



חוברת ח
ניסן תשנ"ג



שלידן רודאך
נשיא
יהודיה ברכנן
ייר וער הכשרות
רוד פונדר
סנק ייר וער הכשרות

מאפק תורני
יצא לאור על ידי
אחד הקהילות החרדיות באמריקה
הרבי צבי שטטר - הרב מנחם דוב גנט
עורכים

נוा יארק ניסן תשנ"ג
חוברת ח

תוכן העניינים

מלוי השמעה ממזרן הגראי"ד סולובייצ'יק שליט"א:

בעניין פורים	ה
בעניין סעודה ושמואה בפורים	ח
בעניין אבלות פורים	י
הערות על הל"ט הל' חמץ ומצה	י
בשיטת בעהמ"א בעניין תשביתו	טו
מנוגג ברישק בעניין ביטול חמץ וביעורו	יט
בעניין מצה עשרה	כ
בעניין מצה הנאפית בקרקע וברכת המוציא	כא
בעניין מתוך - ביאור שיטת התוס'	כב
מוקצת בבעלי חיים	כג
בעניין גזירה שמא יעברינו ד' אמות	כד
בעניין גדרים ונדרבות בי"ט	כז
בעניין חייב לטהר עצמו ברגל	כח
בעניין הקרבה בשלמי שמחה	ל
בעניין הויאל	לא
בעניין דעת עירוב תשילין	לג
בעניין דבר שבוחנה אינה באה אלא מן החולין	לו
בעניין קדיש ועניית ברכו	לו
בדין קדיש המפסיק	לח
בעניין קדושת בית המדרש ובית הבנשת	לט
הערות בעניין ארון הקודש	מוד
בעניין שאיבה וניסוך המאים	מו
בעניין כורת במליה	מה
בעניין ת"ח שבבל עומדיין זה בפניו זה	מט
בעניין ברכת אירוסין	ג
במנהגי החתונה	גא

חוּבָרֶת זֹה מַוקְדָשָת
לִזְכָר וּלְעָלוֹי נְשָׁמָת
ר' יַוסְפֵץ בֶן מֹשֶׁה יְהוּדָה הַלְוי
לְאַמְפָעָרֶט זֶל
שְׁנָפְטָר בְּדָמֵי יְמִינוּ יְבָתְשָׁרִי תְשִׁנְג
אַצְיל הַנֶּפֶשׁ וּעֲדֵין הַרוֹחַ, נָחָם וּנוּעִים הַלִּיכּוֹת,
בָּעֵל כְּשָׂרוֹן לְמוֹפָת, מוֹכָתָר בְּכָל מִידּוֹת טֻבוֹת.
יְהִי זָכְרוֹ בָּרוֹךְ.

מַוקְדָש עַיִן

מִשְׁפְּחוֹתָנוּ יִדְידָיוּ וּמַוקְדִּירָיוּ

בְּמַעְשָׂת הַוְכָחָה	נָה
אָדָר עֲנֵנִין שָׁעֲבֹוד נְכָסִים	נָה
בְּדִין תְּלֻשָׁה וּלְבָטוֹף חַבְרוֹ	נָח
בְּדִין עֲדוֹת מִיּוֹחָדָה	ס
בְּעֵנִין מַלְקוֹת דָּעַד זּוּמָם	סָא
בְּעֵנִין שְׁרָטוֹת	סָג

בִּירוּרֵי הַלְבָה:

בְּעֵנִין האָמֵן יְשִׁאָסָר בִּישְׁול עַכּוּם עַל יְהִי קִיטּוֹן	סָה
בִּשְׁוֵשׁ מִיפְּטָח בְּתוֹךְ הַקּוֹפְסָא שָׁנְתַחֲמָם עַיִן הַקִּיטּוֹר	סָה
הַרְבָּ מַנְחָם דָּוָבָגְנָק	סָז
בְּדִין טָעַם בַּעֲיקָר	סָז
הַרְבָּ צְבִי שְׁכָטָר	עָא
בְּעֵנִין יִן הַנְּעָשָׂה בְּרִשׁוֹת עַכּוּם	עָא
הַרְבָּ שְׁמָאוֹל הַכְּהָן זִינְגָּעָר	עָה
בִּשְׁיעֹור הַמְתָנָה בֵּין אֲכִילָת בָּשָׂר לְאֲכִילָת חַלְבָּ	עָה
הַרְבָּ יוֹסְפֵץ יִשְׂרָאֵל גַּרְסָמֶן	פָו
בְּעֵנִין הַכְּשָׁרָת בְּלִי זְכוּבָּת	עָה
הַרְבָּ חִיִּם גִּיקְטָר	פָו
בִּירוּרֵי הַלְבָה	צָה
הַרְבָּ צְבִי שְׁכָטָר	צָה
בְּעֵנִין סְוּדָרָא דָרָב כְּהָנָא	צָה
יַוסְפֵץ לְאַמְפָעָרֶט זֶל	צָה

Copyright © 1993

All rights reserved to the

Union of Orthodox Jewish Congregations

of America

333 Seventh Avenue

New York, N.Y. 10001



1517 - 54th Street, Brooklyn, N.Y.

Tel: (718) 438-4148

מפני השםועה ממןן הגרי"ד סולובייצ'יק שליט"א:

בענייני פורים

א) כתוב הור"ם פ"א מהל' מגילה ה"ג, זוזיל, מצויה לקורתה את כולה, ומזכה לקורותה בלילה ובבום, עכ"ל. ומדברי הרמב"ם נראת חידוש, שאם אחד לא שמע תיבנה אחת, מ"מ חייב לשמעו השאר, ואין כל הפסוקים מעכבים זאת כמו בדר' מינימ ווד' פרשיות שבתפלין.adam חסר אותן אחת איןנו כלום, ואף דלא יי"ח לגמרי אלא אם כן שמע את כולה, מ"מ יש חיוב לשמעו את השאר, שהרי כן משמעות לשונו שכח בדין בפניע, "מצווה לשמעו כולה", אבל בלילה גם כן יש חיוב לשמעו השאר. וצל"ע מהו השיעור זהה, כמה הוא המינימום שצרכן לקרוא בכדי שהיא נחשב לקוריאת מגילה (אם דלג בו). וכן נראה לדיק ג"כ מדרמההו הרמב"ם למצווה לקורותה בלילה ובבום, דהams בדוראי פשיטה שם קרא רק פעמי אחת מהשתים שיש לו קיום מצווה, אלא שחיבר הוא לקורותה בלילה ובבום להיות לו המצווה בשלימותה, וכן ה"ג מצווה לקורותה כולה לצאת המצווה בשלמותה.

עוד מוכח מהר"ם דאין קריית הלילה והיום שני חיובים נפרדים, אלא קיומ אחד הוא, שהקריאה האחת משלימה לחברתה, וכמו דאיתא במג' מגילה (ד.) דחייב לקורותה בלילה ולשנותה ביום, לשונתה דיקא, דחייב אחד הוא. ומדרמבייאו הור"ם באותה ההלכה של מצווה לקורותה כולה, קרייאת כל המגילות משלהמה את הקיום, והגע ללילה ויום, שהאחד משלים להבריו, דחייב לשנותה ביום. עיין בגמ' (דף יט). דעתך השחר הוא הקובע החייב של הלילה, אם הוא נידון כבן מוקפת חומה או כבן פרום, ולמה יקבע עמוד השחר بعد הקריאה של הלילה, אלא ודאי מוכח מזה דחייב אחד הוא מאחר שנקבע ע"י עמוד השחר, אשר הוא זמן חיוב הקריאה של יום.

ב) בא"ח סי' חרפ"ט ס"א, אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע מי שהוא חייב בקריאה, לפיכך אם היה הקורא חרש לא יצא, עכ"ל. ועיין ב מג"א וכהגרא"א שהשינו על דין זה וס"ל די"ח בקריאה החרש, והדבר תלוי בכ' הגירסאות שבהור"ם פ"א ה"ב, ומוכח מהගוסא שהחרש

חוברת מסורה

לחוברת תפקיד כפול:

א. לבדר וללבן הלכות עモמות בענייני בשורות. לאחרונה נשתנו הרבה מסדרי הכתנת המזון, והתעוררו שאלות מחודשות בשדה הכספיות שלא נתבררו כל צרכם בספריו הփוסקים המקובליס והמפורסמים, ונרגש צורך לייצור בהם מיוחרת לשם בירורים אלו.

ב. ללקט מעט מזעיר מדברי התורה שהשמש בשיעורי כב' מן הגאון האדיך הר"ר יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, ישלח לו ד' מהריה רפואה שלמה מן השמיים.

רבינו הגדול שייחי', פאר הדור והזרו, אשר העידו עליו גאנז הדור שעבר שאין כמוהו ייחיד ומיחוץ במנינו בכהירות הבנתו ובסגנון חידושים, הגיד שיעורים לרוב משך שנים רבות בהרבה מקצועות התורה; בחומש, בגמרא, ברמב"ם, בהלכה, בדרוש ואגדה. ואך מעט מן המעת מדבריו הנעים והנחמים אשר האיר בהם פניו תבל נדפסו על ידו. על כן, בקשנו מכמה מתלמידיו שומעי לחקו להכין לדפוס מעט מזעיר מהני ملي מעליותא שהשmiss רבענו משך כל השנים. וזה היא עבודה קשה שבמקדש, שהרי ידוע עד כמה הקפיד רבינו על ניסוח דבריו ועל סגנון לשונו בהגדרת יסודותיו והסבירות חידושים ובודאי א"א שלא יחסר הרבה בעתקת הדברים ע"י אחרים.

ואנו תפלה שדר' יהא בעורנו שלא נתעה במשמעות דברי תורה מון שליט"א ושלא נכשל בדבר הלהקה וייה נועם ד' א-לקינו לעלינו לכובין ולהרש לאמתה של תורה.

יהודה ברמן
יוזר ועד הכספיות

ד) או"ח ט' חוף"ט-ה זו"ל, מקום שאין מנין אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים, אחד פוטר את כולם. ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו, עכ"ל. ובמג"א ס'ק כ' זו"ל, משמע דס"ל דין היחיד מוציא חברו אלא בעשרה. וצל' דלא דמי לשופר, דקירתה מגילה הוי כמו חפילה ודבי עשרה, עכ"ל המג"א. ובאיור דבריו, דכיון דאיתא במסכת מגילה (יד). דמגילת פוטר מהלל, דקירתה הוא הילולא, ועיין בר"ס פ"ג-ו, אין אדם מוציא חברו אלא בעשרה. ועיין בשיע' סי' חכ"ב במג"א סק"ה, דכהל אין היחיד מוציא את הכספי, דכתפלה הוא, שאין מוציאין בפחות מעשרה.

והנה עיין בכיאור הגדר"א סי' חוץ' על הא דנהגין לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, זו"ל, וכתחבו הגם' ומרדי כי מושם שמה לעודר התינוקות ששמעו קריית מגילה, וכבוסטה (ל): ר"ג אומר כסופר הפօرس על שם, וכתחבו הגאנום, מכאן נהנו לומר פסוקים של גאולה כל הקהל ביחיה, כגון בברכת ק"ש שהש"ץ מוציאין. ועיי"ש בסוגיא דסוטה שהביאו כמה מני קרייה ועניהם בהל והחפילה ושירות הים. היכן שהש"ץ מוציא את הצבור בחפילה ושירת דבוי קרייה ועניהם, וזהו עניין קריית ד' הפסוקים של המגילה, דכיון שיש בקרייתו משם הלל, בעין שתאה שמה עניהם, והד' פסוקים הם העניהם של הצבור, כשושמעים מהש"ץ את מקרא המגילה.

ה) או"ח תרצ"ב-א זו"ל, ולאחריה נהגים לברך הרבה את ריבינו, עכ"ל. והנה מנהג העולם הוא שכלי אחד מברך לעצמו ברכת הרוב את ריבינו, ולא לסמן על ברכת הש"ץ, ויל"פ דישומע כעונה יטודו בדיון ערבות, דכל ישראל ערבים זה זה, וכברכות חובה כמו בקידוש והברלה, אעפ"י שיצא מוציא, דיש ערבות אפילו לאחר שכבר יצא, ובברכות שאינן חובה בברכת הנחנין, בשעה שהוא אוכל חל עליו חיבוב, ואז חלה עליו ערבות, ויכול להוציא את אחרים ע"י ערבות, אבל בברכה של מנהג כמו הרוב את ריבינו, וכן ברכות יהלון של הלל, כיון שאינה אלא מנהג, אין ערבות, ואינו יכול להוציא אחרים ע"י שומע כעונה שישודו בדיון ערבות, דבמנגנון לכ"א ערבות, וכל אחד צריך לברך ברכת הרוב את ריבינו בפ"ע. ועיין בתוס' ר"ה (לג.) ד"ה שיעור שכ', זו"ל, ובבורך פי' שאינו עושין כן ואלין עשרה אינו כשותמן כל החפילה קול רקיעיא דיחידאי מתכען למשה עשרה חשות' תורת, עכ"ל. וצל'ה, למה העשרה האחוריים נקראים קול רקיעיא דיחידאה.

ונראה: דעשרה קולות האחוריים דאין אלא מנהג, כנגד מאה פעיות دائمא

פסול לקרים, ובמקרה מגילה יש חיזוב שמיעה בפני עצמו חז' מדינה ذקריהת מגילה, ויש חיזוב מיוחד של שמיעה, וחרש שאינו יכול לשמעו פטור מקרה מגילה, וכן בפקח שקרה ולא השמייע לאוזנו לא יצא, שלא שמע. ועיין שם בט"ז. ועיין בס'ג ברמ"א, דח"ע וחב"ח אפילו לעצמו אין מוציא, והמקור לדביו הוא בר"ה (דף כ"ט) דבתקיעת שופר אין חצי עבד וחב"ח יכול להוציא את עצמו.

ובפשותו יש להקשות, דאייה ומין והשווה יש בינם, דהtram בתקיעת שופר שיש מוצאה שמיעת שופר, אין ח"ע וחב"ח יכול להשווות הפעצא דkowski שופר שיכלום לצאת בשמיעתו, דחייבים לשמעו קול שופר מבעל חוקע שהוא בר חיזוב, אבל בмагילה שאינו חייב אלא לקרים, لما אין חצי עבד וחב"ח יכול להוציא א"ע בקריתו לעצמו, כמו שיוציא בנטילת לבב והנחה תפילין לעצמו. אבל לשיטות הניל' דבעינן שמיעה במגילה, הרי יוצא שהוא דין אחד ממש, וכך בתקיעת שופר בעין שישמע מבר חיזוב, כמו כן מצרכין הци במרקא מגילה.

ג) שם — ועי"א שהנשים אין מוציאות את האנשים, והוא שיטת הבה"ג, שנשים אין חיבות אלא בשמיעה ולא בקרייה, ואין יכולות להוציא האנשים. ועיין במג"א (ס'ק ו') שלא תקרא לעצמו רק תשמע מאנשים עכ"ל. וצריך להבין למה לא תקרא לעצמה.

ונראה שיש כאן ביאור חדש בשיטת הבה"ג, דלא כארה. נשים חיבות בשמיעה וזה חיבוב גמור כמו אנשים שחביבים בקרייה, דעתין בהגות מיימוניות פ"א את א' מהל' מגילה שמביא חוספה דניות פטורות מקרה מגילה, ומכיא ירושלמי מגילה פרק הקורא למפרע הלכה ה'. דבר קפרא אומר צידך לקרים בפני אנשים ונשים וקטנים שאף אם היו באיתו ספק, ריב"ל הוא עבד כן מכשנ בניו ובני ביתה וקיי ליה קמיהן, עכ"ל הගות מיימונין. וכן הביא הגרא"א בס'י חוף"ט. ומשמע מהירושלמי דנשים אין חיבות בעצמן במרקא מגילה, אלא שיש חיבוב קרייה בפניהם, והחיבוב שיש להן הוא רק על ידי האנשים, ולא חיבוב עצמן, וזהו ביאור הבה"ג שהחיבת בשמיעה, לפי הගות מיימוניות, כלומר שהחיבין לקרוא בפניהם, ומובן בזה דברי המג"א שכח, ולא תקרא לעצמה, שכן חיבוב דידחו הוא ע"י האנשים, ואין חיבות בלי קריית האנשים, ואף שembrחות על חיבוכם לשמע מגילה, אין חיבות בלי קריית האנשים.

דסעודת חול הינו חבישל אחד, ושני חבישלים מהווים סעודת יום טוב, ואסור לאכול סעודת יו"ט בערב ת"כ, ובפורים חייב לאכול שני חבישלים. עיין במג"א סי' חוץ"ה ס"ק י"ב, דרך מי שעשה סעודת חמיב במקומות משלוח מנות, אבל מי שאוכל אצל חברו פטור משלוח מנות, ומידיקין מרשי"ש עי"ש, דהחייב הוא לשתחז חברו בהסעודה שעושה, אבל אם אין עשויה סעודת פטור משלוח חמיב חברו, וכדיאתה בוגר, דהוא מחייב סעודת חמיב האחד, דחייב לשתחז חברו בסעודת יו"ט שלו ע"י כך שליחת לו שתי מנות, דשתי מנות מהווים סעודת יו"ט.

שם — הגרא"א הביא ראייה דל"ע שליחות במשלוח מנות מהא דאבי ר"ה בר אבון מחייב סעודת חמיב האחד, אך בר"ם כתוב דזה שולח סעודתו זהה, ומשמע והיה ע"י שליחות דוקא.

רמב"ם פ"א מגילה ה"א, זוז"ל, והכל חמיבים בקריאתה אנשים ונשים גברים ועכרים משוחרים, ומוכחה מהר"ם דיש חיוב מיוחד על הגברים (ולא על עבר נגעני, עי"ש בלט"מ) ומוקורו מהפסוק על כל הנלוים עליהם, ומשמע שהיתה שמה תקנה מיוחדת לграмים, וצ"ע דלמה ולא תקנה מיוחדת לגברים, האם בר' כסות ובענין חנוכה היהת שמה תקנה מיוחדת לגברים, ושם לא מצינו מחלוקת אם עבר בענין שלא נשחרר חמיב בהן, ורק כאן במקרא מגילה נחלקו הראשונים בדבר, וצריך להבין מי שאנו מגילה מנור חנוכה ומד' כסות. ועוד קשה דברורים, הי"ט הוא הימים שלאחר הנצחון, דנהחמו ב"ג, והי"ט הוא ב"ד, ובchanוכה ה"י הנצחון בכ"ה בכסלו, ובו ביום חוגיגת את הי"ט, ולא ביום כי"ו שהוא היום שלאחר הנצחון.

וניל' דתקנת פורים שונה משאר תקנות חז"ל, דהתחלת הי"ט היה מה שנהגו בעצם על כן היהודים הפרושים עושים אשר החלו לעשות, שנהגו כן עצמם, ובא מרדכי וקאים מה שהחלו לעשות מעצמם, וכךין גברים לא היו און, ולא החלו לעשות, اي לאו תקנה מיוחדת של כל הנלוים עליהם, לא הי' חיוב עליהם כלל. וכן מוכן מה שפורים הוא היום שלאחר הנצחון, רק ביום תקנה רגילה, שכל החיוב רק התחיל מתקנתה חז"ל, ולא היה בתורת קיומ של מה שהחלו לעשות, פשיטה שתקנו המשחה באוטו היום של הנצחון. אבל תקנת פורים הוא רק קיומ של מה שהחלו לעשות, ומרדי רק קיים מה שעשו מכבר.

دسירה ועל מנת אין לומר שому כעונה, ולפיכך צריך כל אחד לתקוע בפ"ע, ואני יוצא ע"י תקיעת הש"ץ, ולפיכך הוא דנקרא hei תקיעת דיחידאי, אבל אחד צריך לתקוע בפני עצמו.

בענין סעודת ושמחה בפורים

רמב"ם פ"ב מהל' מגילה הלכה י"ד, זוז"ל, מנות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ביום ט"ו לבני כפרים להיות יום שמחה ומשתה, עכ"ל. ועיין במיל' מגילה (ז): שלא רבן רבנן לבני מדרשו בפורים [ומכאן המקור להנחתת הגרא"א שלא הפסיק מלימודו אלא ביום הפורים וחזר ללימודו עיין במע"ר] א"ל מ"ט לא אותו רבן, א"ל דלמא טרידוי בסעודת פורים. א"ל ולא הוא אפשר למכילה באורתא, א"ל לא שמייע ליה לומר הא דאמר רבא, סעודת פורים שאכללה בלילה לא יצא ידי חובתו, ע"כ.

וצ"ע מה היה סבור המקשה שייכלו לצאת באורתא, והסבירו מכך דין דרבא, הלא חייב בשמחה כל היום כולל ביום בי"ט דחיב (להרמב"ם בג' סעודות בי"ט ולידין) בכ' סעודות, וחייב לשמה כל היום, ומוכחה דיש הבדל בין הי"ט דעלמא לפורים, דכפורים ליבא אלא חיוב סעודה אחת, וא"צ הגברא להיות שמח כל היום, דכבי"ט החיוב הוא שייא כל היום בשמחה, ויוצא על ידי שתי סעודות, אבל בפורים החיוב הוא במעשה של אכילת סעודה אחת. וקשה על הרמ"א שפסק בס"י תרצ"ז דליקא אכילת בפורים, דהלא מהגמ' מוכחה דליקא חובה שמחה משך כל היום, אלא רק חיוב סעודה אחת, וצ"ע. (והגרא"א עשה סעודת שמחה משך כל היום, עיין חות' מעיר — הערת הכותב). ועיין בוגרא דאמר אביי, כי הוי נפקி מכி מר הוה שבענה, כי מטהי החם קריבו לי שיתין פלגי. ובגרא"א בא"ח הביא מגמ' זו מקור דמצווה להרכות בסעודות, ודלא כدمשמע מרוב בהנה, שהוא יכולין לעשות מארחת, וצ"ע.

שם ה"ב — זוז"ל, כיצד חובה סעודת זו, שיאכל בשיר. וכן חייב אדם לשולח שתי מנות בשיר או שני מני חבישל או שני מני אוכלין, ע"כ. עיין בಗמ' פסחים (קידב). דעתה שבתקח חול, אבל עשוה הוא דבר מועט כסא דהרנסא, דהinyו, שחיבק להכ"פ בחבישל אחד, וכמו בסעודת חול שאוכלין חבישל אחד. ובמשנה בתעניית (כו). אסור לאכול בסעודת המפסקת בערב ת"כ שני חבישלים,

(ובספר אזני יהושע לאחיו של בעל הכהנה^ג ביאר הרין דעד דלא יוד, מדין שהחלו לעשות, שכך נהגו אז מעצם, ומרדי כי בא וקיים מה שעשו כבר, ומשום לכך שמחת פורים שונה מכל שמחת יו"ט). — הוספה הכותב).

בענין אבלות פורים

עיין בשו"ע תרצ"ו, שאין אבלות בב' ימי פורים. ותמהה דהלא ליכא מצות שמחה ביום שושן פורים. ועיין בח"י"א, רמש"כ בשו"ע דירובת קצת בשושן פורים איננו מעיקר הדין, וא"כ מה יש כאן שורחה את אבלות. וכן דעין ברא"ש על הסוגיא דפרוץ בן יומו (דף י"ט), ראמ"ה בירושלים בעלות השחר של י"ד ובת"ז היה בעיר פרוץ, שקווא בעיר הפרוץ ביום ט"ז, שנקבע דיןו ביום י"ד בפרק כבן כריך, ובפשטו תמורה דין זה, דהאריך שיריך למור שהייתה בירושלים בעלות השחר ביום י"ד קויבע את דיןו כבן כריך. דהלא בירושלים אין חיבבי המצווה חילם ביום י"ד בפרק. ומוכחה מהרא"ש, דיש חפצא א' של שני ימי פורים, וכיומה אריכתא דמי, ועיין תוס' (ד) דין נופלין על פניהם בב' ימי הפורים, דמי משתה ושמחה כתיב, דשניהם נחשבים כימי פורים, וכיומה אריכתא, אלא שלענין קיום מצות הימים נהוגים בחלק זה של פורים לפורום, ובחלק זה למקפים. אבל יום י"ד לא רוך הוא. ומשו"ה הקובע לדעת הרא"ש הוא עלות השחר של יום י"ד לשני הימים, יום אחד ארכן הוא, ועה"ש אחד הוא, והוא הקובע לשניהם, ומשו"ה אין אבלות נהוגת בב' הימים, דא"א לנוהג בחציו, יום אחד הוא, וכמו שאכלות דאוריתא אינה נהוגת ביום ב' דראש השנה, עיין בר"ם, יום ארכן הוא בחפצא שלו, וא"א להקלקו (וכמו שכתבו הראשונים דין אבלות דאוריתא דוחה יו"ט ב' של ר"ה; דיכיון אחד ארכן הוא).

הערות על הר"ם הל' חמץ ומצח

א) פ"ב ה"א מהו"מ; ודיל, מ"ע מן התורה להשבית חמץ קודם זמן איסור אבלות שנאמר ביום הראשון השכיתו שאור מחייבם, ומפי השמואה למדרו שהראשון זה הוא יום י"ד, עכ"ל.

הר"ם. חידש שמצאות עשה דוחשכיתו והוא קודם זמן איסור אכילתתו ביום י"ד. ריש ב' גירסאות בר"ם; אם המצויה נשכח גם לאחר זמן איסורא, דעין ברמ"ס בכותרת במחילה הל' חמ"מ "להשבית שאור ביום י"ד, או "מירים י"ד", אבל זה ברור דהמצויה מתחילה ביום י"ד ולא קודם ליה^ד.

וז"ל הר"ם פ"ב ה"ג, וմדברי סופרים לחפש אחר החמצן, וכן מדברי סופרים שכודין ומשכיתין החמצן בלילה מתחילהليل י"ד לאור הנור, עכ"ל. הרי דס"ל להרמ"ס דבידקה חמץ מד"ס הוא חלק מצאות השכיתו, וכן שכוב, וmdbvari סופרים לחפש, והיינו שהוטיפו על מצות השכיתו דו-וריתא, שבידקה חמץ היא המשך של מצות השכיתו, ועוד חידשו הרים זמן חדש למצות השכיתו, שכודין ומשכיתיןobil י"ד, דא"ג דמה"ת זמן המצויה הזאת מתחילה רק ביום י"ד, חכמים תיקנו זמן חדש להמצויה מד"ס. ועיין בר"ם פ"ג ה"א שכ' וז"ל, ואם רצה לבערו בלילה י"ד מבערו, עכ"ל. ומשמע מהר"ס דהוא היתר מיוחד לבערו בלילה, דמן התורה הזמן הוא ביום י"ד, אלא כיוון שתיקנו שהלילה ומין הוא לבדיקה, וב' תקנות תיקנו, א', שכדקה היא חלק מהשכחתה, ועוד תיקנו, שליל י"ד טוב לבדיקה, וכיוון שהוא חלק מהשכחתה, ומשו"ה יכול להשבית בלילה בזמן שתיקנו מדברי סופרים. ועיין בגמ' פסחים (דף ד), וכ"ת זריזין מקדימין למצוצה נבדוק מצפרא, והגמ' מצא ראייה ממילה דורייתא למצוצה מתחילה רק ביום, והקשה שם בפנוי, דמהו הדמיון למילאה, שמצוותה מתחילה רק ביום, דミלה בלילה פסולה, לדידית חמץ שכשרה אפילו בלילה. ולפי הר"םathy שפיר, בדיקת שהיא מדברי סופרים קיומ של השכיתו, גם כן מתחילה (בלי התקנה) רק ביום, ולא שיק זריזות בלילה שעדרין איננו זמן מצותו.

ב) הלכה ג' זול, ואין קויבען מדרש בסוף יום י"ג, וכן החכם לא ייחיל לקרות בעת זו, שמא ימשך וימנע מבידקה חמץ במחילה וממנה, עכ"ל. ומוכחה DSTHM כנ"א אסורים בקביעת מדרש, דכוון שקובע ללימוד מדרש, שהוא לימודי בעיון,athi לימנע מבידקה חמץ, אבל אצל חכם אסור אפילו לקרות מקרה, ואפילו kali קביעות, אבל חכם ולמדן, כל דבר, אפילו מקרה kali קביעות, athi לאמושבי בתרה, ויש חשש ביטול מצוותה של בדיקת חמץ.

ג) "במחילה הלילה". לר"ם המצויה של בדיקת חמץ הוא בעיקר במחילה הלילה ולא כל הלילה, שזה שעה שבנין אדם מצוין בכתיהם שלא הלאו לישון

עדין, וכן לומד הגمرا דאסור ליפח בלילה או רותא דהלייסר שהוא כי"ג הדואמר כאן הוא כי"ג ולא כי"ד, וחידוש הוא בבדיקה חמץ ביום הקודם כיוון שימנע מצותו של חihilת הלילה אם לימוד סוף כי"ג, ועיין בירושלמי מובא בגר"א סי' חל"ג שהיה היום ולילה משומרים, ומשמע שככל הלילה צריך להיות משבית חמץ וכך לבדוק תחילת הלילה כדי שהיא הביתמושבת חמץ ובזוק כל הלילה.

והנה עיין ברמב"ן ריש פסחים ז"ל, ופירושי ז"ל. דכתיב חשבתו ולא כתיב חכומו, רהשbetaה לבב היא. והקשו עליו בתוס', והוא אמרין אף חלק, ומהכא נפקא לנו איסורה מתחילה שבע, ואי השbetaה ביטול הוא; היכי מהני לבחר אישוא, הוא אמרן דלאו ברשותה קאי ולא מצי מבטל לה. ועיין ברמב"ן שתיה, ומה שהקשׂר רבותינו הצרפתים ז"ל מדרשין אף חלק בחשבתו, אינה קושיא, דכי אמרת נמי תבערו, האיך צוה לבער אחר חצות, ולא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שיהא מכובע או מבוטל בחוץ קאמר רחמנא, עכ"ל. ומיק' הגראי' זצ"ל, דא"כ מי פריך רע"ק. דהבעורה היא אב מלאכה, והאיך מותר ביר"ט, הא כוונת התורה היא רק שיהא מושבת, וזה שיק לעשות קודם יוט'. ונולפ' דאך להרמב"ן אין קיום השbetaה שב ואל תעשה, זהה שהחמצ' מושבת, אלא נראה ברור ריש מעשה מצוה להשbetaה, ולרי' הוא שריפה, ולבכן הווי בכל דבר, אבל הקיום הוא שיהא מושבת לאחר חצות, אבל לכ"ע יש כאן מעשה מצוה, ויש זמן מסויים למשעה המצוה דחשbetaה, ומשו"ה לפ"ה הור"א דרע"ק (איilo הינו מפרשין שיום הראשון הינו יוט' ממש). א"א לעשותו קודם יוט'. דקודם היום הראשון ערבי יום טוב, ובזה יש מיעוט של אף חלק לפחות דקיים דיניהם הראשון הינו ערבי יום טוב, ובזה יש מיעוט של אף חלק לפחות זמן איסורו, דמיורי לאחר חצות, אבל כל יום י"ד נכלל בזמן של חשbetaה, יוכל לקיים המזווה כל היום של י"ד, דכלו יום הראשון מיקרי, ושם חמץ עליו, אז שפיר שיק לנמר זמן של מעשה המזווה דחשbetaה הוא קודם זמן איסורו, כיוון דיום הראשון הוא. אבל בירע"ק הוגمرا לומר דא"א להיות ביר"ט, דайлוי היה פירוש יום הראשון יוט' טוב, לא היה אפשר לקיים מעשה המזווה דחשbetaו מוקדם, ועיין בחידושי הר"ן (ד:) שכח, וחיל, אלא א"כ נוחוק ונאמר דכי דרשין אף הינו לומר שיהא מושבת כבר מחצות ולמעלה, עכ"ל, דסבירת הרמב"ן בנויה על הדרישה דאך חלק, לכל היום הוא יום ראשון, וכל הלילה משומר, ואתה שפיר טפי לבזרק ביהשם"ש כמו שפי' הראב"ד כדי שיהיא כל הלילה משומר. ובודאי בעי תחילת הלילה לפי הרמב"ם עפ"י היירושלמי. והוא דמשיר לأكلו, מוכת דזהו היתר מיום, שמה שמשיר יניחנו בצדעה, דכיוון דכע' כל הלילה משומר, האיך מותר לשירות. אלא כיוון דצערין

מטי השמוועה

יג

לאכול, הוא היתר מיוחד ועיין ביוור לשבת חמץ (אלוקי הרוחות) ז"ל, והרצויה אחר בדיקתו לאכול חמץ ולשבעה, מה שמשיר יניחנו בצדעה, עכ"ל. ומשמע דהו היתר מיוחד למי שרצו לאכול לשבעה, אבל מי שאינו רוצה לאכול, או שכבר שבע, אלא שרצו לאכול מעדינים חמץ, שאסור לו להניח חמץ לאחר בדיקתו, דעובר מר"ס על השbetaה אף בלילה י"ד, והיתר מיוחד הוא למי שצורך לאכול, וזה הידוש.

ד) ועיין הלכה ד', ז"ל, חור שכאמצע הבית שבין אדם לחברו, זה בודק עד מקום שידי מגעת, וזה בודק עד מקום שיידו מגעת, והשאר מבטלו בלבו... אלא מבטלו ודרכו, וכל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין ציריך בדיקה. ויש להסתפק במקום שאין מכניסין בו חמץ שפטור מבדיקה אי היה רק פטור בדיקה אבל עדין חייב הוא בכיטול, כיוון דיש אפשרות של חמץ, וספקא דאוריתא לחומרה, אלא שלא תקין חכמים חותם בדיקה, וכן משמע מלשון הרמב"ם שהביא להrk דינא מקום שאין מכניסין בו חמץ ביחס עם הדיון דחויר שבין אדם לחכדרו, דכע' ביטול (וכן הוא בהדריא ברבנו מנוח). ועיין בר"ן ריש פרקון מביטול [ועי' מזה בס' שפתאמת]. — הערת המעתקיק]. ובמקום שאין מכניסין בו חמץ לא חלה חובת השbetaה כלל, ופטור בין מביטול ובין מבודקה, ודלא כרמשמע מהרמב"ם הנ"ל, דאיינו אלא פטור מבדיקה.

ה) פ"ב היז, ז"ל, אבל אורחות שכר ואוצרות יין שמתפרק ממנה, ובית המלחת ובית השעה ובית דגמים קטנים, באלו צריכים בדיקה, שתחמן שמכניסין להן חמץ. ואם ידע בודאי שלא הכניס שם חמץ, אין ציריך בדיקה, עכ"ל. והמתבואר מדברי הרמב"ם מקום שאין מכניסין בו חמץ שפטור מבדיקה הינו היכא DIDU בודאי שלא הכניסו בהן חמץ, ומשו"ה פסק בהלכה י"ב, דבספק אם נכנס לבית זה או לא נכון, שחייב בבודקה, כיוון שיש ספק, ואין כאן ידיעה ודאית של לא נכון, ושוב הרוי מקום שמכניסין בו חמץ. אך עיין בלשון רש"י ד' ב', ז"ל, ופעמים שהמשמש עומד למוגן יין ופטו בידו, וכשהיין כלה, נכנס למורתף להכיא יין, עכ"ל. ומשמע קצת שיש ודאי כניסה המשמש במורתף. ורק"י בדף י' פסק דבספק על פטור מבדיקה. וכ"כ חרוכ"ד בהשגותיו על הריב"ף, דכדי ליחסם במקומות שאין מכניסין בו חמץ. ציריך להיות לכל הפחות ודאי עילית, אלא שיש ספק אם הביא שם חמץ. אבל ביל' ודאי עילית. אף שאין ודאות שאין שם חמץ. דהרי יש ספק על, חשוב לספקא דרבנן ולקולא. אלא דעת"ע, היאך

mouril הדין דשאוני אומר, הא אינו יודע, ברוראי שאין שם חמץ. ומשמע לדין תליה בדרבנן מפקיע כל הספק, ולא חשוב כספק בכלל (ונפ"מ בדבר שיש לו מתרין), ולפיכך אין נחשב כמקום שמנכינין בו חמץ, וצ"ע.

(ו) רמב"ם פ"ד מהל' ח"ב הי"ב וז"ל, דבר שנתעורר בו חמץ, ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם בגון התריא"ק וכיוצא בו, אעפ"י שמותר לקיימנו, אסור לאוכלו, עכ"ל. הרוי שמדובר הרמב"ם האלו יוצא חידוש גדול, דבר שלא נפסק לאכילה אלא שאינו מאכל כל אדם, אם נתעורר, מותר לקיימו בפסח. ולמד דין זה מהתוספה דפסחים, וצ"ע בסיסור ההיתר בזה. ועיין בהלכה י"א וכן בהלכה י', שכותב שכאן צורת החמצן עומדת, שמותר לקיומו בפסח. ככלומר שיש דין חדש בחמצן שצריך צורת החמצן בכדי לעובר, וכשהפסח החמצן את צורתו, או ע"י שעשה בו מלאכה, כגון ניריות שדיבקו בהן בחמצן, או בגדים שכיבטו בחמצן, ע"ג שעדרין דראי-הוא לאכילה, שאוכד החמצן את צורתו. וכן אם החמצן אינו ראוי לאכילה במקצת, ונחערב עם שאר מאכלים, שאוכד את צורתו, דהיינו שאינו צורת החמצן קיימת. אינו עוכר בכל יראה. אלא שהוסיף הר"ם, שאסוד לאוכלו. ובכינוי הדבר ה"י נראה לו מר, דין צורת חמץ שנופסהה, שלא מצינו דין שכזה בכל התורה כולה, אלא בחמצן בלבד, דין זה יסודו בין-ביטול, שכמו שביטול מפקיע את החמצן מעבר לעלי ב"י וב"י, גם כשאבודה צורתו ע"י מלאכה או ע"י תעבורת, כאשרינו ראוי לאכילה במקצת. וכן ב科普ת שואר שייחודה לישיבה אינו עוכר ב"ב"י וב"י. אבל היתר זה רק נאמר לגבי ב"י וב"י, אבל לא לגבי איסור אכילה, דהיינו ביטול הוא, וביטול רק מועיל להפקיע איסור דבר"י וב"י (עיין רוב הדברים בחידושים הגרא"ח הלוי להלכות מאכלות אסורות). אלא דפי דברינו, דמכה דין ביטול הוא, יהיה התריא"ק מוחור בשהייה בלבד ולא בהנאה, ועיין במג"א ובשאר אחרונים שכחובו לומר כן מדברי הרמב"ם שרק כתוב שאסורים הם באכילה, וצ"ע.

(ז) ר"ם הל' ח"מ פ"ה ה"ח-ט, וז"ל, שאין הדין שנבלל ולא נתבע חמץ גמור של תורה, ואין אלא מדברי סופרים. שנאמר ושמורתם את המצות כלומר זההרו במצוות ושמרו אותו מכל צד חמוץ עכ"ל. מהר"ם מוכח שיש חיבר שמירה לכל המצוות שאוכלין בפסח, ובכל שפיראה, אעפ" שיש לנו סימני שאין שוחמיין לאכול מצה שמורה לכל ימות הפסח, בכדי לקיים ושמורתם את

המצות בכל מצות הפסח. אלא שיש לחזור אם יש חיבר של שמירה שהוא יותר גדול לנבי מצות מצוה, או דינמא שאחרו דין שמירה הוא לכל המצוות, בין למצות מצוה, ובין לכל שאר המצוות שאוכלין. ועיין פסחים (קט"ז) לחם עוני, מה דעתו של עוני הוא מסיק ואשתתו אופה, אף כאן נמי הוא מסיק ואשתתו אופה, ופירש"י, כדי שלא תחמיין. ומוכח מרשי"י, לדין דלחם עוני נאמר רק בלילה פטה לזרע האפיה שהוא מסיק ואשתתו אופה, ודין דלחם עוני נאמר רק בלילה פטה לנבי מצות מצוה, ומוכח דיש חובת שמירה יתרה ומיחודה לגבי מצות מצוה, יותר מאשר לשאר המצוות של פטה.

(ח) הגראמ"ס ז"ל, חקר אי הא דבעינן שמירה במצוות של פטה אי היו חיבר וקיים בפני עצמו או דילמא דבלי שמירה אינו מצה וחסר כל השם מצה שלו, והיו כחփומים. דושמרותם את המצוות הוא פירוש בעקבות השם מצה, ונפ"מ למצות של מנהחות אי בעי שימור דגム שם בעין להלlot שם של מצה, אי שמירה מעכבה בהן (ועיין בעין זה בליקוטי הלכות של הח"ח ז"ל).

(ט) יש להסתפק אי כמו דבעינן שמירה מחימוץ אי בעין שמירה לדין לחם עוני, ונפ"מ אי חייב לשמר של יתעורר שם יין ודבש, כמו שומר מחימוץ, אי דינה דלחם עוני מהייב בשפיראה ג"כ, וצ"ע.

(י) הריר"ף פוטק דמלצות בעין שמורה משעת קצירה, והובאו דבריו בש"ע אור"ח סי' חנ"ג-ד. והק' בכברג"א שם מהירושלמי המובא בראשונים, דכ"ו"ט המלאכות של מלאקה ואליך מותרות, דכתיב ושמורות את המצוות דהינו מלאקה ואילך. ועוד קשה מהסוגיא דבציקות של נקרים, דמשמע שככל השאלה היא על הצעיקות ולא על החטים. ותמי הגרא"ח דבודאי בכל המצוות של פטה שמירה דלישה מספקת, דשמירה מתחילה מלאקה ואילך. וזה דאומר הירושלמי ושמורות את המצוות הינו מלאקה ואילך, וכן הסוגיא דבציקות נכמים: אך זה בכל המצוות של פטה שמספיק מלאקה ואילך, אך ס"ל להריר"ף, דמלצות מצוה שם בעין שמירה מעיקרה, דכדי להשווות חפצא של מצוה בעי שמירה מעיקרה ועוד גמר האפיה, דבודאי ושמורות מקימים בשפיראה דלישה, אבל מצות מצוה בעי ושמורות הци"ב גודל, מעיקרה משעת קצירה.

בשיטת בעהמ"א בעניין תשכיתו

אן עיין בבעהמ"א על הריב"ף (דף ג') ווז"ל, הא דאמר רב גידל אמר רב המקדש מר' שעות ולמעלה אפלו בחיתוי קורדייניתא אין חושין לקידושיםן, ע"פ שכתחה הריב"ף, לא נראה לנו לסמוך אליה, דרב לטעמה דס"ל בר' יהודה דאמר חמץ מר' שעות ולמעלה עוכרים עליו מן התורה, וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם, ולא קייל הכי, אלא כר"ש, דכין לפני זמנו ובין לאחר זמןנו אינו עובר עליו כללום, הילך חושין לקידושיםן. מיהו אע"ג דס"ל לר"ש דאיינו עובר עליו כללום לא מצינו שחולק ר"ש על הדרש דאך ביום הראשון תשכיתו, אך חלק, א"נ דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבח, לא תשחט את הפסח ועדין הוא קיים, ואילו לא מיכל מש שעות ולמעלה עד הערב, אינו עובר באכילהו, שכן לך השכחה גדולה מזו, אבל אם עבר וקידש קידושין קידושיםן, עכ"ל עי"ש.

והראב"ד בהשנות מקשה וזיל, "א"א אין לדבריו ממש, שקורא לאכילה השכחה, אפלו דרך שריפתו איינו רשאי ליהנות ממנו, כ"ש אכילה, עכ"ל". והנה קושיות הרaab"ד תמורה מאד, שהכיא ורעה דבשעת שריפתו אסור ליהנות ממנו, הא זה אליכא דרי' יהודה (עיין דף כא:). דס"ל דיש איסור של לא האכל עליו חמץ, ומשו"ה אסור בנהנה, וכ"כ בעהמ"א עצמו דרי' יהודה אסור בנהנה, אבל לדידן דקייל כר"ש, צ"ל דמותר בנהנה, ומה מקשה הרaab"ד, צ"ע.

ונראה דהראב"ד הבין בכונת בעהמ"א דבעיקרו גם הוא מורה דמתשבתו היה צריך להיות אסור בין באכילה ובין בנהנה מן התורה, (וכמו דס"ל להרין בסוגיין, עי"ש), אלא דס"ל, שכן שככלתו מקיים מצות תשכיתו, "אין לך השכחה גדולה מזו", וקיים מצות תשכיתו מחר את האיסור שנלמד מתשבתו, דמכיון שע"י(ac) יכולתו מקיים מצות תשכיתו, זה גופא מחר האיסור של תשכיתו. ועל זה הקשה הרaab"ד, דאם קיים תשכיתו מחר את האיסור של אכילה הנלמד מקרה דתשכיתו, כמו כן הי' צריך להזכיר קיום תשכיתו את האיסור של ר' יהודה של לא האכל עליו חמץ, ולמה אסור חמץ בנהנה בשעה השריפה, הלא מקיים הוא עכשו מצות תשכיתו.

ולדעת בעהמ"א נ"ל שיש לחלק בין האיסור הנלמד מתשבתו, دقין דכל מקומו הוא מתשבתו, חל דין שקיים מצות תשכיתו מתיו. אבל לר' יהודה שלומד האיסור מלא תאכל עליו חמץ, אשר זה לא בפני עצמו שלא לאכול

וליהנות חמץ. וקיים תשכיתו איינו מחר איסור זה, דהיינו כמאכלות אסורות. שהרי להבעה"מ כיוון שנלמד מתשבתו המצווה של השכחה אוסרטו, משא"כ אם נלמד מלא תאכל עליו חמץ דין המצווה אוסרטו אלא דהו חפצא דאסורתא, ודכו"ק.

בן להשגות הרaab"ד בריש דף ג. וזיל "הלא לנו ללמידה ר' שעות האחרונות המשעה ששית לר' יהודה כר'". וניל"ח (עיין מש"כ בשם הגראי"ז) ועוד מכך הרaab"ד מר' מאיר מובא בירושלמי וזיל "רבי מאיר אומר מר' שעות ולמעלה מדבריהם, מ"ט דרי' מאיר אך ביום הראשון וה ט"ז, יכול משתחשח ת"ל אך, תן לו שעה לפניו שקיעת החכמה, ואמר ר' מאיר מדברי ר' שמעון ואפ"ה אין מאיר אין חושין לקידושיםן, הנה דברי ר' מאיר מדברי ר' שמעון ואפ"ה אין חושין לקידושיםן", עכ"ל הרaab"ד, במפרש בירושלמי דלו' מאיר דמותר ערבית מה"ת ומ"מ אין חושין לקידושיםן.

וניל" דלבעהמ"א יש ב' יסודות, 1) חדא דאכילה יכולה ליחס לקיים תשכיתו (ולא כתום' כה: ולא כראב"ד דידן דאומר מפררו זורה לרוח שהוא איבוד דכבי' מעשה איבוד). 2) ועוד אומר הבעהמ"א דהיה צריך תשכיתו לעשות איסור חמץ מר' שעות ולמעלה, אלא "שאין לך השכחה גדולה מזו", שמכיוון שיש מצות השכחה והשכחה היותר גדולה והוא אכילה, זה סותר ועוקר כל איסור חמץ. دقין דיש חובת השכחה דזה נתקיים באכילה זה מפיקע כל איסור חמץ.

ובזה מি�ושב מה שהקשה הרaab"ד דלמה יש חילוק בין ר' שעות האחרונות לר' שמעון משעה ר' לר' יהודה (ויהראב"ד או מדבר אפלו אי קייל כר"ש אויל' הי' איסור מדרבנן ליתנות, ולא רק לכתיחלה, עי"ש). והתרוץ לבעהמ"א הוא דבר' שעות אחרונות שאין לך השכחה גדולה מזו, ואין לך השכחה מעולה ועדיפה מאכילת מצוה זה מפיקע האיסור חמץ מהחפצא בגין מה"ה ובין מד"ס, משא"כ לר' יהודה לאחר ר' ושעה ר' ואיסור של לא תאכל עליו חמץ ואיסור זה לא נפקע ע"י חובת תשכיתן דהו ממש כמאכלות אסורות.

הנה ר'ם סובר למצות תשכיתו לא חל עד ט"ו ואך ביום הראשון הוא ט"ז, אלא דמשכיתין שעה אחת לפני ט"ו, והביאור בה דשעה א' לאו דוקא, אלא חייב שהוא מושכת כל ט"ו ומשכיתין קודם ט"ז כדי שיתקיים המצווה בט"ז, אבל ב"י' אין חובת תשכיתו, וכיון שאין חובת תשכיתו ב"י' שפיר יכולם

ח'ז"ל לעשות איסור חפצא חמץ ב'י"ד לאחר חצota, ומשו"ה לר' מאיד אינה מקודשת בע"פ לאחר חצota הח'ז"ל אסרו מד"ס את החמץ לאחר חצota ב'י"ד, אבל לר'ש דס"ל דיש מצות תשבתו ב'י"ד ואין לך השבתה יותר מאכילה, חיוב זה סותר כל האיסור חמץ בערך פסח מעיקרו, ומשו"ה לר'ש מקודשת ולר' מאיר שאין באכילה קיומן דין תשבתו ב'י"ד שפיר רמו רבנן על החמץ איסור גמור ואינה מקודשת לר'ם ומושב כל שיטת הבהמה"א מקושיתו של הראכ"ד.

ע"ז בהשנות הראכ"ד דף ג. בר"י פ' זוזל, וליכא לדחווי לדרכ גידול דהא סוגין כוותיה בענין הבודק צריך שיבטל ע"כ. הראכ"ד מקשה על הבהמה"א דודוחה דברי רב גידול שאמר דהמקדש בחמץ מו' שעות ולבולה שאינה מקודשת, ובעהמ"א פ"י דזה אליבא דרי יהודא אבל אין קייל' קר"ש לפני זמנו לפ' הבהמה"א, ואינו אסור באכילה ובהנאה כלל אלא אסור לשחות ולכתחילה בעלמא אסור לאכול ולהינות מן החמץ (ע"ז רבנו דוד בכהמ"א אין אינו אלא גדר בעלמא) וכן אסור לכתחילה למיכל ולהינות, אבל בערך החמץ אין שום איסור הנאה בין מה"ת ובין מד"ס לר'ש ומקודשת להלכה לפי שיטת הבהמה"א. ומקשה הראכ"ד דא"כ למה אין מבטלין לאחרר ו' שעות, דקייל' דהבודק צריך שיבטל מיד, ולא מועיל ביטול לאחרר, ומוכח דהבהמה"א לומד דהא אין יכול לבטל לאחרר ו' שעות אינו משום אסור בהנאה דקייל' קר"ש, אלא דכיטול באמת מועיל בili דעת בעליים דהלא לכמה רاشונים עובר על חמץ של ישראלי אחר (ע"ז רשי"ה: ושוו"ע גרא"א) וכיול לבטל חמץ זה בili בעלות, ולמה אין יכול לבטל לאחרר ו' שעות, ומוכח דכיטול שמראה שאינו רוצה בקיומו מועיל שלא יעבור בבי"י ותשביתו, אבל כשהסביר חלה עליו מצות תשבתו ושוב לא מספיק בכיטול ואין רוצה בקיומו, וככיטול אינו מועיל אלא קודם חלות האיסור ולא לאחרר שכבר נתחייב בתשביתו, דאו חייב לבערו לגמרי איפלו בציור שיש להבעלות כמו לר'ש בער"פ דהוא שלו, וכן בכיטול לא תועיל לריה"ג חמץ בפסח מותר בהנאה, ומשו"ה לבעהמ"א דפוסק קר"ש החמץ בערך פסח מותר בהנאה מ"מ ביטול לא מועיל, שכבר חל עליו חיוב תשבתו, ודמיין הגמורא לר' גידול הוא דרכו דין דרי ישמעאל, והוא כחמן בשעה ו' ר' יהודה לא חל ממש בשעה זו, ואין סחט גדרה אלא חמץ ממש, ולשיטה ר' יהודה לא חל הקידושים, כמו כן לר' שמעון חמץ בשעה ו' והוא כחמן בשעה ו' לעניין שכבר חל עליו חיוב זתשביתו, ושוב לא מועיל ביטול, שכבר חל עליו חיובא דתשביתו, ולמה הגם' מכיא דין דרי ישמעאל, הא בער"פ החמץ שלו לר'ש. ויל"פ דהוק' להגמרה הלא ביטול וכעperf אצלו ואיפלו לאחר שנתחייב בתשביתו תועליל הביטול, ותי' הגם' دائم' חמץ בפסח למה עובר, הלא אין החמץ ברשותו לאחר שנאסר ואין שהוא כלום שנאמר בהנאה, והאיסוה"ג מחשבו

מנハג בריסק בענין ביטול חמץ וביעורו

מנハג בריסק הוא לזרוק החמץ לתוך האש ולומר מיד כל חמץ אפיקו קודם שנשרף החמץ, דיש קושיא חמורה בענין שריפה ובכיטול החמץ, דעתן ברמ"א (תל"ד-ב) דאין לומר הביטול קודם שריפה, שנמצא שרוף חמץ שאיןו שלו, ואם לאחר שכבר נשרף עשויה הביטול של החמץ, הלא כבר נשרף ומה הוא מבטל. והנה, בכלל צריך להבין, מהו כוונת דביעתית וдолא ביעורית, דמה שירק לבטל מה שכבר שרף וביעור. ולפיכך ניתן מנהג בריסק לזרוקו לתוך האש ובזה הוא מקיים תשבתו, וכשעדין החמץ בעין אומר הביטול כדי לקיים שיטת רשי" פסחים דעתך המצווה דחשביתו הוא בכיטול, דעתן בהגרא"א (ס"י תל"ד) שלומד דרש"י ס"ל דהך ביטול הוא קיומן תשבתו, ודלא כדעת הר"ן שהבן בכונת רשי" שקיים תשבתו הוא או בכיטול או בכיבועו, ואילו הגרא"א הבין דרש"י ביטול בלבד הוא דהוי, קיומן תשבתו. וכן משמע מהרמב"ם רפ"ב, דرك ביטול לבדו הוא הקיומן דתשביתו. וגם רוצאים לצאת ידי שיטת התוס' דתשביתו הינו בכיבועו, וכן הרי מבטלו קודם שנשרף עדין, וא"כ נמצא שאינו מקיים מצות שריפה בחמץ שהוא שלו. ונראה לומר עפ"י הגמ' בפסחים (כת.) במחיליקת רבה ורב יוסף אמר מקיים תשבתו בזריקת החמץ לים, דרביה ס"ל דציריך לפניו, ור' יוסוף ס"ל ריווצה בזה שזרוקו לים, ובאיוות הסוגיא הוא (וכן פי' המקור חיים ס"י תל"א). דרביה כינון שאבד ונשחת החמץ עד לאחרר שנימס, אין מקיים זהה תשביתו. אבל לר' יוסוף בזה שזרוקו למקום שסופו ליאבר ולהתפרק, זהה גופא מקיים תשביתו. וזה נראה לומר כשזרוקו לאש, דזה גופא מיקרי מעשה השבתה, ומקיים זהה מצות תשבתו של שריפה, אלא שמהר שעדין הוא בעין יכול גיב' לקיים המ"ע של תשבתו לשיטת רשי" והר"ם. בזה שהוא מבטלן, ויוצא בזה ידי כל הדיעות.

להכשרא, והשם מצה עשרה לפסולה במעשה הלם שלו, ולחוטס' צ"לathy שחי נונן את המשן ברקיקי הנזיר קודם האפייה, ומשם הכי הקשו לדף ל"ח מדין מצה עשרה, ולא קשה כלל.

בעניין מצה הנאנפית בקרקע וברכת המוציא

כתב ר"ם פ"ו מהל' חמן ומצה הל' ר, וזו"ל, אפילו אפהה בקרקע הרי זה יצא בה ירי חובתו וקשה, דבר"ם פ"ג מהל' ברכותה ה"ט כתוב, עיטה שנאנפית בקרקע כמו שהערבים שכוני המדוברות אופים, הואל ואין עליה צורת פת, מרכך עליה בתחילה בורא מני מזונות, ואם קבוע מזונו עליה מביך המוציא, ע"כ. וקשה דאם מביכין עליו בורא מני מזונות, איך יוצאי ירי חובת לחם עוני. ובפשותו נראה דלא קשה מידי, וכך מביכין עליו ברכבת המוציא, אבל לחם הנאנפית מקרי, אלא דין לו צורת הפת לברך עליון ברכבת המוציא, אפילו לא קשה מכך בקרקע לחם מקרי, דהא חייב בחלה, עיין הל' בכורים י"ב י', וauseג' דבענן והי' באכלכם מליחם הארץ, דלחם הו, ויצא בה י"ח מצה, ועוד דהאי אם קבוע עליהו חייב בבהמ"ז, ומוכחה לדלחם הוא וי"ח. אלא בראה דלא י"ח למגורי, דעתין במס' פשחים (דף קט"ז) דדורש הגם' מה עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, ועיין שם ביחס' דברכת המוציא צ"ל על הפרוסה, דרכו של עני הוא לבצוע על הפרוסה. ומוכחה מכאן בדღם עוני כלול חידוש דין האיך לברך המוציא, ועל מה לבצוע בלילה פשת, ואם יאכל לחם שברכתו בורא מני מזונות, יחסר לו בקיום זה של לחם עוני דמה עני דרכו בפרוסה, דיש קיום במצו האיך לעשות ברכבת המוציא ואף זה נלמד מקרה לדלחם עוני, ואם ישמש במצו הנאנפית בקרקע יחסר לו אותו הקיום של לחם עוני הנאמר במצו מצה. דציריך לברך המוציא על פרוסה. ועיין במס' ברכות (לט): בתוס' ד"ה הכל מודים, וזו"ל, אבל אין לעשות המוציא וגמ' על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כמו עוזה מצות חבילות חבילות. נכן הביאו בשם הר"ר יוסף ט"ע]. ונראה לי דהא הוא ברכת הנאנין, ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין, עכ"ל התוס'.

ונראה לדמיעה הראשונה שבתוס' הסוכרת שיש בזה משם חבילות חבילות, ואין לומר המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה, הינו משומ דס"ל דגם ברכת המוציא שבכלי בפסח איינו כברכת הנאנין דעלמא, אלא שקיים מיוחד ונוסף יש בו מכך דין דמה עני בפרוסה, ודין מיוחד הוא הנלמד מקרה לדלחם עוני, ובבטל הבישול את האפייה והו כיילו לא נאפה, דציריך לחול השם לחם עוני

בעניין מצה עשרה

רמב"ם פ"ו מהל' חוו"מ ה"ה וז"ל, מצה שלשה למי פירות יוצא בה ידי חוכתו בפסח, אבל אין לשין אותה כיין או שמן או דבש או חלב משומ לחם עוני, ע"כ. ועיי"ש בהשגת הראב"ד שכח, וזו"ל, ע"ג דתניא בתוספה (פ"ב ג') יוצאי במצו מוחבלת בין שחבלה בקדורה בין שחבלה באילפס, היהיא שחבלה משנאפת. ועיין בשער המלך שם, וזו"ל, עיין בה"ה, והמחкар מודכיהם דכל לאחר אפייה לא מקרי מצה עשרה. וכן הסלים הפר"ח סי' תנ"ה סק"ו, וכחן שכן נראה מדברי התוס' ס"פ כ"ש (מא). ד"ה אבל, עיי"ש. וזו"ל, ושמעתי מקשים מפסחים (דף לה). דפרקין שם אבריתא דקחני יכול יצא אדם ידי חוכתו בחלות תודה ורקייק ניר, ותיפוקליה דהויה מצה עשרה, ומפרקין אמר שמואל בר רב יצחק רבייעת היא ומוחבלת לכמה חלות עיי"ש. והרי רקיק ניר לאחר אפייה היה מושח אורחן בשמן, וכמ"ש הרמב"ם פ"ג ממעה"ק ה"ח, דמנחת ורקיקן לא היה מושח אותן אלא לאחר אפייה, וא"כ כיוון דבשעת אפייה היה לחם עוני,חו לא מקרי מצה עשרה, ומאי קא פריך ת"ל ה"ל מצה עשרה, עיי"ש בשעה"מ. ועיין במאירishi שתדי דיעות אי פסול חבלה לאחר אפייה, שנאנפית. אבל לראב"ד דבר פשוט הוא שליכא דין למצה עשרה לאחר אפייה, ונראה דיש לחקר בכיאור דברי הראב"ד, למה כשר לאחר אפייה, דיל"פ דדין מצה עשרה הוא בחולות שם לחם שלו, דאיינו שם לחם עוני, א"כ ציריך להיות היין. ושם קודם שנגמר שם הליחם שללה, ולאחר אפייה, שכבר נגמר השם לחם, וחול השם לחם עוני, א"א לחול שם מצה עשרה על הליחם עשייתה נגמר השם לחם, או זלמא, דלא בעין שיחול השם למצה עשרה בשעת עשייתה חול השם הליחם שללה, אלא לאחר אפייה כשר הוא משומ דין צירוף בין התבclin והלחם, והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, והוי כשתי אכילות, דהיא המצחה נפרדים זה מזו.

ונראה לומר دائ' הו החסרון של האי לחודיה קאי, א"כ בנויirc דכתיב רקייקים משוחים בשמן, מצחו וחויבו מצרפו, ונוקראים בתורה רקייקים משוחים בשמן למצה עשרה. ומירשבת קושיות השעה"מ מהגמ' שכרכ' ל"ח. אבל מהתוס' (מא). ד"ה אבל, לא משמע כן, וזו"ל, ומי' מפרש דמיירি בכליתו עבה ופסולה משם מצה עשרה, ומיתתי, דכי היכי דסבד ר' יוסי וביבשול מפיק להה מתורת אפייה לשוויה מצה עשרה כיילו לא נאפה, הין גבי פשת, עקר מיניה כישול השם צלייה, עכ"ל, ומוכחה מדברי התוס' דאיינו דין בהאי לחודיה קאי, אלא בעי הפקעת האפייה על ידי הבישול, דתtos' כתבו דפסול רק משומ דעוקר וمبטל הבישול את האפייה והו כיילו לא נאפה, דציריך לחול השם לחם עוני

ומעתה נראה כי דברי התוט' דגש הם ס"ל בכך כי הדבר למד שס"ל מתוקן. דכל מלאכה דחויה מלאכת י"ט הורתה, ולא בעין שום מתייר של צורך, ומ"מ ס"ל להחותו, ומלאכה לבטלת השובה מלאכת חול ואסורה, ובזה פלייגי על רשי', ולדעתם רק צורך היום קצת מצרפת את המלאכה להו"ט שלא מחשב למלאכת חול, ואם סבירא לנו מתווך אין המלאכה זוקפה ל"מחיר" כלל.

ולפי זה א"ש החילוק בדיון מבשל גיד הנשה ואוכלו,adam בעין צורך אוכל נפש פירשו מהמלאכה צריכה "מחיר", ומעשה אסור לא יתכן שתחשב "מחיר" כלל, דלמה תחורה מלאכה בשכלי אסור? אבל אם סבירא לנו מהתווך, אז בעין צוריך היום קצת, לא בתורת מתיר כי אם לצרף המלאכה להיום שתתחשב מלאכת י"ט, וא"כ איפילו מעשה אסור חשוב מצורכי היום והמלאכה חשיבा מלאכת י"ט, ולא בעין מתיר כלל, ולא אייכפת לנו כלל אם זה מעשה אסור — או לא.

מוֹקֵצָה בְּבָעֵלִי חַיִם

בגמ' שבת (קפח:) ת"ר מדין בהמה ומיה וועף בחזר וכור' ותניא איד אין עוקrain בהמה וחיה וועף בחזר וכותב רשי' ד"ה אין עוקrain זול דמוֹקֵצָה היא לטלטה, עכ"ל. וצ"ע היכן מצינו שאיסור מוֹקֵצָה הוא רק על ידי עקריה, והרי פשיטה דדחיפת אבניים גם אסור משום מוֹקֵצָה.

ועיין בר"ן שהקשה כן וכותב דתתדרו משום צער בעלי חיים טילטול כזה (אבל לא עקריה) ודוקא שצרכין לכך אבל בשאןין צרכין לא, וכן נפסק בשל"ע ס' ש"ת.

אבל עיין ברמ"ם הל' שבת פ' כ"ה הל' כ"ו שסתם הדיון, ומשמע איפילו אם אין צרכין לכך, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ועיין בתוט' לקמן דף קנו: ד"ה והוא א"ר יוחנן וכור', שכחכו דבר מה שנחנכה בשבת יש סברא דלא אמרין בה מגו דאיתקצאי בין השימוש איתקצאי לכוא יומא כיון שהיתה ראייה לכלבים וזה לשונם "ודונתי לפ' רבבי כיוון שהיא ראייה לכלבים משום שהוא מוקצה לטלטל אין לנו לאסורה לטלטל נכילה בשבת מידי דהוי אפריות הנושרין דתלין טעם באיש ביצה שמא יעלה

וברכות המוציא שבליל הסדר היא בתורת קיימ' מצוה של לחם עוני, ולפיכך חל עליו הדין של אין עושיןמצוות חבילות חבילות, דגם ברכות המוציא שלليل פסח מצחה הוא, ויש בו חידוש, דאע"ג דוחות ברכות הנהנין אינם אלא מ"ס, מ"מ חלתו הוא מן התורתה, שכשכזע בלילה פסח צדיק לביך ברכות המוציא שלו על הפרוסה, וחלק מצוחת מצחה הוא לביך ברכות המוציא על פרוסה, ואף דחיבוב ברכות המוציא דעלמא הוא ורק מ"ס, חלומו וקיומו מן התורתה הוא. (הערה הכותב: וצריך עיין מר"ה (כת') וברכת הלחים של מצחה לאו חובה היא, ועין שם ברש"י, וצ"ע).

בעין מתרך — ביאור שיטות התוט'

התוט' בכתובות (דף ז), ד"ה מתוקן שהורתה לצורך (אוכל נפש) הורתה נמי שלא לצורך, כתבו שהכוונה שלא צריך שתהיה המלאכה לצורך אוכל נפש אבל בעין צורך היום קצת, והביאו על זה את הסוגיא ביצה יב: שהמבשל גיד הנשה ביר"ט ואוכלו ותלין אם סבירא לנו מתווך אם לוקה על הבישול, והסבירו דכיוון שהאכילה היא מעשה אסור לא חשיב צורך אוכל נפש אבל חשיב צורך היום קצת.

וצ"ע סברותם מי נפ"מ בין צורך אוכל נפש או צורך קצת? אם השם האיסור מפיקע "הצורך" מי שנא צורך אוכל נפש לצורך קצת? (ומה שמסבירים העולם שלא חשיב אלילה אבל תשיב הנאה לא היה נראה לרביינו).

ונראה לבאר שיטות בהקדם שיטת ושי' בביבה דף יב. דבאמת איפילו מלאכה שלא לצורך כלל הורתה ביר"ט אם סבירא לנו מתווך, והקשו שם התוט' דהרי מצינו שהמבשל מיר"ט לחול אסור ע"ש, וכן קשה הרוי אסור לגדי ולכלבים, וצורך לומר בדעתו יש"י דכה"ג, לחול לגדי וכלבים, גרייעי טפי משלא לצורך כלל. (וכ"כ המגני שלמה שם, ועוד אחרונים) וביאור הדבר הוא, שסובר רשי' דביאור דין מתוקן הוא דשלא לצורך כלל נחשב מלאכת היום של י"ט זה הורתה, ולא צורך שום "מחיר" של צורך כלל, ורק מלאכת חול אסורה, ואם מבשל לחול, או לגדי וכלבים שאין אצלם כלל תורת י"ט, חשיב מלאכת חול, אבל כל שהמלאכה נעשית ביר"ט, ואין בו דבר שמקיינה מיר"ט, להחשב מלאכת חול, בכח"ג הורתה, וחשיבא המלאכה מצורפת להו"ט, גם בלי שום צורך כלל.

ויל' דבשא רוכתי דגירה דרכה, הגירה חלה על קיומ המוצה, ואני שבות בשופר ולולב ומגילה, אלא שביטלו חז'ל מצות שופר ומגילה ולולב כשלו בשבת, ואני איסור שכות לחקוע בשבת, אלא שהפקיעו חז'ל את קיומ המוצה, ור'ה שחול בשבת הו כת'ו בשבט לדשבת לגבי שופר. אבל בטבילה כלים, הר' יכול לטבול הכל' אף kali המוצה, שהוא רוצה בכלים טהורם, וממילא צריך גירה חדשה, וע'ז הק' בוגמורא דברור בחצירו לא שייך לגזר, אבל בשופר ביטלו המצוה כshallה בשבת.

אלא דעת' בעיקר דברינו, דעין ברמב"ם פ"ז מהל' לולב הל' י"ז, ז"ל, ומשחרב בית המקדש אסור חכמים ליטול את הלולב בשבת. ובHALCA י"ח כ' הר'ם, וכבר ביארנו שעריק האיסור בנשילת הלולב בשבת גירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים. ומשמע מדבריו כלל גירותו הרבה הו שבותים וגירות שבת, ולא רק הפקעת קיומ המוצה, ואם אי תקע שופר בשבת הר' זה עבר על שבות, ודינו כמחל שבת, וא"כ הדרא קושיא דיין לדוכתה, למה הגם' לא מקשה תמיד לקושיות הגם' דהכא.

ועיין בתוס' למס' מגילה (ד): ד"ה ורב יוסף, רבמךש ליבא גירה דרכה של שמא יעבירנו מושום דין שבוט במקודש, ומוחת דלא ביטלו המצוה בשבת אלא דהוי איסור שבות. אלא נל"פ דבכל הגירות דרבה הכל מתחליל ממאי דהכל חיין בקריאת המגילה, או שופר, או לולב ואין הכל בקיין, ובטבילה כלים א"א לומר הכל חייכים בטבילה כלים, ובאמת אין כאן טעם מספיק לגוזר שבות. ועודף, דהכל בקיין בטבילה, ואין שם מה להלמוד מהבקי, ואין טעם לשבות של רבה. (וכ"כ הגר"א לגבי קריית המגילות דין הכל חיין ולא שייך גירה), אלא צריך לומר דאיינו שבות כאן אלא חש חדש בדריני טבילה, וכן דאיתא בגמ' שרבי ביבי אוסר שמא ישנה וייה תקללה בטהורתו, ואני וכו' דאיתא בגמ' שיש רבנן בכלי שבוט של ד' אמות, והיכא שיש שבות גוזרו בכל שבות, כמו' ב' כאן אינו שבוט של ד' אמות, והוא שיטש שבות גוזרו בכל האופנים, כמו שאסור מעשה ההשתמש בבעל ח' אפילו במדבר, ע"פ שאין שם זמורה לקצוץ, דבשנת איסור מעשה ההשתמשות בבעל ח'. משא"כ בטבילה כלים, שאין כאן הטעם של הכל חייכים ואין הכל בקיין, ואני שבות, אלא איסור חדש של חש תקללה, ולפיכך הוא דקהשו בגמ' בדור בחצירו Mai al miyim. (ועיין בשאגת אריה סי' ני' דברים נפלאים).

ב) ר"ם פ"ד מהל' יו"ט הל' י"ז, ז"ל, כל' שנטמא מערכ יו"ט אין מטבילים אותו בי"ט גירה שמא ישאה אותו בטומאתו, עכ"ל. ובפ"ג מהל' שבת ה"ח כ', ז"ל, אסור להטביל כלים טמאין בשבת מפני שהוא במתיקן כל'.

ויתלוש ומושום מוקצה לא אסרי לטלטל כוון דחוו לעורבים בעודן מחוברים ע"פ שבשעת חיבורן היו אסורין לטלטל, עכ"ל.

וצ"ע ביאור דבריהם שם הבהמה מוכנת היא. גם בעודה בחיים וכן המחבר מוכן לעורבים למה באמת אסור בטלטל? [וכן מצאי שהקשה החזו"א או"ח ס' מ"א ס"ק ז' ד"ה שם: הערת המעתק].

ונראה מוכרא בדעת התוס' שם שמדובר בעלי חיים אינו מושום חסרון הכהנה, אלא דהוי חלות איסור בפני עצמו של טלטל בעלי חיים [וכן מחובר] וכמו שמצוינו איסור טלטל כלים, ואפילו כלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטל ללא צורך (עיין בהרב המגיד הל' שבת פרק כ"ה ה"ל ג') ואני מושום חסרון הכהנה כלל, רק אסור חז'ל לטלטל כל דבר שאינו אוכל א"כ אסור לטלטל בעלי חיים (וכן מחובר) אבל ברגע שנתנבלת הבהמה ופקע מינה שם בעל חי פקע איסורו דלא שייך מיגן דאיתקצאי אלא במקצת מהמת חסרון הכהנה (זהו דלא כשית ר'ת בשבת דף מה: ד"ה אין לנו אלא בדור וכו' דכתוב דבהתה הויא מוקצה מהמת איסור).

וא"כ יש לפרש בדעת הרמב"ם דمוקצה דבעלי חיים דהיא חלות איסור בפני עצמו וכמו שיטת החוס' ולא אסור אלא טלטל גמור, והיינו עקירה, אבל לדוחף שרי, ולא קשה מידי קושית הור' דבמת אסרו טלטל כזה דשם הו מוקצה של חסרון הכהנה ואסרו כל סוג הטלטל, [ועיין ב מהר'ח א"ז סי' פ"ב בשם הרא"ש דאפילו בהמה חייה ועו"ף דראוי לצחק בו תינוק אסור לטלטל מושום דלא פלוג רבען בכלי חיים עכ"ד וזהו כסברת רביינו דבעלי חיים יש בהם חלות מוקצה בפ"ע ולא מהמת חסרון הכהנה, הערת המעתק].

בעין גירה שמא יעבירנו ד' אמות

א) בגמ' ביצה (יז): דכלי עלמא מיהת כלי בשבת לא, מי טעמא, אמר רביה גירה שמא יטלו בידו ויעבירנו ד' אמות ברשות הרבים. א"ל אבי יש לו בדור בחצירו Mai al miyim. א"ל גירה בדור בחצירו אותו בדור ברשות הרבים עכ"כ. וצ"ע, דבשא רוכתי בתלמוד לא מצינו שיקשו כזה — יש לו שופר בכיהנכ'ס Mai al miyim, וכן בשאר דיני דגירות הרבה לא מצינו שהקשו כזה.

המובליל כלים בשכבה בשוגג ישמש ביהן, כמויד לא ישמש בהן עד למוציאש, עכ"ל. והנה רשי' ותוס' פ"י שמא ישאה ויבא לידי חקלה ואיסור טומאה הווא, וצ"ע לדבריהם, דהיכן מצינו שגורו מושום חשש תקלת טומאה. אבל מעצם הדבר שהביא הרמב"ס דין זה בהל', יוט משמע שלומר בראשונים שהוא איסור יוט, שיבטל מזות שבוחן ויתעסק כל היום בטבילה כליו, עיין בר"נ.

והנה מה שפסק הרמב"ס מהמובליל כליו בשכבה אסור להשתמש בהן, רק הביא זה בהל' שכח ולא בהל' יוט, ונראה דעת לחלק בין האיסורים, שהאיסור הוא מושום מהקן כל', דהיינו איסור מלאכה מדרבן, ולפיכך אסור אפילו בדיעבד מטעם מעשה שכח, משא"כ ב'ו"ט דהוי איסור של ביטול שבתוכן ולמען יונחת, ואין זה בגין איסור מלאכה, ולפיכך איןנו נכנס תחת האיסור למעשה שכח יוט. ונראה דלפי הרם'ズ זהו ביאור דברי הגמרא (יז): איסורה דשכח שאני,adam ach bishl miyot לשכת בלי עירוב תבשילים התבשיל מוחה, ופירוש'י, דכיוון דבישול בלי עירוב תבשילים אין איסור אלא מדרבן, אין באיסורי דרבנן איסור של מעשה יוט' ובשבת. אך על הרם' קשה, דבר'ז מהל' יוט הל' י', פסק, דהמבחן ב'ו"ט לשכת בלי עירוב תבשילים אין אוסרין עליו, ובפ'ג מהל' שבת הל' ט', פסק דהמעשר פירוחיו בין בשכחה בין ב'ו"ט בזיד לא יאלל, עע'פ שאין שם איסור אלא מדרבן, ועיין בלח'ם שנתקשה זהה. ונראה דהרא'ם למד הגמ' דאייסורה דשכח שאני הינו איסור מלאכה, ולא רק איסור דאוריתא כרש'י, אלא כל איסורי מלאכה, ושכחה הינו כמו שבות, ובכל מקרה שעבר באיסור מלאכה, יש בו מושום מעשה שכח. אבל אם אחד בישל miyot לשכת כל עירוב תבשילים, הרי זה כמו אחד שרך בשכחה או שעשה אייזו טירחא אחרת, דאיינו עובר איסור מלאכה, דהא צרכי שכח נעשין הן ב'ו"ט, אלא שאיסור חדש הוא, שבלי עירוב תבשילים עובר הוא על איסור חדש, אבל עכ'פ לא עבר בשזה על שם איסור מלאכת שכח, ולפיכך מותר בדיעבד, ואין בו מושום קנסא דמעשה שבת.

(ג) והנה הרם' בפ' ז מהל' יוט הל' י"ח, כתוב שמותר להטביל כלים שנטעמו בולד הטומאה, וכן מתיר מדרין בDAL טמא והוא טהור מלאיו, וכן נדה מערמת וטובלת בבגדיה, ואילו בהל' שכח לא הביא היחורים אלו ומתריך רק טבילה אדם שנראה כמייקר.

ונראה לבאר דכיוון דביה' שכח אסור טבילה מושום מהקן, איסורים כל אלו הדברים דאי טומאה דרבנן נמי הווי מתקן, ואיסור להטבילו בשכחה, ורק הגזירה

דשמא ישאה איןנו נהוג בולד הטומאה שלא נהוג אלא בטומאה בכהנים, וכן אסור לטהר דלי טמא ונדה בבגדיה, דנראה כמייקר באדם שאינו מדרין בDAL טמא, דנראה כמייקר הביאור הוא דאיינו מעשה מהקן כלל, אלא הוא מעשה רחיצה, והפקעה ממש טבילה למגרי, ואינו טבילה אלא מייקר הווא רחיצה, ומופקע הטבילה ואינו מתקן כלל, משא"כ מדרין בDAL ונדה בבגדיה, ע"ג דלא ניכרת הטבילה, מ"מ סוכס יש שם טבילה כל' וטבילה בגדים, ויש מהו איסור מתקן אף ולא מוכחה מילחא, ואיה'ן דאסור, דמעשה טבילה יש כאן לפיק' הרמב"ם, וחולק בזה על רשי' שמודה מדרין דלי לטבילה אדם. ועיין בשאג'א סי' נ'ו שמכאן קצת בדורך זה, ומברא הסוגיא אליבא דהרא'ם. עוד באחרונים, דהיאقا איסור דמברך לא שייך שם ההימר דנראה כמייקר, ואיסור בשכחה אבל לפיק' דברינו ייל' דטבילה אדם תמיד דינו כרחיצה, ולא בטבילה, וייל' שתחמיד יהיה מותר, אפילו אם מברך.

בעניין נדרים ונדבות ב'ו"ט

ביצה (כ): תוד'ה מיי' בינייהו — זוז'ל, וייל' דהכא הוαιיל ואין יכול להקטיר האימוריין מכעוד יומם, הויא באיל' נאנכו או נתמאו, עכ'ל. וקשה, דמה מועל זה דאיaca איסור מלאכה בהקטירתם ב'ו"ט הלא סוף סוף קיימים הם, ובהלכות קרבן וראיין הם להקרבה, וא"כ לא דמי כל לננטמאו או שנאנכו האימוריין. דשמה בלה' הקורת קרבנות אין עליון חובה להקטירם.

ונראה דבאמת הא נדרים ונדבות אין קרבין ב'ו"ט, אין זה רק מושום איסור המלאכה ד'ו"ט. אלא נראה דבחלכות קרבן ג'כ' נאמ' שאין נדרים ונדבות קרבין. ועיין ברמב"ם פ"א מהל' חגינה הל' י', זוז'ל, מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדבות, שנאמר אלה העשו לה' במועדיכם מלבד מנדריכם ונדבותיכם, מכלל שקרבין ברגל, עכ'ל. וקשה, דלמה לנו קרא דרבנן, מהייא חתוי לנו לומר שלא קרבנו בחוש'ם, ובפרט לדעת הרמב"ם פ"ז מהל' יוט הל' א', דאיון איסור מלאכה בחול המועד מדורייתא. ומוכח דברענן קרא להתרIOR הקורת נדרים ונדבות בהלכות קרבן, דאי לאו הך קרא הווי אמיאנא, דכמו שיש הילכה דאיון קרבן נרכחה רואי להקריב בשכחה יומם טוב, אף בחול המועד נמי לא יהא קרב, ובזה ניחא דהביא הרמב"ס דין זה בהל' חגינה, ולא בהל' יוט, דמןין קרבן הוא ולא מדין יוט. והוא דהא' ר' זעיר בא מס' ביצה השתה סלוות מסלתנן, נדרים ונדבות מביעיא, דמשמע דאיון לדון בעניין הקורת קרבנות.

בחושם אלא מטעם איסור המלאכה ייל דהינו דליך איסור מטעם מלאכת חזה". אך לעולם ייל עדין יש לנו בעיא אחרת [נហקרבת נדרים ונדבות בחושם] והוא מהל' הקרבת קרבנות, וזה הוא דברנו לקרה להתר איסור הקרבה שמכה הלוות קרבן.

והשתא נחיה מה שהשוו התוס' אמרוים שנטמאו להקטרת אימורים ביו"ט, רבתתורייו יהו אין קרבין מדין היל' קרבן.

ועוד ייל'פ, בכונת קושיא דר' זира השטה סלוחי מסלחין וכו', דרוצה להוציא שאין בחול המועד קדושת היום כמו בוינ"ט להפקיעו מהקרבת קרבנות. והרמב"ם כנראה לא פסק כר' זира אלא ס"ל שיש בחול המועד קדושת היום כמו ביו"ט, אלא שיש היתר מיוחד למלאכה, אבל מכיוון שיש בו קדושת היום כמו ביו"ט hei אמינה דሞפקע הוא מהקרבת נדרים ונדבות, اي לאו היל קרא מיוחד להתר הקרבתן בחול המועד.

בעניין חייב לטהר עצמו ברجل

ביצה (ז): חל להיו אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת. ובירושי ד"ה מטבילין את הכל, ו"יל, כל הצירך טבילה בגין אדם בין כלים ובריה' המלפני השבת, דקייל בריה' חייב אדם לטהר את עצמו ברجل דכ' ובנכלהם לא תגעו, ומוקים לה ברجل, עכ"ל. ולכאורה נראה דס"ל לרשי' הרק דינא קאי נמי אכלים, אך הרם פט"ז מטומאת אוכlein היל' רק הביא דין זה לעין אדם. ועוד עיין שם חייב לטהר עצמו משום שצורך ליכנס למקדש ולאכול קדשים. וא"כ סבר דזה רק בזמן המקדש. אך יש גאניטים (מובאים בטור היל' יהה"כ) שסוברים שמכரיכים על טבילה של עיוה"כ משום דהו מטעם חייב אדם לטהר עצמו ברجل, וא"כ סבר להדריא דנוהג אף בהזה'. וכן מתבאר נמי מדברי רש"י היל' שכ' שנוהג אף בכלים הרי דס"ל דאיינו חייב מטעם כניסה למקדש ואכילת קדשים. דא"כ מ"ט שייך דבר זה לכלין, אלא דצרכיהם טהרה לבבוד היום בין באדם בין בכלים, בין בזמן המקדש ובין בזמן הזה, ועיין מזה בשאנט ארייה (ס"י ס"ז).

הנה אף ביל' הלאו של ובנלהם לא תגעו היה חיוב לטהר את עצמו ברجل בכדי לקיים מצות ראיית פנים ואכילת קרבנות בחג, אלא ש막רא זה דבנלהם

לא תגעו מוסף לאו למי שטמא א"ע ברجل. ולכאורה גם הנשים, דק"ייל' שחייבות בשלמי שמה, חיבין לטהר א"ע ברجل. ואף לדעת הראב"ד שפסק כמו"ד אשה בעלה משמחה, ואין החיוב חל על האשה אלא על הבועל, מכ"ם חיבת היא לא לטהר את עצמה. ועיין לשון הראב"ד פ"א חגיגת ה"א, שיש חיבת עליה בשבייל בעלה, וחיבת לטהר עצמה ברجل כדי שיקיים הוא את חיובו. ושוחkor אם ערל חייב לטהר את עצמו ברجل, כיון שיש עליו איסור ביאת מקדש, רצ"ע.

وعיין ר"ם פט"ז מהל' טומאת אוכlein היל' זיל, כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נוכנים לכנס למקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בחורה ובנכלהם תגעו ברجل בלבד. ואם נתמא איינו לוקה, עכ"ל. ובמל"ם שם הקשה, למה איינו לוקה, דהלא עובר בלאו של ובנכלהם לא תגעו, ומאי שנא מהן שנטמא. ונראה ליישב בפשיטות, שאין גדר הלאו בזה המשעה המתמא, אלא גדרו — מה שמנוע את עצמו מקיים המקדש של החג, ודמי למי שבא למקדש ולא הביא קרבן, שעובר על הלאו שלא יראו פניו ריקם, ואיינו לוקה דהו לאו שאב"מ, (ועיין היטב בשאג"א סי' ס"ז) מה שלא הביא קרבנו. וה"נ כאן, אפילו אם טמא א"ע ברجل, גדר הלאו זהה חמיד הוא בבחינת לאו שאב"מ במה שלא טהר א"ע ברجل.

ועוד נראה דאפשרו ביל' דברי הרם, [זחיב להיו מוכן לאכול קדשים] ייל'פ בטעם דמיותה דכתוב הרמב"ם שאינו לוקה, דבעלמא אין היישר אל מזhor על הטומאה, ומשנתנו (דביבצה היל') הרי מيري כשנטמא קודם יו"ט, ומ"מ עובר בלאו, כמוש"כ רשי", אף ע"ג דלא הי' מעשה הטומאה ביו"ט. אלא וראי, צ"ל שהלאו הוא מה שלא טהר את עצמו ברجل, וזה גופה — מה שלא טהר א"ע הרי חמיד הוא לאו שאב"מ. ועוד עיין בתירוץ של המל"ם שהוא לאו טפל, ואני עיקר הלאו, ואין לוין על לאו טפל כאשר באדר הרמב"ם בספהמ"ץ (שורש ט). בוגדר עניין לאו שבכלהות.

ויש לחkor بما שכבר קיים חובה הרגל, אם מותר לו לטמא את עצמו ברجل. ונראה דעתו, דהלאו קאי אכל רגע ורגע מהרגל שעריך להיות ראוי למקדש. ועוד דהראין אין לו שיעור, ושיך ביאת מקדש משך כל הרגל בכלי להביא עוד עולות ראייה, ופשט.

שמחה חגיגת", וכן מתבادر נמי בגם' חגיגת (ח). זול', יכול אף בעופות ובמנחות, תלמוד לומר ושמחת בחגון, מי שהגינה בא מהם עכ"ל הגם', ומוכחה שיש קשו בין שלמי שמחה וחגיגת, דכשיש מחייב לובוח שלמי שמחה, דהיינו, שאין לוبشر קדשים אחרים לאכול, אז נתממה של שלמי שמחה, חידש הרמב"ם, שאין שום חלות שם קרבן שמחה, ואין לשותה של שלמי שמחה, אלא שלמי שמחה חגיגת, אלא שכשנתחייב להקריב קרבן שלמי שמחה, חייב באמת ועוד קרבן חגיגת, וההקרבה היא בתורת החגיגת, דין שם דין הקרבה בעולם של לשם שמחה, אלא נתחייב בעוד שלמי חגיגת, וכן עיין בלשונו של הרמב"ם שנתחייב בשלמים יתר על חגיגת, אבל גם הוא בתורת שלמי חגיגת.

ולפי"ז נראה דבשאין לו בשור קדשים אחרים לאכול וחיבק בקרבן אחר, לא יכול להביא שלמי שמחה-מדבר שבחויבה, ואך דושנים הם חגיגת משמחה, דיש ביניהם נפק"מ לגבי תשלומין, ולגבי נשים, דנשים פטורות מ恰恰ת חגיגת וחיבתו בשמחה, ואין תשלומין לשמחה לאחר יו"ט ויש תשלומין לחגיגת, מ"מ בלשונה של ההקרבה שווים הם שני קרבנות אלו, דתורוינו הירובן בתורת חגיגת.

בעניין הדואיל

א) פסחים (מו.) תוד"ה רבה, זול', וא"ת דאמר בהמצניע, הרודה חלות דבש-הויר ביום טוב סופג את הארכבים, דברי רבי אליעזר. ואמאי לוקה לר' אליעזר, למא הויאל ומיקלע ליה איזותם. ואפילו רבנן לא פטור אלא משום דלא חשיבי דבש בכורתו מהבר. ויל' בגין שהדבביש הדבש ואינו ראוי לאכול, ואפילו אי מקלעי ליה אורחים לא חזי להו. (וצ"ע ע"ב אמרי חביב משום רודה חלות דבש אי איינו ראוי לאכילה, הא מקלקל הויא). אי נמי דרודה סמור לשקיעת החמה, שאפילו ביכאוו אורחים אין שהות ביום לאוכלו. עכ"ל. ומהוטס' זה הויציא המגן אברם לאו"ח (סי' תחק"ז) שאסור לבשל בי"ט הסמור לשבת קרוב לשקיעה אפילו עם עירוב התבשילין. דכיוון דאי אפשר לומר אז הויאל ומיקלעי אורחים. והקשו הפרמ"ג והערוה"ש, שהעולם לא נזהרים בזאת.

והנראת דבדין הויאל תרי דיני אייכלו בו, דעתין בתוס' (מו): ד"ה כתישה דהרב"א לומד דהויאל מתיר לא משום דכיוון דלמעשה לבסוף אייכלוו אוורחים, ואז הוכיח סופו על תחילתו שהיתה מלאכה לצורך אוכל نفس. אלא גדר עניינו, שכל מלאכה בשעת מעשה מותחת כיוון שהי' יכול להיות באיזה אופן

בעניין הקרבה בשלמי שמחה

איתא בגם' ביצה (יט): ר"א ב"ר שמעון אומר מביא אדם תודתו בתה הסוכות ווועצא בה ידי חובתו משומ שמחה, ואין ווועצא בה משומ חגיגת, פשיטה דבר שבחויבה הויא, וכל דבר שבחויבה איינו בא אלא מן החולין, ע"ב.

והנה טעם דבר זה דיוועצא ידי חובת שמחה בקרבן התודעה ואינה ווועצא משומ חגיגת הוא משומ דבשלמי חגיגת החובב הוא הקרבת הקרבן, ואכילה לאח"כ הוא כמו אכילת כל קדשים קלים וכיוון שהקרבת חגיגת חובב היא אין דבר שבחויבה באה אלא מן החולין. אבל בשלמי שמחה, עיקר המשומה הויא האכילה" — לאכול בשור קדשים. וכמו דאיתא בר"ס פ"ב מהל' חגיגת הל' ה', זול', יוצאי ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדרות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאות ובא羞ות ובבכור ובחזקה ושוק, שמוצה זו היא לשמה ב"אכילה" בשור לפני ר' והרי אכלן, עכ"ל. ואע"פ שאין הכהן הבעלים של החטאות, ואין לו שום קיום בתקורתה, דהמוצה היא לשמה באכילת הבשר, ואין כאן בעיא של דבר שבחויבה איינו בא אלא וכו'.

אלא דעת"ע, דהර"ס כח בהל' יו"ט פ"ז הל' י"ז, זול', אף על פי שהשמה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהל' חגיגת, עכ"ל, דמשמע מדויק לשונו דר"ל, שבוחת הקרבה היא, להקריב קרבן שלמים. וכן כתוב להדייה בהל' חגיגת פרק א' הל' א, זול', והשמה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יותר על שלמי חגיגת עכ"ל. הרי להדייה דס"ל דאיaca תובת הקרבה בשלמי שמחה, [עי' צל"ח למס' חגיגת, (הכוורת)], ולפי"ז קשה, מ"ט יוצאיין י"ח שמחה בקרבן תודעה, הלא דבר שבחויבה איינו בא אלא וכו'.

וזהnil דכשמכיא קרבנות אחרים או פטור הויא מלהקריב שלמי שמחה, אבל כשאין לו קרבנות אחרים המאפשרים לו לאכול בשור קדשים, או חובת האכילה מהיביתו אף בהקרבת שלמי שמחה. ולפי"ז מדויק לשון הר"ס בהל' חגיגת שבתחילת כתוב, והשמה שנאמר ושמחת בתגינך, ואח"כ כתוב והשמה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יותר על שלמי חגיגת ואלו הם הנקראים שלמי שמחה חגיגת שני ווכחת שלמים, עכ"ל. הרי שמתחלת היביא הרמב"ם את חובת אכילה הנלמדת מקריא ד"ז שמחה בתגינך, ומסיים בהפסוק שמכיא לאחר כן "זוכחת שלמים", דהינו חותם הקרבת השלמים.

ונראה דהර"ס נקט כאן חידוש, بما שבוחב שלמי שמחה נקראים "שלמי

דמלאתך אוכל נפש הורתה בי"ט. ולפי השיטה בכתובות אינה מלאכה כלל והו טפי מהורתה, דיאנה בוגר לא תעשה כל מלאכה בי"ט כל עיקר), ויש עוד דין דצורך אוכל נפש מתיר מלאכות בי"ט, כמו מכשורי אוכל נפש שמתיר לתקון סכין בי"ט, דאף דהוא מלאכת מכח בפטיש ואני מלאכת או"ג, יש דין שני, שצורך אוכל נפש מтир. וכן ס"ל להרא"ש דכיבוי מותר לצורך או"ג, אע"ג שכיבוי בעצם אינו מלאכת או"ג.

(ד) ונראה לומר דגם התוס' ס"ל לך דינה דהויאל של הרמב"ם, דאפשרות של בית אווחין, לו יצויר, אילו באו קודם היו אוכליין, זה ג"כ משווה להמלאכה מלאכת או"ג, וnbsp;ונחשב הבישול לחפצא של מלאכת או"ג, כיוון שבעצמותה היא מלאכת או"ג, וnbsp;יכולים לכשל אפילו סמוך לשקיעת החמה גם לתוס', דמלאתך אוכל נפש היא, ומותר בעצם, וכן הוא מנהג העולם לבשל סמוך לשקיעת החמה וככ"ל, אלא דהתוס' פירושו ברודה חלהות דבר, והוא מלאכת קוצר, ואני מלאכת אוכל נפש, אך ורק או"ג לא לערוך אוכל נפש, ולזה קודם לישה, אלא דיכאים להתרו מושם דרואי לבא לערוך אוכל נפש, אבל בעין שירודה בעור שיש זמן לאורהים שיבואו לידי ואוי לאוכל נפש, אבל במבשל, שהוא בעצם מלאכת או"ג, לא צרכיהם שהיא רואי לבא לא"ג במציאות. וכך שביарנו בשיטת הרמב"ם, כן נראה לומר ג"כ בדעת התוס'.

בעוני דעת בעירוב תבשילין

ביצה (טו): אמר רב הונא אמר רב עירובי חכילין צריכין דעת, פשיטה דעת מניה בעיןן, דעת מי שהניחו לו בעין או לא בעין, ת"ש, דאבא דשםואל מערב אוכולה נהרדעה. ר"א ור"א מערכו אוכולו טבריא. מכירין רבי יעקב בר אידי, מי שלא הניח עית יבא לסמוך על של, עכ"ל. ועיין בר"ן שם שמדליק (כן הובא ברמ"א תקכ"ז ס"ט בשם הר"ן) מהא דלא נזכר אצל אבוה דשםואל דהכינוי, וכן לא נזכר אצל רבAMI ורבASI דהכינוי, דמי שדרכו להניח עית תמיד אין צרכיהם הכרזה, וnbsp;יכולים לסמוך עליהם בלי הכרזה.

אך עיין בר"ם פ"ז-ז מהל' יו"ט, וזה, יש לו לאדם לערב על כל העיר ועל כל הקרוב אליה בתוך החומות, ולמהר מכירין ואומר כל מי שלא הניח עית וכו', עי"ש. הרי ממש שhort' חולק ומזכיר תמיד הכרזה ולא מספק דמי שדרכו להניח לסמוך על חזקה זו, וצריך להסביר במה נחלקו כאן הר"ם והר"ן.

של יותר. ועיין בר"ם פ"א-טו מהל' יו"ט, וזה, המבשיל ביר"ט לגברים או לבתים או להניח לחול אינו לוקה, שאלו באו לו אורחים הי' אותו חבשיל ראוי לון, עכ"ל. ומלשון הר"ם מוכחה שאינו מחלוקת מתי בישול בי"ט, בתחילת היום או בסוףו, דתמים אינו לוקה, ודלא כתוס' הניל. ועוד דמלשונו מוכחה בהדייא שלא כתוב שאפשר שיבאו אורחים עכשו, אלא כתוב, "שאלו באו לו אורחים היה ראוי להן", והפרש הוא דכיוון שיש אפשרות בנסיבות אחרות של מלאכה זו תהיה מותרת, א"כ שם מלאכת אוכל נפש על המלאכה, דאיilo היו אנשים אורחים היו אוכלים מבישול זה וא"כ תמיד נקראת מלאכת אוכל נפש. ועיין במאירי בסוגין (ד"ה ולענין) שמביא מחלוקת הראשונים בעניין שאלה בהקדש אי יש שאלת בהקדש אפיקו בלי טעות, או"ד כמו שנדר ושבועה בעו טעות כדי להתרום, כמו כן הקרש בעיטות. ומכך, למה הגמ' אומר דבחלה הויאל וכי מיתשל עלייה, הא ליכא טעות, ואיך מציא שאל, לשיוטה שמצויצים טעות כדי לשאול על הפרשתה. ועיין במאירי במאמר שנדחק כדי לישב השיטה שמצויצים טעות בהקדש.

ולפי הרמב"ם והרב"אatti שפיר, דהויאל ויש אפשרות של שאלת על הקדרו חשיב כדידיה, אפיקו בנסיבות שאינו יכול לישאל, ולפי הר"ם והרב"אatt נראה דלא צריך לכשל מבעוד יומם כדי שיבאו אורחים, ודלא כמו שכך בתוס', דשם מלאכת אוכל נפש עליה חמיד, כיוון שלו יצויר שהו אורחים היו אוכלים מצה, ונחשבת ל מלאכת אוכל נפש.

(ב) והנה התוס' הביאו עוד דין דהויאל, שהקשו (מו): "וזא תאמיר אי אמרין הואיל, א"כ בטלה כל מלאכת שבת, הויאל וראי לחולה שיש בו סכנה. ויל' כיוון שלא שכיה כלל לא אמרין הואיל", עכ"ל התוס'. וזה פשוט שלא מקרי מלאכה המותרת כיוון שיש אופן של דחייה של פקו"ג, אלא שהתוס' חדשו עוד דין דהויאל,adam רואי לדבר יותר כמו פקו"ג, חל כבר ההיתר של הדחייה, כיוון שרואי לבא להיתר זה. והתוס' מירצ'ו לדזה בעין מילתא דשכיה, adam רואי לדבר יותר ההשכיה, יש כבר הדזה עכשו.

(ג) והנה בהיתריא דאוכל נפש מצינו שני דין, אחד דמלאתך אוכל נפש לא נסורה כלל ביום טוב ואני בכל אישור מלאכה כלל ביר"ט. ועיין בשיטה מקובצת לכתובות (ז), ויל' שיטה ישנה, כלומר כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל לא תעשה כל מלאכה, עכ"ל. ודין זה הוא במלאתך או"ג כמו בישול, וכל המלאכות שמילישה ואילך. עיין חוס' ביצה (ג). שהם בעצם מלאכת אוכל נפש ואינם נחשים ל מלאכה כלל. (ועיין ר"ן פ"ב ביצה,

והנה עיין עוד בר"ם הנ"ל שכח, ז"ל, ואין צורך להזכיר לאלו שזכה להן מעיר"ט, אבל הן צריכים לידע שכבר זכה להן אחר ועריך להן ואח"כ יסמכו עליו ויבשלו ואפ"ר, אעפ"י שלא ידעו אלא ביו"ט הרי אלו מותרים, עכ"ל הר"ם. ומתבادر מרבבי הרמב"ם דין חדש, דעא"ג דעתך חבשליין לא צריך דעת בשעת הנחה, אבל מכ"מ עב"מ דעת בשעת הבישול, ובכל דעת, אין לו היתר של ע"ת, ונראה דמשום hei העירין הר"ם הכרזה בכל ע"ת, ולא מספיק מאי דחוקחו לעשות כבר הרבה שנים ע"ת, אלא עב"י רדעה ברורה ע"י הכרזה שעשו ע"ת בשבלו, דיש דין של דעת בע"ת לפיה הרמב"ם, וכן היו נהוגים הגרא"ח והגרמ"ס, ז"ל, להודיע לבני ביתם שעשו ע"ת בשבל הבית, וקראו לבני המשפה בשעה שהיו מניהם את העירוב כדי שישמעו כולם.

ונראה דיש חילוק בין כל עירובי חצירות ותחומין [כמו עירובי חצירות ותחומין] שלא צרכין דין של דעת, ורק בעירוב חבשליין הוא דבעין דעת ודרישה ברורה, דהרי יש עוד הבדלים בין עירוב חבשליין לבין ע"ח ועירובי תחומין, דבע"ת צריך להיות העירוב קיים עד שմבשל לשכת, ואם נאכד, אפילו hei שם כל בין המשפות וrok אח"כ נאכד, אסור לו לבשל על שבת, וכ"ה במשנה ביצה (טו:). אדם אכלו או שאכל, אפילו hei שם ביהשם"ש, ואם נאכד אח"כ, אסור לבשל. מא"כ בע"ח וע"ת, שלא צריך להיות שם אלא ביהשם"ש, ואם נאכד אח"כ מותר ימוד נפ"מ אייכא, רסני בצדית אפילו למאה אנשים, מא"כ בע"ח דבעין גרוגות לכל אחד ואחד, ובעירובי תחומין בעין מון ב' סעודות לכאו"א, עיין תוספות (טו:).

ובכיאור הדבר hei נראה, דעתין במשנה ביצה (טו:), ז"ל, לא יבשל מחילה מיר"ט לשכת, ועשה חבשלי מיר"ט וסומך עליו לשכת, עכ"ל. והמתבادر מלשון המשנה, דז"ל לא אסור אלא בישול בחילה מיר"ט לשכת, אבל לסומך על תחילת בישול שמעיר"ט, ולהמשיך לבשל מיר"ט לשכת; מותר. וכן פירושי שם (ד"ה כד) דגמר בישול מותר, ועין בשו"ע או"ח תקכ"ז-א ברמ"א, ז"ל, פ"י עין עירוב הוא شبשלי ויאפה מיר"ט לשכת עם מה شبשלי ואפה כבר מיר"ט לשם שבת, ונמצא שלא החיל מלאכה ביר"ט אלא גמר אותה, עכ"ל הרמ"א. ומוכחת שלא אסור אלא חילת הבישול, ויסוד היתר דעירוב חבשליין הוא שסומך על תחילת בישולו שעשה מבע"י, וזה פירוש המלה של לשון עירוב, שמעירב בישולו, ואין אלא כגומר, שסומך על תחילת בישולו שעשה מערב יו"ט. ואשר מוכחה מזה דשונה ע"ת מע"ח ועירובי תחומין. עירובי חצירות ותחומין הם קוניינים, שקונה שביתה במקום שמניח שם את עירובי תחומין, וכן בע"ת, ועל ידי הקוניינים הם מתירים את איסור ההוצאה

מהחצירות ואת איסור התחומיין. אבל עירוב חבשליין גדרו תחילת הבישול מבعد יום שסומך עליו לעשות את גמר הבישול ביו"ט, וכמוש"כ במשנה, וזאת אחד מספיק להיות תחילת הבישול אפילו למאה אנשים. מא"כ עירובי חצירות ותחומין, קניין ומתר הוא, ולפיכך בעין גרוגת לכאו"א, או מון ב' سعودות לכאו"א. וכן מון נמי מה שצורך העירוב חבשליין להיות קיים בעת הבישולו, מא"כ ע"ח ועירובי תחומין, דהו תחילת הבישולו, וכשנמצא בין המשות, כבר חל התיור שלהם. אבל עירובי חבשליין, דהוא תחילת הבישולו, ואני בתורת מתר, לעולם צריך להיות קיים בשעת הבישולו כדי שיוכל לסומך עליו להחשיב את הבישול כגמר וכמהשך, ולא בתורת התחלת.

ונראה דזהו ג"כ הביאור בהאי דין דבעין ידיעה ברורה, ולא מספיק בכך שהחכם של העיר חמיד רגיל להניח עירובי חבשליין, דכינן דמדין סומך על תחילת הבישולו הוא, לא שיקן עניין סמכות אלא כשייש ידיעה ודאית וברורה כדי להחשב מה שהוא מבשל כאמור בישולו, ומשו"ה חידש הר"ם דבעין ידיעה, ואף דהידיעה היא ביו"ט לאחר שכבר הניח את העירוב, וזה כל עיקר דין וחולתו עירוב חבשליין, וכך להיות סומך. עליו בעין ידיעה ברורה שכבר תחילת לבשל. מעיר"ט.

והנה עיין דף י"ז דאיתא שם, דמי שלא הניח עירובי חבשליין הרי זה לא יאפה ולא יבשל לא לו, ולא לאחרים, ולא אופין ומכשלין לו, עכ"ל. ועין שם בר"ץ שביאר, ז"ל, והקנאה מיהא בעי, דבלאו hei אי אפשר ממש דשלוחו של אדם כמותו, עכ"ל. ומקרה השער המלך דין שליח לדבר עבריה. ולכואורה קשה יותר מזה, דכינן דהוא הניח עירוב חבשליין, איןנו מעשה עבירה בכלל לבשל חבירו, ולמה צריך הקנאה, הא כיוון שהניח עירוב חבשליין הוא כאילו טמא שלח לטהור ליכנס במקדש, או כהן שלח ישראל ליטמא למת, ואינו מעשה עבריה. אכן נראה דכינן דיסוד התיור של עירוב הוא שסומך על גמור בישולו, זה רק שין כשמבשל בשבל עצמו, אבל כשמבשל קמחא דאחרים, אין הע"ת שהניח מצטרף לבישולו זה, והוא כבישול מחדש, ושפיר, חשב למעשה עבריה.

דרכיו נורא, והר"ם הרי פסק כאן דלא מועילה תנאי, ואם גדר ההלכה הוא דכענין שייהי הקרבן בא מחפצא דתולין, וכמו שהסבירנו בש"י הראב"ד hei צ"ל הדין שלא יועיל התנאי, והרי כאן פסק הראב"ד שכן מועיל התנאי בדבר שבחוכה, רצ"ע.

והנראה לומר דהראב"ד ס"ל בקדושת תודה וקדושות שלמי חגיגה, מכיוון שניהם שלמים, אין בהם הדין זה דבעינן חפצא דקרבן הבא מן התולין, ורק בקדושת מעשר שני ומעשר בהמה אין לעשות חגיגה ממנה, דב' קדושות שונות הם למורי, אבל בחגיגה ותודה. קדושה אחת של שלמים יש לשניהם. אלא דס"ל להראב"ד דיש כאן עוד דין שני, שלא出来了 כי חוכות בקרבן אחד, וזה נהוג גם באופן שיש לשניהם אותה קדושה [כתורה וחגיגה] אלא דלווה אין עיקוב היכא דהחנה בפירוש לצאת י"ח חגיגה ג"כ בחודה זו. ולענץ הר"ם י"יל דא"א להתחנות לצאת ב' חוכות של הקדש בקרבן אחת, זהה הו כמתנה עמש"כ בתורה, שתנאו בטל, [נדהי נגד דין התורה שאין דבר שבחוכה בא אלא מן החולין], ואין תנאי יכול לשנות דין זה.

בעניין קדיש ועוניות ברבו

א) האחרונים נחלקו בגדר הקדיש שאומרים בשבותות יו"ט בין ובנהה יאמר לתפילה מוסף, אם היא נאמרת לאחר פסוקי ובנהה יאמר, או שנאמרת כהקדמה לתפילה מוסף, [ועי' מזה בתשרי מהר"ם שיק חאר"ח, ונפק"מ לדרשת החכם, וכן נפק"מ בר"ה ויוה"כ כשהחותן אומר הנני, עי' בס' מטה אפרים, הערתת המעתקה]. ונפק"מ בזה לעניין חליצת התפלין בר"ח, שמכואר בא"ח (סוף סי' כ"ה) שבר"ח חולצים התפלין קודם תפילה מוסף, ועי"ש במשנ"ב ס"ק נ"ט, שיחלצם אחר הקדיש שקדום תפילה מוסף, ובאליהו רבא כתוב דבר"ה יחולץ אחר קדושת ובא לציון... ולא ימתין מלחלצם עד אחר קדיש כדי שלא להפסיק בין קדיש לתפילה, והי' נראה מדברי הרמ"ם כדרעת הא"ר בזה, דזיל ריש פ"ט מהל' תפילה, סדר' תפילות הצבור כך הוא, בשחר כל העם יושבים וש"ז יורד לפני התיבה ועומד במאצע העם ומחihil ואומר קדיש... ואח"כ אומר ברכו את ד' המבורך... ומתחילה ופורס על שמע וכור' הרי דס"ל להדריא דתפילה הצבור מתחילה מהקדיש שלפני ברכו, עלי' ש"ע (ס"י נ"ב) שהובאו להלכה דברי רבנו יונה, שם אחר לבא לבייחכ"ג, וכבר התחלו הצבור יוצר... יקרא ק"ש וברכותיה עם הצבור ויתפלל עליהם, דתפילה בציבור. אינה רק אמרה

בעניין דבר שבוחבה אינה באה אלא מן החולין

כחכ' הרמ"ם פ"ב מהל' חגיגה הל"ח, זוז"ל, עולת ראייה אינה באה אלא מן החולין כאשר הקרבנות שאדם חייב בהן, (וכהלהה ט') והוא אדם ידי חובת שלמי חגיגה במעשר בהמה, עכ"ל. והראב"ד משיג במעשר בהמה (עי"ש בלחם משנה). ונראה במלחוקתן דהאי דין דבר שבוחבה אינה באה אלא מן החולין הוא דין שאינו יכול לשלם חובתו עם דבר שכבר חייב בו, שאינו יכול לצאת י"ח שני חובי קרבנות בקרבן אחד. וכן כתוב המאירי בפירוש בסוגין. ועוד ס"ל להר"ם, בברבן מעשר בהמה אין לו בעלים המחויבים בהקרבתן הקרבן, אלא הדין הוא דמעשר בהמה קרב' הוא, אך לא בחוות חובת הבעלים. ועיין ברמ"ם פרק ג' מהל' בכורות הל' ד', זוז"ל, זוז'ין מעשר בהמה שהיה נשחת בעזרה וזורקין את דמו, עכ"ל, כמובן, בלי שום חובת הבעלים, אלא הדין הוא דנקרכ' מעשר בהמה, ומושום כן ס"ל להרמ"ם ובמעשר בהמה ליתא להחסרון של דבר שבוחבה. אבל מעשר שני יש לו בעלים המחויבים בהכאת המע"ש לירושלים, ולא יכולו שם בתורת מעשר שני, וכן נדרים ונדרות הם קרבנות שיש להם חובת גברא להביעם ולהקריבם בתורתם, וגם קרבן נדרה, אף שאינו חייב באחריותה, עדין יש לו חובת בעלים בהקרבתה, וזהו שמחלק הר"ם בין מעשר בהמה, לבין מעשר שני ונדרות. אך הראב"ד פליג (עיין לח"מ) וס"ל דאיינו יכול להביע את הגימנו מעשר בהמה, דס"ל דבר שבוחבה אינה באה אלא מן החולין, הויא הלכה שנאמרה בהחפצא של הקרבן, דף ב' במעשר בהמה אין לו חובת בעלים, מ"מ בהחפצא שלו הרי אינו חולין, ודבר שבוחבה צרכים להביע מאן החולין, ומעשר בהמה הרי אינו חולין.

ובתוספת ביאור הי' נראה לומר לדעת הרמ"ם דין זה דבר שבוחבה אינו בא אלא מן החולין הוא דין בכל התרורה הכלולה, וכן משמע מהמאירי כאן, שאינו יכול לשלם חובת מצוותיו בדבר שכבר חייב, ועוז"ל דהוא דין בחובות של הקדש שאינו יכול לשלם במה שהוא כבר חייב בו. אך אליבא דהראב"ד הוא דין מסוים בקרבנות חובה, דעתךין כהו שיבאו מאן החולין, דהיינו מחפצא דחולין, ומעשר בהמה הרי הוא הקדש.

אלא דעתךין, דעתךין ר"ם פ"ב מהל' חגיגה הל' י"ד, זוז"ל, האומר הרי עלי' תודה ואצא בה ידי חובתו לשם חגיגה, חייב להביע תודה, ואני יוציא בה ידי חגיגה, שאין חגיגה באה אלא מן החולין, עכ"ל. והראב"ד חולק ואומר, שתנאי של שאצא בה יכול להחנות, דעתךין נדר. ולכארה הוא להיפוך ממש"כ,adam הוא דין בתשלומי חובותיו הי' צ"ל הדין שיוציאל בו התנאי, שהרי דעתךין

הulosים הראשונים קוראים את כל הפרשה, והמפטר חוזר וקורא ממה שקראו הראשונים. וכן נהוגים עכשו בכל צורת, ושינוי את מנוג רשי' ורכותיו ו/orת', שבימי החכמים (הראשונים) לא היו אמורים קדיש בין ז' העולמים הראשונים לבין המפטיר, ולאחר מכן לומר קדיש כמו שתקנו לומר ברוך ד' לעולם אחר השכיבנו, שלא היו אמורים בימי התנאים, והם תקנו לו להודיע שchapית ערבית רשות, וה"ג תקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר להודיע שאין ממןין השבעה, ובחותם ברכות (ד): הביאו מסדר רב עmers, שהוא שאנן אמורים קדיש בין גאולה לתפילה ערבית לאשמעין... דתפילה ערבית רשות.

ונראה לומר בוגנותו שבדורות האחוריים לאחר חתימת התלמוד ייסדו עין זה של קדיש המפטיק, שלאחר שנוגרים יחדיה של חפילה (או של קrho'ת) קודם שעוברים ליחידה שנייה, מפטיקים בחציו קדיש ביניהם להראות שאין כאן המשך אחד, ולך, אילו היינו פוסקים שchapית ערבית חובה, כמו שק"ש וברכותיה בגדר חובה, וכייל' נמי דבunning סמיכת גאולה לחפילה אפילו בתפילה ערבית, אז לא היינו נתונים על ברכות הק"ש והחפילה בשתי יחידות, ולא היינו מתקנים כאן קדיש המפטיק, דהכל הי' נחשב. כיחידה אחת, אך מאחר וכייל' דהברכות חובה הэн, ורק החפילה ערבית בבחינת רשות היא, א"כ זה גופא פועל לאשווינה לשתי יחידות, וה"ג בקרוח'ת, דמאחר דעתך לי' לרבענו משולם. ומפטיר אין ממןין הקראים, א"כ, הרי' שתי יחידות נפרדות הэн בקריאת התורה, ע"כ הנהיגו לומר קדיש המפטיק ביניהם.

נמצינו למדים שג' סוגי קדיש יש בתפילה: יש קדיש המתחיל (עמ"כ לעיל), קדיש המפטיק, וקדיש הגומר.

בעניין קדושת בית המדרש ובית הכנסת

א) רמב"ם פ"א מתחילה ה"א ז"ל, וכן בתים וחצרות שהעם מתקבצים בהם לchapila אין בהם קדושה מפני שלא קבועו אותוchapila בלבד אלא עראי מתחפלים בהןadam שמתפלל בחוץ ביתו עכ"ל.

הרי שכותב הרמב"ם חידוש, דקדושת ביהם"ד וביכנ"ס חלה רק על מקום שמתפללים ולומדים בו ואין עושים שם שום דבר אחד, אבל אם עושים במקום זה עוד דברים לא חלה שם קדושה על מקום זה, וכך שכתב הר"ם, " מפני

המשונה עשרה בעבורו, אלא שמתחלת היא מהקדיש שלפני ברכת יוצר, ועיי"ש במשנ"ב (ס"ו) בשם ח"ר המשכני", דברי רבו יונה בזה הם לשיטו, לדידיו אפשר לומר פס"ז עם הכרוכות דברוך שאמר וישתחב אפיקו לאחר שכבר חתפל שחורת, ונמצא שאינו מפסיק כלום במא שאמור מחילה ק"ש עם ברכותיה, אך לדידין שלא קייל הכל לדינה, אין לנו כדברי רבו יונה בזה, ומפשות דברי רבו הכתני דלא ה"י ס"ל מהשכני" בזה, ולהתחל ברכות יוצר עם האזכור עדיף טפי, דהוא המתלה הפתילה הציבור, וכדברי הרמב"ם יפסיק בשום דבר, ובוגר"כ שמה, ובוגר"כ ג"כ אמורים קדיש קודם המשונה עשויה, בתוכה התחלת הפתילה הציבור, וכן במנחה, וכן במוסף.

ב) ועיי"ו או"ח הל' יה"כ (ס"ו תרי"ט ס"ד). שעריך להעמיד אחד לימי הש"ץ ואחד לשמאלו, דת"צ ציריך שלשה, כדרך שמצוין במרע"ה בשעת מלחת עמלק, שהמכו בידו אהרן וחור מזה אחד ומזה אחד, ועיי"ש במג"א ובס' מט"א שכעת נהגו להקפיד בזה ריק בשעת כל נdry שלהתורת נדרים בעינן ב"ד של שלשה הדיווטות נומן הנכוון למיר הנוסח הכהן, גם לשעابر וגם להבא, וכדברי החיה"א]. ובשעת נעילה שהיא תפילה המיוחדת לחנונית צבור, וטפי נראה לרבענו דמן הנכוון להקפיד בזה גם בשאר התפלות בשעה שהש"ץ משמש כשל". דהינו בשעת אמרה הסלהות דמערביך ובשחוירת משעת אמרת הש"ץ הקדיש קודם ברכו עד אחר קדיש תתקבל שלאחר שחורת, ובשעת חזרה הש"ץ דמוסף דמנחה ודנעילה).

ג) ועיי"ו רמ"א לאור"ח (רס"י נ"ו) דיש לעמוד כשעונים קדיש וכל דבר שבקדושה. ובכט"ז כתוב, דלפיכך יש להקפיד ולעמוד בשעה שעוניים ב"ה המל"ז, ורבנו ה"ג נזהר להשאר בעמידה עד לאחר שענה גם הש"ץ ב"ה המל"ז, כמו שנוהגים להשאר בעמידה עד גמר אמרת החzon כל הקדיש.

בדין קדיש המפטיק

בגמ' מגילה (כג) נחלקו האמוראים אי מפטיר עללה למניין שבעה, ועיי"ש בתוס' ד"ה חד אמר ובכ"ז אור זרוע (ס"י שפ"ג), שלдинא נחלקו הר"ת והרבנו משולם אם לפסוק כמ"ד עללה או כמ"ד איןנו עללה (ועי' מש"כ מזה במסורה חוברת ז', עמוד כ"ד). ועיי"ש בחותם ד"ה כיוון, שרבענו משולם הנהיג שהז'

שלא קבעו אותם לחפלה בלבד". ולא תלוי כמה זמן לומדים או מתחפלים שם, ורק שיחיה בלתי לה' לבדו, ומקורו מרפ"ד דמגילה, דרוחבה של עיר אין בה קדושה, ואע"ג דמתפלין שם, ואיתא בגמ' מגילה (כו) ההוא אקראי בعلמא, ופירש"י אינו תדריך, אינו תמיד. אך הרמב"ם הוק', לנו, דכיוון ומתחפלין שם בחנויות ובכמונות, למה לא תאה בה קדושה, אלא ס"ל דכיוון שעשוין שאור דברים ברוחבה של עיר, לא חלה עללה קדושה, והנה עי' בתוס' במגילה (כח). דבתי הכנסת שכובбел על תנאי אין עשוין ומותר להשתמש בהן בחורבןן, אבל כיישובן לא מועיל שום תנאי להחמיר השתמשות בהן. והקשה המגן אברاه בא"ח סי' קנ"א, למה בכל חמישית קדושה כמו מעיל של ס"ת מועיל תנאי להשתמש בהן, ומאי שנא ביהיכנ"ס דלא מועיל בהיה תנאי. ולדברינו בהר"ם נראה פשוט, דכביית הכנסת לא שייך תנאי להחמיר השמשות בהן, אך משמש הכא אל המקדש צריך לעבוד שם, חידש כאן הר"ם גם ביהיכנ"ס שיש עליון דין מקדש, וכמו דאיתא במשנה שחייב פסוק דוחשימות את מקדשיכם על ביהיכנ"ס, והר"ם מביא פסוק זה בהל' בית הכהירה דמקדש קידשה לשעתו ולעתיד לבוא, גם ביהיכנ"ס יש איסור של ביהה ריקנית וכמו שכך הר"ם, "איסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה", דיש איסור כניסה ביהיכנ"ס בחנום, וחידוש הוא.

ועיין בפמ"ג שם הולך לדבר מצוה מותר לעשות קפנדורי. ונראה דרך מצוות שהם קיימים ביהיכנ"ס מתיירם הקפנדורי, ומצוותם שהם קיימים ביהיכנ"ס כתפילה ותורה מפיקעים האיסור של ביהה ריקנית, וכיוון דכל האיסור של קפנדורי הוא מתרות ביהה ריקנית, הרי זה מותר לעשות קיום ביהיכנ"ס. (ועיין ביה"ל סי' קנ"א לדל"ר מצוה אסורה אם כונתו לクリ דרכו. ולפי דברינו כל האיסור הוא ביהה ריקנית, ואם קורא פסוק, שוכ אינה ביהה ריקנית, והי' צ"ל מותר אפילו כוונתו לクリ דרכו.)

(ג) שור"ע או"ח סי' קג"א-בחי' רעק"א, זוז"ל, כי' הרמב"ם ספ"ז מהל' ע"ז, הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העוזה, בין אילן סרוק ובין אילן מאכל ובר', הרי זה לוכה וכו'. וכותב הרור"ד ערמאה בפירוש להרמב"ם, דאפיילו אצל ביהיכנ"ס אסורה מדרבן, עכ"ל. ומשמע שהסתכם הגרענ"א לפסק הרור"ע לאסורה נטעת אילן בחזר ביהיכנ"ס. וכבשו"ת משיב דבר להנצ"ב מתייר. ועיין במנין המצוות להרמב"ם בהקדמותו למשנה תורה מל"ת ט"ה שכ', זוז"ל, שלא לאבד בית המקדש או בתני הכנסת או בתני מדרשות וכו' שנאמר לא תעשות כן לד' אלוקיכם, עכ"ל. ומהר"ם ממשע שביהיכנ"ס וביהמ"ד יש עליהם קדושה מן

ב) ר"ם הל' תפילה פ"י-או', זוז"ל, בתני הכנסתות ובתי מדרשות אין נהוגין בהן קלות ראש כגן שחוק והיתול ושיחיה בטללה, וכלהלה זו, זוז"ל, ואין מחשבין בהן חשבונות א"כ היו חשבונות של מצווה כגן קופה של צדקה ופרידון שכובים וכיוצא בהן, עכ"ל. ויש לעיין אם מי דמותר לחושב חשבונות של מצווה ביהיכנ"ס היתר הוא, (וכ"כ רבני מנוח דמותר מושם חשבונות של מצווה ביהיכנ"ס כמו בשכת שמורת לחושב בו חשבונות של חפצי שמים), או"ד קיומ נקדושות ביהיכנ"ס הוא, דביהיכנ"ס ניתן תורה ולהפילה, וכן לענייני צדקה וחסדר של רבים, וחלק מקדושתו הוא, ואין זה בחרות היתר. ועיין בהל' ר' וחכמים ותלמידיהם מוחרים לאכול ולשתות בהן מודחן, עכ"ל. וכך לא כי' הר"ם דמותר חשבונות של מצווה רק מודחן, ומוכח דחלק מקיים של ביהיכנ"ס הוא לעסוק שם בצרכי ציבור וצדקה, עכ"ע. ובר"ן כי' דתלמידי חכמים מוחרים לאכול לכתהילה בבית המדרש. וכן פסק הרמ"א קנ"א-א. ומדליק הגר"א שם

בגמ' איתחא, שפיר קאמורי ליה רבנן לד"מ. ורבבי מאיר, מעריך גודלה בעיר קתנה, עיקרא קדושה הכא נמי קדושה. מרכיבים ליחיד ליכא קדושה, עכ"ל. הרי דס"ל ר"מ דביהכנ"ס של יחיד חסר לו בקדושתו זהה שאין אומרים שם קדושה. עיין ברשב"א ורמב"ן, דזה דאמר ר"מ דביהכנ"ס של יחיד אין בו קדושה, כונתו רק לומר דין אין בו קדושה قول' הא, אבל בודאי יש בו קצת קדושה עדרין. אך עיין במאירי שכ' שלוי מאיר ביהכנ"ס של יחיד אין בו שום קדושה ביהכנ"ס, כיון שאין אומרים בו קדושה. ואף בשיטת רבנן מסביר מאירי דלפעמים מהקבצים שם עשרה ואומרים קדושה אף ביהכנ"ס של חדיד, אבל בלי זה אהיה"ן שהי' ציל הדין שאין בו קדושת ביהכנ"ס כלל. וכן מאיר, אבל ייחיד הקובל מדרש ביבתו צרכו, אין לו קדושה כ"כ, עכ"ל. ומשמע שבביהכנ"ס פשיטה לא היה דין קדושה בשל יחיד, וכמו שכתב השו"ע "של רבנים דומיא דברית הנסחת", דכלוי אמרית דברים שבקדושה לא חלה קדושת בית הכנסת. וצ"ע, דעתין ברמ"ם הייש פ"א מהל' תפילה, זוז"ל, כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו נינה שכינסו בו לתפילה בכל עת תפילה, ומקום זה נקרא ביהכנ"ס, עכ"ל. ממשמע הדבר ביהכנ"ס הוא בית תפילה, וא"כ אפילו כשאין אומרים שם דברים שבקדושה נמי היה צריך להיות בו קדושות ביהכנ"ס.

ונראה דיש לעין אם אמירה דברים שבקדושה מהו חיוב בפני עצמו, כמו שכתב הר"ם פ"ח-ו מתפילה, זוזל, וכל דבר שבקדושה לא יהיה אלא בתוך העדה מישראל שנאמר ונΚדשי בתוכך בני ישראל, עכ"ל, ואמירה דברים שבקדושה מהו חיוב בפני עצמו של ונΚדשי בתוך בני ישראל, וכמו חיוב מס'ינו של קידוש ה' הנלמד מהר קרא دونקדשתי, והוא חיוב של קידוש ה', אין לו שם שיוכות לתפילה. או"ז דאמירת דברים שבקדושה יש לו קשר לתפילה. ועיין עוד שם ברמב"ם, דבהתחלו בהם עשרה והלכו מקצתם, ע"פ שאין רשאין, יגמרו השאר, עכ"ל . וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' נ"ה, דבהתחל הש"ץ שמוי' ולהלכו מקצתם, מותרים לומר קידושה. ומוכח מזה דאמירת דברים שבקדושה בתוך התפילה נעשה חלק מהתפילה. ובтир ביאור הי' נראה לומר, בכל השמו' ע' נשתנה שמו לדבר שבקדושה, וכשהתחיל הש"ץ לומר שמו' ע', מחשב כהתחיל הדבר שבקדושה, ומותר לומר בפתחות מעשרה, וברכבה השלישית שבשם'ו ע' נקראת (כמס' מגילה ובמס' ר'יה) קידושת השם, וחלק מעצם השמו' ע' הוא. ולפיכך ס"ל לד"מ (וכן להחכמים, לפי המאירי הג"ל), דהמקdash של ביהיכנס איננו החפילה לבדה, אלא חפילה שיש עליה חלות שם של דבר שבקדושה, דרך דבר שבקדושה מקדש לבייכנס, וחפילת יחיד שאינו דבר

הتورה, ובכלל איסור איבוד המקדש הם מן התורה. ולפ"ז هي צ"ל אסור ליטע אילן בחצר ביהוכנ"ס מודאורייתא. ולא כוארה זה יותר חמור מפסקו של רעיק"א שאסור רק מדרובנן.

אך בעיקר השאלה יש לדון, דאף דיש קדושת בהמה^ק על בתיה כנסיות ובתי מדרשות, לבארה זה רוק על הבניין, דהדין דאיתא בגמ' ואהו להם למقدس מעט, אלו כתמי כנסיות שבככל לבארה דין זה קאי רוק על הבניין, דהבניין של ביהכנ"ס וביהמ"ד יש לו דין קדושה או מדאוריתא, כמוו שכטב הרם, או מד"ס כדאיתא בר"ן ורעך^א. אבל המקום אין לו שום חלota שם, ואין שום מעלה למקום בית הכנסת, כמו שיש לירושלים במקומות המקדש, שהוא המקום אשר בחור ר', וא"כ אין לאסור נטיעת אילין בחצר בית הכנסת, שדין זה הוא הלכה במקומות המקדש, אע"פ שיש אישור דאוריתא בסתרה בנין בית הכנסת, שהוא הלכה בחכני, ודברוי רעך^א צ"ע. והי' מעשה בבריסק שנטעו אילנות בחצר ביהכנ"ס והתירנו. אך עיין במשנה דמגילה (כח). ועוד א"ד יהודה, בית הכנסת שרוב אין מספידין בתוכו ואין מפשילין בתוכו חבלים ואין פורשין לתוכו מצדות וכורו שנאמר והשימות את מקדשיכם, קדשותו אף כשהן שמונים, ע"כ. וברבמ"ס פ"ו מהלכות בית הכהירה הט"ז כ', זו"ל, ולמה אני אומר במקומות קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא וכו', לפי שקדושת המקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא וכו', והרי הוא אומר והשימות את וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה, וזהו אמר ר' יוסי ר' יוסי מהרמ"ס, ואמרו חכמים, אע"פ ששוממין, בקדושתן הן עומדים, עכ"ל. הרי שהרבמ"ס מביא ראייה מביהכנ"ס זkidusha לעתיד לבית המקדש זkidusha לעתיד, ולכארה מתבאר מזה דיש קדושת מקום לביהכנ"ס, אשר זהו כל גדר הענן קדשה לעתיד שהמקום נשאר בקדושתו. וכן מתבאר נמי מדין רוחבה של עיר, שאין בה שום בנין של בית הכנסת, ומ"מ דנו עליה לעניין אם חלה עליה קדשה בעלי שום בנין, רוק שהמקומות נתקהש. (עיין רשי מגילה כז. דמשמע שהיא בית הכנסת שם, וצ"ע). וא"כ הרי מתבאר שיש קדושת מקום כל' בגין. אך עדין נראה דמכ"מ יש להתייר נטיעת אילנות סמוך לבית הכנסת, דעת^ג דהוכחנו דיש קדושת מקום לביהכנ"ס, היינו דוקא בבייהכנ"ס עצמו, אבל אין לחצר שום חלota שם על פי דין, דرك בכית המקדש יש חלota שם עזרה והיכל והר הבית, אבל בכית הכנסת רוק המקום עצמו שמחפלין שם יש לו קדושה, אבל אין שום חלota שם לחצר בית הכנסת עפ"י דין. והונטע אילנות בחצר ביהכנ"ס דינו בנטוע האילן בעיר אהרת. ואין בזה שום בעיה.

ד) ב מגילה (כז): אין מוכרין את של רכבים ליחיד מפני שמורידין אותו מקודשו, דברי רבי מאיר. אמרו לו, א"כ אף לא העיר גדולה לעיר קטנה.

מפני השםועה

חמורה לקדושה קלה, וזהו כל היסוד דפרקין. וכך שזו שיטת הרמב"ם, שהביא לכל ההלכות האלו. רק בהלכות ביהכ"ס (עיין או"ח קנ"ג סעיף י' ובפמ"ג, שלמוד רשי' הרמב"ם שלא כתה"ז). אבל אם אחד ימכור ס"ת של יחיד או חפילין של יחיד הי' נראה לו מר שלא יתפסו הדברים בשום קדושה (עיין או"ח שם). ולפיכך נראה דקדושות נביים גדרלה וחמורה מקדושת כתובים, זהו רק כשודנים על קדושתן שמאז עזמן, דקדושת נביים חמורה. אך כשודנים על קדושתם שמאז היוות חלק מקדושה חמורה מעד מצא קיום וחולות שם במוגדרת ביהכ"ס. והנה ס"ת קדושתו חמורה מעד קדושה ביהכ"ס (עיין ל�מן, שהס"ת משנה את כל קדושת הביהכ"ס) אבל קדושה וכחובים שמצוון לקרות ביהכ"ס, נביים מצוין בקריאת הפתורות, נביים וכחובים שמצוון לקרות ביהכ"ס, נביים מצוין בקריאת הפתורות, וכן הכתובים. עיין תוס' שבת (כד). דהיינו קורין בכחובים בהפטורת מנחה בשבת, ונמצא מצוון בתורת חלק מביהכ"ס, שווין הם, ותפיסת דמיים שווים, ואע"פ מצא עצם קדושתן לא שווה. אך ההלכה ותפיסת דמיים נוהגת רק מפהת הייתן חלק מקdro' ביהכ"ס, ובפרט זהה הנביים והחובים שווים הם.

ב) והנה איתא במס' שבת (לב) דבשביל שתי עבירות עמי הארץ מתייס, בשליל שקורין לארון הקודש ארנה וכור', ועיין שם בתוס' שנתקשו זהה, דהלא בכמה דוכתי קורין לארון הקודש תיבת, כמו בפ"ד דמגילה, וכן ש"ץ יורד לפני התיבה, וכן קורין אותו ארנה, משעה וארון מצטרפין. ועיין בתוס' שם, ובמהרש"א, ובמג"א קנ"ד ס"ק יד. והנה הב"ה תי' לקושיא זו, דעתין בר"ם פי"א מהפילה ה"ב, דכשובנים בית הכנסת בונין בו היכל שנמיחין בו ס"ת, ובונין היכל זה ברוח שמתפלין לנגןדו באותו העיר, כדי שייהיו פניהם אל מול ההיכל כשייעמדו לתחפילה.

ומק' הכס"מ מהלכה ג', דכתוב שלא כמ"ש כאן (דכובין אה הארון הקודש בעצם שמתפלין, אלא בהל' ג' כתוב), וכשמעמידין התיבה שיש בה ס"ת, מעמידין אותה באמצע, זהה סותר למה שכח בהלכה ב', דכובין היכל זה במדורה ולא באמצע. ותי' הב"ה, דב' ארוןות היו שם, האחד ארון הקודש שקורא הר"ם ההיכל, וזה היה הצד במתפלין כנגדו. ועוד הי' שם ארון אחר שנקרו תיבת, שהיו מוציאין אותה לתוכה של עיר בטעניות, וזה הי' באמצעות ביהכ"ס. עיין לשון הב"ה בס"י קמ"ת וס"י ק"ג, שהיכל הוא הנקרא ארון הקודש שבונין בכוון להנחתו בו ספר תורה, ותיבה ארכוה היא, וש"ץ יורד לפני להתפלל, ובת"ץ מוציאין אותה לרוחבה של עיר". והאיסור לקרות ארון הקודש ארנה הוא רק באה"ק שנקרו היכל.

שבקדושה אינה מקדשת לביהכ"ס. וכן ת"ת דברים חשיב דבר שבקדושה, Dao'rim ברכו לפניהם קדישת התורה דרכיהם, ואומרים קדיש לאחר לימוד תורה שבע"פ ברכיהם, ורק ת"ת דרכיהם ותפילה דרכיהם שהם דברם שבקדושה יכולם ליצור קדושה ביהכ"ס וביהמ"ר, קדושה ביהכ"ס וביהמ"ד באים מדברים שבקדושה שנעשים בהם.

והנה יש ב' מנהגים באמירת "הויכער קדושה" (עיין מסורה ה'), ועיין בא"ח סי' קכ"ד ובמ"ב שם, אם הש"ץ יאמר לבדו עד הקל הקדוש, ורק אה"כ יתחללו היצבור להתפלל, או שכולם מתחילה ביחד ואומרים קדושה ביחד עד הקל הקדוש, וכגדשמע מהרמ"א. ולפי דברינו דלעיל הי' נראה טפי לומר שהקדושה צריכה שתהיה חלק מהתפילה, וממשום הכל שצרכי כולם להתחיל ביחיד בכדי שתהא הקדושה חלק מההמ"ע של כל אחד ואחד. דבשלמה כשייש חזרות הש"ץ או שמו"ע זה של הש"ץ מצטרוף לכל היצבור. והוא ה필ת היצבור, ונמצא שהקדושה שפיר נארה בחזרה חלק מהתפילה. אבל בהויכער קדושה, שהקהל רק עונין ואינם מתפללים אז, א"כ הויא עניית קדושה שלא בתחום המוגדר של התפילה, ועיקר הקדושה צריכה להאמיר בתחום התפילה, וכמו"ש, ועל כן מן הנכון שיתחילו כל היצבור ביחיד עם הש"ץ כשהוא רק אומר "הויכער קדושה".

הערות בעניין ארון הקודש

א) מגילה (כח): בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקהין בדמיו ביהכ"ס, ביהכ"ס לוקהין, תיבת, תיבת לוקהין מטבחות, מטבחות לוקהין ספרים, (نبيים וכחובים, רש"ז), ספרים לוקהין תורה. ועיין בר"ן דמוכיח ממתניתין דקדושת נביים וכחובים כי הדוי נינהו, דлокהין ספרים תנן. ומקשה מכמה דוכתי דמשמע דקדושת נביים לעלה מקדושת כחובים. וכן עיין בר"ן פ"ד דראש השנה.

והנראה בזה דהן דבנין העיר שמכרו שלוקהין בדמייהן דבר שקדושתו גדולה, דין זה נאמר רק בקדושים ביהכ"ס, בקדושה ביהכ"ס יש קדושה מיהדות שחותפסת דמיה, ואסור להורידה למטה מקדושתה, וכל הדברים הנוגרים במתניתין חלקים מקדושים ביהכ"ס הם, וחל עליהם הדין של תפיסת דמים בקדושתן, וכיון שנחפסו הדברים בקדושה ביהכ"ס, אסור להורידם מקדושה

וכן במשכן היו שם ב' ארוןות, עין רשי פ' עקב. והנה חלוקה קדושת ארון הקודש מקדושת התחיה, דהראם קורא לארון הקודש היכל, ונראה דהארון שנקרוא תיבה הוא מה כלים של בית הכנסת, כמו ה biome, אלא שארון הקודש משנה את כל קדושה ביהיכן"ס ומוסף בה קדושת היכל, ומעלתו מקדושת ביהיכן"ס, שהיא קדר' מקדש ועוזרה, לדרגה של קדושת היכל, ומשום ה כי נקראת ארון הקודש, דיש בו קדושת היכל, וקדושה הינו היכל, כמו ש' ואל יבא בכלל עת אל הקודש. ע"כ מהגדר"ס שליט"א.

והנה יש קיומ השתחוויה במקדש, כמו ש' והשתחוית לפני ר' אלוקין. והנה עין גמ' שבועות (טו): דהשתחויה צריכה להיות כלפי פנים, והשתחויה כלפי חוץ לאו שמה השתחוויה. ועיין לר"מ פ"ג ה"ב מביאת מקדש, דפניהם היינו שהחזר פניו להיכל, ורק אז הוי קיומ השתחוויה. ונראה מזה דכל קיומ השתחוויה (שאינו אלא במקדש ובכערוה, כמו דאיתא במשנה דינמא, והכתנים והעם העומדים בעורה). קיומ זה אינו אלא בהיכל או כנגד ההיכל, אבל בלי היכל אין כאן קיומ השתחוויה, וכייד להיות קיומ השתחוויה צריך להיות היכל, ולפיכך אם לא השתחווה כנגד היכל אינו חייב משום טמ"ק. וכן הוא בפסוק "ашתחווה אל היכל קדרך ביראתך", דקיום השתחוויה הוא רק כנגד היכל.

ונראה ושבונים הארון הקודש ביהיכן"ס ונונטן לה קדושת היכל, אז ש"ק קיומ של השתחוויה ביהיכן"ס, ובלא זה לא שייך שם קיומ השתחוויה. ועיין בר"מ רפ"ה מתפללה, שקורא לנפילת אפים השתחוויה. ועיין ברמ"א סי' קל"א ובמג"א, דנפילת אפים הוא רק במקומות שיש שם ס"ת. ונופלן ומטען כנגד הארון הקודש, וכמוש"ב, דקיום השתחוויה הוא רק כנגד ההיכל וארון הקודש. ועיין בהגאה מ פ"א אותן ב', דהשתחויה צריכה שתחיה כנגד הארון. וכן הוא בתוס' במס' ברכות (ו). וקדושת היכל של ביהיכן"ס חלה ע"י הס"ת וארון הקודש, דרך כשייש היכל ש"ק קיומ של השתחוויה, וכשיש אה"ק ביהיכן"ס חלה ביהיכן"ס קדושת היכל, ונמצא דיש אה"ק שתי קדושים, קדושת כל מבייהיכן"ס, וזה התיכה, ויש בו גם קדושת היכל, שעשויה לקדושת היכל ביהיכן"ס.

ג' הנה איתא במס' מגילה (כו): ובראשונים שם, דארון הקודש הוא מתחמיי קדושה. ועיין ברכנן נתnal פ"ד מגילה אות א', דבזה"ז שאנו מלביםים הס"ת במעיל, הוא ארון הקודש בבחינת שימוש דתשמש, וחולק על כל המפרשים שפסקו דגמ' עבשו הוי אה"ק בבחינת שימושי קדושה. והנה עיין

בר"ס פ"י — י' מס'ת שמצוה ליהדר לס'ת מקום, ולכבד ולהדרו יותר מדי. דברים שבלחחות הברית הן הן שככל ספר וספר. ומוכח מהראם דיש חיב לעשות ארון לס'ת, ושנלמד חיב זה מהלחחות שצוה ר' לעשות ארון עץ בשביב הלחחות. (ועיין פרש"י לפ' עקב, שהארון הוי בשביב הלחחות בלבד, ולא הוי בשביב המשכן) לדוחות וס'ת טעונים ארון. ונראה דיש ב' מני תשמשי קדושה, יש ת"ק במקורה בדבר שמשמש לקדושה כגון כס' לחפליין, אבל ארון הוא משתמש לקדושה עפ'י דין, שהחובו הוא להיות שם, ומשווה היל' דארון הקודש אינו משמש דתשמש אף בזה"ז, שיש מעיל, כיוון שהספר תורה טען ארון, ועל פי דין הארון משמש להס'ת ומוצרך אליו, ולא הוי משמש דתשמש, דהוי משמש ספר תורה על פי דין הספר תורה צריך מקום, והחוב הזה משוויה לת"ק. [ובכלל, לפי האמור לעיל, ארון הקודש הוא אחד מכל כי היכן"ס, וקדוש גם בתורת כן — בתורת תשמשי ביהיכן"ס, ומילא י"ל שבתורת כן היכן"ס משוויה לת"ק].

והנה בר"ס פ"י — י' הניל יש דבר חידוש, שכחוב, "מצוה ליהדר לס'ת מקום ולכבד ולהדרו יותר מדי". ויש לעין על מה קאי החוב לכבודו ולהדרו, דברשות קאיadel, על הס'ת. אך עיין כלשון המחבר ליר"ד (ס' רפב-א), חייב אדם לנוהג בכבוד גדול בס'ת ומוצה ליהדר לו מקום ולכבד המקומות ההוא ולהדרו ביחסו", ומוכח שהchein המחבר בគנות הרמב"ם שהחוב לכבד ולהדרו יותר מדי קאי על ארון הקודש. דשאני ת"ק שהוא במקורה משמש שהוא על פי דין, דחשמש במקורה אף דנתקדש, אבל לא חל בו השם של הדבר עצמו, אלא שחלו קדושה ואיסורים עליו. משא"כ באה"ק; שהתורה חייבה ארון בשביב להחות וס'ת, דבחשמי קדושה שכזה חל חלות השם של הקדרה בהם עצמן. כמו שהחיב בכבוד הס"ת, כמו חייב גם בכבוד אה"ק, וכס'ת עצמו, חיב כבוד ס'ת על אף אה"ק כמו על ספר התורה בעצמו.

בעניין שאיבה זניפוץ המים

יש לחקור אם יש קיומ מיוחד של שאיבת המים לצורך ניסוך המים בחג הסוכות. ועיין במס' חמונית (ב): דר"א ס"ל דמצורין גבורות גשמיים בלילה הראשון של חג, ויליף לי' מניסוך המים, דמה ניסוך המים מאורתא, אף הזורה מאורתא, ופירוש' בילשנא קמא, שמלאין הכל' מים לניסוך המים בלילה, הרי דס'ל לרשי' בילשנא كما שאין מנסcin ניסוך המים בלילה, דהניסוך הוא

חלק מהחמיד של שחר שעבדתו ביום, (וכמו שה'ה התו' שמה ממש, יומא, דאי' יוחנן דאי' מנסכים מים בחג אלא בתמיד של שחר), ולימוד הגמרא הי' ממילוי המים, דילפין הזורת משיב הרוח ומוריד הגשם ממילוי מים לנסכים, ואילכיא דרושא' הרוי מבואר להדריא שהAMILIO כבר יש בו קיום, ואינו סתם כהכרש מצורה בעלמא, וככהנה להניטוך בלבד.

עיי"ש בתוס' שלמדו בוגם שאף עצם ניסוך המים הוא בלילה, דיש למים דין הקרבה בפנ"ע גם בלילה הקרבת החמיד, ולימוד הגמara הי' מהnisook עצמו שהוא בלילה, ולא מהAMILIO, ולפי דבריהם עדיין יש מקום להסתפק.

ועיין רמב"ם שהchein כדעת התוס'. דז"ל פ"י מהלי' תלמידים ומוספים ה"ז, ואם הקדמים ניסוך המים לדבח, אפיקו נסכן בלילה, יצא, עכ"ל. ולימוד הגמ' דמה ניסוך מאורתאה הי' מהnisook עצמו. וכ"כ המל"מ שם. והר"ם באמת לא הזכיר שום דבר ממילוי המים, ורק כי בפ"י מתרם ה"ז, וויל', כל שבעת ימי החג מנסכנים את המים ע"ג מזבח, עכ"ל, מכלי הזורת המילי כלא, ומשמע דאי' שום קיום במילוי המים לדידיה.

והנה נחלקו רשי"י והרמב"ם בעניין שמחת בית השואבה, דרש"י בסוכה (ג. ד"ה בית השואבה) כ', וויל', כל שמחה זו אינה אלא בשbill ניסוך המים, כדמ"פ' ושאכתם מים בשושון, עכ"ל, הרי דס"ל דשאיכת המים היא המחייבת בשמחת בית השואבה. אך להר"ם חמיחיב הוא ושמחות לפני ד' ז' ימים, וכמו שכ' להרייא פ"ח מלולב הי"ד, ונמצא לפי דעתו דליקא קיום כלל במילוי המים, וגם ליכא עניין של שמחה בשעת مليוי.

בעניין ברת במילאה

בתוב הר"ם פ"א מילאה הלכה ב', וויל', וכל יום ויום שייעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצוח עשה אבל אין חיב ברת עד שימושו והוא ערל במיוחתו עכ"ל. ובבא"ד חולק וט"ל, וכל יום עומד באיסור ברת עכ"ל. ובאתגרוניס כ'adam אחד תחך את גידו במזיד הרי מבטל מ"ע דמילה מצוח עשה דמילה בורדים, דחיב ברת אינו בשbill ביטול מצוח המילה, אלא משום שנשאר ערל, וכמו שמפוזר כל' הר"ם שכ', אין חיב ברת עד שימוש

והוא ערל במזיד עכ"ל. וכמוש"כ בפסוק, וערל זכר אשר לא ימול, דחיב ברת הוא משום היותו נשאר ערל, להראכ"ד בכל יום, ולהור"ם, מה שנשאר ערל כל חייו, והיותו נשאר בערלותו הוא המחייב בכרת, אבל כשחתק את גידו לא נשאר ערל כלל, ופטור מכרת למגורי. ועוד נראה לו מר שכחחך את גידו לא חשיב אפיקו, ביטול המצואה, דכיון דכל המצואה הוא למול את הערלה, וכשחתק את הגיד, הרוי הסיר את כל המחייב של המצואה, ולפי"ז ייל' דאי' זה אפיקו ביטול המצואה, וכ"ש שלא יהיה זהה כרת.

בעניין ת"ח שבבבל עומדים זה בפניהם זה

כתב הרמב"ם פ"ה מת"ת ה"ט, במה דברים אמרוים ברבו מובהק שלמד ממנה רוב חכמו, אבל אם לא למד ממנה רוב חכמו, הרי זה תלמיד ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו וקורע עליו, עכ"ל. ומקורו של הרמב"ם הוא מהגמ' דכ"מ, תלמידי חכמים שבבבל ינים כרכו שאין להם מובהק, שלא למד רוב חכמו ממנה, אך עיין שם ברש"י (ל"ג. ד"ה עומדים זה מפני זה) וויל', כדיין תלמיד לרוב לפי שהוא יושבין חמיד בבייהם" ייחד ומקשין ומספרין, וכולם למידים וזה מזה, עכ"ל רשי". ומשמע שלמורים רוב חכמתם אחר מחייבו וכן אחיא בשאר ראשונים בפירושו, וכן איתא ברמב"ן, שכיוון דכל יומה גמידי מהזרדי כרכו מובהק זה). ולפי"ז צ"ע למה אין דינם כרכו מובהק.

ונראה דהחויב כיבור לרבו מובהק יותר מאשר לשאר ת"ח הוא מכח דינא דמורא רבע כמורא שמים, עיין Tos' ב"ק (מ"א) ד"ה לרבות, שהושווה בכבוד לכבוד המקומות, אבל בת"ח שאיןו רבו מובהק יש רק חיב של בכבוד מכח קרא דוחדרת, אבל אין שמה חובת מורה, (עיין זהה בחו"ג הגיר"ז).

ונראה, זהה שפיר שיר' להיות شيء' היב כיבור כיבור מאיש אחד לחברו וגם לחברו אליו, אבל דין מורה רבך כמורא שמים וזה אי אפשר להיות מאחד לחברו וגם מחבירו אליו, דשני חיובי מורה זל"ז הרי סתורי אהודי, ובת"ח שבבבל אפיקו למדרו רוב חכמתם אחר מחבירו, וכמו שפירש רשי", פקע החוב מורה, ונשאר רק החוב כיבור בלבד, וכדיין רבו שאיןו מובהק.

בעין ברכת אירוסין

בנוסח ברכת אירוסין בא"י וגוי והתיר לנו הנשואות לנו על ידי חופה וקדושין ברוך אתה ה' מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין, וכבר תמהו בזה הראשונים מה מקדים החופה להקידושין שהרי קדושים תמיד קדומים לנשואין.

והנה בספר המתיבות (מאחד מהגאנטים) וכן הוא בשט"מ לכתובות, הנוסח בברכת אירוסין היא חופה בקדושים, רהינו חופה שע"י קדושים, ואז הכהונה היא שקדושים קודמין לחופה, דהיינו בחופה המוסודה על קדושים, אבל לידן דנוסף הברכה היא חופה וקדושין, צ"ע מה קדמה מקדים החופה להקידושין.

ואמר בזה חז"ה זצ"ל דהרי הרמב"ם וריש הל' אישות מבואר וז"ל לקודם מתן תורה היה אדם פוגע באשה בשוק אם ריצה הוא והוא לישא אותה מכינסה לחוץ ביתה ובוולה בין לבין עצמו ותחיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטו ישראל שם ירצה האיש לישא אותה יקנה אשה בפניה עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח אשה ובא אליה, עכ"ל, הרי דהשתלות דיני אישות היה מקודם אישות של בעולט בעל שהbiciah לבתו ובבעל, וזה חופה ואישות דברנן נה, ואח"כ כשנתנה תורה נצטו ישראל במצוות אירוסין, שאשה מתקדשת מיחיליה בקדושים, ולכן בברכת אירוסין המדובר בזה שיישראל נתقدسו ע"י מצות קידושין זה שנותף דין אירוסין על מה שהיא קודם מתן תורה, שהיא רק דין נשואין, מזכירים מחלוקת מה היה אף מקודם, ואח"כ קדושים שנחדר אחר מתן תורה, וזהי כונת הברכה, מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין, שהיא יתרונם של ישראל על האומות, דאייל לדידיהם, בעולט בעל איתו להו, וזה לא, וכדברי מאור בשט"מ (כתובות דף ז).

והנה צ"ע בלשון הברכה דהמקדרש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין, דמאי שנא משאר מצות דlbraceין אקב"ז וכו', ואין מזכירים בהם לשון כוה — המקדש עמו ישראל ע"י נטילת לילב, וכדומה. ואולי י"ל דשאני ענייני אישות, וכדבריהם ז"ל, שככל מקום שאתה מוצא גדר ערווה אתה מוצא קדושה, ולפיכך מדגשיהם עניין זה דכאן ביוותר שהקב"ה קידש את עמו ישראל ע"י מצות האישות. אכן טפי נל"פ, דהנה ידוע שיש חיסך הקב"ה לכנסת ישראל היא חתן כללה, וכרכתייך וארטשיך לי לעולם, ועיין בזה ברמב"ן בשט"מ (כתובות דף ז') דהכהונה דמקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין היא דבשני נתقدسו כלל ישראל ע"י חופה וקדושין שבין הקב"ה לעמו ישראל, ז"ל, ואית דgrossi

בקידושין, פ"י חופה הר שכפה כגיגית, בקידושין, הינו התורה; קדמה חופה לקדושין שהחופה היה שקבלו התורה, ופי' יפה הוא, עכ"ל, ולפי' הר' שהעליה עליהם הר כגיגית ואח"כ ה' הקדושין ע"י נינת התורה, זהו כונת הברכה לחופה וקדושין שהה בסיני בין כל ישראל והקב"ה ושם קדמה חופה להקידושין וכן יש להקדשים חופה לקדושין בנוסח הברכה כיוון שבסיני העלה עליהם הר כגיגית שהה חופה היה מוקדם לנינת התורה שהיא הקידושין.

במנهائي החתונה

א) בב"ב (ס) זה אפר מקלה שבראש חתנים... מקום תפילין. העולם נהגים להשים את האפר בראשו של החתן קודם שנכנס לחדר החופה, וקדום שמקדש, ורבנו ה' מקפיד להניח את האפר בדוקא לאחר גמר ברכות הנישואין, כי ה' טוען ואומר שקדום שמקדש וקדום שנושא, עדין איןנו בבחינת חתן.

ב) במשנה סוף טוטה (מט). בפולמוס של אספסיניות גזרו על עטרות חתנים... בפולמוס של טיטוט גזרו על עטרות כלה וכו', ואמרה בזה רבנו, שכמה מקומות באירופא נהגו להקפיד שלא יונדו החתנים והכלות בשום תכשיטים, כי איןנו בדור לנו הייאר לקבוע איזה סוג של תכשיט דומה לעטרות האלו, ומספק נהגו להקפיד על הכל.

ג) תלמיד אחד התארס, וכשמעו מרבניו שלא יוכל לבוא ולהשתתף בחתונתו, שאלו אותו תלמיד بما יש עליו לדرك, ועונהו רבנו שמן הנכוון לו שיחברש את הcobע שלו כלليل החתונת, לא רק בשעת החופה אלא אף Ach"c כל זמן המזומנים, כי חתן דומה למלך, ואסור לו למלך לולול בכבוד עצמו, ולהיראות בפניו אחרים בסתם ירמולקה פשוטה, ועיין רמב"ס פ"ב מהל' מלכים ה"ה, המלך... מתקין עצמו ומתנאה במלבושים נאים ומפארים שנאמר מלך ביפויו. תחזינה עניין... ומשים כתור בוראו וכו'.

ד) פעם אירע שבחר אחד משפחחה מיוחדת מברиск החתן בבאסטון, ובא לחתונתו חבוש בכיפה (ירמולקה), והקפיד רבנו שלא נכנס החתן אל חדר החופה עד שיחכשו בראשו כובע, ואחר קצת חיפוש קבלו כובע. של קש מחד מהאורים שהי' כשייעור ראשו של החתן, ועודין סירב רבנו מלחתחיל את החתונה עד שיחכש בכובע חשוב של בד.

מסורת

(ה) רבני הי' מודרך שבעת התופה יהו פניהם של החתן והכלה כלפי מזרחה [וכמה חילופי מנהגים נזכרו זהה בספר כנה"ג לש"ע אה"ע (הערה המעניינית)].

(1) פעם הסיעומו לרבני לחתונה, וכשנתודע לו שהחתונה מתקיים בכיבחכני'sth התאננה קצת ואמר, שאילו יידע שכן הדבר, הי' משתמש ע"י איזה תירוץ מהשתתקף, כי אם את איןנו נכון לסדר חופה בכיבחכני', כי כבוד ביבחכני'sth מהייב שלא שתחמשו בכיבחכני'sth לשום דברים אחרים — אפילו לדברי מצוה — חזון מהורה ותפילה, ומה שנהגו למול בכיבחכני'. אין זה בקפידה שהיה בדוקא בכיבחכני', אלא קולא היא, שהרי מלים תיכף ומיד לאחר תפילה שרירית, וכי לא להטריח את כל צבור המתפללים לעבר מקום אחר מקרים לדין את זה כערבי רבים, שਮותר לעשותו בכיבחכני'. אבל אם המילה בשעה מאוחרת ביום, מן הנכון שלא לעשותה בכיבחכני', כי אין לדונה כזרבי רבים.

(2) אחד התלמידים לבש קיטל ועל גבו המעל (הקו"ט) שלו (כמנוג מקצת מן החסידים), שלא יראה הקיטל מכחוז, והי' חם לו מאד, וחשב אולי להסיד את הזעקע"ט שלו, שלא יזיע, ואמר לו רבני שאין זה נכון לעמוד תחת החופה בלי זעקע"ט, אך שאיינו ניכר לאחרים העומדים שם, כי חתן דינו כיו"ט [ע"י גמ' ריש כתובות], וביו"ט צוריכים ללבוש מלכושי יו"ט, אפילו אם אין שמה אחרים הרואים אותו.

(ח) בס' נחלת שבעה הביא שני מנהגים אם המסדר הקידושין אומר (קדום שבמברך כפה"ג) סברי או ברשות, ומנוג רבני הי' לומר סברי.

(ט) בחופת נדה הי' מנהג רבני שלא יתן החתן את הטבעת על גבי אצבעה של הכלה, אלא להנחתה ליפול על גבי כף ידה הפשטה, [ע"י בפסקים כמה מנהגים זהה].

(י') פעם נכנס רבני לחדר האוכל של הישיבה, בו ערכו סעודות שבע-ברכות לאחד התלמידים שהחתן, ולא אכל רבני עמהם מאומה, וauf"c לא נמנע מלברך כל ז' הברכות שלאחר ברהמ"ז, [ע"י מזה בס' שובע שמחות].

(יא) לפעמים הי' רבני מודרך לייחד עדים بعد הבادرען, כי לדעת המרדכי היה היא הנישואין, ויש סברא לומר [ע"י אור שמח] דברין עדות לקיומי לא רק بعد האروسין, אלא אף بعد הנישואין.

מפי השמועה

(יב) הי' מקפיד שאם הכללה לבושה כמה צעיפים, שיעשה החתן את הבادرען עם כולם, ושלא תסיעו אמה של הכללה בעשיית הבادرען, כי יש סברא חזקה לומר [בדלא כהרגמ"ד הל' אбелות] שא"א לעשות נישואין ע"י שליח, כי הוא מילחא וליתא בתנאי, וממילא ליתא נמי בשליחות, כי ייל' דלא בעין דעת לנישואין, ע"י מש"כ מזה במתורה חוברת וא"ז, ודלא קידושין.

(יג) הנה מנהגנו הרוא לעשות חופת נדה, ובפרשה הכללה נדה קודם ביה ראשונה אסור לו להחיחד עמה, וא"כ עפ"י פשוטו א"א לעשות אז הייחוד, וכן מנהג העולם, שמכניסים לחדר הייחוד קטן או קטנה וכדומה, כדי שלא יעכרו על אי' הייחוד, אך לשיטת הרמב"ם ופסק המחבר דלנסואין בעין בדוקא הייחוד, נמצאו שלא עשו הנושאין כהוגן, וככדי לחוש לדעת הרמב"ם הי' רבני מייעץ לסמור בכיה"ג אשיתת הראב"ד (בס' בעלי הנפש), שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים לא ר'ל שיש כאן איסור ייחוד, דהלא באשותו נדה ליכא בכלל איסור ייחוד, ואפילו בפרשה נדה קודם ביה ראשונה [ודלא כדעת הרמב"ם בזה (ריש פ"כ ב' מהל' איסורי ביה)], שכבה"ג יש איסור ייחוד פשוט כמו בשאר העניות, והיתר ייחוד באשותו נדה איןנו אלא לאחר ביה ראשונן]. אלא גזירה מיוחדת היא זו, שביליה צוריכים שחי' שמיירות, ובאים לא גדור כלל, וא"כ שמיירה כלל, וגדור יום ולילה בזה איןנו תלוי בזריחה ושקיעה, אלא "בלילה" ר'ל, בשעה שהולכים לישון, ובחדר הייחוד, אפילו אם היה החthonה בלילה, דין כבאים, שהרי איןם הולכים לשון באתו זמן]. וכדעת הראב"ד כן ממשמע מפסיקות הטוגניה ריש כתובות (ר). שבמקום שהקלו בהלי אבלות ג'ב' הצריכו כן, שהוא ישן בין האנשים וכו', ושם בודאי א"א לומר שיש שם איסור ייחוד, אלא גזירה בעלמא היא, ובבלושן הכריחת תניא וכן מי שפרשוה אשתו נדה, ומשמע ש愧 שמה ג'ב' היא רק גזירה מיוחדת, ולהכי ס"ל להרבא"ד לאין הכללים של גזירה זו זהים עם כללי איסור ייחוד, דבריהם לא גדור בכלל, [בזה קל מאיסור ייחוד], וביליה בעין שתי שמיירות, ובזה חמור מאיסור הייחוד]. והי' רבני מייעץ דבכה"ג כדי לסמור אקלות הראב"ד להתרIOR ייחוד ביום, בכדי שייה' שמה ייחוד גמור, אשר לדעת הרמב"ם והש"ע הוא הוא עיקר הנישואין.

(יד) בכתובה, שהיא שטר דעתה, בעין שהיא מוכחה מוחכ, ובכעריות גדולות שיש בה אוכלסה גודלה של יהודים מסתמא יש להנימ שמנמצאים שם שני יוסף בן שמעון, ולפיכך מן הנכון חמיר להוסף את שם המשפחה, [ולכתוב פלוני בן פלוני למשפחת פלוני]. והוא עפ"י המשנה בב"ב (קעב). אך הגט אצלנו איןנו שטר דעת, כי כבר נהגו לקורעו בקרע ב'יד ולתת ביד האשה "פטור" לראי' על הגירושין. ועל כן לא נהגו לכתוב שם המשפחה בהגט.

במצות ותובחה

ביכמות (סה): כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצויה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, ונראה לבאר בכוונה הלשון כשם... כך, דהכל עניין אחד, אך גדר מצות תוכחה הינו לקחת את הרשות בעל העבירה ולשנותו לצדק, וה"ן בהחיה רבייצה (ל). דמוותב שייהיו שוגגין ולא יהו מזידין, דבעת שעורבים על האיסור בשוגג, הרי בבחינה מסוימת צדיקים הם, [שהרי אינם חוטאים בעט בمزיד], ואם וכחיהם יודעים אנו בהם שימשיכו לעבר על האיסור ההוא אפילו בمزיד, ומוצא שהפכו את הצדיק [במרה מסוימת] לרשות, וממצות תוכחה גופא [אשר עיקר גדרה לפי פשותו של מקרה] הוא שלא להפוך את הצדיק לרשות, וזה כונת הגם' כשם... כך, שהמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע לאלו השוגגים הוא חלק עצמי מצות התוכחה, וכך גם נכללה במצוות התוכחה מצויה להגיב לעבירות ע"י תוכחה אפילו במקום שבורר לו שלא נצילה להפוך את הרשות לצדק [כאשר מתחבר מהדין המובה במשנ"ב (טי"ר"ב) בשם הראשונים, דבעושה עבירה במזיד, והוא עני בו שבודאי לא ישמע לי, אעפ"כ מצויה עלי להוציאו (הוספה המעתק)], וא"כ מ"ט לא נהייבו למצות תוכחה זו אף במקומות שהלה עשוה את העבירה רק בשוגג, וצ"ל דבכה"ג, שיש סתרה בין מצות תוכחה לפי פשותו של מקרה [שלא להפוך את הצדיק לרשות, וכןן], למצות תוכחה שהיא ג"כ כלולה בהך קרא], וכיון לאו שבכללות, שלפי הברכה, כי כל פעולותיו אלו היו חלק מ涕יר הקידושין שלו.

גד רענן שעבוד נכסים

א] במשנה סוף מס' ב"ב מבואר, שני הבדלים יש בין מלאה בשטר למילוי בעל פה, הא, שבמליה בשטר אין הולה נאמן לומר פרעתו, וב, שבמליה בשטר יש שעבוד נכסים המאפשר להמליה לגבות אפילו מן הלקחות. ועי' ש"ך לש"ע חר"מ (טי' ל"ט סק"ו) שכח, דPsiṭṭא דהיכא דיכול לטען פרעתין איינו גוכה ממשעדי, כדמוכח בכמה דוחתי בש"ס ופוסקים, [ועי"ש בהגחות אמרי ברוך]. נמצא, שני הבדלים הנו"ל תלויים הם זה בזה, דמן שאין הולה נאמן בשטר [ועי' חוס ב"מ (עד.) ד"ה אמר אבוי]. וטעם דבר זה, שני עניינים אלו

טו) רבניו לא הקפיד לשות מין הocus כשי' מסדר הקידושים, [עי' חשו' הג"ר יוסף מסלוצק, וכס' אפיקי ים, ובמפתחה לס' פסקי תשובה].

טו) כשהעשו את קבלת הקניין שבעוד הכתובה ביום ולא התקיימה החופה עד הלילה, ה"י רבני מקפיד לכתחוב בדוקה את הזמן המאוחר וכששאלוהו רכנים, הלא זה נגד הגם' פ"ק דב"מ, ששאלתנו מידו שוב ליכא בעיא של וליהוש שמא כח ללוות ביטן ולא לזה עד תשרי וכו', אמר רבני שלא קשה ממש, ולא הסביר את העניין, [עוי"ש בס' דברות משה להגרם"פ (הערות הכותב)]. אבל בשנים האחרונות עשה מנהג רוב העולים, לכחוב את זמן הקניין של היום, וכששאלוהו על כך אמר שכן מפורש בגמ' פ"ק דב"מ.

ץ) פעמים אחדות אירע שכיבודתו של מדריך היה מסדר הקידושים בחתונתם והי' הג"ר פינשטיין ז"ל, נוכח בחתונה, ועלה רבני למקום החופה וקרא בקהל להגרם"פ שיעלה הוא לבך את ברכת האروسין, מילא את הocus יין ומסרו לו לבך, ואח"כ לקח את הocus והש��ה להחתן וכו', וכששאלוהו אח"כ על כן, הלא אותו כיבדו בסידור הקידושין, ולמה בלילת את כל הביבודים, ענה רבני לומר שכן עשה באמת שסידר הוא את הקידושין, זהה שמילא את הocus, ובמה שהשקה את היין להחתן וכו', ובמה שביקש מהג"ר משה ז"ל, לבך אותה הברכה, כי כל פעולותיו אלו היו חלק מ涕יר הקידושין שלו.

יח) בעניין "יום עדים": פעם אירע שאחד התלמידים המחתן וטהה ולא ידע שאף קרובים שמאידם פסולים הם לעדרות, וייחד לאחד מעידי הקידושין קרוב שני' שמי' מצד amo, וכשנתודע לו להחתן לאחרר שאחד מהעדים שייתזר פסול הי', שאל רבני (שלא הי' נוכח בחתונתו) אם צריך לקדש עוה"פ או לא, שורי החופה והוא עוד עדים אחרים שהיו כשרים, ואמר רבני שמעתיק הדין קייל דין קור"פ بعد הרואה לחוד, וכדעת החותם פ"ק דסנהדרין ופ"ק דמכות, והיא ריק חמורתה שהביא הריטב"א מרובתו — ליחס עדי קידושין, ובבעוד אין להזכיר שקידש עוה"פ, מאחר שהוא שמי' עדים אחרים וחסובות אחיעזר (חאה"ע סי' כ"ז) בזה] ואעפ"כ, לחתילה הי' רבני מಡיק מאור בחומרא זו דיחוד עדים, והי' מקפיד שהחתן ייחד אוחם בפיו ובשמותיהם תחת החופה, ושיאמר (באנגלית) "הריני ממנה אותך פלוני ואותך פלוני לעדי קדושין, ושלא יצטרפו עם האחרים".

מפני השםועה

אלא, וראי משמע כהסבירו של הראב"ר, דשוני מושגים נפרדים המה, דהמושג של קרקע לחוד, והמושג של נכסים שיש להם אחריות לחוד.

ג) ועי' רmb"ס פ"ג מערכין וחומרין הל' י"א, האומר ערכי עלי וחוור ואמר ערכי עלי, והיו בידו עשר סלעים, ונתן חישע לשניה וסלע לראשונה יצא ידי שתיהן, שהערclin לאו בחוכות זו, שאע"פ שככל מה שבירו מושובך לריאונה, הקדר מאוחר שבגה גבה, ועיי"ש בלח"מ שהקשתה, שהלא סלעים מטטלין הם, והרמ"ס בעצמו כתוב בהל' מליה ולוה שככל ההלכה דבע"ח מאוחר שקדם וגבה, מה שבגה לא גבה, נהוג דזוקא בקריקות ולא במטטלין, דיליכא שעבור נכסים על המטטלין, וא"כ היהך כח הרמ"ס כאן דשאני בזה הקדר משאר בעלי חוכות דעתמא, דבעלמא קי"ל דבע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שבגה לא גבה, אלא במטטלין קי"ל בכל בעלי חוכות דמה שבגה גבה [ויהיא קושית החוטס' בכתובות (צ.)].

ועפי' דברינו לעיל יש מקום לומר, דעתך לא אמרין כי [מטטלין אין] תחת שעבוד המלוה דבר תורה] אלא בשעבוד לבן אדם, דיליכא בטיחות אלא בקרקע, אשר יש בה אחריות, וכملיצת הראשונים דהארץ לעולם עומדת, אבל במטטלין, מאחר שי יכול להבריחם ולהעליהם. אין המלה בטוח בגביה חוכו, ואין כאן עניין של שעבוד נכסים, אבל בחוב כלפי הקדר, שלא שייכא סברא דיוקן להבריחם ויכול להעליהם. דא"א להסתור מעניין ד', שפיר י"ל דשייך עניין שע"ג אפילו אמטטלין.

ד) ועל דרך זה יש לבאר נמי בגם' פ"ק דפסחים (ו). לעניין בהמת ארנונה ועיסת ארנונה, ומאהר שיד עכו"ם באמצע, פטורים מן הבעורה ומן החלה [מעיקר הדין, עי"ש בגם']. גדר שעבוד נכסים הוא שיש לו להמלוה קניין במקצת בנכס הלווה, ובזה הקניין במקצת סגי להחשב כשותפות עכו"ם, ושם ג"כ קשה כנ"ל, דהלא בחמה ועיסה מטטלין נינהו, ובמטטלין הלא ס"ל להרמ"ס דיליכא שעבוד נכסים מן התורה, וכנ"ל, ואולי יש לומר על הדרך הנ"ל, דשאני ארנונה, שהשעבוד הוא לא לסחת אדם פרט, אלא כלפי המלכות, ואליםא שעבוד נכסים דירה לחול אפילו על המטטלין, דא"א להבריח מן המלכות באותה מידה שאפשר להבריח מן היחידים. [זהו רמ"א לח"מ (ס"ב) בשם המרדכי, שבכל דין תורה שבין היחיד והמלכות חמיד חשיבא המלכות כמותזקה, ע"פ שהממון הוא במצוות תה"י של היחיד, מכח תיקיפות ואלימות כחה של המלכות, לדינא דמלכותא דינא ומלא פרוץ לו גדר וכור' (הערת המעתיק)].

חלויים זב"ז, דגדר ענן שעבוד נכסים הוא שהמלוה כ"כ בטוח בגביה חוכו, שאפילו לא יהיו לולה נכסים מפני שמכרם לאחרים, עדין ביכתו לגבות — מן הלקחות, אך אילו הי' הלה נאמן למור פרעה, נמצא שאין להמלוה שום בטיחות בגביה חוכו, ואיך שייך לומד שזקי' כאן שעבוד נכסים לאפשר לו לגבות אף מן הלקחות, ומה"ט מוכנה שפיר שיטת הרמ"ס שכחוב (פי"א מלולה ולוה ה"ז) שהמטטלין אין תחת שעבוד בעל חוב מן התורה, הרי דס"ל חרתי, א', דשבודא דאוריתא, [ועי' בזה בש"ק לח"מ רס"י ליט' ליקוט כל דיעות הראשונים בזה], וב', דאפילו לפי הrk דיעת הסוברת דשבודא דאוריתא, אין זה אלא על הקרקע ולא על המטטלין, [וזדלא כדעת הרשב"א בكونטרס אחרון סוף קידושים], שהבא הקצה"ח רס"י ל"ט]. ובטעם חילוק זה מן התורה צרייכים לומר על הדרך הנ"ל, שככל גדר העניין דשבוד נכסים היינו — שהמלוה הוא כ"כ בטוח בגביה חוכו, ובודאי שסביר זו רק נימנת להאמר לגבי קרקעות, שהם נכסים שיש להם אחריות, ובמליצת הראשונים, והארץ לעולם עומדת, אבל במטטלין, שבעל יכול להבריחם ויכול להעליהם ויכול לאבדם, בודאי אין בזה בטיחות להמלוה לגבי גביה חוכו, ומה"ט ס"ל להרמ"ס דאין המטטלין תחת שעבוד המלוה דבר תורה.

ב) ובاهci ניחא נמי. כולא סוגיא דפ"ק דב"ק (יב). שדנו אי עברי כמטטלתי או כמרקעי לגבי פרובול, קניין אגב, ונכיה מיתמי, ומהו שמה החוטס' ד"ה אנא, דהלא בכל מקום קי"ל. דעבדים הוקשו לקרקע, ועיי"ש מה שת"י בדוחק, ובראב"ד פ"ה מטווען ונטען ה"ז [הר"ד בש"ק לח"מ סי' צ"ה סק"ט] בירא כולא סוגיא באפין אחר, דשני מושגים נפרדים המה, המושג של קרקע (בניגוד למטטלין), והמושג של "נכסים שיש להם אחריות" (בניגוד לנכסים שאין להם אחריות), וכי אמרין דעבדים הוקשו לקרקע, היינו דזוקא היכא דהדרין הנהוג בקרקע תלוי במה שיש עליו שם קרקע, דאף עבדים נידונים כאילו יש עליהם שם קרקע, למרות מה שבמציאות מטטלין הם, אבל היכא שהדרין הנהוג בקרקע הוא מפני שהם נכסים שיש להם אחריות, ושמפני כן המלה בטוח הוא בגביה חוכו, מושג זה איננו עורך לעבדים מכח ההיקש, דאפילו בקרקע ממש יש דברים שאין להם אחריות, כגון ענכים העומדים ליבצר, שמאחר שעדרין מהחוכרם הם לקרקע, דינם בקרקע ממש, אך אין בע"ח גובה מהם, כמבואר בגם' בתוכות, דאים ששובים בנכסים שיש להם אחריות, ודזוקא בגין דינים אלו [גביה מיתמי, קניין אגב, ופרובול] שהדרין תלוי בנכסים שיש להם אחריות, הוא שהסיקו בגם' דעבדי כמטטלין, וכך הוא באמת דזוק לשון המשנה פ"ק דקידושין, דנכיסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות בסוף בשטר ובחזקה, ול"א בפשיותה שהמטטלין נקנים אגב הקרקע,

דמשתוחה להר דאיינו נאסר, אין מיעוט זה מפני שהוא קורע אלא מפני שאין בו תפיסת יד אדם [וכמש"כ הרמב"ם להדריא, והוא מלשון הגמ']. ואף בהבמה ג"כ, אף שבודאי דינה כתולש ומטלטין, מכ"ם גם בה אין בה תפיסת י"א, ואני נאסרת.

ועי"ש עוד ברמב"ם סוף ה"ב, דאבי ה'ר שנדרלו ועבדן במקומם. מותרות שהרי אין בהן תפיסת י"א. ובגמ' עבד"ז (מו) נחלקו בוה האמוראים. ולדעת החולקים, אסורתן הן בהנהה, דלאחר שנדרלו, הרי אין דין עוד כמחובר, ולא קי"ל ה'ר כי, דאף-DDינם בודאי כמטלטין, מכ"ם עדין אין בהם תפיסת". ועי"ש עוד בגמ', דתרגולת שהטילה ביצה, ועדין לא הגיביה שום דבר. אף דאותה הביצה ודאי דינה כתולש ומטלטין, מכ"ם אם עבדה אינה נאסרת, דין בה תפיסת".

וממילא לפ"ז מירושת הסתירה הנ"ל שבפסקין הרמב"ם, דלענין מעילה, שהכל חליו בשם קורע ובשם מטלטין, התחם שפיר פסיק הרמב"ם בית ג' שהוא תליש ולבסוף חברו. אעפ"י שלא השרישן דין כמחובר, ומוחבר לקרע דין קורע, ואין בו מעילה. אך בנוגע לऐstor הנאה דעתך", דין הדבר חליו בשם קורע ובשם מטלטין, כמו שיש אופנים שהדבר שעבד דין כמטלטין, ואעפ"כ איןנו נאסר; מפני שאין בו תפיסת", כמו קי"ל בבית, דאעפ"י שבודאי דין כקרע. מכ"ם, הרי יש בו תפיסת", ושפיר נאסר בהנהה.

ב"ן ועי' שו"ע יו"ד (ס"י ו' ס"ב) דהשותט בצפורה המחוור בבהבמה, שהיתו פסולת. ועי"ש בח"י רעק"א, וכפת"ח שם בשם תשו' רעק"א, שהקשה כזו, ומג"ל להראותים לומר כן, דהלא במשנה חולין וק' תנן השותט בצפורה, וייל' רבענ"א הוקשו לקורעות וכקדק"ל לענין אונאה ומעילה, ולכך הצפורה המחוור לאדם דין כמחובר. ואפ"לו לדעת התוס' (פ"ק דקידושין) שرك עבד לנעריו הוקש לקרע, אולי ייל' דהשותט בצפורה המחוור לע"כ, שהיתו פסולת מדאוריתחא, ובשותט בצפורה המחוור לבן חורין, שהיתו פסולה מודרבנן, גזרהatto צפורה דעתך נערין. אבל מנ"ל לרשותים לפסול אפ"לו בשותט בצפורה רבחמה.

ובפושטו הי' נראה לומר דמה שהביא רעק"א מאונאה ומעילה, אין עניין לכך, דהנה קי"ל רהמסטר בשכת עוכר במלאת גוזו, וכי שיק' לומר שם יגוזו את שער עבדו הכנעני בשכת, שנוטף על' איסור גוזו עבור אף משום קוצר, מפני שעבדים הוקשו לקרעות, אוחמה. אלא ודאי פשיטה ולא, דמאי הרמב"ם דין הבהמה עם דין הקרע, אלא ודאי מhabcar להדריא מזה, דהא

הן ואנכ' יש לבאר, bahwa דכתיב הרמב"ם דשאני הקדש משאר בע"ח דעלמא, [שודוקה בהקרש אמרין דמה שנבה גבה]. דאولي יש לומר דין כונתו לומר דהקדש שאני מהדיות, אלא כונתו לומר דשאני צייר שכזה (שנידר שני נדרי ערכין), שני היותרים, גם המוקדם וגם המאוחר, שניהם שייכים לאותו העבי"ח, רעד כאן ל"א דברע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שנבה לא גבה אלא כשם שני בע"ח נפרדים, שאפ"לו בדעכ' מוצאים את הקרע מתח"י של המאוחר ומעבירים אותה לרשותו של המוקדם, אבל בשני החובות הם כלפי אותו העבי"ח, אפ"לו גבה את החוב המאוחר תחילה; לא שיק' לומר שייציאו הב"ד את הממון ממנו בכדי לחזור ולהעניקו עוה"פ אליו, (לאותו האדם), אלא שמעתה יהיו בידו בתורת תשלומי החוב הקדום, דטוכ"ס, הלא הממון יהיה תח"י אותו האדם.

בדין תלוש ולבסוף חברו

אן כתיב הרמב"ם פ"ה ממילה היה, אין מעילה אלא בתולש מן הקרע, אבל הנהנה בקרע עצמה או במחובר לה, לא מעיל... וכן המקדש בית בני, הדר בו לא מעיל וכו', ועי' פ"ח מעבד"ז ה"ד, שהמשחחה בית בני, ה"ז אסור בהנהה, וכבר תמה בס"מ שם להל' מעילה על פסקי הרמב"ם דסתורן אהידי, דאילו בgam' מעילה (ב). השוו ב' הלכות אלו אהידי לענין ד"ז לתולש ולבסוף חברו, ומ"ט חילק הרמב"ם ביניהם, וטיסים לומר, דאיתן לנו למימר דעתם (דמחמרין לאסור במשתוחה בבית, אף דלענין מעילה דין הבית כמחובר) משום חומרא דעתך"ז.

ואמר בזה הגרא"ם סאלאויטשיך, ז"ל, דאף שבגמ' השו להני תורי הלכתא אהידי, מכ"ם, דברי הגמ' באמת צ"ג, ופסקין הרמב"ם, אף שהם צ"ע מן הגמ', אך שלעצמם — לק"מ, דין קורע דאיתמר לבני מעילה, ודין קורע דאיתמר לגבי עבד"ז, אינם זהים כלל וכלל, דעי"ש ברמב"ם בהל' עבד"ז בתחלת פ"ח שכח, כל שאין בו תפיסת יד אדם, ולא עשהו אדם, ע"פ שנעבד, הר"ז מותר בהנהה, לפיכך עובדי כוכבים העובדים את ההרים ואת האילנות... ואת הבהבמה, הרי אלו מותרין בהנהה, ובshallma הרים וגבוות, קורע הם, ואילנות, הרי הם מחוברים לקרע, שהרי השרישו, וכל המחוור לקרע דין קורע, אלא הבהמה, הר"ז תלוש ודינו בודאי כמטלטין, והיאך זה כלל הרמב"ם דין הבהמה עם דין הקרע, אלא ודאי מhabcar להדריא מזה, דהא

דעכדים הוקשו לקורקעות, אין זה אלא בוגוע לאוthon ההלכות החלוות בשם קרוקע בנגוד לשם מטלטליין, אבל בשכת, אין הגדרת מלאכת קווצר תלוי בשם קרוקע כלל, אלא בעוקר דבר מגידולו, וטוכס, שער העבד המכני הוא לא בבחינת גידול קרוקע כירקota ותבואה, ולפיכך פשיטה מלאכת דאין בגזע שعرو משום מלאכת קווצר. וכי' חוס' ב"מ (ק) ד"ה ואמר, דאפילו לדעת ר"מ, דעכדים העודדים ליבצ'ר בכזרות דמיין, ואין עליהם דין קרוקע [לענין אונאה, שבזעה, ושומרין], מכ"ם לענין מלאכת קווצר בשכת, פשיטה דחיב. כלומר, דין הגדרת מלאכת קווצר תלוי בשם קרוקע כלל, אלא בעקבית דבר הצומה מגיזלו. ומאהר שכן, צ"ע בכלל דין המשנה בחולין, שהשותח בצפורה המחוobar, אפילו לעבד בגין מלאכת קווצר בשכת, דין הגדרת דבר הצומה חמיד שהתה שחיתה בתלווש, דהלא אף דמחobar לקרוקע דין קרוקע, ושער העבר דין ידעין (הוואיל וליכא עדות). אמר רב, בעדות מיוחדת, הרוי דלבדור עניין של דן"פ סגי בעדות מיוחדת, אלא שמעיוט מיוחד יליפין דא"א לב"ר להעניש במיתה כי"ד עפ"י עדות שכזו, אבל כאן שמדוברים לו כיפה, ולא מקיימים בו אחת מארכע מיתה כי"ד, ליהא לך מצוה המוחודה נועי כל זה בתשו' בית הלוי ח"ב סי' לטנ]. וכן עיין רמב"ם טורף פ"ג מהל' מלכים, כל ההרוג נפשות שלא בראייה ברורה... אפילו בע"א... יש למלה רשות להרגו וכו'. וביארו שם האחראונים בכונחו, דלא ר"ל עד אחד ממש, דיהיאך אפשר לסמן על עדותו של ע"א בעניין של נפשות, אלא ודאי כוונת הרמב"ם לומר בעדות מיוחדת, דבאמת עדות מיוחדת כשרה היא בין בר"מ ובין בדנ"פ, אלא שגזה"כ הקבוע ביד התלשה מן הגוף, שחיתתו כשרה, וכן כחובם המתובר, ששן אחד הקבוע בלחי. — שוחט בו לתחילה, דהליך (לגביה השן) והיד (לגביה הצפורה) דינם כדי הסcin. ואני הלהב של מחתך [שבו עשה את השחיטה] חשוב מפני היד של הסcin, אבל בצפורה המחוobar לרוג הכרמה, ואני הרוג משמש את הczporon לאפשר יותר את מעשה השחיטה, בכח"ג דין כמחobar, וחיתתו פסולה, והיינו טעמייהו, דין גדר עניין זה דמחobar ר"ל מתוכר לקרוקע, אשר דין קרוקע, אלא גדרו - מחobar לשום דבר אחר [חווץ מיד הסcin], שימוש שמשש את הלהב הסcin לסייע להשותח באחיזותן, ובמעשה השחיטה].

בדין עדות מיוחדת

מכות (ו): א"ר נתמן עדות מיוחדת כשרה בדיני ממונות, דכתיב לא יומת עפ" עד אחד, בדיני נפשות הוא דין כשרה, אבל בדיני ממונות כשרה, מתקין לה רב זוטרא, אלא מעטה בדנ"פ חציל, אלמה תנן הוא והן נהרגין, קשייא. וצע"ג קושית הגם, דטוכס הלא בדנ"פ פסולה עדות מיוחדת, ומ"ט נימא דין דלא מצטרפי לחומרא, מכ"ם ליצטרפו לקולא — לומר קורף, ולפטור את

הnidzon, [וזיעי"ש ברשי" שדותק בזה]. ובכ"או רשות קושית הגם, נראה לומר, דבאמת לפין ממשפט אחד יהיו לכם שאחד ד"מ ואחר דן"פ בדורישה ותקירה (בגמ' סנהדרין ג), הרוי דaicca היקשא בין רני עדות של ד"מ ושל דן"פ, וא"כ קשה, היאך שייך לחלק ביניהם לעניין עדות מיוחדת, ומן הבהיר לנו, שכמתה אף בדנ"פ גופא כשרה היא עדות מיוחדת, אלא שמצוה מיחודה היא המוטלת על הבידי' שלא להעניש עפ"י עדות שכזו, ודין מיוחד הוא זה בקיום העונש, ובדוק לישנא וקרא לא יומת עפ"י עד אחד, וכוונת הפסוק — אחד אחד, וזה הילכה מיוחדת בקיים מיתה כי"ד, שלא ימיתתו עפ"י עדות מיוחדת, עפ"י שמאך הל', עדות, כשרים העודים האלו, והראוי לזה מהמכוואר בגמ' סנהדרין (פא): וההרוג נפש שלא בעדים מכנים אותו לכיפה וכו', ובגמ' הוכיחו על דין המשנה, mana ידעין (הוואיל וליכא עדות). אמר רב, בעדות מיוחדת, הרוי דלבדור עניין של דן"פ סגי בעדות מיוחדת, אלא שמעיוט מיוחד יליפין דא"א לב"ר להעניש במיתה כי"ד עפ"י עדות שכזו, אבל כאן שמדוברים לו כיפה, ולא מקיימים בו אחת מארכע מיתה כי"ד, ליהא לך מצוה המוחודה נועי כל זה בתשו' בית הלוי ח"ב סי' לטנ]. וכן עיין רמב"ם טורף פ"ג מהל' מלכים, כל ההרוג נפשות שלא בראייה ברורה... אפילו בע"א... יש למלה רשות להרגו וכו'. וביארו שם האחראונים בכונחו, דלא ר"ל עד אחד ממש, דיהיאך אפשר לסמן על עדותו של ע"א בעניין של נפשות, אלא ודאי כוונת הרמב"ם לומר בעדות מיוחדת, דבאמת עדות מיוחדת כשרה היא בין בר"מ ובין בדנ"פ, אלא שגזה"כ היא בקיום העונש דמיתה כי"ד, שלא להעניש עפ"י עדות שכזו, ופשיטה דגזה"כ זו לא שייכא במלך שרווצה להרוג מדיני המלכות. ולפי האמור שפיר מוכנת כשרה בר"מ, זה מוכיח שאף בדנ"פ כשרה עדות שכזו, דהה מושפט מיוחדת כשרה בר"מ, זה מוכיח שאף בדנ"פ כשרה עדות שכזו, לדנ"פ, אלא שמצוה מיוחדת אחיד לפין שבhalbכות עדות רני ממונות שוות לדן"פ, אחיד שמצוה מיוחדת היא בקשר למצות מיתה כי"ד שלא להעניש בכחה"ג, ולפיכך שפיר הקשו, שהה' לנו לומר שכדנ"פ חציל, דיןיא דנמצע אחיד מהם קורף, דעתך הלוות עדות שפיר מעצרפים העודים מיוחדת — אפילו במקורה של דן"פ.

בעניין מלכות דעת זומם

ר"מ הל' סנהדרין פ"ט, זול', כל לא תעשה שבתורה שאין בהן לא כרת ולא מיתה בית דין שלוקין עליהם קס"ח, ואלו הן וכו', ובאותו ק"ל, עד זומם שאין בו חשולמין, עכ"ל. ומשמע להרייא דבל' הזמה ליכא מלכות באיסור לא

שהוכחשו על ידי עדרים אחרים ואח"כ בא הרוג ברגליו, וירודעים אנו ששקניםיהם דוקא בכיה"ג נחשים הם לעדרים זוממים וחיביכים מליקות. והוא אכן חיביכים מיתה בכא הרוג ברגליו, עיין ברמ"ס פ"ח-ד מעודות, וז"ל, ועדרים שהוכחשו ולבסוף הולמו הרוי אלו נהרגנן או לוקין או משלמין מפני שהכחשה תחילתה הזמה היא אלא שעדרין לא נגמרה, עכ"ל, דהכחשה, אף דהזמה היא אינה הוא במקום כאשר זומם, ועיין שם עוד במאירי למכות ב: שכחן בן גירושה לא עלה על לא תענה דהוי לאו שאין בו מעשה, אלא דהמלךות בגין גירושה אין לוקין על לא תענה דהזהר לאו שאין בו מעשה, אלא דהמלךות בגין גירושה לא תענה דהזהר לאו שאין בו מעשה, לא עלה על עדרים זוממים שנגנה לפ"י למדת). ועיין ברמ"ס הל' עדות פ"ב-ד, וז"ל, ואין לעדרים זוממים שנגנה לפ"י שאין בה מעשה, לפיכך אין צרכיס החראה כמו שביארנו, עכ"ל. והק' הראב"ז וז"ל, א"א זה הטעם לא ידעתי מהו, א"כ מגדף לדעת חכמים לא יהיה צריך התראה עכ"ל, הראב"ז.

בעניין שרטוט

בسطה י"ז בחוס' באמצע ד"ה כתבה, וז"ל, אלא ש"מ דהכי גמירי לה דלא מצוי לשפט להו, עכ"ל. ומוכח בתוספות רבתפילין אסוריין לשפטו. ומשום הכל הגמי' במנחות לא הי' יכול לחוץ דמיiri במשורטtein דפסולין הן, דהכי גמירי לה, ופרשיות החפלין של הגרא"ח ז"ל לא היו משורטtein, דזההmir כשייטת החוס', האלו לפטל פרשיות תפילין משורטtein. [והגרמ"ס ז"ל הנג לשפט כל כמוי' יש הילל' מ' שהחפליין אסוריין לשפטו. זוהgra"m כמוש"כ הרמ"ב] מכתבי שלו שהביא בו פסק אף שלא כי בכתוב אשורת, ודלא כמוש"כ הרמ"ב] בסוגיא דיגיטין (ו): דבר דברי תורה בעו שרטוט מדינה ודברי תורה, ורק בהקשר של סח"ם הוא דמצורכין אשורתית, אבל דברי תורה בכל כתוב דין עדיין בדברי תורה שמספיק בשורה שמלהטה, כמו ניר שנדף עליו שורות, לכתוב מעלה מן השורה.]

ועי"ש עוד בחוס' בسطה, וז"ל, מיהו לא ידענא אם שירטט אותה בין שיטה לשיטה לאחר כתיבה, אע"ג דבשעת כתיבה כתוב באיסורה, אי המגילה כשרה בהכי או לא, עכ"ל. והק' הגרא"ח והקרן אורורה ומהו ספיקת החוס', הא בגמי' במנחות איתא דאין לעשות מתחפלין מזוודה דחסר בשרטוט, ואי יכול לשפט לאחר שכחוב, מה היה קושית הגמי' במנחות דחסר שרטוט, הלא יכול לשפט עבשו ויעשה ממנו מזוודה.

והנ"ל דشرطוט הווא דין בכתיבה, אלא דט' ללחוס' דכשشرطט לאח"כ, מצטרףشرطוט אל מעשה הכתיבה ונתקשרה הכתיבה מלמפרט, ונוחשבת לכתיבה עםشرطוט. (ואולי ר"ל שבשעה שכחוב היה כונתו לשפטט לאח"כ

חונה, ומסתמא ה"ט, דהוו לאו שאין בו מעשה, ורק hei חידוש بعد זומם שלוקה, ולפיכך נקט מליקות רק بعد זומם, ולא בכלל עד שישיק בעדרתו שלא באופן של הזמה (וכן כתוב המאיiri במשם מכות פ"ק ד"ה המשנה הheimerית, אין לוקין על לא תענה דהוי לאו שאין בו מעשה, אלא דהמלךות בגין גירושה הוא במקום כאשר זומם, ועיין שם עוד במאירי למכות ב: שכחן בן גירושה לא תענה דהזהר זומם, ולפיכך אין צרכיס החראה כמו שביארנו, עכ"ל. והק' הראב"ז ולמדת). ועיין ברמ"ס הל' עדות פ"ב-ד, וז"ל, ואין לעדרים זוממים שנגנה לפ"י שאין בה מעשה, לפיכך אין צרכיס החראה כמו שביארנו, עכ"ל. והק' הראב"ז וזה הטעם לא ידעתי מהו, א"כ מגדף לדעת חכמים לא יהיה צריך התראה עכ"ל, הראב"ז.

ונל"פ דהרב"ם ס"ל דמליקות של עד"ז אינו מפני האיסור כלל תענה רק הזמה ומחייבים, ואין בו מעשה פירושו דאינו חייב משום איסור הלאו כלל תענה רק חייכ' משום חילתו שם עד זומם, ולהר"ם מובן שאין לא תענה ניתן לאחרהו ממשום חיזוב דהזהמה, ומושבנת בזה קושית החוס' ב"ק (עד:) ומכות (ד): ושאר ממשום חיזוב דהזהמה, דלא תענה רק בא לאזורה, דעתן עונשין א"כ מוירין, אך החיזוב הוא ממשום כאשר זומם והשם עד זומם. אלא שמקשיין העולם מהגמ' דב"ק (עד:) עדudenים שהוכחשו בנפש ובא הרוג ברגליו שלוקין, והלא אין לוקין על לאו כלל תענה, ורק עד זומם לוקה, ולמה לוקים העדים בכא הרוג ברגליו.

ונל"ד עיין ברמ"ס פ"יח מעודות, ה"א, וז"ל, מי שהעיר בשקר ונודע בעדרים שהעיר בשקר, זהו שנקרה עד זומם, עכ"ל. הרי שלא נקט הרמ"ס דעדים זוממים הם שאמרו המזומים עמו היותם, אלא שהגדרת עדים זוממים הינו היכא דנדוע בעדרים שהעירו בשקר. ובאמת כל הכחשה של תרי ותרי הינו צריך להיות נידון כהזהמה, אלא שאין אנו יודעים אם שקרים הם, וכן כתוב הר"ם שם הילכה ב', וז"ל, כמה דברים אמרוים בעדרים שהוזמו, אבל שתי כתות המכחים זו את זו, ואין כאן עדות, אין עונשין את אחת מהן, לפי שאין אנו יודעים מי הוא הכת השקנית, עכ"ל. ומוכח דברמת הכחשה היה מהייב כמו הזמה, אלא אין אנו יודעים מי הם הכת השקנית. ונראה דבוחן גם"ז דב"ק, בעדרים שהוכחשו בנפש, מירוי שהיו ב' כת עדרים שהכחישו זא"ז ורק אח"כ בא הרוג ברגליו, והנה ביארנו דהכחשה בעצמה הייתה מחייבת, אלא אין אנו יודעים מי אומר אמת, אבל מעשה הזמה על ידי הכחשה ספר איתא, וממילא אח"כ, כשהוא הרוג ברגליו, וירודעים אנו שהאמת עם כת המכחה, אז חייכ' הכת השקנית מליקות משום ההזהמה של הכחשה, אבל איך"נ אם העידו עדים שרואין הרוג את שמעון ובא הרוג ברגליו, לא יתחייבו מליקות, ודוקא בעדרים

וצי'ע). אבל בתפלין שרצו לעשoten למזוודה, כיון שכבר נכתבו לשם חפלין, וכבר חלה הכתיבה ונגמרה, שב לא שייך לומר שיצטרף הشرطות שלא"כ אל הכתיבה, דהיינו שם חפלין מפיקע צירוף הشرطות אל הכתיבה, דشرطוט צ"ל דין במעשה הכתיבה ולא בהחפצא דהספר. ולשי' תוס' דאסור לשפטת התפלין, בודאי ניחא הסבר דברינו, שהרי כבר חלה ונגמרה כתיבת התפלין בעלי הشرطוט, ולא ניתנה כתיבה זו (שבתוורת התפלין) להצטרף אל הشرطוט שלאחר מכן. משא"כ בכוחם מזוודה ואח"כ שרטטו, אה"נ דיש מקום לומר شيء"כ בשאר מכון. מכאן שא"כ בנסיבות מזוודה ואח"כ שרטטו, אה"נ דיש מקום לומר شيء"כ בשאר מכון. מאידך, דיל' דהشرطוט שלאחר מכן שפיר יצטרף אל הכתיבה דמוקדם.

ועויל' בישוב קו' הגראע"א, דיש לחלק בין כתיבת מזוודה לבין כתיבת מגילה סוטה, ובמזוודה, דבעינן שחתוקש בקדושת מזוודה, אה"א לומר שתחכש ותחדש מלמפרט עי"ז שיشرطט לאחר מכן, משא"כ בכתיבת פרשת סוטה, דין בה קדושה, דעתמת היא למחיקה, ואין ציריכים שהכתיבה קדשה את הפרשה, בזה שפיר ייל' שיכול לתיקן הכתיבה מלמפרט על ידי הشرطוט שלאחר מכן.

והנה עיין ברמב"ן בגיטין (ו), זוזיל, עוד אפשר לומר שchaplin ומזוודה כיון שלא ניתן לקרויה בהן, מן הדין אין צורך שרטוט. אבל בס"ת ושאר הספרים שכטבנן לקרותה בהן כדי שלא יתעורר השווות וירוץ הקורה בהן, ואתייא הלל"מ ומצריכהشرطוט למזוודה ועי"ש, הרי שחידש הרמב"ן דעתמא דشرطוט הוא شيء"כ קל לקרויה, ובמזוודה לא ניתן לקרויה.

אכן עיין בר"ם פ"ז מזוודה הלהה י"ג, זוזיל, חייב אדם להזהר במזוודה... וכל זמן שיוכנס ויצא יפגע ביחסו השם בשמו של הקב"ה ויזכרו... וייעור משנתו וכו', עי"ש. ומשמע בדברי הרמב"ם שמזוודה ניתנה לקיראה, דאל"כ אין הוא נזכר ביחסו השם, ודלא בדברי הרמב"ן שהבאנו. והוא דגולlein וכורכין אותו הוא מפני כבודה, דבגמ' מנוחות הובא ס"ד לומר דלולא הג"ש היו כותבים אותה עיג האבניים, והרי מהכחש, אף שבכח"ג לא הי גמל, ורק משום כבוד כתבי קודש הוא שציריכים לגוללה. [ועיין בפי הרע"ב למס' אבות פ"ה, שוגם הלחחות היו גמלין] וא"כ, שאפשר להיות מזוודה בלתי-מגוללת, בודאי ניתנה היא לקיראה. ונראה לזכור עוד, שהרי נפק"מ לדינה בין שי' הרמב"ם לבין שי' הרמב"ן, אם מותר לקרויה הפרשיות מחוק המזוודה, דלהרמב"ן יהי בזה איסור ממשום הוושב"כ שא"א רשאי לקרויה בעל פה, דלהרמב"ן לא ניתן לקרויה ממנה. משא"כ לדעת הרמב"ם, ונראה דט"ל דשפיר ניתנה לקרויה ממנה. אלא ולפי'ז צ"ע לשיטת הרמב"ם, למה לנו הללמ"ס מיזוחת להצריךشرطוט למזוודה, מאחר שניתנה לקיראה, מה תגרע המזוודה מכל שאר דברי תורה שבכתב שניתנה לקיראה, שכולם ציריכיםشرطוט, וכקושית הרמב"ן.

בירורי הלכה:

רבנן דוב גנט

בעניין האם יש איסור בישול עכו"ם על ידי קיטור בשיש מים בתוך הקופטה שנתרחם ע"י הקיטור

המעוישן אין בו מושם בישולי עכו"ם, וכן פסק הרמב"ם פ"ז מהל' מאכלות אסורות הי"ז, וכן נפסק בש"ע י"ד סי' קי"ג טע"י י"ג, ומוקדם מהירושלמי בנדרים או מעוישן הוי כבישול והוי איבעא דלא איפשתא, וכיון בישול עכו"ם איינו אלא דרבנן נקטין לקובא, אבל גבי בשאר בחלב דהוי دائוריתחא לעניין אכילה אולין לחומרא.

והנה נחלקו האחרונים Ai בישול ע"י קיטור חם נחשב למעוישן או דוקא בעישון הוי כבישול עכו"ם שלא נאסר לגבי בישול עכו"ם, ועיין זהה בדרכיו תשובה שם ס"ק ט"ז בשם בעל זר זהב על האו"ה (כלל מ"ג ס"ק ד') שכתב דין ראייה מהחובי שבת שחומרו בו אפי' בתולדות האור, ובפרט שהבישול ע"י מכונת הקיטור הוי דבר שנתחדש עתה, Ai ייל' שלא היה בכלל הגזירה" וכן הביא בשם שות' אבן שיטה סי' ג' שגם התיר דקיטור חשייב למעוישן ומתוך מושם בישולי עכו"ם, ועיין בזה בספר טהרת מים עמוד קצ"ט.

והנה עיין יביע אומר (חלק ה' הי"ד סי' ט') שהביא מהירושלמי בשบท, המתויך אבל חייב מושם מבשל, הצולה המתגן השולק והמעשן כולהן מושם מבשל, הרי דמעוישן הוי בישול ממש וחביב בשbeta מה"ת, ומ"מ לעניין בישול עכו"ם אין מעוישן כמבושל, Ai מה לי בעישון מה לי בקיטור, ומה דפסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א הי') לעניין בישול דבשר בחלב דמעוישן הוי ספק ואינו לוכה עליו, כחוב הפמ"ג במש"ז (סי' פ"ז סק"א), וכן הוא בגיןון הש"ס, חלקן בין שבת לבשר בחלב, דבשבת שנחרבו חולדות מקרא, מעוישן הוי תוליה דմבשל וחביב, משא"כ לעניין בשאר בחלב ייל' דבעינן בישול ממש, ועי"ש ביביע אומר שמסקנותו לדינה, דבישול בקיטור הוי כמעוישן, ואין בו מושם בישול עכו"ם.

הרבי צבי שכטר

בדין טעם בעיקר

כתב הר"ש פ"ב דמס' טבו"י מ"ג, והוא אכן כל המקפה נפסלה, דתחשב כתרומה מהמת טעם בעיקר... ולענין אי' אכילה דוקא הוא דהוי בעיקר [ולא לענין קבלת טומאה]. תדע, אין טעכע"ק ליחס שחותה בכnilila לענין טומאה, ועפ"י יסוד הר"ש צ"ע דברי הגמ' במס' עבד"ז (דף ל'יו ריש ע"א) זליפתן של כלים טמאים אסורין, דמתבאר להדייה (לכה"פ מס' ז' והג') שהבליעה הטמאה שבדופן הכלוי יכולת לגרום טומאה להמאכל הטעור המוחבש בכלוי עכשו.

והנה ערך'ן למס' ע"ז (דף ל'ז ע"א בדף הר"ף) שהביא את דעת הראב"ד, שככל איס'ה שנותרבו חד בתורי ביהירות, אף דעתו נוטן טעם, ואסור הכליל באכילה מדין טעכע"ק, מכ"מ מותר בהנאה, [זהו בא השג� לפט"ז ממאכ"א הל' י"ד], ובאי' בדעתו הגאון בעל צפנת פענה עפ"י דברי הר"ש הנ"ל, דין טעכע"ק לא נתחדש אלא לגבי איסורי אכילה, ולידנא דלא קייל' כדעת הראב"ד, אין זה מפני שנדרחית סברת הר"ש, דאדרבא, סברא אלימתא היא מאד; אלא מטעם אחר הו, עפ"י יסוד הרמ"ב בפיהם"ש לכrichtות בנקדחה הנפלאת, דכלל איס'ה, אי' ההנאה נובע הוא מאיסור האכילה, [חו"ז מאיסור הנאה והקדש], ומאחר דאם רצין טעכע"ק לגבי אי' האכילה, מילא נמשך מזה שמי' בהנאה ג"כ היה אסורה.

ולפי"ד שפיר מובנת שיטת רשי', דחמצ' שעעה"פ מתבטל חד בתורי, ואין נהוג בו דין טעכע"ק (עי' משנ'ב לס' חמ"ז ס'ק ק"ה). דבעיקרו אין כאן חפצא של מאכ"א, דחמצ' לאחר זמנו מותר הוא מן התורה, אלא שבקשו לנוסח על שעבר בכ"י ובכ"י, ואסרו לו להנאה הימנו, נמצאו דברה"ג אין איסור ההנאה נמשך מאי' האכילה, אלא אדרבא, מה שאסור דחמצ' באכילה הוא מפני שגם אכילה הוא אופן אחד של הנאה ועל ההנאה הרי קנסו חכמים, ובונגע לאיסורי הנאה [שאין שורשן ועיקרן באיסורי אכילה] הדירין לסברת הצ"פ בדעת הראב"ד, דלא שייך כאן כל ההלכה של טעכע"ק.

ועיין עוד רמ"א לוי"ד (סי' קי"ב סי"ד) דפת עכו"ם מתבטל ברובו, וא"ע ששים, וכ"ה בט"ז שם (סק"י) שלא גוזרו חכמים על פת של עכו"ם על טעכע"ק, וכ"כ הש"ך (סוס"י קי"ג ס'ק ב"א) בגין לבישול עכו"ם [זעיר' דרכ'ת לסי' קי"ג ס'ק צ' וצ"א שיש מחמירין בזה]. ובטעמא דAMILTA ה"י נראת לבאר,

ושמעתי מהרה"ג רב משה היניeman שליט"א בשם רבו הגר"א קוטלר זצ"ל שבישול בקייטור هو כמשמעותו ואין בו משום בישולי עכו"ם.

אל דנראה שםבשלים אוכל בkopfsooth ויש בתוכם מים או שאר משקים הרי אף שמבחן לקופסה מתחכם ע"י קיטור אבל הקיטור מחמס המים ולכך המאכל מתבשל ע"י המים שבתוכה הקופסה והוא בישול ממש ואסור, והרה"ג רב ישראל בעלסקי שליט"א אמר שמרן הגר"מ פיינשטיין, זצ"ל עצק מר על זה שאין להתר באורפן זה, אלא דשמעתי בשם הגר"י גוטמן זצ"ל שהיה נוטה להקל בזה.

והנה ביר"ד סי' פ"ז סע' ו' פסק המחבר דהמעשן והמבושל בחמי טבירה אין לוקין עליו, והמגיד משנה והגר"א כתבו דין lokin כיוון דהו ספיקא ואוריתא דהוי איבעיא ולא איפשטא בירושלמי ומ"מ באכילה אסורה, ועיין בפרק' שחמה ומעשן בכ"ח הוא לצורך שרשו כשר בחלב ותלו אותו בעישון ובירושלמי הוי ספק לעניין מלוקות גבי איסור דבישול בכ"ח והרי לאלו הראשונים ודצלי לא נכלל באיסור גבי בכ"ח הרי מיעשן גרע מצלי ולכן ונדי אין כאן איסור דאוריתא ומכח זה הוכית הפר"ח דצלי איסור מדאורייתא.

ועיין בפרק' שחטב לחץ דהמודובר בספקו של היירושלמי הוא שהבשר והחלב הן בקדורה ונתחממו ע"י העשן וע"י כן נתבשל הבשר בהחלב, והנה מהר פרישה חזין ב' דברים — חזא דעתו הינו עישון חמ' ועוד דאף אם שורה הבשר בחוץ החלב שבקדורה ונתחבש ע"י חום העישון מ"מ הרי נחשב למיעשן ובנידון זה הקילו לפי היירושלמי לעניין בישול עכו"ם, הרי מפורש דאף בкопסה שהמאכל מתבשל ע"י המים שבתוכה הקופסה ע"י החום של הקיטור מבחן חשיב כמעשן ולענין בישול עכו"ם יש להתר, כן גלעד.

דטעמא דהני גזרות הווא משום חתנות, וממצא דאיין בגין הפעאה של מאכ"א, ואינם אסורים באכילה בתורת אכילה, אלא שיש כאן איסור התקרבות עם הנכרים, ואכילה מאכלות אלו אסורה היא בתורת מעשה התקרבות, ולא בחורת אכילה, ומה"ט לא שיק לומר בזה דעתך ע"ק, דחדוש-דין זה לא נאמר אלא בוגע לאכילת מאכ"א.

ועי' ראי"ש לחולין פ"ד ס"ז, ז"ל, א"ב, אם נחתכו הגידין, יחתוך כל הרgel לעלה מצומת הגידין, ווחזור להכשרה, ומיירץ דאייה"ן, דחוורה להכשרה וכו', והרא"ש פליג עלי' וכחוב, שדעת רוחקה היא זו שטריפה החזר להכשרה וכו'. וכ"ה באמת פשוטות מעשיות לשון הגמ' שמה (סח):¹ לפי שמצוינו בע"ש וביכוריים, שאע"פ שיצאו חוץ למחיצתן וחזרו — מוחרים, יכול אף זה (באבר של בן פקעה) כן, ח"ל טריפה, Mai תמודא, אמר רבבה בטריפה, מה טריפה כיוון שנטרפה שב אין לה היתר, אףبشر, כיוון שיצא חוץ למחיצתו, שב אין לו היתר.

והנה נחלקו גדרלי האחוונים בוגע לבישול עכו"ם, hicca דהנכי בישול עד מבא"ד, וכבר נאסר המאכל, ואח"כ גמר היישר אל את הבישול עד כל ארכו. אם המאכל חוזר להיתרו א"ל, עי' תשוי' אבן"ז (חו"ד ס"י ק') ודרכ"ת (לסי' קי"ג ס"ק מ"ה ומ"ז), ובפשוטו נראה דבכלי פליגי, אם בשעה שנזרו חכמים ואסרו בישול עכו"ם דנווהו בחפעה של מאכ"א מדרובנן, או שrok אסרו אכילתן בתורת מעשה התקרבות שיכל להביא לידי חתנות, וממאי דקייל לדינה דל"א טעכע"ק בישול עכו"ם, מ恰恰ר דקייל דלא דנווהו חכמים כמאכ"א מדרובנים, וכן נ"ל.

ועי' משנ"ב לסי' תנ"ג ס"ט, דקנויות בטליין ברוכ וא"צ ששים, ועפ"י דרכנו יש להסביר אף שם-CN"ל, דלפי מנתג אשכנו שנוהגים שלא לאכול קתניות, אין הביאור בהזה שנוהגים לדונו בחפעה של מאכ"א, דהיינו יתכן שייהי גרען ממש — שאיננו אסור באכילה, אלא מטעם חשש דכלמא אתי לאיחלוifi ולהחמין את הדגן, חשו להתרחק מהקתניות, אבל מאחר שאינו באמת אסור באכילה, אפילו לפי המנהג, לא שיק לומר בזה דעתך ע"ק.

ועפ"כ, עי"ש בכף החיים (ס"ק כ"ז) דלכתחילה צריכים להגעיל את הכלוי הבלתי מקטניות כל זמן שהוא ב"י, ובקדורות הבלתי מבלוטי עכו"ם

¹) וכבר הקשה כן הראייה על דעת הרמב"ן. ועיין מזה במרחשת (ח"א סוט"י ה').

הביא המחבר (יו"ד סוט"י קי"ג) ב' דעות אי בגין הגעלת א"ל, ועי' משנ"ב (ס"י שכ"ח ס"ק ס"ג) שמשמעו שנוטה להחמיר בזה, אף דל"א טכע"ק בבשול עכו"ם,-CN"ל, ואין שמה אפשרות שיاسر המאכל שנחבש בהך קדרה, מכ"ם בגין הגעללה, וכיסודו של הגאון בעל אור שמח, דאסור בפנ"ע הווא שלא לבשל לבשל מאכל כשר בקדרה של איסור, ע"פ שאין שמה אפשרות שתאסור הכלילעה את המאכל הכהר. [וכבר הארכנו בהזה במסורת חוברת ב'], וזה ה' נראה לומר בוגע לבוגע למבשל בשכתה, שהביא המשנ"ב (שי"ח סק"ד) מהמג"א את דעת הרשב"א בתשובה, שהכללי צרי הגעללה, ריש מקום לומר, דקנסא דמבשל בשכתה דומה הוא [עי' סוגיות הגמ' פרק הנזוקין (נג:) לקסא דהנותע בשבייעת והנותע בשכתה, דקנסותו חכמים שלא יהנה מעשה האיסור שלו, ומה שאסור לו לאכול את מה שבישל, אין זה ממש דחשיב בחפעה דמאכ"א, אלא מפני שהאכילה היא האופן הנורמלי של הנאה מהtabשל, אבל אייה"ן דשפир ייל שלא יאסור את המאכל שיבשל באווחה הקדרה, דדין טכע"ק לא נהיג אלא בא"י אכילה האסורים בתורת מאכ"א, ועפ"כ יש להזכיר להכללי הגעללה, דומיא דבשול עכו"ם ודומיא דקנויות.

ושמעתי מככ' מורי הג"ר ירוחם גארעליק ז"ל, שבשעת מלחת העולם השני ברוח רבבו הגראי"ס ז"ל, לוילנא יחד עם מקצת ממשפתחו, וקדום הפסח ראו שמה היאך שהיה שינוי בשטיקלע"ק הצוקע"ר ממה שראו בבריסק, שבווילנא בשביבו את החתיכות לשתמים, היו ניצוצות קטנטניות ניתיות מהצוקע"ר, ובבריסק לא ראו דבר כזה, וחשש הגראי"ז שמא עירבו איזה תערובת של שמן קטניות אל תוך הצוקע"ר, והחליט עם בניו שיבשלו סכום מסוים של צוקע"ר עם כ"כ מים באופן שבודאי יהי' ששים נגד הקנויות, וש רק ישתחמו בצוקע"ר זהה כל ימי הפסח, (כמදומה לי שכן שמעתי, וצ"ע בדברי ה פוסקים בדבר העצה הנ"ל), וכשביקר אצל הגרא"ע, כיבדו הלה בכוס תה, ועל השלחן הייתה קערה קטנה עם שטיקלע"ק צוקע"ר, והגיש הררא"ע את הקערה אצל הגראי"ז — על מנת שיקח מעט צוקער עם התה שלו, והי' הגראי"ז מחביש להחמיר בפניו הגרא"ע לסרוב מליקח את הצוקע"ר, ושחה התה עם הצוקע"ר. אכן אח"כ, כשיצא מביתו של הרב, בדרכו לחזור לבית מלוונו, ה'י מדקדק בכל מי יאפשר להפליט מפיו את כל הצוקע"ר ע"י כך שהיה רוקק אל תוך המחתה שלו].

ועי' רמ"א לאו"ח (ס"י שי"ח ס"ט) שיש אסורים לחת מלח אפילו בכלני שני כל זמן שהיס"ב... ואם עבר וננתן מלח, אפילו בכלני ויאשון, אפילו הווא על האש, שעבד איסורה, מותר המאכל, והמלוח בטל ע"ג המאכל. ובפשוטו ה'י

הרבי שמואל הכהן זוניגר

בעניין יין הנעשה ברשות עכו"ם

ראיתי לבאר עניין של יין כשר שהישראלים דורכים בנה של נכרי ולאחר שמדוברה נגמרה מניהים היין שעשו בכלים של הנכרי הנקראים "טענקס", והיין עומד שם עד שנתחמץ, ואח"כ חזרוים ומלוקחים הישראלים היהין לביית מסחרם, ומשיימים אותו בתוך בקבוקים ומוכרים אותו בחורה יין כשר, וזה אופין העשיה של רוב היין הקשר בין אמריקה ובין אירופה, ויש לדון בו אם יהיה נהוג כאן האיסור של יין הנעשה ברשות העכו"ם המבואר בירוח דעה (סימן קל"א), ואם באמת שרי לעשו יין כשר באופן זהה, וכదאי לעודר שקשה מאד לעשו יין כשר באופן אחר, שכןמעט בכל המקומות הגת שם דורכים את היין עומדת ברשותו של העכו"ם, ולא ברשות בית המסתור של הישראלים שעושים שם את היין.

איתא במשנה עכודה זורה (סא), "המטהר יינו של עכו"ם וננתנו ברשותו בעיר שיש בה עכו"ם וישראלים מותר, בעיר שכולה עכו"ם אסור עד שישב ומשמר, ואין השומר צריך להיות יושב ומשמר, אע"פ שהוא יוצא ונכנס מותר", ופירשו שם בთוס' ד"ה המטהר, רכל הענין מירוי כיישין שהעכו"ם על היין, ואע"פ כן בעיר שכולה נקרים אסור בעלי שומר, וכיישין שהעכו"ם יטף היין בקהל כיון שהוא ברשותו ואם היה ישראלי נתן מעות בתחלה והוי היין של לו ואין הנכרי יכול להשמט מליתן לו כשתובען, אז הוא מותר, וכן נפסק להלכה בירוח דעה סימן קל"א סעיף א', מミילא יוצא לפי זה דכאן אם הישראלים אין מקדים מעתה לנכרי בשבייל היין, הרי יינו של נכרי ברשות נכרי, ולא יועל אף שני חותמות, וא"כ כשבוזבים הפועלים הישראלים הגת והולכים לבתים וחותמים ה"טענקס", צ"ל אסור, דתמייד היין נמצא בנתה באיזה כפר שם אינם גרים ישראלים, והוא יין של נכרי המונח ברשות הנכרי שם חיישין למגע נכרי לפי המשנה והפוסקים.

אבל האמת ניתן להאמר, שכשניעין בדבר נראה שיש יותר מרוחה למנהג זה שנגנו כל עושי היין הקשר משנים קדמוניות, ראשית כל ציריך שנדע המציאות של עשיית היין או מיצ' הענבים, השאלה הראשונה הוא אם עושים שם יין מבושל או אינו מבושל, לפי המציאות של ימינו רוב רובה של היין או המיצ' הנעשה בארה"ה וחילק חשוב ממה שנעשה חוץ לאמריקה הוא מבושל, וזאת אומרת שתיכף ומיד שדורכים היין כשהם משגיחים עדין עומדים שם

נ"פ בטעם ר"ז עפ"י יסוד דברינו ולעיל, אמנם דאין כאן א"י מאכ"א אלא רק קנסא שלא יהנה ממלאכת שבת, לא שייך לומר כאן דעתכע"ק. אכן במקור הדברים, בחשיבות הר"ד שמחה משפירא, ז"ל, בספר שלבי הלktת (הה' שבת סי' פ"ז), והובאו דבריו בבי"ר וכמו"א באו"ח שם כח טעם אחר לגמרי, דעת"ג ומילחא דעתכיא לטעם לא ביטל, שאני הארץ, דהו זוז"ג, דמסחמא כבר נמלח בערב שבת, אלא שלא נמלח כל צרכו וכו'. ובאמת קשה, דיל' הק טעם, הלא אפילו بلا נמלח כלל מע"ש נמי יש להחידר עפ"י החשbon הnn"ל.

אכן עיין עוד ברמ"א (סוסי רנ"ג) שהביא מתשובה הרשב"א, שככל הדברים שאסור לעשותו אסור לומר לעכו"ם לעשות, וכן אסור לומר לעכו"ם להחט הקדרה אם נצטנן, ואם עשה כן אסור לאכלו אפילו צוון. ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק צ"ו). דאך דלא נהנה ממלאכת הא"י, מכ"מ קנסוּהוּ שימתחן עד לערכ בכדי שיעשה, הוויל ונעשה מלאכה עי" ציווין. והי דס"ל להרשב"א, דאייה"ג, דהיכא דעתה מלאכה בשבה במאכל, שנהפק האוכל לחפצא דמאכ"א, ושונה בזה מנכרי שהדרlik את הנר בשבה בשבייל ישראל, או שעשה כבש בשבת בשבייל ישראל (גמ' שבת קכ"ב ע"א). דההמ ליכא בכלל חפצא דמאכל, ולא שייך בכלל לומר החט דנהפק הדרbir להיות חפצא דמאכ"א, אבל כן שחחימם הנכרי את המאכל בשבייל הישראלי ועפ"י ציווין, ס"ל להרשב"א דאך זה בכלל הגדרה הי', לדונו בחפצא דמאכ"א, ולאסרו באכילה אפילו לאחר שיצטנן. דשוב לא יחי"י היהישראל עוד בבחינת נהנה ממלאכת שבת.

ונראה דאך הר"ד שמחה משפירא ג"כ ס"ל כדעת הרשב"א בתשי"ה הנ"ל, דהמאכל שנעשה בו מלאכה בשבה נהפק לחפצא דמאכ"א, ועל כן שפיר שיק בז ענין טעכע"ק. אך לדעת החולקים על הרשב"א הnn"ל, וס"ל דילעלם אין במשה שבת מושם מאכ"א, נראה דשפירות ייל' כדברינו, שייהי ההבשיל מותר אפילו לא נמלח כלל מע"ש.

מבשילים היין ושמים אותו בתחום ה"טענקס". באופן זה כל החשש שלנו אינו קיים, היין כבר מבושל הוא כשבועיים את בית הגת מAMILא מה יהיה אם הנכרי יגע בו הא הלכה פסוכה הוא שין מבושל לא נאסר ע"י גנית עכו"ם, ואין שום קושיא ממה שעשו היין זהה ברשות עכו"ם מחללה דהא כשעשו אותו הוי ישראלים שם והלכה פסוכה הוא שאם יש שם שומר ישוב ומשמר מותר אף יין של נכרי שנעשה ברשותו של נכרי, מAMILא כל אלו הינוט שבבושים אין שום חשש עליהם מחייב דין זה של המשנה.

נשאר לנו לבאר מהו הדין של הינוט שאין מבשילים אותו, שם לכואורה יש מקום לומר כשבועיים הינוט ברשות העכו"ם אין עם ב' חותמות נאסר דהוי יין של נכרי המונח ברשות נכרי שם אינם מועלמים חותמות, אבל גם בזה יש לצדר להקל, מהמת שני סברות א) מAMILא בתוס' בסוגיא שם בשם ר'ת, שיש להתריך יין כשר שקוניט עכו"ם מישראל מוחות עם שני חותמות והעכו"ם שהווים עם היין כמה ימים בספינה לבדים ובמיאים את היין למילר לישראלים אחרים בתורת יין כשר, והתעם הוא שלא אסור יין של עכו"ם לישראליים אחרים בתורת יין כשר, וכן עכ"ם הגדיל בכרם של ברשות עכו"ם עם שני חותמות אלא במתחר יינו של עכו"ם הגדיל בכרם של אותו עכו"ם ועווב היין שם דעהכו"ם לא טרח בין כ"ב ולא הוציא עלייו הוצאות ולפיכך بكل יבא ליגע בו אף שהוא יודע שישар היין לישראל אם יכירו בו, אבל כשהנכרי חש לטוחו ולהזאתו על היין אינו מיפוי החותמות והיין מותר, וכן נפסק להלכה ביר"ד (ס"י קל"א עסיף ב'). עכו"ם שקוניט יין מישראל ומהתמיין אותו חותם בתחום חותם ומוליכין אותו ימים בספינה בלבד מותר", וכן המציגות הוא תמיד שוכרים גת של נכרי על דעת שידרכו בו ענבים, והנכרי אינו לוקח גפנים מקרים שלו, כי אין לו כרם בכלל כי הוא ורק הבעלים על בית הגת שקונה ענבים מהרבה כרמים על דעת לעשו יין למילר, וכך אם היהודים הקונים ירגשו שזוייף החותמות שלהם לא יקנו את היין שעשו אצלם, ושוב יפסיד היין שעשה ויצטרך למצוא קונים אחרים נכרים שייתרצו לקחת היין במקומות, ומAMILא שפיר שיק כאן העיזור של הר"ת שאם הנכרי יפסיד הרבה האם ירגיש ישראל שזוייף, שוב אין לחוש שזוייף, והדרא הדין למאה שהוא הכלל בכל מקום שਮותר לעזוב יין כשר עם שני חותמות בידו של עכו"ם.

ועיין בשורת נודע ביהודה (תנייא חי"ד סי' ע"א) שרצה להתריך אף בנכרי העושה יין מקרים שלו בשבייל ישראל אם יהיה לו הפסד שהישראל לא יקח היין שעשה בשביילו כדי גיש שזוייף החותמות, ובסיומו של דבר לא החליט להתריך באוון זה, ועיין בדורכ"ת (ס"ק כ') שהביא בשם שו"ת דגל אפרים שכזה יesh

מקום לפסקה הנווד ביהודה אף לכתילה, ובציוור שלנו הוא הרבה יותר עדיף מהציוור של הנודע ביהודה יותר פשוטה להתריך, דהא הנכרי אכן דורך היין שלו רק קונה ענבים על דעת למוכר יין גמור לישראלים.

ב) יש גם סברא נוספת להתריך והוא דכל האיסור של עזיבת יין כשר של נכרי ברשותו של נכרי אף בשתי חותמות הוי מחמת החשש שהנכרי יגע בינן, שהוא סביר שהיין הוא שלו ולא מרחת מהישראל, וכל זה בניו על סברת הגمراה שבין יש חיבת ניסוך דהינו שהנכרי רוצה ליגע בו לצורך ע"ז וכדומה, והנה מכואר ביר"ד קכ"ח דברמ"א סעיף ד' דבזה"ז נקטין להלכה דאין לנכרים שלנו חיבת ניסוך, ואין לחוש שיגיעו בין אלא א"כ יהיה להם הנהמה מזה כמו בשאר איסורין, וכדברי הרמ"א פסקו כל הפוסקים האשכנזים, ומAMILא יוציא דין מה לחוש בחציוור שלנו דלאיזה כוונה יגע הנכרי בהין ה�建 שעשן ברשותו ונשאר שם בשתי חותמות, ומה הנהמה שיק בזה, ברור הוא לו שיפסיד יותר ממה שהנהמה דאם ירגישו הקונים הישראלים בו הריני פסיד כל המ��חר, וכך אם נאמר באופן רחוק שהוצרך לשחותות מן היין, הא יש לו הרבה יותר מאשר כשר לו ואך אם נדחקו שהייה לו יצה"ר לשחות בדוקא מן היין ה�建, הא ברור לו שאם היהודים ירגישו בדברי יפסיד כל מתחרו עטם, ומAMILא הוא כמעט מונע שיגע בחותמות, ועיין בערך השולחן (יר"ד קי"ח סעיף יג') שפסק הנמנע שיגע בחותמות, והוא שוכן פסק המנחה יעקב והשבות יעקב, ואך אלו שלא פסקו מחייב פסיקנן דאין שיק איסור של מגע עכו"ם, ומAMILא אין יותר מכל שאר חיבת ניסוך, מכואר ברמ"א הג"ל, ואין שום חומרה בין יותר מכל שאר איסורין, ובמביא שכן פסק המנחה יעקב והשבות יעקב, ואך אלו שלא פסקו במותו לעזין שני חותמות מכ"מ מסחרו שיתירו בצדורי שלנו דהא כאן יש לו להיין שתי חותמות, ואין לנכרי שום סברא ליגע בו.

ריש לבאר עוד נקודה אחת. בשורת הר צבי יוז"ד סימן קי"א נשאל אם מותר לשחות מין ענבים שנעשה בבית חרושת של נכרים באופן שבבושים הענבים וע"י הבישול יוצא היין, מAMILא הוא היין יין מבושל מחללה עשייתו ובין מבושל פסיקנן דאין שיק איסור של מגע עכו"ם, לשם חידש המחבר שאף אם אין שם איסור של מגע עכו"ם יש איסור נוסף של יין שנעשה ברשות העכו"ם, דברין כזה שיכא גזרת בנותיהם, שכמו שאסרו פיתום ובישולם מטעם חשש חותמות כמו כן אסור יין אף היכא שלא שיק איסור של גזעה בין, ויש שרצו לומר מחייב סברא זו שבצדורי שלנו יש איסור אף אם ברור הוא שהנכרי לא יגע בין [מנפי שהוא מחותם בשני חותמות] דהא היין היין של עכו"ם שרצו למוכר לישראל בחזקת יין כשר, אכן אחר העזין נהאה ברור דעתנה זו אינה צורקת מכח שני טעמים: ראשית כל, הא מכואר במשנה ובגמרה דיש

מציאות של מתרן יינו של עכו"ם, דהיינו, שהישראלים עובדים אצל העכו"ם לדרך את יינו, ושומרים אותו עד שימכור הין לישראל, ויש לשאול מדוע אין שם האיסור של בנותיהם שלhalb הין היה הוא יין של עכו"ם, וכמו שאסרו בפת עכו"ם ובבישולי עכו"ם, ובע"כ צרכיהם לחץ דברון זה שהישראל עשו את הין, שוכ לא נחשב "יין של עכו"ם" לגביו חשש זה של בנותיהם, דאיסור זה שיר רק כשהנכרי עשה את הין כמו שעשווה את הפת או את הבישול, והמציאות שהין עומד ברשות העכו"ם לא מעלה ולא מורד, ובציוויל של ההר צבי היה הין נעשה ע"י הנוצרים ולפיכך הוא כח שם כסברתו, ועוד יש להוסיף הכל האיסור של בנותיהם בפת ובבישול משליק כשהישראל שיחק איזה פעולה בעשיית המאלל, ולדעת הרמ"א אף פולה חלה כהשלכת קיטס, וממילא באן, שהישראל עשה לא רק השתחפות אלא את כל הדרכיה כולה, שוכ אין שיין אסור כאן מלחמת גזירות בנותיהם, ובאופן של הר צבי הרי עשה הנכרי את כל העשיה ולא היה שמה שום השתחפות של ישראל, ומלחמת כן הוא אסור שם.

וממילא בהכי סלקין, דהיינו הנעשה בגת של נכרי בין מבושל ובין שאינו מבושל והנינו שם ב"טענקס" של הנכרי בשתי חוותות כדין, מותר הוא למורי.

הרבי יוסף ישראלי גוטמן

בשיעור המתנה בין אכילתבשר לאכילתחלב

א) ע' בספר בdry השלחן הל' בשר בחלב מאת הרה"ג ר' שרגא פייגל כהן שליט"א בס"י פ"ט ס"ק ל"ה, ז"ל, ובקצת מקומות נהוגין להמתין שלוש שעות בין בשר לגבינה, ואוכלמים אז הגבינה ללא קינוח והדרת הפה ונטילת ידיים.

ועי' שם בצדונים ס"ק נ"ג, ז"ל, ולא נתרפרש לי המקור והטעם למנהג זה. נשׂו"ר בחוי אדם כלל קכ"ז דין י' שכח שיש מקרים להמתין רק איזה שעה ע"ש]. עכ"ל. ולכוארה מצוה להסביר הטעם והמקור למנהג זה שהרבה בני אשכני נהוגין בו.

ב) וככלפנינו עשרים שנה שמעתי מהרה"ג ר' משה הינימאן שליט"א הסבר ומוקור למנהג הנ"ל בדרך זו. דינהה המקור לכל העניין של המתנה הוא מהגמ' בחולין (קה). אמר מר עוקבא, אנה להא מילחא חלא בר חמרא לגבוי אבא. דאילו אבא כי הווח אכיל בשארה האידנא לא הווח אכל גבינה עד לאחר כי (גירסת הר"ח) השחא, ואילו אנה בהא סעודתא הווא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא. וכתבbero שם התוס' בד"ה לסעודתא, ז"ל, לאו בסעודות שרגילין לעשות אחת שחരית ואחת ערבית, אלא אפילו לאלהר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן, עכ"ל. ולהלכה לא קי"ל בדברי החtos', אך מ"מ נוגע שיטתו להלכה, וככלקמן.

ג) עי' ט"ז ליו"ד (ס"י פ"ט ס"ק ב') שהביא דברי המהרש"ל הידועין, וכן מנהג רוב העולם, שעריכין להמתין י' שעות, ז"ל, ואם אי אפשר למתוח ביד בני אדם שאיןםبني תורה. אכל בכני תורה ראוי למתוח ולגעור בהם שלא יקל לו פחות משש שעות, ע"כ. והוא עפ"י דברי הרמב"ם שכח (בחל' מאכילות אסורות פ"ט הל' כ"ח). מי שאכל בשאר בתילה לא יאכל אחריו חלב עד שע"י בינויו כדי שיעור סעודת אחרות, והוא כמו שיש שעות, מפני הבשר של בין השנים שאינו סדר בקינוחו.

ויש שלמדו בכוונה הרמב"ם שכונתו לומר דסגי במקצת של השעה הששית, ואין צרכין להמתין כל השעה הששית, ושלזה נחכו במש"כ כמו י' שעות. ובעצם הולך הרמב"ם בשיטת המהרש"ל (של י' שעות). וצריכין להבין מנא לי להרמב"ם שכונת מר עוקבא אמרו מסעודה לטעודה הי' י' שעות?

בשיעור המתנה בין אכילת בשר לאכילת חלב עז

של י"ב שעות, אבל בחורף בהרבה מדיניות יש אויר היום רק לטע' שעות, וכן הוא בכלל, שהיא מקומו של מר עוקבא, וא"כ למשל כשהיו מתחילה בשעה שבעה בכקר, ואכל מר עוקבא סעודת הראונה בשעה אחתacha"צ, שהיא שעה ששית ביום, אזathy האכל את הסעודת השני, מסתמא בשעה ארבע, שהלא באותו שעה הוא כברليلת, וצריך הוא לאכול סעודתו קודם הלילה, וכדברי הגמ' יומא הנ"ל, וכיון שלא חילק מר עוקבא בין יום של קץ ליום של חורף, נמצא שכבר האכל לפעמים לאחר ג' שעות, ובאמת עי' בנו"כ שם (בpsi) בשר בג' שעות. וזהו המקור להמנגה של ג' שעות. ובאמת עי' בנו"כ שם (בpsi) שכבר שכר עמדו על כען זה. למשל, בಗליון מהרש"א שם הביא לדברי פ"ט) שכבר עמדו על כען זה. וכך, שבחרף אין בין סעודת צהרים הפרא"ח, ז"ל, ר"ל מסעודה לסעודה, ואך שבחרף אין בין סעודת צהרים לסעודה ערבית כ"א ד' שעות, וזה מוסכם. ובכדי אפרים כתוב, ז"ל, שלulos משערין לפני הזמן, ולulos ציריך להמתין רביע היום, ובקין' שהיום ארוך. יתבין הרבה, ובחרוף ימתין מעט, ע"ש. ובאמת לא נזהג כן. רק מתניתן שיש שעות דהינו חלק רבע מהmeal"ע, בין בקץ בין בחורף. ובמקום שיש מיחוש חולין יש לסמוך על הפר"ח. וראוין מהן"ל שכחה"פ יש שיטות הסוכרים שלאו בכל זמן בעין ו' שעות מפני החילוק שכן הקץ לחורף. וכך כן כבר הביא הכרוי השלוחן דברי חיי אדם שמתיינן רק איזה שעות.

ח) ואסיים בדברי אגדה שנוגעים להן"ל. בפרק (פ"ח פסוק ג') כתוב "ויענץ ויריענן ויאכילך את המן", והפשט הפשט הוא שמדובר hei רעב ועוני ואח"כ האכיל להם את המן. אבל החיד"א לומד דעת"י אכילת המן hei העוני. ובזה הוא מסביר המדרש, שכראורה הוא מדרש פליה, דעל פסוק זה כתוב המדרש, מכאן שmdl'יקין נרות שבת. ומה שיטות יש בין נרות שבת והמן? אבל לפי כל הנ"ל מוסבר העניין היטב. וכך העניין של המתנה ו' שעות מיסודו הוא על הנ"ג' ביום (עד): נדריכין לאכול ביום כדי שיהי' שכען המאכל, ובאמת הנ"ג' שם מביא פסוק "המאכילד מן במדבר למען ענותך..." וחדר אמר שיש בזאת עוד שיטה ג' שמביא הרמ"א וגם בט"ז שם (בפי"ד סי' פ"ט ס"ק ב'), ז"ל, רבים עושים פשרה מודעתן להמתין שעיה אחת אחר סעודה הבשר וסליקו וכירכו ואוכליין גבינה; ע"ג דלא אשכחן רמז לשיעור זה. מ"מ מי ימחה בידם, הוail והתוס' ורבאי"ד מתרין. והפרש הוא שמתניתן, וכמו שיטת החוס', ונוגען אנשי סקנדינביה והולנד. הרי שפה רואין היאך ששיתת התוס' נוגעת להלכה, אף דמעיקר הדין לא קייל' כוותיהם.

ד) וצ"ל דהרבמ"ס סובר דבין סעודת היינו כמו שכחכו התוס' דזה בין סעודה שריגליין לעשות את שחרית ואחת ערבית, דבמי'ם רק אכלו ב' סעודות בכל יום ולא ג'. עיי' בלחם משנה שם על הרמ"ס בהל' מאכלות אסורה שכחכו, ז"ל, ומפרש רבינו שבין סעודה ל' שעות, שכן סעודה ת"ח בשעה ששית, ומר עוקבא ת"ח הוה, ואמר שם עד שיש שעות hei סעודה ת"ח בשעה ששית, ומר עוקבא ת"ח הוה, ושכן מצינו במס' שבת (י)... אלא ריבועית מאכל כל אחרת. פירוש לדבריו, שכן מצינו במס' שבת (י)... אלא ריבועית מאכל כל אדם, חמישית מאכל ת"ח. ולהזה נתקווון הלחת משנה בשם"ב שבין סעודה ת"ח בשעה ששית, ומר עוקבא ת"ח הוה. אבל מה הפירוש בשאר דבריו, וא"כ ממש עד שיש שעות hei סעודה אחרת, דהלא אפשר שאכל סעודה השני לאחר ח' שעות, ומנא לנו לאככל אחר ו' שעות?

(ה) ובסביר הגרמ"ה שליט"א עפ"י הגמ' ביום (ע"ד): שאינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל. א"ר יוסף מכאן רמז לסתוני שאוכליין אין שבין. אמר אביי, הילך מאן דעת לי' סעודה לא ליכלה אלא ביממא. ומילא, למשל, ביום שהחובך התחליל בשעה שעומס (בום). והלילה התחליל בשעה שעש (בערב). האכל מר עוקבא, שווי' ח'ת, הסעודה הראונה שלו בחוץ ים, והסעודה השני אכל שיש שעות לאחר מכן, שהרי ציריך היה לאככל מבעוד ים. עפ' הנ"ג' ביום א הנ"ל, כדי שייהי לו שבעה מהאוכל, ונמצא שאכל סעודה העדרב בשעה שע, ונמצא שבין הסעודה הראונה לבין הסעודה השני של מר עוקבא hei ו' שעות. (ואפשר דהרבמ"ס סובר כמו ו' שעות, שציריך למgor הסעודה מבעוד ים, ומילא התחליל הסעודה קודם הגמר של שעה ששית, וכן גמר סעודהו הראשונה בחוץ אונן ו' שעות והוא רק כמו ו' שעות, ודרכ' ק).)

(ו) ונמצא שיש בזאת ב' שיטות: א', שיטת החוס', דורך ציריכים סיליק ובירך כל' שום המתנה. ובב', שיטת המהרש"ל והרבמ"ס, שציריכים ו' שעות או כמו ו' שעות. ויש בזאת עוד שיטה ג' שמביא הרמ"א וגם בט"ז שם (בפי"ד סי' פ"ט ס"ק ב'), ז"ל, רבים עושים פשרה מודעתן להמתין שעיה אחת אחר סעודה הבשר וסליקו וכירכו ואוכליין גבינה; ע"ג דלא אשכחן רמז לשיעור זה. מ"מ שיטת המהרש"ל, האכל רק שעה, וכמעט שאין מתניתן, וכמו שיטת החוס', וכן נהגין אנשי סקנדינביה והולנד. הרי שפה רואין היאך ששיתת התוס' נוגעת להלכה, אף דמעיקר הדין לא קייל' כוותיהם.

(ז) והשיטה הרביעית של ג' שעות הגיד לי הגרמ"ה שליט"א שזו נמצאה בשו"ת מזמור לדוד, שהק', שהחובן של ו' שעות מדויק רק ביום שיש בו אוור

שאין אדר'ן נחשב כאגודה; או שכן למדין מן האגדה כשאן זה סותר דברי הנגרא⁶, והרי כאן אין לנו מקור מפורש בגמרה הסותר לדברי האדר'ן.

ושיטה שלישית יש, והוא מעין שיטה ממוצעת, הসוברת שכלי זוכות יש להם דיין מתחות גם לעניין הגעלת כלים. בין הסוברים ככה הלא מה האור'ז (לפסחים סי' רנ"ו), והריטיב"א (לפסחים ל:) בשם הראי'ה, אלא שעדרתו, היה דאייכא למשיח דחיסס עליהו דלמא פקיעי, וכן אין להתרם בהגעללה.⁷ האור'ז מסביר שיטה זו, שرك אצל טומאה יש לדמות זוכות לחרס, אבל בנדרון הגעלת כלים יש טפי לדמות לעניין טבילה כלים, "דטהרה מטהרה עדיפה אליה". וניתן להוסיף עוד על דבריו, שטפי מסתבר לדמות שני הדינים האלו היוות שניהם מופיעים בפרשה אחת בחומרה, וכן בסוגיא דגמי' (עב"ז עה: — עז).

דעיה רביעית יש, והוא שיטת רביינו יונה (ב"ס א"ויה נ"ח: נ) שמסחף אם זוכות דין כחרס או כמתכת לעניין בליעות, ומבריע לדינא שיש להחמיר למעשה.⁸

6) ע"י ס' היישר לר'ת (ס' תרי"ט). ושורח שבות יעקב (כ"י קע"ח).

7) ע"י שער העזין (לט' וב"א אות קצ"ז) בטעם הדבר מרודע לא הזכיר שאר הפסיקים סברא זו.

8) יש להזכיר למה שלוש השיטות האחרונות אינם לוקחים בחשבון העובדא שהוחוש מעיד שהוכחות אינם בכלל. ויתכן לומר שם סוברים, שלמרות שבמבחן הפני אין כאן בליעות, בכל זאת היה חזה'ל השוו זוכות לחרס או מתכת, יש עליינו לדון על הוכחות שהיה' דין או חרס או מכתכת, וכאללו הם בולעים. ע"י למשל שווי' צין אליעזר (ח"ד סי' ו') ביחס למחד' הפסיקים ע"ד כל' פארצעלאן, זול', פוק חד כמה דיווחות נשפכו [נכסיין להתיין] כל' פארצעלאן מכח התענה של דשייע ולא בלייע, והכריעו, וכן פשט המנתה, להחשים כל' חרס'. ומהוך כך הוא דוחה הצעה השואל שאין צורך להגעל כל' פלאטיק מטעם עדות מומחה בדבר, שאין כל' פלאטיק בולעים. העובדא שאין כל' בולע אין זה מספיק לומר שאין צורך להגעלם, (וזואלי שהוא רק דין דרבנן שהחמיין בויה, ע"פ שכ"מ'יאות' איינו בולע). ומתקן כך ניתן להציג, שלשל השיטות והאחרונות יכולות לומר דברי האדר'ן רק קובע העובדא הפיזית שכלי זוכות אינם בולעים, אבל אין האדר'ן בא לומר שאין דין כחרס או מהכח ביחס להגעלת כלים.

ב. בשלחן ערוץ

המחבר (או"ח סי' חנ"א כ"ז) פוסק, שכלי זוכות אף' מכניםן לקיום, ואף' משמש בהם חמין, אין צריך שום הכשר. והפר"ח (שם) הוסיף שכן עיקר, וכן אנו נהוגין". אולם הגרא'ש קלגור (שו"ת טוב טעם ודעת ג: ב: כה) ושורת מהר"ם ש"ק (יוז' קמ"א) כתבו, שאף המחבר יודה בכלי זוכות שבלו' חמין שאין להקל בהם בשטיפה והדרחה בלבד. אכן פשטות דברי המחבר מורים נגד דבריהם. וכן טعن הגרא'ר עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת ייחוה דעת א: ו' וכח, שאין ראויותיהם מכירויות כלל. וכן סובר השדי חמד (מערכות ה' אות כ"ט): ושניהם מעידים [השרוי חמד והגרוע יוסף] שמנג' הספרדים ועדות המורה להורות כהמחבר, אף לעניין פטה, ואף במקרה שבלו' חמין.

הרמ"א, לעומת זאת, כתוב שם, שיש מחמירין ואומרים בכלי זוכות אפילו הגעה לא מהני فهو, וכן המנהג באשכנו ובמדינת אלו. ועי'יש'ב בגרא'א, במושנ"ב (חנ"א: קנ"ד), ובערה"ש (חנ"א נ') שהסבירו שהרמ"א סובר מהני ראשונים שסוברים שכלי זוכות דינם ככל' חוס' לעניין בליעות. אולם הגרא'ר' ע' יוסף (בשורת יביע אומר ד: יוז' ה: ג) הולך בעקבות העיב'ץ במור וקעעה (סוס'י חנ"א) שהציג, שייתכן שהרמ"א פוסק כהרייטב"א, שאין להגעל כל' זוכות מטעם דחישין דלמא חיש' עלייהו שלא יכירים היטב שמא יפקעו.

הרמ"א בדרכי משה (ס"ס חנ"א) כתוב בעניין זה דבדיעבד שר'י. המ"א (חנ"א: מ) מצמצם מאד את דברי הרמ"א בזה, אבל הטז' (חנ"א: ל) מצטט דברי הרמ"א ללא כל ההגבשות של המ"א. בשורת מנוח יצחק (ח"א סי' פ"ז) מסביר שהרמ"א סובר עקרונית מהני ראשונים הפסיקים שכלי זוכות אינם בולעים כלל. המני'י מדיק כן מלשון הרמ"א כאן, שימושם בלשוניות של "ויש מחמירין" "ויכן המנהג", דמשמעו דאן זה אסור מדינה אלא מהחומרה והמנגה. אכן מפשיטות דברי המג'ן האן'ל לא משמע הכל' ולא מהני' בלא משמעו כן מדברי המשנ"ב (בס'ק קמ"ה), שرك הביא לדרכי הראשונים הסוברים שכלי זוכות אינם בולעים בתוך סני' להקל ייחד עם שיטות הסוברים שיש לפיק' בכל' בתר רוב חמישו; או כהראשונים הסוברים שנטל' פ' מותר אף לפיק' בולע כל' בתוך חומרה. בפסח אכן המשנ"ב מצטט שם מדברי חז'א שמייקל בשעת החזק גוזל להבהיר כי זוכות בכלי זוכות ע"י מיידי ועירוי ג' ימים. אולם הוא עדין דורש שיכשיר הכל', אז בזה כנראה המ"ב מצרע' שיטות הסוברים שזכות אין בווע' כלל, ושיטות הסוברים שזכות ניתן להגעלן.

בענין הבשורת כל זוכות

ד. הלאה למעשה

הלאה למעשה ישנו מגוון של שיטות בנידון הרב וולנברג שליט"א (צ"א ט סי' כ"ז). הביא לדבי הגדיל צולטאךן שלעדתו "נקבע ונחפש המשגה להורות לנגי גיעולי כל האיסורים כאחוטם המחייבים... דכל זוכות... רינט כלוי חרס, אשר עליהם העידה התורה שאין הכלוע יוצא מידי דופים, מבלי לסמוק כלל על מעלה כל זוכות דשייע. וכן פסק הגורש ואונר שליט"א בשוו"ת שבת הלו (יר"ד א: מ"ג), שיש להחמיר אף בשאר איסורים שאין להगuil כל זוכות אם בלו ע"י חמץ, לעומת זאת, הובא בשם הגור"מ פינישטינן זצ"ל לפסק שਬשאר איסורים אין כל זוכות בולעים כלל אף ע"י חמץ,¹¹ אולם רבו הדיעות שנטטו בנידון זה כעין פשרה,¹² שבשאר איסורים יש להगuil כל זוכות, אך סוברים הרוב וולנברג שליט"א (שו"ת צ"א ו: כו). הגור"ע יוסף — ביחס לאשכנית¹³ (שו"ת יהוה דעת), שו"ת שורי ד אש (ח"ב סי' ל"ו), ושוו"ת מנתת יצחק (ח"א סי' פ"ו).

ושמעתי ממורה. הג"ר מנחם דוב נגן שליט"א ששאלו פעמי הגורם¹⁴ ז"ל מטעם ה"או-יו", אם מוחר להדייח כל זוכות במדיח כלים שבלי איסורים שלא כשרו, [והמדובר לא ה"י בוגנע לפפסח, אלא לשאר איסורים], והשיב שמוther,¹⁴ וזה מתאים עם מש"כ הור"א פלדר בשמו, שעדתו ה"י להקל בזוכות שאינו בולע אפילו אפי' בחמץ בשאר איסורים חרוץ מהמצ'¹⁵, לעומת זאת, מורה

(11) כן הובא ע"י תלמידו הור"א פלדר שליט"א באהלי ישורון עמ' 87 העירה 82, וכן פסק הר"ר שמעון איירד שליט"א, בספרו להל' פפסח (עמ' 139) מכל' לצתט את דברי הגורם¹⁴.

(12) כמו שמסביר וז"א (חו"ז: כו: א). ויש להסביר את השיטה הממוצעת ג"כ בחור ס"ט, ספק אם בולע בכלל, ואפי' את כל שבלול, י"ל שכילול להגועלו, ע"י בספר הגעלת כלים (פ"ג הערת ל"ח).

(13) הוא מציע, על הצד היותר טוב, להגuil ג"פ, שלדעתי בעל העיתור ניתן להסביר אף' כל חרס ע"י הגעלת ג"פ.

(14) הגורי"ז ווילנברג זצ"ל מיקל שציריך ורק עירוי. ומסתבר לו מר שמודבר במקרה של ריק ע"י עירוי, דאיתו קשה להבנן. אך ניתן להסביר ע"י עירוי אם בולע ע"י כל רasan.

(15) מלבד זה ניתן להקל לדעת הגורם¹⁴ במדיח כלים מעתומים אחרים, ע"י שו"ת אנדרות משה (או"ח א: קדר; י"ד ב: כה - כת, ועוד). אולם רבו החולקים עליו זהה, ע"י מאמרו של הרב ישראלי רותן במחומך (יא: 136-130), "הודחת כל' בשר ותלב באותה מכונת", שחולק על הגורם¹⁴ זצ"ל מצד מציאות הדברים.

הערה¹⁶ (יר"ד קכ"א: ב) כותב שהמנג פשטות لكنות כל זוכות מן העכו"ם ושלא להזכיר להגעלם, כי אין לחוש שובלע ונארס מטעם ככוש מבושל, כי אין זה מצוי כלל חזן מין, ובזה כו"ע מודו ולא נארס כמכואר ביר"ד סי' קל"ה ס"ח.

ג. דעת הרמ"א ביחס לשאר איסורים

האחרונים נחלקו בדברת הרמ"א לעניין שר איסורים, שהרי ביר"ד (ס"י קל"ה ס"ח) פסק המחבר שכל זוכות אינו בולע כלל, והש"ך והט"ז (שם) מסבירים שהוא בכלל שזכות שיע ולא בולע, והרמ"א אינו משיג שם כלום, ובזה סותר למש"כ באור"ח (סוס"י חנ"א ס"ק מ"ט) סובר שי"ג הוא היוצא מן הכלל — חמץ או יין נסך. המג"א (לט"ס חנ"א ס"ק מ"ט) סבור שי"ג משא"כ בחמץ.⁹ וכן שמע בט"ז לאו"ח (ס"י פ"ז ס"ק ב') שצירוף דברי הרמ"א אף לעניין כל זוכות לצואה, ונראה שלעדתו פסק הרמ"א בס"י ת"ג"א שייך בכל התורה כולה. הפמ"ג (או"ח חנ"א משכצחו זהב ס"ק ל') מחלק בין בלילה ע"י חמץ לבין בלילה ע"י צונן, שביר"ד קל"ה מקילים רק אם נבלע ע"י צונן. וכן הכריע גם הערורה¹⁷ לאו"ח (חנ"א חק"ג).¹⁰ לעומת זאת, בספר קהל יהודת (יר"ד ס' קכ"א) ושוו"ת זרע אמרת נקטו שהרמ"א רק החמיר לדון את כל זוכות כבלי חרס לעניין פסח משום חמץ, ובשאר איסורים ה"י סובר לפסקו לדינה שאינו בולע כלל.

(9) המנ"י (א: פ) סובר שהרמ"א מחמיר רק בקשר לחמץ בפסח. אולם פשוטות דברי הרמ"א לא ממשם בדברין.

(10) ומה שהערורה¹⁸ ביר"ד (קכ"א: ב) הביא שהמנג הפשט הוא שלא להגuil כל זוכות הנקנים מגוון, הוא מושם שם מודבר במקום שאין שם חSSH שבלע ע"י חמץ, וכמכואר בדבריו שם להרייא. ומכאן קשה על דברי הור"א פלדר שליט"א, שהביא (אהלי ישורון עמ' 86 הערת 81) במקור לפסקו, שאין כל זוכות בולע אפילו ע"י חמץ. דבריו אלו של הרב ערורה¹⁸.

בעניין הכשרה כליז זוכביה

שנition להכשיר כלים אלו. יש לציין אמן כנ"ל, שהגר"א, המ"ב, והערה"ש כולם מפרשים שהרמ"א חושש לשיטה הסוכרת שזוכביה יש לו דין חרס לעניין כליזות.

לבסוף, הרוב וולדינברג שליט"א (שם) מצטט דברי הגראצ'פ פרנק וצ"ל שפסק "שכל פירעקס שמברושים בהם מותרים להשתמש בהם בפסח ע"י הגعلاה ג' פעמים. אין הוא נוטן נימוקי הפסיק זהה, אבל ניתן לשער שהגראצ'פ פרנק וצ"ל היה מצורף כמה סברות יחד להקל בנידון: א', שיטת הטוביים שזוכביה אינם בולע, ב', סברות רב עבוריה יוסף הניל, וג', שיטת בעל העיטור שאף kali חרס אפשר להכשיר ע"י הגعلاה ג'פ.

הגר"ד סולובייצ'יק שליט"א השיב שיש להחמיר ולהוחש לדעת הפמ"ג שכלי זוכביה בולע ע"י חמין אפילו בשאר איסורים.

להלן למעשה לענין יש לחוש לכל הני דעתות הסוכרים שכלי זוכביה בולע ע"י חמין אף בשאר איסורים, שכן רוב גדוּלי פוסקים ומוננו חוששים לכך למעשה, אולם יש להקל להתריר כל זוכביה ע"י הגعلاה בשאר איסורים.¹⁶ כמו שמוסרים רוב פוסקי ומוננו, וכן שמעתי ממורה הורוד"ץ שכטר שליט"א, שיש להתרים ע"י הגعلاה ג'פ.

ה. דין פירעקס ודורהאלעקס

שתי גישות שונות לגמרי ביחס להכשרה כליז פירעקס ודורהאלעקס נמצאים בשorth"ת צ"ץ אליעזר (ח"ט כ"ו) ושו"ת יביע אומר (ח"י ס"י ה'), הרוב וולדינברג שליט"א כותב, "בבוחות שרואים שהמבנה שלהם שונה הוא בתכלית מהמבנה של זוכביה וגיליה", אז רק כליז זוכביה וגיליה פוסק המחבר שאין בו בולע, ואין לך בו אלא חידושו, וא"א לצרף קולא זו אף לכליז פירעקס ודורהאלעקס.¹⁷ לעומת זאת, הגר"ע יוסף שליט"א מציע, שאף הרמ"א יודה שנינן להכשר כליז פירעקס ודורהאלעקס, שהרמ"א רק החמיר בזוכביה מסוים דחיישין דלאו חיים עלייהו דילמא פקעי, והיות ובכלים אלו לא קיים החשש הזה, אף הרמ"א יודה

(16) בשorth"ת מנוח יצחק (ח"א ס"י פ"ו) הביא מס' ירושת הפליטות, "דאך במחבת של זוכביה שמתגנן בה מהני הגعلاה, אם טגנו בה דבר איסור". וזה עליה בקנה אחר עם דבריו בתשובה שם, שהשיטות הסוכרות שכלי זוכביה אינם בלעילים הן חז' לאצטרופי לנני' להתריר. ועי' כה"ג בכיאור הגר"א לוייר (ס"י קכ"א סק"ט), שהמחבר התיר להגעיל מחייב לפסה בציורף שיטות הראשוניות הסוכרות שלמחבת חמיר סגי בהגעה, ושיטות הסוכרות שחמן מיקרי היתרו בעל. במקביל, בשorth"ת מנוח יצחק ס"י ירושת הפליטות פוסקים שיש לצרף שיטות הסוכרות שזוכביה אינם בולע ושיטות הסוכרות שלמחבת חמיר סגי בהגעה. גישה זו אופיינית היא לשיטת רוב הפוסקים, שלמרות שאין פוסקים שזוכביה אינם בולע, בכל זאת מערפים שיטה זו בחור סני' להקל.

(17) והגר"א וולדינברג שליט"א כותב כייחס כלים אלו, "דאיפלו אילו היה מקום להתריר זה ע"פ דין, ג"כ היו צוריכים לנדר באה גדר אליבא דכו"ע, כדי שלא תופרץ גדר הבשורת בישראל". אולם, שאר הפוסקים לא הוכיחו מעין סברא זו.

בירורי הלבנה

וממילא כן יש לנוהג — להכשיר תמיד את הטרילע"ר אחר המנתה כ"ד שעה ע"י עירוי, ומש"כ הרמ"א ליו"ד (ס"י קל"ה סט"ו), שמה שמתירים כלי הין ע"י עירוי, שמערה עליוון רותחין ומגלגן. שرك בדייבער יש לסומך על זה, היינו דוקא היכא אין קילוח העירוי מגיע לכל שטח הכליל מביבנים, וסמכים על גלגול החביטה להביא את המים הרותחים על כל הכליל, אשר באמת אין זה אפילו בבדיקה עירוי, מאחר שכבר נפסק הקילוח. אך כאן, אם יערו רותחים על כל פנים הטרילע"ר, בודאי סגי בהכי — אפילו בכתיחלה, ואפילו בביטחון הבלתייה מתחילה של דבר חריף — שהחמיר בזה הדרמי תשובה (בשם עיקרי חד"ט) שלא לסמן אמלוי ועירוי, אך האגעה ע"י עירוי מסתמא שפיר אפשר לסמוקן.

ואפי' בהשתמשו בו לאחרונה בחלב ועכשו רוצים להשתמש בו בחלב נ"כ, צרכיהם לאושםمام פנוי חדש השתמשו בו לאיסור, ותמיד יש להגעל. עשייק פי האזינו, י"ב תשרי, תשניאג

ג] הגעה לתענקע"ר הבלוע מאיסור

קייל" דאין כל-אייסור אוסרים ע"י כבוש, וללאו בכבוש, בעין כ"ד שעוט, ואז כבר הויא בלעת האיסור שבכחלי אב". אך לכתיחלה אסור להשתמש אפי' בכלי שאב"י — מודרבנן. כדאיתא בש"ס סוף מס' ע"ז. אלא שהגרמ"פ זצ"ל כתוב בדקהAMPUNI של נכרים מעיקר הדין מותר, אלא שמכיר הדבר "לחת הכספי" שכזה, ולפיקך מנהגנו להקל בזה, כל שיש עוד צדדים להקל.

והנה בכלים שימושיים בו בשפע וכיו' התיר הדשב"א אפי' בב"י, וממשכו אחריו המחבר והרמ"א. אך לדינה תפיסין כהש"ץ והט"ז לאיסור. (עי' מש"כ כזה במסורה ב'), באורך בבירור העניין. אך בכלים שאב"י שימושיים בו בשפע נחלקו האחרונים. בכספי וחיטים (סוף סי' צ"ט) התיר לכתיחלה, ובדרך"ת שם (ס"ק ק"ו) הביא שכמה מגודולי האחרונים החמירו בזה — ובתוכם הפרמ"ג וזה יဟות.

והנה בנדון דין [شمובילים משקין כשרים בטענקע"ר גדול מקומות למקום, באוטו הכלים שהוכילו מוקודם משקין של איסור, ולא הכשרו הטענקע"ר בהגעה בניתיהם, אלא שניקו אותו בדיטרג'נט חריף]. קיימת עוד אפשרות לומר שהרוחיצה עם הדיטרג'נט במים חמימים של ק"פ מעלה משמש

בירורי הלבנה

א] השתמשות בקביעות בכלים צונן של איסור לגבי בישול עכו"ם

הרמ"א ליו"ד (ס"י קכ"א ס"ה) הביא מנהג שלא להשתמש בקביעות בכלים של איסור בצונן גוזרה שהוא ישמש בו בחמין. ויל"פ בב' אופנים: א) שאמ' ישמשו בו בחמין יבטלו מצות הגעללה (כאשר חחתי במסורה, חוברת ב') عمود פ"ז; ב) שאמ' ישמשו בו בחמין. יפליט הכלים איסורו, וחווישין שמא יאיסור את המאלל של היתר. וטפי נל"פ כהצד הב', דהפרמ"ג כתוב בפתחה הכלולה (ע"פ דברי הגמ' והחותם במנחות ס"ח) שאין לגוזר אותו ביטול מצוה, אלא דוקא אותו חשש אי', [דכל המ庫ר לגוזר גוזרות הוא מקרה דכthic ושמורתם את שומרת משה למשמרת, וכל השמר פן ואל משמעו ל"ת, וממילא אין לנו מוקוד להתר ללחכמים לגוזר גוזרות אותו ביטול מ"ע, ואם יגוזר במקום שלא הורשו, הרי יעברו בכל תוסיפן], ולפי"ז hei נראה לו מר, וכמו שמכואר בדרכ'ית (לס"י קי"ג ס"ק צ"ב) דעתם דמנוגא שלא להגעל שום כל' בעודו ב", וחווישין שמא לא יהיה כמיים שמים, וטעם זה לא שיין ב��וחלי עכו"ם, דבטל ההוא ברוב וא"ע ס' (לרווחה'). ה"נ י"ל לגבי מנהג זה של הרמ"א, דא"ע להחמיר שלא להשתמש בכלים הבלוע מאיסור בישול עכו"ם בצונן בקביעות, דחמיד תה"י הבלתייה בטלה ברוב. ולפי"ז ה"נ יש מקום לומר בתרות אפשר דאין צריך להחמיר בחומרת הרמ"א (שלא להשתמש בקביעות בצונן בכלים הבלוע איסור) בכלי שאב"י, דליך למחיש שמא יאיסור. [משא"כ אילו נתפס כהצד הראשון, אך טפי נראה כהצד השני עפ"י דברי הפרמ"ג שהבאנן]. (עיין עוד מש"כ בזה באות ב').

כ"ה אב, תשניאב

ב] הגעה לטריילער"ז

ובודאי לכתיחלה אסור להשתמש בקביעות בכלים איסור ע"פ שאינו ב", ואפי' ע"י כבוש, אף שבודאי לא יפליט האי' (עמ"כ מזה באורך בדף הכהשרות חוברת ג'). אלא שיש מקום גדול לדון בטריילער"ז שכallow שאמ' בהם אפי' אפשרות של חיים — דכל גוזרת הרמ"א היהה — שלא ישמש בהם בצונן שמא יבוא להשתמש בהם בחמין, אא"כ נימה דאך הכא איכא למחיש — שמא ישמש בהם בצונן בדבר חריף, דשייך ב' כבוש מכובש אפי' באב"י.

בחכנת דבר הפגם, ומילא אף "בכלי ב"י יהי" דיןocabי לעוני שמוות להגעילו, ומילא הוה"ן לעוני הר קולא דמשתמשים בו בשפע. אך בין כה וכח קיימין בכלי שבב", מארח שככל אפשרות בעליית האיסור אל המאל חcursor היה" רק ע"י כבוש, והוא רק יגמר בשעה שהי" אב", וכחילת דברינו.

ולפיכך בקאמפנני של יהודים (או שמקצת שותפי יהודים), אין לסמן על שכזה, מבלי שייעשו הגעה גמורה. אבל בקאמפנני של נרכרים — נראה שיש לסמן על ההכף החיים והמקילים. ודבר זה תלויה בקאמפנני שמייצרים את המאל חcursor, ולא בהתקראקס, שמוכבלים את זה מהמקום למקומות. ואם היהודי הקונה את המאלים אין לו דעתה כלל בקשר להובלתם אליו, והמורר אליו הוא קאמפנני של גויים, והקאמפנני של התקראקס הוא ג"כ של גויים, אז שפיר יש לסמן על הניל, ולהזכיר לו להיהודי לננות המאלים הניל. אך ביש לו להיהודי הקונה דעתה על הוולת המאלים אליו, אין להקל מבלי להזכיר הגעה גמורה לכתלה.

וע" רמ"א ליו"ד (ס"י קכ"א ס"ה), שאין להשתמש בקביעות בכלי של איי אפיי בצונן, ורק מותר באקראי בבתו של גוי. ובנד"ד בודאי מיקרי בקביעות, להניח המאל חcursor בטראקס על יותר מכ"ד שעotta. ואך דיליכא למיחס שמא יאסר, שהורי אין כל'i איסור אוסר ע"י כבוש ואמר, מכ"מ, והוא בכלל איסורו של הרמ"א — שלא להשתמש בצונן (ואך דיליכא בליה בצונן) בכלי של איי בקביעות.

עש"ק פ' שמיני, תשנ"ב

ח] הגעה בכלי הבלוע מסתם יין

כשסתם יין נבלע בכלי, יש סברא גדולה להקל להגעיל אפילו כשה הכלוי עדין ב"י, דבעלמא נהגו שלא להגעיל בעוד שהוא ב"י, דחיישין טמא לא היה שמה סמ"ך, אך כאן רבטל בשש, אפשר רק יוחר לשער שהיא שמה שש. וזהו דברי הדרכ"ת (שהבאנו באות א') לעניין בישול עכו"ס. ועי" שו"ע רמ"א ליו"ד (סוף סי' ק"ג) דלפעמים מצרכים שי" הר"ת דלית לילה פוגמת, וה"ז נראה לצרפה ולהקל לכתילה להגעיל בפרק. אך עריכים ליזהר שתהא שמה לינת לילה, דהינו, שיעשו את ההגעה לאחר עלות השחר. ואך דלפעמים החמירו התנאים להמתין עד הנץ החמה — כמשנה ר מגילה (כ). — מסתמא יש מקום להקל כאן, שההגעה הרי נעשית לפני ת"ח הממונה לכך במוחדר,

נ. ב. בהא רהחרmir הרמ"א שלא להשתמש בקביעות בכלי של איסור, נראה פשוט דמייקרי השמשות בקביעות אפיקו במנחין בתוכו דבר-היתור על פחות מכ"ד שעotta, דרך לשעה מועטה בבתו של הגוי מוחר. ואך דנהגו להקל בפעטעריז' בוגע לדינו זה של הרמ"א, נראה דהינו דוקא דיליכא למיחס לשם ישמשו בו לחמין, לכל ההמששות להיתר במעשהיה אשר תחת השגחונו אין בו אלא צונן. אבל הייכא דאיכא למיחס להשתמשות בחמין, כגון בטראקס שעשוים להניח בהם לפעמים בחמין, ולפעמים בצונן לזמן מרוכחה, ולפעמים בצונן לזמן מועט. מסתמא יש לנו לומר אכן כה"ג נכל כלל חומרת הרמ"א הניל.

ואינו דבר המסורו לרבים דעתך שמא יבוא מישחו להקל ולהגעל א菲尔 קודם עלות השחר. ובפרט לפי סברת הגאון האדר"ת, שהי' סבור (הו"ד בשדי חמד ובס' מקראי קדרש) רבזה"ז שיש ביד כל אדם שעון-יד ושעון על הקיר, דליהה לכל הרח' חומרא בכלל.

וכפרט שפוגמים את הכליל בקאסטייק בסוף כל יום, אלא שהפגיעה מסופקת היא, שהמים הם בודאי יס"ב אלא שהם פחות תמים מאשר בליעת האיסור [שהנרכים אומרים שם ייחמו את המים ביותר, לא יהיה כה להקאסטייק לפגום, כי יכלת כוחן]. אך עכ"פ חוי לאיצטרופי להנ"ל.

ער"ח ניסו, תשכ"ב

[] הבחשת הטאמבלע"ר לעשיית הקארין ציפס

מחילה עוברים הציפס על קאנזיע"ר ועל"ט שבתוכו הקדרה שכבה הם מטוגנים, ולאחר מכן שמתבשלים. נופלים הציפס על קאנזיע"ר ועל"ט שני. ובפושטו הי' נראה לומר שדינם או כליל שני. ואף רлеч'ה מהמחירים בדבר גוש לדונו תמיד ככ"ר כל זמן שהיס"ב, נראה פשות דהינו דוקא בדבר גוש שיש לו עובי קצט, אבל בציפס ודרכם להתקדר ב מהירות, ומסחרבו שלא לזרום בדבר גוש לעניין זה. והנה אח"כ עוברים הציפס אל חוך הטאמבלע"ר, שמתבילה hei עליו שמנונית של איטור (גבינת עכו"ם). שמנקים אותו יפה בין עשיית הציפס האסוריין ובין הציפס הכספיים. [ונענין הנקיון הוא מטעמים מסחריים של הקאמפונג], שלא יתעורר הטעמים השונים האחדדי. ואף שאין מנקים אותו לגמרי, ובודאי עדין נשאר שם קצת מבנית העכו"ם (שהשתמשו בו מקדום), מכ"ם המשהו הנשאר לא יין טעם בציפס והשווים. ונראה שאין בזה משום אין מבטלין אי' לכתילה, שהרי באיטורי דרבנן (גבינת עכו"ם) יש לסמרק את המדרינה שדינם את זה כאופן של נקיון, אבל לא באיטור דאוריתא, חוץ מתרומה (החלו' בקריאת שם), או בהזראה בלבד. רועי' כל זה במשנה ראשונה סוף מס' חרומות] — וכך יש לדקדק שלא יהיה בגבינה האסורה (שהשתמשו בה מתחילה) משום איטור דאוריתא, אלא רק משום אי' גבינת עכו"ם דרבנן.

וכל זה אינו אלא בונגע לביעית הביען שנשאר טוח ע"פ הכללי. אך בונגע לביעת האי' שבכללי, לא שייך לסמרק את המדרינה שדינם, דהוא דין בפנ"ע — שלא לבשל בכללי של איטור [ע"י מש"כ בזה במסורה ב'] — אותן י"ד -כמאמר הדין בעניין השתמשות בכללי שאב"י].

והנה לכתילה וראי מן הנכון לחוש לדעת הרמב"ן דכי שני זואה כליג' וכלי רביעין כל זמן שהיס"ב יש בו כליה; ובקראיין ציפס במוחך, [בניגוד לפאטיבו ציפס]. אכן למחיש טפי לך, שהי' עדין יס"ב בשעה שהוא בטאמבלע"ר, וממילא אכן למחיש לבליעת האיסור של הגבינה האסורה שבטאמבלע"ר, שתחזור וחיכנס לציפס הקשרים, ולזה בודאי יש להזכיר הגעה על הטאמבלע"ר. ומסחרבו שיש להקל בהגעה בסטי"ם, כי באגר"ם היקל להגעל בקייטור בכלי שאב"י [רא"ץ הגעה אלא מטעם גוירה דרבנן], וכי"ש כאן בכלי שני, דמייקר הדין לא קייל' בהרמב"ן הנ"ל, ונמצא שהגעה רק נצרכת מטעם חומרא. אך דא עקא, שאין לסמרק על נאמנות הנכרים לומר שהגעהו, אה"כ יש לנו ידיעה ברורה שכן מנהג לעשוות כן לשם צרכייהם המשחרריים שלהם, דאו י"ל שיש לנו לסמרק על כך שתמיד נהגנו להגעה כזה בסטי"ם. אך אם רק יעשה את ההגעה שבסטי"ם למען כשרות הציפס, ולא מסיבות מסחריות שלהם, שבן אין לעובדים הנכרים נאמנות לומר שהגעהו.

ואם הטאמבלע"ר איננו יס"ב לעולם (בשעה שימושים בו לאיטור), אף שהציפס הנוגעים בו הם יס"ב, עפ"י פשוטו נאה שאין כאן בליעת איסור, דמברדי החוטס' שבפרק כירה מתכאר, שעירוי מ��ל כ"ק מדנבלע כ"ק, הרי להריה דס"ל, דהא בהא תלי, ואילו לא הי' הדבר שלתוכו נבלע האי' מתחמס עד כדי החום של יס"ב, אז לא הי' הבלתי עוברת אליו בכלל. עשי'ק פ' שלח, תשכ"ב

[] בעניין בשול עכו"ם

בתחשי' לב ארי' ח"ב (מוניין גרובנס) כתב שמותר לסמרק לכתילה על דברי הרמ"א, שעכו"ם שהדליך אש מאש שהדליך הישראל אין בו משום בישול עכו"ם. והרבה נהגים כן במלון ובристוונט. והוא תמה, דמקור דברי הרמ"א הוא בס' או"ה, ושם כתוב להריה (כמובא בת"ח) שמותר רק כדיעבד בכח"ג. ואף לשון הרמ"א בי"ד הוא לשון של בדיעד. והיא הערת נחוצה לדינה, כאשר העיר הרדא"ח יאנג, שיח'.

וע"ז העיר הרדא"ח מנחם גנק, דבשפות השכורות בבית הישראל, דבין מה וכשהרין בדיעד מפני שיש דעתו בראשונים הסוברים דבכח"ג שרי' לממרי, וקייל' כוותהייזו לכח"פ לעניין דיעבד, או כי' בכה"ג שחייב הנורי באש שהדליך מאש שהדליך הישראל, לדעתה מקצת פוסקים שרי' בכח"ג אפילו לכתילה,

אלאandan לא קייל' וכי אל לעניין להתריך בדיעבד, בכח'ג הרי יש לפניינו צירוף של שני סכירות להקל, ובכל כה'ג נראה שיש להתריך אףלו לכתתילה. והוא עיין ס"ס להיתר, וכదרך כל מקרה של צירופי שיטות-לכולא. אבל איה'ן דין להתריך לכתתילה לסמרק נזכיר שהדליך היישר אל כזו בכתתילה נזכיר של נזכיר, דבכה'ג ליתא לצירוף השיטות הנ'ל.

עשיק פ' כי תשא, תשניב

ח) בעניין נוראה חשמלית לעניין בישול עכו"ם

הרמ"א לוייד (ס"י קי"ג ס"ז) הביא שמנגןו להקל בבישול עכו"ם — כמו בפת עכו"ם — בהשלכת קיסם. וכך באמריקה המציא ת"ח מפורסם אחד "היתר", דבחדילקו נורה חשמלית בתוך החנוור ע"י ישראל, והנורה תשר או מודלקת לכמה חדשים — בלי הפק —直达ך זה דיננו בהשלכת קיסם, שהרי החומר הניחוסי מחמת הנוראה-החשמלית יחרה היא מאשר החומר הניחוסי מחמת הקיסם. וטענו נגדו: א) דיל' דהיתר דהשלכת קיסם נהוגה ודוקא בהשליך הקיסם בכבישול זה במיזוח. אך בהשליך קיסםبعد בישול קדרה אחת, ואחר גמר בישולה — הכניסו קדרה שנייה, אף שהקיסם עדין נשאר שם, אולי ייל שאין להתייר כמה בישולים ע"י חדא היכרא דהשלכת קיסם. וב) אפילו נקל בפרט זה ונימא דסגי בחודא היכרא אף לכמה בישולים, מכ"ם הינו ודוקא בקיסם שהושלחן אל תוך העצים האחרים הנמצאים בחנוור, וכל העצים מצטרפים יחד להיות מדורה אחת. אבל בחנוור גו ייל שלא מהニア השלכת קיסם, שהרי הקיסם אינו מתמוג ואינו מצטרף עם הגו להיות חדא מדורה. ואפילו בתנוור חשמלי נמי נראה לומר שドוקא אם הנוראה-החשמלית היא בסמרק לחוטי-החשמל המתחמים, דוקא אז שייך לומר שהנורה מתמזגת ומctrופת לשאר חוטי-החשמל להיות הכל נחשב כחומר אחד. אבל אם חוטי החשמל הם במקום אחד — למללה מגג — סמרק לשאר החוטים החשמליים, ומובילים את החומר הנוראה-החשמלית להתריך לבשל את המאכלים, והנורה המודלקת ע"י ישראל היא לא למללה מן הגג — סמרק לשאר החוטים החשמליים, אלא בתוך פנים החנוור, ייל דבכה'ג שאין הנורה מצטרפת לשאר חוטי החשמל ומתחזקת עמהם להיות מדורה אחת, דין להחר בזה מדיין השלכת קיסם, אפילו בהשלכת קיסם. גופא אם לא ישילכנו אל תוך שאר העצים שבחנוור — אלא יהיה עומד מן הצד — ייל דלא תהי כל המדורה נקרה ע"ש היישר בכח'ג.

ואפילו נתפס דלא מהニア נוראה-חשמלית אפילו קבעה ישראל (והודלקה על ידו) סמרק ממש לשאר חוטי החשמל שבתנוור, אולי יש לצרף הר סברא לסבירת המהרי"ט צהлон (הו"ד בברכ"י), שבנכרי המבשלא בפערטער"י בעד המונס, אין בו ממש חשש חתנות.

וחחלתו שבנורה חשמלית שאינה סמכה לשאר חוטי-החשמל הפועלים את החימום, אין כאן אפילו סנייף לצרף אל קROLת המהרי"ץ ולהקל מכח צירוף השיטות. ושאלה זו שלחנו לכב' הגרי"ש אלישיב שליט"א, ושמענו שכן הכריע גם הוא לאיסורה.

ט) בישול עכו"ם והגיס היישר אל קדרה

דגים המתבשלים בחנוור, ויישר אל הדליך את האש מתחת הקיסמים הדקים המחבברים (בחדר אחר) וועלה ענסן אל תוך החנוור ליתן טעם בדגים, אם נתכוין היישר אל שם המותר האיסור דבבישול עכו"ם (עי' ש"ך קי"ג סק"י), נראה דשמי בכח'ג, שהלא ידוע שאפשר להכשיר דגים לאכילה ע"י עישון-קר אפילו מבלי חום החנוור, ומילא פשטוט שאף כאן שעיקר הבישול נעשה ע"י חום החנוור, מכ"ם ברודאי מוסיף ומשיע. העישון להכשרה הדג לאכילה, והר'ז דומה ממש לדין הרמ"א בס"י קי"ג ס"ו, ועיי"ש בש"ך סק"ה, וקיימת אפשרות שאף להמחבר (דילית לי' היתר דהשלכת קיסם בבישול עכו"ם) ג'כ' הי' מוחר, אם הי' ביכלתו של העישון הזה להכשיר את הדג לאכילה אפילו בלי חום החנוור, ולפעמים כן הי'. אך דא עקא, שהישראל מליק את האש מתחת הקיסמים בפרק השכם — קודם שהכניסו את הוגים אל החנוור, או אפילו אם כבר הכניסו, מכ"ם בעוד כמה שעות יוציאו דגים אלו, ויכניסו דגים אחרים, ונמצא הכניסום, מכ"ם בעוד כמה שעות יוציאו דגים אלו, ויכניסו דגים אחרים, והישר אל שועל הדגים שלא היו שם בשעת הרלקת היישר אל האש — לא עשה והישר אל שומ מעשה בישול, דקייל' בסוף ביצה — דאחד שהביא את האש ואחד הביא את הקדרה, האחרון נחשב כעשה את מעשה הבישול, ואין לנו צד להתריך את הדגים השניים אלא בתורת השלכת קיסם נכלומר, אם לא נקבל את החנורא שהזוכרנו בס"י ז', דלא מהニア השלכת קיסם מקדרה זו ולקורה אחרתן, וזאת הקולא שייכא דוקא הייכא שהשליך היישר אל האש מקרובה וזהה שועל ידו ענשה הבישול, ועיי' כן נקרו אל האש (שעשה את הבישול) כאשר של ישראל, אבל כאן, שעשיית היישר הוא למורי בחדר אחר, לא שייך לדונו בהשלכת קיסם. וכן הקולא הדליך הנזכיר אש (שע"י עשה את הבישול) מאש

יוסף לאם פערט ז"ל

בעניין סודראא דרב כהנא

קידושין דף ח. — תדר"ה אבל כולי עלמא לא — "ואם אמר מאי טעמא דלא מהני מי גרע ממתנה על מנת להחזיר דאמירין לעיל דשם מתנה? ויש לומר דעתן המכני נמי דמייגע גרע דחכם איכא דבר חשוב דהו מתנה ע"פ שנותן ע"מ להחזיר אבל הכא גבי פרידון לא היה שווה אותו סודרא חמש סלעים ומחייבת כשנתן לו לא יצא ידי נתינה".

שאלו כמה מן האחרוניים על קושית התוספות — מהו הדמיון בין מתנה על מנת להחזיר לסודרא דרב כהנא? ולהלא מירוץ התוס' הוא פשוט, שבמתנה על מנת להחזיר לכל הפחות נותן האיש להכהן חמש סלעים, מה שאין כן כאן שרק נותן סודרא שלא שרי חמש סלעים אלא לרב כהנא, ואם כן מהו ההוא אמינו שלתוס'?

ותירץ הברכת שמואל (סימן ה') — "זהוכיחו התוס' מדמהני מתנה על מנת להחזיר מוכיח דמהני מחייב בפדיון הבן, אם כן מהני לדידי שוה לי לכולי עלמא מהאי טעמא", (ועיין עוד שם).

ולעניהם דעתך נראה שורוצה חוס' להוכיח מן סוגית מתנה על מנת להחזיר שדין פדיון הבן הוא דין חפץ ולא דין שווי או דין יקר, שהרי פשוט מדין מתנה על מנת להחזיר שאין איש צריך לחתח לבן דבר ששוויותו והנתנוו הווא לעולם חמש סלעים, שמיד לאחר קבלת הכסף יכול הכהן להחזיר המועת ובכל זאת מהני לפידון הבן, אלא הפשט הווא שצורך לחתח חפץ או מעות שיש להם שם חמש סלעים.

שהרי לעניין פרעון חוב וודאי לא יועל מתנה על מנת להחזיר — וזה שבביא התוס' ממה דMOVAIL לעניין פדיון הבן כדבר מאור בגמרא סוכה דיןינו פרעון חוב, יותר, שלא בעניין שיקבל הכהן השתמשות של חמש סלעים, רק שיקבל חפץ של ה' סלעים, ואם כן גם כאן, אף דהסודרא לא היה שווה ה' סלעים, אבל כיון דרב כהנא היה לו דין ה' סלעים, ומה לא מועיל? וכען שמצינו לשמעואל דהמקדש בפתחות משה פרוטה וחושין לקידושן שם שווה פרוטה במדוי — אף על פי שבאותו מקום אינו שווה פרוטה, מכל מקום כיון שיש מקום בעולם שהוא כן שווה פרוטה זה קובע שמאצד החפץ יש לו דין פרוטה

שהוליך היישר אל, הינו דוקא בכח"ג - שאש הבישול בא מש של ישראל, אך כאן — אין הדבר כן, שהרי אש הבישול עשוה הנכרי בעצמו. על כן נראה דוקא זו והניל מצומצמת היא מאד — דוקא לכח"ג שכבר היו הדגים האלה בתנור בשעת חולקת היישר אל את האש שתחלה הקיסמים, ולא לדגמים שיבואו לאחר מכן.

עש"ק פ' כי תצא, תשנ"ב

מסורת

(עיין בר"ן), וכמו כן בפדיון הבן, רצה תוס' לאמר ומצד החפץ יהיה להסודרא דין כי סלעים כיוון דLAGBRA רכה שוה זה זה, וזה קובע דכלכלי עלמא הוא חפץ של חמיש סלעים, ולזה מתרץ התוס' דכיון "ומתחילה כשנתן לו" לא היה שווה לכולי, עלמא חמיש סלעים, רק לרוב כהנא, אינה יכולה לנוהג בה אפילו שם חפץ של חמיש סלעים.

MESORAH

A Torah Journal

Published by the

Kashruth Division of the

Union of Orthodox Jewish Congregations

of America

333 Seventh Avenue

New York, N.Y. 10001

Sheldon Rudoff

President

Julius Berman

Chairman Kashruth Commission

David Fund

Vice Chairman

Rabbi Menachem Genack

Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

* * *

Rabbi Pinchas Stolper

Executive Vice President

Rabbi Hershel Schachter

Rabbi Menachem Genack

Editors

No. 8

April 1993