמה ע"ז הר"ן ז"ל דלא שייך למקרי דשיל"מ אלא אם המין בעצמו חוזר להיות נותר ועוד אף לדברי הרמב"ן י"ל דכוונתו דהא דאמרינן דבתערובות לא קניס ר"ש אין ר"ל מצד ביטול רק דכל היכא דהיה החמץ בתערובות לא חל עליו איסור חמץ שעבר עה"פ ושפיר יש לקרותו דשיל"מ דתערובות הזה לאחר הפסח הוא היתר גמור ולכן אמרינן עד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול תאכלנו בהיתר בלא ביטול.

ובזה ניחא נמי לפ"ד הטור דחמץ לאחר זמנו ג"כ צריך ס' כשאר איסורים היכי עלה על הדעת לקרותו דשיל"מ וע"כ אף דבעי ס' מ"מ שלא מתורת ביטול הוא ונ"מ טובא לענין כמה דברים וכמו שיבואר לקמן בעז"ה: ובזה ניחא נמי מה דלא הזכיר הטור לטעמו של הרמב"ם ז"ל ואף דלדידיה דלא ס"ל דחוזר וניער א"כ הוי כל תערובות חמץ דשיל"מ

לעולם ואכן להנ"ל ניחא דכיון דההיתר לשנה הבאה הוא מתורת ביטול שפיר מקרי דחוזר לאיסורו ודו"ק: וגם אם נאמר דלא כהרמב"ן אלא דהא דחמץ בפסח מיקרי דשיל"מ היינו משום דשם איסור חמץ מותר לאחר הפסח אם נתחמץ לאחר הפסח וא"כ ע"כ צ"ל דהא שהחולקים על הרמב"ם ז"ל קרי ליה חוזר לאיסורו ג"כ לא קאי על התערובות הזה אלא דשם חמץ בעין חוזר לאיסורו בפסח הבא וא"כ בנידון דספק טעם משהו לכל הפירושים מקרי חוזר לאיסורו: ודאתאן עלה בדברי הרמב"ן ז"ל במלחמות שם ראיתי להביא סוף דבריו שם ובזה יתיישב לנו כמה קושיות שהעירו האחרונים בזה דהנה הרמב"ן ז"ל במלחמות שם כתב וז"ל עוד אני אומר כיון דקי"ל כל דבר שיש מתירין אפילו באלף לא בטיל אף חמץ בפסח אינו בטיל לעולם שהרי תבשיל זה שנתערב בו חמץ אין אתה אוסרו [ברמב"ן כתוב ואין בוא"ו וטס"ה וצ"ל אין] אלא ליומו היום אסור ולמחר מותר והוא עצמו בעינו מותר מן התורה ולא קניס ר"ש להקל עליו.

וכוונתו דחמץ בעין נמי מיקרי דשיל"מ דהא מה"ת מותר אפילו בעינו לאחר הפסח ואף דמדרבנן אסור מ"מ לא באו חכמים להקל על דברי תורה אלא להחמיר. אמנם הר"ן דחה זה דסברא זו לא שייך אלא אי הוה דין דשיל"מ דלא בטיל מה"ת אבל כיון שאינו אלא מדרבנן אינן באין להקל על של תורה אלא על של דבריהם והם אמרו והם אמרו: אמנם אפשר דהרמב"ן סובר באמת דדשיל"מ מן התורה לא בטיל ובפרט לסברת הר"ן ז"ל בפ' הנודר מן המבושל יעו"ש הדברים מכריעים שהם מה"ת.

ותו כתב שם הרמב"ן ז"ל וליכא למימר בעינו כיון דחייב לבערו אין לו מתירין דכל דממילא משתרי ואין התירו מחוסר מעשה וודאי יש לו מתירין הוא וכ"ש בחמץ של א"י שנפל לקדירה של ישראל שאפילו בעינו דבר שיש לו מתירין הוא עכ"ל הטהור. ואם נסבור כתירוץ השני של הרמב"ן ז"ל דהא דהוי דשיל"מ היינו בחמץ של א"י משום דמותר להשהותו אבל בחמץ של ישראל לא [ובאמת שכן נראה עיקר לכאורה דתירוץ הראשון דחוק קצת דמה בכך דאין מחוסר מעשה הא מ"מ אסור להשהותו מן התורה והיכא קרינא ביה יש לו מתירין ואפשר דגם הרמב"ן סמך עיקר תירוצו על סוף דבריו דהיינו בחמץ של א"י ומשו"ה הוצרך לומר עוד סברא זו ולא סגי ליה בתירוץ הראשון דגם הוא ז"ל לא נח דעתו בתירוץ הראשון] שפיר יש מקום לומר דהא שכ' הרמב"ם נמי דחמץ בפסח במשהו מטעם דשיל"מ ג"כ בחמץ של א"י מיירי דווקא אבל בחמץ של ישראל מודה הרמב"ם דלא הוה דשיל"מ והא דאסור משום חומרא דחמץ וכמש"כ שארי פוסקים ואין להקשות דמאי איצטריכא ליה כלל לטעם דבר שיש לו מתירין דטעם דמשום חומרא דחמץ מספיק לכל חמץ אף של א"י.

דהא י"ל דהרמב"ם סובר דעיקר חומרא דחמץ דאמרינן היינו משום דאיכא כרת ובל יראה משא"כ בכל האסורים דליכא בהו לאו דבל יראה וא"כ בחמץ של א"י דליכא בו לאו דב"י לא חמירי יותר משאר האסורין דאית בהו כרת כגון חלב ודם וכיוצא בו ואעפ"כ בטלין בס' כשאר אסורין והלכך אצטריך לטעם דשיל"מ וכן להפך בחמץ של ישראל דליכא טעם דשיל"מ צריכין לטעם דחומרא דחמץ ותרווייהו אצטרכו דבכל אחד איכא טעם שאין בחירו: א"נ אפילו אם נאמר דהרמב"ם סובר דהחומרא דחמץ הוא

מה שיש בו כרת ולא בדילי מיניה וכמ"ש שאר פוסקים ז"ל ג"כ הוצרך לטעם דשיל"מ גבי חמץ של א"י משום די"ל דגבי חמץ של א"י לא שייך סברא דלא בדיל מיניה דוודאי מחמץ של א"י בדיל כיון שאינו שלו וראיה לסברא זו מהא דקי"ל דבחמצו של א"י מהני מחיצה לכתחלה ובחמץ שלו לא מהני מחיצה אף לאחר שבטלו דליכא תו בל יראה ולכאורה למה גריעי יותר מחמצו של א"י וע"כ משום דמחמץ שלו לא בדיל מיניה לא סמכינן אמחיצה דמ"מ חיישינן שמא יאכל ממנו משא"כ בחמץ של א"י בדיל מיניה והלכך מהני מחיצה [ובמק"א כתבתי טעם אחר לחלק בין חמץ של א"י דמהני מחיצה ובין חמצו שלו דלא מהני מחיצה לאחר בטול אכן טעם זה נ"ל עיקר] והלכך הוצרך לטעם דשיל"מ ואין להקשות דא"כ מחמץ של אחר אפילו של ישראל נמי נימא דבדיל מיניה דהא ליתא דוודאי יש לחלק בין חמץ של א"י לשל ישראל לענין סברא זו וק"ל.

וטעם החולקים על הרמב"ם ז"ל דס"ל דסברא דלא בדיל שייך גם בחמץ של א"י ותדע דהא בעי מחיצה ואלו של הקדש דבדיל אמרינן דלא בעי מחיצה (בפסחים דף ו' ע"ש) אלמא דמ"מ אינו בדיל בא"י כ"כ כמו בחמץ של הקדש. ובשלו לא בדיל מיניה יותר והלכך בשל ישראל לא מהני מחיצה או דס"ל טעם אחר בהא דלא מהני מחיצה גבי חמצו של ישראל.

ודשיל"מ לא ס"ל כלל גבי חמץ משום דחוזר לאסורו: ואין לדקדק נהי דבחמץ בעין לא הוי דשיל"מ כ"א בחמץ של א"י מ"מ בתערובות הוא דבר שיש לו מתירין אף בחמץ של ישראל דהא התערובות מותר להשהות וכמ"ש הרמב"ן בעצמו דהא מן התורה בטיל בששים ואף אם נימא דמדרבנן אסור מ"מ לא באו חכמים להקל אלא להחמיר וכמ"ש הרמב"ן סברא זו לענין קנס דאחר הפסח [ועי' בחק יעקב (בסי' ק"א ס"ק ד')] דהאריך קצת בפרט זה בתערובות משהו אי מותר להשהות מדרבנן ובתשובות שלפנינו יתבאר גם מזה] דהא אינו קושיא דנראה דהרמב"ן בעצמו לא ס"ל לעיקר דמשום זה יהיה מקרי דשיל"מ בהא דמותר בתערובות לאחר הפסח דכבר דחה הר"ן לסברא זו וכתב וז"ל די"ל דכיון דדשיל"מ מדרבנן הוא לא החמירו בה אלא דהמין בעצמו עתיד להיות נותר אבל כאן דהחמץ בעצמו אין לו מתירין דאסור לאחר הפסח מדרבנן מיהת אע"פ שתערובותו מותר אפשר שהשוו מדותיהם שלא לדונו בכלל דשיל"מ עכ"ל הר"ן ז"ל.

וא"כ נראה פשוט דמשום זה הוצרך הרמב"ן לסברא השניה דהחמץ בעצמו בעין ג"כ הוי דשיל"מ משום דחמץ א"י לאחר הפסח שפיר מקרי דשיל"מ ועיקר סמיכתו אינו רק על סברא זו והא שכתב בתחלה דהתערובות יש לו מתירין הא אינו רק לסניף בעלמא א"כ ע"כ לא משכחת לה דהוי דבר שיש לו מתירין רק בחמץ של א"י וכמ"ש הר"ן בסוף דבריו: וע"פ הצעה זו יש ליישב קצת קושיית הש"ך ביו"ד (סי' ק"ב ס"ק י"ד) דהקשה לדעת היש חולקים שם שהביא הרמ"א בהגה"ה דחמץ בפסח הוי דשיל"מ האריך מתיישב לפ"ז פסק השו"ע סי' תמ"ז חמץ בפסח יבש ביבש חד בתרי בטיל יעו"ש שדחק לתרץ.

ולהנ"ל יש לומר דהתם מיירי לענין חמץ של ישראל דע"כ לא אמרינן דהוי דשיל"מ רק בחמץ של א"י וגם פלוגתא דרב ושמואל וכו' (בפסחים דף כ"ט) הנזכר לעיל נמי היה

נראה לפרש דמיירי בחמץ של ישראל ומשו"ה התיר ר"י בנותן טעם אבל בחמץ של א"י מודה דבמשהו מטעם דהוי דשיל"מ ושפיר איכא למימר דגם ר"י ס"ל דין דשיל"מ ויסתלק בזה קושיית הרמב"ן וא"צ לחדושו של הרמב"ן דר"י פליג אר"ש וס"ל כרבנן ומיהו אפשר דהיה דוחק להרמב"ן להעמיד כן דמיירי בהכי דהא סתמא אמר חמץ בנותן טעם וכן נ"ל דוחק להש"ך להעמיד דברי השו"ע דווקא בחמץ של ישראל ופשוט: ודע דמדברי תשובת רש"י שהביא הב"י בס' תמ"ז משמע להדיא דסבירא ליה דהטעם דחמץ בפסח במשהו הוא משום קנסא דעבר בבל יראה ולפי"ז בחמץ של א"י שנפל לתבשיל של ישראל או חמץ שנתחמץ כעת דלא עבר עדיין בבל יראה שנפל לתבשיל בטיל בס' כשאר אסורים אמנם אינו כן דעת כל הפוסקים וגם מדברי רש"י אינו מוכרח כ"כ דאפשר דעיקר תקנת חכמים הוא משום קנסא דבל יראה ואחר שתקנו חכמים לא חלקו בין חמץ לחמץ משום לא פלוג ופשוט הוא.

ודע עוד דמדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל אלו שדחקו עצמן דהאיך הוי חמץ דשיל"מ הא מ"מ אסור מדרבנן מיהת לאחר הפסח והוצרך הרמב"ן לומר דמשום דלא אמרו חכמים להקל אלא להחמיר והר"ן דחה לגמרי לדברי הרמב"ם מכח קושיא זו ולכאורה מאי קושיא הא מ"מ הוי דשיל"מ מאסור דאורייתא לאסור דרבנן דהא הם מיירי מחמץ בעין וצ"ל דס"ל באמת דזה לא מיקרי דשיל"מ כיון דמ"מ אסור מדרבנן וזה סתירה גדולה על ד' הש"ך (יו"ד סי' ק"ב ס"ק ח') דכתב שם דגבי כלים שנתערב בכלים דצריך להמתין מעל"ע דיוצא מאסור דאורייתא וז"ל ובכה"ג דיש לו מתירין מן התורה בלא שום הוצאות לכ"ע אסור עכ"ל ולעד"נ דהרמב"ן והר"ן הנזכר לא ס"ל סברא זו.

וראיתי לבעל פרי מגדים שם בשפתי דעת שכ' וז"ל ומ"ש שם להשהות מעל"ע ומרויח מדאורייתא לרבנן ודוגמא לזה חמץ בפסח להר"מ אף דלאחר הפסח מדרבנן אסור עכ"ל משמע דמביא סייעתא מזה להש"ך ובאמת אינו אלא תיובתא דהרי הרמב"ן אתא עלה מטעמא אחרינא וכמש"כ והר"ן דחה דברי הר"מ מכח קושיא זו וצ"ע וע"ש עוד במשבצות זהב (אות ז): וע"פ הנ"ל דכתבנו לחלק בין חמץ של ישראל לחמץ של א"י לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל נ"מ לדינא בחמץ נוקשה דבשל ישראל בטל בס' גם לדעת הרמב"ם דהא בשל ישראל לא הוי דשיל"מ וגם חומרא דחמץ ליכא בחמץ נוקשה דאין בו כרת וגם ליכא בל יראה וכמש"כ המג"א באמת בשם לקוטי מהרי"ל בס' תמ"ז ס"ק ה' והבאתיו לעיל בתשובה הקודמת אבל בשל א"י גם בנוקשה במשהו לדעת הרמב"ם משום דשיל"מ כן נ"ל.

אמנם באינו מינו שפיר י"ל דבטיל בס' דהא שאר דשיל"מ בטיל בס' במין בשאינו מינו ורק בחמץ גזרינן שלא במינו אטו מינו משום חומרא דחמץ וגבי חמץ נוקשה הא ליכא חומרא דחמץ כלל דנגזור אטו מינו. ואין להקשות דא"כ גם בחמץ גמור של א"י לא נגזור שלא במינו אטו מינו דהא כתבנו לעיל דבחמץ של א"י ליכא חומרא דחמץ משום דאין בו בל יראה.

דהא ליתא דקצת חומרא דחמץ איכא גם בחמץ של א"י דהא מ"מ יש בו כרת וגם לא בדיל מיניה וכמ"ש לעיל והלכך שפיר גזרו שלא במינו משא"כ חמץ נוקשה דליכא כרת שפיר י"ל דלא גזרו בו שלא במינו כן נלע"ד ברור וע"פ הנ"ל יתיישב נמי במה דיש

להקשות לכאורה דלדעת הרמב"ם ז"ל דטעמא דרבא משום דשיל"מ והיינו משום דהתערובות בעצמו חוזר וניתר אחר הפסח וכמו שפ"ה הר"ן ז"ל א"כ מאי מקשינן על רבא דאמר שלא בזמנו בין במינו ובין שלא במינו מותר מהא דאמר רבא קנסא קא קניס ר"ש ומאי קושיא הא ע"כ צ"ל דלא קניס רק בעיניה אבל לא על ידי תערובות מהא דאוסר רבא בזמנו במשהו דאל"כ לא הוי דשיל"מ וא"כ מרישא דרבא נמי יש ראייה לחלוק בין בעין לתערובות אכן להנ"ל ניחא די"ל דמיירי בחמץ של ישראל ומשום חומרא דחמץ וכו"ל: ועיין בנודע ביהודה במהדורא תנינא (סימן פ"ג) שהקשה דהא מרבא גופא מוכח הכי דלא מתיר רק בתערובות ועוד קשה לדעת הטור דלאחר הפסח צריך ששים מיהת כשאר אסורין וא"כ היכי הוי ס"ד דחמץ לאחר הפסח יהיה חמור משאר אסורין דרבנן דהוצרך לתרץ כי קניס בעיניה וכו' וכמו שהקשה המגן אברהם על הטור (בס"ס תמ"ז ס"ק מ"ד) ונלע"ד יש ליישב הכל על פי דברי רבינו יונה שהביא הטור בס"י תמ"ז דלאחר הפסח אפילו עירב במזיד מותר התערובות ולא קנסין ליה כמו בשאר אסורין ובזה א"ש הכל דס"ל להש"ס בפשיטות דהא דמתיר רבא אחר הפסח היינו אפילו ערב במזיד ומקשה שפיר והאמר רבא דקנסא קא קניס ר"ש כלומר וא"כ למה לא קנסין ליה אם ערב במזיד כשאר אסורין כיון דמודה ר"ש דאסור מדרבנן מיהת מטעם קנס ומשני כי קניס בעיניה כלומר כיון דכל עצמו אינו אלא קנס דיך לקונסו כשהוא בעין אבל לא בנתערב: א"נ י"ל דהש"ס היה מפרש דברי רבא דקאי על תערובות חמץ שנתערב בתוך הפסח דמ"מ לאחר הפסח מותר וע"ז מקשה כיון דקניס ר"ש כשהוא בעין מכח קנס דעבר בבל יראה וה"נ בתערובות שבתוך הפסח נקנסו אם ערב על מנת להשהותו אחר הפסח וכמו שכתב הטור דבכה"ג אסור להשהותו וא"כ בכה"ג נמי נקנס' דהא עבד אסורא.

ומתיר נהי דקניס ר"ש היכא דעבר בבל יראה מן התורה אבל בנידון דרבא דלא עבר רק באסור דרבנן דוודאי מן התורה ליכא אסורא לשהויי דהא מן התורה בטיל בס' לא קניס וכמו בחמץ נוקשה דמותר לאחר הפסח ועפ"ז יתיישבו כל הקושיות שהקשה המג"א והנו"ב ועוד מפרשים על הטור ז"ל ולענין מש"כ שם הגרע"א ז"ל עוד דהכלים בלאו הכי ישל"מ לשנה הבאה מצד יישון י"ב חודש וכמו שכתב החכם צבי בתשובה (סי' ע"ה) ע"ש.

ואכן לדידי גם זה אינו ברור דהא כבר העלה הפרי מגדים (ביו"ד בס"י ק"ג ס"ק י"ז) בשפתי דעת דלא מהני יישון י"ב חודש רק אם נבלע בצונן כמו ביי"נ אבל בנבלע על ידי חמין לא מהני וכ"ה להדיא דעת הרשב"א בתשובה בס"י תקע"ה וכן פסק בתשובת פנים מאירות בס"י כ"ג ובתשובת דבר שמואל ס"י קל"ג ודלא כהח"צ בתשובה סימן ע"ה [וע"ש דמדברי הרשב"א שם מוכח דס"ל דבשאר אסורין זולת יי"נ אף אם נבלע ע"י צונן כגון ע"י כבישה לא מהני יישון דדווקא ביי"נ דקליש וכן מתשובת דבר שמואל ג"כ משמע דבלא"ה אין לדמות שאר אסורין ליי"נ דמצינו שהקילו בו כמה קולות והלכך אפילו נבלע ע"י צונן בשאר אסורין או בחמץ יש לאסור הכלי אפילו בדעבד אם בשלו בו דבר חריף באופן שאין בו משום לפגם יעו"ש בפרי מגדים] וכמו שהביא שם הפמ"ג כל המחנות הקדושים האלה: וסיים וכתב סוף דבר הכל נשמע בכ"ח שהוחם בו

אפילו איסור דרבנן אין להקל ביישון י"ב חודש וע"י כבישה המיקל בהפסד מרובה וצורך גדול אין גוערין בו ובמתכות יש לעיין עכ"ל.

ודע דשמעתי מכבוד הגאון מו"ה יצחק סירווינט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק שהורה להתיר בסכין של חמץ שנכבש במים בפסח מעל"ע וחילו וראייתו הוא משום דיש לצדד סברת התורת חטאת (כלל ל"ג) דכלי מתכות אינו בולע ע"י כבישה כיון דבלא"ה הוא משהו ונט"ל יש לסמוך על סברת התו"ח בזה וכעין שכתב הח"י בריש סימן תמ"ז היכא דיש עוד צדדים וסניפים להתיר יש להקל במשהו ונט"ל].

אכן לע"ד הקלושה דין זה צ"ע להלכה דחדא דהא הפרי מגדים ביו"ד בסי' ק"ה במשבצות זהב ס"ק א' כשהביא שם כמה דעות האחרונים ז"ל אי שייך כבישה בכלי מתכות דמדברי ר"י דסובר דכלי מתכות אינו נאסר ע"י עירווי א"כ אפשר דה"ה דאינו נאסר ע"י כבישה וכן האו"ה (כלל ב' דין ח') מתיר להדיא כבישה בכלי מתכות וכן הת"ח כלל ל"ג והמנ"י אכן בט"ז בסי' ק"ה ס"ק א' כתב דאין חלוק כלל בין עץ למתכות לענין כבישה וחולק שם על האו"ה יעו"ש בפמ"ג וכתב עוד דבמנחת יעקב בכלל פ"ב כתב דכלי זכוכית אינו בולע ג"כ ע"י כבישה וכתב דאין להקשות ע"ז מסי' תנ"א באו"ה סעיף כ"ו דמשמע שם דאף כלי זכוכית בולע דאפשר דחומרא דחמץ שאני.

כ"כ הפמ"ג שם בשם המנחת יעקב וא"כ אפשר דבכלי מתכות נמי אף דעות הסוברים דאינו בולע ע"י כבישה מ"מ אפשר דבחמץ מודו דאסור משום חומרא דחמץ וכמו ש' המנ"י לענין כלי זכוכית: ועוד בעיקר הדבר איני יודע דמנ"ל דפליטה דמי לבליעה בזה דהם לא קאמרי רק דכלי מתכות אינו בולע ע"י כבישה משום דקשה לבלוע אבל לפלוט אפשר דפולט והחילוק בין בליעה לפליטה מבואר להדיא בגמרא וברש"י פ"ק דחולין (דף ח') גבי כלי מתכות עצמו דגבי שוחט בסכין של א"י פסקינן דקולף וגבי סכין ששחט בו טריפה לענין לשחוט בו פעם אחרת פסקינן שם דסגי בצונן וכ' רש"י הטעם דהתם בסכין של א"י דהסכין כבר נבלע בו איסור ע"י חמין שפיר יכול להפליט ע"י חום בית השחיטה והלכך בעי קליפה אבל בסכין ששחט בו טריפה דצריך הסכין לבלוע ע"י חום בית השחיטה אמרינן דהסכין קשה לבלוע והלכך סגי בצונן.

הרי בהדיא דאיכא חלוק בין בליעה לפליטה גבי כלי מתכות עצמו ואם כן הוא הדין לענין כבישה יש לחלק בין בליעה לפליטה ואדרבה קצת נ"ל להוציא משם ראייה לעיקר הדין דכלי מתכות שפיר פולט על ידי כבישה דהא חום בית השחיטה ודוחקא דסכינא לא גרע מחום דכלי שני וכמו שכתב הרשב"א והובא בטור בסי' ס"ח וכיון שיכול להפליט ע"י חום בית השחיטה שהיא ככלי שני כ"ש שיכול להפליט ע"י כבישה דחמירא טובא מכ"ש דהא אנן ס"ל להלכה דכלי שני אינו מפליט ומבליע כלל וכבישה קי"ל דמפליט ומבליע ואף דעל כרחק צריך לומר לדידן דעל ידי חום בית השחיטה בולע יותר מעל ידי כלי שני מ"מ לא עדיפא מכבישה ואף דגבי חום בית השחיטה אין אנו אוסרים באמת רק כדי קליפה היינו משום דיותר אינו מתפשט חום בית השחיטה אבל באמת אם היה מתפשט החמימות יותר אפשר דהיה נאסר יותר מכדי קליפה וא"כ הוא הדין כבישה וא"כ דין זה צל"ע להלכה הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן כה ראוי לברר חמץ של אסורי הנאה כגון של כלאי הכרם וכיוצא בו אי עובר עליו בבל יראה או לא כיון דאסורי הנאה

לאו כדידי' דמי אפשר דהוי כחמץ של אחרים ושל גבוה ואם נימא דעובר יש לברר אי מהני בטול לחמץ זה.

עוד ראוי לברר בחמץ של טבל אי עוברין עליו בבל יראה ובל ימצא או לא ואם עובר אי מהני בטול או לא וצדדי הספק בזה יתבאר בתוך גוף התשובה: תשובה בפסחים דף מ"ו תנן כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה ב"ב אומר תטיל בצונן אמר ר"י לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה וכו' עכ"ל המשנה ומסקינן בגמרא דבהואיל פליגי ר"א סבר הואיל ואי בעי מתשיל עלה ממוניה הוא ועבר עליה בבל יראה אם יפרישנה ויניחה כך עד הערב ור"י סבר לא אמרינן הואיל וא"כ משמע להדיא דס"ל להש"ס בפשיטות דאם ישאל עליה בוודאי יעבור עליה בבל יראה ואף דאם ישאל עליה תהדר לטבלה והוי ליה חמץ של טבל וע"כ דס"ל להש"ס דחמץ של טבל הטבול לחלה [וה"ה הטבול לתרומה דמ"ש] עוברין עליה בבל יראה ובל ימצא.

ולכאורה יש לתמוה לדעת רש"י בסוכה ל"ה דטבל לא מיקרי לכם דאין בו היתר אכילה דכתב שם ומאן דבעי דין ממון לא בעי היתר אכילה ומכשיר אתרוג של טבל שאסור באכילה ומותר בהנאה עכ"ל משמע הא למ"ד דבעי נמי היתר אכילה פוסל באתרוג של טבל משום דאין בו היתר אכילה ולא הוי לכם [ודלא כדעת התוס' בסוכה שם ד"ה לחם.

וכן בתוס' (פסחים ל"ח ע"א ד"ה אתיא) דטבל איקרי לכם והא דאין יוצאין באתרוג של טבל היינו משום שיש לכהן וללוי חלק בו והוי כאתרוג השותפין דאין יוצאין בו וכבר העיר עליהם בשו"ת שאגת אריה (בסי' צ"ז) דמ"מ היכי מיקרי לכם הא אין בו היתר אכילה וכמו באתרוג של תרומה טמאה דלא הוי לכם מהאי טעמא ותירץ דס"ל ז"ל דטבל שאני דדוקא בדבר שאין בו היתר לאסורו לעולם לא מקרי לכם משא"כ טבל שיש לו היתר לאסורו אחר הפרשה וכן הוא דעת הר"ן במשנה דסוכה שם וכדעת התוס' וכמש"כ בשאג"א שם ושיטה שלישית יש בזה להרמב"ן ז"ל הובא בר"ן דטבל מיקרי לכם גם לענין אתרוג ויוצאין בו ידי חובת אתרוג גם ביום הראשון משום דיכול להפריש עליו ממקום אחר והביא ראיה לזה מב"ב (דף קל"ח) והא דפוסל ב"ש בדמאי היינו תרומת מעשר של דמאי טמאה יעו"ש].

א"כ היכא עובר בבל יראה הא בבל יראה נמי כתיב לא יראה לך וזה לא מיקרי לך כיון דאין בו היתר אכילה וביותר יש לתמוה על ר' יהושע דלא ס"ל סברא דהוא ל א"כ בלא"ה יכול להפרישה ולהניחה עד הערב דהא תרומה וחלה טמאה אין בו היתר אכילה ולא הוי לכם לכו"ע וכמו דמבואר (בסוכה ל"ה) ולמה צריך ר"י לסברא משום דאכתי לא מטא ליד כהן [וכמו שפירש"י לא זהו וכו' כדמפרש בגמרא דלאו דידיה הוא לאחר שקרא עליה שם וקרא כתוב שלך אי אתה רואה וזה אינו שלך ולא של חברך דאכתי לא מטא ליד כהן עכ"ל] דמשמע התם אם היתה העסה ביד כהן עובר בבל יראה או ישראל שלקח התרומה מתחלה מיד כהן או שירש מאבי אמו כהן עובר ולכאורה הא אפילו של כהן לא מקרי לך דהא אין בו היתר אכילה: ולכן מתוך חומר הנושא צ"ל דגבי חמץ לענין בל יראה שאני כיון דבלא"ה חמץ אסור בהנאה בפסח וא"כ כל חמץ אין בו היתר אכילה והנאה ואעפ"כ אסרה התורה בבל יראה וע"כ צ"ל דגזזה"כ הוא אף דאסור

בהנאה מיקרי לך דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאלו הם ברשותו ואחד מהם הוא חמץ בפסח א"כ גם כשנלווה עם החמץ עוד אסור אחר של אסור הנאה או אכילה לא מהני להוציא מרשות בעלים ולקרוא אינו שלו דמה לי חד אסורא או תרי אסורי ולא דמי לשל אחרים ושל גבוה דממעטינן מלך דאינו עובר עליהם בכל יראה דהתם שאני דאין לו בהם שום זכיה ורשות לכל דבר ולכן דעת הרבה מהאחרונים ז"ל הלא המה בתשובות נודע ביהודה מהד"ת בסי"ג ובפרי מגדים בסי' תע"ג דאם זכה בהם הא"י לאחר זמן אסורו נמי מהני ותו לא עבר הישראל בכל יראה ואף דבל"ה אינו ברשותו מ"מ אם זכה בהם אחר עדיף ותו לא מיקרי שלו אף לענין בל יראה [ועי' עוד בש"ת חתם סופר חלק או"ח סי' קי"ד ובספר מקור חיים על הלכות פסח להגאון דליסא בסי' תמ"ג שחולקים על זה יעו"ש] משא"כ אסורי הנאה דבאמת הוא שלו והרי יש לו בהם זכיה לענין דיכול להנות מאפרו או שלא כדרך הנאתו רק דאין לו בהם היתר אכילה והנאה וזה לא מגרעא מידי דהא בלא"ה אסור באכילה ובהנאה ובזה זכינו לדין דגם חמץ של אסורי הנאה עובר בב"י וכמש"כ וכן יש להביא ראיה מב"ק (דף ס"ט ע"ב) ע"ש היטב ודו"ק: ושוב אחר החפוש בספרים מצאתי בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' להגאון מוהר"א פלעקלעש ז"ל בסי' שנסתפק ג"כ בחמץ של אסורי הנאה אי עובר עליו בכל יראה והאריך בזה קצת ולבסוף נשאר בצ"ע ולענ"ד מהש"ס שהבאתי יש להביא ראיה דעובר וכמש"כ ותמיהני עליו דלפי דעתו דלא נחית לסברא זו שכתבנו הו"ל להסתפק נמי בחמץ של אסורי אכילה דג"כ לא מיקרי שלו: וע"פ מה שכתבנו לק"מ מה שכתבנו להקשות במקום אחר דה"מ למימר דהטעם דאין יוצאין ידי מצה במע"ש משום דליכא בו ב"י ואסור אכילה לראחב"י] משום שאין בו דין ממון ולא מיקרי לך ולהנ"ל לק"מ דבאמת י"ל דגם בחמץ של מע"ש עובר בכל יראה גם לר"מ כיון דמ"מ יש לו בו זכות לענין אכילה ושאר דברים ולא דמי לחמץ של גבוה דאין עוברין בו בכל יראה דהתם אין לו בו זכות כלל דמיירי בהקדש בדק הבית ובאמת בחמץ של קדשי מזבח הראוי לאכילה כגון חמץ של לחמי תודה לאחר שנשחט עליהן הזבח נראה דאף דלאחר שחיטה בוודאי ממון גבוה הוא לר"י הגלילי דמשולחן גבוה קא זכו וכמו שמבואר (בקדושין דף מ"ב ובב"ק די"ב ובתוס' שם) מ"מ נראה דעובר עליהם בכל יראה כיון דמ"מ יש לו בהם זכות לענין אכילה וצ"ע בזה: ונראה דחמץ של אסורי הנאה חמיר יותר דלא מהני ביה בטול אף קודם זמן אסורו דכיון דאסור בהנאה מעיקרא לאו ברשותיהקאי וכמו בחמץ גרידא לאחר זמן אסורו דלא מהני בטול ופשוט הוא: ולענין חמץ של הקדש שקבל עליו אחריות אי עובר או לא כבר הארכתי בזה בחדושי לפסחים בעז"ה וזה לשוני שם בחדושי על הא דאמר רב יהודה אמר רב בפסחים ו' המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי דאמר רבא עלה אם הקדש הוא אינו צריך מ"ט מבדל בדילי אינשי מיניה.

כתבתי ע"ז וזה לשוני לכאורה תמוה דמאי קמ"ל רבא בזה הא אמר רב בעצמו לקמן בסמוך דין זה דאמרינן שם תיכף בסמוך אמר רב יהודה אמר רב חמצו של א"י עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך מ"ט מבדל בדילי מיניה וא"כ אפילו בעיו"ט סמכינן אסברא דמבדל בדילי מיניה וא"צ לבער ולא לעשות

מחיצה ואף דרוצה להשהות ברשותו כל ימות החג וכ"ש אם מוצא ביום טוב דא"צ כפית כלי מהך סברא דבדילי מיניה.

ונלע"ד לומר דרבא טובא אשמעינן דמדברי רב בסמוך לא ידעינן רק בחמץ דאין בו בל יראה מן התורה דומיא דחמץ של א"י דמיירי בלא קבלת אחריות וכפרש"י ושאר מפרשים ולא בעינן מחיצה רק שמא יבא לאוכלו ועל זה אמר דבשל הקדש כה"ג לא חיישינן שמא יבא לאוכלו ולא צריך מחיצה אבל רבא אשמעינן דגם בחמץ של הקדש שקבל אחריות דיש בו בל יראה דומיא דמוצא חמץ שלו דבלילה יהיה צריך לבער מן התורה רק דביו"ט א"א והוה אמינא דחמיר טפי ובעי כפית כלי קמ"ל דלא.

משום דכפית כלי לא בא אלא כדי שלא יבא לאוכלו דלענין אסור בל יראה אין נ"מ כלל אי כופה עליו כלי או לא וא"כ בהקדש דבדיל מיניה לא צריך. מיהו כל זה לשיטת הפוסקים שהביא הטור (בסי' תמ"ז) דהך דמוצא חמץ ביו"ט דכופה עליו כלי אף בלא בטול מיירי דהעמידו חכמים דבריהם אף במקום אסור תורה דלאו דבל יראה [ועוד דבלא"ה המשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר] אבל לדעת רש"י והר"ן שכתבו וז"ל ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטלו בלבו מאתמול עכ"ל הרי דמיירי בבטל דווקא וכן דעת עוד פוסקים הובא בטור שם וא"כ ע"כ דהך בשל הקדש ע"כ מיירי בלא קבלת אחריות דאי באחריות הא צריך לבער ביו"ט עצמו אף אם בטל דלחמץ שאינו שלו רק דעובר משום קבלת אחריות לא מהני בטול וכמו שהעלה השג"א בסי' ע"ז דלא שייך בטול דמ"מ הוא חייב באחריותו וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה דהיינו הך דרב יהודה אמר רב.

ולכן נלע"ד לומר דרבא קמ"ל דאף בקבל עליו אחריות אינו עובר בבל יראה בשל הקדש ולא דמי לשל א"י. והטעם בזה דהא חמץ של א"י גופא אי מקבל אחריות על חמצו של א"י בבית הא"י אינו עובר וכמו שכ' התוס' ד"ה יחד והר"ן וש"פ שם ומשום"ה יחד לו בית מהני אף בקבל עליו אחריות ואינו עובר בכ"י עד שיכנס לרשותו וא"כ י"ל דגבי חמץ של הקדש לא משכחת לעולם דיהיה עובר דהא הקדש כל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתא ואינו מונח לעולם ברשות שלו והוי כמקבל אחריות בבית הקדש דאינו עובר משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וזהו דקמ"ל רבא דאם של הקדש אינו צריך בעור משום דלא עבר בבל יראה כלל גם בקבל אחריות.

וגם כפית כלי נמי א"צ משום דבדיל וזה לא הוה שמעינן ממימרא דרב: וראיה גדולה לסברא זו מצאתי בעז"ה בירושל' בפ"ב הלכה ב' וז"ל שם אית תנויי תני לא יראה לך לך אי אתה רואה אבל אתה רואה את לגבוה אית תנויי תני אפי' לגבוה מ"ד דרואה את לגבוה בשהקדישו קודם לבעורו מ"ד אפילו לגבוה כשהקדישו לאחר בעורו [פי' דאז אינו ברשותו להקדישו והלכך עובר עליו] אמר רבי בון בר חייא קומי ר' זעירא תאמר בקדשים שחייב באחריותן כר"ש עכ"ל הירושלמי פי' דר' בון מתרץ בגוונא אחרונא דהא דתני אפילו לגבוה היינו אפילו בשהקדישו קודם לבעורו ובקבל עליו אחריות ואליבא דר"ש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי בכל דוכתא וכן פי' הק"ע והפ"מ שם.

ולכאורה יש לתמוה במה שאמר בירושלמי דדוקא אליבא דר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי עובר בבל יראה אם קבל אחריות הא לרבנן לא. והרי בחמץ של א"י שקבל אחריות אמרינן להדיא בש"ס דילן דגם לרבנן עובר משום דכתיב לא ימצא קרא יתירא לאשמעינן דאפילו בקבלת אחריות לחוד עובר ע"י בש"ס (דף ה' ע"ב) ואף דבשאר דוכתא ס"ל דגורם לממון לאו כממון דמי מ"מ לגבי חמץ כממון דמי.

ואין לומר דהירושלמי פליג על ש"ס דילן וס"ל דגם בחמץ של א"י אינו עובר אם קבל עליו אחריות רק לר"ש בלבד דהא ליתא כלל דבירושלמי פ"ק דפסחים הל' ג' מפורש להדיא דס"ל כש"ס דילן דז"ל הירושלמי שם א"ר יוסי מכיון שזה צריך לזה וזה צריך לזה כמי שכולן אחד לא יראה לך הייתי אומר הפקיד אצלו יהיה מותר ת"ל לא ימצא בבתיכם אי לא ימצא בבתיכם הייתי אומר ייחד לו בית יהיה מותר ת"ל לא יראה לך הא כיצד הפקיד אצלו אסור ייחד לו בית מותר [פי' הפקיד אצלו באחריות אסור ייחד לו בית היינו דאמר לו הרי הבית לפניך דלא קבל עליו אחריות מותר וכפירש"י בפסחים ו' ולדעת התוס' שם מיירי אפילו בקבל אחריות מ"מ כיון דיחד לו בית הוי כמקבל אחריות על חמצו של א"י בבית הא"י דאינו עובר יעו"ש בתוס' ומדברי הרי"ף שהשמיט ברייתא זו דיחד לו בית מהלכותיו משמע דס"ל כפרש"י דמיירי בלא קבלת אחריות ואין בו חידוש דין כלל דזה ידעינן מעלמא דהרי הבית לפניך אין בו קבלת אחריות כמו שמבואר בב"מ מ"ט והלא כבר הביא הרי"ף ז"ל שם לדין זה וממילא שמעינן דאינו זקוק לבער אבל אי הוה ס"ל כפי' התום הו"ל להביא ברייתא זו דאיכא בזה חידוש דין גדול דאף בקבלת אחריות מ"מ אם ייחד לו בית אינו זקוק לבער כנלע"ד בדעת הרי"ף ז"ל.

וממילא שמעינן דגם במימרא דרב יהודה אמר רב דחמצו של א"י עושה לו מחיצה י"ט ג"כ מפרש דבלא קבלת אחריות מיירי וכמו שפרש"י והר"ן דאלו בקבלת אחריות לא מהני מחיצה ודלא כפירש הרמב"ן שהביא ה"ה בפ"ד והר"ן שם בשם אחרים דמיירי בקבל אחריות ועשיית מחיצה הוי כיחד לו בית דליתא כן נראה לי ברור בדעת הרי"ף ז"ל].

וכן מבואר עוד בירושלמי בפ"ב ה"ב. הרי להדיא דס"ל להירושלמי בפשיטות דאם הפקיד אצלו באחריות זקוק לבער ומשמע לד"ה היא דאם איתא הו"ל לפרש דחיובא לר"ש הוא ועוד דהא לא קי"ל כר"ש בגורם לממון ואיך פסק הירושלמי בפשיטות דעובר וע"כ דד"ה היא.

ובאמת שכבר העיר על הירושלמי הלז הגאון רי"ט אלגזי בחבורו על הרמב"ן הל' חלה והאריך בזה הרבה ותוכן תירוצו שם דס"ל להירושלמי לחלק בין הקדש לשל א"י דשל הקדש שאני דאינו ברור דהוי גורם לממון אי מיגניב או מתאביד דאפשר דמתשיל עליה והוי כספק ספיקא דחזא שמא לא יגנב ולא מתביד ואת"ל דמגנב ומתבד שמא ישאל עליה ונמצא דיפטר בזה מאחריות ונמצא דיש בזה שני צדדים לפטר מאחריות משו"ה לרבנן אינו עובר ולא מרבינן מלא ימצא זולת לר"ש דס"ל בעלמא דדבר הגורם לממון כממון דמי גם בקדשים שחייב באחריותן ואף דאיכא התם שני צדדים שמא לא יגנב ושמא ישאל זהו תוכן תירוצו.

אבל דבריו תמוהין לפע"ד דהא אדרבה אם נימא סברא דשמא ישאל עליה גרע טפי דהא אם ישאל נמצא למפרע לאו הקדש אלא שלו הוא ועובר בלא"ה בבל יראה ובאמת שכבר עמדו רבותינו בעלי התוס' (בפסחים מ"ו ע"ב ד"ה הואיל) דהיכא מותר חמץ של גבוה נימא הואיל ואי בעי מתשיל עליה ותירצו בתירוץ השני דמיירי בבא ליד גזבר דאינו בשאלה וא"כ לפי דברי התוס' אין כאן באמת הך סברא דשמא ישאל דהא מיירי בבא ליד גזבר.

וגם לפי תירוץ הראשון שם דבשל הקדש אף דלא בא ליד גזבר מ"מ כיון דכתיב לה' לא אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל ג"כ לא יתכן תירוצו כלל דממ"נ אי אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל לענין דלא. יהיה גורם לממון ממילא עובר בבל יראה מצד שהוא שלו ואיך אפשר דמצד סברא זו יפטר מבל יראה אדרבה זהו גורם חיוב.

ועוד בלא"ה עיקר הסברא לא נהירא כלל דמ"מ גורם לממון הוא על איזה אופן שיהיה שמא לא ישאל ושמא יגנב ולא שייך בענין זה סברא דס"ס כלל. והיותר תימה עליו דהוא בעצמו הביא לדברי התוס' שם בסוף דבריו והאיך לא הרגיש שד' התוס' סתירה על דבריו דהא בבא ליד גזבר לא מהני שאלה ואם לא בא ליד גזבר גרע טפי שאם ישאל נמצא עוקר ההקדש למפרע והוי שלו.

וזה וודאי אינו עולה על הדעת לומר דלענין פטור אחריות אמרינן סברא שמא ישאל אבל לענין אסור דבל יראה לא אמרינן סברא דהואיל ואי בעי מתשיל משום דכתיב בה לה' דהא ליתא דכיון דעל כרחק אתה בא לפוטרו מבל יראה מצד שאין בו חיוב אחריות משום שמא ישאל וא"כ ממילא הוא שלו דממ"נ אם אתה משער כמו שהוא עכשיו הרי איכא חיוב אחריות אי מיגניב ועובר בבל יראה מצד קבלת אחריות ואם אתה משער אותו כמו שהוא לאחר שאלה דאין בו אחריות איכא בל יראה מצד שהוא שלו ולכן תירוצו של הגאון מהרי"ט אלגזי ז"ל תמוה לפי ענ"ד.

אכן לפמ"ש א"ש דגבי הקדש שאני דמשום דהוי כמקבל אחריות בביתו של הקדש דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ובפרט לתירוץ השני של התוס' דמיירי דווקא בבא ליד גזבר וא"כ הרי הוא ברשות הקדש באמת דהוא גזבר של הקדש עולה יפה דברי הירושלמי דדווקא לר"ש עובר משום דלר"ש הוה כממונו ממש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי ובממונו וחמץ שלו אין נ"מ אם מונח בביתו או ברשות אחר וכמ"ש הר"ר יונה הובא דבריו ברא"ש בפ"ק דפסחים לענין הפקיד חמץ בבית ישראל אחר דעבר המפקיד ואף דמונח ברשות אחר וכדאמרינן בפרק מרובה וגונב מבית האיש ולא מיד הקדש עכ"ל שם וכוונתו דכמו הגונב מבית הדיוט אין נ"מ היכן היה מונח החפץ דאף אם היה מונח בבית הקדש מ"מ חייב דמבית האיש קרינא ביה כיון דעיקר החפץ הוא של הדיוט וכן להיפך דהגונב הקדש אף אם היה מונח בבית הדיוט פטור דבית הקדש מיקרי דאינו תלוי בהבית רק בהחפץ של מי הוא וה"נ לענין בל יראה דהכל תליא בבעלים של חפץ כיון שהחפץ שלו אף דמונח ברשות אחר מקרי בביתכם כן הוא כוונת הר"י שם וכמו שבאר כוונת הר"י בהגהת הב"ח שם ובספר גבול אשר באור על הרא"ש ובשאג"א סי' פ"ג [ומש"כ הרא"ש שם דלא הבין ראית ר"י ז"ל נ"ל דדעת הרא"ש די"ל דגבי הקדש שאני משום דכל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתא ומשו"ה לעולם הוא

ברשות הקדש משום דכתיב ממך הכל ומידך נתנו לך וכל היכא דמונח מונח ברשותו של הקב"ה משא"כ בהדיוט בחמץ של הדיוט המונח ברשות אחר אפשר דלא קרינא ביה לא ימצא בבתיכם דאינו מונח בבית שלו כנ"ל כוונת הרא"ש והב"ח בהגהותיו תמה על הרא"ש דאמאי לא הבין הראיה ונשאר בצ"ע ונלע"ד כמו שכתבתי משום דיש לחלק בין הקדש לנידון דידן] וה"נ בנידון דידן בחמץ של הקדש שקבל עליו אחריות לר"ש דס"ל כממון דמי הו"ל כממון הדיוט המונח ברשות הקדש אבל לרבנן דס"ל דלאו כממון דמי בכל דוכתא אך דגבי חמץ גזה"כ הוא דמצד קבלת אחריות עובר דייך אם אסרה התורה אם מונח ברשות ישראל דמ"מ הרשות שלו אבל מנ"ל לאסור אף אם מונח ברשות הקדש והיינו נמי טעמא דמקבל עליו אחריות בחמץ של א"י ברשותו של א"י דאינו עובר ובזה עולה יפה דברי הירושלמי כמין חומר בעז"ה ונראה דלר"ש באמת גם בחמץ של א"י אם קבל עליו אחריות אף אם מונח ברשות הא"י עובר דכיון דמטעם גורם לממון אתא עלה אין נ"מ אם מונח ביד ישראל או ביד הא"י וזה ברור: ובזה ניחא נמי במה דהתחיל בברייתא בפסחים בתרתי לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה ומסיים בחדא יכול יקבל פקדונות מן הא"י ולמה לא מסיים נמי בתרתי דיכול יקבל פקדונות מן ההקדש אלא וודאי הוא הדבר אשר דברנו דבהקדש באמת לעולם אינו עובר אף אם מקבל אחריות לרבנן ומטעם שכתבנו: ועפ"ז יתיישב נמי קושיית הפרי חדש (בסי' ת"מ) והלחם משנה ז"ל בפ' ד' מהלכות חמץ ומצה לדעת הרמב"ן שהביא ה"ה והר"ן דהך דחמצו של א"י דעשה לו מחיצה מיירי בקבל עליו אחריות דעשיית מחיצה נחשב כייחד לו בית ותמהו ע"ז דא"כ היכא מסיים ואם הקדש הוא א"צ הא בכה"ג באחריות בהקדש עובר בבל יראה וע"כ צריך עשיית מחיצה דסברא דבדיל מיניה לא מהני אלא לענין חששא דרבנן דלא חיישי' שמא יבא לאוכלו אבל לענין לאו דאורייתא מאי מהני סברא דבדיל מיניה אכן לפמ"ש א"ש דבאמת דגבי הקדש אף אם מקבל אחריות ליכא בל יראה וזהו דקמ"ל דאם של הקדש הוא אינו צריך עשיית מחיצה דלעולם אינו עובר בבל יראה משום דהוי כמקבל אחריות בביתו של הקדש דהקדש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וחשש שמא יבא לאוכלו נמי ליכא משום דבדיל מיניה.

ואין להקשות דלפי פ"י הרמב"ן וה"ה והר"ן בשם אחרים דבקבלת אחריות מיירי הך דרבא דלעיל למ"ל דהא רב נמי בקבלת אחריות מיירי ואעפ"כ אמר אם של הקדש הוא א"צ דהא אינו קושיא די"ל דהרמב"ן וה"ה מפרשים למימרא דהמוצא חמץ בביתו בביטול מיירי דליכא בל יראה ודכוותיה אמר רבא דאם של הקדש הוא א"צ וקמ"ל דגם כפית כלי א"צ להקדש ואתי שפיר הכל בעז"ה: שוב אחר כותבי יצא לאור הגהות על הש"ס בדפוס ווילנא להגאון רש"ש וראיתי שגם הוא העיר בסברא זו שכתבנו דגבי הקדש י"ל דלא שייך בקבלת אחריות אינו עובר משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ות"ל שכוונתי לדעתו: ומפי אחי הרב הגאון זצ"ל שמעתי שתירץ לקושיית הפרי חדש והלחם משנה בדרך אחר והוא ע"פ דברי הר"ן דכתב דיש לומר דמזה הטעם דחמץ לא בדיל מיניה י"ל דהחמירה התורה בבל יראה יותר משאר אסורים וכמו דחכמים חששו בזה שמא יבא לאוכלו יותר משאר אסורים משום סברא דלא בדיל מיניה ה"נ י"להטעם על עיקר דין תורה כ"כ הר"ן שם ועפ"ז פשוט דבחמץ של הקדש דבדיל מיניה

ליכא בל יראה כיון דבדיל מיניה דמי לשאר אסורין דלא אסרה התורה בהם משום בל יראה ואם כן שפיר אמר רב דאם של הקדש אינו צריך אף בקבל עליו אחריות דהוי כשלו מכל מקום אין צריך עשיית מחיצה משום דבדיל מיניה כלומר דכיון דבדיל לא החמירה התורה בכגון זה משום בל יראה וזה כפתור ופרח וש"י אך לפ"ז צ"ל דהא דממעטינן של גבוה מלך חדא ועוד קאמר דמלבד דבדיל מיניה ולא שייך לאו יראה עוד יש מיעוט מלך דאינו שלו ועוד דיש נ"מ לענין חמץ של לחמי תודה דאינו בדיל מיניה דהא עומד לאכילה מ"מ ממועט מלך מיהו לעיל כתבתי דחמץ של לחמי תודה אפשר דמיקרי לך מצד שמותר באכילה וצ"ע בזה: שוב אחר החפוש בספרים מצאתי בס' צ"ח לפסחים דהעיר ג"כ על לשון הברייתא דמתחיל בחדא ומסיים בתרתי והאריך בזה הרבה ודעתו שם בפשיטות דגם בשל הקדש אי מקבל אחריות עובר ונראה דאישתמיט מיניה דברי הירושלמי הנ"ל שהבאתי והנראה לע"ד כתבתי בעז"ה: ועי' ברי"ט אלגזי ז"ל דהעיר דלפי תירוץ השני של התוס' ז"ל דהך דאמרינן אבל אתה רואה של גבוה מיירי בבא ליד גזבר דתו אינו בשאלה אבל אם לא בא ליד גזבר עובר באמת מכח הואיל דאי בעי מתשיל עליה הוה מצי הירושלמי הנ"ל לפרש ב' הברייתות בפשיטות דברייתא דתנוי תנא דאתה רואה של גבוה בבא ליד גזבר וברייתא אחרת דתני אפילו לגבוה אי אתה רואה מיירי בלא בא עדיין ליד גזבר ופליגי בהואיל אי אמרינן הואיל או לא [ויש שם ט"ס בדבריו וצריך להגיה אך כן הוא כוונתו] וכעין דפליגי ר"א ור"י גבי חמץ של תרומה עכ"ד ולע"ד לק"מ דהא לא מצינו סברא זו דאמרינן הואיל רק לר"א ור"א בעצמו ס"ל דאין שאלה בהקדש והיאך אפשר לאוקמא ברייתא דאוסר בשל גבוה בלא בא ליד גזבר ומטעם הואיל דאי בעי מתשיל דממ"נ אם ר"י הוא הא הוא לא ס"ל סברא דהואיל [והתוס' לא הוצרכו ליישב כן רק אליבא דר"א ור"ל אם נסבור כסברת ר"א בהא דאמרינן הואיל ובעיקר דין שאלה בהקדש לא נסבור כוותיה רק דיש שאלה בהקדש על כן צריך לומר בבא ליד גזבר אבל אליבא דר"א עצמו א"צ לזה דהא הוא ס"ל דאין שאלה בהקדש] ואי ברייתא ר"א היא הא ס"ל דאין שאלה בהקדש ובלא"ה י"ל דהירושלמי אינו רוצה להעמיד הברייתא דלא כהלכתא דהא בפלוגתא דר"א ור"י קי"ל כר"י דלא אמרינן הואיל וא"כ קושיית מהרי"ט הנ"ל לק"מ וכ"ז ברור עכ"ל בחידושי.

היוצא לנו מזה דחמץ של הקדש אף בקבל אחריות אינו עובר בבל יראה לדידן דקי"ל כרבנן דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי בכל דוכתא ודלא כמו שנראה בס' צ"ח: ולענין בחמץ של א"י שקבל עליו אחריות אם עבר ולא בער אותם קודם הפסח אי אסור בהנאה לאחר הפסח או לא הוא מחלוקת האמוראים בירושלמי בפ' כל שעה הלכה ב' וז"ל הירושלמי שם לא בער לאחר הפסח מהו ר' יונה אמר מותר ר' יוסי אמר אסור א"ר יונה כצ"ל שם בירושלמי וכמו שהגיה שם בגליון הש"ס להגאונים בעלי מפרשי הים וכן העתיק הח"י בס"ס ת"מ] חמצו של א"י הוא ישראל הוא שעבר עליו ולא בערו עכ"ל הירושלמי והכוונה דס"ל לר' יונה דלא קנסו חכמים רק בחמץ שלו אבל בחמץ של אחרים לא קנסו אף אם עבר בבל יראה דלא שייך לקנוס כיון דבלא"ה אין החמץ שלו והח"י בס"י ת"מ הביא לדברי הירושלמי הלז והשיג על המג"א (שם ס"ק י"א)

שדעתו שם לאסור בהנאה רק שמסתפק דאפשר דאסור גם להחזירו לא"י בעין כמו שהוא שמא יחזור וימכרנו לישראל.

אמנם דעת הח"י שם דלא מיבעי להחזירו לא"י בעינו אחר הפסח דוודאי שרי אף אי נימא דאסור בהנאה משום דבכה"ג שמחזירו לא החזירו כ"כ לאוסרו בפן ואולי שמא ימכרנו לישראל דהא לא עבד ולא מידי רק מחזיר לו את שלו אלא י"ל דמותר בהנאה לכל אדם ומשום דנראה מן הירושלמי דהלכה כרבי יונה מדמפרש דבריו לבסוף והיינו כפי פירושו וגירסתו דהך טעמא דחמץ של א"י כו' הוא טעם למ"ד דמתיר ודלא כפי הק"ע והפני משה שם דגרסתם דגרסי ר' יוסה רק ר' יונה הוא שמפרש כן] וגירסת הח"י במקום ר' יונה ר' יהודה ע"ש וטעם האוסר לא מפרש מסתמא הלכתא כוותיה ועוד דלא יהא אלא ספיקא הוי ספיקא דרבנן לקולא כן דעת החק יעקב (שם בס"ק ד').

אמנם לכאורה יש לתמוה על זה דהאיך נפרנס למתניתין דגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך דמשמע דבהנאה מיהת אסור ולפי דברי ר"י בירושלמי דלא קנסו לאסור בהנאה רק על חמץ שלו א"כ למה אסור החמץ דלמאן נקנסיה. נקנסיה לנגזל הא לא עבר בבל יראה מידי וכמו שהעלה בנו"ב מהד"ק (סי' כ') דאף לדעת הסוברים דחמץ של ישראל המופקד ברשות ישראל אחר דעובר המפקיד מ"מ בגזילה מודו דלא עבר דלאו ברשותיה קאי דלא דמי לפקדון דברשותיה קאי גם לענין הקדש ודבר ה' אמת בפיו וא"כ לא שייך שום קנס לנגזל וגם לגזלן לא שייך קנס ואף דעבר בבל יראה מצד דחייב באחריות מ"מ הא אין החמץ שלו והרי דעת ר' יונה בירוש' דכל שאין החמץ שלו לא קנסו ומה בין זו לחמץ של א"י ומיהו על הירושלמי לא קשה כל כך דהירושלמי יעמיד מתניתין דגזל חמץ ועבר עליו הפסח כר' יהודה דס"ל דחמץ לאחר הפסח מן התורה אסור ולא מטעם קנס וא"כ אין חלוק בין חמץ שלו או של אחר דהא אפילו בחמץ של א"י אסור לאחר הפסח לר"י.

אמנם אי קשיא הא קשיא על הח"י דהחליט בפשיטות להתיר כדעת הירושלמי הא על כרחך ש"ס דילןלא ס"ל הכי דהא (בב"ק צ"ו) אמר רבא גזל חמץ ובא אחר ושרפו לאחר הפסח מחלוקת ר"ש ורבנן לר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי חייב ולרבנן פטור ע"כ הרי דס"ל לרבא בפשיטות דלר"ש עצמו ג"כ אסור בהנאה דקרי ליה גורם לממון ולא ממון גמור ואף דלר"ש אינו אסור בהנאה אחר הפסח אלא מטעם קנס ואם איתא כסברת הירושלמי לר"ש בלא"ה חייב לשלם דהא ממון גמור הוא דמותר בהנאה וא"כ ע"כ רבא לא ס"ל כסברת ר' יונה בירושלמי: אמנם אחר העיון היטב נראה דלק"מ דלכאורה צריך להבין כוונת הירושלמי דלא קנסו אלא על שלו דמאי נ"מ אי שלו הוא או דשל א"י הוא מ"מ הא עבר עליו בל יראה.

ונראה דכוונת הירושלמי הוא על פי דרכו של הגאון בעל נו"ב ז"ל שם דהעלה שם סברא חדשה דגבי גזל חמץ ועבר עליו הפסח דאמרינן אומר לו הש"ל. דלאחר שתקנו חכמים דיכול לומר לו הש"ל מותר בהנאה לכל העולם אף לדידיה דלא קנסו חכמים רק אי שייך קנס להעובר עצמו ומטעם לא פלוג אסרו לכל העולם אבל בגזל חמץ דהגזלן לית ליה פסידא בזה אף אם יאסרו בהנאה דהא יכול לומר הרי שלך לפניך לא אסרו בהנאה כלל דלמאן נקנסו כיון דלהעובר עצמו אין כאן קנס.

גם לכל העולם לא קנסו דעיקר הטעם דקנסו בכל חמץ דעלמא לכל העולם היינו משום לתא דידיה אבל הכא לא שייך לתא דידיה כן העלה שם הנו"ב ז"ל. ונ"ל דזה הוא כוונת הירושלמי דכיון דחמץ של א"י הוא מה היזק יהיה לו אם יאסרו אותו בהנאה הא בלא"ה אינו שלו וגם יכול להחזיר החמץ לא"י אף אם יהיה אסור בהנאה דהא בא"י אינו נוהג דין שומרין ועוד דהא לא"י מותר באכילה.

ועוד דהא לפי האמת קי"ל דאומרין באסורי הנאה הרי שלך לפניך [וגם בשומרין קי"ל דיכול לומר הרי שלך לפניך וכמו שהעלה הש"ך בחו"מ סי' שס"ג סק"ז ודלא כמהרש"ל ביש"ש והחזרה בעצמו לא מחשיב להנאה וכמש"כ המג"א בס"ק א' יעויין עליו] והלכך לא אסרו כלל בהנאה לשום אדם כיון דלדידיה לא שייך לקנוס כ"ה כוונת הירושלמי לפע"ד ודברי הירושלמי הם סייעתא גדולה לדברי הגאון בעל נו"ב ז"ל.

אמנם יש לתמוה על הגאון בעל נו"ב ז"ל דלא הביא כלל לדברי הירושלמי הלז דהא בירושלמי אין הדבר ברור כ"כ רק איכא פלונתא בזה דהא מאן דאוסר על כרחק לא ס"ל כסברת הנו"ב בזה דהרי חמץ של א"י שקבל עליו ישראל אחריות דמי ממש לגזל חמץ ועבר עליו הפסח וכמש"כ ואעפ"כ אוסר ר' יוסי בהנאה ואינו מוכרח דהלכה כמאן דמתיר דהלא בח"י נראה כמסתפק בזה ולהמג"א פשיטא ליה אדרבא לאידך גיסא דאסור בהנאה והו"ל לכתוב לכה"פ דדבריו הם נגד דברי המג"א ז"ל וצ"ע: אמנם עדיין דברי רבא בב"ק צ"ט הנ"ל לא יתיישב דהיכי קרי ליה גורם לממון לר"ש והרי ממון גמור הוא אחר דתקנו חכמים דיכול לומר הרי שלך לפניך ובאמת כבר התעורר הנו"ב בעצמו שם דדברי רבא הם סתירה על דבריו ועל כן אנו צריכין לומר כמו שתי' הנו"ב שם דרבא ס"ל אליבא דר' יהודה דס"ל דמן התורה אסור אחר הפסח והא דאמר רבא לר"ש ר"ל למאן דסבר כר"ש בהא דדבר הגורם לממון דמי ובחמץ עצמו ס"ל כר"י דאסור מן התורה אחר הפסח ואף דקצת דוחק הוא מ"מ ע"כ אנו צריכים לדחוקי נפשין בהכי כדי להשוות דברי רבא ור"י דירושל' אהדדי דהא בירושל' משמע דהלכה כר"י וכמ"ש הח"י: אמנם מדברי התוס' והרא"ש בפ' כל שעה דף ל"א לענין ישראל שהלווה לא"י על חמצו דמותר בהנאה דכתבו שם דכולה סוגיא מיירי בלא קבל הישראל אחריות דאי קבל עליה אחריות בלא"ה אסור בהנאה אחר הפסח מצד דעבר אבל יראה בתוך הפסח כ"כ התוס' והרא"ש שם מוכח בהדיא דלא ס"ל כר"י דירושלמי דהרי ס"ל בפשיטות דכל שקבל עליו אחריות אסור בהנאה אחר הפסח וזה סתירה גדולה על דברי הח"י הנזכר: ועוד יש להכריח כן מדברי הראב"ד בהשגות בפרק ד' מהל' חמץ דהקשה שם על הרמב"ם דס"ל דעובר גם בהפקיד אצלו א"י אנס מהא דאמר רבא ובפסחים דף ל') כד הוינא בי רב נחמן כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן פוקו וזכונו חמירא דבני חילא [וסבירא ליה ז"ל דהיה מחמירא שהפקידו אצל ישראל דאל"כ מ"ש בני חילא דנקט יותר משאר א"י דהא העיקר בא לאשמועינן דחמץ של א"י מותר לאחר הפסח כר"ש וע"כ משום דבני חילא היה מצוי להם יותר דהיה מונח אצלם בפקדון ומשו"ה נקט דבני חילא כנ"ל כוונת הראב"ד ומסולק בזה תמיהת בעל ההשלמה שהביא הכסף משנה שם] אלמא דמותר בהנאה הר' דליכא בל יראה בחמץ שאינו מחוייב באחריות מצד הדין רק ע"פ דרך האונס כעין חמירא דבני חילא כן נראה מדברי הראב"ד שהקשה כן הרי דס"ל להראב"ד דכל דעבר בב"י מצד קבלת אחריות ברצון אסור בהנאה אחר

הפסח אמנם י"ל דאין כוונת הראב"ד להקשות מאסור הנאה רק דהיכי משכחת לה חמץ דבני חילא הלא הוצרכו לבער מקודם כדי שלא יעברו אבל יראה וכן נראה להדיא מלשון הראב"ד ז"ל דכן כוונתו להקשות.

ומדברי התוס' והרא"ש ע"כ צ"ל דלא ס"ל כסברת הירושלמי וכמו שכתבתי: ובעיקר קושיית הראב"ד על הירושלמי מחמירא דבני חילא שמעתי לתרץ די"ל דייחד להם בית דכה"ג אינו זקוק לבער ואף אם חייב באחריות וכדעת ר"ת בתוס' פסחים הנזכר לעיל ותירץ נכון הוא ואמנם אפשר דהראב"ד לא ס"ל כסברת ר"ת דייחד לו בית מהני בקבל אחריות רק ס"ל כדעת רש"י ושפיר הקשה לפי שיטתו מיהו הרמב"ם.

י"ל דאיהו ס"ל כסברת ר"ת ז"ל ולק"מ מהך חמירא דבני חילא ומופלג אחד רצה לתרץ עוד די"ל דהביאו לו בז' של פסח ולא היה אפשר להם לבער ביו"ט וע"כ נשאר עד הלילה אמנם הא ליתא דבכה"ג מותר לבער ביו"ט וגם חייב דאף לדעת הפוסקים דביו"ט ראשון של פסח אף דלא בטל כופה עליו את הכלי ולא התירו לו לבער שאני התם דמצי לקיים מצות בעור במוצאי יו"ט ראשון והמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר דהוי לאו הניתק לעשה משא"כ בשביעי של פסח דתו א"א לקיים העשה כלל אחר יו"ט דכבר עבר זמנה לד"ה מותר לבער ביו"ט וכן מבואר להדיא בצ"ח ב'פ': היוצא לנו להלכה מכל הנ"ל דחמץ של א"י שקבל עליו אחריות ועבר הישראל ולא בערו קודם הפסח אינו ברור להלכה דאפשר דאסיר בהנאה לאחר הפסח דהרי המג"א אוסר להדיא וכן נראה להדיא מדברי התוס' והרא"ש פ' כ"ש הנזכר וכן נוטה קצת דברי הראב"ד וצ"ע בזה: ולענין חמץ של ישראל שבטלו קודם זמן אסורו אי אסור בהנאה לאחר הפסח ג"כ איכא פלוגתא בזה בירושלמי פ' כל שעה והובא ברא"ש ב'פ' הנזכר וז"ל בשם הירושלמי הפקיר חמצו בי"ד.

אחר הפסח מהו. ר' יוחנן אמר אסור ור"ל אמר מותר ר"י חייש להערמה.

ור"ל לא חייש. כלומר שמא לא יפקירנו ויאמר הפקרתיו עכ"ל הרא"ש בשם הירושלמי ופסקו כל הפוסקים כר"י דאסור וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' תמ"ח סעיף ה' ונ"ל להביא ראיה לזה ממשנה ערוכה (דף י' ע"ב) דתנן לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד ופירשו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והתוס' דאחר המועד היינו אחר המועד ממש שלא יכשל בחמץ שעבר עליו הפסח ואף דמתניתין מיירי ע"כ בכבר בטל חמצו בי"ד דאל"כ לא הוה פליג ר"י וכמש"כ המהרש"ל בח"ש ודלא כמ"ש המהרש"א שם הרי דאף דביטל קודם הפסח מ"מ אסור בהנאה אחר הפסח אמנם קשה על ר"ל דהאיך יפרנס למתני' הנ"ל ואולי דמפרש באמת קודם הביטול ופליגי ר"י ור"ל בפירושא דמתניתין וכמו דפליגי המהרש"ל ומהרש"א ז"ל ועדיין צל"ע: ונחזור לעניינינו למה שהתחלנו דלכאורה נראה דחמץ של אסורי הנאה עובר בכל יראה וראיה מחמץ של טבל וחמץ של תרומה טמאה דעובר בכל יראה ואף דטבל ותרומה טמאה נמי לא מקרי לכם וע"כ דלענין חמץ שאני כנלע"ד ברור: ודע דדברי רש"י במשנה בפסחים ל"ה לכאורה אינו מדוקדק במש"כ על הא דתנן דהכהנים יוצאין י"ח מצה בחלה ובתרומה וז"ל אבל ישראל בתרומה לא כדיליף לקמן לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מי שאינו מוזהר על חמצו אלא משום חמץ.

אדם יוצא בו ידי חובת מצה. יצא זה שאסור מחמת אסור אחר עכ"ל והנה דמלבד דסברא זו דחו אותה בש"ס שם עמוד ב' ומקשינן דמידי בלבד כתיב אם לא שנימא דמתניתין ר"ש היא וס"ל דאין אסור חל על אסור ולא חל עליה איסור חמץ כלל וכבר עמד על דברי רש"י בספר צל"ח.

עוד יש לתמוה על רש"י דלמאי לזה תיפוק ליה דגבי מצה בעינן לכם וכדאמרינן בגמ' (דף ל"ח) דילפינן לחם לחם מחלה. ותרומה לישראל לא הוי לכם דהא אין בו היתר אכילה ולא דין ממון ואפילו אי נימא דרש"י הוצרך לטעם זה בתרומה שלקחה הישראל מכהן דיש לו בה דין ממון או שירשה מאבי אמו כהן [או למ"ד דטובת הנאה ממון אפשר דבלא"ה מקרי יש בה דין ממון מחמת טובת הנאה שבו] מ"מ הא אין בו היתר אכילה ומ"מ לא מיקרי לכם ואולי דרש"י לשיטתו אזיל דס"ל בסוכה ל"ה דתרומה מקריא לכם גם גבי ישראל אם לקחה מכהן כיון דיש לו היתר אכילה לכהן לכם קרינא דלא בעינן חזי ליה דווקא וכמו גבי עירוב דמערבין לישראל בתרומה משום דחזיא לכהן [ונראה דגם הר"ן שם שכתב שם וז"ל ב"ה מכשירין אם כהן הוא וכו' אין ר"ל דס"ל דבעינן חזי ליה דווקא אלא עיקר כוונתו דאל"כ אין בו דין ממון ואף דיש לפרש נמי בישראל שלקחה מכהן מ"מ ניחא ליה לפרש בכהן דמתפרש בפשיטות טפי משא"כ בישראל צריך לפרש בלקח וזה דוחק הוא דאין מפורש במשנה להדיא כן דמיירי בכה"גוהלכך ניחא ליה לפרש בכהן כנ"ל בכוונת הר"ן] והלכך הוצרך רש"י הכא בפסחים לפרש הטעם משום דאין בו אסור חמץ רק אסור אכילת תרומה וס"ל לרש"י דמתניתין ר"ש היא דס"ל דאין איסור חל על אסור ותדע דהא אסור מתניתין בטבל וע"כ דר"ש היא וכמו דאמר בגמרא ומיהו עדיין תימה לי דגבי תרומה נראה דמודה ר"ש דהא אסור מוסיף הוא דהא מעיקרא לא היה אסור רק לישראל ואח"כ כשבא הפסח מגו דאתוסף בה אסורא לגבי כהן מחמת אסור חמץ אתוסף בה אסורא גם לגבי ישראל ובאסור מוסיף מודה ר"ש דאמרינן.

וכמו שמבואר להדיא ביבמות (דף ל"א) וצע"ג: נקטינן מכל הנ"ל להלכה דחמץ של אסורי הנאה עוברין עליו בכל יראה ולא מהני בטול בהם וחמץ של א"י שקבל עליו הישראל אחריות לאחר הפסח אסור בהנאה ואפשר דאסור אף להחזיר לא"י מחשש שמא ימכרנו לישראל וכמש"כ המג"א ובסי' ת"מ ס"ק א') חמץ של גבוה אף דקבל עליו אחריות אינו עובר בכל יראה משום דהוי כמקבל אחריות בביתו של הקדש דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וראיה גדולה מן הירושלמי.

ורק לר"ש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי עובר. חמץ של ישראל שבטל קודם הפסח מ"מ לאחר הפסח אסור בהנאה: ולענין אם מהני זכיית הא"י אחר זמן אסורו להפקיע מאסור בל יראה יעויין בחתם סופר באו"ח סי' קי"ד שכתב וז"ל נ"ל פשוט דהמוכר חמצו לא"י בפסח דזכה בו הא"י ונ"מ וכו' ובכל זאת אע"פ שקנאו הא"י קנין גמור מ"מ מחויב הישראל ועובר בכל שעה על בל יראה כל זמן היות החמץ בבית הא"י אע"פ שאינו תו ברשותו של ישראל קנאו הא"י קנין גמור מ"מ כל עצמו של חמץ כן הוא שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו לעבור בכל יראה בכל מקום שהוא עד שיבערנו מן העולם עכ"ל בעל חתם סופר וכן דעת המקור חיים בסי' תמ"ג.

והנה אף שיש ראייה לדבריהם מהא דהמוציא חמץ ביו"ט דכופה עליו את הכלי ודעת קצת פוסקים אף דלא בטל ולכאורה למה לא יאמר לא"י דיזכה בו ולא יעבור אבל יראה אלא וודאי דלא מהני. וראייה זו הביא המקור חיים בעצמו וכן מהא דהקשו חכמים לר"י לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה וכו' ולכאורה מאי קולא הוא לר"י יותר מלרבנן הא דיהא יושב ובטל הא מ"מ יכול לומר לא"י דיזכה בו ולא יעבור אבל יראה וזה מהני אפילו לרבנן אלא וודאי דלא מהני אבל מ"מ כל זה אינו ראיות די"ל דוודאי לאו דבל יראה ליכא כיון דכתיב לך וממעטינן של אחרים ושל גבוה אין נ"מ אי זכה בו קודם זמן אסור או אחר זמן אסור מ"מ השתא אינו של ישראל אלא של א"י ולא דמי לסתם חמץ אחר זמן אסורו דאכתי לא אתי לרשות אחר ושלך קרינא ביה אבל היכא דאתי לרשות זוכה בוודאי מהני והא דאמרין דכופה עליו את הכלי ולא מצרכינן ליה שיאמר לא"י שיזכה בו היינו משום דנהי דלאו דבל יראה ליכא מ"מ עשה דתשביתו מיהא אינו מקיים בזה דהשבתה אינו מקיים אלא אם מבטלו מן העולם או דשורפו או דמפררו וזורה לרוח דכלה מן העולם אבל זה דהא"י זוכה בו אין זה השבתה דלשון השבתה אינו אלא לשון כליה ושבייתה מן העולם אך דקודם זמן אסורו יכול להשביית בבטול וכמו דפרש"י דתשביתו היינו בטול בלב אבל לאחר זמן אסורו דבטול לא שייך אז על כרחך אין השבייתה אלא שריפה וכליון או דמפרר וזורה לרוח וא"כ צריך לכפות עליו את הכלי בדווקא כדי שיכול לקיים מצות השבתה בלילה וכן העלה השאג"א בס"י פ"ג ונ"מ לדינא דאם זכה בו הא"י בעה"פ אחר חצות דעדיין לא עבר הישראל בב"י קודם הפסח דמותר בהנאה אחר הפסח דהא כבר מבואר בדברי האחרונים דר"ש לא קניס רק אם עבר בלאו דבל יראה אבל אם לא עבר רק בעשה דתשביתו לא קניס ר"ש וכמ"ש הנו"ב (בס"י כ') וא"כ בזכה בו הא"י בעה"פ לפי מש"כ אין עובר הישראל רק בעשה דתשביתו והלכך מותר בהנאה אחר הפסח וכן דעת הנו"ב במהד"ת (בס"י כ"ג) רק שמדבריו נראה דליכא אסורא כלל וכן נראה מבעל פרי מגדים באו"ח סי' תמ"ג ולענ"ד נראה כמו שכתבתי ובזה מתיישב כל הקושיות בעז"ה: סימן כ"ו ראיתי לברר דין אפה בתנור שהסיקו בחמץ לאחר זמן אסורו ומתוך שראיתי כמה חלוקי דעות בזה להאחרונים ז"ל ראיתי לבאר דבר זה כיד ה' הטובה עלי הנה בעיקר דין זה יש בו ג' שיטות א' הרמ"ך והכ"מ בפ"ג מהל' חו"מ.

ב' שיטת הש"ך והט"ז ביו"ד (בס"י קמ"ב ס"ק ה') ג' שיטת המג"א ובס"י תמ"ה ס"ק ה') ועתה אבאר דבריהם בפרטות. א' שיטת הרמ"ך והכ"מ דאינו אסור אלא באבוקה כנגדו כמו בשאר אסורים.

[אמנם באמת מלשון הרמב"ם דלשם משמע בהדיא דאף באין אבוקה כנגדו אסור דלא הזכיר כלל אבוקה כנגדו גבי חמץ ונראה שהרמב"ם הוציא כן מהירושלמי דפ' כ"ש הלכה א' דעל הא דתנן במשנה לא יסיק בו תנור וכירים אתמר עלה בירושלמי שם וזה לשונו עבר והסיק ייבא כהדא אם חדש יותץ ישן יוצן עכ"ל הירושלמי משמע בהדיא דאף תיכף לאחר זמן אסורו חדש יותץ דגבי חמץ זה וזה גורם אסור ואף דחמץ אינו במשהו עד הלילה.]

מיהו אינו ראוי בעבר ואפה אי אסור באין אבוקה כנגדו דלפי מה שאכתוב לקמן דאף אם נימא דזה וזה גורם אסור בחמץ מ"מ י"ל דבעינן אבוקה כנגדו ולקמן יבואר מיהו זה פשוט דהרמב"ם כיון לדברי הירושלמי דאין דרך הרמב"ם ז"ל לכתוב דינים מעצמו אם לא שנמצא הדין זה בעצמו מפורש בבבלי או בירושלמי] וטעמם דאף דבחמץ גם גחלת ואפר אסור דחמץ הוי מן הנקברין [וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג דמפרר וזורה לרוח כרבנן ולא כר"י ע"ש] וכל הנקברים אפרן אסור וכמו שמבואר בתוי"ט פ' כ"ש דגם בחמץ אפרן אסור לרבנן וכ"ה ברא"ש שם בשם רבינו יונה וכ"ה בטור בס' תמ"ה להדיא (ועי' היטב בזה בגליון המשניות בדפוס ווילנא בר"פ כ"ש על שם הגאון החסיד מ' לוי יצחק זצ"ל מש"כ לדעת הרמב"ם ז"ל) מ"מ כיון דאף רבי דסבר דיש שבח עצים בפת דהשבח בא מן העצים עצמן ואעפ"כ כשאין אבוקה כנגדו מותר והטעם דהוי גורם דגורם מן העצים לתנור ומן התנור לפת כיון דבשעה שמדביק הפת בתנור ליתא לאסורא בעיניה כלל רק החום הבא מן העצים והוי גורם דגורם והלכך גם בחמץ מותר.

ומיהו אי איכא גחלים לוחשות או אפילו עוממות בתנור ויכול הפת לאפות מחום הגחלים עצמן ולא צריך לחום התנור אז בוודאי אסור בחמץ משום דיש שבח גחלים בפת דגחלים עצמן אסור בחמץ דהא דבשאר אסורין מותר אם בשלו ע"ג גחלים היינו משום דהנשרפין אפרן מותר וה"ה לגחלים אלא דאפרן מותר אפי' לכתחלה להנות מהן אבל גחלים אסור להנות מהן לכתחלה רק דביעבד מותר וכמו שכ' התוס' (בפסחים דף כ"ו ע"ב) ד"ה בשלה אבל בחמץ דאפרו אסור אף בדיעבד אסור אם בשלה ע"ג גחלים וכ"כ הרא"ש בהדיא בשם הר' יונה ז"ל שם וזה לשונו והא דשרי בעוממות לד"ה היינו בקליפי ערלה וכו' אבל בחמץ בפסח קייל"ן כרבנן דאמרי מפרר וזורה לרוח והוי בכלל כל הנקברין שאפרן אסור וכ"ש הגחלים עכ"ל הרא"ש ז"ל והא דכתבו התוספות ריש פסחים דף ה' ע"א ד"ה ואומר דחמץ דמי לערלה דבשלה ע"ג גחלים מותר היינו אליבא דר"ע לשיטתו שם דס"ל דבעור חמץ בשריפה והוי מן הנשרפין דאפרן מותר.

ומיהו מה שכתבו שם ולא יסיק תנור וכיריים היינו מדרבנן צע"ק דמה הוצרכו לזה הא בפשיטות ניחא דלכתחלה בוודאי אסור דהא בשלה ע"ג גחלים תניא דמותר משמע הא לכתחלה לא וכמ"ש התוס' בעצמם שם ד"ה בשלה. ודוחק לומר דכוונתם להקשות על הירושלמי דאמר דעבר והסיק ג"כ אסור וכמו שהבאתי לעיל לשון הירושלמי דזה דחוק דהא לא הביאו כלל על לשונם דברי הירושלמי ולא הזכירוהו כלל ועוד דדברי הירושלמי י"ל דרצונו לומר דעבר והסיק אסור לדידן דקייל"ן דחמץ מן הנקברין דאפרן אסור ולא לפרש מתניתין בא: ואולי דכוונתו גם כן לזה דאסור לכתחלה מדרבנן ולא באו אלא לומר דהך דלכתחלה היינו מדרבנן דבדאורייתא אין שייך לחלק בין לכתחלה ובין דיעבד.

והא דלא מוקמי התוס' מתניתין כרבנן דאפרו אסור משום דבהדיא אמרינן בפ' כ"ש דלא נצרכה אלא לר"י. ולא הוי מצי לאוקמי נמי באבוקה כנגדו דאסור באמת מן התורה לרבי משום דלישנא דלא יסיק תנור וכיריים משמע דמסיקו ואח"כ אופה בו כדרך כל אפית פת דמסיק בתחלה ואח"כ אופה דאם מיירי באופה כנגד האבוקה הול"ל ולא יאפה בו פת ולא יבשל בו תבשיל והלכך הוצרכו לומר דהיינו לכתחלה ומדרבנן ומשמע

מדבריהם דבנקברין דאפרן אסור מן התורה אסור דאל"ה בפשיטות הו"ל לאקשוויי התם דהא גחלים ואפר אינו אלא מדרבנן גם בנקברין מן התורה מותר לגמרי וא"כ מאי מלאכה איכא בשריפת החמץ הא יכול אח"כ להנות מן התורה בגחלתו אלא וודאי דס"ל דבנקברין מן התורה אסור [וזה שלא כדברי הפנ"י בפ' כל שעה דף כ"ז דכתב בפשיטות דאינו אלא מדרבנן משום דהוי שלא כדרך הנאתן ועיי' בדרוש וחדוש להגאון רע"א זצ"ל שתמה באמת ע"ד תוס' הללו דהא הוי שלא כדרך הנאתן וגם באבוקה כנגדו ואני תמה להיפך דמנ"ל הכי בפשיטות דהיסק הוי שלא כדרך הנאתן אדרבה הא תנן בתמורה ל"ג דמדליקין בפת ושמן של תרומה ומייתי לה נמי בפסחים ל"ג ע"ב אגב גררא ואי הוה שלא כדרך הנאתן היכי מותר הא קייל"ן דאסור להאכיל תרומה לבהמה משום דהוי שלא כדרך הנאתו כיון דעומד לאכילת אדם והוי הפסד תרומה ועיי' בר"ש בפ"א דתרומות משנה ט' וא"כ תרומה טמאה הראויה לבהמה נמי כיון דחזיא לבהמה היכי מותר להדליק בהן אלא וודאי דגם היסק הוי כדרך הנאתן ועוד דעל כרחך צריך לומר כן לדעת הסוברים דשלכד"ה מותר לגמרי א"כ היכי תנן ולא יסיק וכבר עמד ע"ז הגרע"א הנ"ל בעצמו שם וגם לדעת הסוברים דאסור מדרבנן מ"מ מאי מקשה הש"ס שם פשיטא דלא יסיק ומאי קושיא דילמא זהו גופא קמל"ן דשלא כד"ה אסור מדרבנן אלא וודאי דמיקרו דרך הנאתו וגם האפר אסור מן התורה להתחמם בהם: ועוד נראה דאשתמיט מהגאון הנ"ל דברי התוס' בפסחים בכיצד צולין דף ע"ה ד"ה וגרפו דמפורש שם בהדיא דבאבוקה כנגדו אסור מן התורה דכתבו וז"ל ותימה לר"י כיון דהפת אסור כשהאבוקה כנגדו וכו' ופירש ר"י דאפילו כשהאבוקה כנגדו לא אסור אלא מדרבנן ולא משמע כן בשמעתיך עכ"ל הרי דמסקו דלא משמע בש"ס שם דאסור מדרבנן רק דאסור מן התורה וכוונתם דמקשה שם מפסח דלא מיקרי צלי אש אלמא לענין דאורייתא מיירי דאי מדרבנן לא קשיא מידי מפסח וכן הביא המג"א בס"ה תמ"ה ראייה מדברי התוס' אלו דבאבוקה כנגדו אסור מן התורה וזה לשונו שם בס"ק וא"ו ובתוס' פסחים דף ע"ה משמע דבאבוקה כנגדו אסור מדאורייתא עכ"ל ולכן דברי הפנ"י צל"ע: ועכ"פ בהא נחתינן וסלקינן דאם אפה פת בגחלים של חמץ אסור גם לדעת הרמ"ך והכ"מ והא דכ' דבאבוקה כנגדו דוקא אסור לא באו אלא להוציא דאם הסיק לתנור ואח"כ גרפו מן הגחלים ואפה בו דמותר וכמו בעצי ערלה [ומיהו אם אין בחום הגחלים לאפות רק בצירוף הגחלים אז הוי זה וזה גורם ותליא אי זה וזה גורם אסור בחמץ כיון דאסורו במשהו או לא ויבואר לקמן בסמוך בס"ד ואי יש בזה ובזה כדי לאפות עיין בש"ך וט"ז ביו"ד ס"ס פ"ז אי מיקרי בכה"ג זוז"ג כיון דיש באסור עצמו כדי לאפות] ונ"ל דס"ל ז"ל דא"א לומר דגם בסוסק התנור לא מיקרי גורם דגורם והא דמותר בעצי ערלה משום דהוי זה וזה גורם חום דאיסור ותנור של היתר דאלמלא התנור לא היה מחזיק החום דהתנור מחזיק החום מלצאת וס"ל לרבי דזה וזה גורם מותר אבל בחמץ דזה וזה גורם אסור גביה גם זה אסור.

דהא ליתא דהא חזינן דמסתפקא ליה לאביי התם דאת"ל זה וזה גורם אסור לרבי רבי היינו ר"א או דס"ל דזו"ז גורם מותר והכא משום שבח עצים בפת וגורם העצים הוא יותר מחום התנור ולא מיקרי זה וזה גורם דעיקר השבח הוא מן העצים כן מסתפקא ליה לאביי התם. ואלו זה מבואר בגמרא התם בפשיטות דבאין אבוקה כנגדו מותר לרבי

[או למ"ד דגחלים לוחשות אסור אינו אסור אלא בדאיכא גחלים לוחשות מיהת אבל בחום התנור בוודאי אינו אסור לרבי] וליכא ספיקא כלל בזה וכן מסקינן בפסחים ע"ה דאם גרפו לתנור ואפה בו את הפת אף לדברי האוסר היינו ר' וכדפירש"י התם] מותר וע"כ דלא תליא אהדדי כלל דאף אם זה וזה גורם אסור לרבי מ"מ באין אבוקה כנגדו לא הוי רק גורם דגורם וגריעא מזה וזה גורם ואף מאן דאסר בזה וזה גורם מ"מ בזה מתיר וא"כ ה"ה בחמץ דבזה לא שייך לחלק בין חמץ לשאר אסורים: וגם מדברי הירושלמי הנ"ל אין סתירה ע"ז דהירושלמי לא קאמר אלא דיוצן ומכל מקום אפשר אם עבר ואפה אף שלא צננו מותר אם לא שאבוקה כנגדו והא דחדש יותן היינו משום דיש שבח עצים בתנור וכמו שכתבו התוס' בפסחים שם ד"ה חדש מיהו זה יש להוציא מדברי הירושלמי דגבי חמץ זה וזה גורם אסור דהא אמר חדש יותן דאם זה וזה גורם מותר גם בחדש סגי בצינון וכמו דמבואר (דף כ"ו) להדיא בסוגיא דפסחים וע"ש בפירש"י ד"ה אמור וק"ל: ונ"ל להביא ראיה לשיטת הרמ"ך והכ"מ מהא דאיבעיא שם (דף כ"ח ע"ב) בתנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת לרבנן דשרו בקמייתא מהו ופשט ליה דהפת אסורה דלא דמי לערלה דערלה בטילה במאתים הקדש אפילו באלף לא בטיל ולכאורה למה הוצרך למיבעיא אליבא דרבנן דלית הלכתא כוותייהו טפי הו"ל למיבעיא גם אליבא דרבי ובאין אבוקה כנגדו דבשאר אסורים מותר מ"מ בהקדש דאסורו במשהו מאי אלא וודאי דס"ל להש"ס בפשיטות דבאין אבוקה כנגדו אין לחלק בין הקדש לשאר אסורים דמה בכך דאסורו במשהו מ"מ גורם דגורם הוא ולכן לא מיבעיא ליה רק באבוקה כנגדו אליבא דרבנן דבשאר אסורים ס"ל דשרי מצד דס"ל דאין שבח עצים בפת והוי זו"ז גורם דס"ל דשבק הבא מן העצים ושבח הבא מן התנור שניהן שוין ואין לגורם איסור יותר חשיבות ומעלה מגורם דהיתר ומיבעיא ליה בהקדש מאי כיון דאסורו במשהו אפשר דזה וזה גורם אסור ופשיט ליה לאסורא אבל לרבי ובאין אבוקה כנגדו אין חלוק בין הקדש לשאר אסורים וה"ה חמץ וזה ראיה ברורה לשיטת הרמ"ך והכ"מ ז"ל.

שוב אחר החפוש בספרים מצאתי שהגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח סי' תמ"ה סק"ט שהביא ראיה מדלא מיבעיא בגחלים עוממות אליבא דרבי ש"מ דפשיטא ליה דאסור בהקדש כיון דאפרו אסור והביא ראיה מזה לשיטת הש"ך והט"ז דגחלים עוממות ולוחשות אסור בחמץ ובע"ז ובכל דבר שאפרו אסור ודלא שנראה מהב"י וכ"מ דאם בשלה על גחלי חמץ וע"ז מותר כמו בערלה אמנם לענין חום של תנור בלא גחלים אדרבה יש להוציא מזה דמותר גם בחמץ וכמו שכתבתי וכדעת התוס' והרמ"ך ודלא כשיטת הש"ך והט"ז שאביא לקמן בסמוך מיהו אין זה ראיה ברורה די"ל לאידך גיסא דפשיטא ליה דגבי הקדש אסור כיון שהאפר אסור ה"ה חום של תנור וכסברת הש"ך והט"ז שאביא לקמן בסמוך: שיטה הב' שיטת הש"ך והט"ז ביו"ד סי' קמ"ב (ס"ק יו"ד וסק"ד) ודעתם ז"ל דבחמץ ושאר אסורי הנאה שאפרן אסור כגון עצי אשירה וכיוצא בהם אף באין אבוקה כנגדו אסור ואף בגרפו לתנור וליכא אלא חום הנשאר מן השלהבת וראייתם מן הש"ס דפ' כיצד צולין דף ע"ה הנזכר לעיל דאיבעיא ליה התם תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואפה בו את הפת מהו ואף דבשלה ע"ג גחלים תניא להדיא דמותר וע"כ דס"ל דאפשר דחום הנשאר מן השלהבת עדיף מגחלים כיון דהשלהבת בא מן העצים עצמן

וא"כ נהי דפשטינן דמותר מ"מ לא גריעא מגחלים והלכך באותן דברים דגחלתן ואפרן אסור ה"ה בגרפו אסור והטעם דיש שבח שלהבת בפת דשלהבת בעצמו אסור הוא כמו גחלת לכה"פ וכיון שכן בעצי אשירה וחמץ דגחלתן ואפרן אסור גם בגרפו אסור ואף אם נאמר דזו"ז גורם מותר בהן ובתנור חדש שצננו מותר מ"מ בישן שלא צננו אסור כ"ה דעתם ז"ל: אכן לכאורה יש לתמוה על שיטה זו בכמה דברים חדא בהא דמדמי חום התנור לגחלת.

לענ"ד יש לתמוה על זה מהא דתניא בביצה ל"ט דגחלת של ע"ז אסורה ושלהבת מותרת ופסקה הרמב"ם והטור והשו"ע ביו"ד בס"י קמ"ב בסעיף א' להלכה הרי בהדיא דאיכא חלוק בע"ז גופה בין גחלת לשלהבת ופשיטא דחום התנור לא עדיף מחום השלהבת דכיון דאף דשלהבת בעין מותר ליהנות ממנו לאורו ולהתחמם כנגדו לא כ"ש דמותר לאפות בחומו של תנור.

ואפשר דמחלקי בין שלהבת הבא מחום העצים דמתחלתו בא מן ממשות של אסור ובין שלהבת שלא בא מן הממש ומפרשים דהא דאמר שם דשלהבת היינו דהשתחויה להשלהבת ונעשה שלהבת עצמו ע"ז אבל בא מן ההיתר ומש"ה מותר. אבל לענ"ד נראה מדקתני לה דומיא דגחלת דוודאי מיירי בגחלת של עצי אשירה [דזה וודאי דוחק לומר דר"ל דהשתחויה לגחלת דא"כ פשיטא דאסור ומאי הוצרך לאשמועין] וה"נ בשלהבת דכוותיה דשלהבת הבא מן עצי אשירה ואעפ"כ מותר משום דליתא לאסוריה בעיניה [ואין להקשות דא"כ למה לא פשט ליה ניהליה בפסחים ע"ה מהך ברייתא דבגרפו מותר די"ל דהוי מצי למידחי דברייתא רבנן היא דס"ל דאין שבח עצים בפת משום דהוי זו"ז גורם אבל לרבי דס"ל דיש שבח עצים בפת ה"נ בשלהבת יש שבח שלהבת בפת.

ואין להקשות דהא מ"מ לכתחלה אסור לרבנן והיכי תניא דמותרת די"ל דמותרת דתני ר"ל דהפת מותר בדיעבד אם אפה בשלהבת] וע"כ צ"ל הא דס"ד דש"ס דבגרפו אסור היינו לפי דמצינו בפסח דהוצרך למעט מצלי אש צלי אש שני פעמים אלמא דזה מיקרי צלי אש אבל למסקנא התם דמסקינן דהכא שאני דאעצים דאסורא קפיד רחמנא והא ליתנהו קילי טפי מגחלים דהתם מיהת איכא גחלים בעיניהו אבל הכא ליכא כלל לאסורא בעיניהו והלכך איכא למימר דאף בע"ז ובחמץ דגחלתם ואפרם אסור מ"מ בחום דתנור מותר והטעם דהוי גורם דגורם וכמש"ל: ומיהו גבי חמץ י"ל קצת דדמי לשלהבת של הקדש דלא נהנין לכתחלה דהא שם מחלק דמשו"ה בהקדש אסור משום דלא בדיל מיניה כ"כ כמו עצי אשירה וכמו שכתבו התוס' בד"ה הקדש וא"כ בחמץ דלא בדיל מיניה כלל לא כ"ש דלא נהנין ומצאתי בחק יעקב (בס"ק ו) דהרגיש בקושיא זו על הבית הלל דפסק דשלהבת של חמץ מותר אבל לענ"ד יש לומר דכיון דהך דלא נהנין היינו מדרבנן אפשר דאינו אסור רק לכתחלה אבל בדיעבד אין לאסור הפת ולק"מ ועי' בבה"ט שכתב דהיד אהרן מיישב קושיית הח"י וספר הזה אינו נמצא בידי ואולי כיון למה שכתבתי: וראיתי להפר"ח באו"ח בס"י תמ"ה שהקשה לשיטת הש"ך מהא דמיבעיא בעצי הקדש משום דאסור במשהו ולדעת הש"ך תיפוק ליה דאפרן אסור ונשאר בצ"ע אמנם יש ליישב דהש"ך לא כתב כן אלא אליבא דרבי דקי"ל כוותיה דס"ל דיש שבח עצים בפת ולא מיקרי זו"ז גורם א"כ בע"ז דאפרו אסור גם באפה נגד הגחלים או בחום

התנור אסור דאמרינן יש שבח גחלים בפת אבל אליבא דרבנן דס"ל דאפילו עצים מותר פשיטא דלא גרע גחלים ואפר מעצים ממש וכ"כ המהרש"א ז"ל להדיא ודלא כמהרש"ל שם דנראה דאזיל בשיטת הפר"ח ועיי"ש במהרש"ל ומהרש"א ודו"ק וע"כ הוצרך לומר דיש לאסור מצד דאסור במשהו ואיכא למימר דזה וזה גורם אסור בהו.

ואין להקשות נמי דאמאי לא מיבעיא ליה באין אבוקה כנגדו ואליבא דרבי דהא אינו קושיא די"ל דאדרבה דזה היה פשוט ליה לאסורא וכסברת הש"ך דכיון דגחלים אסור לא גרע חום השלהבת מגחלים והגר"א ז"ל מביא אדרבה ראייה מזה לאסורא מדלא מיבעיא ליה הכי ש"מ דפשיטא ליה מילתא לאסורא ומיהו כבר כתבתי לעיל דאין זו ראייה דאדרבה איכא למימר איפכא דפשוט ליה להיתרא וכסברת הכ"מ והרמ"ך דכל שאין אבוקה כנגדו וליכא אלא חום השלהבת ב הוי גורם דגורם ומותר אף בדברים שאפרן אסור: ועוד יש לתמוה על הפר"ח דהיכי פשיטא ליה כל כך דאפר הקדש אסור דהא לפי מה דמשני ר' שמעיה שם דהא דתניא אפר הקדש לעולם אסור מיירי בתרומת הדשן איכא למימר דבשאר אפר דהקדש גם בלא מעל המסיק מותר האפר ואולי דס"ל להפר"ח כיון דמלשון הש"ס בתחלה משמע דפשיטא ליה דכל דלא מעל המסיק גם האפר אסור מדמקשה אברייתא דאפר הקדש לעולם אסור הא מעל המסיק משמע דאל"ה הוה ניחא ובמסקנא לא ראינו סתירה ע"ז איכא למימר דגם במסקנא הכי קייל"ן רק דרב שמעיה היה דוחק להעמיד בנפלה דליקה מאליה וניחא ליה טפי לפרש דמיירי באפר של תרומת הדשן כן נ"ל לפרש ע"פ דברי הפר"ח ז"ל: שוב מצאתי בספר גבול אשר באור על הרא"ש דפסחים פ' כל שעה שם אות וא"ו שהעיר בזה על הפר"ח דהרי במסקנא אוקימנא בתרומת הדשן אך מה שהקשה עליו בחוזק יד וכ' וז"ל לא ידעתי שיחתו דהא בהך סוגיא אמרינן דהא דאפר הקדש לעולם אסור היינו דווקא בתרומת הדשן שטעון גניזה אבל שאר אפר שרי עכ"ל תימה על תמיהתו דהיכא פשיט לו כל כך דמותר דהא אדרבה לרמי בר חמא שם ס"ל דאסור דמוקי לה בנפלה דליקה מאליה ומנא לן דרב שמעיה פליג עליה דילמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ועוד אף את"ל דפליג מ"מ מנלן דהלכה כרב שמעיה דילמא הלכה כרמי בר חמא ועוד דכן משמע להדיא גם בכרייתא דסוף ביצה דתניא שם גחלת של הקדש מועלין בה הרי דגם הגחלת אסור מן התורה בהקדש דהא מועלין בה קאמר וחייבין עליה קרבן מעילה ופשוט דה"ה לאפר דאפר וגחלת שוין דאם נימא דאפר מותר משום דנעשית מצותו גם בגחלת הוי מותר וכמו בערלה וכלאי הכרם.

ודוחק לומר דהברייתא דביצה מיירי בגחלת של תרומת הדשן דהא סתמא קאמר. ועוד דהא הנהנה מאפר תפוח שע"ג המזבח שנשאר לאחר שנתרם הדשן ס"ל לר"י במעילה (דף ט') דמועלין בו ואף לאחר דנעשית בו מצותו ועומד לשריפה וכן הלכה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"י מהל' פסולי המוקדשין וא"כ כ"ש עצי הקדש של בדק הבית דאין עומד לשריפה דלא שייך דנעשית מצותו לא כ"ש דמועלין בו אם לא נפיק לחולין כגון דנפלה דליקה ממילא בעצי הקדש של בדק הבית.

ואין לומר דכוונת ספר בעל גבול אשר להקשות על הפר"ח דהיכא מעל המסיק מותר הא וודאי ליתא דהא ע"כ האיבעיא שם מיירי בלא מעל המסיק כגון דנפלה דליקה מאליה

או בעצי שלמים דאינו מתחלל וכדאמרין התם הכא בעצי שלמים עסקינן ואליבא דר"י כו' עויי"ש. אמנם קושיית הפר"ח יש ליישב מטעמא אחרינא וכמש"ל.

אמנם מה שכתבתי לעיל להקשות על הש"ך מהך דשלהבת של ע"ז מותר הוא קושיא נכונה על הש"ך וסייעתו ז"ל לפע"ד: ושיטה שלישיית יש בזה לרבינו בעל מגן אברהם כסי' תמ"ה ס"ק וא"ו ודעתו ז"ל לאסור ג"כ אף כשאין אבוקה כנגדו אך לא מטעמיה דהש"ך ז"ל מחמת דגחלים אסור רק מטעמא אחרינא דכיון דחזינן דפשט הש"ס דבעצי הקדש גם לרבנן אסור משום דאסורו במשהו זו"ז גורם אסור א"כ חמץ נמי דאסורו במשהו גם באין אבוקה כנגדו אסור מטעם זו"ז גורם וכמו עצי הקדש: אמנם דבריו ז"ל תמוהים אצלי דהא דא"כ לא שייך לאסור רק באפה בחמץ שהסיקו בו תוך הפסח דאז הוי חמץ במשהו אבל בעה"פ אחר חצות דאסור בששים כשאר אסורין מאי איכא למימר והרמב"ם השווה שם עה"פ אחר זמן אסורו לתוך הפסח ואם נפרש בהרמב"ם כפי' המג"א והש"ך והט"ז דמיירי באין אבוקה כנגדו ומטעם כיון דחמץ אסורו במשהו גם באין אבוקה כנגדו אסור א"כ למה בעה"פ אסור באין אבוקה כנגדו הא בעה"פ אינו במשהו והו"ל לחלק בין עה"פ לתוך הפסח והיא קושיא אלימתא לכאורה על המג"א ז"ל ועוד תמוה אצלי דהיכא תלי דין זה בזו"ז גורם דהרי מבואר בגמרא דאף אי נימא דטעמא דרבי דזה וזה גורם אסור ולא משום דיש שבח עצים בפת מ"מ באין אבוקה כנגדו מותר וע"כ דהטעם דהוי גורם דגורם והא דאסור בעצי הקדש היינו באבוקה כנגדו ואליבא דרבנן דאז הוי גורם ממש אלא דחכמים מתירין מצד דהתנור נמי גורם ע"ז אמרינן דבעצי הקדש כיון דאסורו במשהו גם זו"ז אסור אבל בגרפו לתנור ואפה בו ליכא בו אפי' חד גורם.

והן אמת דאם בשל נגד הגחלים אפילו עוממות יש לאסור הפת משום דכיון דכחמץ גם הגחלים אסור אמרינן יש שבח גחלים בפת ואם נימא דגבי חמץ זה וזה גורם אסור יש לאסור אף אם אין בחום הגחלים לאפות אם לא בצירוף התנור משום דזו"ז גורם וכמש"כ המג"א שם בעצמו אבל בגרפו לתנור אין כאן אפילו חד גורם וכמש"כ ודברי המג"א צל"ע: ולענין עיקר סברת המג"א שהעלה דגבי חמץ זו"ז גורם אסור יש להביא ראיה ברורה לכאורה מהירושלמי שהבאתי לעיל דאמר עבר והסיק יבא כהדא הסיק את התנור חדש יותץ וע"כ דס"ל דזו"ז אסור דלמ"ד מותר חדש נמי סגי בצינון וכמבואר בסוגיא שם (ובע"ז דף מ"ט) מביא נמי ראיה מהך מתניתין דחדש יותץ דר"א ס"ל דזו"ז גורם אסור והן אמת דלכאורה יש לתמוה ע"ז דהא אדרבה פסקינן התם להדיא כר' יוסי דזו"ז גורם מותר גם בע"ז וא"כ היאך פסקו הפוסקים כסתם מתניתין שם דחדש יותץ והיא קושיית הב"י והכ"מ בהל' ע"ז והובא בש"ך שם.

וכן יש לתמוה על הא דפשט ליה הכא בפסחים דבעצי הקדש אסור מצד דאסורו במשהו והלא גם ע"ז אסורו במשהו ואעפ"כ פסקינן כר' יוסי דזו"ז גורם מותר ומה שתירץ הש"ך שם אה"נ דבתנור חדש סגי בצינון ולא הביאו הפוסקים ז"ל למשנה דאפה בו רק לענין תנור חדש וישן שלא ציננו יעיי"ש בש"ך זה אינו תירוץ אלא ליישב דברי הפוסקים לדעתם אבל מ"מ מדברי הירושלמי הנ"ל תמוה דהא פסק להדיא גבי חמץ דחדש יותץ וכן קשה בעצי הקדש.

ואולי דהירושלמי סובר באמת דזו"ז גורם אסור ופליג על ש"ס דילן מיהו הך דעצי הקדש בוודאי קשיא ואולי דס"ל להש"ס דע"ז לא הוי מאסורי משהו דהא יי"נ אינו אוסר במשהו רק מין במינו אבל שלא במינו בששים כשאר אסורים והכא נמי כמין בשאינו מינו דמי הנאת העצים בפת משא"כ בהקדש דאפילו מין בשא"מ במשהו ועדיין צל"ע: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלשיטת הרמ"ך והכ"מ דבתנור חדש סגי בצינון כמו בערלה ואם עבר ואפה בתנור חדש שלא ציננו בוודאי אסור אף בשאין אבוקה כנגדו אבל בתנור ישן שלא צננו אינו אסור אלא באבוקה כנגדו אבל בגרפו לתנור ואפה בו את הפת ס"ל דמותר מיהו בבשלו על גבי גחלים י"ל דאסור אפילו בגחלים עוממות דהא לא הזכיר כלל דין זה להיתר בשו"ע או"ח.

ומיהו ביו"ד בסי' קמ"ב פסק להדיא בסעיף וא"ו דגם בגחלים מותר וזהו וודאי צ"ע דהא גחלי ע"ז אסור וכמו שתמה עליו בש"ך שם ומיהו י"ל דס"ל להב"י דעד כאן לא אסרו חכמים אלא בליכא אלא גורם דגחלים לחודיהו כגון בבשל על הגחלים או להתחמם כנגדן אבל לאפות בתנור נגד הגחלים דתנור דהיתר נמי גורם לאפיה לא אסרו דנהי דגבי עצים אסרו מצד דאמרינן דיש שבח עצים בפת מ"מ בגחלים דאסורן אינו אלא מדרבנן לא אמרו דיש שבח גחלים כנ"ל ליישב דברי הכ"מ והב"י: ושיטת הש"ך דבתנור חדש סגי בצינון בחמץ ובע"ז משום דזו"ז גורם מותר בהם אבל בחדש שלא צננו או אפילו בישין שלא צננו אפילו גרפו וליכא אלא חום התנור לחוד אסור הפת וכ"ש בגחלים עוממות ולוחשות: ושיטת המג"א דלגבי חמץ זו"ז אסור והלכך בתנור חדש יותץ ואם לא נתצו ואפה בו הפת אסור בהנאה ואפילו אם צננו וכן בישין שלא צננו ואפי' גרפו לתנור ואפה בו אמנם דברי המג"א תמוה וכמ"ש לעיל וכן תמה עליו בבאורי הגר"א ז"ל וכתב דבהקדש אינו הטעם משום משהו רק משום דחמיר וא"כ אינו ראייה לחמץ [ובזה מיושב ג"כ מה שהערנו לעיל דהא גבי ע"ז קייל"ן דזו"ז גורם מותר ולהנ"ל לק"מ דהקדש שאני משום דחמיר וק"ל] ומסיים הגר"א וכל דבריו כאן אינן נראין עכ"ל ודעתו שם להסכים עם הש"ך וכתב עליו דדבריו נכונים מאוד אמנם כבר הערותי גם על הש"ך מאיזה מקומות ולדעתי שיטת הרמ"ך והכ"מ דמתירין בגרפו היא המחזורת מכל השיטות בזה.

מיהו מה שפסק ביו"ד (בסי' קמ"ב סעיף י"ב) פת שבשלה ע"ג גחלים של ע"ז מותרת כיון שנעשו גחלים הלך אסורין וכו' זה וודאי תמוה דהא בנקברין אפרן אסור וכ"ש הגחלים וא"כ יש שבח גחלים בפת וכבר תמה עליו בש"ך שם והביא ראייה ברורה לזה מדברי התוספתא בפ"ק דערלה דמפורש שם בהדיא דגבי ע"ז אסור בבשלה ע"ג גחלים וז"ל התוספתא תנור שהסיקוהו בעצי ערלה חדש יותץ ישן יוצן אפה ובשל בגחלים מותראפה בכלן [פי' בכל אסורי הנאה שהזכיר שם] חוץ מעצי אשירה עכ"ל התוספתא ולכן כל דברי השו"ע שם עדיין צ"ע הנלע"ד כתבתי: סימן כז תנן התם (בחלה פ"א מ"ח) עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה וכו' יוצאין יד"ח בפסח אין הרועים וכו' אין יוצאין בה יד"ח בפסח וכו' ויש בזה ב' שיטות להראשונים ז"ל שיטה הא' דבזמן שהרועים אוכלין הכוונה דראויה לאכילת רועים דלא ערב בה מורסן כ"כ וראוי לאכילת אדם ואף דמעולם לא יאכלו הרועים ממנה וגם לא חשב דיאכלו ממנה הרועים מ"מ יוצאין יד"ח בפסח דכיון דראויה לאכילת אדם לחם מקריא אין הרועים אוכלים ממנה

היינו שערב בה מורסן הרבה כדרך שעושים לכלבים אז אין יוצאין בה דלא מקרא לחם לענין חלה כיון שאינה ראויה לאכילת אדם דכתיב ראשית עריסותיכם ודרשינן בספרי זוטא שלכם חייבת ולא של חיה וה"ה לענין מצה דכל דלא מיקריא לחם לענין חלה לא מקרי לחם לענין מצה דגבי מצה נמי כתיב לחם עוני ובעינן דאיקרי לחם כ"ה שיטת הר"ש והרע"ב ז"ל וס"ל ז"ל דהא דמפקינן בספרי שלכם חייבת ולא של חיה היינו אם אינה ראויה אלא לחיה: אמנם שיטת הרמב"ם והרמב"ן [וכן נראה מדברי הרא"ש בהלכות חלה ג"כ דהביא שם לדברי הרמב"ן והסכים עמו] דאפילו אם עשאו סלת נקייה כמצתו של שלמה אך דאפאו לצורך כלבים פטורה מן החלה ואינו יוצא יד"ח בפסח והרועים אוכלין ממנו דתנן דאפאה ע"מ שיאכלו הרועים ממנה ג"כ אבל מה שראויה לאכילת רועים זה לא מהני וכן הא דממעטינן בספרי זוטא בשל חיה פטורה היינו אפילו אם ראויה לאכילת אדם רק דאפאה לצורך חיה פטורה והוא באמת פלוגתא דר"י ור"ל בירושלמי שם בפירושא דמתניתין והר"ש והרע"ב פירשו אליבא דר"ל בירושלמי שם ודעת הרמב"ם והרמב"ן הוא כר' יוחנן בירושלמי שם] אך מדברי הרמב"ן נראה שם דדווקא בניכר בתמונת הפת דעשאה לצורך כלבים דאל"כ לא מקריא עיסת הכלבים מחמת מחשבתו לבד כיון דבאמת ראויה היא לאכילת אדם כן הוא דעת הרמב"ן ז"ל אכן מד' שאר פוסקים ז"ל דלא הזכירו זה לא משמע כן: ולכאורה יש לתמוה הרבה על שיטה הראשונה דכל שראויה לאכילת אדם יוצאין בה יד"ח בפסח ואף דלא נעשה לאכילת אדם ואמאי הא בעינן שמור לשם מצה ומשמע מדברי הש"ס והפוסקים דבעי שמור לשם מצה של מצוה לאכול בלילה הראשונה דהא אף כשנשתמר לשם זבח לא יצא וכדאמרינן בפסחים דף ל"ח דמשו"ה אין אדם יוצא יד"ח מצה בחלות תודה אם עשאן לעצמו משום דבעינן מצה המשתמרת לשם מצה יצאת זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח אלמא דבעי שמור לשם מצה של מצוה דווקא וכן כשלו חשו"ק פסולה ואף דגדול עומד על גביו לדעת כמה פוסקים משום דלא עביד לשמה וכ"ש שלא נעשה לאכילת אדם כלל דוודאי לא הוי לשמה וגם לדעת שיטה הב' ג"כ קשה דהא משמע דמ"מ אם נעשה לאכילת רועים אף לאכול ממנה בחול מ"מ יוצאין יד"ח דהא לא תנן בזמן שהרועים אוכלין, ממנה בפסח רק בזמן שהרועים אוכלים סתמא ומשמע דאפילו אוכלין ממנה בחול ג"כ יוצאין בה ואמאי הא לא נעשה לשם אכילת מצה של מצוה.

ועוד דאם אין הרועים אוכלים ממנה דתנן דלא יצא כתבו הפוסקים הטעם דלא הוי לחם וא"כ קשיא תיפוק ליה דלא נשתמר לשם מצה [מיהו הרמב"ם ז"ל בחבורו בהל' חמץ (בפ"ו הלכה ה' מפרש באמת הטעם משום דלא הוי שמור לשם מצה של מצוה וכ"ה בשו"ע וסי' תנ"ד סעיף ב')] הטעם משום דאין זה משומרת לשם מצה וכתב ע"ז הרמ"א בהג"ה כך הם דברי הרמב"ם אבל י"א הטעם משום שאינו קרוי לחם וכו' עכ"ל והטורי זהב השיא דברי המחבר לכוונה אחרת ולענ"ד נראה כמו שכתבתי בעז"ה: ועלה בדעתי לומר די"ל דלא בעינן רק דנשתמר לשם מצה דדעתו הוה לשומרה מחמוץ אבל לא בעינן דיהא מתכוין לאכול בליל פסח דאפילו בדעתו להאכיל לבהמה נמי יוצא בה מ"מ כיון שדעתו היה לשומרו מחמוץ מאיזה טעם שיהיה סגי בהכי וראיה לזה מד' הירושלמי (בפ' כל שעה הלכה) והובא בתוס' (סוכה דף ט') דמצה ישנה באנו למחלוקת ב"ש וב"ה דלב"ה דמכשיר בסוכה ישינה ה"נ מכשיר במצה ישנה והיינו באינה עשויה לשם חג

דאלו בעשויה לשם חג גם ב"ש מודה דכשר ולא מקרי ישנה כלל וכמו דתנן במשנה בסוכה שם דאם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה הרי דכמו בסיכה לא בעינן רק דעשויה לצל ואף דאינו עשוי לשם צל של מצוה ה"נ במצה סגי בשמור לשם מצה אף לא למצה של מצוה ואף דסוכת גנב"ך רקב"ש כשרה ומצה שלשה ואפאה א"י פסולה היינו טעמא דבסוכה יש להבין דעת הא"י אם עשאה לצל או לא דסתם סוכה להגין מפני החמה היא עשויה וגם דרך הא"י לעשות סוכות לצל והלכך מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שעשאה לצל.

אבל לענין חמוץ אין דרך הא"י כלל לעשות עיסה ולהשמר לעשותה מצה ואינו יודע כלל מהו חמוץ ומהו שמירה מחמוץ ואף אם הישראל עומד על גביו ואומר לו דיעשה לשמה מ"מ אמרינן דא"י אדעתיה דנפשיה עביד אבל אי הוה ידעינן דהא"י מכוון לשומרה מחמוץ הוה כשר באמת כמו בסוכה ואין לדחות דהא סוכה ישנה נמי אמרינן בירושלמי דצריך לקדש בו דבר.

(וה"ה בסכת גנב"ך ורקב"ש וכמ"ש הט"ז בס"י תרל"ז) הא ליתא דכבר כתב הר"ן בסוכה שם ועוד פוסקים דהך חדוש מדרבנן הוא וחומרא בעלמא הוא הלכך בסוכה דאפשר בחדוש החמירו חכמים אבל במצה דא"א בחידוש כשר אף בלא חדוש. ואף דבירושלמי דסוכה מסיק שם דבמצה גם ב"ה מודה היינו מטעמא אחרינא כדמסיק שם דכיון דלא עשאה לשם חג חיישינן שמא לא שמרה מחמוץ אבל אם היה ברי לו דשמרה מחמוץ כראוי כשר לב"ה ואף דלא נעשית לשם חג ועכ"פ בהא נחתינן ובהא סלקינן מדברי הירושלמי דלא בעינן שמור לשם מצה של פסח דוקא רק שמור לשם מצה סתמא והא דבחלות תודה אינו יוצא משום דנשתמר לשם זבח וכמו דאמרינן בפכ"ש דף ל"ח צ"ל דזה גריעא טפי דשמרה לשם דבר אחר ודלאו מינה מחריב בה דכתיב ושמרתם את המצות בעינן שמור לשם מצה לחוד אבל לא שמור לשם מצה של זבח.

אבל שמור לשם מצה של מצוה של חג זה לא בעינן. ועפי"ז א"ש הא דיוצאין בעיסת הכלבים ואף דלא נעשה לאכילת אדם כלל מ"מ הרי שמרה מחמוץ לשם אכילת כלבים דהא מ"מ צריך לשומרו מחמוץ דאל"ה א"א לו להאכילו לכלבים בפסח דחמץ בפסח אסור בהנאה ובשמירה זו יוצא וכעין זה כתב הר"ן בפ"ד דר"ה לענין מתעסק בתקיעות דהיכא דמכוון לדבר אחר גרע טפי וז"ל שם ועוד י"ל דתוקע לשיר כיון דאינו מתכוין לשום מצוה יצא למ"ד מצות א"צ כוונה אבל במתעסק כיון שכבר הוא מתכוין למצוה דהיינו לחנך את התינוקות אותה כוונה מעכבת וכו' ודומיא דאמרינן בזבחים דמינה מחריב בה וכו' וכ"ש לפי הרמב"ם והרמב"ן דפירשו שעשויה באמת לאכילת רועים הרי שמרה מחמוץ לשם אכילת אדם ואף דלא נתכוין לאכלה בפסח מ"מ לא גריעא ממצה ישנה ואף דלא נעשית לשם חג וכמו שכתבנו בשם הירושלמי: מיהו כל זה לדעת הירושלמי אכן בתוספתא דפסחים פ"ב.

[והובאה בטור סי' ת"ס] איתא להדיא איפכא מירושלמי דתניא שם מצה ישנה כשירה ובלבד שיעשנה לשם פסח עכ"ל התוספתא הרי דאינו מכשיר התוספתא רק בעשויה לשם פסח והא דקרי לה ישנה היינו דקמל"ן דלא בעי שיאפנה בעה"פ דווקא אחר חצות וכדעת הגאונים ז"ל דומיא דקרבן פסח קמ"ל דלא בעי בעה"פ דווקא אבל מ"מ לשם

פסח בעי וא"כ הדרא קושיא לדוכתא במשנה דחלה הנ"ל ואין לומר דהתוספתא דהצריכה לשם פסח נמי משום טעמא דירושלמי אצרכה שמא לא שמרה מחמוץ כהוגן ולפיכך בעי דיעשה לשם פסח דבעושה לשם פסח וודאי דשומרה מחמוץ כהוגן דזה אינו במשמע בלשון התוספתא דמשמע דמשום לצאת ידי מצה בלילה הראשונה צריך לשם פסח ולדעת הירושלמי משום חשש חמוץ הוא וגם לשאר ימות החג אסור מצה ישנה לדעת הירושלמי ואגב אורחיה ראייתי לתמוה על מה שכתב הטור בסי' ת"ס בשם אבי העזרי שכתב דבירושלמי אסור מצה ישנה אפי' עשאה לשם חג משום דבעינן שיהיה האפיה ערב הפסח אחר חצות דווקא וכמו קרבן פסח ותמהני דהלא אדרבה בהירושלמי משמע להדיא איפכא דמתיר אפילו בישנה שלא עשאה לשם חג ואף לפי שמסיק אחר כך בירושלמי דבשלא לשם חג חיישינן שמא לא שמרה מחמוץ מ"מ בלשם חג בוודאי משמע להדיא דכשר אפי' עשאה זמן רב קודם החג ולא בעינן בעה"פ דווקא ואדרבה מהירושלמי הלז יש להביא אדרבה ראייה דלא בעינן בעה"פ דאלו מהך דתוספתא ספתא דמתרת מצה ישנה בעשאה לשם חג יש לדחות דמיירי במצה ישנה של שנה שעברה בערב הפסח אחר חצות וכמו שכתב המרדכי דיש לדחות כן מהך דתוספתא והובא בב"י בסי' ת"ס וקמל"ן דלא בעינן עשייה לשם חג הזה אבל מירושלמי בוודאי ראייה דאינו אסור בשלא לשם חג רק מחשש חימוץ אבל לא מחמת דלא נאפית בעה"פ והכא ליכא למידחי כנ"ל דוודאי בשלא לשם חג מיירי דלא נאפה בעה"פ דאי נאפה בעה"פ וודאי לשם חג היא ועוד דהא הירושלמי מדמי מצה לסוכה ובסוכה בלשם חג לא בעי דיעשה ערב סוכות דווקא ופשוט הוא וא"כ דברי האבי העזרי והמרדכי והטור שהביאוהו צל"ע] וא"כ לפי דברי התוספתא תקשה דהיאך יוצאין בעיסת הכלבים אף אם הרועים אוכלים ממנה מ"מ הרי לא עשאה לאוכלה בליל פסח וכ"ש לפי הר"ש והרע"ב דלא עשאה לאכילת אדם כלל רק דראויה לאכילת אדם דוודאי תקשה וכנ"ל: אכן נ"ל ליישב בדרך אחרת די"ל באמת דזה וודאי מיירי מתניתין דחלה הנ"ל דדעתו היה בעת לישתה ועריכתה ואפיתה לאכול ממנה כזית בליל פסח והיה שמור לשם מצה של מצוה אך מ"מ לא מקריא לחם כיון דכל העיסה נעשית בשביל הכלבים דבשביל כזית אחד שחשב ממנה להאכיל לאדם לא נעשית כל העיסה לחם ועדיין לא מקרי עריסותיכם כיון דכל העיסה של חיה היא ולכן אמר בזמן שהרועים אוכלין ממנה דהיינו דעשאה אז לאכילת רועים הוי כעיסת השותפות של ישראל וא"י ביחד דקייל"ן דאם יש בשל ישראל כשעור חייבת בחלה וכמו שכתוב בשו"ע יו"ד (סי' ש"ל סעיף ג') וה"נ דכוותיה [ואולי דהכא לא בעי שיהא בשל הרועים כשיעור כיון דהעיסה היא של אדם באמת רק דאופהו לצורך כלבים לא בעינן רק שיהיה האפיה לצורך אדם כדי דיהיה נקרא לחם של אדם ואפשר דגם בפת שאפאו ישראל לצורך א"י חייב בחלה ואפי' אם לא יאכל הישראל ממנו כשעור מיהו לא מצאתי גלוי לדין זה ואפשר דאף דאין דעתו לאכול ממנו כלל רק דאופהו לגמרי לצורך א"י חייב בחלה כיון דהעסה הוא של ישראל והא דאמרינן דגלגול הא"י פוטר (במנחות דף ס"ז ע"א) היינו אם העיסה של א"י אבל אם העיסה של ישראל אף שאפאה לצורך א"י אפשר דחייבת דהא אפילו בעסת הכלבים אם ראויה לאכילת רועים חייבת ואף לדעת הרמב"ן דסובר דבעינן שהרועים יאכלו ממנה וכדעת ר' יוחנן בירושלמי מ"מ הא כתב דדווקא אם ניכר בצורת הפת שהיא של חיה אבל במחשבה

לחוד לא נפטר והכא הא ליכא היכרא כלל דנעשה לשם א"י דנפטרו מחלה בשביל זה מיהו לדעת שאר פוסקים דלא הזכירו תנאי זה ומשמע דאף דאם אינו ניכר כלל שהיא של כלבים מ"מ כיון דעשאה לשם כלבים פטור מחלה ה"נ בעיסה של ישראל דאפאה לשם אחרים פטור דכמו דממעטינן של חיה ה"נ אפשר דממעטינן של אחרים וצ"ע בזה] אבל אם אין הרועים אוכלים ממנה פטורה דבשביל כזית אחד שחשב עליה לאכילה לא נעשה כל העיסה לחם: ולפירוש הר"ש והרע"ב דתליא בראויה לאכילת רועים נמי אתי שפיר דאף דחשב לאכול כזית מ"מ כיון דאינה ראויה לאכילת רועים לא מהני מחשבתו מה דחשב לאכילת אדם דבטלה דעתו אצל כל אדם והלכך מחלק המשנה אי ראויה לאכילת אדם אי לא: ובלא"ה יש ליישב לשיטת הפוסקים שהובא בב"י בס"י ת"ס דשמור דאפיה נמי סגי ואפילו אם הלישה והעריכה לא היה לשם מצה א"כ בלא"ה א"ש שי"ל דמיירי דבעת אפיה שמרה לשם מצה של מצוה באמת רק בעת הגלגול לא עשאה רק לצורך כלבים ועיקר חיוב חלה בשעת גלגול הוא והלכך אם ראויה לאכילת רועים או דנעשה לאכילת רועים בעת הגלגול חייב אבל אם אין הרועים אוכלין ממנה דהיינו דלא נעשית לאכילת רועים בעת הגלגול פטורה דאף דאח"כ בעת אפיה חשב לאכילת אדם מ"מ עיקר חיוב חלה בשעת גלגול הוא ובשעת חובתה היתה פטורה וכמו שכתוב בשו"ע יו"ד סי' ש"ל סעיף וא"ו לענין עיסה של ישראל ואחרים בשותפות ועיי' בש"ך ובבאורי הגר"א ז"ל שם: ועל תירוץ הראשון שכתבתי דמיירי דחשב לאכול ממנו כזית בליל פסח לכאורה יש להסתפק בזה דאפשר דתליא בברירה דהא אנן צריכין לומר דאותו כזית שהוא אוכל בליל פסח הוברר הדבר למפרע ששמר אותו לשם מצה ודמי ממש כלוקח יין מבית הכותים דאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה דאמרינן (בעירובין ל"ז) ובכ"ד דתליא בברירה וה"נ צריך לומר בעת אפיה דאותו כזית שאני עתיד לאכול ממנו בליל פסח הריני משמרו לשם מצה וא"כ תליא נמי בברירה ומיהו לדעת הנו"ב מהד"ת (בס"י ע"ט) וכ"כ הח"י להדיא (בס"י ת"ס ס"ק י').

דאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא] דהעלה שם דשמור לשם מצה אינו אלא מדרבנן ניחא דנהי דעיקר מצות אכילת מצה מ"ע דאורייתא הוא מ"מ שמור לשם מצה אינו אלא מצוה דרבנן ובדרבנן הא קייל"ן דאמרינן ברירה. אמנם דברי הח"י והנו"ב תמוהין מהא דדייקינן בסוף פסחים דף ק"כ דתניא הדובשנין והאסקריטין כו' ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה ודייקינן באחרונה אין בראשונה לא משום דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן ופשוט דכן יש לדייק ג"כ מברייתא דבציקות נכרים דהתם נמי מסיים בברייתא לבד שיאכל כזית מצה באחרונה וא"כ אם נימא דשמור לשם מצה אינו אלא מדרבנן וגם הא דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן כתב הרא"ש דאינו בזה"ז מן התורה רק דהוא תקנת חכמים דאחר המצה שאנו אוכלין לאפיקומן זכר לפסח לא יאכלו אחריה משום דהיא זכר לפסח וא"כ מה החמירו חז"ל שלא יאכלו בציקות של נכרים דהא הוי כתקנתא לתקנתא ולא מצינו דהחמירו חז"ל לתקנה שלהם אלא וודאי דשמור לשם מצה הוי מה"ת וכן משמע קצת מד' הרי"ף סוף פסחים גבי הדין אם לית ליה רק כזית מצה דמנטרא ע"ש ודו"ק ולכן תירוץ השני שכתבתי נ"ל נכון יותר: ולענין זמן אפית המצה דנחלקו בזה הגאונים ז"ל דקצת גאונים הביאו ראייה דלא בעי אפיה בעה"פ מהא דתנן חלות תודה ורקיקי נזיר דעשאן למכור בשוק יוצאין בהן ואף דוודאי נאפו קודם עה"פ

דהא אין מביאין תודה בעה"פ מפני חמץ שבה לכאורה תמוה לי דמאי ראייה היא זו דהא חלות תודה דמתניתין מיירי שעדיין לא נשחט הזבח עליהן רק אופה למכור בשוק למי שיצטרך להם והלוקח יקדיש אותם בקדושת פה וישחוט עליהן את זבח תודתו אבל עדיין הם חולין גמורין דהא דכל לשוק אמלוכי אמלוך אי מזדבין מזדבין ואי לא מזדבין איפוק אנא יד"ח מצה אלמא דאין שום קדושה עליהן דאל"כ הא צריך פדיה] וא"כ י"ל דאפאן בעה"פ ע"מ למכור אותן אחר הפסח למי שיצטרך אז להקריב קרבן תודה ולא אפה רק החלות מצות ועשרה חלות חמץ יאפה לאחר הפסח דהא אינו מחויב לאפות חלות מצות וחלות חמץ כאחת ובלינה לא יפסלו אפי' אם נתקדשו קדושת פה דכל זמן שלא נשחט עליהן הזבח עדיין לא נפסלו בלינה וכמו דתנן במעילה (דף ט') וכ"ש חלות אלו דאף קדושת פה לא נתקדשו עדיין דפשיטא דאינן נפסלין בלינה וא"כ שפיר דנאפו בעה"פ ולכן ראייה זו צל"ע: ולענין דין הגאונים ז"ל המצריכים לאפות את המצה דווקא בעה"פ אחר חצות תמוהים לי דהיכן מצינו דעשיית המצה אתקש לפסח דהא בקרא לא מצינו רק דאכילת המצה אתקש לפסח וכמו דכתיב ואכלו את הפשר צלי אש ומצות אבל העשייה לא מצינו דאתקש ועוד דלדעתם דעשיית המצה היא ג"כ מצוה בפ"ע כמו עשיית הפסח א"כ למה אין מברכין בעת עשייה אקב"ו לעשות מצות או לאפות מצות כמו דמברכין על שחיטת הפסח וע"כ דעשיית המצה לאו מצוה בפני עצמה היא ועיקר מצוה נגמר באכילה ודמי לסוכה דאין מברכין על עשייתה כיון דעשייתה לאו גמר מצוותה וכדאמרינן במנחות מ"ג וה"נ במצה דכוותיה ולא דמי לפסח דשחיטה מצוה בפ"ע היא ומ"ע דשחיטה זו נגמר מיד והאכילה מצוה אחרת היא והלכך מברכין גם על השחיטה אבל לדעת הגאונים ז"ל קשה דיהיה צריך לברך על העשייה ועוד די"ד שחל להיות בשבת תדחה עשיית המצה את השבת כמו הפסח כיון דכתיב במועדו גבי פסח ומצה הוקש לפסח [ומיהו לדעת הירושלמי בברכות פרק הרואה והובא בתוס' מנחות שם דכתבו שמצריך לברך על עשיית הסוכה אף דעשייתה לאו גמר מצותה ופליג על ש"ס דילן נראה דכ"ש דצריך לברך על עשיית מצה דהא מצוה אדרבה חמיר טפי דהא סוכה הוי מצוה דכשרה בא"י ומצה הוי מצוה דפסולה בא"י וכבר הוה ס"ד דש"ס דילן נמי התם במנחות דכל מצוה שפסולה בא"י בישראל צריך לברך ואף דלמסקנא הדר ביה הש"ס מזה וס"ל דתליא בעשייתה היא גמר מצוותה מ"מ הירושלמי דלא ס"ל סברא זו דבעינן שעשייתה תהיה גמר מצותה נראה דס"ל דבמצוה וודאי צריך לברך] ולכן נ"ל דאף דעת הגאונים המצריכין לאפות אחר חצות לאו מדאורייתא קאמרי רק מדרבנן ועיקר הטעם משום חבובי מצוה בשעתיה וכן מבואר דברי הטור שכתבו בשמם שאביא דבריו לקמן בסמוך והא דסמכי מילתייהו אהקישא דפסח אינו אלא אסמכתא בעלמא דסמכו מילתייהו אקרא אבל עיקר הדבר אינו אלא מדרבנן בעלמא ובזה יתיישבו כל הקושיות בעז"ה.

שוב אחר החפוש בספרים מצאתי להרב הלבוש ז"ל שכתב ג"כ שאף לדעת האוסרין אינו היקש גמור רק אסמכתא בעלמא ומדרבנן ות"ל שכוונתי לדעתו: וראיתי לבעל פרי חדש ז"ל בס' תנ"ח שהרבה להביא ראיות לסתור דברי הגאונים ז"ל ובכל ראיותיו לא מצאתי שום ראייה חדשה שלא הובא בדברי הראשונים ז"ל בעצמם וחזרו ודחו אותם

(א') דמה שהביא הפר"ח שם ראייה מחלות תודה כבר כתבתי לעיל דהמרדכי הביא ראייה זו בסוף"ק דפסחים להתיר בלא נאפה אחר חצות וכבר כתבתי לעיל דיש לדחות זה.

(ב') וגם מה שהביא הפר"ח עוד ראייה מהתוספתא דמצה ישנה כשירה ג"כ הובא במרדכי שם ודחה די"ל דמצה ישנה משנה העברה שנאפה כדינה בעה"פ אחר חצות (ג') ומה שהביא עוד ראייה ממצת כותי מותרת כבר דחה הוא בעצמו די"ל דמיירי דראה הישראל דנאפה בידו אחר חצות (ד') ומה שהביא עוד מהירושלמי דאין אוסר אלא משום דשמא לא שמרה מחמוץ אבל בלא"ה היה מותר ואף דלא נעשית לשם חג וע"כ דמיירי קודם הפסח ראייה זו כבר הערותי ע"ז לעיל ולכאורה ראייה נכונה היא וכן ראיתי להמרדכי שם שהביא ראייה זו באופן אחר וז"ל שם ועוד ראייה מדגרסי' בירושלמי דפסחים פ' כ"ש מצה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה ועיקר פלוגתא דב"ש וב"ה פ"ק דסוכה גבי סוכה דתניא איזו היא סוכה ישנה כל שנעשית למ"דיום קודם לחג אלמא דבעי לאכשורי מצה ישנה שנאפה למ"ד יום קודם הפסח ובא מעשה לפני מורי הר' יחיאל מפריש והתיר מההיא דירושלמי מצה ישנה כו' והקישא דמצה לא הויא אלא לענין אכילה ולא לענין אפיה עכ"ל המרדכי שם.

מיהו לקמן אכתוב בעז"ה דיש ליישב דברי הגאון מהך דירושלמי דאף דבתחלה וודאי מכשיר הירושלמי אף בלא עשאה לשם חג מ"מ לפי מסקנת הירושלמי דכל שלא לשם חג חייש שמא לא שמרה מחמוץ גם בעשאה לשם חג דהיינו בתוך שלשים יום מ"מ כיון שלא עשאה בעה"פ דהוא זמנו חיישינן שמא לא שמרה מחמוץ והיינו נמי טעמייהו דהגאונים המחמירין לאפות אחר חצות היינו משום חשש חמוץ דכל שאופה קודם החג חיישינן שמא אינו שומרה כראוי ואף באופה לשם חג וכמו שמבואר בדברי הטור שאביא לקמן ובזה יתיישב דברי האבי העזרי שהביא בשם הירושלמי דאוסר במצה ישנה אפילו עשאה לשם חג ודלא כהתוספתא דמתרת מצה ישנה שאפאה לשם חג ולכאורה תמוה דהא אדרבה הירושלמי מתיר אפילו בישנה שלא לשם חג ואפי' במסקנא לחשש שמא לא ישמרה מחמוץ היינו דבעי לשם חג אבל מנ"ל מהירושלמי שלמי לאסור מצה ישנה וכבר תמהתי ע"ז לעיל אמנם הדבר ברור כמו שכתבתי דס"ל דלהמסקנא אפי' לשם חג אסור אם היא ישנה דהיינו אם נאפה קודם י"ד וזהו נמי טעמא של אבי העזרי דמצריך לאפות בי"ד אחר חצות היינו משום חשש חמוץ וכמו שמבואר בטור: וע"פ מה שכתבנו לעיל בשם הלבוש ז"ל דהגאונים המחמירין לאפות דווקא אחר חצות אינו רק מדרבנן משום דחביבה מצוה בשעתה יתיישב מה שתמה מר אחי הגאון זצ"ל בספרו ראשית בכורים דף ז' על הגאונים הנ"ל מהמכילתא דפ' בא דהוצרכה ללמוד מקרא דכל מושבותיכם דאין אדם יוצא ידי חובת מצה בלחם הפנים והא לחם הפנים ע"כ דנאפה בערב שבת העבר דהא לחה"פ אינו נאכל בפחות מתשעה ע"ש ותמיה עצומה היא אמנם לפי דברי הלבוש ז"ל אין מקום לתמיהתו דהגאונים גופייהו לא אסרי אלא מדרבנן אבל מדין התורה בוודאי יוצאין אף אם נאפה קודם הפסח ושפיר צריך קרא דאין יוצאין בלחם הפנים ופשוט הוא ועתה אבא לבאר דברי הטור ז"ל בס' תנ"ח שהב"י נסתפק בהבנת דבריו אי מיירי דווקא במצות שאופה למצה של מצוה או אפילו בכל המצות ולע"ד נראה לפרש הנה בתחלה כתב הטור וזה לשונו אין מתחילין להתעסק בפת בי"ד עד אחר וא"ו שעות פשוט דכוונתו דאפילו במצה שאפאה לשאר ימות החג

משום דחביבה מצוה בשעתיה וגם בזמנו מזהר זהיר טפי מחמוץ וזהו לכתחלה אמנם בדעבד אם אפה קודם חצות כתב דאיתא בתשובה מעשה באחד שאפה קודם ד' שעות [נ"ל דטס"ה וצ"ל קודם וא"ו שעות] וכבר בער חמצו ואסרו רבותינו המצה דאתקש לפסח והיינו מצד אסמכתא יש לאסור גם בדעבד וכמ"ש לעיל אמנם ר"א הגדול ור"ש הכהן התירו בדעבד רק דלכתחלה יש לזוהר משום חבובי מצוה בשעתה ואבי העזרי הביא תוספתא דמשמע מינה דאפילו לכתחלה יוצאין במצה ישנה אך מתוך דנראה דהירושלמי פליג אתוספתא ואוסר מצה ישנה אפי' עשאה לשם חג [וטעמו וכוונתו של אבי העזרי שהוציא כן מהירושלמי כבר בארתי לעיל בעז"ה] יש לאסור לכתחלה אבל בשעת הדחק שלא ימצאו לאפות במ"ש יש לסמוך על התוספתא להתיר מיהו כל זה במצה שאופה לשאר ימות הפסח דלכתחלה נמי אינו אלא מפני חשש חמוץ אבל בג' מצות של מצוה בוודאי צריך להדר שיאפה בליל פסח משום חבובי מצוה בשעתיה אבל אסמכתא דהקישא לא ס"ל כלל דאם איתא דס"ל להיקשא היה צריך לאפות אחר חצות דווקא ואם חל בשבת היה צריך לאפות בע"ש אחר חצות משום גזירה דשאר שנים א"ו דלא ס"ל היקשא כלל רק משום חבובי מצוה בשעתיה והלכך כשחל בשבת במו"ש דהיינו בליל יו"ט טפי עדיף.

ודעת ר' מתתיהו דמטעם אחר אין לאפות בע"ש אם חל י"ד בשבת משום חשש דיזלזלו ויאכלו מצה בשבת ולא יאכלו בלילה לתאבון ודעת הר"י כהן דבליל שני צריך לאפות שנית לשם ליל הב' וג"כ משום חבובי מצוה בשעתה: והנה מה שכתבתי לעיל בריש התשובה להעיר על פי' הר"ש והרע"ב ז"ל במשנה דעיסת הכלבים.

ספרתי להגאון מו"ה ישראל איסר נ"י מ"ץ דפ"ק והעיר עוד על פי' הר"ש והרע"ב ז"ל דמפרשים בזמן שהרועים אוכלין ממנה דתנן היינו שראויה לאכילת רועים ואף דלא נעשה לאכילת רועים כלל רק לכלבים בלבד מ"מ חייבת בחלה ונאפית ביו"ט ואדם יוצא יד"ח בפסח והוא כאוקימתא דר"ל בירושלמי הנ"ל והעיר דא"כ היאך נאפית ביו"ט הא כתיב לכם ואמרינן לכם ולא לכלבים ומה בכך דראויה לאכילת אדם מ"מ הא אופה בשביל הכלבים כן הקשה הרה"ג נ"י הנ"ל: ואמנם אנכי השבתי לו דלק"מ דהא באמת גם לפי' הרמב"ן והרמב"ם דמפרשים דנעשה לאכילת רועים ממש ג"כ קשה דהא נעשה לשם הכלבים ג"כ ולא גרע מעיסה שיש בה שותפות א"י דאסור לאפות מצד דמצי לפלגינהו בלישה וכבר הקשה הש"ס קושיא זו מהך מתני' בביצה (דף כ"א) ומתריצין שם דמיירי כגון דאית ליה נבלה לר"ח דס"ל דלא אמרינן הואיל דבוודאי יפייס אותם בנבלה א"כ גם על פירוש הר"ש ז"ל לק"מ דאף דלא נעשה רק בשביל כלבים בלבד מ"מ כיון דראוייה היא לאכילת רועים וגם אית ליה נבלה דמצי לפייסן בנבלה דוודאי לא יאכיל העיסה לכלבים רק יאכלו הרועים בעצמן להעיסה כן אמרתי לו אז בע"פ.

וזה אין להקשות דבהס"ד דלא ידע מהך סברא דמצי לפייסן בנבלה א"כ מאי מקשה מהך מתני' על רב חסדא דסבר שם דעיסת השותפות של א"י וישראל לאפותה ביו"ט הא גם בלא דברי ר"ח קשה לפי' ר"ל בירושלמי דלא נעשה רק בשביל כלבים והיאך מותר לאפות ביו"ט וע"כ אנו צריכין לאוקימתא דמיירי דאית ליה נבלה דהא אינו קושיא דלולא דברי ר"ח נ"ל באמת דנפרש במשנה כר' בא בירושלמי דמיירי שנעשה לאכילת

רועים ממש אבל לפי דעת ר"ח תקשה לכל הפירושים ואכן כעת ראיתי בבאורי הגר"א ז"ל בסוף סימן ש"ל ס"ק י' שכ' דטעמו של הר"ש ז"ל שפסק כר"ל משום דסוגיא דילן בפ"ב דיו"ט הנ"ל כוותיה מדאמרינן שם שאני עיסת הכלבים וכו' אלמא אע"ג שנעשית לשם כלבים הואיל ויכול לאוכלה נאפית ביו"ט וכו' וכן הני אמוראים בירושלמי ס"ל דלא אמרינן הואיל אבל אנן דקי"ל דאמרינן הואיל קי"ל כר"ל עכ"ל.

והנה לא זכיתי להבין דבריו דלפי דעתו נראה דאף שאופה בשביל כלבים לבדו וגם לית ליה נבלה רק משום הואיל דיכול לפייסן בנבלה מותר לאפותה לכתחילה בשביל כלבים לדידן דקי"ל דאמרינן הואיל וזה דבר תימה דא"ה האיך משכחת לה להך דינא דלכם ולא לכלבים דהא לעולם יכול לאפות ולבשל בשביל בהמות וכלבים מטעם הואיל ובאמת הא משמע להדיא בגמ' דאף למ"ד דאמרינן הואיל דמקלעי ליה אורחים מ"מ לכתחלה בוודאי אסור לאפות ולבשל מיו"ט לחול ולא אמרינן רק דאינה לוקה אם עבר ובשל [וצ"ל דתרווייהו דהתראת ספק שמה התראה דהא אף לר"ח דלא אמרינן הואיל מ"מ הוי התראת ספק דשמא יבואו אורחים וע"כ דסבר דהתראת ספק שמה התראה אך דרבה סובר כיון דאמרי' הואיל אין כאן מלאכה ביו"ט כלל דכיון דאם היו באים אורחים לא הוי מלאכה הלכך אף אח"כ נתברר שלא באו אורחים מ"מ כיון דבעת האפי' היה יכול לעלות על הדעת שיבואו אורחים לא מקרי דאופה מיו"ט לחול ואפשר דמ"מ אסור מה"ת לאפות לכתחלה ולסמוך על סברא דהואיל ובפרט לפי מה דקי"ל דספיקא מדאורייתא מה"ת לחומרא ה"נ הוי ספיקא דאורייתא דשמא לא יבואו אורחים ואפילו אם נאמר דכיון דאמרינן הואיל אין כאן איסור תורה כלל מ"מ איסור דרבנן בוודאי אית ביה וא"כ היכי תנן דנאפית ביו"ט לכתחלה וזה אין לומר דהך הואיל דמצי לפייסן בנבלה עדיף מהואיל דמקלעי ליה אורחים ומועיל אף לכתחלה דהא ליתא כלל דא"כ מאי מקשה שם על הך תירוצא ומי אית ליה לר"ח הואיל והא איתמר וכו' ואם איתא מאי קשיא דלמא הגם דר"ח לית ליה הואיל דמקלעי ליה אורחים מ"מ הך הואיל דמצי לפייסן בנבלה אית ליה אלא ע"כ דס"ל להש"ס בפשיטות דהיינו הך וא"כ הדרא התמי' לדוכתא והא דמשמע בגמ' דלמ"ד דאית ליה הואיל הוי ניחא מה דנאפת ביו"ט רק משום דאיכא איסור דרבנן משום דאפשר למפלגינהו בלישה וע"ז אמרי' סברא דהואיל דמצי לפייסן בנבלה אבל באופה רק בשביל כלבים בלבד בוודאי לא מהני סברא דהואיל דמצי לפייסן בנבלה דאם איתא דמהני גם בעושה מלאכה בשביל בהמה לבדה א"כ היכא משכחת לה מיעוטא לכם ולא לכלבים ומשמע דדרשה גמורה הוא ואסור מה"ת ולוקה נמי ודומיא דלכם ולא לנכרים דכ' התוס' דאיכא לאו גמור ולוקה והיכי לוקה דהא בכלבים איכא סברא דהואיל ומצי לפייסן בנבלה אלא ע"כ דהך הואיל ומצי לפייסן גריעא דלא דמי להואיל דמקלעי ליה אורחים דהתם אם יבואו אורחים בוודאי יתן להם והא דקרי ליה דאופה לצורך חול היינו לפי שכבר סעד והוא אין צריך לאכול יותר א"כ הוא אופה לצורך מחר אבל אם היה עולה על דעתו שיבואו אורחים בוודאי היה מכוון בשביל האורחים אבל גבי כלבים דהא יודע בעצמו דיכול להאכיל אותם נבלה ואעפ"כ הוא אומר בפירוש דאופה בשביל הכלבים הרי דאין רצונו להאכיל אותם נבלה וסברא דהואיל דאמרינן בגמ' הכוונה הוא דשמא ימלך ויחזור בו ויפייסן בנבלה והלכך לא מהני

הך סברא רק בעיסה שאופה גם בשביל הרועים אבל באינו אופה רק בשביל כלבים לבד בוודאי לא מהני הך סברא וא"כ הדרא התמיה לדוכתא על ר"ל דהיכי נאפות ביו"ט.

ומיהו הך הוכחה שכתבתי יש לדחות דאף דמהני הואילדמצי לפייסן אף באופה בשביל כלבים מ"מ משכחת לה דלוקה אם אופה לצורך כלבים כגון שאפה לאחר שגמר סעודתו דתו לא חזיא ליה ואף דחזיא לאורחים מ"מ בעינן לתרי הואיל הואיל ומצי לפייסן בנבלה והואיל ומקלעי ליה אורחים וחד הואיל אמרינן אבל תרי הואיל לא אמרינן ועוד משכחת לה בפשיטות דלכם ולא לכלבים באופה או מבשל דבר שאינה ראויה לאכילת אדם כלל רק לכלבים וע"ז נאמר המיעוט דאסור אבל עדיין דברי הגר"א ז"ל תמוהים אצלי דהא סברא דהואיל לא מהני רק לענין מלקות אבל לא לכתחלה ולענין מש"כ לעיל דבאיסור דרבנן מהני הואיל גם לכתחלה מצאתי סעד לזה בצל"ח שם דס"ד לומר דגם לר"ח ס"ל הואיל בדרבנן ע"ש] ומצוה רבה ליישב דבריו: אכן ליישב דברי ר"ל בירושלמי הנ"ל י"ל דמפרש באמת למתניתין כגון דאית ליה נבלה דוודאי יפייסן בנבלה והלכך נאפית ביו"ט כיון דחזיא לאכילת רועים בוודאי לא יאכיל לכלבים ועפ"ז אין נ"מ אי אית לן הואיל או לא דבכה"ג הו"ל וודאי ואין כאן ספק ועפ"ז גם קושייתי שעמדתי לעיל דלר"ל היאך יוצא יד"ח בפסח הא בעינן שימור לשם מצה ואכן להנ"ל ניחא כיון דמיירי דאית ליה נבלה בוודאי עיקר כוונתו לאכילת רועים דהא אפילו חלות תודה ורקיקי נזיר אם עשאן למכור בשוק יוצאין בהם משום דאימלוכי אימלך אי מזדבן מזדבן וכו' וגם דהתם הוי ספיקא מ"מ יוצאין בהן מכיון דלסוף אירע דלא מכרן לשם תודה אמרינן הוברר הדבר למפרע ובמק"א כתבנו מזה להוכיח דשמירה לשם מצה אינו אלא מדרבנן דהא קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה והארכתי בזה הרבה בעז"ה] וכ"ש בנד"ד דהוי וודאי ולא ספק.

ואכן קצ"ע דא"כ הו"ל להר"ש להביא הך סוגיא דביצה הנ"ל ולומר דהך מתני' לא מתוקמא רק באית ליה נבלה והדבר צ"ע. וביותר אני תמה דבאו"ח סי' תנ"ד סעיף ב' כתב המחבר דעיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה וכו' ואם לאו אין יוצאין בה וכתב ע"ז הרמ"א בהג"ה כך הם דברי הרמב"ם אבל יש אומרים הטעם מפני שאינו קרוי לחם אם אין הרועים אוכלין ממנו והוא מדברי הר"ש ע"ש והנה דברי הרמב"ם והמחבר עולים כהוגן דאם נעשה לאכילת רועים הוי משומרת לשם מצה ואם לאו לא הוי שמור לשם מצה אבל מש"כ בשם הר"ש דהעיקר החילוק הוא דברישא הוי לחם כיון שראוי לאכילת רועים אם אינו ראוי לא הוי לחם והדבר מתמיה דהא מ"מ בעינן נמי שיהא משומר לשם מצה דאטו הר"ש לא ס"ל דבעינן שימור לשם מצה דהא גמ' ערוכה היא וע"כ דהר"ש מפרש דאית ליה נבלה וא"כ הו"ל להרמ"א ז"ל לבאר זה והדבר צ"ע"ג.

ועוד אין לשונו מדוקדק דמשמע דהרמב"ם והר"ש אינן מחולקין רק בטעם דהרמב"ם אוסר מצד דאינו משומר והר"ש אוסר מצד דאינו קרוי לחם וכן בלבוש כתב בהדיא שני הטעמים ומשמע דאין מחלוקת ביניהם לדינא רק דמחולקים בטעם ובאמת טובא איכא בינייהו דהא אם ראויה לאכילת רועים אך דלא נעשה לשם רועים להרמב"ם אינו יוצא יד"ח ולהר"ש יוצא וא"כ הו"ל: להרמ"א לכתוב די"א דאם ראוי לאכילת רועים אדם יוצא יד"ח ואף דלא נעשה בשביל רועים אך דסיפא מיירי דאינו ראוי לאכילת רועים

ואז אינו יוצא וא"כ דברי הרמ"א צע"ג ועוד תימה עליו דנראה דסותר דבריו משמע דאין נ"מ ביניהם רק בטעם וא"כ היכי סיים ע"ז וכן נראה עיקר ומאי שייך ע"ז וכן נראה עיקר כיון דאין נ"מ לדינא ביניהם כלל דמאי נ"מ אם אינו יוצא מצד שמירה או דאינו יוצא מצד דלא מקרי לחם ואף דיש נ"מ לענין חלה מ"מ הכא גבי מצה אין נ"מ כלל וא"כ דבריו סותרין זה את זה: ועוד תימה לי בזה על המחבר דכאן סתם כפי הרמב"ם דכל שלא נעשה לשם רועים אף שאינו ניכר שהוא לכלבים אינו יוצא ואלו התם ביו"ד בס"ס ש"ל כתב כדעת הרמב"ן דכל שאינו ניכר שהוא לכלבים חייבת ומיהו י"ל דספוקי מספקא ליה ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא ומיהו א"כ הו"ל לפרש דצריך להפריש בלא ברכה דהא ספק ברכות להקל.

וכן הכא גבי מצה היה צריך לבאר דאם אין לו מצה אחרת רק עיסת הכלבים דלא נעשית לשם רועים אך דלא ניכר מתוך הצורה שהיא לכלבים מחוייב לאכול אותה אך דאינו מברך דשמא הלכה כהרמב"ן דבכה"ג אדם יוצא. וגם על הרמ"א ז"ל יש לתמוה כיון דכ' הכא על דברי הר"ש דכן נראה עיקר א"כ הנ"ל להביא שם דעת הר"ש דאפילו לא עשאה בשביל רועים וגם שאינה ערוכה ועשויה כצורת לחם וניכר בה שהיא לכלבים מ"מ חייבת בחלה דהא לחומרא בוודאי יש לחוש לדעת הר"ש ולכן דברי המחבר והרמ"א ז"ל שם צע"ג: שוב ראיתי להפרי חדש ז"ל בסי' תנ"ד שהעלה שם בדבר החדש דהר"ש לא פליג אלא לענין חלה אבל לענין מצה מודה דבעינן דווקא שנעשית לשם רועים דהא בעינן שימור לשם מצה והשיג על הרמ"א ז"ל דס"ל דגם לענין מצה פליג הר"ש ע"ש ולפי דבריו ז"ל יסתלק קושייתנו שהערתי לעיל על דברי הר"ש הנ"ל.

אכן הדבר מתמיה דלא יתפרש כולה מתני' בחדא גווני וזה לא מצינו בשום מקום. ואין להקשות דהא לפי מה דאוקים ר"ח בביצה שם דהא דנאפית ביו"ט מיירי באית ליה נבילה דווקא ג"כ לאו בחדא גוונא מיירי מתני' דהא לענין חלה ולענין אי אדם יוצא ידי חובתו בפסח לא בעינן דאית ליה נבלה.

אינו קושיא דלפי המסקנא י"ל דמוקים ר"ח מתניתין כר"ל דנאפית כל העיסה לצורך כלבים רק דראויה לאכילת רועים. ולכן גם לענין חלה ולענין אדם יוצא יד"ח בפסח בעינן דאית ליה נבילה וא"כ לפי המסקנא נמי כולהו מתני' בחד גוונא מיירי ופשוט דגם לפ"מ דקי"ל כרבה דאמרינן הואיל מ"מ בכה"ג דאופה כולה לצורך כלבים לא מהני הואיל לענין לכתחלה וכמש"כ לעיל דדווקא לפ"מ דס"ד דמיירי באופה נמי בשביל הרועים דאינו אלא איסור דרבנן משום דמצי למפלגינהו בלישה והוי כמרבה באפייה בשביל הכלבים אז מטעם הואיל מותר אפי' לכתחלה וכ"ש לענין חלה ולענין מצה אינו נצרך לסברא דהואיל כלל אבל במסקנא י"ל דמפרש בנאפית כולה לצורך כלבים ובכה"ג ע"כ מיירי דאית ליה נבילה ממש דאילו מחמת הואיל א"א לחייבו בחלה מטעם זה דהא מ"מ השתא הוי לה עיסת חיה וכן בוודאי אינו יוצא יד"ח בפסח דהא מ"מ לא נשתמרה לשם מצות אכילת מצה ומאי מהני הואיל.

וכן לענין אפיה ביו"ט מטעם הואיל אין להתיר לכתחלה והלכך כולה מתני' מיירי דווקא בדאית ליה נבילה וכן מצאתי בר"ן בביצה שם דכ' כן דאף לדין דקי"ל כרבה דאמרינן הואיל מ"מ לא מהני הואיל לענין לכתחלה והיינו כמש"כ בעז"ה. אך צריך להוסיף על

דבריו דזהו בנאפית כולה לצורך כלבים אבל אם נאפית ג"כ בשביל הרועים אז מהני הואיל אפילו לענין לכתחלה וכמש"כ.

ושוב ראיתי להב"י באו"ח ס"ס תקי"ב דכ' מתחלה ג"כ כסברת הר"ן ז"ל דהואיל לא מהני לענין לכתחלה אך דדחק דהיאך הוה ס"ד דש"ס מתחלה לומר דמותר מצד הואיל וכתב באמת דהש"ס היה מפרש בס"ד דהא דנאפית לאו דווקא אלא ר"ל דלא היה חייב מלקות ומאד תמהני על זה דהיאך אפשר לפרש כן דלאו בדווקא נקיט.

והא נאפית קתני. ואולי דכוונתו דה"ה דהוה מצי הגמרא להקשות כן דהא נאפית קתני אלא דעדיפא מינה קמקשה ליה דהא ר"ח ל"ל הואיל כלל.

וכן מצאתי בבאורי הגר"א ז"ל בסי' תקי"ב ס"ק י' שכ"כ וכן משמע שם בדברי רמ"א בהג"ה דבשתי קדירות אסור להרבות בשביל כלבים ולא מהני הואיל וכמש"כ שם הגר"א לדעתו ז"ל אבל לע"ד הדבר צ"ע דלא שייך לתרץ בזה דעדיפא קמקשה דאדרבא דקושיא דהא נאפית קתני עדיפא יותר דמעיקרא דדינא פירכא אבל על קושיא דהואיל יש לחלק ולומר דהואיל דאפשר לפייסן בנבילה עדיפא מהואיל דהתם ודו"ק.

ובלא"ה יש לתמוה על דברי הרמ"א ז"ל שם בהג"ה דלא הביא עיקר דין המשנה דאם יש לו דבר אחר ליתן לכלבים מותר לבשל אפי' בשביל הכלבים בלבד וכמש"כ לעיל. דכן צריך לפרש לפי' הר"ש והרע"ב ז"ל דפי' כדברי ר"ל בירושלמי הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן כח ראיתי לכתוב לכת"ר נ"י [והוא ניהו כבוד הגאון מוהר"א אליעזר זצ"ל מ"ץ דפ"ק] אודות אם צריך למחות להאופים שלא לקבל חשו"ק לסייע בעריכה במצת מצוה ואמרתי שלכאורה אין קפידה כ"כ אחרי שבטלה ברוב מצה שנעשו ע"י גדול פיקח ולא שייך בזה אין מבטלין אסור לכתחילה מחמת שעדיין הוא קודם הפסח ולא חל עליו מצות מצה ולא מקרי איסור עדיין [וסברא זו כתב הר"ן בתשובה סי' נ"ט לענין חטים מבוקעות דמותר לכתחלה לבטל בס' קודם הפסח משום דעדיין היתר הוא וכמו שאכתוב לקמן באריכות אי"ה].

וגם הביטול נעשה ממילא אח"כ ואינו מכויין לבטל [וכבר מבואר בטור בס' תנ"ג בשם הר"ף בהגהות הסמ"ק בלא בררו חטין מאכילת עכבר אין בכך כלום דבטלים הם בס' בשעת הטחינה ואין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה שאינו טוחן כדי לבטלן עכ"ל]. וכת"ר נ"י פקפק בזה משום דהיתר בהיתר אין לו ביטול.

ועוד פקפק כבוד ידידינו הרב הגאון מו"ה שמואל נ"י מ"ץ דפ"ק דלא מצינו ביטול רק באיסור אבל לענין קיום מ"ע דבעי לשמה לא מצינו דמהני ביטול ברוב וגם אמר בשם גאון אחד דזמנינו נ"י שנסתפק בתשובתו בחמץ שנתערב במצה קודם הפסח חז בתרי אם יוצא בו יד"ח מצה בכזית אם האיסור מצטרף להיתר לענין קיום המצוה.

ואני שמעתי ולא אבין דלענין מה שהעיר כת"ר נ"י דהיתר בהיתר אין לו ביטול הרי בהדיא מתיר הטור והשו"ע שם לבטל בס' קודם הפסח אם אינו מכויין לבטל ואף דעדיין היתר הוא. ואף דמדברי הר"ן שם בתשובה שהבאתי לעיל משמעלהדיא דס"ל דאף באינו מכויין לבטל ג"כ אסור [ונ"ל דטעמו משום דהו"ל פסיק רישיה ולא ימות וטעם מחלוקתם נ"ל דהסמ"ק ס"ל דביטול איסור אינו אלא איסור דרבנן ודלא כהראב"ד

וכבר כתבו התוס' ביומא דף ל"ג) דבאיסור דרבנן דבר שאינו מכוין מותר אפילו לר"י וא"כ י"ל דלדידן דקי"ל כר"ש אף בפסיק רישיה מותר באיסור דרבנן דלא חמיר פסיק רישיה לר"ש יותר מדבר שאינו מכוין לר"י בלא פסיק רישיה אבל הר"ן י"ל דס"ל כהראב"ד דהא דאסיר לבטל איסור לכתחלה הוא מה"ק דילפינן מזרוע בשילה וכמו שהביא שם בתשובה לדעת הראב"ד והלכך אף באינו מכוין אסור משום דהוי פסיק רישיה כן נ"ל לבאר טעם מחלוקתם בזה] מ"מ בעיקר הדין דעתו מסכמת שם דקודם הפסח מותר לבטל אפילו בידיים משום דעדיין היתר ולא אמרו רק דאין מבטלין איסור לכתחילה אבל קודם הפסח לא מקרי איסור רק היתר [וטעמו של הר"ף בהגהת סמ"ק דאינו מתיר לבטל רק באינו מכוין נ"ל דחמץ כיון דשמו עליו לא מקרי היתר אף קודם הפסח וכעין זה הביא הר"ן בפסחים בפ' כל שעה דיש פוסקים דס"ל דחמץ כיון דשמו עליו לא מקרא היתרא בלע ע"ש וא"כ י"ל דהר"ף והר"ן בתשובה נחלקו בזה ודו"ק] רק דמתחילה נסתפק שם הר"ן דאפשר דכיון דעדיין היתר הוא לא שייך ביטול ואימת חל הביטול לאחר זמן איסורו וא"כ מ"מ נקרא מבטל איסור לכתחילה משום בעת חלות הביטול כבר נעשה איסור ועוד העיר בספק דשמא חוזר וניעור בפסח דחמץ בפסח במשהו והא דקי"ל דחמץ לפני זמנו בטיל בס' צ"ל דמיירי לענין לאכול בי"ד לאחר חצות כ"כ הר"ן שם ומשמע דעלה על דעתו לומר דאף לח בלח חוזר וניעור דהא קמח בקמח לח בלח הוא ועוד מדלא מצא אופן דחמץ בטיל בס' קודם הפסח רק לענין י"ד ודו"ק].

ושוב הביא ראיה מהמשנה דצמר גמלים וצמר רחלים וכו' ופשיט מיניה ב' הספקות חדא דהיתר בהיתר חל הביטול מיד וא"כ ממילא מותר לבטל לכתחלה ועוד דלא אמרינן דחוזר וניעור [ונ"ל כוונתו משום דאי אמרינן דחוזר וניעור היכא מהני אם הרוב הוא מצמר גמלים הא כשיארוג אותו בבגד ויעשו חוטין לא בטילי דחוטין חשיבי ולא בטילי וכמו דתנן בערלה פ"ג משנה ג' דהאורג מלא הסיט מצמר הבכור בבגד או משער נזיר בשק ידלק ועי' בסוף תמורה ודו"ק ובאמת שהרבה יש לתמוה לדעת הסוברים דבחמץ בפסח חוזר וניעור היאך יפרנסו למתני' זו והתם הא דמי ליבש ביבש ונראה דמזה ראיה להסוברים דאף לדעת הפוסקים דביבש ביבש חוזר וניעור אינו אלא כשחוזר ומבשל המצה בתבשיל בפסח דאז נותן האיסור טעם בפסח ואף דאינו אלא משהו מ"מ טעם משהו נמי אסור ואז אמרינן דחוזר וניעור אבל לאוכלי' בעיניה מותר וא"כ לק"מ משם דהתם הוי כמו בעיניה ודו"ק היטיב] ע"ש בר"ן.

ובנד"ד לד"ה מהני ביטול מתרי טעמי דחדי דאינו מכוין לבטל ומותר לדעת הסמ"ק מיהת ועוד דעדיין היתר הוא ומותר לבטל אפילו בידיים ומותר לד"ה ועד כאן לא פליג הסמ"ק רק לענין חמץ משום דשמו עליו אבל בנד"ד דכולו מצה היא רק שלא נעשית לשמה לד"ה מותר. ואף דהר"ן ז"ל בתשובה שם מסיים דמ"מ לענין מעשה לא מלאו לבו להקל י"ל דעיקר החששא שלו משום הסברא דחוזר וניעור דיש לדחות דלא דמי לצמר גמלים וכמש"כ לעיל אבל לענין עיקר הדין אי מותר לבטל בידיים היתר בהיתר בזה אינו מחמיר כלל דהא זה מוכרח מהמשנה שם דהיתר בהיתר יש לו ביטול והביטול חל מיד דאם איתא דאינו חל רק כשיארוג בבגד היכי מהני הביטול דהא חוטין חשיבי

ולא בטלי אלא ע"כ דהביטול חל מיד וכיון שחל מיד פשוט דלא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחלה.

ובר מן דין דאף אם נאמר דהר"ן חושש לענין מעשה דלא מהני ביטול קודם הפסח מ"מ הא כבר נפסק להלכה בטוש"ע דלא כהר"ן: ועוד נ"ל לומר סברא דלאוכלו כמו שהוא ביבש מותר מטעם ס"ס דחדא שמא הלכה דאינו חוזר וניעור ועוד דשמא הלכה כדעת הפוסקים דביבש ביבש גם בפסח סגי ברובא ומיהו לדעת הרמב"ם דחמץ בפסח הוי דשיל"מ לא שייך סברא זו דהא בדבר שיל"מ לא מהני ס"ס כידוע.

ולענין מה שהעיר הרה"ג מוהר"ש נ"י דהיכי מצינו ביטלו לענין קיום המצוה תמיהני דהא ברייתא ערוכה שנינו בתוספתא דפסחים פ"ב יוצאין במצה מתובלת בין שנתבלה באלפס ובין שנתבלה בקדרה ומייתי לה ברייתא כעין זה במנחות (דף כ"ג ע"ב) ע"ש בתוס' ד"ה תבלה] תבלה בקצח ובשומשמין וכו' כשירה היא מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת ולפי הס"ד שם דמיירי דאפיש לה תבלין טפי ממצה ואעפ"כ אינה בטילה המצה בתבלין משום דבתר בטיל אזלינן וא למ"ד דבתר מבטל אזלינן ע"כ איירי דלא אפיש לה תבלין דרובה מצה היא מ"מ שמעינן דברובה מצה יוצאין אף שמעורב בו דבר אחר שאין יוצאין בה חובת מצה הרי דמהני ביטול אף לענין קיום מצוה ואין לדחות דשאני התם דאוכל מן המצה עצמה כזית אז לא חיישינן מה שמעורב בו דבר אחר אבל בנד"ד יש לחוש דשמא יזדמן לו למצת מצוה אותם המצות שנערך ע"י חשו"ק דהא ליתא דהנה כתבו התוס' שם בד"ה קא ס"ד דאף דאין דרך לעשות כן התבלין יהיה יותר מן המצה מ"מ נאספין התבלין במקום אחד ואכל מאותו צד שיש בו רוב תבלין עכ"ל הרי דהתוס' מפרש דיוצא בה אף שאינו אוכל ממנה רק כזית אחד ואף דאיכא בהך כזית רוב קצח מ"מ יוצא.

[איברא דתמי' לי דהיכי באמת יוצא בזה נהי דלא בטיל המצה בקצח מ"מ הקצח לא בטיל במצה נמי דהא המצה הוא מיעוט והיכי בטיל הרוב במיעוט ואם נימא דכיון באמת נגד כל המצה הוי הקצח מיעוט ובטיל מתחילה הקצח במצה דהא ליתא דא"כ למה צריך לומר דאפיש לה תבלין טפי ממצה דהא בלא"ה מוכח דבתר בטיל אזלינן דהיינו הקצח והואיל וא"א להיות כמבטל ולכן בטלי אבל למ"ד דבתר מבטל אזלינן היכי בטילי הא הוי מין במינו דהא המבטל יכול להיות כבטול לכי מעפשא.

וכן תמוה דמאי משני דלא אפיש להתבלין דלא בטיל להו למצה מ"מ קשה דהא מ"מ הקצח נמי לא בטלה במצה משום דהוי מין במינו דהמבטל יכול להיות כבטל וא"כ בתרווייהו לא בטלי להדדי והיכי מצרפינן הקצח לכזית והדבר צע"ג. והן אמת דלולי דברי התוס' היה י"ל דמיירי באמת דאוכל את כולה ואז יוצא אך דמתחלה היה סובר דלא עירב התבלין יפה בתוך הכזית מצה ובמקום אחד המצה יותר ובמקום השני התבלין יותר ונמצא דבמקום שהתבלין יותר בטיל המצה בהם ונמצא שחסר מכזית וע"כ דבתר בטיל אזלינן והוי מין במינו ולכן אינו מבטל הקצח להמצה ומשני דמיירי דעירב יפה ונמצא דבכל מקום המצה יותר ולכן אינה בטילה המצה אבל לעולם הקצח אינו מצטרף לשיעור אך לשון התוס' שכתבו רוב תבלין לא משמע כן והדבר צע"ג] ולמ"ד דבתר מבטל אזלינן מיירי דרוב מצה ומ"מ שמעינן מיניה דמצטרף הקצח לשיעור מצה משום

דבטל ברוב דאם איתא דבעינן דיהיה אוכל כל כך עד שידע שיאכל מן המצה עצמה כזית מאי ראייה מייתי מיניה למ"ד דבתר בטיל אזלינן דהא י"ל דלקח כזית אחד של מצה ותבלה בקצח באופן שצריך לאכול כולה ונמצא שרובו מצה דהא כתבו התוס' דזה אין דרך כלל שיהיה התבלין יותר מן המצה ואדרבה המצה הוא יותר מן התבלין אלא שהראיה הוא משום דלפעמים אם אוכל מן המקום שיש שם רוב תבלין נמצא הרי תבלין רובא וזה שייך אם סגיא שיאכל כזית מן הכל אבל אם נאמר דצריך שיאכל כזית מן המצה ע"כ צריך לאכול כולה ונמצא שהמצה היא רובא כנגד התבלין ואין כאן ראייה דבתר בטיל אזלינן אלא וודאי דס"ל להש"ס דסגי שיאכל כזית בין הכל ולמ"ד דבתר בטיל אזלינן יוצא בכזית ואף דאית ביה רובא תבלין ולמ"ד דבתר מבטל אזלינן אינו יוצא עד שיהיה באותו כזית רוב מצה ועכ"פ שמעינן מיניה דמצטרף התבלין לשיעור כזית וע"כ דנהפך התבלין להיות מצה וא"כ בנד"ד נמי בוודאי יוצא דאף שיזדמן שיאכל המצה שנערך ע"י החשו"ק מ"מ כיון שנתבטל ברוב נהפך להיתר ובזה נפשט נמי מה שאמר הרה"ג נ"י הנ"ל בשם הגאון מהרי"ט ליפמאן נ"י אב"ד דק"ק מיר בספרו בנתערב מיעוט חמץ במצה אם מצטרף החמץ לשיעור מצה איברא דתמילי לי דנהי דמן התורה בטיל ברוב מ"מ כיון דקי"ל דחמץ בזמנו במשהו יבש ביבש א"כ בלא"ה אינו יוצא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה דהא עובר על איסור דרבנן ואולי דמסתפק ליה לדעת הסוברים דיבש ביבש בטיל חד בתרי אף בחמץ ולפי מש"כ הוא ראייה ברורה מהש"ס הנ"ל דמה לי קצח ומה לי חמץ דכיון דע"כ צ"ל דנתהפך המיעוט להיות כרוב אף בחמץ יש לומר כן: ובזה נפשט נמי מה שנסתפק הפמ"ג ביו"ד בפתיחה להלכות תערובות בחקירה הב' בחתיכה של היתר שנתערב בשני חתיכות של איסור אם נאמר דאחרי רבים להטות והוה כולו איסור ולוקה על, כל אחד מגזה"כ או דאין היתר נהפך לאיסור ונשאר בספק ולפע"ד הוא ראייה מכאן דכמו דאמרינן דנהפך התבלין להיות מצה ויוצא בה מצות מצה פשוט דה"ה לענין מלקות נמי אמרינן דנהפך דמ"ש [ומה שהעיר כבוד הגאון מו"ה יוסף נ"י מפק"ק הנ"ל על הפמ"ג הנ"ל מהא שכתב הר"ן בנדרים (דף נ"ט ע"ב) גבי הא דאמרינן שם דהגדל בחיוב חייב דהתירא לא בטיל שהאיסור דרכו להתבטל אבל לא ההיתר עכ"ל הרי דהתירא לא בטיל אבל באמת לא קשה מידי ודברי הר"ן צריך ביאור באמת דכיון דביטול איסור מפקין מקרא דאחרי רבים להטות מה לי איסור בהיתר או היתר באיסור אלא הדבר פשוט דהר"ן לא כתב כן רק לענין גידולין דאף למ"ד דאין הגידולין כעיקר מ"מ אינן יכולין לבטל את העיקר ועוד נ"ל דעיקר סמך הר"ן אסברא השניה שכתב משום דלא טרח לבטולי וכו' ותדע דהא אדרבה אמרינן שם דליטרא בצלים שתקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה הרי מצינו דאף היתר בטיל באיסור.

דגידולין שהן טבל אוסרין את העיקר ונעשה גם העיקר טבל אלא ע"כ דהר"ן לא כתב כן רק היכא דלא טרח לבטולי ופשוט הוא]: ואין לדחות נמי דשאני התם בתבלה בקצח משום דאית ביה טעם מצה וטעם כעיקר ודמי לעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן אדם יוצא ידי חובתו בפסח אבל בנד"ד אם יזדמן לו המצה שנערכה ע"י חשו"ק אין בה טעם מצה כשירה.

דהא נמי ליתא דהא התוס' הקשו שם בד"ה אלא. דמאי ראייה באמת דבתר בטיל אזלינן דילמא משום דאית בה טעם מצה וכמו העושה עיסה מן החטים ומן האורז (בזבחים דף

ע"ח ע"א) דאף דרובה אורז אדם יוצא ידי חובתו בפסח אם יש בה טעם דגן וע"כ משום דטע"כ דאל"כ תקשה באמת למ"ד דבתר מבטל אזלינן מהך מתני' וע"כ משום דאית בה טעם מצה וא"כ מתבלה בקצח נמי אינו ראייה כן הקשו התוס' שם ותירצו דצ"ל דהך שמעתא פליגא אהך דהתם עכ"ל ולכאורה דברי התוס' צריכין ביאור דהא הדין דהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז הוא משנה ערוכה בחלה פ"ג משנה ד' והאיך יחלוק על משנה ערוכה וצ"ל דכוונתם דבמשנה יש לפרש דרובה דגן רק דבעינן נמי דיהא בה טעם דגן אבל בתבלה בקצח דרובה קצח לא מהני טעם דגן אבל בסוגיא דזבחים שם אמרינן בהדיא דאף דרובה אורז יוצאין בה ע"ז אמרו התוס' דצ"ל דהך שמעתא פליגא אהך דהתם וס"ל דטעמא לא מעלה ולא מוריד דאף דטע"כ בכל האיסורים מ"מ לענין לצאת ידי חובת מצה לא נפיק דהא בטע"כ גופה לענין מלקות אינו חייב עד שיהיה טעמו וממשו אבל טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו וטעמו וממשו היינו בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס ואוכל כשיעור פרס וכדאמרינן בע"ז (דף ס"ז ע"א) ותבלה בקצח דכשירה היה מפרש הש"ס דאף דאין אוכל ממנה רק כזית ג"כ יוצא ידי חובתו וא"כ ליכא למימר דמצד הטעם יוצא דהא בטעם ליכא כזית מן המצה דכל האכילה אינו אלא כזית וע"כ משום דהקצח נתבטל במצה ונ"ל ראייה לדברי התוס' דע"כ צ"ל כן לדעת הסוברים דלא מהני טעם דגן רק באורז משום דאורז נגרר אחר החיטים ועיין ברא"ש בהלכות חלה ובשנות אליהו להגר"א ז"ל וברי"ט אלגזי בה' בכורות ולכאורה קשיא מתבלה בקצח דג"כ כשר וע"כ דהתם דרובה מצה לא בעי לטעם דגן כלל משום דקצח בטיל ברוב והוי כולה מצה משא"כ התם דמיירי דרובו אורז וכמו דאמרינן בזבחים ולפיכך הוצרך לסברא דטעם דגן וסברא דטעם דגן לא מהני באמת רק באורז משום דנגרר אחר החיטים אבל בשאר דברים בעינן שיהא מן החיטים כזית בכדי אכילת פרס וכמש"כ הרמב"ן בהלכות חלה ע"ש היטיב.

וא"כ ה"ה בנד"ד: ואמנם מצד אחר נ"ל דלא מהני ביטול בנד"ד דהנה כבר ידוע דעת המרדכי בסוף חולין בשם רבינו משולם דלא שייך ביטול ברוב רק שהיה הרוב היתר ניכר בפני עצמו בתחילה ואח"כ נתערב בו אבל אם תחילת ביאתו בתערובות אינו יכול לבטל וראייה מיבמה שרקקה דם כשירה משום דא"א בלא צחצוחי רוק ולא אמרינן דמבטל הדם לרוק ועוד ראייה מש"ז של זב דמטמא במשא משום דלא אפשר בלא צחצוחי זיבה ולא אמרינן דמבטל הש"ז לזיבה ומייתי ליה המשנה למלך בפ"א מהלכות מטמאי משכב ומושב הל' י"ד ובנו"ב מהד"ת בחלק יו"ד סי' נ"ד [וע"ש דכתב דלא תקשה מד' המרדכי דגיגית דאמרי' להיפך דכיון דתחילת ביאתו בתערובות אינו נוהג דשלי"מ דשאני התם דרוב ההיתר היה ניכר בתחילתו ולא היה ביאתו בתערובות רק דהאיסור בא בתערובות ולפיכך קיל יותר ע"ש] וא"כ בנד"ד נמי הא כל זמן דלא קרמה פניה בתנור לאו מצה היא ואימתי נעשית מצה שיוצאין בה יד"ח בפסח היינו לאחר האפייה ואז כבר נתערב עם מצה הפסולה ונמצא שתחלת ביאתו בתערובות ומעולם לא חל עליו שם היתר על מצה כשרה.

וזה לא היה נראה לחלק דלא כתבו כן רק בתערובות של לח בלח כמו בש"ז של זב או ביבמה שרקקה דם דמעורב בתוך הרוב גופא האיסור דאיתרע הרוב ולפיכך אינו יכול לבטלו אבל ביבש ביבש כמו בנד"ד דההיתר עומד בפני עצמו לא איכפת לן מה שתחלת

ביאתו בתערובות וכעין סברא זו ממש כתב המ"ל שם ליישב דברי חכמי אשכנז שכ' דמהני ביטול לחלב של אבר היוצא ע"ש [ואכן למה שכתב הנו"ב שם דבביטול בס' מודה המרדכי אין הכרח לסברא הנ"ל ודו"ק]: ואמנם לענ"ד אין נראה לחלק בזה דהא ע"כ צ"ל דסברת המרדכי הוא משום דכל עיקר דין דביטול ברוב ילפינן מאחרי רבים להטות ושם הרוב ניכר בפני עצמו וא"כ גם ליבש ביבש אינו ראייה דביטול מועיל דהא לא דמי לקרא דאחרי רבים להטות ומנ"ל דבכה"ג מהני ביטול ברוב וא"כ נפל פיתא בבירא ונפל כל ההיתר שכתבנו: אך כל זה לא הוצרכנו לכתוב רק לפי הנחה שגם העריכה צריך להיות על ידי גדול שכל מעשה עשיית המצה לישתה ועריכתה ואפיה הכל בעינן לשמה אבל באמת בכל דברי הגאונים ז"ל שהביא הטור בסי' ת"ס שאוסרין עשיית מצה ע"י חרש שוטה וקטן לא הוזכר בדברים רק לישא או אפייה אבל עריכה לא הוזכר כלל דמעכב ע"י חשו"ק ואפשר דלא בעינן רק התחלת עשיית הלחם דהיינו הגלגול וגמר העשייה שיהיה לשמה דהיינו האפייה אבל עריכה דהוא באמצע לא אכפת לן דהא זה אינו צורך ללחם דאף אם לא יעריך אותם ויאפנו כולה כמו שהיא ולא יחלקה לעיסות קטנות ג"כ מיקרי לחם ויוצא בה יד"ח מצה וא"כ מהיכא תיתי דיהיה בעינן לשמה וכעין זה אמרינן בזבחים נ"ד דמש"ה באשם לא פסיל שלא לשמו ואף דכתיב ביה הוא משום דלא כתיב ביה הוא אלא לאחר הקטרת אימורים והוא עצמו שלא הוקטרו אימורין כשר ופירש רש"י דליכא למימר בהקטרה דבעי לשמו לעכב דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר וא"כ אף אנו נאמר האיך אפשר דבעי לשמה בעריכה כיון אם לא יערוך העיסה ג"כ הוי לחם וכשר לצאת בו: ועוד בעיקר הדבר שהוציאו הגאונים ז"ל השאלות בפ' צו ורב כהן צדק ורבינו יוסף טוב עלם דלישה ואפיה דמצה בעינן ע"י גדול צריך לעיין בזה דמאין הוציאו כן דהנה באמת דבר זה לא מצינו מפורש לא בבבלי ולא בתוספתא ולא בירושלמי דפסול ע"י חשו"ק וגם הרמב"ם לא הזכיר דין זה כלל וכן רב האי גאון ז"ל מכשיר באמת אם אפאה חשו"ק בפני גדול ע"י שימור כתיקונה וכמו שכתב הטור בשמו.

ובאמת לפי מש"כ התוס' בע"ז (דף כ"ז) דמשו"ה מכשיר ר"י מילה בא"י ואף דס"ל לר' יהודה דבעינן מילה לשמה היינו משום דסתם מילה הוי לשמה הרי דס"ל להתוס' בדבר שסתמו לשמה כשר ע"י א"י משום דלא גרע מסתמא נראה דגם הרא"ש בהלכות ס"ת דהוצרך לתרץ באופן אחר משום דאינו אלא רגע אחת וציית לעשות לשמה אינו חולק על סברת התוס' די"ל דהרא"ש ס"ל דסתם מילה לא הוי לשמה דאפשר דמל לשם רפואה וכיוצא ומשו"ה הוצרך לתרץ בדרך אחר אבל בדבר שסתמו לשמו מודה להתוס'.

וא"כ במצה שאופה ישראל קודם הפסח בוודאי סתמה לשמו קאי ותדע דאף ב"ש דס"ל דבעינן סוכה לשם חג אינו פוסל מסתמא רק בעושה קודם ל' יום לפני החג אבל בתוך ל' מפורש בהדיא במשנה שם דכשר אפילו בסתמא דאלו במפרש לשם חג תנן שם להדיא דאפילו עשאה מתחילת השנה כשרה וע"כ בתוך ל' אפילו בסתמא כשר וא"כ ממילא נלמד דכשר נמי ע"י חרש שוטה וקטן דהא ע"י חשו"ק לא גרע מסתמא וא"כ צ"ע דלמה פסלו ע"י חשו"ק (ולא קשיא מבציקות של א"י דאמרינן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה דשאני התם דמיירי בבצק שעשאה לעצמו ופשיטא דלא הוי לשמה אבל מצה שאופה ישראל גדול לפסח רק שמעשה האפייה עושה ע"י חשו"ק מהיכי תיתי

למפסליה] וליכא למימר דהם מיירי באפה קודם ל' יום דהא ליתא דהא דעת הגאונים ז"ל דאין אופין מצת מצוה רק בע"פ אחר חצות וכמו שכתב הטור בשם בסי' תנ"ח וצ"ל דהגאונים לא ס"ל לסברת התוס' אלא ע"י חש"ו גרע מסתמא משום דחש"ו אדעתיה דנפשיה קעביד ונ"ל דהיינו טעמיה דהרמב"ם ז"ל דהשמיט דברי הגאונים הנ"ל משום דס"ל כהתוס' וכן הרב האי גאון ז"ל ג"כ נ"ל דס"ל כהתוס' ולפי זה עיקר דבר זה אי כשר אפיית מצה ע"י חש"ו"ק תלי בפלוגתא דרבוותא.

ונ"ל זה בלישה ואפי' אבל בעריכה לא הוזכר בדברי הגאונים לפסול ע"י חש"ו"ק: ואל יחשדני שומע שנעלם ממני דברי רש"י ז"ל בפסחים (דף מ') דכ' להדיא בד"ה ולעביד שימור מאפייה ואילך ופירש"י משעה שמתקנה לאפייה כגון עריכתה וקיטוף שלה ונתינתה לתנור עכ"ל הרי בהדיא דס"ל לרש"י דאף עריכה וקיטוף בעינן לשמה ובאמת שהפר"ח בסי' ת"ס הוציא מד' רש"י ז"ל כן אבל לענ"ד נראה דמדברי רש"י ז"ל אינו ראיה כלל דפשוט רש"י ז"ל כתב זה לפי קושיית הש"ס דאם נימא דסגי בשימור שאחר הלישה אמאי אינו יוצא בבציקות של עובדי כוכבים נהי דהלישה לא היה לשמה מ"מ יכול לעשות לשמה בעריכה או בקטיפה ויתקן בזה מה שמתחלה לא נעשו לשמה אלא וודאי דהלישה עצמה בעינן לשמה אבל לפי המסקנא דבלישה עצמה בעינן לשמה אה"נ די"ל דעריכה וקיטוף לא בעינן לשמה כלל: ושוב מצאתי להפר"ח שכ' שם ג"כ בדעת רב האי גאון ז"ל דס"ל כהתוס' דסתם מצה הוי לשמה והלכך כשר בחש"ו"ק ות"ל שכיוונתי לדעתו הגדולה אך מדבריו ז"ל משמע דמצה לעולם מסתמא לשמה ולפי מש"כ לא אמרינן דסתמא לשמה רק בתוך ל' יום קודם הפסח וכמו בסוכה בתוך ל' יום לחג.

ומדי דברי בדברי הפר"ח ראיתי לכתוב בכאן מה שנ"ל לתמוה על דבריו ז"ל שם במשכ"ש דאמנם קשה ע"ז מההיא דבציקות של עובדי כוכבים וכו' דלמה אינו יוצא בה הא סתמא לשמה קאי ואני תמה עליו דהיאך עלה בדעתו להביא ראיה מזה דאם אמרינן דסתם מצה לשמה של ישראל גדול משום דסתם עושה אותה לצורך החג יאמרו בבצק של א"י שאפאוהו לצורך עצמו אתמהה ומאי שייך שם דסתמא לשמו כיון דעשהו בשביל א"י.

ומש"כ עוד שם להסתפק לדעת הר"ש ז"ל דמחלק בין עיבוד העור לגט האיך הדין במצה איני יודע מה זו ספיקא דפשיטא דדמי לגט דלישה צריך לזה שהיות והמשך זמן בוודאי לא ציינת לעשות הכל לשמה. ומש"כ עוד דבנ"ד דמי טפי לגירושין דסתמא לאו לשמה קאי תמיהני דנעלם ממנו הסוגיא דסוכה (דף ט') דבתוך ל' סתמא לשמה קאי ומאי שנא מצה מסוכה לענין זה.

ומה שהקשה עוד ממצת כותי דאמרינן דמהו דתימא לא בקיאי בשימור אלמא בעינא שימור לשמה ולא סגי בסתמא. וגם זה צ"ע דמאי ראיה דילמא ישראל העושה עיסה קודם הפסח ומצווה לשומרה מחימוץ סתמא לשמה מכיון דלאיזה ענין מצווה לשומרו מחימוץ אבל א"י העושה מצה לעצמו כיון שאינו יודע שצריך שימור לשם מצוה סתמא לא הוי לשמו.

וגם מה שכתב בפשיטות דשימור לשם מצה הוא מה"ת אין זה ברור כ"כ ודעת הח"י הוא להיפך וכמש"כ לעיל בתשובה הקודמת ע"ש: ומענין מה שכתבתי לעיל דגבי מצה אין העריכה מעכב אין להקשות על זה מהא דתנן במנחות (דף נ"ה) דחייב אם החמיץ המנחה על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה ומפקינן לה בגמ' מדכתיב לא תאפה חמץ דאפייה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה וכו' ואם איתא דעריכה אינו מעכב למה חייב על החימוץ [וכן הקשה רב וגדול אחד מפ"ק מהא דתנן במנחות (דף צ"ו) גבי חביתי כ"ג דלישתן ועריכתן ואפייתן בפנים ודוחות את השבת ואם איתא דאינו מעכב היכי דוחה את השבת]: והנה מהתם לא קשיא כ"כ דהא מצינו גם הידור מצוה דדוחה את השבת וכמו בעומר דהיה בא עשרון משלש סאין בין בחול ובין בשבת ואף דזה אינו אלא כדי שיצא עשרון מובחר ואינו לעכובא ואעפ"כ היה מרבה בקצירה ובהרקדה כדי לעשות מצוה מן המובחר וא"כ גבי עריכה נמי יש לומר דמ"מ הידור מצוה יש בזה כדי שיהיו חלות נאות ולכן דוחות את השבת אבל מההיא דחייב משום חמוץ על העריכה בפני עצמה בוודאי קשיא: ואמנם אחר העיון גם מזה לא קשיא דהא משנה ערוכה שנינו במנחות (דף ע"ו) דכל המנחות באות עשר עשר חלות וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה' מעשה קרבנות הל' י"ז וע"ש בלח"מ דאפילו במנחת הסולת דהיתה נקמצת סולת באו השיריים חלות ודעת המ"ל שם דדוקא ד' מיני מנחות דהיינו מחבת ומרחשת ומנחת מאפה תנור דהיו באות או חלות או ריקינן דנאפו קודם קמיצה היו צריכות עשר חלות ע"ש היטיב] וע"כ דילפי ממנחת מאפה תנור דהיו באות או חלות או ריקינן וכיון שכן י"ל דהתם באמת גבי מנחות עריכה מעכבת דלא מבעי אם היה מביא ריקינן דע"כ צריך עריכה עד שיהיו דקין כריקינן אלא אפילו אם היה בא חלות מ"מ צריך לערוך אותה ולתקנה כדי שיהיה כתמונת חלה דהא צריך לתקנה כדי שיוכל לכונוס בדפוס דוודאי בדפוס היה ניתן כמו לחם הפנים ושתי הלחם אבל במצה דלא כתיב חלות שפיר י"ל דאין העריכה מעכב.

ושוב ראיתי להטור בסי' ת"ס שכ' דהרא"ש היה משתדל במצת מצוה והיה מסייע בעריכתן ע"כ ומדהיה מסייע גם בעריכתן ע"כ דס"ל דגם העריכה צריכה לשמה ואולי משום דאסור לעשות מצות שיהיה עבה טפח ע"כ צריך לערוך אותן כדי שיהא דקין. או אפשר ע"פ דאיתא בירושלמי בחלה פ"ב הלכה א' דמשו"ה עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה דילפינן חלה חלה ממילואים דכתיב שם וחלת לחם שמן אחת וגו' ע"ש וא"כ י"ל דילפינן נמי לחם לחם מהתם כמו התם בעינן חלות ה"נ בעי חלות ואף דבחלה לא בעינן דיהיה חלות דוקא שאני התם דחיובא משעת גילגול הוא ואינו שייך לומר דאם לא עשאן חלות דיהיה פטורה דכבר נתחייבה משעת גילגול.

ומיהו יש להסתפק מהו נקרא חלות גבי מנחות אם יש לזה תמונה ידוע דנקרא חלה או דאין לה צורה ידוע ויכול לעשותה כמו שירצה אך דאם נאפות העיסה עבה נקראת חלה ואם נאפית דקה מקרי ריקינן וצ"ע בזה. וע"פ דברי המ"ל ז"ל הנ"ל דמנחת הסולת דהיתה נקמצת סולת השיריים היה הכהן יכול לעשות בהם כל מה שירצה או לאפות או לבשל בקדרה וגם כשאופה אינו מחויב לעשות עשר חלות נ"ל לבאר לשון הכתוב בפ' ויקרא דכתיב כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ והנה לא הזהיר הכתוב רק שלא לחמץ קודם הקמיצה ובזה הזהיר על כל העשיות שלא תעשה חמץ ואלו בפ' צו

כתיב לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה מאשי ודרשינן במנחות שם מדסמך חלקם ללא תאפה לאשמעינן דאפילו חלקם לא תאפה חמץ והנה קשה לכאורה דלמה לא כתיב הך אזהרה דאפילו חלקם אסור לחמץ בקרא דפ' ויקרא ומ"ש דהוצרך למכתב הכא ועוד דמ"ש בחלקם לא כתיב רק לא תאפה והנה באמת הך לא תאפה באה ללמד על הכלל כולו דחייב על כל מעשה בפני עצמה אבל צריך להבין לפי הפשט דמ"ש גבי חלקם כתיב לא תאפה דוקא: ואכן לפי דברי המ"ל ז"ל הנ"ל א"ש בפשיטות די"ל דבפ' ויקרא איירי במנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור דהקמיצה היתה אחר האפיה ולפיכך לא משכחת לה איסור חימוץ בשירים דכבר נאפה קודם הקמיצה וקי"ל דהאפוי אינו בא לכלל חימוץ.

[ואפשר דחז"ל דקים להו דאפוי אינו בא לכלל חימוץ סמכו אהך קרא מדלא כתיב איסור חימוץ בשירים של ד' מנחות ודו"ק] והלכך לא כתיב רק המנחה אשר תקריבו לה' דהיינו קודם הקמיצה דווקא ובזה חייב על כל עשייה ועשייה דהא צריך ללוש ולערוך ולאפות חלות או ריקיין אבל בפ' צו י"ל דמיירי במנחת הסולת ובמנחת הסולת הוא להיפך דקודם הקמיצה לא שייך אזהרה על העשייה דקודם הקמיצה לא היה עשייה כלל דהיתה נקמצת סולת ולכן כתיב לא תאפה חמץ חלקם דעיקר אזהרה הוא על חלקם לאחר הקמיצה דאסור לחמץ השירים ובשירים ליכא אלא אזהרה אחת על האפיה בלבד משום דע"כ או דצריך לאפות השירים או לבשל אותן בקדרה ואם בשלן בקדרה ג"כ עובר משום לא תאפה דבישול בכלל אפי' והא דנקט אפיה משום דהוא דבר השכיח יותר אבל על הלישה והעריכה א"א לחייבו כיון שאינו מחוייב לעשות כן דהא אם רוצה יכול לבשלו בקדרה והלכך אף אם יערך ג"כ אינו חייב על החימוץ ולכן לא כתיב רק לא תאפה חמץ כן נראה לי לפרש לשון הכתוב לפי ענ"ד וכל זה נ"ל נכון בעז"ה: ולענין מה שכתבתי לעיל אי מהני ביטול למצה שאינה משומרת שנתבטלה בתרי אין לומר דמצה הוי דבר שבמנין ודבר חשוב דהא ר"ע סובר דכרות בע"ב נמי הוי דבר חשוב ולא בטיל וכן פסק בשו"ע בריש סימן ק"י ופשוט דלחם מצות הם בכלל ככרות של בעה"ב ואינם בטילין דהא ליתא דנראה דלא נקרא ככר דבר חשוב רק לאחר האפיה אבל הכא התערובת הוא קודם האפיה וצ"ע בזה והנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן כט כתב הטוש"ע בס' תע"ז סעיף א' ויהא זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות והוא ממימרא דרבא בפסחים דף ק"כ ע"ב) אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח וכתב הרא"ש ע"ז וז"ל לכאורה נראה דהלכה כראב"ע דסתם מתניתין כוותיה דתנן הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכן סתם מתניתין דאיזהו מקומן ובפ"ק דברכות ומיהו בפרק הקורא את המגילה למפרע איכא סתמא כר"ע ומאי אולמא תרי או תלת סתמא מחז סתמא מיהו נכון להחמיר כראב"ע דאפשר דר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באסור דאורייתא וכן היה נוהג ר"ת ז"ל לאכול האפיקומן קודם חצות עכ"ל הרא"ש ומשמע מלשונו ז"ל דלא חשש אלא לענין להחמיר לכתחלה לאכול קודם חצות משום דאפשר דר"ע נמי מודה דמדרבנן צריך להרחיק כמו כל קדשים הנאכלים ליום ולילה דעשו חכמים הרחקה שלא לאכול אלא עד חצות אבל לענין אם אחר מלאכול כזית ראשון עד אחר חצות אם מברך על אכילת מצה משמע מדבריו שמברך כיון דלר"ע פשיטא שצריך לברך אף אי אית ליה הרחקה דהרחקה מדרבנן אינו אלא לענין לכתחלה

כמ"ש התוס' בסו"פ ע"פ (דף ק"כ ע"ב) ד"ה אמר רבא [והוא מפורש בגמרא במשנה קמא דברכות מהא דאמר ר"ג אם לא עלה כו' ולא אמרו חכמים כו' והובא ראייה זו בתוס' שם ודלא כמו שנראה דעת ר' יונה בפ"ק דברכות ודו"ק] ואף דלראב"ע בוודאי אסור לברך אחר חצות ואם מברך הוי ברכה לבטלה מ"מ הא משמע מדברי הרא"ש ז"ל דאין אנו חוששים לדברי ראב"ע אף לספק כיון דאין הכרע מסתימות דמתניתן כמאן הלכה ממילא הדרינן לכללין דהלכה כר"ע מחבירו מיהו מד' הרא"ש בפ"ק דברכות נראה בהדיא דאסתפוקי מסתפק כמאן הלכה ודבריו סותרין זה את זה וכן הר"ן במס' פסחים מסתפק בזה כמאן הלכה: אמנם דעת התוס' בספ"ב דמגילה דהלכה כראב"ע משום דאיכא ג' סתמא כראב"ע ומסיימי התם הכי וז"ל וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפי' מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוי דאורייתא אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ שהרי מדרבנן הוא עכ"ל וכן הוא דעת הסמ"ג להדיא בעשין רכ"ו וז"ל פוסק רבינו יצחק כראב"ע שהרי וכו' וצריך להזהר במצה וכו' ואע"ג דבפרק הקורא את המגילה למפרע סתם לן תנא כר"ע בטל אותה סתמא יחידית מפני כל אלה עכ"ל וא"כ נראה דאין לברך על האכילה אם אחר מלאכלו עד אחר חצות דהא לדעת התוס' והסמ"ג לא יצא יד"ח כלל וספק ברכות להקל [שוב מצאתי להדגול מרובה בסי' הנזכר שכתב ג"כ דאין לברך אם אחר לאכול עד אחר חצות ועיי' גרסת הרי"ף והרא"ש בפ"ק דברכות]: וראיתי לדקדק לכאורה לפי דעת הפוסקים ז"ל דהלכה כראב"ע דמן התורה אינו נאכל עד אחר חצות למה לא עשו חכמים הרחקה לדאורייתא ע"ז כמו שעשו חכמים סייג והרחקה גבי כל הקדשים הנאכלים ליום ולילה דמצוותן מן התורה עד שיעלה עמוד השחר ועשו חכמים סייג לתורה כדי להרחיק האדם מן העבירה ואמרו שאינן נאכלין אלא עד חצות כמו שמפורש במשנה דפ"ק דברכות [ובפ' איזהו מקומן גבי חטאת ואשם ותודה ואיל נזיר] א"כ גבי פסח ומצה נמי אמאי לא עשו חכמים סייג לתורה שלא לאכול פסח ומצה שעה אחת או שתי שעות קודם חצות וכמו גבי חמץ בי"ד שעשו חכמים הרחקה לדאורייתא שני שעות קודם חצות לר"י דקיי"ל"ן כוותיה דס"ל דאדם טועה בשתי שעות אע"ג דמן התורה אינו אסור בחמץ בי"ד אלא מחצות ואילך: ועוד נראה דכ"ש הוא מהתם דאף דגבי קדשים נמשך זמן אכילתן עד עמוד השחר וליכא למיחש כ"כ שמא יטעה ויאכל אחר עמוד השחר דהא אמרינן בפסחים דף י"ב דבין יממא לליליא לא טעו אינשי אעפ"כ חשו חכמים ועשו הרחקה.

גבי פסח ומצה דזמנן בחצות ושייך טפי למגזר לא כ"ש שצריך לעשות סייג: ואין להתעקש ולומר דכאן לא ראו חכמים לגזור משום דהזמן הוא מועט כ"כ דפסח ומצה אינן נאכלין אלא בלילה כמפורש בתורה ואכלו את הבשר בלילה הזה ונישנית במשנה דאיזהו מקומן ומצה נמי אתקש לפסח וכמו דתניא בתוספתא דפסחים הפסח ומצה ומרור מצוותן משתחשך והובא בתוס' בריש ערבי פסחים (דף צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך) וכתבו שם בתוס' הטעם משום דמצה ומרור אתקשי לפסח וקצת צ"ע דמאי הוצרכו להיקש תיפוק ליה דהא הך קרא דבלילה הזה אמצה נמי קאי דהא דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות ומשמע דבלילה הזה אמצה נמי קאי ואולי דעיקר כוונתם הוא אמרור דמרור נמי בלילה דווקא משום דהוקש לפסח] הלכך כל זמן משך אכילתן אינו אלא ששה שעות ולא דמי לקדשים הנאכלין ליום ולילה דעשו בהם חכמים

סייג דהתם זמן אכילתו הוא קרוב למעל"ע מזמן שחיתתן שהוא אחר תמיד של שחר עד הבוקר שלמחר וגם גבי ק"ש של ערבית דעשו בה חכמים סייג התם נמי זמן קריאתה הוא כל הלילה ולפי שיטת ר"ת ז"ל יכול נמי להתחיל לקרוא מפלג המנחה אבל כאן אפשר לומר כיון דזמנה מועט כ"כ לא רצו חכמים לעשות בהם סייג כדי למעט בזמן אכילתה ובפרט להביא קדשים לבית הפסול ונמצא שהיה קלקולו יתר על תקונו והא לא דמיא אלא לק"ש של שחרית דזמן קריאתה הוא עד שלש שעות ן היום מן התורה ולא עשו בה חכמים סייג כמו גבי ק"ש של ערבית דלא אשתמיט בשום דוכתא מהש"ס דעשו חכמים הרחקה גבי ק"ש של שחרית ובוודאי היינו טעמא משום דכל זמן קריאתה אינו אלא שלשה שעות לא עשו חכמים בה נמי הרחקה שיהיה זמן קריאתה מועט יותר: אמנם הא ליתא כלל דמנין לנו לחלק חלוקים מדעתנו סברא זו מה שלא נמצא כלל בש"ס ופוסקים לומר דיש נ"מ בין דבר דזמנו מרובה לדבר שזמנו מועט ובאמת גבי ק"ש של שחרית נמי צריך תלמוד אמאי לא עשו חכמים הרחקה לדאורייתא כמו שעשו סייג גבי ק"ש של ערבית וצריך עיונא במפרשים: ואין לומר נמי טעמא אחרינא בזה שלא עשו חכמים סייג גבי פסח ומצה והוא משום דאמרינן בשבת (דף כ ע"א) דבני חבורה זריזין הן הלכך לא חשו חכמים לעשות סייג כיון דזריזין הן בוודאי לא יעברו זמן אכילתם ובוודאי ימהרו לאכול כדי שלא יבואו לידי נותר דהא נמי ליתא דהא אמרינן נמי בכמה דוכתי דכהנים נמי זריזין הן (בשבת שם דף כ' ובביצה י"ח ובמנחות צ"ה ע"ב) ועוד בכמה דוכתי] ואפ"ה עשו חכמים סייג והרחקה גבי חטאות ואשמות שלא לאכול אלא עד חצות כמבואר במשנת איזהו מקומן ואף שאינן נאכלין אלא לזכרי כהונה כמבואר במשנה שם ועוד בסוף פרק איזהו מקומן הוה ס"ד דש"ס שם דהא דתנן שם הפסח אינו נאכל אלא עד חצות היינו הרחקה מדרבנן הרי למדנו מדברי הש"ס אלו דגם גבי פסח שייך הרחקה ואף דלמסקנא אמרינן דהא דתנן אלא עד חצות דאורייתא הוא וכר"א בן עזריה היינו מדתנן "אלא" עד חצות מלשון "אלא" מוכיח שם הש"ס דמדאורייתא הוא מדגבי כוליהו קדשים לא תנן אלא והכא גבי פסח תנן אלא יעויי"ש בסוגיא אבל בעיקר הסברא דשייך גבי פסח הרחקה לר"ע לא מצינו דאפלג ע"ז [ועיי' רמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ובפ"ח הי"ד מהלכות קרבן פסח דפסק שם כר"ע ומשמע שם דלא ס"ל הרחקה רק לגבי פסח ולא למצה ודבריו צ"ע מסוגית הש"ס דסו"פ איזהו מקומן דמשמע שם בהדיא דגם לר"ע הרחקה מדרבנן מיהו איכא ועי' בצל"ח (בברכות דף ט') יעויי"ש ודו"ק] וא"כ מינה נשמע דגם לר"א בן עזריה דס"ל בחצות דג"כ שייך הרחקה: ובזה ה"ל נדחה נמי מה שיש ליישב לכאורה על מה דלא עשו הרחקה גבי פסח ומצה לפסוק שעה או שני שעות קודם ע"פ דברי המזרחי בבאורו על הסמ"ג בהלכות מגילה שכתב טעם על מה דלא עשו הרחקה בקריאת המגילה של לילה דכתב הרמב"ם וסמ"ג ושאר פוסקים דשל לילה זמנה כל הלילה ולא כתבו שום סייג [וכ"כ בשו"ע סי' תרפ"ז] משום דהיא מצוה חביבה מזמן לזמן ולא חיישינן דפשעי והובא דבריו במג"א בס"י תרפ"ז ועפי"ז יש ליישב גם גבי פסח ומצה דהוא נמי מצוה חביבה מאוד ואין לך מצוה חביבה כפסח ומצה וגם באה מזמן לזמן ומשו"ה לא הוצרכו לעשות סייג דממילא לא פשעי כן יש ליישב לכאורה אבל מדברי הש"ס דלשם נדחה הך סברא דהא חזינן דהוה ס"ד דש"ס לומר דמתניתין דקתני חצות היינו הרחקה מדרבנן ולכן ד' המזרחי ז"ל צ"ע מסוגיית

הש"ס דהתם והדר קושייתנו לדוכתא למה לא עשו הרחקה גם אליבא דראב"ע שלא לאכול אלא עד ד' שעות או ה' שעות בלילה וכמו דעשו הרחקה גבי חמץ: וע"ש במג"א (בסי' תרפ"ז ס"ק א) שכתב דלפי מה שכתב לעיל דעיקר מצותו ביום לק"מ עכ"ל וכוונתו לפי מש"ל דקריאה דלילה אינה מתקנת מרדכי ואסתר אלא מדרבנן בעלמא שהתקינו אח"כ תדע דלא הוזכרה במשנה ב' כמו שהאריך בזה הטו"א בפ"ק דמגילה] לא חשו חכמים לעשות הרחקה כיון דכל עצמו אינו אלא מדרבנן כ"ה כוונת המג"א אמנם תימה לי דהא ק"ש לחד מ"ד נמי מדרבנן הוא (בברכות דף כ') ואעפ"כ תנן במתניתין הרחקה בק"ש אלמא דבמצוה דרבנן נמי עשו חכמים סייג ודוחק לומר דמ"ד דק"ש דרבנן סובר באמת כר"ג דלא עשו סייג גבי ק"ש דזה דחוק דא"כ אנו צריכין לומר דת"ק ור"ג פליגי בזה גופא אי ק"ש דאורייתא או דק"ש דרבנן ומחלוקת תנאים הוא בזה א"כ למה פליגי שמואל ור"א אליבא דנפשייהו הו"ל לאפלוגי בהלכה דשמואל אמר הלכה כר"ג ור"א אמר הלכה כחכמים ועוד יש סתירה על דברי המג"א אלו מחמץ ב"ד אחר חצות דעשו חכמים הרחקה ב' שעות קודם ולא מצינו דאפלג ע"ז ר"ש דאף דהוא ס"ל דחמץ לפני זמנו והיינו משש שעות ולמעלה עד הלילה אינו אלא מדרבנן וגם כמה פוסקים יש דס"ל כן עיי' ברא"ש בפכ"ש ובבעהמ"א שם ובצל"ח שם ואעפ"כ ס"ל הרחקה זו הרי בהדיא דלא כמג"א: שוב ראיתי בס' נחל איתן על הרמב"ם להגאון בעל משכיל לאיתן בהלכות ק"ש דכתב באמת דשמואל דסבר ק"ש מדרבנן לשיטתו אזיל דפסק כר"ג (בפ"ק דברכות דף ט') דלית ליה סייג ובזה יישב דברי הרמב"ם דפסק כחכמים והיינו משום דשמואל לשיטתו דס"ל ק"ש דרבנן אבל הרמב"ם דפסק דאורייתא וכו"א ור"י ממילא לא קי"ל כר"ג והביא ראיה מהירושלמי דר' יוחנן בירושלמי פסק באמת כחכמים דזמן ק"ש אינו אלא עד חצות מחמת סייג והיינו משום דהוא אזיל לשיטתו דס"ל דק"ש דאורייתא בפ"ג דברכות דף כ"א כ"כ בס' נחל איתן אבל דבריו תמוהין ממש"כ לעיל דא"כ דתליא בפלוגתא זו דת"ק ור"ג לא הו"ל לאפלוגי אליבא דנפשייהו ועוד תקשה ע"ז מחמץ לר"ש וכמש"ל וצ"ע]: ולישב תמיהתנו נראה לומר דנראה דבענין סייג שעשו חכמים הרחקה לדאורייתא הוא על אחד משני פנים וכל אחד ואחד איכא בו קולא וחומרא.

האופן האחד דעשו חכמים סייג מחמת חשש פשיעה כמו ק"ש ואכילת קדשים דלא שייך התם חשש טעות דהא בין יממא לליליא לא טעו אינשי רק עיקר החששא דחששו חכמים משום דכיון דכל הלילה זמנה יאמר עדיין יש שהות ובתוך כך ישתקע בשינה ונמצא ישן כל הלילה וכמו דמבואר בברייתא דברכות דף ד' דמשום כך חשו חכמים וכדאמרינן שם דלא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אוכל קמעא ואשתה קמעא כו' וכן פירש"י להדיא במשנה קמא דברכות וז"ל וכן בק"ש לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה ע"ה ויעבור הזמן עכ"ל וכ"כ השג"א (בסי' ד') וז"ל לכאורה היה נראה לפרש דכדי להרחיק את האדם מן העבירה שאמרו חכמים גבי אכילת קדשים לאו למימרא שחשו כדי שלא יבא לאכלם בעבירה לאחר שיעלה עמוד השחר דוודאי בין יממא לליליא לא טעו אינשי כדאמר בפ"ק דפסחים גבי עדות אלא האי להרחיק מן העבירה שאמרו גבי אכילת קדשים פירושו כמו גבי ק"ש לזרז את האדם וכו' עכ"ל [ומש"כ שם דלפי"ז תיקשי מ"ש בנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא חשו חכמים לעשות

הרחקה דבשלמא אי טעמא משום טעות איכא למימר כמו שכתבו התוס' (בזבחים נ"ו) דהתם לא שייך טעות דניכר הוא מתי יהיה שקיעת החמה אבל אי טעמא משום זרוז אין לחלק כ"כ בתשובת שאגת ארי' שם אכתוב לקמן בסמוך דלק"מ] ואיכא באופן הזה קולא וחומרא.

קולא דחשש זה לא שייך אלא בלילה דאיכא אונס שינה אבל ביום לא שייך חששא זו אף בדבר שיש בו שהות דכיון דביום לא שייך חששא דשינה והלכך בקדשים הנאכלין לב' ימים ולילה אחד דכלה זמנן בסוף היום לא עשו חכמים סייג ונסתלק בזה קושיית השג"א שרמזתי לעיל ומה שהוצרכו התוס' לומר משום דניכר מתי כו' היינו משום דאל"כ היה לחוש צריך עכ"פ לחששא דטעות וכמו שאכתוב לקמן: אמנם איכא חומרא בזה דהך חששא חשו גם בכהנים זריזין דכיון דטעמא משום אונס שינה לא שייך לחלק בזה בין זריזין לשאין זריזין דדוקא בדבר שחשו משום טעות שייך לחלק בין זריזים לשאינם זריזין.

וכדאמרינן בפסחים (דף י"ב) עדות מסורה לזריזין ולא אתי למטעי בין ה' לשבע חמץ לכל מסור. אבל בקדשים ובק"ש דהחשש משום אונס שינה לא שייך לחלק והלכך גזרו גם בקדשים שאין נאכלין רק לזכרי כהונה וז"ב: והאופן הב' מצינו שחששו חכמים דילמא אתי למטעי דיסברו על שעה שביעית דהיא חמישית וכמו בחמץ בי"ד דזמנו לאחר חצות אלא משום דאדם טועה בשתי שעות חשו חכמים שלא יאמר על שביעית שהיא חמישית והלכך גזרו חכמים לאסור באכילת חמץ גם בשעה חמישית ובזה איכא ג"כ קולא וחומרא.

חומרא דגזירה זו שייך גם ביום דכיון דטעמא משום טעות הוא ולא משום אונס שינה הוא מה לי ביום ומה לי בלילה וכמו גבי חמץ דגזרו בו אף שהוא ביום והא דלא גזרו בקדשים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד משום טעות כבר כתבו התוס' בזבחים (דף נ"ח) דניכר הוא מתי יהיה שקיעת החמה ולא אתי למטעי] אמנם איכא בזה קולא דלא גזרו רק בשאינן זריזין אבל בזריזין לא גזרו שמא יטעו וכמו דאמרינן בפסחים (שם ד' י"ב ע"ב) אי הכי בה' נמי ניכול תרגמה אביי אליבא דרבא עדות מסורה לזריזים חמץ לכל מסור.

ואף דגבי עדות ג"כ אמרי' דטועין בשעות וכמו דמבואר שם בין אליבא דאביי אליבא דר' ובין אליבא דרבא לד"ה רק דבין ה' לשבע לא טעו משום דבחמש חמה במזרח ושבע חמה במערב. נראה דהיינו משום דבאמת עדות נמי מסורה לכל אדם דהא כל אדם כשרין לעדות רק עיקר הזריזות הוא כמו שפירש"י שם וז"ל אין אדם בא להעיד על הנפש אלא א"כ בקי בשעות לפי שיודע שסופו לדרוש בדרישה וחקירה עכ"ל הרי דמצד עצמו אינו זריז רק משום דירא שמא ידרשו אותו בדרישה וחקירה וימצא שהוא שקרן הלכך זה לא שייך רק לענין חמש ושבע דיכול לעיין אם חמה במזרח או דחמה במערב בזה י"ל דירא שמא ידרשו אחריו אבל בשאר שעות דא"א להבין מן החמה מאי שייך דירא דכיון דאינו יודע באמת ולפי דעתו הוא שעה שלישיית באמת או שעה חמישיית ואין לו דבר לחקור אחריו ע"כ טועה כנ"ל פירושא דגמרא דהתם.

דאל"כ מ"ש בין חמש ושבע משלש וה'. אבל באנשים דזריזין מצד עצמן כמו בכהנים ובני חבורה וודאי אמרינן דלא טעו כלל ואגב אורחי' אנו למידין מדברי רש"י ז"ל אלו שהבאתי בדניני ממונות דא"צ דרישה וחקירה לא שייך סברא דירא שמא ידרשו אחריו שפיר טועה גם בין חמש לשבע וא"כ אם העדים מחולקין בדניני ממונות דאחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע דעותן קיימת אמנם ברמב"ם ובטור ובשו"ע בס"ל למ"ד לא חלקו בזה וכתבו סתם דאם הוכחשו בחקירות עדותן בטילה ומשמע דדמי לגמרי לדניני נפשות וצ"ע בדין הזה להלכה ותמהני על האחרונים שלא העירו בדין זה]: ומאחר שהודיע ה' אותנו את כל זאת מעתה לק"מ מה שהערנו דאמאי לא עשו הרחקה לראב"ע שלא לאכול פסח ומצה שתי שעות קודם חצות והיינו משום דפשוט דפסח ומצה ליכא לב' האופנים דלעיל דטעמא דטעות ליכא דהא אמרינן דבני חבורה זריזין הן ולא חיישינן דאתי למטעי וגם משום דפשיעה ואונס שינה ליכא דכיון דכל זמנו לא נמשך אלא עד חצות בזמן זה לא שייך כ"כ לחשש דאונס שינה דבאותו זמן עדיין בני אדם הם נעורים וכדמשמע בפ"ק דברכות (דף ד' ע"א) ובדף ט' ע"א ע"ש ברש"י ד"ה רבנן ודו"ק.

ובפרט בליל פסח דטרודים בכמה מצות ובפרט במצוה של ספור יציאת מצרים דמשו"ה לא עשו הרחקה כלל דליכא לכל הב' טעמים של הרחקה כאן כלל וא"ש הכל ולק"מ. ומה שאמרינן בזבחים דאיכא סייג גם בקרבן פסח היינו לר"ע דזמנו כל הלילה ואיכא חששא דאונס שינה וכמו בשאר קדשים.

מיהו עדיין צ"ע דמנ"ל דגם בזמן הזה לענין אכילת מצה נמי אמרינן הך סברא דבני חבורה זריזין הן דאפשר באכילת קדשים אמרינן כן אבל לא באכילת מצה דחולין הוא וצ"ע בזה: ולענין אכילת מצה בליל שני אפשר דאין להחמיר כ"כ לאכלו דווקא קודם חצות דהוי ס"ס שמא הוא חוה"מ ואפ"ל את"ל שהוא יו"ט מ"מ שמא הלכה כר"ע דנאכל כל הלילה מן התורה ואף לדעת הרא"ש ז"ל דמדרבנן מודה ר"ע דצריך להרחיק אדם מן העבירה [וכמו שמשמע באמת בגמרא דזבחים סו"פ איזהו מקומן ועי' בחדושי הרשב"א ז"ל בברכות פ"ק והובא בצ"ח שם ועיי"ש בצ"ח שהאריך בזה] מ"מ הוי ס"ס דהוי תרי ספיקי בדאורייתא וחד ספיקא בדרבנן ומבואר בש"ך בס"ל פ"ג לענין שומן דגים טמאים ובכללי הספיקות בס"ל ק"י דמקרי ספק ספיקא בכה"ג: אמנם לפי מ"ש הגאון המזרחי ז"ל בבאוריו על הסמ"ג בהל' מגילה דכל ס"ס לכתחלה אסור נראה דנכון להחמיר אף בליל שני וכבר הארכתי לעיל בתשובה בס"ל י"ג בנידון ס"ס לכתחלה יעוי"ש: ועוד נראה טעם אחר דנכון להחמיר אף בליל שני דזה הוי כדבר שיש לו מתירין דהא יכול לאכלו מקודם וכמו דמבואר בנדרים בפרק הנודר מן הירק דנ"ח ע"א דשביעית מיקרי דבר שיש לו מתירין מהאי טעמא דיכול לאכלו קודם הביעור וכמו שפי' הר"ן שם ע"ש בר"ן בד"ה אמר וכבר מבואר ביו"ד סי' ק"י דבדבר שיש לו מתירין לא מהני ס"ס וכן נראה לי להלכה דאם נתערב חמץ קודם הפסח לח בלח בששים ואף דאינו חוזר וניעור בפסח וכמו שנתבאר (בשו"ע או"ח סי' תמ"ז) סעיף ד' בהג"ה ומותר לאוכלו בתוך הפסח מ"מ נראה דלכתחלה אסור לשהות אותו תבשיל עד הפסח כיון דיכול לאוכלו קודם הפסח וכמו בפירות שביעית שנתערב קודם זמן הביעור דאינו בטל אפילו באלף וצריך לאכלו קודם זמן הביעור דווקא וכמו שמבואר בדברי הש"ס דנדרים הנזכר

ובדברי הר"ן דלשם: ואם אחר לאכול כזית מצה בליל שני עד אחר חצות נראה דאסור לברך על אכילת מצה משום דהוי ס"ס שמא הוא חוה"מ.

ושמא הלכה כראב"ע דאחר חצות עבר זמנו מן התורה ואינו יוצא כלל באכילתו והו"ל ברכה לבטלה ואף דבפ"ב דשבת דף כ"ג אמרינן דיו"ט שני דדבריהם בעי ברוכי משום דלא אתי לזלזולי ביה. מ"מ נראה דהיכא דיש עוד ספק לבד הספק של יו"ט עצמו אין צריך לברך דבכה"ג ליכא זלזולא ופשוט הוא כנ"ל להלכה: ולענין מרור אי צריך לאוכלו קודם חצות נראה לי דבזמן הבית היה צריך לאוכלו קודם חצות כיון דטפל הוא לפסח כמש"כ בכתוב על מרורים יאכלוהו א"כ פשוט דכמו דפסח אינו נאכל אלא עד חצות מן התורה ה"נ מרור אבל בזמן הזה דמרור מדרבנן אין לחוש מלאוכלו קודם חצות ותדע דהא רבא לא אמר אלא אכל מצה אחר חצות לראב"ע ולא קאמר אכל מצה ומרור אלא וודאי דמרור מותר לאוכלו אחר חצות וטעמא משום דכיון דמרור בזמן הזה אינו אלא דרבנן בעלמא וחכמים לא החמירו בתקנתן כ"כ כמו מצוה של תורה וכן מצינו בפסחים (דף ל"ט ע"ב) דמיבעיא לן התם מהו שיצא אדם יד"ח במרור של מעשר שני בירושלים במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל במרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון יעוי"ש: אמנם יש להקשות ע"ז דהא רבא בעצמו פשיט התם דמסתברא מצה ומרור אלמא דס"ל לרבא דאף מרור בזמן הזה דהוי דרבנן מ"מ שוה למצה בכל פרטיו ודיניו: אמנם נ"ל ליישב די"ל דלרבא ספוקי מספקא ליה אי הלכה כראב"ע או לא [וכמו דנסתפקו לרבנותינו הפוסקים בדין זה כן י"ל דלרבא עצמו היה מסתפק בזה] ולכן לא הזכיר אלא מצה משום דמצה דאורייתא גם בזמן הזה וראוי להחמיר בספקו דספיקא דאורייתא לחומרא ולכן אמר דאכל מצה אחר חצות גם בזמן הזה לראב"ע לא יצא יד"ח ונ"מ גם לדידן דיש להחמיר דדילמא הלכה כראב"ע אבל מרור אין נ"מ לדינא אי יוצא אליבא דראב"ע או לא דאף דלראב"ע אינו יוצא מ"מ לדידן דמספקא לן כמאן הלכה בוודאי אין קפידא דהא ספיקא דרבנן לקולא: שוב ראיתי דבלא"ה ניחא מה דלא הזכיר רבא מרור משום דפשיטא הוא דלא יצא לראב"ע דגבי מצה הוצרך לאשמועי' דהו"א דאפקיה קרא מהיקשא קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדרה וכמו דאמרינן שם בגמרא דזה קמל"ן רבא אבל במרור פשיטא דלא יצא ולא הוצרך לאשמועינן דלא אפקה קרא מהיקשא גבי מרור: אמנם עדיין קשה דמ"מ הוצרך לאשמועינן לענין זמן הזה דהוי דרבנן ואשמעינן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וכמו שאמר רבא בפסחים (דף ל"ט ע"ב) ודוחק לומר דסמך אדהתם לכן ע"כ אנו צריכים לתירוץ הראשון שכתבתי דלרבא ספוקי מספקא ליה הלכה כמאן ולכן לא הזכיר מרור משום דבמרור אין נ"מ לדינא בזמן הזה.

זמן הבית דהוי דאורייתא לא הוצרך לאשמועינן דפשיטא הוא ועוד דהוי הלכתא למשיחא והיינו דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות משום דלזמן הבית לא הוצרך לאשמועינן דהוי הלכתא למשיחא ואף דאמרינן (בזבחים מ"ה) דדרוש וקבל שכר מ"מ לא שייך למפסק הלכה כמי וכמו דאמרינן שם הלכה למה לי ועיי"ש בתוס' ד"ה הלכתא: ואין להקשות דלמה לנו לחקור בזה אי צריך לאכול מרור קודם חצות או לא דפשיטא דצריך לאכול קודם חצות דהא בלאו הכי צריך לאכול אפיקומן קודם חצות ואכילת מרור הוא קודם וא"כ ע"כ צריך לאכול מרור קודם חצות דהא ליתא דנראה דמעיקר

דין תורה אין חיוב לאכול מצה על השובע רק דאם אוכל אחר כזית מצה הראשון ע"כ צריך לאכול כזית מצה אחר האכילה כדי שישאר טעם מצה בפיו משום דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן וכדאמרינן בפסחים קי"ט ע"ב אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן דכמו דפסח נאכל באחרונה ה"נ מצה צריך לאוכלה באחרונה כדי שישאר טעם מצה בפיו אך דברא"ש שם משמע דמ"מ איכא חיובא מדרבנן לאכול מצה על השובע כדי לעשות זכר לפסח שהיה נאכל על השובע וא"כ גם במצה דאפיקומן חל הספק כמו במרור אי צריך לאכול קודם חצות דווקא דהא תרווייהו הוו מדרבנן [ועי' ברשב"ם דמשמע מדבריו דאם אוכל אחר המצה אינו יוצא יד"ח מעיקר הדין וצריך לאכול שנית וברא"ש חולק ע"ז ע"ש].

ואין להקשות עוד דהא מ"מ צריך לאכול הכזית מצה קודם הכריכה והכריכה עצמה צריך לאכול קודם חצות דהא נמי ליתא דאי נימא דיכול לאכול מרור לאחר חצות גם הכריכה יכול לאוכלה לאחר חצות דהא הכריכה לא בא אלא בשביל האכילת מרור דמחויב לכורכה עם המצה דווקא אבל מצות כזית מצה כבר יצא בכזית ראשון מן התורה והכריכה לא בא רק דילמא הלכה כהלל דצריך לכורכן בבת אחת מן התורה למצה ומרור בזמן הבית וא"כ האידנא נמי דתקנו חכמים לאכול מרור צריך לכורכו עם המצה מדרבנן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וא"כ גם הכריכה מדרבנן הוא והא דלא סגי דיאכל מרור עם מצה בכריכה ולמה צריך לאכול מרור בפני עצמו היינו משם דמספקא לן דילמא הלכה כרבנן וא"צ כריכה ואם יכרוך מרור עם המצה אתי מצה דרשות ומבטל למרור מדרבנן כיון דלא צריכה כריכה אפי' מדרבנן א"כ מצה השניה רשות היא לגמרי והלכך צריך לאכול בתחלה מרור בפ"ע אבל אליבא דהלל באמת א"צ לאכול מרור ב' פעמים רק פעם אחת וכורכו עם מצה ויוצא יד"ח וכ"ז ברור: ועוד ראוי לחקור אם נימא דגם מרור צריך לאכול קודם חצות משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ומ"מ עדיין ראוי לנו להסתפק דהיאך הדין אם איחר מלאכול עד לאחר חצות אי יכול לברך על האכילה ונראה דאינו יכול לברך דהא הוי ספיקא דדינא כמאן הלכה וספק ברכות להקל דהא אפילו במצה דעת הדגול מרבבה דאם איחר מלאכול עד אחר חצות דאין לברך וכ"ש מרור דהוי דרבנן שוב מצאתי ג"כ בדגול מרבבה שכתב וז"ל דבאין לו שהות אזי יאכל המצה והמרור קודם הגדה ומשמע דס"ל דגם מרור צריך לאכול קודם חצות: ולענין קריאת הלל בלילי פסחים אחר חצות הנה דעת התוס' בספ"ב דמגילה דכ"א דבהלל דרבנן אין לחוש ונראה דטעמם דחכמים לא החמירו כ"כ כמו בפסח ומצה דמדאורייתא נינהו אמנם קצ"ע דברי התוס' דלמאי הוצרכו לזה תיפוק ליה דמצה גופא אי לאו דאתקש לפסח היה יוצא גם לאחר חצות כמו שמבואר והלל אפילו הוי דאורייתא מ"מ לא הוקש לפסח [וגם בעיקר הדבר אני מסתפק דלדעת הרמב"ן בס' המצות שלו דהלל דיו"ט הוי דאורייתא וכן הלל דשחיטת פסחים א"כ אפשר דהלל דאכילת פסחים נמי דאורייתא הוא.

אמנם אפשר כיון דטעמו משום מצות שמחה ובליל יו"ט ראשון אינו נוהג מצות שמחה וכדאמרינן בפסחים (דף ע') משום דאין שמחה לפניו והרבה יש להאריך בזה ואכ"מ ועי' היטב בתשו' שאג"א סימן ס"ט]: ואפשר דס"ל לתוס' כיון דהלל מצותו לאומרו על הפסח דווקא בעת אכילתו כמו דתנן בסו"פ מי שהיה טמא (דף צז) א"כ ממילא כמו

דפסח מצותו קודם חצות דווקא ה"ה הלל דהא צריך לאומרו בעת האכילה ומשו"ה הוצרכו לומר דבזמן הזה אין לחוש כיון דמדרבנן נינהו לא חשו לעשות זכר לפסח: ואגב אנו למידין מדברי התוס' דבמרור אף דמדרבנן נינהו יש לחוש מדלא כתבו דבהלל ומרור דמדרבנן נינהו אין לחוש וטעם החילוק שבין מרור להלל הוא פשוט דבמרור כיון דבזמן הבית היה דאורייתא היה צריך לאכול קודם חצות מן התורה דהא הוקש לפסח הלכך בזמן הזה צריך לאכול מדרבנן קודם חצות דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון משא"כ הלל דבזמן הבית גופא לא היה החיוב לאמרו קודם חצות אף אי נימא דהלל בליל פסחים דאורייתא נינהו דהא לא הוקש לפסח רק דממילא היו אומרים אותו קודם חצות מפני שהיו צריכין לאומרו בזמן האכילה דהיא קודם חצות הלכך זה לא שייך אלא בזמן הבית אבל האידנא דליכא פסח אין קפידא בזה כן נ"ל ברור כוונת התוס' בזה לפענ"ד: וכל זה לדעת התוס' בסופ"ב דמגילה אבל הר"ן בסו"פ ע"פ ובספ"ב דמגילה כתב בשם רבותינו בעלי התוספות דגם ההלל צריך לאמרו קודם חצות דווקא וכן פסק הרמ"א בהג"ה בסי' (תע"ז סעיף א') וז"ל ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות עכ"ל ולפיכך נראה דאם לא אמר הלל עד לאחר חצות דאין לברך אחריו כיון שהוא מחלוקת הפוסקים וספק ברכות להקל: אמנם אפשר דברכת יהללך שאנו מברכין על ההלל בלילי פסחים [או ברכת ישתבח לדעת המחבר דס"ל דחותם בישתבח ועיי' בזה ברשב"ם וברא"ש ובמהרש"א וב"ח ושאר אחרונים כמה דעות בזה בסדר נוסח הברכה שאחר ההלל בליל פסחים] אינו ברכה על ההלל אלא שבח בפני עצמו ואינו שייך להלל כלל וכן משמע מלשון המשנה דקרי ליה ברכת השיר וכן משמע להדיא מדברי התוס' שם ד"ה יהללך דכתבו שם דאף במקום שלא נהגו לברך על ההלל לאחריו מ"מ בלילי פסחים מצוה לברך יעויי"ש בתוס' אלמא דלאו ברכה על ההלל הוא אלא ברכה בפ"ע הוא.

ולפי"ז אפשר לומר דאף בקרא ההלל לאחר חצות מ"מ מברך אחריו ברכת יהללך ונשמת כל חי כ"ז נראה לי ברור. וקצ"ע לפמש"כ הר"ן בר"פ הקורא עומד דמשו"ה ברכה שלאחריה שאחר קריאת המגילה פותחת בברוך משום שהיא ברכה בפ"ע ואינו ברכה על המגילה יעויי"ש א"כ ברכה אחרונה שעל הלל בלילי פסחים דג"כ ברכה בפ"ע היא למה אינה פותחת בברוך ועוד בר מן דין דהא בלילי פסחים ליכא ברכה לפניה ובלא"ה צריכה לפתוח בברוך ומצאתי להתוס' (בפסחים ק"ד) שהקשו כן ותירצו משום דהיא ברכה שלאחר הפסוקים אינה צריכה לפתוח בברוך דהא בלא"ה ניכרת שהיא ברכה בפ"ע ודבריהם תמוהים אצלי דא"כ ברכת התורה לאחריה למה פותחת בברוך הא היא נמי ברכה שלאחר הפסוקים.

אמנם ראיתי בר"ן שהביא בשם הגאונים ז"ל תירוץ אחר משום דיהללך בלילי פסחים אינה ברכה לאחריה רק ברכת השבח ומשו"ה אינה פותחת בברוך דברכת השבח אינה צריך לפתוח בברוך אמנם הוא ז"ל דחה תירוץ זה ויישב לעצמו בב' אופנים יעויי"ש או משום שהיא סמוכה לאשר גאלנו או משום דכיון שכל יהללך אינה פותחת בברוך לא חש לשנות נוסח מטבעות יעויי"ש: וראיתי להגר"א ז"ל בבאוריו בסי' תע"ז שכתב טעם דמשו"ה צריך לומר הלל קודם חצות משום כוס רביעי דהוא קודם חצות ודבריו צל"ע מאי אולמא כוס רביעי מהלל דהא ד' כוסות נמי מדרבנן הוא כמו הלל ואם נימא דהלל

מותר לאומרו אחר חצות ה"נ ד' כוסות ומה שרמז לעיין בסי' תע"ב לא מצאתי בסי' תע"ב שום ראיה לדין זה ואולי כיון למ"ש שם בריש הסימן דלא יאמר קדוש עד שתחשך ומבואר שם באחרונים הטעם דכל ד' כוסות מצותן משתחשך כמו מצה ומרור ואפשר דמזה הוציא הגר"א ז"ל דה"ה שלא לאחרן עד אחר חצות כמו מצה ומרור אמנם לפע"ד הקלושה איני מבין מאי ראיה היא זו דדילמא לענין סוף זמן שאני.

ותדע דהא התוס' כתבו דבהלל מדרבנן אין לחוש הרי דס"ל דדבר דהוי מדרבנן אין מחמירין בו וה"ה לד' כוסות ולכן דבריו צל"ע: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו לעיל דלכתחלה צריך לזוהר במצה ומרור ואפיקומן והלל לעשותן קודם חצות ואפי' בליל שני מיהו בדעבד אם איחר שלא אכל מצה עד אחר חצות דעת הדגול מרבבה שאין לברך על אכילת מצה אלא אוכל בלא ברכה וכ"ש בליל שני דוודאי אין לברך אם איחר.

ולענין מרור אם איחר ג"כ אין לברך על אכילת מרור וכ"ש בליל שני. ולענין ההלל כבר כתבתי לעיל דיש לברך יהללוך אף אם איחר מלומר הלל עד אחר חצות משום דאינה ברכה על ההלל רק ברכה בפ"ע כמו שכתבו הגאונים ז"ל הובאו דבריהם בר"ן וכן התוס' (בפסחים קי"ט).

אכן כעת נ"ל דאפשר דלדעת הר"ן ז"ל כמו דס"ל דהלל צריך לאמרו קודם חצות ה"נ יהללוך דכל הברכות שבאותו לילה צריך להיות קודם חצות דווקא וא"כ אפשר דאם לא אמר עד אחר חצות לא יסיים בברכת יהללוך דהוי ברכה לבטלה ואפי' אם אמר הלל קודם חצות אך לאחר שהגיע לברכת יהללוך הגיע חצות אסור לומר ברכת יהללוך בחתימהאלא אומרה בלא חתימה.

וכן לדעת הגר"א ז"ל דס"ל דכוס הרביעי נמי צריך להיות קודם חצות אפשר דאם אחר לשתות כוס הרביעי עד אחר חצות צריך לשתותו בלא ברכה דהא בשאר ימות השנה אם ברך בורא פה"ג על כוס של בהמ"ז פוטר כל הכוסות שישתה אחריו רק שבליל פסק מחמת שכל כוס וכוס מצוה באנפי נפשי' הוא משו"ה תקנו שיברך על כל כוס וכוס וזהו ששותהו בזמנו ומקיים בו מצות ד' כוסות אבל כשותהו שלא בזמנו הוי ככוס בעלמא ואינו צריך לברך.

מיהו העיקר נראה לפע"ד דהר"ן והגר"א ז"ל לא אמרו זה רק לחומרא בעלמא לכתחלה אבל אם איחר עד אחר חצות מ"מ יאמר יהללוך בחתימה בברכה כן נראה לי להלכה הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן ל הנה הגאון בעל טו"א ז"ל באבני מלואים דפ"ג דמגילה (דף כ"א) בד"ה אף כאן עד חצות עמד בתמימה רבתי על הא דאמרי' בפ"ק דברכות (דף ט') והני תנאי כהני תנאי דתניא.

שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר"א אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל מצ"מ אתה שורף ר' יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי א"א והולך עד מצ"מ. ופרש"י לר"א עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא דאי לא מאי בינייהו והא דאמר ר"א מועד צאתך ממצרים אתה שורף כלומר בבוקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה אלא לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט ממתנים לו עד בוקר שני.

ותמה הטו"א דלמאי נ"מ כתב קרא למצ"מ אתה שורף כיון דא"א לשורפו עד בוקר שני וע"ש שדחק בזה ליישב. ואמנם לע"ד יש ליישב די"ל דהכתוב בא לאשמעינן דהוא זמן שריפה ונ"מ לענין דיכול לשרוף ע"י עובד כוכבים דאמירה לעובד כוכבים אינה אלא שבות בעלמא אבל מה"ת מותר והא דכתב רחמנא בפרשה בא עד בוקר ודרשינן ליתן בוקר שני לשריפתו היינו דהתורה הוצרך לאשמעינן פעם אחת דאסור לישרף ע"י ישראל דאי לא הוי כתיב בשום מקום בתורה דשריפת נותר אינו דוחה יו"ט לא הוי ידעינן כלל והו"א דעשה דחי ל"ת ועוד דהא אמרינן מתוך ובהדיא אמרי' בפסחים (דף ה') דלמאן דאמר דאמרינן מתוך מותר לישרוף חמץ ביו"ט ואף שאסור ליהנות בו וע"כ דנותר גזה"כ הוא והלכך בעינן קרא אבל הכא בפ' ראה בא הכתוב לאשמעינן דאף דאסור לשרוף ע"י ישראל מ"מ יכול לשרוף הנותר ביום ט"ו ע"י א"י דע"י א"י נמי מקיים מצוות שריפה דאף דאין שליחות לא"י מ"מ מקיים המצוה בזה דאין המצוה רק שיהא נשרף ויהא כלה מן העולם ולא בעינן בזה שליחות כלל וכן דעת השל"ה לענין שריפת חמץ וכמו שכתב המג"א בשמו בס' תמ"ו.

ועוד נ"ל דמשו"ה כתיב בפ' בא והנותר ממנו עד בוקר משום דהך קרא נאמר אז על פסח מצרים דמסיים שם וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים ובמצרים לא היו עובדי כוכבים כלל דישרוף הנותר שהרי יצאו ממצרים דרך המדבר ולא היו שום עובד כוכבים הולך ומתלווה עמהם ואף דהלכו האוקטורין עמהם מכל מקום הם בוודאי לא ירצו לשרוף הנותר שהשה היה ע"ז שלהם ולכן שפיר אמר הכתוב בקר שני שבעת שיצאו ממצרים לא יכלו לשרוף הנותר עד יום ט"ז.

ובזה ניחא נמי מה דקשה למש"כ התוס' דלמ"ד דהבערה ללאו יצאת ביו"ט ליכא איסורא כלל א"כ למה לא התירה התורה לשרוף ביו"ט עצמו ועוד דאף למ"ד לחלק יצאת מ"מ הא אמרינן מתוך. ואכן לפי הנ"ל ניחא דבאמת הבערה הוא מלאכה ככל המלאכות שהרי היה במשכן ורק דהקרא דלא תבערו מיותר ע"כ צ"ל חד מהני תרי או דאתי לחלק ולמ"ד דידעינן לחלק מקראי אחרנא ע"כ צ"ל דבא להוציא מאיסור מלאכה ולנתוקי ללאו בעלמא וממילא אין מוזהר ביו"ט דהא כתיב ביום השבת ובא הכתוב להוציא משני דברים חדא דאינו אלא בלאו ועוד דאינו נוהג רק בשבת ואכן כל זה לאחר שניתנה התורה ונאמר לישראל מקרא הלזה אבל בפסח מצרים דכבר הוזהרו על מלאכה של יו"ט של פסח וכמו שכ' הקהלת יעקב בפסחים ד' ומהך קרא גופיה דהנותר ממנו עד בוקר מוכח כן דהא נאמר זה גם על פסח מצרים ומדברי הר"ן דסוף פסחים דכ' דלמחר היו מותרין במלאכה משמע ג"כ קצת דביום ט"ו היו אסורין במלאכה וע"ש היטב בצל"ח וכיון שכן בפסח מצרים שפיר אמר הכתוב דאסור לשרוף ביו"ט משום שאז היה נוהג איסור הבערה ביו"ט כשאר המלאכות.

ובזה ניחא עוד מה דקשה לכאורה לרב אשי דס"ל דשבתון עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה א"כ למה הוצרך בוקר שני הא בלא"ה הוי ידעינן דשריפת נותר אין דוחה יו"ט דלא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה וכבר עמדו התוס' ע"ז ואכן לפי מש"כ ניחא דאיצטריך קרא לפסח מצרים דעדיין לא הוזהרו על עשה דשבתון דעשה דשבתון נאמר

אח"כ באוהל מועד ולא היה רק ל"ת לחוד ושפיר הוצרך משה רבינו להזהיר דלא ישרפו ביום.

ובזה יתיישב ג"כ דברי המכילתא בפ' בא דאמר ר' ישמעאל שם דא"צ קרא דעד בוקר על יו"ט דכבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם ושריפה מעין מלאכה היא ומת"ל עד בוקר אלא אם חל ששה עשר להיות בשבת מגיד שאינו שורף אלא עד אור י"ז והנה כבר עמדו ע"ז כל המפרשים ז"ל דכיון דס"ל לר"י דאפילו על יו"ט לא צריך קרא כ"ש על שבת דהא בשבת איכא כרת וסקילה ופשיטא שאינו דוחה ומה שתי' על זה בזית רענן דבשבת קיל טפי דאפשר שיתקיים האיסור בשאר שבתות זה תמוה דהיאך יעלה על הדעת דשריפת נותר יהיה דוחה שבת דהא אין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת וזה אין לומר דכאן בא הכתוב לאשמעינן זה דהא ליתא דהא בפ"ק דיבמות יליף מקראי אחרוני דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת.

וגם מה שתירץ בס' התורה והמצוה דבשבת הו"א דמותר לשרוף לפני הבירה מעצי המערכה כיון שניתן שבת לדחות אצל המערכה וכמו שכתבו התוס' ביומא ודף מ"ו) לענין אברים ופדרים במח"כ אינו ענין להתם דהתם הא מניח אברים ופדרים על המזבח והכל ענין סידור מערכה הוא ושפיר אמרינן מתוך שניתן שבת לדחות אצל מערכה גדולה ניתן נמי לדחות אצל המערכה של אברים ופדרים דהא נפקא ליה מקרא דצריך לעשות ד' מערכות בכל יום ושבת נמי בכלל אבל מה ענין שריפת נותר של פסח לסידור המערכה דהכי נימא נמי דכל כהן המסדר המערכה בשבת היה מותר נמי להדליק בביתו ונימא מתוך שניתן שבת לדחות אצלו ונותר לגבי המערכה הוא במשקל אחד כמו מדליק בביתו דהא פסח נאכל בירושלים ואינו ענין למערכה כלל ומאי תועלת במאי דשורף בעצי המערכה דאטו העצים גורמין ההיתר הלא עיקר ההיתר הוא בשביל שצריך להקריב התמיד דדוחה שבת ואינו ענין לשריפת נותר של הפסח.

ועוד תמוה דא"כ יו"ט נמי י"ל כן ומה שכ' שם דיו"ט היתר הוא ולהא אשתרי וכו' וכמו שאמר רבא בזבחים (דף ל"ב) לא זכיתי להבין דבריו דחזא דאכתי תקשה שם למ"ד דסובר שם להיפך דאמרינן הואיל ואשתרי אשתרי מאי איכא למימר. ועוד תמוה דהא אדרבה בשבת בוודאי התירא הוא וכדאמרינן שם ביומא שבת דהותרה בציבור וא"כ בשבת בוודאי א"צ קרא דלהא אשתרי ולהא לא אשתרי ולכן כל דבריו שם לא נהלם אצלי כלל [ועי' בס' אור חדש על פסחים דף פ"ג מה שתירץ לדברי המכילתא הנ"ל ע"פ דרך החידוד] ואין לתרץ נמי דר"ל דאשמועינן קרא דאפילו בי"ז צריך לשרוף ביום דווקא ואף דאז הוא וודאי שלא בזמנו וקמ"ל קרא דגם נותר שלא בזמנו ג"כ אינו נשרף אלא ביום דהא ליתא כלל דהא בהדיא אמר שם ר"י דנשרף אור י"ז וקי"ל דאור אורתא הוא וצריך לומר דהא דכתיב עד בוקר הוא לאו בדוקא ובזה יש ליישב נמי מה שהקשו התוס' בפסחים (דף פ"ג ע"ב) ד"ה ליתן דהקשו כיון דאסור לשרפו בליל מוצאי יו"ט היכי מוכח דאין שריפת קדשים דוחה יו"ט ע"ש ואכן באמת במכילתא איתא שם דנשרף אור ט"ז ולק"מ ופשוט דכוונת התוס' להקשות לפי לשון המשנה שם דישרפו בט"ז ובי"ז דמשמע דנשרף ביום.

ואכן גם לפי דעת המשנה לא קשיא כ"כ. דמיום ט"ז בלא"ה לא קשיא וכמש"כ התוס' ביבמות ע"ב דכיון דאינו נשרף לעולם בט"ו הוי ט"ז זמנו ומי"ז נמי י"ל דמתני' סובר כמ"ד דנותר שלא בזמנו נמי אינו אלא ביום ודו"ק: ואמנם להנ"ל ניחא והוא בהקדם דנעמוד על הלשון המכילתא שם שאמר ר"י א"צ הרי אומר כל מלאכה לא יעשה בהם ומה לו להזכיר הך קרא בפרט והל"ל לומר דהרי יו"ט הוא ונאסר במלאכה ולכן נ"ל דר"י ג"כ סובר דעיקר קרא נאמר על פסח מצרים דעל יו"ט הוזהרו אז אבל על שבת עדיין לא הוזהרו ורק דשמרו הן בעצמן את השבת וכמו דאיתא במדרש ולכן אמרינן ישמח משה במתנת חלקו שכבר צוה משה לישראל במצרים שישמרו את השבת.

והנה ר"ח ניסן דפסח מצרים היה ביום ה' וכדאיתא במכילתא ובשבת פ"ח. והיינו לפי שהוקבע החודש אז ביום ל' של אדר בזמנו וכמו דאיתא במדרש ובפיוט של שבת הגדול אבל בעת שנאמרה להם פרשה זו היה קודם שקדשו החודש שהרי אז נצטוו על קידוש החודש וכמו דאיתא שם בכתוב החודש הזה לכם ראש חדשים ואם לא היו רואים את הלבנה ביום ל' היו קובעין ר"ח ביום ל"א והיה חל יום ט"ז בשבת ולדעת הסדר עולם דניסן חל אז בע"ש חל באמת יום ט"ז בשבת.

ונראה דהס"ע ס"ל דלא הוקבע בזמנו ולכן היה ר"ח בע"ש או דס"ל באמת דיום ל' חל בע"ש ועפ"ז עולה לנו דברי ר"י כמין חומר בעז"ה דליו"ט א"צ קרא דהוזהרו אז על יו"ט של פסח דהא כתיב כל מלאכה לא יעשה בהם ואפשר דהיינו דכתיב כל מלאכה לאשמעינן דאף הבערה שאינו לצורך אוכל נפש נאסר ולא אמרינן מתוך דסברא דמתוך לא נאמר רק לדורות] וא"כ בהדיא אסר הכתוב שריפת נותר ביו"ט גבי פסח מצרים ולכן לא בא הכתוב דעד בוקר אלא לאשמעינן דאם לא יקבע החודש בזמנו ויחול ר"ח ניסן ופסח ביום ו' ויחול ט"ז בשבת ג"כ לא ישרפו בשבת אלא ביום י"ז ואף שעל השבת עדיין לא הוזהרו כלל רק שנהגו בעצמם כן ואעפ"כ אסור וקמ"ל קרא דשריפת נותר לא דחי אפי' למנהג.

או אפשר דכיון שעתידה תורה לאסור עליהם את יום השבת לא רצה הקב"ה להתיר להם שריפת נותר כיון שלאחר מ"ת תהיה אסור להם. או דהוראת שעה היתה שלא תדחה את השבת ואף שלא היה רק תקנת משה ועכ"פ נסתלק גודל התמיה שתמהו בזה על המכילתא.

והנה הקשה לי כבוד הרב הגאון מוהר"ש נ"י מ"ץ דפ"ק דלמ"ד דהבערה אינו נוהג ביו"ט עד בוקר למאי אתא ואכן לק"מ די"ל דאדרבה דזה גופא בא לאשמעינן דנותר אסור וכן פירש באמת הגאון מלבי"ם ז"ל דמ"ד דילפינן מעד בוקר שאינו דוחה יו"ט ע"כ דס"ל דהבערה ללא יצאת ע"ש וזה דלא כדעת רבינו הט"א ז"ל דלמ"ד דהבערה ללא מותר באמת לשרוף נותר ביו"ט ואכן הגאון הנ"ל ס"ל להיפך.

ואכן מלבד זה לא קשה די"ל דצריך עד בוקר ליתן תחום לבוקרו של בוקר וכמו דאיתא במכילתא שם דת"ק דריש מיניה לשני דברים. ואכן הך מ"ד וכן האמוראים דילפי לשריפת נותר מקראי אחריני וכמו דאיתא בפסחים פ"ג נ"ל באמת דס"ל דעד בוקר לא אתא אלא לדרשה דתן תחום לבוקרו של בוקר ובפרט לפי מה שכתב שם התורה והמצוה דתליא אי היום מתחיל מע"ה או מהנץ א"כ י"ל דפליגי בזה ע"ש ודו"ק.

ושוב מצאתי שמה שעלתה בדעתי לתרץ דר' ישמעאל בא לאשמעינן דגם ביום ט"ז אם חל בשבת ג"כ אינו נשרף רק ביום י"ז אבל לא בלילה כבר כתוב על ספר בית הלוי על החומש להגאון האמיתי אב"ד דק"ק בריסק נ"י לתרץ כן ופשוט דמפרש דמש"כ במכילתא דנשרף אור ליום י"ז דהך אור יממא הוא ומאי דנקט בלשון אור י"ל דקמ"ל דנשרף מע"ה וכדאמר במכילתא שם דתן תחום לבוקרו של בוקר.

אבל ק"ל דאם כוונת ר' ישמעאל הוא כן מאי קאמר דליו"ט לא צריך קרא דשריפה מעין מלאכה הוא ומאי קושיא דכמו דצריך קרא על שבת דאין נשרף רק ביום ולא בליל שבעה עשר ה"נ צריך קרא על יו"ט דאינו נשרף רק ביום ט"ז ולא בליל ט"ז דהא באמת יש לטעות דנשרף בליל ט"ז דהא כבר עבר זמנו ושלא בזמנו נשרף גם בלילה ותדע דהא התוס' ביבמות ע"ב הקשו דלמה אינו נשרף עד הבוקר למ"ד דנותר שלא בזמנו נשרף גם בלילה והוצרכו לתרץ דכיון דבט"ו אינו יכול לשרוף מחמת יו"ט נחשב הט"ז כמו זמנו אבל מ"מ בוודאי היה יכול לטעות ולומר דנשרף בלילה וע"ז צריך קרא וע"כ משום דבאמת ר' ישמעאל אינו יכול לתרץ כן משום דס"ל באמת דנשרף בליל ט"ז ובר מן דין קשה לי טובא זה דנאמר דכוונת הכתוב לומר דגם שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום דלזה ילפינן מקרא דוהנותר כמו דדרשינן ביבמות (דף ע"ב) ולא צריך קרא דעד בוקר ובאמת אם חל בשבת יש ללמוד מק"ו דמה אם חל בחול ועבר ולא שרף מ"מ אינו נשרף רק ביום כ"ש בחל בשבת דהי' אנוס ואינו יכול לשרוף פשיטא דאינו נשרף רק ביום ולכן מש"כ לתרץ לעיל נ"ל נכון יותר: שוב מצאתי ראיה ברורה לדברי דר"י סבר באמת דנשרף ליל י"ז מהא דאמרינן בירושלמי דשבת בפ"ב הלכה א' ובפסחים פ"ז הלכה י' כמה דר' ישמעאל אמר תמן תינוק שעבר זמנו נימול ביום ובלילה והכא עבר זמנו נשרף בין ביום ובין בלילה ע"כ ונראה דהירושלמי הוציא כן מדברי ר' ישמעאל דבמכילתא הנ"ל מהא דאמר דנשרף אור לי"ז ויהיה איך שיהיה מ"מ נלמד מהירושלמי דרבי ישמעאל ס"ל כן ומעתה אין מקום להסתפק דהא דאמר ר"י במכילתא אור לי"ז ר"ל ליל י"ז דהא בירושלמי אמר להדיא דרבי ישמעאל ס"ל דנותר שלא בזמנו נשרף גם בלילה וק"ל: וראיתי להעתיק כאן מה שכתבתי בעז"ה בגליון התוס' בפסחים (דף פ"ג ע"ב) ד"ה ליתן בוקר שני דהקשו שם דכיון דנפקא לן מקרא דאפילו בליל מוצאי יום טוב אסור לשרוף עד בוקר של יום ט"ז א"כ מנ"ל להוציא מזה דשריפת קדשים אינו דוחה יו"ט דהא ע"כ גזה"כ הוא וכתבתי ע"ז על הגליון וזה לשוני דמש"כ התוס' להקשות דמנ"ל דאסור ביו"ט מצד איסור מלאכה דילמא דגזה"כ הוא דשריפה הוא ביום ט"ז ותדע דהא אסור גם במוצאי יו"ט הנה מה דפשיט להו דאינו נשרף רק ביום ט"ז בבוקר היינו משום דכתיב בהדיא בקרא עד בוקר ופרשינן דבא לאשמעינן דנשרף בבוקר שני ואף שלא בזמנו הוא ולא ס"ל כמש"כ התוס' ביבמות הנ"ל דכיון דאסור מה"ת לשרוף ביו"ט הוי כמו בזמנו.

וזה אין לומר דנלמד מזה באמת דגם נותר שלא בזמנו אינו נשרף רק ביום וכמו דדריש ר"י ביבמות (דף ע"ב) ומפיק ליה מוהנותר דהא ליתא דא"כ מאי מבעי ליה ר"י לדרשא מקרא דהנותר תיפוק ליה מקרא דעד בוקר ומיהו מה שתירצו דמידי דהוי אשלמים נראה דסמכי ג"כ אסברא דמקרי זמנו דאל"כ מאי ראיה מייתי משלמים דילמא שאני שלמים דעיקר זמנו נשלם לאור שלישי ומש"ה אינו נשרף אלא ביום משא"כ הכא אלא

וודאי דסמכי' אהך סברא דגם זה מקרי זמנו כיון דלא משכחת לה לעולם דנשרף ביום חמשה עשר ומיהו כל זה לפי מה דמשמע פשטיות לשון המשנה דנשרף ביום ששה עשר או ביום שבעה עשר אבל במכילתא איתא מגיד שאינו נשרף עד אור ששה עשר וכן בדברי ר"י שם איתא אם חל ששה עשר להיות בשבת אינו נשרף עד אור י"ז וכ"ה במכילתא הנדפס עם זה ינחמנו ובמכילתא הנדפס בוויילנא עם פירוש ברורי המדות אכן במכילתא הנדפס בווארשא על החומש עם פי' הגאון מלבים ז"ל נדפס בדברי ר' ישמעאל עד י"ז ולא הוזכר שם תיבת אור ופשוט דטס"ה דק"ו הדברים דמה יום ט"ז דלעולם לא משכחת לה דנשרף מקודם ואעפ"כ ס"ל להמכילתא דנשרף בלילה אור ליום ט"ז וכ"ש בחל ט"ז בשבת דאם לא היה חל בשבת היה נשרף ביום ט"ז עצמו לא כ"ש דוודאי נחשב שלא בזמנו ומותר לשרוף גם בלילה י"ז אלא הדבר פשוט דנחסר שם בדפוס] וזה אין לומר דהך תיבת אור ר"ל בבוקר כשהאיר השחר של יום ט"ז והא דקרי ליה אור היינו משום דמצוותו בבוקר כשהאיר השחר ואינו צריך להמתין עד הנץ החמה וכמו דדריש שם במכילתא דמשו"ה כתיב בוקר שני ליתן תחום לבוקרו של בוקר ופירש שם הגאון מלבים ז"ל דהיינו דצריך להקדים מיד כשהאיר השחר.

[ונ"ל דמשו"ה לא הוזכר במשנה דמגילה כ' דשריפת נותר אינו נשרף רק עד הנץ החמה כמו שאר דברים דחשיב התם דמצותן ביום דאמרינן שם דצריך להמתין עד הנץ. ואמנם באמת לפי הנ"ל ניחא דבהדיא הקפיד הכתוב דמצוותו מעה"ש ולא ראו חכמים לאסרו וכן בתמיד הקריבו מיד מע"ה והיינו משום דכתיב בבוקר בבוקר ומיהו גבי תמיד י"ל טעמא אחרינא משום דכהנים זריזים הם ולא אתי למטעי] אבל עכ"פ י"ל דהך אור ר"ל ביום ט"ז בבוקר.

דהא ליתא כלל דהא כבר תסתיים שמעתתא בפ"ק דפסחים דאור אורתא הוא בכל מקום בש"ס ובמשניות ובכל הברייתות ובפרט גבי נותר דבהדיא בת"כ הקפיד לכתוב על ליל שלישי בלשון אור דאמר שם יכול יהא נאכל אור לשלישי ת"ל עד יום ותו אמר שם יכול יהא נשרף אור לשלישי וכו' והובא בפסחים (דף ג') הרי דקרי ליה ללילה בלשון אור.

ואף דכתיב עד בוקר באש תשרופו הך בוקר לאו בדוקא הוא דבאמת דאי בא לאשמעינן דנשרף ביום ט"ז בבוקר הו"ל למכתב בבוקר באש תשרופו ותיבת עד מיותר ומדכתיב עד משמע דעד בוקר מצות שריפה ולא בבוקר עצמו והיינו דזמנו כל הלילה ואם עבר ולא שרף בלילה עבר על מ"ע דשריפה דמצוותה בלילה הסמוך ליום ט"ו מיד ואח"כ כל שעה ושעה עובר בעשה וראיה לדבר זה מהא דדרשינן בתו"כ ובפסחים (דף ג') מהנותר עד יום השלישי דכתיב גבי שלמים לומר דבעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי.

ולכאורה תמוה דהאיך הוציאו הך קרא מפשטי' דמיירי במצות שריפה דביום השלישי ישרף ודרשי' ליה על זמן אכילה של יום שני שאינו נאכל אלא ביום שני אבל לא בליל שלישי וע"כ דקשה להו לשון עד יום השלישי דהו"ל למכתב והנותר ביום השלישי באש ישרף ויהיה הכוונה מה דישאר צריך לשרוף ביום השלישי ומדכתיב עד דרשי ליה על יום שני וא"כ הכא נמי כן ועוד דהכא גרע טפי דלא שייך לפרש דהך עד קאי על

והנותר והיינו דנשאר עד בוקר שני דהא באמת מיירי מנותר שנשאר מהפסח מחצות הלילה של ליל ט"ו וכ"כ האי עד קאי אלמטה וא"כ משמע דהשריפה קודם בוקר כנ"ל ברור טעמו של המכילתא: ובאמת לענין עיקר הדבר אי נחשב יום ט"ז זמנו או לאו נ"ל תליא בטעמא דאסרה התורה לשרוף הנותר ביו"ט אי נימא דטעמא משום דאין עשה דוחה לל"ת דיו"ט משום דיו"ט עשה ול"ת הוא או משום דעשה דנותר קיל ואפשר דהוי עשה שלפני הדיבור דהא נאמר בפ' בא גבי פסח מצרים וא"כ פשוט דאינו אסור רק לשרוף ע"י ישראל אבל ע"י א"י מותר דהא אמירה לא"י אינה אלא שבות דרבנן וא"כ מה"ת מותר לשרוף ע"י א"י ומקיים בזה מצוות שריפה וכמש"כ המ"א בס"י תמ"ו ס"ק ג' [ועי' בגליון המג"א שם להגאון מוהר"ע ז"ל שהעיר באמת דהיכי מקיים בזה מצות עשה דתשביתו הא אין שליחות לא"י ונשאר בקושיא ואכן לענ"ד י"ל דס"ל להמג"א דעיקר המ"ע דתשביתו היינו שיהא מושבת ולא בעינן בזה דין שליחות ויש להאריך בזה ואכ"מ].

אבל אם נימא דעשה שלפני הדיבור ג"כ דוחה והך תנא דלמאן דאמר דשריפת קדשים אינו דוחה יו"ט מעד בוקר ע"כ דלא ס"ל דשבתונעשה הוא ואם כן ע"כ דגזירת הכתוב הוא דנותר אינו דוחה יו"ט ולא מצד מלאכה וא"כ גם ע"י א"י אסור והלכך שפיר מקרי זמנו ואפשר דמשום זה ס"ל להתוס' בפשיטות דנשרף ביום והיינו משום דמבואר בפ"ק דפסחים דמ"ע דתשביתו הוי דוחה יו"ט גם למ"ד דהבערה לחלק יצאת משום מתוך וא"כ תקשה באמת למה אין שריפת נותר דוחה יו"ט דהא עשה דתשביתו ג"כ הוי עשה שלפני הדיבור ואעפ"כ הוי דחי וע"כ דגז"ה הוא וממילא מקרי בזמנו וכ"כ מלבי"ם שם דת"ק דהוצרך ללמוד מקרא דעד בוקר ע"כ דס"ל דהבערה מותר ביו"ט והלכך ע"כ הוצרך ללמוד מקרא.

ובעיקר טעמא דשריפת נותר אינו דוחה יו"ט כתב הרע"ב בפסחים פ"ז משנה י' משום דשריפת קדשים עשה ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה ואולם בפ"ב דשבת משנה ב' פי' הרע"ב דילפינן מוהנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו דתן בוקר שני לשריפתו ומיניה ילפינן לשאר קדשים ולכאורה תמוה אדרבה הכא דמיירי בנותר גופא הו"ל להביא מקרא דנותר גופא והתם דמיירי בתרומה טמאה הו"ל למכתב בטעם משום דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה וכבר הרגיש בזה התוס' יו"ט בפסחים שם ואמנם אחר העיון ניחא דגבי נותר דאסור להנות ממנו בשעת ביעורו שפיר איכא למילף מקרא דשבתון דהא הוי הבערה שלא לצורך אוכל נפש אבל התם דמיירי בתרומה טמאה דמותר להנות ממנו בשעת ביעורו והוי הבערה לצורך אוכל נפש רק עיקר הטעם דמשום דמכוין לשם מצוה המצוה מחשב לה למלאכה ואף דנהנה ממנה וזה ילפינן מנותר דאסרה תורה ביום טוב ולכאורה הא י"ל מתוך ובפרט למ"ד דס"ל דהבערה ללאו יצאת ולדידיה ביו"ט שרי הבערה לגמרי ולמה אסרה תורה בנותר וע"כ דהמצוה מחשב אותו למלאכה והלכך גם בתרומה טמאה אסור ואם נותן לפני כלבו נחשב ג"כ למלאכה ואסור ביו"ט כמש"כ רש"י בביצה (דף כ"ז) וא"כ שפיר הוצרך הרע"ב להביא שם טעמו של תנא דבי חזקיה.

והא דרב אשי נתן טעם משום עשה דשבתון גבי תרומה טמאה י"ל דעיקר מימרא דרב אשי לא נאמר רק גבי נותר ולא מיייתי התם רק משום שיגרת לישנא בעלמא ואין להקשות נמי הא מ"מ אמרינן מתוך ומה בכך דאיכא נמי עשה די"ל דרב אשי ס"ל מסברת חוץ דגבי שריפת נותר נחשב למלאכה ולא שייך מתוך ודווקא גבי חמץ מהני מתוך דשריפת חמץ לא מקרי מלאכה: והטעם דחלוק חמץ מנותר כתב האור חדש בפסחים (דף ה') דגבי נותר דכתיב בהדיא דאסור ביו"ט וע"כ דגזה"כ הוא דגבי נותר נחשב מלאכה והלכך גם לכלבו אסור דמה לי אם שורפו או נותן לכלבו הא שניהם מותרים דהא אמרינן מתוך אבל בחמץ דליכא קרא לא חזינן דרחמנה אחשביה והלכך אי אמרינן מתוך מותר ביו"ט והגאון בעל נודע ביהודה ז"ל כתב לחלק בדרך אחר דגבי נותר דמוטל המצוה על כל העולם לשרוף הנותר ולכן חשיב מלאכה אבל מצות ביעור חמץ אינו מוטל רק על הבעלים אבל מי ששורף חמצו של אחרים לא עשה מצוה כלל לא שייך לומר אחשביה דאין סברא לומר דלגבי הבעלים הוי מלאכה ולגבי אחרים לא.

כ"כ שם הנו"ב. אבל כמדומה לי דאישתמיט להנו"ב ז"ל גמ' ערוכה בב"ק (דף צ"ט) דאמר רבא שם דאם שרפו במועד פטור משום שהכל מצווים עליו לבערו הרי בהדיא דגם גבי חמץ מוטל המצוה על כל העולם ודברי הגאון צע"ג.

וגם בעיקר הסברא לא שייך לחלק בזה דמאי נ"מ אם מוטל המצוה על כל העולם או לאו ועוד דקצת יש מקום לומר להיפך דגבי חמץ דנהי דגבי הלאו כתיב לא יראה לך אינו מוטל רק על הבעלים אבל מותר לראות של אחרים אבל בעשה דתשביתו כתיב סתמא תשביתו שאור מבתיכם ולא כתיב דתשביתו שאורכם ומשמע דאיכא מצוה גם על שאור של אדם אחר אבל גבי נותר דכתיב העשה והלאו בחד קרא משמע דכל שישנו בלאו ישנו בעשה אבל על אחרים אינו מוטל שום מצוה וראיה לזה דהא גבי כסוי הדם מבעי ליה קרא דאם לא כיסה השוחט מוטל על אחרים לכסות והכא ליכא קרא: ועל דברי הגאון בעל אור חדש הנ"ל ג"כ יש לתמוה דא"כ היאך מביא רש"י ראייה דביעור דנותר נחשב למלאכה מתרומה טמאה דהבערה לצורך אוכל נפש הוא ואעפ"כ אסור ולפי דברי הגאון הנ"ל דעיקר הראיה משום דגבי נותר איכא גזה"כ דאסור היאך תלי רש"י תניא בדלא תניא דהא בתרומה טמאה לא מצינן שום קרא דאסור לבער ביו"ט וא"כ מנ"ל באמת דאסור ביו"ט למ"ד דאמרינן מתוך דהא בחמץ אמרינן באמת למ"ד דאמרינן מתוך מותר לבער ביו"ט ומשום דליכא קרא וא"כ תרומה נמי יהא מותר באמת והיכי ילפינן תרומה מנותר דילמא דמי לחמץ ובפרט ללמוד נותר מתרומה זה וודאי לא שייך כלל ומאוד תמהני על הגאון הנו"ב ז"ל שדחה שם דברי הגאון דמלשון רש"י הנ"ל לא משמע כן וטפי הו"ל לתמוה עליו דלפי דבריו אין הבנה כלל לפרש"י שם ולפיכך דברי הגאון בעל אור חדש ז"ל צל"ע.

ונידון מש"כ במשנה בחל ט"ז בשבת דנשרף בשבעה עשר דלכאורה משנה שא"צ היא דאם לא דחי יו"ט כ"ש שבת ות"י התוס' יו"ט אינו מובן והנה בפשוטו יש לתרץ דקמ"ל דאף אם חל בשבת ואינו נשרף רק ליום י"ז דאז אינו זמנו בוודאי דהא אם היה חמץ היה נשרף ביום ט"ז ואעפ"כ אינו נשרף רק עד יום י"ז בבוקר אבל בליל י"ז אסור וקמ"ל דנותר שלא בזמנו ג"כ אינו נשרף רק ביום וכן ס"ל לר' יוחנן באמת ביבמות ד'

ע"ב ואפי' למאן דלא דריש וא"ו מ"מ וא"ו ה"א דריש ואף דבמכילתא פ' בא איתא דנשרף אור לט"ז ואם חל בשבת נשרף אור ל"ז צ"ל דהמכילתא סבר דנותר שלא בזמנו נשרף אפילו בלילה ודלא כר' יוחנן דיבמות ור' יוחנן לשיטתו אזיל דס"ל דהלכה כסתם משנה ומלשון המשנה משמע דנשרף ביום י"ז והלכך לא קשיא עליה מהמכילתא והמכילתא הפריז על המידה עוד דאף ביום ט"ז נמי מקרי שלא בזמנו דהא אי לאו יו"ט היה נשרף בט"ו והלכך שורפין ליל ט"ז והא שכת' התוס' ביבמות דאינו נשרף רק ביום ט"ז בבוקר הוציאו כן מלשון המשנה דלכאן: ושוב ראיתי דיש ליישב דברי הנו"ב מהסוגיא דב"ק הנזכר דהנה באמת גבי מ"ע דתשביתו כתיב נמי בבתיכם ומשמע דבחמץ שקבל אחריות ומונח בבית חבירו אינו מצווה לבער.

אך זה נ"מ בין המ"ע להל"ת דלענין הל"ת ילפינן קראי מהדדי דבקרא דלא יראה לך שאור משמע דאפילו אם מונח בביתו חמץ של אחרים אינו עובר ובקרא דלא ימצא בבתיכם משמע דכל שמונח בביתו אסור ומשנינן כאן דקיבל עליו אחריות וכאן דלא קיבל אבל אם אינו מונח בביתו ואפילו בקיבל עליו מותר דאם מונח בבית חבירו ואין החמץ שלו בוודאי מותר וכ"כ התוס' בשם ר"ת וכל זה בהלאו אבל בעשה דתשביתו דליכא תרי קראי אפשר דאם הוא בביתו חייב בעשה אף דלא קיבל עליו אחריות אבל הא ליתא כלל דודאי איתקש העשה להלאו וכל חמץ דליכא לאו דב"י ליכא נמי עשה ואך הנכון בזה דמה שאמרינן שהכל מצווין לבערו ר"ל מצד ערבות דכיון דרואה דהגזלן אינו רוצה לבערו אז מוטל המצוה לכל מי שרואה וכמו בכיסוי הדם דאם לא כיסה השוחט מוטל חיוב על הכל אבל עיקר המצוה הוא על הבעלים בדווקא כנ"ל ליישב דברי הנו"ב הנ"ל.

ודע דנראה ברור דאם גזל בשר הפסח בליל פסח מהחבורה למאן דאמר דקדשים קלים ממון בעלים הוא ואח"כ נעשה נותר אצלו יכול לומר הרי שלך לפניך כמו בחמץ ולענין אם בא אחר ושרפה לדעת הנו"ב פטור שהכל מצווים עליו לבערו אבל לפי מה שכתבתי דנראה דמ"ע דשריפת נותר אינו מוטל רק על הבעלים כמו בהלאו בבל תותירו דהא איתקשו בחזק קרא פשוט דהשורף חייב לר"ש דהא הוי גורם לממון הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן ל"א הנה שמעתי מכבוד ידידי הרב הגאון מהור"ש נ"י שעלה בדעתו להסתפק בספק מ"ע אם דוחה לספק ל"ת ורצה להביא ראיה מהא דקיי"ל דחטאת העוף הבא על הספק אינו נאכל ולא אמרינן דאתי ספק מ"ע דאכילת קדשים ודחי ספק ל"ת דנבלה כן העיר הרב הג' הנ"ל וזה אשר השבתי לו ע"ז הנה לפע"ד נראה ברור דלא שייך להסתפק ספק זה רק אם הספק שיש בהעשה לא תלי בספק של הל"ת כגון בספק אם אכל מצה ויש לפניו כזית מצה שהוא ספק חדש דבכה"ג לא תלי הספיקות אהדדי דאף אם כבר אכל מצה ואינו מוטל עליו עוד מ"ע דמצה מ"מ יש ספק דשמא אינו חדש ואוכל היתר גמור ובכה"ג שפיר איכא ס"ס דשמא אינו חדש ואת"ל דהוא חדש מ"מ שמא לא אכל עדיין מצה ונמצא דעשה דוחה ל"ת וע"ז חל הספק של הגאון הנ"ל דיש לומר דלא נאמר דס"ס אזלינן לקולא רק במקום דשני הספיקות הוא היתר גמור אבל הכא דספק דשמא לא אכל מצה אינו היתר רק מצד דחיה: ועוד יש סברא לומר דלא נלמד מקרא דעשה דוחה ל"ת רק ודאי עשה אבל ספק עשה לא נאמר דדחי אפילו לספק ל"ת דע"ז לא מצינו ראיה למילף מכלאים בציצית דהתם מצווה ודאית היא: אבל במקום

דהספיקות תלי אהדדי כגון בחטאות העוף הבא על הספק דאם חטאת העוף הוא הוי וודאי מ"ע וגם ליכא איסורא כלל דחטאת העוף מצוותו במליקה והכשרו בכך ואינו מצד דחיה כלל ואם אינה חטאת העוף הוי וודאי נבלה וגם ליכא מ"ע כלל פשוט דמשו"ה אסור לאכול מספק משום דהוי ספק דאורייתא דשמא פטור מחטאת והוי מליקת חולין והוא ודאי נבלה ולא שייך בכאן לומר דאתי ספק עשה ודחי לספק ל"ת מתרי טעמי דחדא דלא מקרי ספק ל"ת דכיון דצריך לחוש דשמא ליכא כאן מ"ע ואם ליכא מ"ע הוי וודאי נבלה [והיינו טעמא דספק אנדרוגינוס אין מחללין עליהן את השבת ולא אמרינן דאתי ספק מילה ודחי לספק כרת וע"כ דחיישינן דשמא הוא פטור ממילה וממילא איכא ודאי איסור כרת] ועוד בלא"ה לא שייך התם לומר דיבא ספק עשה וידחה ספק ל"ת דהא ע"כ צ"ל דס"ל להך תנא דיש שחיטה לעוף מה"ת דאם סבר דאין שחיטה לעוף מה"ת והאיסור הוא מצד טריפה וכדאמרינן בחולין דף כ"ח כי שבר שדרה ומפרקת הוי לה טרפה זה א"א לומר דהא לזה יש תקנה דיחזיר סימנין לאחורי העורף וימלוק וכמ"ש התוס' בנזיר דף כ"ט למ"ד דהאב מדיר את בנו בנזיר אינו אלא לחנכו במצות ע"ש.

ודוחק לומר דהוא ס"ל דאסור להחזיר הסימנין [ועוד לפי מ"ש המהר"ם לובלין בחולין דף כ"ח ע"א לתרץ קושיית של מקשין העולם אין כאן טרפה כלל אפילו אינו מחזיר הסימנין דהכל נחשב כנחירה ע"ש. ואכן תמהני דנראה דנעלם ממנו ד' התוס' דנזיר הנ"ל דלא ס"ל כן וגם מה שהביא הקושיא בשם מקשין העולם תמוה דהא הוא קושיית התוס' בנזיר הנ"ל ולכן דבריו צ"ע] וכיון דסבר דיש שחיטה לעוף מה"ת יש כאן גם עשה שאינו זבוחה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה: ועוד דהא באמת מסקינן בנזיר שם דריב"י סבר דאין שחיטה לעוף מה"ת וגם חולין בעזרה לאו דאורייתא ומ"מ אינו נאכל מדרבנן משום דהעמידו חכמים דבריהם במקום מ"ע דאכילת קדשים וא"כ אין מכאן ראיה כלל דספק מ"ע אינו דוחה לספק ל"ת דהא הכא אינו אלא ספק ל"ת דרבנן ואעפ"כ לא דחי ואולי דכוונת כת"ר נ"י דאם ס"ד דדוחה לספק ל"ת של תורה היאך החמירו בספק ל"ת של דבריהם יותר ממה שהחמירה התורה בספק וגם לפי דעת הרמב"ם ז"ל דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן במקום דאין לו חזקת איסור בוודאי אין ראיה דהא במקום דיש לו חזקת איסור מודה דאסור מה"ת וראיה דהא חייב באשם תלוי בחתיכה משני חתיכות וע"כ משום דשם איכא חזקה וא"כ בלא"ה לא קשיא דלמה לא דחי ספק מ"ע דאכילת קדשים לספק נבלה דלדעת הרמב"ם הספק מ"ע אינו מוטל עליו רק מדרבנן דהא להמ"ע דאכילה ליכא חזקת חיוב והספק נבלה יש לה חזקת איסור דאמה"ח וא"כ לענין נבילה אסור מה"ת מספק ולא אתי מצוה דרבנן ודחי ל"ת של תורה דהל"ת יש לה חזקת איסור והמ"ע אין לה חזקת חיוב: ואכן יש לפשוט ספיקו של כת"ר נ"י מד' השאג"א סי' כ"ט דהקשה על הרמב"ם ז"ל דס"ל דכהן שלבש בגדי כהונה שלא במקום עבודה לוקה משום האבנט שהוא כלאים והקשה השאג"א מחטאת העוף הבא על הספק דהיכי מיייתי מספק דשמא אינו חטאת העוף ונמצא שלבש כלאים שלא במקום מצוה וע"ז יתכן תמיהת כת"ר נ"י דמאי קושיא דהא י"ל דאתי ספק מ"ע של הקרבה ודחי לספק ל"ת של כלאים אלא וודאי דס"ל דלא דחי [ומיהו בעיקר קושיית השאג"א כ"כ בעצמו דאינו קושיא דהא התם בנזיר ילפינן מקרא דקריבה על הספק ואפילו למ"ד דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא מ"מ מותר וכמו שכ' התוס' שם וא"כ בהדיא התירה

התורה גם איסור כלאים] והא אין להקשות על השאג"א כיון דהקושיא הוא על הרמב"ם ז"ל ולהרמב"ם הא כל ספק אינו אסור רק מדרבנן והלכך לא חיישינן לאיסור כלאים דאינו אלא ספק דהא ליתא דחדא דלהרמב"ם חיוב הקרבה ג"כ אינו אלא מדרבנן ולא אתי חיוב מדרבנן ודחי איסור דרבנן [ומיהו מ"מ יש לומר וליישב קושייתו דלענין חיוב מדרבנן לא שייך לקרותו ספק רק דיש עליו בוודאי חיוב מדרבנן וגם האיסור הוא וודאי מדרבנן וא"כ למה לא נימא דאתא עשה דרבנן ודחי ל"ת דרבנן ולפי זה יתיישב קושיית השאג"א ז"ל על הרמב"ם לשיטתו דאמרינן דאתי עשה דרבנן ודחי ל"ת דרבנן ועוד י"ל דכיון דכלאים הוא בוודאי רק דחל ספק דשמא הוא חטאת העוף ושם הותר כלאים ומקרי ספק שיש לו חזקת איסור דמספק אי אתה יכול לסלק ממנה איסור כלאים דהכלל הוא בידינו דכל דבר מעמידין על חזקתו והא דכ' הרמב"ם ז"ל דספק דאורייתא אינו אלא מדרבנן היינו במקום דלא אתחזק לא איסורא ולא התירא ושפיר הקשה השאג"א דהא הספק של הקרבה אין לו חזקת חיוב וספק כלאים יש לו חזקת איסור והאיך יכול לדחות וא"כ קושיית השאג"א כראי מוצק.

ולענין מה שכתבנו לעיל בספק אם אכל מצה ויש לו כזית שהוא ספק חדש נ"ל דלהרמב"ם בוודאי דחי דהא הספק חדש אינו אסור אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל דהא אין לו חזקת איסור והספק של המצה יש לו חזקת חיוב דהא נתחייב בוודאי במ"ע רק דספק לו אם נפטר ממנו והלכך אתי חיוב דאורייתא ודחי ל"ת דרבנן ועי' בצ"ח ברכות דף כ') דהקשה כמו כן בספק קרא ק"ש למ"ד דק"ש דרבנן דלמה אינו חוזר וקורא הא יש לו חזקת חיוב וע"ש שהביא מחלוקת בזה באיסור דרבנן אי מהני חזקת איסור אבל עכ"פ משמע שם דלד"ה מקרי בכה"ג חזקת חיוב ואפשר עוד לומר דהכא אפילו מדרבנן מותר לאכול וגם מצוה לאכול דהכא לא שייך לגזור כזית ראשון אטו כזית שני דהא הוי גזירה לגזירה דגם בכזית שני אינו אלא איסור מדרבנן לדעת הרמב"ם [ומיהו הדבר צ"ע ודו"ק]: ועפ"ז י"ל לכאורה דיבמה שנפלה לפני יבם והיא ספק חייבי לאווין דאפשר דהיה מותר לייבם דלא שייך גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דהא הוי גזירה לגזירה דהא להרמב"ם כל ספק אינו אלא מדרבנן ולא עוד אלא אפילו אם ספק אם הוא חייב ביבום אך דיש לו חזקת חיוב כמו בגוונא דיבמות דחשיב שם דף ל"א דהוי חזקה ליבום והספק של חייבי לאווין אין לו חזקת איסור ג"כ אפשר דלדעת הרמב"ם ז"ל היה מותר לייבם דאתי ספק מ"ע של יבום ודחי לספק ל"ת וצ"ע גם בזה והנלע"ד כתבתי בעזה"י: הלכות חג השבועות סימן לב בשו"ע או"ח סי' תצ"ד סעיף ג' אסור להתענות במוצאי חג השבועות וכ' המג"א ע"ז דהטעם מפני כשחל עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת ע"כ.

והנה כבר תמה ע"ז המשנה למלך בפ"ב מהל' כלי המקדש הל' י' דהא אדרבה כשחל עצרת בשבת היה מותר ביום טבוח בהספד ותענית כדי שלא לקיים דברי הצדוקין שהיו אומרים עצרת אחר השבת וכדאיתא בחגיגה (דף י"ח) ונשאר בקושיא ואמנם כבוד מר אחי הגאון זצ"ל אמר ליישב דברי המג"א בטוב טעם ודעת בהקדם מה שתמה עוד המ"ל שם דלפי המבואר בתוס' בפסחים נ' דביום טבוח היה אסור גם במלאכה ותמה דאמאי לא הוזכר דין זה בשום מקום בדברי הפוסקים ז"ל ואף דהאידנא ליכא קרבן מ"מ הרי ערב פסח נמי דאסור במלאכה אחר חצות הוא משום עשיית קרבן פסח ואעפ"כ אסור

גם האידנא ונשאר ג"כ בתימה ואמר מר אחי ז"ל הנ"ל דקושיא חדא מתורצת בחברתה דוודאי בזמן הבית דהיה אסור במלאכה ביום טבוח מן התורה והלכך לא היה יכולת ביד החכמים להתיר במלאכה ביום טבוח כדי שלא לקיים דברי הצדוקים דא"א לעבור דברי תורה בקים ועשה משום גזירה וחששא בעלמא ולכן הוצרכו להתיר בהספד ותענית מיהת דאי היה אסור גם בהספד ותענית בוודאי היה בזה קיום לדברי הצדוקים דהא היה נוהג בו כל הדינים והחומרות שנוהג בחג השבועות עצמו והלכך ע"כ הוצרכו להתיר בהספד ותענית ואיסור דהספד ותענית ביום טבוח אינו אלא מדרבנן [דאפי' בי"ט עצמו לר"א אין בו איסור תענית מה"ת ואף לר"י דאמר דחלקהו ומשמע דדרשא גמורה היא מ"מ ביום טבוח וודאי אינו אלא מדרבנן] והלכך הם אמרו והם אמרו אבל בזה"ז דאינו אלא זכר למקדש ושניהם מדרבנן והלכך ראו חז"ל לבחור יותר לאסור בהספד ותענית ולהתיר במלאכה משום ביטול מלאכה לעם ובזה יהיה היכרא להוציא מלבן של צדוקים דהא חזינן שמותר במלאכה וכיון שס"ס דבר אחד צריך להתיר כדי שלא לקיים דברי הצדוקים ראו חז"ל להתיר יותר איסור מלאכה כדי שלא יהא ביטול מלאכה לעם ונתיישב בזה ב' הקושיות של המ"ל ז"ל כן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ודבריו ז"ל אלו הם כפתור ופרח לפענ"ד: ועוד אמר טעם נכון על מה דהמחבר לא הביא דין דאסור להתענות ביום שאחר החג זולת אחר חג השבועות ורק הרמ"א בהג"ה הזכיר דין דאסור חג גם בחג הפסח בסימן תכ"ט ומשמע מלשונו שם דבכל המועדים צריך לעשות איסור לחג באכילה ושתיה ביום שלאחר החג אבל המחבר לא הזכיר רק במוצאי חג השבועות והיינו משום דבאמת יש לתמוה דהיאך אפשר לומר דאסור להתענות במוצאי יו"ט [וע"ז כיוונו חז"ל במה שאמרו דכל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב (וכו') דהא ברייתא ערוכה שנינו במג"ת בפרק ט' ומייתי לה בתענית (דף י"ח) ובר"ה (דף י"ט) דשבתות ויו"ט לפניהם ולאחריהם מותרים משום דד"ת אין צריכים חיזוק וע"כ צ"ל דהא דהעושה איסור לחג היינו ביו"ט גופא וכפי' קמא שפרש"י שם והלכך לא כתב דין זה דאסור להתענות במוצאי יו"ט רק בחג השבועות משום דאם חל בשבת היה יום טבוח לאחר השבת.

אמנם כל זה בא"י דאין עושין רק יום אחד יו"ט אבל בחו"ל דעושין שני יו"ט מספיקא ויו"ט שני הוא מדרבנן ושפיר צריך חיזוק. וע"פ הצעה זו יהיה עולה לנו דברי המחבר והרמ"א ז"ל כמין חומר בעז"ה דכל אחד כתב לפי מנהג מקומו דהב"י דהיה דר בא"י בעיר צפת תוב"ב ושם אין עושין רק יום אחד יו"ט והלכך לא הזכיר דאסור להתענות במוצאי יו"ט.

אבל הרמ"א ז"ל דהיה דר בחו"ל דעושין שני יו"ט שפיר צריך חיזוק ולכן כתב דאסור להתענותגם לאחריו בכל יו"ט ואפשר דבש"ס דסוכה (דף ל"ד) הנ"ל דכל העושה איסור לחג וכו' ג"כ מיירי בחו"ל אלו דברי מר אחי ז"ל ודבריו נכוחים למבין: אמנם קשה לי דא"כ אם חל יו"ט שני בשבת לא שייך לאסור ביום שלאחר החג אפילו בחו"ל דהא בלא"ה אסור ביו"ט שני משום שבת ושבת א"צ חיזוק והו"ל להרמ"א ז"ל לבאר זה: ושוב ראיתי דלא קשיא ולא מידי מתרי טעמי דחדא דדין זה לא משכחת לה לפי הקביעות דמ"נ ביום טוב האחרון של פסח דחל לפעמים בשבת אין נ"מ כלל אי נוהג בו א"ח או לא דהא בלא"ה מנהגינו שאין אנו מתענין בכל חודש ניסן ויו"ט האחרון של סוכות

דהיינו יום שמחת תורה] הא אינו חל לעולם בשבת: ועוד דעיקר הקושיא לק"מ דהא בהדיא מבואר (בר"ה דף י"ט) ובתענית (דף י"ח) דביום שיש בו שתי קדושות חד קדושה מה"ת וחדא קדושה מדרבנן מ"מ צריך חיזוק משום קדושה דרבנן שבו וכמו שהאריך להוכיח בספר שאג"א בסימן ק"א ובספר עצי אלמוגים להגאון בעל מעין החכמה ז"ל בהל' שניות לעריות ס"ב ס"ק ג' יעו"ש בדבריהם ז"ל: ואמנם אי קשיא לי הא קשיא לי דהאיך אפשר לומר דהא שאסרו בא"ח הוא משום חיזוק דיו"ט שני הא אנן קי"ל דגם ביו"ט דאסור בהספד מ"מ אינו צריך חיזוק רק לפניו אבל לא לאחריו וכמו דאמרינן בתענית (דף י"ח) כי אמר ר' יוחנן הלכה כר"י אדלא להתענא אבל בדלא למספד הלכה כת"ק ע"ש.

ואמנם גם זה לא קשיא דשאני התם דאפשר לעשות חיזוק לפניו אבל הכא א"א לעשות חיזוק לפניו דהא הוא יום טוב דאורייתא וע"כ צריך לעשות חיזוק לאחריו וא"כ דברי מר אחי הגאון ז"ל ברורין: ואכן כשאני לעצמי הייתי אומר דלהמחבר לא הוה פסיקא ליה ש דהלכה כר' יהושע דחלקהו דחציו לה' וחציו לכם דהא איכא כמה רבוותא דפסקו הלכה כר"א דיוצאין ידי שמחת יו"ט בתורה וא"כ אין להחמיר בא"ח יותר מביו"ט עצמו אבל בשבועות הא אמרינן בפסחים (דף ס"ח) דהכל מודים דבעצרת בעינן לכם משום יום שנתנה בו תורה ולפיכך כתב דאסור להתענות גם במוצאי חג השבועות.

ואגב דאיירי בדברי הש"ס דסוכה הנ"ל דהעושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן ראיתי לבארו דלכאורה מאמר הזה משולל הבנה דמאי ענין ושייכות יש באכילה ושתייה לבנין מזבח והקרבת קרבן. ונ"ל ע"פ הא דאמרינן בסוף חגיגה והאריאל וגו' וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשולחן לומר לך דבזמן שבהמ"ק היה קיים היה מזבח מכפר עכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו ופרש"י בהכנסת אורחין עכ"ל.

וי"ל דלזה כיון גם הש"ס דסוכה הנ"ל דכל העושה איסור לחג באכילה ושתייה ומן הסתם מזמין גם לעניים על שולחנו וכמו ביו"ט דצריך לשמח גם להלוי ולהגר והיתום והאלמנה נחשב אצל הקב"ה כמו דהיה בונה מזבח ומקריב קרבן דעכשיו שולחנו של אדם מכפר דבקרבן נמי היה אכילת הכהנים מכפר וכדאמרינן בפסחים נ"ט ואכלו איתם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין.

ולפי' קמא דרש"י דמיירי ביו"ט עצמו ג"כ יש לפרש על דרך זה דאף דלר"א יוצא יד"ח בלימוד התורה מ"מ אין העניים נהנין מזה והלכך אף דהעוסק בתורה א"צ לא עולה ולא חטאת מ"מ חסר אכילת הכהנים אבל אם עושה איסור לחג באכילה ושתייה דמי לקרבן לגמרי דגם העניים נהנין ממנו ואפשר דזהו דכתיב גבי חג שבועות בפ' ראה ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן והיינו דיתן נדבות לעניים על יו"ט משום דבעצרת הכל מודים דבעינן לכם ואינם יכולין לצאת בלימוד התורה.

ובמקום אחר כתבנו לבאר במה דאמר רבא שם בפסחים הכל מודים דבשבת בעינן נמי לכם מ"ט וקראת לשבת עונג ורב יוסף אמר שם הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב ביה ואמרנו לפרש דכולהו תלתא זימני דאמרינן דבעינן בהו לכם לד"ה הכל מחד טעמא הוא. ע"פ מש"כ בשאילתות דרב אחאי גאון זצ"ל בריש

פרשת בראשית דהטעם דמחייבין בית ישראל למינח ביומא דשבתא ולהתענג בו משום דכד ברייא קב"ה לעלמא ברייא בשיתא יומי ונח ביומי דשבתא וברכיה וקדשיה כאינש דבני ביתיה וכד מצבית ליה וגמר ליה לעבידתיה עביד הלולא חד יומא כדאמרי אינשי הלול בתי דכתיב ויכל אלהים ביום השביעי ואמר לן רחמנא נוחו ביומא דשבתא כי היכי דנחי ביה אנא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו ואסור לאיענויי ביה אלא מתבעי ליה לבר ישראל לאיענוגיה ביה במיכלא ובמשתא וכו' והוא מדברי המדרש תנחומא שם ועיין בהעמק שאלה שם אות ב' [ועפ"ז נראה לי פשוט די"ל דהיינו טעמא דאמרינן דהכל מודים דבשבת בעינן לכם דכתיב וקראת לשבת עונג והיינו משום דהוא יום חינוך הבית דנגמר בו בנין העולם וביום חינוך הבית דרך העולם לעשות הלולא ויומא טבא לכן צווה נמי הקב"ה לעשות ביום השבת הלולא ויומא טבא וממילא בעינן לכם דאין שמחה אלא באכילה ושתיה.

ובזה אתי שפיר נמי הא דאמרינן הכל מודים בעצרת דבעינן לכם משום דהוא יו שנתנה בו תורה. ולכאורה אין הדבר מובן דמה נתינת טעם הוא דמשום דניתנה בו תורה משום זה בעינן לכם אתמהה.

אכן לפי מה שכתבנו א"ש דמשום דאף דחנוכת העולם נגמר בשבת מ"מ עדיין היה הדבר תלוי ועומד עד יום מתן תורה דהא תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית דאם ישראל מקבלים את התורה מוטב ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו ואם כן עיקר חינוך הבית נגמר בשבועות שבו קבלו ישראל את התורה ומשום הכי אמרינן דבשבועות בעינן לכם משום דהוא יום שנתנה בו התורה.

ונראה לי עוד דמשום הכי כתיב גבי שבת ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם והיינו משום דכל מעלת יום השבת משום דבו נגמר כל מעשה בראשית אמנם באמת לא נשלם בשלימות עד שקבלו ישראל את התורה נמצא דמעשה בראשית נעשה ע"י הקב"ה ונגמר ע"י ישראל ולכן אמרה התורה ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם דשבת היא אות על חידוש העולם שנעשה ע"י הקב"ה וע"י ישראל דישאל יש להם חלק בחידוש העולם ונ"ל עוד דמשו"ה כתיב תיכף אחר פ' ושמרו ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו ולכאורה מאי ענין זה לזה אכן להנ"ל ניחא דשיעור הכתוב כך הוא כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש ומ"מ לא נגמר עדיין בשלימות עד ויתן אל משה והיינו כשישראל קבלו את התורה אז נגמר העולם בשלימות ונ"ל עוד דמשו"ה מזכירין בתפלת שחרית ושני לוחות אבנים הוריד בידו ודו"ק ואפשר דמשו"ה נתנה התורה בשבת לרמז דהא בהא תליא דעיקר מצוה של שבת היא ע"י קבלת התורה].

ואמנם דאף שקבלו ישראל את התורה בששה בסיון מ"מ עדיין לא היה קבלה שלימה דהא אמרי' בשבת (דף פ"ח) מכאן מודעה רבא לאורייתא ופרש"י משום שקבלוה באונס ע"י שכפה הקב"ה עליהם הר כגיגית וע"כ היה העולם ג"כ מתרופף ועומד עד שקבלו ישראל התורה בימי אחשורוש ברצון דכתיב קימו וקבלו היהודים קימו מה שקיבלו כבר ואז נגמר מעשה בראשית על מכונם וחזקם הלכך אמרינן דהכל מודים דבפורים בעינן נמי לכם והכל מטעם הנ"ל.

ומ"מ נראה מלשון הגמרא שם דמדייק ואמר בהנך תלתא זמני דהכל מודים דבעינן "נמי" לכם משמע דתרווייהו בעינן לה' ולכם ולא בא אלא לאפוקי משאר יו"ט לר"א דיכול לעשות כולו לה' אבל בהנך זימני בעינן נמי לכם אבל בלכך בלבד נמי אינו יוצא ואדרבה חמירי משאר יו"ט לר"א דיכול לעשות כולו לכם אם ירצה אבל בהני יומי בעינן וודאי לה' דהא גבי שבת איתא במדרש והובא בטור או"ח סי' ר"צ דאמרה תורה לפני הקב"ה רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וכו' אמר לה יש לי זוג שאני מזווג לך ושבת שמה שהם בטלים ממלאכתם ויכולים לעסוק בך ומסיים הטור ע"כ צריך שיקבעו מדרש להודיע לעם את חוקי האלהים ואת תורותיו עכ"ל וכן איתא במדרש תנחומא בפ' ויקהל דאמר לו הקב"ה למשה רד ועשה לי קהילות גדולות בשבת כדי שילמדו כל הדורות הבאים אחריו להקהיל קהילות בכל שבת קודש להכניסם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמד בהן תורה לרבים ע"כ.

וכן בשבועות מבואר בכמה פרים קדושים וביחוד בזה"ק ובכתבי האר"י זצ"ל שצריך לעסוק בתורה כל הלילה וגם ביום וכן בפורים איתא בשו"ע בס' תרצ"ה דצריך ללמוד קודם הסעודה משום דכתיב ליהודים היתה אורה ואמרינן דאורה זו תורה ונראה הטעם דמשום דכבר כתבו התוס' בריש ע"ז לחזק תירוצא דמקבלה לחוד אין העולם מתקיים רק בעינן נמי קיום ולימוד ולכן בהנך יומי דבו קבלו ישראל את התורה צריכין ישראל לעסוק בתורה וללמוד בה דע"י הקבלה ולימוד התורה מתקיים הבריאה ושניהם כאחד טובים: ואגב דאיירי בעניינא דעצרת ראיתי להביא כאן מה שכתבתי על הגליון על החומש שלי בפ' ראה דכתיב שם ועשית חג שבועות לה' אלהיך וגו' ושמחת לפני ה' אלהיך וגו' וכתבתי שם בצידו וזה לשוני ולקמן גבי חג הסוכות נאמר ושמחת בחגיך ונראה דלהלן גבי חג הסוכות כתוב כן להורות דכל הזמן שנוהג מצות חגיגה נוהג שמחה כדי לכלול גם שמיני עצרת דהא שמיני עצרת נוהג חגיגה אם לא הביא בז' ימי החג דהא שמיני עצרת לענין חגיגה הוא תשלומין דראשון אבל כאן דשמחה אינו נוהג אלא ביו"ט עצמו וחגיגה נוהג כל שבעה דעצרת ישלו תשלומין כל ז' לא מצי למכתב בחגיך דהוה משמע דכל ז' נוהג שמחה ולכן כתיב סתם וממילא ידעינן דלא קאי רק איו"ט של שבועות דהא לענין חגיגה גופא אי לאו דילפינן מהקישא דחווה"מ דיש לו תשלומין כל שבעה של חג לא הוי ידעינן וגבי שמחה הא ליכא היקשא ועוד י"ל דמש"ה כתיב הכא ושמחת בחגיך כדי למדרש דאינו יוצא ידי שמחה רק בדברים שחגיגה באה מהם וכדאיתא בחגיגה ח' [והיינו משום דכולי קרא דושמחת מיותר דהא הוי ילפינן מחג השבועות כמו דילפינן לחג המצות דחייב בשמחה והיינו משום דאיתקשו כל המועדים זה לזה וכמו דכ' בספר יראים סי' כ"ו ועיינן עוד בטורי אבן ז"ל בחגיגה (דף י"ח)] ולא אתי רק לרבות דכל מיני שמחות לשמחה ולא בעינן שלמים דווקא וכן כתב הגאון מלבי"ם ז"ל בספרו התו"מ כאן דמקרא יתירא נפקי ואמנם א"כ הו"א נמי דיוצאין גם בעופות ומנחות ולכן הוצרך לאמר בחגך דדוקא במי שחגיגה באה מהן] אבל בשבועות דעדיין לא כתיב ריבויא דהא קרא דשבועות מבעיא ליה לגופיה לא צריך בחגיך למעוטיה ופשוט הוא ובקרא דשבעת ימים תחוג לכאורה צריך להבין דהא חגיגה אינו נוהג רק ביום ראשון והן אמת שבספרי כאן גם מפרש"י משמע דשבעת ימים אתא לתשלומין אבל קשה דאי לתשלומין הא כבר נלמד מקרא דחגותם דכתיב בפ' אמור

וכמו דדריש בספרא שם וכן בש"ס בחגיגה ט' וא"כ הך קרא מיותר הוא ועוד תקשה לפי מה שפרש"י בפסחים ע"א דשבעת ימים הוא מיעוטא למעט שמיני עצרת מחגיגה תמיה לכאורה דהא אם הביא ביום ראשון גם בשבעת ימי החג פטור דחגיגה אינו נוהג רק ביום ראשון ואם לא הביא גם בשמיני עצרת חייב אם לא הביא בכל שבעת ימי החג דהא משנה ערוכה שנינו דמי שלא חג ביו"ט הראשון חוגג והולך כל הרגל כולו ויו"ט האחרון של חג ובשלמא למ"ד דכל ימות החג תשלומין זה לזה איכא למימר דנ"מ דשמיני עצרת בוודאי אינו אלא תשלומין דז' ימי החג ונ"מ אם היה חגר כל שבעת ימי החג ונתפשט בשמיני דפטור משא"כ חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני חייב אבל למ"ד דגם כל ימות החג אינו אלא תשלומין דראשון וחגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור וכן פסק הרמב"ם ז"ל להלכה א"כ מאי נ"מ בין שבעת ימי החג לשמיני עצרת.

ועוד צריך להבין מהו זהו נתינת טעם כי ברך יברכך ולא יזה ענין תלוי מצות חגיגה בברכה ואטו מי שאין לו שדה ואינו בכלל ברכה אינו חייב בחגיגה אתמהה. ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דפירושו דקרא הכי הוא בהקדם הא דתנן מי שיש לו נכסין מרובין ואוכלים מועטין יביא עולות מרובות ושלמים מועטין זה וזה מרובין על זה נאמר כברכת ה' אלהיך וגו' היוצא לנו ממשנה זו דאף דשיעור שלמי חגיגה הוא בשתי כסף מ"מ אם ברכו ה' בנכסים מרובים מצוה עליו להוסיף על החיוב של תורה ולהביא שלמים כפי ערך הברכה אשר ברכו ה' וע"ז אמרו דהראיון אין לו שיעור למעלה דאם הוא עשיר צריך להביא עולות ראייה הרבה וא"כ יש לומר דגם לענין חיוב הימים דאף דעיקר מצות ראייה וחגיגה ביום ראשון בלבד מ"מ אם ברכו ה' בעושר מצוה עליו להביא שלמי חגיגה כל ימות החג וזהו דאמר שבעת ימים תחוג דהיינו דמצוה הוא שיחוג כל שבעת הימים והדר מפרש דאימתי בזמן כי יברכך ד' אלהיך "וכי" זה אינו לשון דהא אלא לשון אם כמו כי יקרא דפירושו לכשיקרא או כי תפגע כי תבואו וכדומה דכולן לשון אם הם והכא נמי דכוותיה דאימתי שבעת ימים תחוג בזמן שיברכך ה' בכל תבואתך אבל אם אינו עשיר אינו מחויב רק ביום ראשון וגם ביום ראשון גופא אינו מחויב להביא רק בהמה אחת של שתי כסף ועפ"ז א"ש נמי המיעוט דשבעת ימים למעט דבשמיני עצרת אין לו להביא שלמי חגיגה אם כבר יצא יד"ח בעיקר הרגל דלא מבעיא למ"ד דנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט דודאי אסור דכיון דליכא חיובא הוי כנדרים ונדבות וכמו שכ' התוס' בחגיגה (דף ח' ע"ב ד"ה חוזר) לפי פ' הר"ח שם בגמ' וכ"כ שם בשם הירושלמי אלא אפי' למ"ד דנו"נ קרבין ביו"ט מ"מ בשמיני עצרת מצוה למעט בקרבנות וכדאיתא בסוף סוכה משל למלך וכו' וכל זה יתכן לפי הר"ח שם אבל לפירש"י שם דאסור להביא אפי' בחוה"מ משום בל תוסיף אם לא במפרש ליום ראשון וכ"נ ד' הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' חגיגה ה"ז וכמו שכ' הלח"מ שם צ"ל דקרא מיירי במפרש ליום ראשון או דלא היה שהות ביום להקריב וע"ש היטב בסוגיא שם ודו"ק.

הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן לג שאלה ראוי לברר בדין מצוות שמחה דכבר העלה השאג"א בס' ס"ה דנוהג גם בזה"ז מה"ת אי ג"כ מצוותו לשמח את הלוי והגר והיתום והאלמנה כמו דכתיב בתורה או דילמא דהאידינא דליכא עבודה אינו מחוייב לשמח את הלוי. ואפשר דגם לשמח יתום ואלמנה לא שייך האידינא: תשובה הנה לענין אם מחוייב לשמח יתום והאלמנה כבר מבואר בזה"ק בפ' יתרו גודל העונש בזה אם אינו משמח

לעניים ברגל וז"ל שם ות"ח בכולהו שאר זימנין וחגיגין בעי בר נש למחדי ולמחדי למסכני ואי הוא חדי בלחודא ולא יהיב למסכנא עונשא סגי וכו': ולענין אי שייך האינדנא מצות לשמח את הלוי ברגל נ"ל דאף דהאינדנא לא שייך לשמח ללויים ממש כיון שאין להם עבודה ושירות כלל בזה"ז והם עוסקין במשא ומתן וסחורה כשאר בני ישראל ואין שייך כלל דיהיו חייבין לשמח אותם אבל מ"מ יש ללמוד מזה דכמו שחייבה התורה לשמח את הלוי ברגל בזמן הבית וע"כ דהטעם משום דהכהנים והלויים לא נטלו חלק בארץ וכמו דכתיב בפ' שופטים לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ד' ונחלתו יאכלון ונחלה לא יהי' לו בקרב אחיו ד' הוא נחלתו כאשר דבר לו.

וסיבת דבר זה דלא נטלו חלק בארץ הוא משום דמלבד דהיה מוטל על הכהנים והלויים עבודת בית המקדש כל משמר ומשמר בזמנו שיסדו דוד ושמואל הרואה באמונתם עוד היו ג"כ עמודי התורה ומהם יצאו תורה והוראה לכל ישראל וכמו דכתיב בפ' וזאת הברכה יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל וכן כתיב ביחזקאל מ"ד ואת עמי יורו בין קודש לחול ובין טמא לטהור יודיעום וכן אמרו חז"ל ביומא ד' כ"ו לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי וכו' ואם הי' להם חלק בארץ והי' טרודים בחרישה וזריעה וקצירה תורתם מתי נעשית [ואף לר' ישמעאל דסובר (בברכות דף לה) דהנהג בהן מנהג דרך ארץ היינו לצאת מצוות ת"ת סגי בקובע עתים לתורה אבל ללמוד ע"מ ללמד ולהבין ולהורות בישראל בוודאי לא סגי עד שישב וילמוד כל היום והלילה וכפשטיות הכתוב לא ימוש ספר התורה מפיך והגית בו יומם ולילה וכדאיתא במכילתא בפ' בשלח דלא ניתנה תורה רק לאוכלי מן שני' להן אוכלי תרומה ע"כ ור"ל הכהנים דהיו מורי התורה לישראל הוצרך להאכיל להם תרומה ולא יהי' להם חלק בארץ כדי שיהיו פנויים כל היום לעסוק בתורה וכן כתיב בד"ה ב' ל"א ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת לכהנים וללויים למען יחזקו בתורת ד' ואפשר דזהו הטעם דאמרינן בחולין ד' ק"ל שאין נותנין מתנה לכהן ע"ה ויליף לה מהאי קרא דד"ה דכל מי שאינו מחזיק בתורת ד' אין לו מנת ואף דלענין עשר מתנות שבמקדש לא חילקה התורה כלל בין ת"ח לע"ה רק חלק כחלק יאכלו וכמו דכתיב בפ' צו וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו ולפי מש"כ ניחא דמתנות שבמקדש הוא בשביל שכר עבודתם באוהל מועד וכמו דכתיב בפ' קרח כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באוהל מועד ועבודה יד הכל שווין בה שגם הכהנים ע"ה הי' עוסקין בעבודה כמו הת"ח ולפיכך מתנות שבמקדש לא נתנו אלא לאנשי משמר העוסקים בעבודה באותו שבוע אבל עשר מתנות שבגבולין שניתן לכל כהן שירצה אף שאינו עובד אז עבודה במקדש ולא היה רק בשביל שיהא פנוי לעסוק בתורה ולפיכך לא ניתנו לכהן ע"ה דהע"ה אינו עוסק בתורה ופשוט הוא] ולכן לא נטלו חלק בארץ ובשביל זה זכתה להם התורה כל עשר מתנות שבגבולין תרומות ומעשרות וחלה וראשית הגז ומתנות ופדיון הבן וכו' וכל זה הי' נותן להם בעבור סיפוק פרנסתם לכל השנה כולה אבל כאשר הגיעו ימי המועדים והרגלים חששה התורה שמא לא תספוק להם מתנות אלו גם לצרכי החג המרובים לקנות מהם עולות ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה ושאר צרכי החג דקדשים נאכלין על השובע והיו צריכין בתחילה לשחוט חולין ולאכול ובפרט דאז הי' מוטל עליהם

העבודה ביותר מחמת דהי' צריכין הכהנים והלויים לדרוש להם בהלכות החג ל' יום מקודם ולהשיב לכל שואל בדבר ד' זו הלכה למעשה בשאלות הנוגע למצוות החג ובפרט בעבודת הבהמ"ק המוטל עליהם ביותר בימי המועדים דאז הי' כל המשמרות שוות ונפישו קרבנות טובא להקריב עולות ראי' וחגיגה ושמחה דכולהו ישראל ולכן באתה התורה לזכות להם בכל מועדי קודש בעבור טרחתם המרובה ולהטיל על ישראל לשמח את הלוי והיינו דיספיק לו מכיסו דיהי' יכול לצאת ידי מצות שמחת החג כתיקונו ובזה נשלם כל הג' עמודים שהעולם עומד עליהם דהכהנים והלויים הי' עמודי התורה והעבודה והישראלים החזיקו בידם להספיק להם ולגר וליתום ולא למנה וקיימו עמוד של ג"ח וע"י זה נתקיים כל העולם בגללם ובזה יובן מה דכ' בספרים דתכלית הימים הם השבתות ותכלית השבתות הם המועדים וכתבו עוד דכל הג' מועדים הם כנגד ג' עמודים שהעולם עומד עליהם דחג הפסח הוא כנגד עמוד העבודה דכל ישראל הקריבו בו אז הקרבן פסח וכנגד יצחק אבינו דהקריב עצמו קרבן לפני הקב"ה ושבועות הוא עמוד התורה דבו קבלו ישראל את התורה וכנגד יעקב אבינו דהי' עמוד התורה דכתיב ב' ויעקב איש תם יושב אוהלים וסוכות הוא כנגד עמוד ג"ח דאז הוא זמן מתנות עניים וכנגד אברהם אבינו דהי' עמוד של ג"ח דכתיב ביה ויטע אשל בבאר שבע [ואפשר דמשו"ה נקראו מועדים משום דאותיות מועדים הם אותיות עמודים] ולפי מש"כ בכל הג' מועדים נשלם הג' עמודים ביחד ולפיכך כתבו דתכלית השבתות הם המועדים דהם הם העמודים אשר כל העולם עומד בזכותם ואמנם כל אלה בהיות ההיכל על יסודותיו ומקדש הקודש על מכונו וכהנים הי' עוסקין בעבודתן ולויים בדוכנם אבל מעת חסרנו כל אלה בעו"ה ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו לא מזבח ולא קרבן ואין לנו שיוור רק התורה הזאת ולכן עתה הת"ח והלומדים, ורבני הקהילות ורבני המו"ץ אשר בכל דור ודור הם הם המורים והם המלמדים ומהם תצא תורה והוראה לישראל וגם הם הכהנים והלויים העוסקים בעבודה וכדאמרינן במנחות ד' ק"י שיר המעלות הנה ברכו את ד' כל עבדי ה' העומדים בבית ד' בלילות מאי בלילות אר' יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאלו עוסקים בעבודה:.

ועוד דרשו חז"ל שם דמאי דכתיב בדברי הימים ב' י"ב לעולם זאת על ישראל ואמר ר' יוחנן אלו ת"ח העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאלו נבנה בהמ"ק בימיהם ע"ש והיוצא לנו מזה דת"ח העוסקין בתורה ובהלכות עבודה בזה"ז הם דוגמת הכהנים והלויים ממש ודומה ממש כאלו בהמ"ק בנוי וכהנים עוסקים בעבודה והמקרא מסייע לזה דהא כתיב לעולם זאת על ישראל והלכך כמו דהטילה התורה מ"ע על הישראלים בזמן הבית ליתן תרומות ומעשרות ושאר מתנות כהונה ולויה לכהנים הלויים המחזיקים בתורת ד' ה"נ מוטל מ"ע האידנא על הישראלים ליתן שכירות והספקה לת"ח ולרבני הקהילות מידי שבוע בשבוע כדי שיוכלו להחזיק בתורת ד' וכמו שהטילה התורה מ"ע לשמח את הכהנים הלויים ברגל ולתת להם צרכי החג בעבור שברגל הוטל עליהם עול התורה והעבודה ביותר מכל השנה כולה ה"נ מוטל מ"ע האידנא לשמח את הת"ח ורבני הקהילות ברגל יען שברגלים מוטל עליהם עול התורה ביותר ולהשיב לכל שואל בדבר ד' זו הלכה למעשה בהלכות החג ובאו"ה כן נראה לענ"ד בעז"ה: הלכות תשעה באב סימן לד בעז"ה יום ד' ט"ו מנחם אב תרל"א לכבוד ידיד ה' וידיד נפשי עוז הרב המופלג

בתורה ויראה וכו' מוהר"ר יוסף מייזיל נ"י יצו ה' אתו את הברכה וכו' וע"ד אשר העיר מעכ"ת נ"י על דברי הגר"א ז"ל בבאוריו לאו"ח סי' תקנ"ד סעיף יו"ד דשם העתיק דברי הפוסקים דהביאו ראיות מן הש"ס דמותר ליטול ידיו שחרית בט"ב משום דלא גרע מאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דרוחץ כדרכו ואינו חושש ואין לך ידיו מלוכלכות גדול מזה שאינו רחוץ ידיו שחרית דהא אסור לו ליגע ביד לעין ולפה ולשאר מקומות ואמרינן עוד כל חייבי טבילות טובלין כדרכן וההולך להקביל פני רבו עובר עד צוארו במים אלמא דלא אסרו רק רחיצה של תענוג ורחיצה שהיא של רשות אבל רחיצה שאינה של תענוג כגון אם היו ידיו מלוכלכות או רחיצה של מצוה מותר וא"כ ה"ה רחיצה דשחרית ג"כ מותר כ"כ הגר"א ז"ל לראיה לדברי השו"ע שכתב שם דנוטל אדם ידיו שחרית בט"ב ומשמע דמסכים לדעתו.

ואלו בהלכות יום הכפורים בסי' תרי"ג סעיף ב' דכתב שם ג"כ השו"ע דנוטל אדם ידיו שחרית ומברך על נט"י חולק שם הגר"א ז"ל על השו"ע בחזקת היד ודחה דבריו בשתי ידים מד' הירושלמי בפ"ק דברכות הלכה וא"ו דמשמע שם דכל רחיצה אסור בט"ב וביוהכ"פ זולת במקום סכנה וכ"כ הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה ה"ח וכ"כ המ"ע בשם רבינו פרץ ז"ל ומסיק הגר"א ז"ל שכן עיקר להלכה דאסור לרחוץ ידיו שחרית בט"ב וביוהכ"פ ודלא כהשו"ע וא"כ דבריו סותרים זא"ז דשם בסי' תקנ"ד משמע דמסכים לדברי השו"ע ואין מקום לחלק בזה בין ט"ב ליוה"כ דהרי מהירושלמי דברכות שהביא ממנו ראיה מבואר דאין חלוק וכן מבואר ברמב"ם כן העיר כבודו נר"ו.

והנה לכאורה יפה העיר מעכ"ת נ"י על רבינו הגדול הגר"א ז"ל בזה. ונתכוין לדעת הגאון מוהר"ר אליעזר לנדא ז"ל מהוראדנא אחי הרב המגיד דפ"ק בספרו דמשק אליעזר על באורי הגר"א ז"ל שהעיר ג"כ על דברי הגר"א ז"ל בזה ומה שתירץ שם דהגר"א ז"ל מחלק בין ט"ב ליוהכ"פ מחמת שהירושלמי בתענית פ"א ה"ו מחלק בין ט"ב ליוהכ"פ לענין סיכה דביוה"כ אסור אף סיכה שאינה של תענוג אבל בת"ב ובתענית צבור אינו אסור רק בשל תענוג לענ"ד לא נהירא כלל תירוץ זה דחזא דהא הגר"א ז"ל אינו מביא כלל להירושלמי הזה לראיה לדבריו ולא הזכירו כלל.

ועוד דהרי מביא מדברי הרמב"ם והמ"ע והם כתבו בהדיא דאפילו בט"ב אסור לרחוץ בשחרית וכתב על דבריהם שהם עיקר הרי דאינו מחלק בזה בין ט"ב ליוהכ"פ. ועוד דבירושלמי ברכות הנ"ל שמביא הגר"א ממנו ראיה ג"כ אינו מחלק בין ט"ב ליוהכ"פ דהרי כללן בהדדי ועל שניהם הוא אומר דאינו מותר אלא במקום סכנה וכמו שיבואר לקמן באריכות וע"כ דמסיכה אינו ראיה שאכתוב לקמן דהא באמת גבי רחיצה תניא בהדיא בבבב"א דיומא ובתוספתא דיומא פרק ד' דאם היו ידיו מלוכלכות מותר לרחוץ הרי בהדיא דרחיצה שאינה של תענוג מותר גם ביוהכ"פ ואין סברא כלל דהירושלמי יחלוק על התוספתא וע"כ דסיכה חמיר משום דסיכה כשתיה וכמו שאכתוב לקמן באריכות אי"ה: והדבר יותר נכון כמו שאמר כבודו נ"י דהגר"א ז"ל בהל' ת"ב אין כוונתו רק להביא ראיה לסברת השו"ע דכן דרכו ז"ל בקדש בכ"מ בבאוריו להעתיק ראיות של הפוסקים ואף שהוא בעצמו לא ס"ל כן] אבל לענין הלכה סמך על מש"כ בהלכות יוהכ"פ דאסור וזה נ"ל נכון: אמנם אנכי תמה על מעכ"ת נ"י דנהי דדברי הגר"א

ז"ל יש ליישב כן אבל מה נעשה לדברי הירושלמי דהרי הגר"א ז"ל שם בהלכות ט"ב הביא דמהירושלמי דתענית פ"א ה"ו נמי משמע להדיא דמותר לרחוץ בת"ב וביוהכ"פ דגרסינן שם וכן בירושלמי בפ' בתרא דיומא הלכה א' [ר' זעירא בר חמא ריב"ח בשם ר"י בן לוי בתענית צבור מרחיץ פניו ידיו ורגליו כדרכו בת"ב מרחיץ ידיו ומעבירן על פניו ביוהכ"פ מרחיץ ידיו ומקנחן במפה ומעביר את המפה על פניו עכ"ל ופ"ה המפרשים ז"ל דר"ל ברחיצה דשחרית ומסיים הגר"א דמזה ראייה דמותר רחיצת ידים בט"ב וביוהכ"פ וא"כ לדברי הגר"א ז"ל יהיו דברי הירושלמי סותרין זא"ז ועוד דהיאך מביא מהירושלמי דברכות ראייה לאסור הא מהירושלמי דתענית ודיומא הנ"ל אדרבה יש ראייה להתיר ומאי חזית דדברי הירושלמי דברכות הם עיקר להלכה דילמא הירושלמי דתענית עיקר ובפרט דדברי הירושלמי דתענית נאמר ונשנית גם ביומא וכמש"כ הלכך עדיין דברי הגר"א ז"ל צריך ביאור: ועוד יש לתמוה עליו לכאורה בעיקר הראייה שהביא מהירושלמי דברכות דאסור כל רחיצה זולת במקום סכנה דלכאורה צ"ל דמפרש הא דאמר בירושלמי שם דשמואל בר אבא עלו בו חטטין אתון ושאלון לר' יוסי מהו דיסחי אמר לון דלא יסחי מיית הוא אין בעי אפילו בט"ב אין בעי אפילו ביוהכ"פ ע"כ דר"ל דר' ייסא השיב דאם לא יסחי ימות דהיינו בחולה שיש בו סכנה אז מותר ובכה"ג מותר גם בט"ב וביוהכ"פ אבל זה דבר תימה דא"א לפרש כן בירושלמי כלל דאם נפרש כן בירושלמי יהיה הירושלמי סותר דברי עצמו ומביא ראייה לסתור דבריו דהרי הירושלמי מדייק שם בתחלה מהא דתנן דר"ג רחץ כלילה הראשונה שמתה אשתו משום דהוי אסטניס דש"מ דהדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר ואמר על זה כהדא דר' שמואל בר אבא עלו בו חטטין וכו' א"כ משמע להדיא דמביא ראייה דאף שלא במקום סכנה מותר רק דאינו של תענוג כגון עלו בו חטטין או אסטניס וע"כ צ"ל דהא דאמר בירושלמי שם דאם לא יסחי מיית לאו דווקא מיתה ממש אלא מיית הוא מלשון צער כמו ואם אין מתה אנכי וכן אדם מדבר בלשון לעז על הצער בלשון מיתה כ"כ שם הגאון בעל ס' חרדים ז"ל דמיית הוא לשון צער כמו ואם אין מתה אנכי וא"כ אדרבה מוכח מדברי הירושלמי שם דאף רחיצה שלא במקום סכנה רק מצטער כגון אסטניס או שיש לו חטטין ג"כ מותר בתשעה באב וביוהכ"פ.

[מיהו על דברי הירושלמי בעצמו יש להתעורר קצת מהא דמביא ראייה מחטטין לרחיצה שאינה של תענוג דלכאורה חטטין שאני דהוי כחולי דהא בסיכה אוסר בהדיא בירושלמי בתענית וביומא גם בסיכה שאינה של תענוג ואלו ביש לו חטטין בראשו תניא בהדיא בברייתא דסך כדרכו ואינו חושש וכן פסק להדיא הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' שביתת עשור הלכה ט' כהירושלמי דאסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג ובין סיכה שאינה של תענוג ואעפ"כ העתיק תיכף בסמוך לזה דאם היה חולה אעפ"י שאינו של סכנה או שיש לו חטטין בראשו דסך כדרכו ואינו חושש וע"כ צ"ל כמש"כ הלחם משנה שם ובהלכות תענית פ"ה דחטטין שאני דהוי כחולי וא"כ היאך מדמה הירושלמי כאן רחיצה שאינה של תענוג לרחיצה של חטטין וצ"ע ולקמן יבואר עוד מזה בעזה"י וכן יש לתמוה על רבותינו בעלי התוס' בברכות ט"ז ע"ב ד"ה אסטניס דהביאו ג"כ ראייה דאם יש לו צער אם אינו רוחץ מותר מהא דיש לו חטטין בראשו דסך כדרכו ואינו חושש והרי התם גופא אסור בסיכה שאינה של תענוג באמת כמש"כ בירושלמי ומיהו

בדין ביש לו ערבוביה ברישיה דהזכירו שם התוס' בדבריהם אפשר דהוי כחטטין אבל מה שמשמעם מדבריהם דבכל רחיצה שאינה של תענוג מותר ואף במקום דליכא שום חולי כלל והביאו ג"כ ראייה מהך דחטטין זה וודאי תמוה וצע"ג: ודע דאין לתמוה דכיון דעיקר הטעם דרחץ ר"ג משום דרחיצה שאינה א של תענוג מותר א"כ למה רחץ דווקא בלילה משום דאנינות לילה דרבנן והרי רחיצה ביוה"כ דלדעת כמה פוסקים הוא דאורייתא ואעפ"כ מותר בשאינה של תענוג.

ונ"ל דמזה ראייה באמת למה שאכתוב לקמן בעז"ה דהא דהתירו בהא דהי' ידיו מלוכלכות או דהי' לו חטטין בראשו היינו משום דמקצת הגוף אינו רק מדרבנן לד"ה ומשו"ה נקט דווקא היה לו חטטין בראשו וידיו מלוכלכות אבל ביש לו חטטין בכל הגוף או שהיה כל גופו מלוכלך אה"נ דאסור לרחוץ דבאסור תורה לא הקילו ולקמן יבואר בזה באריכות] והיאך כתב הגר"א ז"ל דבירושלמי פ"ב דברכות אמרינן דביוה"כ וט"ב אסור רחיצה לעולם אלא בחולה שיש בו סכנה ואדרבה הרי מבואר ההיפך וצ"ע מיהו מדברי הר"ח ז"ל שהביאו תר"י בספ"ב דברכות משמע דמפרש הירושלמי כפשוטו דדווקא במקום סכנה מותר אבל והא דאמר הדא דתימא וכו' ר"ל במקום סכנה דווקא וגבי ר"ג נמי היה מקום סכנה מיהו הדבר מתמיה דאם היה במקום סכנה א"כ מאי איריא בלילה דהוי אסור דרבנן משום דאנינות לילה אינו אלא מדרבנן אפילו ביום נמי היה מותר לרחוץ כיון דבמקום סכנה הוה ועוד מאי חדש בזה הירושלמי במה דאמר הדא דתימא וכו' דמשמע דמן המשנה נלמד ואי בר"ג היה חשש סכנה מאי חדוש בזה פשיטא הא אין לך דבר שעומד בפני הסכנה וצע"ג] ומיהו לענין קושיא הלזו השניה שהערנו על הגר"א ז"ל דמן הירושלמי לא משמע כדבריו ז"ל זה אינו קשה כ"כ דנראה הדבר פשוט דהגר"א ז"ל הי' לו גרסא אחרת בירושלמי והיא היא גרסת הרשב"א ז"ל שהביא הגאון בעל ס' חרדים ז"ל שם דגרס בירושלמי אמר לון יסחי במה אנן קיימין אי בשיש בו סכנה אפי' בט"ב ויוה"כ פ"ר ור"ל דע"ז לא מבעיא להו כלל דזה דבר פשוט דמותר דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא ע"כ דמיבעיא להו בחולה שאב"ס דבכה"ג בט"ב וביוה"כ אסור אך דמבעיא להו דאפשר באבל אפילו באין בו סכנה מותר ופשוט להו דמותר באמת דאבל קיל טפי מט"ב ויוה"כ פ.

כ"ה פי' הירושלמי לפי גרסת הרשב"א ז"ל. ועפ"ז שפיר מביא הגר"א ראייה מד' הירושלמי דבט"ב ויוה"כ אסור כל רחיצה זולת במקום סכנה אכן עדיין תמוה מה שהערותי לעיל דהא בירושלמי דתענית הנ"ל מבואר להדיא להיפך ומאי חזית דהירושלמי דברכות הוא עיקר להלכה וכמש"ל: וליישב כ"ז ובזה יבואר ג"כ ישוב לסתירת דברי הגר"א ז"ל בעצמו נקדים מה שיש להתעורר עוד בדקדוק עצום על דברי השו"ע שם (דבסי' תקנ"ד סעיף יו"ד) דגבי ט"ב כתב נוטל אדם שחרית וצריך ליזהר וכו' ולא הזכיר כלל שצריך לברך ענט"י ובסי' תרי"ג בהל' יוה"כ פ"י סיים השו"ע דצריך לברך ענט"י ולכאורה תמוה דאמאי לא כתב כן גם בהלכות ט"ב דהא כל עצמו לא בא אלא לאשמעינן להוציא מדברי הרמב"ם דפסק בפ"ז מהל' תפלה הלכה ח' דבט"ב ויוה"כ פ"א אין מברכין על נטילת ידים בשחרית וא"כ גם בהלכות ט"ב הו"ל לאשמעינן להוציא מד' הרמב"ם: ועוד ראוי להתעורר על הרמ"א ז"ל בהגה"ה דשם בהלכות יוה"כ פ"ה העתיק לדברי הגהת מיימון דאף דמותר לרחוץ בשחרית מ"מ לא יכוין להנאת

רחיצה רק להעביר רוח רעה ויש לתמוה דלמה לא הביא זה גם בהלכות ט"ב דאסור לכוין לשם הנאה ואיזה טעם וסברא יש לחלק ביניהם: מיהו זה נ"ל ליישב בפשיטות דהא דין זה דאסור לכוין לשם הנאה נובע מהש"ס דפסחים (דף כ"ו) דאמר רבא שם דאי אפשר וקא מכוין אסור והכא נמי הוי דבר שא"א דהא ע"כ צריך לרחוץ אך מ"מ אם רוצה לכוין לשם הנאה הוי א"א וקא מכוון ואסור והואיל וכן הוא מעתה יפה עשה הרמ"א שלא כתב זה בהל' ט"ב דהא בש"ס דפסחים הנ"ל בהא דמתרץ שם שאני היכל דלתוכו עשוי מבואר דבאיסור דרבנן מודה רבא דא"א וקמכוין שרי וכמש"כ המשנה למלך ז"ל בפ"ה מהל' יסודי התורה דלפי' רש"י ז"ל בד"ה אין בהם משמע להדיא דבאיסור דרבנן אף רבא מודה דשרי וכשמתרץ הגמ' דשאני היכל וכו' הכוונה כיון דליכא כי אם איסור דרבנן היכי דלא אפשר אף דקמכוין שרי עכ"ל והלכך גבי ה' עינויים ביוה"כ דלדעת רוב הפוסקים ז"ל הם מה"ת שפיר כתבו הגהות מיימון דאסור לכוון [והגהות מיימון בעצמם נמי נראה דס"ל דהוא מה"ת דהא העתיקו שם לדברי הסמ"ג דמדקדק דאיכא איסורא דאורייתא בשאר עינויים ע"ש ומשמע דס"ל נמי הכי והלכך י"ל דהגהות מיימון לשיטתייהו אזלי בזה] אבל ט"ב דאינו אלא מדרבנן גם כשמכוין לית לן בה מיהו לדעת התוס' בפסחים שם שחולקים על רש"י שם בד"ה ותיסברא וס"ל דאף באיסור דרבנן אסור בא"א וקמכוין ע"ש שהביאו ראייה לזה בוודאי גם בט"ב יש להחמיר ומיהו הרמ"א ז"ל לא פסיקא ליה למתני גם בט"ב הכי כיון דתליא במחלוקת רש"י ותוס' ויבואר עוד לקמן מזה אי"ה: ועתה נבוא לבאר ד' השו"ע שהערנו לעיל דאמאי לא הביא גם בה' ט"ב דצריך לברך על נט"י בנטילה של שחרית וזה לא שייך לומר דסמך עצמו על מה שכתב בהל' יוה"כ דהא וודאי ליתא דהא דיני ט"ב קדמי להלכות יוה"כ והו"ל להביא זה ברישא בהל' ט"ב ושם בהלכות יוה"כ הו"ל להשמיט זה ולסמוך שם על מה שכתב כבר אבל אינו שייך לומר דסמך עצמו על מה שכתב אח"כ] ובזה יבואר על נכון גם דברי הגאון ז"ל ויתיישב כל הקושיות בעז"ה והוא דהנה מבואר ברא"ש בסוף תענית ובטור ובב"י בהל' ט"ב סי' תקנ"ד דשני רחיצות יש להתיר בט"ב א' רחיצה דשחרית אפי' א"צ להתפלל עכשיו מיד משום דכיון דצריכין להעביר הרוח רעה הוה כידיו מלוכלכות דהא אמרו דיד לעין תקצץ וכו' והב' רחיצה לתפילה ג"כ ואף דכבר נטל ידיו בבוקר מ"מ מותר מטעמא דהוי רחיצה של מצוה ולא אסרו רק רחיצה של רשות והביא הרא"ש והר"ן ראייה לזה מהא דההולך להקביל פני רבו מותר לעבור עד צוארו במים ואינו חושש וכ"ש לקבל פני שכינה וכן מהא דקיי"ל דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן [ואף דהאידינא קיי"ל דאסור לטבול בט"ב וביוה"כ היינו מטעם דהאידינא ליכא טבילה בזמנה ויכול לטבול למחר אבל ברחיצה א"א לדחות לאחר זמן דהא ע"כ צריך לרחוץ ידיו כעת.

ולדעת הרי"ף ז"ל דס"ל דלתפלה לא בטלה תקנת עזרא ואסור בע"ק להתפלל עד שיטבול במ' סאה אפשר דאה"נ דמותר לטבול בט"ב וביוה"כ כשצריך לטבול לתפלה משום קרי וצ"ע בזה] כן הוא דעת הרא"ש והר"ן וסייעתם: אכן הב"י בס' תקנ"ד העתיק לד' רבינו ירוחם בזה הלשון הסכימו בעלי התוס' שנוטל אדם ידיו שחרית ומ"מ צריך ליזהר שלא ליטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו ולא כל היד והכי נקטינן עכ"ל הב"י וכן כתב בלשון זה בשו"ע סעיף ו' בלי שום שינוי והנה באמת דרבינו ירוחם עצמו

בנתיב ז' ח"ב בה' יוה"כ מסיים וכן כל היום אחר שעשה צרכיו והטיל מים ושפשף בידיו ניצוצות נוטל ידיו להתפלל וכן כתב ג"כ בהלכות ת"ב בנתיב י"ח ח"ב והביא דכ"כ הר"ב ר' יצחק אבן גיא זצ"ל והיינו כדעת הרא"ש והר"ן ז"ל אכן הב"י דלא הביא לסימא דר"י ז"ל משמע דלא הסכים להתיר רק לנטילה דשחרית דהתם אינו כוונתו לרחיצה רק להעביר רוח רעה והוי כידיו מלוכלכות אבל כל היום לרחוץ לתפלה אפשר דאסור משום דהתם מכוין לרחיצה ולא מהני משום דהוי רחיצה דמצוה ובאמת שהראיה שהביאו הרא"ש והר"ן מההולך להקביל פני רבו ומטבילה יש לדחות דהתם אינו מכוון לרחיצה כלל וגם א"צ לרחיצה והוי לא אפשר ולא קמכוין דלכו"ע שרי אבל הכא נהי דאינו מכווין להנאת רחיצה אבל לרחיצה בוודאי מכווין דהא המצוה הוא שצריך לרחוץ לתפלה וא"כ כשרוחץ הרי הוא מכוין לרחיצה והלכך דמי ללא אפשר וקמכוין דקיי"ל דאסור כן צ"ל כוונת הב"י בזה וכן ס"ל בשו"ע והא שכ' הרמ"א ז"ל בהג"ה בסעיף ט' ואם עשה צרכיו אם מותר לרחוץ דינו כמו ביו"כ הוא דעת עצמו אבל דעת הרב"י עצמו אינו כן וכמש"כ: ומעתה נתגלה לן טעמו של הב"י שלא כתב בה' ט"ב שצריך לברך על דשחרית משום דכבר ידוע דעת הרא"ש בברכות דעיקר הברכה לא נתקן רק לתפלה ואם אינו רוצה להתפלל עכשיו מיד אינו צריך לברך באמת והלכך לא פסיקא ליה ליה להשו"ע לכתוב דמברך על נט"י ובעת התפילה נמי לא יהיה צריך לברך משום שאז אסור לו לרחוץ ולא נתקן הברכה רק בעת הרחיצה ואף דרבינו בעל ב"י בעצמו הסכים בסי' ז' כהרשב"א דהברכה הוא משום דנעשה ככריה חדשה ולא משום תפלה מ"מ גבי ת"ב דלדעת הרמב"ם בלא"ה אין לברך משום דס"ל דאסור לרחוץ כלל והלכך הגם דבעיקר הרחיצה לא פסק כהרמב"ם מ"מ לענין ברכה חשש לדעת הרמב"ם משום דפסק ברכות להקל ובפרט בנד"ד הוי ס"ס דשמא כהרמב"ם ואפי' את"ל כדעת התוס' והרא"ש והר"ן החולקים על הרמב"ם מ"מ שמא הלכה כהרא"ש דברכה משום תפלה וכנ"ל והלכך דעתו שאין לברך: וכל זה בה' ט"ב אבל בהלכות יוה"כ נראה דחזר בו דהא העתיק שם בה' יוה"כ סעיף ג' כדעת הרא"ש והר"ן דאם הטיל מים ועשה צרכיו ורוצה להתפלל ג"כ מותר לרחוץ מש"ה כתב שם בסעיף ב' דצריך לברך על נט"י וא"ש במאי דלא הזכיר בה' ט"ב דצריך לברך על הנטילה והיינו דשם לא העתיק רק לדברי ר"י דרחיצה של שחרית מותר בט"ב וכנ"ל אבל בה' יוה"כ דחזר בו ופסק כהרא"ש והר"ן מש"ה כתב דצריך לברך על הנטילה: ובזה יהיה עולה לנו על נכון גם דברי הגר"א ז"ל ואין שום סתירה בדבריו ז"ל והיינו משום דרבינו הגר"א ז"ל הביט בעינא פקיסה על דברי השו"ע דכאן בהל' ט"ב לא כתב דמברך ובה' יוה"כ הזכיר בהדיא דצריך לברך וע"כ צריך לפרש כנ"ל והלכך בה' ט"ב לא חלק עליו כלל משום דזה מודה הגר"א ז"ל ג"כ דרחיצה דשחרית מותר בט"ב וביוה"כ דלא גרע מהי' ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דהא בהדיא מתיר זה הירושלמי בתענית פ"א הלכה ו' דאמר שם בהדיא דבט"ב רוחץ ידיו ומעביר על פניו וכן ביוה"כ רוחץ ידיו ומקנחן במפה וע"כ דארחיצה דשחרית קאי וכמו שהביא שם הגר"א ז"ל בסעיף י"א לדברי הירושלמי [ואפשר דגם הרמב"ם מודה בזה דרחיצה דשחרית מותר בט"ב וביוה"כ משום דלא גרע מהיו ידיו מלוכלכות דמתיר הגמ' בהדיא ביומא ד' ע"ז ע"ב ועוד דהא בירושלמי הנ"ל מתיר בהדיא רחיצה דשחרית בט"ב וביוה"כ והא דכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' תפלה הלכה ח' וז"ל ביוה"כ ובט"ב

שאינן שם רחיצה אינו מברך על נט"י ולא המעביר חבלי שינה ע"כ אפשר דדעתו כדעת הרא"ש דהברכה לא נתקן אלא משום רחיצה לתפילה ורחיצה דתפילה בוודאי אסור ביוה"כ אם כבר רחץ בשחרית ומיהו אין לשונו סובל כן דמדסתם ואמר שאינן שם רחיצה משמע שאינן שם רחיצה כלל ועוד דאם ס"ל דרחיצה דשחרית מותר למה לא יברך מיהת הברכה דהמעביר חבלי שינה דהלא ברכה זו עיקרה נתקנה בשביל רחיצה דשחרית אלא וודאי ס"ל דכלל כלל לא ולקמן נדבר בזה עוד ליישב ד' הרמב"ם ז"ל.

ובאמת שכבר השיג עליו בזה הראב"ד ז"ל וכמו שהובא בכ"מ שם ד' הראב"ד ז"ל בהשגות אמנם בהשגות שלפנינו לא נמצא זה וע"ש בכ"מ מה שדחק ליישב ד' רבינו ולהצילו מהשגת הראב"ד ז"ל ולקמן יבואר באריכות אי"ה]. אבל בהלכות יוה"כ דפסק השו"ע שם דגם רחיצה לתפילה מותר ביוה"כ אף שכבר נטל ידיו בשחרית וגם אפילו ידיו נקיות וכמו שכ' שם בהדיא בסי' תרי"ג סעיף ג' וז"ל ואם רוצה להתפלל אפילו לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי האצבעות הרי דמתיר בהדיא אפילו באין ידיו מלוכלכות רק כיון דרוחץ לצורך תפילה דהוי רחיצה של מצוה מותר [ובאמת שברא"ש וטור לא הוזכר רק בעשה צרכיו וקינח אז מותר לרחוץ או הטיל מים ושפשף משום דהוי כמו ידיו מלוכלכות דאין לך לכלוך גדול מזה ומפורש בהרא"ש דאפילו אם רוצה להתפלל מיד ג"כ אינו מתיר לרחוץ רק דווקא בקנח ושפשף בידיו רק שהב"י בעצמו כתב על דברי הטור ז"ל דמיהו אם רוצה להתפלל כיון דאפילו אם לא קנח צריך ליטול ידיו אם עשה צרכיו נוטל את ידיו ואינו חושש וכמו שכתבתי בשם הר"ן ז"ל עכ"ל ועפ"ז כתב בשו"ע כהנ"ל וכל מה שכתב בשו"ע הם דברי עצמו ובאמת שדברי הב"י תמוהין דחזא דהלא הרא"ש כתב בלשונו וכן כל היום אחר שעשה צרכיו או שהטיל מים ושפשף הוי כמו ידיו מלוכלכות וכו' דאי אפשר לו להתפלל בלא נטילה וכו' עכ"ל הרי דמיירי ברוצה להתפלל ואעפ"כ אינו מתיר רק בשפשף ואף דבעשה צרכיו לא הזכיר וקנח הרי כבר כתב הב"י בעצמו דעל כרחין לא איירי הרא"ש רק בקנח דווקא דאל"כ ידיו נקיות והאיך השווה אותן הרא"ש לידיו מלוכלכות ומשו"ה הטור שינה מלשון הרא"ש וכתב וכן בכל היום אחר שעשה צרכיו וקנח כ"כ שם הב"י בעצמו וא"כ הרי מפורש בהדיא בד' הרא"ש שהיפך מד' הב"י הא חזא.

ועוד דמאי הביא ראייה מד' הר"ן הלא הר"ן לא הזכיר מדין זה כלל והר"ן לא כתב רק דהא דמותר ליטול ידיו משום שיכתא היינו אפילו בשכבר נטל ידיו שחרית ודלא כפירש"י שם אבל מהתם אינו ראייה לתפילה דהתם איכא סכנה לתינוק אם לא יטול ידיו משא"כ בתפילה דלא מבעיא דלא דמי לסכנה אלא אפילו דאיסורא נמי ליכא אם לא יטול ידיו דהא אם אין לו מים מותר לנקות ידיו בכל מידי דמנקי וכמו שמבואר להדיא בד' הטור בסי' צ"ב דאם אין לו שהות ויעבור זמן התפילה ינקה אותן בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי ומסיק שם הטור בשם הרא"ש דבין היו ידיו מלוכלכות ובין בהיסח הדעת מותר בכל מידי דמנקי אם אין שהות להמתין על מים וא"כ ביוה"כ דא"א לרחוץ מחמת איסור רחיצה לא גרע מליכא מים ואין פנאי להמתין והא דהיתר.

הרא"ש בקינח לאו משום דאסור להתפלל בלא רחיצה והוי רחיצה דמצוה דבשביל זה לא היה מתיר דהא אפשר לנקות ידיו בשאר דבר אלא עיקר ההיתר הוא כיון דקינח הוי

ידיו מלוכלכות ובידיו מלוכלכות בלא"ה מותר לרחוץ אף באינו צריך לרחוץ ידיו לתפילה דלא אסרה התורה רק רחיצה של תענוג אבל רחיצה שבאה להעביר הלכלוך לא מקרי רחיצה כלל ושרי אבל בלא קנח דהוי רחיצה מעליא אה"נ דאף ברוצה להתפלל ג"כ אסור לרחוץ ולכן דברי הב"י תמוהין אצלי לפע"ד]: וכמש"כ לעיל וגם מלשונו משמע דבא לדחות הראיות שהביא בס' מביאין לו מטפחת ושורה אותה במים ומניחה תחת מראשותיו ולמחר וע"ז שפיר בא הגר"א ז"ל לחלוק דמהירושלמי דברכות משמע דכל רחיצה שאינו של סכנה אסור וממילא רחיצה שהיא של מצוה נמי אסור והא דמותר רחיצה בשחרית היינו דרחיצה זו לאו שמה רחיצה כלל דאינו אלא להעביר הלכלוך והירושלמי קאמר דרחיצה דשמה רחיצה אינה מותרת רק במקום סכנה אבל רחיצה דשחרית לאו שמה רחיצה דהוי כידי מלוכלכות וכן מבואר בתוספתא דיומא פ"ד דהטעם דאם היו ידיו מלוכלכות מותר משום דאינו רוחץ אלא כדי שלא יטנפו כליו אבל רחיצה לתפילה דכוונתו לשם רחיצה ומקרי רחיצה בוודאי אסור וכמו דאמר בירושלמי דברכות הנ"ל ומעתה אין כאן סתירה ד' הירושלמי אהדדי דהירושלמי דתענית אינו מתיר רק ברחיצה של שחרית דהא קאמר בהדיא בט"ב מרחיץ ידיו ומעבירן על פניו ביוה"כ מרחיץ ידיו ומקנחן במפה ע"ש ותראה להדיא דמיירי ברחיצה דשחרית וברחיצה דשחרית גם הירושלמי דברכות מודה דמותר.

ומעתה עולין דברי הירושלמי דברכות ודתענית וד' השו"ע בס' תקנ"ד ובס' תרי"ג וד' הגר"א ז"ל בשני המקומות הנ"ל כהוגן בלי שום גמגום ופקפוק ונתיישב הכל בחדא מחתא בעז"ה [ומיהו המעין היטיב בלשון הגר"א ז"ל בה' יוה"כ הנ"ל יראה דהגר"א ז"ל לא כיון למש"כ בדבריו דחדא דציין על דין רחיצה דשחרית ועוד דהא הסכים לד' הרמב"ם והרי הרמב"ם אסור כל רחיצה תקנ"ד ורוצה לחזור ממש"כ שם ולכן המחזור דלעיל לא העתיק רק הראיות שהביאו הפוסקים כדרכו ז"ל בקודש וכאן בא לחלוק על הפוסקים ז"ל וכתב סברת עצמו ומיהו עדיין תקשה מד' הירושלמי דתענית דמתיר בהדיא לרחוץ ידיו בשחרית.

ומיהו אפשר דאין ר"ל רחיצה ממש רק ר"ל דמותר ללחלח ידיו במים כדי להעבירן על פניו כדי להעביר חבלי שינה מעל פניו וכעין דאמרינן בש"ס דילן וביומא ד' ע"ח) דבערב ט"ב מקנח בה פניו ידיו ורגליו וכו' וקצת יש להביא ראיה מהך מימרא כדעת הגר"א ז"ל דאם איתא דרחיצה דשחרית מותר בט"ב וביוה"כ א"כ למאי הזכיר כאן ידיו ולמה צריך לקנח בה ידיו הא יכול לרוחצן כדרכן וע"כ צריך לרוחצן בשחרית וכיון דרחיצה דשחרית מותר ממילא מחויב לרוחצן כמו בכל יום ולמה צריך להקינח אלא ודאי דרחיצה דשחרית אסור וזה נ"ל ראיה גדולה לדעת האוסרין ולדעת המתירין צל"ע דהאיך יפרנסו להמימרא הלזו.

ואולי דלא גרסי בגמ' למחר מקנח בה ידיו ורגליו רק למחר מקנח בה פניו ורגליו או דסברי דידיהו הוא שיגרת לישנא דהש"ס בכל דוכתא דבכל מקום מזכיר גם ידיו אצל פניו ורגליו אבל באמת הוא לאו דוקא שוב נשאתי את עיני ועיינתי ברי"ף וברא"ש וראיתי דהג"י שם בעט"ב שורה אותה במים ומקנח בה פניו ידיו ורגלו ולמחר מעבירה על גבי עיניו ולפי גי' זו פשוט דהך דמקנח בה פניו ידיו ורגליו בלילה כדי להצטנן וכן

פירש להדיא הר"ן ז"ל וז"ל פ"י שורה אותה במים ובליילה מקנח בה ידיו ורגליו כדי להצטנן ולמחר מעבירה ע"ג עיניו להעביר לפלוף וחבלי שינה מהם עכ"ל וא"כ לא קשיא מהתם מידי לפי גירסא זו דהך קינוח הידים הוא מצטרך כדי להצטנן ידיו בליילה אבל רחיצה דשחרית אה"נ דמותר וכ"כ הר"ן ז"ל להדיא שם והוי יודע וכו' וא"כ דעת המתירים ברחיצה של שחרית פשוט דהיו גורסין כג"ל הרי"ף והרא"ש ז"ל: ואגב דאיירי בדין הך מימרא דיומא הנ"ל ראיתי לכתוב כאן מה שיש לתמוה בזה בד' הפוסקים ז"ל א' יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל דפסק בה' שביתת עשור בפ"ג הלכה ה' לוקח אדם מטפחת מערב יוה"כ ושורה אותה במים ומנגבה מעט ומניחה תחת הבגדים ולמחר מעבירה על גבי פניו וכו' והנה פשוט דהיה גורס כג"ל רש"י ז"ל משמיה דנפשיה דבעושה כמין כלים נגובין לא שייך סחיטה וכ"ה ג"ל הרא"ש ז"ל ג"כ וכ"ה ברי"ף מתחילה והא דאיתא בספרי הרי"ף לפנינו ואסיקנא וכו' כבר כתב הלח"מ שם דאינו מד' הרי"ף ז"ל אך איזה תלמיד כתב כן דרך הג"ה בצידו ונ"ל ראיה לדבריו מהא דהרא"ש לא הביא זה כלל ואם איתא דהרי"ף היה סובר להיפך היה מביא דבריו ועוד ראיה מד' הרמב"ם ז"ל דידוע דאינו זו מד' הרי"ף ז"ל ימין ושמאל אלא וודאי דאינו מד' הרי"ף ז"ל.

אך זה תמוה לי דבגמ' מבואר דלא בעינן דיהי' מניחן תחת מראשותיו רק בט"ב דאינו עושה כמין כלים נגובין משו"ה בעי דיניחן תחת מראשותיו כדי שיתנגב מעט אבל ביוה"כ דאינו מותר רק ע"י כלים נגובין לא בעינן דיניחן תחת מראשותיו וא"כ אינו יודע דמנ"ל להרמב"ם זה דבעינן תרתי דיעשה אותן כמין כלים נגובין וגם דיניח אותה תחת הבגדים והיכן מצא הרמב"ם ז"ל כן וצע"ג ועוד תמוה מה דלא חילק בין ט"ב ליוה"כ דבט"ב לא בעינן שיעשה אותן כמין כלים נגובין אמנם ע"ז כבר העיר הלח"מ ז"ל ונשאר ג"כ בצ"ע ועוד תמוה על המחבר ז"ל בשו"ע דהשמיט דינים אלו לגמרי ולא כתבן לא בה' ט"ב ולא בה' יוה"כ ואינו יודע למה וגם על הרב בהג"ה דהביא דין זה בה' ט"ב והעתיק לד' הטור יש לתמוה עליו על מה דהשמיט בה' יוה"כ להביא דין זה דהא באמת איכא חילוק בין ט"ב ליוה"כ בדין זה וכנ"ל והו"ל להביא החילוק והטור ז"ל כתבו בשל המקומות כמו דאיתא בגמ' וברי"ף וברא"ש אבל על הרב ב"י והרמ"א בהג"ה יש לתמוה וצע"ג [שוב ראיתי דגם הפר"ח הרגיש בזה על המחבר ז"ל ונשאר בצ"ע] ואמנם שוב ראיתי דלק"מ דכבר הביא הרמ"א ז"ל בד"מ ובהג"ה דהסמ"ק חולק וס"ל דאפילו במפה נגובה אסור דשמא יבוא לעשות בשאינה נגובה ויבוא לידי סחיטה וא"כ אפשר דגם הב"י חשש לדעת הסמ"ק [ונראה דדעת הסמ"ק הוא משום דסבור כג"ל רש"י בשם רבותיו ועפ"ז נסתלק תמיהת הפר"ח עליו ודו"ק וגם מה שכ הפר"ח כיון דבניגוב מעט סגי לא שייך החשש שמא לא תנגב יפה והביא דבסמ"ק גופא איתא דבניגוב מעט סגי ונראה מדבריו דדוחה ד' הרמ"א בשתי ידיים ואני תמה דהא ד' הרמ"א בהג"ה הן הן דברי הסמ"ק וכמו שמבואר בד"מ ובאמת כפי מה שהובא בד"מ לק"מ דשם מבואר הטעם דחשש שמא לא ינגב כלל וליתא שם הך לישנא שמא לא תנגב יפה ולשון הרמ"א בהג"ה צ"ע באמת אבל הדין דין אמת והוא דעת רש"י בשם רבותיו אך רש"י ז"ל פירש דהם ז"ל דבכלים נגובים נמי איכא סחיטה וכמו שכ' רש"י ז"ל להדיא דכמין כלים נגובין עדיין יש כדי לסחוט והסמ"ק סבר דהגזירה שמא לא ינגב כלל [ועפ"ז גם ד' הרמ"א בהג"ה שכ' דשמא לא תנגב יפה ג"כ ניחא דכ"ה דעת רש"י ז"ל הנ"ל] אבל מ"מ עדיין

תמוה ד' המחבר במה דהשמיט דין זה גבי ט"ב דהא בט"ב אין כאן מחלוקת כלל וצ"ע ועי' במג"א במש"כ בשם הרי"ף ז"ל דלקנח ידיו ורגליו במפה בעיוה"כ זה וודאי מותר והדין דין אמת דכ"ה באמת בגמ' בפירוש אך מה שכ' זה בשם הרי"ף ז"ל כבר כתבתי לעיל בשם הלח"מ ז"ל דאינו מד' הרי"ף רק מאיזה תלמיד ובדפוס קושטאנטינא ליתא].

ודע דלענין מה שכתבתי לעיל דדעת הרא"ש ז"ל דלענין רחיצה לתפלה בט"ב וביוה"כ אינו מותר רק אם שפשף וקינח ידיו ואז מותר אפ"ל אינו רוחץ לתפלה דהוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דקי"ל דרוחץ כדרכו ואינו חושש ואכן אחר כך עיינתי שנית ברא"ש וראיתי דדקדק דכיון דרוצה להתפלל הוי כידיו מלוכלכות וא"כ משמע מדבריו דתרווייהו דווקא שפשף ורוצה להתפלל מיד.

ונ"ל דדעתו ז"ל דבלא קנח ושפשף לא בעי רחיצה כלל לתפלה ואסור לרוחץ בט"ב וביו"כ וכן משמע באמת בגמ' ואף אם בעי נקיות מ"מ ס"ל להרא"ש דבכה"ג סגי לכתחלה בכל מידי דמנקי ובפרט ביוה"כ בוודאי יש לסמוך על מידי דמנקי וכן בשפשף וקנח ואינו רוצה להתפלל ג"כ אסור דהגם דבידיו מלוכלכות מותר זה לא מקרי מלוכלכות דדווקא בידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דאדם מקפיד ע"ז אבל לכלוך דשפשוף או דקנח בצרור ולא המאיס ידיו לא מקרי לכלוך אך היכא דרוצה להתפלל בלא רחיצה נעשה כידיו מלוכלכות בזה דאסור לו להתפלל וזה מדוקדק לשון הרא"ש במה שכתב וכן כל היום אחר שעשה צרכיו וכו' הוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דאי אפשר לו להתפלל בלא נטילה עכ"ל כנ"ל כוונת דברי הרא"ש ז"ל ונמצא לפי זה דהרא"ש והר"ן עומדים בשיטה אחת דרחיצה לתפילה מותר ומה שכתבתי לעיל לדקדק על הב"י דהביא בשם הר"ן דמותר רחיצה לתפלה בט"ב וביוה"כ דהיכן נמצא כן בר"ן כעת ראיתי דכ"ה להדיא בר"ן שם ד"ה אבל ביוה"כ ע"ש.

אך דמחולקין בטעם דהר"ן ס"ל דהטעם דרחיצת מצוה מותר דלא אסרו רק רחיצה של תענוג והרא"ש ס"ל דכיון דאסור לו להתפלל בלא זה נעשה כידיו מלוכלכות כנ"ל כוונת דברי הר"ן והרא"ש ז"ל: שוב אחרי כותבי עיינתי עוד בספר דמשק אליעזר על ביאורי הגר"א ז"ל מהגאון מהר"א לאנדא ז"ל ומצאתי שגם הוא תמה על הגר"א ז"ל מטעמא אחרנא דהאיך הוציא כן מד' הירושלמי דברכות דגם ט"ב אסור דהא בירושלמי מתיר בהדיא גבי ט"ב בסיכה שאינו של תענוג ועשה שם ט"ס בדברי הירושלמי דצ"ל אי במקום סכנה אפ"ל בשבת ויוה"כ ובכוונה דבמקום סכנה הא מותר אפילו לחלל שבת ויו"כ דפקוח נפש דוחה שבת ויוה"כ ואח"כ מסיק דמשו"ה לא חלק הגר"א ז"ל בה' ט"ב משום דהירושלמי מחלק בין ט"ב ליוה"כ לענין סיכה והוציא מזה הגר"א ז"ל לענין רחיצה.

ובמח"כ הרמה כל דבריו ז"ל צל"ע ודבריו תמוהין מכמה טעמים דחדא האיך אפשר דעיקר דברי הירושל' שממנו מביא ראייה דגם רחיצה שאינה של תענוג אסור ביוה"כ לא הזכירו הגר"א ז"ל כלל רק מביא דברי הירושלמי שאין לו ענין לדבריו כלל הוי כטענו חטין והודה לו בשעורין אתמהה. ועוד דמסיכה אינו ראייה כלל לרחיצה די"ל דסיכה חמיר משום דסיכה אתקיש לשתיה [ואפשר דזהו כוונת המשנה דשבת פ"ו מניין לסיכה שהיא כשתיה ביוה"כ].

ולכאורה לאיזה ענין צריך ללמוד דסיכה הוי כשתיה הא בפרק יוה"כ ילפינן מקראי אחרוני דסיכה הוי עינוי ולמה צריך לקרא דותבוא כמים וכו' אכן להנ"ל א"ש דר"ל דמניין לסיכה שהיא כשתיה שאסור אפילו שאינה של תענוג כמו כשתיה דאסור בכל גוונא. וזהו לא נלמד מקרא דמייתי בפיוה"כ דמקראי דהתם לא מצינו למילף דמיקרי עינוי רק בסיכה של תענוג ואגב יבואר לנו ממשנה זו דין חדש דביו"כ אפילו שלא כדרך אכילה והנאה אסור מן התורה וכן דעת השאג"א בתשובה בה' יוה"כ דמדמה סיכה לשתיה לאשמעין דאסור אפילו שאינה של הנאה דאי אמרינן דאינה אלא מדרבנן כשאר איסורים לא שייך לדמות לשתיה וליליף מקרא ואף דהך קרא אינה אלא אסמכתא מ"מ אי אינו אלא אלא מדרבנן גם אסמכתא לא שייך בזה והטעם דהוי מה"ת משום דלא כתיב בה אכילה ביוה"כ רק עינוי וכשלא כדרך אכילתו נמי מסיר את העינוי כן נ"ל ובזה א"ש נמי מה דתנינן זה דווקא גבי יוה"כ ולא אמר נמי מניין לסיכה שהיא כשתיה בט"ב והול"ל לכוללן בהדדי ולומר מניין לסיכה שהיא כשתיה בט"ב וביוה"כ אכן להנ"ל ניחא משום דבט"ב מותר באמת בשאינה של תענוג וא"כ לא דמי לשתיה אצל ט"ב]: שוב מצאתי להירושלמי בעצמו בשבת בפ' ר"ע הלכה ד' שפי' כן דברי המשנה דר"ל דאסור אפילו בשאינה של תענוג משום דהוי כשתיה ועפ"ז נסתלק לגמרי דברי הגאון מוהר"א לאנדא ז"ל דהרי חזינן דהמשנה חילקה סיכה משאר עינוין משום דסיכה איתקש לשתי' משא"כ רחיצה ודע דאין לתמוה על ד' הירושלמי דאוסר ביוה"כ סיכה שאינה של תענוג והא בברייתא תניא בהדיא דאם היה חולה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש והיותר תימה על הרמב"ם דהעתיק לשני הדינים אלו זה אחר זה דמתחילה העתיק שם דברי הירושלמי ואח"כ העתיק שם לדברי הברייתא דאם היה לו חטטין מותר אבל אינו קושיא דחדא י"ל כמו שתירץ הלח"מ שם דחטטין הוי כחולי ובחולי קיל טפי ע"ש.

ועוד נ"ל די"ל דהעיקר איסור ביוה"כ רחיצה וסיכה מה"ת היינו רחיצת וסיכת כל הגוף דבזה מבטל העינוי אבל באבר אחד נ"ל דאינו אלא מדרבנן וי"ל דזהו דקמ"ל בברייתא ביומא דאסור לסוך מקצת גופו ככל גופו והיינו דקמ"ל דאף דמה"ת אינו אסור רק בסיכת כל הגוף מ"מ מדרבנן אסור לסוך אפילו מקצת הגוף וכיון שכן י"ל הא דמחלק בירושלמי בין ת"ב ליוה"כ לענין סיכה היינו מסיכת כל הגוף דגבי יוה"כ הוי דאורייתא ואיתקש לשתיה משו"ה אסור אף בשאינה של תענוג אבל במקצת הגוף דגבי יוה"כ נמי אינו אלא מדרבנן גם ביוה"כ מותר בשאינו של תענוג דכיון דאינו אלא מדרבנן שוה לט"ב וזהו דאמר בברייתא אם היו לו חטטין בראשו ולא נקט אם היו לו חטטין בגוף והיינו משום דבאמת אם היו לו חטטין בכל הגוף אסור דהוי דאורייתא ובזה יש לדחות מה דהביאו התוס' ביומא דף ע"ז ד"ה דתנן דהנך ה' ענויים הם מדרבנן מדהתירו בהו ידיו מלוכלכות או שיש לו חטטין בראשו ולפי מש"כ אינו ראייה כלל דלא התירו רק במקצת הגוף ובמקצת הגוף וודאי הוי מדרבנן אבל רחיצת כל הגוף שפיר י"ל דהוי מה"ת מיהו עדיין דין זה צריך עיון ויישוב הרבה ואי"ה במק"א יתבאר עוד מזה אי"ה.

ועפ"ז יתיישב ג"כ תמיהת הפנ"י בביצה (דף י"ח) דאמר שם תינח בשבת ביוה"כ מאי איכא למימר ותמה שם הפנ"י דהא ביוה"כ נמי מותר אי מלוכלך בטיט ובצואה והלא עיקר ההיתר שהתיר לטבול בימות הגשמים בשבת אמרינן שם משום דלפעמים אדם

בא מן השדה מלוכלך בטיט ובצואה ורוחץ אפילו בימות הגשמים וא"כ מאי מקשה ע"ז תינח בשבת ביוה"כ מאי איכא למימר דהא זה מותר אפילו ביוה"כ ותמיהה רבתי היא לכאורה וע"ש מה שתירץ אמנם לפמש"כ בעז"ה אין מקום לקושיא הלזו דהא התם מיירי בטבילת כל גופו לא התירו לרחוץ באמת ביוה"כ מחמת לכלוך משום דכל גופו דאורייתא הוא ולא התירו רק אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה משום דמקצת הגוף אינו אלא מדרבנן והם אמרו והם אמרו אבל בכל הגוף לא הוי יכולת ביד חכמים במקום לכלוך כנ"ל ברור.

ובר מן דין דברי הגאון מוהר"א ז"ל תמוה דעדיין לא יצא יד"ח ליישב דברי הירושלמי דתענית שהביא הגר"א ז"ל דמפורש שם דמותר רחיצה בשחרית ביוה"כ ולפי דבריו דהגר"א ז"ל למד רחיצה מסיכה א"כ יהיו דברי הירושלמי סותרין זה את זה ולכן פי' דברי הגאון מוהר"א לאנדא לא נראה לי כלל לפע"ד והמחזור בזה כמש"כ בעז"ה דברחיצה דשחרית מודה הגר"א והיינו דברי הירושלמי דתענית ואינו חילק רק ברחיצה לתפלה וע"ז מביא הירושלמי דברכות וכמש"כ לעיל באריכות בעז"ה.

ומיהו לולי דברי הגר"א ז"ל הייתי אומר דמה שהירושלמי אוסר זולת במקום סכנה היינו ברחיצת כל הגוף [וכן משמע באמת כל הענין דהא מיירי שם בענין רחיצה דר"ג ושם היה בוודאי כל הגוף דכפניו ידיו ורגליו בצונן לא אסרו אבל כלל] משום דהוי מה"ת וגם בט"ב אסור משום דד' קבלה כד"ת דמי אבל ברחיצת הידים דאינו אלא מדרבנן [וכמו דמשמע בברייתא ביומא (דף ע"ח) דאמר שם אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו משמע דעיקר רחיצה שאסור מה"ת הוא ברחיצת כל הגוף דווקא] שפיר מותר באינו של תענוג ונמצא דהבבלי והירושלמי עולים בשיטה אחת דבכל גופו אסור בין ברחיצה ובין בסיכה אף בשאינו של תענוג והיינו דלא נקט רק ידיו מלוכלכות או חטטין בראשו וכן מוכח מהש"ס דביצה (דף י"ח) שהבאתי לעיל ודו"ק: ומיהו לפ"ז תיקשי הא דמחלק בירושלמי בסיכה בין ט"ב ליוה"כ אם בכל הגוף למה בט"ב מותר הא בברכות אוסר הירושלמי גם בט"ב ואם במקצת הגוף ביוה"כ מותר ומיהו לפי גירסת מהר"א לאנדא בירושלמי דגריס שבת ויו"כ ניחא אבל לפי גי' הגר"א ז"ל קשה ואין לומר משום דסיכה איתקיש לשתיה דזה לא שייך רק בסיכת כל הגוף דהוי דאורייתא וצ"ע: שוב ראיתי דהגר"א ז"ל שפיר היה מוכרח לחלק כן ע"פ גי' שלפנינו בגמ' דאיתא שם סתם ואם היו מלוכלך ומשמע אפילו כל גופו וכ"מ להדיא בהרמב"ם דהיה גורס כן וא"כ ע"כ דסיכה חמור מרחיצה לענין זה וא"כ ע"כ הא דאוסר בירושלמי רחיצה ביוה"כ זולת במקום סכנה היינו למעוטי רחיצה של מצוה ולפי ד' הלח"מ שכתבתי לעיל דחטטין דמי לחולי אבל שלא במקום חולי אסור אפילו שאינו של תענוג ע"כ צ"ל החילוק שכתבתי דסיכה חמיר מרחיצה דהא רחיצה מותר אפילו במלוכלך וא"כ נדחה בזה דברי הגאון מוהר"א ז"ל דכ' דהגר"א ז"ל יליף רחיצה מסיכה וזהו דבר שא"א דהרי ראינו דסיכה חמור מרחיצה.

ומה שיש להעיר על לשון הטור בהלכות ט"ב דכ' דלא אסרו רק סיכה של תענוג מהא דחטטין ואף די"ל דחטטין שאני כבר תמה ע"ז הלח"מ. ועוד יש להתעורר בזה בלשון הטור מה שלמד רחיצה ג"כ מחטטין ולא הביא מהיו ידיו מלוכלכות הרבה יש להאריך

בזה אך אין כאן מקומו ובמק"א יתבאר אי"ה ומיהו לענין עיקר דברי הירושלמי נ"ל דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל אי במקום חולי אפילו בט"ב יו"כ נמי כמו ביש לו חטטין דהוי כחולי אלא וודאי דאפילו אינו במקום חולי מותר באבל רק שלא יהיה רחיצה של תענוג כמו איסטניס ואף דלא הוי כחולה מ"מ באבל מותר ומזה הוציא הגר"א כיון דאינו במקום חולי אסור בט"ב וביו"כ אפילו באיסטניס א"כ ה"ה רחיצה לתפלה ואף שאינו של תענוג אסור דלא עדיף מאיסטניס ומיהו רחיצה דשחרית דאינו רק להעביר הלכלוך זה בוודאי מותר דלא מקרי רחיצה כלל דהא בהדיא אומר הברייתא דאם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש והנלע"ד כתבתי בזה: כה דברי ידידו הדו"ש בלונ"ח הקשור באהבתו כל הימים המברכו בברכת כהנים: שלמה הכהן מו"צ דפ"ק ווילנא הלכות תענית סימן לה בעז"ה תיתי שלמא רבא מן שמיא לכבוד ידיד ה' וידיד נפשי ה"ה הרב המופלג בתורה וגדול ביראת ה' טהורה וכו' מו"ה אברהם נ"י מייסד ומחזק ח"ק עשירי קודש ואלהי אברהם יהיה בעזרו תמיד להיות ממזכי הרבים וכו': נידון אשר שאל לנו ולדעתינו הלכה למעשה אם יכולים לקרות ויחל ביום עשירי קודש במנחה בשאין עשרה מתענים בבהכ"נ יען ששמע מפי איש אחד בשם מר אחי הגאון זצ"ל שיכולים לקרות וביקש ממני לחוות דעתי בזה והנה זה שעלה מצודתי היום בענין הזה והנה אף שזה לא שמענו הנה כיוצא בה שמענו דלכאורה יש לחקור בב' וה' או שבת במנחה אם אין עשרה בבהכ"נ שלא שמעו הקריאה רק רובא ופשיטא היכי דליכא רק מיעוט שלא שמעו אי מותר לקרות בס"ת בשבילם ולברך עליה.

ולכאורה יש מקום להביא ראיה מהא דתנן במגילה (דף כ"ג) דאין פורסין על שמע וכו' ואין קורין בתורה וכו' פחות מעשרה ולכאורה נראה מדכללן כולן כאחד משמע דכולהו חד דינא אית להו והרי בפריסת שמע קי"ל להלכה דאפילו בשביל אחד שלא שמע קדיש וברכו מותר לפרוס בשבילו כיון שיש עשרה בבהכ"נ וכן בבהמ"ז כשיש רובא דמנכר שאכלו וחייבין בבהמ"ז והשאר אכלו ירק מצטרפין ומותר לזמן בשם וא"כ בקריאת התורה נמי דכוותיה דמותר לקרות אפילו בשביל אחד דהא משמע דכולהו חד דינא אית להו ובפרט דאין שום טעם לחלק ביניהם.

ואמנם אף אם נאמר כן מ"מ אין מזה ראיה לנ"ד דשאני התם דהאחר ששמע קריאת התורה מ"מ היה מחויב בקריאת היום רק שכבר יצא יד"ח והלכך עדיין מקרי בר חיובא דהא קי"ל בכל הברכות אע"פ שיצא מוציא משום שכל ישראל ערבים זה בזה וחייב מתורת ערבות אבל בנד"ד מי שאינו מתענה ואינו מאותו החברה לא מקרי מחויב בדבר כלל ובהדיא איתא בר"ן בריש מגילה בשם הירושלמי דבן עיר אינו מוציא לבן כפר בקריאת המגילה כשמקדים וקורא ביום הכניסה משום דלגבי בן עיר אינו זמן חיובא ולא שייך בזה ערבות וא"כ בנד"ד דלגבי האדם שאינו מתענה לא מקרי זמן חיובא אינו יכול להוציא לאנשים מאנשי החברה המתענים וא"כ אפשר דה"ה דא"א לצרפו נמי מהאי טעמא.

וכל זה הוצרכנו לחלק אם נחליט דגבי קריאת התורה יכולין להוציא ס"ת ולברך עליה אף היכא דליכא עשרה שלא שמעו הקריאה. ואכן באמת ראיתי להחיי אדם בכלל ל"א שנסתפק בזה וז"ל שם צ"ע אם כולם שמעו קריאת התורה ויש איזה בני אדם שלא

שמעו אם מותר לקרות עוד הפעם בשבילם ולא דמי לפריסת שמע דהתם כל יחיד מחויב אותה ברכה אבל הכא החיוב רק שישמע קריאת התורה וחכמים תקנו שיברך משום כבוד הצבור וי"ל דלא תקנו אלא כשהציבור חייבין בקריאה אבל לא בשביל יחיד וצ"ע עכ"ל: ובאמת דעוד נ"ל טעם אחר לזה דאולי דמעיקרא לא נתקן לקרות בס"ת ולברך עליו רק אם איכא עשרה בבהכ"נ שהתפללו ביחד ולא דמי לפריסת שמע דהוא חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע קדיש וברכו רק דאסור לומר בפחות מי' אבל בקריאת התורה אפשר דלא רמי חיובא כלל וראיה לדברינו ממש"כ בס' מעשה רב מהנהגות רבינו הגדול הגר"א ז"ל שהקשו לו ז"ל דלפי דעתו דיש חיוב לקרות מגילת שיר השירים ורות וקהלת ולברך עליהם אקב"ו על מקרא מגילה כמו על מגילת אסתר א"כ היאך קורין מגילות האלו בשבת והא איכא גזירה דשמא יעבירו ד' אמות ברה"ר משום דהכל חייבין ואין הכל בקיאים וגזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד והשיב דלא דמי למגילת אסתר דהתם חובה על כל יחיד ויחיד מתקנת מרדכי ואסתר ושייך גזירה אבל במגילות האלו אינו מוטל חיוב על כל יחיד ויחיד ורק אם איכא צבורא בבהכ"נ מוטל עליהם חיוב לקרות וגבי צבור לא שייך גזירה דרבים מדכרי אהדדי [וכדאמרינן בשבת (דף קמ"ז ע"ב) דעשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ומביאין אותן בידם כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי ע"ש] וכתב שם בהג"ה דבזה יתיישב מה שהקשה התוס' יו"ט בפ"ק דמגילה דהאיך קורין בס"ת בשבת דהא איכא ג"כ גזירה דשמא יעבירו ודחק ליישב אבל לפי דברי הגר"א ז"ל יש לומר דגם בקריאת התורה של שבת דהוא מתקנת משה רבינו לא היה התקנה אלא על הציבור דאם יש עשרה ביחד אז מוטל עליהם חיוב בס"ת אבל אינו חובה על יחיד ויחיד והלכך לא שייך גזירה כ"כ שם הרב בעל מוציא לאור ספר מעשה רב הנ"ל: וזה סייעתא לכאורה לדברינו הנ"ל דעל יחיד אינו מוטל חיוב וממילא כל זמן דליכא עשרה דלא שמעו ליכא חיובא כלל והלכך ממילא הברכה היא ברכה לבטלה ואם רוצין להחמיר ולקרות צריכין לקרות בלא ברכה וא"כ פשוט דה"ה בתענית צבור אם ליכא י' מתענים בבהכ"נ אין לקרות בברכה וכ"כ בהדיא בשו"ת עבודת הגרשוני בס"י נ"ז דבתענית בה"ב אם אין עשרה מתענים בבהכ"נ אין לקרות ויחל במנחה כלל וגם בבוקר לא יקראו רק בפ' השבוע ע"ש וא"כ נ"ש בתענית דעשירי קודש דעיקר הקריאה בקושי התירו דלכאורה לא עדיף מתענית שמתענים בער"ה ובעשרת ימי תשובה דדינם כתענית יחיד ואין קורין ויחל אך כיון שכבר התירו פרושים את הדבר התירו ומ"מ הבו דלא להוסיף עלה והן אמת דראיתי להפרי מגדים ז"ל באו"ח בס"י תס"ב שחולק על דברי עבודת הגרשוני הנ"ל וכתב דמדכ' הרשב"א ז"ל בתשו' בדליכא עשרה שמתענים בבהכ"נ אין יכול לומר הש"ץ ענינו בין גואל לרופא דאין שליח ליחידים וכו' ומשמע דדווקא לענין ענינו דהש"ץ כבר יצא ידי חובתו בתפלה בלחש ואין מחזיר התפלה רק להוציא שאינו בקי וכיון דליכא עשרה שמחוייבים בברכה זו ליכא שליחות דלא נתקן שליחות רק לציבור אבל בקריאת ס"ת דכל אחד מברך וקורא לעצמו לא שייך שליחות [ואף דאחד קורא בשביל כולם היינו כדי שלא לבייש וכו' אבל באמת מחויב המברך לקרות עמו בלחש] ומה בכך שאין עשרה מתענים כ"כ הפמ"ג שם ולפי דעתו פשוט דאף אם ליכא י' שלא שמעו קריאת התורה דג"כ יכולין לקרות בברכה רק דאותן הג' שעולין לס"ת יהיו בני חיובא וחולק על דברי החיי אדם

הנ"ל אבל כל זה כתב לפי שלא נחת לסברא זו דקריאת התורה לא נתקן רק לציבור אבל אי הוה נחית לסברא זו יש לומר דע"כ לא הוצרך הרשב"א ז"ל לסברא דאין שליחות ליחידים רק לענין ענינו שהוא חובה על כל יחיד שמתענה וצריך שליחות להוציא מי שאינו בקי ולכן הוצרך לומר הטעם משום דאין שליחות ליחידים אבל לענין ויחל כיון דאינו חובה רק אם איכא י' שמתענין שמחויבין בקריאה פשיטא דאם ליכא י' אסור לברך ואם יברך הוי ברכה לבטלה, ונ"ל להביא ראייה לסברא זו מהא דאמרינן בב"ק ודף פ"ב) דעזרא תיקן שיהיו קורין בשבת במנחה משום יושבי קרנות ופרש"י יושבי קרנות יושבי חנויות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי תיקן בגינייהו קריאה יתירה עכ"ל ולכאורה האי יושבי קרנות הכי דמי דמ"נ דאם יכולין לבוא לבהכ"נ ולשמוע קריאת התורה א"כ הוי פושעים ולא שייך לעשות תקנתא לפושעים ואם הם אנוסים ואין יכולין לבוא א"כ הו"ל לצאת בקריאה שקורין בבהכ"נ דהא אמרינן בהדיא בסוף ר"ה דלא פטר ר"ג אלא לעם שבשדות משום דאניסי ומבואר בירושלמי דאף שהם בשדה בעת התפילה ואין שומעין לש"ץ מ"מ הש"ץ מוציא אותן מתורת שליחות וא"כ למה אינו מועיל שליחות בקריאת התורה ואין לומר דבתורה שאני דמצוה שיהא כל אחד קורא בעצמו או דישמע מאחרים וכמו דמשמע בב"ק שם דכיון שהלכו ג"י וכו' דא"כ מה תועלת דקורין במנחה מ"מ הלכו ג' ימים בלא תורה אלא וודאי דבשביל אונס לא הוצרכו לתקן דהש"ץ מוציאן ורק עיקר התקנה הוא לאנשים שיושבין בחנות וקשה להם להתפלל בעשרה ומתפלל ביחידות ופטור מקריאת התורה באמת דאינו מוטל חיוב רק על ציבור ונהי דמקרי שכן רע דמי שיש בהכ"נ בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע מ"מ רשע ופושע לא מקרי מחמת שאינו מתפלל בציבור ולאותן אנשים תקנו קריאה בשבת במנחה וא"כ מוכח דאינו חובה על כל יחיד ויחיד דאם הוא חובה אין לך פושע ורשע יותר מזה דהא עבר על מצוה דאורייתא ועל תקנת עזרא ומאן דעבר אדרבנן שרי למקרי עבריינא ולכן ע"כ כנ"ל: איברא דלכאורה מצינו סתירה מפורשת על מה שכתבנו.

ממשנה ערוכה דרפ"א דמגילה דתנן שם אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה ופירש הרע"ב והוא מהירושלמי דמתכנסים הכפרים לעירות בב' וה' לשמוע קריאת התורה וכן פירש הרמב"ם ז"ל בפ"ה המשניות וע"כ דהטעם דאין קורין בביתם משום דלית להו עשרה בטלנין בבהכ"נ וכמו דאמרינן שם (דף ה') דעיר שאין בה עשרה בטלנים נידון ככפר ואם נימא דאם ליכא עשרה בבהכ"נ לא רמי חיובא כלל לקרות א"כ למה מחויבין לכנס לעיר לשמוע קריאת התורה אלא וודאי דמוטל חיוב על כל יחיד ויחיד.

ובאמת שהראיה מב"ק יש לדחות דאיכא למימר דנהי דתקנה דדורשי רשומות א"א לתקן מ"מ כיון דאיכא חיובא ללמוד בתורה או לשמוע ב' פעמים בשבוע ולזה לא שייך שליחות דעיקר הלימוד הוא כדי שיביא לידי מעשה ובזה שיעשה שליח לקרות בעבורו לא יבוא לידי מעשה והלכך תקנה גדולה תיקן להם עזרא שיקראו בתורה בשבת במנחה תחת הקריאה שהיו צריכין לקרות בימות החול אבל לעולם יש לומר דחיוב מוטל על כל יחיד ויחיד.

ובפרט לפרש"י בסוף ר"ה דהא דפטר ר"ג לעם שבשדות משום דאניסי היינו אם באים לבהכ"נ בר"ה וביוה"כ וסברא דאניסי לא מהני רק דמשום זה יוצאין בשמיעה ששומעין מש"ץ משום דהיו אנוסים ולא היה להם פנאי לסדר אבל במי שהיה לו פנאי לסדר לא מהני שמיעה דהא יכול לסדר עד שיהיה בקי ולפי זה י"ל דתקנת עזרא היה ליושבי קרנות דאניסי ואין יכולין לבוא לבהכ"נ כל ימות השבוע והלכך יוצאין בקריאה דשבת במנחה: אבל באמת הראיה מכפרים אינו ראיה כלל דאם נאמר דלית להו עשרה בבהכ"נ א"כ גם קדיש וברכו אין יכולין לומר וא"כ היו מחויבין בכל יום לבוא לעיר לשמוע קדיש וברכו וקדושה דהא כבר כתבנו לעיל דקדיש וקדושה מוטל החוב על כל יחיד ויחיד וע"כ דוודאי יש להם עשרה בבהכ"נ אך דלית להו ש"ץ שיקרא בס"ת וכמו שכ' הר"ן בריש מגילה לענין המגילה והלכך חייבים לבוא בעיר כיון דאיכא עשרה הרי חייבין בקה"ת.

ומיהו מהא דאמר עיר שאין בה י' בטלנין נידון ככפר משמע דלא כהר"ן וצ"ע בזה. ומ"מ יהיה איזה שיהיה מ"מ לענין נד"ד כיון דבלא"ה עיקר הקריאה אין הדבר ברור כ"כ והלכך אם ליכא עשרה מתענים בבהכ"נ הדבר עדיף טפי שלא לקרות כלל ואם יברכו על הקריאה הוי ברכה לבטלה ופשיטא דהש"ץ לא יאמר ענינו בין גואל לרופא.

והנלע"ד כתבתי בעז"ה הצעיר מפרחי כהונה שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא: סימן לו בעז"ה במוש"ק י"ב טבת תרו"ם לפ"ק. רב שלומים ושלוה לכבוד ידיד עליון ויראיו ה"ה כבוד הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה יעקב נ"י מ"מ ומ"ץ דפ"ק ווילנא.

הנה ראיתי לכתוב לכת"ר נ"י ע"ד אשר שמעתי ממנו ביום ה' העבר די"ל דאף לשמואל דס"ל בפסחים נ"ד דט"ב בהמ"ש שלו מותר היינו בהמ"ש של ערב ט"ב משום דלא איתחזק איסורא אבל בין השמשות של מוצאי ט"ב י"ל דמודה דאסור משום דאתחזק איסורא דכן משמע בתוספות דכריתות (דף י"ז ע"ב) ד"ה מדסיפא ע"ש ונ"מ גם לדידן דלא קי"ל כשמואל וגבי ט"ב צריך להפסיק מבעוד יום וכמו שמבואר ברמב"ם פ"ה מה' תענית הלכה ה' ובטוש"ע או"ח סי' תקנ"ג סעיף ד' מ"מ נ"מ לענין שאר תעניות דא"צ להפסיק מבעוד יום דמ"מ בבהשמ"ש דמוצאי יום התענית אסור באכילה ושתייה וצריך להתענות עד צאת הכוכבים ממש והנה האמת לא אכחיד מכת"ר נ"י דכן מצאתי כדבריו במרדכי סוף"ק דתענית ובהגהת מיימון פ"ד מהל' תענית דעל הא דאמרינן בתענית י"ב דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית ופ"ה הפוסקים ז"ל דהיינו צאת הכוכבים והקשו ע"ז מהא דמבואר בש"ס דפסחים הנ"ל דדוקא בת"ב פליגי אי בהשמ"ש שלו אסור אבל בשאר תעניות משמע דלד"ה מותר בבהשמ"ש ותירצו דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא דסוף התענית מספיקא לא נפיק עד צאת שלשה כוכבים דאז הוא וודאי לילה עכ"ל והובא בב"י בסי' תקס"ב ובמג"א שם ובביאורי הגר"א ז"ל והיינו כדברי כת"ר נ"י: ואכן לכאורה ראיתי לתמוה מאי קשיא להו מהתם על הסוגיא דתענית דהא כולי סוגיא מיירי התם בתענית יחיד דמקבל על עצמו להתענות למחר והתם הוי דאורייתא דהא נדרי תענית נדר גמור הוא והוי ספק דאורייתא ולפיכך אסור בבהשמ"ש ואינו ראיה לשאר תעניות דאינו אלא מדרבנן ודוחק לומר דמקשה מלישנא דרב חסדא

דאמר דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית ומשמע דלא הוי תענית בשום דוכתא.

ועוד ק"ל דהא חזינן הא דבבהש"מ הראשון הותר בט"ב לשמואל אינו מטעם דהוי ספיקא דרבנן דהא בתענית ציבור על הגשמים בשלש אמצעיות או בשבע אחרונות דג"כ אינו אלא מדרבנן וכמו שמבואר ברמב"ם בריש הלכות תעניות דעיקר מ"ע של תורה אינו אלא להריע בחצוצרות אבל התענית אינו אלא מד"ס ומ"מ בהשמ"ש שלו אסור וכן להיפך הנודר להתענות לילה ויום מבואר במג"א שם דא"צ להפסיק בבהשמ"ש ואף דהוי דאורייתא וא"כ תקשה אליבא דאמת דלמה בבה"מ הראשון של תענית יחיד מותר באכילה הא הוי ספיקא דאורייתא ובלא"ה לא שייך להתיר בבהשמ"ש מטעם ספק דרבנן דהא הוי חסרון חכמה ותדע דהא קי"ל דגזרו על השבות בבהמ"ש ואף דהספק נוגע לשבות דרבנן ומיהו התם י"ל כיון דעיקר ספק בהשמ"ש חל גם לענין מלאכה של תורה והוי כספק טריפה והוא וודאי חתיכה הראויה להתכבד דקי"ל דאינה בטילה בס' או ברוב ואינו נחשב לספק דרבנן משום דהספק נולד בשל תורה והכא נמי דכוותיה.

וכן אין להביא ראיה מהא דנולד בין השמשות ויום תשיעי חל ביו"ט שני של גליות דדעת הרא"ש ז"ל דנדחה המילה לאחר יו"ט ואף דאינו אלא ספק דרבנן והובא דעתו להלכה בשו"ע יו"ד סי' רס"ו סעיף ח' [והא דנחלקו בו האחרונים ודעת הנו"ב באו"ח מהד"ק סימן ל' ובדג"מ שם ובגליון הגרע"א ז"ל ליו"ד שם להקל בזה מטעם ס"ס ודימו זה לספק מוכן דדעת המחבר דמותר ביו"ט שני הנה באמת לא הבנתי קושייתם דמאן לימא דספק בהש"מ נחשב לספק דהא הוי ספק חסרון חכמה ותדע דהא קי"ל דגזרו על שבות בהש"מ וגם מש"כ בחתם סופר ביו"ד סי' ר"נ להקל מטעם אחר דאתי ספק מילה בזמנו ודחי לספק יו"ט ומשמע דפשיטא ליה דספק מ"ע דוחה לספק ל"ת לענ"ד הרבה יש להסתפק בזה ומבואר לעיל בסי' ל"א] מכל מקום אינו ראיה דאיכא למידחי דיו"ט שני חמור משאר אסורים דרבנן דחז"ל עשאו כעין של תורה ממש כי היכא דלא לזלזולי ביה ולא הקילו בו שום קולא יותר מיו"ט דאורייתא חוץ מלגבי מת משום כבוד הבריות אבל לולא זה עשאוהו כשל תורה ממש.

ועוד בלא"ה אין נראה כלל להקל בבהש"מ מצד שהוא ספק דרבנן דהא הוי ספק דסתרי אהדדי דבבהש"מ של ע"ש נחשוב אותו ליום ובמוצ"ש נחשוב אותו ללילה והלכך לא שייך בו להקל מחמת ספק כלל. ואך גבי תענית ענין אחר הוא דבאמת דבכל תענית שמטילין על הציבור על כל צרה שלא תבוא אינו רק לצעורי ומצינו שגם תענית שעות נחשב לתענית ותדע דהא בג' ראשונות גם בלילה מותר לאכול ואינו מתחיל התענית רק ביום ולא שייך כלל לאוסרו בבהש"מ של ערב התענית דהא גם בלילה מותר אבל באמת לא מצינו חילוק בין בהש"מ של ערב התענית לבהש"מ של מוצאי התענית ותדע דהא בג' אחרונות דהחמירו להתחיל מבעוד יום גם בבהש"מ אסור ואף דהוי דרבנן.

וכן להיפך בנודר להתענות לילה ויום ואף דמחוייב להתענות מה"ת מטעם הנדר מ"מ אין שייך לאוסרו בבהש"מ מספק לילה כיון דלא מצינו שום תענית שיהא אסור בבהש"מ רק ת"ב ותענית ציבור ויוה"כ והוא לא קיבל עליו להתענות כחומר תענית ציבור וא"כ מעיקרא לא קיבל שיתענה בבהש"מ ואף אם נימאשהוא לילה לא איכפת

לן דהא מ"מ לא קיבל עליו להתענות על אותו שעה והא בידו לקבל עליו להתענות מחצי לילה ואילך.

ולענין ד' צומות שתקנו הנביאים כבר כתב הרמב"ן בספר תורת האדם בשער אבילות ישנה דמעיקר התקנה התקינו שיהא מתענים בהם לילה ויום ואסור בכל הה' עינויים וממילא גם בהש"מ שלהם אסור כמו ביוה"כ ואין שום חילוק ביניהם דד"ק כד"ת דמי. והא דמקילים בג' תעניות שלא להתענות לילה ויום היינו משום דבזמן דאין שלום ואין גזירה תליא ברצו והלכך אף שהאידנא קבלו כל ישראל עליהם חובה ואסור לפרוץ בהם גדר מ"מ מעיקרא לא קבלו עליהם חובה רק להתענות ביום בלבד וגם לא קיבלו עליהם שאר עינויים ועשאום כמו תענית יחיד וג' תעניות הראשונות לכל דבריהם: ומה שנחלקו שמואל בהדי אינך אמוראי גבי ט"ב לענין בהש"מ דנראה דפליגי בהא דס"ל לשמואל דאף דבט"ב החמירו להתענות בו משום דהוכפלו בו צרות מ"מ אינו רק מדרבנן אבל מעיקר תקנת הנביאים אין חילוק בין ט"ב לשאר צומות וגם בט"ב תליא ברצו דהא לא מצינו בקרא שום חילוק ביניהם [ועוד דהא בימי הנביאים עדיין לא הוכפלו בו צרות דהא כתבו התוס' בר"ה (דף י"ח) דהוכפלו בו צרות דקאמר ר"ל דאותו צרה בעצמה הוכפלה בו שני פעמים שחרב הבית בראשונה ובשניה וא"כ בימי הנביאים עדיין לא הוכפלו ולא שייך כלל לומר דבימי הנביאים חלקו בין ט"ב לשאר צומות וכיון דמעיקר תקנה אין חילוק מניין לנו לומר דלאחר חורבן בית שני חזר להיות מד"ק ואף דאין גזירה דהא בחורבן בית שני לא היו נביאים.

והלכך בוודאי אין חומר ט"ב האידנא בזמן דאין גזירה רק מדרבנן וכן דעת הב"ח בס"י תקנ"ד וכ"מ בדברי הרמב"ן שהובא בטור שם שכ' דחולה בט"ב א"צ אומד דבמקום חולי לא גזרו רבנן אלמא דס"ל דאינו אלא מדרבנן אבל לא מד"ק] והלכך אף דהתקינו שיהא מתענין לילה ויום כתענית צבור על הגשמים מ"מ עשאו הכירא שיהא בהש"מ שלו מותר דלא לחלף בתענית ציבור כל זה כתבנו לפי הס"ד דשמואל ס"ל לחלק בין תענית צבור לט"ב.

אבל באמת בש"ס מסיק להדיא שם דס"ל דגם בתענית צבור ממש בהש"מ שלו מותר ואנן דס"ל דבתענית ציבור גם בספיקו אסור גם בת"ב כן דעשאו לט"ב כתענית צבור לכל דבריו ואכן כל זה בבהש"מ ראשון אבל בבהש"מ של מוצאי התענית י"ל הטעם דלאו משום דאתחזק איסורא רק דכן היתה קבלה בידם דכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית ואפילו בתענית שעות קי"ל דלא הוה תענית רק אם לא טעם כלום עד הערב ואפשר דגם המרדכי והגהות מיימון הנ"ל דכ' הטעם דשאני עיולא יומא מאפוקי יומא לאו מצד חזקת איסור אתי עלה דבאמת לא שייך בזה חזקת איסור דהא הוי חזקה העשויה להשתנות תמיד מיום ללילה ואם בהש"מ הוא לילה כבר יצא מחזקת יום דהא עומד החזקה להשתנות תמיד ועוד דבספיקא דדינא לא שייך חזקה כלל כידוע דמחמת החזקה לא ישתנה הדין ובאמת שבת' דכריתות שאמר כת"ר נ"י לא הוזכר כלל דבהש"מ של מוצאי שבת מקרי איתחזק איסורא ורק כתבו דמקרי איקבע איסורא ור"ל דכבר היה לו חיוב ומספק אי אתה יכול לפוטרו ולמ"ד דאשם תלוי תליא באיקבע איסורא כל ספק שהיה לו חזקת חיוב שעה אחת אז חייב אשם תלוי אבל למ"ד דבענין

אתחזק איסורא פשוט דגם בבהש"מ של מוצ"ש א"א לקרותו איתחזק איסורא ואפשר שגם המרדכי לא קאמר רק דשאני אפוקי יומא דמספיקא לא נפיק חיובא ואולי דגם מעכ"ת כוון לזה ולא היתה כוונתו לומר דבהש"מ של מוצאי התענית יש לו חזקת יום אלא ר"ל דהאדם המתענה יש לו חזקת חיוב ומספק אי אתה רשאי לפוטרו ומיהו לכאורה יש לתמוה על דברי המרדכי אלו מהא דאמרינן בברכות (ד' כ') אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר אמת ויציב חוזר ואומר מ"ט אמת ויציב מדאורייתא ק"ש דרבנן אלמא דבספקא דרבנן אף שיש לו חזקת חיוב ג"כ אמרינן דספיקא דרבנן לקולא וכן ס"ל לר"א גבי תפילה דכוותיהו ולכאור' רציתי לומר דהנך אמוראי ס"ל דאינו חייב אשם תלוי רק באיתחזק איסורא כגון שאכל חתיכה משתי חתיכות אבל בלא איתחזק ספיקו לקולא מה"ת ורק דרבנן החמירו בספק של תורה והלכך בשל דבריהם לא החמירו ואפשר דמשו"ה ס"ל לשמואל דט"ב ושאר תענית ציבור בהמ"ש שלו מותר ומשמע דאפי' בהש"מ של מוצאי התענית משום דס"ל דדווקא בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור החמירו אבל בספק בהש"מ לא מקרי חזקת איסור רק דמקרי איקבע איסורא ובזה לא החמירו בספק אבל אנן דקי"ל דבאיקבע איסורא ג"כ חייב אשם תלוי וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שגגות שפיר כתב המרדכי דאזלינן לחומרא גם בספק בהש"מ דמ"מ איקבע איסורא ומיהו עדיין ישאר התימה בספק קרא ק"ש דהספק הוא אם קרא ושפיר מקרי חזקת חיוב גמור דהא הוי ספק אם נפטר מן המצוה או לא שפיר מקרי חזקת חיוב גמור והוי כספק דרבנן שיש לו חזקת איסור ותקשה לכאורה על דעת הסוברים דבספק דרבנן שיש לו חזקת איסור לא אזלינן לקולא וכבר העיר ע"ז הצ"ח ז"ל בברכות ותי' שם לפי מה דכ' בנו"ב מהד"ק בסי' ע"ה לחלק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת דהתם אמרינן דאין ספק מוציא מידי וודאי וכמו בטבל וחמץ דיש לו עיקר מה"ת אם לא הכניסו במוץ או בחמץ אם לא בטלו והלכך גם בביטל דאינו צריך ביעור רק מדרבנן מ"מ היכא דוודאי גיררה חולדה וספק אכלתיה אמרינן דאין ספק מוציא מידי וודאי וכן בטבל אף דהכניסו במוץ מ"מ לא סמכינן על חזקה דשמא עישרו וג"כ מהך טעמא אבל בק"ש עיקרו דרבנן ובעיקרו דרבנן לא קפדינא אחזקת איסור והלכך אמרינן נמי דספק מוציא וודאי ובזה יישב גבי אבעיא אי נשים חייבות בבהמ"ז מה"ת או דרבנן ואמרינן דנ"מ לענין להוציא הרבים יד"ח ולמה לא אמרינן דנ"מ בספק אם ברכו בהמ"ז.

ואכן לפי סברתו הנ"ל ניחא דבספק אם ברכו בוודאי חייבין לחזור ולברך מספק ואף אם אינן חייבות רק מדרבנן משום דמ"מ עיקר בהמ"ז הוא מה"ת גבי אנשים כל זה כתב הצ"ח שם. ואמנם לענין תענית בבהש"מ נראה דלא שייך לחלק בזה בין תעניות שעיקרן מה"ת או שעיקרו דרבנן דגבי בהש"מ לא שייך כלל הסברא דאין ספק מוציא מידי וודאי דלא שייך זה נ"ל לומר שמחוסר מעשה לסלק החיוב והאיסור כמו בק"ש דמחוסר מעשה דקריאה וגבי טבל מחוסר מעשה דהפרשה וגבי חמץ דמחוסר מעשה דאכילה והלכך אמרינן כיון דהחיוב הוא ברור והפטור ספק אם נעשה ולכן מעמידין אותו על חזקתו הראשונה ואמרינן שלא נעשה המעשה אבל שמשא ממילא ערבא וכבר הגיע באמת בין השמשות אלא שאנו מסופקין על אותו זמן אם הוא יום או לילה לא שייך כלל סברא אין ספק מוציא מידי וודאי דהא אין מחוסר מעשה כלל וסברת המרדכי

הוא סברא חצונית דכיון דהאדם הוא עומד בחזקת חיוב והלכך אף שמגיע אח"כ לשעה שהוא ספק אז אם מחוייב במצוה זו או לא אין לפוטרו מספק ואף שהוא ספק דרבנן אבל לא מצינו כזה דוגמא בגמ' רק דהתוס' בכריתות הנ"ל דימו זה לאיקבע איסורא וגם הדבר ברור דאין כוונת התוס' שם בעושה בבהש"מ לחוד חייב אשם תלוי דבהוריות (דף ד') משמע דבדבר שלא יתברר לעולם דחטא בוודאי אינו חייב אשם תלוי אלא התוס' ר"ל שעשה מלאכה ביום ממש אך דיש ספק אם עשה כשיעור מלאכה קודם בין השמשות ובכהאי גוונא מקרי אקבע איסורא וגם אפשר לברר כמה צריך לשהות במלאכה זו ויתברר לו ע"י זה אם עשה כשיעור גם ביום כן משמע בתוס' שם וא"כ אינו ראייה מהתוס' כלל.

ובגליון התוס' שם בגמ' שלי הארכתי לבאר כוונת התוס' באופן נאות מאוד: שוב ראיתי במג"א בר"ס תקס"ב שהביא ג"כ דברי הב"י בשם הגהות מיימון הנ"ל דאף דבגמ' דפסחים מוכח דאי לאו חומר ט"ב היה בהש"מ שלו מותר ומשמע דבשאר תענית שרו ספיקא דידהו ופשוט דר"ל דשרו ספיקא דידהו במוצאי התענית אבל בתחלת התענית לא משכחת לה כלל דהא בג' תעניות ראשונות גם בלילה מותר ובג' אחרונות גם בבהמ"ש שלו אסור לדידן וכמו שמבואר בפסחים שם ואך דאח"כ מסיק דצ"ל דבהמ"ש דאפוקי יומא חמיר ודברי המחצית השקל שם תמוה מאד דחשב דר"ל בהש"מ של שאר תענית ציבור דשרו בהש"מ ראשון ובמח"כ אינו כן ולא עיין בש"ס דפסחים הנ"ל] צ"ל דשאני אפוקי יומא דמספיקא לא נפקא קדושתיה והביא ראייה לסברא זו מסי' שפ"ו סעיף ט' והוא מהש"ס דעירובין (דף ל"ו) דיש נ"מ בין אם אמר ככר זו היום חול ולמחר קודש דמספיקא לא חל קדושתא אבל אם אמר דהיום קודש ולמחר חול דמספיקא לא פקעא קדושתא וזה לכאורה ראייה נכונה לסברא זו וכן בסי' שמ"ב נסתפק ג"כ המג"א בבהש"מ של מוצאי שבת דאפשר דחמיר טפי דמספיקא לא פקעא קדושתיה ורמז ג"כ לעיין בס"ס שפ"ו והוא מהש"ס דעירובין הנ"ל.

ואכן לענ"ד לולא דברי המג"א הייתי אומר דכיון דלא מצינו בשום דוכתא בש"ס דמחלק בזה בין בהמ"ש דעיולא יומא לבהמ"ש דאפוקי יומא רק גבי ככר לענין הקדש נ"ל לומר דבש"ס אמר כן רק גבי הקדש דהאדם אוסר מעצמו ואוסר את הככר בקונם אמרינן דלא מחית נפשיה לספיקא וכן להיפך באומר דהיום קודש כיון דביום אסר על עצמו הכיכר בבירור אינו רוצה להכניס בספק ואוסר על עצמו גם בספיקא כדי להסתלק מן הספק ומתחילה כוון בעצמו לאסור גם בבהמ"ש.

וראייה לדברינו מהא דתניא בעירובין (דף מ"א ע"א) תניא אמר ר"י פעם אחת היינו יושבין לפני ר"ע ות"ב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח ולא שהיה תאב לה אלא להראות לתלמידים הלכה ור' יוסי אומר מתענהומשלים ע"ש ואם נימא דגם לענין איסור הבא מאליו אמרינן דשאני עילויא יומא מאפוקי יומא היכי חשש ר"ע שלא לכנס כשהוא מתענה בבהש"מ של ע"ש דהוא עיולא יומא ויש לו חזקת היתר ולא חשש טפי לבהש"מ של מוצאי ט"ב דיש לו חזקת איסור [ומיהו איכא למידחי די"ל דר"ע לא אכל הביצה מגולגלת רק בסוף בהש"מ של ע"ש כדי שלא יכנס כשהוא מעונה כשהוא וודאי לילה ופשוט הוא] ונראה דגם המרדכי

והגהות מיימון לא כתבו זה רק לענין תענית יחיד שהאדם מקבל על עצמו ודמי לאומר ככר זו היום קודש ולמחר חול אבל בתעניות הקבועים או גבי שבת ויו"ט לענין איסור מלאכה בבה"ש נראה דלא שייך לחלק כלל.

ודע עוד דדעת הראב"ד ז"ל הובא בה"ה בפ"ה מהל' תענית ובב"י בסי' תקמ"ט דהא דקי"ל דבתענית בע"ש מתענה ומשלים היינו עד בהש"מ אבל בבה"ש אם ירצה אוכל שכבר חל עליו תוס' שבת. ולכאורה קשה דא"כ ר"ע דס"ל דאינו משלים ר"ל דצריך לאכול מבעוד יום תמוה דמאי איכפת לן דיתענה עד בין השמשות דדוחק גדול לומר דס"ל דאסור ליכנס גם לבה"ש"מ כשהוא מעונה ואולי דס"ל לר"ע דבין השמשות כהרף עין והלכך א"א לצמצם אולי יכנס כשהוא מעונה כשהוא לילה.

[וכהאי גוונא כתבו התוס' בעירובין שם בהא דמקשה ר"י א"א מודים בת"ב שחל באחד בשבת דצריך להפסיק מבעוד יום והקשו התוס' לשמואל דס"ל דבהש"מ שלו מותר יכול לאכול עד צאת הכוכבים ואינו מתענה בשבת כלל ותי' דכיון דא"א לכיון התחלת צאת הכוכבים ממש וע"כ צריך להפסיק איזה רגעים קודם צאת הכוכבים בסוף בהש"מ ונמצא שמתענה בתוס' שבת ואעפ"כ לא איכפת לן וא"כ כ"ש דמותר ליכנס כשהוא בבה"ש"מ של ערב שבת שהוא קיל יותר מבהש"מ של מוצאי שבת] ומיהו מסתימת כל הפוסקים משמע דצריך להתענות גם בע"ש עד צאת הכוכבים ואפילו בתענית יחיד וכ"ש בעשרה בטבת שחל להיות בע"ש דצריך להתענות עד צאת הכוכבים ממש.

ודע דלשון הגהות סמ"ק שהובא בב"י הנ"ל תמוה קצת דמתחילה כתב דגמר שקיעה היינו התחלת בהש"מ והא דהעולם נוהגין להמתין עד צה"כ היינו משום דאין לעמוד על בירור סוף השקיעה ושוב הקשה משמואל דס"ל דבהש"מ שלו מותר והוצרך לחלק בין עיולי יומא לאפוקי יומא דבאפוקי יומא מספיקא לא נפיק ולפי מש"כ בתחילה דמעיקר הדין בגמר שקיעה מותר אין מקום לקושיתו ואמנם כשנעמוד על מקור דברי הגהות מיימון אלו בדברי ר' פריץ ז"ל בעל הג"ה סמ"ק במצוה צ"ו יראה דהועתק דבריו בהגהות מיימון שלא על הסדר דשם הקשה הקושיא מפסחים מתחילה ואח"כ הקשה דמשבת (דף ל"ד) משמע דבגמר שקיעה מתחיל בה"מ"ש וכו' ובזה עולה ד' הגהת סמ"ק על נכון הנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות ראש השנה סימן ל"ז כתוב השו"ע א"ח הלכות ר"ה סי' תקפ"א בדברי הרב בהג"ה וז"ל ויש מקומות שנוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום והוא מדברי הכל בו וכתב ע"ז המג"א בס"ק ז' בשם מעגלי צדק אפילו ערבית שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור ע"כ.

והנה מדברי המג"א אלה משמע דר"ל אפי' ערבית שלאחריו וכן פירש בפמ"ג ובספר מחצית השקל ואמנם כבר תמה על זה בספר אליהו רבא דבדרכי משה איתא להדיא דערבית שלפניו וכ"ה באמת בס' הכל בו עצמו שמשם מקור דין זה וז"ל וגם יש מקומות שנהגו שמי שמתפלל באשמורת מתפלל אמש ערבית וגם מתפלל בבוקר בשחרית ואמנם דברי רבינו המג"א מש"כ בשם מעגלי צדק דהטעם הוא דכל המתחיל במצוה אומרים לו גמור [וכן ציין הגר"א ז"ל דכן הוא בירושל' בסופ"ב דמגילה דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור] הדבר תמוה לי הפלא ופלא דמהו ענין זה להמתחיל במצוה דהתם דעוסק במצוה אחת צריך לגמור אבל הכא המצוה שהתחיל כבר גמרה ומהו ענין סליחות

לתפלה ועוד דאף בתפלה גופא אטו מי שמתפלל שחרית צריך להתפלל מוסף ואדרבא מלשון המשנה מוכח דמוסף היה מתפלל אחר כמו דתנן בר"ה השני מתקיע וכן תנן בתענית דהאחרון מזכיר וע"כ משום דהוא מצוה אחריתי ואדרבא מהש"ס דר"ה שם ל' מבואר דאדרבא דעיקר המצוה הוא שיתפלל אחר משום דברוב עם הדרת מלך וכן בכהנים בשעת עבודה הי' מחלקים לכמה כהנים כדי שיזכו רבים במצוה וכן אמרינן להדיא ביומא ד' כ"ו דהפייס הרביעי מי מעלה אברים מן הכבש למזבח ואמרינן עלה מתני' דלא כר"א בן יעקב דתנן ר"א בן יעקב אמר המעלה אברים להכבש הוא מעלה אותן למזבח ואמרינן במאי קמפלגי ואמרינן דרבנן סברי דברוב עם הדרת מלך ור"א בן יעקב סבר דבמקום שכינה לאו אורח ארעא וידוע דהלכה כרבנן אלמא דאפי' בחזק מצוה נמי מצוה לזכות רבים במצוה זו וזהו כבוד שמים שיהא נעשה ע"י רבים ולא שייך זה להתחיל במצוה אומרים לו גמור [ומה שקשה על זה מהירושלמי דמיירי נמי מענין הקרבה יבואר לקמן אי"ה] והלכך תפלה נמי שהוא במקום קרבן אדרבא מצוה שיהא מתחלק לכמה אנשים אפי' באותו תפלה דזהו כבוד שמים שיהא העבודה נעשית ע"י כמה אנשים דכתיב ברוב עם הדרת מלך וכמו בתמיד שהיו זוכין בו י"ג כהנים והלכך אף שבמצוה יחידית שאינה מענין עבודה אמרינן דבמי שהתחיל צריך לגמור ואדרבא משמע שאינו רשאי להניחה לאחר וכמו דאיתא בסופ"ק דסוטה גבי יהודא מ"מ במצוה שנעשית ברבים להוציא רבים ידי חובתן אדרבה הוא להיפוך ממש דצריך דווקא לחלקה ואינו יכול להתחיל לומר דשייך לו.

משום דכבוד שמים עדיפא מכבוד הדיוט ואין אנו חוששין על כבודו כלל כיון שכבוד המקום שיהא נעשית ע"י רוב עם כן נ"ל הדבר ברור בלי ספק ומה שקשה ע"ז מאיזה מקומות אחרים דמבואר לכאורה ההיפך. ודברינו יבואר בסמוך אי"ה ואמנם מה שכ' הכל בו גבי המתפלל סליחות מתפלל כל היום הנה תמי' על המג"א ועל הגר"א ז"ל ועל כל האחרונים ז"ל שלכאורה בחנם דחקו בטעמו ובתחילה אני אמר שאם כדבריהם ז"ל שהטעם הוא משום המתחיל במצוה א"כ מאי אמר שמתפלל כל היום שמשמע שאם רוצה להתפלל אין מוחין בידו ואין אנו רשאים להוציא מידו אבל אם רוצה למחול וליתן לאחר שיתפלל מוחל והרי באמת מהראי' שהביא הגר"א ז"ל מירושלמי מבואר להדיא שאינו רשאי למחול שהמצוה הוא שאותו שמתחיל צריך לגמור ואינו רשאי ליתנה לאחר ולכן דברי הגר"א ז"ל תמוה אצלי וצ"ע.

אבל באמת נראה שדברי הכל בו הוא משנה ערוכה בפ' הקורא עומד (דף כ"ד) דהמפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו ופירושו דמי שרגיל להפטיר ומקבל על עצמו מצוה קטנה שאינו לפי כבודו משום דמפטיר בנביא אין בו חשיבות מצוה כמו אדם הקורא בתורה ולא היה נמצא עליו קופצים שירצו להפטיר בנביא תמיד לפני הצבור ולפיכך נתנו חז"ל פיצוי לזה דצריך ליתנו לו כבוד בשביל זה שירד לפני התיבה להתפלל ולישא את כפיו בראש ולפרוס את שמע וממשנה זו מבואר דהפורס על שמע והיורד לפני התיבה הי' שנים וזה ראי' לדברינו שכתבנו למעלה דאם איתא שהי' אחד מאי הוצרך לומר שהוא יורד לפני התיבה דזה פשיטא כיון שהוא פורס על שמע ממילא הוא יורד לפני התיבה נמי אלא וודאי כדאמרינן דהי' שנים משום דזה הוא כבוד שמים] ואותו הטעם בעצמו תקנו הגאונים להתפלל סליחות והיינו למי

שמקבל עצמו להתפלל סליחות בכל יום לפני הציבור בכל ימי הסליחות נתנו לו פיצוי ששייך לו כל התפילות שבאותו היום שאם ירצה לירד לפני התיבה אין רשאים לעכב עליו ועיקר הטעם כדי שלא לנעול דלת בפני האנשים המקבלין על עצמן לשרת לפני התיבה בציבור בדבר שאינו לפי כבודם דאמירת הסליחות הוא קל טובא כנגד התפלה שתקנו אנשי כנה"ג ולדעת הרמב"ם תפלה הוא דאורייתא ואין השכר גדול כ"כ כמו שכר היורד לפני התיבה ולפיכך נתנו לו פיצוי כדי שירצו בני אנשים להזדקק למצוה זו ומיהו פשוט דאם ירצה למחול מוחל ולפי זה לא שייך רק אם האיש שקיבל על עצמו להתפלל בכל ימי הסליחות ולפיכך האידנא שבכל יום אומר אחר לא שייך זה כלל דעיקר הטעם כדי שירצה למחר ג"כ לומר אבל האידנא שאין אומר באמת למחר מה נעילת דלת יש בזה.

ועוד מצינו מקור מקומו טהור למנהג זה מבריייתא ערוכה דיומא ד' כ"ב דתניא שם מי שזכה בתרומת הדשן זכה בסידור מערכה ובסידור שני גזירי עצים והטעם מבואר שם דאף דבכל העבודה היו מחלקין כל עבודות ועבודה לכהנים אחרים משום ברוב עם הדרת מלך מ"מ תרומת הדשן כיון דעבודת לילה היא ולא היתה חשובה בעיניהם וגם שהי' קשה עליהם לעמוד בבוקר קודם עמוד השחר וכדאמרין התם דשאני מיגני ממיקם ולכן תקנו שיהא להם זכות גם בסידור מערכה וכו' בלא פייס כדי שירצו לבוא והדבר פשוט דאמירת הסליחות דמי ממש לתרומת הדשן דהיא נמי עבודת לילה ואינה חשובה כ"כ על האנשים כמצוות תפילה דכל העבודות מצוותן ביום דווקא דכתיב ביום צוותו והתפלה שהיא במקום קרבן נמי מצוותו ביום והלכך תפלה שהיא בלילה לא חשיבה כ"כ וגם משום שקשה לעמוד בבוקר קודם אור היום כמו בתרומת הדשן ולפיכך תקנו הגאונים לתת להם פיצוי שיזכה ג"כ לירד לפני התיבה באותו היום כן נ"ל ברור בטעמו של הכל בו ודברי המג"א והגר"א צ"ע ואל תשיבני מתפילת ערבית שהוא ג"כ בלילה וא"כ הי' צריך ליתן פיצוי להמקבל עליו להתפלל תפילת ערבית לפני הציבור וגם אינה חשובה כ"כ דהא ליתא דחדא כבר הקשה הגמ' גבי אברים ופדרים דתקינולי' פייסא ומתריצין דכולה עבודה דיממא היא וחשיבה כעבודת היום וגם אין צריך לעמוד משינתו ואותו הטעם שייך בתפלת ערבית דהא תפלת ערבית הוא נגד אברים ופדרים ועוד דבלא"ה בתפילת ערבית לא שייך פיצוי כלל דהא אינו צריך להוציא כלל דתפילת ערבית רשות וגם אינו מוציא כלל.

ודע דנראה לי דכל זה שייך בזמניהם דהש"ץ היה מוציא לכל הציבור בסליחות או בתפילה דהוא הי' אומר וכל הציבור שומעין אבל האידנא דכולן אומרין והש"ץ האומר הסליחות אינו רק מסיים אח"כ כדי שיאמרו הכל בשווה לא שייך כלל דיתנו לי' פיצוי כדי שיבוא דהלא בלא"ה צריך לומר סליחות ומאי טירחה יש לו מה שמסיים איזה תיבות בקול רם וגם לא איכפת לן אם ימנע דימצאו הרבה שירצו וכל זה פשוט: ומיהו אכתי פש גבן לברורי דברי הירושלמי דאמר גבי קצירת העומר דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור דלכאורה הוא נגד ד' הש"ס דיומא הנ"ל דגבי קרבנות אדרבה מצוה לעשות ע"י הרבה אנשים משום ברוב עם הדרת מלך דהא אנן קיי"ל כסתם מתני' שם ודלא כראב"י שם וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות תמידין [ובליקוטי מהרי"ל הקשה על הא דנהגינן לכבד הוצאה והכנסה לשני בני אדם מהא דראב"י דיומא הנ"ל דס"ל

דבמקום שכינה לאו אורח ארעא דמשמע דטריחא לי מילתא וכמו שפרש"י שם] ומשמע דהלכתא כוותיה דהא משנת ראב"י קב ונקי ע"ש ותמהני דהאיך לא עיין בד' הרמב"ם ז"ל דאדרבה דפסק שם כסתם משנה ולא כראב"י וד' מהרי"ל צל"ע] ואמנם באמת המעיין שם בירושלמי דמגילה ובר"ה בפ"א ה"ח יראה דלא מיירי מענין זה כלל דהמתחיל צריך לגמור אלא מיירי שם מענין דחיית שבת דאף אם נימא דמכשירי קרבן לא דחי שבת מ"מ כיון שהתחיל בדחיית שבת דהא קצירה בוודאי דחי שבת מותר לו לגמור כל המכשירין בשבת כיון שכבר התחיל במצוה אומרים לו מרוק כלומר דאומרים לו דמותר לגמור כל המלאכות בשבת וכעין זה מתרצינן בש"ס דילן במנחות דף ע"א.

דשאני התם דכבר דחתה שחיטה את השבת אבל ה"ה דיכול לגמור ע"י אחר אבל מה דפ"י ז"ל דהמתחיל בעצמו צריך לגמור תמיהני דהלא הירושלמי לא מיירי מזה כלל והדבר צלע"ג לכאורה: סימן לח בליקוטי מהרי"ל בהל' ר"ה וז"ל בק"ק ווירמיישא נוהגין לומר מערבית בלילות ר"ה משא"כ בכמה קהילות ואמהרי"ל דתלי באשלי רברבי דווירמיישא נוהגין אחר הרוקח אשר שם מנוחתו כבוד ז"ל ואזיל לטעמיה דכתב דבער"ה מתענין ומשלימין וע"כ מאריכין במעריב עד חשיכה ובשאר מקומות נוהגין ע"פ שאר רבותינו דאין משלימין ואגב שמאריכין בליל ראשון ג"כ עושין בליל שני דיש מתענין נמי בר"ה אם אירע לו תענית חלום ועוד שלא יבשלו הנשים מבעוד יום ראשון על השני דלא אמרינן דקדושה אחת הן כי אם לחומרא לכן צריכין גם בר"ה להמתין עד הלילה דווקא כיו"ט דגלויות עכ"ל ונראה להדיא מדבריו ז"ל אלו דעיקר הטעם שיסדו הפייטנים הראשונים ז"ל לומר מערבית בליל יו"ט משום דבזמניהם עדיין היה נוהג המנהג שנהגו בזמן התלמוד להתפלל מעריב תיכף אחר פלג המנחה וכמו שכ' רש"י בריש ברכות וכ"ש בליל שבת דוודאי צריך להקדימו משום דצריך להוסיף מחול על הקודש ואכן בכל מועדי קודש דע"פ הרוב צריך שיקדש בלילה ממש כגון בליל א' וליל ב' של פסח דכזית מצה צריך שיהא בלילה ממש משום דאיתקש לפסח ומבואר בד' הפוסקים ז"ל דה"ה כל ד' כוסות צריך שיהא בלילה ממש וכן בימים אחרונים של פסח משום ספירה תקנו להמשיך במעריבים עד צאת הכוכבים וכן בליל חג השבועות צריך לקדש בלילה משום תמימות וכן בליל א' של סוכות משום דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות וכן בשמיני עצרת דצריך ג"כ לקדש בלילה דמקודם צאת הכוכבים יש חשש לאכול בסוכה בלא ברכה וכמו שמבואר בט"ז בשם מהרש"ל בסי' תרס"ח וכ"ש בליל שני של יו"ט דוודאי צריך לאחר התפלה עד שיהיה וודאי לילה דהא צריך להוסיף מחול על הקודש דקדושת יו"ט ראשון הוא דאורייתא ולכן תקנו מעריבים כדי להמשיך התפילה עד שיהא וודאי לילה ואכן ביוה"כ ור"ה דלא שייך זה לכן לא תקנו מעריבים כן נ"ל הטעם אכן מהרי"ל כתב דיש מקומות דנוהגין לומר מעריבים גם בליל ר"ה והטעם דהם ס"ל דצריך להשלים התענית בער"ה ולאותן הנוהגין להשלים אסורים לקדש עד הלילה ולכן תקנו לומר מעריבים כדי להאריך התפילה באופן שישלים תפלת מעריב עם יציאת הכוכבים כדי שיקדש בלילה ואכן למנהגינו שאין אנו משלימין התענית אין אנו אומרים מעריבים בליל ר"ה ונ"ל ומיהו דהאידינא דאנו מתפללים מעריב בזמנו מ"מ צ"ל מעריבים דתקנה לא זזה ממקומה וכמו שהתקינו לומר בזמניהם ברכת יראו עינינו כידוע משום חשש סכנה ומ"מ אומרים גם האידינא וק"ל ומיהו דעת הגר"א ז"ל שלא

לומר מעריבים וכמו שכתוב בספר מעשה רב: סימן לט הנה ראיתי להעתיק בכאן מש"כ כבוד מר אחי הגאון זצ"ל אלי תשובה ופלפול בד' התוס' דר"ה ד' ל' בד"ה ונתקלקלו הלויים בשיר בשנת ת"ר לפ"ק ואני הייתי אז ילד ורך בשנים מאד וזה לשונו הטהור אלי אות באות.

בעז"ה יום ועש"ק כ"ט מנחם אב לסדר וזה דבר השמיטה לפ"ק ודו"ק [ועוד שמיטה לפרט הנ"ל וזהו ודו"ק שלום לך אהובי אחי חמדת לבבי. ליש ולביא.

פה המתגבר בתורה במשנה ובגמרא דמיא לפרצידיא דתותי קלא מאוד נעלה מבני ינוקא דבי רב דאתו לבי מדרשא דייק וגריס באורייתא ולא מחזיק לנפשיה טיבותא מתמיד ומצא כדי מידתו שלמה שמו ושלמה משנתו שלום לגופו שלום לתורתו ד' יתן בלבך אהבתו ויראתו וכבוד שמך הנכבד שלמה הכהן נר"ו יאיר ויזרח עד ביאת דאין ומורה: כאשר כתבת אלי תמול לשלוח לך תירוץ על קושיית התוס' בר"ה ל' ד"ה ונתקלקלו הלויים בשיר שהקשו דאמאי לא חשיב קילקול מוספין דר"ח שאחר תמיד של בין הערבים לא היו יכולין להקריב דכתיב עליה השלם כדאיתא בפסחים נ"ט וכן הקשו בביצה ה' ומה שתירצו התוס' ז"ל כבר השיג עליהם הגאון בעל טורי אבן ז"ל בחידושו ושאלת ממני אם יש אתי תירוץ אחר על קושייתם ז"ל או תירוץ על קושיית הטו"א ז"ל אהובי אחי אשר שאלת ממנו אודיעך מה שנ"ל בביאור דבריהם ז"ל הנה בתחילה כתבו ז"ל וכי תימא דמעלה ומלין בראשו של מזבח דעליה השלם לא שייך אלא בהקטרה ואין מקטיר עד למחר הניחא למ"ד בפ' המזבח מקדש אין לינה מועלת בראשו של מזבח אבל למ"ד מועלת מאי איכא למימר עכ"ל הנה אהובי אחי דע שדיבור התוס' הזה הוא מסתעף להרבה סוגיות עמוקות ולכן תמחול לעיין מקודם בסוגיא דפסחים נ"ט שציינו התוס' כאן ושם בסוגיא דסו"פ אלו דברים ובתוס' מנחות מ"ט ובתוס' יומא כ"ט ובמהרש"א שם ובתוס' דזבחים פ"ז שציינו התוס' כאן ובמשנה למלך ז"ל פ"א מתמידין ומוספין שהאריך הרבה בזה ובספר אור חדש לפסחים נ"ט מה שחדשו בזה ואחרי הודיעך את כל אלה אז תוכל לעיין בדברי אלה האמור למטה בעז"ה כי לא אטריח להביא דבריהם ז"ל רק בקוצר במקום שיש לנו לתרץ או להשיג עליהם ז"ל וזה החלי בעזר צורי וגואלי: הנה בראשונה יש להבין מש"כ התוס' הכא דלמ"ד דאין לינה מועלת ניחא בפשיטות דיכול להביא המוספין לאחר התמיד ולשוחטן דבשחיטה אין איסור ויעלה האברים למזבח ויקטיר האברים למחר דלא נפסלו בלינה בראשו של מזבח.

ולכאורה קשה לי דהתינח לעולות המוספין שהם כליל למזבח אבל שעיר החטאת של מוסף שנאכל לכהנים אחר שיקטיר את האימורין מה תקנה יש לו שהרי כל כמה דלא מקטרי אימורין כהנים לא מצי אכלו בשר ואימתי מקטרי אימורין למחר והרי החטאת אינו נאכל אלא ליום ולילה ולמחר הו"ל נותר ואין מביאין קדשים לבית הפסול וכמש"כ התוס' למ"ד דלינה מועלת בראשו של מזבח א"א להביא מפני האברים שא"א להקטירן אי משום דאסור להעלותן לכתחילה דהו"ל כמעלה דבר פסול ע"ג המזבח וכמש"כ הטורי אבן ז"ל או משום דאין להביא עצמו לעבור אלאו דלא ילין וכמש"כ המשנה למלך ז"ל בסברת התוס' וה"נ אף למ"ד דאין לינה מועלת אכתי א"א להביא מפני חלק הכהנים שאין לו תקנה וכמש"כ.

וגם אין להביא לכתחילה קרבן שיעבור עליו בבל תותירו ומה לי הקטרה למזבח או חלק הכהנים תרווייהו לא מעכבי כפרה אלא דלמש"כ התוס' בקושייתם ממוספי ר"ח הי' אפשר לומר דלהכי לא תקשה להו משעיר החטאת דבר"ח זה לא הי' מקריבין בו שעיר דר"ח כלל וכמש"כ התוס' לעיל ד' ה' בשם רבינו משולם ז"ל שאין חטאת ר"ח קרב בר"ה וא"ש דמעיקרא לא הוה קשה להו אלא ממוספי ר"ח זה דכולן עולות ושפיר תירצו אבל הא ליתא דאכתי תקשה שפיר משעיר חטאת דר"ה ובאמת מש"כ התוס' בקושייתם מוספי ר"ח צ"ע ובביצה כתבו סתמא דאיכא קלקול גבי מוספין ור"ל דמוספי ר"ח ור"ה ובטו"א העתיק מוספי ר"ה.

עוד שאין כוונת רבינו משולם שלא זכר חטאת דר"ח בקרא ולעולם הוי קרב גם בר"ח זה כמו שהשיב לר"ת: אלא דבאמת לא קשה מידי דבהדיא מסיק שם בפסחים דכל כה"ג הוי כמו שנטמאו האימורין ושרי מיד הבשר לכהנים אף קודם הקטרה כיון דא"א להקטירן היום והנה בביצה כתבו בתחילה דמ"מ מוספין קרבין אחר התמיד דהיכא דלא אפשר שאני מידי דהוי אמחוסר כיפורים וכתב המהרש"א ז"ל להגיה בדבריהם דמוספין קרבין דמעלה בראשו של מזבח דהיכא דלא אפשר שאני וכוונתם לתרץ מה שכתבתי לעיל דאכתי אין לעשות כן משום הכהנים דלא אכלי בשר ע"ש במהרש"א ולא הי' לו לכתוב כן בפשיטות דבאמת לא דמי כ"כ לדהתם דהתם מייריבהדיא בחטאת מה שאין כן הכא דכל הקרבנות עולות היו רק שעיר חטאת אחד או שנים והול"ל לפרש דעיקר הקושיא מחטאת ועוד דהתם לא פריך דאיך יביא החטאת משום חלק הכהנים אלא עיקר הקושיא התם דכל כמה דכהנים לא אכלי בשר בעלים לא נתכפרו אלא דבאמת גם הכא תקשה שפיר וכמש"כ והשתא לפי גירסת מהרש"א ז"ל מש"כ לעיל הוא מבואר בתוס' ביצה שם.

ובאמת לולא דמסתפינא הייתי אומר כיון שניתן רשות להגיה דכן צריך להגיה בתוס' שם ואין צורך להוסיף תיבות רק להחליף השורות הניתנין למעלה ליתן למטה וכן צ"ל בתוס' דביצה שם ותי' דאפי' לא באו עד לאחר התמיד מ"מ המוספין קרבין דאתי עשה דרבים וכו' עד דאינו ענוש כרת דהיכא דלא אפשר שאני מידי דהוי וכו' עד ויש מפרשים וכו' ומש"כ התוס' דהיכא דלא אפשר שאני ר"ל עפמש"כ במנחות מ"ט דאי הוי מיפסיל בשביל שהקריבו אחר התמיד לא שייך ביה דחיה אלא וודאי דכשר מדאורייתא ושוב העלו מתוספתא דפסחים דמדרבנן מיפסיל אפילו הקטיר אלא שלא העמידו דבריהם היכא דלא אפשר עד כאן וזה שכתבו נמי הכא דאע"ג דמפסיל מדרבנן ומכיון דמפסיל לא שייך ביה דחיה להכי כתבו דהיכא דלא אפשר שאני שלא העמידו דבריהם לפוסלו מידי דהוי אמחוסר כיפורים כו' כן הי' נ"ל לולי הגהת מהרש"א ז"ל: והנה בעיקר דבריהם מסוגיא דפסחים נ"ט יש סתירה לדבריהם מסוגיא דהתם ד' ע"ג גבי שחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם וכו' דמקשינן שם ואי אמרת דלא בעי עקירה וכו' פסולו משום מאי משום דקא שחיט לי' אחר תמיד של בין הערבים וכו' ויש להוכיח משם דבשחיטה לחוד איכא איסורא והכא משמע דאין אסור אלא בהקטרה ועוד מוכח התם דמשום עשה דהשלמה נפסל הקרבן ועי' במשנה למלך וע"ע בתוס' דמנחות הנ"ל שכ' דהאי שנשרף לפי שלכתחילה אסור להקטיר האמורין וממילא נפסל ע"ש ולפי זה י"ל נמי דבשחיטה לחוד ליכא איסורא אף לכתחילה אלא שנפסל מפני שא"א להקטיר האימורין ובאמת

בקושייתם לא הזכירו דמשמע מהתם דבשחיטה קעבר אעשה דהשלמה ובדף נ"ט מוכח דליכא איסורא כי אם בהקטרה ועי' מ"ל ולכאורה היה נ"ל דהא לא קשה מידי די"ל דהתם אתיא כת"ק דר"י בנו של ר"י ב"ב דע"כ לא כתבו התוס' התם דבשחיטה לחוד ליכא עשה דהשלמה אלא לר"י בנו של ריב"ב אבל לת"ק דידי' וודאי דסבירא לי' דגם בשחיטה לחוד קעבר אעשה דאל"כ לר"ח דמוקי לר"ש בחטאת העוף מ"ט דת"ק דפליג עלי' וכ"כ הטו"א ז"ל אלא מה שהוכיח גם מדר"פ יש לדחות ועי' בס' אור חדש ועכ"פ י"ל לכאורה דסוגיא דפסחים ע"ג אתיא כת"ק דר"י"ש אלא דבדוחא היא שהרי רב אשי שם מוקי לדרב כר"י"ש בנו של ר"י ב"ב דאמר דתעובר צורתן ויצאו לבית השריפה והוי ס"ד דס"ל דלא בעי עקירה והוי פסולו (משום שנשחט אחר התמיד אלמא דר"י"ש עצמו משמע דס"ל שנפסל מפני שנשחט באיסור אחר התמיד ותיקשה דידי' אדידי' דלכאורה משמע דר"י"ש נמי אשחיטה לחוד קאי כתנא דמתניתין דתנא שחטו ונודע משמע דנודע מיד אחר השחיטה אף קודם ההקטרה ואפ"ה קאמר עלה דבחול כה"ג יצא לבית השריפה ועכ"פ בתירוץ התוס' יתורץ גם הא וכמש"כ לעיל: עוד הקשו שם התוס' דלמה יפסל התם והלא אפשר להעלותן למזבח כדאמר הכא ותירצו דההוא אמורא דאמר התם לא בעי עקירה דאליבי' צ"ל דפסילי משום עשה דהשלמה הוא דילמא סבר כמ"ד לינה מועלת בראשו של מזבח ע"ש בתוס' במנחות כתבו כן בפשיטות דקסבר וכו' וביומא כתבו ודילמא סבר ע"ש ותמהני ע"ז דמאי מספקא להו בהכי והרי וודאי הכי הוא שהרי רב חסדא הוא דקא"ל לרב הונא הכי ובהדיא מוכח בזבחים שם דתרווייהו ס"ל ע"כ דלינה מועלת בראשו של מזבח גבי פלוגתא דרבה ורב חסדא בפרשו קודם חצות והחזירן לאחר חצות דקאמר ר"ח עה"ש עושה עיכול ואמרי בי רב מ"ט דרב חסדא ומה חצות וכו' וכתבו בתוס' דרבה דלית ליה ק"ו דר"ח לטעמיה דס"ל אין לינה מועלת בראשו של מזבח ואיכא למיפרך מה לחצות שכן עושה עיכול בראשו של מזבח תאמר בעמוד השחר שאין לינה פוסלת בראשו של מזבח ע"כ והשתא ר"ח דאית ליה דעה"ש עושה עיכול.

וע"כ דנפ"ל מק"ו מחצות וממילא מוכח דס"ל דלינה מועלת גם בראשו של מזבח וליכא פירכא ושם כתבו התוס' דאמרי בי רב היינו רב הונא וע"ש בתוס' וא"ש דרב הונא ור"ח לטעמיהו אזלי: ובהכי א"ש נמי מה שהביא הגאון בעל אור חדש ז"ל קושיא חמורה בשם קושיית העולם בפסחים נ"ט שם דפריך הש"ס לר"ח והאיכא עולה וכו' ומאי פריך ודילמא ר"ח נמי בעולה כר"פ ס"ל דמעלה ומלינה והא דלא ניחא לי' בחטאת הכי דבחטאת בהמה הא פריק רב אשי לקמן הא כמה דלא אתקטרי אימורין וכו' ומשו"ה מוק"ל בעוף אבל עולה דכליל כר"פ ס"ל וע"ש באור חדש שרצה לדחוק עפ"י דברי התוס' ביומא הנ"ל דמשמע מסוגיא דפסחים ע"ג דר"ח ס"ל דלינה מועלת בראשו של מזבח ושוב דחה זה די"ל דאליבא דמ"ד לא בעי עקירה קאמר התם דאף את"ל דלינה מועלת אכתי עיבור צורה בעי אבל לר"ח גופא דס"ל הכי אין הכרח משם והכי משמע מלשון התוס' דיומא ע"ש באור חדש ובמח"כ בחינם טרח בזה דבהדיא מוכח בסוגיא דזבחים הנ"ל דרב חסדא ס"ל לינה מועלת ע"ג המזבח וכמש"כ ומהתם פסיקא להו דר"ח ע"כ לא ס"ל מעלה ומלינה אפילו בעולה וא"ש נמי דרבא משני אדר"ח שאני עולת מצורע דרבא נמי לטעמי' אזיל דס"ל התם דלינה מועלת ע"ג המזבח ע"ש וע"כ

מתרץ לדרי"ש כר"ח ס"ל וכל זה לדברי התוס' אבל לד' רש"י ז"ל דהא דמעלה ומלינה הוא אף למ"ד דלינה מועלת אכתי לא א"ש.

ומסוגיא דפסחים ע"ג לכאורה מוכרח כד' התוס' דלמ"ד דלינה מועלת אינו יכול להעלות ואתיא ההיא כמ"ד מועלת אבל לרש"י ז"ל תקשה ולפנינו יתבאר זה: עוד הקשו אף דאינו רשאי להקטיר האימורין אפי' למ"ד דלינה מועלת מ"מ נשחוט בשר בזריקת דם לחוד ולהוו כאבדו האימורין כיון דלא אפשר ואמאי תשרוף וכלומר דאלו התם שפיר איצטרך לומר דמלינה ודווקא למ"ד אין לינה מועלת בראשו של מזבח דאל"ה אף שבשר החטאת אשתרי מיד אחר הזריקה אפ"ה אסור לו להביא בתחילה החטאת ע"מ לפסל האימורין או לעבור עליהם בלא ילין ואף שהבשר יהי' נאכל מ"מ האימורין יבא לידי פסול בודאי ואין מביאין קדשים לבה"פ ומה לי חלק הכהנים או חלק המזבח ומשו"ה איצטרך לאוקמא במלינה ולמ"ד אינה מועלת משא"כ הכא אף למ"ד מועלת וא"א להקטיר האימורין אכתי למה ישרף גם הבשר כיון שהקרבתו כבר נשחט ואימורין דאין להם עוד תקנה ישרפם אבל הבשר למה ישרף והמהרש"א ז"ל במח"כ שגה בזה דדווקא הכא שכבר נשחט ובלא"ה אין להאימורין תקנה הקשו להו שפיר דהבשר תשתרי וכמ"כ ותירצו דשאני הכא דמעיקרא לא חזו האימורין להקרבה הלכך לא משתרי הבשר בזריקתו.

הדם לחוד משא"כ התם דהוה חזי מעיקרא להקריב האימורין אף דעתה שהמתין ולא שחט עד אחר התמיד והשתא לא מצו לקרוביה אמר שפיר דעשאום כנטמאו כו' ע"ש בתוס' ואני תמה על זה דאם כן למה הוצרכו לעיל לומר דסוגיא דהכא אתיא כמ"ד לינה מועלת דאף למ"ד אינה מועלת מ"מ הכא כיון דלא הוה חזי מעיקרא לא אשתרי הבשר עד דמקטיר להו לאימורין ואין לומר דאכתי למה יצא לבית השריפה ילין הבשר והאימורין עד למחר ולמחר יקטיר האימורין ויאכל הבשר דשלמים נאכלין לשני ימים שהרי גם למחר לא יוכל להקטיר האימורין דלמחר יו"ט הוא ואין עולת חול קרב ביו"ט ולא מבעיא למה שהעלו התוס' ביומא מ"ו בשם הר"י וריב"א ז"ל דהא דשרינן בסופ"ק דשבת מבכל מושבותיכם אברים ופדרים דחול דהיינו דווקא שמשלה בהם האור מע"ש דנעשו לחמו של מזבח אבל לא משלה בהם האור לא ואפילו כשרים ואף לישנא קמא דהתם והתם באברי עולת התמיד משתעי כ"ש לשאר קרבנות שלא ניתנו שבת ויו"ט לדחות אצלם בשלא משלה בהם האור מע"ש כגון הכא אלא אף לאידך לישנא שכתבו התוס' בסוה"ד דהא דלא עולת חול בשבת וביו"ט היינו דווקא בליל שבת ויום טוב דלא ניתנה שבת ויום טוב לדחות בההיא שעתא אצל שום קרבן אבל כשמסדר המערכה בבוקר לצורך קרבנות דיום שרי להעלות גם אברי חול שנתותרו אף לא משלה בהם האור לל"ק דהתם והכא נמי י"ל דשרי להקטיר למחר האימורין שנתותרו מעיו"ט ואף דאליבא דר' הונא קיימינן הכא ור"ה פליג עליו דב"ק התם ואף סופו אינו דוחה ומשמע לכאורה דלר"ה גם אברי התמיד שניתותרו למחר אינו דוחה שבת כלל ואפילו ביום הרי הכא לר' חסדא קיימינן ור"ח מפרש מילתא דר"ה לענין טומאה אבל שבת דוחה וע' היטיב שם תוס' ד"ה תחילתו ובמשנה למלך פ"ד מה' מע"ה ובפ"א מה' תמידין ה"ז שהאריך הרבה לפרש פלוגתא דב"ק ור"ה אליבא דר"ח ורבה וע"ע תוס' שבת כ' ד"ה למישרי דמבואר שם דאפילו לר"ה אליבא דרבה דפליג היינו דוקא לעשות מערכה

בפ"ע אבל ד"ה דסודרין על המערכה הגדולה ואע"ג דשם כתבו דהיינו דוקא כשמשלה בהם האור זהו לפי קמא שכ' התוס' ביומא בשם הריב"א והר"י אבל לאידך פירושא שהעלו התוס' דביום יכול להעלות הכשרים אע"ג דלא משלה בהם האור לל"ק דב"ק ה"נ דגם ר"ה לא פליג עלי' בהכי כדמוכח מד' התוס' דשבת שם וכ"ש דהכא קיימינן לר' חסדא וכמ"ש ובזה הי' אפשר לומר דמ"ש התוס' בסוגיא דפסחים ע"ג אתיא כמ"ד לינה מועלת דלא פליג בזה אפירש"י ז"ל בפסחים נ"ט שכתב דמעלה ומלינה מהני לכו"ע אלא ודאי י"ל דבחול כה"ג מהני אף למ"ד לינה מועלת דכיון דאם עלו לא ירדו וכפרש"י ז"ל אבל הכא דלמחר יו"ט הוא ואסור להקטיר למחר אברי חול רק הכשרים וא"כ למ"ד לינה מועלת הוה להו פסולין דאיפסלו בלינה אלא דבחול יכול להקטירן ככל הפסולין שאם עלו לא ירדו אבל ביו"ט אסור להקטיר הפסולין שניתותרו אלא דוקא כשמשלה בהם האור מעי"ט אבל לא משלה בהם האור לא אף לל"ק דהתם ואף במערכה גדולה ע"ש ולהכי למ"ד לינה מועלת יצאו הבשר לבית השריפה כיון דשלמים אינן נאכלין אלא לשני ימים והכא דגם למחר א"א להקטיר האימורין כמ"ש נעשה הבשר נותר אבל למ"ד אינה מועלת שפיר יכול להקטיר למחר כיון דכשרים הם וכמ"ש.

איברא דהא ליתא דעד כאן לא קשרינן להעלות בשבת ויו"ט בבוקר אברי חול שניתותרו אלא אברי עולת התמיד דשם דוחה שבת אבל אימורין דחול שניתותרו מקרבנות דלא דחיא שבת לעולם הכי נמי דאינן דוחין שבת ויו"ט אף בזמן הקרבת התמיד דתרת' בעינן זמן הראוי לדחות וקרבת הראוי לדחות וכיון דשלמים אלו אין קרבין ביו"ט עצמו שהרי קיי"ל דנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט ור"ה גופא ס"ל הכי בפ"ב דביצה ד' כ' ע"ש ואף אי עבר ושחט לא שרינן התם אלא לזרוק הדם ע"מ להתיר בשר לאכילה דשבות בעלמא הוא אבל להקטיר האימורין ע"מ להתיר הבשר לאכילה כגון הכא וודאי לא שרינן דאיסור דאורייתא הוא וה"נ לכאורה הדבר ברור דאסור להקטיר האימורין שניתותרו משלמי חול אף בזמן הקרבת התמיד וא"כ אף למ"ד אין לינה במזבח מכל מקום כיון שא"א להקטיר האימורין למחר דיו"ט הוא וכיון דלא חזו נמי מעיקרא א"א לאכול הבשר בלא הקטרת האימורין וממילא נעשה נותר ולכן ישרף.

אלא שראיתי דברי הריב"א ז"ל בפ"ק דשבת שם וכן בפסחים פ"ג דמספקא ליה בהכי אי דווקא באברי התמיד לחוד הוא דאמר הכי או אף בשאר קרבנות והיינו ע"כ אף בקרבנות יחיד מספקא ליה. ומ"ש בפסחים שם בשאר קרבנות דלאו תמיד אינו ר"ל קרבן ציבור דוקא כיון דמסיק טעמא דדילמא תמיד דווקא משום תמיד דוחה שבת וה"נ אין לספק באברי קרבן מוסף דר"ח או דיו"ט שניתותרו דקרב בשבת כמו איברי התמיד כיון דשם מוסף דחי שבת ואף שאינו קרב למחר כגון שעבר (היו"ט בע"ש) וקרבתן זה עצמו אינו קרב בשבת ולא דמיא ממש לתמיד מ"מ כיון דאי איקלע בשבת קרבן זה דחי שבת אין לחלק בהכי והדבר ברור דמ"ש בפסחים בשאר קרבנות דלאו תמיד ר"ל קרבנות יחיד כגון נדרים ונדבות דלא דחיא שבת לעולם אלמא אפילו בקרבן דאיהו גופא לא דחי שבת מ"מ אימורין דידי' שנתותרו מחול יש סברא לומר דדחי שבת כמ"ש הריב"א ז"ל אלא שהריב"א ז"ל לפי שיטתו מספקא לי' כשמשלה בהן האור מע"ש דאיהו לא מחלק בין זמן הראוי לדחות או לא אלא בין משלה בו האור או לא כמ"ש ל אבל לכאורה דאה"נ דלאידך לישנא שכתב לחלק בין יום ללילה וכמ"ש כ לעיל אפשר

נמי דהא דשרינן אברים ופדרים דחול בשבת בבוקר דאפי' מקרבן יחיד נמי שרי וכמו דמשמע לי' לריב"א היתרא מבכל מושבותיכם אפי' אברים ופדרים דקרבנות יחיד כשמשלה בהם האור ה"נ להאי לישנא דמוקמינן היתרא לזמן הראוי דאפילו בקרבן יחיד מישתעי ובהכי הוה א"ש נמי מה שהקשה הגאון בעל צ"ח ז"ל בחידושו למס' ביצה כ' תוס' ד"ה מאי בינייהו דמנ"ל להתוס' שם דאף היכא שאפשר להמתין באכילת הבשר עד שיקטיר האימורין בלילה שאין צריך להמתין ודלמא לא אמר רבא התם אלא בי"ט שחל בע"ש שאסור להקטיר האימורין גם בלילה וממילא יפסלו בלינה ואפילו לינם בראשו של מזבח מ"מ קודם שיגיע שעת היתר הקטרה שהוא ליל מוצ"ש כבר עבר זמן אכילת הבשר שהותר הבשר מיד באכילה שא"א להמתין עד שיקטרו האימורין ע"ש בצ"ח והשתא למ"ש הי' נ"ל דמ"ש התוס' בביצה שם היינו לאידך לישנא דשרי להעלות שירים בשבת בבוקר ע"ג המערכה אע"ג דלא משלה בהם האור וא"כ אף ביו"ט שחל בע"ש אכתי אפשר להמתין עד שיקטיר האימורין למחר דשרי להעלות בזמן הקרבת התמיד גם אברי קרבן יחיד שניתותרו להאי לישנא וכמ"ש ואע"ג דהכא לרבא קיימינן ורבא ס"ל ביומא שם דשבת אינו דוחה כ"כ לעיל בשם התוס' דהיינו דוקא לעשות מערכה בפ"ע אבל ד"ה דסודרן על המערכה גדולה וכ"ש לפי דעת רבא בעצמו דאף מערכה בפ"ע עושין בשבת כדפריך התם הא בכל יום תנן אלא דבאמת אף שאחז מהם ט"ס הוא בלא ספק אבל לפי גירסת בתוס' שם ד"ה תחילתו מבואר דלעיל גרסינן רבה ובפלוגתא דרבה ור"ח גרסי' רבא ותמיהני על מהרי"ב ז"ל דבפלוגתא דר"ח הגיה רבה וכתב שכ"ה בתוס' ולפנינו בתוס' מבואר דלעיל צ"ל רבה אלא שראיתי להגאון בעל משנה למלך ז"ל שם שהעתיק סוף ד' התוס' ורבה במקום ורבא ודרבא במקום ורבה ע"ש ואולי כן הי' גם גירסת המהרי"ב ז"ל בתוס' ולהלן נדבר עוד אי"ה בזה ועכ"פ לד"ה יכול להקטירן בשבת על המערכה גדולה וכמ"ש אלא דהא ליתא שהרי לרבא קיימינן ורבא ס"ל להדיא דלינה מועלת במזבח וכמ"ש"ל וכיון דלכו"ע א"א להקטירן בליל שבת כי לא משלה בהם האור ממילא יופסלו האימורין בלינה אף במזבח והא ודאי דאע"ג דלכו"ע אם לא ירדו מקטיר והולך לעולם כדאמרין התם מ"מ למ"ד לינה מועלת ע"ג מזבח כיון שנפסלו כבר בלינה תו לא מהני הקטרותן מידי להתיר הבשר לאכילה דהו"ל כאלו נאבדו וכה"ג כתב הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל בתשובה סי' י"ז להקשות לפי' התוס' בפ' איזהו מקומן ד' נ"ו ובמנחות ד' ק' אהא דאמר התם מנין לדם שנפסל בשקה"ח שכתבו שם דלהא לא צריך קרא שהדם יפסל בלינה ע"ש והקשה הגאון ז"ל דא"כ מאי פריך שם ודילמא אי קריב דם למחר נתאכל הבשר למחר וליומא אחרא וכי אפשר לומר כן הא כיון שנזרק דמו למחרת שחיתתו נפסל הדם כבר בלינה והוי לי' כאלו נשפך דמו ואין זריקתו מתרת את הבשר באכילה וכתב שם דצ"ל לשיטת התוס' דהש"ס פריך אליבא דמ"ד אין לינה מועלת ע"ג המזבח ואליביה משכחת לה דזריק דם למחר כגון שהלינו ע"ג המזבח דלא נפסל בלינה ע"כ אלמא דלמ"ד לינה מועלת אע"ג דאם לא ירד רשאי לזרוק דקי"ל דלן בדם כשר מיהו לא מהני האי זריקה לבשר מידי כיון שכבר נפסל כמאן דליתא דמי ואיני יכול להתיר הבשר עוד וה"נ אף דקי"ל דלן באימורים כשר כלומר שאם עלה לא ירד מ"מ למ"ד לינה מועלת אף שלן ע"ג המזבח כיון דנפסל בלינה כמאן דליתנהו אימורים כלל דמי ולא מהני הקטרותם לבשר מידי ולכן

א"צ למ"ש הצל"ח דאפי' ילינם בראשו שמ"ז מ"מ כשיגיע זמן הקטרתם יעבור זמן אכילת הבשר דבלא"ה נמי כיון דהכא לרבא קיימינן דס"ל לינה פוסלת בראשו של מזבח לא מהני מידי אם יעלם ע"ג המזבח דמ"מ נפסלו ותו לא מהני הקטרה דידהו בפסול לבשר מידי כמ"ש ומלשון הצל"ח משמע דאם היה מעלה ע"ג המזבח לא היו נפסלים וליתא דהכא לרבא קיימינן כמ"ש.

ולמ"ש לעיל בשם התוס' אפי' איסורא נמי איכא לרבא להעלות בתחלה ע"ג המזבח כיון דבלילה א"א להקטיר כגון הכא שהיה שבת למחר בוודאי יפסל בלינה הו"ל כמעלה דבר פסול ע"ג המזבח לכתחלה אלא דבאמת גם למחר לא יוכל להקטיר כיון דנפסל בלינה ולכ"ע לא שרינן פסולין אלא שמשלה בהם האור וכמש"ל.

ובזה נדחה נמי מ"ש לעיל דלהך לישנא שכ' התוס' דשרי להקטיר ביום כשרין אע"ג דלא משלה בהן האור דהכי נמי לרב הונא רשאי להקטיר ע"ג המערכה גדולה דלא פליגי אלא בסדור המערכה בפ"ע וליתא דלר"ה לא משכחת לה למחר כשרין כלל שהרי כבר הוכחנו למעלה דר"ה ע"כ ס"ל דלינה מועלת בראשו של מזבח וממילא הו"ל פסולין אלא דאי גרסינן רבה הוה א"ש מ"ש דלדידי' משכח"ל שפיר כשרין בראשו של מזבח אבל כ"כ דבתוס' לפנינו גרסי הכא רבא וכן העתיק הכ"מ בפ"א מה' תמידין וכ' דהרמב"ם ז"ל פסק כרבא דבתרא הוא וא"כ א"א לגרוס רבה דברא"ש פ' הפרה ס"ה פסק כר"ח לגבי רבה משום דר"ח ה' גדול מרבה ע"ש ואע"ג דהרמב"ם ז"ל באמת פסק שם כרבה כמבואר בדבריו פ"ד מה' חובל ומזיק ה"ג ע"ש בכ"מ ולח"מ שכ' ליישב שם וע"ש במגדל עוז שכ' ג"כ ליישב וכ' עוד דיש ספרים שגורסין שם רבא בכל ההלכה והלכתא כוותיה דבתרא הוא וי"ל דגם ה"ה ז"ל שכ"ש פסק כרבא בא לומר דהג"י היא רבא ולכן קיי"ל כוותי' ועכ"פ מד' הכ"מ ז"ל מוכח להדיא דגרסינן רבא דמאביי ורבא ואילך הוא דאמרינן דהלכה כבתראי אבל לגבי רבה אדרבה קיי"ל כר"ח וכמ"ש ומתוך מ"ש דלמ"ד לינה מועלת לא משכח"ל כשרין למחר כלל ופשוט הוא עד כאן מדברי מר אחי הגאון ז"ל מש"כ אלי ודפח"ח: ש סימן מ ראוי לברר בדין שכתבו הפוסקים ז"ל דאם מפסיק בקול אחר בין התקיעות הוי הפסק וצריך לחזור לראש א' אם אינו צריך לחזור רק לסדר תקיעה תרועה ותקיעה שהפסיק בהם אבל ב' תר"ת הראשונים שתקע למלכיות וזכרונות לא הפסיד או דילמא שמפסיד כולם וכמו בשהה למ"ד שחזור לראש דמשמע בגמ' דמפסיד כולם וכמו שיתבאר בגוף התשובה בעז"ה.

ב' יש להסתפק דהא דאמרינן דקול אחר הוי הפסק אי דווקא בקולות המבוארין בגמ' כגון דתקע שברים בסדר תר"ת או תרועה בסדר תש"ת אבל קול שנא נמצא בגמ' כלל לא הוי בכלל קול אחר דאטו אם שמע קול זמר בנתיים נאמר דהוי הפסק ועוד דאפשר דעיקר החסרון הוא משום שמתכוון לצאת בו או דלמא דל"ש.

ג' יש להסתפק אם תקע קול אחר בינתיים בשופר פסול אי הוי הפסק דאפשר דשופר פסול דמי כמו דנפח בפיו ובנפח בפה בוודאי נראה דלא הוי הפסק דהא לא מצינו דדיבור בתוך הסדר דהוי הפסק [ומיהו אפשר דכמו דהוי הפסק לענין הברכה ולכן אסור לשוח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד ה"נ הוי הפסק בתוך הסדר ועוד י"ל דבשופר פסול גרע מתקע בפה.

ד' ראוי להסתפק אם נאמר דשופר פסול גרע מתקע בפה י"ל לאידך גיסא דהא דכתבו הפוסקים דבאותו קול שצריך לתקוע אין קפידא אם תקע כמה פעמים כגון דעשה ב' תרועות זא"ז או ב' שברים זא"ז לא הוי הפסק להתקיעה שלאחריה מ"מ יש להסתפק אם עשה התרועה השניה בשופר פסול אפשר דהוי הפסק כיון דלא היה יכול לצאת באותו התרועה הוי כקול אחר וכל זה ראוי לנו לבאר הלכה בעז"ה כפי אשר יורונו מן השמים וה' יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אמן כן יהי רצון: תשובה הנה בעיקר הספק הראשון שכתבנו כבר נחלקו בו רבותינו הראשונים הובא דבריהם בטור בס"ס תק"ץ דכ' שם וז"ל ואם תקע ב' תשר"ת או ב' תש"ת או ב' תר"ת כהוגן וטעה בשלישית י"א שצריך לחזור כל הסי' מראש ג"פ והרמב"ן כתב שא"צ לחזור אלא לאחרון שטעה בו עכ"ל והנה במעשה דמגנצא שהובא ברא"ש פ"ד דר"ה סימן י"א מבואר דגם דעת הראב"ן שם כהרמב"ן דהא דעת הראב"ן שם דזה שעשה תרועה קודם שעשאה השבר הג' הוי כקול אחר ואף שהיה עומד בסדר תשר"ת [ובאמת שהרא"ש חולק שם על הראב"ן ז"ל בזה וס"ל דלא הוי הפסק כלל וא"צ לחזור כלל ע"ש] ולפיכך פסק שם דצריך לחזור ולתקוע תשר"ת ואעפ"כ פסק דב' תשר"ת הראשונים לא הפסיד כיון דלא שהה וא"כ משמע מדבריו ז"ל דאם שהה למ"ד דשהי' הוי הפסק צריך לחזור ולתקוע אף ב' תשר"ת הראשונים וכן משמע באמת בגמ' דחוזר לראש ומשמע דחוזר לכל התשע תקיעות אבל בלא שהה אף דהפסיק בקול אחר לא הוי הפסק רק לאותו הבבא משום דאין כאן פשוטה לאחריה אבל לראשונים לא הפסיד כלל וזהו ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל ולדידהו הפסק קול אחר קיל משהה דאילו בשהה למ"ד דחוזר לראש הפסיד גם הראשונים ובהפסק קול אחר אינו מפסיד הראשונים ולדעתם אם הפסיק בקול אחר בין בבא של מלכיות לבבא של זכרונות או בין בבא של זכרונות לבבא של שופרות אינו קפידא כלל וכן מפורש בר"ן בד"ה מתקיף לה רב עוירא דעיקר טעמו של הרמב"ן ז"ל הוא משום דאין כאן פשוטה לאחריה דהא תקע ביניהם תקיעה אחרת לשם מצוה ומשמע מדבריו ז"ל להדיא דלא משום הפסק קול אחר בין התקיעות רק דבאותו הסדר מפסיק מפני שהקול אחר מפסיק בין הפשוטה שלפניה להפשוטה שלאחריה וכן כ' הגר"א ז"ל בביאוריו לשם דדעת הראב"ן במעשה במגצ"א הנ"ל הוא כדעת הרמב"ן ז"ל דבשהה למ"ד חוזר לראש מפסיד גם הראשונים ובקול אחר אינו מפסיד לראשונים.

אמנם כתב דרבינו יואל הלוי חולק על הראב"ן ודעתו דמפסיד גם הראשונים וראייתו משהה למ"ד דחוזר לראש ומה שדחה הב"ח לדבריו דהלא קי"ל כר"י דשהה א"צ לחזור כבר השיגו הגר"א ז"ל דכוונת רבינו יואל הוא דמדברי ר' אבהו דס"ל דשהה חוזר לראש אנו למדין לדידן בהפסק קול אחר דהפסק קול אחר לדידן מסתברא דדמי לשהה אליבא דר' אבהו וזה פשוט.

שוב מצאתי באור זרוע בה' ר"ה שהביא שם בשם רבינו יצחק ב"ר אשר שדעתו ג"כ דהפסק של קול אחר מבטל כל התקיעות שתקע בתחילה וכתב דמשו"ה תקנו חז"ל לתקוע שלשים תקיעות בתחלה קודם מוסף משום דבתקיעות שעל סדר הברכות א"א לצאת בשום אופן וא"א לעשות שום תקנה ועצה שיהיה יכול לצאת בו וז"ל בקוצר דהיאך נתקן דאפילו היינו מתקנין לתקוע בכל ברכה וברכה סדר שלשתן קשר"ק קש"ק קר"ק כל סדר דהשתא ממ"נ בכל ברכה וברכה הוא יוצא מידי תרועה שכתוב בתורה

ופשוטה לפניה ופשוטה לאחריה מ"מ היה הפסק בין התקיעות דאם קשר"ק דיו לתקוע נמצא מה שתקנו קש"ק וקר"ק הפסיקו בין קשר"ק שתקע בברכה ראשונה לקשר"ק שיתקע בשנייה וכן לעולם א"א בלא הפסק כשנתקע קש"ק קר"ק וא"ת נתקן סדר שלשתן ג"פ מכל סדר וסדר על כל סדר וסדר כמו שעושין בישיבה ה"נ לא היה יוצא על סדר הברכות דברכה ראשונה היה יוצא מכל ט' תקיעות לפיכך הואיל דא"א לעולם לצאת על סדר הברכות התחילו לצאת בישיבה מידי כולם ושוב לתקוע בעמידה שלא לשם חובה אלא כדי לערבב השטן עכ"ל האור זרוע בשם רבינו יצחק ב"ר אשר וא"כ מבואר מדבריו להדיא דקול אחר פוסל אפילו בין מלכיות לזכרונות ולפיכך לא משכחת לעולם דיתקע על סדר הברכות ולא יהיה הפסק קול אחר בין מלכיות לזכרונות ובין זכרונות לשופרות וע"פ דבריו ז"ל נראה לי דזהו דאמרינן דהתקין ר' אבהו בקסרי תקיעה ג' שברים וכו' והיינו משום דר' אבהו אזיל לשיטתו דס"ל דשהי' הוי הפסק וס"ל דכל דהוי הפסק חוזר לראש וא"כ קול אחר הוי נמי הפסק ולפיכך בעי ל' קולות ועכ"פ חזינן דבספק הראשון הנ"ל נחלקו בו אבות הראשונים ז"ל דהרמב"ן והרא"ב סברי דלא הוי הפסק רק לאותו הסדר שהפסיק ולדעת רבינו יואל ורבינו יצחק בר אשר ז"ל מפסיד גם הסדרים הראשונים ועתה על מי נסמוך להלכה ונ"מ טובא להלכה אי ראוי לחוש למנהג השל"ה והוא מנהג ירושלים לתקוע עשרה קולות בכל ברכה וברכה כדי לצאת לכל הספקות דאם נאמר כדעת רבינו יואל ורבינו יצחק ב"ר אשר אין זה תקנה שהרי מפסיק בסדר תש"ת ותר"ת לבין תשר"ת של מלכיות להתשר"ת של זכרונות.

והנה חקרתי לדעת דעת שאר פוסקים ראשונים ז"ל בזה והנה מצאתי בעז"ה לגאון אחד קדמון והוא בעל העיטור ז"ל שדעתו ג"כ כרבינו יואל ורבינו יצחק בר"א הנ"ל שכ' בה' שופר להשיג על הרי"ף ז"ל שכ' דמשו"ה לא תקנו על סדר הברכות ל' קולות מפני שחשו על טורח ציבור וכתב הבעל העיטור דזה לא נהירי' ליה דמסתברא דלא מהני טורח הציבור לזה דהא קי"ל כשהוא שומעין וכו' ומפני טורח אין להניח לעשות כהלכתה אלא שחשו להפסק וכו' שאם היינו תוקעין מעומד יש לנו לתקוע קשר"ק וקש"ק וקר"ק ביחד על כל ברכה וברכה והרי הפסק תש"ת ותר"ת בין מלכיות לזכרונות ובין זכרונות לשופרות וכו' עכ"ל הרי בהדיא דעומד בשיטה אחת עם ה"ר יצחק ב"ר אשר הנ"ל אמנם בשלטי הגבורים כ' להדיא להיפך בשם הרי"א ז"ל כיצד תוקעין על סדר הברכות אחר שגמר מלכיות תוקע תשר"ת תש"ת תר"ת וכן לזכרונות וכן לשופרות עכ"ל ופשוט דדעתו כדעת הרמב"ן ז"ל הנ"ל.

וכ"כ הסמ"ק בעשין ש"ב בשם הריב"א ז"ל דהנהיג בכל פעם לתקוע קשר"ק קש"ק קר"ק ואכן ר"ת ז"ל דהנהיג שלא לתקוע רק קשר"ק בכל סדר ס"ל דהפסק קול אחר אינו פוסל בדיעבד ולא תיקן ר"א כך לענין לכתחילה וכמו שכתב בר"ן ולפי זה שלש שיטות יש בדבר. והנה בתחלה ראיתי להביא כאן מה שראיתי בליקוטי מהרי"ל שכתב דמהרי"ל היה אומר במלכיות בפייט דארשת שפתינו מביט ומקשיב לקול תרועתינו משום שתוקעין תשר"ת למלכיות אבל בזכרונות ושופרות היה אומר לקול תקיעתינו משום דאין תוקעין רק קש"ק וקר"ק ושמא אינו יוצא ידי תרועה בכל אחד דדילמא גנח ויליל ולפיכך היה אומר לקול תקיעתינו כ"כ המהרי"ל והנה פשוט דהיינו לפי דעת

הרי"ף והרמב"ם שבזכרונות ושופרות תוקעין תש"ת ותר"ת אבל לפי מנהגינו שאנו נוהגין כדעת ר"ת ז"ל לתקוע הכל תשר"ת י"ל לקול תרועתינו בכולם.

אבל באמת נראה לי דאין קפידא בזה דהא בלשון חכמים גם תרועה בכלל תקיעה כמו דאמרו שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא הרי דקרא לכולם תקיעות וכן בלשון תורה הוא להיפך דעל תקיעות נמי אמר בלשון תרועה כמו דכתיב יום תרועה יהיה לכם זכרון תרועה מקרא קודש וכן מצינו בתהלים עלה אלהים בתרועה ונ"ל הטעם בזה דהתורה קרי ליה בלשון תרועה המרומז על שבירת הלב ולעורר הלבבות לתשובה וכמו דכתיב היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו וכן בגמ' אמרינן בר"ה כמה דכייף איניש דעתיה מעלי ומשו"ה כתוב בלשון תרועה להורות דזה מבקש הקב"ה מאתנו אבל חז"ל קראו בלשון תקיעות המרמז דהקב"ה ימלוך עלינו לטובה ויקבץ גליותינו ויהיה תחיית המתים בב"א דזהו הטעם הט' והי' של תקיעות שופר שכתב רבינו סעדיה ושם כתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וכו' וכתב כל יושבי תבל וגו' וכתקוע שופר תשמעו ולפיכך שם לא הוזכר תרועה לפי שלשון תרועה לא שייך רק היכא שבא השופר לעורר לתשובה ולשבירת הלב אבל בשופר דלעתיד לא מצינו לשון תרועה וכן מצינו בחג המצות דהתורה קראו חג המצות וחז"ל קראו חג הפסח וכתב הגאון החסיד מו"ה לוי יצחק ז"ל מברדיטשוב ונדפס במשניות בדפוס ווילנא בריש פסחים] משום דהקב"ה משתבח בשבחייהו דישאל ולפיכך קראו התורה חג המצות וישאל משתבחין בשבחו של הקב"ה ע"ש.

וכן על דרך זה י"ל כאן דהתורה כתבה מה שמוטל עלינו לעשות וחז"ל כתבו מה שאנו מבקשים מהקב"ה ועכ"פ אין קפידא בזה האיך לומר. וקצת היה נ"ל לומר טעם עפ"ז על מה דבמלכיות אומרים לקול תרועתינו ובזכרונות ובשופרות לקול תקיעתינו משום דדבר ידוע מה שכ' התוס' והרא"ש בסוף ר"ה ליישב המנהג שנהגו אז לתקוע במלכיות תשר"ת ובזכרונות תש"ת ובשופרות תר"ת.

ולכאורה הוא תרתי דסתרי ועוד דהיאך יוצאין ידי זכרונות ושופרות דדילמא גנח ויליל ות' התוס' והרא"ש דסמכו עצמן אמ"ד דס"ל דאחת מד"ת ושתיים מד"ס ולפיכך לא חשו לחזור בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא מפני טורח ציבור אבל בזכרונות ושופרות דהם מד"ס לא חשו לספיקות ע"ש.

והיוצא מדבריהם דבסדר התפלה סמכו אמ"ד דשתיים האחרונים מד"ס וכבר כתבנו דבלשון תורה נקרא תרועות ובלשון חז"ל תקיעות ולפיכך פשוט דבמלכיות דהוא מד"ת תקנו לומר תרועתינו כיון דאנו באין כעת לצאת ידין מצות שופר שלתורה תקנו לומר בלשון הכתוב אבל בזכרונות ושופרות שאנו באין לצאת ידי מצות שופר של סופרים תקנו ג"כ לומר הנוסח בלשון דברי סופרים ולפיכך אומרים לקול תקיעתינו דהוא לשון דברי סופרים: ואחר שביארנו מדברי התוס' והרא"ש דהראשונים סמכו אמ"ד דאחת מד"ת ושתיים מד"ס אפילו לקולא א"כ לא כ"ש שראוי לחוש להך מ"ד לחומרא מיהת וכיון שכן מ"מ ראוי לחוש ולהחמיר ולתקוע עשר קולות בכל סדר וסדר מאי אמרת דיהיה הפסק בין מלכיות לזכרונות מאי איכפת לן בזה הא מ"מ מ"ע של תורה אנו יוצאין כהלכתו אבל אם אין תוקעין רק תשר"ת גם אחת של תורה אין אנו יוצאין כהלכתו

דדילמא גינוחי גנח וקמפסקי תרועה בין שברים לתקיעה וכן להיפך והן אמת דלפי זה בזכרונות בוודאי אין לתקוע רק תשר"ת דאל"כ הוי הפסק בין זכרונות לשופרות.

[ולענין יתר הספיקות שהערנו לעיל יבואר בהשמטות אי"ה] והנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות יום כפור סימן מא בעז"ה יום ד' ז' תשרי שנת תרו"ם לפ"ק. ראיתי להסתפק בחולה ביו"כ שאמזוהו הרופאים דסגי ליה שיאכל חצי שיעור והוא אכל כשיעור והתרו בו שלא יאכל כל השיעור אם היה חייב מלקות או לא אי נימא דהחצי שיעור הראשון שאכל היתר הוא והוי כמאן דלא אכל כלל ומה שאכל אח"כ באיסור אינו אלא חצי שיעור או דילמא דכיון דגמר האכילה אכל באיסור מצטרפין עם החצי שיעור הראשון לחייב אותו מלקות.

וכן יש להסתפק לענין חולה בשבת שאמזוהו דצריך לקצור בעבורו כחצי גרוגרות או לבשל ואח"כ קצרו או בשלו כגרוגרות והיה בשגגת שבת או בשגגת מלאכה אי חייב חטאת או לא וכן ביוה"כ ג"כ יש להסתפק לענין חטאת אם אכל בשוגג. ולכאורה נ"ל דתליא אי פיקוח נפש דחוי הוא אצל שבת או דהותרה דאם נימא דהותרה לא שייך לצרף כלל דהוי כמו דאכל בערב יוה"כ כחצי שיעור ובלילה השלים כשיעור בתוך שיעור אכילת פרס דוודאי לא מצרפינן דמעיקרא היתר גמור הוא אבל אם נימא דדחוי הוא נמצא דמעיקרא נמי איסור מקריא רק שנדחה אצל החולה וא"כ יש לומר דשפיר מצרפינן.

ושוב עלה בדעתי לומר דגבי יוה"כ אפילו אם נימא דהותרה מצרפינן דהא באמת בתורה לא כתיב שיעורא כלל רק דהעיקר תליא באם אכל כשיעור המבטל העינוי חייב ורק דחז"ל קבלו דככותבת הגסה הוא דבר המבטל העינוי וא"כ כי אכל מתחילה כחצי שיעור הרי לא נתבטל העינוי מיניה והרי הוא מעונה כמו שהיה קודם האכילה [והא דאסרה התורה לאכול חצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי וחששה התורה שמא ישלים ויאכל כשיעור בתוך אכילת פרס אבל באמת בחצי שיעור גופא אין כאן ביטול העינוי כלל] וא"כ כשאוכל אח"כ חצי שיעור השני ומבטל בזה העינוי למה לא יהא חייב כרת על חצי שיעור זה דהא אצלו שכבר אכל חצי שיעור מתבטל העינוי גביה בחצי שיעור וקרינא ביה והנפש אשר לא תעונה וגו' ובאמת שגם באכל בעיוה"כ סמוך לצאת הכוכבים לעת ערב פחות מכשיעור ועדיין הוא בעינוי כמו קודם האכילה ואח"כ לאחר צאת הכוכבים השלים עד כשיעור וביטל העינוי אפשר דג"כ חייב דהא התורה תלה בשיעור עינוי לגבי אדם וגבי אדם כזה שיעור ביטול העינוי הוא בכל שהוא ואין לומר דהתורה לא חילקה בין עינוי לעינוי וכיון דבכל אדם לא נתבטל העינוי רק ככותבות לעולם אינו חייב רק באוכל בככותבת ביו"כ גופא ולא חילקה התורה בין אדם לאדם ובין מעשה למעשה.

דהא ליתא כלל דא"כ מאי מקשינן ביומא (דף פ ע"ב) כו"ע בככותבת ועוג מלך הבשן בככותבת והוצרך לתרץ דגם בעוג מלך הבשן מיותר דעתיה בככותבת ומיהו כו"ע טובא ועוג מלך הבשן פורתא. ולכאורה מאי קושיא דילמא התורה לא חילקה בין אדם לאדם והתורה לא דברה רק על הרוב וכיון דברוב בני אדם מייטבא דעתייהו בככותבות גם עוג מלך הבשן חייב אלא ע"כ דס"ל להש"ס כיון דהתורה תלה בעינוי אין סברא לחייב

עוג מלך הבשן בככותבת מחמת שלשאר בני אדם יש ביטול העינוי וכן גבי שתיה משערינן באמת כל אדם בדידיה ועוג מלך הבשן בעינן כמלא לוגמיו דידיה וא"כ אף אנו נאמר להיפך דאם משכחת לה דבפחות מכשיעור ג"כ איכא ביטול העינוי כגון שאכל עויה"כ פחות מכשיעור או שהיה חולה ואמדוהו דסגי ליה בפחות מכשיעור דהפחות מכשיעור היה היתר ואח"כ השלים לכשיעור דחייב מלקות.

ולכאורה נ"ל להביא ראיה לזה מהא דמקשה בריש יוה"כ אסור ענוש כרת הוא ומתרץ דלא נצרכה אלא לפחות מכשיעור ומקשינן הניחא לר"י אלא לר"ל מאי איכא למימר ולכאורה הא גם לר"ל איכא לתרוצי דלעולם מיירי באכל כשיעור ומ"מ לא פסיקא קא ליה למתני' דאיכא כרת דהא זימנין משכחת לה דאכל כשיעור ואעפ"כ ליכא כרת כגון דהיה חולה ואמדוהו לפחות מכשיעור ואכל כשיעור דאיסור איכא וכרת ליכא אלא וודאי דבכה"ג גם כרת איכא.

ומיהו הא בורכתא היא דמידי איירינן אלא לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר ולר"ל לא מצי לאוקמא בכה"ג די"ל להיפך דלא מקרי רק חצי שיעור כיון דמעיקרא היתרא הואי ולר"ל חצי שיעור מותר הוא. ומיהו איכא לאתויי קצת סיעתא לזה מהא דמקשינן שם בהא דתנן שבועה שלא אוכל נבלות וטרפות ואכל חייב ומקשינן והלא מושבע מהר סיני הוא והוצרך ר"י לתרץ במפרש חצי שיעור והלא בפשיטות איכא למימר דמיירי בנשבע סתם ורק דהיה חולה ואמדוהו דצריך לאכול חצי זית בשר ולא היה רק בשר נבלה ובכה"ג חל שבועה גם על כזית נבלה דהא חצי זית מותר לו לאכול ואידך חצי זית הוי חצי שיעור ועל חצי שיעור הא חל שבועה ואמאי צריך לאוקמא דנשבע על חצי שיעור ואכל כחצי שיעור אלא וודאי כיון דחצי שיעור השני איסורא הוא מצטרפינן להחצי שיעור הראשון ומיהו גבי נבלה לא שייך הסברא הנ"ל שכתבנו גבי יוה"כ דהא הכא אכילה כתיב ופחות מכזית לא מקרי אכילה ומיהו שייך הסברא הראשונה שכתבנו דאיסורים דחוי הוא אצל פיקוח נפשות והלכך מצרפינן.

וכן נ"ל לומר גבי סוכה דתנן דאוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה והיינו כביצה היינו דמותר לאכול כביצה חוץ לסוכה משום דאינה אלא אכילת עראי והתורה לא חייבה לאכול בסוכה רק בקובע עצמו לאכול אבל אם התחיל לאכול בסוכה ואכל כביצה ואח"כ השלים אכילתו חוץ לסוכה עד שאכל כשיעור קביעות ביטל מ"ע דסוכה ואף דבאותה אכילה שאכל חוץ לסוכה אין בו שיעור קביעות מ"מ הרי גמר סעודתו חוץ לסוכה ומצרפינן מה שאכל בסוכה ג"כ וג"כ מטעם הנ"ל דהרי בתורה לא כתיב שיעור כלל רק מדכתיב תשבו ודרשינן תשבו כעין תדורו ואכילת עראי אינו מקפיד לאכול בביתו אבל בשנקבע עצמו לאכול אכילת קבע כל משהו שבו מקרי קביעות ומיהו אכילה הראשונה י"ל דלא יאכל עוד אבל בגמר האכילה דעכשיו ידעינן דאכל סעודת קבע בוודאי אסור לאכול חוץ לסוכה.

ואם נאמר כן יסתלק מה שתמה הר"ן דהיכי ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות דבלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה הא עיקר חיובא הוא כזית וכזית לא בעי סוכה והוציא מזה דאכילה דמצוה שאני והמצוה מחשב אותה לקבע. ואכן לפי' הנ"ל לק"מ די"ל דילפינן

דהכזית בעי סוכה היינו אם אכל קודם צאת הכוכבים פחות מכשיעור קביעות והכזית משלים לשיעור קביעות ובכה"ג חייב בסוכה באמת כיון שע"י הכזית נשלם הקביעות.

ועוד נ"ל ליישב קושית הר"ן די"ל דהא דאכילת עראי מותר היינו מדכתיב תשבו כעין תדורו וזהו בכל ימי החג אבל בלילה הראשונה דמפקינן מג"ש י"ל דגם אכילת עראי חייב דהא לא נפיק מתשבו כעין תדורו כלל ותדע דהא גם מצטער חייב בלילה הראשונה וכמו דאיתא בכל בו ובשו"ע סי' תרל"ח וגם בחולה דפטור משמע דהטעם משום תשבו כעין תדורו וכמו דמבואר בחידושי הרשב"א ז"ל ודברי השו"ע דנראה דמחלק בין מצטער לחולה לענין זה צ"ע ועי' באליהו רבא ודוק].

ושוב ראיתי לענין הספק הנ"ל די"ל דאפילו בתחילת האכילה מ"מ אם בדעתו לקבוע סעודה כל כזית וכזית נחשב מן הקביעות וצריך סוכה דכיון דבדעתו להשלים לסעודת קבע נחשב כל מה שאוכל לאכילת קבע וזה נ"ל פשוט להלכה: ולענין מה שכתבנו לעיל לענין אם השלים בליל יוה"כ לשיעור ככותבת אי חייב או לא נראה לכאורה להביא ראיה מהא דאמר ר"י ביומא שם דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי ופירשו כל המפרשים ז"ל דר"ל דחיישינן שמא יאכל מיד בתוך אכילת פרס עוד חצי שיעור ואז יהא חייב מלקות לפיכך חצי שיעור הראשון נמי איסור והוציא מזה הגאון בעל נודע ביהודה ז"ל דאוכל חצי כזית חמץ בשביעי של פסח לעת ערב באופן שאין פנאי לאכול עוד מותר מן התורה לאכול דאז לא חזי לאצטרופי אמנם הדבר תמוה דא"כ כשהיה במדבר וידוע לו שלא יגיע לו עוד חצי שיעור הכי תעלה על דעתך דכה"ג מותר לאכול מן התורה והיכן מצינו חילוק בזה ועוד לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא א"כ למה חצי שיעור אסור מן התורה משום דחצי לאצטרופי הלא אינו אלא ספק והתורה הא לא חששה לספק ולכן לולי דבריו ז"ל הייתי אומר דר' יוחנן מביא ראיה דמוטל איסור תורה על כל משהו ומשהו של האיסור דאם נימא חצי שיעור מותר א"כ היאך חייב באוכל הכזית פורתא פורתא בזה אחר זה הא כל משהו ומשהו שאוכל היתר הוא ולמה חייב אם אוכל כשיעוראלא ש"מ דכל משהו ומשהו איסור הוא אלא דמלקות ליכא עד שיאכל כשיעור ומשו"ה שפיר מצטרף [והערני לסברא זו כבוד ידידי הרב הגאון מו"ה ר"ש לובצער נ"י מ"ץ דפ"ק ווילנא] וראיה גדולה לזה מהא שכתב הרמב"ם ז"ל דאסור לגזול אפילו כ"ש מה"ת וכתב ה"ה ז"ל משום דקי"ל דח"ש אסור מה"ת ואם נימא דהפירוש דחזי לאצטרופי אם יאכל אחר כך בתוך אכילת פרס א"כ בגזילה הא לא חזי לאצטרופי כלל דהא תיכף כשגזל ח"ש כבר מחלו הבעלים אלא וודאי כמש"כ בעז"ה.

ואם אמת כן הוא בכונת דברי הש"ס מעתה יש לנו ראיה גדולה ופשיטות לעיקר הספק הנ"ל דכיון דחזינן מדברי הש"ס דחייב מלקות לא בא אלא משום שמונח איסור על כל משהו ומשהו וא"כ באוכל בערב יוה"כ סמוך לחשיכה חצי שיעור לא שייך שיצטרף עם החצי שיעור שיאכל אחר"כ דהא באותה שעה זמן היתר הוא וכן בחולה שאכל חצי שיעור ג"כ לדעת הסוברים דפקוח נפש הותרה אצל חולה א"כ החצי שיעור שאוכל אינו אכילת איסור אלא אכילת היתר ואינו מצטרף.

ומיהו לפי מה שכתבנו לעיל דגבי יו"כ עיקר החיוב המשהו האחרון נדחה ראייה זו דהא אפשר דגבי יו"כ לא צריך צירוף כלל למשהו אחרון ודוק. ונראה לי ראייה לזה מהא דמקשינן כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס ולכאורה מאי קשיא הא בשיעור כזית לאו בייתוב הדעת תליא מלתא דהא גם בכזית ליכא ייתוב דעת ורק דהלכה למשה מסיני דכל איסורי מאכלות שיעורן בכזית דפחות מכזית לא מקרי אכילה והלכך בתוך אכילת פרס נחשב כאכילה אחת ומצטרפי וביותר מאכילת פרס נחשב כב' אכילות ולא מצטרפי ובכל חדא וחדא ליכא כזית וא"כ מאי מקשה מככותבת דמה בכך דאיכא יתובא דעתא ביותר מכדי אכילת פרס מ"מ כיון דנחשב כב' אכילות בכל חדא וחדא ליכא שיעורא ולמה הוצרך לתירוץ דקים להו לרבנן וכו' וע"כ דצ"ל דס"ל להגמ' בפשיטות דגבי יוה"כ עיקר בייתוב דעת תליא מילתא ואי משכחת לה יתוב דעת בפחות מכשיעור ע"י אופן שיהיה בין שאכל עיוה"כ או בחולה שאכל בפחות מכשיעור או שאכל חצי שיעור ושהה כדי אכילת פרס דלא נצטרף האכילה שאכל מקודם ס"ל להגמ' דוודאי חייב אפילו על פחות מכשיעור דכיון דמבטל העינוי בזה קרינא ביה והנפש אשר לא תעונה ולכן מקשה דבכותבת למה פטור ביותר מכדי אכילת פרס ומתרץ דקים להו לרבנן דביותר מכדי אכילת פרס לא מייטבא דעתיה: ועוד ראייה דהא בלא"ה קשה להיפך דדילמא גם בתוך שיעור אכילת פרס ליכא יתובא דעתיה ומנ"ל להכריח משיעור כזית דבתוך אכילת פרס איכא יתובא דעתיה ואעפ"כ מצרפינן משום דנחשב כחדא אכילה וכמו בכזית לענין שאר איסורין אלא ע"כ דגבי יוה"כ אין סברא דיהא חייב אף בדבר דליכא יתובא דעתיה דהא באכל דברים שאינם ראויין לאכילה פטור ומיהו עדיין קשה דמאי מקשה מכזית דהא התם ליכא יתובא דעתיה כלל והדבר צ"ע: סימן מב לכבוד מר אחי הרב הגאון המפורסם וכו' סגן הכהנים מוה' בצלאל הכהן מ"יץ דפ"ק ווילנא.

באתי להשיבו ע"ד אשר תמה על הרמב"ם ז"ל בהלכות עבודת יוה"כ שלא הביא הדין שנחלקו בו ר' יהודה ור"ש אי ויודוי של שיעור המשתלח מעכב דלר"י דהלכתא כוותיה לגבי ר"ש לא מעכב דיעמד חי לפני ד' לכפר עליו קאי אכפרה של שיעור הפנימי ולא אכפרת דברים [ומיהו צ"ע על הברייתא (יומא ל"א ע"ב) דיליף שם דקרא דוכפר בעדו ובעד ביתו דכתיב גבי פרו היינו כפרת דברים מג"ש דשעיר המשתלח דכתיב שם לכפר עליו והתם בוודאי היינו כפרת דברים והיינו ע"כ כר"ש וכמו שכתב שם התוס' ישינים וכמו שאמר לי כת"ר נ"י וזהו דבר תימה דבתו"כ על קרא הנ"ל ג"כ איתא בהאי לישנא וכל לשון הברייתא שם הוא לשון התו"כ בפ' אחרי על הך קרא גופיה וידוע דסתם ספרא היינו ר"י ור"י הא סבר להיפך וצ"ע ג] ולע"ד לא קשה מידי דהא ברפ"ק דיומא אמרינן דלמ"ד המילואים כל הכתוב בהן מעכב בהן סמיכה מעכבה בהן אבל למ"ד דכל שאינו מעכב לדורות אינה מעכבת גם במילואים סמיכה לא מעכבה וכן קיי"ל להלכה לדורות סמיכה לא מעכבה לד"ה ומשמע דאף בקרבן ציבור דאל"כ מ"ט דלא מעכבה במילואים דהא מילואים קרבן ציבור הוא וכל שמעכב לדורות בוודאי הי' מעכב במילואים לדברי הכל וע"כ דבציבור נמי סמיכה לא מעכבה וידוע דלא גמירי רק ב' סמיכות בציבור סמיכה של פר העלם וסמיכה של שעיר המשתלח וכדאמרינן במנחות ד' צ"ב אליבא דר"י ע"ש וכיון דהסמיכה עצמה של שעיר המשתלח לא מעכבה כ"ש הווידי דהא הוידוי בעת הסמיכה הוא וכמו דכתיב בתורה וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר

החי והתודה עליו והסמיכה והוידוי הכל מצוה אחת היא וכיון דסמיכה לא מעכב ממילא הווידי נמי לא מעכבי ומעתה לא הוצרך רבינו הגדול להביא זה כיון דכבר פסק בפ"ג מה' מעשה קרבנות הל' י"ב דסמיכה לא מעכב ולא חילק בין סמיכה דקרבנות יחיד ובין סמיכה דקרבנות ציבור ממילא ידעינן דהסמיכה של שעיר המשתלח ג"כ לא מעכב וממילא ידעינן גם על הווידי: ומה שהעיר כת"ר נ"י עוד דלמה לא היה ווידוי גם בשעיר הפנימי על טומאת מקדש וקדשיו וכמו בפר דהי' ווידוי על טומאת מקדש וקדשיו של הכהנים אך קושיא זו אינה רק לר' יהודה בסופ"ק דשבועות דהווידי של הפר ג"כ הי' על טומאת מקדש וקדשיו אבל על שאר עבירות כולם נתכפרו בשעיר המשתלח אבל לר"ש שם דהווידי של הפר הי' על שאר עבירות לק"מ דבשאר עבירות הווידי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל ולא צריך ווידוי דשעיר הפנימי] במח"כ נראה דלק"מ דהא גמירי דשתי סמיכות בציבור ותו לא וכיון דליכא סמיכה ליכא ווידוי אבל הפר הוא קרבן יחיד ולפיכך היה ווידוי ובכל קרבנות יחיד היה הווידי בעת הסמיכה וכמו דאמרינן ביומא ד' ל"ג ומתוודה על עולה עון עולה ועל חטאת עון חטאת ולא גרע הפר של כה"ג משאר חטאת יחיד וקצת צ"ע דלמה צריך ללמוד בג"ש דכפר היינו כפרת דברים תיפוק ליה דהא בכל החטאות היה צריך ווידוי בעת הסמיכה והווידי זה דאורייתא הוא וכמו שכ' הרמב"ם בה' תשובה דמ"ע מה"ת להתוודות על הקרבן דכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם והתוודו את חטאתם אשר עשו וכיון דדם הפר מכפר על טומאת מקדש וקדשיו ממילא צריך להתוודות על עון זה בעת הסמיכה אבל לפי מש"כ לעיל בשם התוס' ישינים דבריייתא זו ע"כ ר"ש היא ניחא דהא ר"ש סבר דהווידי היה מכפר על שאר עבירות ולא דמי לכל הווידיים של קרבנות יחיד דכפרה אינו אלא בדם והווידי היה משום דהמצוה להתוודות על הקרבן והלכך לא מצינו בשום מקום בתורה דהווידי נקרא כפרה משום דאינו מכפר באמת וגם לא הוזכר הווידי בפירוש בתורה דצריך להתוודות בעת הסמיכה משום דהתורה סמכה על קרא דהתוודה אבל בפרו של אהרן דכתיב וכפר בעדו ובעד דקרי ליה רחמנא כפרה ס"ל לר"ש דהווידי עצמה היה מכפר לבד הדם דהדם היה מכפר על טומאת מקדש וקדשיו והווידי היה מכפר על שאר עבירות והלכך שפיר צריך ללמוד משעיר המשתלח כלומר דכמו בשעיר המשתלח הווידי עצמו מכפר ה"נ בפר ושני הווידיים על שאר עבירות אך דזה על הכהנים וזה על ישראל אבל לר"י לא יליף באמת משעיר המשתלח מתרי טעמי דחדא דקרא דלכפר עליו דכתיב גבי שעיר המשתלח לא קאי על הווידי רק על הדם של שעיר הפנימי ועוד דלדידיה לא צריך ללמוד דצריך כפרת דברים דפשיטא דלא גרע מכל החטאות היחיד דצריך ווידוי: ונ"מ לדינא נ"ל לענין אי הווידי של הפר מעכב דלר"י לא מעכב כמו שאר סמיכה דאינו מעכב הסמיכה ולא הווידי אבל לר"ש דהווידי עצמה מכפר כפרה בפני עצמו בוודאי מעכב כמו דם הפר עצמו.

ובזה שכתבתי יש לומר פרפרת אחת במה דנחלקו ר"י ור"ש בקרא דיעמד חי לפני ה' לכפר עליו דר"י ס"ל דהווידי אינו מעכב והא דכתיב יעמד חי לכפר עליו קאי על דמו של שעיר הפנימי ור"ש דריש ליה לווידייו של שעיר המשתלח וס"ל באמת דהווידי מעכב נ"ל די"ל בפשיטות דלשיטתייהו אזלי דבמנחות (דף צ"ב) פליגי שם ר"י ור"ש בברייתא בב' הסמיכות דגמירי דאיכא גבי קרבנות ציבור מי הם דר"ש ס"ל דב'

הסמיכות הם פר העלם של ציבור ושעירי עבודת כוכבים ור"י פליג וס"ל דשעירי עבודת כוכבים אין בהם סמיכה ואת מי אביא תחתיהם שעיר המשתלח ואמר לו ר"ש דהאיך אפשר דשעיר המשתלח בכלל הב' סמיכות הא סמיכה אינו אלא בבעלים וזה אהרן ובניו סומכין בו [ומיהו תיבת ובניו בגמ' שם צל"ע דהא לא סמך עליו אלא הכה"ג בלבד ואולי דר"ל אהרן בדורו ובניו ר"ל הכהנים הגדולים שעמדו אחר אהרן ומיהו לשון הגמ' אינו סובל פ"ז זה ועדיין צ"ע] ור"י השיבו אף זה אהרן ובניו מתכפרין בו ור"י לשיטתו אזיל גם הכהנים היה להם כפרה בשעיר המשתלח בשאר עבירות והיוצא לנו משם דר"י סבר דסמיכה זו של שעיר המשתלח היה כמו כל הסמיכות ונחשב מב' הסמיכות שהיה בציבור וכיון דקי"ל דסמיכה לא מעכב גם סמיכה זו לא מעכב וממילא גם הווידוי לא מעכב והווידוי היה כמו בכל הקרבנות יחיד שהיה מתודה עליו על החטא שמביא הקרבן עליו והא דהוצרך התורה לפרש זה משום דבציבור לא מצינו סמיכה על כל החטאות שהיו מביאין בר"ח וברגלים קמ"ל הכא דהכא בעי סמיכה וגם ווידוי אבל אינו מעכב וממילא צ"ל דלר"י ע"כ דהווידוי לא היה בא לכפרה רק דמצוה להתוודות דאל"כ למה באמת אינו מעכב וצ"ל דס"ל לר"י דשעיר המשתלח בעצמו מכפר בלא הווידוי ולפיכך צריך ר' יהודה לפרש קרא דלכפר עליו קאי אדם של שעיר הפנימי דליכא לפרש אווידוי של שעיר המשתלח כאו דדריש ר"ש דהא אינו מכפר כלל אבל ר"ש לשיטתו דס"ל דלא היה סמיכה כלל דהא סמיכה אינו אלא בבעלים וצ"ל דגזה"כ הוא הכא דבעי סמיכה משום דהיה ווידוי ועיקר המצוה היה הווידוי וממילא היה צריך לסמוך והלכך שפיר מעכבא דבסמיכה איכא קרא דלא מעכבא אבל הכא ליכא מיעוטא ועוד כיון דהווידוי היה לכפר שפיר מעכבא כמו כפרה דדם דמעכבא ולפיכך דריש לקרא דלכפר עליו דקאי על שעיר המשתלח וזה כפתור ופרח: וע"פ מש"כ יתיישב לנו עוד דקדוק נכון דברייתא דשבועות י"ג דר"י אמר שמתכפרין בשעיר המשתלח ולא הזכיר הווידוי ור"ש הזכיר הווידוי ואמר כשם שווידוי של שעיר המשתלח מכפר אבל לפי מש"כ ניחא דר"י ס"ל באמת דהווידוי אינו מכפר רק השעיר בעצמו והיוצא לנו מדברינו דנ"מ בין לר"י ובין ר"ש בה' דברים לר"י הווידוי של שעיר המשתלח אינו מכפר ולר"ש מכפר.

ב' לר"י אינו מעכב ולר"ש מעכב. ג' לר"י גם הכהנים מכפרין בשעיר המשתלח ולר"ש הכהנים אין להם כפרה בשעיר המשתלח.

ד' לר"י הווידוי של פר אינו מכפר ולר"ש מכפר על שאר עבירות על הכהנים. ה' לר"י אינו מעכב הווידוי של פר ולר"ש מעכב.

ועפ"ז יתיישב הטיב דברי הרמב"ם כיון דפסק בפ"ג מה' מעשה הקרבנות הלכה י"ב דסמיכה לא מעכבא וגם פסק שם בהלכה ו' דהב' סמיכות של ציבור היינו פר העלם ושעיר המשתלח כר' יהודה ממילא שמעינן דהסמיכה של שעיר המשתלח וגם הווידוי לא מעכבא וכל זה נראה לי ברור בעז"ה. הנלע"ד כתבתי אחיו הצעיר שלמה הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא ביום א' י"ג תשרי תרל"ז לפ"ק: הלכות סוכה סימן מג שאלה ראוי לברר הא דאיתא בירושלמי דסוכה פ"א ה"ב דסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר חברייא אמרו טפח ר' ייסה אמר כל שהוא מ"ד כ"ש ובלבד ע"פ כולה ע"ש.

אם הוא מה"ת או דאינו אלא משום מצוה מן המובחר וגם מהו החידוש הזה אם צריך לחדש בו דבר בגופו של סכך כמו דמשמע פשטיות דברי הירושלמי דמר אמר טפח ומר אמר כ"ש ורק דיהיה ע"פ כולה ומשמע להדיא דצריך לחדש בגופו של סכך או דילמא דסגי דיעייל בה בסתראקי לשם חג ועוד ראוי לברר אי גם בסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש לשם חג או לא ועוד יש לברר אם דברי הירושלמי אלו מוסכם גם מש"ס דילן ואין חולק בדבר או דילמא דהש"ס דילן חולק על הירושלמי בהא.

וכל זה ראוי לנו לברר להלכה בעז"ה. תשובה לענין הספק הראשון כבר כתב הר"ן ז"ל בהדיא בריש סוכה על דברי הירושלמי הנ"ל כלומר אע"ג דסוכה ישנה מכשרי ב"ה למצוה מן המובחר צריך לחדש בו דבר ע"כ ואמנם הב"י כתב בס' תרל"ו דמדברי התוס' והרא"ש ושאר פוסקים והטור דהביאו סתמא לדברי הירושלמי הנ"ל דצריך לחדש בו דבר משמע דלעכובא אמרי כן ודלא כהר"ן ז"ל ואמנם המג"א כתב שם דבגמ' משמע כהר"ן שלא הזכיר חידוש ונ"ל שזהו דעת כל הפוסקים ודלא כהב"י עכ"ל המג"א והנה מש"כ דבגמ' משמע כהר"ן שלא הזכיר חידוש תמהני דאכתי מי ניחא דהא מ"מ הו"ל להזכיר בש"ס דילן דצריך לחדש בו דבר למצוה מן המובחר מיהת וע"כ צ"ל חז מהני תרתי או דהש"ס דילן סמך על הירושלמי ולא הוצרך להזכיר דהש"ס ירושלמי הוא קדם בזמן להש"ס בבלי וכמה דינים נמצא שלא הוזכר בבבלי כלל והפוסקים הביאו זה בשם הירושלמי הכי יעלה על הדעת לומר דאינו לעיכובא מדלא הוזכר בבבלי.

ועוד אם נימא דכיון דלא הוזכר בש"ס דילן ש"מ דפליג על הירושלמי בהא א"כ גם למצוה מן המובחר לא בעי ולמה הביאו הפוסקים ז"ל דין זה כיון דהש"ס דילן לא ס"ל הכי. ואמנם לענ"ד יש להביא ראיה ברורה לדברי הר"ן דאינו אלא למצוה מן המובחר מהא דאמרינן במנחות (דף מ"ב) דקסבר רב חסדא דכל מצוה שכשרה בא"י בישראל א"צ לברך וכל מצוה שפסולה בא"י בישראל צריך לברך ואמרינן שם עוד דסוכה מסייע ליה דהרי סוכה דכשרה בא"י דתניא סוכת גנב"ך כשרה ובישראל אין צריך לברך ע"כ.

ואם נימא דבסוכה ישנה צריך לחדש בו דבר מן הדין ואם לאו פסולה ופשוט דהך חידוש צריך לעשות ע"י ישראל דווקא וכמו לב"ש דס"ל דצריך סוכה לשם חג בוודאי בעינן ע"י ישראל דהא כתיב תעשה לך ואפשר דגם ע"י חש"ו נמי פסולה דכיון דעשייה נמי מן המצוה בעינן בה דין שליחות כמו בפסח ובתרומה וקדשים דפסול ע"י חש"ו וא"י וא"כ הדבר מתמיה דהיכא אמרינן דסוכה מסייע ליה אדרבה סוכה הוי תיובתא דהא בסוכת גנב"ך ורקב"ש בוודאי צריך לחדש בו דבר דהא גרעי מסוכה ישנה דהא התם נעשה סתמא אך דכיון דעשאה קודם ל' יום אמרינן דלא עשאו לשם חג אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש בהדיא נעשו לשם גנב"ך ולא לשם חג וכ"כ בהדיא הט"ז בס' תרל"ו סק"ג דבסוכת גנב"ך פשיטא דצריך לחדש בו דבר וא"כ אדרבה הוי סוכה מצוה שפסולה בא"י ואעפ"כ בישראל א"צ לברך וא"כ אדרבה סוכה הוי תיובתא אלא וודאי דאינו אלא למצוה מן המובחר ולא לעיכובא.

ועוד יש להביא ראיה מהא דאמרינן בסוכה (דף ט') דב"ש ילפי דבעינן סוכה לשם חג מדכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה לשם חג בעינן וב"ה ההוא מבעי ליה שעושין סוכה בחולו של מועד וב"ש ס"ל כר"א שאין עושין סוכה בחולו של מועד ע"כ

ואם נימא דצריך לחדש בו דבר מה"ת מאי הוצרך להש"ס לומר דב"ה מבעי ליה קרא לעושיין סוכה בחולו של מועד ולעשות פלוגתא בזה בין ב"ש וב"ה הא מצי לתרץ בפשיטות דהך קרא מבעי ליה דצריך לחדש בו דבר לשם חג אבל כל הסוכה לא ועוד דבאמת אם נימא דהך חידוש הוא מה"ת ע"כ דיש לזה איזה לימוד מן הכתוב וא"כ טפי מסתבר לומר דנפקא ליה באמת מקרא דחג הסוכות תעשה לך אלא וודאי דאינו מן התורה רק למצוה מן המובחר בעלמא.

ושוב ראיתי במראה הפנים בירושלמי שהביא ראיה מזה באמת לדעת הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר כלל לדברי הירושלמי כלל אפי' למצוה מן המובחר משום דס"ל דש"ס דילן פליג על הירושלמי בזה מדאמרינן דב"ה מבעי ליה קרא דב"ש לדרשא אחריתא ולא דריש ליה על החידוש ע"ש. ואמנם באמת ראיה זו יש לדחות בקל דזה דוחק להש"ס דקרא דחג הסוכות תעשה קאי על החידוש בלבד דהא מסיים הכתוב באספך מגרנך ומיקבך ומפקינן מזה דאין מסככינן אלא בדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ ואם נימא דרישא דקרא לא קאי רק על החידוש ולא על כל הסוכה א"כ מניין לנו להוציא מהך קרא דכל הסכך בעינן שיהא מפסולת גורן ויקב דילמא סגי דיהא החידוש בלבד מפסולת גורן ויקב אתמהה וע"כ דלא מסתבר כלל לומר דקאי על החידוש בלבד דוודאי פשטות הכתוב קאי על כל הסוכה וא"כ אם נימא דחג הסוכות אתי כב"ש דסוכה לשם חג בעינן ע"כ כל הסוכה בעינן לשם חג דומיא דפסולת גורן ויקב דמעכב בכל הכשר הסוכה וע"כ הוצרך לומר דב"ה דריש ליה לדרשא אחריתא.

ובר מן דין מה שהביא במראה הפנים ראיה מזה לדעת הרמב"ם ז"ל בוודאי אינו ראיה כלל דהא י"ל דש"ס דילן ס"ל ג"כ כהירושלמי אך דאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא וכמו שכ' הר"ן ז"ל והלכך א"א לומר דקרא אתי להכי וא"כ אכתי הו"ל להרמב"ם להביא דברי הירושלמי לענין מצוה מן המובחר מדרבנן.

ואמנם הדבר פשוט דהרמב"ם נמשך בזה אחר רבו הרי"ף ז"ל דהשמיט דברי הירושלמי מהלכותיו אלמא דס"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי ואולי דהיה סובר דהירושלמי סובר דצריך לחדש בו דבר מן הדין וע"ז יש הכרח מהש"ס דמנחות הנ"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי ומשו"ה השמיטו או דהיה להם איזה ראיה אחרת דש"ס דילן פליג ע"ז אבל מהש"ס דסוכה (דף ט') בוודאי אינו ראיה לשום צד וכמו שכתבתי ודברי המראה הפנים צל"ע.

ומיהו לדעת התוס' והרא"ש וש"פ דתפסו דברי הירושלמי להלכה וס"ל דש"ס דילן לא פליג עליה דהירושלמי בהא ע"כ ראיה גדולה מהש"ס דמנחות הנ"ל דהך חידוש אינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא וכמש"כ. ומיהו גם זה אינו ראיה רק לדעת הט"ז בס' תרל"ו הנ"ל דגם בסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש בו דבר וכ"ש הוא מסוכה ישנה דנעשה סתמא וזו נעשה בפירוש שלא לשם חג ואכן באמת לולא דברי הט"ז היה מקום לומר דהירושלמי לא אמר כן רק בסוכה ישנה דעשה לעצמו לישב בצילה מפני החמה ולא כיון בפירוש לשם חג ואפשר דמיירי דכבר ישב בה קודם החג והתם בוודאי בעי חידוש דאל"ה אין כאן היכר כלל דיושב בה בחג לשם מצות סוכה דהא כבר ישב בה קודם החג לשם צל בעלמא וכמו דאסור לישב תחת תקרת ביתו בחג ואפי' אם עשויה מסכך כשר והתקרה עשויה עראי ואינה קבועה במסמרים באופן שאם היתה עשויה

לשם סוכה היתה כשרה מ"מ אם דר בו כל ימות השנה פסולה מן התורה משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה כולה ה"נ בסוכה העשויה לצל מ"מ אם עשה לימות החול בפירוש או דעשאה קודם ל' יום דאז אפ"י עשאה בסתם אמרינן דוודאי לא עשאה לימות החג רק לישב בה בחול אז אין הכר כלל דיושב לשם מצוה והלכך בעי חידוש ובפרט אם כבר ישב בה בחול בוודאי ליכא היכרא אם לא יחדש בה דבר אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש דהם עשאו לעצמם והישראלקונה מידם לישב בה בחג אין לך היכר גדול מזה דהא קנה אותם לשם חג ומעולם לא ישב בה בחול ונהי בבית שהיא מסוכך בסכך כשר לא מהני אם יקנה הבית מחבירו לשם חג דשאני התם משום דסוכה אמר רחמנא והיינו דתהא עשויה לצל אבל לא בית דהוא עשוי לדירה דלשון סוכה בלה"ק היינו דתהא עשויה לצל להגיין מפני החמה אבל אם עשויה לדור בתוכה בקביעות לא נקראת סוכה רק בית והוי כסכך פסול והלכך אפ"י אם רוצה לעשוה עתה לחג פסולה משום תעשה ולא מן העשוי וצריך לפקפק וליטול אחת מבינתים וכמו דתנן בסוכה דף י"ח ע"א) אבל בסוכת גנב"ך ורקב"ש דנעשו לצל ושם סוכה עליה ורק דבעינן היכרא דיושב לשם מצוה הלכך הקניה עצמה מה שקונה מהם לצורך החג אין לך היכר גדול מזה ושפיר אמרינן דסוכה הוי מצוה שכשרה בא"י דבסוכת גנב"ך ורקב"ש א"צ לחדש בה דבר באמת אבל לעולם אימא לך דבסוכה ישנה דצריך לחדש בה דבר החידוש הוי מן הדין אבל אחר העיון הא ליתא כלל דהדבר פשוט דזה מש"כ לחלק בין סוכה ישנה לסוכת גנב"ך ורקב"ש אינו אלא אם ס"ל דהחידוש אינו אלא למצוה מן המובחר משום היכרא אז יש לחלק בין זה לזה וכנ"ל אבל אם נימא דהחידוש הוא מן הדין וע"כ דס"ל להירוש' דמ"מ מקצת הסכך בעינן דיהא עשוי לשם חג וא"כ פשוט דגם בסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש בה דבר בגוף הסוכה ולא מהני קנייה לשם חג כלל והלכך מ"מ שמעינן מהש"ס דמנחות הנ"ל דהך חידוש אינו אלא למצוה מן המובחר וכדעת הר"ן והמג"א ז"ל.

ואין לתמוה על הסוגיא דמנחות הנ"ל דמשמע שם להדיא דעשיית הסוכה נקראת מצוה אלא דמ"מ אינו מברך על העשייה משום דכשרה בא"י או משום דעשייתה לאו גמר מצוותה דגמר המצוה היינו הישיבה ומשו"ה לא מברכינן עליה ולדעת הירושלמי בברכות בפרק הרוואה (הלכה) מברכינן באמת לעשות סוכה ועל כל פנים נשמע מדברי הש"ס דמנחות הנ"ל והירושלמי דעשייה הוי מצוה ולכאורה תמוה דהא בש"ס דמכות (דף י"א) מקשה ההוא מרבנן לרבא דממאי דמיירי קרא דאשר יבוא את רעהו ביער לחטוב עצים בחטיבה דרשות דילמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה ואפ"ה אמר רחמנא ליגלי א"ל כוון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה ע"כ.

וא"כ הרי חזינן דעשיית סוכה לא מקרי מצוה כלל כיון דאם מצא חטוב אינו חוטב אבל הא אינו קושיא כלל דהא דאמרינן התם דלאו מצוה היינו לחטוב עצים מן היער כדי לסכך בהם דבזה מיירי קרא התם וזה בוודאי לאו מצוה דהא אם נעקרו העצים ע"י הרוח או ע"י קוף נמי כשר לסכך בהם אבל עשיית הסוכה בעצמה דבעינן באמת שתהא נעשית ע"י אדם וגם בעינן שתהא עשויה לצל בוודאי נחשב למצוה ולכל זה רמז רש"י ז"ל שם במתק לשונו ליישב שכתב שם השתא נמי כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה

אלא עשיית הסוכה עכ"ל והיינו כמו שכתבתי בעז"ה דשם לא מיירי רק מחטיבת עצים לצורך הסוכה וזה בוודאי לאו מצוה וכל זה פשוט: וראיתי בשאלתות דרב אחאי גאון זצ"ל בפ' וזאת הברכה שאילתא קפ"ט שכתב וז"ל שאילתא דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכתוב בסוכות תשבו שבעת ימים עכ"ל.

ונראה פשוט דאין כוונתו דמחוייב לעשות סוכה לשם חג דהרי לא קי"ל כבית שמאי אלא כב"ה. ועוד דהא לא הזכיר כלל בדבריו דצריך לעשות לשם חג וגם מקרא שהביא אינו ראיה כלל לזה דהרי מקרא תעשה לך דריש ב"ה למעוטי גזולה אלא כוונת רבינו בעל השאלתות דנהי דלא בעי לשם חג וסוכת גנב"ך ורקב"ש נמי כשרה מ"מ עשיית הסוכה נחשב למצוה דהא כתיב תעשה והוציא זה מלשון הגמ' דאמרינן דסוכה הוי מצוה שכשרה בא"י אלמא דנחשב למצוה ורק שהיא מצוה שכשרה בא"י ויפה כתב בזה שם כבוד הגאון אב"ד דוואלאזין נ"י בחיבורו הנחמד העמק לה דנ"מ דמצוה לעשות הסוכה בעצמו כמו בכל המצות דקי"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו אך דצריך להוסיף על דבריו דאף דקי"ל דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה וכן סוכה ישנה שעשאה לעצמו לימות החול ג"כ כשרה צ"ל דהיינו בדיעבד אם לא היה לו פנאי לעשות סוכה בעצמו ומצא סוכת גנב"ך נמי כשר אבל אם יש לו פנאי לעשות סוכה בעצמו בוודאי צריך לעשות בעצמו דכיון דנחשבת למצוה דינה כשאר מצות דקיי"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו וכ"מ ממש"כ הרמ"א בהג"ה בסי' תרכ"ה דמצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוה"כ משום מצוה הבא לידך אל תחמיצנה והוא מדברי מהרי"ל והביא ע"ז הגר"א ז"ל ראיה ממכילתא ושמרתם את המצות וכו' אלמא דס"ל ז"ל דנחשבת למצוה ומיהו מה דפשיט ליה להגאון הנ"ל נ"י דגם דעת השאלתות כן דמצוה לעשות בעצמו לכתחלה לענ"ד אינו מוכרח מדבריו ז"ל כ"כ די"ל דהא שכתב דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא עיקר כוונתו דאינו יוצא יד"ח אם לא שתהא נעשה הסוכה לשם צל לאפוקי בסוכה שנעשית מאליה או שנעשית ע"י קוף פסולה מה"ת דהא לא נעשה לשם צל דלכה"פ בעינן שתהא נעשית ע"י אדם ולשם צל וזה נלמד מקרא דתעשה לך והיינו דתהא נעשה לשם סוכה והיינו לשם צל.

אבל לענין אם צריך לעשות בעצמו או ע"י שלוחו מזה לא מיירי מידי ותדע דהא כתב דמחייבין בית ישראל וכו' ופשוט דלענין לעשות בעצמו או ע"י שלוחו מיהת בוודאי אינו מוטל חיוב רק מצוה והדור בעלמא דהא פשוט דאפילו לכתחילה יכול לצאת בסוכה שעשה חבירו אפי' שעשה שלא מדעתו ושלא ע"פ שליחותו ג"כ כשרה לכתחלה דהא יכול לעשות לכתחילה ע"י א"י ואף דאין שליחות לא"י ועוד דהא אפילו עשאה הא"י לצורך עצמו כשר וכ"ש אם עשאה בשביל הישראל והיאך כתב דמחייבין בית ישראל אלא וודאי כנ"ל.

ומיהו הדין דין אמת דכיון דנחשבת למצוה עיקר המצוה שיעשה בעצמו או ע"י שלוחו וגם מצוה בו יותר מבשלוחו: ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהיינו נמי טעמא דהירושלמי דסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר לשם חג והיינו שיקיים גם מצות עשיית הסוכה דכיון דבתחילה עשאה לצורך ימות החול וא"כ נהי דהסוכה כשרה דלא בעינן סוכה לשם חג מ"מ ביטל בזה מצות עשיית הסוכה ולכן כתב הר"ן דאינו אלא למצוה מן המובחר

בעלמא והיינו כדי שיקיים המצוה בעצמו ולפי זה אפילו בסוכה שנעשית לשם חג אך דעשאה בשנה שעברה או דקנה סוכת החג מיד חבירו ג"כ צריך לחדש בו דבר כדי לקיים מצות עשייה בעצמו גם בחג הזה וכן דעת הב"ח באמת בסי' תנ"ח ובסי' תרל"ו דאפילו בסוכה שנעשית לשם חג אך דנעשה קודם שלשים יום צריך לחדש בו דבר בתוך ל' יום והוציא כן מדברי הראב"ה שהביא הטור בסי' תנ"ח.

ולכאורה אינו מובן דמאי שייך בה חידוש הא כולה עשוייה לשם חג ומה בכך דנעשית קודם ל' יום ומה שכ' הב"ח שם בטעמו משום דכל שנעשית קודם ל' יום אינו ניכר שיושב בה לשם מצות סוכה תמהני דאמאי ליכא היכרא הא עד האיזנא לא ישב בה ובחג הסוכות נכנס לישב בה אין לך היכר גדול מזה ואם ר"ל דבעת עשייה ליכא היכרא דעושה לשם חג תמוה דהיכן מצינו דבעי היכרא בעת עשייה ואכן נ"ל דדינו אמת אך לא מטעמיה ורק דמיירי בעשאה לשם חג בשנה העברה והלכך צריך לחדש בה דבר לשם חג הזה כדי לקיים מצות עשיית סוכה בחג הזה ומיהו מה שהוציא כן מד' הראב"ה תמהני דהיאך נח דעתיה בזה ליישב דברי הראב"ה דנהי דמדברי הראב"ה משמע כן דמדברי הירושלמי משמע דמצה שנעשית קודם ל' יום אסורה אפי' נעשית לשם חג אבל באמת תמוה דמהיכן הוציא כן הראב"ה מדברי הירושל' הלא הירושלמי מיירי בהדיא שם דלא נעשה לשם חג וכבר העירותי לעיל בספרי בסי' כ"ז על הראב"ה ז"ל בזה ונשארתי בקושיא.

וגם מש"כ הב"ח דמדברי התוס' בסוכה (דף ט') ד"ה ואם עשאה משמע דמסתפקים בדבר אם עשאה לשם חג רק דעשאה קודם ל' יום אם צריך לחדש בו דבר או לא לענ"ד איני רואה שום משמעות בתוס' שם לזה דהדבר פשוט דהא שכ' ואפילו לא נ"מ אלא לב"ש ר"ל דאפילו אם נימא דלא קי"ל כהירושלמי בזה ורק לפי מה דמשמע לפי פשטיות הש"ס דילן דא"צ לחדש בו דבר כלל דהא לא הוזכר בשום דוכתא בש"ס דילן כן ואדרבה מברייטא דסוכה (דף מ"ו) דתניא שם דאם היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בו דבר מברך שהחיינו משמע דליכא קפידא במילתא אם אינו מחדש רק אם יכול לחדש מחדש [ובאמת בירושלמי שם שהביא ג"כ ברייתא זו נשמט בבא זו מן הברייתא משום דהירושלמי אזיל לשיטתו בזה] וא"כ אין נ"מ רק לב"ש מ"מ יש לו לתנא לפרש במה נחלקו כ"ה כוונת התוס' לפענ"ד: ובזה שכתבתי דטעמו של הירושלמי דמצריך לחדש בו דבר אינו בשביל הכשר הסוכה רק כדי שיקיים מצות עשייה בעצמו יתיישב היטיב במה דיש לתמוה לכאורה על הר"ן והרא"ש וש"פ דהביאו לדברי הירושלמי להלכה דלכאורה הא מן הברייתא דסוכה (ד' מ"ו) הנ"ל משמע דא"צ לחדש בו דבר אפילו למצוה מן המוכחר מדאמר אם יכול לחדש בו ולא קאמר בלשון ציווי דאם היתה עשוייה ועומדת צריך לחדש בו ומברך שהחיינו בשעת החידוש ואכן לפי הנ"ל ניחא דבאמת הסוכה כשרה בין כך וכך ורק דאם יש לו פנאי לחדש בה ולקיים מצות עשייה בעצמו מחדש.

ואכן לפי דעת הב"י ולדעת הפוסקים ז"ל דהוא לעכובא תמהני דהיאך יפרנס להברייתא הלזו וצ"ע. ולענין עיקר החידוש אם צריך לחדש בגוף הסוכה או דסגי דיועיל בה בסתרי הנה בירושלמי שם מפורש דצריך שיחדש בגופה של סוכה דווקא ונראה ששום

פוסק לאיחלוק ע"ז דהלא בהדיא איתא כן בירושלמי ולכן מאוד תמהני על בעל העיטור ז"ל והובא בדברי הרא"ש ז"ל בפ"ק דסוכה שכ' דש"מ דחידוש גופה בעינן ודלא כבעל הלכות שכתב מיכנשי למימך בסתראקי הוי חידוש דהא ליכא סוכה דלא יכיל לחידושא בה האי חידושא ע"כ ותמהני דמאי זו השגה על הבה"ג דהא הבה"ג לא הביא כלל לדברי הירושלמי הנ"ל ורק דעל הברייתא דהיתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך שהחיינו בשעת החידוש ע"ז כתב הבה"ג כגון למכנשה ולמימך בה בסתראקי וא"כ איכא למימר דוודאי מודה דלדעת הירושלמי צריך שיחדש בו דבר בגופה של סוכה וכמו דאיתא בהדיא בירושלמי ואך דהוא ז"ל ס"ל דש"ס דילן לא ס"ל הכי דהא בברייתא קתני אם יכול לחדש בה דבר ומשמע דאינו חיובא והוא ז"ל מפרש דהירושלמי לעיכובא קאמר [וכ"ה דעת בעל העיטור באמת דכ' שם דאם אינו מחדש בו דבר פסולה וכ"כ בספר הפרדס הגדול לרש"י ז"ל והובא שם במפרש בפתח הדביר על הבעל העיטור בחלק ד' אות קס"ב ומביא מזה ראיה להב"י דהוא לעיכובא וכתב די"ל דהרא"ש והטור ג"כ ס"ל כבעל העיטור דהוא לעיכובא ע"ש] וא"כ ממילא נלמד דש"ס דילן לא ס"ל כהירושלמי ואך לענין החידוש שהוזכר בברייתא דאם יכול לחדש בו דבר מברך שהחיינו ע"ז כ' הבה"ג דסגי במעייל בה בסתראקי ובאמת שי"ל שזהו דעת הרי"ף והרמב"ם דלא הביאו לדברי הירושלמי משום דסמכו על דברי הבה"ג הנ"ל דלא בעינן חידושא בגופה של סוכה ואין נ"מ בחידושא רק לענין ברכת שהחיינו דאם יכול לחדש בו דבר קודם חג הסוכות יכול לברך שהחיינו בשעת החידוש ואם לאו מברך בעת הישיבה שתים והך דינא דברייתא הובא באמת ברי"ף בפ"ד ואמנם לפי מה דמסקינן שם דרב כהנא היה מסדר לכולהו אכסא דקידושא בטיל לדין החידוש כלל ומשו"ה לא הובא דין הברייתא הנ"ל ברמב"ם ז"ל וכן נראה גם מדברי הבה"ג שם דהשתא דאמר רב אשי בטיל לדין הברייתא ע"ש ולפי מה שכתבתי לעיל שי"ל דגם השאלות ס"ל כן מעתה הבה"ג והשאלות והרי"ף והרמב"ם ז"ל עומדין בשיטה אחת דסוכה ישנה א"צ לחדש בה דבר כלל ושלש מחלוקת בדבר לדעת הבעל העיטור וס' הפרדס צריך לחדש בה דבר לעיכובא ואם לאו פסולה ולדעת הר"ן אינו אלא משום מצוה מן המובחר ולדעת הבה"ג והשאלות והרי"ף והרמב"ם ז"ל אף מצוה מן המובחר ליכא.

[ודע עוד דשיטה חדשה יש לבעל העיטור ז"ל ודעתו ז"ל שם בחלק ד' דמחלוקת ב"ש וב"ה הוא בעשאה סתמא בתוך ל' יום עד יום ל' אבל אם עשאה סתמא קודם ל' פסולה אף לב"ה ולא מהני בה חידוש ואכן לא מצאתי לו חבר בזה בשאר הפוסקים ז"ל] ואמנם עכ"פ צריך להבין השגת הבעל העיטור ז"ל על הבה"ג הנ"ל.

ואולי דכוונתו להשיג דגם בדין הברייתא לעניין שהחיינו אינו יכול לברך בשעת החידוש אם לא מחדש בגופה של סוכה אבל בהכנסת בסתראקי לא מקרי עשייה דיהיה יכול לברך אז שהחיינו ודייק לה מדאמר בברייתא אם יכול לחדש בה דבר וזה שייך אם מחדש בגופה של סוכה דמשכחת לה לפעמים דאין יכול לחדש דהיינו דלא היה פנאי לחדש בה קודם החג אבל לענין אי מעייל בה ביסתראקי לא שייך הלשון אם יכול והא לעולם יכול הוא דהא ליכא סוכה דלא יכיל לחידושא בה האי חידוש כ"ה כוונת הבעל העיטור ז"ל לפענ"ד אך הלשון דלא כבעל הלכות שכ' בבעה"ט אינו מדוקדק לפי זה וצ"ע [ומש"כ בבעה"ט דליכא סוכה דלא חייש טס"ה וצ"ל דלא יכול וכ"ה ברא"ש ז"ל וכבוד הגאון

בעל המפרש פתח הדביר הגיה ג"כ שם לדברי בעה"ט אך תמהני דלא הרגיש דתיבות דלא חייש ג"כ טס"ה וצ"ל דלא יכול וכמו שהוא ברא"ש].

היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דבסוכה ישנה אי צריך לחדש בה דבר יש בזה ג' שיטות וכן"ל ופשוט דה"ה בסוכת גנב"ך ורקב"ש וכמש"כ הט"ז ופשוט הוא ולפי מה שכתבתי לעיל די"ל דטעם החידוש הוא כדי לקיים מצות עשיה בעצמו א"כ גם בסוכה שעשאה לשם חג בשנה שעברה או שקנה סוכה מחבירו ואפ"ל עשאה חבירו לשם חג הזה מ"מ צריך לחדש בה דבר ומיהו אם עשאה בעצמו לשם חג הזה אך דעשאה קודם ל' יום לדעת הב"ח הנ"ל ג"כ צריך לחדש אבל לענ"ד אינו נראה כן וכמש"כ לעיל ודעת הבעה"ט אם עשאה סתמא קודם ל' יום פסולה ולא מהני בה החידוש ואכן מה שהביא בעה"ט שם ראיה לזה מהא דהוצרך לסיים במשנה ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה תמיהני דהלא לפי מה דפסק שם כהירושלמי דצריך לחדש בה דבר והך חידושא הוא לעיכובא שפיר נ"מ גם לב"ה דאם עשאה לשם חג לא בעי חידוש וכ"כ הר"ן באמת ודברי רבינו בעל העיטור בזה צל"ע וד' יאיר עיני והנלע"ד כתבתי בעז"ה.

ושוב ראיתי כי לענין מה שכתבתי לעיל לתמוה על הב"י דס"ל דהא דצריך לחדש בו דבר הוא לעיכובא [וכ"ה דעת בעל העיטור באמת וכמש"כ לעיל] דהיאך יפרנס להברייתא דהיתה עשויה ועומדת דאם יכול לחדש וכו' דמשמע דהחידוש אינו מעכב וכעת ראיתי די"ל דהם מפרשים להא דעשויה ועומדת היינו שנעשית לשם חג בשנה שעברה דא"צ חידוש כלל כיון שנעשית לשם חג ובזה אמרה הברייתא שפיר דאם יכול לחדש בה דבר בשנה זו מחדש ואם אינו יכול ג"כ כשרה דהא נעשת לשם חג וזה נ"ל נכון בעז"ה: סימן מד גרסינן בריש סוכה ורבא אמר מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע וכו'.

א"ל הכי קאמינא לך עד עשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק למעלה מעשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק ע"כ. ולכאורה הדבר תמוה דלמה אינו יכול לעשות דירת עראי אם הסכך למעלה מכ' דהא באמת לא בעינן שיהיה הדפנות מגיעות לסכך וא"כ יכול לעשות הדפנות עראי ולא יגביהם רק כשיעורן והסכך יתלה על יתדות וכיון שכן אפילו אם יעשה הדפנות גופא שיהיו גבוהות יותר מכ' אמה נמי אין קפידה דהא יכול לעשותם עראי וצ"ל דפשוט להו לחז"ל דאפילו היתדות שצריך לעמוד בהם הסכך א"א לעשות עראי אם יגביהם כ"כ וע"כ צריך לעשות אותם עבים מאוד וגם צריך שיעמיק אותם יפה יפה כדי שיהיה יסוד חזק לעמוד וא"כ בסכך שהיא גבוהה מכ' ע"כ צריך לעשות העמודין קבע וכיון שכ' שבעת ימים שמעינן מזה שהתורה הקפידה שיהא יכול להתקיים הסכך ע"י מעמידי עראי ושוב ראיתי די"ל דרש"י ז"ל כיון לזה במתק לשונו דמתחילה פרש"י שבעת ימים ותו לא ודייה במחיצות קלות ושוב כ' בד"ה עד כ' אמה אלא לשם שיעור נתנו לך שתהא יכולה לעמוד ע"י יתדות עראי ע"כ וצריך להבין דמתחלה כתב מחיצות והשתא יתדות ופשוט דמתחלה דהיה סובר הש"ס דבעינן דווקא עראי והקרא

הא קאי גם על הדפנות דהא ילפינן מבסוכת בסוכת בסיכות שיהא שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח והלכך פרש"י לפי ההו"א דבעינן שיהא המחיצות בעצמן עראי אבל לפי המסקנא דלא בעינן רק שיהא ראוי לעשותה עראי לא מצי קאי אדפנות דהא הדפנות לעולם יכול לעשות עראי וע"כ דקאי על המעמיד דיהא יכול להעמיד הסכך על ידי מעמידין של עראי ומ"ש בד"ה למעלה מעשרים יהא צריך לעשות יתדותיה ומחיצותיה קבועין או או קתני דאם מניח על הדפנות יהא צריך לעשות הדפנות קבועין ואם יניח על יתדות יהא צריך לעשות היתדות קבע אבל בד"ה עד כ' דמיירי בסכך שיהא יכול לעמוד ע"י עראי לא שייך להזכיר דופן דהא מטעם שהוא מעמיד פסול ולא מצד דופן דהא כשרים אפי' קבע ולפיכך לא הזכיר כאן דפנות כלל אבל מתחילה בהו"א היה סובר דהדפנות בעצמן פסולין אם הוא קבע ומיהו בסכך עצמו כתבו התוס' דהתם בעינן עראי ממש ואם חיבר הנסרים במסמרים פסול מן התורה והביאו ראייה לזה מהא דגשמים בחג סימן קללה אבל לא כתבו מהיכן למדו חז"ל זה לחלק בין הסכך לבין המעמיד ונראה דשפיר נלמד מקרא דיש חילוק דהנה לכאורה קשה על מה דבפ' אמור בקרא דבסוכות תשבו לא הוזכר כלל דבעינן שיהא הסכך מדבר שאינו מקבל טומאה וגדולו מן הארץ ורק בפ' ראה כתיב חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך וילפינן מיניה דבעינן דווקא דומיא דפסולת גורן ויקב ולמה נטר קרא עד התם ונראה דהכא דנלמד גם לדפנות מבסוכת בסוכות ולכן לא הזכירה התורה דצריך לעשות מפסולת גורן ויקב דהא הדפנות כשרין באמת מכל דבר ולכן כתוב סתם ונראה דזהו דאמרינן בסוכה (דף ל"ו ע"ב) בסוכות תשבו סוכה של כל דבר והיינו משום דקמיירי גם בדפנות והלכך אפילו בסכך א"א ללמוד מק"ו דבעינן מד' מינים דווקא דהא בפ' ראה דמיירי בסכך לא הקפידה התורה רק שיהא מפסולת גורן ויקב אבל מ"מ ד' מינים לא בעינן ודו"ק].

אבל בפ' ראה כתבה התורה פעם שנית חג הסוכות תעשה לך לאשמועינן דהסכך בעינן דווקא מפסולת גורן ויקב והיינו דהכא בפ' אמור כתיב רק בסוכות תשבו ולא הוזכר שצריך עשייה ובפ' ראה כתיב חג הסוכות תעשה והיינו משום דהתם מיירי בסכך כתיב תעשה לאשמועינן דבעי עשייה לשמה לב"ש ואפילו לב"ה דס"ל דסוכה ישינה כשרה מ"מ צריך לעשותה ע"י אדם לשם צל ובפרט להירושלמי דצריך לחדש בו דבר.

וכתב הב"י ומשמע מהפוסקים דהוא לעיכובא והיינו משום דילפינן מדכתיב תעשה אבל הכא דמיירי בדפנות לא בעינן עשייה כלל לכן לא הוזכר רק דצריך לישב בסוכה ועפ"ז ניחא גם מה שהערנו לעיל דמנ"ל לחלק לענין עראי בין סכך לדפנות ולפי מה שכתבנו מוכח שפיר החילוק דהכא כיון דמיירי גם בדפנות ובדפנות א"א לפרש דהשבעת ימים בא למעט שיהא עראי ממש שאינו יכול להתקיים רק לשבעת הימים דהא כשרין הדפנות אפילו במחובר ומחובר בוודאי קבע הם וממילא מוכח דאפילו מעמידי הסוכה כשרין אפילו הם קבועים דהא מותר להניח הסכך על דפנות מחוברין [ואף דבסוכה (דף כ"א) אמרינן דאסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כבר תמה ע"ז באמת הרא"ש ז"ל שם דא"כ יהיה אסור לסכך על דפנות שהן מחוברין או שאין גידולן מן הארץ ונשאר בקושיא].

ואמנם לענ"ד יש ליישב דפסול דבר המקבל טומאה כתבו המקובלים דסוכה מרמז שיהא אדם יושב תמיד תחת צלו של הקב"ה ולהתרחק עצמו מסט"א וסוכה עשויה לחצוץ בפני המסטינים והמקטריגים ולכן צריכה להיות מדבר שאינו מקבל טומאה דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה ולכן גם המעמידים פסולין מזה דאסור לעשותן מדבר המקבל טומאה ולכן סככה בבלאי כלים פסולה דמ"מ באו מדבר המקבל טומאה אבל לענין שאר פסולים לא שייך זה] וע"כ צ"ל דלא בעי למעט משבעת הימים רק שיהא ראוי לעשות המעמידן עראי דהיינו שלא יהא גבוהין יותר מכ' אבל בפ' ראה דמיירי בסכך עצמו שפיר יש לפרש כפשוטו ממש.

ודע דמדברי התוס' יש להוציא כמה דינים דאם קובע הסכך במסמרים יש בהם ב' אסורים אחד גזירת תקרה מדרבנן וגם איסור תורה דמקרי קבע וראיה מהא דגשמים בחג סימן קללה דאם קובע כ"כ שאין יכול לכנס גשמים הוי קבע וכתבו דבזה ניחא הא דיליף ר' זירא מסוכה תהיה לצל ואף דהתם כתיב למחסה ולמסתור מזרם וממטר והיינו דלזה א"א ללמוד מהתם דהא גזה"כ הוא דבעינן עראי כ"כ התוס'.

ובזה ניחא דר"ש למד מהך קרא דמזרם וממטר והיינו משום דר"ש מיירי בדפנות וגבי דפנות ליכא מיעוט זה ובהו כשרים אפילו קבע. ומיהו רבנן לא ילפי מהך קרא מלמחסה ולמסתור דהא לפי דעתם דמוכח מה"ת דלא בעינן רק שתים כהלכתן ע"כ דגזה"כ דלא בעינן שיהא למחסה ולמסתור ממטר: ומיהו נראה לדינא דהב' דפנות בעינן שיהא קבוע היטיב במסמרים באופן שלא יכנס בהם מטר דע"ז ליכא מיעוטא ושפיר יכול ללמוד מקרא דסוכה לצל ואפשר דזהו הטעם דבעינן דפנות דעריבן אבל בסוכה העשויה כמבוי בעינן פס ד' דווקא ולהעמידו בפחות מג' סמוך לדופן והיינו משום דבלא"ה יכול לכנס הגשם ובעינן שיהא למחסה ומסתור מזרם וממטר במקום הדפנות שצריך לעשות.

ועי' במג"א דנסתפק אם דווקא בסוכה קטנה כשר דהפס ד' נמשך עד הדופן ממש בצד השני או אפילו בסוכה גדולה ונשאר בצ"ע ולפי מש"כ פשוט דאינו אלא בסוכה קטנה דכיון דילפינן ג' דפנות מקרא בעינן שיהא כל הג' דפנות מחוברין זה לזה שלא יכנס בהם הגשם. וכן קי"ל דהך טפח שוחק בעינן שיהא נגד היוצא דווקא והיינו דבעינן שיהא כל הג' דפנות עריבן ביחד ונראה דלזה כיון הגמ' במאי דאמרינן התם דאיכא ב' דפנות דעריבן סגי בטפח שוחק ור"ל דע"י טפח שוחק נעשה ג' דפנות דעריבן אבל הכא גבי סוכה העשויה כמבוי אם יעשה טפח שוחק לא יהיה ג' דפנות דעריבן ודו"ק: באופן אחר יש ליישב על מה דבפ' אמור לא הוזכר העשייה רק בפ' ראה דהנה כבר עמדנו במקום אחר דהיכא ילפינן מק"ש או מפסח דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה דלמא שאני התם דהוי שב ואל תעשה אבל גבי סוכה הא עובר בקום ועשה דאוכל ושותה חוץ לסוכה ותירצתי די"ל דסוכה דמי לציצית דלא מקרי העטיפה בלא ציצית דעובר בקום ועשה וכמו שמוכח ביבמות (דף צ' ע"ב) וכבר כתבו התוס' שם דהטעם דגבי ציצית כתיב גדילים תעשה לך על ד' כנפות כסותך ומשמע דאין החיוב לעשות ציצית רק אם כבר מכוסה בבגד ועטוף בו והלכך בעת עטיפה לא עבר ולא מידי ואח"כ כשאינו עושה ציצית אינו אלא שב ואל תעשה.

וא"כ י"ל דגבי סוכה נמי אינו חל עליו חיוב העשייה רק אם כבר הוא יו"ט וחל עליו חיוב הישיבה אך צריך לידע דמנ"ל זה דבשלמא בציצית נפק"ל מכסותך אבל הכא מנ"ל ולכן נ"ל דהיינו טעמא דהקדים הכתוב דין הישיבה מדין העשייה ואף דעשייה הוא קודם בזמן לאשמועינן דאינו חל מצות העשייה רק לאחר מצות הישיבה ואף שהוא יו"ט מ"מ כבר כתבו התוס' בשבת (דף צ"ה) דבנין מותר ביו"ט מה"ת מצד מתוך דהא מגבן חייב משום בונה וזה פשוט דמותר לעשות גבינות ביו"ט והלכך איכא מתוך אך כיון דמדרכבנן בוודאי אסור הלכך ע"כ צריך לעשות הסוכה קודם יו"ט אבל מה"ת מותר לעשות ביו"ט והלכך ע"כ צריך לכתוב העשייה אח"כ לאשמעינן דין זה דאינו חל חיוב העשייה רק ביו"ט ונ"מ דהוי שב ואל תעשה [וכן משמע באמת בכתובות (ד' פ"ו ע"ש)] ומיהו ע"פ פשוטו נ"ל דמשו"ה איחר הכתוב דין העשייה משום דאינה מעיקר המצוה ואינו אלא הכנה למצוה דעיקר מצות סוכה הוא הישיבה ולכן הקדים לדין הישיבה מקודם ועוד דאם היה מקדים לדין העשייה מקודם הוה טעינן דעשייה מצוה בפני עצמה וצריך לברך לעשות סוכה והלכך כתוב לבסוף]: ומיהו אף אם נאמר כן מ"מ לא דמי לציצית דאחר העטיפה תו אינה עושה מעשה כלל ובעת העטיפה עדיין לא חל החיוב אבל הכא גבי סוכה אף אם נימא דאינו חל רק ביום טוב מ"מ בכל שעה ושעה שאוכל חוץ לסוכה הרי הוא עובר בקום ועשה ועוד דגבי ציצית גילה לנו הכתוב שאינו חל המצוה רק אחר העטיפה אבל הכא נהי שאינו חל רק ביו"ט מ"מ חל בעת שבא לאכול קודם האכילה וא"כ עדיין הוי קום ועשה.

ולכן נראה ליישב בדרך אחר והוא ע"פ דברי הגאון בעל עמק יהושע זצ"ל שהקשה על דברי הש"א ז"ל בסי' ל"ב דמשו"ה הוי ציצית שב ואל תעשה ואף אם נימא דהחיוב מתחיל קודם העטיפה מ"מ כיון דלא אסרה התורה ללבוש הבגד בלא ציצית רק דמצוה לעשות ציצית ובעיקר המצוה ליכא מעשה אם עובר והביא ראיה לזה מקרבן ראיה דכ' הרמב"ם דאין לוקין משום דאין בו מעשה ואף דהכניסה הוא מעשה מ"מ עיקר העבירה הוא מה שלא הביא קרבן ובזה ליכא מעשה ותמה ע"ז (בסי' ב') דהרי אמרינן בנדרים (דף ו') דנזיר שטמא עצמו במזיד היה לוקה נמי משום בל תאחר דע"י שטמא עצמו הוא מאחר בזה נזירות טהרה והרי התם נמי עיקר העבירה הוא מה דמאחר הקרבן ובזה ליכא מעשה והטומאה אינה אלא גורם ודמי ממש לציצית ועולת ראיה כן הקשה הגאון הנ"ל וכן הוכיח שם עוד מכמה מקומות ומדברי הירושלמי ורצה לומר סברא אחרת דשאני ראיה דהוא מוכרח לעשות המעשה דהא איכא מ"ע דיראה כל זכורך והלכך אינו מצטרף ללאו משא"כ גבי נזיר וחזר ודחה גם זה מהא דאם הקריב בלא מלח דכתב הרמב"ם בפ"ה מה' אסורי מזבח הלכה ה' דלוקה ואף דהקרבה הוא מצוה בפני עצמה ואעפ"כ מצרפין המעשה להלאו.

ולי תמוה איפכא דהא גבי ציצית אין העיטוף מצוה רק אם הטיל ציצית אבל בלא ציצית אין כאן מצוה כלל ואעפ"כ לא מיקרי קום ועשה ואכן לפענ"ד יש ליישב בפשיטות כל הסתירות הנ"ל דהעיקר תליא אם המצוה נאמרה בתורה בלשון אזהרה ולא או שנאמרה בלשון ציווי ומ"ע לעשות ולא נמצא בה שום אזהרה בתורה דגבי ציצית דנאמרה בתורה בלשון קום ועשה לא שייך בה כלל דעובר בקום ועשה ואף אם עובר בקום ועשה דהא לא הזהיר התורה שלא לעשות אבל בנזיר שטמא עצמו במזיד שפיר כתב הרמב"ם

דלוקה גם משום בל תאחר דהרי בל תאחר לאו הוא רק דלית ביה מעשה והלכך אם עשה מעשה לוקה והרמב"ם לשיטתו אזיל דס"ל דכל לאו שאין בו מעשה אם עבר במעשה לקי וכמש"כ הרב המגיד לדעתו ז"ל בפ' מהלכות חו"מ והלכך גבי אם הקריב בלא מלח כתב ג"כ דלקי ובזה ניחא נמי בירושלמי דשבועות בנשבע שאוכל ככר זה וזרקו לים דלקי משום דשם איכא לאו דלא יחל דברו והא שכ' גבי ראייה דלא לקי שאני התם דבעת שעושה המעשה לא עבר עדיין על הלאו דהא אפשר שיביא אח"כ דהא אינו מחויב להביא מיד ועוד דהא יש לו תשלומין כל שבעה וא"כ בשעה שעובר הלאו אינו עושה מעשה כלל ואין מקום לקושיות השאג"א ז"ל בזה וכבר הרגיש הגאון בעל עמק יהושע בעצמו בת"י הזה גבי ראייה ומה שהקשה עוד בעמק יהושע שם מהמחשב בקדשים דאינו לוקה ואף דעושה מעשה יש לומר דשאני התם דאפיק רחמנא בלשון מחשבה ולפיכך אין נחשב למעשה ודוק.

ועכ"פ היוצא לנו מדברינו בכל מצות עשה לא מקרי קום ועשה ואף שעובר במעשה [ואכן קצת צ"ע בהא דמקשינן בעירובין צ"ו לר"ע דס"ל דשמרת בחוקת הפסח הכתוב מדבר א"כ למה אינו חייב חטאת ומתצינן משום דהוי שב ואל תעשה ולכאורה מי לא עסקינן דטימא עצמו בשוגג קודם הפסח ואינו יכול לעשות הפסח וא"כ הרי עבר בקום ועשה ולר"ע דס"ל דקרא דשמרת מיירי בפסח הרי יש כאן ל"ת גמור וא"כ משכחת לה חטאת גבי פסח וי"ל] וא"כ זכינו לדין גבי סוכה דאינו אלא מצות עשה אם אוכל חוץ לסוכה לא מקרי קום ועשה רק שב ואל תעשה והלכך שפיר מביא הש"ס ראייה מפסח ומק"ש דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה והנלע"ד כתבתי בעז"ה ביום א' למחרת יום הכפורים של שנת תרמ"ז לפ"ק סימן מה בעז"ה אור ליום א' ערב סוכות שנת תרל"ד לפ"ק שאלה ראוי לברר בחבילין שנתן על הסוכה כדי ליבש בגוונא דפסול מה"ת אי מהני אח"כ התרה להכשיר הסוכה.

ועוד יש להסתפק בפסול דרבנן אי נוהג פסול תעשה ולא מן העשויאו לא וכל זה ראוי לברר להלכה וזה החלי בעז"ה. תנן התם סוכה דף י"ב ע"א] חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן וטעמא אמרינן בגמרא משום גזירת אוצר ופסולים מדרבנן שמא יבואו לסכך בחבילין שנותנים ע"ג הסוכה כדי לייבשן והתם פסולים מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי דלא נעשו לצל] וכולן שהתירן כשרות וכולן כשרות לדפנות ע"כ מהמשנה והנה יש לדקדק על לשון וכולן שהתירן כשרות דמאי אתא לרבות בתיבת וכולן הא עלה קאי ואם התירן מיבעיא ליה וכה"ג ממש מדייק בריש חולין על וכולן ששחטו דע"כ דבא לרבות עוד דבר אחר שלא הוזכר במשנה כאן דאם אחרש שוטה וקטן בלחוד קאי ואם שחטו מבעיא ליה וכה"ג ממש יש להקשות הכא ועוד דבלא"ה מאי אשמעינן בזה דכולן בין חבילי עצים ובין חבילי קש וכו' מהני התרה פשיטא דמאי שייך לחלק דבחד יהיה מהני התרה ובאידיך לא דאיצטריך לאשמעינן דבכולן מהני התרה הא כולן כהדדי נינהו וחד פסול הוה לכולהו ובשלמא בסיפא בכולן כשרות לדפנות קמ"ל לרבות אף פסולין דאורייתא דלא הוזכרו במשנה כאן כגון דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ דאעפ"כ כשירות לדפנות דלא תטעה דדווקא בפסול חבילין דלא פסילי רק מדרבנן כשרים לדפנות קמ"ל דהך וכולן דאפילו פסולי דאורייתא כשרים לדפנות וכן פרש"י והרע"ב ז"ל וכולן הפסולין ששנינו בסכך עכ"ל אבל ברישא דכולן

שהתירן כשרות דלא שייך רק בחבילין דלפסול דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ לא שייך כלל הך תקנתא קשה דמאי וכולן ואם התירן מיבעיא ליה.

ותבט עיני בנוסח המשנה שברי"ף ורא"ש ומצאתי וראיתי דשם ליתא באמת הך תיבת וכולן בנוסח המשנה רק ואם התירן כשרות ונהנתי מאוד שכוונתי מדעתי לגירסא זו וגירסתם עולה שפיר בלי שום פקפוק. אמנם אחר העיון ראיתי לתת מקום גם לגי' דידן וכולן ונוסחא זו נמי נוסחא דווקניות היא ותליא באשלי רברבי דהנה דעת כל הראשונים והאחרונים הובא בב"י סימן תרכ"ט דהך דאם התירן כשרות קאי אפילו לאחר שסכך הסוכה בהן ולא פסלי משום תעשה ולא מן העשוי משום דכל עצמו אינו פסול רק משום גזירה שמא יבוא לסכך באוצר והלכך כיון שאתה מצריכו להתיר אח"כ לשם סוכה יש לו היכר ולא יבוא לסכך באוצר.

וכל זה בחבילין דאין פסולין רק מצד גזירה אבל בחבילין דפסולין מן התורה הניתנים על הסוכה כדי לייבש אם מהני התרה בהם בזה יש ב' דעות בטור בס"ת תרכ"ט דיש מי שסובר דגם בהם מהני התרה אח"כ ולא אמרינן דפסולים משום תעשה ולא מן העשוי משום דהתרתן זו היא עשייתן וכמו דאמרינן בגמ' דקציצתן זו היא עשייתן ולא בעי עשייה אחרת ה"נ דכוותיה ואף דהתם לא קיי"ל הכי דס"ל התם דבעי נענוע לשם צל מחדש ולא סמכינן אהך סברא דקציצתן זו היא עשייתן [דקי"ל כרב התם ולא כשמואל] מ"מ ס"ל דהתרה הוי מעשה טפי.

ויש מי שחולקין בזה וס"ל דלזה לא מהני התרה וצריך נענוע דווקא ועי' בר"ן וכן פסק בשו"ע שם סעיף י"ז כד' המחמירין ולכאורה צריך ביאור מהיכן יצא להם המחלוקת מן סוגית הש"ס אמנם לע"ד נראה פשוט דמחלוקותן יצא מן החילופי גירסאות שבמשנה דדעה המכשירין היה להם גי' דידן וכולן והיה קשה להם מאי וכולן וע"כ צ"ל דבא לרבות על איזה פסול אחר דלא נאמרה במשנה ושפיר הוציאו מזה דבא לרבות אף חבילין דפסולין מן התורה מהני התרה ושייך שפיר וכולן כלומר דכל החבילין דבין דאין פסולין רק מדרבנן דנאמרו במשנה ובין החבילין דפסולין מן התורה מ"מ אם התירן כשרות משא"כ דעת הפוסלין היה להם גירסת הרי"ף והרא"ש ואם התירן ולא קאי רק אפסולין דרבנן ואין לנו ראיה דחבילין דפסולין מן התורה דמהני בהו התרה ומצד הסברא יותר השכל מחייב כמו דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן וה"נ הכא לא אמרינן דהתירתן זו היא עשייתן באמת וא"כ מגי' הרא"ש והרי"ף מוכח לכאורה שהרי"ף והרא"ש נמי נוטים לדעה זו וכן נראה דהיה גירסת רש"י ז"ל והרע"ב ז"ל מדלא פרשו אוכולן קמא כלום כמו דהוצרכו לפרש על וכולן בתרא שבמשנה אלמא דלא גרסי וכולן כלל.

אמנם לכאורה יש לתמוה על גי' זו מהא דמקשה רב אשי על ר' יוחנן שם בסוכה דפירש טעמא דמתני' דהכא משום גזירה הוא אטו בחבילין גזירת אוצר איכא תעשה ולא מן העשוי ליכא כלומר וא"כ יש לפרש במתני' שהניח על הסוכה לייבשן באופן שפסול מן התורה ולפי גי' הרי"ף והרא"ש דגרסי ואם התירן כשרות ולא מהני התרה רק בפסולין דרבנן ע"כ מיירי מתני' בחבילין שהניחן לשם סכך בגוונא דאין בהם אלא משום גזירת אוצר דהא בפסולי דאורייתא לדידהו לא מהני התרה ואיך מסיים המשנה ואם התירן

כשירות וכבר עמדו רבותינו בעלי התוס' על קושיא זו דף י"ב ע"ב ד"ה אין מסככין] וז"ל ומהא דקתני במתני' ואם היו מותרות כשרות לא מצי למידק מידי דאפילו תחילתו הניחן לייבשן מהני התרתם כאלו הוא נענוע דלעיל עכ"ל והיינו משום דלהתוס' פשיטא להו כדעת המכשרת אבל לדעת הסוברים באמת דלא מהני התרה שפיר הוה מצי לדייק ר' יוחנן דע"כ מיירי מתני' בחבילין דרבנן ולכאורה רציתי ליישב משום דהא יש לפרש דהאי ואם התירן כשרות ע"י נענוע קאמר וכמו גבי פסול מחובר דתנן ואם קצצן כשרות דג"כ ע"י נענוע קאמר אליבא דרב וכן קי"ל אלמא דכן דרך המשנה לקצר ואין להקשות דא"כ מאי קמ"ל בזה די"ל דזה גופא קמ"ל דבנענוע סגי וכמו באידך מתני' דקציצה: אמנם שוב ראיתי דהא ליתא דא"כ למה צריך התרה דכמו דמתקן בהך נענוע פסול דתעשה ולא מן העשוי דזה הוי עשייה מחדש לשם מצות סוכה ה"נ מתקן גם לפסול דרבנן דגזירת אוצר דכיון דאתה מצריכו נענוע לשם מצוה לא יבוא לסכך באוצר דלא נעשו לשם צל דכבר יש לו היכר דהא אפילו התרה מהני לפסול זה וג"כ מהך טעמא וכ"ש נענוע וכה"ג אמרינן לקמן ט"ו בתקרה שאין עליה מעזיבה לד"ה אליבא דר' יהודה [וכן קי"ל להלכה] דאם מפקפק בלחוד יוצא בזה וכשרה דכמו דמהני הפקפוק לפסול דאורייתא לתעשה ולא מן העשוי ה"נ מהני בזה לפסול דרבנן לגזירת תקרה וכמו שפי' רש"י שם דכיון שבטלה מתורת תקרה והוכיח שהתקרה פסולה תו ליכא למיגזר וה"נ דכוותיה וא"כ ע"כ ר"ל מתני' ואם התירן כשרות בלא נענוע והדרא הקושיא לדוכתא.

אמנם יש ליישב ולומר דבזה פליגי באמת רב אשי ור"י דר"י דסבר דמתני' מיירי בדרבנן א"כ לא מהני התרה רק בדרבנן וזה עיקר כוונת ר"י במאי דאמר דהך מתני' מיירי משום גזירה ומתני' דגדיש משום תעשה ולא מן העשוי דאל"כ מאי נ"מ אי מתניתין מיירי בדרבנן או בדאורייתא כיון דבאמת איכא תרי גווני ואין נ"מ לדינא ורש"י ז"ל פ"י באמת דבמשנה דהחוטט בגדיש פליגא באמת בדינא דר"י ס"ל דהתם ליכא באמת פסול דרבנן כלל כגון בנענע אח"כ דלר"י כשר ולרב אשי פסול מדרבנן משום גזירת אוצר [וההכרח שהביאו לרש"י ז"ל בזה עיין במהרש"א] אבל במשנה דהכא מאי נ"מ ולכן נראה דגם בזה פליגי דר"י סבר דמשנה דהכא לא מיירי רק בפסול דרבנן וא"כ בפסול דאורייתא לא מהני התרה דלא מצינו היתר בזה במשנה אבל רב אשי מקשה באמת דמנ"ל הא כיון דמשכחת פסול דאורייתא גם בזה י"ל דמתני' בפסול דאורייתא מיירי וגם בזה מהני התרה וזהו עיקר מחלוקת רב אשי ור"י אי מהני התרה בפסול דאורייתא או לא וכיון דהגמ' מתרץ לקושיית רב אשי עליו והכריח דע"כ מיירי מתני' בפסול דרבנן משו"ה פסקו כר"י אכן לפי מש"כ יהיה הסברות הפוכין דרב אשי דסבר בהחוטט בגדיש איכא פסול דרבנן אם נענע אח"כ א"כ בחבילין נמי אף אם נענע אותו מ"מ אכתי איכא פסול דרבנן כל זמן דלא התירן משום דס"ל דנענוע לא מהני רק לתעשה ולא מן העשוי אבל לגזירה דחבילין עדיין אינו יוצא בזה וצריך התרה דווקא אבל בהיתר החבילין אף דלא נענע כשר ונמצא דלדידיה התרה עדיפי מנענוע גבי חבילין [ובאמת מלשון המשנה מדוייק כן דכתב היתרא דהתרה ולא כתב היתר דנענוע משמע דווקא התרה] ולר"י הוא ממש מהיפך להיפך דהתרה לא מהני לפסול דאורייתא דאינו מבטל בזה פסול דתעשה ולא מן העשוי אבל נענוע בלחוד מהני גם בלא התרה וכמו בהחוטט בגדיש דמהני נענוע בלחוד: ועכ"פ זכינו לדין דתליא בחילופי הגירסאות שבנוסח המשנה וגירסא דידן יש

לה מקום לפי דעת המכשירין בהתרה בפסול דאוריית' ושייך שפיר וכולן אמנם לר"י דלא ס"ל כן וכמו שכתבנו צ"ל דלא גרס וכולן במשנה: ודע דמשמע מדברי הפוסקים דגם לסכך דאינו פסול רק מדרבנן אמרינן ביה תעשה ולא מן העשוי מדהוצרכו לטעם בחבילין משום דכל עצמו אינו פסול רק דאין לו היכר ויבוא לסכך בחבילה דהניחה לייבשה והלכך כיון דאתה מצריכו להתירה לשם סוכה כבר יש לו היכר משמע דאילו לשאר פסול דרבנן שאינו מצד גזירה לא מהני הכשר אח"כ משום דהוי תעשה ולא מן העשוי ונ"ל לכאורה להביא ראיה לזה.

דהנה התוס' ז"ל (דף י"ג ע"ב ד"ה אם) הקשו קושיא חמורה דאמאי אסור לסכך באוכלין [וכן יש להקשות על כל דבר המקבל טומאה כעין כלים וכל דכוותיהו ולקמן יבואר מאי דהקשו התוס' אוכלים טפי מכלים] הא קי"ל בחולין דף קכ"ט דבית שסככו בזרעים טהרן משום דבטלינהו מתורת אוכל וא"כ כל סוכה נמי כיון דמסכך בהן כבר בטלינהו לקרקע ותו לא מקבל טומאה כלל ואמאי אסור לסכך בהן ותי' בת' השני דאה"נ דאח"כ תו לא מקבלי טומאה כלל ומ"מ פסול משום תעשה ולא מן העשוי דהא מ"מ בעת התחלת הסיכוך עדיין פסולים לסיכוך הן ואח"כ אחר שסכך בהן הדרא ומתכשרא והוי כמו מחוברשקצצן אחר שסככן בהן דפסולים כל זמן דלא נענע כן תי' התוס' ואמרי' (שם דף י"ב ע"ב) דסככה בחיצין בנקבות פסולה משום דבית קיבול העשוי למלאות שמי' קיבול ובהדיא מבואר בשו"ת נודע ביהודה מהד"ת סי' ק"ט וק"י ובמה"ק סי' צ"ו דבית קיבול העשוי למלאות לא מקבל טומאה רק רבנן יעו"ש ואם איתא דבפסול דרבנן לא חיישינן לתעשה ולא מן העשוי למה פסלינן לסכך בכלים דאין מקב לין טומאה רק מדרב והלא בעת שמסכך כבר נטהרו מטומאה דהא קי"ל (בב"ב דף ס"ו ע"א דצינור שחקקו ולבסוף קבעו דלגבי שאיבה דרבנן אינו פוסל המקוה לר"א דס"ל דכל המחובר לקרקע ואף שחקקו מקודם הוי כקרקע ואף לחכמים דחולקים התם מ"מ בוודאי מודים לנידון דידן דהתם אינו מבטל להצינור מתורת כלי דאדרבא רוצה עכשיו להשתמש בו שיצאו המים דרך עליו למקוה ור"א לא מטהר רק מצד דכל המחובר לקרקע ה"ה כקרקע וע"ז פליגי חכמים וס"ל דאינו כקרקע אבל הכא דבטוליה מתורת כלי ועשה אותו סכך לסכך בו בוודאי בטל מתורת כלי דמה לי כלי ומה לי אוכל דטהור משום דבטליה מתורת אוכל וה"נ בטלי מתורת כלי וזה פשוט בלי שום ספק וא"כ אין פסולו רק משום תעשה ולא מן העשוי דבתחלה נעשה בפסול ממילא מוכח דגם בפסול מדרבנן ג"כ נוהג בו פסול תעשה ולא מן העשוי וכן נראה להדיא עוד מד' התוס' ד"ה בחיצים דכ' שם דלא דמי לשאר פשוטי כלי עץ וכו' דמקבלין טומאה מדרבנן דהני אפי' מדרבנן טהורים וכו' ומשמע דאם היו מקבלין טומאה מדרבנן היו פסולינן לסכך בהן ומשו"ה הוצרכו לתרץ דחיצים זכרים טהורין לגמרי: ואכן לכאורה יש להביא ראיה לאידך גיסא דבפסולי דרבנן אין בו משום תעשה ולא מן העשוי והוא מהא דתנן בסוכה (דף יד ע"א) מסככין בנסרים דברי ר"י ואף ר"מ דאוסר אמרינן בגמ' דאינו אוסר אלא משום גזירת תקרה ולדעת רב בגמ' שם פליגי ר"י ור"מ בנסרים שיש בהם ד' טפחים ולכאורה יש לתמוה דהיכי מכשיר ר"י לסכך בנסרים שיש בהם רוחב ד' דהא וודאי דנסר שרחב ד' מקבל טומאה מדרבנן דלא גרע מדף של נחתומים (בב"ב בדף ס"ו ע"א) דעיקר הטעם דדף של נחתומים דמקבל טומאה מדרבנן ולא דמי לשאר פשוטי כלי עץ כתבו התוס' בסוכה

(דף ה' ד"ה מסגרתו) ובשאר דוכתי משום שהדף רחב וראוי להניח עליהן דבר גזרו עליהן דדמי לבית קיבול יעו"ש וא"כ פשוט דנסר שהוא רחב ד' טפחים בוודאי ראוי להניח עליו דבר דהא ד"ט הוא נחשב מקום חשוב בכל דוכתא ואיזה שיעור אחר אתה נותן לדף של נחתומין אם אתה אומר דבד' טפחים עדיין אינו ראוי להניח עליו: והיותר תימה לר' חייא בר אבא אמר ר"י (דף ט"ו ע"א) דס"ל דבנסרים משופין עסקינן ומשום גזירת כלים נגעו בה ופירש"י משופים וחלקים וראויים לתשמיש ואע"ג דפשוטי כלי עץ נינהו ולא מקבלי טומאה גזר בהו אטו כלים המקבלים טומאה עכ"ל.

והדברים מתמיהין דכיון דמשופין וראויים לתשמיש למה צריך לומר משום גזירת כלים תיפוק ליה דהם עצמן כלים הם מדרבנן כמו דף של נחתומין ועוד מאי טעמא דר"י דמכשיר דנהי דלא סבר גזירת כלים מ"מ הא הן עצמן כלים הן והוא באמת פליאה גדולה וליישב זה ע"כ אתה צ"ל כסברת התוס' משום דאח"כ דמסכך בהם בטלי מתורת כלי וליכא רק תעשה ולא מן העשוי וס"ל להש"ס דבפסולי דרבנן ליכא תעשה ולא מן העשוי וא"כ ש"מ לכאורה לאידך גיסא.

אבל באמת זו אינה ראייה ואי בעינא לשנויי לך שינויא דחיקא הוה משנינא לך דהא דהוצרך לסברא דגזירת תקרה היינו לאחר שנענע אותם דתו ליכא תעשה ולא מן העשוי [דוודאי לסברת התוס' כל הסככין הפסולין מחמת דהם דבר המקבלים טומאה אם סכך בהם ואח"כ חזר ונענע אותם כשרים וכמו שמבואר לקמן באריכות אי"ה] אך הא ליתא דחדא אם נענע גם גזירת תקרה ליכא וכמו שכתבתי לעיל ועוד מאי גזר ר"מ משום גזירת כלים דכלים גופא בחזר ונענע כשר לדעת התוס' ועוד דמנ"ל דמיירי ר"מ ור"י לאחר נענוע הא אפילו דבר המקבל טומאה דתנן במתני' דאסור לסכך בהן ג"כ קודם נענוע מיירי.

אמנם באמת עיקר הקושיא ליתא דהדבר פשוט לכאורה דהא דפשוטי כלי עץ הראוי לתשמיש מקבל טומאה מדרבנן היינו בסתמא או דעשאו להדיא לשם תשמיש אבל בנסרים שנסרן לכתחילה לשם סיכוך ולא עשאן לכלי כלל רק לעשות מהן תקרה יש לומר דאין מקבלין שום טומאה כלל דהא אפילו מחצלת דהוא דבר המקבל טומאה מן התורה דראוי למדרס ואעפ"כ שנינו משנה ערוכה בסוכה (דף יט ע"ב) דאם עשאן לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה וכ"ש נסרים וזה פשוט והלכך שפיר הוצרך הש"ס לומר משום גזירת תקרה מדתני סתמא דר"מ אוסר לסכך בנסרים ולא מפליג כלל בין עשאן לסיכוך ובין דעשאן לתשמיש וכמו דמחלק במתני' גבי מחצלת וע"כ בכל גווני פוסל ר"מ ואף בעשאן לסיכוך וא"כ ליכא טעם אחר רק משום גזירת תקרה ור"י דמכשיר לית ליה גזירת תקרה אבל אה"נ בעשאן סתמא או בפירוש לתשמיש ואח"כ נמלך עליהן לסכך בהן גם ר"י מודה דפסול לסכך בהן משום דהוי כלים ולר' חייא בר אבא אמר ר"י דמשום גזירת כלים נמי פירושו דנהי דעשאן לסיכוך מ"מ כיון דשיפן כעין כלים איכא מיהת גזירת כלים דשמא יבוא לסכך בכלים ואפשר דאף בפחות מד' פסול אם עשאן לתשמיש כיון דאחשבינהו [וקצת יש לדקדק בזה בסוגית הגמ' ואכ"מ].

ואמנם אני נופל בספק בזה דאפשר דבכה"ג דעשאן להדיא לסיכוך ליכא גזירת תקרה כלל דכיון דאתה מצריכו לעשותו לשם סוכה בפירוש אף הוא זכור ויש לו היכר ולא

יבוא לישב תחת קורות ביתו דהני לא נעשו לסיכוך והם נעשו לשם סיכוך וכן נ"ל דהא דאסור לסכך בחבילין היינו דהיו אגודים בתחילה שלא לשם סוכה ואח"כ מסכך בהם אבל אם רוצה לאוגדם לשם סוכה שע"י האגודה נוח לו לסכך לית לן בה דכאן לא שייך גזירת אוצר כן נראה לע"ד אמנם עדיין דין זה צ"ע להלכה ולעת הפנאי אראה לעיין בזה] ועוד דאם מיירי דעשאן לסיכוך א"כ לר' יוחנן דר"מ גזר משום גזירת כלים יש לתמוה הפלא ופלא דא"כ במחצלת נמי אמאי לא גזר ר"מ לסכך בעשאה לסיכוך דנהי דהיא עצמה אינה מקבלת טומאה מ"מ נגזור לסכך משום גזירה שמא יבוא לסכך במחצלת הנעשה לשכיבה והתם הגזירה יותר קרובה דהא הב' המחצלות הן שוין ואין חילוק ביניהם רק בכוונה דבזו כיוון לשכיבה ובזו כיוון לסיכוך אבל במעשה אין חילוק ולמה לא נגזור ומשנה ערוכה שנינו עשאה לסיכוך מסככין בה ולא גזר ר"מ והוא תמיה גדולה לכאורה אלא וודאי צ"ל דכל שנעשה מתחילה לשם סיכוך לא שייך שום גזירה כלל שמא יבוא לסכך בכלים הא כלים לא נעשו לסיכוך והם נעשו לסיכוך וא"כ ע"כ מוכח דר"י ור"מ לאו בנעשו לסיכוך מיירי דבנעשו לסיכוך ליכא גזירת תקרה ולא גזירת כלים וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אמנם יש ליישב דמיירי בנעשו לשם תקרה בעלמא לבית כדרך סתם נסרים דבזה שפיר שייך בהו גזירת כלים אם הם משופין וגם שייך בהם גזירת תקרה דהא נעשו לתקרה ומ"מ טומאה לית בהו אפילו מדרבנן דכיון דנעשו לשם תקרה ולפי זה ד' מיני נסרים יש. א' נסרים שעשאן לסיכוך כשר לד"ה אפילו יש בהם ד'.

ב' עשאן לתשמיש פסול לד"ה משום דמקבלי טומאה מדרבנן אפילו אין בהם ד' דהא אחשיבנהו. ג' עשאו סתמא יש בהן ד' פסולין משום כלים כמו דף של נחתומין פחות מכאן אפשר דלא מקרי ראוי לתשמיש וכשרים וגם גזירת תקרה ליכא בפחות מד' דקי"ל כרב דבד' הוא דפליגי.

ד' עשוי לשם תקרה בזה פליגי ר"מ ור"י ביש בהן ד' דר"מ אית ליה גזירת תקרה ור"י לית ליה ועכ"פ הדרינן לכללן דגם בפסולי דרבנן אמרינן תעשה ולא מן העשוי ולקמן יבואר עוד מזה באריכות אי"ה: איברא דדברי התוס' תמוהים לי במאי דתי' דעיקר הפסול לסכך בדבר המקבל טומאה הוא משום תעשה ולא מן העשוי א"כ למה צריך קרא יתירה חג הסוכות תעשה להורות דלא מן העשוי הא ממילא ידעינן מדפסלה התורה אוכלין וכל דבר המקבל טומאה לסכך בהן ואף דאח"כ תו אין מקבלין וע"כ משום דעשוי בפסול ועוד תמוה דא"כ ע"י נענוע יהיה כשר וזה לא שמענו בשום מקום דיהיה מותר לסכך בדבר המקבל טומאה ע"י נענוע.

ועוד מ"ש דהקשו התוס' דווקא אוכלין הא קושיא זו יסובב על כל דבר המקבל טומאה דכיון שבטלו לשם תקרה בטל מתורת טומאה וכמו שכתבתי לעיל וגם מה שתי' התוס' בתי' הא' דיש לחלק בין בית לסוכה דבסוכה לא בטילי משום דסתר לה אחר החג זה הדבר תמוה אצלי דחדא דעדיין אם יחדו לעולם לסכך בו בכל שנה ושנה מא"ל דמה בכך דסותר הסוכה מ"מ הוא יחדו לסכך בו לעולם וגם כבר עשה מעשה להוציאו מטומאתו דכבר סיכך בהן ובפרט אם מניח הסוכה לשנה האחרת ואינו סותר אותה כלל דוודאי יהיה כשר לסכך באוכלין לפי תי' הזה ולא מצינו חילוק בדין דבר המקבל טומאה

בין אם לא יחדו רק לאותו החג ובין אם יחדו לכל שנה ושנה ועוד בעיקר הדבר מה דפשיטא להו להתוס' דבעינן ביטול לעולם וביטול לז' לא מהני לבטלו מתורת טומאה לא ידענא מאי פשיטותא דהא לכל דבר מהני ביטול לזמן לענין ביטול לעשותו כקרקע למעטו משיעור סוכה לעיל (דף ד') גבי תבן ובטלו ופרש"י התם תבן ובטלו בפיו לשבעה ומיהו ה"ה בפ"ד מה' סוכה הביא דעות החולקים בזה יעו"ש] וכן לענין שבת לענין היקף לדירה הובא בשו"ע בסי' שנ"ח סעיף ב' בדברי הרמ"א בהגה ב' דעות בזה והם הם הב' דעות שהביא הרא"ש בפ"ק דסוכה והוא הדין לענין סוכה [וקצת יש לתמוה על הרמ"א דלא הביאהב' דעות הנ"ל במקור הדין בהלכות סוכה בסי' תרל"ג לענין תבן ובטלו ושם לא כתב כלום ולא הביא כלל הב' דעות שזכר הרא"ש כאן אי סגי בביטול לז' או דצריך ביטול לעולם והיותר תימה בסוכה כתב דנראה כפי' רש"י דביטול לז' ימים סגי דומיא דמיעוט כותל וחרין שבין ב' חצרות דפ' חלון דלא בעי ביטול אלא באותו שבת דקאמר התם וכו' ע"כ וע"כ צ"ל דלדעת החולקים כאן גבי סוכה יתרוצו דלענין שבת עירובי חצירות מדרבנן משא"כ סוכה דאורייתא וא"כ דברי הרמ"א תמוהים דהיפך עלינו את הדברים דגבי שבת הביא ב' דעות וגבי סוכה לא ובאמת שהרמ"א בסי' שנ"ח הוציא כן מדברי תרומות הדשן סימן ס"ה אבל דברי תה"ד בעצמו תמוה ובמק"א יבואר דבר זה אי"ה ועוד מצינו בכמה דוכתי דמהני ביטול לזמן דוק ותשכח]: וגם תי' הג' שתי' התוספות דלא הוי שינוי מעשה הדבר צ"ע דלמה אינו נחשב שינוי מעשה דמעיקרא אוכל והשתא תקרה ועשיית התקרה גופא הוה מעשה גדול ולא דמי למריש הגזול דתנן בגיטין (דף נ"ה) דמפני תקנת השבים א"ח להחזיר אבל משום שינוי מעשה לא שאני התם דלא נשתנה השם ע"י המעשה שלו וכל שלא נשתנה השם לא מקרי שינוי מעשה וכדאמרין בב"ק (דף ס"ו) והרי מריש דמעיקרא וכו' ואמר רב יוסף מריש שמיה עליו דתניא וכו' אבל בנידון דידן דמעיקרא היה אוכל או כלי והשתא קורה אין לך שינוי השם ושינוי מעשה יותר מזה אבל באמת בעיקר קושיית התוס' לענ"ד לולא דמסתפינא הייתי אומר דאינו קושיא כלל דנראה פשוט דהא דדבר המקבל טומאה אין מסככין בו לאו משום דזה גורם הפסול משום דהוא מקבל טומאה דא"כ אוכל שלא הוכשר יהא מותר לסכך בו ואף דבחג הסוכות ירד מטר על הסכך מ"מ לא יוכשרו ע"י זה דוודאי לא ניחא ליה בזה דגשמים בחג סימן קללה הם וזה וודאי א"א לומר דאה"נ דמותר לסכך בפירות שלא הוכשרו דהא ליתא ובהדיא מבואר הדבר בש"ס דסוכה (י"ג ע"ב) קשין ובהן שיבולין דאין מסככין בהם עד שיהיה הפסולת מרובה על האוכלין ומשמע אף דלא הוכשרו כלל וכן קשה דיהיה מותר לסכך באוכל שנפסל מאכילת כלב באופן דלא מקבל טומאה וזה לא מצינו כלל אלא וודאי הדבר פשוט דגזה"כ הוא דכתיב מגרנך ולא גורן עצמו מיקבך ולא יקב עצמו והטעם בזה אנחנו לא נדע והא דתנן זה הכלל דבר שהוא מקבל טומאה אין מסככין בו י"ל דאינו אלא סימן בעלמא דחכמים נתנו סימן דהדברים דהם ממין הדבר המקבל טומאה אין מסככין דהיינו אוכלין דהם מין דבר המקבל טומאה והטעם משום דכתיב מגרנך ולא גורן עצמו אבל אין נ"מ כלל אי מקבלי טומאה או לא כיון דמ"מ הוי מין דבר המקבל טומאה וכן כלים אף דמעיקרא לאו בר קבולי טומאה הוא מ"מ השתא לאחר שנעשו כלים נחשב למין דבר המקבל טומאה ומפקינן מאוכלין כיון דפסיל קרא אוכלין אלמא דקפיד קרא במין דבר

המקבל טומאה דאין מסככין בו וא"כ ה"ה כלים ואין להשיב ע"ז מהא דאמר רבי אמי בר טביומי (בסוכה דף ט"ז ע"א) סככה בבלאי כלים פסולה ואמרינן דהיינו מטלניות שאין בהם ג' על ג' דלא חזיא לא לעניים ולא לעשירים וכן במחצלת אף שנפחתה משיעורה אין מסככין בה ופירש"י משום כיון דמכלי אתו גזור בה רבנן וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' סוכה הלכה ב' דשמא יסכך בשברים דעדיין לא טהרו עכ"ל ולא כתבו הטעם משום דהן מין המקבל טומאה דהא אינו קושיא דכלים לא מקרי באמת מין המקבל טומאה דקודם האריגה אינו בר קבולי טומאה ורק דע"י האריגה שהאדם אורג להחוטין ועושה מהם בגד יורד להם תורת טומאה ונמצא דקבלת טומאה באה ע"י מעשה האדם שהוא תקנה לבגד או דלקח עצים ועשה מהן כלים אבל עצם הדבר אינו מין המקבל טומאה דפשוטי כלי עץ אינו מקבל טומאה וכן חוטין קודם האריגה עדיין אין עליהן שום טומאה [ואף דחוטי פשתן לאחר הטויה מקבלין טומאת נגעים וכמו שכ' התוס' בסוכה (דף י"א ד"ה באניצי) ולדעת רש"י שם אף קודם הטויה מקבלין טומאת נגעים יעו"ש היטיב מ"מ י"ל דהכא בסככה בבלאי כלים מיירי בבגדים של שאר מינים שאינם מצמר ופשתים דאין בהם טומאת נגעים ועל בגדים אלו הוצרך לומר הטעם משום גזירה דהם לא הוו מין המקבל הטומאה ובפרט לפי מה דמסקו התוס' התם דלרבנן דפליגי עליה דסומכוס סברי דסיככה בטווי כשרה באמת אע"ג דמטמא בנגעים דקסברי דלא שייך למילף מפסולת גורן ויקב לפסול בדבר המטמא בנגעים מאחר דאינו מטמא בשאר טומאות כ"כ התוס' שם דוודאי ניחא דמ"מ לא הוי מין המקבל טומאה דזה שמקבל טומאת נגעים אינו נחשב לגבי סוכה לדבר המקבל טומאה אבל אוכלין דהוא מין המקבל טומאה ובהדיא מיעט הכתוב אותם דכתיב באספך מגרנך ומייקבך ולא גורן עצמו ולא יקב עצמו שפיר י"ל דפסילי לעולם מה"ת ואף לאחר שבטל מהם תורת טומאה ובזה נתיישב קושיית התוס' הנ"ל ואכן מה אעשה הא חזינן דהתוס' לא ס"ל סברא זו ובטלו דברי נגד התוס': ובהא שכתבנו לעיל דבנסרים העשויים לסיכוך מודה ר"מ דלא שייך גזירת תקרה יש ליישב בזה מה דתמוה לכאורה בהא דמביא ר"י לר"מ ראייה (סוכה י"ד ב') מהא דמעשה בשעת הסכנה שהביאנו נסרים שהיה בהן ד' וסככנו על גבי מרפסת ולכאורה וכי לא ידע ר"י דאין שעת הסכנה ראייה והאיך עלה על דעתו של ר"י להביא ראייה מזה והנה בפשיטות יש ליישב דהוכחת ר"י היה מהא דלא הביאו נסרים שאין בהם ד' דליכא בהן גזירת תקרה וגם סכנה לא יהיה ולמה הביאו באמת נסרים שיש בהן ד' אלא וודאי דאין חילוק דגם בד' ליכא גזירת תקרה אמנם ר"מ מ"מ משיב אין שעת הסכנה ראייה דחששו דאם יקחו נסרים שאין בהם ד' יבינו דנעשו לשם סוכה ולא לבית לתקרה דהא אין דרך לעשות תקרה מנסרים שאין בהם ד' וזהו הטעם דמודה ר"מ בנסרים שאין בהם ד' דמסככין בהם משום דאין דרך לעשות תקרה מהם וכמו שפרש"י בדף י"ד ע"א וא"כ יחזור הסכנה לדוכתיה ואמרתי דמזה הוציא רש"י דטעמו של ר"מ דאין דרך לעשות תקרה בפחות מד' ולא כתב מטעמו של רב פפא כיון דליתנהו שיעור מקום והיינו משום דאל"כ היה קשה באמת דלמה לא לקחו נסרים שאין בהם ד' אלא וודאי דאין דרך לעשות תקרה מהם ויחזור הסכנה למקומו ושוב מצאתי שגם הפ"י תי' כן ות"ל שכוונתי לדעתו.

אמנם כעת ראיתי ליישב בדרך אחר דהוכחת ר"י דלמה לא נסרו נסרים מתחילה לשם סוכה וליכא גזירת תקרה וגם סכנה ליכא דמהיכן יבינו מה בלבם אם לסוכה או לבית אלא וודאי דלא חיישינן לגזירת תקרה כלל וע"ז משיב אין שעת הסכנה ראייה כלומר דכיון דשעת הסכנה היה חששו שמא בתוך כך יתוודע הדבר וחשו למהר הדבר ולקחו הנסרים שנסרו מכבר ולא חששו לגזירת תקרה כנ"ל ברור: ולענין הקושיא הנ"ל שהקשתי על הת"י הב' של התוס' דפסול משום תעשה ולא מן העשוי דא"כ למ"ל קרא דתעשה לך לפסול מן העשוי תיפוק לי מהא דאסור לסכך בדבר המקבל טומאה ת"י לי ע"ז מו"ר הגאון מוהר"ר יעקב באריט זצ"ל דהו"א דהא דאסרה התורה היינו דווקא בסוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה דהוי כמטלטלין ואינו בטל מטומאתה וכעין זה ת"י רש"י בסוכה ל"א דהיכי משכחת לה סוכה גזולה לרבנן דס"ל דקרקע אינה נגזלת ות"י רש"י ג"כ דמשכחת לה בסוכה העשוי בראש העגלה ובראש הספינה ודפח"ה.

אמנם לענ"ד אין זה מספיק דנראה דטעמא דבית שסככו בזרעים טהרו לאו משום דמחבר אותן בקרקע ובטל לקרקע רק משום דנעשה בית וגג ולא שם אוכל עליו וא"כ אין נ"מ אי מחבר לקרקע או לא ותדע דהא אמרינן נמי דכופת שאור שיחדה לשייבה בטלה ואע"ג דלא חברה לקרקע וטעמא משום דנעשה עץ בעלמא ובש"ס חולין שם מביא נמי בסמוך לזה מהך דכופת שאור שיחדה לשייבה משמע דדמיין להדדי וראייה לזה עוד דהא במחובר לקרקע אי בטל תורת כלי מינה הוי פלוגתא דר"א וחכמים בב"ב ס"ה גבי צינור שחקקו ולבסוף קבעו וא"כ הו"ל להש"ס לתלות דין זה בפלוגתא דר"א וחכמים ועוד דהא התם קי"ל כחכמים דלאו כקרקע הוי אא"כ קבעו ולבסוף חקקו ועי' בחו"מ בס"י צ"ה ובה' שומרינן ס"י ל"א ועי' בב"י ביו"ד ס"י ר"א שהביא כמה דעות דסוברים דאף לר"א דווקא בשאיבה דרבנן בטלי לגבי קרקע ולא מקרי שאוב אבל לענין דאורייתא לענין לטבול בתוך הכלי גופא שחקקה בקרקע ולבסוף קבעה אף ר"א מודה דלא בטלה וא"כ הכא גבי בית שסככו בזרעים דטומאת אוכלין דאורייתא היכי אמרינן דבטל לגבי קרקע אלא ע"כ דהוא הדבר אשר דברנו דעיקר הטעם הוא לאו משום חיבור להקרקע רק משום דבטלי מתורת אוכל דעשאו סכך וגג לבית והלכך אפילו סיכך לסוכה העשויה בראש העגלה נמי דינא הכי הוא ולא שייך כלל לפלוגתא דר"א וחכמים דבזה גם חכמים מודו ואין להקשות דגבי צינור נמי נימא הכי ונהי דמחובר לקרקע לא חשיב כקרקע לרבנן מ"מ בטלי מתורת כלי דהא ליתא דהתם לא ביטלה מתורת כלי כלל דעכשיו ג"כ עשוי לקבל בו המים כמו בעת שהיה תלוש והלכך אין טהרתו רק משום דחברו לקרקע והלכך בזה פליגי אי חיבור לקרקע מבטל מתורת טומאת כלי או לא וכל זה ברור והלכך שני אופנים איכא לבטל מתורת אוכל וכלי דאם תקנו לצורך דבר אחר כמו בבית שסככו בזרעים אז אפילו חברו לדבר התלוש מ"מ כיון דבטלו מתורת אוכל וכלי ואין דעתו להיות אוכל וכלי עוד עולין מטומאתן בזה וטהורים דכל הכלים עולים מטומאתן על ידי שינוי מעשה וזה הווי וודאי שיטי מעשה.

ואופן הב' אפילו אם לא אל מתורתמשש כלים רק דדעתו לחברו בקרקע ודעתו שיהיה כלי בקרקע כמו בתחילה דזהו הוי פלוגתא דרבי אליעזר וחכמים אי הוי כקרקע אי לא דר"א סבר דהוי כקרקע וחכמים פליגי וס"ל דלא הוי כקרקע ולענין הלכה איכא כמה דעות דיש דפוסקין כר"א ואפי' באיסור וטומאה דאורייתא ויש שפוסקין כר"א דווקא

בשאיבה דרבנן ויש שפוסקין לגמרי כחכמים דאפילו לענין דרבנן לא נחשב כקרקע
[ועי' בשבועות (דף מ"ה) פלוגתא דר"מ וחכמים ולכאורה תליא נמי בהך פלוגתא ומיהו
הבה"ט מחלק בזה והובא בטחו"מ סי' צ"ה ע"ש היטיב].

ולענין מה שכתבתי לעיל דיש להביא ראיה מאוכל שלא הוכשרו ואף דעדיין אינו מקבל
טומאה מ"מ אין מסככין בו וכתבתי דאף דיש לדחות דחיישינן דשמא ירד גשמים בחג
ויוכשרו מ"מ אין זה דיחוי דהא גשמים בחג סימן קללה הוא ואינו לרצון ולענין הכשר
בעינן רצון כ"כ לעיל ואין לומר נמי דהא בלא"ה על מחובר לא מהני הכשר כדאיתא
בחולין (דף ט"ז) דהא יש לדחות מתרי טעמי דחדא דהא מבואר שם בחולין דתלוש
ולבסוף חברו לענין הכשר נחשב כתלוש וכמו דמסיק ר"פ שם דדווקא בכותל מערה
אינו בכי יותן אבל בכותל בנין ונתכוין להדיח הכותל ה"ז בכי יותן ע"ש.

ועוד דאם סכך סוכה העשויה בראש העגלה או בראש הספינה באוכלין שלא הוכשרו
דהתם הוי וודאי בכי יותן דהא תלוש גמור הוא וע"כ אנו צריכים לטעם שכתבנו דהוי
שלא לרצון דגשמים בחג סימן קללה הוא ועוד דודאי ניחא ליה שלא יפלו על האוכלין
כדי שלא יפסלו הסוכה על ידי זה ואעפ"כ לא אישתמיט שום אחד מהפוסקים ז"ל
שיסתפק בזה וע"כ דהדבר פשוט דתליא במין המקבל טומאה וכמש"כ לעיל: שוב אחר
החיפוש מצאתי להגאון מוהרש"ש זצ"ל בהגהותיו (דף י"ג ע"ב) על התוס' ד"ה ירקות
דכתב ג"כ דמשמע מדברי התוס' שם דאף באוכל שלא הוכשר אסור לסכך ואף אוכל
שלא מפרך ואין לפסלו משום אויר מ"מ פסול משום דמקרי דבר המקבל טומאה ואף
שלא הוכשר ומיהו מש"כ שם דלא פסילי רק מדרבנן משום דקרובים לטומאה והוי
כאניצי פשתן ודלא כהקרבן נתנאל באות ז' דדעתו ז"ל דפסול מה"ת ע"ש הנה לענ"ד
דברי הק"נ נראה עיקר בזה דודאי לא תלי בדבר המקבל טומאה אלא בראוי לקבל
טומאה ואוכל שלא הוכשר נמי ראוי לקבל טומאה מיהת אם יוכשר ולקמן בסמוך יבואר
עוד מזה: ולענין מה שעמדתי לעיל על תי' הב' של התוס' דמשו"ה אסור לסכך באוכלין
ואף דלאחר שמסכך פרוחה טומאתן מיניה מ"מ פסול משום תעשה ולא מן העשוי ותמהתי
לעיל דא"כ יהיה מועיל שינענע אותו לשם סיכוך רצה מופלג אחד ליישב דאם ינענע
אותם יחזרו לטומאתם מחמת דנעשו תלושים אבל אין זה תי' כלל דאין החיבור גורם
לו טהרה רק מה שעשה ותקנה לשם סכך בזה נתבטל מתורת אוכל וא"כ מה בכך דנענע
אותה ותלשם מהסכך מ"מ עדיין שם סכך עליהם דהא בדעתו להניח שנית על הסוכה.

ולענין עיקר קושיית התוס' דלמה אין מסככין בדבר המקבל טומאה רצה מו"ר הנ"ל
ליישוב ולומר דאפשר דתליא בפלוגתא דתנאי בזבחים (דף צ"ב ע"ב) דתניא התם בגד
אין לי אלא בגד וכו' יכול שאני מרבה עור עד שלא הופשט ת"ל בגד וכו' אף כל הראוי
לקבל טומאה ד"ר יהודה ר"א אומר בגד וכו' יכול שאני מרבה עור משהוכשר וכו' אף
כל דבר המקבל טומאה וכו' ואמרינן מאי בינייהו מטלית פחותה משלש איכא בינייהו
מ"ד ראוי ה"נ ראוי דאי בעי חשיב עלה מ"ד דבר המקבל טומאה הא מיהא לאו בת
קיבולי טומאה היא ע"כ מהסוגיא דלשם היוצא לנו מהסוגיא זו דלענין דם חטאת הוי
פלוגתא אי בעינן דבר המקבל טומאה או אפילו ראוי לקבל טומאה א"כ אפשר דגם
בסוכה תליא בפלוגתא זו דלמ"ד ראוי ה"נ ראוי וא"כ ל"ק מידי מהא דנתבטל מתורת

אוכל ואינו מקבל טומאה עכשיו מ"מ ראוי לקב"ט דאי בעי ממלך עלה והדר משויא ליה אוכל וכמו בעוצבא דחשיב עלה לקצעא דאמר' דמקרי ראוי דאי בעי יחזור ממחשבתו וה"נ דכוותיה וה"נ טעמא דאוכל שלא הוכשר דמ"מ ראוי לקבל טומאה ע"י הכשר ואף דיש לחלק דהתם אינו מחוסר מעשה משא"כ הכא דמחוסר מעשה דצריך ליטלו מן הסוכה וכן באוכל מחוסר מעשה דהכשר [וכ"כ להדיא התוס' שם בד"ה מניין וכן מוכח בהדיא בסוגיא דעור שלא הופשט לד"ה אינו טעון כיבוס ואף דראוי לקבל טומאה ע"י הפשט וע"כ משום דהוי מחוסר מעשה מ"מ הכא לא הוי מחוסר מעשה כ"כ דהא ס"ל לתוס' דעשיית התקרה לא נחשב למעשה כ"ש בביטולו לא נחשב למעשה מיהו בהכשר בוודאי נראה דמקרי מעשה לענין זה וצ"ע באמת בזה אי מקרי ראוי לקבל טומאה אוכל שלא הוכשר או לא] כן תירץ לי מורי זצ"ל ועוד אמר בזה טעם דמשו"ה אין מסככין בעורות אפילו שאינן עבודין ורש"י עמד ע"ז ות' משום דלא הוי גידולו מן הארץ דגידולי הארץ מקרי אבל גידולו מן הארץ לא מקרי וזה דחוק ועוד דלר"י דיליף מחגיגה דמה חגיגה דגידולו מן הארץ ע"כ מסככין בעורות וכמו שפרש"י להדיא שם אליביה א"כ מנ"ל דלדידן אסור דהא ר"י קרי לבהמה גידולו מן הארץ הרי דס"ל דגידולו מן הארץ וגידולי הארץ הכל חדא וא"כ מנ"ל דאנן פליגי עליה דהא הש"ס נידי מטעמי' מטעם אחר אבל מעיקר הסברא דבהמה בכלל גידולי הארץ מקרי מזה לא נייד הש"ס אמנם לפי הטעם הנ"ל שפיר אין מסככין בעורות מטעמא אחרינא והוא משום דראוי לקבל טומאה תיכף משהופשט וכמו לעניין כבוס משום דאי בעי חשיב עלה לשטיח ומקבל טומאה מיד בלא שום מעשה וכמו שכתב התוס' התם ע"כ מדברי מורי זצ"ל ודפח"ח.

אמנם לענ"ד תמוה מהא דסככה בבלאי כלים פסולה דאמר' דהיינו מטלניות שאין בהם שלש על שלש ופרש"י דפסולה מדרבנן משום גזירה כיון דמעיקרא היה כלי ומכלי אתו ומשו"ה גזרו בה רבנן ולדעת מורי הנ"ל לפסול מדאורייתא וגם מאי איריא בבלאי כלים דאתו מתורת כלי תיפק ליה דאף אם מתחילה עשאה בגד שאין בו שלש על שלש נמי פסול לסכך בו דהא אמרינן בהדיא בזבחים שם דמקרי ראוי לקבל טומאה דאי בעי חשיב עלה ועיין בתוס' בסוכה י"ז ד"ה לא חזיא שכתב דאף דהתם בזבחים משמע דמהני מחשבה מ"מ התם מיירי במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו כדפרישית בפכ"ח דכלים עכ"ל ולא ידענא היכי מבואר דבריהם במסכת כלים וחפשתי בר"ש ובפ"ה הרא"ש שם ומצאתי שכ' תירוץ אחר דההוא דזבחים מיירי נמי במטלניות שבא מטלית גדול ועפ"ז לק"מ על ד' מורי זצ"ל דהתם נמי באמת נמי לא מיקרי ראוי רק בבא מבגד גדול [רק דתקשה דלמה צריך רש"י ז"ל לומר דאסור מגזירה דרבנן] אמנם מד' תוס' אלו שכ' דהתם במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דס"ל דאף בתחילה מקבלת טומאה אם מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו וצ"ע בזה.

ודע דמה שכתבתי לעיל להקשות על תוס' דזה הוי שינוי מעשה דנשתנה השם כעת ראיתי דמצינו פלוגתא דתנאי בזה אי בעינן שינוי מעשה גמור דאינו חוזר לברייתו לבטול מיניה תורת כלי או תורת אוכל או לא והוא בפ' ב"מ (דף כ"ה ע"ב) דתנן התם פתילת הבגד שקפלה ולא הבהבה רא"א טמאה היא וכו' ואמרינן במאי קמפליגי ר"א סבר קיפול אינו מועיל לבטולי מתורת בגד ור"ע סבר קיפול מועיל ונראה דהיינו

טעמייהו דר"א סבר דבעינן שינוי שאינו חוזר לברייתו והכא חוזר לברייתו דאי בעי סתר לה ור"ע סבר דשינוי החוזר שפיר הוי שינוי דמ"מ נשתנה השם ע"י מעשה שלו דמעיקרא בגד והשתא קרי ליה פתילה וא"כ בנד"ד נמי אם מסכך באוכלין לר"ע הוי שינוי מעשה גמור ובטל מתורת טומאה דהא נשתנה השם ואף דאי בעי סתר לה והדר משויא ליה אוכל מ"מ הא התם נמי הוי שינוי החוזר לברייתו ואעפ"כ ס"ל התם דקיפול מועיל והוי שינוי וכיון דקי"ל דר"א ור"ע הלכה כר"ע וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובש"ע ס' רס"ד כר"ע דמדליקין בה] הדרא התימה על התוס' דאמאי לא נחשב לשינוי מעשה [ועי' בתוס' ריש פ' במה בהמה ד"ה בבאין מנוי אדם לנוי בהמה שכתבו דכופת שאור שיחזקה לשיב' דאמר דטהור מיירי ביש שינוי מעשה משמע ג"כ דבשינוי מעשה שפיר מהני ואף דחוזר לברייתו ואגב אורחיה ראיתי לתמוה דהיכן מוזכר שם לעניין טהרה דבטל מטומאתו ואפשר דממילא ש"מ דכיון דאמרינן דבטלה מתורת אוכל ומקבל טומאת מדרס ממילא נמי בטלה מטומאת אוכלין ואינו מקבל טומאת אוכלין דכל זמן דלא ישב עליה הזב טהור לגמרי] וא"כ צל"ע: שוב ראיתי להריטב"א ז"ל למס' סוכה (דף י"ב ע"ב) הנדפס בתוך חידושי הרשב"א ז"ל על שבע שיטות שהקשה ג"כ מהא דלא אסרי' לסכך בנסרים וחבילי עצים אלא משום גזירת אוצר ותקרה ולא אסרינן מצד דהן מקבלין טומאה מדרבנן מיהת וכמו שהקשיתי לעיל והוכיח מזה דאין פשוטי כלי עץ מקבל טומאה אם לא שראויין למדרס וגם יחדם למדרס ואז מטמאים טומאת מדרס וכל הטומאות מה"ת ואם אינם ראויים למדרס או דלא יחדום למדרס אך אם הם כלים שמשמשין אדם או שמשמשין משמשי אדם כגון שולחן או דף של לישה וכיוצא בהם אז מקבלים טומאה מדרבנן אבל אם אינו משמשי אדם או משמשי משמשי אדם אין עליהם שום טומאה כלל ע"ש וכ"כ התוס' בסוכה (דף ה') בסוף ד"ה מסגרתו בדרך ספק וז"ל ואי הוה מצי למימר דדף של נחתומין הוי כטבלא המשמשת אדם וכו' כ"ש דניחא טפי וכו' ומילתא דמסתפקא להתוס' פשיטא ליה להריטב"א ז"ל ואכן לפי מש"כ התוס' מתחילה שם דדף של נחתומין שאני מחמת שהדפין רחבים וראוי להניח עליהם דבר גזרו עליהם דדמו לבית קיבול ע"ש ע"כ צ"ל כמו שתי' לעיל דהא דמסככין בנסרים מיירי שנעשו סתמא דוודאי נסרים שיש בהן ד' ראוי להניח עליהם דבר כמו בדף של נחתומין.

וראיתי להט"ז בס' תרכ"ט ס"ק י"ט שהעיר ג"כ על הא דאין מסככין בנסרים משום גזירת תקרה מד' התוס' הנ"ל ותי' דצ"ל דדף של נחתומים רחבים טפי ונוחים יותר לתשמיש משאר נסרים וכו' ותי' דחוק דהא דבר שיש בו ד' על ד' הוא מקום חשוב בכל דוכתא וראוי לתשמיש ולהניח עליו חפצים ולכן נ"ל יותר כמו שכתבתי לעיל והנלע"ד כתבתי בעז"ה: בעז"ה יום ב' כ"א תמוז שנת ת"ר טו"ב לפ"ק.

סימן מו שאלה ראוי לברר בדין סיכך ע"ג מבווי מפולש שיש לו לחי אחד או שני לחיים אי כשר לשבת שבתוך החג או לא וכן ראוי לחקור דהיאך הדין אם סיכך ע"ג מבווי מפולש שיש לו צורת הפתח מצד אחד ומצד האחר איכא לחי משהו ובין שסיכך לצד צורת הפתח ובין שסיכך לצד הלחי וכן יש להסתפק בסיכך ברה"ר גמור שהיה לו ב' בתים בשני צידי רה"ר ועשה לחי מכאן ולחי מכאן וסיכך עליהם אי כשר או לא ועוד יש כמה צדדים שראוי להסתפק בהם ויבואר הכל בתוך גוף התשובה אי"ה: תשובה

(בסוכה דף ז') גרסינן אמר רבא סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר ופרש"י ע"ג מבוי מפולש שיש לו לחי כשרה בשבת ולא בחול דמיגו דהוי דופן לשבת למהוי רשות היחיד הוי דופן לענין סוכה עכ"ל.

ונראה פשוט דרש"י ז"ל היה גורס אמר רבה דהא רש"י ז"ל כתב שם בתחילה בד"ה ואלו סוכה דשבת אם עשויה כמבוי שתי דפנות זו כנגד זו סגי לה בלחי זקוף אצל היוצא וכו' דהא מר משום דאית ליה מיגו אמר הכי לדידך דאמרת לחי משום מחיצה והזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב וכו' עכ"ל רש"י שם והך סברא דלחי משום מחיצה רבה הוא דקאמר לה בפ"ק דעירובין (דף י"ב ע"ב) אבל רבא אדרבה פליג על רבה וס"ל דלחי נמי משום היכר ולרבא הזורק למבוי מפולש שיש לו לחי פטור והלכך ע"כ דגריס רבה כאן וכן הב"ח בהגהותיו הגיה דצ"ל רבה ואכן צ"ע דלא הגיה ג"כ ברש"י שם עמוד ב' וצריכה לרבא למימר וכו' ופשוט דטס"ה וצ"ל וצריכה לרבה למימר וקצת נראה דמה דאיתא בגמ' דאמר אביי והא את הוא דאמרת נראה להגיה הא מר הוא דאמר וכן נראה להדיא מרש"י ז"ל ד"ה ואילו דגרס כן דכיון דהקשה כן לרבה דהיה רבו בוודאי לא היה אומר לו והא את הוא דאמרת ועי' בב"ב (דף קנ"ח ע"ב) עדא אמרה בן עזאי תלמיד חבר דר"ע הוי דקאמר ליה שבאת ע"ש.

והנה פשוט שרש"י ז"ל מפרש למימרא דרבה דהך מיגו הוא לענין דאורייתא דכיון דמהני האי לחי לעשותו רה"י דאורייתא ה"נ נחשב לדופן שלישי לענין סוכה ומיירי שסיכך לצד הלחי והלכך הגם שבחול בעי פס ד' מה"ת או טפח שוחק לכה"פ לפי מה שיבואר לקמן בע"ה דמה"ת סגי בטפח שוחק גם בסוכה העשויה כמבוי] מ"מ בשבת שבתוך החג סגי בלחי משהו וכן פירש הרא"ש ז"ל ג"כ ומסיים שם דמהני המיגו גם לענין טלטול מדרבנן דאף דבשבת דעלמא אסור לטלטל במבוי מפולש שיש לו לחי מ"מ בשבת דסוכה משום מצות סוכה התירו לטלטל כמו שהתירו גבי פסי ביראות עכ"ל ולענין מה שהקשו התוס' עליו דאי במבוי מפולש לא משתרי בלחי וקורה אלא לר"י בפ"ק דעירובין (דף י"ב) וכולהו אמוראי ס"ל שם כרבנן הנה לרש"י לשיטתו לק"מ לפענ"ד דהא רש"י ז"ל שם כתב דאף רבנן לא פליגי עליה דר"י אלא ברה"ר כמו דאמרי דאין מערבין רה"ר בכך אבל במבוי המפולש מודו דמהני לחי לעשות רה"י דאורייתא ורש"י ז"ל היה מוכרח שם לומר כן דאל"כ מאי מקשינן שם על רבא דס"ל דלחי משום היכר מר"י לימא אנא דאמרי כרבנן אלא וודאי דגם רבנן לא פליגי עליה דר"י רק ברה"ר וזהו דדייק רבה כאן ואמר דסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי ולא אמר רבותא יותר דאפילו סיכך ברה"ר שיש לו ב' בתים בשני צידיו ועשה מצד אחד כשר והיינו משום דבזה פליגי רבנן באמת וס"ל דלא נעשה רה"י בשביל הלחי משום דאתי רבים ומבטלי ליה ומיהו אין זה הוכחה די"ל דלא יכול למתני דין זה ברה"ר דהא בלא"ה אסור לסכך ברה"ר משום גזל הרבים ואף דקי"ל לקמן (דף ל"א) דהמסכך ברה"ר כשר בדיעבד משום דקרקע אינו נגזלת מ"מ לכתחילה אסור משום גזל]: וזה אין להקשות על רש"י ז"ל דהא התם מצריך ר"י שני לחיים והכא אמר רבה דסגי בלחי אחד דהא אינו קושיא דהדבר פשוט דהא דמצריך ר"י שני לחיים היינו לענין היתר טלטול אבל לעשות רה"י דאורייתא סגי בלחי אחד וכמו דאמר רבה שם בהדיא דהזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב ואף דרבה לא אמר כן רק במבוי המפולש היינו לפי דאנן קי"ל כרבנן דרה"ר

גמור לא מהני לחי לעשותו רה"י דאורייתא ועוד דאפ"י נימא דברה"ר גם לר"י בעינן ב' לחיים מ"מ במבוי המפולש בוודאי סגי בלחי אחד דהא בהדיא אמר רבה התם דאף בלחי אחד חייב.

ונ"ל דרש"י והרא"ש ז"ל מפרשים דסיכך לצד הלחי דהשתא איכא ג' דפנות דעריבן אבל בסיכך לצד השני מה בכך דהלחי נחשב כמחיצה מ"מ הא אפילו אם היה כולו סתום מ"מ אם הסכך משוך מן הדופן ג' טפחים פסולה דהרי אין כאן לסוכה רק ב' דפנות. ונ"ל דלדעת רש"י והרא"ש ז"ל יצא הדין דבסיכך ע"ג מבוי מפולש קיל יותר מסוכך ע"ג מבוי שאינו מפולש דאם סיכך ע"ג מבוי מפולש לצד הלחי כשר משום דנחשב לדופן אבל אם סיכך ע"ג מבוי שאינו מפולש לצד הלחי פסול דשם אינו מתיר הלחי מתורת דופן דהא אפ"י קורה מתיר התם ולא שייך לומר מיגו דהוי דופן דהא אינו מתיר מתורת דופן כנ"ל ודו"ק ואכן כ"ז לרש"י והרא"ש אבל לדעת התוס' הוא להיפך ממש דע"ג מפולש פסול מה"ת דאף מה"ת הוא רה"י דאורי' מ"מ מה"ת לא אמרי' מיגו ומיהו אם אמר דמה"ת סגי בטפח ולא בעי טפח שוחק וגם לא בעי דיעמידו פחות מג' סמוך לדופן אז אם סיכך לצד הלחי והלחי הוא רחב טפח אז אינה פסולה רק מדרבנן אבל אם סיכך ע"ג מבוי שאינו מפולש לצד הלחי אז כשרה אם הלחי הוא רחב טפח דאמרינן מיגו בדרבנן אבל אם אינו רחב טפח גם במבוי שאינו מפולש פסול כיון דמה"ת בעינן שיהא רחב טפח לא אמרינן מיגו בדאורייתא.

ושיטה שלישית יש בזה להר"ן ז"ל דפ"י ג"כ דמיירי במבוי שאינו מפולש אך דס"ל דוודאי מיירי בסתם לחי דהוא משהו ומ"מ כשר בשבת שבתוך החג משום דבכה"ג יש לומר מיגו בדאורייתא ומיגו בדרבנן מיגו בדאורייתא דמיגו דמהני האי לחי לעשות רה"י דאורייתא אם היה מפולש מהני נמי לענין סוכה דנעשה דופן ואף שאינו רחב טפח וגם ליכא שתי דפנות דעריבן מ"מ כשר מטעם מיגו והטעם דנייד הר"ן ז"ל מפ"י התוס' ז"ל פשוט דהא אמר בסתמא ע"ג מבוי שיש לו לחי וסתם לחי הוא משהו ואכן כל זה אינו כשר אלא בשבת שבתוך החג אבל בימות החול פסול.

ואכן שיטה רביעית יש בזה להרי"ף ז"ל שדעתו ז"ל דכשרה היא לכל ימות החג כמו שכתב הר"ן לדעתו ז"ל. ונראה דמה שכתב הר"ן דבחידושיו הוכיח דע"כ מיירי הסוגיא דמיירי במבוי שאינו מפולש הנה עצם הספר לא נמצא בינינו אך נראה דכוונתו להוכיח מהא דאמרינן בגמ' הלשון דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק ואלו סוכה דשבת לא בעי טפח שוחק הרי דמיירי במבוי שאינו מפולש דאלו במבוי מפולש הא בעי פס ד' ואף דהשתא דמיירי בשאינו מפולש הא צ"ל דסיכך לצד הלחי וא"כ אכתי הו"ל כמפולש כבר יישב זה הר"ן שם והעלה מתוך זה דבמסכך ע"ג מבוי סתום או בחצר רחוק מדופן האמצעית מ"מ אין דינה כסוכה העשויה כמבוי וסגי בטפח שוחק ומעמידו בפחות מג' סמוך לדופן כמו בסוכה העשויה כמין גאם: וראיתי להמהרש"א ז"ל שהקשה דלפ"י התוס' דמיירי שסיכך לצד הלחי א"כ הוי כמו סוכה העשויה כמבוי וצריכה בחול פס ד' והיכי קאמר בגמ' דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק ולכן כתב דלולא דברי התוס' יש לפרש דסיכך חצי רחב המבוי מצד אחד בכל האורך מראשה מצד הלחי עד סופה צדה הסתום דהשתא הוי שפיר הכשרה בטפח שוחק שהרי יש לו ג' דפנות דעריבן עכ"ל והנה

פשוט מה דלא הקשה כן לפירש"י והרא"ש דמיירי להדיא במבוי מפולש משני צדדין ובוודאי קשה דהיכי קאמר דמהני טפח שוחק היינו משום דלדידהו המיגו הוא בדאורייתא ומה"ת פשיטא ליה להמהרש"א ז"ל דגם בסוכה העשויה כמבוי סגי בטפח דכיון דאמרינן דאתאי הילכתא וגרעתה לשלישית ואוקמה אטפח אין נ"מ באיזה סוכה שיהא ונ"ל ראייה לזה דאלת"ה מנ"ל דהילכתא לגרועי אתא נימא דהילכתא אתי לסוכה כמן גאם וקראי דמצרכי ג' דפנות מיירי בסוכה העשויה כמבוי דבעי פס ד' ומוקים לה בפחות מג' סמוך לדופן דאמרינן לבוד והיינו ג' דפנות אלא וודאי דמה"ת אין חילוק בין סוכה לסוכה וכן ראייה מרב יהודה דפליג לקמן בסוגיא דף ז' עליה דר' יהושע בן לוי וס"ל דגם בסוכה העשויה כמבוי סגי בטפח שוחק ואם הוא מה"ת דכן נאמרה הלכה לא הוי פליגי בהלכה וא"כ פשוט דלרש"י ניחא דהש"ס לא הזכיר רק מה שיש נ"מ מה"ת בין סוכה דעלמא לסוכה דשבת ותדע דלא הזכיר דבסוכה דעלמא בעינן נמי צורת הפתח לבד הטפח שוחק דכן ס"ל לרבא בעצמו שם (דף ז') אלא וודאי משום דזה אינו אלא מדרבנן ומדרבנן לא קמיירי.

ואכן גם מה שהקשה על פי' התוס' תמהני דהיאך לא ראה דברי הר"ן בזה דהרי הר"ן נרגש מקושיית המהרש"א ז"ל והוציא מזה דין חדש באמת דבסוכה שהוא בתוך החצר או במסכך ע"ג מבוי סתום סגי בטפח שוחק אפילו מדרבנן והא דאמרינן דסוכה העשויה כמבוי בעי פס ד' היינו במסכך ע"ג מבוי מפולש או דמסכך ברה"ר וכדומה וא"כ גם דברי התוספות יש לתרץ כן: ואכן קצת יש לדקדק לפי' רש"י והרא"ש ז"ל דמיירי לענין דאורייתא היכי קאמר דאלו בסוכה דעלמא בעי טפח שוחק הא מבואר בסוגיא שם דהא דבעי טפח שוחק אינו אלא כדי שיעמידנו בפחות מג' סמוך לדופן וכל פחות מג' קי"ל בכל התורה כולה דכלבוד דמי ונמצא דיש כאן שיעור רוב דופן ע"י לבוד וכל זה אינו אלא מדרבנן דאילו מעיקר הל"מ מ' וודאי דסגי בטפח גרידא ותדע דהא איכא כמה אמוראי דס"ל דסגי דיעמידנו כנגד היוצא וזה לא מסתבר דפליגי בעיקר ההלכה כיצד נאמרה ועוד דהא לרבי דס"ל דשיעור סוכה הוא בד' אמות ולדידיה אף דיעמידנו בפחות מג' סמוך לדופן ליכא רוב דופן וע"כ דכל זה אינו אלא מדרבנן בעלמא וא"כ לענין מאי הזכיר כאן טפח שוחק.

ונ"ל דהא דקאמר טפח שוחק אינו ר"ל טפח ומשהו אלא דרבא לשיטתו אזיל דס"ל בפ"ק דעירובין (דף ד') דכל אמות שאמרו חכמים הוא באמת בת ששה טפחים אלא דאמת כלאים דהוא לחומרא בשוחקות ואמת סוכה ואמת מבוי לענין למעלה מכ' ולענין דופן עקומה ולענין פירצת מבוי] הוא עצבות ופרש"י הללו שוחקות אמת כלאים מודדין בטפחים גדולים ושל סוכה ומבוי עצבות מצומצמות לחומרא עכ"ל וא"כ פשוט דה"ה לענין טפח דדופן השלישית בעינן טפח שוחק לחומרא ולכן קאמר הכא דאלו בסוכה דעלמא בעינן טפח שוחק ואזיל לשיטתו בזה [ואפילו לפי מה שכ' לעיל דצ"ל רבה מ"מ יש לומר דרבה ג"כ ס"ל כרבא בהא וגם אביי דאתיביה לא פליג עליה דרבא בהא רק דהוא ס"ל דאמת סוכה ואמת מבוי הוא באמת בת חמשה ואמת כלאים באמת בת ששה אבל בזה י"ל דמודה לרבא דאמת כלאים בעינן טפחים שוחקות כיון דאזלינן לחומרא אזלינן לחומרא גם בהא וממילא בטפח דדופן השלישית בעי טפח שוחק כנ"ל ליישב לפרש"י והרא"ש ז"ל: שוב מצאתי בעז"ה להרז"ה ז"ל בספר המאור שכתב ג"כ דלמ"ד

דמעמידו כנגד היוצא לא בעינן טפח שוחק דטפח שוחק לא הוזכר רק בדברי ר"י בן לוי והיינו כמש"כ בעז"ה דריב"ל לא מצריך טפח שוחק דהיינו טפח ומשהו אלא מדרבנן כדי שיעמידנו בפחות מג' סמוך לדופן ויהיה רוב דופן.

וראיה גדולה לדברינו מהא דחשיב (בנדה דף כ"ו) טפח דדופן סוכה בהדי הנך דשיעורו טפח וכל הנך דחשיב התם שיעורן בטפח גרידא אלא וודאי דהכא נמי מדאורייתא סגי בטפח גרידא והא דאמר הכא טפח שוחק ר"ל טפח גדול אבל טפח ומשהו לא בעינן מה"ת כנ"ל ברור ועוד יש לדקדק לפי פרש"י והרא"ש דהמיגו הוא בדאורייתא דבסוכה דבעלמא בעי טפח והכא סגי בלחי משהו א"כ מאי מקשה מברייתא על רבה דלא תני נמי בברייתא דיתרה סוכה דעלמא אסוכה דשבת וכו' ומאי קושיא דילמא הך ברייתא אתיא כר' יוסי דס"ל בעירובין (דף י"ד) דלחיים שאמרו רחבן ג' טפחים וא"כ אינו יתירה כלל דבשבת נמי בעינן לחי של ג' טפחים ואדרבה שבת חמיר יותר מסוכה וזה כבר תני בברייתא התם דחמיר שבת מסוכה וקושיא עצומה היא לכאורה: ואכן לפי חומר הנושא נ"ל ליישב די"ל דס"ל להש"ס דהא דמצריך ר' יוסי לחי של ג"ט היינו מדרבנן להתיר לטלטל במבוי סתום דס"ל דבפחות מג' לא הוי היכרא כלל וכן בקורה נמי בעינן שיהא ברחבו טפח ומחצה אבל לענין לעשותו רה"י כגון במבוי מפולש לחייב להזורק לתוכו מודה ר"י דגם בלחי משהו נחשב למחיצה דלענין דאורייתא לא מצינו חילוק בין משהו לג"ט וגם זה נ"ל ברור.

ואמנם מה שהקשה המהרש"א על התוס' מיושב בפשיטות ע"פ דברי הר"ן הנזכר. ומיהו קושיית המהרש"א ז"ל תסובב גם על הר"ן ז"ל דמנ"ל להוכיח באמת דאפי' אם סיכך לרוחב המבוי לצד הלחי דינו כסוכה העשויה כמן גאם דילמא מיירי באמת שסיכך לאורך הסוכה עד דופן הסתום וכמו שפי' המהרש"א ואולי מדאמר סתמא סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי ומשמע באיזה אופן שסיכך כשר.

ודע דהתוס' מחולק עם הר"ן בשני דברים א' דלדעת הר"ן אמרינן מיגו אפי' בלחי משהו ולדעת התוס' דווקא בלחי טפח והב' דלדעת הר"ן בסוכה העשויה כמבוי מה"ת בעי פס ד' וכמו שמשמע מדבריו ז"ל להדיא בד"ה ת"ר שתים כהלכתן ומזה הוכיח דמימרא דרבה ע"כ מיירי במבוי שאינו מפולש דבמבוי המפולש לא מהני טפח שוחק אבל מדברי התוס' נראה דמה"ת לעולם סגי בטפח שוחק ולפיכך כשהשיגו אפירש"י דפי' דמיירי במפולש לא הקשו עליו מגופיה דמימרא דרבה דאמר דבעלמא בעינן טפח שוחק רק דבמבוי מפולש לא מהני לחי רק לר"י ולית הילכתא כוותיה ובאמת שזה אינו קושיא כ"כ על רש"י ז"ל וכמו שכ' לעיל דרש"י אזיל לשיטתו דבמבוי מפולש מודו רבנן דנעשה רה"י ע"י לחי וטפי הו"ל להקשות עליו מסוגיית הגמ' כאן וכמו שהקשה הר"ן אלא וודאי דהם ז"ל ס"ל דמה"ת אין חילוק ונ"מ טובא לדינא דאם אי אפשר לו לעשות פס ד' כ"א טפח שוחק לדעת התוס' מחוייב לעשות דהא מה"ת הוא כשרה אבל לדעת הר"ן אינו מחוייב דהא היא פסולה מה"ת ומיהו אפשר דמ"מ מחוייב לעשות דהא מ"מ תהיה כשרה לשבת שבתוך החג מה"ת דהא דעת הר"ן דאמרינן מיגו אף בפסול דאורייתא וצ"ע בזה.

ודע דנסתפקתי בסיכך ע"ג מבוי סתום שיש עליה קורה וגם לחי אם מהני האי לחי לענין סוכה דאפשר דלא אמרינן מיגו רק אם הלחי מהני מידי לענין שבת אבל במקום דא"צ לחי י"א לא שייך מיגו וכן נ"ל עיקר לדנא דהא משמע בגמרא דמתורת מיגו הוא דאתינן עלה ובכה"ג הא ליכא מיגו.

ודע עוד דלכאורה קשה לי לדעת התוס' דהאי מיגו לענין דרבנן הוא דאמרינן כן א"כ אמאי לא אמר נמי אם סיכך ע"ג חצר שפתוח לרה"ר וניתר ע"י ב' פסין של משהו דג"כ אמרינן מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה ולא בעי טפח שוחק וצורת הפתח ובשלמא לדעת רש"י דלא אמרינן מיגו רק במקום דמועיל הלחי לעשותו רה"י דאורייתא ניחא דגבי חצר שיש לו ג' דפנות בלא"ה הוי רה"י דאורייתא אבל לדעת התוס' והר"ן קשה ואולי דממילא שמעינן מיניה דרבה דה"ה בחצר ע"י ב' פסין דהיינו הך.

היוצא לנו מדברינו להלכה דבסוכה העשויה כמבוי והיא עומדת במקום שאין שם מחיצות כלל או במבוי המפולש לדעת הר"ן צריך מה"ת פס ד' ואפשר דהא דבעינן שיהא פס ד' ומשהו ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן הוא ג"כ מה"ת אבל לדעת התוס' וש"פ אינו אלא מדרבנן אבל מה"ת סגי בטפח והא דבעינן טפח שוחק ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן בסוכה העשויה כמן גאם וגם צריכה נמי צה"פ זה וודאי נראה דאינו אלא מדרבנן.

אבל אם עומדת הסוכה בחצר או במבוי שאינה מפולש אז לדעת הר"ן דינה כמו סוכה העשויה כמן גאם וסגי בטפח שוחק אפי' מדרבנן ואכן מדברי התוס' וש"פ לא משמע כן אלא לעולם בעי פס ד' כיון דהסכך הוא רחוק מדופן האמצעי. עוד כתבנו דאף דמה"ת לא בעינן טפח ומשהו ולהעמידה בפחות מג' סמוך לדופן מ"מ בעי טפח שוחק דהא קי"ל כרבא בעירובין (דף ד') דלחומרא בעינן טפחיים שוחקות.

ולענין אם סיכך ע"ג מבוי מפולש שיש לה לחי לדעת רש"י והרא"ש כשרה הסוכה בשבת שבתוך החג משום מיגו וגם מותר לטלטל בתוך הסוכה ואף שחוץ לסוכה אסור לטלטל מ"מ בתוך הסוכה מותר ולדעת הר"ן מה"ת מהני מיגו ומ"מ פסולה מדרבנן דהא לענין פסול מדרבנן ליכא מיגו וכ"ש שאסור לטלטל בה ולדעת התוס' אם הלחי הוא משהו פסולה מה"ת דלפסול דאורייתא לא אמרינן מיגו ואם הלחי הוא טפח היא פסולה מדרבנן ואם סיכך ע"ג מבוי שאינה מפולש וסיכך לצד הלחי לדעת הר"ן אפי' הלחי משהו כשרה לשבת שבתוך החג ולדעת התוס' בלחי משהו פסולה מה"ת ובלחי טפח אז היא כשרה לשבת שבתוך החג ואכן לדעת רש"י והרא"ש י"ל דגם בלחי טפח פסולה מדרבנן כיון דאינו מועיל הלחי לעשותו רה"י.

וגם בימות החול יש נ"מ דלדעת הר"ן דינה כסוכה העשויה כמן גאם וסגי לה בטפח שוחק וצה"פ ואכן לדעת התוס' וש"פ דלא הזכירו סברא זו י"ל דס"ל דבעינן פס ד' ומשהו כמו בסוכה העשויה כמבוי. ולדעת המהרש"א ז"ל אף בשבת שבתוך החג אינה כשרה רק אם סיכך לאורך המבוי עד דופן הסתום באופן שיש ב' דפנות דעריבן ולא מהני המיגו רק דלא בעינן טפח שוחק ופשוט דה"ה אם סיכך ע"ג מבוי סתום שהוא רחב יותר מעשר אמות והכשירוה בצה"פ דג"כ תליא במחלוקת הנ"ל דלדעת הר"ן והתוס'

כשרה אם סיכך אצל צה"פ אבל לדעת רש"י הרא"ש י"ל דפסולה מה"ת ודע עוד דמבואות שלנו שהן מפולשין כל אחד לחבירו שדינן כחצירות דבעי שני פסין או פס ד' אם אינן רחבין יותר מעשר אם סיכך עליהן אצל הפסין אז בוודאי כשרות לשבת בתוך החג לדעת הר"ן אבל לדעת התוס' בעינן שיהא לכה"פ פס אחד שיהיה רחב טפח ופשוט הוא.

ודע עוד דלענין מה שכתבתי לעיל דלדעת הרי"ף כשרה אף בימות החול משום דלא הזכיר שאינה כשרה רק לשבת שבתוך החג נראה שטעמו ונימוקו דאם איתא שאינה כשרה רק לשבת שבתוך החג א"כ הרי היא סוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת דהא בימות החול חסר דופן ג' דהא בעינן טפח לכה"פ והכא ליכא רק לחי משהו ובהדיא מבואר בסוגיא (דף כ"ג) דסוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת לד"ה פסול דר"מ דמכשיר התם בעושה סוכתו ע"ג בהמה אמרינן התם בגמ' הטעם משום דמדאורייתא מחזא חזיא אבל הכא הא פסול מה"ת וכבר הרגיש בקושיא זו בס' באר אברהם להגאון בעל משכיל לאיתן זצ"ל ובס' קהלת יעקב ומה שתי' בהגהות הגאון האמיתי מוהר"ש שטראשון זצ"ל בהגהותיו דהכא שאני דמהני מטעם מיגו דאם מועיל המיגו לענין פסול המחיצה עצמה כ"ש דמועיל לענין פסול שאינה ראויה לשבעה ולענ"ד נראה לומר דלא שייך מיגו רק לפסול דופן דהוא דבר הנוהג גם לשבת וע"ז שייך מיגו דמהני הדופן לענין שבת דאיסור סקילה כ"ש דמהני לאיסור עשה אבל לפסול שאינו שייך רק גבי סוכה לא שייך מיגו והגע עצמך לר' יאשיה דס"ל דחמתה מרובה מצילתה פסול גם גבי דפנות הכי יעלה על הדעת דבשבת שבתוך החג תהיה כשרה זה בוודאי לא דלא שייך בזה מיגו ומה שתי' בס' באר אברהם עצמו לחלק בין אם הסכך אינה ראויה לז' לבין הדפנות דקרא דנפקא מיניה דבעינן סוכה הראויה לז' מיירי בסכך כמו לענין דירת עראי ולענין מחובר ודבר המקבל טומאה הנלמד מהאי קרא הכל בסכך מיירי זה לא נהירא לי כלל דאטו בעושה סוכתו ע"ג בהמה הסכך אינו ראוי לז' והא התם שניהם ראויין לז' ורק כיון שאינו יכול לעלות לה ביו"ט מקרי אינה ראויה לז' לא הסכך ולא הדפנות וא"כ בסיכך ע"ג מבווי שיש לה לחי כיון דפסולה בחול הרי אינו ראוי לז' אף הסכך.

וגם מה שרצה לתרץ חכם אחד דהא דפסול סוכה שאינה ראויה לז' היינו אם לא תהא ראויה לישוב בה מכאן ולהבא אבל אם נעשה בחוה"מ ערב יום הז' שחל בשבת שראויה הסוכה למחר לא איכפת לן מה שלא היתה ראויה לז' אם היה עושה אותה מקודם וא"כ י"ל דרבא מיירי ביום ז' של חג שחל בשבת ועשה אותה קודם בהש"מ ובכה"ג לא איכפת לן מה שאין הסוכה ראויה לז' כן רצה לתרץ חכם אחד אבל גם תירץ זה לא נהלם לי כלל דמלבד שדוחק גדול לומר דרבא אינו מכשיר רק בכה"ג דהא רבא סתמא אמר דכשר לשבת שבתוך החג ולא חילק וגם הא אמרינן בר"פ לולב וערבה דלא איקלע כלל יום שביעי של ערבה בשבת.

ולענין מאי הוצרך רבא לאשמעינן דין כיון שאינו במציאות כלל: ואכן גם עיקר הסברא לא נהירא כלל דמה בכך שעשה אותה בסוף החג מ"מ הא בעינן שיהא הסוכה בעצמותה תהא ראויה לז' והרי אם היה עושה אותה מתחילת החג לא היתה ראויה לז' והיינו נמי טעמא בהא דקי"ל כחכמים (דף כ"ח) דעושינן סוכה בחוה"מ ולא בעינן שיעשה סוכה

לז' ימים ואלו במחלוקת ר"מ ור"י בעושה סוכתו ע"ג בהמה משמע להדיא דסוכה שאינה ראויה לז' מה"ת לד"ה פסול דהא אף ר"מ דמכשיר בעושה סוכתו ע"ג בהמה אמרינן שם דטעמו משום דמדאורייתא מחזי חזי ומשמע להדיא דאם לא היתה ראויה לז' מה"ת גם לר"מ פסול וכבר הרגיש בסתירה זו בשער המלך בפ"ח מהלכות לולב הלכה א' וביותר תמה על הרי"ף גאות שפסק כר"י דבעושה ע"ג בהמה פסולה ולענין מחלוקת ר"א וחכמים הא קי"ל כחכמים ונמצא דמזכה שטרא לבי תרי ונשאר בתימה ואכן באמת לק"מ דלענין לעשות לז' ימים בזה לא קי"ל כר"א אלא כחכמים אבל מ"מ הסוכה צריכה שתהא ראויה לז' ימים אם היה עושה אותה בתחילת החג דאל"ה אף דירת עראי לא מקריא וכבר הוזכר סברא זו בפמ"ג בסי' תרל"ז ובס' באר אברהם שם ליישב קושיית השער המלך.

וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא דהיכי מכשיר רבא בסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי לשבת שבתוך החג הא הוי סוכה שאינה ראויה לשבעה מה"ת דהא בימות החול פסולה מה"ת דהא חסר דופן ג' דשיעור הדופן הוא טפח והכא ק ליכא אלא לחי משהו: ולכן מחמת קושיא זו הנ"ל הכריח להרי"ף ז"ל לפרש דכשרה באמת גם לימות החול והיינו משום דכיון דלשבת וודאי כשרה משום המיגו ממילא מועיל המיגו גם לימות החול דאין הסוכה כשרה לחצאין דכיון דגזה"כ הוא דבעינן סוכה הראויה לז' וכיון דמיגו הוא דאורייתא ע"כ הדבר מוכרח דגם לימות החול כשרה כנ"ל טעמו של הרי"ף ז"ל ואכן ליישב דעת כל הפוסקים ז"ל שאין מכשירין רק לשבת שבתוך החג מקושיא הנ"ל דבלא"ה אין מקום לקושיא זו דנ"ל דסוכה שאינה ראויה לז' מקרי שאין יכול ליכנס בה כל ימות החג כגון אם עשה הסוכה ע"ג בהמה או שעשה אותה עראי כ"כ שידוע שתפול בתוך החג וכה"ג פסולה משום דאפילו דירת עראי לא מקריא דלכל הפחות בעינן שיהא יכול לדור בה ז' ימים אבל בסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי דהסוכה בעצמה ראויה לז' רק שאינה כשרה לז' וזה לא אמרו חכמים כלל דלא אמרו רק סוכה שאינה ראויה לז' פסולה אבל סוכה שאינה כשרה לז' לא אמרו כלל וזה נ"ל פשוט וא"צ לפנים ובחנם הרעישו העולם שלשת הרועים הנ"ל הפמ"ג והגאון בס' באר אברהם והגאון מקארלין בס' קהלת יעקב בקושיא זו ודע שנסתפקתי אם אחד עשה סוכה רחוק ממנו י"ב מילין דאין ראוי לו לשבת שבתוך החג לקצת פוסקים דסברי דתחומין י"ב מילין הוא דאורייתא [אבל ביו"ט לד"ה הוא דרבנן וכמש"כ הטו"א ז"ל בחגיגה (דף י"ז) ע"ש] אם אינה ראויה לז' מקרי כיון דלדידיה אינו ראויה דהא אסור לו לילך שם בשבת שבתוך החג או דילמא כיון דעצם הסוכה היא ראויה לז' לאנשים הדרין בתוך תחומה וגם לאיש הזה אם היה בא בע"ש בתוך התחום של הסוכה לא שייך לקרותה סוכה שאינה ראויה לשבעה דבסוכה עצמה ליכא חסרון כלל וגם בידו לבוא שם בע"ש ולישב בה בשבת.

ולכאורה יש להביא ראיה מעיקר מחלוקת של ר"מ ור"י בעושה סוכתו ע"ג בהמה וכ' התוס' שם דה"ה דפליגי בעושה סוכתו על אילן והרי סוכה זו ג"כ ראויה לאחרים שעלו מבעוד יום על האילן דאף דקי"ל בעירובין (דף ק') דאם עלה מבעוד יום מותר לירד משחשיכה מ"מ אם רוצה להיות שם כל יום השבת בוודאי יכול להיות שם דבישיבה על האילן אין בזה איסור משתמש באילן רק העליה והירידה ואעפ"כ קרינן לסוכה זו סוכה שאינה ראויה לז' כיון דלאנשים שלא עלו עליה מבעוד יום אינה ראויה ליו"ט:

ואכן באמת לא דמי לנד"ד כלל דהתם הסוכה בעצמותה היא נעשית במקום שאין יכולין לעלות לה בשבת ויו"ט אבל הכא הסוכה נעשית ככל הסוכות ומה שבעל הסוכה היה דר רחוק ממנה ואינו יכול לבוא בשבת משום זה לא איכפת לן ועוד דהא כל ז' ימי החג אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי וא"כ עיקר מקום דירתו כל ימות החג הוא בסוכה ואינו שייך כלל דהיא רחוקה ממקום דירתו דהלא אדרבה עיקר דירתו ומקום שביתתו הוא בסוכה והלכך לא שייך לחקור כלל בזה.

ונראה דאם עשאה סוכתו רחוק מביתו אלף אמה לצד מזרח אסור לו לילך בשבת שבתוך החג או ביו"ט] לצד מערב ביתו כי אם אלף אמה כי מן הסתם עיקר שביתתו של אדם בשבת שבתוך החג הוא בתוך סוכתו ומודד משם אלפים לכל רוח ונראה דאפילו אם פירש בה בהדיא דרוצה לשבות בביתו ונתן שם פיתו אפשר דלא מהני כיון דאסור לאכול ולישן שם מאי מהני אמירתו ואף דאכילת עראי מותר חוץ לסוכה מ"מ שיעור עירוב הוא ב' סעודות אלמא דבעינן שיהא יכול לאכול כשיעור ב' סעודות וזה בוודאי אסור ומיהו כיון דקיימא לן דמערבין לגדול ביום הכפורים משום דראוי לקטן ומערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה ולא בעינן דיהיה חזי ליה וא"כ הכא נמי הא ראוי לקטן דפטור מן הסוכה ועוד דהא יכול לערב בפירות דלא בעי סוכה.

ומיהו יש לחלק דלא דמי להתם דהתם מתכוין לשבות במקום דיכול לאכול כל צרכו וגם יכול לאכול בעצמו ורק דהפת שהניח אינו ראוי לו וכן במערב ביוה"כ מ"מ יכול לישן שם אבל בחג לא הוי מקום שביתה כלל בבית כי אם בסוכה והלכך אף דאמר דרוצה לשבות בבית הווי כפטומי מילי בעלמא ולא כלום קאמר והדבר צ"ע בזה ומיהו בסתמא בוודאי עיקר מקום שביתה הוא בסוכה ומודד משם ולהלן אלפים אמה לכל רוח כנ"ל] ובעיקר מחלוקת ר"י ור"מ בעושה סוכה ע"ג בהמה דר"י פוסל ור"מ מכשיר דהוציא מזה השער המלך בפ"ח מה' סוכה דדבר דלא חזיא מדרבנן מקרי אינו ראוי מה"ת ואינו יוצא בה מה"ת אלא שהקשה דהא אנן קי"ל כר"מ דסבר דכיון דמדאורייתא מחזי חזי כשרה נראה דאין ראייתו רק לפי מש"כ התוס' דה"ה דפליגי בעושה סוכתו ע"ג אילן אבל באמת לולא דברי התוס' היה מקום לומר מדשבק הבריייתא לדין העושה סוכה ע"ג האילן דתנא במשנה ולא נקט אלא בבהמה בלבד אלמא דגם ר"י לא פליג אר"מ רק בעושה ע"ג בהמה ועיקר טעמא דר"י י"ל משום דאינו יכול לישב בה ולישן שם כל ימות החג על הבהמה דאין לך צער בע"ח גדול מזה ואפשר דס"ל לר"י דצער בע"ח דאורייתא ור"מ דאמר דמדאורייתא מחזי חזי אפשר דסובר דצער בע"ח דרבנן [ומיהו לשון מדאורייתא מחזי חזי דחוק לפי זה דמשמע דזה פשוט לד"ה ואם נימא דמשום צער בע"ח נגעו בה אין זה פשוט דהא בב"מ (דף ל"ב) מוכיח רבא דמדברי רבנן ור"ש דלשם נלמד דצער בע"ח דאורייתא] וקצת היה מקום לומר דהא דאמר בירושלמי דביצה פ"ה הלכה ב' דאם היה רוכב ע"ג בהמה בשבת אומר לו רד ומסיק הטעם משום שהוא מצווה על שביתה בהמה כמוהו ותמה הב"י בסי' ש"ה הא קי"ל דחי נושא את עצמו ומאי איסור שביתה בהמתו איכא בזה וע"ש במראה הפנים מה שדחק ליישב ולי קשה עוד דהא איסור שביתה בהמה לא שייך רק אם רוכב בה"ר אבל בירושלמי משמע דאפילו ברוכב במבוי או בחצר אומרים לו רד דהא מיירי שם מאיסור משתמש בע"ח בשבת וברוכב בחצר מאי שייך שביתה בהמה.

ואכן לולא דבריהם ז"ל הייתי אומר דהכוונה דאם נאמר דאסור לירד מן הבהמה כל יום השבת משום דמשתמש בבע"ח בעת הירידה א"כ אין לך צער בע"ח גדול מזה וממילא יש בזה איסור שביתת בהמה ג"כ דהא כתיב למען ינוח שורך וחמורך וזה עושה לה צער והלכך כל מה שעושה לה צער ה"ה עובר בעשה דלמען ינוח ואפי' אם אינו עושה בה מלאכה כלל וכן נראה להדיא מד' הרמב"ם בפכ"ב מהל' שבת הלכה ט' שמפרש כן שכ' שם עלה באילן בשבת וכו' במזיד אסור לירד ובבהמה אפילו במזיד ירד משום צער בע"ח עכ"ל וכ"ה בשו"ע בסי' ש"ה סעיף י"ח] ופשוט שכוון לדעת הירושלמי הנ"ל ומפרש דשביתת בהמה דאמר בירושלמי היינו צער בע"ח דבשבת ויו"ט צער בע"ח אסור מה"ת לד"ה משום דכתיב למען ינוח כנ"ל.

ולענין מה שכתבתי לעיל בשם הר"ן ז"ל שדעת הרי"ף ז"ל במסכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשרה אף בימות החול יש לתמוה דהא בהדיא אמרינן וליתני דיתרה סוכה דעלמא אסוכה דשבת דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק וכו' ומשמע דלימות החול לא מהני הלחי. ואין לומר דמפרש דסוכה דעלמא היינו בעושה סוכה בחצר רחוק מן המחיצות או בעושה בבקעה במקום שאין מחיצות.

דאכתי לא א"ש מאי דמסיים ואלו סוכה דשבת סגי בלחי ולפי דעת הרי"ף הו"ל לומר ואלו במסכך ע"ג מבוי שיש לו לחי לא בעי טפח שוחק ולכן דברי הרי"ף צל"ע ובמקום אחר יתבאר אי"ה הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן מז שאלה ראוי לברר בהא דמבואר בשו"ע בסי' תר"מ בסעיף ד' בדברי הרב בהגה"ה דבלילה הראשונה גם מצטער חייב לאכול כזית בסוכה והוא מד' הכלבו בהלכות סוכה.

אם הוא דעה מוסכמת מד' כל הפוסקים ז"ל או דיש חולקים בזה. וגם היאך הדין לענין חולה ומשמשיו בזה אי דמי ג"כ למצטער ובלילה הראשונה חייב או דילמא דחולה שאני דדווקא מצטער דנפק"ל דפטור משום דכתיב תשבו כעין תדורו וכמו שכ' התוס' (דף כ"ו ד"ה הולכי) והלכך בלילה הראשונה דחובה לאכול כזית מצד הג"ש דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות הרי דבלילה הראשונה לא מדמינן לדירה דהתם רשות והכא חובה והלכך גם מצטער חייב אבל חולה י"ל דבלא"ה פטור משום דאינו מחוייב להצטער עצמו בשביל קיום מ"ע או אפשר דגם במצה ומרור אינו מחוייב להצטער עצמו ולאכול אם קשה לו לאכול ובפרט אם יש לחוש שמא תכבד עליו החולי בשביל זה ואף דכל חולה שאין בו סכנה אסור לו להתרפא בדבר שיש בו אסור דאורייתא מ"מ י"ל דלענין קיום מ"ע דהוא שב ואל תעשה קיל טפי ואפי' חולה שאין בו סכנה פטור: תשובה תנן התם (בסוכה דף כ"ה ע"א) חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה ובגמ' שם (דף כ"ו) ת"ר חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו אין בו סכנה אפילו חש בעינו ואפילו חש בראשו וכו' רבא שרא ליה לרב אחא ברדלא למגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה והא אנן תנן חולה ומשמשיהן פטורין מן הסוכה חולה אין מצטער לא אמרי חולה הוא ומשמשיו פטורין מצטער הוא פטור משמשיו לא ע"כ מסוגיית הגמ' והנה לכאורה מזה יש להביא ראיה ברורה דבלילה הראשונה גם חולה חייב דאם איתא דחולה לעולם פטור מאי הוצרך לתרץ דמשו"ה תני חולה בדווקא משום דנ"מ דגם משמשיו פטורין טפי הו"ל לומר

דנ"מ בחולה גופא לענין לילה הראשונה דחולה גם בלילה הראשונה פטור לאפוקי מצטער דאינו פטור רק בשאר הימים אלא וודאי דסבירא ליה להגמ' בפשיטות דחולה ומצטער שוין בדין זה ובאמת שיש לתמוה על הכלבו והר"ב בהג"ה דלא כתבו דבלילה הראשונה חייב רק במצטער ומשמע דגבי חולה ס"ל דפטור גם בלילה הראשונה דחולה לא נפיק מתשבו כעין תדורו וא"כ תקשה מסוגיא הנ"ל כנ"ל.

ושוב מצאתי בעז"ה בס' א"ר שם בס"ק ה' שהקשה קושיא זו על הכלבו בשם הגאון מו"ה הילמן זצ"ל ואמנם מה שתי' שם בתי' הראשון דעיקר קושיית הגמ' הוא דלתני נמי מצטער במתני' לענין שאר הלילות וכמו דתני דאוכלין עראי חוץ לסוכה וזה אינו בלילה הראשונה דחייב אפילו בכזית לא נראה לי תירוצו כלל דא"כ מאי מתרץ הגמ' דמשו"ה תני חולה דנ"מ לענין משמשיו דהא אכתי הקושיא במקומה עומדת דמ"מ לתני נמי מצטער לענין דלכה"פ הוא עצמו פטור דהשתא דתני חולה יש לטעות דמצטער חייב אפילו הוא עצמו וע"כ דזה אינו קושיא כלל דאטו תנא כי רוכלא לחשב וליזיל דהא לא תני נמי להולכי דרכים ושומרי פירות דפטורין ותנא חולה וה"ה לאינך ומאי דמשייר במתני' תני בכרייתא אלא דעיקר קושיית הגמ' על רבא היה דאם איתא דמצטער ג"כ פטור לתני רבותא טפי דאפי' מצטער פטור וממילא הוי ידעינן נמי לחולה במכ"ש ומשני דאדרבה בחולה יש רבותא יותר דאפי' משמשיו פטורין והלכך חולה עדיפא ליה למתני וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה דלימא דחולה עדיפא ליה למתני דפטור אפילו בלילה הראשונה ומה שתי' שם בתי' השני ועוד נ"ל דאפשר דבאמת חולה פטור בלילה הראשונה וכו' אינו מובן תירוצו כלל ופשוט דט"ס נפל שם בדפוס וצ"ל דבאמת חולה חייב בלילה הראשונה ומצטער לאו בדווקא נקט דזיל בתר טעמא דיליף מחג המצות וכו' כצ"ל.

וכוונתו לומר די"ל דהכלבו סובר באמת דגם חולה חייב בלילה הראשונה ואין חילוק בין חולה למצטער כלל וכתב במצטער וה"ה לחולה ולפי זה נראה דאיסתפוקי מסתפק ליה להגאון בעל אליהו רבא בדעת הכלבו והרב בהגה"ה אם דווקא במצטער כתבו כן או דה"ה בחולה. ומיהו קצת נ"ל ליישב קושיא הנ"ל דלא הוי מצי לתרץ דתנא חולה משום דבחולה איכא רבותא וחידוש דין דאפילו בלילה הראשונה פטור דא"כ הו"ל להתנא למתני זה בפירוש דאפי' בלילה הראשונה פטור כיון דזהו עיקר הרבותא אבל השתא יש לטעות דאינו פטור רק בשאר הימים והלילות ודומיא דסיפא דאוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה דאינו נוהג רק בשאר הימים והלילות ולכן ניחא ליה טפי לתרץ דתני חולה משום משמשיו דזהו מפורש בהדיא במתני' דאפי' משמשיו פטור.

ועוד יש ליישב קושיא הנ"ל ע"פ דרך החידוד די"ל דעיקר דין הכלבו במצטער לענין לילה הראשונה תליא במחלוקת ר"מ וחכמים (בשבועות ל"א ע"ב) אי ס"ל דדון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא דלר"מ דס"ל שם דאמרינן דון מינה ומינה ה"נ הכא בלילה הראשונה דכיון דילפינן מג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות אמרינן דון מינה ומינה דמה התם גם מצטער חייב ה"נ הכא.

אבל לחכמים דס"ל התם דדון מינה ואוקי באתרא שפיר י"ל דגם בלילה הראשונה נהי דילפינן מחג המצות דחובה מ"מ אוקי באתרא כמו דין דסוכה בשאר הימים דמצטער

פטור ה"נ בלילה הראשונה. והנה באמת (בזבחים דף צ"א ע"ב) תניא שמן לא יפחות מלוג רבי אומר ג' לוגין ואמרינן שם דפליגי ת"ק ורבי אי דון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא דת"ק סבר מה מנחה מתנדבין אף שמן מתנדבין ומינה דמה מנחה לוג שמן אף כאן לוג שמן ע"ש ופסק הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' מעשה הקרבנות הלכה ט"ו כת"ק הרי דקי"ל דדון מינה ומינה [איברא דהדבר תמוה דכפ"ט מה' שבועות הלכה י"ב פסק דבין מפי עצמו ובין מפי אחרים אינן חייבין עד שיכפרו בהן בב"ד והיינו כחכמים דשבועות שם דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא וכמו דמסקינן בגמ' שם וא"כ שני הפסקים סתרי אהדדי וצ"ע וכבר הרגיש התוס' יו"ט בפ"ג דמנחות משנה ה' בסתירה זו ע"ש] ועפ"ז י"ל דהכלבו כתב לפי מה דפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' מעשה הקרבנות דקי"ל דדון מינה ומינה הלכך בלילה הראשונה חייב כמו במצה ושאר מ"ע דלא מצינו בהם דמצטער פטור משא"כ הסוגיא דסוכה דמקשה ארבא י"ל דאזלא אליבא דמ"ד דדון מינה ואוקי באתרא ולהך מ"ד אפי' בלילה הראשון פטור ושפיר מקשה דלתני מצטער והוי ידעינן דכ"ש חולה ומיהו הא ליתא דאכתי לא הוי מצי להקשות על רבא דהא י"ל דמתני' אתיא כר"מ דס"ל דדון מינה ומינה ובפרט דסתם משנה הוא ר"מ: ואמנם בפשיטות יש ליישב קושיא הנ"ל דהנה לכאורה הדבר פשוט דדין זה תליא בפלוגתא דר"א וחכמים בסוכה כ"ז דחכמים דילפי מתשבו כעין תדורו דמה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ע"כ דתשבו כעין תדורו לא קאי אלילה הראשונה דהא בלילה הראשונה ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות דחובה לאכול וא"כ מהיכי תיתי לומר דמצטער יהא פטור דהא לא מצינו כלל בשום מ"ע של תורה דמצטער פטור אבל לר"א דלמד מדירה להיפך דחובה לאכול כל הז' ימים בסוכה ב' סעודות בכל יום וא"כ לדידיה לא מצינו דלילה הראשונה יצא מן הכלל דתשבו כעין תדורו וא"כ בוודאי פשוט כיון דילפינן מתשבו כעין תדורו דמצטער פטור אין שום חילוק בין לילה הראשונה לשאר הלילות דמהיכי תיתי לחלק בינייהו ואין לומר דכיון דר"א נמי ס"ל הך ג"ש דט"ו ט"ו מחג המצות וכמו דמבואר (בשבת דף קל"א ע"ב) ומבעיא ליה הך ג"ש ללמוד להיפך מצה מסוכה לענין דמצה וכל מכשיריה דוחין את השבת כמו בסוכה וסוכה ילפינן מלולב ע"ש [וראיתי בס' צל"ח על סוכה שנדפס זה מקרוב בווארשא שתמה דלר"א מאי איצטריך ליה ג"ש דט"ו ט"ו ודחק בזה ותמהני דלא ראה הסוגיא (דשבת דף קל"א) דאיצטריך ליה הך ג"ש להיפך] א"כ י"ל דאין ג"ש למחצה וילפינן נמי להיפך סוכה ממצה דמה מצה מצטער חייב ה"נ סוכה בלילה הראשונה דהא ליתא דמידי איירינן לר"א ור"א בעצמו הא שמעינן דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא בהך מתני' גופא דאמר ועוד אמר ר"א דמי שלא אכל בליל יו"ט הראשון ישלים בליל יו"ט האחרון ואמרי' בגמ' דחזר בו ר"א ופרש"י דחזר בו וס"ל ג"כ כחכמים דאין לדבר קצבה והקשה בחידושי הריטב"א ז"ל דמ"מ כיון דבלילה הראשונה מודה דחובה וע"כ דיליף מחג המצות וא"כ מנ"ל דאיכא תשלומין דהא במצה לא מצינו דיש לה תשלומין ות"י הריטב"א דר"א סבר דדון מינה ואוקי באתרא ויליף מחגיגה דאית לה תשלומין גם בשמיני ע"ש בריטב"א וא"כ י"ל דגם קודם חזרה דהיה ס"ל דכל הי"ד סעודות הוא חובה ג"כ למד טפי לילה הראשון משאר הימים לענין מצטער ובפרט דהכא לא יליף כלל סוכה ממצה דעיקר הג"ש נאמר ללמוד מצה מסוכה ורק מחמת דאין ג"ש למחצה יש ללמוד בהיפך אבלכבר מבואר (בזבחים מ"ח ע"א)

דהיכא דאיכא היקשא נגד הג"ש אמרינן דהיקשא עדיף מג"ש וטוב לנו לעשות הג"ש למחצה ממה שנבטל ההיקש לגמרי וכמו שכ' התוס' שם בד"ה דכ"ע.

וא"כ הכא נמי היקשא איכא דהוקש כל הז' ימים והלילות בחד קרא והלכך אתי היקשא ואפקא מג"ש ועפ"ז א"ש דלענין דינא דקי"ל כחכמים יפה כתב הכלבו דבלילה הראשונה מצטער חייב אבל הגמ' מקשה דכיון דלקמן כ"ז מייתי במתני' פלוגתא דר"א וחכמים והכא הוי סתם מתני' ואתיא אפי' לר"א ולר"א שפיר מקשה דלתני מצטער דפטור אפילו מלילה הראשונה וכ"ש חולה [והן אמת דעל מש"כ הריטב"א ז"ל הנ"ל דר"א סבר דדון מינה ואוקי באתרא יש לתמוה דאדרבא הלא מצינו להדיא לר"א דס"ל דדון מינה ומינה (בחולין דף ק"כ ע"ב) לענין דבש תמרים ויין תפוחים דר"א מחייב קרן וחומש ואמרינן שם דטעמא דר"א דס"ל דדון מינה ומינה ע"ש וכבר הרגיש בתימה זו על הריטב"א ז"ל בנו של הגאון בעל נו"ב ז"ל בהגהותיו שעשה על ספר דורש לציון בדרוש ז' ד"ה דברי אאמ"ו הגאון המחבר זצ"ל ע"ש.

ואמנם לענ"ד יש ליישב בפשיטות דהא הריטב"א לא כ"כ רק לפי מה דמשני דחזר בו ר"א אבל קודם החזרה לא היה מוכרח לומר דר"א ס"ל כן וא"כ י"ל דפלוגתא דהתם נישנית קודם חזרה ואז י"ל דר"א היה ס"ל באמת דדון מינה ומינה ופשוט הוא. וגם מש"כ שם דמענין חיוב שינה בלילה הראשונה בסוכה תליא נמי אי דון מינה ומינה או דקי"ל כחכמים דשבועות דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא דאם נימא דדון מינה ומינה אינו חייב רק באכילה כמו מצה ואם נימא דדון מינה ואוקי באתרא חייב גם בשינה כמו שאר הימים ולפיכך הקשה דכיון דכתב בשו"ע דאם ירדו גשמים בלילה הראשון חייב לאכול כזית בסוכה ואלו שינה לא הזכיר משמע דס"ל דדון מינה ומינה ולפי זה קשיא הלכתא אהלכתא דשבועות דף ל"א) לענין שבועת העדות קי"ל כחכמים שם דס"ל דדון מינה ואוקי באתרא ונשאר בתימה.

והנה לא הבנתי קושייתו כלל דמ"נ אם מיירי לענין חיוב שינה אם ירדו גשמים הא גם בשאר הלילות פטור ומאי נ"מ אי ס"ל דדון מינה ואוקי באתרא. ולענין אם חייב בשינה בלילה הראשונה אם לא ירדו גשמים וגם אינו מצטער פשוט דאסור לישן חוץ לסוכה דלא גרע משאר הלילות ואם לענין אם מחוייב לכתחילה לילך ולישן בסוכה בלילה הראשונה אף אם אינו רוצה לישן זה לא שייך לחקור כלל בזה דא"א לאדם לישן בע"כ אם אינו רוצה.

ועוד ס"ס מאי נ"מ בזה אי נימא דדון מינה ומינה או דדון מינה ואוקי באתרא דהא גם בשאר לילות אינו מחוייב לילך ולישן בסוכה רק דאם רוצה לישן אסור לישן חוץ לסוכה ולכן דברי הגאון ז"ל שם צלע"ג: ודע דכל זה כתבנו לדעת הכלבו והרב בהג"ה דנראה דמחלקי בין חולה למצטער אבל מדברי הריטב"א לסוכה שם ומדברי הרע"ב במשנה שם מבואר להדיא דחולה ומצטער שוין וחולה לאו דווקא נקט והכל נלמד מתשבו כעין תדורו וגם משמע קצת מדבריהם דאין שום חילוק בין לילה הראשונה לשאר הלילות וכן הדעת נוטה דהא קרא דתשבו דדרשינן מיניה תשבו כעין תדורו הא קאי גם על הלילה הראשונה ונהי דגלי לן גזירה שוה דבלילה הראשונה הוא חובה מכל מקום למאי דגלי גלי ולמאי דלא גלי לא גלי ובאמת שלא נזכר הך חילוקא בשום פוסק רק בכלבו.

מיהו כל זה בסוכה אבל לענין מצה ושאר מצות עשה דמצטער גם כן חייב בוודאי דה"ה חולה דחולה לא עדיף ממצטער לענין זה ובפרט לענין מצה בקל יוכל לקיים באופן דלא יגיע לו שום צער והפסד דהא יכול לטחון הכזית מצה דיהיה דק כקמח ואח"כ יערב הקמח במים צוננים או לערבו בטייא אפילו חמין אך דיהיה חום דכלי שני ויוצא בהם ידי חובת מצה דהא קיי"ל דיוצאין ברקיק השרוי שלא נימוח ומיהו אפשר דכיון דנטחן המצה לקמח ויערבו במים הוי כנימוח דאין יוצאין בו וצ"ע בזה.

ומיהו קצת יש מקום להביא ראייה דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע ואף דלא יגיע סכנה מזה מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו דאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מ"ע ואפשר שיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאנשי מממונא דהא קי"ל (בב"ק צ"ג) דאם אומר שבור את כדי ע"מ לפטור פטור ואלו בצער הגוף תנן דאם אומר הכני פצעני אפי' באמר ע"מ לפטור חייב ודעת הרא"ש שם והטור בח"מ סי' תכ"א סי"ח דאפי' בצער הגוף בלבד ג"כ לא מחיל איניש וא"כ הדבר נלמד במכ"ש ומיהו לדעת הרמב"ם שהובא בב"י דדוקא על ראשי אברים אין אדם מוחל אינו ראייה וגם לדעת הרא"ש והטור ג"כ יש לדחות ראייה זו בכמה גווני ודו"ק: שוב מצאתי בבשמים ראש בסי' צ"ד שנשאל ע"ז אם חולה שאין בו סכנה חייב לאנוס את עצמו ולאכול מצה ומרור והביא ג"כ ראייה מהמשנה דחולה ומשמשיהן דלא תני מצטער דהוא רבותא יותר אלא וודאי דתני חולה למילף מיניה לעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי נועם עכ"ל שם.

ואמנם לענ"ד אין משם שום ראייה כלל דהא כבר תי' הגמ' דמשו"ה תני חולה לאשמעינן דגם משמשיו פטורים וא"כ אינו ראייה דגם בעלמא חולה פטור ואדרבה מדלא אמרינן רק הך נ"מ בין חולה למצטער משמע דלענין שאר מצות חולה ומצטער שוין. וגם מש"כ עוד שם בספר הנ"ל דיש סברא לפטור כל חולה ממ"ע מצד דהעוסק במצוה פטור מן המצוה תמהני מה שייך בחולה עוסק במצוה דהא אינו טרוד בשום מצוה כלל וגבי משמשי החולה שפיר שייך דפטירי מצד העוסק במצוה דכיון דהחולה פטור מן הסוכה ואוכל וישן בביתו ממילא גם משמשיו פטירי מצד שהם עסוקים במצות ביקור חולים ולשמש את החולה ואינם רשאים להפרד מאתו ולילך לסוכה אבל בחולה עצמו לא שייך זה.

ואכן לענ"ד נראה פשוט דכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל הכזית מצה ומרור או אם ילך לסוכה אז אינו רשאי להחמיר על עצמו וכן אפילו אם החולה אומר דמרגיש בעצמו שלא יזיק לו אך דרופא בקי אומר דאפשר דיזיק לו ג"כ שומעין לרופא ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה דלא חמיר ממצות עינוי של יוה"כ דהוא מ"ע שיש בו כרת מ"מ קי"ל דמאכילין אותו ע"פ עצמו או ע"פ בקיאיין ואף דהתם מיירי בחולה שיש בו סכנה מ"מ פשוט דיש ללמוד משם לענין מ"ע גרידא אף בחולה שאין בו סכנה כנ"ל פשוט: ודע עוד דנ"ל דהא דקי"ל דהולכי דרכים ושומרי פירות פטורים מן הסוכה היינו דאינן מחוייבין לחזור אחר סוכה ויכולים לאכול בדרך תחת כיפת הרקיע וכמו שדרכן בכל ימות השנה שאוכל בעת שהוא הולך בדרך ואינו נכנס לבית אבל אם א"א לו לאכול בדרך וע"כ צריך לנכנס לבית ולאכול אז

נראה דמחוייב לחזור אחר סוכה דבכה"ג לא שייך למפטריה מצד תשבו כעין תדורו: ודע דלכאורה פשוט דהא שכתב הכלבו והרב בהג"ה דבלילה הראשונה מצטער חייב בסוכה היינו כזית ראשון שחייב מצד דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אבל אם כבר אכל כזית בסוכה ורוצה לאכול עוד או דצריך לישן פשוט דדמי לשאר הלילות בזה ופטור מצד מצטער דהא מצות לילה הראשונה כבר יצא בכזית אחד.

ואמנם אני מסתפק בזה לפי מה ששמעתי מכבוד הגאון האמיתי המפורסם מו"ה יוסף נ"י מפ"ק ווילנא. שעלה בדעתו ליתן טעם על התורה דפטרה מצטער מן הסוכה משום דעומד כנגדו מ"ע דשמחת יו"ט דכתיב ושמחת בחגך דמצוה לשמוח ביו"ט ואם יצטער עצמו ויאכל בסוכה או דיישן בסוכה יבטל למ"ע דשמחה ומ"ע דשמחה חמיר שכן מרובה מצוותו דנוהג בכל המועדים ועוד דנוהג גם בנשים ואף למ"ד דנשים פטורות משמחת יו"ט מ"מ מוטל על הבעל לשמחה או באלמנה במי ששרויה אצלו וכדאיתא בקדושין (דף ל"ד) ואתי עשה דשמחה דנוהג בכל ודחי לסוכה שאינו נוהג בנשים ולפיכך פטרה התורה למצטער כן עלה בדעתו של הגאון הנ"ל לומר לפום ריהטא.

ואם יש מקום לדברי הגאון הנ"ל אלו היה יוצא מזה דין חדש מאד דבלילה הראשונה מצטער חייב גם בשינה או באכילה ואפילו כבר אכל כזית בסוכה ודלא כמש"כ לעיל דהא בלילה הראשונה אינו נוהג שמחה מה"ת וכמו דאמרינן (בפסחים דף ע"א) משום דאין שמחה לפניו וליכא למימר דעשה דשמחה דחי למצוה דסוכה ואף דהשאג"א העלה בסי' ס"ח דמ"מ חייב בשמחה מדרבנן מ"מ הדבר פשוט דלא אתי דרבנן ודחי לדאורייתא.

אבל קשה לי על זה דאף דמצינו במשנה דמועד קטן (דף ח' ע"ב) דר"י אוסר לסוד אשה במועד מפני שמצטערת הרי דאסור לצער עצמו במועד וכסברת הגאון הנ"ל נ"י מ"מ הא אמרינן בסיד דיכולה לקפלה במועד מותר מתוך דשמחה לאחר זמן בתוך המועד משום דכולהו הלכות מועד מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן וא"כ ק"ו במצטער מצד המצוה דאף דמצטער לפי שעה מן המצוה מ"מ שמח הוא שמקיים מצות קונו ואין לך שמחה גדולה כשמחה שאדם שמח בקיום המצוה.

ואין לומר דהוא שמחת הנפש ושמחת יו"ט בעינן שיהא הגוף נהנה דהא ליתא דהא אמרינן דבזמן שבהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים והאידינא אין שמחה אלא ביין ואם נימא דעיקר שמחה הוא בהנאת הגוף א"כ למה אינו יוצא גם האידינא בשמחת בשר חולין דלענין הנאת הגוף אין לחלק בין בשר שלמים לחולין.

ודוחק לומר דהכוונה משום דלאחר החורבן ניטל טעם בשר וליכא הנאת הגוף וכמו שאומרים העולם אבל באמת זה לא מצינו בגמ' כלל דבסוטה (מ"ח ע"א לא אמר רק דניטל שומן הפירות אבל בבשר לא אמר. ועוד דאם איתא דמשו"ה הוא א"כ מנ"ל דאיכא שמחה ביין האידינא דאף דמצינו בקרא דכתיב ויין ישמח מ"מ שמא אינו אלא בזמן הבית דהיו מקריבין נסכים אבל האידינא דבטלה נסכים ניטל טעם יין כמו דניטל טעם בשר אלא וודאי דלא תלי בזה אלא עיקר הטעם הוי משום דבשר שלמים הוי אכילה של מצוה וקדושה והיה בזה שמחה לגוף ולנפש אבל בבשר חולין דליכא מצוה ליכא

שמחה אבל ביין איכא שמחה גם לנפש דנכנס יין יוצא סוד וע' בסנהד' סו"פ אד"מ ובעירובין (דף ס"ד) ודו"ק.

ועוד ראה מהא שכתב הרמב"ן בס' המצות בשורש א' דהלל ביו"ט דאורייתא מצד מצות שמחת יו"ט דהלל נמי ממיני השמחה הן דכתיב תחת אשר לא עבדת וגו' בשמחה ובטוב לבב ועי' בשאג"א שם שהאריך בזה ועכ"פ שמעינן שגם שמחת הנפש אדם יוצא ידי שמחת יו"ט וא"כ לא שייך לומר דמצטער פטור מן הסוכה משום שלא יבטל בשמחת יו"ט דאדרבה דע"י הקיום המצוה יגיע לו יותר שמחת הנפש מיושב בטל מן המצוה דמה שיש לו צער בגוף מ"מ הוא נהנה בנפש ולכן א"א לומר דהטעם משום זה ועוד דהא מתשבו כעין תדורו ילפינן אפילו הולכי דרכים ושומרי פירות פטורין מן הסוכה והתם לא שייך צער וע"כ דטעמא לאו משו"ה הוא.

ולכן נראה דלאחר שאכל כזית בסוכה בלילה הראשונה נפטר מן הסוכה כמו בשאר הימים כנ"ל לענ"ד בעז"ה: ולענין אם ירדו גשמים בליל יו"ט ראשון אם מחוייב לאכול בסוכה ולברך דיש מחלוקת הפוסקים בזה נ"ל דתליא בזה אי אמרינן דירדו גשמים פטור מצד מצטער [והא דבירדו גשמים אסור להחמיר על עצמו ונראה כהדיוט היינו משום דמן השמים עושין אותו מצטער כדי לפטור אותו מן הסוכה הוא סימן קללה דמראין מן השמים דא"א בשימושך] וא"כ פשיטא דבלילה הראשונה חייב אף כשירד גשמים דהא בלילה הראשונה גם מצטער חייב דלא נפיק מתשבו כעין תדורו וגם לא שייך לומר דא"א בשימושך דאימתי הוי סימן קללה כשירד בזמן דמצטער פטור אבל בלילה הראשונה דמצטער חייב אינו ראי' דאין רוצין שישבו בסוכה ואדרבא די"ל דהקב"ה רוצה שיהיה לנו שכר יותר גדול ולכן יורד גשמים כדי שישבו בסוכה מתוך הצער ונקבל אגרא טפי דהא תנן דלפום צערא אגרא.

אכן כל זה אם גשמים מצד מצטער אבל באמת דעת הגר"א ז"ל בסי' תרל"ט בשם הרשב"א ז"ל דלאו שם סוכה עלה בעת ירידת גשמים והלכך גם בלילה הראשונה פטור אבל צריך להבין דמנ"ל הא דלאו שם סוכה עלה דהא אדרבה עיקר מצות סוכה הוא דיהא הסכך עראי כדי שתהיה ראויה שיכנסו בה גשמים ואם קבוע כ"כ שאינה יורד בה גשמים פסולה וכמש"כ התוס' בריש סוכה.

ואולי דבעת שירד גשמים אף דירת עראי לא מקריא דהא אינו ראויה לדור אף לפי שעה ולכה"פ דירת עראי מיהו בעינן ובעת הגשמים אינה דירה כלל כן נראה כוונתם ז"ל: ולענין מש"כ לעיל בשם הגאון הגדול הנ"ל נ"י יש להעיר עוד מהסוגיא דע"ז (דף ג') דכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא ומקשינן והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה ולפי הנ"ל מאי קושיא דרבא לא קאמר רק בחג דמצווין על שמחה ביו"ט אבל התם לא מיירי ביו"ט וגם ישראל חייב כיון דאינו זמן שמחה ויש ליישב.

** (דהא מ"מ לא מצינו דיהא מצטער חייב בסוכה בישראל וכיוצא בזה מצינו בכ"ד דאמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי וכו' ודו"ק) ** ומידי דברי בעניינא דמצטער פטור מן הסוכה ראיתי לכתוב פה מה שהשבתי לחכם אחד [והוא ניהו הרב הגאון הגביר החכם הכולל מוה' מתתיהו שטראשון ז"ל] ע"ד מה שהעיר על דברי המג"א באו"ח סימן תקמ"ו סק"ד שהעלה שם להלכה שהנושא אשה ערב הרגל אסור לו לעשות סעודה

בלילה הראשונה משום דלילה הראשונה נגררת אחר היום שעבר והוי עיקר שמחה ואסור משום דאין מערבין שמחה בשמחה וכן למ"ד משום טרחא בסעודה ראשונה איכא טרחא יתירה ע"כ והנה תמה החכם עליו מהא דאמרינן (בסוכה דף כ"ה) דהחתן והשושבינין פטורין מן הסוכה כל שבעה [והיינו כל שבעת ימי המשתה] ואמרינן שם הטעם משום דאין שמחה אלא בחופה ואין שמחה אלא במקום סעודה ע"ש ולפי דברי המג"א דבלילה הראשונה אסור לעשות סעודה האיך כייל ואמר דבכל ז' ימים פטור הא איכא לילה הראשונה דחייב בסוכה.

ואכן באמת לפי מה דאיתא בשאג"א בס"ח דבלילה הראשונה של יו"ט אינה נוהג שמחה מה"ת בוודאי מותר לעשות סעודה אז וא"ש דברי הגמרא אבל דברי המג"א תמוהים אלו תוכן דבריו ז"ל לפי המדומה לי. והנה קושייתו על המג"א ז"ל הוא תמיהה עצומה באמת דאף דיש מקום לדחות דהמימרא דרב שם מיירי דנשא ב' או ג' ימים קודם הרגל ומיהו מדאמר סתמא משמע דבכל גווני פטור ומיהו מה שהקשה עליו משאג"א לא הבנתי דהא גמ' ערוכה היא בפסחים (דף ע"א) דמוציא אני ליל יו"ט ראשון שאין שמחה לפניו ובפרט לפי מה דמסקינן דלא בעינן זביחה בשעת שמחה ע"כ הטעם דבליל ראשון פטור משום דאין שמחה לפניו וביותר הוה.

ליה לתמוה על המג"א מהבריייתא דפסחים הנזכר ואדרבה לפי מה שהעלה שם בשאג"א דמ"מ מדרבנן חייב גם בלילה הראשונה וכן משמע (בפסחים דף ק"ח) דאמרינן שם דידי יין יצא ע"ש א"ש דברי המג"א כיון דמדרבנן חייב בשמחה איכא איסור דמערב שמחה בשמחה ואסור לעשות סעודות נישואין אך עדיין קשה על המג"א מהסוגיא דסוכה [והא אין להקשות דלטעמא מפני הטורח בוודאי אסור בלילה הראשונה והיכי אמרינן בסוכה דפטור מכל שבעה ומשמע אף דבלילה הראשונה דזה אינו קשיא דהא התם בסוכה ר' אבא בר זבדא אמר זה משמיה דרב ורב לשיטתו אזיל (במו"ק דף ח') דס"ל הטעם משום דאין מערבין ולית ליה טעמא דמפני הטורח ע"ש אבל זה בוודאי קשיא דכיון דנוהג שמחה מדרבנן ממילא אסור לעשות סעודה וא"כ בלילה הראשונה למה פטור.

ואכן נ"ל ליישב הקושיא בדרך אחר דמן הסוגיא גופא דלשם מוכח דהך כל שבעה דאמר לאו דווקא ובלילה הראשונה חייב באמת דהא מקשינן שם וליעבד חופה בסוכה ואמר רבא משום צער חתן ולכאורה תמוה דאטו משום צער חתן ליבטל ממצות סוכה ליצטער וליצטער דאטו בכל מצות שבתורה משום צער לפטור ממצוה וע"כ צ"ל דסוכה שאני דמצטער פטור מן הסוכה היכא דהצער מגיע לו מן הסוכה משום דכתיב תשבו כעין תדורו וכמו שכ' התוס' (בסוכה דף כ"ו ד"ה הולכי דרכים) וא"כ זה אינו אלא בכל ימות החג אבל בלילה הראשונה דמצטער ג"כ חייב א"א לפוטרו מצד מצטער והלכך נראה פשוט דבלילה הראשונה גם החתן והשושבינין חייבין בסוכה וצריך לעשות חופה בסוכה באמת [וקצ"ע על הרמ"א ז"ל שהגיה בס"ד דבלילה הראשונה גם מצטער חייב והו"ל לבאר ג"כ גבי חתן דבלילה הראשונה חייב] ועפ"ז לק"מ על המג"א דבלא"ה לא מיירי מלילה הראשונה.

ומיהו לדעת המג"א דבלילה הראשונה אסור לעשות סעודת נישואין יכול לעשות החופה במקום אחר ולאכול בסוכה דלא איכפת לן מה דאין שמחה אלא במקום סעודה כיון דאינו מחוייב אז בסעודת נישואין כן נ"ל ליישב דברי המג"א. וטעמו של המג"א נ"ל דאף די"ל דלהיפך דכיון דכבר נשא בהיתר ונתחייב בשמחת נישואין אתי עשה דסעודת נישואין ומבטל לשמחת הרגל דהא קי"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ובפרט הכא דאינו ביטול גמור רק דמערב שמחה בשמחה ואינו יוצא בה שמחת הרגל אבל כיון דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ומצות נישואין כבר קדמה אתי נישואין ומבטל לשמחת הרגל ובפרט דשמחה דלילה אינה אלא דרבנן ושמחת נישואין יש לו סמך מן התורה וכדאיתא בפרקי דר"א פט"ז דיליף שם מיעקב דכתיב מלא שבוע זאת ועכ"פ תקנה קדומה היא וקדמה טובא למצות שמחה דליל ראשון של יו"ט וגם היא עדיפא.

ונ"ל דטעמו משום דשמחה דיו"ט הוא עשה דרבים ושמחת חתן הוי עשה דיחיד והלכך אתי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד וכמו דאמרינן (במו"ק דף י"ד ע"ב). ואף דעשה דחתן יש לו סמך מה"ת מ"מ הא כתבו התוס' (בברכות דף מ"ז ד"ה מצוה דרבים) דאפי' עשה דרבים דרבנן דחי לעשה דיחיד דאורייתא ע"ש.

ואף למש"כ ביו"ד סי' שצ"ט סי"ג להיפך מזה דעשה של תורה דחי לעשה של דבריהם ואף דהעשה של תורה הוא עשה דיחיד ועשה דרבנן הוא עשה של רבים מ"מ הכא שמחת נישואין גופא אינו עשה של תורה ממש: ומיהו יש להקשות דהא ובסוכה דף כ"ה) אמרינן דחתן פטור מסוכה משום דאין שמחה אלא במקום סעודה וא"כ אדרבה איפכא שמעינן דאתי שמחת נישואין דאינו אלא עשה דיחיד וגם אינו אלא תקנת משה רבינו ומבטל למ"ע דסוכה שהיא מה"ת וגם הוי עשה דרבים וע"כ משום דכיון דקי"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ס"ל להגמ' דאפי' עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא וכן משמע באמת מרש"י שם ריש ודף כ"ו) דכ' שם דהא דס"ל דבק"ש חייבין משום דלית להו הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה משמע דלמ"ד דס"ל דפטור גם ממצוה דאורייתא פטור והלכך אפילו ממצוה דרבים וגם הוי של תורה מ"מ פטור ואין סתירה ע"ז ממו"ק הנ"ל דאמרינן דאתי עשה דרבים ומבטל לעשה דיחיד ואף דעשה דיחיד קדים דשאני התם דאם ינהוג אבילות היה מבטל לשמחת יו"ט בקום ועשה וזה לא מצינו דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו דפטור מלעשות המצוה השניה דהא בין למ"ד דילפינן זה משבתך בביתך ובלכתך בדרך דבשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת ובין למ"ד דילפינן מקרא ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם דס"ל דעוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהם בערב הפסח וכדאיתא (בסוכה דף כ"ה) ועבדינן שם צריכותא דאיצטריך למכתב תרווייהו גבי ק"ש אף דמטי זמן חיובא וגבי פסח אף דאיכא כרת ע"ש מ"מ י"ל דלא מפקינן מהני קראי רק דפטור מן המצוה ויהיה בשב ואל תעשה ודומיא דהתם בק"ש ופסח אבל אם ע"י המצוה שעסק בה יצטרך לעבור על המצוה השניה בקום ועשה זהלא שמעינן דהא י"ל דמה להצד השוה שבהן שכן שב ואל תעשה נינהו ואין לתמוה ע"ז מהא דתנן בסוכה שם דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה ואמרינן דמה"מ ומפקינן לה מהך קרא דשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה.

ולכאורה מאי ראייה מהתם דילמא התם שאני דהוי שב ואל תעשה אבל באוכל חוץ בסוכה עובר על המ"ע בקום ועשה. דזה אינו קושיא די"ל דס"ל לחז"ל דמ"ע דסוכה אינו מוטל איסור עשה לאכול חוץ לסוכה אלא בשעה שאוכל או ישן מוטל עליו חיוב ליכנס בסוכה ולאכול או לישן ואם אינו נכנס לאכול ואוכל חוץ לסוכה הרי זה מבטל מצות סוכה בשב ואל תעשה.

וכן משמע מהא דתנן בסוכה (דף כ"ב) שתים באילן ואחת בידי אדם כשרה ואין עולין לה ביו"ט ומשמע דאף אם אין לו סוכה אחרת אלא היא מ"מ אסור לעלות עליו ביו"ט ואף שמוכרח ע"י זה לאכול ולישן חוץ לסוכה ולא מצינו שהעמידו חכמים דבריהם לבטל מ"ע בקום ועשה משום איסור דרבנן ואדרבה הא אמרינן (בשבת דף ד') דהדביק פת בתנור בשבת התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה ואף דהתם יעבור בשב ואל תעשה דהא ממילא יאפה הפת אם לא ירדה ורק משום דמ"מ יעבור למפרע בקום ועשה על מה שהדביק בשבת התירו לו לעבור על איסור דרבנן לא כ"ש גבי סוכה דיבוא לידי איסור בקו"ע אלא וודאי דאכילה חוץ לסוכה לא מקרי קום ועשה והגם דראיה זו יש לדחות דשאני רדיית הפת דאינו איסור גמור שהרי היא חכמה ואינה מלאכה ותדע דאם שכח פת בע"ש בתנור ג"כ התירו לו לרדות בשבת ע"י שינוי וכדאיתא (בשבת דף קט"ז) ועוד דהתירו לו איסור שבת דרבנן בשביל איסור שבת עצמו של תורה אבל הכא הוי איסור דרבנן גמור של יו"ט בשביל מצוה אחרת וכעין זה ממש ראיתי להגאון הצדיק המנוח מו"ה ישראל מסאלאנט זצ"ל ונדפס בס' התבונה בס' ס"ג שנסתפק בשכח והניח קדרה שיש בה בשר וחלב בע"ש אם מותר לסלק את הקדירה קודם שיבוא לידי איסור בו"ח ורצה להביא ראייה מהך דהתירו לו לרדותה הנ"ל ושוב חזר ודחה כנ"ל ומיהו מה שהביא ראייה לדיחוי זה מהא דאמרינן (במנחות דף מ"ט) דעמוד וחטא בשבת בשביל שתזכה בחול לא אמרינן דמזה ראייה דלא אמרינן עמוד וחטא באיסור זה בשביל שתזכה במצוה אחרת צ"ע דהא אדרבא אמרינן דעמוד וחטא באיסור שבת כדי שתזכה באכילת קדשים אם הוא באותו היום רק משום דהתם מגיע הזכות ליומא אחרא ומיהו בלא"ה יש לדחות דהתם שאני דאין שבות במקדש והא דאמרינן דלא יזרוק משום דאינו לצורך עבודה דהא יכול להביא קרבן אחר למחר אך דמקשה דמ"מ הוי צורך עבודה כדי שיכול להקטיר האימורין ולאכול בשר וע"ז הוצרך לתרץ דבשביל זכות דלמחר לא התירו אבל בגבולין לא מצינו כלל דאמרינן עמוד וחטא ודברי הגאון זצ"ל שם צל"ע].

ומיהו בלא"ה הדבר פשוט מצד הסברא דלא העמידו במקום ביטול מצוה בקום ועשה ולכן הדברים נראים דהוי שב וא"ת ולפיכך היא נדחית משום שמחת חתן מצד העוסק במצוה אבל לענין אבילות דיהיה קום ועשה אמרינן להיפך דאתי רגל ודחי לאבילות דרבנן ולא אמרינן דעוסק במצוה פטור מן המצוה ואף דאבילות קדים משום דיהיה עובר בקום ועשה.

ומיהו בלא"ה לא קשיא מאבילות דע"כ צ"ל דעיקר תקנת חכמים היה כן דהא בשבת נמי אינו נוהג אבילות מ"מ אינו מפסיק ומבטל ורגל מבטל וע"ז אין טעם כלל וע"כ דהתם היה התקנה כן. ולענין מש"כ לעיל מענין סוכה אי מקרי שב וא"ת או לא לכאורה

ראיה נמי מהא דכתובות ודף כ"ו) דאמרינן שם דאם אמרו לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו נוטל היו מכין אותו ומדחשיב ליה לסוכה בהדי אינך אלמא סוכה נמי הוי שבו וא"ת דהיה מכין אותו כדי שיעשה המצוה [אך הלשון אינו מדוקדק דהא העשייה אינה מצוה רק הישיבה והו"ל לומר דשב בסוכה ואינו יושב ועוד דמאי שייך לענוש אם אינו עושה סוכה דהא איכא למימר דישב בסוכת חברו דהא יוצאין בסוכה שאולה ואולי דמיירי דידוע דלא יהיה לו סוכה אחרת אם לא יעשה בעצמו וקמ"ל רבותא דאף דעדיין אינו עובר על העשה מ"מ כיון שידוע דאם לא יעשה עכשיו סוכה ע"כ יאכל בחג חוץ לסוכה ראוי לענוש מקודם אם אינו עושה היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלענין מצטער בלילה הראשונה אף שלא מצינו להפוסקים הראשונים ז"ל שחילקו בזה ומשמע מסתימת דבריהם דכל מה דילפינן מתשבו כעין תדורו גם לילה הראשונה בכלל מ"מ כיון שהכל בו כתב בהדיא דבלילה הראשונה חייב וכן נפסק להלכה בפשיטות בשו"ע בד' הרב בהג"ה שוב אין לפקפק בזה.

ומיהו לענין חולה ומשמשיו בלילה הראשונה תליא בב' התירוצים שתי' הא"ר ודעת הגאון בעל ישועות יעקב ז"ל ג"כ דגם חולה ומשמשיו חייב לאכול כזית בלילה הראשונה בסוכה ואמנם לענ"ד נראה בכגון זה צריך לשמוע לרופא הבקי או לחולה ותרווייהו לקולא וכמו ביום הכפורים. ולענין אם מותר לאדם לילך לדרך קודם יום טוב באופן שלא יהיה לו סוכה בלילה הראשונה הוא מחלוקת האליהו רבא בסוף סימן תר"מ עם הפרי מגדים ויעויין בביכורי יעקב על הלכות סוכה מה שכתב בזה ובמקום אחר יבואר אי"ה והנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות לולב אור ליום א' ערב חג הסוכות תזכ"ר לפ"ק סימן מח ראיתי לחקור חקירה חדשה דהא דקי"ל דכל המצות אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן כגון בלולב וד' מיניו שאם הפכו ונטלו לא יצא וכמו דאיתא בפ' לולב הגזול (דף מ"א) ובפרק לולב וערבה (דף מ"ה ע"ב) אי דווקא שהפכו מלמעלה למטה אבל אם זקוף דווקא וראשו למעלה אבל אם שני ראשין שווין לא יצא והנה מצאתי להדיא בהגהות מהר"ח בסי' תר"ל שכ' להדיא כסברא הראשונה שכתבתי לענין סוכה דהנה הטור ז"ל שם כתב דיש מדקדקין כשעושין דופן מקנים להעמידן דרך גדילתן וכמו גבי לולב וכו' ומסיים ע"ז הטור וא"צ כיון שהדפנות כשרין מכל דבר ע"כ וכוונתו דאף דאינו מעמיד דרך גדילתו מ"מ לא גרע מאם עשה הדופן מדבר שאינו גידולו מן הארץ כלל וכתב ע"ז בהגהות מהר"ח ואין להקשות לאותן המדקדקין הא הסכך לא הוי דרך גדילתו [וכוונתו דהא בסכך שפיר בעינן דבר שגידולו מן הארץ ולא שייך שם סברת הטור שכתב לענין דפנות הסוכה] די"ל דהא שמונח לרוחב שפיר הוי דרך גדילתו דגם לפעמים הוא גדל כך רק כשמעמידים צד התחתון למעלה לא הוי דרך גדילתו עכ"ל הגהות מהר"ח ז"ל הרי דכ' להדיא בפשיטות דמה שמונח לרוחב שפיר מקרי דרך גדילתו וא"כ ה"ה לענין לולב אמנם לא הביא ראיה לסברא זו [ועוד דלדבריו זכינן לדין דאם מעמיד הקנים מלמעלה למטה באמת ומסכך בהן פסול באמת וזו לא שמענו ובאמת יש לתמוה על האחרונים ז"ל שלא הזכירו מזה דבר אי בעינן דרך גדילתו בקנים שמסכך בהן הסוכה או לא ולקמן נדבר בזה אי"ה ונברר דגבי סוכה לא שייך זה כלל ודלא כהגהות מהר"ח ז"ל] ולע"ד יש להביא ראיה ברורה לזה מהא דתניא (בר"ה דף כ"ז ע"ב) דהפכו לשופר ותקע בו לא יצא ואמר רב פפא עלה לא תימא דהפכיה ככיתונא

אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דכתיב והעברת דרך העברתו בעינן ומשמע דרב פפא לא בא אלא להוסיף דאפילו קיצר את הרחב והרחיב את הקצר נמי פסול דגם בכה"ג לא מקרי דרך העברתו אבל מ"מ משמע דגם בהפכיה ככיתונא ג"כ אין פסולו רק משום דרב מתנא דבעינן דרך העברתו ולכאורה הא בהפכיה ככיתונא בלא"ה פסול משום דלא הוי דרך גדילתו ולמה צריך לקרא דוהעברת דכתיב גבי שופר תיפוק לי דהא בכל המצות בעינן דרך גדילתו ואף דיש לדחות דר"פ נמי הכי קאמר דלא תימא דהפכיה ככיתונא הוא דפסיל משום דאינו דרך גדילתו אלא אפילו אם קיצר את הרחב דתופסו דרך גדילתו רק דשינה אותו מדרך גדילתו ג"כ פסול משום דכתיב והעברת גבי שופר ומשמע דבעינן שיהיה השופר עומד בצורתו הראשונה כמו שהאיל מעבירו בראשו בחיים וכמו שפרש"י אבל מ"מ פשטא דלישנא דר"פ לא משמע הכי דא"כ הו"ל להש"ס להזכיר מהא דסוכה דבכל המצות כולן אינו יוצא אלא אם תופס כדרך גדילתו אלא וודאי דשלא כדרך גדילתו לא מקרי רק אם מהפך ראשו למטה ועיקרו למעלה אבל זולת זה לא מקרי שנא כדרך גדילתו ועוד ראייה מהא דכ' בשו"ע ס' תקפ"ה סעיף ב' דצריך שיהפוך השופר למעלה שנאמר עלה אלהים בתרועה והוא מד' הרוקח והמהרי"ל ולכאורה למאי צריך לרמז דעלה אלהים בתרועה ומשמע דאינו אלא סמך ורמז לכתחילה ולכאורה כיון דבעינן דרך גדילתו אף בדיעבד לא יצא אם לא יהפוך ראש השופר למעלה דהא אינו תופסו דרך גדילתו וא"ל דשופר הנטילה בעצמה אינה מצוה רק התקיעה ולא שייך בזה דרך גדילתו דזה לא שייך רק במצוה דהנטילה בעצמה היא המצוה בעינן שיטול כדרך גדילתו משא"כ בשופר דהא ליתא דגבי שופר נמי מצוותו בנטילה דהא מפקינן מקרא דר"ה (דף ל"ד) דצריך להעבירו ביד ואם הניחו ע"ג שום דבר ותקע לא יצא כמו שפ"י שם התוס' ד"ה לעברו ביד וא"כ הרי דחזינן דגבי שופר גם כן מצותו בנטילה וא"כ פשוט דבעינן נמי ביה דרך גדילתו ולמה צריך לקרא דוהעברת וביותר קשה מה שאמרו שם (בר"ה דף ל"ד) דקרא והעברת מיותר לגמרי והוא לא בא רק לדרשא דרב מתנה דבעינן דרך העברתו ולפי הנ"ל קשה דגם לזה לא אצטריך דלא גרע משאר מצוות דבעינן דרך גדילתו אלא וודאי דמהשאוחזו בשווה או שקיצר את הרחב או דהפכיה ככיתונא הכל מקרי דרך גדילתו ושפיר הוצרך לקרא דהעברת ועכ"פ זכינן לדין לפי מה שכתבנו דעכ"פ אם אחז השופר מלמטה למעלה שלא כדרך גדילתו לא יצא אפילו אם תקע בצד הקצר ותמיהני שלא הוזכר דין זה בשום מקום וצ"ע.

וכעת נחזור לעיקר הדין שהתחלנו לבאר גבי לולב דנראה לכאורה דאם אחזו לצדדין נמי יצא וכסברת מהר"ח הנ"ל כעת ראיתי דליתא דהא עיקר הלימוד דמיניה נפקא לן דבעינן דרך גדילתו ילפינן בסוכה (דף מ"ה ע"ב) מדכתיב עצי שיטים עומדים א"כ אדרבא עיקר הלימוד משמע דלאפוקי שלא יניח הקרשים לרוחבן דבעינן עומדים דווקא דאלו שלא יהפוך הקרשים מלמטה למעלה אינו נכלל בהמיעוט כ"כ דהא אם מעמידן איפכא נמי עומדים קרינן ביה אלא דמשמע להו לחז"ל דעומדים משמע כדרך גדילתו דווקא אבל עכ"פ לרחבן וודאי ממעטינן הרי דלרחבן נמי מקרי שלא כדרך גדילתו ודלא כסברת מהר"ח הנ"ל ואף שרש"י ז"ל פירש שם בסוכה דרך גדילתן התחתון למטה והעליון למעלה אין לדייק מלשונו ז"ל דלרוחבן כשר אלא י"ל דלרבותא קאמר דאפילו

הן עומדין מ"מ כיון דמעמידין שלא כדרך גדילתן לא קרינן בהן עומדים] ולענין הקושיא שהקשה מסכך נ"ל דבלא"ה לא קשה מידי דלא שייך דרך גדילתו אלא בדבר שדרך מצוותו הוא דרך עמידה כמו בדופן סוכה או בקרשי המשכן ע"ז באה הצווי שיהיו עומדין דרך גדילתן או בלולב ובד' מיניו דדרך לתפוש כדרך שגדילין מלמעלה למטה ולכן בעינן דרך גדילתו דווקא אבל בסכך דע"כ צריך להניח דרך שכיבה ולעולם לא משכחת בהם דרך גדילתו ממש דהא העצים גדולין דרך עמידה והוא מניחן דרך שכיבה והלכך לא בעינן דרך גדילתן כלל ואף אם יהפוך לעצי הסכך מלמטה למעלה ומסכך בהן נמי לית לן בה וראיה ברורה למה שכתבתי מהא דאמרינן בסוכה (דף י"ד ע"ב) דאם הפך לנסרים שיש בהם ד' על צידיהן וסיכך בהן פסולים משום דנעשו כשפודין של מתכות הרי דווקא בנסרים שיש בהם ד' פסולים משום דהן עצמן סכך פסול הוי אבל בנסרים שאין בהם ד' משמע דמותר לסכך אפילו הפכין על צידיהן והגם שיש לדחות ראיה זו בקל ודו"ק מ"מ הסברא נראה לי אמת מצד עצמו ולכן בלולב דבעינן דרך גדילתו י"ל באמת דגם בתפש הלולב ברחבו נמי לא יצא ועדיין הדבר צל"ע: ודע דנראה מלשון רש"י בסוכה שם שכתב כל המצות כגון קרשי המשכן והעמודים ולולב והדס וערבה והשמיט אתרוג וכן שם בסוכה מ"ב גבי הא דאמר אביי כשהפכו פירש"י כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן עכ"ל ולא פירש כשהפכו לאתרוג משמע להדיא דסבירא ליה לרש"י ז"ל דבאתרוג לא בעינן כלל דרך גדילתו והטעם י"ל משום דאתרוג כשתולה באילן תלי ראשו למטה ועוקצו למעלה והלכך גם כשהופכו הוי דרך גדילתן וסברא זו הזכיר המג"א בסי' תרנ"א ס"ק ז' וז"ל ראשיהן למעלה ועקריהן למטה ואע"ג דאתרוג תלוי באילן ועוקצו למעלה מ"מ אקרי דרך גדילתו עוקצו למטה עכ"ל וא"כ י"ל דרש"י ס"ל באמת כן כיון שעוקצו למעלה כשגדל באילן גם כשהופכו מקרי דרך גדילתו אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל פ"ז מהל' לולב הלכה ו' משמע להדיא דבעינן בכל הד' מינין דרך גדילתו וכן משמע מד' ש"פ ולכן תמיהני על האחרונים שלא העירו מד' רש"י ז"ל הנ"ל וצ"ע: עוד ראיתי לחקור הא דנהגינן לאחוז רק הלולב בשעת נטילה וההדס והערבה אין אוחזין בידיים כלל רק שהם ניטלין ע"י אחיזת הלולב מחמת דהן אגודים בלולב והא לכאורה נראה דצריך לאחוז כל הד' מינים ביד דהא כתיב ולקחתם על כל אחד ואחד דהך ולקחתם קאי אכוליה ונהי דבעינן אגודה דילפינן מג"ש או משום זה אלי ואנוהו וכן קי"ל להלכה מ"מ אחיזה בוודאי בעינן לבד האגודה [ובפרט לרבנן דמן התורה א"צ אגוד כלל דוודאי צריך אחיזה כל מין ומין בפני עצמו ואין לומר דהא ניטלין ע"י הלולב ושפיר מקרי לקיחה דהא קי"ל דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה דהא אפילו כרך סודר ואחז בו הלולב יצא.

דהא ליתא דהא כתבו התוס' שם דדוקא אם עשאו לסודר כמו בית יד דלא שייך לפסול משום חציצה אבל אם כרך הסודר סביב הלולב או דכרך הסודר סביב היד ואחז בו הלולב לא יצא משום דהוי חציצה וא"כ הכא נמי לא גרע מחציצה דהא אינו אוחז להדס וערבה כלל וגם אין שייך לומר דהלולב נעשה בית יד להדס וערבה דאין הלולב טפל להדס וערבה אדרבה ההדס וערבה טפלים לו ואין לומר דהתוס' לא כתבו כן אלא אליבא דרבה דס"ל טעמא דחציצה שם לענין האגודה אבל לרבא בלא"ה כשר דהא ס"ל כל

להנאותו אינו חוצץ [וכן עלה באמת ע"ד הב"י בסי' תרנ"א לומר כן ד' התוס' וגם לשון הטור ז"ל נמי נוטה לדעת זו וכמש"כ הב"י שם דהא ליתא דהתוס' ביומא בפ' הוציאו לו כתבו בהדיא אליבא דרבא כן וכן הביא הב"י ד' התוס' אלו והוצרך לדחוק בד' הטור דיהיה מסכים ג"כ לדעת התוס' [אך לשונו שם תמוה מש"כ שם בתחילה וסתם בית יד להנאותו הוא וזה תמוה דהא רוצה לומר דלרבא כשר אפילו לא עשאו בית יד ובוזה לא שייך להנאותו ולכן דבריו צלע"ג] וצ"ל דזה לא מקרי להנאותו וא"כ בנידן דידן נמי דכוותי' ורציתי לומר דאפשר דהטעם הוא משום כיון דמחוברים באגודה כגופי' הוא וכן אמרינן להדיא הך סברא גבי אזוב דמספקו בחוט משום כיון דחברו כגופיה הוא אכן יש לדחות דאפשר דהש"ס לא אמר רק לדחות דמשם אין ראיה לרבא ולדיחוי בעלמא אמרינן כן אבל למסקנא דהלכה כרבא אינן מוכרחים לסברא זו ולפיכך נראה לי דהדבר ראוי שבשעת נטילת לולב צריך לאחוז גם ההדס וערבה בידו ומיהו אף שההדס מונח באגודה של לולב כמו שנוהגין לקלוע כמין קליעה מעלי הלולב ומניחין בו ההדס ואינו אוחז ההדס בידו ממש דהקליעה מפסיק מ"מ זה אין קפידא דהא קי"ל דכל להנאותו אינו חוצץ וזה וודאי לנאותו הוא אך מ"מ צריך לאחוז מיהת הקליעה בידו כנ"ל: ואגב דאיירי בדין נטילת לולב ראיתי לחקור ולהסתפק באם לא קנה עדיין הלולב וד' מיניו במשיכה או בהגבהה ורק בעת שנטל הלולב ומיניו ביו"ט לשם מצות לולב נתכוין שיקנה בהגבהה זו וגם יצא בו מצות נטילה אי יוצא בזה אי לא ועיקר הספק בזה אי בעינן דיהי' שלו קודם שיצא בו או דילמא דאמרינן דגיטו וידו באין כאחת ונ"מ בזה לדינא דאם נימא דאינו יוצא בהגבהה הראשונה ידי מצות נטילה משום דנתכוין לשם קניה א"כ יצטרך להניח אותם מידו ולחזור וליטול אותם לשם מצוה דבזה שמונחים בידו אינו יכול לצאת בהם כיון דבעת הנטילה עדיין לא היה שלו ולא יצא בהם בעת שבאו לידו ממילא גם אח"כ אינו יוצא בהם דעיקר המצוה הוא הנטילה לידו דכתיב ולקחתם וכן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ששמע מאת הגאון האמיתי הצדיק מו"ה ישראל סאלאנטער זצ"ל שאמר דנראה לו דאם אחד נוטל לולב ומיניו קודם עמוד השחר והיה מונח בידו עד לאחר הנץ החמה לא יצא יד"ח עד שניח אותם מידו ויחזור ויטול אותם לאחר הנץ החמה דעיקר המצוה הוא הנטילה ובעת הנטילה עדיין לא היה זמן חיובא כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל וא"כ בנד"ד אם נימא דלא אמרינן דגיטו וידו באין כאחת והגבהה ראשונה אינה עולה לכאן ולכאן ממילא יהיה מחוייב להניח מידו ולחזור וליטול אותם והנה לכאורה אין להביא ראיה מהא דמצינו בסוכה (דף מ"א ע"ב) גבי ר"ג ור"י ור"א בן עזריה דנתן לר"י במתנה ונטלו ר"י ויצא בו ולא הוזכר דזכה בו ר"י מתחלה קודם שנטל לצאת בו דזה אין ראיה דחזא י"ל דזה לא הוצרך הש"ס להזכיר דממילא ידעינן דכיון דבעינן שיהא שלו ממילא שמעינן שזכה בו ר"י מקודם ועוד י"ל דזהו נכלל בלשון הגמ' דאמר דנתנו לר"י במתנה ולשון דנתנו במתנה משמע דהקנה לו לשם מתנה ואפשר שזיכה לו הלולב ע"י ר"א בן עזריה וכן כשנטל ר"א בן עזריה הלולב זיכה לו ר"ג מקודם ע"י ר"י: ומיהו קצת יש להביא ראיה דשפיר יוצא בהגבהה אחת מהא דמקשינן בסוכה (דף מ"ב) על הא דאמר אביי דלא שנו אלא שלא יצא בו ומקשינן הא מדאגבהיה נפק ביה ולא משני דלא קנה עדיין להלולב במשיכה עד עכשיו בעת שהוציאו לרה"ר וממילא עדיין לא יצא בו.

אלא וודאי דאמרין דהגבהה זו עולה לכאן ולכאן. ושוב אחר החיפוש בספרים מצאתי בביכורי יעקב סי' תרנ"ב להגאון בעל ערוך לנר זצ"ל שהעיר ג"כ בספק הזה בנטל קודם עה"ש ועדיין הוא בידו אחר עה"ש אם יוצא והביא ג"כ ראייה מה דהקשה הגמ' מדאגבהיה נפק ביה ולא משני שהגביה קודם עה"ש וע"ש שרצה להביא עוד ראייה מדברי הטור בסי' תרנ"א וחזר ודחה זה ובסוף הספר בס' תוס' ביכורים שלו רצה להביא ג"כ ראייה מהא דמתנה ע"מ להחזיר וחזר ודחה די"ל דהקנין וזה שיוצא בו באין כאחד ע"ש והנה לפי מה שדחה מהא דמתנה ע"מ להחזיר די"ל דבאין כאחד א"כ עדיין פשוט מהא חדא דלא בעינן נטילה אחרת אחר הקנין ואכן לפי מה שכ' לעיל ליכא למפשט מיניה מידי אך מקושיית הגמ' דמדאגבהיה נפק ביה שפיר איכא למפשט לענין הספק שכתבתי אך מה שהביא הגאון הנ"ל ראייה מזה לענין ספיקו בנטל קודם עה"ש במאי דלא משני שהגביהו קודם עה"ש תמהני דוודאי לא מצי לתרץ כן דאם הוציא קודם עה"ש בוודאי לא היה אומר ר"י דפטור מחטאת דהא עיקר טעמו של ר"י הוא משום דזמנו בהול וטרוד בדבר מצוה וזהו לא שייך רק בהוציא בזמן חיובא אבל בהוציא קודם עה"ש דאז אינו טרוד כלל ופשוט דחייב חטאת ולא מקרי הוציא ברשות וזה נ"ל פשוט.

ואולי דכוונת הגאון הנ"ל דלשנידהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עה"ש דההוצאה היה בזמן חיובא ומשו"ה פטור מחטאת דבעת ההנחה ברה"ר היה טרוד בדבר מצוה אבל א"כ היה כוונתו בוודאי י"ל דזה דוחק הוי להש"ס לפרש כן. ולכן טפי ניחא ליה להש"ס לתרץ בפשיטות דמיירי כשהפכו ובאמת שהגאון הנ"ל כתב בעצמו דיש לדחות הראיה שהרי בלא"ה משני שפיר וגם מה שהביא ראייה שם מהש"ס דיומא (דף מ"ט ע"א) מהא דאמרין שם ולקח והביא בעינן והא ליכא ע"ש.

ופשוט דכוונת הגאון הנ"ל להביא ראייה מזה דהא חזינן דמה שחפן חבירו ונתן לתוך חפניו של הכה"ג לא נחשב ללקיחה אצל הכה"ג כיון שלא חפן בעצמו ורק דמבעיא לן דאפשר דולקח לא קאי אכה"ג רק ולקח הלוקח מי שהוא וישים בחפניו של הכה"ג והדר נעייל הכה"ג מבית לפרוכת דעל הכה"ג אינו מוטל רק שיביא מלא חפניו או דילמא ולקח והביא בעינן שהלוקח יביא וכיון דהבאה הוא בכה"ג גם הלקיחה צריך להיות בכה"ג וכן פירשו התוס' שם להדיא להאבעיא דרב פפא ע"ש [ונ"ל דמה שעלה לרב פפא להסתפק דולקח לא קאי אכה"ג ואף דכל הפרשה נאמר באהרן וכתוב עליה חוקה היינו משום דכתיב מתחילה ושחט את פר החטאת אשר לו וקי"ל להלכה דשחיטת פרו כשרה בזר וכמו דס"ל לר"י שם (דף מ"ג ע"ב) וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' פסולי המוקדשין הלכה ב' וז"ל וכן פר כה"ג של יוהכ"פ אע"פ שנאמר בו ושחט אהרן אם שחטו זר כשר עכ"ל א"כ השחיטה בכה"ג אינו אלא למצוה והלכך מבעיא ליה לר"פ דאפשר דהלקיחה נמי כשר בדיעבד בזר דהא קרא דולקח אקרא דלקמיה קאי וכיון דהתם כשר בזר ה"נ הלקיחה כשר בזר או דילמא כיון דכתיב ולקח והביא איתקש לקיחה להבאה והבאה הא מעכב בכה"ג כן נ"ל פירוש האיבעיא שם וע"ד שפי' התוס' שם ואכן רש"י ז"ל נראה שמפרש בע"א וכמו שיבואר בסמוך] ולכן הוציא מזה הגאון הנ"ל שם בתוס' ביכורים דאף אם נתן חבירו הלולב לתוך ידו והיה ידו פתוח לא יצא מצוות נטילה דלקיחה לא מקרי רק אם נוטל בעצמו וכמו התם דלא מקרי לקיחה מה שנותן חבירו לתוך חפניו ואמנם קשה לי דא"כ אמאי לא מבעיא ליה נמי אלקיחת

המחיתה דאם היו ידיו פשוטות ונתן חבירו המחיתה של גחלים לתוך ידיו כמו דמבעיא ליה בחפינה ובשלמא לפרש"י שם דנראה דמפרש דזה לא מבעיא ליה כלל אם הולקח קאי אכה"ג או דכשר באחר דבזה אין ספק כלל דוודאי כל הפרשה קאי על אהרן ורק דמבעיא ליה דאפשר ולקח לא קאי רק על המחיתה של הגחלים אבל בקטורת לא בעינן לקיחה כלל רק שיביא מלא חפניו קטורת לפניו ואכן ק"ק לפרש"י דלמאי הוצרך לומר חפן חבירו והלא אפילו אם לא חפן כלל רק דנתן קטורת בתוך מלא חפניו או אפילו נתן קוף לתוך חפניו של הכה"ג נמי יהיה כשר כיון דלא הוזכר לקיחה גבי הקטורת וצ"ע] כן משמע להדיא מלשון רש"י שם ד"ה או דילמא והלכך במחיתה של הגחלים דוודאי בעינן לקיחה ליכא למבעיא כלל דוודאי צ"ל בכה"ג עצמו אבל לדעת התוס' קשה ולכן לולא דברי הגאון הנ"ל היה נ"ל לומר דאין ראייה מהתם כלל די"ל דיש חילוק בין היכא דכתיב לקיחה סתם ולא הוזכר במה יקח ובין היכא דהוזכר בכתוב אופן הלקיחה דווקא גבי חפינה דהוזכר שילקח בחפניו וגם נאמר ע"ז הלמ"מ דצריך חפינה דווקא ותדע דהא קי"ל דחופן וחוזר וחופן וזה לא מצינו בכתוב כלל וע"כ דהלמ"מ הוא והלכך מה שחופן חבירו ונותן לתוך חפניו לא מקיים מצות לקיחה כלל דהא ע"ז נאמרה הלמ"מ דהך לקיחה היינו חפינה אבל היכא דכתיבה בתורה לקיחה סתם כמו במצות ד' מינים וכן בלקיחה דמחיתה וכן בלקיחה דאגודת איזוב י"ל דכל חד וחד יתפרש לפי עניינו דגבי לקיחה דמחיתה בוודאי עיקר המכוון שיביא המחיתה למבית לפרוכת אבל הלקיחה בעצמה אינו מהמצוה כלל והלכך י"ל דאין נ"מ היאך באה לידו וכן באגודת איזוב עיקר המצוה הוא הטבילה אבל בד' מינים דעיקר המצוה הוא הלקיחה י"ל דהמכוון בלקיחה זו שיגביהם, ממקומם שהיו מונחים מתחילה והיינו דאמרין דמדאגבהיה יצא בו אלמא דעיקר הלקיחה הוא היינו הגבהה אבל אין נ"מ כלל באיזה אופן בא לידו ותדע דהא לא הוזכר כלל בכתוב שיהיה הלקיחה ביד ועכ"פ מלקיחה דחפינה אין ראייה כלל ולכן דין זה עדיין צל"ע להלכה.

ומיהו לענין הדין שנסתפקנו לעיל אם הגביהו ע"מ לזכות בו בהגבהה זו אם יוצא בזה ידי מצות נטילה נמי או דצריך שיטלנו מידו ויחזור ויקחנו לשם מצות נטילה ולא אמרינן דגיטו וידו באין כאחת ע"י בש"ך חו"מ סי' ר"ב סק"א ודו"ק]. נ"ל להביא ראייה קצת מלשון הפיוט שיסד ר"א הקליר זצ"ל בפיוט של ברכת מגן של יום שני של סוכות שיסד שם קיחתם בדמים יכשרו לשם איום ראויים להנטל בזה ראשון יום.

והנה לשון קיחתם בדמים אין לו הבנה לפום רהיטא דאטו אם ניתן לו במתנה לא יצא בתמיהה והא אפילו במתנה ע"מ להחזיר יצא ונראה דאתא לאשמעינן דין חדש דאם קנה אתרוג מיד חבירו אינו יוצא רק אם נתן דמים בתחילה דכיון דמעוה קונות מה"ת ורק דחז"ל תקנו משיכה דווקא והלכך לענין מצוה של תורה לא מהני משיכה לחוד ובעינן נמי קנין מעוה דאין קנין דרבנן מועיל לדאורייתא וכן הביא בשע"ת באמת משם כמה תשובות האחרונים וכן נמצא תח"י העתקה משו"ת אחת של הגאון בעל שאג"א ז"ל שהעלה ג"כ דאינו יוצא ידי אתרוג עד שיתן דמים בתחילה משום כיון דקי"ל כר"י דד"ת מעוה קונות צריך קנין של תורה דווקא וא"כ י"ל דלזה נמי כיון הפייטן ר"א הקליר הנ"ל.

ולפי מש"כ התוס' בחגיגה (דף י"ז) והרא"ש, בפ' אין עומדין דר"א הקציר הוא ראב"ש בוודאי דא"ש במאי דאמר קיחתם בדמים משום דס"ל כאבוה כר"ש דס"ל בב"מ (דף מ"ז) דדבר תורה מעות קונות [ור' ור"ל פליגי אליבא דרבנן ואכן קשה דמ"מ הו"ל להזכיר דבעינן נמי קנין משיכה או ה גבהה וע"כ צ"ל דכיון דצריך בלא"ה להגביה וליטול הלולב ביו"ט לשם מצוה ממילא קונה בזה האתרוג ג"כ דהגבהה זו עולה לכאן ולכאן וכנ"ל [ומכל מקום יש לדחות די"ל דקנין משיכה או הגבהה ממילא ידעינן דצריך]: ועוד יש להביא ראיה קצת מהש"ס דסוכה (דף מ"ג ע"ב) דאמרינן דאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב אבל אגבהיה והדר אגבהיה לשם ערבה לית לך בה ע"ש ולא הוזכר שצריך להניח מידו ולחזור וליטלה לשם מצות נטילת ערבה ומשמע דמה שחזור ומגביה אותה לשם מצות ערבה יוצא בזה ידי נטילת ערבה ואף שכבר מונח בידו מתחילה וה"ה לנד"ד ופוק חזי מה עמא דבר כשנותנין הלולב ביו"ט ראשון במתנה ע"מ להחזיר שבלקחה זו יוצאין יד"ח גם למצות נטילת לולב ואין מצריכין נטילה אחרת לשם מצות נטילת לולב והנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן מט כתב הר"ן בריש לולב הגזול ולדידן דאית לן תרי יומי של יו"ט מסתברא דכל הפסולין ביו"ט ראשון פסולין בשני ואע"ג דידעינן השתא בקביעא דירחא אפ"ה אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלינו מפני מנהג אבותינו בידינו אבל יש מי שאומר שאין הפסולין הנוהגין ביו"ט ראשון נוהגין ביו"ט שני בזה"ז וכו' ע"ש ולענ"ד נראה להביא ראיה קצת לסברא הראשונה מהא דתניא בברייתא בסוכה ל"ג הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק ומקשינן ואמאי לענבו מיענב ומשני הא מני ר"י היא דאמר דעניבה קשירה מעלייתא היא ומקשינן אי ר"י איגוד מעלייתא בעי [ופרש"י אי ר"י קשר מעלייתא בעי כדתניא לעיל שאינו אגוד פסול דגמר מאגודת איזוב והאי לאו אגוד הוא] ומשני האי תנא סבר לה כוותיה דר"י בחדא ופליג על' בחדא ע"כ מד' הגמ' דלשם.

והנה זה פשוט דהא דבעי אגוד לר"י אינו אלא ביו"ט ראשון דהא כתבו התוס' (דף כ"ט ע"ב) ד"ה בעינן דכל הפסולין שאינו מעיקר הלקיחה כשר בשאר הימים ואגוד נמי לאו מעיקר הלקיחה היא וגם משום הדר נמי לא מפסיל דהא טעמא דר"י לאו משום הדר הוא אלא מג"ש וגזה"כ הוא לדידיה ותדע דהא הדר לד"ה בעינן ואעפ"כ מכשרי חכמים לולב שאינו אגוד אלא דלכתחילה מצוה לאוגדו משום זה אלי ואנוהו וא"כ פשוט דבשאר הימים אפילו לר"י כשר בשאינו אגוד וכן למה שכתבו התוס' שם מתחילה דכל מה דילפינן מולקחתם אינו נוהג אלא ביום ראשון משום דכתיב עליה ביום הראשון והיינו חסר ושאול דנפקא לן מולקחתם לכם וא"כ פשוט דה"ה אגודה לר"י נמי נלמד מג"ש דולקחתם דילפינן לקיחה לקיחה מאגודת איזוב וא"כ אפילו במקדש לא היה נוהג פסול אגד רק ביום הראשון לדעת התוס' שם בתי' הראשון ע"ש].

וא"כ אי נימא דיו"ט שני של גלויות דמי לשאר הימים בזה ה"מ למתקן דמיירי ביו"ט שני של גלויות דקשירה אסור ומ"מ אגודה אינו מעכב אז אפילו לר"י ולא בעי אגודה רק משום זה אלי ואנוהו ולפיכך סגי אם אוגדו כאגודה של ירק ואף דהברייתות נשנו בא"י דשם ליכא יו"ט שני של גלויות מ"מ במקום שלא היו השלוחים מגיעין ע"כ היו צריכים לעשות יו"ט שני ימים וכן מצינו בעירובין (דף ל"ט ע"ב) בברייתא וכן היה ר"י אוסר בשני יו"ט של גלויות ואולי י"ל דליו"ט שני לא הוי קרי ליה סתם יו"ט והו"ל

לומר בפירוש יו"ט שני של גליות ועוד דבזמן הברייתא דהיו מקדשין ע"פ הראיה במקום דלא היה השלוחין מגיעין הוי ספיקא דאורייתא ופשוט דאז כל הפסולין שפסולין בראשון היו פסולין גם בשני דע"כ לא כ' הר"ן בשם יש מי שאומר דכשר בשני אלא האידנא דאנו בקיאיין בקביעא דירחא והלכך אין להביא ראייה מהש"ס דלעיל לענין זמן הזה: ואגב דאיירי בהך ברייתא ראיתי להתעורר על הגירסא שהובא בב"י בשם הר"ן דאוגדו באגודה של ירק בבית [והוכיח כן הב"י דהר"ן היה גורס כן מהא שכ' דלא אגיד ליה אלא באגודה של ירק משום דחזי לאכילה ולא מוקצה הוא הרי דמפרש דאוגדו באגודה של ירק כך כתב הב"י ובהגהות מהר"ן שפירא הגיה בר"ן דצ"ל משום דחזי למצוה ותמיהני שלא ראה דברי הב"י הנ"ל דמדבריו משמע דהג"י דחזי לאכילה הוא עיקר וצ"ע] ל"ע לפי גי' זו היכי משני דהברייתא ר' יהודה היא הא ר"י ס"ל דאין אוגדין הלולב אלא במינו ובסוכה דף ל"ו ע"ב) ואף דאמרינן דהך ברייתא סבר לה כר"י בחדא ופליג עליה בחדא וא"כ י"ל דפליג עליה דר"י נמי בהא ובפרט דעיקר טעמו של ר"י דסבר דאין אוגדין את הלולב אלא במינו הוא משום דס"ל דלולב צריך אגד ואי מייתי מינא אחרינא עובר בבל תוסיף וכמו שמבואר שם בסוגיא וא"כ הך ברייתא דפליג עליה דר"י וס"ל דצ"ע אגד ממילא פליג נמי בהא דהא שני הדינים תליא אהדדי מ"מ קשה דהו"ל להמקשן להקשות גם מזה דהא ס"ל לר"י דאין אוגדין את הלולב אלא במינו ואף די"ל דזה נכלל בקושיית המקשן שהקשה אי ר"י אגד מעלייתא בעי מ"מ היה לו להזכיר זה בפירוש ואכן כבוד מו"ר הגאון מו"ה יעקב באריט זצ"ל השיב לי דבלא"ה לא קשיא די"ל דירק דקאמר היינו סוב הגדל סביב הדקל ומין ירק הוא כדתנן בפסחים ל"ט ואלו ירקות שאדם יוצא בהן יד"ח בפסח בחזרת וחרחבינא ואמרינן בגמ' דחרחבינא הוא אצוותא דדיקלא ופירש"י דהיינו סיב הגדל וכרוך סביב הדקל אלמא דנחשב לירק דהא חשיב ליה בהדי ירקות שאדם יוצא יד"ח בפסח ובסוכה ודף ל"ז) אמר רבא בהדיא דיכול לאגוד הלולב ואפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא דגם זה מינא דלולבא הוא כיון שהוא מין דקל ות' נכון הוא ודפח"ח: והן אמת שהתוס' בסוכה שם הקשו על פרש"י דפירש דאצוותא דדיקלא היינו סיב הגדל וכרוך ע"פ הדקל דא"כ הוי מין אילן וכדאמר הכא והתם חשיב ליה בירקות ובהדיא אמר התם בפסחים מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים עכ"ל אבל באמת יש ליישב פרש"י דאף דהוא גדל על הדקל מ"מ מקרי מין ירק ולא מין אילן משום דלא נטעי אדעתא דהכי ואינו נחשב אלא מין זרעים ותדע דהא קורא אמרינן בברכות (דף לו) דמברכין עליו בפה"א ואף דהוא גדל סביב האילן מטעם דלא נטעי אדעתא דהכי וא"כ י"ל דלענין מרור נמי נחשב למין ירק ויוצאין בו ידי חובת מרור כן נראה לי ליישב פרש"י ז"ל: ועוד הקשה מו"ר הרה"ג מוהרי"ב זצ"ל הנ"ל על עיקר דין הברייתא דאוגדו כאגודה של ירק אבל קשירה ממש או עניבה לא ואמאי הא יכול לקשור קשירה גמורה ע"מ להתירו למחר ולחזור ולקשור בקשירה אחרת לדעת המרדכי והטור שהובא בשו"ע בסי' שי"ז סעיף א' בדברי הרב בהגה"ה דכל קשר שאינו לשבעת הימים לא מקרי של קיימא ואכן י"ל דקשירה דלולב שאני כיון דבאמת צריך להיות הקשר עומד כל הז' ימים לא מהני מה שיתירו למחר כיון שצריך לחזור ולקושרו ואינו רוצה להתיר רק שלא יהיה נחשב קשר של קיימא כדי שיהא יכול לקשור ביו"ט והלכך ס"ס נחשב הקשירה קשר של קיימא והא דכתב

המרדכי דקשר שאינו עשוי לז' ימים לא מקרי קשר של קיימא היינו אם אינו צריך הקשר לז' ימים וראיה מציצית דכ' המרדכי בעצמו שאם נפסק אחד מן הציצית שלו בשבת ומתבייש לישב בלא טלית יכול ללובשו בלא ברכה דכיון שאינו יכול להטיל ציצית בבגד בשבת אינו עובר אם לובש הטלית בלא ציצית והובא בשו"ע סי' י"ג סעיף ג' וע"ש במג"א בס"ק ח'.

ולכאורה תקשה הא יכול להטיל ציצית ולקשור על מנת להתיר למחר ולחזור לקושרו דהא דעת המרדכי בעצמו דקשירה שאינו לז' ימים לא מקרי קשר של קיימא אלא ע"כ צ"ל כנ"ל דכל שהקשר נצרך לז' ימים ואף שבדעתו להתירו בתוך הז' הימים ולחזור ולקושרו מ"מ נחשב קשר של קיימא. ואין לדקדק על מה שכ' בטור ובשו"ע סי' תרס"ד דנוהגים להתיר אגודו של לולב ביום הושענא רבה ע"ש וא"כ אמאי אסור לקשור ביו"ט ראשון הא אינו קשר לז' ימים דהא אינו קושיא דכבר מבואר באחרונים דהמנהג אינו רק להתיר יתר הקשרים שאוגדין את הלולב לנוי והידור בעלמא אבל הקשר שנאגד בו ההדס וערבה עם הלולב ע"כ צ"ל גם ביום הושענא רבא דעיקר הטעם שמתירין בו האגודות הוא כדי שיכול לנענע בו ביותר וכמש"כ הב"ח שם וכ"כ בביכורי יעקב שם בס"ק י' בשם מהרי"ל שלא היה מתירו רק עד חציו ופשיטא שלא יתיר אגוד שלמטה שהוא מצוה לאוגדו משום זה אלי ואנוהו עכ"ל וא"כ מ"מ עיקר האגודה הוא קשר של קיימא הנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות ניסוך המים בחג אור ליום ג' כ"א סיון תרט"ז לפ"ק סימן נ' ראוי לברר לענין ניסוך המים של חג אי בעי מים חיים דווקא או דילמא דאפילו מי גשמים כשרים לניסוך: דע דדעת התוס' בפ"ג דמעילה (י"ב ע"ב ד"ה כל הראוי) דבעי מים חיים דווקא ומוכח באמת במתניתין שם דקחשיב כל הראוי לבדק הבית ולא למזבח ולא תמצא בכל הנך דקחשיב התם במתניתין דבר הראוי לבדק הבית ולא למזבח זולת מהקדיש בור מלא מים דתני תנא שם ברישא דמתני' אלמא דבור מלא מים דהיינו מי גשמים אינם ראויין למזבח כן נראה הוכחת התוס' וכן הביאו עוד ממתני' דסוכה דתנן שם שהיה ממלא מן השילוח והשילוח היה מעיין כידוע ועוד דסמכו חכמים על קרא דושאבתם מים בששון ממעיני הישועה ובקרא מעיין כתיב כל זה כתבו התוס' שם וכ"ה דעת רשב"ם בב"ב (דף ע"ט) ע"ש ולפי דעתם צ"ל דהא דתנן שם בסוכה בסו"פ לולב וערבה דנשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור אתיא כר' ישמעאל דס"ל בזבחים כ"ב דמי כיור מי מעין הם אבל אגן דקי"ל כחכמים דשאר מימות הם לא היה יכול למלא מן הכיור אם היה בכיור מי גשמים [ואפשר עוד דס"ל להתוס' כיון דע"כ סתם מתני' זו אתיא כר' ישמעאל לפי שיטתם ז"ל א"כ באמת קי"ל כר' ישמעאל דבעי מים חיים גם לכיור דקי"ל דמחלוקת בברייתא וסתם במתני' הלכה כסתם דמתני']: וכל זה לדעת התוס' והרשב"ם אבל מדברי הרמב"ם ז"ל שפסק בה' ביאת מקדש בפ"ה הלכה י"ב כרבנן דמי מקוה כשרים למי כיור ואעפ"כ פסק בפ"י מה' תמידין ומוספין הלכה י' כסתם מתני' דסוכה דאם נשפך המים שמלאוהו לניסוך המים היה ממלא מן הכיור מוכח בהדיא דס"ל דניסוך המים לא בעי מים חיים ודלא כדעת התוס' ורשב"ם ז"ל וההכרח שהביא התוס' והרשב"ם ממתני' דמעילה יש לומר דהרמב"ם יפרש דבור מלא מים שאובין מיירי מתני' ולהכי אינו ראוי אלא לבדק הבית דלניסוך המים אף שלא בעי מים

חיים מ"מ בעינן מי גשמים שלא היה בהם תפישת יד אדם אבל מים שכבר היה בהם תפישת יד אדם פסולים לניסוך.

ובזה יתיישב עוד דאמאי אינו ראוי בור מלא מים למזבח הא ראוי לכל הפחות למי כיור דכשר בשאר מימות לדעת הרמב"ם [ואין לומר דהמתני' דמעילה אתיא כר' ישמעאל דא"כ אתיא סתם מתני' כר' ישמעאל ותקשה על הרמב"ם דאמאי לא פסק כר' ישמעאל וכסתם מתני'] ואין לומר דמי כיור מקרי צורך בדק הבית הא וודאי ליתא דמדהוצרכו התוס' והרשב"ם שם לומר דאין מדיחין את הקרביים אלא מאמת המים שבעזרה אלמא דצורך עבודה מקרי צורך מזבח וה"ה לכיור אלא וודאי דהרמב"ם מפרש בבור מלא מים שאובין דפסול גם לכיור דאף דבכיור נעשו שאובים מ"מ בעינן שיבואו לכלי קודם שנעשו שאובין [וכן משמע ברמב"ם בפ"ה מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ב דשאובין פסול ודו"ק] ואין להקשות דא"כ היאך מכשירין למלאות המים מן הכיור אם נשפכה הא כבר נעשו שאובין כשבאו לכיור די"ל דאפשר דלא קפדינן אלא דלא נעשו שאובין קודם שיתקדשו אבל לאחר שיתקדשו לית לן בה.

ולפי פי' התוס' והרשב"ם דמפרשי במי גשמים צ"ל באמת דהמתני' אתיא כר"י דפסיל לכיור ובלא"ה צ"ל לשיטתם דהמתני' דסוכה אתיא כר"י לכן אין זה מן התימה כ"כ שגם סתם מתני' דמעילה אתיא כר"י וזה ברור: היוצא לנו מדברינו דלענין אי בעינן מים חיים לניסוך המים לחג הוא מחלוקת הרמב"ם והתוס' ז"ל דלדעת הרמב"ם כשר בשאר מימות ולדעת התוס' והרשב"ם ז"ל בעינן מים חיים דווקא כמו שכתבתי בעז"ה.

אך נ"ל לומר דהא דנקטו בלשונם מים חיים דלאו בדווקא נקטו כן אלא עיקר כוונתם דבעינן מים נובעים ותדע דהא בקרא דילפינן מיניה אסמכתא לניסוך המים לא הוזכר אלא מעיין כמו דכתיב ממעיני הישועה אבל מים חיים לא כתיב ונ"מ לדינא לעניין מים המוכין דמים המוכין כשר לניסוך המים כיון דמ"מ מי מעין הם ואף דפסולים לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת ומתוך שהתוס' עיקר כוונתם לומר דמי גשמים פסול לא נחתי לחלק בין מעיין למים חיים וכ' סתם מים חיים אבל עיקר כוונתם כמו שכתבתי בלי ספק דמהיכא תיתי לומר דבעינן מים חיים הא בקרא לא הוזכר מים חיים כן נראה לי אך קשה לי לפי זה מהא דתנן במקוואות סופ"א משנה ח' במעלה החמישית למעלה מהן מים מוכין שהן מטהרין בזוחלין למעלה מהן והוא מעלה הששית] מים חיים שהן טבילה לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת ע"כ מהמשנה והנה לכאורה יש לדקדק לפי דעת התוס' דמשנה זו קשיא בממ"נ דאם נימא דבעינן מים חיים לניסוך המים אמאי לא חשיב גם ניסוך המים במעלה הששית דלמעלה מהן מים חיים דכשרים לניסוך המים ואם נימא כמו שכתבנו דמים המוכין נמי כשרין קשה אמאי לא חשיב ליה במעלה החמישית במים המוכין אלא וודאי כדעת הרמב"ם ז"ל דלא בעינן מי מעיין כלל.

ואין להקשות דאכתי לחשב במעלה ראשונה דהא לכל הפחות מי גשמים בעינן ולא שאובין כמש"כ לעיל דהא אינו קושיא דהא באמת גם מן הכיור כשרין ואף דכבר נעשו שאובין ולא מצוי למחשב ליה בהדי מעלות דחשיב במי מקוה שם. ועוד יש להוציא ממשנה זו דמי כיור ומי סוטה לא בעי מים חיים וכרבנן מדלא חשיב להו בהדיהו ופשוט הוא.

עוד נראה לפענ"ד דמי כיור ומי סוטה לר' ישמעאל דבעי מים חיים דגמר ממצורע וכן במי מצורע גופא דכולהו לא בעי שיהא חיותן בכלי כמו דבעינן במי חטאת דאף דמלאן בתחילה בכלי אחר דכבר נפסק חיותן מ"מ יכול לערות אח"כ בכלי אחר ולהביאן לסוטה או למצורע וכן בכיור דיכול למלא הכיור מכלי אחר אף דכבר נעשו שאובין.

ומנא אמינא לה מהא דמקשינן בפ' היה מביא סוטה דף ט"ו ע"ב] לר"י דגמר סוטה ממצורע בג"ש א"כ לבעי בסוטה מים חיים כמו במצורע והיכי תנן במתני' בסוטה שם דהיה ממלא לסוטה מן הכיור [וילפינן ליה מקרא דולקח מים קדושים כדאיתא בספרי והובא ברש"י שם] ומתרצינן דמידי הוא קושיא אלא לר"י ולר"י אה"נ דגם מי כיור מים חיים הוא כן מבואר בגמ' שם אלמא בהדיא דהיה ממלא מן הכיור אף דכבר נעשו שאובין וממילא דה"ה למצורע ומי כיור דלר"י מי כיור ומצורע ומי סוטה שווין וטעמא דמילתא נ"ל דלגבי מי חטאת נפקא לן דבעינן חיותן בכלי מדכתיב ונתן עליו מים חיים אל כלי אלמא דבעינן שבשעה שבאים אל אל הכלי יהיה עדיין מים חיים דכן משתמע לישנא דקרא כדאיתא בפסחים (דף ל"ד ע"ב) ע"ש היטיב אבל במצורע לא כתיב אלא ושחט את הציפור האחת אל כלי שרת על מים חיים ולא משתמע מהך קרא כלל דיבואו אל הכלי כשהן חיים דהא לא כתיב מים חיים אל כלי כדכתיב במי חטאת רק שיהיו מים חיים מעיקרא וכיון שבמצורע כן ה"ה במי כיור וסוטה דהא סוטה גופא דלבעי מים חיים לא למד ר"י אלא ממצורע כ"ה ברור לפענ"ד: שוב נשאתי את עיני וראיתי בש"ס דפסחים הנזכר דגם במי חטאת גופא דבעי חיותן בכלי אינו אלא מעלה בעלמא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא וא"כ בלא"ה לא קשה מידי כיון דאינו אלא מעלה איכא למימר דבמי חטאת עשו חכמים מעלה משום דמטמאין היה הכהן השורף וכו' אבל בשאר מקומות לא עשו חכמים מעלה ומ"מ התי' הראשון ג"כ הוא אמת ונכון דמשום דהתם איכא אסמכתא מקרא עשו מעלה והכא ליכא אסמכתא מקרא ומשו"ה לא עשאו מעלה ושני התירוצים צריכי להדדי ודו"ק.

וכן בניסוך המים לדעת התוס' ג"כ לא בעי שיהא חיותן בכלי דהא תנן נשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור הרי דיכול למלאותן מן הכיור אף דכבר נפסק חיותן כשבאו לכיור וגם זה ברור לפענ"ד. היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלענין ניסוך המים של חג אי בעי מים חיים הוא מחלוקת הרמב"ם והתוס' והרשב"ם ז"ל דלהרמב"ם לא בעינן ולהתוס' ולהרשב"ם בעינן ועוד הוכחנו לדעת התוס' מ"מ מים המוכין כשר דלא בעינן מים חיים דווקא וכן לא בעינן שיהא חיותן בכלי וכן בכיור ומי סוטה לר"י וכן במצורע לד"ה דבעו מים חיים מ"מ לא בעינן שיהא חיותן בכלי: שוב אחר כן האיר ה' את עיני ומצאתי סמך גדול ממקרא מלא בכתבי הקדש לעיקר מחלוקת הרמב"ם והתוס' ז"ל והוא בדברי הימים א' [יא ט"ז י"ז י"ח] דכתיב שם ויתאו דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער ויבקעו השלשה במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם וגו' ולא אבה דוד לשתותם וינסך אותם לה' ע"כ ופרש"י [והוא מדברי המדרש רבה (רות פ' ב') וירושלמי פ"ב דסנהדרין וינסך אותם בר קפרא אומר חג הסוכות היה ונסכן ע"ג המזבח ע"כ מפרש"י ופשוט דדייק כן מדכתיב וינסך אותם לה' ולכן פירש דהיה אז חג הסוכות ונסכן לשם ניסוך המים של חג וידוע דכל בור הוא מים מכוונסין ולא מים חיים כידוע בלשון חז"ל [ואף די"ל דלשון חכמים לחוד ולשון נביאים לחוד מ"מ לא מצינו בדבר

זה דיש שינוי בלשון נביאים מלשון חכמים ועוד דנמצא גם בלשון תורה ונביאים בכמה מקומות חילוק בין בור לבאר וכמו במשלי [סימן ו'] שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך ודרשו חז"ל בע"ז (דף י"ט) בתחילה שתה מים מבורך ואח"כ מתוך בארך וע"ש בפירוש רש"י וכן בפ' תולדות וימצאו שם באר מים חיים] וא"כ שמעינן בהדיא דגם מים מכונסין ממי גשמים כשרים לניסוך המים וכדעת הרמב"ם: אמנם האי קרא איתא נמי (בשמואל ב כ"ב) בקצת שינוי לשון אך שם איתא בזה קרי וכתוב דהקרי הוא מבור בית לחם כמו שהוא בדברי הימים אבל הכתיב הוא מי ישקני מים מבאר בית לחם וכן בקרא השני וישאבו מים מבאר בית לחם וידוע דכל באר הוא מים חיים וא"כ לפי הכתיב אדרבה ש"מ דבעי מים חיים לניסוך המים וכדעת התוס' ועכ"פ נראה דתליא בזה אם יש אם למקרא או יש אם למסורת או אפשר דאהני מקרא ואהני מסורת אהני מקרא דבדיעבד אינו מעכב מי מעיין ואהני מסורת דלכתחילה בעינן מי באר וזה ראייה לדעת הרמב"ם אבל לדעת התוס' קשה ואולי דמשום זה אמרינן (בב"ק דף ס') דטמון באש קמבעיא ליה ומאי ויסך אותם לה' דאמרינהו משמיה דגמרא והיינו דדריש מהקרי דבור דא"א לפרש על ניסוך המים ע"כ דבא לדרשא אחריתא ודו"ק הנלע"ד כתבתי בעז"ה.

יום ג' כ"א סיון תרט"ז לפ"ק הלכות שמיני עצרת סימן נא שאלה ראוי לברר בהא דגרסינן בפסחים (דף ע"א) ובסוכה (דף מח) בברייתא דליל שמיני עצרת חייב ג"כ בשמחה מה"ת וילפינן לה מאך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון אי דווקא בלילה חייב אבל ביום לא וכמו שכ' רש"י בפסחים שם או דילמא דלרבותא נקט לילה וכל שכן ביום דחייב בשמחה וגם אם נימא דחייב גם ביום אי מחוייב בזמן הבית לזבוח ש"ש דווקא וכמו בשאר ימות החג או דיוצא גם בכסות נקייה ויין ישן וצדדי הספק יבואר בתוך גוף התשובה בעז"ה: תשובה בסוכה (דף מ"ח) תניא ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שחייב אדם בהלל ושמחה ובכבוד יו"ט האחרון של חג כשאר כל ימות החג ואמרינן עלה בגמ' מנה"מ דת"ר והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון ופרש"י וכיון דאתרבי ליל יו"ט האחרון שהוא טפל ק"ו היום שהוא עיקר שחייב בשמחה ושאר הלילות לא צריכי ריבויי דימים אפילו לילות במשמע וכו' ועל כרחך לילה אתרבי שהוא סמוך לשבעת ימים דקרא ויום אתי בק"ו עכ"ל ואכן בפסחים (ד' ע"א) ד"ה לרבות לילי כתב רש"י ז"ל דדוקא לילי בא לרבות אבל ביום לא דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית לעיל וכו' וממילא אימעט שמיני וזה סותר למש"כ כאן וכבר העיר ע"ז במהרש"א ואמנם באמת צריך להבין ולישב הוכחת רש"י שכ' דהא כתיב מיעוטא תרי זימני ולכן נלע"ד דבשני דבורי רש"י הם דברי אלהים חיים ושניהם אמת להלכה דלפי הסוגיא דלהתם דמפרש לברייתא בשמחת שלמים ומשו"ה אינו נוהג שמחה בליל יו"ט הראשון משום דאין לו במה לשמוח משום דבעינן זביחה בשעת שמחה ע"כ דליל שמיני דווקא ולא ביום דהא בהדיא כתיב מיעוטא על שלמים וע"כ ריבויא אינו רק על לילה ואפשר דמזה הוציא המסדר הגמרא דמביא סיוע לעולא דמיירי בשלמים מדלא אמר רק לילי ומשמע דביום לא וע"כ מדכתיב מיעוטא והמיעוט הוא אינו אלא על שלמים וא"כ ע"כ רישא דברייתא מיירי נמי בשלמים ואכן כאן בסוכה כתב רש"י לפי הסוגיא דלכאן דמשמע מהמשנה דגם ביום שמיני חייב בשמחה דהא אמר שאדם חייב בכבוד ובשמחה ביו"ט האחרון של חג כשאר כל ימות החג ולכן פרש"י דביום למד מק"ו ואף

דכתיב מיעוטא היינו משלמים אבל מ"מ חייב בשמחה דכסות נקייה ויין ישן ואהני ק"ו ואהני מיעוטא הק"ו על שמחה דיין והמיעוט הוא על בשר שלמים דאף דיוצא ביין ישן לפי המסקנא בפסחים היינו אם אי אפשר בשלמים כגון במוצאי שבת אבל היכא דאפשר בשלמים בוודאי מחוייב בשלמים דווקא אבל ע"ז כתוב מיעוטא דשמיני עצרת אינו מחוייב לזבוח שלמי שמחה ואף דיכול להביא שלמים ומיהו ביין בוודאי מחוייב לשמוח דהא איכא ק"ו ואפשר דמזה ילפינן דביין נמי יוצא ידי שמחה מה"ת דאם לא כן מאי אהני ק"ו ובזה יש לומר דכוונת המשנה דאמרה ההלל והשמחה שמונה כיצד ולכאורה תיבת כיצד מיותר אכן להנ"ל נ"ל דהתנא בא לשאול דהיכי משכחת לה שמונה ימים שלימים ואף לילות דחייב בשמחה והא בשבת שבתוך החג א"א לקיים מצות שמחה במו"ש דהא השלמים ששחט בע"ש כבר נעשה נותר במו"ש וע"ז משיב דמלמד שאדם חייב בכבוד ובשמחה של יו"ט האחרון וכו' וקשה לכאורה דהא כתיב מיעוטא שבעת ימים דווקא וע"כ דמיעוטא אינו רק על שלמים והק"ו הוא על יין וא"כ ש"מ דביין נמי יוצא ידי שמחה מה"ת וא"כ א"ש האדאמר ההלל ושמחה שמונה דאף במוצאי שבת יכול לקיים מצות שמחה ביין וזה נ"ל נכון בעז"ה.

ולפי דברינו יתיישב היטיב קושית השאג"א בסי' ס"ה דהקשה שם בסוגיא דפסחים הנזכר על מה שהביא הש"ס סיוע לעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה מהא דאמר דהוציא ליל יו"ט הראשון משמחה לאו משום דאין לו במה לשמוח ותמה השא"א שם דהא להלן בסמוך מתרץ רב פפא על קושיא אחרינא דמשמחו בכסות נקיה ויין ישן א"כ יכול לשמוח ביין מה"ת ומה שתירץ שם די"ל דאכתי לא אסיק אדעתיה הא דר"פ לענ"ד זה לא נהירא דממ"נ אם ידע מג"ש דהר עיבל היכא משני ר"פ באמת דיוצא ביין ישן דבפסחים (ק"ח) משמע דבזה"ב לא היה יוצא רק בשלמים ועוד מלישנא דר"פ דאמר דמשמחו בכסות נקייה ויין ישן משמע דזה דבר פשוט מצד הסברא ולא דר"פ בעצמו המציא דין זה ולכן נ"ל דזה הוי ידע הש"ס גם מעיקרא דיוצא בשמחה גם ביין כשאין לו שלמים וזה למדו חז"ל מהא דכתיב שבעת ימים וגם לילות בכלל ומוצאי שבת אי אפשר לשמוח בשלמים וע"כ דיוצא ביין והא דילפינן ג"ש מהר עיבל דמצות שמחה ביו"ט הוא בשלמים דווקא היינו בדאפשר אך דהמקשה היה סובר מדתנן הלל והשמחה שמונה מדכילו בהדי שאר יומי משמע דגם ביום ראשון הוא בשלמים ולכן מקשה למ"ד דבעינן זביחה בשעת שמחה והרי ביו"ט ראשון שחל בשבת אי אפשר לשמוח בשלמים ועל זה משני רב פפא הא כדאיתא והא כדאיתא וביו"ט הראשון שחל בשבת דאי אפשר בשלמים משמחו ביין ולענין הקושיא שהקשה השאג"א היכי אמרינן דבליל ראשון אין במה לשמוח דהרי יכול לשמוח ביין נראה דרש"י ז"ל יישב קושיא זו בטוב טעם ודעת דעל הא דאמר בברייתא שם והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט לשמחה פרש"י ואין שמחה אלא באכילת שלמים ויום טוב האחרון גופיה לא דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה וממילא אימעוט שמיני עכ"ל ולכאורה צריך להבין מה הוצרך ז"ל לכתוב זה דאין שמחה אלא בשלמים וגם תמוה במש"כ דאינו מרבה רק ליל יו"ט האחרון אבל ביום לא דמנ"ל לרש"י הא דילמא ר"ל אפילו לילה וכ"ש ביום וכמו שפרש"י באמת בסוכה (דף מ"ח) ומנ"ל להוציא מהברייתא דביום לא וגם אין זה שייך לפירושא דברייתא כלל ורש"י פרשן הוא ולא פסקן ולמה ליה לכתוב זה כלל דזה הוא דין בפני

עצמו ואינו נוגע לפירושא דברייתא דאפילו אם נימא דגם ביום חייב ג"כ א"ש דברי הברייתא די"ל דלילה נקט לרבנותא ואכן הדבר פשוט דלרש"י היה קשה קושיית השאג"א דמאי ראייה מייתי לעולא מברייתא זו דבעינן זביחה בשעת שמחה והטעם דליל ראשון פטור משום דאין לו במה לשמוח כיון דבאמת קי"ל דיוצאין ידי שמחה ביין גם בזמן הבית וא"כ יש לו לשמוח ביין וע"כ צ"ל משום דהוי גזה"כ דבליל ראשון פטור משום דאין שמחה לפניו ועכ"פ אין מזה ראייה לעולא ולכן השכיל רש"י לפרש דע"כ הך קרא לא מיירי רק בשמחת שלמים דהא תרי זימני שבעת ימים כתיבי למעט שמיני [ואין ר"ל דהוי תרי מיעוטא ממש דא"כ י"ל דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבנות אכן באמת קרא קמא איצטריך לגופא דשבעת ימים תעשה חג הסוכות דמצות סוכה אינו נוהג רק ז' ימים ועליה קאי דושמחת בחגך ומזה אינו מוכרח דבשמיני אינו נוהג שמחה אבל מדכתיב פעם שנית דשבעת ימים תחוג וגו' והיית אך שמח ע"כ דבא למעט יום שמיני דאל"כ שבעת ימים השני מיותר הוא לגמרי דפשיטא דעל ז' ימים דרישא קאי וע"כ דלא בא אלא למיעוטא] וא"כ אדרבה דכיון דארישא דקרא דשבעת ימים קאי משמע דשמיני לא והיכי אמרינן לרבנות ולכן מוכרח מזה דהריבוי אינו אלא על ליל שמיני והמיעוט הוא על יום שמיני.

ואמנם קשה ע"ז הא איכא ק"ו וע"כ כנ"ל דהק"ו הוא על מצות שמחה ביין והמיעוט הוא על שמחת שלמים וא"כ מוכרח מזה דקרא דושמחת בחגיך מיירי בשמחת שלמים דווקא ושפיר מוכיח מזה דבעינן זביחה בשעת שמחה דאל"כ היה מסתבר טפי לרבנות ליל ראשון דלא הוי סתירה לפשטיות דקרא דשבעת ימים דמשמע דשמיני לא וע"כ דבליל ראשון א"א לרבנות דבעינן זביחה בשעת שמחה.

ושוב ראיתי להגאון מלבי"ם זצ"ל בספר התוה"מ שהרגיש ג"כ בסתירת דברי רש"י ז"ל מסוכה לפסחים וכתב ליישב דבפסחים מדבר לענין זביחת שלמים וזה אינו נוהג ביום שמיני ובסוכה לענין שמחה לבד בבשר שיש לו מיום שביעי ובזה יום שמיני כ"ש מליל שמיני וכו' וכן דעל מה דתנן ההלל והשמחה שמונה פרש"י לאכול בשר שלמים ור"ל רק לאכול ולא לזבוח ומיושב קושיית התוס' בזה עכ"ל והנה דבריו תמוהים מאוד בזה דאטו ביום שביעי מחוייב דווקא לזבוח ש"ש ואף דיש לו שלמים מיום אתמול זה וודאי אינו דעיקר מצות שמחה אינו אלא באכילת שלמים ולא לזבוח אלא דאם אין לו ע"כ מחוייב לזבוח ותדע דהא הכהנים יוצאין ידי שמחה בחטאות ואשמות ואף דהחטאת והאשם הביאו הישראל ואעפ"כ יצא הכהן ידי מצות שמחה אלמא דאין החיוב רק האכילה וא"כ מאי נ"מ בין ז' ימים לשמיני דאם אין לו שלמים מיום ז' ע"כ מחוייב לזבוח גם ביום שמיני דהא מחוייב לאכול וא"כ לענין מאי מיעט יום שמיני: ועוד דבריו תמוהים הפלא ופלא דלפי זה לא יתכן כלל פרש"י דפסחים הנ"ל דכ' דע"כ דהריבוי אינו אלא לליל שמיני דהא יום אימעט מדכתוב תרי זימני שבעת ימים ולפי דבריו דהמיעוט הוא לענין זביחה א"כ לאיזה דבר בא לרבנות ליל שמיני יותר מיום שמיני דהא בלילה לאו זמן זביחה הוא וע"כ דהריבוי אינו אלא דאם יש לו שלמים ביום הז' מיום הששי דמצד מצות שמחה דיום ז' היה יכול לצאת בשלמים דאתמול וא"צ לזבוח כלל אבל כיון דריבה הכתוב ליל שמיני לשמחה ע"כ צריך לזבוח ביום הז' כדי שיהיה יכול לאכול בלילה ובכה"ג גם משום יום שמיני חייב לזבוח דהא לכה"פ מחוייב באכילה

ואפילו אם יהיה לו לאכול בלילה כגון דיכול לצאת בלילה בחטאת ואשם מ"מ מחוייב לזבוח שלמים בשביל יום המחר וא"כ לא מצינו שום נ"מ בין ליל שמיני ליום שמיני לדעתו ז"ל ולכן מחוורתא כמש"כ לעיל דביום שמיני אינו מחוייב רק ביין וא"צ לזבוח ביום ז' בשביל יום ח' ואף דבלא"ה צריך לזבוח בשביל הלילה מ"מ נ"מ אם בלילה יזמין לו אחר על שלמיו או דהביא תודה ביום הז' של חג דיכול לצאת יד"ח שמחה בה בלילה דתודה נאכלת ליום ולילה או דהוא כהן ויכול לצאת יד"ח בחטאת ואשם (ותודה דנאכלין ליום ולילה) אז א"צ לזבוח כלל ביום הז' לצורך יום שמיני משום דביום יכול לצאת ידי שמחה גם ביין והנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות חנוכה סימן נב גרסינן בשבת (דף כ"א ע"ב) מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכתב הר"ן ע"ז וז"ל לאו למימרא שלא יהא רשאי להדליק קודם זמן זה דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין (דף ל"ד) דמשתשקע החמה הוי בין השמשות אלא עיקר מצותה קאמר ואם רצה להקדים מקדים אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה ובערב שבת נמי מדליק אחר שקיעה וכרב יוסף דאמר דמשתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון יום עכ"ל.

הנה פשוט דמש"כ דמדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה היינו מדכ' הבה"ג בה' חנוכה והיכא דאדליק לה קודם שקיעת החמה וכבתה קודם שקיעת החמה הדר מדליק לה משתשקע החמה משום דאדלקה בלא זמנה עכ"ל ומדכ' דצריך להדליקה שנית ואף דאם הדליקה בזמנה קיי"ל דכבתה אין זקוק לה וכן מדכ' משום דאדלקה בלא זמנה מכל זה מוכח להדיא דס"ל דמשתשקע החמה דווקא ואינו יכול להקדים אבל מה שמסיים הר"ן דלדעתו בע"ש נמי צריך להדליק אחר השקיעה וס"ל כרב יוסף דבריו תמוהין דהרי מדברי הבה"ג אלו מבואר להדיא דאפילו בחול יכול להדליק מקודם השקיעה רק דמצריך שתדלק לאחר השקיעה כשיעור ואם כבתה מקודם צריך לחזור ולהדליקה אבל לא כבתה יוצא בהדלקה ראשונה דאל"כ הו"ל דאם הדליקה מקודם צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בזמנה וא"כ נהי דבחול לכתחלה אין רשאי לעשות כן להדליקה מקודם על סמך שידלק אחר השקיעה כשיעור אבל בע"ש יכול לעשות כן לכתחילה כיון דיוצא בהדלקה זו וצ"ל לדעת הבה"ג דלא דמי לעששית שהיתה דולקת מע"ש דקי"ל דצריך לכבות במו"ש ולחזור ולהדליקה לפי מה דקי"ל דהדלקה עושה מצוה דשאני התם דלא הודלקה לשם מצות נר חנוכה דהיום רק למצות נ"ח דאתמול [ועוד אפשר לומר דהתם מיירי דלא הודלק לשם נר חנוכה כלל ומיירי בעששית דנדלק להאיר בעלמא אבל אם נדלקה לשם נר חנוכה אפשר דא"צ לכבותה באמת אפי' אם הדליקה מאתמול וצ"ע בזה] אבל בנד"ד דמדליקה לשם מצות נ"ח דהיום שפיר יוצא בהדלקה זו ואף אם מדליקה קודה זמנה רק דיתן בו שמן שידליק כשיעור אחר שקיעה ואין להקשות דא"כ היכי מדליקין בחנוכה שאין נמשכין אחר הפתילה בשבת כיון דלדעת בה"ג אם כבתה זקוק לה צריך לחוש לגזירה שמא יטה ועוד דלא יקיים המצוה דאולי תכבה ולא יהיה יכול להדליק מחמת איסור שבת דהא ליתא דממ"נ ליכא חששא דאם תכבה קודם השקיעה הא מותר אז לחזור ולהדליקה דהא קודם השקיעה עדיין יום הוא ואם תכבה אחר השקיעה שוב אינו מחוייב להדליק דכיון שדלקה רגע אחת אחר התחלת הזמן דהא קי"ל דכבתה אין זקוק לה וזה פשוט ונ"ל ראייה עוד

דבה"ג סובר כן מהא דכ' הבה"ג דבע"ש צריך להדליק נ"ח מקודם ואח"כ של שבת דאל"כ כבר קבליה עליה איסור שבת ואם נימא דס"ל כרב יוסף דמשתשקע החמה עד זמן שפני מזרח מאדימין הוא יום בלא"ה צריך להדליק נר חנוכה מקודם דנר חנוכה מתחיל מיד משתשקע החמה ונר שבת עדיין יש לו פנאי עד שהכסיף התחתון וא"כ אפשר דראוי לאחר ש"ש אחר נ"ח דהא תנינא ובלבד שלא יקדים אלא וודאי דס"ל כרבה דתיכף משתשקע החמה בהש"מ ונמצא דצריך להדליק שניהם קודם שקיעה ולכן הוצרך לפרש דאיזה מהן ידליק תחילה ודע דנ"ל דאם האשה מדלקת הנרות מודה הבה"ג דנ"ח הוא אח"כ דהא הוא לא קיבל עליו שבת ומיהו נ"ל דכיון דהאשה יוצא בנ"ח ע"י הדלקת האיש נמצא דהוא שלוחו של אשתו וכיון דהיא כבר קיבלה עליה שבת אסור לה לעשותו שליח למצות נ"ח דלא גרע מאמירה לנכרי דאסור ואפילו בבהש"מ אסור אמירה לנכרי וכמש"כ הרע"ב בסו"פ במה מדליקן ומיהו י"ל דבהש"מ שאני דהוי ספק סקילה משא"כ בקבלת שבת דאינו מוטל עליו רק מצות עשה של תוס' שבת ובאיסור עשה אפשר דלא גזרו על השבות דהא בבהש"מ גופא איכא פלוגתא בגמ' אי גזרו על השבות או לא וא"כ הבו דלא לוסף עלה ובפרט במקום מצוה וצ"ע בזה ובעיקר דברי הבה"ג דס"ל דאף דמצותה משתשקע החמה מ"מ יכול להדליקה מקודם רק שתדלק אחר השקיעה ויוצא בהדלקה זו נ"ל להביא ראיה לדבריו ממס' סופרים פ"כ דאיתא התם וז"ל מצות הדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו' ואם הדליקו ביום אין ניאותין הימנו והנה פי' הפשוט דאף אם הדליקו ביום קודם זמנה מ"מ אסור להשתמש לאורה אף קודם זמן הדלקה דלא דמי לאחר זמנה מ"מ תמוה דהאיך אמר ואם הדליקו ביום הא באמת אסור להדליק ביום ואם עבר והדליק אינו יוצא בהדלקה זו ואם דר"ל בע"ש הו"ל לומר ובע"ש דמדליק ביום מ"מ אין ניאותין ממנו ולכן מזה יצא לו לבה"ג ז"ל דבדיעבד אם הדליקו קודם זמנו יצא וא"צ לכבותה ולהדליקה שנית אף דהדלקה עושה מצוה מ"מ אינו מעכב שתהא תחילת הדלקה בזמנה רק שתהיה דולקת בזמנה משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק: ונראה דאף דעת הרב אלפס ז"ל כן מדכ' גבי דין דהדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום הטעם משום דהרואה אומר לצרכו הוא דנקט לה ולכאורה תמוה דהא זה הטעם הוצרך לומר בגמ' למ"ד דהנחה עושה מצוה אבל לדין דקי"ל דהדלקה עושה מצוה בלא"ה אינו יוצא משום דהדלקה במקומו בעינן וכ"כ באמת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה' חנוכה הלכה ט' הטעם השום דהדלקה במקומו בעינן ואכן הדבר ברור דרבינו הרי"ף ז"ל נמשך בזה אחר דברי בה"ג דסבר דאף דזמנה משקיעת החמה מ"מ אם הדליקה ביום נמי יוצא דלא בעינן הדלקה בזמנו בדדיעבד וא"צ לכבותה והוציא מזה הרי"ף דה"ה לענין הדלקה במקומו דג"כ אינו מעכב דהכלל בידינו דא"צ לכבותה רק אי לא הודלק לשם חנוכה כמו בעששית אבל בהודלק לשם חנוכה בין שהדליקו שלא בזמנו ובין שהדליקה שלא במקומו הכל יוצא בדדיעבד כיון שאח"כ היא דולקת במקומה הראוי ובזמנה הראוי והלכך הוצרך לומר טעמא אחרינא משום דהרואה יאמר דלצרכו הוא דאדלקה ולפיכך אפילו הניחה אח"כ במקומה הראוי ודלקה כשיעור מ"מ ליכא היכרא דהיא נר חנוכה דהרואה יאמר דהניחה שם לתשמישו כיון שהדליקה בבית.

וזה אינו שייך לומר דאם הדליקה קודם זמנה נמי יאמרו דלצרכו הוא דאדליקה דהא ליתא כיון דמדליקה בחול במקומה הראוי לא שייך כלל דיאמרו וכו' דאם איתא דלצורכו הדליקה בביתו הוה מדליק ומדהדליק' בחוץ הרי דלא הדליק' לצורכו ופשוט הוא ואף דמתחילה היה סובר הגמ' הטעם משום דהדלקה במקומו בעינן היינו כל זמן דלא ידע הך סברא דהרואה יאמר ע"כ הוצרך להך סברא דהדלקה במקומו בעינן אבל לבתר דסברי הך סברא דהרואה וכו' אזדא, לה סברא הראשונה לגמרי וכמו דלא בעינן הדלקה בזמנה ה"נ לא בעינן הדלקה במקומה.

וברמב"ם שכ' להטעם דהדלקה במקומו בעינן לשיטתו אזיל כ' בפ"ד הלכה ה' דאין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין הרי דלא ס"ל כהבה"ג מדכ' לא מאחרין ולא מקדימין משמע דשניהן שוין בדינא דכמו לענין אין מאחרין אם איחר אף בדיעבד אינו יוצא כמו דמסיים שם עבר הזמן הזה אינו מדליק ה"נ בהקדים אינו יוצא בהדלקה זו אלא צריך לכבותה.

ונראה שיצאה לו להרמב"ם ז"ל זה ממעשה דרב יוסף בשבת ודף כ"ג) דאמרינן שם דביתו דרב יוסף הוה מאחרה ומדליקה וכו' סבר לאקדומה אמר לה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר ומפרש לה רבינו דקאי אנר חנוכה דאי אנר שבת לא הו הומרך רב יוסף להביא ראיה מקרא דלא ימיש תיפוק ליה דאסור להדליק אחר השקיעה דהא ספק חשיכה אין מדליקין את הנרות אלא ע"כ אנר חנוכה קאי והא דלא הדליק בעצמו היינו משום דרב יוסף היה סומא ולכן הדליקה אשתו בשבילו וזה סייעתא גדולה לדעת המהרש"ל בתשובה בסימן ע"ז שכ' שם דסומא אינו חייב בנר חנוכה משום דמאחר דמצות נ"ח הוא לפרסם הנס ובסומא עצמו אינו שייך פירסום ממילא גם לאחרים אינו מחוייב לפרסם ומסיק אף אם נימא דחייב מ"מ אם יש לו אשה אשתו מדלקת בשבילו אבל לא הביא ראיה לדבריו אבל לפי מש"כ יש להביא ראיה ממעשה דרב יוסף הנ"ל לפי פירוש הרמב"ם ז"ל הנ"ל ודו"ק וכן שמעתי זה יותר מארבעים שנה ממר אחי הגאון מו"ה בצלאל הכהן זצ"ל שרצה לפרש כן בד' הגמ' אבל לע"ד דכן פ' הרמב"ם בלי ספק ולפי זה ג' שיטות בדבר שיטת הרי"ף והבה"ג דזמנה לכתחלה משתשקע החמה וכו' אבל מ"מ לענין דיעבד אינו מעכב רק שתהא דולקת באותו זמן אבל ההדלקה בעצמה אינו מעכב בדעבד אם הדליקה ביום ואין צריך לכבותה אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל צריך לכבותה ובע"ש דמדליק קודם הוא משום דא"א בע"א והיה תקנת חכמים כן דבע"ש ידליק מקודם ויוצא בזה ונ"מ בין ב' השיטות אם היה אנוס וצריך לצאת לדרך אם יכול להדליק ביום להרמב"ם אינו יכול להדליק ולהרי"ף מותר דהוי כדיעבד.

ושיטה שלישית להר"ן הנ"ל דשקיעת החמה לאו דווקא דה"ה דיכול להדליק מקודם וא"כ א"צ כלל שידלק כשיעור אחר השקיעה. ודע דמש"כ הר"ן לדעת בה"ג דבע"ש ג"כ ידליק אחר השקיעה כרב יוסף תמוה לי דא"כ תקשה על רבה דהאיך יתרץ הברייתא זו דהא ס"ל דתיכף אחר השקיעה הוא בין השמשות והאיך מדליק אחר בין השמשות והדבר צע"ג אכן לפי מש"כ בפ' דברי בה"ג א"ש בעז"ה: סימן נג ראוי לברר מה דנהגו עכשיו דמדליקין בבהכנ"ס ובבתי מדרשות נ"ח גם בבוקר בעת תפילת שחרית דמאין

יצא מנהג זה דבשלמא מה שמדליקין נ"ח בבהכ"נ ובבהמ"ד בלילה כבר הובא מנהג זה בבעל העיטור בהלכות חנוכה ובכל בו ובהגהת הסמ"ק סי' רע"ט ובטור סי' תרע"א וכבר כתב הכל בו הטעם שהוא להוציא מי שאינו בקי גם כי הוא הידור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש עכ"ל והב"י שם בסי' תרע"א כתב טעם משמיה דנפשיה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו וכמו שתקנו קידוש בבהכ"נ משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתתא וכתב ע"ז וכ"כ הכלבו ותמהני דהלא הכלבו לא הזכיר כלל טעם זה וגם עיקר הטעם שכ' הב"י יש לדקדק דממ"נ אם האורחין דרין באכסניא בבית אחד שיש שם בעה"ב שמדליק נ"ח הרי צריכין להשתתף בפריטי עם הבעה"ב כדאמרינן בשבת ודף כ"ג) והובא להלכה בטוש"ע בסימן תרע"ז ובוודאי אין יוצאין בזה ששומע בבהכ"נ ואם הן דרין בחדרים שהן סמוכין לבהכ"נ וכמו שמיירי בקידוש [וכמו שכ' התוס' בפסחים (דף ק' ד"ה דאכלו) ע"ש] א"כ נראה שמחוייבין להדליק בפני עצמם דהא מבואר שם בטוש"ע דאם יש לו פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שישתתף עם בעה"ב אלא צריך להדליק בפתחו ואולי דמיירי דהחדרים שאצל הבהכ"נ אין להם פתח אחר לחוץ רק נכנסין ויוצאין שם דרך פתח הבהכ"נ ודוחק.

גם מה שכ' הכל בו שהוא להוציא מי שאינו בקי יש לדקדק דע"כ ר"ל דאינו בקי לברך וא"כ היאך יוצא בהדלקה שמדליקין בבהכ"נ הא יכול להדליק בעצמו ולבקש מבקי שיברך בשבילו וכמו בכל הברכות דקיי"ל דסופר מברך ובור יוצא וצ"ע [וזה אין לומר דתקנו זה להוציא בזה לעני שאין לו שמן להדליק דהא ליתא דהא אפי' עני המתפרנס מן הצדקה מחוייב למכור כסותו וכן דחה בשו"ת הריב"ש בסי' קי"א והביא ראיה מהא דאין מקדשין בבה"נ בליל פסח ע"ש] ועוד כתב הב"י שם טעם שלישי בשם הריב"ש ז"ל בתשובה סי' קי"א שהוא מנהג וותיקין משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ וכו' ע"ש ופשוט דכל הנך תלתא טעמי לא שייך בהדלקה דבוקר ומצוה לבקש וליתן טעם לזה.

ועלה בדעתי דאולי יצא המנהג כדי לצאת דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק נרות המנורה אם מצאן כבויות וע"ז כ' קרא בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות וכמו שכ' בפ"ג מהלכות תמידין ומוספין הלכה י' וי"ב וז"ל שם דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מ"ע וכו' מהו דישון המנורה כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו וכו' ומדליק נר שכבה והדלקת הנרות היא הטבתם ונר שמצאו שלא כבה מתקנו עכ"ל [וע"פ דבריו ז"ל א"ש מה שלא כתב קרא בלשון צווי דבבוקר בבוקר ייטיב את הנרות אלא בהטיבו דמשמע דעיקר הטבה אינו מצוה חיובית ורק דבא ליתן זמן הקטרה דהוא בעת הטבה ולדעת הרמב"ם ניחא דכיון דהך הטבה דקרא היינו הדלקה וזה באמת אינו מצוה חיובית בכל יום דהא אם מצאן דלוקות א"צ לכבותן ולחזור ולהדליקן וא"צ רק לתקן הפתילה משא"כ מבערב צריך לכבותן ולחזור ולהדליקן ולכן כתיב יערוך אותו אהרן וגו'] ונ"ל להביא קצת ראיה לדברי הרמב"ם ז"ל מלשון הש"ס דשבת (דף כ"א) דאמר שלא מצאו אלא פך אחד וכו' ולא היה בו להדליק אלא יום אחד וכ"ה הלשון במג"ת פרק ט' ולכאורה הא מצות הדלקת המנורה הוא מערב עד בוקר ולא ביום וא"כ טפי הו"ל לומר דלא היה בו להדליק רק לילה אחת אלא וודאי כדעת

הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק כל הז' נרות אם מצאן כבויות וא"כ היה נמשך באמת ההדלקה כל המעל"ע.

ועפ"ז עולה נכון המנהג להדליק בבהכ"נ גם בבוקר משום דבמנורה נמי היה ניכר הנס גם בבוקר בעת ההטבה דלא היה בו רק להדליק ולהטיב רק ליום אחד והדליקו בו שמונה ימים [והא דאין מדליקין בבית בבוקר היינו משום דביום ליכא פרסומי ניסא כלל דשרגא בטיהרא מאי אהני אבל בבהכ"נ דהוא מקדש מעט שפיר נכון להדליק במנורה נ"ח כדי לעשות זכר לנס דהטבה וכן המנהג בכמה בתי כנסיות להדליק נר תמיד שדולק תמיד בלי הפסק כדי לעשות זכר לנס של נר מערבי שלא כבה לעולם בזמן שמעון הצדיק וכן מצאתי בס' נתיבות עולם להגאון מוהר"ש גלאנטי זצ"ל על ספר קיצור הסמ"ג שחיבר הסמ"ג בעצמו במצוה קצ"ג שהביא מנהג הזה להדליק נר תמיד ע"ש.

ואמנם לא הזכיר הטעם שהוא זכר לנר מערבי וע"ש עוד שהביא שם סמוכין לדעת הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה הדלקה מהש"ס דמנחות (דף פ"ח) ע"ש] וקצת יש ליישב בזה גם קושיית הב"י שהקשה בס"י תר"ע דהלא ביום הראשון לא היה נס כלל דהרי היה בו להדליק ליום אחד מיהת [וכעת יצא לאור הדפוס ספר האשכול להר"א אב ב"ד זצ"ל חותנו של הראב"ד ז"ל ומצאתי שגם הוא ז"ל העיר בקושיא זו וכתב דלפי גי' השאלות בפ' וישלח שלא היה בו להדליק אפ"ל יום אחד א"ש דלפי' גירסא זו ביום הראשון נמי הוה נס וכן העיר בת"י זה הגאון מהרי"ב ז"ל בספרו שאילת שלום על השאלות שם ומה שהעיר ע"ז הגאון האמיתי אב"ד דוואלאזין נ"י בספרו הנחמד העמק שאלה דהלא בשאלות גופא כתוב מקודם דהוי ביה שיעורא יומא חד יבואר בסמוך ת"י לזה אי"ה].

ואכן לפי דעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל לק"מ דגם שהיה בו להדליק ללילה אחת מ"מ לא היה בו שיעורא להדליק גם בבוקר ונעשה נס והדליקו גם בבוקר ונמצא דהיה הנס גם ביום ראשון. וגם לפ"ד שאר המפרשים ז"ל החולקים על הרמב"ם ז"ל וס"ל דבבוקר לא היה הטבה בלבד ולא הדלקה מ"מ ב' נרות המזרחיות בוודאי היה צריכין להדליקן אם מצאן כבויות וכמו דתנן בהדיא בתמיד פ"ג משנה ט' דאם מצאן שכבו מדשנן ומדליקן מן הדולקים והיינו לאחר שמת שמעון הצדיק שבטל הנס של נר מערבי וכמו שכתבתי לעיל בסימן א' באריכות בעז"ה וא"כ במעשה דחנוכה שכבר מת שמעון הצדיק זמן רב מקודם ונר מערבי פעמים דולק ופעמים כבה והיה צריכין להוסיף שמן בב' נרות המזרחיות ולהדליקן כשנמצאו כבויות וא"כ שפיר היה נס גם ביום הראשון.

ואם נימא דבעת שאירע הנס של חנוכה חזר הנס של נר מערבי למקומו כמו שהיה בימי שמעון הצדיק ולא היה צריכין אז להוסיף שמן בנר מערבי רק היה דולק בנס א"כ בוודאי ראוי לקבוע יו"ט על הנס שהוא שחזר נס של נר מערבי למקומו ובין כך וכך שפיר קבעו להדליק נ"ח גם ביום הראשון דממ"נ היה נס גם ביום הראשון או דהיה נס בנר מערבי עצמו או דהיה נס בפך דלא היה בו אלא להדליק כשיעור לילה אחת והדליקו ממנו גם ביום לב' נרות המזרחיות ואין להקשות דאכתי לא שייך להדליק בליל השייך לכ"ה בכסליו דהא הנם לא היה ניכר רק בבוקר בעת הדלקת ב' נרות המזרחיות דזה

אינו קושיא דהא בחודש כסלו הלילה יותר גדולה מהיום וכיון דלא היה בו אלא להדליק יום אחד קצר של חודש כסלו נמצא דגם ללילה אחת לא היה מספיק והיה ניכר הנס גם בלילה גופא: ועפ"ז נ"ל לומר דג"י השאלתות בפ' מקץ שאילתא כ"ו דגריס ולא היה בו להדליק אפי' יום אחד אינו סתירה לגי' הש"ס וכן בשאלתות גופא דאיתא מקודם דהוי ביה שיעורא ליומא חד כוונה אחת לב' הגי' דלגי' השאלתות הכוונה דלא היה בו להדליק אפי' יום א' שלם דהיינו כשיעור מעל"ע רק דלא היה בו כשיעור לילה בינוני של י"ב שעות או כשיעור יום בינוני.

אמנם בגי' הש"ס הכוונה דלא היה בו להדליק רק שיעור יום בלי לילה ונמצא דהכל עולה לכוונה אחת: ועפ"ז יש ליישב התמיהה הגדולה המפורסמת שעמדו עליה כל ארי המפרשים ז"ל דהלא טומאה הותרה בציבור בכל טומאת מגע ולמה הוצרכו לנס הלא היו יכולים להדליק בשמן טמא [ומה שכ' הפרי חדש ז"ל באו"ח בסי' תע"ר דלא הותר רק ט"מ ולא טומאה היוצא עליו מגופו.

הנה דבריו תמוהים דזה אינו שייך רק בכהן או בבעלים שהם זבין ומצורעים לא הותר להם אפילו בציבור אבל בשמן שנגעו בזב או בשאר טומאה היוצא עליו מגופו פשוט דאין נ"מ כלל דהלא אידי ואידי בין שנגעו בט"מ ובין שנגעו בזב אינו אלא טומאת מגע ומה בכך שנגעו בטומאה היוצא מגופו מ"מ בהם אינו אלא מגע טומאה וכבר השיג עליו הגאון בעה"מ העמ"ש שם] ובהדיא גרסי' בתו"כ גבי הדלקת המנורה גופא בפ' אמור מערב עד בוקר וכו' תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה ע"כ.

ופסקו הרמב"ם ז"ל להלכה בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י' וז"ל שם והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להם זמן שנאמר להעלות נר תמיד ע"כ וא"כ היכא עביד רחמנא ניסא על מגן ובשלמא למ"ד דטומאה דחוייה היא בציבור וכל כמה דמצי לאהדורי אטהרה מהדרינן ניחא אבל למ"ד דטומאה הותרה היא בציבור ואפילו אי איכא טהורים בהוא בית אב עבדי נמי טמאין קשיא טובא ות"י של המפרשים ז"ל ידוע ובכל תירוצם אינו יוצא מן הדוחק: אכן להנ"ל לק"מ והוא בהקדם דין חדש דנלע"ד בהדלקת הנרות של בוקר לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל ז"ל דהיינו הטבה דכתיב בקרא משום דאינו צריך להדליק רק אם מצאו שכבה אז מדשנו ומסיר הפתילה והשמן ומדליקו אבל אם מצאו דולק מניחו כמות שהוא ובמק"א יבואר פי' דברי המשנה ע"פ דעתו של הרמב"ם אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה וטעמי ונימוקי הוא משום כיון דעיקר הלימוד דמיניה ילפינן דהדלקת הנרות דוחה שבת וטומאה הוא מדכתיב לפני ה' תמיד יעו"ש בכתוב דארבעה פעמים תמיד כתיב בקרא חזא בפ' ואתה תצוה וג' בפ' אמור ובמקום אחר יבואר אי"ה דלמה צריך לכל הני תמידין דכתיב בקרא] והרי בהטבת הנרות דבוקר לא מצינו דכתיב בו תמיד וא"כ מניין לנו דדוחה שבת וטומאה ואין לומר דילפינן מהדלקה דלילה דהא ליתא דמלילה ליכא למילף דהתם חובה וכהך סברא מצינו במכות (דף כ"א) דמשו"ה חרישה לצורך עומר לא דחי שבת משום דמצא חרוש אינו חורש משא"כ קצירה דאפילו אם מצא קצור מ"מ צריך לקצור בשביל העומר לכן דחי שבת וכמו דמבואר במכות (שם ע"ב).

וא"כ הדלקה דבוקר נמי דאינו מחוייב רק אם מצאן כבויות ולכן לא כתוב בלשון חיוב רק בהטיבו והיינו אם יצטרך להטיב] לא דחי שבת וכמו שכתבתי לעיל בעז"ה. והלכך נ"ל דבשבת לא היה רק הטבה בלחוד והיינו שהיה מטיב ומדשן את הפתילות ומשליכן לחוץ ואף שבזה יש ג"כ איסור מוקצה מ"מ אין שבות במקדש אבל היה צריך להניחן כשהן כבויות וכן לא היה דוחה טומאה.

ועפ"ז נסתלק לגמרי התמיה הנ"ל דשפיר היה צריכין להנס כדי לקיים מצוות הדלקה דבוקר דאז לא דחי טומאה. ועפ"ז עולה לנו דקדוק לשון הש"ס והמג"ת דאמרו לא היו בו להדליק אלא יום א' אשר כבר הערנו לעיל דהיה צ"ל אלא לילה אחת וכבר כתבנו ליישב.

אכן לפי מש"כ א"ש בלא"ה והיינו משום דבאמת דלצורך הדלקת הלילה היה להן שמן הרבה להדליק משום דדחי טומאה והיו יכולין להדליק בשמן טמא אבל לצורך הדלקת היום לא היה להם להדליק רק ליום אחד והלכך הוצרכו לנס ושפיר דקדק הגמ' וכתב אלא ליום אחד יום דייקא דלנרות דלצורך הלילה לא היו צריכין כלל.

ובזה נתיישב ג"כ מה דלא הוצרכו לנס לשמן של חביתין ונסכי התמיד ונהי דלנסכי התמיד לא קשיא כ"כ דמנחתם ונסכיהם אפילו מכאן לאחר עשרה ימים היו יכולין להמתין עד שיטהרו את עצמן ויוציאו שמן טהור מחדש אבל מחביתי כה"ג בוודאי תמוה טובא דזמנו קבוע בכל יום ויום ולא היו יכולין להמתין ודוחק לומר דלא טמאו רק השמנים של שמן זית זך מאותן הצריכין למנורה אבל שאר שמנים דאינו זך וכתית נשאר טובא שלא טמאו דמאי פסקא אכן להנ"ל לק"מ משום דבחביתי כה"ג ונסכי התמיד היו יכולין להקריב בשמן טמא באמת דביה כתיב נמי תמיד דכתיב שם סולת מנחה תמיד וכן בנסכין נמי דוחה טומאה כמו בהקרבן עצמו כמו שמבואר בתמורה ברפ"ב והלכך לא הוצרכו לנס רק לצורך הדלקת המנורה של יום בלבד.

ואגב דאיירי בדין הטבה והדלקת המנורה ראיתי לכתוב בכאן לענין מה שכתבתי לעיל בסימן א' דף ג' ליישב דברי המ"ל ז"ל בפ"ג מה' תמידין ומוספין הלכה י"ב שכתב שם בשם התוס' דיומא (דף נ"ט) דדישון המנורה ודישון מזבח הפנימי לא בעי בגדי כהונה ותמהתי שם דחזא דהא בתוס' שם לא הוזכר כלל דישון המנורה רק דישון מזבח הפנימי אך זה י"ל דמסתבר ליה להמ"ל דמסתברא דדינייהו שוה דבכל מקום תני להו בהדדי אבל הדבר תימה דבמשנה דזבחים (דף קי"ב) מפורש אדרבה בהדיא דפסולה בזר ובמחוסר בגדים רק דאם היטיב זר את המנורה או כהן מחוסר בגדים אינו חייב מיתה וכתבתי לתרץ ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל במלחמותפ"ב דיומא דהטבה לחוד ודישון המנורה לחוד ע"ש וכעת ראיתי להרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ט מה' ביאת מקדש הלכה ה' דזר שהטיב את הנרות אף שעבודתו פסולה והיה לוקה מ"מ אינו חייב עלה מיתה משום דהוי עבודה שיש אחריה עבודה ואינה עבודה תמה ובהלכה ח' כתב דאם דישן זר מזבח הפנימי והמנורה ג"כ אינו חייב מיתה משום דהוי עבודת סילוק [וע"ש בכ"מ דכ' שכן מצא מוגה בקצת ספרי רבינו ע"ש] וא"כ שמעינן מד' רבינו הגדול ז"ל בב' הלכות אלו תרתי חזא דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ן ז"ל דדישון המנורה והטבה תרתי מילי נינהו דדישון היינו להסיר השמן והפתילה ישנה וס"ל לרבינו ז"ל דזה מקרי גמר עבודה ואף דצריך

להטיב אח"כ הנרות והיינו ליתן שמן ופתילה חדשה מ"מ כיון שהיא ענין אחר שלא מעין הדישון דהדישון הוא עבודת סילוק והטבה הוא עבודת מתנה ולכן סבר דנחשב לגמר עבודה והטעם דפטור ממיתה משום דהוי עבודת סילוק] והטבה הוא ליתן שמן ופתילה חדשה ואף דהוי עבודת מתנה מ"מ פטור ממיתה משום דהוי עבודה שיש אחריה עבודה דהיינו ההדלקה ואזיל לשיטתו דס"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק ונ"ל ראייה קצת לדברי רבינו ז"ל מהסוגיא דיומא (כ"ד ע"ב) דמקשה שם זר שנתן פתילה לחייב איכא נתינת שמן נתן שמן לחייב איכא הדלקה וכו' ע"ש הרי דהיה הדלקה גם בבוקר מדקרי ליה עבודה שיש אחריה עבודה דבשביל הדלקה דלילה אין סברא דמקרי הטבה דבוקר עבודה שיש אחריה עבודה כיון דבבוקר כבר נגמר העבודה אלא וודאי כדעת הרמב"ם ז"ל דגם בבוקר היה צריך להדליק ומיהו יש לדחות דמ"מ הוי צריך להדליק בבוקר לנר מערבי מיהת.

ועכ"פ שמעינן מדברי רבינו ז"ל אלו דגם דישון המנורה פסולה בזר ובעי בגדי כהונה ודלא כמו שכ' המ"ל ז"ל בשם התוס' והדבר צ"ע. ואגב ראיתי לתמוה מש"כ הכ"מ שם בשם הריטב"א ז"ל להקשות על הרמב"ם ז"ל במה שכ' דהדלקה מותר בזר אפילו לכתחילה דהא כתיב בפ' בהעלותך דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות [ואין להקשות דטפי הו"ל להביא מקרא דפ' תצוה דכתיב שם בהדיא יערוך אותו אהרן מערב עד בוקר דהוא מוקדם בכתוב לקרא דפ' בהעלותך ועוד דעל זה לא יתכן תירוצו שם דלהכי לא אפקי קרא בלשון חיוב דבר אל אהרן ויעלה את הנרות וכו' דהרי אדרבה בפ' תצוה כתיב בהדיא בלשון חיוב יערוך אותו אהרן ונ"ל דמשום דהתם יש לפרש דיערוך לא קאי אהדלקה רק אסידור המנורה והיינו להניח הנרות במנורה וכמו שפרש"י ביומא שם משום דבבוקר היו מסלקין את הנרות של זהב מן המנורה לקנח אפרו יפה וחוזר ומניחן במנורה וזהו באמת עבודה הוא ובעי כהונה ומה שלא הביא הרמב"ם ז"ל זה דסידור המנורה הוי עבודה ופסולה בזר היינו משום דהוא ז"ל אזיל לשיטתו דפסק בפ"ג מהלכות בית הבחירה הלכה ז' דהנרות היו קבועים בקנים ולא זזין משם לעולם והיינו משום דפסק כחכמים במנחות (דף פ"ח ע"ב) דס"ל דגם הנרות באו מן הככר ע"ש.

וא"כ הא דאמרינן דזר שסידר את המנורה ליחייב היינו אליבא דר' נחמיה במנחות שם דס"ל דהנרות לא היו קבועין במנורה ולא אליבא דהילכתא היא] ות"י דלהכי לא אפקי בלשון חיוב דבר אל אהרן וכו' ויעלה לומר דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזר ולכאורה תימה דהא משמע דבא לתרץ דברי הרמב"ם והרי רבינו סובר דמותר לכתחלה בזר ונראה דדברי הריטב"א סובבים והולכים להקשות על דברי הש"ס גופא דלמה לא נחשב הדלקה לעבודה שיהיה הזר חייב עלה מיתה וס"ל להריטב"א באמת כדעת הראב"ד ז"ל בהשגות שם דגם הדלקה אסור בזר ורק דליכא מיתה ולכן יש לתמוה על הכ"מ דלענין מאי הביא דעת הריטב"א כאן על דברי רבינו כיון דחולק עליו וצ"ע ומיהו פשטיות לשון הגמ' דאמרה דהדלקה לאו עבודה היא משמע דמותר בזר אפילו לכתחלה וכדעת הרמב"ם וכמו דאמרינן בשחיטה דלאו עבודה הוא וכשרה בזר.

ונ"ל דכיון דלדעת רבינו כשר בזר ה"ה דכשר בכהן טמא דטומאה קיל טפי מזרות דהא הותרה אצל ציבור ובזה יתיישב מה שהקשו האחרונים ז"ל דמה תועלת היה בנס הא מ"מ כהן המדליק היה טמא ואכן לפי הנ"ל לק"מ וכמו שאכתוב בסמוך אי"ה: והשתא נחזור לעניינינו דמשו"ה הוצרכו לנס להדלקה של יום דלא דחי טומאה ואין לתמוה דהשתא נמי דנעשה להם נס מ"מ היאך הדליקו במנורה הא המנורה היתה טמאה ע"י טו"מ וממילא נטמא השמן ומה שתי' הגאון בעל העמק שאלה נ"י דמ"מ היה תיקון דלא נעשה השמן רק שני די"ל דהמנורה היתה אז של עץ דלא אמרינן ביה חרב הרי הוא כחלל ולא היתה רק ראשון מ"מ קשה לי הא שני נמי טמא גמור לענין קודש ועוד דהא משקין נעשין תחלה ומיהו לזה י"ל דאינו רק מדרבנן ואפשר דלא גזרו זה במקדש דהא טומאת ידים נמי לא גזרו במקדש כדתנן בעדיות וכן טומאת משקין לטמא אחרים למ"ד דהוי דרבנן נמי לא גזרו במקדש וכדאיתא בסוגיא דפסחים מיהו קושיא הראשונה בוודאי קשה.

וגם במה שתירץ עוד דהדליקו בפך עצמו ולא הדליקו במנורה כלל ק"ל דהא משנה ערוכה דמנחות כ דשבעה קני מנורה מעכבין זה עם זה ואם נימא דמנורה לא מעכב האיך שייך דז' קנים מעכבין וכבר דחה דברי עצמו מדברי הרמב"ן בפ' בהעלותך אבל מאוד תמהני עליו דיותר הו"ל להביא מהמשנה דמנחות הנ"ל וצ"ע.

אבל המחזור בזה הוא כמו שתי' המזרחי ז"ל בביאוריו על הסמ"ג ז"ל בה' חנוכה דעשו מנורה חדשה ומה שתמה ע"ז הפרי חדש ז"ל בסי' תר"ע דהא מ"מ נטמא בעת גמר מלאכה ע"י מעשה ידיהם דבעת גמר מלאכה כבר נעשה כלי והם היו כולם טמאי מתים נ"ל דלא קשיא מידי די"ל דעשו מנורה של מתכת [וכן מבואר בר"ה כ"ד לדעת הת"ק שם] וקי"ל דגולמי כלי מתכות טהורין ואינם מקבלין טומאה וגולמי מקרי כל שעתיד לשוף ולשבץ ולגרר וא"כ י"ל דזה הניחו עד לאחר זמן דוודאי השיפה אינו מעכב במנורה וא"כ לא היה מקבל טומאה עדיין ולק"מ קושיית הפר"ח ז"ל.

מיהו אכתי איכא לעיין דהא כהן המדליק היה טמא דהא כולם היו טמאי מתים וא"כ האיך הדליקו וכבר בארנו דהדלקה דבוקר לא דחי טומאה ועוד מה תועלת היה בנס כיון כיון דס"ס הוצרכו להדליק בטומאת הגוף ונהי דהשמן י"ל דלא נטמא ע"י הדלקה דאפשר דהדליקו הנרות ע"י פשוטי כלי עץ וכדומה וכמה שתי' הרא"ם ז"ל והובא בב"ח ז"ל אמנם מטומאת הגוף בוודאי קשיא וראיתי להב"ח ז"ל שתירץ דהדליקו ע"י טהורים באמת דהיה נמצא ביניהם כמה כהנים טהורים שלא נטמאו במתים אך הוא ז"ל תירץ זה על קושיא דטומאת המנורה בעת גמר עשייתה וכנ"ל אמנם לפי שכתבנו לעיל א"צ לזה וגם באמת תירץ זה דחוק כמש"כ בעצמו דא"כ למה לא עשו הטהורים תיכף ומיד שמן טהור ומה שתירץ דאותן הטהורים לא היו בקיאים בעשיית השמן זה דחוק טובא.

אבל באמת לפי מש"כ לעיל בשם הרמב"ם ז"ל דהדלקה כשר בזר וא"כ פשוט דה"ה דאינו נוהג בו פסול טומאת הגוף דכהן טמא לא גרע מזר ואדרבה טומאת הגוף קיל מזרות דהא הותרה אצל ציבור וא"כ בלא"ה לק"מ ומיהו עדין קשה מהטבה דבוקר ויבואר במק"א אי"ה: ואגב דאיירינן בדין הדלקת נ"ח בביהכנ"ס ראיתי לכתוב כאן מה דקשה לי טובא במה שכ' רבינו פרץ ז"ל בהגהת הסמ"ק במצוה רע"ט דבביהכ"נ צריך

להדליק נ"ח מימין הפתח דשם ליכא מזוזה ועוד דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בימין עכ"ל ותמהני דהא אדרבה המנורה היתה משמאל הכניסה של פתח ההיכל דהא פתח ההיכל היה במזרח ההיכל והיו נכנסין ממזרח למערב וכיון שהמנורה היתה בדרום הרי היתה משמאל הכניסה.

ועוד דהמנורה לא עמדה אצל הפתח רק וזה חזינן מד' הגהת סמ"ק אלו דגם בביהכ"נ מצוה להדליק בטפח הסמוך לפתח וא"כ אין ראייה ממנורה. ורציתי לומר דאולי טס"ה וצ"ל ועוד דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בדרום כצ"ל וכונתו להביא ראייה כיון שבמקדש היתה המנורה בדרום גם האידנא צריך להדליק בדרום בביהכ"נ וממילא הוא בימין ושוב ראיתי בטור בסי' תרע"א שהביא בשם ספר המצות קטן דביהכ"נ מניחה לדרום זכר למנורה שהיתה בדרום עכ"ל והנה בסמ"ק עצמו ליתא לדין זה כלל וע"כ דכוונת רבינו הטור על הגהת סמ"ק דכן דרך הפוסקים לכנות להגהות סמ"ק בשם סמ"ק ועפ"ז נראה ברור דגירסא אחרת היה להטור ז"ל בד' הגהת סמ"ק דלפניו היה הגירסא באמת דביהכ"נ מדליקין בדרום דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בדרום ות"ל שכוונתי מעצמי להגיה כמו שהיה הגירסא לפני הטור ז"ל והנלע"ד כתבתי בעז"ה: הלכות שקלים סימן נד תנן התם [בפ"ק דשקלים משנה א'] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים והנה אנו צריכים לבאר דמהו ענין השמעה זו או דהוא הכרזת ב"ד דשולחין שלוחים בכל העיירות להודיעם [בזמן הבית] שיתנו מחצית השקל או דהכוונה דיקראו פרשת שקלים וגם כיון דליכא שום דבר דתקנו חז"ל דלא רמיזא באורייתא צריכים אנו לידע היכא מרומז בתורה דצריך להשמיע על השקלים וגם לפי מה דתנן במשנה דמגילה (דף כ"ח) דקריאת פרשת שקלים הוא בשבת דווקא ולא בחול היכא מרומז זה בתורה ויתבאר כל זה בעז"ה.

בהקדם הא דתנן במגילהנב ש (דף כ"ח) ר"ח אדר שחל בשבת קורין בפ' שקלים חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת וכו' ובגמ' שם מייתי ע"ז המתני' דריש שקלים הנזכר ומקשינן על השקלים מנ"ל ואמר ר' טבי א"ר יאשיה דאמר קרא דזאת עולת חודש בחדשו אמרה תורה חדש והביא קרבן מתרומה חדשה וכו' ומקדימין וקרינן באחד באדר כי היכי דליתי שקלים למקדש ע"כ והנה לכאורה משמע להדיא דקריאה היינו השמעה והכל אחד דאלו נאמר דשני דברים הם לא מסיים במאי דפתח דהמקשה שואל דמנ"ל דצריך להשמיע על השקלים ומסיים בדין קריאה ועדיין תקשה דמנ"ל חיוב להשמיע ועוד דא"כ לאיזה ענין הוצרך כל להזכיר כאן המשנה דבאחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים ואכן ראיתי להרמב"ם ז"ל בפ' המשניות ורש"י ז"ל במגילה שם דפירשו דהך משמיעין היינו הכרזת ב"ד ולשון משמיעין משמע באמת כפירושם ז"ל ועוד דאם היינו קריאה דהוזכר במשנה דמגילה למה שנה בלישנא ולא תני להו נמי הכא דבאחד באדר קורין בפ' שקלים ודוחק לומר דאידי דכלאים נקט ליה בלשון השמעה ועוד דהיכי סתם דבאחד באדר משמיעין והא אם חל באמצע שבת מקדימין לשעבר ודוחק לומר דסמך על משנה דמגילה והכא לא תני לה רק לאשמועינן עיקר חיוב השמיעה וסדר השמיעה סמך על מתניתין דמגילה בוודאי והלכך ביותר נראין הדברים דהך השמעה היינו הכרזה דומיא דהשמעה דכלאים וכמו שפ' רש"י והרמב"ם ז"ל וא"כ תקשה דתרווייהו למה דהא בשמיעה לבדו או

בקריאה לבדה ג"כ ידעו הכל ועוד דתקשה לישנא דגמ' דמגילה הנ"ל וכמו שכתבנו לעיל דמתחיל בחיוב השמיעה ומסיים במצות הקריאה של פרשת שקלים וליישב כל זה נקדים להמשנה דשקלים בפ"ק משנה ג' את מי ממשכנין את הלויים וישראלים וכו' ואין ממשכנין את הנשים ואת העבדים ואת הקטנים ואיתמר עלה בירושלמי אין ממשכנין את הקטנים הא לתבוע תובעין הא כן כשהביא ב' שערות [ובנוסח הירושלמי הדה דתימא כשהביא וכו' והיא היא] אבל אם לא הביא ב' שערות לא בדא ולממשכנין אין ממשכנין עד שיביא ב' שערות ע"כ וכ"ה הגירסא בכל הספרים בירושלמי ובבלי.

והנה לכאורה דברי הירושלמי תמוהים וסותר דברי עצמו תוכ"ד דמתחילה אמר דאף אם הביא ב' שערות מ"מ אין ממשכנין והדר אמר דגם ממשכנין ופי' הפ"מ במראה הפנים דמתחילה מיירי קודם י"ג וסבר דתוך זמן כלאחר זמן ומ"מ אין ממשכנין ובסיפא מיירי דהביא ב' שערות לאחר י"ג וכן פירש בגליון הירושלמי שם להגאונים בעלי מפרשי הים.

ואכן תמיהה לי דכיון דכתב שם דר"י שחיבר הירושלמי לשיטתו אזיל דס"ל בנדה (דף מ"ו) דתוך זמן כלאחר זמן א"כ למה אין ממשכנין הא גדול גמור הוא לפי ד"ר יוחנן וחייב בכל המצוות ואם לזה בוודאי היו יורדין לנכסיו ומה גרע מחצית השקל משאר חוב ועוד דא"כ העיקר חסר מן הספר הא מעיקרא נמי בהביא ב"ש מיירי רק בסיפא אמר דאם הביא ב' שערות לאחר שיגדיל וא"כ הו"ל לומר בהדיא ולמשכן אין ממשכנין עד שיביא ב' שערות לאחר שיגדיל דזהו עיקר החילוק בין רישא לסיפא דברישא מיירי קודם שהגדיל ובסיפא מיירי לאחר שהגדיל: וראיתי להקרובן עדה בשירי קרבן שלו דרצה להגיה בד' הירושלמי דצ"ל להיפך בדברי הירושלמי הדא דתימא בשלא הביא ב' שערות אבל אם הביא ב' שערות לא בדא ולמשכן אין ממשכנין עד שיביא ב' שערות ומיירי בשהגדיל וכל זמן דלא הביא תובעין אבל לא ממשכנין אבל אם הביא ממשכנין והא דמסיים ולמשכן צ"ל דהוא טעם למש"כ בתחילה דלעולם אין ממשכנין קודם הבאת ב' שערות ועוד דמשום דיש לטעות בדבריו דמה שאמר דבלא הביא אין ממשכנין יש לטעות דר"ל דבדקו אותו ולא מצאו בו ב' שערות אבל בסתם כיון דיש חזקה דרבא ממשכנין נמי ולכן מסיים דלעולם אין ממשכנין עד שיהיה ידוע בבירור שהביא ב' שערות.

ולפי גרסתו ז"ל עולה שפיר הסברא דאם לא ידעינן בבירור דיש לו לתבוע תובעין דהא איכא חזקה דרבא וצריך ליתן מספק דשמא הביא וכמו שחייב בכל המצוות מספק ממילא יכולין לתבועו נמי אבל למשכן אותו א"א דהא אין מוציאין ממון מספק ועוד דהא קטן יש לו חזקת קטנות. אבל אחר העיון גם זה אינו דחידא דצריך להגיה הספרים ועוד דתקשה מ"ש שם בירושלמי ה"ד על מתני' דאע"פ שאמרו וכו' ואם שקלו מקבלין מידם הא לתבוע אין תובעין הכא את אמר תובעין וכו' ותי' כאן שלא הביא ב"ש וזה תמוה דהא לעיל אמר דגם בלא הביא ג"כ תובעין ואם לא שנאמר דלעיל מיירי לאחר שהגדיל וכאן מיירי קודם שהגדיל וא"כ העיקר חסר מן הספר והו"ל לומר דכאן לאחר שהגדיל וכאן קודם שהגדיל ובאמת שנראה מדברי הקרבן עדה שמגיה גם שם אבל קשה טובא להגיה: ועוד קשה דממ"נ אם נדמה חיוב מחצית השקל לחיוב צדקה ומתנות עניים

דקי"ל דספיקו לקולא ואין מוציאין ממון מספק וא"כ למה תובעין הא מן הדין אינו מחוייב ליתן כלל דחזקה דרבא אינו עושה אותו רק ספק דאין לומר דחזקה דרבא עושה אותו כוודאי למה אינו חולצת ובהדיא אמרינן שם דחזקה דרבא אינו אלא לענין מיאון אבל לענין חליצה לא.

ואם נסבור דמחצית השקל דהוא בא בשביל קרבנות וקרבנות הן באין לכפר הוי כספק תרומה וספק הקדש וחייב להביא מספק א"כ למה אין ממשכנין נמי דכיון דמחוייב ליתן מספק דשמא גדול הוא. ובאמת שיש להסתפק בגדול שהגיע לכלל שנים במקום דאיכא חזקה דרבא ואכל חלב בשוגג אם חייב להביא חטאת מספק או דצריך להביא אשם תלוי או דפטור לגמרי דאשם תלוי אינו אלא בספק שיכול להתברר אבל בספק זה לא יתברר לעולם ועוד יש להסתפק אם צריך לעשות סוכה או לולב ואינו נוטל אם היו כופין אותו [בזה"ב] כמו בגדול כוודאי או דבספק לא היו כופין וכל זה חובה עלינו לבאר ויתבאר במקום אחר אי"ה.

אבל המחזור בזה דצ"ל בירושלמי כמו שהגיה הגר"א ז"ל בהגהותיו שם דצ"ל ולמשכן אין ממשכנין עד שיהא בן עשרים דס"ל להירושלמי דחייב מחצית השקל אינו אלא בבן כ' דס"ל דקרא תניינא דכתיב ביה כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה' מיירי בתרומת שקלים והלכך פחות מבן כ' אין ממשכנין אבל לתבוע תובעין משיביא ב' שערות והוא בן י"ג שנים ויום אחד ואם עדיין לא הביא ב' שערות אף לתבוע אין תובעין כי עדיין קטן הוא וכן דעת הרע"ב בפ"א הירושלמי דמפרש דהך קטן שהוזכר במשנה מיירי פחות מבן כ' וכן כתב הק"ע בפ"א השני שכ"ש דכן צריך לגרוס בד' הירושלמי וכ"כ השער המלך בפ"א מה' שקלים דכן צריך לגרוס.

אך צריך להבין דלמה תובעין בפחות מבן כ' כיון דלענין שקלים עדיין קטן הוא והנה הק"ע מפרש דמ"מ חייב מדרבנן אבל למשכן לא תקנו חכמים ואמנם צריך להבין דהא קי"ל דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ולמה לא תקנו למשכנו נמי ולכן נראה דהירושלמי ר"ל בפחות מבן כ' בר"ח אדר אבל בניסן שאז עיקר החיוב של מחצית השקל יהיה בן כ' ולפיכך לתבוע תובעין דהא לאח"כ יהיה מחוייב מן התורה אבל למשכן אין ממשכנין דהא אכתי לאו בר חיובא הוא.

ולפי זה זכינו לדין דמי שיהיה פחות מבן כ' גם כשיגיע ניסן אז פטור מקריאת פרשת שקלים דכיון שאינו בהבאה אינו מחוייב בקריאה אבל אם יגיע בר"ח ניסן יהיה בן כ' אז גם מעכשיו חייב בקריאה וממילא מוציא את הרבים ידי חובתו. אבל בשלא הביא שתי שערות אף לתבוע אין תובעין ואף אם יגיע ר"ח ניסן יהיה בן כ' מ"מ הוי ספיקא דשמא גם אז לא יביא ב' שערות ואין מוציאין ממון מספק דאף דאיכא חזקה דרבא מ"מ הא קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב וכ"ש דאין הולכין אחר החזקה ובוזה מיירי המשנה ה' דתנן שם ואם שקלו מקבלין מידם ומיירי בלא הביא הלכך לתבוע נמי לא בעינן ומיהו כל זה לדעת הירושלמי והרע"ב דקרא תניינא בתרומת הקרבנות מיירי אבל לפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן בחומש דקרא תניינא דמפורש שם מבן עשרים שנה ומעלה מיירי בתרומת אדנים וא"כ ממילא בתרומת שקלים לא מצינו דבעי בן כ' דהא בקרא קמא לא הוזכר מבן עשרים שנה וממילא דינו כמו בכל התורה כולה דלאחר י"ג

והביא ב' שערות חייב בכל המצוות וע"פ זה א"ש סתירות המשניות דבמשנה ג' מיירי לאחר שהגדיל ולא הביא ב' שערות תובעין אותו דהא מחויב להביא מספק אבל למשכנו א"א משום דכל ספק חיוב אין בדינו לכופו ובפרט לדעת הרמב"ם דכל ספק דאורייתא אינו אלא מדרבנן ואפשר דחכמים לא תקנו לכופו ומשנה ה' מיירי בקטן גמור משו"ה לתבוע נמי אין תובעין ולפי זה נ"ל דאף דבר"ח אדר הוא קטן גמור מ"מ אם כשיגיע ניסן יעשה בר מצוה ויהיה חייב להביא מספק ממילא צריך להשמיע אותו על השקלים דהא לתובעו תובעין והשתא מתרצא קושיא הנ"ל דלמה בעי תרתי אבל בזה ניחא דהשמיעה צריך בשביל קטנים שבר"ח ניסן יעשו גדולים דעכשיו פטור לשמוע קריאת התורה ולא ישמעו פרשת שקלים ולכן צריך הכרזה ובהכרזה לחוד נמי לא סגי דשמא איכא אינשי דלא שמעי בהכרזה ולכן צריך קריאה דבשבת הכל באין לבהכ"נ וכמו דאיתא בגיטין (דף ס') ושמעי כולהו: וזכינו לדין חדש דהאידינא דליכא הכרזת ב"ד וגם ליכא שקלים ורק דהא דאנו קוראין האידינא הוא בשביל ונשלמה פרים שפתינו דבאמירה נחשב כהבאה וא"כ כל קטן שיעשה בר מצוה בר"ח ניסן מחויב לשמוע פרשת שקלים דבזמן הבית היה מחויב בהבאה ואף דבזמן הבית לא היו מחויב בקריאה היינו משום דאז לא היה הקריאה רק בשביל להשמיע וקטנים היו יוצאין בהכרזה אבל האידינא דהקריאה הוא בשביל ונשלמה פרים שפתינו פשוט דאפילו קטן חייב באופן שיעשה גדול בר"ח ניסן.

ועוד איכא נ"מ בין זמן הבית להאידינא לענין קטן שגם בר"ח ניסן יהיה קטן דבזמן הבית נראה פשוט שגם הקטן היה יכול לעלות לתורה ולקרות פרשת שקלים דהא לא היה רק להשמיע ומה בכך ששומעין מאינו בר חיובא אבל האידינא דהוא חיוב לקרות בשביל שהקריאה נחשב כהבאה והקריאה עצמה היא המצוה צריך לשמוע מבר חיובא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן והא דקטן עולה למנין שבעה והגם שהציבור שומעין מאינו בר חיובא שאני התם דאינו מוטל חיוב לשמוע מפי ז' אנשים מחוייבים דהא אפילו אשה מצטרפת לעשרה רק שאסורה לקרות בשביל כבוד ציבור דהא דתיקון עזרא שיהיו קורין ז' אינו אלא בשביל כבוד שבת שזה כבוד שקוראין הרבה קרואים אבל לא בענין בני חיובא אבל פרשת שקלים שהוא חיוב בשביל ונשלמה פרים שפתינו בוודאי צריך שיהא הקורא בר חיובא ר"ל לדעת היש חולקין שהובא ברמ"א בהג"ה בסי' רפ"ב ס"ד וכ"כ הגרע"א ז"ל בגליון שם דקטן לא יקרא בד' פרשיות: ומיהו נ"ל דהאידינא שאחר מקרא יכול לעלות אפילו קטן לפרשת שקלים אך דהמקרא הוא גדול וא"כ האידינא שהמנהג הוא דאין קטן עולה למנין שבעה כלל הוא חמור יותר מפרשת שקלים דהתם אפילו המקרא הוא גדול אסור דהקטן אינו מצטרף למנין שבעה ואפי' לאחר ז' מקפידין שלא לקרות לקטן אבל בפ' שקלים שהוא למפטיר וקטן עולה למפטיר ורק שהחסרון הוא מחמת שצריך שישמע מבר חיובא אבל אם המקרא הוא גדול מותר ומיהו אני מפקפק בזה דהא לכאורה צריך להבין דלמה למפטיר הוא עולה ולמנין ז' לא וע"כ דהטעם דקריאה דמפטיר אינו חיוב ואינו אלא בשביל כבוד תורה וא"כ בארבע פרשיות דהוא חיובא מדרבנן בעי שיהא גדול כמו בז' הקרואים והלכך אפילו המקרא גדול אסור.

ודע דנ"ל עוד דהקריאה בפ' זכור לא דמי כלל לפרשת שקלים ופרה וחודש דבהנך לא נתקן רק אי איכא ציבור מחוייבין לקרות בתורה ולשמוע אבל אינו מונח חיוב על כל אחד ואחד לקרוא אם אין לו ציבור להתפלל אבל פ' זכור חובה על כל יחיד ויחיד ואם אין לו ס"ת מחוייב לקרות מתוך החומש וזהו דאמרו עליו על רבינו הגדול הגר"א ז"ל דפ' זכור וכן המגילה היה קורא בעצמו והטעם פשוט דכיון דמוטל חיוב על כל יחיד מצוה בו יותר מבשלוחו ורצה לקיים המצוה בעצמו משא"כ שאר קריאה עיקר החיוב אינו אלא לשמוע והרי שמע ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו: ולפי זה ד' חילוקים יש בקריאת התורה למנין שלשה בעינן שיהא העולה בר חיובא וגם הקורא מג' ועד ז' מדינא דגמ' קטן עולה למנין ז' [וע' במג"א אם גדול מקרא] ומצד המנהג אינו עולה לתורה כלל אפילו אם גדול יהיה המקרא.

ובמפטיר איכא ג' חילוקים במפטיר דעלמא פשוט דגם קטן עולה וקורא ופשוט דה"ה קטן אחר יכול להקרות לו. ובפ' שקלים אין הקטן עולה אם קורא בעצמו ואם המקרא הוא גדול יש להסתפק דאפשר דמ"מ אסור דכיון שהקריאה הוא חיוב אסור לקרות לקטן.

ומיהו אם בר"ח ניסן יעשה בר מצוה אפשר דמותר לקרותו דבכה"ג הוא מחוייב בקריאה כמו גדול ממש ויש להסתפק בזה ובפ' פרה וחודש נראה דג"כ דדמי לפ' שקלים דהא איכא חיובא ומיהו בכולהו אין מצוה כלל לקרות בעצמו יותר מלשמוע דעיקר החיוב הוא לשמוע. אבל פ' זכור מצוה לקרות בעצמו אם אפשר דמצוה בו יותר מבשלוחו ומיהו בעיקר הדבר שכתבתי לעיל דמשו"ה קורין פרשת שקלים האידנא דהוא במקום הבאה אינו מוכרח דאפשר דאינו אלא זכר למקדש דכיון דבזמן הבית היו מחוייבין לקרות כדי להשמיע תקנו גם האידנא ואם נאמר כן ישתנה הרבה דינים ממה שכתבנו למעלה ושוב ראיתי דאפילו הקריאה בא בשביל הבאה מ"מ אם עכשיו הוא קטן אפילו דבר"ח ניסן יעשה גדול לא שייך לחייבו בפ' שקלים כיון דהאידנא הוא פטור מהבאה וממילא פטור גם בקריאה ואף כשיגיע ר"ח ניסן ואז יהיה חייב ולא יוכל לקרות אז י"ל דאין קפידא בזה דהא אנוס הוא ולא יכול לקרות אז ואם הוא גברא שיכול לקרות מתוך החומש יוכל לקרות אז הפרשה ביחידות והלכך לא שייך להטיל עליו חיוב לקרות בעודו קטן ומיהו זה נ"ל דמי שנעשה בר מצוה בר"ח ניסן מחוייב לקרות אז פרשת שקלים ואף אם שמע אז דאז הוא תרתי מדרבנן ועכשיו היא חד מדרבנן ולא אתי תרתי מדרבנן ומוציא חד מדרבנן ובפרט אם באמת לא שמע אז בוודאי מחוייב לקרות בעת שנעשה גדול כל הד' פרשיות ומיהו אפשר דאינך פרשיות פטור דכבר עבר זמנם אבל פ' שקלים דהוא בא בשביל הבאה וזמן הבאה הוא עד ניסן וא"כ לא עבר זמנו כלל.

ומה שתקנו לקרות דווקא בשבת ע"פ פשוטו י"ל דבחול חשו בשביל ביטול מלאכה לעם או משום דבחול לא שכיחי רבים בבהכ"נ אבל באמת י"ל דיש לזה רמז בתורה דצריך לקרות דווקא בשבת דהנה בילקוט בפ' ויקהל כתב [והוא ממדרש אבכיר ובב"י או"ח סי' רפ"ח הביא זה מהמדרש תנחומא ואכן בתנחומא אשר לפנינו לא נמצא זה] וז"ל רבותינו בעלי אגדה אומרים מתחילת התורה ועד סופה אין בו פרשה שנאמר בראשה ויקהל אלא זאת בלבד אמר הקב"ה עשה לך קהילות גדולות ודורש לפניהם ברבים

הלכות שבת כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת וליכנס בבתי מדרשות ללמוד להורות לישראל דברי תורה איסור והיתר כדי שיהיה שמי הגדול מתקלס בין בני ומכאן אמרו משה תיקן להם לישראל שיהא דורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת וכו' [ומה שמשמע בסוף מגילה דנלמד זה שיהא דורשין מקרא דוידבר משה את מועדי ה' וגו' יש לומר דוודאי דהא דמשה תיקן להם לישראל נלמד מקרא דוידבר משה וגו' דהכוונה דמשה דרש להם לישראל הלכות מועד במועד דהא קרא דויקהל אינו אלא ראייה רק על שבת אבל מנ"ל למשה לתקן זה אמר הכא בילקוט דלמד זה מתוך שהקב"ה צווה לו לדרוש כל שבת בהלכות שבת ממילא יש חיוב לדרוש גם במועד וכ"ש הוא דזה לא שכיח כ"כ ויכול לבוא לידי שכחה בוודאי מחוייב להזכיר בציבור בכל מועד כדי שידעו מה לעשות ופשוט הוא] והיוצא לנו מדברי המדרש והילקוט הנ"ל דמהך קרא דויקהל נלמד דהקב"ה צווה למשה לדרוש בכל שבת הלכות שבת וכן לדורות ולכאורה היכא סמך לזה תיכף הציווי על מלאכת המשכן הא לא שייך זה לענין שהתחיל דבא ללמוד דידרוש להם בשבת הלכות שבת וכל סמוכין הוי כהקישא וקי"ל דאין היקש למחצה ובמלאכת המשכן לא שייך שציווה לדרוש להם בכל שבת דהא אינו מצוה רק לשעה וע"כ דהיקשא קאי לענין תרומת שקלים דהוזכרו נמי בהך פרשה דהא אמרינן דשלש תרומות נאמר בפ' כי תשא וכן בפ' תרומה וכמו דאיתא בירושלמי דשקלים פ"א וא"כ כשחזר וצוה משה לישראל נדבת מלאכת המשכן הזהיר להם גם על תרומת שקלים וע"ז שייך היקש וסמוכין דגם ציווי דתרומת שקלים יהיה ג"כ בשבת בכל שנה ושנה קודם ר"ח ניסן ומזה יש סמך גדול לדברי חז"ל דצריך לקרות בשבת שלפני אדר בפרשת שקלים והיינו דילפינן מסמוכין: ובזה ניחא נמי במה דצריך קריאה בשבת והכרזה בחול היינו דבקרא הוזכר דמשה ציווה לישראל ליתן על המשכן ומשמע דלזה א"צ קיבוץ דהא כתב זה לפ' בפני עצמה ולא כתבו בחד פרשה אלמא דלזה א"צ קיבוץ ולכן שמעינן מזה דבעי תרתי קריאה בשבת והכרזה בחול וכמו שמצינו גבי משה והשתא ניחא דבעי תרתי דקטן הא פטור לשמוע קריאת התורה וא"כ כל הקטנים שיעשו בר מצוה מר"ח אדר עד ניסן דיהו חייבין במחצית השקל מן הדין דהא בר"ח ניסן יעשו גדולים ולדידהו אין תועלת בקריאה דהא פטורין מקריאת התורה דהא עכשיו הם קטנים ובשבילם תקנו חז"ל להכריז ובהכרזה לחודא בחול ג"כ א"א לצאת דאז אין הכל מצוין בעיר דכל מלאכתם היה בשדה וכדאמרי' בשבת (דף ל"ה) דהיו תוקעין בכל ע"ש להבטיל העם ממלאכה שבשדות ועיין עוד ביבמות (דף קי"ט) דחששו חז"ל שם דלמא איכא אינשי דלא הוי בהכרזה ע"ש ועיין עוד במנחות (דף מ') דאמרינן שם אדיסקי ליקום וליסמך בתמיה ועיין שם ברש"י] והלכך תקנו רבנן קריאה והכרזה ודו"ק.

ועוד יש לומר בפשיטות ליישב קושיא הראשונה דלמה הוצרכו לתרתי לקריאה והכרזה ע"פ מה ששמעתי ממר אחי הגאון זצ"ל שהעיר בדברי הכתוב בפ' כי תשא דכתיב שם תרי זמני לכפר על נפשותיכם דמתחלה כתב העשיר לא ירבה וגו' לתת תרומת ה' לכפר על נפשותיכם ושוב כתב רחמנא והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם ופי' מר אחי ז"ל די"ל דבקרא הראשון מיירי בעת שהיו המשכן והבהמ"ק קיים והיו מביאין שקלים ממש למקדש להקריב בהם קרבנות והקרבנות היו מכפרים על בני

ישראל לפיכך כתיב לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם ושוב רמז לנו הכתוב דאף לאחר שיחרב המקדש בעוה"ר ולא יהיה לא קרבנות ולא שקלים שיכפרו עלינו מ"מ והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' והיינו שיקראו הפ' שקלים בר"ח אדר והקריאה יהא נחשב לזכרון לפני ה' כאילו הביאו שקלים ממש וגם זה יהיה נחשב לכפרה על נפשותינו וכן אמרינן בסוף תענית דאמר הקב"ה לאברהם אבינו דכבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקורין בהם לפני מעלה אני עליהם כאלו הקריבו לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם ואפשר דלזה כיוון ר"א הקליר זצ"ל בפיוט דמוסף של פ' שקלים במה שיסד לומר ובצדק הגה ערך כי תשא גוננינו במגן אל רם ונשא ולפי הנ"ל ש"כ ג"כ לרמז של הפסוק הנ"ל דבזכות שאנו הוגין וקורין הפרשה בכי תשא יהא נחשב לפניו כאלו היינו נותנים שקלים ממש למקדש ובזכות זה גוננו במגן וכו' כך שמעתי מפי מר אחי זצ"ל ודפח"ח [ולפי פירושו זצ"ל דהך תיבת לזכרון קאי למעלה ולמטה דהא לבני ישראל היינו דיזכרו בני ישראל נתינת השקלים ע"י שיקראו הפ' וקאי ג"כ אלמטה היינו דקריאה זו יהיה לזכרון לפני ה' ובשביל זה יכפר על נפשותינו ולדעתי יש לפרש עוד כוונה אחרת בד' הכתוב ע"פ הא דאמרינן בברכות (פ' הרואה דף ס"ב ע"ב) על פסוק ובהשחית ראה ד' אמרינן שם מאי ראה ר' יצחק נפחא אמר כסף כיפורים ראה שנאמר ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל ופרש"י שם כסף כיפורי' ראה שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן הוא כיפר על מנין זה שהרי לזכרון נתנו כדכתיב והיו לבני ישראל לזכרון לכפר ועכשיו הוצרכו כפרתו עכ"ל ולפי דעת הגמרא ורש"י הנ"ל הוצרך לכתוב פעם שנית והיו לבני ישראל לכפר וגו' לאשמעינן דנתינה ראשונה יהיה לזכרון לפני ה' לדורות בעת הצורך כמו בימי דוד ואפשר דר"י נפחא גופה למד ממקרא הזה וק"ל] היוצא לנו מדברי מר אחי הגאון זצ"ל דהתורה רמזה לנו דלאחר החורבן יקראו פרשת שקלים וזה יהיה נחשב לנו לכפרה ועל פי זה נ"ל לומר לולא דמסתפינא בזמן הבית לא קראו הפרשה כלל באמת כיון דהיו מביאין שקלים ממש למה היו צריכין לקריאה להשמיע לציבור והיה סגי בהכרזה לחוד והא דתנן ר"ח אדר שחל בשבת קורין פרשת שקלים זה נתקן לאחר החורבן דבטלו שקלים והכרזה בעו"ה ואז תקנו חכמים שבאותו הדור דלכה"פ יהיה קורין הפ' ויהא נחשב לנו כמו הבאת שקלים ממש וסמכו עצמם על הרמז הנ"ל דכתיב והיו לבני ישראל לזכרון וגו' ובזה נתיישב ג"כ מה שהקשיתי לעיל בפירש"י והרמב"ם דמהש"ס דמגילה משמע דהכל אחד אכן לפי הנ"ל לא קשה מידי דהגמ' ר"ל כמו בזמן הבית היו צריכין להכריז בר"ח אדר דשואלין ודורשין וכו' ה"נ תקנו עכשיו בזמן החורבן להקדים הקריאה ג"כ ליום קודם זכר למקדש דהיה הכרזה ל' קודם.

ועפ"ז אינו מוכרח לומר דקטן שיעשה בר מצוה מר"ח אדר עד ניסן הוא פטור מקריאה די"ל דכיון דיתחייב במצוה אח"כ מחוייב השתא בקריאה דהא בזמן הבית היו חייבין ב"ד להודיעו וזכינו לדין חדש דאף לדעת הסוברים דאין קורין לקטן למפטיר בפרשת שקלים היינו אם לא יגדל עד אחר ר"ח ניסן אבל אם נעשה גדול ובר מצוה מר"ח אדר עד ר"ח ניסן יכול לעלות למפטיר וגם מחוייב לשמוע הפ' והנראה לפע"ד כתבתי בעז"ה: בעז"ה יום ו' עש"ק כ' שבט תדי"ר לפ"ק סימן נה תנן בפ"ק דשקלים דף ב' באחד באדר משמיעין על על השקלים ועל הכלאים ובט"ו בו קורין את המגילה בכרכין

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות המים ועושין כל צרכי רבים וכו' ויוצאין אף על הכלאים עכ"ל המשנה ולכאורה יש לתת טעם למה הטילו חכמים חיוב לעיין על צרכי רבים בחודש אדר יותר מכל השנה דבשלמא בהנך תרתי דרישא בשקלים ובכלאים כבר מבואר טעמו במגילה פרק בני העיר בשקלים משום דבניסן בעי אקרובי מתרומה חדשה משו"ה קדמינן וקרינן באחד באדר דשואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום ולרשב"ג משום שולחנות כמו שנתבאר לעיל באריכות בתשובה הקודם לזה.

ובכלאים משום דזמן זריעה הוא והוא ג"כ שם במגילה וע' תוס' שם ד"ה על הכלאים אבל אינך צרכי רבים כגון תיקון דרכים ורחובות ומקוואות המים וכל הנך צרכי רבים דקחשיב בירושלמי דשקלים בפרק קמא הלכה ג' צריך לבקש טעם לזה ועלה על דעתי דאולי יש ליתן קצת טעם לזה ע"פ הא דאמרינן בשבת ל"ג דר"ש ב"י כד נפיק ממערה אמר הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל ואתקין מילתא דכתיב ויבא יעקב שלם ואמרי' שלם בגופו כו' אמר איכא מילתא דבעי לתקוני אמרי ליה איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי כו' כל היכא דהוה קשי טהרי' וכל היכא דהוה רפי צייניה ע"ש.

היוצא לנו מאגדה זו דכל בר נש דמתרחיש ליה ניסא צריך לפקח ולתקן צרכי רבים וראיה ברורה מיעקב אבינו ע"ה דהואיל ונעשה לו נס שנתרפא מצלעתו לפיכך ויחן את פני העיר. ולפי הקדמה זו מעתה מה טוב ומה נעים דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה דאמרו במתני' דעושין כל צרכי רבים בחודש אדר והיינו משום דאין לך חודש שנעשו בו לישראל נס כללי ומפורסם כמו בחודש אדר שנגאלו בו אבותינו בימי מרדכי ואסתר ממש ממות לחיים ולהיהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר בחודש זה ולא יפה אמרו חכמים דחוב על ב"ד להשגיח בצרכי רבים בחודש זה שנעשו בו נס לכל ישראל וכמו דמצינו ביעקב אבינו דמתוך שנעשה לו נס תיקן צרכי רבים ונ"ל לתת גם קצת תבלין לזה דכל התיקונים שנאמרו במשנתנו הם דוגמות התיקונים שתיקן יעקב אבינו ע"ה בעיר שכם דבאחד באדר משמיעין על השקלים היינו כנגד זה שאמר רב התם דמטבע תיקן להם ומתקנין את הדרכים והרחובות היינו כנגד מה שאמר שמואל התם דשווקים תיקן להם ואת מקוואות המים היינו כנגד מה שאמר ר' יוחנן התם דמרחצאות תיקן להם ובוודאי דיש לאגדה זו ענין גדול ע"פ הסוד ואין לנו עסק בנסתרות וגם מה שתיקן רשב"י את הקברות היינו נמי מן התיקונים שנחשב במשנתנו ומציינין את הקברות ואיהו נמי עביד הכי כל דהוה קשי טהריה וכל דהוה רפי צייני כמו שהבאתי לעיל לשון הגמרא דלשם ונ"ל נמי דהא דקאמר בתחילה בט"ו בו קורין את המגילה ואח"כ אמר ומתקנים את הדרכים דר"ל דבו ביום שנעשה בו נס מתקנין את הדרכים ואת כו' וכ"ה בהדיא ברמב"ם פ"ד מה' סוטה ובפ"ח מה' ערכין דבו ביום קאמר ומן הטעם שכתבתי.

ועפ"ז יש ליישב גם הא דתנן בריש מסכת מועד קטן ומתקנין את המקולקלות במועד ומתקנין את קלקולי המים שברשות הרבים וחוטטין אותן ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות המים ועושין כל צרכי הרבים ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאים עכ"ל המשנה. ולפי המתבאר בסוגיא שם ו' בפירש"י ותוס' שם ובירושלמי

דשקלים מוכח דתקנת חכמים הוא כן לתקן כל צרכי רבים בחולו של מועד ולא דקמ"ל דמותר לתקן בחולו של מועד ע"ש דמוכח בהדיא כן וא"כ גם כאן יש לבוא בתפילת הבינינו מה ראו חכמים על ככה ומה הגיע עליהם לתקן שכל צרכי רבים יעשו בחולו של מועד ועוד כיון דמלאכה שאפשר לעשותו קודם יו"ט הוא מה ראו חכמים להניחו לעשותו בחולו של מועד ולחלל יו"ט ועוד דהיה יותר נכון לתקן קודם יו"ט כדי שיהא הדרכים מתוקנין לעולי רגלים כמו שאמרו בסנהדרין י"א דמעברין השנים בשביל הדרכים והגשמים כמו דתנינא שם אין מעברין את השנה אלא א"כ היתה צריכה מפני הדרכים ומפני הגשמים וכו' ופירש"י מפני הדרכים שנתקלקלו בימות החורף מפני הגשמים ועדיין לא נתקנו ולא יוכלו עולי רגלים לבוא עכ"ל.

אבל לפי מה שכתבתי לעיל דעיקר הטעם דראוי לעיין בצרכי צבור בזמן שנעשו נס לישראל א"ש גם הכא דכיון דבניסן נגאלו אבותינו ממצרים מעבדות לחירות מאפלה לאורה ועיקר זמן הגאולה היתה נמשך מט"ו בניסן עד שביעי של פסח שבו אמרו אבותינו שירה על הים וא"כ ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך זמן ההוא וכנ"ל וכי תנן נמי מתניתין בחוה"מ פסח תנן ולא תימא דשינויא דחיקא הוא דמשנינא לך כיון דמתני' סתמא קתני ומשמע דאף בחוה"מ סוכות הדין כן דהא ליתא דוודאי בדווקא קא משנינא לך דהא דומיא דיוצאין אף על הכלאים קתני והתם וודאי בחוה"מ פסח תנן כמו שפרש"י בהדיא (דף ו') בד"ה כאן בבכיר ע"ש וא"כ מתניתין כוליה דכוותיה וק"ל כל זה כתבתי רק ע"פ דרך הדרוש אבל ע"פ דרך ההלכה יש לעיין בזה ועוד חזון למועד אי"ה הנלע"ד כתבתי בעז"ה יום ו' עש"ק כ"ו שבט תרי"ד: הלכות מגילה בעז"ה יום כ' כיום תענית אסתר י"ג לחודש אדר שנת תדי"ר לפ"ק סימן נו שאלה ראוי לברר אי יש לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר או לא וכן אי יש לומר יהי רצון כאלו הקרבתי שלמים ביום י"ב לאדר שהוא יום שלפני תענית אסתר או לא: תשובה לכאורה נראה לי לדון בדבר החדש מה שלא ראיתי לשום אחד מהאחרונים שכתב כן והוא דלכאורה אין ראוי לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר ע"פ דברי רבינו תם זצ"ל שפי' להא דאמרינן בריש מגילה די"ג זמן קהילה לכל היא שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאין בני הכפרים לעירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים והסכימו לפירושו הרא"ש והר"ן ז"ל ושאר פוסקים ודלא כפירש"י ז"ל וע"כ דהא דאמרינן די"ג זמן קהילה היא לכל ולא צריך לרבוני מיירי בזמן הבית דלאחר החורבן הא אמר לקמן בסוגיא דאין קורין אותה אלא בזמנה לפיר ש"י ז"ל שם שפי' להא דאמרינן דבזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה דר"ל לאחר החורבן עי' בפירש"י ז"ל ולפי זה נראה בבירור דאף בזמן בית שני היה נוהג התענית הזה לפי פיר"ת ז"ל ואף שיש לדחות ולומר דהסוגיא אזלא כאן אליבא דר"ע דס"ל דאף בזמן הזה איתא להא תקנתא ומכ"ש לפי פי' הרא"ש ז"ל שפי' להא דאמרינן דבזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה כו' בדרך אחר דקאי על עניים ע"ש בפירושו ז"ל וכן לפי גירסת רב אלפס ז"ל דגרס הואיל ומסתכלין בה ועיין הפי' לפי גירסת רב אלפס והרא"ש ז"ל דודאי דאין להוכיח בבירור מדברי הגמ' דהתענית הזה היה נוהג בזמן הבית מ"מ ודאי דהדין דין אמת דהיה נוהג אף בזמן הבית דמהיכי תיתי לחלק בתענית כזה בין לפני החורבן בין לאחר החורבן כיון דכל עצמו אינו נעשה אלא זכר

לנס שהיה מתעניין ביום המלחמה ומכ"ש לפי מה שכתב הרמב"ן והר"ן ז"ל דזהו כוונת הגמ' ג"כ במה שאמרו בסופ"ק דדברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה א"כ משמע שתיכף כשקיבלו וקיימו היהודים עליהם ועל זרעם את ימי הפורים האלה לעשות בכל דור ודור קבלו עליהם ג"כ אז את יום התענית אסתר להתענות בכל דור ודור וא"כ בוודאי שלא היו מקריבין באותו היום חטאות ואשמות וכל קדשים הנאכלין כמו תודה ושלמים דקא ממעט זמן אכילתן שמהקרבה עד הלילה וכמו שלא היו מקריבין תודה וכל קדשים הנאכלין בערב יום הכפורים ונמי משום האי טעמא הוא דהא ממעט זמן אכילה שלא יהיה יכול לאכול אלא עד הלילה ומטעם זה אין אומרים מזמור לתודה בעי"כ וכן בע"פ.

וידעתי גם ידעתי דיש לחלק בין מיעוט זמן סוף אכילה בין מיעוט זמן תחילת אכילה דכל מקום שהוזכר בש"ס דאסור למעט זמן אכילת קדשים כדי שלא יבוא קדשים לבית הפסול מיירי בסוף זמן אכילה ויש מחלקין כן אבל אינו מוכרח. ועוד דמ"מ פשוט מהא חז"ל דאין לומר יהי רצון כאלו הקרבתי שלמים בי"ב לחודש אדר שהוא יום שלפני תענית אסתר דגבי שלמים ביום י"ב מיעוט סוף זמן אכילה הוא דאם יקריב שלמים ביום י"ב לא יהיה יכול לאכול עד רק עלות השחר של יום תענית אסתר ונמצא דקא ממעט באכילה כל היום ההוא שהוא סוף זמן אכילה של שלמים.

ואין לומר דכיון דכל אחד כשהיה מקריב קרבנו היה עושה יו"ט יום ההוא כדמשמע בפ"ד דתענית ובסופ"ג דעירובין א"כ לא היה צריך להתענות דהא יו"ט שלו הוא הא ליתא דזו מניין לנו דלא מצינו אלא גבי ת"ב שחל להיות בשבת ונדחה דהתענו ולא השלימו ועוד דמ"מ התענו אלא דלא השלימו.

ואין לומר נמי דבמקדש לא היה נוהג תענית זה דאין שבות במקדש דהתינח חטאת ואשם אבל תודה ושלמים דנאכלין בכל העיר מאי איכא למימר ולפיכך יש לתמוה על מנהגינו שאנו נוהגין לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר ואין פוצה פה ומצפצף ע"ז אך כיון דלא מצאתי לשום אחד מהאחרונים שדברו בזה ומנהג כל ישראל לומר מזמור לתודה חובה עלינו ליישב מנהג של ישראל דאף דוודאי דבבית שני לא היו מקריבין תודה וכל קדשים הנאכלין ביום תענית אסתר ושלמים אף ביום שלפניו לא היו מקריבין כמ"ש לעיל מ"מ כיון דבבית ראשון היו מקריבין אף ביום ההוא דמעשה דמרדכי ואסתר לא היה אלא אחר סוף גלות בבל כידוע לכל א"כ שפיר י"ל מזמור לתודה דלא דמי כלל לעיו"כ וע"פ דלא הקריבו כלל בשום פעם תודה בעיו"כ וע"פ אבל הכא אינו כן כנ"ל ברור ליישב מנהגינו הנלע"ד כתבתי.

ואמנם לפי דעת התוס' בסוף פרק ב' דתענית שתי' על הא דאנו מתעניין ביום תענית אסתר משום דאף דחנוכה ופורים לא בטלו מ"מ לפניהם ולאחריהם בטלו וכן לפי תי' השני שכ"ש מוכח להדיא דעכ"פ בזמן הבית לא היו מתעניין ביום תענית אסתר ועוד דיום נקנור הוא כמו שמבואר בסופ"ב דתענית וא"כ התמיה שלי מעיקרא לא קשה מידי אבל ע"כ ר"ת ז"ל לא ס"ל הכי כמו שמבואר להדיא ברמב"ן בספר המלחמות ובר"ן בסופ"ב דתענית וברא"ש שם ובפ"ק דמגילה דלדעת ר"ת ז"ל הוא תקנה קדומה מימי מרדכי ואסתר להתענות ביום י"ג אדר בכל דור ודור זכר לימי הנס שהיו מתעניין וזועקין

בימים ההם בזמן הזה ולזה כיוונו רבותינו ז"ל במה שאמרו בסופ"ק דמגילה דדברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה.

וע' שם בגמ' דר' יוחנן הוא דקאמר הכי דדברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונראה דרבי יוחנן לשיטתו אזיל בזה דפסק בסופ"ב דתענית דהלכה כר"י דכל הכתוב במגילת תענית דאסור בהספד ותענית אסור לפניו מיהת ודלא כשמואל שפסק שם כרשב"ג דאין אסור להתענות כלל לפניו ולאחריו.

ולפי זה היה קשה לו קושית הראשונים ז"ל דהאיך אנו מתענים ביום תעני אסתר לפי דעתו שפסק כר' יוסי ועל זה תירץ בסופ"ק דמגילה דדברי הצומות וזעקתם קיים דברי הפורים האלה כלומר בתענית אסתר שאני דתקנה קדומה מימי מרדכי ואסתר הוא להתענות ביום ההוא דקיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם להתענות ביום תענית אסתר כדברי ר"ת ז"ל ומה שיש להקשות על דברי ר"ת ז"ל מהסוגיא דסופ"ב דתענית כבר עמד על זה בספר קרבן נתנאל על הרא"ש בריש מגילה עיין עליו וע"ע מה שהקשה הגאון בעל פרי חדש על ר"ת ז"ל ויש לו אריכת דברים בדבריהם ז"ל ואין רצוני להאריך בהם כעת ועוד חזון למועד אי"ה הנלע"ד כתבתי: בעז"ה יום הפורים שנת תדי"ר לפ"ק סימן נז בימי הפורים ברכות אלו נאמרים לדובר מישרים דורש קלים וחמורים ה"ה אהובי אחי חביבי בר פחתי ובריבי ליש ולביא הרב הזריף ובקי מעלה מרגניתא טבא דילידא אימיה דכוותיה תלד ואע"ג דאית ליה פירכא [כי שני הקונטרסים שלו לפ"ד סותרין זא"ז דאחר שהעלה שהכהנים לא הלכו אז למלחמה א"כ לפי ר"ת ז"ל דעיקר התענית די"ג אדר היה כשנקהלו אז לעמוד על נפשם לנוח מאויביהם וגו' והיו צריכים רחמים ותענית א"כ הכהנים שלא היו אז באותו המלחמה לא היו צריכין להתענות כלל ואיך כתב בקונטרסו השני שלא היו יכולין להקריב גם חטאת ואשם בי"ג אדר והלא אין נאכלין אלא לזכרי כהונה והן אסורין להטמא למתים ולא היו במלחמת עמלק ולא היו צריכים להתענות בי"ג אדר כלל אלא דלפי זה יצא דין חדש לפי ר"ת ז"ל שאין הכהנים צריכים להתענות בי"ג אדר כלל וגם אין הכהנים שבכפרים מקדימין ליום הכניסה כשחל בי"ג ומ"מ הוה א"ש לפ"ז דמשכח"ל יום נקנור בכהנים ויש להאריך בזה הרבה לפ"ד ועכ"פ דבריו סותרין זא"ז].

שכ"ת מוה' שלמה הכהן נ"י מ"ץ דפ"ק ווילנא: באהבה רבה קבלתי את הקונטרס שלו הראשון גם השני ובמאי דמסיים אפתח מ"ש בסוף מכתבו השני כי ר' יוחנן בסופ"ק דמגילה אזיל לטעמיה דפסק בסופ"ב דתענית י"ח כר' יוסי ודלא כרשב"ג. במחכ"ת נעלם ממנו גירסת הילקוט שם דגרס'י שם אמר רבי יצחק דברי הצומות וזעקתם ומאמר אסתר קיים וגו' כצ"ל בגמ' שם וכמ"ש בעז"ה בגליון הגמ' ובזה בטלו דבריו ובלא"ה גם לגי' דילן הלא (בתענית י"ח) מקשה על רבי יוחנן מהא דתנן מותרין בהספד ותענית ודחק שם בזה טובא ולפי דבריו לר"י הלא משכח"ל בפשיטות דקרו ליה בתליסר לר' יוחנן עצמו אלא דבאמת מיד בראותי מכתבו השני תמהתי עליו מיום נקנור ושוב ראיתי כי בסוף מכתבו הזכיר מיום נקנור ובאמת שיש לתמוה הרבה ע"ד ר"ת ז"ל מיום נקנור אמנם אם נאמר שלא כד' מעכ"ת נ"י נ"ל דבזמן הבית לא היו מתענין בי"ג אדר גם לד' ר"ת ז"ל ולכן אז וודאי שייך היו"ט דיום נקנור בזמן הבית עכ"פ אלא דבד' הראב"ד

ז"ל שהביא הר"ן ז"ל בסופ"ב דתענית מבואר כמ"ש אחי נ"י שהקשה בעצמו מיום נקנור אהא שכ' די"ג יש לו סמך מקרא דדברי הצומות [ובאמת מש"ס דמגילה הנ"ל צ"ע על מ"ש הר"ן שם דהך קרא פירשוהו על ד' צומות של החורבן כו' דא"כ מאי קאמר דברי הצומות כו' קיים דברי הפורים כו' וצ"ע] דא"כ איך מנו יום נקנור ליו"ט ולמ"ש לק"מ דאז היה בזמן הבית וע"כ כמ"ש אחי נ"י וכן מבואר להדיא ברא"ש במגילה סימן ה' [ולמ"ש הר"ן שם דלענין הספד קאמר אבל בתענית וודאי אינו אסור אלא אדרבה מחוייב להתענות הנה בזה א"ש דברי אחי נ"י ע"ש בר"ן והוכרחתי להפסיק באמצע הענין יען כי אין הפנאי מסכים אתי כעת ולא רציתי לעבור על ולא יעבור הדור"ש: בצלאל הכהן מ"ץ דפ"ק ווילנא סימן נח שאלה ראוי לבאר בדין קריאת המגילה בפורים דהוא ק תקנת מרדכי ואסתר ונאמר ברוח הקודש לקרות ולכתוב אי דינו כד"ת או דאינה נחשבת אלא כמצוה דרבנן ונ"מ טובא לענין ספק ולש"ד.

וגם ראוי לברר אם דינו כד"ת מ"מ היאך הדין לענין חיוב משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים אי ג"כ הוי כד"ת או דכל הנך וודאי דאינו אלא מזרבנן וגם אם יש חילוק בין קריאת המגילה דלילה לשל יום או לא: תשובה תנן התם (במגילה דף י"ח ע"ב) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו ר' יהודה מכשיר בקטן ופסקו כל הפוסקים ז"ל כת"ק דקטן אינו מוציא לגדול בקריאת המגילה ואפילו אם הגיע לחינוך וכן נפסק להלכה בטור ובש"ע סי' תרפ"ט סעיף ב' ובדברי השו"ע יש לתמוה דכאן בהלכות מגילה לא הביא שום דעה החולק על זה ואלו בסי' תרע"ה סעיף ג' כתב דיש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך מותר להדליק והוא דעת בעל העיטור ז"ל בהלכות חנוכה וכתב שם וז"ל ומסתבר בשלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא וכדכתבינן במגילה עכ"ל וכוונתו בזה פשוט דאזיל לשיטתו דבהלכות מגילה פסק באמת הלכה כר"י דבקטן שהגיע לחינוך כשר לקרות דאתא דרבנן ומפיק דרבנן ואשכחן דמנהגא כר"י כדאיתא בתוספתא מעשה בר"מ וכו' מכאן ואילך הנהיגו שיהא קטנים קורין אותן לרבים ע"כ וכ"כ הר"ן ז"ל בפ"ב דשבת בשם הבע"ט ומסיק ג"כ בשם הירושלמי דמכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורין אותן לרבים ולפנינו הגי' בירושלמי בפ"ב ה"ג מכאן ואילך נהגו הרבים לקרותה בבהכ"נ וע"ש בק"ע מה שדחק בפירושו ופי' בו שני פירושים ובפ"מ כתב בזה פי' רחוק מאוד ואכן במח"כ נראה דלא ראו בר"ן ז"ל ובבעה"ט דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל כמו שהוא הגי' בבעה"ט ובר"ן ועכ"פ השו"ע דבהלכות מגילה לא הביא הבעה"ט כלל ולא חשש להביא דעתו כלל אף לי"א היאך הביא לדעתו בהלכות חנוכה דהא הבעה"ט בעצמו תלי שני הדינים אהדדי.

ואולי משום דס"ל דמגילה שאני דהוי ד"ק והוי כד"ת וכמו שאביא לקמן בשם הטו"א ז"ל אי"ה. ומיהו על רבינו הטור ז"ל קשה איפכא דבה' מגילה הביא דברי בעל העיטור דפסק כר"י ואלו בהל' חנוכה לא חש להביא דעתו כלל ואולי י"ל סברא איפכא דגבי מגילה דא"צ שליחות דהא שומע כעונה ורק שצריך שישמע מבר חיובא וכיון שקטן הגיע לחינוך חייב מזרבנן אתי דרבנן ומפיק מזרבנן אבל בנר חנוכה נהי דקטן שהגיע לחינוך חייב מזרבנן מ"מ הא קי"ל דאין שליחות לקטן אפילו מזרבנן וכמש"כ הנ"י ביבמות בר"פ ב"ש בשם הרמב"ן ז"ל דקטנה שקדשוה אמה ואחיה אפילו לדעתה אינה מקודשת כלל וא"צ מיאון לפי שלא מצינו שתקנו חכמים שליחות לקטן עכ"ל שם וא"כ

י"ל דגם הטור ס"ל כן] והקשו התוס' דבאיזה קטן מיירי אי בלא הגיע לחינוך מ"ט דר"י מכשיר ואי הגיע לחינוך מ"ט דרבנן דפסלי וכו' ותי' דלעולם מיירי בהגיע לחינוך ואפילו הכי פסלי רבנן משום דבמגילה ליכא חיובא אפילו לגדולים אלא מדרבנן וכו' ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד מרבנן וכו'.

ואמנם בטו"א ז"ל הקשה על סברא זו מהש"ס דפסחים (דף י"ד) ע"ש ודעתו ז"ל לומר דמשו"ה אינו מוציא לת"ק משום דמגילה נאמרה ברוה"ק לקרות לכו"ע והוי כמו של תורה וכו' ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ונ"ל דנ"מ טובא בין הטעמים לענין קטן שהגדיל ונעשה בן י"ג שנים ויום אחד ואך דלא ידעינן אם הביא ב' שערות דלדעת התוס' דמגילה מקריא מצוה דרבנן שפיר יכול להוציא לגדול דהא למילתא דרבנן סמכינן אחזקה דרבא דכל שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים וכמו דמוציא בתפלה אבל לדעת הטו"א דמקריא דאורייתא אפשר דאינו מוציא דהא לענין חליצה לא סמכינן אחזקה דרבא.

ואין להקשות לכאורה לפי דעת הטו"א ז"ל דהטעם דאינו מוציא לגדול משום דהויא ד"ק וד"ק כד"ת דמ"א א"כ התינח במגילה של יום שחיובה מד"ק אבל במגילה דלילה דכ' הטו"א בעצמו (דף ד' ע"א) דחיובה אינה אלא מדרבנן דמד"ק לא מצינן חיוב רק ביום דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים וכן במשתה ושמחה אינו חייב רק ביום.

וא"כ היכי סתמה המשנה כ"כ דקטן אינו מוציא ולא חילקה בין מגילה של יום למגילה שללילה. ועוד דלפי האוקימתא בתרייתא דכולה מתני' ר"י ותרי גוני קטן זכו' טפי הו"ל לאוקמי כולה מתני' בקטן שהגיע לחינוך אך דרישא מיירי בקריאת המגילה של יום ובסיפא דר"י מכשיר בקטן מיירי במגילה של לילה אבל כל זה אינו קושיא דחדא י"ל דקריאת המגילה של לילה ליכא חינוך כלל משום דבלילה הוא ישן ואינו מוטל על אביו לחנכו וכמו דתנן בברכות (דף כ') דנשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ופרש"י אפילו קטן שהגיע לחינוך לא הטיילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד אצלו כשמגיע זמן ק"ש עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין נהי דבקריאת שמע של שחרית י"ל שאינו מצוי משום ד זמנה אינה רק עד שלש שעות על היום ואז עדיין הוא ישן אבל בק"ש של ערבית מ"ט וע"כ צ"ל דדרכו של תינוק לילך ולישן בתחלת הלילה [ומה שהקשו התוספות עליו מסוף פרק לולב הגזול קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה וקריאת שמע י"ל דכיון דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה הלכך מ"מ מחוייבים לחנכו לכה"פ אחר ג' שעות דמ"מ לא גרע מד"ת] וא"כ בקריאת המגילה של לילה נמי דמי לק"ש של לילה וא"כ לא מצי כלל למתרץ כנ"ל דבמגילה של לילה לד"ה אינו יכול להוציא דאפי' מצוה דרבנן ליכא גביה ומזה לא מיירי מתניתין כלל: ועוד נ"ל והוא העיקר לפענ"ד דבזמן המשנה עדיין לא היה התקנה לקרות המגילה גם בלילה דהא במגילה לא הוזכר רק ימים ורק דבימי ריב"ל התקינו שיהו קורין גם בלילה וסמכו אקרא דאלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי ותדע דלא הוזכר בשום דוכתא במשנה קריאת המגילה של לילה דלגבי קריאת המגילה של יום תנן דכל היום כשר לקריאת המגילה ובעי ליה למתני נמי דכל הלילה כשר לקריאת המגילה של לילה ועוד דתנן דכל הלילה כשר

לקצירת העומר ומקשינן דכל לאתויי מאי ומתרצינן דאתא לאתויי אכילת פסחים ודלא כר"א בן עזריה ולכאורה מאי דחקו לאוקמי דלא כר"א בן עזריה לוקמי דבא לאתויי קריאת המגילה של לילה אלא וודאי דלא נתקנה בזמן המשנה כלל.

ובזה נתיישב במה שהעיר הר"ן בריש מגילה דהיאך עשו הכפרים במגילה של לילה ודחק ליישב בשני תירוצים עיין עליו ואכן לפי מש"כ לק"מ דבזמן המשנה לא תקנו כלל ובימי ריב"ל דתיקן כן י"ל דס"ל כחכמים דבזה"ז אין קורין אותה אלא בזמנה דהא מתני' אוקימנא כיחידאה וכדאמר ר"י שם דזו דברי ר"ע סתימתאה והלכך לא חקר הגמ' כלל בזה דהיאך עשו הכפרים במגילה של לילה.

ואל תשיבני מהש"ס במגילה (דף כ') דמקשה על ר"י בן לוי ממתני' דאין קורין את המגילה עד שתנץ החמה ומשני כי קאי אדיום אלמא דגם בזמן המשנה היה שני קריאות ורק דהך מתני' מיירי במגילה דיום. ועוד דלפי מש"כ אין התחלה לקושיית הש"ס.

ואמנם לאחר העיון היטיב בקושיית הגמ' שם נראה דיש להוכיח אדרבה הוכחה גדולה למה שכתבנו דבזמן המשנה לא היו קוראין בלילה דהנה לכאורה תמוה דמאי מקשה לימא תהוי תיובתא דר"י בן לוי דהא ע"כ מיירי מתני' בקריאה דיום דהא אמר דאין יוצאין עד שתנץ החמה א"כ דקארי לה מאי קארי לה ומה בכך דאיכא נמי קריאה דלילה מ"מ מתני' לא מיירי מזה דבקריאת המגילה של לילה לא היה לו לתנא מה לאשמעין חידוש דין רק בקריאה של יום ועוד תמוה טובא סוגיית הגמ' דמגילה (דף ד') דעל הא דאמר ריב"ל דחייב אדם לקרות במגילה בלילה ולשנותה ביום אמרינן דסבור מינה למקריא בליליא ולמתני מתניתין דידה ביממא וכבר תמה על זה הטו"א ז"ל דהיאך היה ס"ד לומר כן דהא שני משניות מפורשות לפנינו דעיקר קריאת המגילה הוא ביום ומה שתי' שם דהיה ס"ד דהמשניות מיירי אם לא קראו בלילה כבר תמה על תירוצו זה מר אחי הגאון זצ"ל בגליון הטו"א שלו דאכתי היאך נפרנס להא דתנן דאין קורין עד שתנץ החמה.

ולפי הס"ד דעיקר המגילה הוא בלילה בלבד למה אינו יכול לקרות מקודם הנץ דאדרבה דאם הוא לילה עדיף טפי דהא עיקר מצוותו בלילה ודברי הגאון טו"א ז"ל בזה תמוה מאוד וצע"ג: ואכן ליישב תמיהת הטו"א הנ"ל נראה לי פשוט דקושיא חדא מתורצת בחבירתה די"ל דהמקשן שהקשה בד' כ' לימא תהוי תיובתא דריב"ל המה תלמידי ריב"ל בעצמו דסבור מיניה דלמקרי בליליא ולמתני מתניתין דידה ביממא ובעת דסבור מיניה כך הקשו ליה באמת דהך קושיא דהוזכר לפנינו בגמ' לקמן (דף כ') ורק דהגמ' קיצר בכאן וסמך אלקמן והשיב להם ריב"ל דמעולם לא כוונתי לזה דעיקר המגילה הוא בלילה דוודאי הקריאה הוא ביום דווקא וע"ז תנן דאין קורין עד שתנץ החמה ורק שאני בא להוסיף דצריך לקרות גם בלילה משום דיש סמך לזה בכתוב דאף דמשתה ושמחה אינו נוהג רק ביום בלבד מ"מ קריאת המגילה נוהג גם בלילה כדי לעשות זכר לצרתן דהיה זועקין יום ולילה וכמו שפרש"י שם ונמצא דקושיית הטו"א על הס"ד הוא קושיית הגמ' בעצמה (דף כ') והתלמידים בעצמם הקשו כן לריב"ל ועפ"ז עולין ב' הסוגיות כמין חומר וזה נ"ל כפתור ופרח ויתיישב כל הקושיות בזה בעז"ה ואכן בעיקר דברי הט"א ז"ל דס"ל דקריאת המגילה נחשבת כד"ת ממש משום דנאמרה ברוה"ק ונ"מ טובא

לדינא בספק אם קרא מגילה או לא צריך לחזור ולקרות מספק וכמו בק"ש ולכאורה מנ"ל הא דמהא דאמרינן (בר"ה דף י"ח) דדברי קבלה כד"ת דמיא אין ראייה דדילמא התם לענין חיזוק קאמר כן דכיון דהדבר מפורש בדברי הנביאים א"צ חיזוק אבל בוודאי דנחשב למצוה דרבנן והוא נכלל בלאו דלא תסור כמו שאר מצות דרבנן ואדרבה בש"ס דמגילה (דף י"ט ע"ב) קרי למגילה מצוה מד"ס דאמר שם מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה.

ואמנם אחר העיון היטיב בזה יש להביא ראייה גדולה לדברי הטו"א ז"ל [ותליא בפלוגתא דתנאי וכמו שיבואר לקמן בעז"ה]. ונקדים מה דאיתא (במגילה דף י"ד) מ"ח נביאים שנתבאו לישראל לא פחתו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר ר' חייא בר אבין אמר ר"י בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממות לחיים לא כ"ש אי הכי הלל נמי נימא לפי שאין אומרינן הלל על נס שבחו"ל וכו' ר"נ אמר קריאתה זו הלילא היוצא לנו מדברי הגמרא הלזו דקריאת המגילה בפורים למדו הנביאים מק"ו דקריאת הלל דפסח [ואף שרש"י ז"ל פירש דלמדו משירה שאמרו משה וישראל על הים מ"מ כבר תמה ע"ז הטו"א ז"ל והוכיח בראיות דע"כ פשוט דא"א לפרש רק על הלל דפסח ושם איכא ציווי מפי הגבורה דהבה"ג סובר דהלל דפסח דאורייתא וכתב הרמב"ן די"ל דהיא הלמ"מ ובאמת שאני תמה על הגאון הנ"ל שבספרו שאגת אריה סי' ס"ה השיג על דברי הרמב"ן ז"ל בזה ודחה דבריו בשתי ידים והעלה דהלל דיו"ט אינו אלא מדרבנן ואפי' ביו"ט של פסח ותמהני דלפי מש"כ כאן בטורי אבן דהך ק"ו הוא מהלל דלילי פסחים ע"כ מוכרח דהתם ד"ת או הלמ"מ לפחות דאי אמרת דאינו אלא תקנת נביאים כמו שכתוב שם בשאגת אריה א"כ מאי ק"ו הוא זה מי עדיפא הלל מזה דעל הלל גופא יש להקשות דמאי דרוש להוסיף על מש"כ בתורה ואם דיש בכוחם להוסיף על מה שכתב בתורה במקום דחזו דיש צורך בזה לשבח והודאת המקום וקידוש שמים א"כ מאי מקשה על מגילה דאותו הטעם יש לומר גם על מגילה ועוד מאי שייך ק"ו מהלל דערבך ערבך ואפשר דמשום זה היה נדחק רש"י לפרש דקאי על שירת הים והיינו מדחזינן שעלה על לבו של משה וכל ישראל אז לומר שירה על נס אלמא דהדבר ראוי לומר שירה והלל על הנס ואבוהון דכולהו הוא שירת הים דהוא שירה ראשונה שאמרו ישראל ומזה למדו הנביאים שצריך לומר שירה על כל צרה שלא תבוא על הציבור וכשנגאלין יאמרו אותו על גאולתן וכדאיתא בפסחים קי"ז ושפיר הוצרך רש"י לפרש על שירת הים.

וכל זה לפי פרש"י אבל הטורי אבן ז"ל בעצמו דמפרש דקאי על הלל דליל פסח ע"כ מוכרח הדבר לומר בלי ספק דהלל דליל פסח אינו מתקנת נביאים רק דהוא הלמ"מ כדעת הרמב"ן או דבר תורה ממש ולפי פירוש זה סיעתא גדולה מהך סוגיא לדעת הבה"ג והרמב"ן ז"ל וכמעט שהוא ראי' שאין עניו תשובה ולכן מאוד הדבר תמוה על הגאון הנ"ל בספרו שאג"א דהיאך עלה בלבו לחלק על הרמב"ן ז"ל הנ"ל הלא לפי פירושו ז"ל דברי הרמב"ן ז"ל מבוארין ומוכרחין בש"ס דמגילה הנ"ל וצע"ג].

והנה כבר כתב הבה"ג במנין המצות והסכים אחריו הרמב"ן בספר המצות בשורש א' דקריאת הלל דליל פסח הוא הלמ"מ ובכלל מ"ע של תורה יחשב [והביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן בפסחים קי"ז דר' יוסי אומר דהלל זה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן אפשר שמה וכל ישראל שחטו פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ואם איתא דעיקר הלל אינו אלא מדרבנן או תקנת הנביאים מאי קושיא דלמא לא אמרו באמת מקודם עד ימי דוד דאפשר דנביאים שהיו בימי דוד תקנו כן ובימיהם נתחדש תקנה זו ומקודם לא אמרו כלל ושפיר י"ל דהלל זה לא היה עד עתה אלא וודאי דהוא הלמ"מ דצריך לומר הלל בפסח או בעת נטילת לולב עוד הביא כמה ראיות לזה ומה שאמר שם דנביאים תקנוה כתב הרמב"ן דר"ל שיחדהו לומר זה אבל ההלל עצמו כבר היה מקודם והנביאים גופא למדו כן ג"כ מק"ו ומיהו במקום דשייך ק"ו כגון במגילה ובשאר ניסים דהיו כמו בנס דפורים דהיו בו הצלת נפשות דכל ישראל אבל במקום דליכא הצלת נפשות לכל ישראל דומיא דיציאת מצרים ליכא ק"ו והלכך הלל דחנוכה אינו אלא מדרבנן וכמש"כ הרמב"ן בעצמו שם וע"כ משום דליכא ק"ו והא דאמרינן בכמה דוכתי הלל דרבנן היינו בחנוכה או בשאר ניסי דדמי לחנוכה וצריך לומר דהא דמקשה כאן דמאי דרוש ולכאורה הא לא גרע נס זה משאר ניסי כגון חנוכה ואף דהתם ליכא ק"ו מ"מ חייבין לומר הלל מצד תקנת נביאים שתקנו לומר הלל על כל צרה שלא תבוא וא"כ לא גרע מגילה מינייהו וע"כ צ"ל דהש"ס ידע דהכא עשו המצוה חמור כמצוה של תורה ממש ולא כשאר ניסים ושפיר מקשו דמאי דרוש דאף דיש יכולת ביד חכמים ונביאים להוסיף מצוה חדשה מחמת סייג ותקון אבל אין יכולת בידם לומר לעשותם כשל תורה דבכה"ג דמי לבל תוסיף והלכך מקשה דמאי דרוש] ועכ"פ היוצא לנו מד' הבה"ג והרמב"ן ז"ל דהלל דליל פסח הוא הלמ"מ וכיון דהם דרשו ק"ו לקריאת המגילה גם מגילה עצמה נחשב להלמ"מ דהא ק"ו ניתן להדרש דהוא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן וכעין זה אמרינן בסנהדרין בפ' הנחנקין (דף פ"ט) המתנבא מה שלא נאמר לו מיתתו בידי אדם כגון חנניא בן עזור דקאי ירמיה וכו' וא"ל רב פפא לאביו האי לחבירו נמי לא נאמר א"ל כיון דאתייהב ק"ו למדרש כמאן דאתמר ליה דמאי ע"ש].

וא"כ הרי יש לנו ראיה ברורה דקריאת המגילה אינו מצוה דרבנן כשאר מצות דרבנן רק היא נחשבת כמצוה של תורה ממש דהא היא נלמדת מהלמ"מ והלכך לענין ספיקא נמי צריך לילך לחומרא דהא ספק בהלמ"מ לחומרא אזלינן דגבי ערלה אמרינן בקדושין (דף ל"ט) דכך נאמרה הלכה דוודאי אסור ספיקו מותר אבל בשאר הלמ"מ ספיקו נמי אסור ועוד יש להביא ראיה דמגילה מקרי ד"ק מהא דתנן בר"פ הקורא עומד מקום שנהגו לברך יברך שלא לברך לא יברך ואמרינן עלה בגמ' שם אמר אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך וכו'.

לפניה מאי מברך רב ששת מקטרוזא איקלע לקמיה דרב אשי וברך מנ"ח וכו'. ולכאורה תימא דלמא אינו מקשה הש"ס בכאן דהיכן צונו דמברכינן אקב"ו על מקרא מגילה וכמו דמקשה הש"ס בשבת כ"ג על נר חנוכה דהיכן צונו והוצרך לתרץ דנפקא לן מלא תסור או משאל אביך ויגדך וכו' והו"ל להש"ס גם כאן להקשות ולתרץ ואין לומר דהש"ס סמך אדהתם דכיון דכבר תרצינן בשבת דנפקא לן מלא תסור הוא תירוץ מספיק

על כל מצות דרבנן דמברכינן וציונו דהא ליתא דהא בסוכה (דף מ"ו) איכא פלוגתא דאמוראי אי מברכינן וציונו אנטילת לולב דכל שבעה בגבולין דהוא תקנת ר"י בן זכאי ואמרינן שם דרב דאמר כל שבעה מצות לולב לברכה וטעמי' דס"ל גם גבי נר חנוכה כן ושאר אמוראים פליגי ע"ז התם הרי דאיכא פלוגתא בזה והיכא אמר אביי בפשיטות דמברכינן וציונו על מגילה וגם הגמ' לא הוה ליה לסמוך אש"ס דשבת הנ"ל כיון דאיכא פלוגתא דאמוראי וכמה אמוראי לא ס"ל הא דרב בנר חנוכה הו"ל להגמ' לבאר זה דלאו ד"ה היא אלא וודאי דמגילה שאני דדברי קבלה הוא דהא איכא ק"ו מהלמ"מ ושפיר יש לומר וציונו לד"ה דהא ק"ו ניתן להדרש לד"ה וזה ברור לכאורה [ובזה א"ש נמי מה דתנן בסוכה ודף ל"ח] גבי הלל מקום שנהגו לברך יברך ואמרי' עלה נמי התם אמר אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך ולא מקשה ע"ז דהיכן ציונו והיינו משום דהמשנה מיירי שם בהלל דסוכות וכבר כ' הרמב"ן בס' המצות שם דהלל דסוכות כיון שהוא בא משום מצות נטילת לולב נמי הלמ"מ כמו הלל דליל פסח וראיה לזה מהש"ס דפסחים (דף קי"ז) אפשר ישראל שחטו פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו הלל ומשמע מזה דהוא חיוב מן התורה לומר הלל ע"ש ברמב"ן]: ועוד יש להביא ראיה מהא דגרסינן בשבועות (דף ל"ט) וכשמשיעין אותו [למי שמחוייב שבועה בב"ד] אומרינן לו הוי יודע שלא על דעתך אנו משיעין אותך אלא על דעתינו ועל דעת ב"ד שכן מצינו במשה רבינו כשהשיע את ישראל וכו' אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני דורות הבאין מנין וכו' אין לי אלא מצות שקבלו עליהם מהר סיני מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מניין ת"ל קימו וקבלו קימו מה שקבלו כבר [כלומר דמה שקיימו עכשיו כבר קבלו מהר סיני עליהם וכבר נשבעו על זה בעת מעמד הר סיני] ע"כ מדברי הגמ' דשם והיוצא לנו מהש"ס הלזו דכבר קיבלו ישראל עליהם בשבועה למקרא מגילה בעת קבלת התורה ואין לומר דעל כל מצות דרבנן קבלו עליהם בשבועה דא"כ מ"ש מקרא מגילה דנקט יותר משאר מצות דרבנן אם בא לומר דאף על המצות שחדשו הסופרים היה שבועה לחשב נמי כל מצות דרבנן כגון נ"ח ושניות לעריות ועירובין ונט"י.

ועוד דתקשה לכאורה על מה שכתב הרא"ש ז"ל בתשובה והובא בטו"ד סימן רל"ט דהנשבע שלא לעשות מצוה דרבנן כגון שלא להדליק נ"ח וכדומה השבועה חלה וצריך לקיימה או לשאול עליה ולא דמי לנשבע לבטל את המצוה דאין השבועה חלה דהתם במצוה דאורייתא הוא דאינה חל אבל במצוה דרבנן שפיר חל והביא ראיה מהא דאמר בריש נזיר (דף ד' ע"א) מיין ושכר יזיר מצוה ביין הרשות ואמרינן מצוה מאי נינהו אלימא קידושא ואבדלתא וכי מושבע עליה מהר סיני ע"ש.

ולמאי צריך קרא וכ"פ ז"ל שם [ולא כפרש"י ז"ל שם דמפרש דשפיר מושבע עליה מהר סיני ע"ש] הרי דמצוה דרבנן לא הוי מושבע מהר סיני ולא צריך קרא לאסור דבלא קרא ידעינן דחל נזירות על מצות קידוש והבדלה כ"כ והלכך בנשבע לבטל מצוה דרבנן נמי שבועה חלה דמצוה דרבנן נמי לא הוי מושבע מהר סיני כ"כ שם הרא"ש ז"ל והובא בב"י שם והדבר תמוה לכאורה דהא הכא בברייתא דשבועות הנ"ל אמרינן להדיא איפכא דעל מקרא מגילה נשבעו עליה ישראל במעמד הר סיני הרי חזינן דמצוה דרבנן נמי הוי מושבע מהר סיני ולא לבד דקשה על הרא"ש אלא דקשה נמי דיהא ב' סוגיות

סותרות זו את זו דסוגיא דנזיר הנ"ל ס"ל דמצוה דרבנן לא מקרי מושבע מהר סיני וסוגיא דשבועות סובר דמצוה דרבנן מושבע מהר סיני אלא וודאי דמקרא מגילה שאני דכיון דיש ק"ו ללמוד מהלל דלילי פסחים שפיר היא גופא הלמ"מ דהא ק"ו נידון להדרש והלכך שפיר אמרינן דנשבעו עליה במעמד הר סיני אבל שאר מצות דרבנן באמת לא נשבעו עליהם במעמד הר סיני והיינו דלא נקט בברייתא דשבועות הנ"ל רק מקרא מגילה בלחוד משום דבשאר מצות דרבנן לא נשבעו עליהם וא"ש בעז"ה בזה: אמנם עדיין לא נתיישב דעת הרא"ש בתשובה הנ"ל במה דכתב שם דגם הנשבע שלא לקרות את המגילה ג"כ חלה השבועה והובא להלכה בטור ובשו"ע שם וזה וודאי תמוה לכאורה דהא קריאת המגילה בוודאי מושבע מהר סיני: וליישב דעת הרא"ש והטור ז"ל נקדים מה שיש לתמוה עוד דלפי מה שכתבנו דחיוב קריאת המגילה הוא הלמ"מ משום דנלמד מק"ו א"כ מה זה דאמרינן במגילה דאסתר ברוח הקודש נאמרה לקרות וילפינן לה מכמה דרשות ושמואל יליף לה מקימוקיבלו קימו למעלה מה שקיבלו למטה וכן בסוף מס' מכות אמרינן דא"ר יהושע בן לוי ג' דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של למעלה על ידם ואלו הם מקרא מגילה ושאלת שלום בשם והבאת מעשר.

ש מקרא מגילה דכתיב קימו וקיבלו היהודים קימו למעלה מה שקיבלו למטה וכו' ולכאורה לפי מש"כ למעלה דק"ו גמור הוא למה היו צריכים להסכם של מעלה הלא ק"ו ניתן להדרש וכי בכל המצות של תורה שלמדו חז"ל מן השמועה ע"י ג"ש או ק"ו או בנין אב היו צריכים להסכם של מעלה והלא כמה גופי תורה כגון בתו מאנוסתו ופיגול לא למדו חכמים רק מג"ש ואעפ"כ היו מחוייבים ע"ז שריפה בב"ד בזמן הבית וכן בפיגול חייבין כרת וחטאת אף שלא היה הסכם ע"ז מן השמים וכן מצינו להתוס' (בשבת דף פ"ז) דהקשו שמה על הא דאמרינן דג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו הוסיף יום אחד מדעתו ופירש מן האשה ושיבר את הלוחות ואמרינן שם דפירש מן האשה מאי דרוש נשא ק"ו בעצמו וכו' ושיבר את הלוחות מאי דרוש אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה כל ערל לא יאכל בו וכו' והקשו התוס' מאי קאמר דהוסיף מדעתו דאורייתא הוא שהרי ק"ו ניתן להדרש והוצרכו התוס' לתרץ דלא הוי ק"ו גמור ע"ש וא"כ כאן דהוא ק"ו גמור לא היו צריכים להסכם.

ועוד דהיכי קרי הגמ' למצות קריאת המגילה תקנת מרדכי ואסתר וכמו דאמרינן בריש מגילה מכדי כולהו אנשי כנה"ג תקנוהו והלא דאורייתא הוא וכמו שהקשו התוס' בשבת דאין זה מדעתו כיון דאיכא ק"ו ודוחק גדול לומר דר"ל דדרשו ק"ו והתקינו וכמו דמתרץ גבי ר"י בן זכאי (בסוכה דף ל') דמאי התקין דרש והתקין דא"כ הו"ל להגמ' להקשות ולתרץ כן: וליישב הכל בחזא מחתא נקדים בתחלה המשנה (דנזיר, דף נ"ו) דתנן התם אמר ר' עקיבא דנתי לפני ר"א מה אם עצם כשעורה שאינו מטמא אדם באוהל הנזיר מגלח על מגעו ועל משאו רביעית דם שהוא מטמא אדם באוהל אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה אמר לי מה זה עקיבא אין דנין כאן מק"ו ומסקינן שם בגמ' דר"ל דעצם כשעורה הלכה ורביעית דם ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה ע"כ.

והרי חזינן ממשנה זו דר"א ור"ע ס"ל [דהא משמע דר"ע קיבל בדברי ר"א שהרי לא השיבו ע"ז ומשמע דאודויי אודי ליה] דאין דנין ק"ו מהלכה משום דלא ניתן הלמ"מ

לדרוש ב"ג מידות וכדפירש רש"י (בשבת דף קל"ב ע"א) ע"ש והשתא א"ש הכל בעז"ה ולק"מ דשפיר הוצרכו שיסכימו משמים על ידם משום דכל עיקר הק"ו שדרשו על קריאת המגילה הוא מהלל דלילי פסחים והלא כל עיקר הלל דלילי פסחים אינו אלא הלמ"מ כמו שכתב הרמב"ן בהדיא שם וז"ל והנראה מדבריהם שהוא מה"ת [וקאי שם על הלל] כמו שפירשתי ויהיה הלמ"מ עכ"ל וא"כ הא קי"ל דאין דנין מהלכה לדעת ר"א ור"ע ומשו"ה הוצרכו שיסכימו משמים על ידם דשפיר דרשו ק"ו דשפיר דנין מהלכה ודלא כר"א ור"ע [וכ"ה דעת ר' יהושע במס' טהרות פ"ח משנה ז' ובידים בפ"ג מ"ב וכמש"כ הגר"א ז"ל באליהו רבא ע"ש].

ובזה ניחא נמי מה דלא מקשה בגמ' דאלה המצות כתיב שאין נביא רשאי לחדש דבר מעצמו ואף דהסכימו משמים על ידם מ"מ לא בשמים היא וקי"ל דאין משגיחין בב"ק אבל לפי הנ"ל ניחא משום דבאמת דרשו ק"ו ולא היו צריכין להסכמה רק לגלוי מלתא דשפיר דרשו ק"ו מהלכה ואפשר דזה היה אחד מהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה והם דרשו כן מעצמם והסכימו משמים על ידם שנתכוונו כהלכה ושפיר דנו ק"ו מהלכה]: אמנם כל זה אם נאמר דדנין מהלכה אבל לר"א ור"ע דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה אין כאן ק"ו באמת וע"כ לדעתם דמעצמם תקנו כן בלא ק"ו וא"כ אינו אלא מצוה דרבנן בעלמא כשאר מצות דרבנן ובוזה הרווחנו לבאר מה דתנן בריש מגילה מגילה נקראת בי"א ובי"ב וכו' ואמרי' עלה בגמ' אמר רבה בר בר חנה אר"י זו דברי ר"ע סתימתאה דדריש זמן זמנא זמניהם אבל חכמים אומרים אין קורין אותה אלא בזמנה ולכאורה במאי פליגי ר"ע וחכמים דר"ע דריש זמן זמנא זמניהם וחכמים לא דרשי ועוד דמ"ש דמתני' ר"ע היא דילמא ר"מ היא ועוד בכל דוכתא אמרינן דסתם משנה ר"מ ורש"י ז"ל פירש משום דכולהו סתמות הוא אליבא דר"ע אבל עדיין קשה דמנ"ל דר"ע ס"ל הכי: ואמנם לפי דברינו הנ"ל יבואר יפה בעז"ה דהנה בריש מגילה אמרינן דהא דהקילו חכמים על מקרא מגילה להקדים ליום הכניסה ע"כ מעיקר תקנות מו"א הוא דמרדכי ואסתר וסייעתם בעצמם ק הוא דתקנו כן להקדים ליום הכניסה לעת הצורך כגון לכפרים או היוצא בשיירא דאי ל"ה הא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וא"כ פשוט דזה אין לומר רק אם מרדכי ואסתר וסייעתם תקנו מעצמם כן לעיקר קריאת המגילה בפורים אז היה ביכולתם לתקן ג"כ שיכולים להקדים אבל אם נאמר דק"ו גמור הוא וקריאת המגילה הוא הל' למ"מ כמו הלל דלילי פסחים האיך היה ביכולתם אפי' לאנשי כנה"ג בעצמם לתקן שיכולים להקדים וכי תעלה על דעתך שיכול להקדים ההלל דליל פסח לומר קודם הפסח בעת הצורך כגון דמפרש ויוצא בשיירא ואינו בקי בקריאת ההלל וצריך לבקי שיקרא אחריו ויודע ששם לא יהיה בקי לקרות כיון דנתקן לומר בזמן הנס עצמו א"א להקדים בשום אופן וא"כ ה"נ כיון דעיקר זמן הנס היה ביום המנוחה דהיינו י"ד וט"ו צריך לקרות בזמנו וא"א להקדימו והדרא הקושיא לדוכתא דהא אין ב"ד יכולין לבטל דברי ב"ד חבירו וכו' ובפרט בנד"ד דהוי הלמ"מ בוודאי אין ביכולתם לבטל דברי תורה ח"ו.

וע"פ הצעה זו א"ש סוגית הגמ' דאחר דמסיק הגמ' דתקנת הקדמת הכפרים הוא מתקנת אנשי כנה"ג בעצמם משום דאל"ה אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו וכו' אמר ר"י על זה דזו דברי ר"ע סתימתאה דדריש זמן זמנא זמניהם והיינו דר"ע לשיטתו דס"ל

דאין דנין ק"ו מהלכה והוי מגילה מתקנת אנשי כנה"ג בעצמו שפיר יכולים להקדים ליום הכניסה אבל חכ"א דמגילה הלמ"מ דדנין ק"ו מהלכה והלכך אין קורין אותה אלא בזמנה וא"א להקדים ליום הכניסה [ולא"ד שם צ"ל דגם חכמים ס"ל כר"ע]: ובזה י"ל פרפרת אחת לחבר מאמרי ר' יהושע בן לוי להדדי דאמר (במגילה דף ג') ג' מימרות זה אחר זה.

א' דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ב' פורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענייניו של יום.

ג' חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום ולכאורה מאי שייך הנך מימרות להדדי. אמנם לפי הנ"ל יבואר דהנה מתחילה אמר ר' יהושע בן לוי דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס ולכאורה תמוה ע"ז קושית התוס' שהקשו דא"כ ל"ל קרא בפסחים מ"ג לחייב נשים במצה משום דאיתקש לאכילת חמץ תיפוק ליה דבלאו הכי חייבים משום שאף הן היו באותו הנס דיציאת מצרים ותי' התוס' משום דשאני התם דאי לאו קרא ה"א דפטירי משום דילפינן ט"ו ט"ו מחהס"כ מה להלן נשים פטורות אף כאן נשים פטורות והלכך איצטריך קרא דהוקש לחמץ.

אמנם יש לדקדק על תי' זה דהא בהדיא אמרי' דהא דנשים פטורות מסוכה הוא הלמ"מ דאי לאו הלמ"מ הו"א דחייבים משום תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו ומשו"ה איצטריך הלמ"מ וכיון דהוי הלמ"מ היאך הוי ילפינן מסוכה בג"ש הא אין דנין ג"ש מהלכה דכל הי"ג מידות אין למדין מהלכה והדרא הקושיא לדוכתא דלמה לן קרא במצה תיפוק ליה דאף הן היו באותו הנס.

ושוב אריב"ל עוד מימרא אחרת דפורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענייניו של יום ומסקינן דפורים קמ"ל דמהו דתימא דנגזור משום דרבה קמ"ל ולכאורה היכי שייך למגזר במגילה דשמא יעבירונו דהא כל עצמו אינו אלא מדרבנן ולא מצינו במצוה דרבנן שהוא בהול כ"כ דניחוש שמא יעבירונו ד"א ברה"ר וכמו שכ' הטורי אבן ז"ל במגילה דף ד') דהיינו טעמא דרב יוסף דהוצרך לומר הטעם משום שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה ולא סגי ליה בטעמא דרבה ואף דרב יוסף גופא ע"כ דס"ל טעמא דרבה גבי לולב ושופר וע"כ משום דרב יוסף ס"ל דבמצוה דרבנן אינו בהול כ"כ והוי כדבר הרשות ולא שייך גזירה דשמא יעבירונו ורב יוסף לשיטתו אזיל דס"ל דגבי טבילת כלים בשבת דאסור גזירה שמא ישהא ולא משום דשמא יעבירונו משום דלדבר הרשות ס"ל דלא שייך הגזירה דשמא יעבירונו דאינו בהול והלכך מצוה דרבנן נמי ס"ל דהוי כדבר הרשות לענין גזירה זו והלכך הוצרך לטעם דעניניהם של עניים נשואות וכו' ורבה דאמר הטעם דשמא יעבירונו גבי מגילה ג"כ לשיטתו אזיל דס"ל גבי טבילת כלים נמי גזרינן דשמא יעבירונו ואף דהוי דבר הרשות כ"כ הטו"א שם.

וא"כ לכאורה דאם נימא כסברת רב יוסף לא שייך לאשמועינן דמותר לדרוש בשבת וע"כ צ"ל דס"ל דדנין מהלכה והוי דאורייתא והלכך א"ש גם מימרא קמייטא דנשים חייבות במקרא מגילה ולא קשה ממצוה דהתם צריך קרא משום דהוי ילפינן מסוכה דהא ס"ל דדנין מהלכה ועפ"ז ניחא נמי עוד מימרא השלישית דאמר דחייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום ולכאורה הא כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים וכן

משתה ושמחה אינו נוהג אלא ביום אכן לפי מה שמוכח דס"ל לריב"ל דדנין מהלכה א"ש דהא בליל פסח ויומו החיוב לקרות את הלל.

אמנם כל זה לרב יוסף דס"ל דבדרבנן ליכא גזירה דשמא יעבירונו אבל לרבה י"ל החיבור לאידך גיסא דהנה המהרש"א ז"ל הקשה כיון דיליף ק"ו מהלל דליל פסח והתם הא אומרים שירה בלילה וביום דהא החיוב לומר הלל בעת אכילת הפסח א"כ למה הוצרך לומר דחייב אדם לקרותה מגילה מדכתוב אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי תיפוק לי דהא ילפינן מהלל דליל פסח והתם אמרי' גם בלילה וכן הקשה בס' ישועות יעקב ועפ"ז י"ל דרבי יהושע בן לוי ע"י מאמר הקודם בא ליישב קושיא זו דהנה על הא דאמר ר"י בן לוי דנשים חייבות במקרא מגילה שאף היו באותו הנס יש להקשות דא"כ ל"ל קרא במצה ואין לתרץ כמו שתי' התוס' דאל"ה היו למדין מסוכה הא אין למדין מהלכה ומיהו י"ל דס"ל באמת דלמדין ג"כ מהלכה אך תמוה דלמה תנן דמי שהוא עבד או אשה מקרין אותו עונה אחריו במה שהיה אומר משום דהנשים פטורים מהלל ומדתני סתמא משמע דאף מהלל דפסח נמי פטירי ולכאורה תמוה דאמאי פטירי דלמה לא נחייב נשים בהלל נמי שאף הן היו באותו הנס וכמו דמחייב נשים במגילה ובד' כוסות מטעם דאף הן היו באותו הנס ה"נ יש לחייבן בהלל דפסח וע"כ צ"ל כמו שתי' התוס' בתי' השני דסברא שאף הן היו באותו הנס לא מהני רק במצוה דרבנן כמו מגילה וד' כוסות אבל במצוה דאורייתא לא מהני סברא זו והלכך צריך קרא במצה נמי משום דאורייתא הוא וא"כ י"ל בהלל נמי דהא כבר כתבנו בשם הבה"ג והרמב"ן דהלל דפסח הוי הל"מ והוי כדאורייתא והלכך לא מהני סברא דאף הן היו באותו הנס וא"ש אבל תמוה דא"כ אמאי חייבין במגילה הא מגילה נלמד בק"ו מהלל דליל פסח וקל וחומר דאורייתא הוא וע"כ צ"ל דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה ולא קשיא ממצוה דהשתא כיון דסברינן כתי' בתרא לא קשיא ממצוה משום דמצוה דאורייתא ולא צריך לתי' קמא כלל וכלל והשתא דאתית להכי דאין דנין ק"ו מהלכה שפיר אמר ר"י בן לוי דחייב אדם לקרות מכח קרא דאלהי אקרא יומם וכו' דמשום ק"ו א"א ללמוד משום דאין דנין ק"ו מהלכה ובזה א"ש נמי מימרא דפורים שחל בשבת שואלין ודורשין ולכאורה כיון דילפינן ק"ו מהלל דפסח א"כ הוה צריך לקרות הלל בפורים אלא דקרייתא זו הלילה אבל בשבת דא"א לקרות את המגילה למה לא יאמרו הלל במקום המגילה וכבר העיר ע"ז בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סימן קצ"ב וא"ת אה"נ דהא ליתא דלמה אמר ריב"ל שואלין ודורשין בפורים שחל בשבת ואם נימא דקורין את ההלל למה שואלין ודורשין הא יוצאין בהלל וע"כ צ"ל דס"ל דאין קורין את ההלל וקשיא דבאמת למה אין קורין אבל לפי שהוכחנו ממימרא קמא דס"ל דאין דנין מהלכה א"ש דא"א ללמוד מהלל משום דאינו דנין מהלכה וק"ו אינו אלא אסמכתא בעלמא ולפ"ז עיקר המצוה לקרות במגילה דווקא וליכא הלל בפורים: ואמנם לפי מה שכתבתי דאין דנין מהלכה והק"ו לאו ק"ו גמור הוא רק דאינו אלא סמך בעלמא מחמת דהתורה צוותה לומר הלל על נס של יציאת מצרים מצאו מקום גם הם לתקן מצות קריאת המגילה על נס של פורים אבל עיקרו אינו אלא מדרבנן ותקנת עצמן יש להקשות לכאורה דהא כתיב אלה המצות ודרשינן עלה בש"ס דמגילה (דף ג') דאלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה והיאך הוסיפו הם על מה שכתב בתורה דזהו בכלל הלאו דבל תוסיפו על הדבר: שוב עיינתי

בירושלמי בפרק קמא דמגילה הלכה א' ומצאתי שם דפ"ה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה ואמרו הא כתיב אלה המצות וכו' כך אמר לנו אין הנביא אחר עתיד לחדש להם דבר ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זזו משם וכו' עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה וכו' ע"ש ונראה דכוונת הירושלמי דאף דהסמך שמצאו בתורה אינו אלא על כתיבת המגילה מ"מ ממילא ש"מ דכל המצוות שנאמרה בתוכה הכל כד"ת יחשב כיון שיש רמז בתורה דניתנה לכתב ממילא כל המצוות שנכתב במגילה הוי כמצות הכתוב בתורה ממש ולהירושלמי הזה כוון הרמב"ן בליקוטיו בריש מגילה והובא בר"ן בריש המסכת שכ' ממש כלשון הירוש' הלז דלאחר זמן שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו סמך מה"ת עמד מרדכי וב"ד וכו'.

והר"ן שם תמה עליו וכ' שלא ידע מה הוא זה שלא הוזכר זה בגמ' אלא שתכתב מגילת אסתר אבל לענין יו"ט לא עכ"ל. והיינו שחשב דהרמב"ן כוון לדברי הש"ס דילן (דף ז') דאמרי' שם דשלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו' עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר וכו' ומזה משמע באמת דלא מיירי רק מדין כתיבת המגילה אבל על קריאת המגילה אין ראיה כלל ותדע דהא בש"ס דילן הוצרך ללמוד מצות קריאת המגילה מק"ו ומשמע דאף למ"ד דאסתר ברוה"ק נאמרה לכתב מ"מ לענין קריאה אי לאו הק"ו לא היה רשאי לחדש דבר זה משום דכתיב אלה המצות ואף דנאמרה לכתב היינו ספור המעשה דהמן ואחשורוש כמו שאר כתבי הקודש אבל הדינים שכתוב בתוכה לא.

ורק כיון דאיכא ק"ו תו אין זה דבר חדש דהא ק"ו ניתן להדרש ואדרבה דהשתא דאיכא ק"ו אף למ"ד דאסתר לאו ברוה"ק נאמרה לכתב מ"מ לקרות ברה"ק נאמרה וכן ס"ל לשמואל באמת (במגילה דף ז'). אבל באמת הרמב"ן כוון לדעת הירושלמי הנ"ל דס"ל דהכל דבר אחד דכוון דנאמרה לכתוב ה"ה דנאמרה לקרות ולפיכך לא הוזכר בירושלמי כלל להק"ו וכן הביא הרמב"ן ז"ל בס' המצות שלו בשורש א' ראיה לדעת הבה"ג שמנה מצות קריאת המגילה בחשבון המצות שנאמרו למשה מסיני והיא מחשבון תרי"ג מצות שבתורה] מדברי הירושלמי שם שאחר זה דאיתא שם רב ור"ח וכו' הווי יתבין ואמרין מגילה הזאת נאמרה למשה מסיני אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה ובס' מרגניתא טבא שם תמה על זה דהלא התם מיירי לענין כתיבת המגילה שנאמרה למ"מ אבל לפי מש"כ לעיל אין מקום לתמיהתו הנ"ל דמד' הירושלמי הנ"ל מוכח דהכל אחד ובאמת שלענין קריאת המגילה דהוא הלמ"מ לא הוצרך להביא מדברי הירושלמי כיון דנלמד מק"ו דהלל וכבר הוכיח שם הרמב"ן דהלל דלילי פסחים והלל על נטילת לולב הוא מה"ת ויהיה הלמ"מ או שהוא מכלל השמחה ממילא גם קריאת המגילה נחשב כמו שהוא מסיני אלא דהרמב"ן רוצה לתת טעם לדברי בה"ג שמונה לקריאת המגילה בחשבון תרי"ג מצות של תורה וע"ז בא להביא ראיה מהא דאמרין בש"ס דילן דכתוב זאת זכרון בספר בספר מש"כ במגילה וכן מדברי הירושלמי הנ"ל.

ונ"ל דנ"מ טובא לדינא בין דברי הירושלמי להש"ס דילן דלהירושלמי כל דיני מצוות פורים משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים נחשב כמצוות התורה וממילא נלמד דבעיירות המסופקות אם הם מוקפים חומה חייבים בשני הימים בכל מצות הפורים

אבל לפי ש"ס דילן אין לנו ראייה מק"ו רק על קריאת המגילה אבל על מצות משתה ושמחה דליכא ק"ו בוודאי אינו אלא תקנת מרדכי ואסתר ולא עדיפא משאר תקנות הנביאים כגון ד' צומות וערבה.

ובגליון הש"ס שלי כתבתי על הא דמ"ח נביאים וכו' ולא פחתו ולא הותירו וזה לשוני שם ואף שמצינו שתקנו לנו הנביאים ד' צומות וערבה בגבולין בחג הסוכות דלחד מ"ד הוא יסוד נביאים וכדאיתא (בסוכה דף מ"ד) מ"מ אלו התקנות לא תקנו כן ע"פ הנבואה מפי הקב"ה להתענות בארבע צומות אלו או ליטול ערבה בגבולין רק דהם התקינו מעצמם כן וזה יכולת ביד הנביאים לתקן תקנות לישראל או לגזור על הציבור משום סייג וגדר דלא גרעו הנביאים מהתנאים והאמוראים דעשו כמה תקנות והוסיפו כמה מצות כגון עירובין ונט"י ודמאי וחנוכה וכדומה וזה רשות להם לתקן דכבר כתוב בתורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך שאל אביך ויגדך וגו' וכבר אמרו חז"ל (בברכות דף י"ט) דכל מילתא דרבנן סמכו אלאו דלא תסור והא דאמרינן שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה היינו אם אומר שנאמר לו עתה בנבואה לחדש מצוה זו על הציבור זה אינו רשאי דאלה המצות כתיב וע"ז אמרינן דלא פחתו ולא הותירו על מש"כ בתורה חוץ ממצוה אחת והיינו מקרא מגילה זה הוסיפו ע"פ הנבואה ורוח הקודש דהא קי"ל דאסתר ברוח הקודש נאמרה לקרות לד"ה [ואנן קי"ל דנאמרה אף לכתוב] והיינו דמו"א ואנשי כנה"ג שהיו באותו הדור אמרו דכן נאמרה להם ברוה"ק שיקראו המגילה בפורים.

וזה באמת לא היו מחוייבין להאמין אי לאו כיון דאיכא ק"ו משירת הים או מהלל דפסח א"כ תו לא הוי מצוה חדשה לגמרי רק היא נכללת במצות של תורה דהא ק"ו ניתן להדרש: ונראה דהיינו טעמא דבעת ששלחו ספרים לבני הגולה שיעשו פורים לא הזכירו רק להיות עושים את שני הימים האלה דהינו משתה ושמחה ומשלוח מנות אבל קריאת המגילה לא הוזכר כלל רק דאח"כ כתיב והימים האלה נזכרים ונעשים אבל ציוו על הזכרה לא כתיב כלל והיינו דקריאת המגילה נאמר ברוה"ק וגם דרשו ק"ו וא"כ הוא ממש כמצוה דאורייתא דהא ק"ו הוא דאורייתא ולא הוצרכו לבקש שיקבלו עליהם דממילא היו מחוייבין לקבל עליהם מצד הנבואה ורוה"ק אבל מצוה עשייה דפורים דע"ז ליכא ק"ו והלכך בוודאי לא נאמר להם ברוה"ק דזה דבר שא"א רק דהם מעצמם תיקנו כן כמו ד' צומות וערבה והלכך הוצרכו לבקש שיקבלו עליהם תקנתם: ונראה דזהו דכתיב במגילה וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם ולכאורה צריך להבין פירוש הכתוב אשר החלו לעשות והנה הרמב"ן בליקוטיו פירש דאת אשר החלו לעשות קאי על עשיית הפרזים ביום י"ד דזה עשו מעצמן כמו דכתיב בתחילה על כן היהודים הפרזים עושים וגו' ואת אשר כתב מרדכי קאי על יום ט"ו שזה הוסיף מרדכי שגם המוקפין צריכין לעשות זכר לנס [והובא באריכות קצת בהגהות מר אחי הגאון זצ"ל על מגילה שנדפס בש"ס החדשים דפוס ראם] ובספר יערות דבש פירש משום דבאמת לא היה רשאים לקבל עליהם מצוה חדשה משום בל תוסיף אך כיון שבאמת בעת קבלת התורה כפה עליהם ההר כגיגית והיה קבלה באונס וא"כ הלאו דבל תוסיף ג"כ קבלו באונס והלכך בזמן הנס דפורים דהדר וקבלוה ברצון וכמו דאמרינן (בשבת דף פ"ח) היו להם רשות ופ"פ וטענה להתנות שיהו רשאים להוסיף עליהם מצות קריאת המגילה וזהו פי' הכתוב וקבל היהודים כל התורה כולה ברצון את אשר החלו

לעשות באונס והלכך היו יכולים לקבל ג"כ גם אשר כתב מרדכי אליהם דהיינו קריאת המגילה ולא חשו ללאו דבל תוסיף משם דהתנו שיהו רשאים להוסיף יעו"ש ביערות הדבש שהאריך בזה ואכן לדרכינו י"ל הכוונה דקבל היהודים את אשר החלו לעשות קאי על קריאת המגילה דזה כבר החלו לעשות מימות משה רבינו לומר הלל על הנס וקריאת המגילה בכלל וקבלו ג"כ אשר כתב מרדכי דהיינו מצוות עשייה שמחה ומשתה ואינך.

ובזה ניחא נמי מה שכ' הפר"ח בסי' תרצ"ה דאף בעיירות שהן ספק מוקפות חומה דצריכין לקרות המגילה בב' הימים מ"מ מצות משתה ושמחה אין צריכין לעשות רק יום אחד דהיינו בי"ד [וכן משמע באמת בגמ' (דף ה') דחזקיה קרא בטבריה בי"ד ובט"ו ולא קאמר דעשה משתה ושמחה בשני הימים] ותמה ע"ז הפמ"ג במשבצות זהב בסי' הנזכר ס"ק ה' דלמה יגרע מצות שמחה ומשלוח מנות מקריאת המגילה ונשאר בקושיא ומש"כ הפר"ח בעצמו שם הטעם דכיון דאף שקוראין בב' הימים מ"מ אין מברכין על קריאתה אלא בי"ד משום שהוא קריאה לרוב העולם ה"ה לענין סעודה שאינם עושים אלא ביום י"ד וסגי בהכי עכ"ל אינו מובן כלל דמה בכך דאין מברכין מ"מ כיון דצריך לקרות מספק בב' הימים למה לא יצטרכו לעשות סעודה בב' הימים והא דאין מברכין היינו משום דברכות הוא מדרבנן וספק ברכות להקל ואכן לפי מש"כ ניחא דלענין קריאה דנאמרה ברוה"ק ונלמד ק"ו מהלל הוי ספיקא דאורייתא [ומה שהוצרך המל"מ ז"ל בפ"א מהלכות מגילה ליתן טעם אחר ע"ז ע"פ דברי הר"ן בפסחים היינו לפי דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דנחשב מד"ס ועוד דלו יהא דהוי הלמ"מ מ"מ הא דעת הרמב"ם ז"ל דאף ספק בהלמ"מ אזלינן לקולא לפעמים וכמו שמבואר בדבריו ז"ל בפ' ה' מהלכות שחיטה הלכה ג' אבל לפי דעת כל הפוסקים ז"ל א"ש בפשיטות] משא"כ משתה ושמחה ושאר דיני הפורים דאינה אלא תקנת מו"א דינו כשאר ד"ק דקי"ל דספיקו להקל ואולי דגם הפר"ח כיון לזה ור"ל דכמו בברכות קי"ל דאינו מברך רק בי"ד וע"כ דהטעם משום דברכות הוי דרבנן ולכן די ביום אחד ה"נ משתה ושמחה דג"כ אינו אלא מדרבנן נמי סגי ביום אחד כן יש ליישב דברי הפר"ח ז"ל אך הלשון דחוק קצת דמ"מ הו"ל להזכיר הטעם משום דהוי ספיקא דרבנן ולענין משלוח מנות ומתנות לאביונים יש מקום לומר דבלא"ה סגי ביום אחד דהא הוי ספיקא דממונא והא קי"ל דספק ממון עניים לקולא אזלינן וגם לענין משלוח מנות הוי ספק גזל ביד חברו דהא אם היה יודע דאינה מוקפת חומה לא היה רוצה ביום ט"ו לשלוח מנות לחבירו והלכך אין מוציאין ממון מספק.

ומש"כ הפמ"ג שם דגבי מתנות לאביונים ודאי יוצא ביום י"ד דלא גרע מאם נותן קודם הפורים דמעיקר הדין היה יוצא רק משום דחיישינן שמא יאכל המעות קודם הפורים. תמהני דהא הך חששא איכא נמי הכא דשמא יאכל כל המעות ביום י"ד ולא יהיה לו לסעודת יום ט"ו ואדרבה בכה"ג יש חששא יותר כיון די"ד נמי יום הפורים הוא שכיח יותר דיאכל המעות בו ביום.

ואולי דכוונתו משום דהוי ס"ס דשמא פרוז הוא ואת"ל דשמא מוקף מ"מ שמא לא יאכל כל המעות ודו"ק: שוב מצאתי בעז"ה בפסיקתא זוטרתא הנקרא לקח טוב על מגילת אסתר לרבינו טוביה ז"ל שנדפס ע"י הרה"ג מו"ה שלמה באבער נ"י] שכ' על פסוק

ושאר היהודים וגו' וז"ל מקום שאין מכירין אם מוקפות חומה מימות אחשורוש אם לאו נוהגין שני ימים משתה ושמחה כמוקפים חומה וכפרזים עכ"ל והנה מה שתלה הדבר במימות אחשורוש וכ"כ בתחילה דהערים שהן מוקפים חומה מימות אחשורוש קורין המגילה בט"ו זה תמוה דנראה דשנה משנתו כר"י בן קרחה והוא דלא כהלכתא דהא אנן קי"ל כסתם מתניתין דמגילה דבעינן שיהו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון ואולי דט"ס נפל בדבריו אבל עכ"פ שמעינן מיניה דעיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון צריכין לנהוג גם מצות משתה ושמחה בב' הימים ודלא כדעת הפר"ח הנ"ל ונ"ל דהמדרש לק"ט סמך על דברי הירושלמי הנ"ל דכל מצות הפורים יש להם סמך בתורה וכנ"ל: ם ואמנם שוב ראיתי דגם לפי הש"ס דילן י"ל דאין חילוק בין קריאת המגילה לשאר מצות הפורים לענין ספק דאף דבגמ' לא למד בק"ו רק אקריאת המגילה מ"מ במגילת תענית פי"ב למד בק"ו על כל דיני הפורים וז"ל אר"י בן קרחה מיום שמת משה לא עמד נביא וחדש מצוה לישראל חוץ ממצות פורים וכו' ד"א ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזירה אלא על הזכרים וכו' גאולת מו"א שנגזרה גזירה על הזכרים ועל הנקיבות וכו' עכו"כ שאנו חייבים לעשות אותם יו"ט בכל שנה ושנה ע"כ הרי דס"ל להמג"ת דמק"ו דגאולת מצרים ילפינן גם לענין משתה ושמחה.

וקצת י"ל דתליא בפלוגתא דר"א ור' יהושע בפסחים ס"ח דסוגיית הש"ס דמגילה הנ"ל אזלא אליבא דר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות ואם רצה יכול לעשות כולו לה' ולכן לא יליף הק"ו רק לענין מקרא מגילה דלענין משתה ושמחה י"ל דיו לבא מן הדין וכו'. והמג"ת הנ"ל י"ל דאזלא בשיטת ר"י דס"ל התם דשמחת יו"ט מצוה דחלקיהו חציו לה' וחציו לכם לכן יליף שפיר הק"ו גם לענין משתה ושמחה [וא"כ כיון דאנן קי"ל כר"י הרי דברי הפסיקתא הנ"ל אליבא דהילכתא ודברי הפר"ח צ"ע] ואפשר דמזה הטעם כתב הרמ"א בהג"ה בסי' תרצ"ה סעיף ב' דטוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה וסמך לדבר ליהודים היתה אורה ושמחה ודרשינן אורה זו תורה עכ"ל ולפי הנ"ל יש לומר בפשיטות דכיון דנלמד בק"ו מיו"ט א"כ צריך לקיים חציו לה' כמו ביו"ט: ואכן עדיין פש גבן לברורי עיקר מ"ע דמשתה ושמחה בפורים אי דמחוייב לעשות סעודה ולשמוח כמו ביו"ט של תורה או דעיקר המכוון אינו אלא שאסור בהספד ותענית בלבד ומה שהביאני לידי ספק זה הוא משום דמצאתי סוגיות שנראין כסותרין זא"ז לכאורה דהנה מלשון התוספתא דמגילה פ"א דאיתא שם דמגבת פורים לפורים וכו' אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותם ע"כ הרי דמשמע להדיא דצריך לעשות סעודה ולאכול בשר וכן משמע ג"כ מלישנא דגמ' (דף ה') דאמר אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה ומשמע דהיינו לעשות סעודה כמו ביו"ט וכן מהא דאמר רבא שם (דף ז') סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח ומשמע דאף אם לא התענה ביום והיה נוהג בו איסור הספד ותענית מ"מ לא יצא יד"ח שמחה עד שיעשה סעודה וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' מגילה דבהלכה י"ג כתב שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום בין לבני כרכים שעושין ט"ו לבד בין לבני עיירות שהן עושין י"ד בלבד.

ובהל' י"ד כתב מצות יום י"ד לבני כפרים ועיירות ויום ט"ו לבני כרכים להיותן יום משתה ושמחה וכו' ובהל' ט"ו מבאר כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה

נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו עכ"ל הרי להדיא דמלבד איסור הספד ותענית שנוהג בשני הימים מוטל חיוב כל א' ביומו דהיינו הפרזים בי"ד ומוקפים בט"ו לעשות סעודה ולאכול בשר ולשתות יין ובאמת שכן נלמד מלשון הכתוב עצמו במגילת אסתר דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה ופירש"י שם מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד ע"כ ופשוט דהוצרך לפרש כן דאף דבגמרא דרשו מזה דמשפחות כהונה ולויה מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה מ"מ כיון דבקרא הוזכר זכירה ועשייה ומשפחה ומשפחה קאי גם על עשייה ולענין עשייה ע"כ צריך לפרש שמתאספין יחד ואוכלין ושותין כנ"ל וא"כ ממילא מוכח דבעינן סעודה דווקא: ואמנם מלשון הברייתא דמייתי (במגילה דף ה' ע"ב) תני רב יוסף שמחה ומשתה ויו"ט שמחה מלמד שאסור בהספד ומשתה מלמד שאסור בתענית ע"כ ומשמע להדיא דכל עיקר חיוב שמחה ומשתה של פורים אינו אלא שאסור בהספד ותענית כשאר ימי מג"ת וכן משמע עוד מלשון המשנה שם (דף ה') דתנן שם ואע"פ שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ותענית ומשמע מזה דכל מצות שמחת פורים אינו אלא דאסור בהספד ותענית.

אך מזה יש לדחות די"ל דרבנותא קתני דבני כפרים המקדימין לי"א ולי"ב גם בהספד ותענית מותרין. אבל יש להוכיח מהא דמסקינן שם (בדף ו' ע"ב) דמתניתין חסורי מחסרא והכי קתני אין בין י"ד שבאדר הראשון לאדר השני וכו' הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין ע"כ ואם נימא דמצות שמחת פורים לעשות סעודה דווקא תקשי ממ"נ דאם ס"ל להש"ס די"ד שבאדר הראשון נוהג בו מצות שמחה ממש כמו י"ד שבאדר השני [וכ"ה דעת הסמ"ק באמת בעשין קמ"ח וכ"ה דעת רבינו פרץ שם בהגהותיו שם על הסמ"ק ובהגהות שעשה על ספר תשב"ץ קטן בהל' מגילה והביא שם שכ"ה ג"כ דעת רבינו יחיאל מפארי"ש זצ"ל] א"כ הול"ל רבותא יותר דשווין במשתה ושמחה שנוהג בזה ובזה ואם סבירא להש"ס באמת די"ד שבאדר א' אין בו אלא אסור הספד ותענית א"כ תקשה טובא דהו"ל למחשב ברישא באין בין גם חיוב משתה ושמחה דנוהג בשני ואינו נוהג בראשון ואין לומר דתני ושייר ושיירנמי משלוח מנות דהא ליתא דהא אין בין קתני וכל היכא דקתני אין בין לא אמרינן תני ושייר כדאיתא להדיא (בתענית י"ג ע"ב ובב"ק דף ס"ב ע"ב) אלא וודאי עכצ"ל דעיקר משתה ושמחה אינו אלא איסור הספד ותענית וכבריייתא דרב יוסף וכן משמע עוד שם בגמרא דמקשה דאי רשב"ג קשיא סדר פרשיות ולא קאמר נמי דקשיא משתה ושמחה שנוהגות בשני ואין נוהגות בראשון וא"כ תמוה דהרי מכל הראיות שהבאתי לעיל מוכח להיפך ונראין כסותרין זא"ז: ואכן לענ"ד נראה ליישב הכל כמין חומר בעז"ה והוא בהקדם מה ששמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל שאמר ליישב קושיית הר"ן ז"ל בריש מגילה דלמה חלקו מרדכי ואסתר בין פרזים למוקפים לענין מצות פורים דהלא במצות של תורה לא מצינו חילוק בין מקום למקום דהא כתיב תורה אחת ומצוה אחת יהיה לכם וע"ש מה שתי' בשם הרמב"ן ז"ל ואכן מר אחי ז"ל אמר ליישב בפשיטות דכיון דבאמת אסור להוסיף על מצות של תורה דכתיב אלה המצות והלכך הגם דהיה להם על מה לסמוך דהא דרשו ק"ו מ"מ כל מה דהיה אפשר להם לעשות שלא יהא נראה כמוסיפין על ד"ת עשו והלכך בכוונה חלקו

בזה בין מקום למקום כדי לעשות היכרא שאינו מן התורה שהרי במצות של תורה לא מצינו שיהא חילוק בין מקום למקום.

וע"פ הקדמה זו יתיישב היטיב מה שהערנו לעיל מברייתא דרב יוסף והיינו דהברייתא דרב יוסף הא קאי על קרא קמא דכתיב על כן היהודים הפרזים וגו' עושים שמחה ומשתה ויו"ט דקבילו עליהו גם איסור מלאכה כמו ביו"ט וא"כ אם היו מקבלים עליהם אז גם שמחה ומשתה ממש כמו ביו"ט היו עוברין אבל תוסיף לפיכך פירש רב יוסף דאז בוודאי לא קבלו עליהם רק איסור הספד ותענית כדי לעשות היכרא ליו"ט של פורים ליו"ט של תורה אבל אח"כ ראו מרדכי ואסתר וסייעתם דאדרבה טפי עדיף לקבל עליהם מצות שמחה ומשתה ממש כמו ביו"ט ולגרוע מהם איסור מלאכה ובזה יהיה היכרא דהוא מדבריהם משום דזה קשה ביותר לאסור על ישראל יום אחד במלאכה זולת מה שצוותה התורה וכן מצינו בגמ' בכ"מ דחשו לביטול מלאכה לעם וכמו (בר"ה דף כ"ב) משום ביטול מלאכה ב' ימים וכן (במגילה דף כ"א ע"ב) דכל שיש בו ביטול מלאכה לעם קורין ג' ופרש"י שלא להתאחר בבהכ"נ כ"כ וכן בהא דאסור להוסיף על ג' פירש"י במשנה שם (דף כ"א) דהוא משום ביטול מלאכה לעם ולכן לא ראו לאסור במלאכה בפורים וכמו דאמרינן שם בגמ' דמלאכה לא קבילו עליהו [ושפיר היו יכולים לתקן לחייב במשתה ושמחה ממש כמו ביו"ט ובמדרש לקח טוב הנ"ל כתב ויו"ט קבלו עליהם שנאמר לעשות אותם וכו' שיו"ט הוא אסור בעשיית מלאכה אבל כל מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אסור ע"כ והנה אין שום הבנה ופירוש לדבריו אלו והדבר פשוט שט"ס נפל בדבריו וצ"ל ויו"ט לא קבילו עליהו דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה אבל יו"ט לא כתיב אבל כל מקום שנהגו וכו' כצ"ל]: ולענין קושיא השניה שהערנו לעיל מהש"ס מהא דאמרינן דלענין הספד ותענית זה וזה שוין ולא הזכיר משתה ושמחה נ"ל די"ל הטעם משום דמשתה ושמחה לאו מילתא פסיקתא בכל אדם דהא איכא עניינים דלא מצו לקיים מצות פורים בבשר ויין דהא לא חמיר משבת ויו"ט דאמרינן דעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות ואף דהכא איכא פרסומי ניסא וגבי ד' כוסות של ליל פסח תנן דאפי' עניי שבישראל לא יפחות מד' כוסות של יין ואמרינן שם (בפסחים דף קי"ב) דלא נצרכה אלא לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות מ"מ הכא משום פרסומי ניסא מודי.

וכן מבואר בשו"ע בס' תרע"א לענין נר חנוכה דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק משום פרסומי ניסא אבל באמת הדבר פשוט דפרסומי ניסא לא שייך רק בקריאת המגילה דהיא נקראת בבהכ"נ ברבים אבל בסעודה דעושה בביתו בפני עצמו לא שייך פרסומי ניסא וכן משמע להדיא (בשבת דף כ"ד ע"א) וע"ש בתוס' דמהו להזכיר ואף דכבר כתבנו בעניותן בהגהות למס' שבת שם שנדפס בש"ס החזשים דפוס רא"ם דבפורים שאני דכיון דכתיב משפחה ומשפחה ופרש"י שיהו אוכלין ושותין יחד איכא נמי פרסומי ניסא גם בסעודה ומשו"ה לא איבעיא לן התם מהו להזכיר על הניסים בבהמ"ז בפורים משום דבפורים פשיטא ליה דצריך להזכיר דכל כך איתא פרסומי ניסא בבהמ"ז כמו בתפילה ע"ש מ"מ לא חייבו לעני במשתה ושמחה דהא כבר קיים פרסומי ניסא בקריאת המגילה ששמע בבהכ"נ.

ואף שתקנו מרדכי ואסתר מתנות לאביונים והוא בשביל שיוכלו העניים לעשות סעודת פורים מ"מ אינו יכול למחשב מצות משתה ושמחה למילתא פסיקתא דהא איכא עניים שבושין לקבל מתנות או דזימנין דאינו מספיק לו המתנות לתקן סעודה כתיקונה ולכן נקטו חכמים איסור הספד ותענית שהוא דבר הנוהג בכל אדם דאף עני שבישראל אסור לו להתענות בפורים וע"ז מחוייב להשתדל שיהיה לו מה לאכול בפורים ואל יעבור עליו יום הפורים בתענית וגם גבי שבת נמי רינן שם בפסחים דאף דאמר ר"ע דעשה שבתך חול ואל יצטרך לבריות מ"מ עושה דבר מועט בתוך ביתו ומאי ניהו כסא דהרסנא ונראה דלכל זה רמז לנו רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל במתק לשונו הטהור שכ' בפ"ב מה' מגילה הלכה י"ג וז"ל שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם ובכל מקום בין לבני כרכין שהן עושין ט"ו בלבד ובין בני עיירות שהן עושין י"ד בלבד עכ"ל ולכאורה תיבות לכל אדם שכ' רבינו מיותר דאי ר"ל בין בני עיירות ובין בני כרכין הא כבר כתב בהדיא אח"ז ובכ"מ בין לבני כרכין כו' וא"כ תיבות לכל אדם לאתויי מאי אלא וודאי דכיוון רבינו בתיבות אלו לאשמעינן דאפי' עניים דאין יכולים לקיים מצות שמחה כתיקונה מ"מ בהספד ותענית אסורין כנ"ל ברור כוונת הרמב"ם ז"ל ובזה נתיישב כל הקושיות בעז"ה: היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלענין קריאת המגילה של יום בוודאי יש סמך גדול לדברי הטו"א ז"ל דהוי כד"ת או מטעם הק"ו או מטעם הירושלמי דכיון דהמגילה נאמרה לכתוב מה"ת ממילא כל המצות הכתובין בה נחשב כד"ת ולענין קריאת המגילה דלילה אם קטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן נראה דתליא בפלוגתא דרש"י ותוס' בברכות (דף כ') לענין ק"ש ולענין עיירות שהן ספק אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון אם חייבין במשתה ושמחה בב' הימים לדעת הפר"ח סגי ביום לחוד.

ואכן לדעת הפמ"ג חייבין בב' הימים וכן מבואר להדיא במדרש לק"ט ולפמ"ש יש ראייה גדולה לזה מדברי הירושלמי והמג"ת. [ומיהו לענין מתנות לאביונים מלבד הטעם שכ' הפמ"ג להקל דסגי ביום אחד עוד י"ל דהוי כספק ממון עניים דכ' הר"ן דאזלינן לקולא וצ"ע בזה].

ולענין עיקר מצות שמחה ומשתה לכל אחד ביומו הוא לעשות סעודה ממש אבל עני שאין ביכולתו לקיים המצוה כתקונה מ"מ אסור בתענית ואיסור הספד ותענית נוהג בב' הימים בין לפרזים ובין למוקפים ולענין י"ד שבאדר הראשון איכא ג' דעות דעת הסמ"ק ור"פ ור"י מפארי"ש שנוהג בו משתה ושמחה ממש כמו פורים ממש.

ודעת הרמב"ם וסייעתו שאינו אסור רק בהספד ותענית בי"ד וט"ו ולדעת מהר"ם מרוטנבורג ז"ל והובא ברא"ש ובמרדכי גם בהספד ותענית מותרין וכמו שהבאתי בהגהותי למגילה שם ומדברי רבינו פרץ בהגהות הסמ"ק משמע שמפרש בדברי הסמ"ק דגם יום ט"ו באדר ראשון חייב במשתה ושמחה ותמה עליו ואמנם לענ"ד נראה דר"ל כל אחד ביומו ודו"ק: שוב ראיתי להגאון בעל המזרחי ז"ל בביאורו על הסמ"ג בהלכות מגילה שנתן טעם לדברי רבינו בעל הסמ"ג ז"ל שחשב לקריאת המגילה למצות עשה מדברי סופרים ואף דלמדו זה בק"ו היינו משום דע"כ צ"ל דהך ק"ו אינו ק"ו גמור אלא אסמכתא בעלמא דאל"כ היכי קאמר דבמקרא מגילה הותרו על מה שכתוב בתורה הא

ק"ו דאורייתא וניתן לדרוש אלא ע"כ דאינו אלא אסמכתא ע"כ מד' הגאון בעל המזרחי זצ"ל ובאמת שעדיפא הו"ל להקשות דאם איתא דק"ו גמור הוא למה היה צריכים שיסכימו ב"ד של מעלה על ידם וכי בכל ק"ו שדרשו חכמים והוציאו מזה כמה חידושי דינים היו צריכים הסכם לזה מלמעלה ובהגהות הגאון מוהר"צ חיות זצ"ל במגילה י"ד הביא לדברי הרא"ם הנזכר וכתב די"ל דלחכמים שבאותו הדור לא נראה להם הק"ו זה וטענו שזה מקרי הוספה עד שמצאו סמך לזה מקרא דכתיב זאת זכרון בספר ואח"כ אחר שהסכימו החכמים שוב באה הסכמה מב"ד של מעלה אלו תוכן דבריו ז"ל ובוה יישב ג"כ מה שתמה הט"ו וא"ל דלמה הוצרכו לק"ו דתיפוק לי דהא מצאו מקרא בתורה כתוב זאת זכרון בספר ע"ש ודו"ק ואמנם כל תי' בזה אינו נוח לי כלל דחזא דמהיכא תיתי נימא דלחכמים שבאותו הדור לא נראה להם הק"ו כיון דלא מצאו פירכא על הק"ו וגם דמשמע מדבריו דאח"כ הסכימו לק"ו הזה וא"כ מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר והו"ל להגאון הנ"ל לבאר דמאיזה צד יש לדחות הק"ו.

ועוד דהא לא הוזכר כלל בגמ' דלא קבלו הק"ו ורק על הכתיבה אמרינן (במגילה דף ז') דלא רצו להסכים עד שמצאו מקרא בתורה אבל על הקריאה לא הוזכר כלל ואדרבה משמע שם דקבלו הק"ו רק דחששו שמא שנאה וכו' עד שהשיבו להם כבר אני כתובה על ספר דברי הימים וכו'. ובירושלמי הנ"ל שהבאתי לעיל דמשמע שם להדיא דלא רצו לקבל גם עיקר קריאת המגילה ומצות הפורים עד שמצאו מקרא בתורה היינו שבירושלמי לא הוזכר כלל שדרשו בק"ו ונראה באמת שהירושלמי מחולק עם הבבלי בזה ולכן אמר דלא רצו לקבל אבל לדעת הש"ס דילן דדרשו באמת הק"ו שפיר י"ל דקבלו עליהו מיד וא"כ דברי הגאון הנ"ל תמוהים בזה ובר מן דין אני תמה דבמאי יישב בזה לתמיהת המזרחי ז"ל דכיון דלפי דעתו ג"כ צ"ל דלחכמים לא נראה להם הק"ו טפי עדיף לומר כתי' המזרחי דמו"א גופייהו לא חשבו זה לק"ו גמור ולפיכך לא רצו לקבל וגם שפיר מקרי הוספה על מש"כ בתורה ואדרבה לפי דעת הגאון מוהר"צ חיות ז"ל דחזרו והסכימו משמים דהוא ק"ו גמור א"כ הדרא הקושיא לדוכתא דהיכי נקרא הוספה.

ועוד אין לשונו מדוקדק כלל שכתב דהרא"ם בתוספותיו התעורר כיון דק"ו דאורייתא וכו' ובאמת שלא כתב זה לקושיא ואדרבה דכ' זה לת' על הסמ"ג ז"ל שחשב מגילה למצוה דרבנן ואף שנדרש בק"ו והיינו משום דס"ל להסמ"ג דלא היה ק"ו גמור והביא ראייה לזה דאל"כ אין זה הוספה וא"כ לפי דעת הגאון מוהר"ל זצ"ל דאח"כ נסכם דהוא ק"ו גמור תהדר הקושיא על רבינו בעל הסמ"ג והרמב"ם ז"ל דקרו ליה מצוה מדברי סופרים: ואכן לפי מה שביארנו לעיל דתליא בפלוגתת תנאים אי דנין ק"ו מהלכה או לא יתיישב כל הקושיות בזה בעז"ה די"ל בפשיטות דר' יהושע בן קרחה בש"ס דילן דאמר דדרשו ק"ו מיצ"מ ס"ל דדנין ק"ו מהלכה ומ"מ מקרי דהוסיפו על מש"כ בתורה משום דהם המציאו דבר חדש הזה דדנין ק"ו מהלכה ומשו"ה נקרא על שמם וכמו דאמרינן (בר"ה דף ל') דהא דהתקין ר"י בן זכאי דיום הנף כולו אסור סבר ליה באמת כר"י דמה"ת הוא אסור דס"ל דעד ועד בכלל ומאי התקין דדרש והתקין והיינו משום דהוא המציא דרש הלזה דאמרינן דעד ועד בכלל משו"ה נקרא על שמו וה"נ בנד"ד משום דמרדכי ואסתר הם המציאו דין זה דדנין ק"ו מהלכה לפיכך נקרא דהן המוסיפין.

ובזה ניחא נמי מה דהיה נצרך להסכמה של ב"ד של מעלה והיינו דהסכימו דשפיר יש ללמוד ק"ו מהלכה ולפי זה שפיר נחשב קריאת המגילה כמצוה של תורה ולא גריעא ממצות קריאת הלל בלילי פסחים דלדעת הבה"ג והרמב"ן ז"ל הוא הלמ"מ [ולפי מה דאיתא במג"ת הנ"ל גם משתה ושמחה נלמד מק"ו הנ"ל].

ואכן הירושלמי הנ"ל דאמר דהזקנים והנביאים היו מצטערים על הדבר הזה משום דכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש וגם לא הוזכר בירושלמי כלל דדרשו ק"ו י"ל דאזיל בשיטת ר"א ור"ע בנזיר הנ"ל דאין דנין ק"ו מהלכה והלכך לא רצו לקבל עד שמצאו סמך בכתוב כתוב זאת זכרון בספר וכו' ובזה נסתלק קושיית המזרחי על הרמב"ם והסמ"ג ז"ל דקרי ליה לקריאת המגילה מצוה מד"ס והיינו משום דבאמת קי"ל להלכה דאין דנין ק"ו מהלכה [ולפי מש"כ הגר"א ז"ל בס' אליה רבא על טהרות בפ"ח דטהרות משנה ז' דחכמים דמס' ידיים פ"ג מ"ב היינו ר"א דס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה ע"ש א"כ פשיטא דהלכה כר"א בזה דהא שנאו רבי בלשון חכמים אלמא דהלכתא כוותיה] וע"כ דהך ק"ו אינו אלא אסמכתא בעלמא והלכך אף דהסכימו שראוי לתקן זה אבל מ"מ אינו נחשב אלא למצוה דרבנן כשאר כל תקנות הנביאים כגון ד' צומות וערבה דאינו נחשב אלא כמצוה דרבנן ולפיכך כתבו דהוא מצוה מד"ס [ואף דבירושלמי אמר דמצאו להם סמך בתורה דכתוב זאת זכרון בספר מ"מ הם ז"ל סמכו עצמן על ש"ס דילן דלא הזכיר זה אלא לראיה על הכתיבה אבל על הקריאה ועל שאר מצות הפורים באמת אינו ראיה כלל דנהי דיש ראיה מה"ת דצריך לכתוב בספר פעם רביעי מענין עמלק מ"מ אינו ראיה על הקריאה ושאר המצות דהא לא עדיף מזכירת עמלק דהוזכר בנביאים ומ"מ לא מצינו חיוב בתורה דצריך לקרות הפרשה והא דאנו קורין בהפטרה לפ' זכור במעשה דשאלו אינו אלא תקנות חכמים בעלמא.

ולפלא בעיני על הגאון מוהר"צ חיות הנ"ל שכ' דהטו"א הקשה דלמה הוצרכו לק"ו הרי מצאו סמך לזה מקרא דכתיב זאת זכרון בספר ובאמת שזו אינו קושיא כלל דאף דבירושלמי למד מזה לענין קריאת המגילה מ"מ הדבר פשוט דהש"ס דילן ס"ל כנ"ל [וגם באמת לא מצאתי זה בטו"א שהתעורר בזה ואולי מצא כן בס' אחר] ואכן בעיקר קושיית המזרחי ז"ל על הסמ"ג דקרי לה מד"ס בלא"ה לק"מ דכבר ידוע דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דכל דבר הנלמד מי"ג מדות קרי ליה ד"ס דהרי קידושי כסף קרו ליה ג"כ ד"ס והלכך שפיר קרי ליה הרמב"ם והסמ"ג ז"ל לקריאת המגילה מצוה מד"ס משום דלשיטתייהו אזלי בזה ועפ"ז י"ל דלעולם הם ז"ל סבירא להו דנחשב כדברי תורה וכדעת הטורי אבן ז"ל אך דקרו ליה מדברי סופרים וכנ"ל.

הנלע"ד כתבתי בעז"ה: סימן נט כתב הרמ"א ז"ל בסוף הלכות מגילה י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון מה שנרשם שם טור בשם הרי"ף הוא ט"ס וצ"ל בשם הרי"ף והוא בהגהות ר' פרץ על הסמ"ק בעשין קמ"ח] ואין נוהגין כן מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירין וטוב לב משתה תמיד עכ"ל.

ובזה נשלם השו"ע או"ח ונראה פשוט שכוונת רבינו הרמ"א ז"ל לסיים מעין פתיחה סמוך לחתימה דבמאי דפתח בריש הל' ברכות השחר בזה סיים כאן דהעתיק שם לדברי הרמב"ם ז"ל במו"נ שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה וכו' ולכן מסיים גם כאן

דטוב לב משתה תמיד וכוונתו בזה ליתן עצה לאדם ירא שמים וצדיק וחסיד שרוצה להחמיר על עצמו ולצאת ידי כל הדעות ולכן רוצה לעשות יום משתה ושמחה גם בי"ד שבאדר ראשון ולצאת דעת הסמ"ק ור' פרץ הנ"ל ואכן נגד זה חושש שמא הלכה כהחולקים עליהן וסוברים שא"צ לנהוג בו משתה ושמחה והוא מתנהג בחסידות ואינו נהנה לעולם מסעודת הרשות כמנהג שנהג רב כדאיתא (בחולין דף צ"ז) ולכן אין לו עצה איך לעשות בזה ולצאת ידי כולם ולכן נתן הרמ"א ז"ל עצה טובה וקלה דהיינו שיקיים שויתי ה' לנגדי תמיד וכל מה שיעשה יהיה הכל לשם שמים ואף באכילתו ושתיתו ושינתו יהיה הכל לעבודת השם ותורתו כדי שיהיה חזק ובריא לעבודת ה' וכמו דכתיב בכל דרכיך דעהו וכו' וכמ"ש בשו"ע סי' רל"א בשם רבינו יונה ז"ל ומסיים ומי שנוהג כן עובד את בוראו תמיד ולזה כוון הרמ"א ז"ל דאם מקיים שויתי ה' לנגדי תמיד והיינו שבכל מעשיו ואפילו מענייני הגוף יהיה הכל לשם שמים אז יכול לצאת ב' הדעות והיינו שיאכל וישמח לשם שמים ונמצא שאינו סעודת הרשות רק סעודת מצוה כי הכל הולך אחר הכוונה וזה דמסיים הרמ"א ז"ל וטוב לב משתה תמיד כלומר דבאופן זה שיהיה לו טוב לב לעבודת ה' דרחמנא לבא בעי יכול להיות שמח ולעשות משתה תמיד דהיינו בכה"ג שרוצה לצאת ידי שמים לכל הדעות: באופן אחר י"ל על דרך הלצה דכוון רבינו הרמ"א ז"ל למה שאמרו חז"ל (בב"ב דף קמ"ו) דכל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה וי"ל הכוונה בזה דבעל גמרא אף אם רוצה לעשות משתה על סיום צריך להמתין זמן רב ונמצא דכל ימי עני רעים שאינו יכול לעשות משתה כי אם לעתים רחוקות אבל וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה שיכול לעשות משתה בכל יום דיכול לסיים מסכת בכל יום ויום דללמוד משניות בלא גמרא יכולים לסיים בכל יום ויום מסכת אחת ונמצא דטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה ולזה נתן לו הרמ"א ז"ל עצה דאדם שהוא ירא שמים ואינו רוצה להנות מסעודת הרשות ילמוד משניות ביום פורים קטן ויסיים מסכת אחת ויהיה יכול לעשות סעודה בלי ספק דבין כך ובין כך יהיה סעודת מצוה בשביל הסיום וזהו וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה.

וזהו לר' זירא אמר רב שם אבל לרבא דאמר איפכא דכל ימי עני רעים זה בעל משנה וטוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא נ"ל לפרש דהך כל "ימי" עני רעים אימי הפורים קאי דכתיב בהו לקיים את "ימי" הפורים האלה והנה כבר מבואר בתה"ד דאין אנו יוצאין בסעודה שאנו עושין ביום מחמת דאנו טרידין במשלוח מנות ולפיכך אנו עושין עוד סעודה בלילה והנה העני כיון שיודע דבלא"ה לא יוצא בסעודת היום אינו עושה סעודה כלל ביום דסומך אסעודה שעושה בלילה ונמצא דימי הפורים של העני רעים [ובזה מיושב קושיית ספר בן סירא דאמר ואני אומר אף לילות דלפי מה שכ' דקאי אימי הפורים נמצא דבלילה לא הוי רעים באמת וממה דאמר "כל" ימי היינו דאפילו בי"ד שבאדר ראשון אינו עושה סעודה וזהו בבעל משנה שאינו לומד גמרא ומפשטיות המשנה משמע כדעת מהר"ם מרוטנבורג דסיפא ארישא קאי דדוקא היכא דקראו המגילה ואח"כ נתעברה השנה אז חייב במשתה ושמחה וגם אינו יודע הדין דאמר רבא דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו כיון שאינו לומד גמרא כלל ונמצא דכל ימי עני רעים.

אבל וטוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא דיודע הדין דאינו יכול לעשות אותה בלילה ורבא לשיטתו אזיל דהוא בעל המימרא דסעודת פורים שאכלה בלילה ל"י וגם כיון דלומד גמר יודע בבירור דלעולם חייב באדר הראשון ואף אם לא קראו המגילה דכן מוכח מהברייתא שם. ונמצא דהבעל גמרא הוא טוב לב משתה תמיד בב' האדרים.

וע"ז כיון ג"כ הרמ"א ז"ל במ"ש וטוב לב וכו' כלומר דמן הגמרא יש להוכיח דחייב במשתה ושמחה גם בי"ד באדר א': דרשה לבר מצוה והיה ביום שבת קודש פ' ראה ז"ך מנחם אב. וכללתי בדרשה זו איזה חידושים השייכים לסדרה הלזו.

הנה הדרכי משה באו"ח סימן נ"ג כתב וזה לשונו כתב מהרי"ל מי שנעשה י"ג שנים בשבת אינו יכול להיות ש"ץ בערבית בליל שבת לפי שאנו מוסיפים מחול על הקודש בע"ש והוספה לא שייכה בשנות הנער ומאחר שמתפללין מבעוד יום לא יתפלל עכ"ל. וכן הוא בשו"ע בדברי הרמ"א בהג"ה בסימן הנ"ל סעיף י'.

ופשוט הוא דכוונתו דאף דלענין שבת יחשב התוספת ללילה דהא תוספת שבת דאורייתא מ"מ כיון דלשאר דברים עדיין יום הוא וממילא עדיין קטן הוא דהא אינו נעשה גדול רק בלילה ועדיין יום הוא וא"כ ממילא לא לא שייך גביה תוס' שבת דהא עדיין אינו מצווה אפילו על השבת גופא כל זמן שהוא קטן [רק מצד חינוך מדרבנן הוא מחוייב אבל לא מה"ת] וכ"ש בתוס' דאינו מצווה ולכן אינו יכול להוציא לאחרים בק"ש וברכותיה ובקדיש דאין קטן מוציא לגדול בתפלה או בשאר ברכות.

ולכאורה יש לעמוד ולהעיר על דברי הרמ"א ז"ל אלו במאי דאינו אוסר לקטן זה רק מליד לפני התיבה ולהוציא אחרים י"ח דמשמע דהוא לעצמו יכול להתפלל בינו לבין עצמו בתוס' שבת ויוצא בה י"ח וא"צ לחזור ולהתפלל עוד בלילה. ולכאורה הא אף לעצמו אינו יכול להוציא דהא עכשיו הוא קטן ופטור מק"ש ותפילה מה"ת ובלילה יעשה בר חיוב מה"ת ויתחייב בק"ש ותפילה מן הדין והיאך יכול לצאת יד"ח בתפלה שהתפלל בזמן שהוא פטור ובשלמא בק"ש יש לומר דנקטינן כרש"י דק"ש שעל המטה עיקר והא שקורין בבהכ"נ הוא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת וא"כ בלא"ה אין אנו יוצאין יד"ח בק"ש זו ושפיר יהיה יוצא יד"ח בק"ש שעל המטה כשאר בני אדם.

וכן מה שצריך לצאת ידי קידוש היום ועיקר קידוש הוא בתפילה דקידוש על היין הוא מדרבנן ג"כ לא קשיא דהא דאמרינן דקידוש היום הוא בתפילה היינו דיוצא ג"כ בתפילה לחוד אבל וודאי דבקידוש על היין נמי יוצא ידי חובת קידוש של תורה וא"כ יהיה יכול לצאת ידי קידוש בקידוש שעל היין שיקדש בלילה [אך זה יצא לנו דין חדש דמי שנעשה בר מצוה בשבת אסור לו לקדש על היין רק עד שיהיה וודאי לילה דאל"כ לא יהיה יוצא בקידוש וצריך לחזור ולקדש בלילה פעם שנית ופשוט הוא].

אבל עדיין קשה דהיאך יוצא יד"ח תפילה וברכות ק"ש בהא שמתפלל ביום בתוס' שבת ונהי דמתפלה לא קשיא כ"כ דהא קי"ל דתפילת ערבית רשות ואף דבליל שבת בוודאי חובה משום קידוש היום מ"מ כיון שמקדש בלילה על היין כבר יהיה יוצא במצוות קידוש וא"כ לא נשאר התפילה עליו שום חיוב רק כמו בחול] ואינו חיובא והלכך לא איכפת לן במה שמתפלל בעוד שאינו בר חיובא כיון דאף בלילה ליכא חיובא לתפילת

ערבית אבל מברכת ק"ש בוודאי קשיא דהאיך יוצא באמירה שאומר מבעוד יום דהא בברכות ק"ש בוודאי איכא חיוב מדרבנן מיהת והאיך יוצא באמירה שאומר בעוד שהוא קטן: ואין לומר כיון דברכת ק"ש אינו חיוב רק מדרבנן וקטן ג"כ מחוייב מדרבנן מצד חינוך דהא ליתא דהא תנן (במגילה דף י"ט) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו ואמרינן בגמרא דאפילו בקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא לאחרים לרבנן דפליגי עליה דר"י וכתבו התוס' שם דאף דמגילה ג"כ אינו אלא מדרבנן אעפ"כ אינו יכול הקטן להוציא לגדולים יד"ח משום דגבי קטן אינו אלא תרתי מדרבנן דמגילה מדרבנן וחינוך דקטן ג"כ אינו אלא מדרבנן ואפילו במצוה דאורייתא ולגדול הוי חד מדרבנן ולא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חד מדרבנן ואם כן הכי נמי היאך יכול לצאת ידי חובתו בברכות שאומר מקודם דהא מתחילה תרתי מדרבנן ובלילה כשנעשה גדול יהיה מוטל עליו חיוב של חד מדרבנן ולא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חד דרבנן: וליישב זה נקדים בתחילה מה שיש להעיר בפרשת השבוע שקרינו היום והוא בקרא דלא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי כי עם קדוש אתה לד' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו ויש לעמוד על מקרא הזה בכמה דקדוקים ומתחלה יש להעיר דלכאורה כוליה קרא דלא תאכלו כל נבלה מיותר הוא לגמרי דכבר כתיב בפ' אמור נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה וא"כ כבר יש לנו אזהרה ולא על אכילת נבלה ותרתי קראי למה ותו דמ"ש דהתם לא כתיב כל נבלה והכא כתיב כל והך כל לאתויי מאי ותו דהכא במשנה תורה מסיים הכתוב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי ולא מסיים כן בקרא דפ' אמור הנ"ל ובין לר' אבהו דאתא לגר אשר בשעריך להיתר הנאה ובין לחזקיה דבא להורות דצריך להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי כל זה היה צריך לאשמעינן שם בפ' אמור ולמה נטר עד הכא.

ותו הך ואכלה הוא מיותר דמאי איכפת לן אם יאכל הגר הנבלה בעצמו או דיתן לאחר וכמו דכתיב גבי נכרי או מכור סתמא. ועוד צריך להבין הסמיכות מה דסמכה התורה איסור בשר וחלב לאיסור נבלה הא סמוכין ניתנו להדרש ובפרט במשנה תורה דאף ר"י דלא דריש סמוכין בכל התורה כולה מ"מ במשנה תורה דריש וא"כ צריך להבין לענין מאי אתא להורות סמוכין אלו.

והנה ליישב ד' הערות הראשונות הנ"ל יש לנו לתרץ בחזקתא דמחזקתא בעז"ה דהנה ידוע מחלוקת ר' ישמעאל ור"ע (בחולין דף י"ח) דר"י סבר דבמדבר הותר להם בשר נחירה והא דכתיב כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה כשיכנסו לארץ [וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שחיטה וסבר התם דר"ע לא פליג ע"ז ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ע"ש] ולפי זה מה דנאמר באוהל מועד דנבלה וטרפה לא יאכל והך בוודאי נאמר גם לדור המדבר ע"כ צ"ל דר"ל נבלה דמתה מאליה או דנהרגה שלא ע"י נחירת סימנין וא"כ א"ש דלא כתיב שם כל נבלה דהא אם נתנבלה ע"י נחירת סימנין או דלא נשחטה כדין ואף דלאחר שבאו לארץ גם היא נקראת נבלה ואסורה מכל מקום במדבר היה מותר לכן שפיר לא כתיב שם כל נבלה דהא יש כמה נבלות שאסרה תורה כשנכנסה לארץ ואז היה מותר וגם לא הוצרך למיכתב לגר אשר בשעריך להיתר הנאה לפי מאי דקי"ל כחזקיה (בפסחים דף כ"א) דכל מקום דכתיב לא תאכל ולא תאכלו לא משמע אלא איסור אכילה בלבד אבל במשנה תורה שנאמרה

בערבות מואב לבאי הארץ שאז נצטוו על שחיטה הוצרך הכתוב להזהיר להם שנית על איסור נבלה ולכתוב כל נבלה לרבות אפילו בהמה שנשחטה שלא כדין כגון דשהה או דרס או ששחט בסכין פגום ג"כ הוי נבלה ומוזהרין עליה בלאו דנבלה.

ובזה ניחא ג"כ מה דהוצרך לסיים הכא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי והוא ע"פ מה דאיתא בשו"ת חת"ס ביו"ד סי' י"ט שהקשה לו מופלג אחד דהיכי כתיב או מכור לנכרי גבי נבלה דהא בכלל כל נבלה גם בנתנבל בשחיטה בכלל וא"כ האיך מותר למכור הבני מעים לנכרי הא אסורה משום אבר מן החי ובנבלה ליכא מי איכא מידי ודעת המהרש"ל ביש"ש באמת דבהמה שנשחטה בסכין פגום וכדומה אסור למכור הבני מעים ותירץ הגאון בעל חת"ס הנ"ל דהנה ראוי לעמוד על לשון חז"ל שאמרו אין מזמנין לא"י אבני מעים ולא אמרו אין משיטין מעים והיינו משום דבשר של אבר מן החי דעומד לאכילת אדם שפיר אמרו דאין משיטין לבני נח דחיישינן שמא יאכלנו אבל בני מעיים אדרבה אמרו חז"ל אוכליהן לאו בר אינש ואחז"ל טוי בר אוזא ושדי בני מעיה לשונרא ואמרינן סוף קנים מעיו לנבל בני מעיו לכינורות וכיון דאיכא למתלי בשום היתר תו ליכא לפני עור כמבואר ס"פ הנזיקין ומש"ה נקטו חז"ל בלשון אין מזמנין ובזה ניחא מאי דגבי נתינה דגר כתיב בהדיא ואכלה וגבי מכירה דא"י כתוב או מכור סתם והיינו משום דגר תושב בוודאי קיבל עליו השבע חצות דבני נח ולא יאכל אבר מן החי א"כ נוכל ליתן לו הנבלה כמות שהיא לאכילה והוא בוודאי יחוש לעצמו ולא יאכל הבני מעים מחמת איסור אבר מן החי מה שאין כן במכירה דנכרי דאינו נזהר באיסור אבר מן החי לא התירה התורה רק למכור לו סתמא דתלינן דוודאי לא יאכל בעצמו משום דאוכליהן לאו בר אינש אבל למכור לו בהדיא לאכילה וודאי אסור משום לפני עור כל זה כתוב בשו"ת חת"ס הנ"ל וע"פ דבריו ז"ל עולה לנו כמין חומר בעז"ה במאי דלא כתב זה בפ' אמור משום דכל זה לא שייך רק בפרשה ראה דמיירי בנתנבלה בשחיטה ושייך איסור אבר מן החי בבני מעיים אבל בפרשה אמור לא יתכן כל זה כלל ולכן לא הוצרך הכתוב שם לסיים לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה ובזה מיושב כל הד' הערות הנ"ל שהערנו לעיל ודו"ק.

אך אכתי פש גבן לבאר דלאיזה דרשה נצרך הסמוכין דבשר וחלב לנבלה והנה באמת בחולין (דף קט"ו ע"ב) מפיק ר"א מסמוכין אלו דבשר וחלב אסור בהנאה מדכתיב לא תאכלו כל נבלה וסמיך ליה לא תבשל גדי אמרה תורה כשתמכרנה לא תבשלנה ותמכרנה אבל עדיין קשה לתנא דבי רבי ישמעאל דמפיק לבשר וחלב דאסור באכילה ובהנאה מג' פעמים לא תבשל אמאי לאלמד מהסמוכין כמו דלמד ר' אליעזר ועוד דתקשה לדידיה דסמוכין אלו למאי אתי והנה באמת במכילתא פ' משפטים איתא דמפקינן מסמוכין דנבלה שנוהג בו"ח בין בארץ בין בחו"ל בין בפני הבית בין שלא בה"ב לפי שאומר שם הכתוב בתחילה ראשית ביכורי אדמתך לא שמענו אלא אלא בזמן שהביכורים נוהגים שם נוהג בשר בחלב לכך אצטריך הקישא דנבלה וידוע דסתם מכילתא ר"י היא ועוד דדריש שם איסור אכילה והנאה מג' פעמים לא תבשל והך דרשא ר"י הוא דסבר כן בגמ' הנ"ל וא"כ לפי זה ניחא דנצרך לר"י הסמוכין להך דרשא שנוהג בחו"ל והא דל דריש מסמוכין אלו גם לאיסור אכילה והנאה נראה משום דמשמע שם במכילתא דר"י דמפיק ליה לאיסור אכילה והנאה מג' פעמים לא תבשל ס"ל דגם בחיה

ועוף נוהג בו"ח ופליג על ר"ע משום דר"ע דמפיק מהך ג' קראי למעט חיה ועוף היינו משום דמפיק שם לאיסור אכילה והנאה מקראי אחרין ואייתר ליה ג' קראי דלא תבשל למעט בהמה טמאה וחיה ועוף אבל לר"י דמפיק מג' קראי אלו לאיסור אכילה והנאה תו לית ליה יתורא למעט בהמה טמאה וחיה ועוף.

א"כ י"ל כיון דקי"ל קולא וחומרא לחומרא מקשינן ניהא ליה טפי ללמוד לאיסור אכילה והנאה מג' קראי הנ"ל כי היכי דתיקום הלכתא דחיה ועוף ג"כ נוהג איסור בו"ח מה"ת ודו"ק [ולא שייך בזה אין היקש למחצה דהא דרשת ר"א דדרש מסמוכין אלו דלא תבשלו ותמכרנו אינו מענין היקש כלל רק מתורת סמוכין ודו"ק]: ואמנם אכתי איכא למידק על תנא דבי ר' ישמעאל הנ"ל דלא מפיק איסור הנאה לבו"ח מק"ו דערלה כמו דמפיק איסי בן יהודה בחולין שם ונהי דמאי דמפיק איסי בן יהודה גם לאיסור אכילה לבשר וחלב מג"ש דטריפה י"ל דר"י לא קבלה הך ג"ש מרבו דהא אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא א"כ קבלה מרבו אבל כיון דכתיב שני פעמים לא תבשל וידעינן איסור אכילה מקרא דלא תבשל גופא תו לא איצטריך לא תבשל השלישי לאיסור הנאה דהא יכולין ללמוד מק"ו דערלה וא"כ לא תבשל השלישי למה ותו איכא למידק על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ב' דשבק כל הלימודים דמפקינן בגמ' הנ"ל לאיסור אכילה והנאה לבשר וחלב וכתב הלימוד הנזכר במדרש ויקרא רבה וז"ל הרמב"ם שם לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבישול כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צ"ל אכילתו כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסור בת הבת עכ"ל נה כבר תמהו עליו כל נושאי כליו דהאיך שבק גמרא דידן ונקט הלימוד הנזכר במדרש רבה ועיין בלחם משנה מה שדחק ליישב: וליישב כל הנ"ל בטוב טעם ודעת נקדים המשנה דסוף קדושין ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וכו' ומסיים שם מצינו שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורת ע"כ והנה תמה המהרש"א ז"ל ביבמות בסו"פ נושאים על האנוסה דא"כ היאך נשא אברהם להגר המצרית שהרי היא היתה מצרית ראשונה ועתידה התורה לאוסרה והוא באמת תמיהה עצומה לכאורה ומה שתירץ המהרש"א ז"ל דלא קיים כל התורה רק אחר שמל ויצא מכלל בני נח אבל קודם המילה עדיין לא יצא מכלל בני נח אפילו להחמיר ואז עדיין לא קיים וכשנשאה בהיתר נשאה לכך אף אחר שמל דאז קיבל עליו לקיים כל התורה כולה מ"מ לא גירשה כיון שנישאת לו בהיתר לא היה מחוייב לגרשה כן תי' המהרש"א ז"ל שם והנה אף שקצת יש להביא סמוכין לדבריו דכעין זה מצינו (ביבמות דף ס"א) דכהן הדיוט שאירס את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג דקי"ל דיכנסו כיון שאירסה בהיתר וא"כ בנד"ד נמי דכוותיה אבל מ"מ תי' תמוה מאוד דהא שרה אמר לו גרש האמה הזאת ואת בנה וקיים לדבריה וגירשה וכמו דכתיב וישלחה [ובתרגום ירושלמי איתא דפטרה בגט].

וראיה לדבריו דהא כתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ואם איתא דלא גירשה א"כ קיחה מנין דלשון קיחה בתורה היינו קדושין וא"כ היאך נשאה פעם שנית אחר שמל דכתיב ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ופרש"י דקטורה זו הגר וזה היה זמן רב אחר המילה וא"כ קושיית המהרש"א ז"ל עדיין כראי מוצק: ואמנם לדברינו

יתיישב קושיית המהרש"א ז"ל בפשיטות דהנה ריש המאמר של המשנה דקדושין הנ"ל הוא ר' נהוראי ומשמע דסיומא של המשנה דאמר דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה ג"כ מד' ר' נהוראי הוא וא"כ י"ל דר' נהוראי אזיל לשיטתיה בזה דהנה תנן בסוף נזיר דנזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי שנאמר ונתתיו לה' כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער וגו' מה מורה האמורה בשמשון נזיר אף מורה האמורה בשמואל נזיר והנה תמה הגאון בעל נו"ב ז"ל בספרו דורש לציון בדרוש ה' דא"כ היכי טמא עצמו לאגג דהא נזיר אסור להטמא למתים ואף למ"ד דקברי נכרים אינן מטמאין באוהל מ"מ במגע ובמשא כו"ע מודין דמטמאין וכמו דמבואר (ביבמות דף ס"א) והכא כתיב וישסף שמואל את אגג בגלגל וכתב רש"י דחתכו לד' חלקים ע"ש [והא אין לומר דשיסף אותו בפשוטי כלי עץ דכבר הביא שם הגאון מהור"ש ז"ל בהגהותיו דזה א"א לומר דבילקוט איתא דחתך אותו לזתים והאכילו לבנות יענה וזה א"א כי אם בחרב.

ומיהו לדעת בעל ספר יראים שהובא במ"ל בפ"ה מה' טומאת מת דכהן ונזיר אינו מוזהר על מגע עבודת כוכבים א"ש ואכן דברי הספר יראים תמוה מהש"ס דריש נזיר בהא דמביא שם הש"ס ראייה דנזיר שמשון מותר לטמא למתים ע"ש ודו"ק] וע"ש בספר דורש לציון מה שדחק ליישב. ואכן שמעתי מפי מר אחי ז"ל דיש ליישב ע"פ דברי התו"ט שם במשנה שעמד על לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות נזירות שכתב דהאומר הריני נזיר כשמואל הרמתי הרי הוא נזיר עולם ואם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות ומביא קרבן טומאה ותמה התו"ט דכיון דנזירות שמואל ילפינן מג"ש מנזירות שמשון מנ"ל דהוי נזיר עולם דילמא הוי נמי נזיר שמשון דאינו מגלח לעולם וגם אינו מביא קרבנות ות"י התו"ט שם דהא זה פלוגתא דתנאי ברפ"ד דשבועות בכל דבר הנלמד בג"ש ממקום אחר אי אמרינן דון מינה ומינה או דאמרינן דון מינה ואוקי באתרא דר"מ הוא דסבר התם דדון מינה ומינה ולפי דברי ר"מ שם באמת גם שמואל היה דינו כנזיר שמשון אבל לרבנן דקי"ל כוותייהו דדון מינה ואוקי באתרא הכא נמי אמרינן דדון מינה מה התם נזיר אף הכא נזיר ואמנם אוקי באתרא והיינו כמו דכתיב גבי שמואל גופא ונתתיו לה' כל ימי חייו והיינו דהיה נזיר עולם ולא נזיר שמשון כ"כ התו"ט.

וע"פ דבריו ז"ל י"ל דהמשנה עצמה בא לתרץ קושיית הדורש לציון ז"ל דהנה ראוי לעמוד על לשון המשנה דאמרה דנזיר היה שמואל כדברי ר' נהוראי ומה כדברי הו"ל דברי רבי נהוראי אבל להנ"ל י"ל דכוונת המשנה כך הוא דנזיר היה שמואל וא"ת אם היה נזיר היאך טימא עצמו לאגג וע"ז אמר כדברי רבי נהוראי דהיינו רבי מאיר וכדאמרינן (בעירובין דף י"ג) דלא רבי נהוראי שמו אלא ר' מאיר שמו] דס"ל בשבועות שם דדון מינה ומינה וא"כ ה"נ גבי שמואל אמרינן דדון מינה ומינה דמה התם היה מותר להטמא למתים אף הכא נמי היה מותר להטמא למתים ושפיר היה יכול להטמא עצמו לאגג משום דשמואל נמי נזיר היה דינו כנזיר שמשון כן שמעתי מפי מר אחי ז"ל וכבר הבאתי זה לעיל בשמו בסי' י"ג: ואכן יש להקשות לכאורה דהא מסקינן (בנזיר דף ד') דהא דנזיר שמשון מותר להטמא למתים גמיר לה והנה אף שהתוס' פרשו שם דגמרא גמיר לה קאי על הא דכתיב ויך את הפלשתים ויקח את חליצותם דמתחילה קטל להו ואח"כ לקח את חליצותם וא"כ הוא דבר המפורש בכתוב אבל הרמב"ם כתב דדבר זה מן הקבלה ומשמע דעיקר הדין דנזירות שמשון מותר להטמא למתים הוא הלכה

למ"מ וא"כ הדבר תמוה דהאיך למד ר' נהוראי משמשון על שמואל הא קי"ל בסוף פ"ז דנזיר (דף נ"ז ע"א) דאין דנין ק"ו מהלכה ודעת רש"י ז"ל (בשבת דף קל"ב) דלאו דוקא דק"ו אין דנין מהלכה אלא אפי' גזירה שוה ושאר י"ג מידות שהתורה נדרשת אין למידין מהלכה דלא ניתן תורה שבע"פ להדרש בי"ג מידות וא"כ האיך למד ר' נהוראי ג"ש מורה מורה משמשון דשמואל היה מותר להטמא למתים הא אין דנין ג"ש מהלכה וע"כ צ"ל דר' נהוראי חולק על האי כללא וס"ל באמת דדנין כל י"ג מידות מהלכה וכמו דס"ל לר' יהושע בידים פ"ג מ"ב שלמד שם דכל הפוסל את התרומה מטמא את הידים להיות שניות מכתבי הקודש שהם מטמאין את הידים וכמו שכתב הגר"א ז"ל שם באליהו רבא דטעמא דר' יהושע הוא דס"ל דדנין ד"ת מדברי סופרים [ומיהו מש"כ שם דכ"מ במשנה דנזיר הנ"ל דאמר לר"י יפה אמרת אלא דכן אמרו הלכה והיינו דאמר לו יפה אמרת דבעלמא דנין ק"ו מהלכה אלא שכן אמרו הלכה גבי רביעית דם גופא שאע"פ שמתמא באוהל אין הנזיר מגלח עליו צל"ע דבגמ' לא משמע כן ומצוה ליישב]: והשתא דאית להכי דר' נהוראי ע"כ ס"ל דדנין ק"ו מהלכה מעתה יש לנו ישוב מרווח לקושיית המהרש"א ז"ל הנ"ל דהאיך נשא אברהם להגר דהרי עתידה תורה לאסור אכן להנ"ל לק"מ והוא בהקדם להא דתנן ביבמות בפרק הערל ודף ע"ו) דעמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם והנקבות מותרין מיד מצרי ואדומי אינן אסורין אלא עד ג' דורות אחד זכרים ואחד נקבות ר"ש מתיר אתהנקבות מיד אר"ש ק"ו הדברים ומה במקום שאוסר את הזכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד מקום שלא אסר את הזכרים איסור עולם אינו דין שנתיר את הנקבות מיד אמרו לו אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה ובגמ' שם מבואר התשובה משום דאיכא למימר דעריות יוכיחו דאינו אסור אלא עד ג' דורות ואעפ"כ עשו את הנקבות כזכרים ופרש"י כגון בתו ובת בנו דאינו אסור רק עד ג' דורות ואעפ"כ אסרה תורה בת הבת כבת הבן] ודחי הגמ' מה לעריות שכן כרת חלל מחייבי עשה יוכיח כגון חלל שנולד מבעולה לכה"ג שאין בו רק עשה גרידא כמו מצרי ואדומי ואעפ"כ עשו בו את הבת כבן ור"ש לא ס"ל דיש חלל מחייבי עשה דראב"י הוא דסבר כן ביבמות ד' ס' ור"ש ס"ל כרבנן דפליגי עליה ולפיכך ליכא תשובה על הק"ו: ולכאורה תימה דהתינח לרב אשי ביבמות שם דמוקים לפלוגתא דראב"י ורבנן דפליגי אי יש חלל מחייבי עשה דרבנן סברי דאין חלל מחייבי עשה וראב"י ס"ל באמת דיש חלל מחייבי עשה אבל לרב שם דכו"ע ס"ל דאין חלל מחייבי עשה וטעמא דראב"י דסבר שם דאנוסת חבירו לא ישא ואם נשאה הוולד חלל משום דס"ל כר"א דפנוי על הפנויה עשאה זונה וכבר נעשה אצלו חייבי לאוין ולפיכך ס"ל דהוולד חלל אבל מחייבי עשה לא מצינו כלל דס"ל דהוולד חלל כן סבר רב התם.

וא"כ לדידיה לא מצינו פירכא על ק"ו ותקשה לרבנן דאמאי לא דרשי ק"ו דר"ש להתיר את הנקבות מיד: ואמנם באמת נראה דטעמא אחרנא יש בזה במאי דלא דרשי ק"ו דהנה באמת שם (דף ע"ו) מסקינן דהא דעמוני ולא עמונית לאו מקרא שמעינן ליה מדכתיב עמוני דא"כ נימא נמי מצרי ולא מצרית וגם ליכא למימר משום דאין דרכה של אשה לקדם דהא אינו תי' דמ"מ היה להם לקדם נשים לקראת נשים אך עיקר הטעם משמע דהוא הלמ"מ דעמוני ולא עמונית דיתרא הישמעאלי אמר דכך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית ומשמע דשמואל קיבל איש מפי

איש הלכה למשה מסיני דעמוני ולא עמונית דהא מקרא גופא ליכא הוכחא כלל [וכ"כ להדיא הרמב"ם פ"ב מה' איסור"ב הל' י"ח דהוא הלמ"מ] וכ"מ בירושלמי ביבמות פ"ח ה"ה וכמש"כ הק"ע שם ועפ"ז נודע לנו הטעם דאמאי לא דרשי רבנן הק"ו משום דאין דנין ק"ו מהלכה וצריך לומר דהא דאמרינן שם (דף ע"ז ע"ב) דרבנן אמרי דיש פירכא על הק"ו לא אמרי זה רק לפי דבריו של ר"ש דלמד ק"ו מהלכה מ"מ על הק"ו בעצמו יש פירכא אבל לרבנן בעצמם ליכא למידרש ק"ו כלל משום דאין דנין מהלכה וכן כתב הקרבן עדה בשירי קרבן להדיא דהיינו טעמא דרבנן דלא דרשי ק"ו משום דאין דנין ק"ו מהלכה [אלא שהקשה שם דא"כ מ"ט דר"ש דלמד ק"ו].

ואמנם לפי מה שכתבתי י"ל דס"ל כר' יהושע ידיים הנ"ל דס"ל באמת דדנין ק"ו מהלכה): והשתא דאתית להכי דהך פלוגתא דר"ש ורבנן לענין נקבות של מצרי ואדומי אם מותרין או לא תליא אי דנין ק"ו מהלכה או לא מעתה יש לנו תירוץ מרווח על קושיית מהרש"א ז"ל דאם קיים אברהם אבינו כל התורה כולה האיך נשא מצרית ראשונה אכן לפי שאמרנו לק"מ דהא כבר אמרנו בתחילה דמאן הוא המ"ד של המימרא זו ר' נהוראי דהא בריש המשנה מתחיל ר' נהוראי אומר ומסתמא הך סיומא נמי ר' נהוראי אמרה וא"כ הדבר פשוט דר' נהוראי לשיטתו אזיל דס"ל בנזיר דדנין מהלכה וכיון דדנין מהלכה שפיר ילפינן ק"ו מעמוני ומואבי דגבי מצרי ואדומי נמי הנקבות מותרות מיד ושפיר היה יכול לישא להגר דהנקבות מצרית נמי מותרות לבוא בקהל כמו בעמון ומואב: וכעת נחזור על הראשונות במה שהתחלנו להעיר על הרמב"ם ז"ל דהשמיט לכל הדרשות של הגמ' והמכילתא ונקט הדרשא של המדרש רבה וכן קשה על מה דהשמיט הדין דלא אסרה תורה אלא דרך בישול [ומה שתירץ שם בלחם משנה דסמך ג"כ על דרשה של ר"י אך מכיון שכבר כתבו התוס' בריש איזהו נשך דדבר שנלמד מאם אינו ענין ליכא מלקות ולהכי הוצרך גם לדרשא של המדרש רבה לא נהירא כלל דא"כ לכה"פ הו"ל להזכיר גם דרשת שת ר"י כיון שעיקר הדבר נלמד מג' לא תבשל רק דלענין מלקות ילפינן בק"ו מבישול א"כ הו"ל להזכירו ובפרט כיון דבאמת מק"ו מבישול ג"כ א"א למילף למלקות דהא אין עונשין מן הדין וכמו דמקשה הש"ס (בסנהדרין דף ע"ו) וכי עונשין מן הדין ואף דאביי משני התם דזה עדיף מק"ו דהוי גילוי מילתא בעלמא מ"ח הא רבא פליג שם ואמר דילפינן בג"ש דהנה הנה וא"כ הכא דליכא לימוד אחר מנ"ל דאיכא מלקות באכילה וע"כ דסמך נמי אדרשה דר"י וא"כ הו"ל להזכיר דרשות ר"י] והם באמת תמיהות עצומות על הרמב"ם ז"ל.

ואמנם לפי דברינו הנ"ל דאיכא פלוגתא דתנאי אי דנין ק"ו מהלכה יהיה עולה לנו דברי הרמב"ם כמין חומר בעז"ה והנה מה שלא הביא דרשת ר' ישמעאל נ"ל פשוט דהמעין במכילתא נראה דכל הני דרשות שדרש ר' ישמעאל מהג' פעמים לא תבשל היינו לפי שיטתו דחיה ועוף ג"כ מה"ת ולא היה צריך למכתב ג' פעמים גדי דהיה סגי באחד ומגדי דכתיב לגופיה נמי הוי ממעטינן בהמה טמאה הלכך כל הני תלתא קראי למה לי וע"כ אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה או לשאר דרשות שדריש במכילתא שם אבל לר"ע דקי"ל כוותיה דחיה ועוף מדרבנן וצריך ג' גדי למעט חיה ועוף וא"כ לית לן יתורא דקרא דכיון דצריך ג' גדי ע"כ צריך למיכתב ג' לא תבשל וא"כ י"ל דכולהו לא אתי לאזהורי רק אבישול לחוד ותרי קראי אחרינייתא דמייטרי לא אתי רק לדיוקא דחיה

ועוף מותרין לבשל וא"כ כיון דהרמב"ם ז"ל פסק כר' עקיבא דחיה ועוף מד"ס אינו יכול להביא דרשת ר' ישמעאל דלר"ע לא מייתרי קראי כלל.

וגם מה דלא מביא דרשת איסי בן יהודה דיליף ק"ו מערלה נראה פשוט ליישב דהא לכאורה כבר הערנו לעיל דלמה לא למד ר"י מהך ק"ו דאיסי וא"ר קרא השלישי מיותר ואף דאמרינן מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא מ"מ הא אמרינן בקדושין דכל היכי דאיכא למידרש דרשינן. אבל הדבר פשוט דלק"מ דהנה באמת לכאורה ראוי לעמוד על הק"ו דאיסי בן יהודה דיליף ק"ו מערלה דאסור בהנאה וקשה לכאורה דהא ערלה דכתיב בקרא לא מיירי רק בא"י דערלה בחו"ל הוא הלמ"מ וא"כ התינח דבשר וחלב אסור בהנאה בא"י אבל בחו"ל מנין דהא איכא למימר דיו לבא מן הדין להיות כנדון ואי דעל בשר וחלב בחו"ל יליף מערלה של חו"ל קשה טובא דהא ערלה בחו"ל הלכה ואין דנין ק"ו מהלכה וע"כ צ"ל דאיסי סבר באמת דדנין ק"ו מהלכה וכדעת ר' יהושע ור' נהוראי ור"ש שאמרנו לעיל ואין לתמוה במה שהקשו התוס' שם על ר"ש דס"ל דבשר וחלב מותר בהנאה דלמה לא למד איסור הנאה מק"ו דערלה כמו דדריש איסי.

ולכאורה מאי קושיא דהא אין דנין ק"ו מהלכה דמכל מקום שפיר הקשו התוס' דהא ר"ש בעצמו ס"ל ג"כ דדנין ק"ו מהלכה ושפיר היה יכול ללמוד ק"ו זה ומיהו בלא"ה הקשו התוס' שפיר דהא מ"מ קשה דלמה לא למד ק"ו דבא"י מיהת אסור בהנאה ומד' ר"ש משמע דמתיר בהנאה אפילו בא"י פשוט הוא] ועל פי זה ניחא ג"כ במה דר"י לא דריש ק"ו זה ולא הוי צריך לג' לא תבשל משום דר"י ג"כ לשיטתו אזיל בר"ה (דף ט') דלמד מקרא דוענייתם את נפשותיהם לתוס' שבת ויו"ט והקשו התוס' דלמה לא למד מהלכה של שביעית דהא ר"י בעצמו ס"ל במ"ק דעשר נטיעות הלמ"מ דמותר בתוספת שביעית ומדאצטריך הלכה למישרא ילדה מכלל דזקנה אסורה וא"כ יכול למילף לשבת ויו"ט משביעית ותירצו דר"י סבירא להו דאין דנין מהלכה [ומד' התוס' דלשם נמי מוכח דס"ל כרש"י דלאו דווקא ק"ו הוא דאין דנין אלא אפילו כל י"ג מידות לא ילפינן דהא התם ר"ע דיליף לתוס' שבת ויו"ט מתוס' דשביעית לאו מק"ו יליף לה אלא רק מבנין אב ודו"ק] וא"כ לא יכול למילף מערלה דהתינח בא"י אבל בחו"ל מנא ידעינן דהא אין למידין ק"ו מהלכה והלכך הוצרך למילף מג' לא תבשל והיינו דהוצרך רחמנא קרא השלישי כדי ללמוד דאפילו בחו"ל אסור בהנאה דאי מק"ו לא הוי ידעינן רק בארץ ישראל: והשתא גם דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל עולה כהוגן דהוא נמי לשיטתו אזיל דפסק בפ"ז מה' נזירות הלכה ו' כר"א ור' עקיבא דאין הנזיר מגלח על רביעית דם והיינו משום דאין דנין ק"ו מהלכה והלכך לפי מה דס"ל להרמב"ם בעצמו כר"ע דחיה ועוף מד"ס וגם ס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה ליתא לדידיה שום לימוד רק דרשת המדרש רבה דילפינן מכ"ש דבישול דכיון דאסרה תורה בישול כ"ש דאסרה תורה אכילה והנאה וכמו גבי בת דלא אסרה התורה בפירוש ואעפ"כ ידעינן דאסור מכח כ"ש (ומה שקשה לכאורה דא"כ מנ"ל דאיכא מלקות על אכילה דהא אין עונשין מן הדין וגבי בת הא אמר רבא דאתיא הנה הנה יבואר במק"א אי"ה]: ובזה יתיישב נמי במה שלא הזכיר רבינו דאינו אסור אלא דרך בישול כיון דבאמת כל ג' קראי מיירי בבישול גרידא ואכילה נלמד מיניה במכ"ש מנ"ל דאינו חייב על אכילה רק דרך בישול וא"כ י"ל דרבינו סובר באמת דכבוש ומליחה נמי הוא מה"ת דהא אם נבלע ע"י כבוש ומליחה נמי איכא ק"ו זה דמה

לבשל כאחד אסרה התורה כ"ש לאכול אותם כאחד ומה לי אם נבלע בתוכו ע"י בישול או דנבלע ע"י מליחה הרי אוכל בשר וחלב ביחד [וגם לפי שכ' הלח"מ דהרמב"ם נמי סמך אדרשא דר"י דיליף מג' קראי ג"כ ניחא במה דלאהביא דאינו אסור אלא דרך בישול דהא באמת כבר תמה האור חדש (בפסחים דף מ"ז) דמנ"ל דאינו אסור אלא דרך בישול דילמא מבעיא ליה קרא להורות דאסור אפילו שלא כדרך אכילתו או שלא כדרך הנאתו אבל ה"ה דאפילו ע"י כבוש ומליחה נמי אסור ונ"ל דזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל דהשמיט זה ומיהו טעמו של הטור והשו"ע יבואר לקמן בסמוך אי"ה]: ואכן כל זה להרמב"ם אבל להטור והשו"ע דהביאו בפירוש לדברי ר"י דמפקינן מקראי דלא תבשל וגם כתבו דאינו אסור אלא דרך בישול ונ"ל דטעמם דאף דקי"ל כר"ע והג' גדי אינו מיותר מ"מ קרא דלא תבשל מ"מ מיותר הוא דהיה יכול הכתוב למכתב הג' מיעוטים הכל בקרא אחד וע"כ דלדרשה אתי ולענין קושיית האור חדש נ"ל באמת לומר דהם נמי סמכי אדרשה דאיסי דמפקינן מג"ש ומק"ו אך כיון דקי"ל דאין עונשין מן הדין וצריך קרא דלא תבשל הב' למילף מיניה על אכילה [ואף דעל ג"ש עונשין מ"מ גבי טרפה גופא ליכא מלקות לר"י הגלילי משום דהו"ל לאו הניתק לעשה וכמו שכתב התוס' (ביומא דף ל"ו ע"ב) בד"ה לאו] ומ"מ בקרא דלא תבשל לחוד ג"כ לא סגי דהא כתבו התוס' בר"פ איזהו נשך דדבר שנלמד מאם אינו ענין ליכא מלקות והלכך צריך לשניהם וכמו שכ' הרמב"ם בריש הלכות מאכלות אסורות דהא דאין עונשין מן הדין היינו בדבר שממקום אחר ליכא למילף אף לאיסור עשה אבל אם יש לימוד מאיזה מקום אחר אפי' לאיסור עשה תו ילפינן מק"ו אף לעונש דאל"כ ק"ו למ"ל דהא לאיסורא איכא לימוד ממקום אחר ע"ש וא"כ בנד"ד נמי כיון דנלמד איסורא מלא תבשל תו ידעינן מלקות על אכילה מג"ש דטרפה ומדכתיב בלשון לא תבשל ידעינן דאסור אפילו שלא כדרך אכילתו אכן כל זה באכילה דאיכא מלקות אבל על הנאה דליכא מלקות לא הוי צריך קרא דלא תבשל הג' דהא לענין איסור איכא למילף מערלה וא"כ כולי קרא דלא תבשל הג' אתי להורות דאינו אסור רק דרך בישול דעל שלא כדרך הנאתו ממילא ידעינן כיון דלא כתיב אכילה בגופיה וכמו דאמרינן בפסחים כ"ה) ושפיר כתבו הטור והשו"ע דאינו אסור אלא דרך בישול ומיושב קושיית האור חדש הנ"ל דעל שלא כדרך הנאתו ידעינן מק"ו דאיסי ועכ"פ מוכרח דהם ז"ל סבירא להו דדנין ק"ו מהלכה דאל"כ האיך ידעינן איסור הנאה בחו"ל: והשתא דאתית להכי נבוא ליישב ד' הרמ"א בהג"ה בקטן שנעשה בר מצוה בשבת שהערנו לעיל דמאי אייריא דנקט שאסור לו לירד לפני התיבה בתוספת שבת דהא אפילו לעצמו אינו יכול להתפלל ולצאת בו ידי חובתו כיון דאז עדיין יום הוא והוא עדיין קטן ואף דתפלה מדרבנן מ"מ לא אתי תרתי מדרבנן ומפיק חז מדרבנן ואכן כעת יתיישב דברי הרמ"א היטיב ויש לומר דהרמ"א לשיטתו אזיל בזה דכ' ביו"ד בס' פ"ז ג"כ דבשר בחלב אינו אסור מה"ת אלא דרך בישול וכבוש ומליחה אינו אלא מדרבנן ונ"מ דמותר בהנאה וקשה קושיית האור חדש הנ"ל דמנ"ל הא הא צריך קרא לשלא כדרך הנאתו וע"כ כמו שתרצנו דסמך אק"ו דאיסי וקרא השלישי מיותר לגמרי ולא אתי רק לאשמעינן שאינו אסור אלא דרך בישול [דלמלקות לא צריך קרא דהא על הנאה ליכא מלקות ואשלא כדרך הנאתו לא צריך קרא ואף דילפינן מערלה ובערלה אינו אסור אלא כדרך הנאתו מ"מ כיון דלא כתיב לשון אכילה בגופיה ממילא שמעינן

דאסור אפילו שלא כדרך הנאתו וכמו דאמר אביי בפסחים כ"ה להדיא וא"כ ע"כ כל עיקר קרא דלא תבשל השלישי לא אתא רק להורות שאינו אסור באכילה ובהנאה אלא דרך בישול] וא"כ מוכרח מזה דקי"ל דדנין ק"ו מהלכה ועפ"ז מיושב היטיב דברי הרמ"א כיון דס"ל דדנין ק"ו מהלכה אין מקום לעיקר הקושיא דהנה הא דפשיטא להו להתוס' במגילה י"ט דתרתיה דרבנן לא מפיק חד דרבנן יש לדחות לכאורה די"ל כמש"כ הר"ן ז"ל דמשו"ה אינו יכול הקטן להוציא לגדול בקריאת המגילה משום דמגילה דברי קבלה הוא ודברי קבלה כד"ת דמיא ולא אתי דרבנן ומפיק לגדול דחייב מדברי קבלה אבל לעולם דתרתיה מדרבנן מפיק חד דרבנן.

אך לכאורה י"ל דמ"מ יש להוכיח כן מהא דאינו מוציא גם לנשים מדתני סתמא דקטן אינו מוציא לאחרים ומשמע דאף לנשים אינו מוציא והרי הוכיחו התוס' ובפסחים מ"ג) דנשים אינן חייבות רק מדרבנן גרידא ולא מדברי קבלה דאף דאמרינן דנשים חייבות בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס אינו אלא סברא מדרבנן והוכיחו זה מהא דצריך קרא דנשים חייבות באכילת מצה מהא דהוקש לאכילת חמץ ולא מפיק ליה דחייבות באכילת מצה מחמת הסברא דאף הן היו באותו הנס אלא וודאי דמשום זה לא היו חייבין רק מדרבנן וצריך הקישא לחייבן במצה מד"ת וכיון שכן שפיר הוכיחו התוס' דלא אתי תרתיה מדרבנן ומפיק חד מדרבנן מהא דאינו מוציאין אפילו לנשים [ואף דאם נימא דמגילה ד"ק הוא קטן נמי חד מדרבנן הוא מ"מ נ"ל דלא דמי לאשה דאשה אף שבקריאת המגילה אינה חייבת רק מדרבנן מ"מ יש מצות שמחוייבת מה"ת כגון מצה ושמחה והקהל וגם כל מצוות שאין הזמן גרמא אבל קטן בכל מצות שבתורה אינו מחוייב רק מדרבנן מצד חינוך וא"כ קטן לגבי אשה מקרי תרתיה מדרבנן דאף בקריאת המגילה עצמה שניהם הוי חד דרבנן מ"מ בשאר מצות גרע קטן מאשה ודו"ק]: ואכן באמת יש לנו עוד תירוץ דלמה צריך קרא לחייב נשים במצה משום דאל"ה הוי ילפינן ט"ו ט"ו מחג הסוכות דמה להלן נשים פטורות אף כאן נשים פטורות ותו אין לנו הכרח דסברא דאף הן היו באותו הנס הוא סברא דרבנן דשפיר י"ל דהוא סברא דאורייתא והא שצריך קרא לחייב נשים במצה היינו משום דאל"ה הוי ילפינן ט"ו ט"ו מחג הסוכות ובטל הוכחת התוס' דתרתיה מדרבנן לא מפיק חד מדרבנן: אך דיש לדחות זה דא"א לומר דצריך קרא משום דהוי ילפינן מחג הסוכות דהא אמרינן (בסוכה כ"ח) דהא דנשים פטורות מסוכה בליל ט"ו הוא הלכה למ"מ וקי"ל דאין דנין מהלכה וא"כ בלא"ה א"א למילף מחג הסוכות וע"כ צ"ל הא דצריך קרא לחייב נשים במצה משום דסברא שאף היו באותו הנס הוא סברא דרבנן וא"כ שפיר קמה וגם נצבה ראיית התוס' על מקומה דתרתיה דרבנן אינו יכול להוציא חד מדרבנן מהא דאינו יכול הקטן להוציא לנשים בקריאת המגילה: ואמנם כל זה אי ס"ל דאין דנין ק"ו מהלכה אבל הרמ"א ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל ביו"ד סי' פ"ז דדנין ק"ו מהלכה וכמו שמוכח מהא שכתב דאינו אסור מה"ת אלא דרך בישול א"כ שפיר י"ל דתרתיה מדרבנן מוציא חד דרבנן והא דקטן אינו מוציא לנשים היינו משום דנשים ג"כ חייבות בקריאת המגילה מד"ק מסברא דאף הן היו באותו הנס דהסברא היא סברא גמורה מה"ת והא דצריך קרא גבי מצה ולא יליף מאף הן היו באותו הנס היינו משום דאי לאו קרא הוי ילפינן מחג הסוכות ואף דהוי הלכה מ"מ הא הרמ"א לשיטתו אזיל וס"ל דדנין מהלכה ולכן להתפלל בעצמו בוודאי יכול אף מבעוד

יום בתוס' שבת משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן אך דלאחרים אינו יכול להוציא דהא דאחד יכול להוציא לחבירו בק"ש ותפילה היינו מצד ערבות אבל קטן לאו בר ערבות ואף דמחוייב מדרבנן מצד חינוך מ"מ חיוב דערבות לא הטילו עליו והלכך לאחרים מ"מ אינו יכול להוציא: ועל פי שאמרנו יתיישב לנו ג"כ מה שתמה הגאון מהרי"ב ז"ל שם בקדושין על מימרא דרב (ביומא דף כ"ח ע"ב) דקיים א"א כל התורה כולה וכו' דמאי אשמעינן רב בזה הא משנה ערוכה היא ונשאר בצ"ע ואכן לדרכינו י"ל דטובא אשמעינן בזה ואזיל לשיטתו בזה דהנה ראוי לחקור למאי נ"מ בזה אי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה או לאו.

ואמנם באמת נראה דנ"מ טובא לדינא דהנה המג"א בסי' רכ"ה ס"ק א' כתב בשם ספר אחד שמצוה לאדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה וכ"כ המהרש"ל ביש"ש בסו"פ מרובה ואמנם צריך לבאר דהיכן מצינו מקור לזה בש"ס והנה המהרש"ל בעצמו הביא ראיה גדולה לזה מהא דאמרינן (בקדושין ל"א) דרב יוסף מתחילה הוי עביד יומא טבא מאן דאמר ליה דהלכה כר"י ואחר ששמע להא דר"ח דגדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה אמר אדרבה מאן דאמר ליה דאין הלכה כר"י עבידנא יומא טבא לרבנן הרי דעשה סעודה לאחר שנתוודע לו דהוא מצווה ועושה דשכרו יותר גדול אם מקיים וא"כ כשנעשה בר מצוה דנעשה מכאן ואילך מצווה ועושה בוודאי ראוי לשמוח באותו היום ולעשות סעודה על מה שזכה להיות מהמצווים ועושים.

ואמנם צריך להבין דמנ"ל לר' חנינא הא דגדול המצווה ועושה וצ"ל דר"ח למד זה מאברהם אבינו דקיים כל התורה כולה וכבר כתבנו לעיל דקיים אף קודם שמל וכדעת המזרחי ודלא כהמהרש"א] ותקשה למה לא מל מעצמו ג"כ מקודם כמו דקיים שאר המצוות וע"כ משום דידע ברוה"ק שעתיד הקב"ה לצוות לו על המילה ולכן המתין עד שציווה לו הקב"ה משום דגדול המצווה ועושה ומזה הוכיח ר' חנינא שפיר דגדול המצווה ועושה דאם איתא דשאינו מצווה ועושה שכרו יותר גדול א"כ לא מל עצמו מתחילה וא"כ נ"מ טובא לדינא בהא שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה דמזה אנו יודעין דגדול המצווה ועושה וא"כ ממילא צריך לעשות סעודה כשנעשה הנער בר מצוה: ואמנם ע"ז קשה קושיית המהרש"א ז"ל דאם קיים כל התורה כולה היאך נשא להגר וע"כ צ"ל דס"ל כר"ש דיבמות דהנקבות של מצרי ואדומי ג"כ מותרות משום הק"ו.

ואכן קשה דהא איכא פירכא על הק"ו מחלל של חייבי עשה וע"כ צ"ל דהמשנה דקיים א"א כל התורה אתיא כרבנן דפליגי עליה דראב"י דס"ל דאין חלל מחייבי עשה וא"כ לדידן דקי"ל כראב"י דהא ידוע דהלכה כראב"י בכל דוכתא דמשנת ראב"י קב ונקי א"א לומר דקיים אברהם אבינו כל התורה דא"כ היאך נשא להגר דהא לראב"י איכא פירכא על ק"ו וא"כ מוכרח לומר דהך משנה דלא כהלכתא וא"כ אינו מוכרח דגדול המצווה וכו' וממילא אינו מוכרח דצריך לעשות סעודה כשנעשה הקטן בר מצוה ואמנם כל זה לרב אשי דס"ל דראב"י ס"ל דיש חלל מחייבי עשה ור"ש ורבנן פליגי בזה אבל לרב לשיטתו דס"ל דאף ראב"י ס"ל דאין חלל מחייבי עשה וא"כ ליכא פירכא על הק"ו וע"כ דטעם דרבנן הוא משום דאין דנין מהלכה שפיר י"ל דהלכה כמשנה זו דקיים והא שנשא להגר הוא משום דקי"ל כר"ש דדנין ק"ו מהלכה וזהו דקמ"ל רב דקיים כל התורה כולה

כלומר דרב בא לאשמעינן דהמשנה הוא כהלכתא ונ"מ לענין סעודת בר מצוה ונמצא דהך דינא אי צריך לעשות סעודה או לא תליא אי דנין ק"ו מהלכה או לא.

ולפי מה שכ' לעיל בשם הגמ' (דעירובין י"ג) דר' נהוראי הוא ר"מ יש הוכחה רבתי ממקום אחר דס"ל לכה"פ דדנין היקש מהלכה והוא מהא דתניא במכות י"א ספר שתפרו בפשתן פליגי בה ר"י ור"מ חד אומר כשר וחד אומר פסול למ"ד פסול דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך ואיתקש כל התורה לתפילין מה תפילין הלמ"מ לתופרן בגידין אף כל לתופרן בגידין ואידך וכו' ומבואר שם דפליגי אי דנין היקשא מהלכה ועי' בס' מלא הרועים במה שנסתפק למ"ד דכשר אי מטעם דע"ז ליכא היקשא או מטעם דאין דנין היקש מהלכה ועכ"פ מ"ד דפוסל ס"ל בוודאי דדנין היקשא מהלכה.

והנה אף דכאן לא נסתיים מאן הוא המכשיר ומאן הוא הפוסל מ"מ ממשנה דפ"ק (דמגילה דף ט') תסתיים דר"מ הוא הפוסל דהא תנן התם דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון וכו' ואמרינן בגמ' הא לתופרו בגידין ולטמא את הידים זה וזה שוין והיינו כדעת הפוסל גם בס"ת ואי אמרת דר"י הוא הפוסל וע"כ מתני' ר"י הוא וזה א"א לומר דהא ר"י סובר בבירייתא דאף ספרים אינן נכתבות אלא אשורית וגם בס"ת לא התירו רק יונית משום מעשה דתלמי המלך ובמתני' אומר בהדיא להיפך דכל הספרים נכתבים בכל לשון וא"כ מוכח דמתני' הוא בר פלוגתא דר"י ומן הסתם בר פלוגתא דר"י הוא ר"מ בכל דוכתא וא"כ מוכח דר"מ הוא דפוסל וכן העלה מר אחי הגאון זצ"ל בספרו ראשית בכורים (דף כ"ג ע"ב) דע"כ מתני' ר"מ היא ור"מ הוא הפוסל רק שכתב ליישב גם הסוגיא דמכות דלא אמר תסתיים היינו אליבא דרב דבתפילין גופא לא ס"ל דנאמרה הלכה לתופרן בגידין אבל לדידן דקי"ל דאיכא הלכה בתפילין ע"כ דר"מ ס"ל דדנין מהלכה והא ליכא למימר דדווקא היקש דעדיף מג"ש דנין דהא ליתא דהא רש"י כתב הטעם (בשבת קל"ב) דלא נתנה תורה שבעל פה להדרש ב"ג מידות וכיון דחזינן דר"מ לא ס"ל האי כללא לענין היקש ה"ה לג"ש וק"ו וזה דלא כדעת בעל מלא הרועים: ולפי מה שכתבנו נעמוד על המכוון בסוגיא דמכות הנ"ל דגרסינן התם ספר תורה שתפרו בפשתן פליגי בה ר"י ור"מ אי דנין היקשא מתפילין ואח"כ אמר דאמר רב דחזינא ליה לתפילי דבי חביבי דתפירי בכיתנא דלכאורה היא סתירה לכל דברי הפלוגתא דר' מאיר ור' יהודה הנזכר שם מתחילה דפליגי בס"ת שתפח בחוטי פשתן אי ילפינן מתפילין אי לא ומשמע להדיא דבתפילין פש דבעינן לתופרן בגידין דווקא ורב אמר דתפילין גופא נמי כשר בפשתן וא"כ במאי פליגי ר"מ ור"י ועיין בספר ראשית בכורים שם מש"כ לתרץ בזה ואכן לפי הנ"ל י"ל דלרב היה קשה דכיון דמן המשנה דמגילה הנ"ל מוכח דר"מ הוא הפוסל וכמו שכתבנו לעיל וע"כ דר"מ ס"ל דדנין היקשא מהלכה ור"י ס"ל דאין דנין וא"כ מ"נ תקשה עליה דרב דס"ל ג"כ דדנין ק"ו מהלכה והיינו כר' מאיר ותקשה דהא אמרינן ובעירובין דף מ"ו) דר"מ ור"י הלכה כר"י וא"כ הו"ל לפסוק דאין דנין ויהיה מוכרח מזה דרב ל"ל להני כללי דעירובין הנ"ל וע"ז בא מסדר הגמרא ואמר דמכאן אין ראייה דפליג על הכלל ובא לדחות דע"כ לא פליגי כדאמרת אי ילפינן מתפילין או לא דהרי חזינא לתפילין דבי בר חביבי דתפירי בכתנא הרי דבתפילין עצמו כשר בפשתן וא"כ ע"כ דפליגי בפלוגתא אחריתי והיינו משום דמס' ס"ת שהיה לראשונים ז"ל [ונדפס זה מקרוב בספר כרמי שומרון] איתא

באמת דבס"ת עצמה נאמרה הלכה למ"מ דצריך לתופרה בגידין וא"כ י"ל דר"מ ור"י פליגי בזה גופא אי איכא הלכה בס"ת או לא וא"כ אפילו אם נימא דר"י הוא המכשיר ור"מ הוא הפוסל מ"מ י"ל דדנין מהלכה והא שמכשיר באמת היינו משום דליכא שום הילכתא לא בתפילין ולא בס"ת ושפיר י"ל דקיים א"א כל התורה ודו"ק.

ועוד דמעתה אין תסתיים מהמשנה דאם נימא דר"מ הוא הפוסל בס"ת ומכשיר בתפילין ע"כ צ"ל דהמשנה תנא אחריתי הוא דפוסל בשניהם ואם נימא דר"מ הוא המכשיר ונמצא דהכשיר בשניהם בוודאי י"ל דהמשנה כר"מ והא דאמר לתופרן בגידין זה וזה שוין ר"ל להיפך דכמו דתפילין כשר בפשתן ה"נ בס"ת: מפני שנגמר ענין הנ"ל קודם ר"ה לכן ראיתי להדפיס כאן חידוש א' על טור או"ח ריש הלכות ר"ה כתב הטור תניא בפרקי דר"א בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה ירד כלל עד סוף מ' כמו מ' יום הראשונים אלא שעלה להר להתפלל עלה אלי ההרה שאז עלה לקבל לוחות האחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ז והקב"ה נתעלה אותו היום באותו שופר שנאמר עלה אלהים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהיו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה ובכל החודש כדי להזהיר לישראל שיעשו תשובה ע"כ לשון הטור.

והדבר מתמיה לפי מש"כ בסדר עולם פרק ו' שעלה בי"ח בתמוז וביקש רחמים על ישראל דכתיב ואתנפל לפני ה' את הארבעים היום וכו' עכ"ל. ומש"כ בפדר"א פרק מ"ו נגד זה דשם איתא ועשה ארבעים יום במחנה כבר כתב הרא"ש בסוף ר"ה דט"ס נפל בפדר"א במש"כ ועשה מ' יום במחנה שהרי בהר היה שלשה פעמים מ' יום ובשבעה עשר בתמוז שבר את הלוחות ודן את ישראל ובי"ח עלה וכו' [ואמנם טפי הו"ל להרא"ש ז"ל להביא ראיה מדברי הס"ע הנ"ל וכ"ה בפסיקתא זוטרתא לרבינו טוביה ז"ל הנקרא לקח טוב בפ' עקב על הפסוק דואתנפל לפני ה' כראשונה מלמד שמאה ועשרים יום היה משה בלא מאכל ומשתה מ' יום ראשונים שנאמר כראשונים ומ' יום שהתנפל ומ' יום האחרונים הראשונים השלמו בי"ז בתמוז והאמצעים השלמו בר"ח אלול והאחרונים ביום הכפורים לפיכך נהגו לתקוע בחודש אלול עכ"ל הפסיקתא זוטרתא שם] וא"כ תימה גדולה למה לא הוצרכו להעביר שופר במחנה גם אז בי"ח בתמוז שלא יטעו אחר ע"ז כיון שגם אז עלה להר ונעלם מעין כל כמו מ' יום האחרונים ואם העבירו באמת שופר גם בי"ח בתמוז א"כ תקשה טובא דלמה לא תקנו חכמים לתקוע גם עכשיו בי"ח בתמוז זכר לאותו שופר שתקעו אז: והנה לכאורה יש להביא מזה ראיה ברורה לדעת הגר"א שכתב בהגהותיו לספר הס"ע שם דאין כוונת הס"ע שעלה להר ולא ירד כלל עד סוף מ' כמו מ' יום הראשונים אלא שעלה להר להתפלל ולהתנפל לפני ה' אבל מ"מ אח"כ ירד תיכף במחנה וכן עשה כל המ' יום עלה וירד עלה וירד ולפי זה אין צריך להגיה בפרקי דר"א במ"ש דכל מ' יום אמצעים עשה במחנה דשניהם אמת ולא כהתוס' שכ' שבמ' יום אמצעיים היה ג"כ בהר כל המ"ם יום והגיהו בפרקי דר"א כ"כ הגר"א ז"ל שם [ואך מה שכ' ודלא כהתוס' הנה אנכי לא מצאתי זה בתוס' שהגיהו בפדר"א רק דכ"כ הרא"ש ז"ל בסוף ר"ה] וע"פ דבריו ז"ל נסתלק קושייתנו הנ"ל דאז לא היה צריכים לתקוע כלל שלא יטעו אחר ע"ז כיון שירד טל יום במחנה לא שייך טעות כלל וזה פשוט ואכן אף לפ"ד התוס' (בב"ק פ"ב) והרא"ש ז"ל הנ"ל דתפסו ד' הס"ע כפשטיה דהיה בהר ממש כל המ' יום וכן נראה מד' רבינו טוביה זצ"ל בפסיקתא זוטרתא וכמש"כ

לעיל נמי לא קשיא דהנה צריך להבין מה שהוצרך בפדר"א לסיים והקב"ה נתעלה באותו שופר ואמנם הכוונה פשוט דמשום שתקעו אז כדי שלא יטעו אחר ע"ז לא שייך לתקוע האידנא ולכן במ' יום אמצעים אף אם נימא שתקעו ג"כ אז מ"מ לא שייך לתקוע האידנא בשביל זה דלא היתה רק צורך שעה בלבד והקב"ה עדיין לא נתעלה אז באותו שופר דבכל מ' יום האמצעיים היה בכעס ולא קיבל תשובתם עדיין וכדאיתא במדרש ובס"ע שם וז"ל מה הראשונים מרוצים אף שניים מרוצים [ור"ל מ' יום האחרונים] אמור מעתה אמצעיים בכעס עכ"ל וכ"ה בש"ס (בברכות דס"ג ע"ב) עכשיו יאמרו הרב בכעס וכו' והובא ברש"י בחומש בפ' כי תשא בפסוק ודבר ה' אל משה אבל לאחר שהתנפל משה במ' האמצעים ונתרצה לו הקב"ה וגם ישראל בוודאי עשו תשובה שלמה אז והתקיעות שופר היה קבלה על להבא שלא יעבדו עוד ע"ז ולכן נתעלה הקב"ה באותו שופר ולפי שחודש אלול היה אז עת רצון וזמן תשובה לישראל וזה היה ע"י השופר ולכן תקנו חכמים גם לדורות כן כנ"ל ברור כוונת הפדר"א שהביאו הטור ז"ל: