

מנחת עיון

באורי ענינים באו"ח ויו"ד

עם תקונים והוספות על הנדפס

ישראל בלאאמו"ר הרב הגאון רבי מרדכי שליט"א רוטנברג

קרית ספר – תשע"ד



שפתי לא אכלא מברכה והודאה

לכבוד מורינו הגאון הגדול רבי שלמה לייב רוקח שליט"א

כ"ק אדמו"ר מיערוסלאב - ברכפלד

על תרומתו וסיועו הגדול להוצאת הספר

יה"ר שיתברך מאלקי האלהים שירבה גבולו בתלמידים הגונים
ויהיו דבריו נשמעים בפי כל החכמים



ברכה נאמנה להאי גברא רבא ויקירא תל שהכל אליו פונים
לעומתו משבחים ואומרים עושה חסד לאלפים וטובו מגיע למרחקים
נודע לשם ולתהלה בקרב עם סגולה
אוצר כלי חמדה מסור לכל דבר שבקדושה

הרה"ח כמוהר"ר אלי' ענגלענדער שליט"א

על תרומתו להוצאת הספר

יה"ר מלפני שוכן מעונים שישב לו כגמולו ממרומים
שפע ברכה והצלחה בכל הענינים



נר זכרון

לידידי הבה"ח יהודה אריה ב"ר אפרים שמואל מאיר

נלב"ע ער"פ תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

רוטנברג

קצה"ח 19

מודיעין עילית

הגרע"ז אויערבאך

רב חניכי הישיבות בית וגן

לידידי היקר האברך המצוין והמופלג
בתורה ויראת שמים ה"ה הרב
ישראל רוטנברג הי"ו

ראיתי ועיינתי במקצת מהכתבים
שהעלית במצודתך בכשרון ובעמל
בשקידה ובעיון רב בברור ולבון
בעניני או"ח וביותר בהלכות עירובין
שקו"ט טובי בהלכות העמומות ודלי
מרגניתא טבא

כה יתן וכה יוסיף החונן לאדם דעת
להוסיף בינה ודעת להמשיך בירור
ולבון ענינים בסוגיות הש"ס וללון
בעמק הלכה מתוך מנוחת הנפש
והרחבת הדעת.

ידידך מוקירך בלו"נ
עזריאל אויערבאך

הגר"ד כהן

ראש ישיבת חברון

בס"ד ער"ה תשע"ד
שמחתי מאד לראות את ספרו של
חביבי הנעלה והמצויין מפארי
גידולי תלמידי ישיבתינו הק' הרה"ג
ר' ישראל רוטנברג שליט"א ספר
מנחת עיון על עניני או"ח העוסק
בענינים שונים בעניני או"ח וביחוד
בעניני עירובין לברר היטב כל נושא
וכל ענין מהגמ' מהראשונים
ומהפוסקים ומגיע גם לאסוקי
שמעתתא אליבא דהלכתא בעומק
העיון וניכר בספר זה עמלו ויגיעתו
של הרהמ"ח שליט"א שהוא מיוחד
מאד בעמלה וביגיעתה של תורה
ובעומק עיונו. והנה לא באתי להיות
לשר המסכים שלא הגעתי למדה זו
ובפרט בענינים הנוגעים להלכה
ולמעשה אמנם מפאת חביבותו של
הרהמ"ח שליט"א שהוא בן עליה
מובהק ועמל בתורה תדיר באתי
להודיע יקרת ערכו ולברכו מעומק
הלב שימשיך בדרך עליה ויזכה
להשפיע מתורתו הרחבה לרבים.
וכבר זכה והסכים על ידו מורינו
הגאון ר' עזריאל שליט"א שהרהמ"ח
מקורב עמו מאד ובעז"ה יתקבל
הספר באהבה ובחיבה בבי מדרשא
ויפוצו מעיינותיו

הכו"ח לכבודן של עמלי תורה
דוד כהן

אאמו"ר שליט"א

כבר מילדות ניכרו בך כוחות מיוחדים בלימודך, ועכשיו אתה מוציא אותם מן הכח אל הפועל בספריך האוצרים בתוכם בקיאות רבה וסברא ישרה. כבר דיברנו על ענינים רבים מהם, וכאשר אתה מציג לפני ענין חדש שחידשת בו, ליבי מתמלא שמחה שידך נטויה גם בענין זה לחדש חידושים. יתן ה' שתמשיך בכך זה ותוסיף ותחדש בכל חלקי התורה, ויתענגו בדברך התלמידי חכמים המעינים בספריך.

כעתירת

אביך אוהבך

מו"ח שליט"א

שמחתי לראות קובץ מחידושי תורתך, פרי עמלך בתוה"ק שעומד אתה להוציאם לאור.

מרנין הלב לראותך עמל בתורה בצורה נפלאה, השכלת לנצל את כשרונותיך הנעלים שברכך ה' ומתוך עמל ויגיעה זוכה אתה לקצור את פירותיך.

זכית בעבר להוציא שני חיבורים נפלאים "פשר חזון" על עניני מחיצות במסכת עירובין ו"פשר חזון" על קונטרס י"ח שעות ובהם מבאר אתה דברי החזו"א זצוק"ל בנושאים קשים אלו, וברוב עמל ויגיעה הצלחת לרדת לעומקם ולבארם בטו"ט ודעת ולקרנם לליבם של העוסקים בענינים אלו.

המשכת בעבודתך והוצאת לאור את הספר החשוב "קהל ישראל" והוא פירוש על הסימנים הראשונים שבשו"ע אה"ע וגם שם הצלחת לבאר ענינים קשים בטו"ט ודעת ועתה מוסיף אתה והולך ועומד להוציא לאור פירות מתוקים פרי עמלך בנושאים שונים.

בס"ד מתאפשר לך ללמוד מתוך מנוחת הנפש ע"י עזרת נוות ביתך בתינו היקרה מרת חנה תחי' אשר לוקחת ע"ע את כל עניני הבית.

באתי לברכך שתזכה להמשיך ולהגות בתוה"ק מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת. ויה"ר שתזכו לאריכות ימים ולרוות נחת דקדושה מכל יוצ"ח.

חמיך המעריך והאוהב

יעקב ארנפלד

מפתח הענינים

ברכות

בדיני מיץ ענבים א / ברכת הקליפות ד / הצעה חדשה בדין כיסנין ח /
מין דגן עיקר בתערובת י / הצעה חדשה בפ"י חביצא יג / בדין טרימא יד
/ הערה בלשון המ"ב בדין שלקות יז / פת מקמח תירס יח / ברכת
המרקחת שרובה דבש יט / בנוסח ברכת שהכל כג / בנוסח על הפירות כד
/ ברכות שלא נזכרו בגמ' כד / ברכת נדבה כז / הערות בשו"ת אגרות
משה ל / הערות בקובץ תשובות לא / הערות בשו"ת שבט הלוי לב /
הערות בספר שונה הלכות לד / הערות לה /

עירובין

שמעתתא מבוי שהוא גבוה לז / שמעתא דחלל מבוי תנן מב / קורה למעלה
מכ' מד / לחי למעלה מכ' מד / שמעתתא דלחי ד"א מה / בענין מבוי
עקום מז / פרצת מבוי נה / הוספות לפשר חזון נה / תשובה מהגר"ש
פישר סא / רשות הרבים סא / מבוי שכלה לרחבה סד / שמעתתא
דקורה באלכסון סח / ג' מחיצות רה"י עג / דלת ע"י חוטים פא / ב'
מחיצות לרבי יהודה פג / פי תקרה פו / מחיצות בשיפוע פז / נראה
מבחוץ פט / בענין קביעות מחיצות פט / בענין לבוד צא / בסוגיית נתנו
באילן צב /

אורח חיים

בדין כיסוי צואה צד / מדלג פסוקי דזמרה צו / ברכת כהנים צז / בגדרי
בונה בחשמל צט / בירור בענין קו התאריך קי / בעניני שופר - שברים
תרועה קיג - חציצה בשופר קיח - אורך התקיעות קיח / וידוי על מצות
עשה קיט / גדרי חיוב תשובה קכ / שעירי יוה"כ קכא / ברכת לישב
בסוכה קכב / מדרגה בסוכה קכד / כוונת ישיבת סוכה קכו / קה"ת
בחוהמ"ס ובשמחת תורה קל / בדין פתח החצר בזמננו קלא / בענין
הקדמת מעריב לנר חנוכה קלב /

◆ הלה

צירוף חטין ושעורין וכוסמין קלז / בענין צירוף חטים ואורז קמד / בענין עיסת הכלבים קמט / העושה עיסה ע"מ לחלק קנא / תשובת הגר"ש פישר שליט"א קנג / חובת הקרקע שבחלה קנד / בגדר נתינת מים קנו / תשובת הגר"ש פישר קנז / הערות בעניני חלה קנח / הערות בספר בית ישי קסא / מכתב מדודי הגר"ש בן שלמה שליט"א מח"ס "תרימו חלה" קסב /

◆ צדקה

נתינת צדקה לע"ה קסד / בנ"א שאינם מהוגנים קסז / צדקה מיתומים קסח / תשובת הגר"ש פישר שליט"א קסט / לא תאמץ ולא תקפוץ קסט / עניי העיר ועניי עולם קעא / שיעור צדקה בפרוטה קעב / צדקה שבהלוואה קעה / כמה מיני צדקה קעח / קופת צדקה קפ / די מחסורו קפא /

◆ ענינים שונים

מראות הדמים קפג / בענין שמות הקדש בבניאים - יהושע קפט - שופטים קצא - פרשת גדעון קצב - פרשת מיכה קצג - שמואל קצה - מלכים קצז - תרי עשר קצח / חזקת יהדות ר / כרות שפכה רב / שמיטת כספים - ברכת המצוות רג - גדר מצות שמיטת כספים רד - בגדר איסור לא יגוש רה - בגדר מצות נגישת נכרי רו - בדיני האיסור להמנע מהלוואה רו / בענין נשיא - מכתב מהגרמ"מ שולזיגר זצ"ל רז / בגדרי תורה - מכתב מהגר"ד מן זצ"ל רט / בנידון חלב טריפות רי / טיגון בשר בחלב ריא / הערות על ספר "דרך אמונה" ריג / גבולות עבר הירדן רטו / תשובות הגר"ח קניבסקי רכ - בעניני חנוכה רכח - בעניני שמות הקדש רלג - בעניני אהע"ז רלה

אודה לראש הכולל

הרב הגאון רבי יהודה אריה כהן שליט"א

מחבר ספרי "בני יהודה"

על מסירות נפשו להחזקת התורה

מנחת עיון

הלכות ברכות

בדיני מיץ ענבים

דריחי' חלא וטעמי' חמרא דפסול לנסכים וכשר לקידוש כדרי' ח כמו שפסקו הרמב"ם ושו"ע ומבואר דלא בעינן לקידוש שיהי' ראוי להיות שכר.

ובביאור הא דסופו לעבור מכשיר את היין לנסכים או דבעי תנאי דראוי להיות שכר כדי להכשיר את היין לנסכים כמ"ש הרשב"ם. תמוה לומר דמחמת העתיד יהי' לו דין אחר שהרי כשמנסך את היין עכשיו הא אינו שכר. ואפשר לומר דהוא מדין ראוי לבילה, דכיון דאיתא מצות "שכר" בנסכים כמ"ש "הסך נסך שכר", אע"ג דאי"ז לעיכובא ובדיעבד יכול לנסך יין מגיתו צריך שיהי' ראוי לשכר. ויותר נראה לומר דכוונת המאירי להקשות ממתוק שהוא מקולקל כמ"ש במנחות פ"ז א' חוליא דפירא מאיס, ותי' דהמתיקות של יין מגיתו אינה קלקול אלא זה דרך היין, ועפ"ז גם אם מוסיף חומר משמר או פסטור שאינם מקלקלים את היין לא אישתני דינא וכשר לנסכים. ונראה שזו גם כוונת הרשב"ם,

א. ב"ב צ"ז סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום דתני רבי חייא יין מגיתו לא יביא למזבח ואם הביא כשר, וכיון דלנסכים כשר לגבי קידוש חשיב כלכתחילה, ופי' רשב"ם דלכתחילה לא יביא משום דכתיב שכר מידי דמשכר ואם הביא כשר דליכא עיכובא ה"נ הסך נסך מ"מ. והק' במאירי שם מאי שנא ממתוק דפסול לנסכים כמ"ש מנחות פ"ו ב'. ותי' הואיל וסופו לעבור כשר. ועפ"ז רצו לומר דמיץ ענבים שאינו ראוי לתסוס מחמת שהוסיפו לו חומר משמר או שנתבשל לא יהי' ראוי לקידוש, והדבר מפורש להדיא בהמשך דברי המאירי שם שכשר לקידוש שכתב המתוק מאליו בלי שום סיבה עד שאינו משכר פסול לגבי מזבח ומקדשין עליו, ומבואר דכל מה שהקשה ממתוק ותי' דסופו לעבור היינו לגבי מזבח, אבל לקידוש אפי' מתוק עצמו כשר. וכן דעת הרשב"ם ב"ב צ"ז ב' ד"ה יין קוסס שכתב דפסול משום דלא הוי שכר ואינו ראוי להיות שכר כיון מגיתו דסופו מיהא להיות שכר עכ"ל. ויין קוסס הוא יין

ובאמת המ"ל שטעם הפסול של יין קוסס דאישתני לגריעותא הוא משום תמימים יהיו לכם ונסכיהם כמ"ש במתני' מנחות פ"ז א', והא דנקט הרשב"ם טעמא דלא הוי שכר, משום דשפיר דמי למינקט טעמא דשכר שאי"ז דין מתנאי הניסוך אלא חסרון בחפצא של היין וכאן מצא מקום לפרש מדוע ליתא ביין מגיתו חסרון דשכר וכשר לנסכים, ופי' דייין קוסס אינו שכר מחמת גריעותו ויין מגיתו לא נגרע, ולפ"ז הרבה יותר פשוט שהרשב"ם לא חידש גדר ביין מגיתו שלא נרמז בגמ' וגם דברי המאירי מבוארים בטעמם.

ולפ"ז אפי' לדעת עליות דרבינו יונה בב"ב שם שפוסל יין קוסס לקידוש י"ל דהיינו דוקא יין קוסס שהוא גרוע, אבל מיין ענבים שהוא טוב, אע"פ שאינו ראוי להיות שכר כשר לקידוש. יש עוד מקום עיון בדעת הרמב"ם, האם לדעתו שוה דין יין לקידוש ולנסכים מהא דפסל יין קונדיטון לקידוש אלא דבלא"ה בשו"ע הכשיר יין קונדיטון.

ב. ביסוד דין מזיגה, כתב בקרן אורה נזיר ל"ח ב' דמזוג הוא כיון גמור לענין נזיר, אע"ג דלענין מקדש אם נתן בו מים כ"ש פטור מ"מ לענין נזירות כיון דאפילו מזוג יין הוא לברכה ולקידוש גם לענין נזיר חשיב כיון גמור (יש להעיר עמש"כ במנח"ש סי' ד' דבגמ' בכריתות מבו' דבנזיר בעי שישתהו חי צע"ג דבגמ' שם מייתי "שכר" לשאר משכרים ועכ"פ לא מייתי לה אדרבי אליעזר דמצריך חי בביא"מ וצע"ג). וכן איתא בתוספתא, ולפ"ז נראה דלענין איסור ג"כ הדין כן כגון שתה רביעית יין של ערלה

מזוג חייב אפילו לשיטת הרמב"ם ז"ל דאינו חייב על טעם כעיקר דין דרך שתייתו מזוג הוא. אבל בירושלמי בשמעתין משמע דעל מזוג אינו חייב אלא משום משרת אבל לא משום יין עצמו ולפ"ז בשאר איסורין פטור על יין מזוג רביעית עכ"ל. ודעת הר"ן והרשב"א שהביאו בחידושי רעק"א ובבה"ל סי' רע"א ד"ה מיד שקידוש על היין דאורייתא ואעפ"כ אי' בב"ב צ"ו ב' דמזוג כשר לקידוש ואפי' ברמא תלתא ואתא ארבעה וע"כ כפי' קמא בקרן אורה דייין מזוג חשיב כיון גמור מה"ת. ובשו"ת ישועות מלכו סי' י"ג כתב דההלכה של כוס לקידוש הוא ברובע רביעית ולפ"ז ליכא ראי' מדברי הר"ן והרשב"א, [וע"ע בבאיור הגר"א סי' ר"ב ס"א ובבה"ל שם בשם הפמ"ג וש"א].

ובהגדרת דרך שתייתו יש מקום לספיקות רבים. דבגמ' ובראשונים כתבו שינויים בשיעור המזיגה מחמת חוזק היין ושאר מרכיבי הטעם שביין, אבל יש להסתפק במזיגה מטעמי חסכון או כשאין מוזגין מטעם חששות בברכה אם הדבר קובע בהגדרת דרך השתיי'. ולשון הרא"ש בע"ז פ"ב סי' י"ג שזה מקור המשנ"ב סי' ער"ב להקל בשיעור המזיגה, "יין גמור אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו" משמע דאזלינן בזה בתר מנהגו של כל יחיד, ולשון מנהגו מראה ששיעור מזיגת היין ישתנה לפי ההרגל, ואולי כוונת הרא"ש והמשנ"ב דכיון שהיין הוא משקה שכל אדם מוזגו לפי מנהגו, כל שיש בו טעם יין ברכתו בפה"ג ולפ"ז דרך שתייתו במזיגה זו הגדרה כללית ביין וזה דלא כתר"י והשו"ע ששיעור המזיגה משתנה לפי היין וצ"ע.

ואדרבה אמרינן דכל שיש בו מה' מיני דגן מברך במ"מ וצ"ע. ובאופן אחר י"ל עפ"ד הראשונים חולין כ"ה ב' וע"ז ע"ג ב' דפירשו אע"ג דבכל האיסורים בעינן ס' יין בטל בשיתא או בשיעור שבטל טעם יין והוא מטעם דביותר מזה הוא קיוהא בעלמא ונטל"פ, (וראה עוד סברא לגבי שאר משקיין במשנ"ב ס' ר"ב סק"ז בשם המ"א דמיד שנפסד טעם היין מברך שהכל) ומש"ה י"ל דאפי' במיעוט מים ברכתו שהכל דהוי כתבשיל שעבר צורתו שברכתו שהכל, ומדברי הרמ"א והמ"ב שהכשירו בחד על שית מבואר דלמעשה נקטינן כפי' בתרא (וגם השו"ע לא פליג בזה ולא החמיר אלא בשמרים וכמו שחילקו שו"ת הרשב"א הנ"ל וש"ר וכפי' המשנ"ב). ויותר מזה בגוף מח' האחרונים ראה בבה"ל ס' ר"ב ס"א ד"ה מברך שהכל ובקובץ תשובות להגר"ש"א ח"ג ס' ל"ד דיש להקל כהפמ"ג. ע"ש. ולולא דמיסתפינא אמינא דברוב יין יהי חומרי טעם לתקן את קלקול המים כיון דסו"ס עיקרו יין, ולא נתקלקל טעמו מחמת המים כיון שנוספו חומרי טעם.

ג. אי' בכריתות י"ג ב' דדין מגיתו באזהרה לביאת המקדש וכ"פ הרמב"ם ריש הל' ביאת מקדש, (וצ"ל דאיירי ששתה את היין במקדש, כיון שיין מגיתו אינו משכר מיד אחרי ששתה נחשב כמו שפג יינו מעליו דשרי בעבודה.) ובב"ב צ"ז א' אי' דדין מגיתו כשר לנסכים דיעבד ואע"ג שבנסכים הקפידה תורה ביותר וכל שינוי קל פוסל דיעבד ואעפ"כ יין מגיתו כשר וע"כ דחשיב ממש יין ואע"פ שאינו לוקה עליו בביאת מקדש.

דאפי' ביינות רפויים אם הרוב יין והמיעוט מים, כתב העולת תמיד ס' ר"ד שאפילו הכי אין מברכין עליו בפה"ג מיהו למעשה צ"ע והעתיקו הא"ר ופי' כן בדעת הלבוש, אמנם בפמ"ג בא"א סקט"ז כתב ביינות שלנו שאין חזקים כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל וציין להא"ר. ויש לדון בבאיור סברות האחרונים. בדעת הפמ"ג י"ל דמודה דביינות שלנו ליכא מזיגה אלא דברוב יין הוי היין עיקר והמים טפל ומש"ה מברך בפה"ג וולפ"ז תלוי בנידון אם טפל משלים לשיעור רביעית לברכה אחרונה וה"נ לכוס של ברכה] ויש להעיר ע"ז מדברי התו' ברכות ל"ח א' שהקשו אשכר שעורים דיברך במ"מ משום דיש בו מין דגן ותירצו דבשתי' אומר שהכל, ויותר מבר' בתו' ב"ב צ"ו א' שכתבו מאן לימא לן דשכר עיקר דילמא מיא עיקר ונראה כוונתם דבמשקה העומד לשתי' המים הם חלק חשוב ועיקרי במשקה וחשיבי עיקר גם במקום ה' מיני דגן וא"כ י"ל דה"נ במקום יין, ויש לדחות דהנ"מ במים רוב.

וסברת הע"ת והא"ר שצ"ע למעשה יש לבאר בב' אופנים, אופן א' י"ל עפ"ד הרשב"א במיוחסות ס' קנ"א שנסתפק שם לומר דבפחות מחד על תלת אין מברך בפה"ג אף שלגבי איסורים חשיב יין, דברכת בפה"ג היא ברכה מיוחדת שנתקנה משום מעלת היין, אבל כשאינו ברום מעלתו אף דעדיין חשיב יין לגבי איסורים לא שייכא בי' הברכה המיוחדת שביין. ויש להעיר ע"ז מברכת המוציא ובמ"מ שג"כ נתקנו מחמת מעלת הפת ולא שמענו שיש תערוכת המפסידה את הברכה

לניסוך בדיעבד ומשמח אלקים לא נפיק מכלל משמח. ועדיין יש לדון נהי דמברכים על יין מגיתו בפה"ג דלא נפיק מכלל יין, האם ברכתו פוטרת כל מיני משקים, דהטעם שפוטרי ביי' תו' ברכות מ"ב א' לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה, ומיין ענבים אינו ראש למשקין אף דחשוב כמו יין גמור וא"כ יש להסתפק בדין זה, ויש לצדד בזה דכיון דלגבי דיני תורה ביאת מקדש ונסכים חשיב בכלל יין מסתבר יותר דחשיב בכלל ראש לכל המשקין גם לדיני ברכות.

לענין ברכת הטוב והמטיב, הנה במ"ב סי' קע"ה כתב בטעם השני דתקנו הברכה כדי לזכור הרוגי ביתר משום דהיין מביא לקלות ראש וזה לא שייך ביין מגיתו, וראה עוד בראבי"ה ובהגהת מרדכי לפרק ערבי פסחים [נד' מכת"י ב"צפונות" ג'] שחילקו בין פת ליין לענין הטוב והמטיב דיין סעיד ומשמח, וע"כ דמשמח דוקא וא"כ לכאור' לא שייכא ברכת הטוב והמטיב אלא בריבוי יין המשמח.

לגבי דין יין פוטר כל מיני משקים, אם מיין ענבים חשיב כיון לזה, עיי' ברכות ל"ה ב' דטעמא דברכת היין בפה"ג להו"א משום דאישתני לעילויא ולמסקנא משום דסעיד וזיין, ומה שהזכירה הגמ' שם דיין משמח אינו בשביל לבאר טעם ברכת בפה"ג אלא ביאור בקרא דיין ישמח לבב אנוש, וא"כ לא שמענו שיש לשמחת היין שייכות עם ברכתו ולענ"ד קביעות וחשיבות היין שסעיד וזיין שייך במיין ענבים. אמנם בספר הפרדס כתב כו"כ פעמים בהי' ברכת היין דסעיד ומשמח וכ"כ הריטב"א הל' ברכות פ"א ה"כ וא"כ הי' מקום לדייק מלשונם דיין מגיתו גרע מיין, אבל אי"ז הוכחה גמורה די"ל דנקטו לשון הגמ', וע"כ צ"ל כן בדברי רבינו יונה דג"כ נקט לשון זו ואעפ"כ הקשה מדוע לא תקנו ברכה על תמרים ולא תירץ דתמרים אינם משמחים, וע"כ דמשמח לאו דוקא וא"כ י"ל כן גם בלשון שאר הראשונים. עוד יש להוסיף דבאבודרהם כתב בב"י ברכת בפה"ג דמשמח אלקים ואנשים, והא יין מגיתו משמח אלקים דהוא ראוי לניסוך, וא"כ י"ל לכ"ע דכל דכשר

ברכת הקליפות

והתמרות, דצלף אין לעלין ולתמרות תכלית אחרת מעולה מאכילתם, ומש"ה שפיר מברך עלייהו בפה"א, משא"כ קורא דסופו להקשות, והאוכלו עתה מאבד כוונת תכליתו אינו מברך עליו אלא שהכל, וכך מבר' בפירושי רש"י שפי' צלף נטעי אדעתא דשותא, שאינן ממעטין את האילן, דקלא לא

א. ל"ו א' ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, נראה פירוש הסוגיא, דלא דמי סופו להקשות דצנון לסופו להקשות דקורא דבצנון אין הכונה שיתקשה ובקורא נטעי להו אדעתא דיתקשה לבסוף, ומפרש לה בדין צלף דהא צלף נטעי אדעתא דאביונות ואעפ"כ מברך בפה"א גם על העלין

נטעי אדעתא דקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן.

והא דמברך אעלין ואתמרות בפה"א ולא בפה"ע, מבו' בפ"י הרמב"ן להלן דמברך אפלפלין בפה"א דמרבינן להו לערלה מדכתיב "עץ מאכל" זה פלפלין, ופי' שהפלפלין תמרותיהן נעשות בעץ עצמו כעין אבעבועות ומפני זה עשו אותן הגאונים כתמרות של צלף ושל אתרוג לברך עליהן בפה"א דכגופו של אילן הם, [שו"ר בח"י הריטב"א סוכה ל"ה ב' שכתב ע"ז שאינו נכון, ולא ידענא אם נח' בדין או במציאות וצ"ע].

ועוד הביא הרמב"ן מבה"ג דסוכר בפה"א, ואע"ג דעץ הוא, כיון דלאו פירא קמפיק ולא פירא קאכלינן אלא עץ לא מיתמר לך בפה"ע אלא בפה"א מידי דהוה אשיתא דפירחא עכ"ל, מבו' ברמב"ן דטעמא דמברך אכל הני מילי בפה"א ולא בפה"ע הוא משום דנחשבים כעץ עצמו, ולא שייך לברך אעץ עצמו בורא פרי העץ, ונראה שאין כל הדברים שוים דסוכר וכיו"ב שהוא עץ עצמו בפועל אע"ג דנטעי להו אדעתא דהכי מברך בפה"א, אבל עלין וכיו"ב שגדלים על האילן אילו היו הם עיקר פרי האילן וצורך נטיעתו (כגון עלי קאת) שפיר הוה מברכין עליהו בורא פרי העץ, כשם שמברכין על מיני דשאים בורא פרי האדמה, אלא כל חלקי העץ שלא נטעינן אדעתיהו נחשבים חלקים מחלקי העץ ומברכין עלייהו בפה"א, ויש לעי' בפרי הסברס שפירותיו הם כמין בליטות היוצאות מהעלין ואין לו ענפים ועלים אלא גם העלים

נראים כגזע וכהמשך העץ ולדברי הרמב"ן ברכתו בפה"א. [עכ"פ לגבי פרי הקקאו, אף שגדל ישר מהגזע ולא מענפים היוצאים מהגזע, אינו כבליטה מהגזע אלא הוא נראה כאתרוג מחובר לגזע במקום העוקץ].

ב. בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ר"ג שאל השואל אמאי מברך אפלפלי רטיבתא בורא פרי האדמה כיון שהן גדלין באילן בפה"ע הוה לן לברוכי, ופי' כיון שאין נוטעין אותן אלא ע"ד שיתייבשו ויאכלו רובן ביבשותן שחוקין בתבלין בלבד ואינן נאכלין כן בפנ"ע אלא מיעוטן לפעמים אין מברכין עליהן אלא פרי האדמה, וקרוב הי' שלא יברכו עליהן אלא שהכל כקורא, אלא לפי שנאכלין המעט מהן ברטיבותן ואדעתא דהכי נמי נטעי קצת מברכין עליהם בורא פרי האדמה מיהא וכו'. ומבואר כמשנ"ת כיון דכוונת סופן לתבלין הי' מן הדין לברך עלייהו שהכל אי לאו דנטעי להו נמי אדעתא דפלפלין, וע"פ דברינו מבואר בדברי הרשב"א דאפי' פרי עצמו נחשב כחלק מן העץ אם אין המכוון לאכלו כך אלא רק אחר שיתייבשו, וראה בתשובת הרשב"א סי' תכ"ח וסי' תרפ"ב דאבוסר מברך בפה"ע כיון דמגוף הפרי שנוטעין אותו מחמתו הוא אוכל, היינו דוקא בבוסר שנעשה פרי לכן מברך עליו בפה"ע, אבל כל שלא הגיע לשיעור בוסר חשיב כעץ ומברך עליו בורא פרי האדמה, והא דפלפלין מברך עלייהו בורא פרי האדמה ולא חשיבי כבוסר, כיון שאין נאכלין בגדלן אלא נשחקין לתבלין, וא"כ לא נטעי להו אדעתא דפירא אלא אדעתא דתבלין, לכן מברכין ארטיבתא בורא פרי האדמה.

על פי דברינו האוכל פלחי לימון בפנ"ע אף שנטעי להו אדעתא דתבלין, היינו תבלין באותו אופן של הפרי ולא אדעתא שיתייבש או שיתקשה לכן יברך עלייהו בפה"א ולא שהכל, אבל לגבי ברכת בורא פרי העץ צריך להתיישב בדבר אי נימא שאין נאכלין כלל בכה"ג. וקרוב הדבר דעכ"פ מברך בפה"ע כיון שתשמישם לתבלין וכו' הוא ברטיבתן באותו אופן של הפרי וי"ל שזה מחשיב גם את האכילה לנטעי אדעתא דרטיבתא. ולא דמי לדבר שדרך לאכלו מבושל ואכלו חי.

ג. כתב המג"א סי' ר"ו סק"א הביאו במ"ב שם דכל שלא נגמר הפרי או שאינן עיקר הפרי אם בירך בפה"ע יצא דעכ"פ מין פרי עץ הוא, ועי' באבן העוזר שנח' על המג"א, אבל לא טען עליו בגוף הסברא, אלא בהוכחות מדברי הפוסקים. ולדברינו מבואר בדברי המג"א דכל הטענה שאין מברכין אע"פ עצמו בורא פרי העץ אינו אלא לכתחילה מצד הלשון פרי העץ, דאם בירך על פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא, כיון דאין שייך עץ לפירות הארץ כלל, אבל פירות העץ דשייך בהו לשון עץ, וגם לשון פרי שייך בהו דהא פרי האדמה מברכין עלייהו, מתפרש בהו גם לשון פרי העץ בדיעבד (דהו פרי שהוא עץ), ולפ"ז לכאור' גם סוכר וקינמון וכל עצים דלא מהני בהו דעת' בדיעבד אם בירך עלייהו בפה"ע יצא. וצ"ע כי יש לחלק בין פרי העץ דלא חשיב פרי עץ מחמת דלא נטעי אדעתא דהכי, דבדיעבד שייך ב' שם פרי עץ, לסוכר וקינמון דלא חשיבי פרי עץ מצד עצמם ולזה י"ל דל"מ ברכת פה"ע גם בדיעבד.

ד. ל"ו א' נח' ר"ע ור"א אקפריסין אי מברכין בפה"ע או בפה"א ונראה ביאור מחלוקתן אף דלא נטעי אינשי אילנא אדעתא דקליפין חשיבי טפי חלק מחלקי הפרי ולא חלק מפרטי האילן וזו סברת ר"א. ור"ע סבר דכל חלקי האילן שאינם עיקר פרי טפלין לעץ וברכתן כברכת העץ עצמו, ואמנם הראב"ד ותוס' פסקו כרבי אליעזר אבל בה"ג ורשב"א וטור פסקו כר"ע וכן פסק בשו"ע ועפ"ז כתב הט"ז סי' ר"ד סקט"ו דקליפות מראנן ברכתן בפה"א. [וכדברי הט"ז איתא בחי' הרשב"ץ ל"ו ב'] ולכאור' לדעת הט"ז גם קליפות תפוחים שקילפו אותם בלי חלק מהפרי או עם מיעוט הפרי הטפל לקליפה תהי' ברכתם בפה"א, אמנם יש לדון בזה כיון שרגילים לאכול את קליפות התפוחים עם התפוח, אף שאין רגילין לאכלן כשנתקלפו י"ל דחשיב נטעי אדעתא דהכי וצ"ע.

ה. במג"א סי' ר"ב סק"ז כתב דברים עמוקים לבאר דיש לברך בפה"ע אקליפות מראנצין וצריך לברר דבריו. כתב דלא דמי לקפריסין דקפריסין כשמגיע להתבשל הקליפה נופלת ממנו ואפי' אי שקלת ל' לא מיית פירא אבל הקליפה הזאת מגוף הפרי היא. ואין כוונתו לסברות המבוארות בגמ' בדין ערלה שע"ז מדבר בהמשך דבריו, אלא לחלק מסברא דיד' בין הקליפות, דקליפה שאין לה שייכות גמורה אל הפרי בזה נח' הראשונים לומר שיש לה שייכות אל העץ אבל קליפה שהיא ממש חלק מן הפרי מודו כו"ע דברכתה בורא פרי העץ [וצ"ע לחלק בין קליפין לגרעינין לשיטת הרשב"א שהביא במג"א לעיל סק"ז

מברכין בפה"ע, והביא המ"ב דבריו בסי' ר"ב סעיף ל"ט דיש דעות בין האחרונים בזה ובדיעבד אם בירך בפה"ע יצא.

ו. בחזו"א מעשרות סי' א' סקכ"ט הביא דברי השו"ע סי' ר"ב ס"ג והמג"א שם סק"ז דפרי שמיעוטו עומד לתיקון ורובו לאיבוד ומתקן ואוכלו מברך שהכל, ועפ"ז דחה דברי המג"א דקליפי תפוז לאחר טיגון מברך עליהן בפה"ע, והנה יש כאן סתירה בדברי המג"א ונראה מדברי החזו"א שפי' המג"א דגרעינין משום דמיעוטו עומד לתיקון ורובו לאיבוד והמג"א דקליפי תפוז באופן שרובו עומד לתיקון, לכן הכריע לפי זמנו ותפוזי"ם שלו דאין מרקחין רק מיעוטן ומיעוט אנשים ורוב אזיל לאשפה ברכתו שהכל וכך הכרעת הא"ר והפמ"ג. ויש לסייע סברא זו מהמשך דברי המג"א שכתב ועוד דמ"מ ראויין חיינ וגם הפרי אינו ראוי כ"כ, ומשמע שבאמת שימוש הקליפות הי' בדרגת השימוש בפרי וא"כ תפוזי"ם שלנו שהפרי ראוי חי והקליפות אינם ראויין דמי טפי לגרעינין.

אמנם יש לצדד בזה ע"פ דברי האבן העוזר בגרעינין שכתב לפרש דין השו"ע שאינו תלוי במח' הרשב"א והרא"ש דהא גם להרשב"א הי' צריך לברך עליהו בפה"א, אלא טעם הרשב"א הוא משום דלא נטעי להו אדעתא דגרעינין כלל, ומביא ע"ז תשובת הרשב"א שהבאתי לעיל סק"ב דאפלפלין הי' צריך לברך שהכל אי לאו דנטעי להו נמי אדעתא דהכי קצת, ולדבריו נמי די דנטעי קצת קליפות מראנ"צ אדעתא לטגנם כדי לברך עליהו בפה"ע או בפה"א

דאף על גב שהם בתוך הפרי ממש ברכתם שהכל].

עוד כתב המג"א דקליפין כה"ג חייבין בערלה וא"כ ש"מ דפירי נינהו, ואף דבערלה חייבין מריבויא ד"את" פריו הטפל לפריו, דמשמע דלא הוי פרי, הוכיח מתוס' דגרעינין ברכתן בפה"ע מדרבינן להו מ"את" פריו, וע"כ דילפינן מיני' דחשיב עץ. והקשו בפמ"ג ומחה"ש לפ"ז מדוע פטורין מרבעי, ותירצו דילפינן ממע"ש דרבעי חייב רק בדבר שראוי לאכילה ברווח, והוכחה זו ג"כ שנוי' במח' הראשונים דלהרשב"א גרעינין ברכתו שהכל אלא דהשו"ע פסק כתוס', [היינו לפי' המג"א, אבל הגר"א פי' דהשו"ע הרכיב דעת תו' והרשב"א, ודעת הגר"א דהעיקר כהרשב"א] ולהרשב"א מוכח גם דלא כסברת המג"א בתחילת דבריו וכש"נ, ומה שחידשו בפמ"ג ובמחה"ש לפרש דין רבעי הוא דלא כהלבוש והש"ך בי"ד שם שפירשו דלית בהו דין רבעי כיון דאינן חייבין בערלה אלא מריבויא, ולפ"ז דעת הלבוש והש"ך כהט"ז דברכת הקליפין בפה"א. [צ"ע דברא"ש מבואר יותר, דמחלק בין גרעינין דחייבין בערלה משום דהוי פרי עצמו לקליפות דחייבין מריבוי דאת פריו, וגם לשון התוס' משמע כהרא"ש, ולפי"ז מוכח דלא כהמג"א וצ"ע. וגם לגוף הפשט של המג"א צ"ע דהא הנץ של רמון ג"כ חייב בערלה אע"ג דלאו אוכל הוא כלל, וע"כ דחייב דטפל הוא אפי' במידי לאו פרי הוא וצ"ע].

עוד צירף המג"א דעת הראב"ד והתוס' דקיי"ל כרבי אליעזר דאפי' אקפריסין

ז. בפנ"י ל"ו ב' בתוס' הקשה על המג"א שהוכיח מורדים דמברכים עליהם לאחר טיגון בורא פרי האדמה, דשאני התם שזה עיקר הפרי ממש ולא נטעי לה [צ"ל אל"א] אדעתא דהכי לחוד מה שאין כן בקליפות קפריסין ומראנצין אע"ג דנטעו להו נמי אדעתא דהכי כדאיתא בשמעתיו מכל מקום עיקר הנטיעה הם בשביל עיקר הפרי ממש. ויש ליישב על פי דברי המג"א סי' ר"ד סקכ"ג שהקשה מדוע מברך על הורדים בורא פרי האדמה אע"פ שגדלים על האילן, ותי' כיון שזרע שלהם הוא עיקר הפרי והעלין הם הפרחים, וא"כ לפירושו שפיר יש ראי' מורדים למרנצין.

וגם היום יש מפעלים המייצרים קליפות הדורים מטוגנות. וזו סברת הנ"א כלל נ"ג ס"ו שהשיג על הא"ר משום שמביאים קליפות לאלפים, ויש להוכיח כן גם בדעת המג"א, שהרי ראיית המג"א היא מורדים דאי' בשו"ע סי' ר"ד סי"א דמברך בפה"א ע"י ריקוח, אף דבשו"ע סי' רט"ז ס"ג כ' שעל הורד מברך בורא עצי בשמים ואינו מברך הנותן ריח טוב בפירות, ובי' במג"א סק"ו אף שראוי לאכילה ע"י מרקחת מ"מ אין עיקרן עומד לאכילה אלא להריח, ומוכח מזה דעת השו"ע והמג"א שא"צ עיקר או רוב כדי שלא יהי' רק שהכל. וראה בחזו"א שביעית סי' כ"ה סקל"ב גבי דין יוצא שצידד דמיעוט המצוי סגי ואפשר דה"ה הכא,

הצעה חדשה בדין כיסנין

נקטינן כדברי כולם להקל, ומבואר דנקט שאין מברכין במ"מ אלא על הפת שבגמ' וזה תמוה לתלות את הברכה בצורת הפת שבגמ' ולא בסברת הדין, עוד צ"ע דברי הב"י שכתב דכל עיסה שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא וכו', והק' בד"מ שהרי בשבת ויו"ט ונישואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלים הרבה וכו', ואף אם במקומו של הב"י לא היו מברכין עליהם המוציא, לכאו' פשוט שאינו נכלל בכלל דברי הראשונים שאמרו שאין דרך לאכלן אלא לתענוג לאקראי בעלמא ולקינוח סעודה וכו'.

א. מ"ב א' פת הבאה בכיסנין וכו', כ' הריטב"א והנ"י דהיינו פת שאין דרך לאכלן אלא לתענוג ולשון בה"ג לאקראי בעלמא א"נ לקנוח סעודה וכך לשונות הראשונים כ"א לפי דרכו שהמכוון בדין הגמ' דפה"ב ברכתה במ"מ ואם קבע עלי' מברך המוציא היינו פת הנעשית לתענוג ועדון ולמתיקה, ולכאו' הסברא פשוטה היא דאף שפת הבאה בכיסנין שהוזכרה בגמ' היא פת ידועה בזמנם, אבל דין הברכה תלוי בהגדרת הראשונים שהבאנו ואין נ"מ אם עומד למתיקה מחמת שהוא נלוש או מחמת שהוא ממולא, אמנם בב"י אחר שהביא ג' אופנים בביאור פת הבאה בכיסנין כתב לענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא

והלכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת. ולדין לאחר הסעודה כדין תוך הסעודה כמ"ש בשו"ע סי' קע"ז ס"ב. ובסי' קס"ח הביא הב"י דעת שבלי הלקט דאם אכל פת הבאה בכיסנין לקנוח סעודה מברך במ"מ דהוי ל"י כמו פירות ולאחריהם לא יברך דברכת המזון פוטרתן, והי' מקום לומר שהשבה"ל איירי בדין אחר הסעודה אבל ממש"כ דהוי כמו פירות משמע שגם בתוך הסעודה אם אכלן לקנוח מברך לפניהם, ועכ"פ דעת מהר"ם מרוטנבורג שהובא במג"א סקכ"א ועוד ראשונים דפה"ב דינן כפירות ומברך עלי' בתוך הסעודה.

הרמב"ם והרא"ש והטור כתבו שעל לחמניות שאכלן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה מברך לפניהם, ובמג"א ס"ק כ"ב כתב ע"פ דברי השו"ע דכל מיני פת הבאה בכיסנין טעונין ברכה תוך הסעודה כשאוכלן לקנוח, וכ' בסו"ד דלא קיי"ל כהרשב"א בזה, ובמשנ"ב העתיק דברי המג"א בפשיטות ולא הזכיר דברי הרשב"א, אלא שכתב בבה"ל כיון דמספק"ל איזהו פת הבאה בכיסנין אין לברך מספק, ע"ש.

מיהו, דעת הרשב"א אינה יחידאה, דכ"כ גם הרא"ה והריטב"א בשטמ"ק שם וכן נראה דעת רבני צרפת שהביאו תר"י דף כ"א א' וכך כתב הפנ"י בדעת תו' מ"א ב' ד"ה אלא וכ"כ המאירי, ובקובץ שיטות קמאי ראיתי כן גם בספר השולחן לתלמיד הרשב"א [אמנם אינו מפורש בדבריו להדיא דאיירי שלא מחמת הסעודה] וכ"כ בספר

ונראה ע"פ מה שהוכחנו מהב"י, לפרש דכו"ע מודו דכל פת שאין דרך לאכלה אלא לתענוג ברכתה במ"מ אא"כ קבע, ואין נ"מ בין אופני עשייתה ובלבד שלא יהא דרכה אלא לתענוג, אלא דכיון שנקבע בגמ' בדין זה אופן מסויים של פת, דהיינו פת הבאה בכיסנין, שוב גם אם יהיו מיעוט מינים של פת הבאה בכיסנין שיהי' דרכם למאכל ברכתם במ"מ כיון שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים וקבעו שפת זו ברכתה במ"מ אא"כ קבע.

ועל כן איכא נ"מ לדינא בפירושי הראשונים בגמ', דמאן דפי' ממולא, יברכו לדידי' במ"מ על בורקס אף שמשמש גם למזון ולא רק לתענוג וקנוח, ומאן דפי' כוסס, יברכו לדידי' במ"מ על קרקר אף שמשמש גם למזון ולא רק לתענוג וקנוח, ומאן דפי' נילוש, כ' הב"י דיברכו לדידי' במ"מ אפי' במעט מי פירות דהעיקר הוא שיצא מכלל פת לכלל באה בכיסנין, וגם הד"מ שכתב דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט אא"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים א"צ לומר שפירש אחרת ביסודות הדינים, אלא דס"ל דאם אין עיקר העיסה נילוש בהו לא בא עדיין לכלל פת הבאה בכיסנין.

ב. בדין האוכל פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה הביא בב"י ב' דעות, בסי' קע"ז הביא דעת הרשב"א מ"א ב' דאינה טעונה ברכה לא לפני' ולא לאחרי' וכדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת משום דפרפרת הויא פת ואילו קבע ל"י סעודה מברך המוציא וג' ברכות

צורך החיים לתלמיד הרשב"א, ובספר הפרדס שער עשירי והוא ג"כ מבית מדרשו של הרשב"א, וכן דעת הראב"ד כמ"ש בספר אהל מועד ובספר הבתים הלכות ברכות שער רביעי סי"ב בהשלמה ובמכתם ובספר המאורות תלמיד ההשלמה, וכל אלו הסכימו עם הראב"ד וכ"כ נמוקי יוסף, ולא זו בלבד אלא דדעת השלמה והמאורות ונ"י דאפי' פת הבאה בכיסנין לאחר שמשכו ידיהם מן הפת ג"כ נפטרת בברכת הפת, ולא רק בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, ועוד יש להוסיף אל העומדים בשיטה זו את המפרשים שפירשו מתני' מ"ב א' ברך על הפת פטר את הפרפרת בפת הבאה בכיסנין כמו שהביא הרשב"א ראי' לדבריו, והמה רש"י שם במתני' וכן פירשו הרא"ה והריטב"א שם וכשיטתם לעיל וכ"כ הריטב"א בהל' ברכות פ"ג ה"א ושאר הראשונים דלעיל, ובדברי רבינו יונה צ"ע שבמתני' פי' דפרפרת הם הרקיקין הדקין ביותר אע"פ שבסוגיא דדברים הבאים בתוך הסעודה כתב דלא כהרשב"א, ואפשר דס"ל לחלק בין המינים לענין זה. עלה בידינו שיטת ראשונים דאין מברכין על פה"ב בתוך הסעודה, ולשיטתם אין מברכין גם על קינוח מבושל שאין בו כזית כגון ביסלי ואע"פ שאין בו תואר לחם או על חביצא שנדבקה במיני מתיקה ואין בה תואר לחם, וצ"ע מדוע לא העיר במשנ"ב מכ"ז וצ"ע.

ג. כ' המג"א סי' קס"ח סק"מ דרקיקין דקין מאוד אחר האפי' אפי' קבע עליהן לא הוי קביעות ומברך במ"מ, ובסקמ"א כ' המג"א דבין טרוקנין בין טריתא אם קבע עליהו מברך המוציא, וראיתי מביאים דברי התהל"ד שהק' דברי המג"א אהדדי דמקור ד' המ"א סק"מ הוא בדברי השל"ה והב"ח, והשל"ה למד כן מדין טריתא, ואם המ"א חולק על השו"ע בדין טריתא איך העתיק דברי השל"ה דרקיקין דקין, וקו' התהל"ד היא קושיא עצומה, כיון שהשל"ה הוכרח ללמוד כן מדין טריתא דבלא"ה אין לזה שום מקור בגמ', ור"י הזקן שהובא בתר"י שכתב דרקיקין דקין ביותר אין קביעותן קביעות ואינו מברך לעולם אלא במ"מ, ע"כ דמקורו בדין טריתא שנתחדש בזה שאפי' במיני מאפה לא החליטו חז"ל שם לחם בכל גווני ואם תחלתו וסופו סופגנין חשיב כדייסא דלית בי' קביעות, ור"י הזקן דימה לזה רקיקין דקין דעל אף האפי' [ולא פירש אם נשאר רכין כסופגנין, או שמחמן דקותן חשבינן להו כסופגנין] אין קביעותן קביעות, אבל לפי הראשונים שהביא המג"א שחולקים על רש"י בדין טריתא דאין שום מקור בסברא ובגמ' לחדש דין זה, א"כ גם מר"י הזקן אי אפשר להביא מקור לדברי המג"א, וקושיית התהלה לדוד היא קושיא עצומה, וצ"ע ג.

מין דגן עיקר בתערובת

מברכין, מבו' בדברי הרשב"א דאף אם לא נתן הסולת למאכל ולסעוד הלב אלא להטעימו ולהכשירו הוא ג"כ בכלל דינא

א. כ' הרשב"א ל"ו ב' כיון דסולתו מעורב בו להכשירו מברכין על הסולת וכו' דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועלי'

דגמ' דכל שיש בו מה' מיני דגן מברכין עליו
במ"מ והו"ד במשנ"ב סי' ר"ח סק"ז

ונראה פשוט דכוונת הרשב"א דדגן הבא
להטעים ולהכשיר המאכל נחשב
מחמת מעלתו לעיקר המאכל, אבל אם אחר
שמטעים ומכשיר אינו עיקר כגון שניצל
אינו מברך במ"מ וכמ"ש הפמ"ג בפתיחה
להל' ברכות דבחמשת מיני דגן הם העיקר
אף שהם המעט, וניתן להם חשיבות כאילו
הם הרוב אבל לא יותר וממילא כל התנאים
[שכ' הפמ"ג שם] השייכים ברוב כדי שיהי'
עיקר דהיינו שיהי' דבר חשוב ובר חיובא
שייכים בחמשת מיני דגן,

ולפ"ז מתאימים דברי הרשב"א עם דברי
הרא"ה הריטב"א והרא"ש, וז"ל
הרא"ה והריטב"א ל"ז ב' דלעולם חשיב
חמשת המינים עיקר בתערובת, וטעמא
דמילתא דאפי' כשהוא בתערובת אפי' הוא
מעט מ"מ לעיקר תבשיל שם ואע"פ שמרבה
בשאר המינין והוי עיקר לגבי, מ"מ כיון
דגם הוא מעיקר התבשיל הוא חשיב, ואח"כ
כתבו שבא לכוונת אכילתו ע"ש. וכ"ה לשון
הרא"ש סי' ז' כל שעיקרו מחמשת המינין
אפי' רובו ממין אחר מברכין עליו במ"מ.
ואחר שנתבאר דגם הרשב"א לא אמר
דמברך במ"מ בנתן הדגן להכשירו
ולהטעימו אלא בניתן הדגן לעיקר תבשיל
ועיקרו הוא, שפיר י"ל דגם שאר הראשונים
בני בית מדרשו לא נחלקו על כך שגם הניתן
להכשיר ולהטעים מעיקר תבשיל הוא.

אמנם, המאירי ל"ז א' ובספר הפרדס שער
א' ה"ח כתבו דאם עיקר התבשיל

מדברים אחרים ומכניס בו קמח הרבה למתק
את הטעם וכו' אין הקמח עיקר ואין הולכין
אחריו, ולכאו' נראה מדבריהם דלא
כהרשב"א. אבל באמת נראה שיש שני
מובנים למיתוק הטעם, הרשב"א איירי שבא
להוסיף ולהשביח את המאכל, ולא מיבעיא
במאכל תפל שהסולת מכשירו, אלא אפי'
בדובשא וקימחא דבה איירי הרשב"א י"ל
דהקמח מוסיף טעם טוב ומשביח את
הדבש. וכך נראה מדברי הגר"א בסי' ר"ח
סק"ח שכתב שדברי הרשב"א זה מש"כ
בסי' ר"ד סי"ב אם עירב כדי ליתן טעם
בתערובת ה"ז עיקר, ומבואר מלשון הגר"א
ומהא דציין לר"ד דלהכשירו מתפרש כמו
להטעימו. והמאירי איירי במאכל שטעמו עז
ואינו טוב כ"כ לאכילה כמות שהוא, ומכניס
קמח הרבה לצנן טעמו, כמו שמוזג מים
ביין, וכה"ג לא חשיב עיקר.

ב. מדברי הב"י והרמ"א סוף סי' ר"ד נראה
שפירשו דמיני דגן אין להם כלל מעלה
עצמית משאר מינים אלא דמיני דגן
דחשיבי, מצוי שהם עיקר בתערובת אף
שאינם רוב, ופי' הגמ' לדבריהם הוא כפי'
קמא ברשב"א דרב יהודה סבר דדובשא
עיקר משום דהוי רובא, ורב חסדא סבר
דסולתא שייך להני מיני דאפי' במיעוטם הוו
עיקר, ורב יהודה לא פליג על עצם המושג
דאיכא עיקר במיעוט אלא דלא סבר כן בה'
מיני דגן, וע"ז מייתי ראי' מרב ושמואל דכל
שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו במ"מ,
אף דרב ושמואל לא אתו לאשמועינן דיש
עיקר גם במיעוט דכו"ע מודו לזה אלא
דס"ד דלא תקנו ברכת במ"מ שהיא ברכה
מעולה ומיוחדת על מיני דגן אלא כשהם

הט"ז במש"כ שאין מרגיש רק טעם דבש, שמצד הטעם מקלקל טעם הקמח את טעם הדבש וא"כ אף שנשתנה טעמו מחמת הקמח אי"ז טעם לברך עליו במ"מ וכמש"נ לעיל בדברי המאירי וספר הפרדס, והרשב"א שכתב שהסולת ניתן בדבש להכשירו ולהטעימו איירי בסולת אחרת או בדבש אחר וכיו"ב וכמש"נ, דלא מסתבר לפרש הט"ז כפשוטו דאף שניתן בדבש קמח למאכל בכ"ז אינו משתנה טעמו כלל, אלא מש"כ אין מרגיש רק טעם דבש היינו מצד כוונתו בנתינת הטעם, א"צ תנאי דהדגן יתן טעם במקום שבא למאכל, וכן פי' בשעה"צ סי' ר"ח סקי"ב דמש"כ הט"ז דאם נותן למאכל חשיב כמו לטעם הוא נכלל במש"כ התוס' לסעוד הלב.

ולפ"ז פשוט דכו"ע מודו לזה, דאם ניתן לטעם חשיב עיקר כ"ש דניתן לסעוד הלב חשיב עיקר, וצ"ע בדברי הפמ"ג בפתיחה ובא"א סי' ר"ד סקכ"ה דנקט שהמג"א פליג עם הט"ז בזה, וביותר צ"ע בדעת המ"ב בבה"ל סי' ר"ח ס"ט ד"ה מברך שהשיג השגות גדולות על הט"ז שפי' דא"צ טעם דגן, ונראה שם שפי' דברי הט"ז בהי' רק משהו בעלמא מקמח דגן ולא מנכר טעמו כלל, והק' עליו מלשון הרא"ש כל שעיקרו ממין דגן, וצ"ע דלפ"מ שפי' בשעה"צ דברי הט"ז בבא לסעוד הלב, וזה מפורש בדברי הט"ז שכתב שבא למאכל לק"מ, וצע"ג.

ד. באו"ש פ"ג ה"ו כתב להלכה דכל תבשיל שאם היו מרבים בו קמח הי' התבשיל נפגם לא אמרינן בי' דין כל שיש

בעין או עכ"פ רובא, וקמ"ל רב ושמואל דבכל גווני דחמשת המינים עיקר מברכינן עלייהו כמבו' כ"ז בגמ' שם, אלא שמתוך דבריהם למדנו למח' רב יהודה ור"כ דה' מיני דגן הם מכלל המינים שנחשבים עיקר אפי' במיעוטם. ומה שדייקו בגמ' מיני דגן אין אבל אורז ודוחן לא, היינו מצד המציאות שמיני דגן דזייני חשיבי עיקר גם במיעוטם משא"כ אורז ודוחן דלא זייני כ"כ אינם עיקר כמו מיני דגן, ולשון הרא"ש דכל שעיקרו ממין דגן אף שרובו ממין אחר מברך במ"מ אפשר לפרש כן, אבל לשונות שאר הראשונים לכאור' מוכיחים דיש מעלה מיוחדת במין דגן, לשון הרא"ה והריטב"א ואפי' הי' שאר התערובת עיקר דלעולם חשיב ה' המינים עיקר וכו' ואע"פ שמרבה בשאר המינים "והוי עיקר לגביה" מ"מ הוא חשיב, ולשון הריטב"א בהלכותיו פ"א הכ"ח כל תבשיל שיש בו תערובת קמח אפי' הוא טפל והשאר עיקר הרי הוא כאילו הי' עיקר, וכ"ה בלשון פסקי רי"ד דמלייתות אע"ג דבשר ודגים עיקר מברכינן עלייהו המוציא בבתר ה' המינים אזלינן והו"ד בשו"ע סי' קס"ח סי"ז, וכבר הקשו כן המג"א והגר"א על השו"ע והרמ"א, דמש"כ הרמב"ם דכל שבא ליתן טעם אזלינן בתרי' איירי בכל הפרק בה' מיני דגן, וכך העתיק במ"ב סי' ר"ד סקנ"ז בשם תשובת חכם צבי סי' קכ"ט ושאר אחרונים.

ג. כתב הט"ז סי' ר"ח סק"ג בה' המינים שערבן בדבש מברך במ"מ אפילו אינם נותנים טעם כל שנותרים אותם למאכל שיש להם חשיבות, דהא כל שיש דבש אין מרגיש רק טעם דבש, ונראה שצריך לפרש כוונת

בו, ודברי רבינו אינם מובנים שהרי כל תבשיל שבעולם אם נפריז ונרבה באחד ממרכיביו יפגם, ואף על פי כן מברכין על העיקר או על הרוב, שזה יסוד של כל

תבשיל שמערבין בו כמה אוכלין במידה וע"ז צריך לדון דין עיקר וטפל, ומה גורע זה שאם היו מרבים בו קמח הי' התבשיל נפגם, וצ"ע.

הצעה חדשה בפי חביצא

ל"ז ב' האי חביצא תו' ד"ה אמר רבא כתבו שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית, וע"פ דבריהם יש לפרש כל הסוגיא בלחם דומיא דמנחות הנעשה בלא שאור ובלא שיהוי ותפיחה אשר מתפרר ועומד לקבל צורת מעשה קדרה ע"י מרק ודבש או ע"י בישול, ואמר רב יוסף דאף לחם כזה אשר השלמת יצירתו נעשית ע"י בישול או דיבוק, ג"כ אם חתיכותיו יותר מכזית שייך יותר ללחם ממעשה קדרה וברכתו המוציא, וראיתו ממנחות הנילושות ומיטגנות בשמן ואעפ"כ אם יש בהם כזית ברכתן המוציא, וזה מה שמבואר בהמשך הסוגיא דשייך בהאי לחם פירור וגיבול ואפי' גיבול חדש כיון שאינו לחם מושלם אלא לחם העשוי לחביצא ומש"כ רש"י לקט מכולן פתיתי המנחות, שכן נראה מסידור הגמ' שהביאה ברייתא זו אחר הברי' דהי' עומד ומקריב מנחות, ונתקשו בדבריו הראשונים טובא, ולדברינו יש לפרש דכוונת הברייתא לאביי לחדש דינא דרב ששת דבאית בי' תואר לחם מברך המוציא, לכן נקט לה אמנחות דהיינו לחם דומיא דמנחות, ולא הוצרך רש"י לפרש כוונתו בפתיית המנחות, כיון דהמשך הברייתא דחמץ ומצה מבאר את עצמו דבידו עיסת מנחות קתני, ובזה יש לפרש תי'

הגמ' בבא מלחם גדול, דהיינו שאינו לחם המתפרר ועומד לאילפס, אלא לחם גדול שנטל ממנו פרוסה לעשות ממנה פירורים פחות מכזית ובזה ברכתן המוציא אף אם טיגנן ודיבוקן בשמן וכו', וגם תו' שפירשו הסוגיא בדיבוק ע"י מרק יש לפרש דדוקא בכהאי גוונא דהמרק מביא את הפתייתם לתכלית אחרת ונהפכים למעשה קדירה, אבל לחם שרוי בדבש אפי' פתייתם קטנים מדובקים ברכתן המוציא. ולפ"ז מח' רב יוסף ור"ש היא דרב יוסף ס"ל דקבעו שיעור לתואר לחם, כיון שדרך להיות תוריתא דנהמא בכזית קבעו לזה שיעור כזית, ורב ששת ס"ל שאין שיעור לזה אלא הכל תלוי בתואר לחם וגדר תואר לחם מבואר במרדכי שהוא שלא נימוח לגמרי, וכן לשון הערוך ונ"י דאיבוד תואר לחם הוא בנימוח. ומה דאי' בשו"ע דבמבושל יש חילוק בין כזית לפחות מכזית הוא ע"פ הירושלמי בפי' הפרוסות קיימות ל"ז א', וזה תלוי בשיעור משום שהבישול פועל בפת יותר משריי' ודיבוק, ואין כ"כ נ"מ בתואר לחם, לכן תלו חז"ל השיעור בגודל הפירורים.

אמנם, הרמב"ם כתב בדין חביצא, אם יש בפתייתן כזית או שניכר שהם פת

בחיובות שיעור הפת, ולפי זה ליתא נפקותא בין פת אשר תוארה עובר במעט מרק לפת אשר אין תוארה מתבטל בבישול והיסק גדול, וגם רב ששת לא פליג בזה, אלא שהוסיף דאם איתא תורתא דנהמא מברך המוציא אף בפחות מכזית, ולפי זה מה שאמר רבא הוא ביאור עיקר חידושו של רב ששת.

מברך המוציא, משמע דבכזית מברך המוציא אף אי לית בי' תואר לחם, והדבר מבואר יותר ברא"ש ובשו"ע קס"ח ס"י וכן הגי' הב"ח בתר"י, וא"כ מבו' דחשיבות כזית אינו משום שכן צריך להיות תורתא דנהמא בכזית, דא"כ לכאורה אין מקום לברך המוציא בדעבר תואר לחם, אלא על כרחך דרב יוסף ס"ל דדין המוציא תלוי

בדין טרימא

א. כ' בתה"ד סי' כ"ט בדין פירות שמבשלין אותן עד שהם נימוחים לגמרי, דעת מהר"ם בברכות מהר"ם סי' ט' דבשמים שנשחק ונימוח דק דק מברך ברכתו הראוי' דאכתי במילתי' קאי, והק' מלשון רש"י וקיצור פסקי הרא"ש שכתבו דטרימא כתוש קצת ואינו מרוסק, משמע דאי הוה מרוסקין הרבה מברכינן עלייהו שהכל, ותירץ דהטעם שכתב מהר"ם דבשמים כתושין קיימי במילתייהו משום דאורחייהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק, וכתב עוד אע"פ שאין אלו החילוקין ברורים לי, היינו לחלק דבכה"ג לא אמר מהר"ם דמברך ברכה הראוי' לו, מ"מ לא יהא אלא ספק בדבר וכל היכא דאיכא ספיקא מברך שהכל, ולשון זו שדקדק תה"ד ברש"י ובקצור פסקי הרא"ש כ"ה גם בפסקי הרי"ד ובריב"ב ובטור ובספר המאורות ונמוקי יוסף (ובס' וזאת הברכה ציין גם לתוה"ב להרשב"א ול"מ שם) ולדבריהם יש מקום לומר דבדבר שאין

דרכו בכך מברך שהכל במיחוי הפרי, אמנם הרמב"ן בחולין ק"כ ב' כ' דטרימא היינו תמרים שחוקין וגומעין אותם כדתניא בתוספתא מע"ש פ"ד ה"ד דשוחקין את התמרים ועושין מהם טרימא וה"נ מוכח בפסחים וכו' אלמא בתמרים גופן שגמען חייב וכן כתב הרשב"ץ ברכות ל"ח א' וכותשים התמרים ועושין מהן חלות גדולות וכו' ומוכח בפרק העור והרוטב שאפילו שחקן והמחן וגמען מברך בפה"ע ולא דמי לדבש תמרים שאינו שותה אלא היוצא מהן דזיעה היא בעלמא אבל כאן לגופן הוא גומע עכ"ל. ומבואר בלשונם דאף דבר שאין דרכו בכך ונשחק עד דק מברך בפה"ע, וכן כתבו כל גדולי הראשונים הלא המה הרמב"ם פ"ח מברכות ה"ד שכתב תמרים שמיעכן בידו והוציא גרעינין שלהן ועשיין כמו עיסה מברך בפה"ע, ומקורו בערוך ערך טרימא שכתב שטורפין אותן ולשין בהן וכו' וגם העתיקו האו"ז הל' סעודה סי' קס"ו ובמג"א הביא שכן דעת הרוקח, וכן כתב בפסקי הרי"א ז' (וראיתי שציינו שכ"ה בספר

מדאיצטריך חולין ק"כ ריבוי לחלב שהמחהו ואיצטריך ריבוי לתירוש ויצהר לכן כתב דתמרים דנתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן מברך עלייהו שהכל, וכן שיטת תו' חולין ק"כ ב' ד"ה בתי' א' דאפי' למיחוי בעי קרא, אמנם אין סיבה לעשותם חולקים על הרמב"ם וסייעתו לפי פי' ספר השולחן וי"ל דמיחוי דחלב בעי ריבוי משום דאין דרכו בכך ויין ושמץ בעי ריבוי משום דהוי משקין היוצאין וחשיב זיעה, וחשיב מיחוי דווקא באין צורתו עליו כלל אבל אם יש בו תואר תמרים אף שאין דרכו בכך ברכתו בפה"ע.

הנר) אלא שבדבריהם אינו מבואר דאפי' בנשחקו דק דק עד שאין ניכר הפרי ג"כ מברך בפה"ע די"ל כמ"ש בספר השולחן הובא בקובץ שיטות קמאי במה דברים אמורים בשיש בהם מראה תמרים וכמו שאמרו בפירורי לחם שמברך עליהם המוציא בשיש בהם תואר לחם אבל כשאין בהם מראה תמרים אין מברך עליהם אלא שהכל לפי שאי"ז דרך חשיבותן, רק בברכות מהר"ם דמבואר דאפי' באין צורתו עליו מברך בפה"ע עכ"פ בדבר שדרכו בכך, וכן ברוקח דאירי בבישול התמרים וברמב"ן שכתב שגומעין אותן.

וגם במיחוי שאינו ניכר דעת רבינו שמואל בתו' בחולין שם דא"צ ריבוי אלא במידי דכתיב בי' אכילה, וכן דעת הרמב"ן שם דהאי ריבויי אסמכתא בעלמא וכדבריו דלעיל וכשיטת הרוקח ומהר"ם.

ב. במג"א סי' ר"ה סק"ט הביא דברי הב"י בשם אבודרהם בשער הרביעי דשומשומין דטחנן מברך שהכל ופי' דאין צורתן עליהן כלל ומקורו בבה"ג הל' ברכות. ובאבן העזר הקשה על גירסת הב"י באבודרהם דפסולתן ושמנן בורא פרי האדמה וטחנן שהכל, איך יתכן דעל שמן שהוא יוצא מן הפרי יברך בורא פרי האדמה ועל מיחוי הפרי יברך שהכל, ודעתו דעל שמנן מברך שהכל ואם טחנן מברך בורא פרי האדמה, ובמ"ב הביא ב' הדעות, ודעת המג"א ע"כ יש ליישב דהי' דרכן לעשות שמן מן השומשומין ולא לטחנן, ודעתו כדעת הרא"ה שאפי' במיחוי מברך שהכל, עכ"פ מוכח מבה"ג ואבודרהם דבדרכו בכך

ויש להביא ראי' לדין נימוח לגמרי מסוגיא דף ל"ו א' דאי' שם קמחא דחיטי [ופי' תו' ועוד ראשונים דקאי אקמח קליות ואין בו כלל צורת החיטה והרא"ש פי' בד' הרי"ף דקאי אקמח חיטים וג"כ אין בו צורת החיטה כלל] לר"י מברך בפה"א והוכיח כן רבא מדין שמן זית דאשתני ואעפ"כ מברך עליו בפה"ע, וגם ר"נ דפליג וס"ל דמברך אקמחא דחיטי שהכל הוא משום דאיית לי' עילויא אחרינא, ומבו' בגמ' דגם קמח ושמן שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא מברך עליו ברכת הפרי והירק.

עוד יש להוסיף שיטת הראב"ד שהביא הרשב"א דאפי' על סחיטת פירות מברך ברכה ראוי' וכ"ש על מיחוי ולא חשיב זיעה רק הזב מן הפירות וכן דעת המאירי.

אמנם, שיטת הרא"ה והריטב"א דאפי' מיחוי לא חשיב כפרי, והוכיח כן

מברך ברכתו הראוי' לו אפי' במשקין היוצאין וכדעת הבה"ג בסוכר.

רבינו יונה כתב דבפת קטנית מברך שהכל משום דנעשה פת דמפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי א"א לומר עליו בפה"א וברכת הפת ג"כ א"א לומר אלא בה' מינים ע"כ אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת, נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אע"פ שהיא גרועה, ונראה ברור שכוונתו במש"כ שנשתנה ויצא מתורת פרי היינו מפני שנעשה פת ועל פת א"א לומר בפה"א וכך משמע מלשונותיו דמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת וכו', ועוד תי' שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהוא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מברכתו. ולהמבואר הדרך השני' בתר"י שנוי' במח' הראשונים דלדעת הר"ש והרמב"ן וסייעתם גם בכה"ג מברך בפה"א ולדעת הרא"ה וסייעתו מברך שהכל.

ובדעת שאר ראשונים הביא במ"ב סי' ר"ב סקמ"ב דעות באחרונים האם באו למעט גם בצורתו עליו או רק באין צורתו עליו, ואם אין דרכו בכך ואין צורתו עליו דעת רבינו שמואל ורמב"ן וסייעתם דמברך ברכת הפרי, דעת הרמב"ם וסייעתו צ"ע, ודעת רא"ה ריטב"א אבודרהם תו' בחולין דמברך שהכל, וכן דייק בתה"ד מרש"י וטור ולשון זו גם ברי"ד ריב"ב מאורות ונ"י ולכל הני מברך שהכל.

בב"י ובכ"ח בדין מורבא סו"ס ר"ד כתבו שהחבושים או הורדים כתושים ביותר ואעפ"כ מברך בפה"א וכן פסק בשו"ע סי' ר"ב ס"ז בדין תמרים ובסי' ר"ג ס"ז בדין בשמים ובסי' ר"ד סי"א בדין המורבא ולגבי הנידון באבד תארן וצורתן לגמרי כ' המ"ב בג' המקומות הנ"ל דאם דרכן בכך מברך לכתחילה ברכתו הראוי' לו, ואם אין דרכן בכך כתב ברמ"א סי' ר"ב ס"ז דאף דמעיקר הדין ברכתו בפה"ע לכתחילה יברך שהכל וכדברי תה"ד.

ג. על כן שוקולד שהוא פרי הקקאו שנתבשל ונמחה ודרכו בכך ברכתו בורא פרי העץ. ונבאר יותר מקור דברי הבה"ל סי' ר"ב סט"ו ד"ה על הסוכר שכתב דכיון שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא ד"ז כו' ואין לברך בכגון זה אלא שהכל, עכ"ל, ובזה יתברר שלא שייך ללמוד מזה לשוקולד שהוא מיחוי, דהנה הבה"ל בא לבאר בזה ד' הרמב"ם הל' ברכות פ"ח ה"ה שכ' על הסוכר ומציצת קני הסוכר שאי"ז פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל לא יהא דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י

העולה מן האמור דבפרי שנמחה ועדיין צורתו עליו ודרכו בכך ליכא למ"ד דמברך שהכל ואם אין צורתו עליו ודרכו בכך דעת רבינו שמואל רמב"ן וקח ומהר"ם הראב"ד והמאירי דמברך ברכת הפרי ולא שמענו חולקין עליהן, ומש"כ הרמב"ם פ"ח ה"ה דהסוכר ברכתו שהכל וכ"פ בשו"ע סי' ר"ב סט"ו הוא דוקא בסוכר שהוא משקה היוצא ואינו מיחוי של גוף הפרי, ואם צורתו עליו ואין דרכו בכך דעת הראשונים הנ"ל דברכתו כברכת הפרי וכן דעת הערוך והרוקח והרמב"ם ואו"ז וריא"ז,

שייך ב"י בפה"ע, אבל נראה שאי"ז שינוי גמור כמו קמח ופת שהרי נמס בחום ונעשה עיסה שצ"ל ברכתה בפה"ע, ומשתנה בקל להיות עם צורה ולא מסתבר שבזה חזרה ברכתו לברכת שהכל ונתבטל ממנו שם פרי.

ועוד דלענין דינא לא ברירא סברא זו כיון שרבינו יונה כתב דאפשר לומר טעם אחר בפת קטנית, שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהוא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו, ולתי' זה בודאי שוקולד ברכתו בפה"ע כיון שאין דרך לאכלו אלא בכה"ג, וא"כ ברכת השוקולד בפה"ע. עפ"י האמור, מי שבירך בורא פרי העץ על פרי שהי' לפניו והי' בדעתו לאכול גם שוקולד, אם יברך על השוקולד שהכל הוי ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה.

האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל, עכ"ל, והנה מבר' בדברי הרמב"ם שמקורו בסוגיא ל"ח א' דאמבר"א האי דובשא דתמרי מברכין עלוי' שנ"ב מ"ט זיעה בעלמא הוא, ואם זיעת הפרי שניכר שהיא מן הפרי ולא נשתנתה מברכין עלי' שנ"ב כ"ש דזיעה שנשתנית ע"י האור ברכתה שנ"ב [וגם למש"כ בב"י דמש"כ הרמב"ם שאי"ז נקרא פרי קאי אמוצץ ומש"כ דלא יהא גדול מדבש תמרים קאי אסוכר, נראה שהכל למד הרמב"ם מדין זיעה, ועכ"פ מש"כ בבה"ל הוא בביאור דין הסוכרן וא"כ הדבר מבואר דלא שייכא סברת הבה"ל אלא בזיעה בעלמא ובדבר היוצא מן הפרי אבל קקאו ושוקולד שהוא גוף הפרי עצמו לא נשתנתה ברכתו. והי' מקום לצדד ע"פ התי' הראשון שבתר"י דכיון שהשוקולד קיבל צורה חדשה תו לא

הערה בלשון המ"ב בדין שלקות

שבראוי לרוב בנ"א כשהוא חי די בהרבה בנ"א שדרכן לאוכלו כך אבל אם אינו ראוי לרוב בנ"א לא מהני שדרך המעוט לאוכלו, אמנם במ"ב סי' ר"ה סק"ג בדין שלקות דירקות כ' דאם דרך רוב בנ"א לאכלן ג"כ כשהן חיינ מברך בפה"א, וציין בשעה"צ מקורו בלבוש הנ"ל וא"כ צ"ע מדוע הצריך דרך רוב בנ"א ואולי באמת רוב לאו דווקא וכוונתו להרבה בנ"א וצ"ע, עוד ציין שם לדה"ח והגר"ז ולע"כ.

כ' במ"ב סי' ר"ב סי"ב דין שלקות דפירות והעתיק שם בסקס"א דברי הלבוש שאם הרבה בנ"א אוכלים אותם חיים מקרי נאכל חי ומשמע שא"צ לזה רוב אלא אפי' מיעוט ובלבד שיהיו הרבה בנ"א וכך יל"פ מש"כ בסקס"ג דאין דרך ר"ל שרוב בנ"א אוכלים אותו מבושלים דהכוונה שרוב בנ"א אין אוכלים אותו אלא מבושלים ואינו נאכל חי להרבה בנ"א וכעין דבריו בסקס"ב וכך מתפרשים גם דבריו בסקס"ד, גם אפשר

פת מקמח תירס

קמח חיטים וכמו שביאר כ"ז בתשובת החת"ס, אבל הצד השני הוא שאין מעלת האורז שייכת במינו וסיבת ענינו אלא מחמת חשיבותו דמשביע וזיין ומש"ה ברכת הדוחן כברכת האורז, ולפ"ז כל הני ראשונים שכתבו שברכת הדוחן במ"מ ה"ה פת מקמח תירס ומקמח תפוא"א וכל כיו"ב.

אמנם, יש להעיר דגם דעת הרי"ף והרמב"ם אינה יחידאה, די ש לצרף לדעתם גם דעת התוס' שכתבו דאדוחן אפשר דלא מברכינן במ"מ ונראה שכך עיקר דעתם, וכך משמע מהא דבאשכול הביא כן בשם רבינו יהודה, ומקובל שהתוס' בברכות הם לר"י שיריליאון, ומה שהביא בבה"ל מאו"ז בשם ר"י שיריליאון שכ' הרי"ף, ע"ש שהם דברי האו"ז עצמו, ומש"כ הרי"י שיריליאון קאי על הדין שקודם לזה. ובספר אהל מועד כתב שכן דעת ר"ת, וריב"ן ג"כ כתב כרבי יצחק הפסקן דמברך שהכל, ובספר הבתים כ' שדברי הרמב"ם נראין עיקר וגם בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א נראה שמסכים עם הרי"ף וכ"כ האגודה וא"כ שוב אין הדבר מוכרע.

ב. כתב רבינו יונה דכל הדברים שאנו רואין שהם מזון כגון המין שקורין פניצ"ל בלעז מברך עליהם ג"כ בורא מיני מזונות, וצ"ע שהרי אף בשר ודגים וביצים וגבינה ג"כ אנו רואין שהם מזון ודרך לאכלם למזון ולכן פטורים מברכה בתוך הסעודה. י"ל דהא דמברכים במ"מ על אורז הוא משום

א. בבה"ל סי' ר"ח ד"ה על פת דחן אסף תריסר ראשונים דס"ל דעל פת דחן מברך במ"מ ומחמת כן כתב דהבא לברך במ"מ אין מוחין בידו ובנה ע"ז ג"כ דברכת פליזו במ"מ, ועוד כתב דלפ"ז יש לחוש גם בפת העשוי מקמח תירס דזיין טובא [ואפשר דכל מה שהעתיק החת"ס שכ' לחוש בקמח תירס שהוא מין אורז הוא מחמת מש"כ בבה"ל, אלא שדרכו במ"ב להביא ההלכות בשם האחרונים] ויש להוסיף על סייעתו כהנה וכהנה, הלא המה הרי"ד בפסקיו וכן הובאה דעתו בכמה ראשונים וכ"כ הריטב"א בהלכות ברכות המנהיג וההשלמה וגם בספר המאורות נראה שמסכים עם הראב"ד ועם גאון שכתבו דלא כהרי"ף וכן משמע בספר צידה לדרך, וגם מה שכתב עפ"ז דבכל פת מקמח כעין אורז ודוחן דזיין טובא ג"כ ברכתו במ"מ כן איתא בעוד ראשונים, בארחות חיים הלי ברכות סי' ה' נראה כן אלא שיש חסרון בדברים, ובספר הפרנס האריך ג"כ כדברי רבינו יונה וכתב שלפ"ז גם על אדס"א מברך במ"מ [אלא שבשער שני כתב כמסתפק ואינו מבואר כ"כ מה ספקן] וכן בכל בו הביא דברי רבינו יונה, ובטור הביא בפשיטות דברי רבינו יונה שזה הביא את הב"י להסתפק בד' הרא"ש אף שלא ראה התוס' רא"ש, וצ"ע מדוע לא הזכיר בבה"ל שכן דעת הטור, וביותר נראה שאין כאן אלא ב' צדדים, דעת הרי"ף וסייעתו דאורז חשיב טפי משאר מיני קטנית ואף לרבנן דאורז אינו בא לידי חמוץ בפנ"ע. מחמיץ בגרירת

שעושים ממנו פת ולכן ייחדו לו ברכה גם במעשה קדרה כשם שייחדו ברכה למיני דגן שעשה מהם מעשה קדרה ופת הבאה בכיסנין, אבל מזונות שאין דרך לעשות מהן

פת, אף שזייני ולפיכך אם בירך עליהן בורא מיני מזונות יצא, לא ייחדו להם ברכה זו ואפילו בעשה מהן מעשה קדרה.

ברכת המרקחת שרובה דבש

א. כתב הטור סוף סי' ר"ד על המורבא מברך שהכל שהדבש עיקר ואע"ג דאאגוז בדבש מברך בופה"ע שא"ה שהאגוז שלם וממשו קיים ול"ד להומלתא דברכתה בופה"א דשא"ה דלטעמא עבידא וטעמא לא בטיל אבל הכא שהיא למאכל הדבש עיקר אלא שחברי חלוקים עלי ואומרים שהדבש טפל שאינו אלא לקיים הדבר המרוקח בו ולדבריהם מברך על המורבא בופה"א, וביטל הטור דעתו לדעתם.

כשאינ ממשן קיים דנין שכל הטעם בא מכח הדבש וברכתו שהכל, אבל אם ממשו קיים אף שטעם האגוז מהדבש הא סוף סוף אגוז לפנינו וברכתו בופה"ה.

ונראה לפרש סברת הטור שהדבש עיקר אע"ג שהוא המיעוט שבתערובת כיון דכל הטעם שבמורבא בא ע"י הדבש לכן אין דנים כאן כמו בכל תבשיל שיש בו רוב ומיעוט אלא לעולם הדבש עיקר שהוא נותן את כל הטעם.

עוד חילק הטור מהומלתא דברכתה בופה"א כיון שיש בה טעם ובאה ליתן טעם בתערובת לכן ברכתה בופה"א אע"ג שנכנס בה טעם הדבש ועתה הוא יסוד טעמה, משא"כ המורבא שאין בה מצד עצמה טעם כלל ובאה למאכל, וכל טעמה נתעורר רק מחמת הדבש, ברכתה כברכת הדבש, והחולקים ס"ל דאדרבה מחמת כן יש לדון הדבש כטפל שלא בא אלא לעורר טעם המורבא ומשום הכי ברכתה בורא פרי האדמה.

אמנם הסכים הטור שא"א לומר סברא זו אלא בבשמים כתושים, אבל באגוז שממשו קיים אע"ג דאחר שנתבשל בדבש טעמו הוא מהדבש מברכים ברכת האגוז, דהא דדיינינן בתערובת דבש את הדבש לעיקר הוא משום דהדבש נותן את עיקר הטעם בבשמים ושוב מתעורר כח הטעם שבבשמים ונותן טעם בתערובת, ומש"ה

וכתב הב"י שמדברי רבינו יונה (ד"ה) ושלשה והציון לד"ה אפילו ט"ס) משמע כדעת החולקין וכוונתו לסברת ר"י שהוסיף טעם ע"ד התו' והרא"ש בדין אגוז שהדבש לתת טעם באגוזים נותנים אותו לשם, שזה מתאים עם סברת החולקים, אף שברכת האגוז בפה"ע גם לדעת הטור כמ"ש בסי' ר"ב, הי' צ"ל בטעם הדין דיש טעם באגוז או שהוא שלם ומדנקט הר"י דאגוז

בפה"ע משום שהדבש טפל ע"י שנותנים אותו כדי ליתן טעם באגוז משמע כהחולקים.

הרמב"ם כתב דמיני דבש שנותנים בהם חלב חטה כדי לדבק אינו מברך עליו במ"מ מפני שהדבש הוא העיקר וכ"הב"י ונראה מדבריו שאם היו נותנים החלב חטה כדי לאוכלו בדבש הי' מברך במ"מ ולמד מזה הב"י כדעת החולקים ופי' בפמ"ג מ"ז סקט"ז שהב"י למד למורבא שרובה בשמים מחלב חטה שמברך במ"מ אפי' במיעוט, כיון דמיני דגן חשיבי דכל שיש בו ממין דגן מברך במ"מ כמ"ש המג"א, ולמש"נ למד כן מצד דין תערובת דבש, כיון שהדבש יש לו כח גדול ליתן טעמו, אם כדעת הטור דמחמת זה שיסוד הטעם הוא מהדבש ברכתו שהכל לא הי' מהני לזה חלב חטה דאף שיש בו ממין דגן הא כל טעמו מחמת הדבש וע"כ דאמרינן איפכא דכיון שהדבש לא בא אלא ליתן טעם במין דגן ובמורבא מברך עליו כברכתם. וזו כוונת הב"י במה שהק' דהא סוף סוף הדבש בא ליתן טעם בתערובת והוא עיקר, ותי' דהדבש הוא תשמיש לדבר המרוקח וכמש"כ, וזה פי' הט"ז סקי"ד ולפ"ז הומלתא ומורבא איירי דרובם מן הבשמים ולכן ברכתם בפה"א.

ב. אמנם צ"ע לפי' זה דהומלתא דאיתא בגמ' ברכתה בופה"א היינו דאף מרקחת בדבש אין ברכתה כברכת הדבש, ומנ"ל להטור לחלק חילוקים בזה ולחדש סברא דמיעוט הדבש ייחשב עיקר, לכן נראה דבכל הני איירי שהדבש הוא רוב ועיקר התערובת

ומסברא הי' מקום לומר דלעולם יברכו שהכל אלא שנתחדש בגמ' דהומלתא ברכתה בופה"א, ובזה נח' הטור וחבריו, דעת הטור דברכתה בופה"א מפני שהזנוגיל טעמו עז אבל מורבא שאין לה טעם כ"כ אלא ככל מאכל חזר דינה ככל תערובת דאזלינן בתר העיקר.

ולפ"ז מתבאר ראיית הטור משאור דעביד לטעמא, אף דהתם איירי באיסור מאכלות בנו"ט, איכא זכר לדבר בשאור שאינו תיבול ותוספת טעם בעיסה, אלא שמהפך את כל איכות העיסה וכן טעם הגמ' בזנוגיל להטור, אבל החולקים פי' בטעם הומלתא שבגמ' דשאני דבש מכל עיקר כיון שענינו הוא רק לקיים התערובת אבל דעתייהו דאינשי אמרקחת מש"ה לעולם הוא טפל.

אמנם צ"ע לפ"ז מה מהני הא דאגוז שלם לדעת הטור כיון שהדבש הוא רוב ועיקר התערובת. ומפי' הב"ח נראה דהא דממשו שלם נותן לאגוז חשיבות עיקר אף שאינו רוב בתערובת, ולדברינו יסוד הדין באגוז הוא בדין הומלתא שבגמ', וצ"ע דלא משמע כך בראשונים ובפוסקים בסי' ר"ב, ולהחולקים על הטור י"ל דמצד הדבש הוא דין מפורש בגמ' בדין הומלתא ולא דנו הראשונים אלא משום שאגוז נשתנה לגריעותו ע"י הבישול, ולזה שנו באגוז דכיון שרק בבישול במים נשתנה לגריעותא, אם נתבשל בדבש נשאר ברכתו, אבל הטור נדחק בזה דבאמת יש כאן חידוש גם לדמות אגוז שלם לזנוגיל והראשונים הכחידו חידוש זה תחת לשונם.

ומדברי הב"ח והפמ"ג נראה שפי' כן, לשון הב"ח שהדבש הוא עיקר המאכל אלא שמוטעם הדבש בטוב ע"י החבושים והעשבים וכו', ובפמ"ג ס"ס ר"ד בא"א שכ' דהומלתא אע"ג דונגויל מעט קצת מן הסוכר הוא עיקר וצ"ע בזה, ואח"כ כתב על שקדים המחופין לגמרי בסוכר אף שסוכר הרבה מהפרי כה"ג הפרי עיקר בשלם, והמ"ב העתיק בסי' ר"ג סקי"ג ד' הפמ"ג שהבשמים עיקר אפי' ברוב סוכר ובסי' ר"ד סקנ"א הפמ"ג דשקדים, אבל עשה קצת סתירה לזה דבבה"ל סי' ר"ד ד"ה ועל העתיק דברי הט"ז שפי' ההיא דר"ג ס"ז ברוב בשמים ונראה דלא פסיקא ל' דברוב דבש יברך בפה"א.

ג. שוב עיינתי בסוגיא וראיתי שיש מקום לבאר חלק מהפרטים באופן יותר מחזור, וי"ל דעיקר הנידון בהגדרת עיקר וטפל הוא עיקר המכוון במאכל, רק בעירב שני מינים שאין ברכתן שוה, ואין הכרע מצד המינים איזהו עיקר המאכל אזלינן בתר רובא כמ"ש בהג"ה סי' ר"ב ס"א, והנה במורבא והומלתא אין המינים שוים כלל, וא"כ אין כאן מקום להכריע הרוב ועלינו לדון מי עיקר מצד המכוון שבמאכל, ומדברי הב"י והט"ז אין הכרח לומר דמברך בפה"א דוקא בורדים רוב, וגם בבה"ל שהביא ד' הט"ז כתב שיהי' הרבה בשמים, אבל אין הכרח לומר שהרוב בשמים [כעין שכ' בשעה"צ סי' ר"ב ס"ק ל"ג באניגרון] רק שיהי' כדרך שנותנים במורבא, רק הפמ"ג במ"ז סקט"ז בפ"י הכס"מ והט"ז נקט בלשונו רוב בשמים, אבל אין לזה הכרח מגוף דברי הב"י והט"ז.

ודברי הטור נראה לבאר שהדבש עיקר בין כשהוא הרוב ובין כשהוא המיעוט, ואגוז שממשו קיים מברך כברכת האגוז, כיון דכשמערב בשמים כתושים בדבש נהי' עיסה א' שיש לדון עלי' דין עיקר וטפל, אבל בממשו קיים כוונת האוכלים לאכול האגוזים אלא שאוכלים אותם מתובלים בדבש [ולכשיאכלו כל האגוזים, לא יאכלו שאריות הדבש, דלא כתערובת שאוכלים כל התערובת] לכן מודה הטור שמברך ברכת האגוזים.

בביאור החילוק בין מורבא להומלתא לדעת הטור פירשו הב"י והד"מ דברי הטור כפשוטם דגם בברכות איכא לדין טעם כעיקר [ובדברי הפמ"ג כתוב דיברך גם על העיקר, וצ"ע איך יברך, אם יברך הברכות זו אחר זו, או שיהי' נוסח מורבא מב' הברכות וצ"ע], והחילוק בין מורבא להומלתא דגם בטעם שייך עיקר וטפל, ובהומלתא דנעשה לטעם עיקר הטעם הוא טעם הזנגביל, אבל במורבא (בנעשה למאכל) טעם המורבא טפל לטעם הדבש, ולמשנ"ת נתייבבה קושיית המג"א מבצל וחומץ בתבשיל דהתם אף בנותנים טעם, כשם שגוף הבצל והחומץ טפל בתבשיל כך טעמו טפל.

ומה שהקשה המג"א על הב"י והד"מ מדין כל שיש בו, י"ל דלא נאמר בגמ' כל שיש בו מה' מיני דגן דאישתנו לעילויא אלא באיתי' בעיני' אבל לא ע"י תערובת כמבו' כ"ז בגמ' שם, אבל לעולם גוף הסברא דמברכים על עיקר המאכל גם כשהוא מיעוט הוא דין כללי בכל עיקר וטפל, ואין

למיני דגן חשיבות ומעלה עצמית מצד המיני דגן שבהם אלא מצד העיקר שבהם.

ואלו המקומות דאזלינן בתר העיקר אף שאינו רוב. שמן זית בחושש בגרונו אף שאינו רוב באניגרון. יין במים עד רובע או עד א' מו' חלקים ר"ד ס"ה. מין דגן ר"ח ס"ב. מי שלקות ר"ה מ"ב סק"ט וסקי"א וי"ב. בשמים שחוקים מעורבים בסוכר, מ"ב ר"ג סקי"ג.

ד. ב"י סי' ר"ג ביאר ד' מהר"ם מרוטנבורג שמברכין על בשמים שחוקים בופה"א כמו הומלתא, דלא נימא דוקא הומלתא שהפרי הוא מבושל בדבש ושייך בזה סברת החולקים על הטור שהדבש בא להעמיד הפרי אבל הכא שהבשמים אינם מבושלים עם הסוכר הו"א שמברך שהכל (ולפ"ז מה שנדפס בדפוסים החדשים "מרוקחים" הוא ט"ס וצ"ל כמו בדפוסים הישנים דליתא שם תיבה זו) וקרוב לזה פי' בט"ז סק"ב, וקמ"ל דאף בתערובת שייך לומר שהסוכר מטעים הבשמים.

ולכאור' אי"ז אלא לפי' הב"י והט"ז שהבשמים עיקר אבל לפי' הב"ח והפמ"ג שהסוכר עיקר תמוה לומר כן בתערובת, שכל הסוכר לא בא אלא לשמש לבשמים, אמנם הב"ח כ' להדיא דהוא הדין בין מעורבים בסוכר כשהוא חי בין ע"י ריקוח, ואפשר דלא אמר כן אלא במקום דאפשר לומר מצד התערובת שהסוכר אינו אלא משמש לבשמים. ועי' פמ"ג ר"ג סק"ב.

כ' הב"ח בפ"י הטור ס"ס ר"ד דהומלתא עבידא לטעמא שהומלתא נעשה כדי ליתן טעם טוב בתבשילים, והוא תמוה, דא"כ אינה עשויה אלא לטפל וכל הנידון הוא באכלה בפנ"ע שלא כדרכה, ואז נאמר דכיון דעשויה לתקן המאכלים דנין עיקר וטפל שבה באופן אחר, וגם מש"ה הטור ראי' משאור דעבידא לטעמא אין לו מובן לפ"ז, וצ"ע.

ה. נ"מ בכל זה גם לברכת השוקולד, דידועה הערת הגרשז"א במנחת שלמה סי' צ"א אות ב' דשוקולד ברכתו בורא פרי העץ, וכתב שם לצדד (וכן כתב בהערה להסכמתו לספר מקור הברכה) דכיון שהקקאו עצמו אינו נאכל כלל כמות שהוא לא חי ולא מבושל ועומד כרגיל להתערב עם דברים אחרים באופן שהוא רק מיעוט לכן אפשר שאי"ז כ"כ חשוב עכ"ד, ולכאור' זו סברת הטור שהבאנו בדין המורבא שכתב שבשמים הכתושים המעורבים בדבש ברכתם שהכל, כיון שלבשמים אין טעם עצמי או שאי אפשר לאכלם בפני עצמם וכל אכילתם היא על ידי הדבש,

והוכיח במנחת שלמה שם דלא כסברא זו מדין אינגבר שבמ"ב, שמקורו הוא מדברי חבריו של הטור שחלקו עליו, וסברתם דאדרבה כיון שכל מטרת הדבש היא לקיים ולהעמיד הבשמים, מברכים ברכת הבשמים, וביטל הטור דעתו לדעת חבריו וכן פסק בשו"ע סוף סי' ר"ד שם וכמשנ"ת.

בנוסח ברכת שהכל

עבר, וע"ז דנו בגמ' בלשונות התורה מוציא והמוציא ולא משום כללי הדקדוק.

ומש"כ לומר נהי' בסגול ונראה מדבריו שהמסורת המקובלת אצלו מאנשי כנה"ג היא לומר בקמץ כמו שמקובל ברוב קהילות ישראל, אלא דס"ל לומר בסגול משום דרוב ברכות בלשון בינוני נאמרו

ומש"כ דבכ"מ אזלינן בתר רובא, ג"כ אין לו מקור כיון שכל ברכה נקבע נוסחה ע"פ כו"כ טעמים, ומנ"ל שבקשו חכמים לקבוע נוסחאות דקדוק אחידות בברכות [ולא מצינו אצל חז"ל שקודם חתימת הש"ס שעסקו בדקדוק כמקצוע בפנ"ע במה שאינו נוגע לפי המקראות] ומה שי"ך לומר כאן דניזיל בתר רובא, ובפרט בשהכל המוכיחה על עצמה שהיא יוצאת מכלל הברכות שתקנו בלשון בריאה. ופי' באבודרהם בשם רבינו אשר מלוניל טעם הדבר שברכה זו כוללת דברים שאינם מעיקר סדר הבריאה כגון אכילת בשר וכגון תבשיל שעברה צורתו ע"ש, ולכן אמר נהיה ולא הי' ע"כ, דהיינו כמו שנהי' מאליו, וא"כ אין לנו מקור לילך בתר הרוב.

אמנם במעשה רב ע"ו ובדיוקים בברכות שבביאור הגר"א סי' רמ"א כתב לומר שהכל נהי' בסגול היוד.

במוג"א סי' קס"ז סק"ח וסי' ר"ד סקי"ד הביא דברי חכמת מנוח ברכות לח' א'. בחכמת מנוח הקשה על סוגיא זו דמוציא והמוציא מי לא ידע מדקדוק לשון הקודש ומלת מוציא לשון הוה ואפי' המוציא אינו מוציא מלשון הוה ולפעמים הוא שם תואר והאריך לדון בצדדי נוסח הברכות ומסקנתו שיש לאמר שהכל נהי' בדברו היוד בסגול לשון בינוני ולא נהי' היוד בקמץ שזה לשון עבר לזכר לבד כידוע בספרי הדקדוק משום דרוב ברכות בלשון בינוני נאמרו ובכל מקום אזלינן בתר רובא עכ"ל.

ודבריו קשים להולמם, בראשונה איך הקשה על הפסוקים מדקדוק לשה"ק, שהרי לא נאמר בסיני דקדוק לשה"ק אלא נמסרו לנו כ"ד ספרים בנקודותיהם ובטעמיהם ומזה הוציאו הראשונים כללי דקדוק, ואם קשה מהדקדוק על התורה צריך לשנות את כללי הדקדוק. ובאמת נראה דכשתקנו אנשי כנה"ג את נוסחאות הברכות, ייסדום ע"פ התיבות הקדושות שבלשון מקרא [וכן בלשון תרגום וחקמים בכ"מ] וברכת המוציא מיוסדת על קרא דתהלים ק"ד "להוציא לחם מן הארץ" אלא שלשון להוציא לא מתאימה לברכה, על כן בקשו תיבה מתאימה ממקום אחר ולהכי בקשו תיבה המשמשת בתורה ללשון

בנוסח על הפירות

דשינוי ממטבע מעכב בברכה היינו דוקא דשינה כל המטבע, אבל אם שינה דקדוק בפרט הברכה כמו פירות ופירותי' לא חשיב שינוי מטבע, וראי' לזה מהגמ' הנ"ל דדחי להא דר"י ואמר בר מיניה מדר"י דחביבא לי' א"י, לכו"ע מאי, אריו"ח בורא שמן ערב, וצ"ע לכאור' דהא הברכות תקנו אנשי כנה"ג ואי אמר ר"י בורא שמן ארצנו ע"כ שהבין שכן תקנו אנכנה"ג ומה שייך לדחות ע"ז שחביבא לי' א"י, אע"כ דאנשי כנה"ג תקנו בורא שמן לעיקר מטבע הברכה, והרשות ביד מי שחביבא לי' א"י לומר בורא שמן ארצנו, וא"כ אין להביא ראי' מזה לעיקר נוסח הברכה, וזה ביאור דחיית הגמ', ועדיין חקרו בנוסח ברכת אפרסמון, וע"ז אריו"ח דעיקר הנוסח הוא בורא שמן ערב. (וכה"ג אשכחן בראשונים שהביא בב"י סי' רצ"ז ובהג"ה סו"ס רט"ז דמברך על פת חמה שנתן ריח טוב בפת, שאי"ז ברכה שתקנו חכמים, אלא היא בכלל תקנ"ח של נתן ריח טוב בפירות, וראה עוד בלשון הרא"ש סי' ו' שהו' בב"י שכתב דמברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה).

בבירור הלכה (לר"א זילבר ז"ל) ח"ז מביא כמה דעות בבירך על פירות חו"ל על הארץ ועל פירותי' דלא יצא, ויש לצדד סברא להקל בזה, דו' המינים הם מינים שנשתבחה בהם א"י, וא"כ אפי' אם גדלו בח"ל שפיר הם נקראים פירות הארץ ושייך בהו לשון פירותיה.

ויש להביא קצת ראי' לזה מגמ' מ"ג א' דר"י בירך על שמן האפרסמון בורא שמן ארצנו ומשמע אף שמן שבחו"ל כיון שנשתבחה בו א"י (דאל"ה מה דחו בגמ' בר מיני' דר"י, גם אמרו שמצוי בבית קיסר) וחזינן דמין שנשתבחה בו א"י שייכא בו ברכת הארץ גם בגדל בח"ל, אמנם יש לדחות שלא הי' גדל שמן זה אלא בא"י בלבד וכדמשמע מחז"ל בכמה מקומות בשבת פב"מ ועוד וצ"ע.

אמנם יש לדון אפי' אם שייך בפירות ז' המינים לשון פירותי', כיון שלא תקנו נוסח זה אלא על פירות שגדלו בא"י חשיב משנה ממטבע, וי"ל דאפי' למ"ד

ברכות שלא נזכרו בשי"ס

ואפשר שברכה זו תקנוה הגאונים וכו', ובטור ושו"ע אהע"ז סי' ס"ג כתבו ברכה זו בשם ומלכות, [ואף שבשו"ע הזכירה בשם י"א. אין ללמוד מזה דלא ס"ל הכי כמו

יש ברכות מאוחרות שהתקבלו ויש ברכות מאוחרות שלא התקבלו, וצריך לברר מה הגדר בזה. הרא"ש פ"ק דכתובות סי' ט"ו בשם בה"ג, אשר צג אגוז בגן עדן וכו'.

שכתבו הסמ"ע ועוד אחרונים בכמה מקומות].

בטור או"ח סי' מ"ו כ' עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח, ובשו"ע הביא דעה זו וכ' אין דבריהם נראין וכ' בהג"ה אך מנהג פשוט בבני אשכנזים לאומרה.

בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ר' וסי' תשנ"ח כ' בשם ר"ח שהכהן מברך בפדיון הבן בא"י אמ"ה אשר קדש [צ"ל קרש] עובר במעי אמו ולא רבעים יום חלק אבריו רמ"ח אברים ואח"כ נפת בו נשמה וכו' כשם שזכית לפדותו תזכה להכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים בא"י מקדש בכורי ישראל לפדיונו. בביאור הגר"א או"ח רכ"ה ס"ב מי שנעשה בנו בר מצוה מברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה. ב"ר קה"ת וז"ל שם מהר"י סגל בזמן שנעשה בר מצוה וקרא בתורה הי' מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני כו' וכן איתא במרדכי הגדול ריש פ' תולדות פ' ס"ג וכ"ה במהרי"ל בהל' ברכה זו בשו"מ עכ"ל וכן עיקר.

יש עוד ברכה בתנדב"א שהביא בטור או"ח סי' מ"ו וכתב שם שחותם בא"י מקדש שמך ברבים, וכ' הב"י שמדברי התו' בפסחים ק"ד ב' ובברכות מו' א' נראה שמזכיר שם בחתימתה, ובב"י לעיל ס"ג כ' שלדעת האומרים דברכה"ת אינה אלא שתי ברכות נכניס במקומה ברכת המקדש שמו ברבים וסמ"ג כתבה במנין הברכות עכ"ל, ובט"ז סק"ט כתב כן גם במשמעות שו"ת

מהרש"ל סי' ס"ד (ראה באוצר הגאונים שבת עמ' 4 בשאלת בני קירואן בענין לשון ארמית "ורוב ברכות דכתבי גאונים" בין ליחיד ובין לציבור הם בהאי לישאנא כתיב) בספר העיטור הל' ציצית ש"ב ח"ב עז. כתב ברכת מגבי' שפלים בשחרית ובאבודרהם כתב טעם בדבר.

ודברים יסודיים בזה כתב רבינו מנוח הל' ברכות פ"א הט"ו עמש"כ הרמב"ם כל המברך ברכה שא"צ ה"ז נושא שם לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן, ואעפ"י שאנו אומרים ברוך ה' ויראו עינינו בתפלת ערבית וחותמים המלך בכבודו וברכה זו אין לה שורש בהלכה אפילו הכי אין בה משום לא תשא דהא רבנן בתראי תקנוה והרשות נתונה לכל גדול שבכל דור ודור לתקן ברכה לפי המתחדש לאנשי דורו דקיי"ל יפתח בדורו כשמואל בדורו וכו', ונראה שע"ז סמך גאון ז"ל כשתקן בפדה"ב ברכה על הכוס ובבשמים במטבע ארוך בענין פדה"ב וכו' ואעפ"י שאין לברכה זו עיקר מהגמ', דכי אמרינן ברכות ל"ג א', שהמברך ברכה שא"צ עובר על לא תשא כגון מי שבירך ברכת הנהנין וחוזר מיד ומברך אותה פעם שני' וכו' או שמברך על דבר שאינו ראוי לברך כההיא דאמרינן בברכות נ"ג א' שאינו מברך על הריח שחזקתו לגמר את הכלים וכו' אבל אם יחדשו ברכה על ענין שנתחדש לו לא שייך ביי' למימר שעובר משום לא תשא והרשות בידו לברך.

ומאידך חזינן שאין הדברים פשוטים ולא פסיקא להו לרבתינו ד"ז.

במתני' סוכה לח אי' מקום שנהגו לברך על ההלל יברך, הכל כמנהג המדינה. ואולי זה מקור דברי הגר"א שהברכות תלויות במנהג, אבל בעצם המשנה י"ל דכך היתה תקנה שמקום שנהגו לברך יברכו, ולא שמנהג עוקר הלכה.

והא' דמשמע מלשון הגר"א שהמנהג קובע את הברכה צ"ע מכמה מקומות בדברי הגאונים שהמנהג גרידא לא החליט להם, ולדברי רבינו מנוח שתקנת הברכות מסורה לגדולי הדורות א"ש טפי, כדאי' באוצר הגאונים מו"ק כ"ד ב' בשם רי"צ גאות ותורת האדם ועוד הביאו תשובת רב נטרונאי על ברכת רחבה שהיו נוהגים לברך בא"י אמ"ה דיין הרחמים שופט אמונות שדינו דין אמת בא"י מנחם אבלים (ואי' ברכה זו גם במדרש שכל טוב בראשית) וכ' רב נטרונאי וברכה זו שכתבתם לא שמענו מעולם ואין לה זכרון בתלמוד ולא שמענו בשתי ישיבות שיש מי שאומר ברכה זו ולא שמענו מרבותינו.

(ובאוצה"ג פסחים ק"ו א' בשם שע"ת ובשם ספר העתים שיש מי שמברך בשבת ביום כפה"ג ומקדש השבת וכתבו הוא דרך שטות ובורות ולא נפקי ידי חובתייהו ולא עוד אלא שחייבים מלקות בשביל לא תשא שמברכין ברכה שאינה צריכה וגם מפסיקין בין ברכה לשת"י. ובאוצה"ג סוכה מ"ג ב' הביא תשובת רב האי גאון מרי"צ גיאנות והמנהיג ש"צ שאומר לאחר שגמר הושענא בא"י האל המושיע טועה הוא ויש כאן שלוחי חכמים משתקין אותם שהוא מוציא מפיו ברכה

האחרונים באהע"ז ס"ג כתבו בשם מהרש"ל שאין לומר ברכת אשר צג אגוז בגן עדן כיון שלא נזכרה בתלמוד (ובגוף הענין י"ל דנתבטלה צורת הברכה דבזמן חז"ל והגאונים היו השושבינים בבית החיצון והיו משגיחים על הבתולים ואם נמצאת בתולה היו מביאין כוס יין ומברכין ברכה זו, וכשנתבטל עסק השושבינים בבעילת מצוה נתבטלה הברכה, אבל לשון מהרש"ל בטעם הדבר משום שלא הוזכרה בש"ס, ואולי כוונתו שאם היתה נקבעת בש"ס היו מברכים אותה על כל פנים) אף שבענין ברכת המקדש שמו רבים דעת מהרש"ל לברכה בשו"מ, דעת השו"ע ס' מ"ו שאין מברכין הנותן ליעף כח אף שדעתו שמברכין ברכת בתולים, (ואפשר דברכת בתולים שהיא מבה"ג קבועה טפי מסדורי אשכנז) דעת הרמ"א שאין מברכין ברוך שפטרני בשו"מ כיון שלא הוזכרה בש"ס אף שדעתו שמברכין הנותן ליעף כח, דעת הרא"ש בהל' בכורות ובקידושין שאין מברכין ברכה ארוכה בפדה"ב כמ"ש הר"ח והרשב"א אף שדעתו שמברכין ברכת בתולים וכבר הקשו האחרונים סתירה זו בדעת הרא"ש עי' בק"נ ובב"ח וש"א או"ח ס' מ"ו,

הגר"א בברכת הנותן ליעף כח כתב בביאור דעת הרמ"א שמנהג עוקר הלכה, וצ"ע שזה מצינו בעניני ממונות שדעתיהו דאינשי אמנהגא ומש"ה עוקר הלכה, אבל בברכה לבטלה אם ע"פ הלכה אסור לאומרה איך המנהג עוקר ההלכה, ואולי באמת כוונתו לומר כעין דברי רבינו מנוח וקיצר בלשונו וצ"ע.

לבטלה שלא תקנוה חכמים כי אם במגלה. ובשבלי הלקט סי' שי"ז יש רגילין לברך על מצות היתר נדרים ושבועה ונראה בעיני שאין טוב לברך והוא ברכה לבטלה).

עוד נקודה ראוי לבאר בזה, דהנה הברכות תקנו אנשי כנה"ג כדאי' בברכות ל"ג א' [שהם תקנו כל התקנות דרבנן היסודיות ואחריהם לא נוספו אלא פרטים או דברים מסויימים כגון נר חנוכה] וגם זה צ"ב כיון דאי' בטור סי' מ"ו בשם רב נטרונאי שדוד המלך תקן מאה ברכות א"כ היו הברכות קודם בית ראשון, ובפרישה שם כתב שלא תקן בעצמו איזה ברכות עכ"ד, וצ"ל דעד אנשי כנה"ג היו מברכים את כל הברכות כ"א כרצונו, ואנשי כנה"ג תקנו מאה ברכות מסויימות, וכעין מש"כ הרמב"ם ריש הל' תפלה, וא"כ צ"ב לשונות הגאונים והראשונים שהעירו על ברכות ממה שלא הוזכרו בתלמוד, דלכאו' אי"ז שייך לחתימת התלמוד שהיא סוף הוראה אלא לאנשי כנה"ג שהם סוף תקנה, ועיין בסדר רב עמרם שכתב דשכחום וחזרו התנאים ואמוראים ויסדום ולפ"ז מיושב קצת דבאמת קודם חתימת התלמוד לא היו הברכות קבועות אבל לא הי' זה מצד עצם הענין דבעצם כבר תקנו אנשי כנה"ג את הברכות, אלא מחמת ששכחו הברכות טרחו התנאים ואמוראים

להחזירם, ומחמת זה מצינו שעדיין לא הי' נוסח הברכות קבוע לגמרי כגון שנח' בנוסח הברכות עי' ברכות מ' א' שיטת רבי יהודה דכל מין ומין תן לו מעין ברכותיו ומש"ה מברכים ב"מ דשאים, ועי' ברכות מ' ב' שיטת ר"מ שמשנה ממטבע שטבעו חכמים יד"ה, וע"ע שם מ"ג ב' משחא דאפרסמון א"ר יהודה בורא שמן ארצנו א"ל בר מיני' דר"י דחביבא עלי' א"י, וע"ע נדרים מ"ט ב' דהוה מברך ברוך שעטני מעיל ובברכות נ"ז ב' אי' כמה ברכות הראי' וא"ר אשי אנא הא דר"י לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתניהו לכולהו (וברך נ"ח א' ברכת ב"ז ברוך שברא כל אלה לשמשני דמשמע שהי' בשם ומלכות).

ומכ"ז משמע כמו שכתבנו שקודם חתימת התלמוד לא היו הברכות קבועות לחלוטין, ובחתימת התלמוד עם בירור ההוראה השלימו את בירור תקנות הברכות והעמידום כפי הכרעתם בחזרה על יסוד אנשי כנה"ג ומש"ה יש לנו נ"מ אם הברכה הוזכרה בש"ס, ונ"מ אפי' לברכות מוקדמות כגון המקדש את שמו ברכים שהוזכרה בתנדב"א [לרב ענן בכתובות ק"ו א', וי"א דהוא קדום לו] דאף דהיא מוקדמת לחתימת הש"ס י"א שלא לברכה כיון שלא הובאה בגמ'.

ברכת נדבה

הטעם משום דהוי ספק דרבנן אף דאיתחזק בר חיובא, וכ' החו"ד דאין משם ראי' כלל דהתם הינו טעמא כיון דנטילת לולב הוא איסור טלטול דרבנן לא דחינן איסור דרבנן

כתב בחוות דעת יו"ד ק"י בית הספק ע"ד הש"ך סק"כ דאיסור דרבנן שיש לו חזקת חיוב אסור והק' בכרו"פ מהא דאתרוג אינו ניטל בביה"ש דשביעי שכתב הר"ן

מקמי ספיקא, תדע דאלת"ה ודאי דהי' צריך ליתול בלא ברכה,

ואף דבספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא למ"ד ק"ש דרבנן בברכות דף כ"א ע"ש, הוא מטעם דק"ש אדעתא דחוב איסורא אית בי' כמו בספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, וכתב הרא"ש הטעם אף דמתפלל אדם כל היום כולו בתורת נדבה, מ"מ בספק התפלל אינו חוזר ומתפלל דתפילה אדעתא דחוב איסורא אית בי', וכן הוא בק"ש אף דמותר לקרוא ק"ש כל היום בתורת נדבה מ"מ בספק אסור כמו בספק התפלל, וכן הוא בכל הברכות דאדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות אפי' בהזכרת שמו ית' כמו שמותר בי"ח ברכות להתפלל בתורת נדבה ואדעתא דחוב אסור אפי' בלא הזכרת שמו, דהא אם בירך על הפת בריך רחמנא מלכא דעלמא וכו' יצא ובספק אסור לברך אפי' בכה"ג, ומטעם זה נ"ל לדון זכות על האומרים במעמדות ובקשות ברוך אתה ה', דדווקא דרך חוב אסור, דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו ומה הפרש יש בין ברוך ה' לברוך אתה ה', וכן הדין באמן דמותר לענות אמן שלא לצורך ואמן חוב אסור באמן יתומה אבל בכל המצוות ודאי אם נסתפק חוזר ועושה בלא ברכה עכ"ל.

ויש כמה תמיהות בדברי החוות דעת, יסוד דבריו הוא לדמות ק"ש וכל הברכות לתפילת י"ח דמבו' ברא"ש שמותר להתפלל בנדבה ואסור להתפלל בתורת חוב, וטעם הדין מבואר ברא"ש בשם הרי"ף דקיי"ל

תפילות כנגד תמידין תקנום ויחיד מתפלל תפילת נדבה שכן היחיד מביא עולת נדבה הלכך אין היחיד מתפלל תפילת המוספין נדבה שאין מתנדב קרבן מוסף וכתב רבינו יונה בשם רב האי גאון שיחיד מתפלל גם מוסף אבל כתב דיותר נראה להעמיד דברי הרי"ף ז"ל מפני שתפלת שמונה עשרה הוא רחמים ובתפילה שיש בה רחמים יכול האדם לאומרה לבקש ע"ע רחמים כמה פעמים שירצה אבל בשאר תפילות שאין בהם אלא שבח אין לו להתפלל בנדבה אלא מה שהותקן בלבד עכ"ל. ובדברי רבינו יונה לכאור' מבו' להדיא שאין לדמות ק"ש ושאר ברכות לתפלת י"ח.

עוד צ"ע מדברי רבינו יונה לעיל שם ד"ה ספק התפלל דבספק התפלל ספק לא התפלל אינו ר"ל דאסור לחזור ולהתפלל דמה טעם יש שאם ירצה אדם להתפלל דרך רשות שלא יתפלל אלא ר"ל אינו חובה עליו לחזור ולהתפלל וכו' וכן פסק בשו"ע סי' ק"ז ס"א ובדרך החיים לבעל החו"ד, ובמשנה ברורה סק"ב כ' בשם הרשב"א שמתנה ואומר אם התפללתי תהא לנדבה ואם לא התפללתי תהא לחובה, וא"כ דברי החו"ד צ"ע ממ"נ אם כה"ג לא חשיב אדעתא דחובה שיעשה כן בכל ספק ק"ש וספק ברכות, ואם כה"ג אסור בק"ש ובברכות משום דחשיב אדעתא דחובה, א"כ מוכח דתפלת י"ח כה"ג מותר אפי' אדעתא דחובה ושוב אין לדמות ק"ש וברכות לתפלת י"ח, וצ"ע. ויש להוסיף ע"ז שהאיסור שכתב הרא"ש הוא משום בל תוסיף, ובהל' תפילין כתב השו"ע דמהני

תנאי לינצל מבל תוסיף וא"כ יהני תנאי בכל ספק ברכות, וצ"ע.

מאידיך צ"ע טענת החו"ד מה הפרש יש בין ברוך ה' לברוך אתה ה' ומאי טעמא יהא אסור לברך ולהודות אפי' בהזכרת שמו ית' [וראה במ"ב סי' ה' סק"ג אם אחד מספר חסדי ה' ומתחילה מזכיר השם אסור להפסיקו בדברים, והוא מספר חסידים, ומשמע שאין איסור להודות לה' בהזכרת שמו].

ועי' בזה בחזו"א או"ח סי' קל"ז סק"ה שכתב שחכמים קבעו בברכות גדרים שאין ראוי למסור הדבר לכל אדם שיזכיר השם בכל עת דכיון שיש בדבריו הודאה אע"ג שאינו חייב עכשיו בזה מ"מ הודאה היא ואינה לבטלה, אלא שחכמים אסרוה וסמכו איסורם על לא תשא וכו'. ורשאי אדם לנסח תפלה ותהלה לה' ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה אבל אינו אלא איסור דרבנן.

ברם, לשון הגמ' ברכות ל"ג כל המברך ברכהשא"צ עובר משום לא תשא וכן העתיק הרמב"ם ופי' המג"א סוף סי' רט"ו דעת הרמב"ם דאיסור ברכה שא"צ הוא איסור מה"ת, וא"כ צ"ע מ"ט, ובאמת שלדעת המג"א גם דברי החו"ד אינם

מיושבים כיון שאדעתא דחובה אסור משום בל תוסיף אבל אדעתא דנדבה מ"ט לית בי' משום לא תשא.

אמנם בגליון הגרעק"א ציין לדחות דברי המג"א לכס"מ בהל' מילה פ"ג ה"ו שם הביא תשובת הרמב"ם שכתב שחכמים הם שתקנו את הברכה והם אמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, א"כ מבוי' שהרמב"ם לא פליג על הראשונים בזה, ולא תשא אינו אלא אסמכתא.

ולדעת המג"א יש להסתפק האם כוונתו דאיסור ברכה שאינה צריכה דרך חובה הוא משום דכן הלכה למשה מסיני דנקבע טופס ברכה בברכת המזון ובברכת התורה, וכל המשתמש בטופס זה שלא בצורה הראוי' נושא שם שמים לשוא, או דלמא כוונתו שקביעת חז"ל איזו צורה ראוי' לברכה ואיזו אינה ראוי' היא הגדרה בעניני הזכרת ש"ש והזכרת ש"ש לשוא היא איסור תורה חמור, וא"כ נכלל איסור ברכה שא"צ כיון שהוא זלזול בש"ש בכלל לאו דלא תשא שנקבע על זלזול בשם שמים, ואי נימא הכי יש ליישב דברי המג"א גם עם לשון הרמב"ם בתשובה שהובאה בכס"מ הל' מילה.

הערות בשו"ת אגרות משה

א. ופעפ"כ שרי להכניס עצמו לחיוב ברכה וצ"ע.

ב. בתשובה שם אות כ"ז כתב דברכה צריכה שם המפורש, ובשאר שמות שאינם נמחקין לא יצא, וכ"ש שלא שייך שיצא כשיאמר רחום או חנון, וגם כשאומר רחמנא לא שייך לצאת אלא כשאומר כל הברכה בלשון ארמית, כי רחמנא לא עדיף מרחום. והנה לא הראה מקור לדבריו. וגם לא הזכיר שחולק בזה על המ"ב בשעה"צ סי' רי"ד סק"ג שכתב דנראה פשוט דאם הזכיר איזה שם משבע שמות שאינם נמחקין יצא בדיעבד, ואמנם הטעם שכתב בשעה"צ דלא גרע כל זה מתיבת רחמנא, השיב ע"ז באג"מ דרחמנא בלשון ארמי הוא עיקר השם. אבל במ"ב סי' קס"ז סק"ג הוכיח מהגמ' דאם אמר ברוך המקום ג"כ יצא אף שמקום אינו שם המפורש, וא"כ מוכח מהגמ' כדברי המ"ב ודברי האג"מ צ"ע.

ג. באג"מ ח"ג סי' ל"א נו"נ בדבר צימוקין המחופין בשאקאלאד וכתב דרוצה בשניהן הלכך צריך לברך על שניהן, ויצטרך לכוין כשמברך שהכל על השאקאלאד שלא לצאת בו על הצימוקין ואם יש לו שאר מין עץ יברך עליו תחילה ואח"כ יברך על השאקאלאד שהכל.

ויש להעיר על דבריו א. דכשמברך שהכל על השאקאלאד אינו פוטר את הצימוקין אף אם לא יכוין בהדיא שלא להוציאם כמ"ש במ"ב סי' ר"ו ס"ב שצריך

א. כתב בשו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' מ' במי שבירך מזונות על דבר שברכתו שהכל דיוצא בזה כמ"ש בנש"א בבאור הכ"מ ומסתבר כדבריו לכן יש להורות כן אפי' אם נמצא חולקין עליו וכו' וגם מסתבר שאף בכוונה יכול לעשות שינוי מקום כדי שיתחייב בברכה ולא נחשב שגורם ברכה שא"צ דכיון דאינו יכול לאכול מחמת שרוצה לעשות הדין הלכתחילה שפיר עושה דהרי היא צריכה כדי שיוכל לאכול לכתחילה עכ"ד. וצ"ע מהיכ"ת לי' לומר כן, דעד כאן לא מצינו ברא"ש סי' כ"ט ובתשובת הרא"ש כלל ד' סי' י"ד דכדי להסתלק מן הספק אם משקין שבתוך הסעודה טעונין ברכה, יברך על המים קודם הסעודה על דעת לשתות בתוך הסעודה כל פעמים שירצה, דמחמת שיש לו ספק גמור לא חשיב ברכה שא"צ. אבל הכא שזה ודאי לפי דבריו שנפטר המאכל בברכה מאי טעמא לומר שהברכה צריכה ועוד דעצם הדבר דאכילתו עכשיו אינה לכתחילה אינו מוכרח, דבפשטות לא שייך לומר לכתחילה ודיעבד אלא כשבא לברך אבל אחר שבירך מזונות על דבר שברכתו שהכל יצא בדיעבד ושוב אכילתו היא לכתחילה. והי' מקום לבאר דעת האג"מ ולא מטעמי' אלא דחשש לדעת הגרעק"א בגליון הש"ס ל"ו ב' ובתשו' ח"ה סי' י"ב דבמ"מ אינו פוטר כל מילי וכן דעת ערוך השלחן ולכן שרי להכניס עצמו לחיוב ברכה וכמתבאר מדברי הרא"ש הנ"ל, אלא דמלשונות התשובה לא משמע כן אלא דנקט דבמ"מ שפיר פוטר

ברכתו בפה"ע כמ"ש במ"ב ר"ב סקמ"ד, ואף שמנהג העולם מאיזה טעם לברך עליו שהכל ע"כ אי"ז יותר מפסק הרמ"א ר"ב ס"ז על פובידלו דאע"ג דמעיקר הדין ברכתו בפה"ע לכתחילה יברך שהכל, הכא שבא בלא"ה לברך בפה"ע ראוי יותר לפטור את השאקאלאד בברכתו הראוי' שהיא בפה"ע, וצ"ע.

כוונה בהדיא כדי לפטור. ב. הרמ"א רי"א ס"ה ומ"ב סקל"ב פסק כדברי הרשב"א שאינו חשוב אינו פוטר את החשוב דרך גררא וא"כ כיון שצימוקים הם מז' המינים, אם יברך על שאר פרי עץ אינו יכול לפטור את הצימוקים אא"כ יכוין בהדיא לפוטרום ולא כסתימת האג"מ. ג. השאקאלאד הוא פרי עץ שנתרסק ונימוח וכיון שדרכו בכך

הערות בשו"ת קובץ תשובות

ב. בסי' ל"ב הקשה בפרי המרוסק לגמרי שגוף הפרי הוא אוכל למה לא יברך בורא פרי העץ ע"ש. וי"ל ע"פ תה"ד סי' ל"ז דהוא משום דאין דרכו בכך [וכן כתב בעצמו בסוף התשובה שם בשם האבן העזר שכתב אם הוא דרך הנאתו בכך לא נשתנו ברכתו] ומש"כ שם ליישב דהוא משום דנשתנה וכמבואר בדף ל"ו דבקמח דחיטי דאית לי' עילווייא אחרינא לא מברכין אלא שהכל צ"ע, דהא טרימא דתמרי לית לי' עילווייא אחרינא וא"כ צריך להיות ברכתו בורא פרי העץ, אלא דבאמת רש"י שם פי' דלא נטעי אדעתא דהכי, והוא כמ"ש דדבר שאין דרכו בכך ברכתו שהכל. עוד הקשה אמאי דמסיק רב אסי דאסור לעשות מהן שכר והלא לדעת רש"י גם לרסק אסור וכ"ש לעשות שכר. וי"ל דשאני ריסק שאסור מטעם שאין דרכו בכך אבל שיכר שדרכו בכך אי לאו דהוי זיעה בעלמא הי' מותר לעשות שיכר.

א. בח"ג סי' ל' כתב דלכאוי' הי' נראה לרד"ק דקוג"ל בכלל פת הבאה בכיסנין הוא – אם השמן ששמים הוא רק מעט כדי שלא ישרף – ולא יאכל בשיעור קביעות סעודה שיצטרך לברך ברכת המזון ומבואר בכל התשובה שם שבישול הקוגל נחשב כאפי' (וכן מטו משמי' דהחזו"א) ולא הבנתי מדוע נחשב לאפי' דאע"פ שהשמן הוא מעט שלא ישרף אבל כל האטריות מבושלות בביצים וסוכר וגם אחרי האפי' הקוגל לח ואינו כפת ולכאוי' זה תחילתו סופגנין וסופו סופגנין דבלילת האטריות עם הביצים והסוכר היא בלילה רכה, ואפאה בקדירה עם משקה ולא בתנור או באילפס וא"כ לא מהני לי' קביעות סעודה והאטריות אינם ראויות לאכילה אלא ע"י בישול זה, ואינם נחשבות לבלילה עבה מחמת תחילתם, כיון שרק מייבשים אותם בלי אפי', ובשעת בישולם כבר נהיו בלילה רכה.

הערות בשו"ת שבט הלוי

- א.** בשבט הלוי ח"ד סי' י"ט כתב בענין סחיטת פרי הדר שנוטעים בזה שטחים עצומים בעולם כדי לסחוט פירותיהם, וכתב ע"פ הרשב"א דגם סחיטת וכתישת פירות נכנס בגדר זיעה בעלמא, וכתב דאכתי יש להתעקש שהרי רוב אכילתן ע"י סחיטה, ומ"מ יראה כיון דלענין ביכורים ותרומה אינו בכלל פרי כמו יין תפוחים ורמונים אכ"ה לענין ברכה נמי עכ"ד. ויש להעיר דע"ז גופא אנו דנין דכיון שנוטעים חלקם הגדול של התפוזים לצורך סחיטת פירותיהם הוי כזיתים וענבים גם לענין איסורים, ונהי דלענין ביכורים אין בזה נ"מ משום דאין ביכורים אלא מז' המינים, נ"מ לתרומה דרבנן ולשביעית, ויש לומר דכל הפירות שהוזכרו בגמ' שסוחטים אותם לא הוי רק מיעוט אבל פרי הדר נסחט יותר מהם והוי כזיתים וענבים. ובחזו"א שביעית סי' כ"ה סקל"ב נסתפק לדעת הרשב"א והוכיח מגמ' דזה תלוי בהרגל כל דור ודור ולפ"ז לדעת הרשב"א מיץ של תפוז הוי עומד לסחיטה בזמננו, ואח"כ כתב עוד בחזו"א דאף אם לא חשיב רק סחיטה מותר לסחוט המיוחדין לכך אף בתרומה ובשביעית, ומסקנת החזו"א דכו"ע מודו לזה ובדרכן למיסחטינהו חשיב פירי. וא"כ אף אי נימא דמשום חומר ברכה לבטלה יש מקום לכתחילה לברך שהכל, עכ"פ מעיקר הדין ברכת מיץ תפוזים בורא פרי העץ וכמו דמקילינן לגבי שביעית לסחוט את התפוזים ודלא כמשמעות שבט הלוי שמעיקר הדין ברכתו שהכל.
- ב.** בשבט הלוי שם הביא סברת הט"ז דבפרי שע"י כתישה וסחיטה יוצא טעם הפרי יותר מבישול ברכתו כברכת הפרי [ועפ"ז מברך על מיץ הדרים בפה"ע] ודחה שם שסברת הט"ז לא שייכא אלא לשיטת הרא"ש אבל להרשב"א לא שייכא סברא זו. ויעויין בחזו"א הנ"ל שכתב את הסברא בדעת הרשב"א, דלא חשיב יוצא אלא כשאינו ממסמס גוף הפרי לתוך המשקה וכזיתים וענבים, אבל אם לא נשאר רק הקרומין היינו ריסוק כל הפרי והיינו טרימא ובתפוז"ז לעולם הזאת אכילתו הוא כעין שתי' עכ"ל, ועפ"ז כתב שם דסחיטת תפוז"ז הנהוג שמערין כל האוכל לתוך הכוס ואינו נשאר רק הפסולת הדעת נוטה שיש לו דין ריסוק של פוידלא דהעיקר דברכתו בפה"ע. ויש להוסיף למה שכתב החזו"א שיש לו דין פוידלא, ובפוידלא כתב הרמ"א דלכתחילה מברך שהכל. דבתרומת הדשן שהוא מקור דברי הרמ"א מבואר דלכתחילה מברך שהכל משום שאין דרכו בכך ולפ"ז מיץ תפוזים שדרכו בכך ברכתו בפה"ע אף לכתחילה.
- ג.** ומש"כ בשבט הלוי דאע"ג דלענין פרי אדמה לענין מיא דשלקי יש ברכת פרי על הנוזל, אין כלל בפה"ע ובפה"א דומה לזה לדעת הרשב"א. ולא הבנתי כוונתו כי בעניי לא ידעתי שום חילוק בין בפה"ע לפה"א לדעת הרשב"א, רק שהרשב"א חילק בין דרכן למישלקינהו ולמיסחטינהו לאין דרכן, ופה"ע בדר"כ אין דרך למישלקינהו ופה"א מצוי הדבר יותר, אבל אם יהי פרי

עץ שדרכו בכך גם להרשב"א ברכתו בורא פרי העץ.

ד. בחלק ז' סי' כ"ז אות ב' כתב ליישב מנהג העולם לברך שהכל על השוקולד. דשוקולד איננו קאקאו טחון נקי בלבד אלא תעשי' של קאקאו עם הרבה חממת קאקאו ועוד מינים שנעשה מהם תבשיל כזה שכשיקרא יש לו צורת השוקולד דטחינת קאקאו עצמו הוא קצת מר. והטענה מחממת קקאו אינה מובנת כיון שחממת קקאו היא גם חלק מפרי הקקאו שברכתו בפה"ע. ומה שטען מתערובת שאר מינים כתב טענה זו גם במנחת שלמה סי' צ"א אות ב' אבל במנח"ש דחה טענה זו מכח דברי המ"ב סי' ר"ג סק"ג דבשמים שחוקים ומעורבים עם סוכר הבשמים עיקר ומברך ברכת הבשמים אפי' כשהי' הצועקר הרוב, וה"ה הכא שהכל הוא להכשיר הקקאו וצריך לברך עליו ברכת הקאקאו. ובאמת הוא דין המורבא המבו' בשו"ע סי' ר"ד סי"א דמקחת ורדים ברכתה בפה"א אף דגם הורדים אינם ראויים לאכילה בלי הסוכר.

ה. עוד כתב בשבט הלוי שם בשם השע"ת דזנגויל שהוא מעוך וכתות עד שאין ניכר מברך שהכל ואעפ"י שבביאור הלכה מפקפק קצת מ"מ אינו מדחה לגמרי עכ"ל. ולכאוי' א"א להביא השע"ת לסניף דמה שבביאור הלכה מפקפק הוא משום דזנגויל דרכו בכך. ומה שאינו מדחה לגמרי הוא משום דמצד דזנגויל כשמרקחו בדבש אין דרך לכתשו כ"כ, וא"כ בשוקולד שזו דרכו ברכתו בפה"ע. ואי"ז רק דברי הבה"ל במקום אחד אלא היא שיטה ברורה

ומוכרעת אצלו דהשו"ע כתב דין זה דאפי' במעוך וכתות מברך ברכתו הראוי' לו בג' מקומות. בסי' ר"ב ס"ז בדין תמרים בסי' ר"ג ס"ז בדין בשמים ובסי' ר"ד סי"א בדין המורבא, והמשנ"ב כתב בכל המקומות שאפי' באבד תארן וצורתן לגמרי אם דרכן בכך מברך לכתחילה ברכתו הראוי' לו.

ו. בחלק י' סי' מ"ו כתב כשיש לפניו פרי שלם ופרי שנתרסק, ודאי דלכתחילה הלכה שיברך שהכל. א"כ צריך להקדים ברכת שהכל או דיכוין שלא לפטור המרוסק ויברך אח"כ שהכל. וצ"ע שהרי בתה"ד וברמ"א מבואר דמעיקר הדין ברכתו בפה"ע, ומה שלכתחילה יברך שהכל אינו בבחינת מצוה מן המובחר אלא משום דסו"ס יש לנו צד ספק דבמרוסק לגמרי יברך שהכל, וא"כ אם יברך בפה"ע יש כאן צד ברכה לבטלה ולכן פסקו דלכתחילה יברך שהכל אף שאין הלכה כן, דמה יפסיד אם יברך שהכל דהא על כולם אם אמר שהכל יצא וכן נראה להדיא בתרומת הדין. וא"כ הנ"מ כשאין לפניו אלא הפרי המרוסק אבל אם יש לו פרי שלם ויכול לפטור המרוסק בפרי שלם (וירוויח בזה מש"כ אבודרהם דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה היינו ברכה הראוי' לו) וכאן כל הספק הוא רק לאכול בלי ברכה דלא חמיר כ"כ, מ"ט יכניס עצמו לברכה שאינה צריכה לברך שהכל וצ"ע.

ז. בשבט הלוי שם אות ב' כתב בענין נקניק סוי' דהדבר פשוט שמברכים רק שהכל וק"ו מפת קטנית שכולו קטניות וכאן יש עוד תערובת מינים וטחון היטב. והנה מצד

רק ע"י בישול ודיבוק דומה לפוידלא שברמ"א סי' ר"ב ס"ז דברכתו מעיקר הדין כברכת הפרי, ומש"כ בשבט הלוי מצד תערוכת מינים, לענ"ד גם בפת קטנית יתכן שהוסיפו מינים, וכבר ביארנו לעיל אות ד' שתערוכת שאר מינים לא מפסידה את הברכה כיון שכל המינים מטרתם להכשיר ולהטעים הסויה.

הדין לכאור' א"א לברך ברכתו הראוי' כיון שעושים מסוי' כ"כ הרבה דברים צ"ע איך להגדיר דרכו בכך בסוי'. אמנם דברי השבט הלוי צ"ב דלענ"ד נראה מדברי תר"י שהוא מקור הדין של פת קטנית שטעם הדבר שפת קטנית שהכל הוא משום שאפאה ועשאה פת, ופת זו יצירה ושם חדש לגמרי לכן איבד ברכת בפה"א אבל נקניק סוי' שהוא

הערות בספר שו"ת הלכות

אינם מעיקר הברכה, כיון שאם היו מעיקר הברכה לא הי' יוצא בברכת הזן, וכן כתב שם החזו"א להדיא דארץ וירושלים אינם אלא הידור מצוה.

ג. בשו"ת הלכות שם (סי' ר"ח דין י"ד) כתב שבכה"ל סי' ר"ח ד"ה אלא חולק על החזו"א הנ"ל. ולכאור' הנידון בחזו"א הוא נידון אחר מהנידון בכה"ל, שהחזו"א מדבר על בירך מעין ג' אלא ששינה ולא הזכיר ארץ וירושלים, ובזה דן משום משנה ממטבע דאי' בגמ' מ' ב' דשינוי ממטבע הוא דוקא באמר ברכה דלא תקנו חכמים, אבל באמר ברכת הזן שהיא ברכה דתקון רבנן שפיר דמי, ובכה"ל דן איך יוצא בברכת הזן דלא שייך בה שינוי ממטבע, רק משום שלא הזכיר ארץ וירושלים וכדהביא מתר"י שם.

ד. בשער הציון סי' קס"ז סקנ"ב כתב דהלכה כרבי מאיר דשינוי ממטבע אינו מעכב, וא"כ יוצא לדינא דלא כהחזו"א הנ"ל.

א. בשו"ת הלכות סי' רט"ז דין ד' כ' דבחזו"א מצדד שבהולך בגן והבשמים מריחים לא יברך וצ"ע. יש להעיר דבחזו"א (סי' ל"ה סק"ז) מסיים אחרי שכותב שצ"ע - ואולי כל בשמים עשויין לבא ולהתענג בריחן וכוונתו לקיים דברי הבה"ל בשם האחרונים שמברך על בשמים במחובר, ולפ"ז אף שכתב "ואולי" דלא ברירא לי' כן לגמרי, הואיל וכתב כן לקיים דברי האחרונים - ולא סיים צ"ע נראה שכן עיקר דעתו, ועכ"פ אינו צידוד ברור כמ"ש בשו"ה.

ב. בחזו"א או"ח סי' ל"ד סק"ד כ' דבתמרי ויין ודייסא דבה"מ פוטרותן, דוקא כשבירך ברכת הזן יצא, אבל אם בירך בנוסח מעין ג' ודילג בארץ וירושלים לא יצא כיון דשינה ממטבע שטבעו חכמים, ובשו"ה סי' ר"ח דין י"ד הביאו. וצ"ע דבחזו"א סי' כ"ז סק"א מבואר דבשינה ממטבע שטבעו חכמים יצא אם לא החסיר דברים המעכבים, והכא הא ארץ וירושלים

תשובות הגר"ק על ההערות

- א. כתב ואולי
- ב. דברים עיקרים
- ג. החשבון אחד

ה. בחזו"א סי' ל"ד סק"ב נסתפק בשבע מפת כיסנין בשיעור שאין אחרים שבעין ממנו אם יוצא בהזן גרידא, והעתיקו בשו"ה סי' ר"ח. וצ"ע דבחזו"א סי' כ"ז סק"א מבר' להדיא דמה"ת יצא בברכת הזן אפי' אם ברכת מעין ג' בד' מינין דאו', וא"כ אין מקום לספק החזו"א בסי' ל"ד, ובשו"ה לא הזכיר לחזו"א בסי' כ"ז.

הערות

גמ' מאי שנא יין. יש לבאר דמקשה איין לפי סדר המשנה, ואפשר לבאר יותר שברכת היין צריכה ביאור יותר מברכת הפת והמזונות שנשתנו ותקנו להם ברכה מעין ברכותיו, אבל בוא פרי הגפן ובורא פרי העץ שייכי תרווייהו איין ואענבין לכן שפיר קשיא לי' מאי שנא יין.

גמ' ונברך עלי' בורא פרי עץ זית. נ"ב. המ"ל בורא שמן זית וצ"ע.

ל"ז א' תו' ד"ה נתן ר"ג, דאל"כ וכי לית לר"ג ברכה אחת מעין שלש בשום מקום. צ"ע דבגמ' בע"ב אית לי' בפת אורז ודוחן.

ל"ח א' האי דובשא דתמרי. עי' ברשב"א מ"ג ב' שכתב לדמות מי ורדים לדובשא דתמרי וחילק דריח שאני, ויש להעיר דהכא אישתני לגריעותא.

ל"ה א' פיר"ח ואסיקנא למאן דתני כרם רבעי שבעת המינים טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם לאחריהם מן התורה ולפניהם מקל וחומר ולמאן דתני נטע רבעי כל גד"ק טעונין ברכה מן התורה. ולכאו' אין מדברי הר"ח הכרח שדעתו דברכת הנהנין מה"ת, כיון שהר"ח לא כתב חידושים ופסקים אלא על סדר השקו"ט בגמ', וכשם שכתב הרשב"א שהגמ' לא פירשה כאן משום דסמכה אמתני' כ' ב' וגמ' שם דברכה ראשונה דרבנן, אף אנו נאמר שהר"ח לא פירש כאן משום דסמך על דבריו כ' ב' דברכה ראשונה דרבנן.

ל"ה ב' רש"י ד"ה זית איקרי, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, ולכן א"א לברך בורא פרי הזית. וצ"ב שהרי מצאנו שמברכים גם על בריאה בידי אדם בורא מיני מזונות ובורא שמן ערב אף שנזכר בהם לשון בריאה ואולי ל' בורא פרי משמע טפי ברכת שמים וצ"ע.

ל"ט ב' תו' ד"ה מברך. ועוד תימא אמאי שינה בסמוך לשונו, צ"ע שהתו' לא תירצו קושיא זו.

ל"ט ב' תו' ד"ה כל היכא, ונהי דלעיל קאמר (רבי יוחנן) דמברך על השלמים, היינו דווקא לברכה. וצ"ע לסברת התו' לחלק בין ברכה לנתינה לכהן, היכי מוכח מינה לפרוסה של חיטין, ואפשר דסברא זו כתבו תו' בדעת ריו"ח ופליג אדריב"א ועי' תור"י החסיד. [ואפשר דגם רבי ירמיה בר אבא לא סבר כן אלא קס"ד].

מו' א' על כולם אם אמר שהכל יצא. יל"ע אם אמר עושה מעשה בראשית, ויעויין במ"ב סי' רט"ז סקי"ג.

הרא"ש בסי' ב' כתב דקמח הנטחן דק דק שעושין ממנו פת לא מתאכיל כלל. וצ"ע בדעתו, דמלשונו ולשון תוס' שאין ראוי לברך בפה"א משמע דמברך שהכל וכ"כ רבינו יונה, אבל אי לא מתאכיל כלל לכאור' א"צ לברך כלל. ובדת הרי"ף כתב הרא"ש שדבר פשוט שאין ראוי לאכלו ודעת הרי"ף דמברך שהכל, וצ"ל דאעפ"כ עביד איניש דשדי לפומי' קמחא דחיטי.

הרשב"א ל"ח ב' ד"ה כיון כתב דפת הב"כ לא מברכין עלה המוציא משום

דחשבינן לה כמשתנה ממינו אלא דכשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא. ויש להעיר מדברי הרשב"א מ"א ב' ד"ה וכלל דברים אלו שכתב דפה"ב עדיפא מתאנים וענבים בבאה בתוך הסעודה וטעמא דמילתא משום דהוי פת ואילו קבע עלי' סעודה מברך עלי' המוציא ע"ש, ויש ליישב.

מי' ששונה שמן זית לזיכרון ע"י אניגרון, יש להסתפק אם מברך שהכל דאניגרון עיקר במציאות או דילמא מחשבתו אסגולה דהשמן משויא לי' עיקר ומברך בורא פה"ע.

מי' שיש לפניו מאכל שברכתו שהכל ומשקה שברכתו שהכל ויין, נראה שאם יברך בתחילה שהכל על המשקה לא חשיב ברכה שא"צ, דאע"פ שיכול לפוטרו ע"י היין, דסוכ"ס הברכה צריכה למאכל, מיהו, אולי יש לומר, דכעת, לא הי' צריך לברכת שהכל זו, ומש"ה תחשב ברכה שא"צ.

מי' שהתחיל לברך ברכה שמחוייב בה, כגון אשר יצר, במקום שאסור להפסיק, כגון ביצור, ואמר ברוך אתה ה', נראה דיסיים הברכה כיון דכבר הפסיק, מיהו, אולי יש לומר שיסיים למדני חוקיך כדי למעט בהפסק.

עירובין

שמעתתא מבויה שהוא גבוה

דתנן חלל מבויה, היינו שעשרים אמה הי' משמע שאם שפת הקורה התחתונה גבוהה עשרים אמה כבר צריך למעט, וקמ"ל דא"צ למעט אא"כ שפת הקורה התחתונה למעלה מכ' אמה, וכך נקטו הפוסקים עפ"ד רבא, אבל בגמ' ג' א' יש בזה מו"מ, כיון שדקדוק לשון מן המשנה אינו מכריע גמור, גם ייתכן שהמחלוקת בגמ' היא בגירסת המשנה.

הריטב"א פירש דקורה למעלה מכ"א ימעט, למ"ד משום היכרא

דליכא היכרא ולמ"ד משום פתח לא מצינו פתח גבוה משיעור זה, וצ"ע מדוע לא הזכיר מה יבאר מ"ד משום מחיצה, י"ב ב, והזכיר במקומו מ"ד משום פתח, היינו רב, דדחינן ל"י לק' ג' א', ואפשר דמחיצה ופתח חד מילתא הוא בלשונו, ובאמת בא לבאר למ"ד משום מחיצה, ונקט משום פתח בגלל ביאורו שלא מצינו פתח גבוה משיעור זה (ואח"כ בלחי נקט היכרא ומחיצה).

ב. הריטב"א הקשה איך שייך לכתוב פסולה במחיצות עירוב שאינו דבר שבחובה, היינו שפסול שייך לומר שפסול מלצאת בו ידי חובתו, וצ"ע דהא עירוב היא מצוה שמברכים עליה א"כ י"ל פסול

א. מתני' מבויה שהוא גבוה, פירש"י שהניח את הקורה למעלה מעשרים אמה, וא"כ צ"ב למה נקט מבויה שהוא גבוה ולא נקט קורה שהיא גבוהה, ובפשוטו י"ל דנקט מבויה משום רחב מעשר ומשום יש לו צוה"פ שבהמשך המשנה, ובזה יתפרש גם הא נקט סוכה שהיא גבוהה ולא סכך שהוא גבוה, ובלא"ה י"ל דמתני' איירי כדאמרי אינשי, ובלישנא דאינשי כשעוסקים בגובה הקורה שהיא קובעת את גובה המבויה, אומרים מבויה שהוא גבוה.

ועיי"ל שאם הי' מדובר על הקורה, הי' משמע דמה שאמר במשנה ימעט קאי דוקא על הקורה, ובגמ' לק' ד' ב' מבו' שאפשר למעט גם מקרקע המבויה, וגם יתבאר לק' דאורחא דמילתא שהקורה על ראשי הכתלים וא"כ בשביל להנמיך הקורה צריך למעט את המבויה [אע"פ שמדינא א"צ, כמ"ש רש"י ג' א' כמבו' לק'] ולדברי הבית מאיר דלחי פסול למעלה מכ' אמה, י"ל דנקט מבויה ולא נקט קורה כדי לכלול בזה גם האי דינא.

והא דנקט למעלה מעשרים אמה ולא נקט עשרים אמה, מבו' בגמ' לק' ג' ב' ב'

אמתני' שכו' שזו תקנת שלמה המלך, משמע שהכל נתחדש כבר בבית דינו של שלמה המלך ע"ה, ובוה יש לבאר הא דמצינו הרבה גזירות בעירובין, אע"ג דעירובין דרבנן, וגזירה לגזירה ל"ג. ואפשר שהביאור בזה הוא לפמשנ"ת ברש"י ביצה ג' א' דכ"מ שדנו עליו כשנמנו על הגזירה, נכלל בכלל הגזירה הראשונה, אבל אין נמנים כדי לחדש דברים לשמר מה שנמנו עליו קודם, דזה גזירה לגזירה, ואי נימא דכל הלכות עירובין נשנו אצל שלמה המלך ע"ה, וכל הנידון הוא מה נאמר שם, א"ש דכל הגזירות נתחדשו בבית דינו באותו מנין.

עב"פ רב נו"נ בדעת מתקני התקנות עפ"מ תיקנו את התקנות שלהם, [וע"ע לק' ה' ב' וק"ו מחצר, וי"א א' מה יותר מעשר וכו']. וזה תמוה לכאור', שהרי בכל מקום מקשינן מנלן או מנה"מ והגמ' מבארת את הדרשות, אבל כאן זו תקנה דרבנן דאינה צריכה קרא, ומהיכ"ת לרב שיש כאן ילפותא מפסוק, ואם נאמר שקבלה הייתה בידו, צ"ע איך נקטינן דלא כוותי' וילפינן הכל מסברא, ומאתנו נעלמה לחלוטין הקבלה שהיתה ביד רב, וצ"ע.

ויעויין להלן ב' ב' בדברי רב חסדא דמקורו של רב הוא בתוספתא של יותר מפתחו של היכל ומשם רב קיבל הא דסמכו רבנן אקרא, ורנב"י לק' ג' א' למד שהברייתא סימנא בעלמא קתני ומש"ה לדידן ליתא לקבלה שהייתה לרב.

ד. בגוף הנידון במקור פרטי הדינים, צריך ביאור בילפותא מדמשכן איקרי מקדש, דאע"פ שמצאנו שהוקשו, ואפי' אם היינו

מלקיים בו את מצותו, וצ"ל דבפשט לשון ההלכות, לא עוסקים במצות עירוב אלא בהיתר טלטול.

הריטב"א בי' בדעת ר"י דיליף מפתחו ש"א דבהאי דינא דמבוי שיעורא דאשכחן טפי אי' לן למישקל וכו' דכיון דמבוי דרבנן הוא, כ"מ דאפשר לאכשורי טפי הוי לאכשורי, וקשה שהרי הנידון הוא על שיעור פתח, ואי אשכחן דכה"ג נמי מיקרי פתח הכי הוה לן למינקט ומדוע בעי לטעמא דרבנן הוא, ונראה דכיון שהיו גבוהים כ"כ אינו דין שיקראו פתח ואין הילפותא דכה"ג חשיב פתח, אלא דכיון דאשכחן ע"ז בתורה שם פתח, נקטינן לה, וא"כ הי' מקום לומר תפסת מרובה לא תפסת, וכצ"ל בבי' הריטב"א לק' ב' ב' שהוכיח כן מדר"י לבי' קו' הגמ'.

כ' הריטב"א דלא קתני דין פחות י"ט משום דתני בסוכה, ולגבי שיעורא דלמטה שוים הם בטעם, וצ"ע הא פסול סוכה מבוי בסוכה ד' א' דהוא משום דהוי דירה סרוחה. והי' מקום לומר דאה"נ דזה הטעם במבוי דהוי פתח סרוח ובאמת זה הטעם שכתב הרע"ב שם אבל בגמ' יליף לה מדבעינן חילוק רשויות או שאין סככה למעלה מי', וכמדו' שזמש"כ הריטב"א במתני' או דמחיצות הלמ"מ וא"כ עדיין צ"ב מש"כ ששוים.

(יש) לציין דמוכח מזה שסוכה נשנה לפני עירובין, עי' ב"ק ק"ב א' ותו' ריש ב"מ).

ג. יש לעי' האם פרטי דיני לחי וקורה הם מתקנת שלמה המלך, או שהם תקנה מאוחרת יותר. עי' בדברי רב נסים גאון

המקדש, וצ"ל דבמשכן פסול משום דלא מיקרי אהל מועד, אבל עיקר דרשה מפתח בזמן שהוא פתוח קאי אביהמ"ק.

ה. בפשטות תירוץ הגמ' דלתות היכל לצניעות בעלמא הוא דעבידן, הכוונה שמסברא ידעינן שגודל הפתח זו נקודה מהותית בפתח, ודלתות היכל זה דבר שולי, (ומש"כ כשם שלא לומדים שיצטרכו קירות אבן א"צ דלתות) אבל ודאי שהדלתות בביהמ"ק היו מדאו', דאל"ה הי' אסור להוסיף על הבנין משום דהכל בכתב מיד ה', כמ"ש בסוכה נ"א ב'.

ואולי יש לחלק שהדלתות אע"פ שמחוברות לבנין הם לא הוספה על הבנין משא"כ גזוזטרא וא"כ אפשר לפרש דלצניעות בעלמא הכוונה שרק מדרבנן היו דלתות וא"כ פשיטא דלא בעי דלתות. ועי' לק' מש"כ ממתני' דמדות, ולעיל מש"כ בתו' ד"ה אשכחן בדעת רבינו נתנאל.

לרש"י ותו' שפי' לצניעותא בעלמא צ"ע, דהא בסוגיין אמרינן דדלתות היכל לצניעות בעלמא הוא דעבידן, ובכ"ז בעינן שדלתות היכל יהיו פתוחים, ואולי גם כוונת רש"י וכתו' כהרר"נ, וכוונתם לצניעותא היינו שכל עצמותו של וילון הוא לצניעותא בעלמא ולא חשיב סגור, משא"כ דלתות דלצניעותא היינו משום שלא היו מעיקר דין פתח.

ומוכח מדברי הרר"נ דהדלתות דאו', דאי בלאו דלתות א"צ לפתוח, למה דרשינן בזמן שהוא פתוח, ואפשר דאפי'

לומדים את כל הדינים זמ"ז, בכ"ז הפרטים המציאותיים שונים, א"כ איך לומדים שם תואר פתח זמ"ז, ונראה דכיון שקבלה הייתה בידם שהדין של רב יהודה אמר שמואל ששלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים קאי גם על ביהמ"ק, א"כ ע"כ דשם פתח קאי גם על ביהמ"ק, ועי' מש"כ בדברי הריטב"א.

ולכאור' צ"ע אם הילפותא היא מדרב יהודה אמר שמואל, לשם מה הגמ' האריכה בזה שמשכן איקרי מקדש, וי"ל דבלא"ה לא הי' אפשר לומר דרב יהודה קאי גם על ביהמ"ק, ופשוט.

תו' ד"ה אשכחן תי' הר"ר נתנאל דעיקר דרשה על המקדש דבמשכן לא היו דלתות, משמע דבמשכן לא הי' צריך לפתוח את הפרוכת, וצ"ע דבזבחים נ"ה ב' מספק"ל וילון מאי ואר"ז הוא עצמו אינו נעשה אלא כפתח פתוח או בפתח פתוח ופירש"י ותו' ותו"י דלצניעותא בעלמא עביד ובתו' הוסיפו שלא יסתכלו בהיכל בשעת שחיטה, משמע דבמשכן שלא נעשה רק לצניעות צריך לפתוח, והר"ר נתנאל יפרש דכפתח פתוח היינו משום דאין דלתות סגורות, וכיון שאין דבריו מוסכמים, צריך למה שכתבתי לעיל שקבלה הייתה בידם דדין זה קאי אביהמ"ק.

ובזבחים נ"ה ב' שם א"ר אשי שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולים ובמשכן קודם שיעמידו לויים את המשכן וכו' א"כ איצטריך לקרא דפאה"מ כדי ללמד גם על העמדת המשכן, ואיך תי' הר"ר נתנאל דעיקר קרא על

צ"ע מהיכן פשוט להם כ"כ בסברא דכשהדלתות פתוחות חשיב כמחיצה, ובפרט דאיירי ברחב יותר מי'.

שם כתבו דל"ש נמי למיפרך דליבעי צוה"פ וכו', והא בתקנת לחי וקורה עסקינן, ונו"נ מהיכן ללמוד גדרי פתח ללחי וקורה, א"כ אין מקום להקשות דליבעי צוה"פ, דבזה בטלה תקנת לחי וקורה ואם ליכא תקנה ליכא ילפותא, וצ"ל דהנידון הוא האם האמת כרב דילפינן מהתם, והקו' היא בודאי דלא ילפינן מהתם משום דלפי דרכך בלימוד מהיכל הי' יוצא דבעי צוה"פ, ואין מקום לחלק דזה נלמד וזה לא, וע"כ דלא הוי ילפותא מהתם, אלא סימנא בעלמא.

וי"ש להוסיף דהא רבי יהודה פליג על כל היסוד, וגם אנן דקיי"ל דצוה"פ מהני ליותר מי' פליגי על היסוד, מיהו, הגמ' לעיל היא לדידן.

עפ"מ ש"כ תו' דצוה"פ לנוי בעלמא, צ"ע בתו' לעיל ד"ה ואב"א, דבשלמא במה שהק' מפתח שער החצר דהו"ל צוה"פ י"ל דצוה"פ זו באמת לא היתה לנוי בעלמא אלא למחיצה, אבל אח"כ ביארו דלא משני שאני אולם דהו"ל צוה"פ, ומאי ק"ל הא הוי לנוי בעלמא, וצ"ע.

צריך להבין את דחיית הגמ' דילמא תבנית היכל כתבנית אולם, מדנקטינן לשון דילמא משמע דמספק"ל, א"כ איך מוטיב תיובתא מספק, עכ"פ רואים שהי' פשוט לגמ' שצריך להשוות את תבנית ההיכל לתבנית האולם וכ' הריטב"א דהכי גמירי לה. מוכח מתו' דבעו להשוות פתח ההיכל

נימא דהוסיפו דלתות שלא מעיקר הדין, הדרשה היא על עצם הדין, שלא יהי' אה"מ סגור בדלתות בזמן שחיטת שלמים ונ"מ אם יוסיפו דלתות, ועפי"ז יש ליישב דאחרי שיש דרשה כזו, מותר לשים דלתות אע"פ דהכל בכתב וגו'.

תוד"ה ליבעו א"נ ע"כ אה"מ שלא כדין נקרא פתח שהרי הי' פרוץ במלואו. צ"ע דא"כ שלא תועיל קורה בפרוץ במלואו והא ע"כ לא איצטריך קורה אלא לפרוץ במלואו דבאית לי' גיפופי מותר משום לחי, וצ"ע.

ו. תוד"ה אלא מעתה דפשיטא הואיל ואית לי' דלתות והן ננעלות דהויא כמחיצה מעלייתא, וצ"ע מהיכא פשיטא לי' אי ליכא למילף מהיכל, ולק' ו' ב' אמרינן דדלתות מהני לרה"ר וז' א' איכא למ"ד דרב סבר דמורין הכי אע"פ דלהלכה ס"ל דמועיל צוה"פ גרידא, א"כ מוכח דמועילות דלתות לרב, אבל עדיין איכא לראב"א דס"ל הלכה ומורין כן ואין רא' לדלתות ועוד דהתם איירי ברה"ר, וא"כ עדיין לא שמענו במבוי דילפינן מהיכל דדלתות מועילות, דכיון דילפינן להיתרי מבוי מההיכל יש דברים שחמור מרה"ר, וגם רהיטת תו' משמע דמסברא קאמר לה, והביאור הוא כמ"ש דהוי כמחיצה מעלייתא, דכל מה דילפינן מההיכל הוא לגדרי פתח, אבל בדלתות משום מחיצה קאתי עלי', ומש"ה פשיטא לי' מסברא דהוי מחיצה.

ותו' איירו כשהדלתות פתוחות, דאי כשסגורות מאי קמ"ל, ומאי קאמר הואיל ואית לי' דלתות והן ננעלות וכו' וא"כ

לפתח האולם, היינו שיהי' פתוח ברוחב כ' ובגובה מ', דאע"פ שכל רוחב ההיכל הי' כ' לדעת הרמב"ם, לא הוי בהכי פרוץ במלואו, דבזה ל"ה פתח כמ"ש תו' לעיל, כיון שמצד העולם יש לו פצימין ואפשר דאין ראי' משום שהי' משקוף להיכל גם מבפנים.

ז. יש לעי' בהא דמקשה מאמלתרא לרב האם הוא משום דהיכל אמלתרא הו"ל אבל בסברא ש"ד, או דבלא"ה קשיא דמדמועלת אמלתרא משמע דהקורה נועדה למשוך לבא דאינשי ולא דנים רק על יצירת פתח, ויש להוכיח מהגמ' לק' י"א א' דמספק"ל שאמלתרא תועיל לרוחב המבוי, אע"פ שהחסרון במבוי רחב יותר מי' הוא לא חסרון שימת לב אל הלחי אלא שיותר מי' זה פירצה ולא פתח, חזינן שיש מקום בסברא לומר שאמלתרא נותנת לפתח חשיבות גדולה יותר, וכך משמע מעצם הדבר שהי' אמלתרא בהיכל שהרי שם לא הי' צריך למשוך תשומת לב, (אא"כ נאמר שהעתיקו את תבנית האולם להיכל, ובאולם הי' אמלתרא לעורר לבא דאינשי).

ח. רנב"א לרבנן קורא טעמא מאי משום היכרא, פשטות הלשון משמע שלא נותן טעם רק על גובה הקורה אלא על תקנת הקורה, אף שאפשר לפרש כוונתו על גובה הקורה דבהא עסקינן, וא"כ יש לדון האם לפי רבנן צריך למבוי תואר פתח, ועי' לק' מש"כ ברש"י ד"ה והרחב.

ומה שרנב"י נקט לרבנן, בפשטות הוא משום שבא לפרש את הברייתא דיותר מפתחו של היכל שזה לשיטת רבנן,

ויש לדון לרבי יהודה האם ס"ל לרנב"י דמפתחא דמלכים גמר כמו שאמר רב חסדא, או שלפ"מ שצדדנו לעיל דלרבנן טעם הקורה הוא משום היכרא, חזרה הגמ' גם מטעם רבי יהודה וס"ל דמשום היכרא, וקצת משמע כך בה"א של הצריכותא לקמי' דרבי יהודה מודה לרבנן במבוי כיון דלהילוך עביד, היינו שיש פחות היכר, אלא שאין כ"כ ראי' מהו"א.

צריך ביאור בקושית הגמ' איפלוגי בתרתי ל"ל, שהרי כל מאי דידעינן דטעמא דסוכה ודמבוי הוא משום היכרא זה אחרי שנשנו המשניות, ואז א"צ להשמיע את שיעור ההיכר בכ"מ, אבל אם לא היו חולקים בשניהם לא הייתי יודע שצריך היכר בסוכה או שצריך היכר במבוי, ולא קשה שישמיעו רק שצריך היכר, כיון שאם כבר משמיעים היכר משמיעים אגב אורחא את השיעור, והי' מקום לומר דהקו' היא למה ר"י פליג בתרתי אבל הלשון איפלוגי משמע שהקו' על שני הדעות במחלוקת וגם ממבוי לסוכה הצריכותא היא רק בדעת רבנן.

ואולי הקושיא היא שנכתוב בסוכה רבי יהודה פוסל סוכה שהיא גבוהה מ' אמה, ומזה נלמד דין היכר בסוכה ונסמוך על המעיין שילמד מעירובין דלרבנן הוא בכ' אמה, אלא דצ"ע האם לר"י יש שיעור למעלה בגובה שנלמד מיני' דין היכר, או שכל גובה שיעשה, ס"ל שיש בו היכר. ואין לדקדק ממה שלא נקט גובה במשניות, כיון שהוא מילתא דל"ש כלל והריטב"א כ' אי בעיתו למגמר מפתחי מלכים הכשירו אפי' חמשים אמה או יותר, כנ"ל, ע"ש.

בדווקא אלא בזמן שהוא פתוח, וצ"ב כוונתו, ונראה דכשהוא סגור הוא לאו דוקא פתח אלא גם מחיצה, אבל כשהוא פתוח אינו אלא פתח, ולפ"ז אין לדרשה הכרח מהפסוק אלא שזו דרשה.

י. בפ"ד ממדות מ"א וברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ד ה"ז כתבו שארבע דלתות היו להיכל ב' מבפנים וב' מבחוץ, וקשה על תי' הגמ' בסוגיין ב' ב' דלתות היכל לצניעותא בעלמא הוא דעבידן, שהרי לצניעותא הי' די בב' דלתות, ואם היו ד' דלתות ע"כ שהי' דין דלתות בהיכל, וקשה עוד שהמשנה דורשת זאת מפסוק ביחזקאל א"כ משמע שהי' מדאו' והכל בכתב מיד ה'.

ומה שמשמע בציוור בה"ט שהדלתות לא היו סוגרות עד הסוף צריך תיקון כמב' ברמב"ם. הרמב"ם בה"ח כ' שלא היו לאולם שערים ומשמע מזה שההיכל והאולם לא היו שוים לגמרי, ועמש"כ לעיל.

רש"י ד"ה פסקי דארזא תחובין בכותל אם הפסקי דארזא זה הקורה עצמה כמ"ש רבינו יהונתן, מב' ברש"י שהקורה לא צריכה להיות ע"ג כתלי המבוי.

ט. עמש"כ לעיל בבי' הדרשה דמשכן איקרי מקדש, והריטב"א כ' ומאי דכתיב ושחטו פתח אהל מועד במשכן הרי הוא כאילו נכתב במקדש על פתח ההיכל, ולכאו' צ"ע וכי נימא כיון דעבדים הוזהרו אגדידה, קרא דבנים אתם הרי הוא כאילו נכתב על עבדים, אלא דכאן עדיף טפי דל"ה היקש גרידא אלא אמרינן דאיקרי, אלא דא"כ צ"ע כיון דכאן כתיב אה"מ ולא משכן, ואפשר דאפי' בדאיקרי לא דקדקו בזה. (ומה שהריטב"א הקשה ותי' אח"כ אינו ענין לזה, דמשמע דמיסוד דבריו לא חזר בו).

כ' הריטב"א דבזמן שהוא פתוח לא ילפינן "פתח" פתוח אלא שאינו נקרא פתח

שמעתתא דהלל מבוי תנן

ויש לפרש בב' אופנים, דרך אחת דזו גופא כוונת הגמ', ואע"פ שהלשון קלוש משמע דרואין כאילו ליכא לחלק מהקורה, עדיין יש לפרשה, דאומר שהנידון הוא רק על קרקעית הקורה, אלא דצ"ע המשך הגמ' אי קלישת הו"ל חמתה מרובה מצילתה, ולפמשנ"ת ליכא קושיא כלל, ואפשר שזה פי' הגמ' ה"נ ע"כ נעשית צילתה מרובה מחמתה אע"פ שאין הלשון מורה ע"ז, ודרך

מקצת קורה בתוך כ' מקצת קורה למעלה מכ' אמר רבה במבוי כשר בסוכה פסול מ"ש במבוי דכשר דאמרינן קלוש וכו', משמע דאי לאו דאמרינן קלוש הי' פסול, וצ"ע דהא לרבה טעמא דסוכה משום היכרא וגם טעמא דמבוי לרבנן משום דלא שלטא בי' עינא, וא"כ הנידון הוא רק על קרקעית הקורה, ומדוע הוצרך לטעמא דקלוש ופסול בסוכה.

לטעמא דקלוש בתחילת הסוגיא, וע"ז הי' הדיון, צ"ע מהא דהוכיח ר"פ מבריייתא דיותר מפתחו של היכל, והיכל גופו חללו כ', דהא נקטינן כרנב"י דבבריייתא נקט סימנא בעלמא, וא"כ ילפינן שפיר כשם שמעל כ' אינו מקום פתח בהיכל, כך למעלה מכ' אינו מקום קורה במבוי, ויש עוד לדון בזה.

לרב דיליף קורה מפתח פשיטא דכשר, דהנידון הוא על החלל שבמבוי המקורה, אבל למ"ד משום מחיצה, לכאן למעלה מכ' אינו חוצץ, דאם איירינן בשיעור כ' אמה, דבי' יורד וסותם, היינו דסתימת הקורה חשיבא סתימה לכ' אמה, ואם הקורה למעלה מכ' אין לה שייכות אל המקום הסתום

ולשון המשנה אינו מכריע גמור דאל"ה מה דנו כל הסוגיא, ואפשר דנאמר במחיצה שיש בכח הקורה לסתום כ' אמה, ולא שהיא גופה משמשת לסתימה, אלא שהנחת קורה נותנת תואר סתימה, ומועיל לכ' אמה.

טעם פסול קורה למטה מי"ט, אע"פ שהיכר גדול יש בה, יש לבאר ע"פ דברי רש"י ב' א' דבעינן תואר פתח ובפחות מי"ט ליתא לתואר פתח, ולמ"ד קורה משום מחיצה א"צ לזה.

אחרת היא דהא פשיטא לן בפתיחת הסוגיא דלא שלטא עינא בגובה כ"א, אלא צריך שתהי' הקורה בתוך כ' אמה, א"כ משמע דלא חילקו רבנן והצריכו את הקורה בתוך כ' אמה, ומש"ה בעי לטעמא דקלוש, אלא דיש לדון כאן בענין דק האם כוונת חז"ל היא שאדם רואה עד כ' אמה פחות משהו, או שטווח הראי' של האדם כלו' שכשרואה פתח נכלל במבטו כ' אמה, וא"כ רואה כל מה שבכלל כ' אמה, ולכאן ממסקנת הסוג' דחלל מבוי תנן מוכח שאדם רואה עד כ' אמה, דהלא הקורה מחוץ לטווח הראי', אבל נראה שאין ראי' מזה, כיון שההבדל כחוט השערה בין כשקרקעית הקורה נושקת למבוי לבין כשהיא בתוך המבוי, אין לו ביטוי בהלכה, וראי' לזה שלא דנים ע"ז, דא"כ מה שאמר רבא זה וזה כשר שכוונתו להכשיר מקצת קורה למעלה מכ', לא שייך למה שאמר חלל מבוי תנן, שזה חידוש נוסף, ואע"פ שאין הראי' מוכרחת, היסוד מסתבר, אלא שבטווח הראי' של כ' אמה, נראה גם מה שנושק אל הכ' אמה, ולא דנו ע"ז בסוגיא, וא"כ הדק"ל אחרי דשלטא עינא כ' אמה, ועל קרקעית הקורה לא הי' דיון, שהצריכו חכמים כ' אמה פחות משהו, לומר שרבנן הצריכו שכל הקורה תהי' בתוך המבוי, הוא חידוש וגזירה נוספים, ואין להם הכרח מעיקר דין קורה, ולומר דאה"נ אלא דפשיטא לן דכיון דלמעלה מכ' אמה הוא מקום שאינו ראוי לקורה, ומש"ה בעינן

קורה למעלה מכ'

בתחילה למעלה מעשרים ובא למעטו יניח הקורה שיהא ג"כ מכלל העשרים אבל אם אינו גבוה למעלה מכ' רק הקורה א"צ למעטו בשביל זה, ולפי דבריו נתבאר הרשונים ע"פ הגה' הב"ח ומא"י, ונראה דטעם הדבר, שזה לא לכתחילה לשים את הקורה באופן גבולי, כיון שיכול המבוי להתמעט, אלא דאם שם כך כשר, ומש"ה אם כבר שם באופן פסול שצריך להתעסק ולמעטו אמרינן שימעטו לפחות מכ', ואולי למדו זאת מלשון המשנה, ימעט, ומסתבר שגם אם הי' יותר מכ' שצריך למעטו לפחות מכ' ומיעט לכ' בדיוק, כשר, וצ"ע מל' הגמ' לק' ד' ב' דשאלו כמה ממעט ושאלה ע"ז הגמ', כמה ממעט, כמה דצריך לי', חזינן דפשיטא לי' שצריך שיהא חלל כ', ולא נאמרו בזה דינים נוספים, ויש לחלק, דכל מה שאמרו הרי"ף ורבינו יהונתן הוא כשמתעסק עם הקורה אמרינן שימעט אותה למטה מכ' כיון שכבר טעה בה אבל בגמ' מדובר שבא למעט ע"י עפר בקרקע כדמוכח שם, וצ"ע.

כ' הרי"ף ריש עירובין כיצד ממעטו נותן עליו קורה מעשרים אמה ולמטה כי היכי דהוי חללי' עשרים, דאמרינן מקצת קורה וכו' ואסיקנא חלל מבוי תנן עשרים אמה, ע"ש, ומלשונו מעשרים אמה ולמטה משמע שהקורה צריכה להיות פחותה מכ', וכולה צריך להיות למטה מכ', וממש"כ בתוכ"ד דהוי חללי' כ' משמע להיפך, וכך מהמשך דבריו, וצ"ע, ורבינו יהונתן כ' לפרש נותן הקורה מעשרים אמה ולמטה כלומר שלא יהי' בחלל הפתח עשרים אמה שכל עובי הקורה יכנס להשלמת עשרים אמה (ובהג"ה הב"ח שם הביא שברי"ף על קלף לא גרס דהוי חללי' כ', אבל עדיין צ"ע ממה שהרי"ף הביא ע"ז את מסקנת הגמ' דחלל מבוי תנן) ובחלל סוכה תנן כ' לא הקפידו חכמים כי אם על החלל שלא יהא יותר מכ' וכו' וכיון שאין בחלל עשרים שלטא בי' עינא, וצ"ע שסותר דבריו מרישא לסיפא (ובהג"ה מא"י ד' הגי' יותר מעשרים ע"ש) ובד"מ סי' ס"ג ז' כ', ונראה מדברי הרי"ף והרב רבינו יהונתן ריש עירובין דאם הי'

לחי למעלה מכ'

המגיד והב"י זלה"ה שגו במקום זה, ע"ש.

והאופן דאיירי הב"מ וטעמו, צ"ב, ואין לומר דאיירי באיכא גם קורה וגם לחי, דעדיין לא א"ש בל' הטור, וגם א"כ

בבית מאיר סי' שס"ג סי' כ"ו דקדק משטחיות לשון הרמב"ם והטור דלחי למעלה מכ' אמה פסול, מפני שרגיל אצל העולם שלחי וקורה שוים בהיתר המבואות, לא פלוג, רבנן וגזרו על הלחי מפני הקורה, וכתב שבמחכ"ת של הרב

דאע"פ שהקורה מגיעה למעלה מכ' לא אכפ"ל, וכי גרע לחי מקורה, ועו"ק דהא ממעט הקורה מועיל כדאי' במתני', אע"פ שקירות המבוי גבוהים, א"כ כשהלחי נמוך כשר אע"פ שקירות המבוי גבוהים, ומשום כל זה, דברי המ"ב צע"ג.

ומה שהוכיח הב"מ מקו' התו' והראשונים י"א א' ד"ה איפכא מאי, שהק' מאי נ"מ בצוה"פ גבוהה מכ' אמה, תיפו"ל משום לחי, ומזה הוכיח הב"מ דאין לחי למעלה מכ', מחד, מוכח מתו' שלא תירצו זאת שלא ס"ל כך, ומאידך, אם נבא לתרץ קושיית תו', י"ל ע"פ דברי הגרעק"א שהביא הב"מ סעיף י"א דנסתפק אם מהני שסמכו ע"ז הלחי להתיר הטלטול אף שלא הי' ההיתר מדין לחי, ע"ש ובשו"ת הגרעק"א חלק א' סי' ל"ה. ואם כן י"ל דכיון דכוונו להתיר משום צורת הפתח ולא משום לחי, יש לדון אי מועילה צוה"פ למעלה מכ'.

א"צ לאשווי להה"מ טועה, ואפי' בלא"ה הדבר צ"ב, ואין לומר דאיירי ששם הלחי גבוה, כלו' שתחילת הלחי גבוהה, דבזה כו"ע מודו, כיון דקיי"ל לחי משום מחיצה, הו"ל מחיצה תלויה, והמ"מ כ' בהדיא שהרי הלחי סמוך לקרקע הוא, וע"ז פליג הב"מ ואין לומר דאיירי רק בגוונא שהלחי עם הקירות של המבוי או בלי קירות המבוי, גבוהים מכ' אמה, דעדיין לא יתיישב עם פשטות ל' הטור אבל אם הוא גבוה מכ' אמה וכו' אין לו תקנה בלחי וקורה, משמע אפי' בלחי י' טפחים, כיון דאמרינן גוד אסיק, ואחרי דבכל גוונא פסל הב"מ, צע"ג ביאור שיטתו, דהא כל לחי פרוץ לאויר השמים ומה איכפ"ל גובה הקירות, ואפי' כשהלחי גבוה מה אכפ"ל ביתר גובהו ועוד דנימא דל מהכא שארית הלחי, ואין לומר גו"א דא"כ אפי' כשהמחיצות נמוכות נאמר הכי, וכ"ש במחיצות המבוי שי"ל דל מהכא, ועו"ק דהא בקורה חלל מבוי תנן היינו

שמעתתא דלחי ד"א

הטעם דלא מינכר שהוא לחי, י"ל בב' אופנים, או שזה נראה המשך לכתלים שבצדדי המבוי, כיון שזה כותל ממש, ולפ"ז אם יהיו כתלי המבוי מאבן והלחי מעץ או להיפך, יהי' כשר, (אא"כ נימא דלא חילקו חז"ל בתקנתם), וי"ל באופ"א שזה נראה שבנה דופן רביעית למבוי.

א. לחי הבולט ד"א לתוך רחבו של מבוי פסול, דלא מינכר שהוא לחי, ואע"פ דקיי"ל דלחי משום מחיצה (ובפשטות סוגיין איירי לפ"מ דקיי"ל) וא"כ צ"ב מה אכפ"ל דלא מינכר שהוא לחי, י"ל דאין ענין הלחי רק שיהא ניכר שהוא רה"י, אלא שיהא ניכר שמקיים תקנ"ח, ועי' מש"כ לעיל ריש שמעתתא דגובה פתח המבוי.

דריבה בסתימתו לא גרע, ומשמע לי' בגמ' לק' דליכא חומרא במבוי מבחצר).

ולפ"ז סוגיא דידן היא השלמה למח' אביי ורבא לק' ט"ו א' אי בעינן שיעמידו לשם לחי, ואוקמי' בסוגיין דהנ"מ בפחות מד"א, אבל בד"א לכו"ע בעינן דליעבדי' לשם לחי, ולמ"ד משום הכירא אין נ"מ בסוגיין, ואפשר דדברי רש"י הם למ"ד משום מחיצה ולמ"ד הכירא לא יועיל אפי' שיעמידנו לשם לחי.

צ"ב קו' הגמ' אי דמוקי לי' בהדי' אוספי הוא דקמוסיף עלי', הא חסרון הוא שלא העמידו לשם לחי וכיון שמוסיף עלי' לשם לחי, יהי' לחי, וצ"ל דכיון שמעשהו הוא להוסיף על הכותל, לא מועילה מחשבה מנוגדת שאינה ניכרת.

רש"י ה' א' ד"ה הבולט כ' שהוציא בנינו כדרך שעושין משום חיזוק, ולפ"ז ליכא למ"ד דכשמוקי לי' באידך גיסא יועיל.

יש לדון בטפי ובציר עלי' מעיקרא, דבפשטות יש בו היכר ויועיל משום לחי, אי נימא דכשלא בנה לשם לחי מתבטל הלחי אל הכותל ואינו נחשב ללחי בלי בני' מחודשת לשם לחי, ואפי' לצד זה יש לומר דאינו מתבטל אלא אל כותל ד"א אבל אם הכותל פחות מד"א, וטפי או בציר והשלימו לד"א, אינו בטל ואפשר דכותל ד"א בלי בני' מחודשת בכל גווני אינו מועיל משום לחי.

בפשטות גם לרש"י בעינן שיהא ניכר שזה לא סיום הכותל, אבל יש לדון

בפשטות נידון משום מבוי היינו משום כתלי המבוי וכמשנ"ת, אבל מדברי אביי בע"א ולק' י' א' מבוי' דנידון משום מבוי משמע משום שיעור משך מבוי, וצ"ע דהאיירינן ברוחב המבוי, ועמשכב"ז בשמעטא דגובה פתח המבוי סק"ט.

מה שהגמ' כפלה נידון משום לחי, וא"צ לחי אחר להתירו, הכוונה, דנידון משום לחי, זו המציאות, והדין העולה מזה הוא שא"צ לחי אחר להתירו.

בפשטות ר"פ ס"ל דל"מ למיטפי ולמיבצר דעדיין חשיב חדא כותל ולר"ה בדר"י מועיל להעמיד באידך גיסא אלא דמוסיף שאפי' באותו צד מועיל ע"י דמטפי או דמיבצר, אבל י"ל לפי הצד השני שנתבאר לעיל דנידון משום מבוי שזה נראה שבונה דופן רביעית למבוי, דר"ה בדר"י ס"ל דמוקי לאידך גיסא ולא טפי ובציר בי' פסול, דנראה כמשלים הדופן הרביעית מצידה השני, וגם בצד זה יש לדון אי ר"פ פליג או דמודה דמועיל למיטפי או למיבצר.

לכאז' גם בטפי ובציר עלי' מעיקרא הוי היכר ולא דוקא בנין מחודש.

לכאז' פשוט דבעי דטפי ובציר באופן שניכר שזה לא סיום הכותל, ומסתמא זהו שיעורו ואפי' בכ"ש.

ב. רש"י כ' דאי עבדי' משום לחי הוי כשר דמשום דריבה בסתימתו לא גרע מלחי משהו, ומקורו מהלשון לחי הבולט משמע מאליו. (ואולי גם מקורו דס"ל דבפסי חצר

דליכא כ"ש, דכיון שמצינו במתני' לק' ט"ו ב' דמהני עומ"ר בחצר אמרינן דכ"ש דמהני במבוי, ואי ל"ה מתני' ילפינן לה לחצר למבוי בסברא, ומש"כ בגמ' דר"ה ברדר"י טעמא דנפשי', אין הכוונה דפליג בדין עומ"ר, אלא דהטעם שנתן לדין עומ"ר באופן של ק"ו אינו אלא לשיטתו.

כיון שאינו בא אלא לגלות כוונתו, אבל עיקר התיקון הוא במחשבתו במעשהו, יועיל כל שינוי, וא"כ צריך לדון כמה יגבי' או ימעט כדי שיועיל להחשב היכר.

ג. בפשוטו, הק"ו הוא בלשון מושאלת, וכמ"ש כ"ש בכ"מ, וגם הפירכא היא

בענין מבוי עקום

- א. מחלוקת הראשונים האם צריך תיקון בעקמומיתו
- ב. מח' הראשונים האם מבוי כמין ח' בעי תיקון בעקמומיתו והאם תלויים זכ"ז
- ג. מח' הראשונים האם מועיל לחי בעקמומיתו ליותר מי', וביאור גדר התיקון לב' השיטות
- ד. יבאר עפ"ז מדוע אין חסרון בלחי דהוי לחי מן הצד, ולהביא דברי האחרונים בזה
- ה. יביא דברי האחרונים מדוע לא מהני עומ"ר במקום לחי

דעת רש"י ו' א' ד"ה תורתו כמפולש, שבעקמומיתו צריך צורת פתח, דפילוש שהוא מפולש בעקמומיתו הוי כמפולש לרשות הרבים, ותוס' שם ד"ה רב אמר האריכו להוכיח כשיטה זו, והגדרת הדבר בפשטות היא דכיון שניכר שיש כאן שני חלקים למבוי, דנים כל חלק בפנ"ע כמבוי נפרד, ודין מבוי המפולש למבוי, אע"פ שיש למבוי השני תיקוני מבוי, לא חשיב כמפולש לחצר או למקום סתום, אלא רשות מבוי היא רשות האוסרת, וחשיב כמפולש לרשות הרבים ויבואר יותר להלן [ופשוט דלא יועיל שיערבו ביחד כיון שהנידון הוא בדיני תיקון מבואות].

הגמרא בעירובין ו' א' אומרת דמבוי עקום לשיטת רב תורתו כמפולש, ומוסכם בכל המפרשים דמבוי עקום דהכא פירושו כמין ד', ונחלקו הראשונים בהגדרת שיטת רב, דעת ר"י שהובא ברא"ש סי' ו', וכן דעת הרשב"א בחידושו ו' א' וכך משמע בדעת הרמב"ם וכ"ד הריטב"א, דא"צ שום תיקון בעקמומית, ומה שאמר רב תורתו כמפולש, הוא להצריך למבוי זה תיקונו מבוי מפולש דהיינו דלת או צוה"פ מצד אחד, ולחי או קורה לפתחו השני, וכל שיטת רב היא דא"צ שהמבוי יהי' מפולש ביושר כדי שיקרא מפולש אלא גם כשמפולש עם זוית בעי תיקוני מבוי מפולש, ולהלן נבאר יותר שיטה זו.

כלו' שיש תקנה מיוחדת למבוי עקום, ואה"נ ביסוד הקושיא סבירא להו כהרשב"א, אלא דאיכא טעמא אחרינא, ויש להוסיף ביאור בדבריהם דהנה הקשה הקרבן נתנאל אות א' על תירוץ זה שהובא ברא"ש דהא במבוי ארוך מיל לא בעינן זולת צוה"פ ולחי, ע"ש מה שתי', וכוונתם שם בתוספת נופך, דהעומד במבוי עקום, רואה עצמו כמפולש לרה"ר כיון שאין העיקום מפריע להסתכלות זו, ובקעי רבים דרך העיקום לרה"ר, אבל אע"פ שישומו שם לחי, אינו רואה את עצמו כגדור ע"י הלחי, כיון שהלחי לא מחשיב את הפתח כאיננו, אלא נחשב כתיקון וכדופן רביעית למבוי, וא"כ אינו דופן רביעית אלא למבוי שהלחי בראשו, אבל אחרי העקמיות אין שום דופן רביעית, ומש"ה חשיב כמפולש, ובעי תיקוני מפולש בעקמומיתו. והריטב"א הוסיף בזה דברים, דלרב עושין צוה"פ בעקמומיתו ואין עושין אותו באחד מראשיו, כדי שיהא צורת פתח שעושין שם משמש לשתי המבואות ויראו אותו, כי הפתח ההוא משמש לכאן ולכאן ואם אתה עושה צורת פתח באחד מן הראשים בלבד, לא הכשרת את השני בצורת פתח באחד מראשיו כי אין זה הראש שבו צורת הפתח, חשוב ראשו של זה כלל, וממש"כ הריטב"א שיראו את צוה"פ בשתי המבואות, משמע שכוונתו כתוס', ואפשר שגם מה שקרא למבוי עקום שתי מבואות לא התכוון להגדרת הדבר, אלא רק כלפי זה דבעי תיקון בעקמומיתו.

אולם, הר"ן בחידושיו תירץ את קושיית הרשב"א והתוס', דהיינו טעמא משום דהווי כשתי מבואות, וכיון דכל חד

[ובמש"כ שהדבר תלוי בזה שניכר שיש כאן שני חלקים למבוי, יש להוסיף דאע"פ דמבוי ישר ודאי לא נחשב כשני מבואות, אבל משמע בפשיטות שגם אם זוית המבוי לא מדויקת אלא נוטה להמשך המבוי ג"כ ייחשב כשתי מבואות, ומסתמא שיעור הנטי' תלוי בשיקול הדעת, ויש עוד להעיר, דיש לדרון במבוי עגול, שגם בו ניכר שיש שני חלקים למבוי, ואע"פ שאין לו זוית מוגדרת, קוי המתאר שלו הם אחד למזרח ואחד לדרום, ואם נאמר דבעי תיקון בעקמומיתו נצטרך עוד לדרון היכן יעמיד את התיקון, ויבואר להלן].

והקשה הרשב"א על שיטת רש"י, למה החמירו עליו ממפולש דעלמא וכי עקמומיתו מוסיף עליו איסור ממפולש גמור, מבואר מהבנת הרשב"א בקושייתו, דכוונת רש"י היא דכיון שבסוף המבוי יש פירצה, שפרוצה דרך המבוי השני לרה"ר, לכן נחשב כמפולש, ולא שמחשיבים את המבוי כפרוץ למבוי, דפירצה למבוי הוי כפירצה למקום סתום, ומש"ה הקשה הרשב"א, אם מבוי שמפולש ביושר משני צדדיו לרה"ר א"צ שום דבר באמצע, כל שכן מבוי שמפולש מצידו ורק דרך מבוי אחר שלא יצטרך תיקונים באמצע, ומתירוצי התוס' והריטב"א על קושיית הרשב"א, ג"כ משמע שהבינו בביאור כוונת רש"י כהרשב"א, ויבואר להלן.

והתוס' תירצו בסוף דבריהם, דאין לתמוה למה יהי מבוי עקום חמור ממפולש גמור דסגי בצו"ה ולחי אחד, דבעינן שיראה צורת הפתח כל בני המבוי,

הריטב"א שיהא צוה"פ משמש לשתי המבואות ויראו אותו, דכוונתו לבאר נקודה זו, שאין המבוי חשיב כמפולש למבוי מתוקן, כיון שלא רואים את תיקון המבוי השני במבוי הראשון, אבל עצם הדבר דחשיב כמבוי מפולש הוא משום דמפולש למבוי, ולפ"ז יהי פירוש הריטב"א דלא כתוס', דבתוס' משמע להדיא דמש"כ דבעינן שיראה צוה"פ לכל בני המבוי, הוא כדי לבאר את יסוד הדין דבעי תיקון בעקמימותו, ולא מה שלא מועיל תיקון המבוי השני.

להאמור מבואר שנחלקו התוס' והר"ן בדעת רש"י, האם מבוי עקום נחשב כמבוי אחד או כב' מבואות, ולכאור' יש נ"מ בזה, דבחזו"א או"ח סי' ס"ה סק"ט כ' דיש לעי' לענין ארכו יתר על רחבו ולשאר מילי (היינו אורך ד' אמות ובתים וחצירות פתוחין לתוכו) אי חשיב מבוי עקום כחד מבוי או לא, ולפמשנ"ת מבואר דלדעת הר"ן והריטב"א בעי בכל אחד מהמבואות דיני מבוי, בשביל לתקן אותו בתיקוני מבוי שיועיל בו לחי וקורה, ולדעת תוס' דחשיב מבוי אחד, מצטרפים ב' המבואות להשלים לדיני מבוי לכל מילי.

ע"פ כל האמור, נשוב לנידון שהוזכר לעיל בדין מבוי עגול, האם לדעת רש"י בעי תיקון בעקמומיתו, דלדעת הר"ן דכל התיקון הוא משום דהוי מבוי מפולש למבוי, כאן שלא מוגדר היכן מסתיים מבוי אחד ומתחיל מבוי שני, יש מקום לומר שא"א לראות מבוי כזה כמבוי מפולש למבוי ולפי"ז לא יצטרך שום תיקון בעקמומיתו, אבל מאידך

וחד חשבינן ל' כמפולש עושה צורת פתח בעקמומיתו ומהני לשתי המבואות, ולחי או קורה לכל אחד מן הראשים, וכוונתו כמשנ"ת בתחילת הדברים דמבוי המפולש למבוי ג"כ נחשב למפולש לרה"ר, וגם הרא"ש בפירושו השני כתב כך, דעוד אומר אני שהלשון מוכיח כפי רש"י, דכי היכי דלשמאל אנו מפרשים תורתו כסתום פירוש כל אחד מן המבואות דינו כמבוי סתום, דאי אפשר לפרש דמבוי עקום זה דינו כמבוי סתום בלי עקמומית דאותו אינו צריך אלא לחי אחד, הכי נמי תורתו כמפולש דקאמר רב היינו כל אחד מן המבואות דינו כמבוי מפולש, הנה דקדק הרא"ש דקדוק חזק מהגמ' דמבוי עקום לכו"ע נחשב כב' מבואות, ובתוס' הרי"ד ג"כ משמע כדעה זו. ואפשר שזו גם כוונת הריטב"א במש"כ דחשיב שתי מבואות, ובמה שסיים כי אין זה הראש שבו צורת הפתח חשיב ראשו של זה כלל.

ויש להוסיף ביאור בהא דאע"פ שהמבוי השני מתוקן, חשיב המבוי המפולש אליו כמבוי מפולש לרה"ר, אע"פ שמבוי מתוקן הוי כסתום, וכלשון הרמב"ם פ"א מהל' עירובין ה"א, ובודאי שמבוי מפולש למקום סתום לא צריך תיקוני מבוי מפולש, ויש לבאר כמשנ"ת לעיל בכיבור דברי התוס' שהלחי נחשב כסתום, רק מכח התיקון שבו, שהלחי מתקן את הרוח הרביעית, והוא נחשב כרוח רביעית רק למבוי שהוא בראשו, אבל לא למבוי שמפולש למבוי זה, וא"כ כלפי המבוי שמפולש למבוי, לא נחשב המבוי השני כמתוקן כלל, ולפי"ז אפשר לבאר גם מש"כ

ח' כתבו רק צריך צורת פתח בשני עקמימותיו ולחי או קורה בשני ראשיו, ולא המשיכו כמו בתחילת הסעיף בכמין ד' שגם איפכא שפיר, ולדעת הר"ן הדברים מבוארים הפלא ופלא, דכיון דמבוי עקום כמין ח' נחשב כג' מבואות, וכל אחד מהמבואות האלו מפולש למבוי המפולש למבוי המפולש לרה"ר, ותיקוני המבואות האחרים לא מועילים למבוי זה, וא"כ ודאי דבעי תיקון מבוי מפולש בכל מבוי ומבוי בדווקא.

אבל דעת הלבוש שם, שיכול לעשות שתי צורות הפתח בשני ראשיו ושני לחייה בשני עקמימות, וכך פסק המשנ"ב בסי' שס"ד סקי"ג, וגם זה מבואר היטב, דפסקו כדעת התוס' והרא"ש דגדרו של מבוי עקום, הוא כמבוי אחד המפולש לרה"ר דרך המבואות האחרים, וא"כ כשעשה צוה"פ בב' ראשי המבוי, בעצם כבר נתקן המבוי, אלא שיש דין נוסף שיהא ניכר לכל בני המבוי, ולזה י"ל דמועיל לחי, ואם כי אמנם דברי הלבוש, אינם מוכרחים מדברי הרא"ש והתוס', דהי' מקום לומר דהא דמצרכינן שיהא ניכר, היינו היכירים של מבוי מפולש, עכ"פ אף שדעת הר"ן לכאן דלא כהלבוש, יש לבאר דבריו כשיטת התוס' והרא"ש.

ואין להקשות דהא שיטת הרא"ש דמבוי עקום חשיב כמבוי אחד וכמש"נ לעיל ממש"כ הרא"ש דתיקון בעקמומית בעי כדי שיראו צ"ה בני מבוי זה ובני מבוי זה, וא"כ מדוע כ' הרא"ש לעיל שם [שזה המקור של דין הטור והשו"ע הנ"ל] דמבוי עקום כמין ד' צריך צוה"פ בעקמומיתו ולחי מכאן ולחי

יש לומר שגם מבוי כזה מתחלק לשתי מבואות לפי הזויות שלו כלפי רה"ר, ולפי צד זה פשוט שמקום התיקון שלו הוא בזוית זו, ולא יהי' במבוי עגול כמין ר' (כלומר רבע עיגול ולא חצי עיגול) יותר מתיקון אחד, אבל לדעת תוס' דמבוי עקום נחשב כמבוי אחד ואעפ"כ צריך תיקון בעקמומיתו, ודאי שגם מבוי עגול צריך תיקון בעקמומיתו, אלא שיש לדון האם מקום התיקון ג"כ ייקבע לפי הסברא שנתבארה בתוס', דבעי שיראוהו כל בני המבוי, וא"כ במבוי צר יצטרכו הרבה תיקונים, או שלדינא נקבע גדר בדבר דלכל רוח בעי תיקון, וא"כ יצטרך תיקונים רק בשיעור הזוויות שהיו לו אילו הי' מרובע.

מתוך ביאור דברי הראשונים הנ"ל, נבוא לדון בדין מבוי עקום כמין ח', דמבוי ברש"י ו' ב' דאצרכוהו דלתות בשני עקמומיתו דתורתו כמפולש וכאן שני פילושים דרה"ר יש. ובדין מבוי העשוי כנדל ח' ב', כ' רש"י עושה צורת פתח לכולהו הקטנים מהך גיסא, בעקמומיתן לצד מבוי גדול, ואידך גיסא, לרשות הרבים, משתרי בלחי או קורה.

דייק מזה החזו"א סי' ס"ה סקמ"א, דמבוי כמין ח' צריך חד צוה"פ בעקמומיתו דווקא, אבל לא יועיל צוה"פ מכאן ומכאן וב' לחיים בעקמומיתו, ע"ש, וכן משמע קצת מהטור והשו"ע סי' שס"ד ס"ג שכתבו דמבוי עקום כמין ד' צריך צוה"פ בעקמומיתו ובשני ראשיו לכל אחד לחי או קורה, או צורת פתח בכל אחד משני ראשיו ולחי או קורה בעקמומיתו, אבל בעשוי כמין

מכאן, או צוה"פ מכאן וצוה"פ מכאן ולחי בעקמומיתו, כלו' דגם בעשה צוה"פ מכאן וצוה"פ מכאן בעי לחי בעקמומיתו הא כבר סתום המבוי מכל צדדיו ופי' הבית מאיר סי' שס"ד ס"ג דע"כ לומר כדי שיראו ג"כ הבני ראש זה ובני ראש זה התיקון דצד השני דצריך למפולש דהיינו הלחי או קורה, כלו' דהא דתיקון המבוי השני לא מועיל למבוי זה, אינו רק בנתקן בתיקון מבוי, היינו לחי או קורה, אלא גם בנתקן בצוה"פ דחשיב כסתום אעפ"כ אינו מועיל.

ולפמשנ"ת בדעת הרא"ש, דברי הב"מ מוכרחים, דכיון דחשיב כמבוי אחד ובכ"ז הצריכו לחי בעקמומיתו, אין לחלק בין נתקן במבוי השני בצוה"פ לבין נתקן בלחי. (אמנם העיר לי ר"מ פרקש דאינו מוכרח משום די"ל דאמנם הצריכו שיראו את "תיקון הפילוש" היינו שכל צד יראה צו"פ אבל מנ"ל דבעינן שיראו תיקון הלחי דזה אינו ענין של פילוש).

ובגדר לחי זה נתקשו האחרונים, איך מועיל לחי בעקמומית המבוי, הא הוי לחי מן הצד, והבית מאיר סי' שס"ה ס"א כ' דחילוק יש בין נפרץ לכרמלית ומכ"ש לר"ה, שיש ע"י הפירצה חסרון למחיצה, לבין נפרץ לחצר (היינו למבוי שע"ז מדבר שם) שאין בו אלא משום היכר, ויש להביא ע"ז את דברי המרדכי אות תע"ז, בשם מהר"ם מרוטנבורג דאפי' יש בעקמומיתו יתר מי' די בכך בלחי דהא דאמר רב תורתו כמפולש הכי פי' אע"ג דעקום הוא ונראה כסתום בעקמומיתו אפילו הכי תורתו כמפולש הוי כאילו נפשט

עקמומיתו, ואילו נפשט עקמומיתו והי' הכל מבוי אחד שמפולש ביושר בראשו ובאמצעיתו הי' יותר מי' לא הוה בעי מידי באמצעיתו רק בשני ראשו א"כ הכא נמי לא בעי מידי בעקמומיתו, ותקון לחי בעקמומיתו אין אלא בשביל שני ראשי' כדי שיראוהו מכאן ומכאן ומעמידים אותו בעקמומיתו, עכ"ל, כלו' דחשבינן לי' כמבוי אחד עד כדי דאמרינן דהוי כאילו נפשט עקמומיתו, ויש להוסיף דאפי' לדברי שו"ת הרא"ש כלל כ"א אות א', דס"ל שלא יועיל לחי לעקמומיתו יותר מעשר (וכ"כ רש"י בדעת שמואל שם בד"ה בהא, ע"ש) אפשר דיודה לדברי המהר"ם לגבי יסוד הדין דתורתו כמפולש הוי כאילו נפשט עקמומיתו, ולא חשיב לחי מן הצד, ונראה שגם החזו"א כ' כסברת המהר"ם בסי' ס"ה סק"ה דכתב דלא חשיב לחי מן הצד, דנידון האי לחי כהעמיד לחי באמצע מבוי מפולש, שאם עשה צוה"פ לראש האחד מותר באותו חצי המבוי שבין צוה"פ והלחי, אלא שבמפולש גמור סגי בצוה"פ בראש האחד ולחי בראש השני והכא בעקום יש לחשוב מקום העקום לסוף מבוי, אך לא כפרוץ מן הצד אלא כפרוץ בראש כמפולש, כמו שהוא נידון באמת כמבוי אחד. עכ"ל (כוונתו דחשבינן ב' המבואות כפרוצים בראשיהם במילואם).

אמנם, בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים אם כי נתקשו בדברי הרא"ש דמועיל לחי בעקמומיתו לא מצינו חולק עליו להדיא ואם גם הר"ן ס"ל הכי דלרש"י מועיל לחי בעקמומית, צ"ב לדעתו דמבוי עקום לא נידון באמת כמבוי אחד וכש"נ,

דבקעי בה רבים זה דווקא כשעוברים דרך המבוי ולא כשנכנסים למבוי, עכ"פ אין שום מקור לומר דבקעי בה רבים, יבטל עומ"ר דדף ה' ב' דזה עומ"ר של תיקון.

ואחרי הקדמה זו יש להקשות לדעת רש"י לפי המבואר ברא"ש ובטוש"ע דבעי לחי באמצע המבוי, ובפשטות איירי בכל גווני, כלו' לכה"פ בגוונא שעלי' מדברת הגמ', והגמ' מדברת כשבכל מבוי עומד מרובה על הפרוץ, דאל"ה אין ראי' מזה כלל למבוי שנפרץ מצידו, ע"ש, וגם אל"ה אלא דפרמ"ר, הוי כפרצה יותר מעשר דשמואל מודה לרב, ע"ש, וא"כ צ"ע מדוע בעי לחי, הא איכא עומד מרובה וזה יועיל בתור לחי, והעומ"ר זה יהי' ההיכר שיראה לכל בני מבוי, והחזו"א פירש בסי' ס"ה סק"ה דהכא נידון כחד מבוי עגול ולא חל עלי' שם עומד מרובה, ואפשר להסביר דבריו עפ"ד המרדכי הנ"ל דתורתו כמפולש הוי כאילו נפשט עקמימותו, אבל פירוש זה לא פשוט כל כך, דבשלמא לומר עפ"ז דלא הוי לחי מן הצד, אמרינן ממ"נ אם חשיב כנפשט מועיל לחי, ואם הוא כסתום א"צ לחי, ואפי' שזה לא ממש ממ"נ, כיון שהלחי בא רק להיכר די בזה, אבל לומר דבעי לחי ולא יועיל עומד מרובה זה לכאור' תרתי דסתרי, דאם הוא כנפשט א"צ עומ"ר ואם הוא לא כנפשט איכא עומ"ר, (וכך אמר לי הגר"ח קניבסקי שליט"א, דמוכח בסי' ס"ה סקכ"א דאפי' במקום שהפירצה נחשבת כנפשטה אמרינן עומ"ר), לכן נראה שכוונת החזו"א היא שדין עומ"ר אינו דין במחיצות גרידא שבכל מקום שיש שתי מחיצות זו מול זו כזו: - נסתמת הפירצה, אלא נאמרה הלכה

איך מועיל לחי מן הצד, ויש לבאר עפמ"ש"כ לעיל לבאר מדוע צריך לחי, הא אע"פ שנפרץ למבוי, הרי המבוי השני מתוקן, ונתבאר דהעומד במבוי עקום רואה עצמו כמפולש לרה"ר, כיון שאין העיקום מפריע להסתכלות זו, אבל לא רואה א"ע כגדור ע"י הלחי, כיון שאין הלחי שאחרי העיקום ניכר, וא"כ י"ל דכל זה דווקא כשהמבוי השני נתקן בצדו הפונה לרה"ר, אבל כשנתקן בצדו הפונה אל המבוי הראשון, נחשב המבוי הראשון כמפולש למבוי מתוקן, דכשם שניכר הפילוש, כך ניכר תיקון המבוי השני, אבל בדעת הרא"ש אין מקום לומר כך, ומש"ה כ' המהר"ם דחשיב כנפשט.

יש כאן עוד נקודה שצריך לבאר בתוספת הקדמה, דמבואר בגמרא ה' ב' דמבוי ניתר בראשו בעומד מרובה על הפרוץ בקל וחומר מחצר, ומה חצר שאינה ניתרת בלחי וקורה ניתנת בעומד מרובה על הפרוץ, מבוי שניתר בלחי וקורה אינו דין שניתר בעומד מרובה על הפרוץ, והא שחצר ניתנת בעומד מרובה בראשה מבואר בתוס' ד"ה אינו דין דחצר פס מהני משום מחיצה מש"ה כ"ש דמהני היכא דסותמו טפי, ובדעת רש"י לפי הגרעק"א כ' החזו"א סי' ס"ה סקי"ג דצ"ל דקים לי' דעומד מרובה מהני, עכ"פ לכ"ע חזינן דאין עומ"ר זה ממש כעומ"ר דכל מחיצה בתורה, אלא הכא העומד מרובה משמש כתיקון, וא"כ י"ל דאף דמבוי בגמרא ו' א' דבמקום דבקעי בה רבים פרצת מבוי בד', ולא אמרינן עומ"ר, זה דווקא בדין מחיצת עומ"ר, אבל לגבי תיקון עומ"ר בראשו, מועיל אף כשבקעי בה רבים, אף שאין לזה הכרח מכל ראש מבוי, כיון די"ל

ברשויות, היינו ביחוד מקום מוגדר ומוקף, וכשיש פרצות בהיקף, אמרינן דכשהעומד שבהיקף מרובה חשיב כל ההיקף כסתום, ומש"ה כיון שהמבוי כאן חשיב כמבוי אחד ובקעי ב' רבים, מגדירים ומקיפים סביב כל המבוי, אבל בתוך המבוי, לא אמרינן עומ"ר לחלק את המבוי.

דא עקא, דסברא זו נפלאה לדעת תוס' והרא"ש דמבוי עקום חשיב כמבוי אחד, אבל לדעת הר"ן דחשיב כב' מבואות יש לעי' אי בעי לחי בעקמומיתו או שיועיל עומ"ר, ואי נימא דסגי בעומ"ר, יהי מפורש בשו"ע דלא כהר"ן, וא"כ מה שביארנו לעיל את דעת הלבוש והמשנ"ב ע"פ הר"ן, דחוק יותר, דנצטרך לומר דפסקו כסברתו רק לחלק מהנקודות, וצ"ע, ויש לומר בזה ביאור עמוק, דתיקון ראש מבוי ע"י עומ"ר, לא שייך אלא בשהעומ"ר בחלל פתח המבוי, ויסוד לזה דהא לחי בעי היכר, א"כ אפי' דילפינן מזה עומ"ר דלא בעי סמכו עליו, אבל ודאי שזה ענין הדבר, וגם הכא ילפינן ק"ו מלחי שיועיל עומ"ר בתוך המבוי אבל אם העומ"ר הוא בדרך הילוך הרבים, דפנות צפון ודרום אינם עומ"ר לפתח, אלא דפנות המבוי, ולא שייך עומ"ר כה"ג, וייתכן שזו גם סברת החזו"א, ולזה ודאי דמודה גם הר"ן דאע"פ שהם שני מבואות, לא אמרינן דמדדהדופן מרובה על הפתח, יהי הפתח מתוקן אלא שכשמחיצת הפתח עומד מרובה על הפרוץ, חזינן לכל הפתח כעומד.

ולשיטת הר"י והרשב"א שהבאנו בתחילת הדברים שא"צ כלל תיקון בעקמומית המבוי, ג"כ יש לעי' כשרוצה

לתקן רק חצי מבוי ועושה צוה"פ בראשו וללחי בעקמומיתו, האם יוכל לומר עומ"ר במקום לחי, דבפשטות לפי הסברא שעומ"ר אומרים רק סיב המבוי אבל בתוך המבוי לא אמרינן עומ"ר לחלק את המבוי, ודאי שלהרשב"א ג"כ לא נאמר עומ"ר, דלהרשב"א הריחשיב מבוי אחד עד כדי כך שלא צריך אפי' תיקון בעקמומיתו, אבל יש לדחות דזה דוקא כשבא לתקן את שתי המבואות, אבל אם רוצה לתקן רק חצי מבוי, י"ל דההלכה נקבעת לפי ההסתכלות ההלכתית על המבוי, וכיון שרוצה שיהי' שם מבוי מתוקן לחצי מבוי, חשיב מבוי נפרד, והוא יהי' מקום מוגדר ומוקף והעומד שלו מרובה, והחזו"א בסק"ה הנ"ל כ' דאף לפר"י אי עביד חד צוה"פ אכתי לא מישתרי האי מבוי גופי' עד שיעשה לחי בשני או שיעשה לחי בעקמימותו, ולפמש"כ לפרש דברי החזו"א גם לשי' הר"ן, דלא אומרים עומ"ר במקום שלפי ההסתכלות המציאותית על המבוי לא שייך כאן עומ"ר, י"ל דזו כוונת החזו"א גם במש"כ דגם להר"י והרשב"א ל"א עומ"ר.

נשוב לשיטת הרשב"א לסדר את העולה מתירוצי הראשונים לקושייתו כדי לפרש את שיטתו, דבירא לי' להרשב"א דמבוי עקום חשוב כמבוי אחד, ונחשב כמפולש לרב מפני שקצה המבוי פרוץ לרה"ר דרך מבוי אחר, אבל הפילוש הוא רק משום שיש רה"ר או כרמלית בב' קצוות המבוי, ומש"כ התו' והרא"ש דבעי היכר לכל בני המבוי לא אמרו כן אלא אחר שהכריחו את הדין מהגמ', וס"ל להרשב"א דמהיכ"ת לומר כן בסברא, ואת הראיות

מהגמ' יישב בארוכה, ויש להוסיף עוד פרט שיוצא מזה, דשיטת הרשב"א בדף י' ב' כהריצב"א בתוס' שם, דמבוי כמין ח'. תורתו כסתום לכו"ע, והדבר פשוט ומתבקש, דכיון דהפילוש הוא רק משום שיש רה"ר או כרמלית בב' צידי המבוי, ודאי שלא אומרים על מקום שהוא מפולש לעצמו, וכך משמע מדברי הריטב"א י' ב' ד"ה עושה פס בסוה"ד דהא דמבוי כמין ח' לא בעי תיקון בראשיו תלוי בזה שמבוי כמין ד' לא בעי תיקון בעקמומיתו וכש"נ, אמנם, לקמ' נדון בביאור אחר בזה.

ובפרט זה דמבוי עקום כמין ח', לדעת הר"ן דמבוי עקום כזה הוי כג' מבואות, א"ש שיטת רש"י דבעי תיקון בכל העקמומיות, אע"פ שהר"ן ו' ב' כ' ע"ז שלא נהיר, אין כוונתו דלא נהיר בשיטת רש"י אלא שהוא חולק על רש"י וכהרשב"א, אבל לדעת התוס' דמבוי עקום כמין ח' הוי כמבוי אחד, צ"ב מדוע חשיב כמפולש הא הוי מפולש לעצמו, ומאי שנא ממבוי רחב הפתוח לרה"ר ועשה פס בראשו, דמשמע בגמ' י' ב' שא"צ תיקוני מבוי מפולש, ונראה, דלדעת התוס' גם התיקונים שבראשי המבואות לרה"ר, אינם מדין תיקוני מבוי מפולש, אלא גם תיקונים אלו הם מדין היכר, דכיון שמבוי זה נראה פתוח בצד השני לרה"ר ולא כמו המבוי הרחב הנ"ל שניכר שפתוח לאותו מקום, צריכים בכל

מקוי תיקוני מבוי מפולש, ובוה עלו דברי הריטב"א י' ב' הפלא ופלא, במה שכ' שם בסוה"ד וכ"ש לדברי האומר לעיל (היינו הר"י והרשב"א) דעקום לא בעי בעקמימותו כלום, ואפילו כשהוא כמין ד', וכ"ש בזה שיהא כמין ח' שתורתו כסתום לד"ה, וצ"ב דלכאו' כוונתו דגם בראשיו לא יצטרך תיקוני מפולש כמבו' בכל דבריו שם, ומדוע תלה דבר זה בשיטת הר"י והרשב"א דבעקמימותו א"צ כלום, ולפמשנ"ת בדעת תוס' דהתיקונים בראשי מבוי כמין ח' הם מדין תיקוני עקמומית א"ש הדברים, דאם א"צ בעמומיתו א"צ בראשיו, אלא דלפ"ז יצא דשיטת הריטב"א כתוס' ודלא כמש"כ לעיל, מיהו כבר נתבאר לעיל באופן אחר דברי הריטב"א הנ"ל.

ולכאו' להאמור יוצא דלא כהלבוש והמ"ב שכתבו דמבוי כמין ח' עושה צוה"פ בב' ראשיו וב' לחיים בעקמומיתו, דאפי' לתוס' נתבאר דבעי בכל אחד מהמבואות תיקוני מבוי מפולש, דאל"ה לא ליבעי כלל דלתות, ואם כן למה יגרע המבוי שבגג הח' מהמבואות שברגלי הח', אמנם, יש לתת קצת טעם בדבריהם דכשיוצאים בני המבוי שבגג הח' לרה"ר דרך רגלי הח', יוצאים דרך תיקוני צוה"פ, אלא שסברא זו היא שונה מכל סגנון הסברא שפירשנו בסוגיא, והשי"ת יראנו נפלאות בתורתו.

פרצת מבוי

בדבר הפרצות שבחצר הישיבה אם צריכות תיקון כפרצות מבוי כיון שנשתנתה צורת המגורים שלנו מצורת הדיור בזמן חז"ל רבתה המבוכה בפוסקים איך לדון הדברים.

ומשמע שם דלדידי פשיטא דלא הוי מבוי ובסי' י"ד (ע"ט) כ' דאף שהאחרונים מחמירין מ"מ בשעת הדחק אי אפשר להחמיר והמחמיר תבא עליו ברכה, ועדיין אין הדבר ברור אם תאי בראי בישיבה שמניחים בהם מגבות ושם נמצאים המקררים וכלים וכיו"ב לא הוי חצירות, וצ"ע.

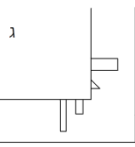
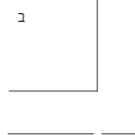
ב. בבית מאיר סי' שס"ה ס"א ד"ה והנה במה יהי נתלה קולת החצר כ' דהעיקר כדביאר הט"ז סק"ג שעיקרו תלוי באם הוא מרובע או עגול דינו דין חצר ואם ארכו יתר על רחבו נידון כדין מבוי וכו', ע"ש, ובמ"ב הביא אחרי דברי המג"א דבב"מ האריך וסיים דמדינא נוהג כל אלו הדינים במבואות שלנו, אבל בישיבה יש לשדות ב' כמה נרגי אי חשיב ארכו יתר על רחבו, דאם עיקר הכניסה ברוחב הוי חצר, וגם בצורה שאינה כ"כ מוגדרת צריך להכריע מה גדרה, וצ"ע.

א. במג"א שס"ה סק"ד כ' דצ"ע במבואות שלנו אם יש להם דין חצר לענין פרצה, וה"ה בעיר המוקפת חומה ונפרץ בה פרצה בד"ט ובקעי בה רבים לדידן דקיי"ל דיש לה דין חצר צ"ע אם יהי מותר ויש להחמיר, והעתיקו במ"ב סק"י, ובפי' ד' המג"א כ' החזו"א סי' ס"ה סק"ז שהי' חסר בתנאי בתים וחצירות פתוחין לתוכו, כגון שהבתים היו פתוחים ישר למבוי וכיו"ב וכך פי' בנשמת אדם סי' ע"א סק"ה, ולפ"ז חצר הישיבה הוי ודאי מבוי דהחדרים פתוחים לתאי בראי ואין חסרון שהם מקורים עי' בחזו"א סי' צ' סקמ"ב, מיהו, בחזו"א שם הצריך בחצר ד"א על ד"א, ויש להסתפק מה הדין ביש בו כדי לרבע אפי' לדעת הט"ז דהמזוזה ל"מ, וצ"ע. אמנם בחזו"א סי' ס"ה סקנ"ב פי' פי' אחר במג"א דמבוי שלנו לא הוי מבוי כיון שהחצירות שלנו לא משמשים לחצירות (וכ"כ בסי' ו' (ע') סקכ"ב ובסי' ק"י סקי"ט וע"ע סי' כ"ו (צ') סקכ"ג)

הוספות לפרש חזון

דאה"נ אי איכא עומ"ר משתרי בעומ"ר, אלא שלא בכל גווי איכא עומ"ר, ובסקי"ט צידד רבינו לומר כן, דהרא"ש מיירי בפרמ"ר, ודחה דאכתי יהני מדין פס ועוד הוכיח כן ממבוי העשוי כנדל, אבל עדיין יש

א. בחזו"א עירובין סי' א' (ס"ה) סק"ה הוכיח מד' הרא"ש שכתב דלרב במבוי עקום עושה צוה"פ מכאן וצוה"פ מכאן ולחי בעקמומיתו, וק' דלמה לי לחי תשתרי בעומ"ר, ולכאור' אי"ז קושיא כ"כ די"ל



לשאול אם המבוי אינו מתעקם ביושר כמו בציור שברש"י אלא מתעקם באלכסון כזה* דמקום העקמימות הוא פחות מעשר דמהני לחי אבל עומ"ר ליכא למימר כיון

דהוי יותר מעשר, [ויותר שכיח מבואות בציור כזה מאשר מבואות בציור דרש"י] או

שאינן קנה כנגד העומ"ר כזה*

אף שאינן חסרון פרצה שאינן בו ג' או ד' טפחים או דאיכא גידודי או שפתוח לכרמלית, וגם יש ציורים רבים של מבואות שיש בהם סילוק לעומ"ר כגון זה* וא"כ שפיר י"ל דבאמת מהני עומ"ר בעקמומית וא"צ לחי בכל

גווני, והא דנקט הרא"ש לחי בעקמומית הוא משום ציורים כה"ג וכיו"ב דליכא עומ"ר, וקמ"ל דאע"ג דאיכא צורת הפתח מכאן וצורת הפתח מכאן בעי לחי בעקמומיתו, וצ"ע.

ועוד נסתייע החזו"א לבאר דמבוי עקום נידון כחד מבוי עגול, מהא דמהני

לחי בעקמומית אף דהוי כפרצה מן הצד, אמנם, אי"ז ראי' להאי דינא שהוציא החזו"א מהרא"ש דאם יתקן מבוי אחד בצוה"פ ואית לי' עומ"ר בצדו אכתי אף אותו מבוי אסור, די"ל דהאי דין דנידון כחד מבוי עגול אף שסופו להקל אין תחלתו להחמיר, ואף שהוצרכנו לומר כן כדי לבאר איך מהני הלחי, אי"ז מכריח דעומ"ר לא מהני, ונראה שגם החזו"א לא סמך עיקר יסודו על הערה זו אלא ע"ד הרא"ש, וא"כ תלוי האי דינא במה שצידדנו בד' הרא"ש.

ב. במקור חיים הצריך דירויין בכל מבוי כדי להחשיבו מבוי עקום, ובחזו"א סק"ח תמה עליו, ויסוד תמיהתו דבבקעי בה רבים הוי פרצה וצריכה תיקון, אמנם ראה בתוס' ו' א' ד"ה אחד זה ואחד זה שחלקו בין פרצה מצדו דקא ממעט בהלוכא לפרצה בראשו דלא שבקי אינשא פת"ר ואזלי בפת"ז, משמע מלשונם דהבקיעה הקובעת פרצת המבוי היא הלוח בני המבוי, דעל רבים שאינם מבני המבוי ל"ש הלשון פת"ר ואזלי בפת"ז, וא"כ יש מקור לד' המקו"ח דבלא דירויים אין הפרצה אוסרת דל"ח בקיעה, - ואכתי צ"ב סברת הדין.

חזו"א עירובין סי' א' (ס"ה) סקמ"ח "והותרה בפס הנמשך ד' אמות

ואכתי פרוץ מרובה". צריך לבאר, שהרי רוחב המבוי שבגמ' הוא ד"ט, וא"כ בפס הנמשך ד"א הוי עומ"ר, וצ"ל שהפס נמשך לרוחב שחוץ למבוי שנחשב ד' אמות לענין שאינו מתיר במבוי, אבל לא הוי עומ"ר כיון שדופן החצר מסלקת את העומד שחוץ למבוי.

בשו"ע הגר"ז סי' שס"ג סכ"ז כ' דמבוי שאין כתליו גבוהים י"ט, אע"פ שהוא רה"י ע"י כתלי הבתים והחצרות, אינו ניתר בלחי וקורה אלא בצו"פ, ולמש"כ החזו"א בסי' א' סקמ"ו, בכה"ג מהני לחי, אלא יש לדון עפמש"כ החזו"א סקמ"ט דבלי מחיצות בין החצרות למבוי לא חשיב בתים וחצירות פתוחים לתוכו.

ג. בחזו"א עירובין סי' ג' (ס"ז) ס"ק ד' כתב נפק"מ במחלוקתו עם הק"נ, דלהק"נ אי

ד' אמות מהלחי ולפנים, דאל"ה זה שהפס ממשיך ודאי לא גורע, וא"כ מה התחדש בדין השני, וכי משום שהלחי בסוף הפס גרע.

וגם העתקת לשון החזו"א אינה מדויקת, וז"ל החזו"א "נראה דרשאי להעמיד הלחי לצד פנים של הפס ואע"ג דבין הפס והכותל אסור כדין כרמלית" - ונראה דרשאי גם להעמיד הלחי אצל הפס לצד הפנימי שאינו אלא כותל של מבוי גדול, וא"צ ד"א מן הלחי ולפנים" עכ"ל, ע"ש, נראה פשוט שכוונתו בדין הראשון שאין הלחי אצל הפס אלא כזה * וע"ז קאי מש"כ דאע"ג דאין הלחי מתיר את מקום בין הפס והכותל, כבר נקבע צורת המבוי, וכך האיר שם את החידוש "ולא אמרינן דהמבוי הוא פתוח לכרמלית במשך כ', ואינו אלא כהעמיד קנה באמצעיתו" ע"ש, ובדין השני חידש שיכול להעמיד גם אצל הפס אע"פ שלא נשאר ד"א, הן בסוף הפס הן באמצעיתו, וכך פירש בקיצור חזו"א על המ"ב.

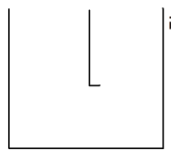
אח"כ הגיע לידי הערות על השונה הלכות מחכם אחד, ושם כתב אל הגרח"ק במש"כ דין י"ג. ונראה שיכול להעמיד הלחי וכו' עד וצ"ע בכ"ז. לפי הביאור שכתבתם בחזו"א, קשה, ברישא, למה כתב "ואע"ג דבין הפס והכותל אסור כדין כרמלית", הו"ל לכתוב בין הלחי והכותל [ואם כוונתו על מבוי השמאלי, לא מהני כלל כמבואר דין מ"ב]. ועו"ק למה כתב "ואפי' למ"ד

סמכו על עובי הדופן משום לחי לאו כלום הוא ואי סמכו על החלק הבולט שפיר מהני ולדבריו הוי איפכא כמו שמבואר שם, וצ"ע דהא מבואר בשו"ע סי' שס"ג סעיף י"א ובמשנ"ב שם דלא בעינן סמכו עלי' אלא סתמא הוי כסמכו, אא"כ סמכו על לחי אחר, וא"כ ע"כ שכוונת החזו"א כאן דהא דלא מהני סמכו על עובי הכותל הוא משום שסמכו על דבר שלא מהני, וגרע כמו שסמכו על לחי אחר ונפל, וצ"ע איך שייך בציור מח' החזו"א והק"נ דייחשב כאילו אמר ע"ז אני סומך ולא ע"ז, דמש"כ בשו"ע שהי' שם לחי אחר ונפל בשבת, לכאור' הלחי השני התיר יותר או פחות בשטח המבוי, ואם טלטל לפ"ז הוי כאילו אמר איני סומך ע"ז, אבל הכא דעת האדם על כל מה שיועיל להתיר לו, ומדוע שנחשיב סמיכתו על עובי הכותל להפקעת הלחי שבבליטה. ואם יש כזו סמיכה במחשבה, אם יש במבוי ת"ח וע"ה והת"ח ידע על מה לסמוך והע"ה סמך על מה שלא מהני יהי' אסור לו לטלטל, וזה תימא.

ד. בשונה הלכות סי' שס"ג דין י"ג העתיק ופירש החזו"א סי' ה' (ס"ט) ס"ק ו',



שיכול להעמיד הלחי מצד פנים כזה * ובלבד שיהא בתים וחצירות לפנים מהלחי, וכן יכול להעמידו בסוף הפס

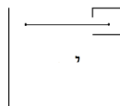


כזה * ואע"ג שלא נשאר ד' אמות באורך הפס מהלחי ולפנים, עכ"ל ע"ש, וצ"ע מה כפילת הדברים, שכבר התחדש בדין הראשון שא"צ

ואע"ג שהשטח שחוץ מהלחי נשאר כרמלית ובסוף הוסיף דאפי' בסוף הפס יכול להשים ואפי' אין נשאר באורך הפס ד' אמות לפנים מהלחי (וזה קרוב למש"כ כת"ר בשינוי קצת) וזה ברור ותקנתי בפנים עכ"ל.

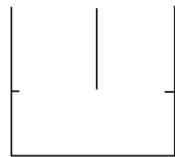
ה. בשונה הלכות סי' שס"ב דין מ"ג העתיק דברי המשנ"ב סקנ"ז דמהני צוה"פ בבקעה כשההיקף כתיקונו אף שנפרץ ברובו בד' רוחות יתר מי', והעתיק את תמיהת החזו"א ע"ז (בסי' ו' (ע') סקי"ב) דמאי יהי' ההיקף כתיקונו כיון שפרמ"ר בד' רוחות ויתר מי', והחזו"א פי' המ"ב בדרך אפשר ולצדדין קאמר או בד' רוחות או בפרמ"ר (ובכ' רוחות) ובשונה הלכות העתיק פי' זה בסוגריים בדרך אולי בסוף, משמע שפי' דברי המשנ"ב ס"ל דא"ש גם לולא דברי מרן החזו"א ז"ל וצ"ל דפירש דמש"כ המשנ"ב "ההיקף כתיקונו" קאי על כלל ההיקף דאם הוא עומ"ר אף שהפר"מ בכל דופן, וכמש"כ ציור כזה בחזו"א סי' ו' ס"ק ז', ס"ל להמשנ"ב דמהני צוה"פ, וכך פי' דברי הטור והפוסקים שהעתיקוהו, אף שלא מוזכר בהם "בד' רוחות" כשאמרו שמהני צוה"פ.

פ"י דברי החזו"א סי' ו' (ע) סקכ"ב מיהו אם אין צוה"פ מגיע עד הכותל, הוא בציוור כזה * וכדמוכח מהמשך דברי החזו"א דצוה"פ אלים טפי מעומ"ר מצד ענינם וסברת החזו"א להסתפק בזה בתחילה היא משום דיש כאן ב' עניני עומ"ר הסותרים זא"ז ואי הא לא לכך הי' מקום



נראה מבחוץ הוי לחי", הא זה הוי נראה מבפנים כמבואר דין מ"ב. [ואם כוונתו על מבוי השמאלי לא מהני כלל]. ועל הסיפא קשה, מש"כ "וא"צ ד"א מן הלחי, לפנים", הרי"ז נגד שו"ע מפורש סעי' ל"ב והובא דין ס"ד.

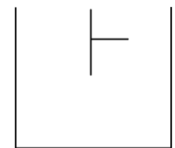
אלא נראה יותר שכוונתו כך ברישא מש"כ "לצד פנים של פס" היינו משוך לתוך המבוי אבל אצל כותל המבוי כזה * ולפי"ז אתיא כפשוטו לשון בין הפס לכותל, דכוונתו מצד החיצון של הלחי ולחוץ, וכן מש"כ למ"ד נראה

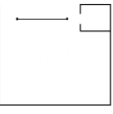


מבחוץ מהני, דהיינו ממש הדין הנזכר בדין ס"ד ע"ש בשם החזו"א. וזה פשוט דכשם שצריך בו"ח מן הלחי ולפנים כן צריך ד' אמות של אורך המבוי. ובסיפא הוסיף, דאפי' ישם הלחי אצל הפס לצד הפנימי כזה * ג"כ כשר וא"צ ד"א של אורך הפס מן הלחי ולפנים [דהו"א דהוי כאילו הפס מתחיל מהלחי והשאר הוי כמשוך לחוץ ואין כאן שיעור ד' אמות של הפס] אבל אורך המבוי פשיטא דצריך ד' אמות מן הלחי ולפנים וכמו ברישא וכמבואר דין ס"ד.

והגר"ח קניבסקי כתב ע"ז בזה"ל עיינתי עוד הפעם בד' החזו"א ונ' כוונתו

פשוטה שבתחלה כ' שיכול להשים הלחי לפנים מהפס כזה * כ' ט



לומר דנקדים העומ"ר של המחיצות (שהוא אלים טפי מעומ"ר דצוה"פ) ונבטל עי"ז את צוה"פ. ולענין דינא בציור כזה  אם צוה"פ רחבה מהאוויר דינו שוה לציור הראשון ואם אינה סותמת את רוב החלל פסול משום דל"א עומ"ר לעומ"ר וכמשנ"ת בחזו"א כאן שעומ"ר אינו דין על הפרצה כסתום.

ז. בחזו"א סי' י"א (ע"ה) סק"ד בד"ה אמנם בשורה חמישית מלמטה כתוב אם אין עומד מרובה ז' טפחים וזה טעות וצ"ל אם אין עומד ז"ט וכ"ה בכמה מהדורות חזו"א בישנים מאד ובחדש החדש.

בפשר חזון סי' י"ד כתבתי להוכיח מתוס' הרי"ד דדלתות אינן מתירות ביום אלא ע"י צוה"פ, והעירוני שחסר בתוס' הרי"ד כמה שורות ולכן הי' נראה כן מדבריו, אבל בתוס' הרי"ד הוצאת מערבא הובאו דברי הרי"ד בשלמות, ואין משם שום הוכחה.

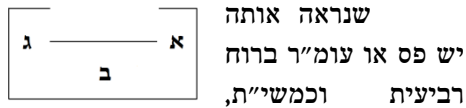
כ' בחזו"א עירובין סי' י"ד סק"ז "ולפ"ז י"ל דלענין שבת נמי חשיב פתח בפצים אחד, וזה דעת מהראשונים שהביא המרדכי פ"ק דעירובין דקנה ע"ג א"צ אלא מצד אחד" שאלתי את הגר"ק מדוע לא ציין בשונה הלכות לדברי החזו"א אלו שצידד להכשיר בשבת כשצד א' אינו על גבי הקנה. והשיב לי החזו"א רק מסביר את השיטות, אבל בשו"ע פסק כמהר"מ.

ז. בחזו"א עירובין סי' מ"ג סק"ד כתב דצורה קסד * וצורה קסה * הוי רה"י,



וציור קס"ה הוא מבואר בשו"ע סי' שנ"ח ס"ו ובבה"ל שם ד"ה באורך עשר וז"ל בבה"ל שם "והכותל החדש לא יכול לסתום וכו' שהרי אפשר ליכנס מצדדיו ושם הוא פרוץ יותר מעשר, אלא דמיירי בשלא הי' מרוחק ביותר מעשר ובזה אם אפילו באמת יפרוץ הכותל הישן וכו' ואף שאפשר ליכנס בקרפף מן הצדדין במקום שכלה כותל החדש, מ"מ מאחר ששם אינו פרוץ ביותר מעשר הו"ל כפתחים שאינו אוסר עכ"ל.

וביאור הענין הוא דרשות כזו * בכל אופן

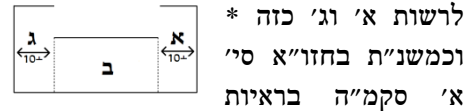


נתחיל לדון על רשות א', הנה כאן * היא פתוחה לחוץ, אבל רובה פתוח לרשות ב', ורשות ב' מתוקנת

כראוי, ואפי' אם יש יותר מעשר אמות בין הכותל החדש לכתלים כאן * רשות ב' מתוקנת כראוי, כיון



פתוחות אליה ומחמת כן שלשתם מתוקנות שפיר ונצייר הדבר כאילו נהי' מחיצה



מהגמ' שרשות הפתוחה לרשות המתוקנת נחשבת כמחיצה להחשב פס ועומ"ר, וכן

בצורה קס"ד * נחשבת כל חלק ברשות כאילו



אבל בבנה עמוד גרידא במקום שיש פירצה בקרן זוית כזה * כיון שהמחיצות פגומות מחמת הפרצה, ואין כאן איך לדון עומד מרובה,



אמנם אם אפשר לדון הקנה כלחי, יעויין בחזו"א סי' ח' (ע"ב) שע"י לחי דן לומר דגם בכה"ג נחשיב המקום כב' רשויות הפתוחות זל"ז ולא כפרצה בק"ז ואכמ"ל.

ח. בדבר פ"ת מעל צוה"פ, כתב בקו' תיקון מבואות פרק י"א הע' 159 שיל"ע בזה, והוסיף שם שיל"ע עוד אי לגבי כלאים מהני פ"ת אע"פ שאין ב' מחיצות גמורות ואף בעבידא כאורזילא, עי' בהמצויין בספר דרך אמונה פ"ז מכלאים, א"כ שמא איכא נפק"מ גם בנידון דידן בצוה"פ העוברת תחת תקרה, ועכ"פ כשתחת התקרה הוא רה"י ולכל הפחות רה"י דאורייתא עכ"ל, וע"ש בהערה בסוף פרק י', ולמעשה מחמירים בזה בשני הספיקות ומחמירים עוד שאפי"ם אם ממ"נ כשר דאם הוי פי' תקרה כשר מטעם פ"ת ואי לא כשר מטעם צוה"פ, חיישינן דחז"ל החמירו לפסול פ"ת כה"ג רק לחומרא ולא לקולא אפי"ם בכה"ג, והי' אצל הגר"נ קרליץ שליט"א כמה חזרות במשך השנים בחומרת הענין.

ול בעניי הי' נראה לחלק בין ציור שהקנה עליון עובר תחת הגג שהקנה מסלק את הפ"ת שע"ג, אבל מהשמועה בשם החזו"א דפסל צוה"פ תחת צוה"פ עי' בפש"ח סי' ג' סקכ"ד משמע לכאור' דפסול בכל גווני, ע"ש.

גוף הנידון בצוה"פ במקום מוקף ד' מחיצות הוכרע לאיסור במ"ב ובחזו"א וא"כ אי אפשר לדון בזה, אבל מה שיש לדון הוא משום דפ"ת אינה אלא מחיצה הלכתית וא"כ אינה מסלקת צוה"פ וזה תלוי במח' הראשונים שהביא בחזו"א סי' ל"ט סק"א וג' וסי' קי"א סק"א וג', אמנם שם לא איירי אלא ברשות העוברת תחת צוה"פ דהתם פסול משום שחלק מצוה"פ נמצא ברשות אחרת או בנוסח אחר דהוי אחורי הכותל כלפי הרשות ושוב נשבר הצוה"פ באמצעותו ויש כאן ב' חצאי צוה"פ שכ"א יש לו פצים אחד, ויש ללמוד מהתם לציור שהתקרה משלימה רשות וכמו שנרמז בסוף דברי התיקון מבואות שהבאתי, וגם בזה מקילים ברשות ארעית כגון רכב או פח אשפה תחת הצוה"פ כשא"א בענין אחר, ובכה"ג י"ל דגם המ"ב מודה לאיסור דעד כאן לא אמרו הרשב"א והריטב"א דהגו"א אינו מסלק עומ"ר אלא בעומ"ר, יעויין בלשון החזו"א שהמחיצות מקדימות וסותמות, אבל בצוה"פ דלעולם לא חשיב כמחיצה אלא כפתח י"ל דגרע לכו"ע, וגם הסברות שכתבתי לעיל לא שייכי אלא בצוה"פ ולא בעומ"ר, וא"כ הוא פסול לכו"ע, אבל כ"ז הוא דוקא ברשות של ג' מחיצות אבל כשיש מחיצה אחת אין הדבר ברור כלל, אף שבצוה"פ תחת צוה"פ קצת משמע שפסול י"ל דהתם כל צוה"פ משלמת רשות אף דיש בזה דוחק משום דהתם איירי לענין כלאים, ויש לדייק בזה מלשון החזו"א סי' ו' סקי"ח להחמיר וכן מלשונו בסקכ"א שם שכתב ולא תחתיו אבל בגליונות הגרד"ל שהבאתי בסקכ"ב ד"ה ואי שמקום

מציאותית, אבל צוה"פ אינה אלא מחיצה דינית לא מהני לזה, מלה"ד לאדם שיעשה צוה"פ באמצע ביתו כדי לפטור אותו ממזוזה, זכר לדבר אציין למה שכתבתי בספר סי' ט' (ע"ג) ס"ק ח' סוף ד"ה וא"כ הוי, די"ל דצוה"פ לא מהני לעשות מקום פטור, והתכוונתי לסברא זו שכל מהותו של מקום פטור הוא בחסרון תשמישו, וא"כ י"ל דצוה"פ ל"מ ליצירת מקו"פ.

המוקף כתב דאינו מפסיק, ובזה מקילים טפי.

ט. האם מהני צוה"פ באמצע הבית כדי להפוך אותו לחצר, ועי"ז יוכל לטלטל בכל המחיצות כלים ששבתו שם. נראה שכל מה שבית שאין בו דע"ד לא נחשב כבית הוא משום שמאבד את צורתו ושימוש ותכליתו, וזה דוקא אם עושה מחיצה

י. תשובה מהגר"ש פישר שליט"א

א. גוף דברי החזו"א בזה הם יתד שלא תמוט, ומפורש כדבריו בתום כ"ב א' ד"ה והא. הואיל והיה לרה"ר צוה"פ. ומי גילה להם רז זה, אלא משום שפשוט הוא דדלתות בלא צוה"פ לאו כלום, א"כ כשמדברים על דלתות שבירושלים פשוט שהיה צוה"פ.

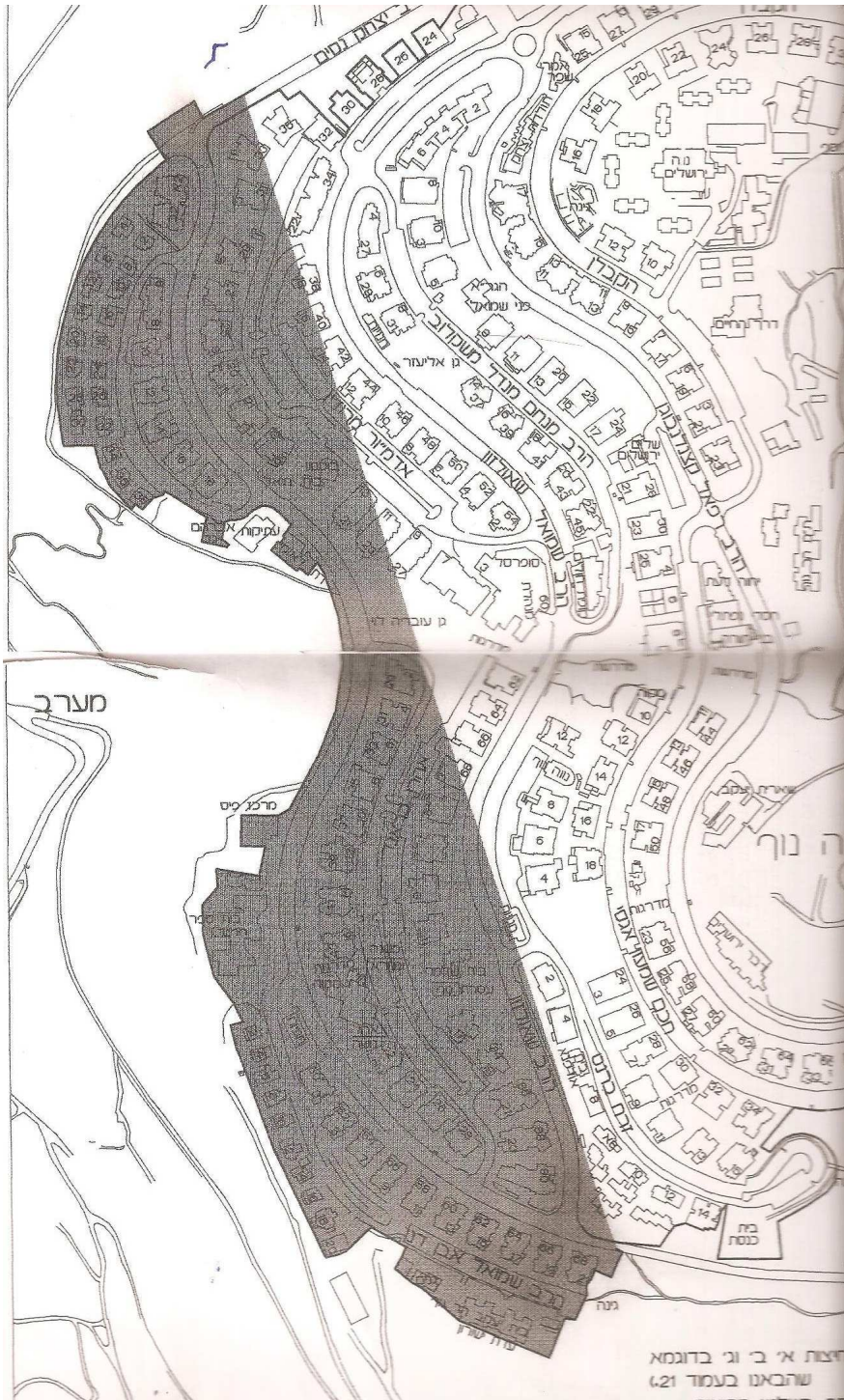
מה שכתבת דדלתות הראויות לינעל שם מחיצה עלייהו הוא דבר שאין לו שחר, דבשלמא שם פתח שייך בכה"ג, אבל מחיצה בשעה שקימת היא מחיצה וברגע שאינה חוצצת אינה מחיצה. וכ"ש מה שהחזו"א מעיד שפותחים פ"א ואח"כ עומדים תמיד פתוחים, הרי רק שומה יכול לקרותה מחיצה.

ב. מש"כ תוס' י"ב ב' ד"ה איתיביה ואפילו רבנן לא אסרו אלא דמדרבנן בעו ג' מחיצות גמורות, א"א לפרש דבריהם כפשוטו לכן פי' החזו"א דעיקר הטעם משום בקיעת הרבים וכדמפרש בגמ' דף כ"ב. אלא הכי קאמר דודאי עיקר הטעם משום בקיעת רבים אלא אפילו במפולש לכרמלית אינו מותר בלחי מדרבנן כו'

רשות הרבים

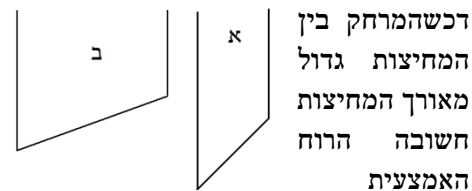
חלק מעיר שיש בה ס' רבוא, וא"כ יש עוד צדדים להקל דלא חשיב רה"ר. ומה שהשתמשו שם בג' מחיצות, לקיים את המחיצות גם לשי' הרמב"ם דל"מ צוה"פ בפרמ"ר, בזה ודאי שאפשר יותר להקל.

בקונ' העירוב השכונתי הר נוף, התירו את הבעי' של רה"ר דאו' ואתו רבים ע"י ג' מחיצות, והיו לי כמה הערות על הדברים. ואף שלמעשה בהר נוף שהיא בקצה העיר, רחוק הדבר להחמיר בה להחשיב שהיא



א. בתו' ד"ה מניח, עירובין ח' ב', ובכל הראשונים שם מבואר דמבוי שצדו אחד ארוך וצדו אחר קצר לא הוי רה"י מה"ת אלא כנגד הקצר, ואע"פ שכל האלכסון מוקף מג' צדדיו, מבואר בראשונים שדין ג' מחיצות רה"י נקבע ע"י צורת הרשות, וא"כ בציוור ג' מחיצות בהר נוף שצורתו כזה * בערך (ובפרט אחרי דלכאו' שורות הבנינים מסלקות את המחיצות שסביב כל השכונה) ודאי דלא הוי ג' מחיצות, ודיברתי על כך באריכות עם הרב מרדכי ירט שליט"א, והסביר לי, נוסף על המבואר במפה, שעשו ב' מחיצות של ד"ט בשני צדדי השכונה, ובאמת כל הצורה הנ"ל היא רק מחיצה אחת, ועדיין יש להעיר על כך כמה הערות. א, יש להסתפק בגוף הדין אם מהני מחיצת ד"ט לקבוע רשות עם צורה חדשה, ואפי' במבוי שצ"א ארוך

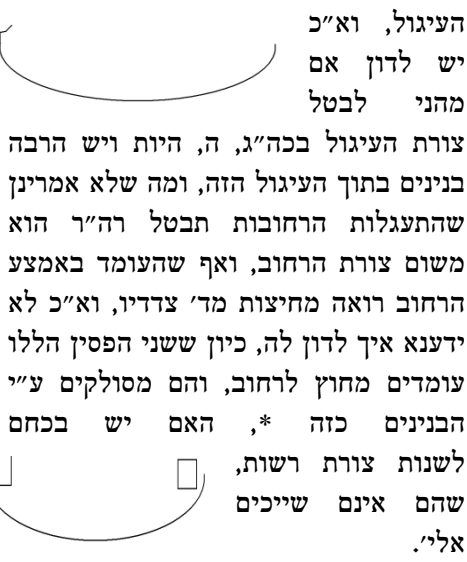
שיהי' ציורו כזה *, ב, אפי' אי נימא דמהני, הכא שהמחיצה השלישית היא שכונה שלימה, הדבר זר לומר דיהני ב' מחיצות של ד"ט לקבוע צורה לעצמם, משל לדבר שמעתי בשם הרב רוזנר לחלק כשהמחיצה האמצעית באלכסון בין ארכו יתר על רחבו^א לרחבו יתר על ארכו^ב כזה



דכשהמרחק בין המחיצות גדול מאורך המחיצות חשובה הרוח האמצעית לקבוע צורת הרשות, ואף כי יש להשיב על דבריו, אבל כאן לכאו' דהטענה הזו הרבה יותר חזקה, ג, מצד צורת הפסים, הפס בצד ימין נוטה באלכסון פנימה (כנראה גם זה

הציוור במפה) וא"כ אין מקום לומר שיקבע את הרשות, דאע"פ שרשות כזו * הוי כולה רה"י אבל כאן אין תפקידו של הפס רק לשמש כמחיצה שני',

אלא גם לקבוע צורה לרשות, וא"כ עליו לעמוד בצורה שהוא בא לקבוע, ד, הפס השמאלי לכאו' מכוון (גם ייתכן שבשביל לקבוע צורת הרשות, עליו לעמוד מכוון בדיוק, וא"כ יהי' קשה מאוד במציאות להתיר באופן כזה, עי' חזו"א סי' ח' ס"ק י"ב) אבל כדי שלא יחשב המשך העיגול אמר לי הרב מרדכי ירט שליט"א שעשו צורה כזה בערך * שיש שבירה של המשך העיגול, וא"כ יש לדון אם מהני לבטל צורת העיגול בכה"ג, ה, היות ויש הרבה בנינים בתוך העיגול הזה, ומה שלא אמרינן שהתעגלות הרחובות תבטל רה"ר הוא משום צורת הרחוב, ואף שהעומד באמצע הרחוב רואה מחיצות מד' צדדיו, וא"כ לא ידענא איך לדון לה, כיון ששני הפסין הללו עומדים מחוץ לרחוב, והם מסולקים ע"י הבנינים כזה *, האם יש בכחם לשנות צורת רשות, שהם אינם שייכים אלי'.



ב. אפרט יותר מדוע בלי שני הפסין שהוסיפו לא הוי ג' מחיצות, וכמש"נ בסק"א, דהצורה הכללית (של שני השקעים ביחד) היא כעין חמישית עיגול, והשקע הימני הוא כעין צ"א ארוך וצ"א קצר והשקע השמאלי אולי הוא חצי עיגול (ועכ"פ צריך

השכונה כא', ובאמצע המחיצה עולה, ייתכן שזה מבטל את המתלקט) אין כאן שיעור מתלקט, ושמעתי שהרב רוזנר מחמיר על החזו"א עד 45 מעלות ולפ"ז ודאי לא הוי ג' מחיצות.

ג. לשון הרמב"ן נ"ט א', שאין המחיצה ממעטת ומעכבת על הרבים כלום אין בה תורת מחיצה, וה"ה לכאור' בנידו"ד, ובבה"ל סי' שמ"ו ד"ה קרפף כתב (לקולא בחשבון שם) שיש לסמוך על תי' זה, וא"כ לכאור' צריך להחמיר בזה.

ד. בבה"ל סי' שמ"ה ד"ה אם הם כתב דנראה פשוט דגם כל הרחוב והשוק יש עליו דין רה"ר, אף שהוא מתרחב הרבה מכנגד הפילוש, דאפילו קרן זוית הסמוכה לרה"ר הוי רה"ר, אין לאו משום דלא ניחא תשמישתי, וכ"ש בזה וכו', ע"ש, ויש לעי' בכוננתו אם רק במקום שיש רה"ר במפולשת גם צדדי' המתרחבים טפלים אלי', יעוי"ש בסו"ד, או שגם כשכל רה"ר מתעגלת ס"ל להחמיר. וא"כ גם בהר נוף נפל ההיתר בבירא.

ה. החזו"א בסי' מ"ג (קז) כתב היתר לרה"ר, אבל בנידו"ד קשה לקבוע עומד מרובה, ואפשר דכאן אין כלל מקום לדון בזה.

להתיר את כל העיגולים יחד כדי להתיר הרחוב העובר חוצה להם, וגם רחוב שאולזון העובר בקצה העיגול הימני) ודעת הבה"ל סי' שס"ג דב' מחיצות כמין ג"ם ולחי הוי רה"י, אמנם אפשר דגם לדעתו הוא דוקא בצורה זו, אבל אם המחיצות מתרחבות קצת יותר, איבדו את צורתם, והחזו"א סי' ח' (עב) סק"י הקשה עליו מדברי התוס' והר"ן דכה"ג לא הוי רה"י ואפי' באלכסון, וא"כ בנידו"ד ודאי ל"ה רה"י.

ובסי' י' סקט"ו נסתפק החזו"א לומר דיהי' רה"י ושם הוסיף כן בחצי עיגול ורבע עיגול, וצ"ע איך יתיישב עם דברי התוס' והר"ן, ות"ח אחד אמר לי שנראה שכל דבריו שם הם מצד הסברא, אבל הוא דלא כתוס' והר"ן, ולא משמע הכי, אבל צריך לדעת מה התשובה לזה, ונ"מ לנידו"ד, ובחזו"א בהוספה לסי' ט' סק"ט כ' שב' המחיצות יהיו בשיעור מתלקט למחיצה השלישית, ושונה הלכות פי' דקאי אסי' י' סקט"ו, ופי' דמתלקט הוא מקו הדרום והצפון כזה * וא"כ בנידו"ד ל"ה רה"י, והגר"י ברטלר פי' דמתלקט כזה * אבל גם לדבריו אחרי ששורות הבנינים מסלקים את הרשות (וגם בלי זה כיון שצריכים לראות את כל רוחב

מבוי שכלה לרחבה



להסתפק בכמה אופנים אם חשיב צידי רחבה, בציוור זה* (ואירי שכותל

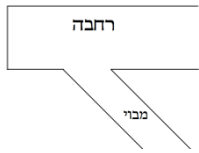
א. אמר רב יוסף בדף ח' א' דמבוי שכלה לרחבה א"צ כלום, לא שנו אלא שכלה לאמצע רחבה, אבל כלה לצידי רחבה אסור, וכך פסק בשו"ע סי' שס"ה סעיף ג', ויש

באלכסון והרחבה ממשיכה גם כלפי העומד סוף המבוי, וכאן צריך לעיין האם צורת הדפנות של המבוי והרחבה קובעת את הגדרתם או שהדבר תלוי בתשמישי המבוי והרחבה או בבעלות וא"כ אין מקום לחילוק הנ"ל.

ד. אפי' אי נימא דצורת דפנות המבוי קובעת את הגדרת המבוי והרחבה,

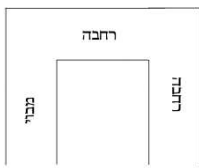


בציורים הפוכים, כגון בציור כזה, * שמצד המבוי נראה סוף הרחבה הוי כלה לצידי רחבה, ויש להסתפק



בציור כזה, * שמצד צורת המבוי כלה לצידי רחבה וכש"נ, אבל באמת המבוי כלה

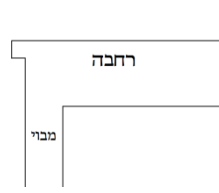
לאמצע רחבה, ואפי' אי נימא דהמקום שבזוית שבהמשך הרחבה לא חשיב המשך הרחבה, וכגון דלית בי' דע"ד, יש מקום לומר דחשיב כלה לצידי רחבה דסוף סוף הרחבה ממשיכה אחרי פתח המבוי, ובאמת יש להסתפק גם בציור ה', כיון דטעם האיסור הוא משום דהתעקמות הדפנות משוי ל"י כמבוי עקום שדינו מפולש, וא"כ אולי כשאינו מתעקם ביושר אלא באלכסון לא מיחזי כמבוי עקום, וכן יש לעי' במבוי שכלה לצידי רחבה והרחבה כלה לצידי



רחבה אחרת, והוי כמבוי כעין ח' כזה, * האם גם בזה אמרינן דדמי למבוי עקום לדעת רש"י וסייעתו

דגם במבוי כמין ח' איכא לדין מפולש, או

הרחבה אינו מתלקט ד' מתוך י' יש להסתפק האם חשיב מן הצד, או דלמא כיון שיש ד' טפחים בהמשך הרחבה לא חשיב

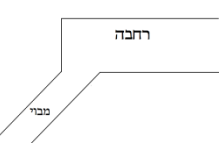


מן הצד, אע"פ שנראה שבציור כזה * חשיב כלה לרחבה מן הצד, כיון שיש שיעור

ד"ט של סוף הרחבה שהמבוי כלה אליהם, ובכה"ג במבוי חשיב מבוי עקום, אבל בציור א' שהכותל שבסוף הרחבה משמש כולו להמשך הרחבה יש מקום לספק.

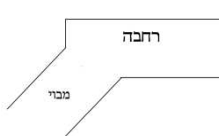
ב. יש מקום לומר דניבעי בהמשך הרחבה גדרי יצירת רשות כדי להחשב המשך הרחבה, ולא מספיק שיהי' שם ד"ט, וא"כ אם הכותל אינו מתלקט או שהוא מתעגל קצת או בזוית רחבה, וכל כיו"ב כפי שנתבאר בגדרי יצירת רה"י, אפשר דהוי מבוי שכלה לצידי רחבה. ויש להסתפק האם צריך ד"ט ברחבה אחרי המבוי או דסגי בג"ט.

ג. ויש לעיין בציור כזה, * דמצד צורת



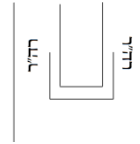
הרחבה כלה המבוי לצידי הרחבה, אבל כיון שצורת המבוי באלכסון

הרחבה ממשיכה אחרי המבוי, ואפי' אי נימא דהכא חשיב כלה לצידי רחבה, משום דנהי דכלפי העומד בתחילת המבוי הרחבה ממשיכה, אבל העומד בסוף המבוי כלה



לצידי רחבה, יש להספק מקום בציור כזה, * דהמבוי כלה

דלמא לא גזרו חז"ל אלא במקום שאחרי עקמימות המבוי יוצא לרה"ר, אבל לא נתנו לו כל גדרי מפולש, וכיון דאין כאן בקיעת רבים באמת, לא מיחזי כמבוי עקום, ויש קצת הוכחה לזה, ממש"כ תו' י' ב' דגם להריצב"א וסייעתו מבוי כמין ח' הפתוח לשני רה"ר הוי מבוי עקום, וצייר החזו"א בציור צ"ב צורתו כזה,* וא"כ נקשה דבכל מבוי כמין ח' הפתוח לרה"ר אחד ניבעי תיקוני מפולש



לדעת הריצב"א מדין מבוי שכלה לרחבה, דלכאור' לא גרע מרחבה, משום דאי נימא דברחבה כה"ג דמי למפולש, הוי בין בפתוח לרה"ר אחד בין בפתוח לרה"ר אחרת משום דבלא"ה לא בקע אינשי דרך הרחבה, אלא ע"כ משמע דלא גזרו במבוי הכלה לצידי רחבה, אלא כשהרחבה הזו מפולשת ביושר לרה"ר, וכן יש להוכיח מזה למבוי הכלה משני צדדיו לרחבות, וכגון שמתוקן בצו"פ בפתחיו הפונים לרה"ר, אלא שמפולש כמין ח' מחמת שני הרחבות, דלא בעי להו תיקוני מפולש, אלא דוקא כשפתח אחד מפולש לרה"ר, החמירו חז"ל להצריכו תיקוני מפולש כשפתוח לצידי רחבה.

אמנם יש להסתפק בכלה מבוי לרחבה ביושר ואח"כ הרחבה מתעקמת

כזה,* האם חשבינן ליה כמבוי שכלה לצידי רחבה, או דלמא לא אמרינן הכי אלא כשהמבוי

כלה לצידי רחבה וכלשון הגמ', אבל כאן שהמבוי כבר כלה, ונהי דמבוי שכלה



לרחבה מיושר כזה* ודאי בעי תיקוני מפולש וק"ו ממבוי שכלה לצידי רחבה, אבל סוף סוף הוי רחבה, וא"כ יש כאן שני גזירות, ויש מקום לומר דלא גזרו חז"ל בכה"ג וכמש"נ בכמין ח', אבל מבוי עקום שכלה לרחבה אסור משום דתורתו כמפולש ממש.

ה. ויש לעי' האם בעשה צוה"פ או פי תקרה להמשך הרחבה, מסלק אותה, ונחשוב המבוי ככלה לצידי רחבה, ולפי מה שכתבו הראשונים בטעם איסור מבוי שכלה לרחבה דמיחזי כמפולש, לכאור' הכא לא מיחזי כמפולש, כיון שאין שם דופן גמורה.

ו. אם המבוי ממשיך והרחבה כלתה למבוי

כזה,* המבוי אסור כדין מבוי שכלה לצידי רחבה, ובזה גם הרחבה אסורה משום שנפרצה

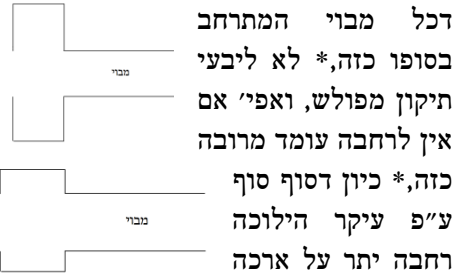
במלואה למקום האסור לה, וזה מזיק אותנו לדון בכל מבוי שכלה לרחבה, אימתי נחשוב לו מבוי שכלה לרחבה, ונשאיר לרחבה עומד מרובה להתירה, ואימתי נחשוב לו רחבה שכלתה למבוי, ויש לדון בזה בכמה צדדים, אפשר דלעולם חשיב רחבה אא"כ יש בתים וחצירות במקום העקמומית, ואפי' בית אחד וחצר אחד, והילוכם למבוי, ואז חשיב רחבה שכלתה למבוי, ואפשר דאם אין שם בתים וחצירות אלא שהיתה מחיצה עד סוף המבוי

כזה,* ונפרצה כולה אזלינן



בתר תחילתה והוי רחבה שכלתה למבוי, אלא דא"כ צ"ע עד מתי ישאר המבוי בשמו הראשון.

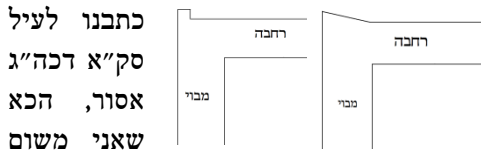
ז. עוד יש מקום לומר דגדר מבוי ורחבה תלוי בדין אורכו יותר על רחבו, וכמו שאמרו בגמ' י"ב א' לגבי תיקון לחי וקורה, ואי נימא הכי יש להסתפק באופנים רבים,



דכל מבוי המתרחב בסופו כזה, * לא ליבעי תיקון מפולש, ואפי' אם אין לרחבה עומד מרובה כזה, * כיון דסוף סוף ע"פ עיקר הילוכה רחבה יתר על ארכה יהי' לה דין חצר ולא יהי' מפולש, אלא דבכה"ג נצטרך לדון גם על תיקון החצר משום שפרוצה למבוי, ועפ"ז יש להסתפק אפי' בליכא לחצר הגדרת מחיצות עצמית כלל, אלא שהמבוי מתרחב כזה, * עד שיש מקום שרחבו יתר על ארכו, שניתן לו שם חצר, ונתיר את המבוי בלי תיקוני מפולש, ואע"פ שאם מחיצות המבוי באלכסון לכל ארכו, נראה דדנין האורך והרוחב בכל המבוי, אבל כאן שמתחיל להתרחב באמצע המבוי, יש מקום לדון מקום זה לחוד, וצ"ע.

ח. מבואר בחזו"א ס"א (סה) סקל"ט דבכלתה חצר לאמצע מבוי ודאי גם מבוי מותר כדין מבוי כלה לאמצע חצר, אבל בכלתה חצר לצדי מבוי נסתפק שם וצידד להתיר, אבל בסק"מ דקדק מדברי שה"צ דאסר בכלתה חצר לצדי מבוי, וא"כ יש להסתפק

גם בזה, כמה ימשך המבוי אחרי החצר ויהי' נחשב אמצע מבוי, ומסתבר שא"צ ד' אמות כיון שהוא המשך המבוי, אלא ג' או ד' טפחים כדין אמצע חצר, וכן יש לעי' בצורה כזו* או כזו* ואף שבמבוי שכלה לרחבה



כתבנו לעיל סק"א דכה"ג אסור, הכא שאני משום דיש מקום שהמבוי ממשך כבר י"ל דאין המבוי מתעקם דרך הילוכו, אבל במבוי שכלה לחצר כה"ג, כיון דסוף סוף יש מקום ביציאת המבוי שהוא צידי רחבה דמי למבוי עקום, וצ"ע.

ט. בציור כזה * נסתפקנו לעיל אות ג' בדין מבוי שכלה לרחבה, ולכא"ו בכל מקום שמצד צורת המבוי נראה שכלה

לצד ומצד צורת הרחבה נראה שכלה לאמצע או להיפך, אזלינן בתר צורת המבוי, משום דכל גזירת חז"ל תליא בדין המבוי, ועפ"ז צריך לדון ברחבה שכלתה למבוי על פי צורת המבוי,

וא"כ בכה"ג חשיב רחבה שכלתה לצדי מבוי, ובציור כזה * חמיר טפי משום דגם המבוי כלה לצדי רחבה ממש.

י. אמנם עפ"ז יש לדון בעיקר דברי החזו"א, דמבוי שכלה לצדי חצר, הוי כהתעקמות לבני המבוי ודמי למבוי עקום שדינו כמפולש, ואם כלה לאמצע חצר המחיצות

אין זה מספיק להשלמת תנאי המחיצות וכך לשון ספר העיתים בסי' צ"ג שכתב מבוי אסור משום דהו"ל מבוי המפולש לרה"ר, אבל בלשונות הראשונים מבואר שענין איסור מן הצד הוא משום התחלפות וטעות, וא"כ יש לדון לדעתם בדין חצר שכלתה לאמצע מבוי, וצ"ע.

יא. מבוי שכלה לצידי רחבה, אלא דשם יש

פתח מהרחבה לרה"ר
או לכרמלית כזה, * כ"ש
דמיחזי כמבוי עקום ואסור.



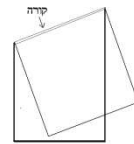
מעידות שהוא רשות אחר, אבל ברחבה שכלתה לאמצע המבוי, הרי כלפי מקום המבוי שכנגד הרחבה חשיב מפולש, וסברת החזו"א היא שהיות והיציאה לחצר היא מאמצע המבוי, ניכר שנשלמו מחיצות המבוי, ולא דמי למבוי שכלה מן הצד שאין מחיצה מוגדרת למבוי, ולשונו בביאור דין הגמ' בס"ק ל"ט, שענין איסור מן הצד אינו משום התחלפות וטעות, אלא שענין מחיצות הוא הכרה למקום שביניהן שהוא מובדל וגדור, וכל שהמחיצות הן בבחינת בלתי שלימות אלא שידיעה חוציי משלימתן, כמו הכא שהידיעה שחלק ההוא חצר ולא מבוי

שמעתתא דקורה באלכסון

שמודדים את תבנית בנין הכתלים ע"פ הקורה, גם ביותר משיעור מבוי נימא הכי, ואפשר לומר שזו תקנה מיוחדת מדרבנן, דמיחזי שהקורה באה להשלים ב' כתלים.

אבל יש לדון על עיקר הדבר, האם אפשר למדוד כתלים, לגבי הקורה, א"ד אין הקורה אלא כתיקון להשלמת המבוי, וסדר הדברים הוא, שאחרי הגדרת ג' מחיצות המבוי דנים על הקורה, וא"כ עלינו לדון אם אפשר לראות ב' מחיצות, לגבי המקום שביניהם כג' מחיצות גם בלי קורה ולומר דכל מה שבעינן ג' מחיצות, הוא כדי להקיף את כל הריבוע, אבל המשולש שליד הדפנות נחשב מוקף בג' מחיצות, גם לפני המחיצה השלישית, ומבחינה מתמטית, ודאי דב'

א. מבוי בעי ג' דפנות, ובדופן רביעית תקנו רבנן לחי וקורה, ובמבוי שצידו אחד ארוך וצידו אחד קצר דעת רב כהנא שעד ד"א מניח את הקורה באלכסון, וצ"ע היכן יש ג' מחיצות למבוי, וי"ל שהמבוי נמדד לפי הקורה, ואם מרבעים את הדפנות לפי הקורה הרי יש כאן ג' מחיצות כזה * , וצריך



טעם בשיעור ד' אמות, כלו' הא דהשיעור הוא ד"א, הוא משום דזה שיעור מבוי ואפי' לרב יוסף דשיעור מבוי בד"ט נתבאר לעיל

בשמעתתא דחלל פתח המבוי סק"ט, דברי הגמ' ה' א' לאפוקי מתורת לחי עד דאיכא ד"א, והכא נמי באים לאפוקי מתורת קורה, אבל אם נימא דטעם ההיתר הוא משום

החוץ, וזה נגד כל ענינם של מחיצות, ולפי"ז אם ניכר שהזוית יותר חדה, שגם כלפי חוץ ניכר שעיקר הסגירה והמחיצה היא כלפי פנים, יהי' מחיצה.

ואחרי שהסכמנו שאין ב' מחיצות, משמשים כג' מחיצות, אי נימא הכי גם במבוי שנתקן בקורה, עכ"פ אם נימא דתיקון קורה אינו אלא מדרבנן, נשוב לסוגיין, וצ"ע היכן יש ג' מחיצות למבוי דידן, ורחוק לומר דלר"כ א"צ למבוי אלא ב' מחיצות, ומה שאינו מניח את הקורה כנגד הארוך הוא מדינא דר"א ור"א, ה' א', דבני מבוי שבקי לקורה ואולי בפירצה, ואם יהי' פס ד' [בסוף מבוי] סמוך לקורה יועיל אף בפרמ"ר ואף בדליכא שם ד' מחיצות.

אלא י"ל דעד ד"א גם את האלכסון אפשר לראות כדופן רביעית, כיון דאורך המבוי ד"א אע"פ שארכו יתר על רחבו, כיון דהמבוי ארוך יותר, [ולפי"ז צ"ל דלגבי שיעור ד"א דדין מבוי אין מודדין אלא כנגד הקצר, וא"כ י"ל דה"ה נמי לארכו יתר ע"ר ולבתים וחצירות פתוחים לתוכו, ויש לחלק], מיהו, הדוחק בזה הוא, דא"כ הי' צריך לכאור' להיות שיעור לפי כל מבוי ומבוי, ומדוע קבעו שיעור ד"א, א"כ אע"פ שנתיישב בדברים אלו הקושיא מהא דליכא ג' מחיצות, עדיין צריך טעם למה שחלקה הגמ' בין יש בו ד"א לאין בו ד"א, ואולי י"ל דבשביל להחשיב מבוי כזה לג' דפנות, אפי' בגדול הרבה, אין הדבר נמדד בצורה יחסית, אלא כשכותל אחד ארוך יותר מארבע אמות שוב לית ליה למקום זה אלא ב' מחיצות.

מחיצות לא נחשבות כג' מחיצות, משום דכל מה שאפשר להחשיב ב' מחיצות כג' מחיצות, הוא ע"י שמעמידים אותם



באלכסון כזה * ורואים כל אלכסון כגודר גם את

האורך וגם את הרוחב שזה טבעו של אלכסון, אלא דאם דנים את שתי הדפנות באלכסון, פירושו של דבר הוא, שדנים כל דופן כאלכסון ביחס לעצמה, וקו ישר אינו אלכסון. למה הדבר דומה, שנאמר שכשיש מחיצה אחת, נחשב כל העומד במשולש שלידה כמוקף ב' מחיצות (ויועיל ע"י טפח לסוכה) וזה ודאי לא מסתבר [לענין סוכה יש להוסיף עוד שלכאור' אם יעמיד את הטפח באלכסון 45 מעלות, שהאלכסון הוא לגבי הטפח ולא לגבי עצמו יועיל בסוכה, וזה לא מסתבר כנ"ל, לכן נראה שמודדים את האלכסון רק ביחס לדפנות, אבל הטפח שהוא תיקון מיוחד, אינו מועיל לצורת תבנית הכתלים, וצ"ע]

כ"ז מבחינת ההסתכלות החשבונית, אבל בהלכה עדיין יש לדון בדבר, ויש לומר

בזה סברא דבג' מחיצות כאלו * העומד



בחוץ והעומד בפנים, רואים את הרשות הפנימית גדורה אבל בג' מחיצות כאלו *



כשם שהעומד בפנים רואה עצמו מוקף בג'

מחיצות כך העומד בחוץ רואה א"ע מוקף בב' מחיצות, כלו' שאין המחיצות משמשות לסגירה כלפי פנים יותר מאשר לסגירת

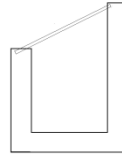
ויש לבאר דאם יש בדופן הארוך יתר מד"א, א"כ יש כאן שיעור מבוי שלם שהקורה מונחת לרחבו ואין קורה מועילה אלא בראש המבוי ולא בצידו, ואין לומר דלמקום זה, הוי הקורה ראש המבוי, דא"כ לית לי ג' מחיצות וכשנ"ת, וא"כ י"ל דלעולם דיני מבוי נמדדים אפי' מעבר לדופן הקצרה כל שהוא בכלל הקורה, ויש לצדד בזה סברא נוספת, דבעי כל דיני מבוי בתוך הג' מחיצות, לפמש"כ לעיל דסדר הדברים הוא דאחרי הגדרת ג' מחיצות המבוי דנים על הקורה, י"ל דאין להחשיב את הקורה כדי שיהי' במבוי שיעור ד"א ארכו יתר ע"ר וכו", והמבוי ותיקונו באין כאחד, אלא בעי כל דיני מבוי כנגד הקצר.

ב. רבא אמר אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר, דטעמא דקורה משום היכר ובאלכסון ל"ה היכר, משמע מהא דהוצרך לטעם דאלכסון לא הוי היכר, דמצד כתלי המבוי אין בעי' וכשנ"ת. וזה תמוה קצת וכשנ"ת. אלא יש לפרש קצת בדוחק דלמ"ד קורה משום הכירא, בעי שיהא ניכר במציאות ענין תיקון הקורה, והכא, אף אי בגדרי המחיצות יש לחשוב קורה באלכסון כמחיצה רביעית, אין הדבר ניכר כן, ולפ"ז גם אין לדייק דרבא מודה שאפשר לראות את האלכסון כדופן רביעית דאע"פ דישי לדייק דס"ל דגם קודם הקורה חשיב ג' דפנות, הא דלא חשיב קורה לדופן רביעית גרידא, כלול בדבריו לפמשנ"ת. ויש לפרש דבריו באופן אחר, דקאי ע"ז גופא, ואמר דבאלכסון אין הקורה עוזרת להיכר כיון שא"א להחשיב בין ע"י הקורה, בין לפני הקורה, את מקום האלכסון למוקף ג'.

מחיצות, ואפשר דלא נקט דבאלכסון ל"ה מחיצה אלא איידי דבעי למימר דלר"כ באלכסון הוי מחיצה, ומצד הלשון הי' מקום לומר דנקט דבאלכסון לא הוי היכר כדי לומר דגם בתוך המבוי לא הוי היכר באלכסון, ומה שנקט המח' בגמ' בצד הכתלים, הוא משום דר"כ, דכח דהתירא עדיף ועיקר החידוש הוא בדבריו, אלא שצריך בזה טעם, וביותר מד"א י"ל עפמשנ"ת לעיל דחשיב קורה בצד המבוי, אבל בפחות מד"א צריך יותר טעם, וע"פ משנ"ת דאלכסון אינו ניכר כמחיצה רביעית, יש בזה טעם, ועי"ל דאין סברת הפסול במחיצות מועילה אלא לאסור כנגד הארוך, אבל המקום שכנגד הקצר שמוקף ג' מחיצות, אינו נאסר אלא משום דפרוץ במלואו למקום האסור לו או משום דלית לי' קורה ע"ג מבוי, ומש"ה נקט רבא בפשיטות טפי דבאלכסון ל"ה היכר, ולא חשיב קורה כלל, ואין נידון להתיר בשום מקום במבוי, אבל אין לדון דכה"ג ס"ל דחשיב ג' מחיצות.

ג. ואימא טעמא דידהו קורה טעמא מאי משום מחיצה ובאלכסון נמי הוי מחיצה, הי' מקום לפרש, דבא לומר דאפשר למדוד את הדפנות לפי הקורה, אלא דכיון דרבא קאמר לה, אם באמת העמיד ע"ז את הנידון, הי' צריך לומר דטעמא דידי דבאלכסון לא הוי מחיצה, ומדלא קאמר הכי, על כרחך דאין זה הנידון וכמו שנתבאר. אלא דלמ"ד קורה משום מחיצה, אם משום דס"ל דקורה אלימא, טפי מדס"ל למ"ד משום הכירא, אי משום דא"צ שיהא ניכר, י"ל דמשמשת כדופן רביעית.

ד. יש לעי' לרב כהנא שיכול להניח הקורה באלכסון, האם צריך שהקורה תהי' מונחת ע"ג הקצר מצידו כשם שכל קורה מונחת על דפנות המבוי, אבל אם יניח אותה על ראש הכותל, כזה * הוי כאילו הניח את הקורה ע"ג יתדות, א"ד לא שנא.

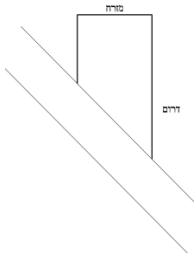


ה. לפי הסברא דלעיל, שהחסרון בד"א הוא שהקורה מונחת בצדי המבוי, אם יניח את הקורה לר"כ על הארוך בפחות מד"א מכנגד הקצר כשר, אבל פשוט לשון הגמ' ד"א אינו מניח אלא כנגד הקצר, משמע דמעצם זה שהכותל מאריך, פסול אפי' פחות מד"א מכנגד הקצר, וצריך טעם, ולפמשנ"ת דסדר הדברים הוא דאחרי הגדרת ג' דפנות המבוי, מניח הקורה, ולפמשנ"ת דהא דחשיב הכא ג' דפנות לכל המבוי הוא משום דעד מרחק של ד' אמות אפשר לראות את הדפנות כג' דפנות, אם הדופן הארוך יתר ד"א על פני הדופן הקצר, מקבל המבוי תורת ג' דפנות רק כנגד הקצר, ורואים את הדופן הארוך בפנ"ע, ומש"ה י"ל דאינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר, וכפשוט הלשון.

ו. רש"י ד"ה ובאלכסון ל"ה היכירא פירש שהרואה בני מבוי נמשכין ומשתמשין ברה"ר חוץ מכנגד כותל הקצר אומר מותר להשתמש ברשות הרבים לפי שאין אותו העודף דומה שהיא מן המבוי, ולפ"ד מש"כ בגמ' ובאלכסון ל"ה היכרא, לא קאי אקורה וכמ"ש ה' א', אלא אמבוי, שמצד הדפנות אינה ניכרת הבדלת המבוי מרה"ר.

זלפ"ז יש לדון במניח הקורה באלכסון בתוך המבוי, שאין בני המבוי נמשכין ומשתמשין ברה"ר, כיון שיש שם ג' מחיצות אף שאין המקום שכנגדו מתוקן בקורה, מיהו, הא בפשוט דין הגמ' הוא גם במבוי הפתוח לכרמלית, וא"כ דברי רש"י נמשכין ומשתמשין ברה"ר לא דווקא אלא ה"ה כרמלית, וכשם שגזרו במבוי הפתוח לכרמלית דליבעי קורה, דלא יבואו לטלטל מרה"י לרה"ר, ה"נ י"ל דאסרו באלכסון בכרמלית, וא"כ י"ל דה"ה מבוי שאין בו קורה דאע"ג דלרוב הראשונים הוא רה"י דאו', חשיב כרמלית מדרבנן, וכשם שלא מועילה קורה באלכסון בפתוח לכרמלית דאו' (כלו' מקום פטור) כך י"ל שלא מועילה קורה באלכסון בפתוח לכרמלית דרבנן.

ועל עיקר סברת רש"י יש לדון במבוי שפתוח לרה"ר כנגד אלכסונו כזה *



דלא מיבעיא הבאים מהדרום למזרח שרואים בני המבוי בתוך המחיצות, אלא אפי' הבאים מהמזרח לדרום הרי לפי קוי המיתאר של רה"ר, הם רואים את כל האלכסון בתוך המבוי, ולגבי העומדים מול המבוי ג"כ י"ל שאינם רואים את גבולות המבוי לרה"ר אלא ביחס לרה"ר, ובפשוט זה הציוור בכל מבוי הפתוח לרה"ר, דסוגיין דרה"ר הולכת לפי סיום דפנות המבוי ואף דמצד זה אפשר דרה"ר עוברת ביושר, מסתבר כך מצד אחר, דאל"ה מדוע לא האריכו הכותל הקצר עד כנגד הארוך, ודחוק להעמיד הגמ' באוקמיתא כשהיא לא

הציור הפשוט, ויש לומר דלגבי בני המבוי, אין אותו העודף דומה שיהא מן המבוי, דאין חילוק לגבם בזוית רה"ר.

ומשמע ברש"י דמצד המחיצות אין כאן שום נידון ויש לפרש כמו שנתפרש.

ז. ויש להוסיף דלמש"כ לעיל דכה"ג חשיב מחיצות גם קודם הקורה, לדעת הראשונים דבג' מחיצות הוי רה"י, הזורק למקום זה מרה"ר יהי' חייב. אלא דצריך שיעור בזה דלא מסתבר דאם יש רה"י ד"ט על ד"ט מוקפת בג' מחיצות, ונמשך דופן אחד עוד ג' אמות שיהי' כל האלכסון חשיב מוקף בג' מחיצות, ואין לומר דעד ד"ט, דא"כ מדוע בסוגיין חשיב רה"י עד ד"א, ואין לומר דלעולם מדאו' לא הוי אלא מקום פטור, אלא שמדרבנן התירו לטלטל ע"י קורה, כדמשמע בגמ' כ' א', דמקשה אדר"א פשיטא דזורק לבין פסי הבירות חייב, דאי לאו מחיצה הא היכי מישתרי לי' למלאות, וצ"ע.

אא"כ נאמר בנידון דריש שמעתתא זו, דמדאו' כל ב' מחיצות נחשבים ג' מחיצות ודלא כמשנ"ת שם, וצ"ע.

ח. בתוס' ד"ה מניח הקשו היכי שרי להשתמש נגד הארוך, וממה שהקדימו דברי רש"י דשרי להשתמש, וזה מה שנקטו בקושייתם משמע דמחסרון דין רה"ר קאתו עלה, דאי משום דמבוי בעי ג' דפנות, יכלו להקשות בפשיטות, דהא בעינן קורה ע"ג מבוי, וכך משמע מתירוציהם.

ותירצו תוס' דמאן דאית לי' קורה משום מחיצה הוי אפי' דאו', משמע מדבריהם דקורה מועילה מדאו' אפי' לב' דפנות, אא"כ נימא דכיון דקורה דאו' חשיב כמחיצה גמורה, שאפשר למדוד את המחיצות כלפי' ועי"ז ליצור ג' מחיצות, וחסר קצת בתוס', ואפשר לצדד דלגבי הא דבעי ג' דפנות לר"י, בעי שיהא אורך כל דופן כדופן שכנגדו, ואינו מתיר יותר מזה, אבל אחרי שהניח קורה דאו', כבר חשבינן לי' ג' מחיצות, ולרה"י, ולגבי זה שאין הקורה מועילה אלא לדופן רביעית, אמרינן הסברא שנתבארה לעיל דגם כה"ג חשיב ג' דפנות, ובב' צדדים אלו תלוי גם ביאור דין הגמ' דיותר מד"א פוסל האלכסון, והכל כמשנ"ת. ולתירוץ זה צ"ל דמ"ש רבא דבאלכסון לא הוי היכר, פירושו כמו שבא לעיל סק"ב בדברינו דבאלכסון אינו מועיל להיכר או באופ"א כמש"ת שם, ודלא כרש"י, ויש לצדד גם כרש"י דכוונת רבא דטעמא דידי דקורה משום היכר ומש"ה א"א לומר כל משנ"ת בדעת רב כהנא, ואולי תאמר דבאיזה אופן, יועיל ההיכר לדידי כמו שהועילה מחיצה לדידהו, ע"ז אמר דבאלכסון לא הוי היכר וכמשנ"ת ברש"י.

ולפמשנ"ת דהא לא קשיא להו, היכן ג' מחיצות דמבוי, יש לומר דיני מבוי באמת הם עד הארוך לפי האלכסון, ואפי' אי נימא כהצדדים שנתבארו לעיל לומר לא כך, למ"ד קורה דאורייתא, דמדיני רשות היחיד מועילה כמחיצה, מסתבר טפי לומר דחשבינן המבוי עד התם לכל מילי.

ט. עוד תירצו תוס' דכיון דצידו אחד ארוך מסתמא לא בקעי בה רבים ולא גזרו בי' רבנן הואיל ובטל לגבי מבוי אע"ג דאית לי' ד' ע"ד, נתבארה בתוס' סברא חדשה שהאורך בטל אל המבוי, וצ"ע מה שהקשנו לעיל מדף כ' א' דלא התירו לטלטל אלא במקום שהזורק מרה"ר לתוכו חייב, וי"ל דהנ"מ ברשות בפנ"ע אבל כשבטל לרה"י לא גזרו, ולפי סברתם מבואר הפלא ופלא

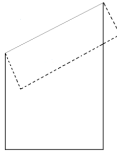
דין הגמ' דד' אמות, דכיון דיש בו שיעור מבוי, חשוב לעצמו ואינו מתבטל לרה"י, ובפשטות כל דיני מבוי, בעינן כנגד הקצר, דאי לא הוי מבוי, איך נטפל מקום זה למבוי, אא"כ נימא דלגבי הא דחשיב מבוי מודו לדברינו לעיל סוסק"א וכמו שצידדנו בתי' הראשון וכמו שמשמע בקושייתם, וכל מה שהוצרכו לסברת הביטול הוא לדיני רשות היחיד.

ג' מחיצות רה"י

א. הדעה המקובלת בפוסקים דמדאורייתא ג' מחיצות הוי רה"י כזה *.



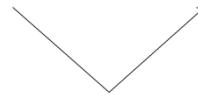
ב. בבנין מבוי שצד אחד ארוך מחבירו מבואר בתו' ח' ב' ד"ה מניח, דאינו רה"י מדאו' אלא עד כנגד הקצר, משום שרק למקום זה יש ג' מחיצות, כזה * ואף שהי' מקום לחושבו באלכסון ולומר שהוא מוקף בג' מחיצות כזה * ולומר שהגדרת מקום מוקף ג' מחיצות הוא כל שאם נמתח עיגול סביב המקום יהי' יותר מ180 מעלות מוקפות במחיצה, קמ"ל בתוס' דאי"ז ההגדרה, אלא ע"פ צורת הדפנות בעינן ג' מחיצות (ועי' לק' מאות י"ז ולהלן בדין צדו אחד ארוך וצדו אחד קצר בב' מחיצות, ע"ש).



ג. בבה"ל ריש סי' שס"ג ד"ה אסרו חכמים כתב "בשתי מחיצות ולחי הוי רה"י מה"ת, ודע דאין נפק"מ לדעה זו אם שתי המחיצות היו כמין גאם * או שתי מחיצות היו זו כנגד זו, דגם בזה מקרי רה"י מן התורה כיון שיש לו עוד לחי" עכ"ל, מבוי בדבריו דכה"ג * הוי רה"י ופשט משמעות הבה"ל משמע דהוי רה"י בכל ריבועו ואע"פ שאין קנה כנגד הלחי וא"כ אין סברת הבה"ל משום דרוב הרשות מוקפת דהא העומד מחוץ לאלכסונו אינו מוקף ברובו, אלא ע"כ דס"ל דבעינן שם ג' דפנות לרה"י, ומקורו בגמ' י"ב ב' שהביא שם והלחי חשיב כסותם כל הרוח, וכסוכה דב' דפנות וטפח נחשבים ג' דפנות, ולפ"ז אפשר דבציור כזה * בלי לחי,



או בצירור כזה * שב' הדפנות רחבות יותר משיעור מרובע, אפי' ע"י לחי לא יהי' רה"י.

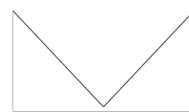


דלא כהתוס' שנת' סק"ב וצ"ע מהיכן הוציא ד"ז מהגר"א, ונראה ע"פ מש"כ החזו"א בס"ק ח' דגם לפי' בתרא דלא גזרו בי' רבנן הואיל ובטל לגבי מבוי, יש לפרש דאם קורה משום מחיצה יש בכחה להעמיד את המבוי במוקף על תמונת אלכסון משא"כ אי קורה משום היכר אין כאן צירוף מחיצות, ע"ש, היינו דהי' ברור לו דלא הקילו רבנן אלא בצירור שיש מה שמעמיד המבוי על אלכסונו, ואם נמצא מי שאומר דגם בלחי הוי רה"י, ע"כ דס"ל דמדאו' הוי רה"י) וא"כ גם בב' מחיצות כמין גאם הוי רה"י מה"ת באלכסון ובפס ד' מותר להשתמש באלכסון, ולא משמע כן, ואפשר דדוקא בדאיכא ג' מחיצות ולחי במקום מחיצה ד' אז אמרינן דמתיר באלכסון ונעשה רה"י מה"ת באלכסון ומותר גם טלטול, אבל בלא לחי אינו רה"י מה"ת לא בב' מחיצות כמין גאם ולא בצדו אחד ארוך וצדו אחד קצר במה שחזין מכנגד דופן הקצר וכו', ע"ש. אמנם מסקנת החזו"א בדעת הגר"א דגם בניתר בלחי אינו נותר במבוי אלא מדרבנן.

ד. יש שצידדו לפרש דברי הבה"ל בהעמיד הלחי כנגד הכותל וכמו ראש תור, וב"בית אליהו" עירובין סי' י"ח צידד לפרש דברי הבה"ל בשיש קנה כנגד הלחי, וכל ריבועו הוי רה"י, אמנם, פשט משמעות הבה"ל נראה דהוי רה"י בכל ריבועו ואע"פ שאין קנה כנגד הלחי, ובדעת החזו"א יש להסתפק אם יועיל קנה כנגדו או דמהני רק בשיש צורה שלמה להיקף הרשות.

ה. בחזו"א סי' ח' סק"ו כ' נראה דהא דב' דפנות כמין גם אינו נידון כג' דפנות

ובחזו"א עירובין סי' ח' סק"י כ' דבכל ריבועו ודאי לא הוי רה"י, ואפי' באלכסון בתו' ח' ב' ד"ה מניח מבואר דלא הוי רה"י מה"ת באלכסון וכו', (וכנ"ל אות ב') והא דאמר י"ב ב' במבוי שהכשירו בלחי, דוקא בב' כתלים זכנג"ז, כיון דיש מחיצה כנגד הלחי עדיף טפי, וחשיב ע"י הלחי כסתום מג' צדדים, והוסיף דכן משמע בלשון הר"ן פ"ק דסוכה בסוגיא דמגו דהוי דופן לסוכה כו' דבב' דפנות כמין גאם וטפח אינו רה"י מה"ת אלא כנגד הקצר, עכ"ל, והגרעק"א ציין ג"כ את דברי הר"ן הנ"ל על התוס', ואולי יש לומר דכוונת הבה"ל היא דהוי רה"י באלכסון ולחלק דב' דפנות אפשר לראות הן כב' דפנות ולומר שהן מצפות לב' דפנות כנגדן להשלמתן הן כג' דפנות ולומר שהן מצפות לדופן רביעית להשלמתן כזה *,



משא"כ בג' דפנות, אחרי שמציאות הדפנות קובעת את

צורתם א"א לראותם באופן אחר, וע"פ דברי הר"ן הנ"ל שיעור הדופן השלישית לענין זה הוא מטפח ולמעלה (אמנם י"ל דזהו דווקא בסוכה שהתורה החשיבה טפח כדופן שלימה).

בחזו"א סי' ח' סק"י צידד בתחילה לדעת הגר"א דבכל צידו אחד ארוך וצדו אחד קצר הוי מה"ת רה"י באלכסון (היינו

מנחת

עירובין

עיון

עה

למחשב רה"י מה"ת (א"ה), היינו כדמוכח בתוס' הנ"ל אות ב' היינו דוקא כשב' הדפנות על שיעור אלכסון של מרובע *

אבל כל שנתקרב זה כנגד זה ונתמעט האלכסון משיעור אלכסון של מרובע נידון כג' דפנות, וניתר בלחי וקורה

ולא חשיב קורה באלכסון, דאל"כ אין לדבר שיעור, וב' כתלים באלכסון ומקורבין במערב ופתוחין למזרח כזה * ודאי נידון כמוקף ג' רוחות,

עכ"ל וע"ש. אמנם יש להקדים לזה דמצד קוי המחיצות הי'

מקום לדון אחרת, דכל קו ישר אינו אלכסון

ביחס לעצמו אלא ביחס לקו אחר וא"כ צורת הרשות היא כזו, * והו"ל להעמיד את הקורה כך *

או כך *, וסברת רבינו יש לבאר

בכמה אופנים א, דמותחים קו דמיוני במרכז הרשות, דזה ישאיר את הרשות על עיקר צורת מתכונתה (זכר לדבר, סברת החזו"א

בליקוטים סי' ב' ס"ק כ"ג דמרבועין העיר לפי הריבוע ששטחו פחות) ורואים את ב' הקווים כאלכסונים אליו כזה *

ב, על דרך שנתבאר לעיל דצורת המדידה היא בציור כזה * אלא שקביעת רשויות תורה, היא במקום מוקף, והשכל אינו יכול לראות קו שבור שסוגר

הרשות ומש"ה אמרינן שהיא רה"י עד קצותי, ומש"ה ג"כ לא אמרינן שיהי' מותר לטלטל במשולש א' וממשולש ב' למשולש ג' יהי' אסור לטלטל ממ"נ דלא אמרה תורה רשויות כה"ג. ג, דאחרי שמבנה הדפנות קובע את צורתם כג' מחיצות רואים אותם כמוקפות בג' מחיצות

סביבם כזה * והמקום הפתוח הוי רוח רביעית. ד, דאחרי שקירוב הדפנות קבע שעלינו לראות את זוית המחיצות כרוח

נפרדת מותחים קו דמיוני ברוח זו כזה * ומרבעים לפ"ז.

ו. בחזו"א סי' י' (ע"ד) סקט"ו כ' ואי איכא ב' דפנות כעין גאם, ועשה לחי לא הוי רה"י. וכמש"כ סי' ח' סק"י (כוונתו דבכל הריבוע ודאי לא הוי רה"י) מיהו אפשר דנידון באלכסון והוי רה"י ביניהן באלכסון

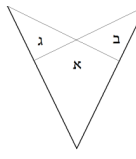
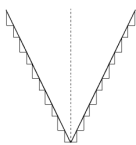
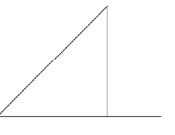
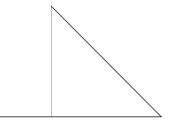
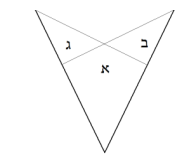
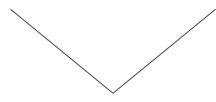
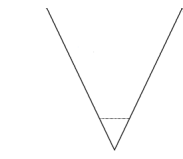
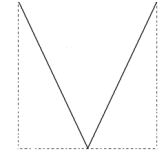
דחשיב כג' דפנות, עכ"ל. ובשונה הלכות סי' שס"ג דין ג' ובהערות שם פי' דמאי דמסיק מיהו אפשר וכו' היינו אפי' בלא לחי וכמו דמסיק בחצי עיגול דודאי נידון מה"ת כג' מחיצות אפי' בלא לחי וזה ברור, והיינו שנידון כך *, ומה

שהקשה החזו"א על סברא זו בסי' ח' (עב) סק"י מדברי התוס' והר"ן, צריך ליישב כמש"כ לעיל אות ג', וצ"ע, ויש עוד מקום בחזו"א שצריך ביאור לדבריו כאן לפי' השונה הלכות, והוא בסי' מ"ג (קז) סק"ט שכ' שם דק"ן זוית שבסוף הבתים הוי

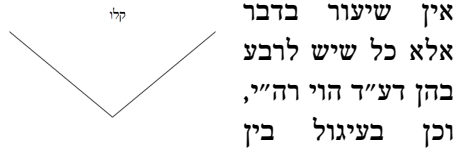
רה"ר כזה *

רה"ר

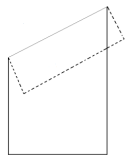
רה"ר



ז. עוד כ' החזו"א שם ונראה דאף אם הן מרוחקין זה מזה יותר מאלכסון של מרובע נמי הוי ביניהן רה"י כזה * ולפ"ז



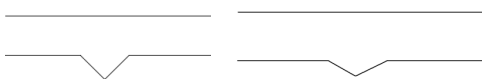
אין שיעור בדבר אלא כל שיש לרבע בהן דע"ד הוי רה"י, וכן בעיגול בין שהוא חצי עיגול ובין שהוא חלק עיגול חשיב כג' מחיצות, ועי' בלשון הגמ' י"ב ב' עגולה לא, וצ"ע בכ"ז, עכ"ל, ובי' הדבר הוא עפמשנ"ת באות ג' בדעת התוס' דא"א



לראות הדפנות כזה * כיון דמציאות הדפנות קובעת את צורתם, וכך מבואר בתחילת דברי החזו"א וכמש"כ באות ו', א"כ אין ההגדרה כמש"כ

באות ב' דבעינן ג' מחיצות ע"פ צורת הדפנות, אלא כל מקום שאפשר לראותו כמוקף בג' מחיצות הוי רה"י ואפי' כשצורת הדפנות מנגדת לזה, וכל מה שכתבו תוס' הוא דוקא בדאיכא ג' מחיצות, דג' דפנות מגבילות אותנו לראות את צורת הרשות לפי הדפנות. (אם החזו"א צייר בעצמו את הצירורים, יש להעיר מדוע לא צייר בזוית יותר קהה האם ס"ל דיש גבול לדבר).

ח. בחזו"א סי' מ"ג סק"ט כ' דודאי קרן זוית דאמרינן שבת ז' א' דהוי כרמלית דיש לו ג' מחיצות כמין "ח" איירי, ע"ש, והק' החזו"א דא"כ הוי האי קרן זוית רה"י גמורה מה"ת, ע"ש. והרי י"ל דאיירי דיש לו ב' מחיצות כמין ג"ם כזה * או כזה * ומש"ה לא הוי רה"י, אע"כ דס"ל כמש"כ דב'



אע"ג דהנכנסים לתוך העיר לא ניחא תשמישיהו בהאי קרן זוית שהרי יפגעו בכתלים החוסמין בעדן, מ"מ הוי רה"ר, וראי' לזה ממש"כ תו' עירובין ו' ב' דרה"ר המתקצרת באמצעה מט"ז אמה חשיב גם מקום הקצר רה"ר, ואם איתא דקרן זוית כמין ג"ם הוי כרמלית א"כ האי רה"ר המתקצרת באמצעה ונשארו קרן זוית מזה ומזה, אותן זויות נעשו כרמלית ושוב חסר לי' לכל הרה"ר שיעור רוחב של ט"ז אמה, ע"ש, ואע"ג דס"ל הכא דב' דפנות כמין ג"ם הוי רה"י, שאני הכא דאפשר לראות ב' המחיצות באלכסון כג' מחיצות המצפות למחיצה שלישית להשלמתן וכמש"כ משא"כ התם דצורת רה"ר והילוך הרבים קובעת את הקרן כב' מחיצות ומש"ה לא הוי רה"י, ובעיקר דקדוק רבינו מדברי התוס' יש

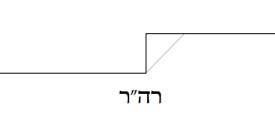


לדון, דבאמת מהרש"ל צייר מתקצר כזה * אבל בדעת תוס' יש לפרש דמתקצר בזוית קהה



כזה * ואולי גם ציור מהרש"ל לאו דווקא אלא

שהמדפיס צייר מה שהי' לו יותר קל לצייר, אמנם בתוס' ו' א' ד"ה ולחי, שכ' שיעשה לחי רחב עד שיתמעט האויר מעשרה, דוחק



לפרש כך, ועוד יש לדון במש"כ החזו"א שנחסר לכל רה"ר

שיעורא, די"ל דלא הוי רה"י אלא בשיעור הדופן הקצר כזה * ונשאר שיעור רה"ר עד הקרן, ועי' להלן אות י"ג.

מחיצות כמין ג"ם חשיב כג' מחיצות, ויש לדחות. ואין להקשות איך יתכן דכה"ג *

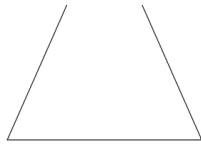
יהי' רה"י,
דבאמת מבואר
בסוף דברי

החזו"א שם דמלשון הגמ' משמע דדוקא בזוית אמרינן הכי אבל אי כל רה"ר רחבה באמצעה ומתקצרת בקצותי' גם האי כניסה היא רה"ר אבל לא נתבאר שיעורו וכו', ע"ש היינו דבכ"מ שרחוק לומר שהוא רה"י באמת נאמר שהוא רה"ר וכן מבואר בבה"ל סי' שמ"ה ד"ה אם הם, דכל הרחוב והשוק יש עליו דין רה"ר אף שהוא מתרחב הרבה מכנגד הפילוש, וכ"ש בזה דכל עיקר מקום קיבוץ הרבים הוא במקום שנתרחב, ע"ש, אמנם אפשר דלא אמרו אלא כשיש רה"ר שאין לה ג' מחיצות, אז אמרינן שהמקום המוקף טפל לרה"ר אבל אם

כל רה"ר מתעקמת כזה *
הוי כולו רה"י, ואפשר
דאפי' אם אין ט"ז אמה
מפולשין לא מצרפין
המקום המוקף לשיעור רה"ר, ועי' בשו"ת
הריב"ש תשובה ת"ה.

ט. במהדורת תרפ"ט בסוף הספר כ' החזו"א בזה"ל, בסי' ט' סק"ט נסתפקנו בדין מחיצות באלכסון בכמה שיעורן, ואפשר דכל שהן באלכסון כל כך שאינו מתלקט עשרה מתוך ארבע, והלכך מקום מוגדר ג' מחיצות מערב דרום צפון, ומחיצות דרום וצפון באלכסון, הדרומית לדרום והצפונית לצפון, אם במשך ד"א של דרומית לדרום, לא גדרה י"ט ממערב למזרח אינה מחיצה וכן במחיצת צפונית, ואין

המקום המוגדר בינהן רה"י מה"ת, וכן לענין פס ולחי, וצ"ע, עכ"ל, והנידון בסי' ט' סק"ט הוא על שיעור אלכסון הכתלים בדעת הראב"ד ודעמי' דאין אלכסון הכתלים נידון משום לחי, וכתב שם דנראה דאם באלכסון של הכתלים נסתם רוב הרוחב נידון בעומ"ר, וע"ז כתב בהוספה "וכן לענין פס ולחי" דהיינו דאם סוגרים פנימה בשיעור



כזה * הוי לחי, אמנם
ממש"כ "נסתפקנו
בדין מחיצות באלכסון
בכמה שיעורן" כתב

בשונה הלכות סי' שס"ג דין ג' דנראה שהגה"ה זו שייכת לסוף סי' י' ובטעות נכתבה לסוף סי' ט', עכ"פ כאן מבואר בדברי החזו"א דכזה * הוי רה"י, ומה שציין



בשונה הלכות ציור ז' כזה * הוא משום
שפי' את לשון החזו"א
"לא גדרה י"ט ממערב
למזרח" דהכוונה

שהעומד במערב לכיוון מזרח לא רואה כנגדו עשרה טפחים גדורים, אבל צ"ע דא"כ אין הדרומית נמשכת לדרום, וגם אין ראי' לזה מתל המתלקט דהתם כבר בזוית קלה הוי מחיצה, אלא פי' דברי החזו"א הוא דהגדירה היא עשרה טפחים ממערב לכיוון מזרח וכצ"ע זה *

אמנם כאן אין דברי החזו"א אמורים אלא בג' מחיצות, ועפמשנ"ת באות ג' כה"ג עדיף טפי, אבל עפמש"כ באות ח' דהחזו"א חזר בו, וס"ל דכל ב' מחיצות חזינן כג' מחיצות ע"פ האופן שנתבאר באות ו' שמותחים קו דמיוני באמצע הרשות ורואים את הדפנות

באלכסון אליו, י"ל דגם למסקנתו ס"ל דחזינן כל ב' מחיצות כג' מחיצות דחזר בו להחמיר דיש שיעור בדבר ויכשיר שני מחיצות שמתלקטות עשרה מתוך ארבע אל קו האמצעי כזה * ובזה ניחא לשון החזו"א

"נסתפקנו בדין מחיצות באלכסון

כמה שיעורן וכו'", והג"י בשונה הלכות דקאי אסי' י' סקט"ו, ואם לא נתחדש בדבריו דין אלכסון ב' מחיצות, א"כ היכא נסתפק בדין ג' מחיצות באלכסון, כמה שיעורן, (ומה שרצה אחד לטעון דיש לדקדק מלשון החזו"א "וכן במחיצת צפונית", דדוקא כשאין בב' המחיצות שיעור מתלקט לא הוי רה"י, אבל אם בא' מהם יש שיעור מתלקט הוי רה"י, דאל"ה הול"ל "או במחיצת צפונית" ובזה ליישב ההערה הנ"ל דהחזו"א קאי אב' מחיצות, זה ודאי אינו, דלדבריו בכה"ג *

אף שב' המחיצות אינם מתלקטות עשרה מתוך ארבע, כיון שמתוך שתיהם מתלקט עשרה מתוך ארבע כשר, וזה ודאי דלא כהמבואר בחזו"א). ומה שהביא החזו"א מתל המתלקט, דלמד שאין שיעור י' מתוך ד' רק שיעור כהא דלא ניחא תשמישתי', אלא דהוי שיעור גם באלכסון המחיצה (זכר לדבר, דופן עקומה עד ד"א, וכ' הריטב"א שדרך כתלים להתעקם עד ד"א).

י. אמנם בדין ב' מחיצות אין הדברים ברורים, דאף שהוכחנו לעיל אות ט' כפירוש השונה הלכות, יש בזה דוחק שהחזו"א חזר בו מדבריו סי' ח' סק"ו, ועוד כמה דוחקים וכמש"נ, ואפשר לפרש דבסי' י' סקט"ו איירי דניתר בלחי שע"ז איירי

בסקי"ד והזכיר כבר רעיון כזה בסי' ח' סק"ו וכמו שהובא באות ג', וכך פי' בקיצור חזו"א, ואם נפרש כך ישאר לדינא דב' מחיצות כמין גאם בלא לחי, הזורק לתוכן פטור, ודלא כהשו"ה. וגם בדעת השונה הלכות יש להסתפק בכוונת החזו"א בחזרתו, האם ס"ל דמודדים האלכסון לפי קו דמיוני אמצעי וכמש"כ באות הקודמת עפמשנ"ת אות ו', וא"כ י"ל דגם למסקנתו ב' מחיצות הוי רה"י וכצ"ל הנ"ל *, או דס"ל כמש"כ באות

ז' עפמשנ"ת אות ג'

דא"צ דפנות אלא דבעינן שיהא רובו מוקף וכמש"נ באות ב', ואם כן הוא, למסקנתו דס"ל דבעינן שיעור מתלקט כדי להחשיב דופן שני' ושלישית, כלו' דס"ל דבפחות מזה חשיב המשך הדופן הראשונה, ובעי דפנות חלוקות, ולא רק שיהא רובו מוקף, וא"כ ודאי דב' מחיצות כה"ג לא הוי רה"י, ולא זו בלבד, אלא דלפי מה שאומר דשיעור כזה נחשב לסגירת רוח שני' ומחשיב לי' דופן, י"ל שלא מספיק השיעור שכתב בסי' ח' סק"ו דכל שהם מקורבים בראשיהם הוי רה"י, וכמש"כ אות ו', אלא שהדופן השני' תסגור ברוח השלישית שיעור מתלקט עשרה

מתוך ארבע כזה * אמנם אין הדבר מוכרח, כיון שהתורה אינה מתמטיקה, ויש לחלק

לגבי סברא זו בין דופן שני' לשלישית, (ואם נקבל החשבון, תהי' מזה קושיא נוספת על השונה הלכות שהובא באות הקודמת, שהבין דשיעור מתלקט בחזו"א הוא כצ"ל זה * , דא"כ בב' דפנות ניבעי שלא יהי'

ביניהם יותר משיעור מתלקט כזה, והחזו"א כתב שצ"ל

קכ"ט ודאי הוי רה"י, אף ששיעורו יותר גדול, וצ"ע). ועי' בפשר חזון סי' י' סקט"ו קצת יותר בהרחבה.

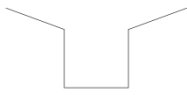
יא. עפמשנ"ת אות ג' דבצורת ג' דפנות גרע, ועפמשנ"ת באות ט' ציור החזו"א

בהוספה כזה * יש להסתפק בב' דפנות כמין גאם ודופן שלישית באלכסון כזה * מה דינה האם נקבע את צורת הרשות לפי דפנות א' וב', ועפ"ז נראה את דופן ג' כדופן ישרה וכמשנ"ת אות י', או שאפשר לקבוע את ההתייחסות לפי דופן ג', כדי להגדיל את רה"י עד קצות המחיצות בציור הנ"ל, אלא שנצטרך לדון משום פתחא בקרן זוית, כמ"ש בחזו"א סי' ח' סק"ו.

יב. מבוי שיש לו ג' דפנות, אלא שא' מהם אינה בשיעור מתלקט הנ"ל, ואעפ"כ אם נחשבהו כב' דפנות יהיו ראשיהם מקורבים יותר כמין גאם כזה * נראה דהוי רה"י בכל חללו, כמש"כ אות ו' בשם החזו"א סי' ח' סק"ו, ונראה דהשיעור הוא עד שהדופן השלישית תהי' בשיעור מתלקט דאז חשיב ג' דפנות כזה * ויהי' רה"י רק כנגד הקצר לדעת תוס' דלעיל אות ב', ולפי הצד שנתבאר באות י' דאחרי שהחזו"א חידש שיעור מתלקט, בעי שיעור זה גם ב' דפנות, אין מקום לחקירה זו.

יג. ע"פ סברת החזו"א הנ"ל אות ט', דדופן שהיא באלכסון פחות משיעור מתלקט

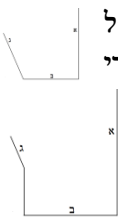
עשרה מתוך ארבע, לא נחשבת לסגור כלל, גם באופן שיש ג' מחיצות אלא שסיומם באלכסון כזה * הוי רה"י רק לפני המקום שהמחיצות מתעקמות.



יד. מבוי שיש לו ג' דפנות, ואח"כ נמשכות הדפנות לדרום בשיעור מתלקט, ולצפון אינו בשיעור מתלקט (וכן הוא כשלדרום ממשיך הדופן, דכיון שאינו מתלקט ביחס לדופן המבוי הדרומית אין בזה נ"מ) אבל אם נוציא מהדיון את הג' דפנות, שתי הדפנות מקורבות זו לזו בראשיהם כזה * האם ניזיל בחר ג' דפנות כמש"נ אות ב' בדעת תוס', דאל"ה כל מבוי שצדו א' ארוך וצדו א' קצר יהי' רה"י עד כנגד הארוך וכמש"נ שם, או דכיון שיש לנו כאן כח אחר של ב' דפנות מקורבות, יכולים לילך אחרינו כדי להגדיל רה"י עד סוף הרשות, והספק הוא בין כשתוך המבוי גדול מהדפנות הנמשכות בין שהדפנות הנמשכות ארוכות מהמבוי כזה * וגם ספק זה הוא רק אם נימא שיש חילוק בין גדר ב' דפנות לגדר ג' דפנות כמש"כ באות י"ב עפמש"נ באות י'.



טו. ואפשר לומר בנוסח אחר את הספק שבאות הקודמת, דהא דנסתפקנו באות י"א בציור כזה *, את"ל דאזלינן אחר הדופן באלכסון כדי להגדיל את רה"י ע"י קצות המחיצות, יש להסתפק האם גם בציור כזה * שתחילת



הכתלים שוים אבל אי אחד ארוך ואחד קצר אינו נותר אלא כנגד הקצר ולא באלכסון דהיינו פתחא בקרן זוית לפי בנין הכתלים, עכ"ל, משמע דמדדן ג' מחיצות ס"ל דהוי רה"י אלא דמשום פתחא בקרן זוית קאתי עלי' (ונפק"מ דס"ל להלן שם סק"י דכשהפתח רחבה יותר מכל רחב המוקף לא שייך פתחא בקרן זוית, ע"ש.) ואם נפרש

דברי החזו"א דאיירי בציור כזה * א"ש, וכמשנ"ת באות ט"ז, אבל אם החזו"א איירי גם כשהדופן הארוכה בולטת יותר, צ"ב בטעמו מדוע חשיב כולו

לרה"י, בין לטעם הראשון שנתבאר באות ו' שרואים את הדפנות באלכסון לקו אמצעי, הוא הקו הישר של הדופן הארוכה הוא מחוץ לרשות ובין לטעם השני דמודדים כל הדופן ביחס לחברתה עדיין אינו מקיף את כולו, וצ"ע, אמנם, לפי מה שנתבאר באותיות ג' ז' וי' לדברי החזו"א סי' י' סקט"ו דבב' דפנות א"צ אלא שיהי' מוקף ברובו י"ל דאפי' אם כוונת החזו"א בסי' ח' סק"ו היא גם כשהדופן הארוכה בולטת יותר, יודה שגם בציור הנ"ל יהיה רה"י עד קצותיו, אמנם למסקנתו בהוספה שהבאתי באות ט', דנתן שיעור לאלכסון הדפנות, צ"ע מה יהיה השיעור בכה"ג, ואולי השיעור הוא שקו הסוגר הרשות יהי' פחות משיעור של מתלקט עשרה מתוך ארכו, ואפי' אם הדופן הארוכה ממשיכה הרבה וצ"ע.

המחיצה משלמת לצורת ג' מחיצות, אזלינן אחרי המחיצה שבאלכסון, ואם כן מה השיעור בזה (עי' אות ג') שנסתפקנו בשיעור טפח, ואפשר דשיעורו בד' טפחים כשיעור רשות או בד' אמות כשיעור מקום) ואפשר דבכל כה"ג הכל לפי ראות עיני המורה.

טז. כל האמור לעיל הוא כשאלכסון המחיצות הוא חוץ לרשות, ובגוונא שאלכסון המחיצות הוא תוך הרשות הוי רה"י עד קצות המחיצות, ובציור כזה * שמחיצה אחת פונה לתוך הרשות והמחיצה שכנגדה פונה חוץ לרשות, נראה פשוט שרואים את המחיצה שפונה לתוך הרשות כמחיצה ישרה ואם המחיצה הדרומית בשיעור מתלקט וכמש"נ באות ט', חשיבי ג' מחיצות.

יז. ב' מחיצות באלכסון שאחת ארוכה מחברתה, ואם נראה את הקצרה כדופן אחת ואת הארוכה כב' דפנות, יהיו קצותיהם מכוונים זכנג"ז כזה * נראה דחשיב רשות היחיד עד קצות המחיצות.

יח. כ' החזו"א סי' ח' סק"ו דהא דכתב דב' כתלים באלכסון המקורבים זל"ז הוי רה"י, וכמש"כ באות ו' הוא דווקא כשב'

דלת ע"י חוטים

מכתב לקהילה אחת שעשו קופסאות שבתוכם עמוד שמלופפים עליו חוטים, וכל תקופה מושכים את העמוד לצד השני וע"ז נחשב כדלת.

ובזה יהי המקום ראוי לנעול לגמרי, וכ"ז הוא בסי' ס"ח, ושם הביא תשובת בעל הגידולי טהרה, ובתוך דבריו כתב דבדלתות מתקפלות איכא מעליותא דיש לפנינו עכ"פ מחיצות הנראות לעינים רובן או מקצתן, ואפילו בשעה שאינן ננעלות דלתות מיהא איכא, אבל בנידון דידן בשעה שהן מקופלות אין כאן לא דלת ולא מקצת דלת דהא דומה למקל דק, אבל לדינא לא הי' תקיף בזה, ע"ש, ובסי' ס"ט שהוא תשובה לבעל הבנין ציון ג"כ הביא שהי' ברצונו של הבנין ציון לחדש לעשות מחיצה של שתי וערב ע"י חוט ברזל אשר תוכרך בעמוד באופן שתהי' ראוי' לנעול ולהסגר בעמוד שכנגדו, והרב במברגר הסכים עמו וכמש"ש בסי' ס"ח. (אמנם, דעת היד הלוי כדעת ר' נתן אדלער דבעינן צוה"פ, ונקודה זו לא ברורה כ"כ בתשובות שם, אבל אי נימא הכי, ודאי דכל גדר הדלתות קיל אצלו טפי). ובקונטרס דלתות שער העיר שהאריך בענינים אלו, כ' באות כ"ד שיכולים לעשות את הדלתות מעשה סריגות מקנים או מטסי ברזל באופן שלא יהי' בין קנה לקנה ובין טס לטס יותר מג' טפחים, אבל מחצלת הראוי' לפרוס לא הוי כדלת הראוי' לנעול, והוא הדין נמי לפרוכות או וילונות הרכים דאין תורת דלת עליהם להתיר כשהם פתוחים, והוכיח זאת מזבחים נ"ה ב', מוגף כנעול דמי, וילון מאי, א"ר זירא הוא עצמו אין

הנה גוף ההמצאה לעשות דלת ע"י חוטים, כבר הי' לעולמים, ובשו"ת אבני נזר א"ח סי' ערה אות ב' כ' אשר הוסיף כ"ת המצאה שיהי' רצועות בתוך ארגז, ועל ידי שיתפשטו ויקשרו בעבר השני וביניהם פחות משלשה יהי' מחיצה, ויפתחו ויסגרו ע"י צירים, אינו נראה לי להתיר בכמו זה, כי היתר דלתות הראויות לנעול משום דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, ובנידון דידן שנעשה מחיצה ע"י לבוד ועכשיו אין כאן שום מחיצה, לא שייך זה, עכ"ל, ובמאמר של הרב רלבג בקובץ נועם עמ' ע"ב כתב לברר דסגירת הרצועות חשיב רק מחוסר קריבה ואינו חשיב מחוסר מעשה, ושם כתב דסוכ"ס הדלת נמצא שם במה שהחוטים מחוברים לעמודים, והם פחות מג"ט בין זל"ז שסותם כל האויר דכלבוד דמי, ע"ש, אמנם לפי מה שנראה בתמונות שלפני גמר המתיחה החוטים נופלים, אין כאן לבוד אלא אחרי שהחוטים מתוחים ופתוחים, וא"כ הוא מחוסר מעשה.

ויעויין עוד בשו"ת יד הלוי לר' יצחק דב במברגר שכתב ג"כ הצעה כזו, שיעשו רשת של חוטי מתכת גבוהה עשרה טפחים אשר לפי אורכה תספיק לסגור את הרחוב לרחבו, יגוללו את הרשת וקוטר הגלילה לא יהי' גדול, אך אפשר יהי' לפותחה, מעבר לרחוב יקבעו מתקן מתאים,

נעשה אלא כפתח פתוח, ומה"ט אף בעירוב אין שם דלת ראוי לנעול בוילון בשביל זה, ע"ש, ומבואר מהאמור דגוף ההיתר ע"י דלתות כבר יצא להיתר ע"י כמה אחרונים, ובמציאות נהגו כך בהרבה קהילות, אלא שצריך לעשות את הדלתות בצורה רצינית, דהיינו לכה"פ לעשות רשת ברזל דאז הדלת קיימת גם כשסגורה, ואולי זה עדיף גם מוילון וגם הדלתות שער העיר יתיר בכה"ג, ועכ"פ זה עדיף מחוטים, ומצד הממשלה מסתמא אין קפידא בזה שהרי אינו נועל אלא לפרקים.

עוד צריך לבאר מה שפשוט באחרונים שצריך "דלת", ובאמת הוא מבואר בגמ' שנקטה "דלת", ובמאמרו של הרב רלבג עמ' ס"ז ס"ח, וחזר ע"ז בעמ' ע"ה, הביא דברי הרשב"א דמהני דלת מצד אחד משום שאין רה"ר אלא המסור לרבים בכל עת, ועפ"ז רצה לומר דכל דבר המונע את הרבים מהני וא"צ דלת, ובאמת ה"שבט הלוי" בתשובתו כתב דהעיקר שיש לסמוך בזה על שיטת הרשב"א והה"מ שדלת לאו דוקא אלא כל דבר שחוסם בפני רבים, ותנאי זה איכא גם בחוטים הנ"ל, עכ"ל, ובאמת שכ"ה גם ברש"י בדף ק"א, דע"י דלתות אינו מסור לרבים בכל עת, אבל אין מקום להביא כאן דברי הרשב"א, שהרי לשון זו מצינו בתו' סוכה ד' ב' על כל מחיצות, שכתבו דמחיצות שבת הם למנוע רגל רבים, וכי נימא דמהני דבר החוסם את הרבים, הרי אם הגבי' את המחיצה ג"ט פסולה כמ"ש בעירובין ט"ז ב', וכן מבואר שם דאמרינן אתי אורא כשאין לבוד, אף דודאי חוסם את הרבים, אע"כ דבעינן דלת שהיא בגדר

מחיצה, וענינה הוא לחסום את הרבים, ובאמת הי' מקום לומר דלא הוי דלת א"כ גבוה טובא וממלא את הפתח, דבהכי שפיר הוי דלת, אלא דלא מצינו הכי, ומסתמא משמע דשפיר מהני דלת י' טפחים, אבל בפחות מזה לא שמענו להקל, ומה שיש מקום לפרש דברי הרשב"א דחסימה גרידא תהני להחשב דלת הוא על אחד משני פנים, האחד, דהרשב"א לא אמר אלא לבטל דין רבים שמבטלי מחיצתא, ולזה אמר דמהני חסימה גרידא, אבל באמת לעשות רה"ר להתיר לטלטל איירי שיש שם מחיצות טובות ע"י עומ"ר או צוה"פ, והחזו"א דן בזה בסי' י"ד (עח) סק"ה, ודעתו שגם לבטל רה"ר בעי דלת עם גדרי מחיצה וכן דעת גדולי ההוראה בדורנו, אבל הדבר אינו נוגע לענינינו כיון שבקהילתכם הנידון הוא שהדלת תחשב מחיצה, והאופן השני הוא אי נימא דהרשב"א ס"ל דלא מהני דלת בלי צוה"פ, וא"כ המחיצה בעצם היא הצוה"פ והדלת מחזקת אותה, הי' מקום לומר דמהני דבר החוסם את הרבים, אבל בקהילתכם שלא עשו צוה"פ, ודאי שא"א לרכב אתרי ריכשי, וביותר שהרי הרשב"א מצריך דלתות ננעלות, וע"ז אמר שאין רה"ר אלא המסור לרבים בכל עת, וע"ז הוצרכתי לכתוב את כל הדחיות הנ"ל, אבל אם עושים דלתות שאין ננעלות בכל יום, וסומכים על הרמב"ם שהתיר בזה, ודאי שצריכים לעשות דלת גמורה, וכמ"ש הרמב"ם בתשובה דבעי' שער, דהא ודאי אין לצרף ב' הסברות ולומר דדבר הראוי להיות אינו מסור לרבים ייחשב דלת, וכ"כ באבנ"ז רע"ג ט"ו וא"כ אין לנו אלא דברי האחרונים שהתירו כל מיני דלתות, וא"כ צריך לעשות דלת רצינית.

עוד נקודה הצריכה ברור, אם מהני להכשיר בדלתות שנטמנים בחקק ובחור שבכותל החומה או במגדל ומחצלת, ומכסה עליהם לבל יתראו בחוץ לעיני העוברים ושבים, ובדלתות שער העיר אות כ"א הביא ע"ז מח' הפנים מאירות והחת"ס אי בעינן הכירא בצוה"פ, וכ' בדלתות נראה ברור שלא בעינן הכירא לכו"ע, ובשו"ת אבני נזר סי' רע"ט ד' כ' שטוב שיהי' ניכר בעת שהדלתות פתוחים שיש דלתות, ובתשובה לר' ישראל ניסן קופרשטוק (עני בן פחמא סי' כ') גאב"ד מאקווא כ' שבדלתות שנעשו בתוך התיבות לבי מהסס בזה הרבה, והביא שם תשובה א' שבבייאלע נעשו דלתות כאלו עפ"י הרה"ג מראדזין (דלתות שער העיר) ועל התיבות

שמניחים בתוכם נכתב דלתות, וחסידי גור וכיו"ב אינם סומכים ע"ז, והביא שם עוד תשובה בשם בנו של האבני נזר בדלתות הנהוג בעתים הללו, הרי כמו שמונחים סגורים בתוך התיבות בודאי שאין עליהם שם דלת כלל שיהיו ראויים לסתום הדרך של רה"ר, וזה כמו תרי רואין, ע"ש, והנה עיקר טענת האחרונים היא משום שהדלתות אינם ניכרות, ויש עוד נידון בזה, אם יש בקופסא ד"ט על ד' טפחים, דחשיבא רשות לעצמה, וא"כ הדלת נמצאת ברשות אחרת ואיך תהני לרשות זו, ועי' בספר מקור חיים בתיקון עירובין שכ' שקני צוה"פ העומדים בחצירות פסולים, והעתיקוהו האחרונים, ואפשר שהאחרונים שלא עוררו מזה איירו שאין גדר רשות לכיסוי של הדלתות.

ב' מחיצות לרבי יהודה

א. כ' החזו"א במכתב דבב' מחיצות לרבי יהודה, אפשר דאפי' בחד פרצה כזה* מקום שאין לו ב' מחיצות אינו רה"י, כיון דאין כאן רק ב' מחיצות לא יהינן גם קולא דסגי בעומד מרובה, אבל באיכא ג' מחיצות כל הפרצות כסתומות, עכ"ל, (ועי' משנ"ת באות י'), ולכאו' בעשה לחי דחשיב כג' מחיצות, ג"כ סגי בעומד מרובה.

ב. ועפ"ז יש לעי' בעשה מחיצה אחת באלכסון כזה* אם אפשר

לחשוב קצת האלכסון ללחי, ואז נימא דיש כאן ג' מחיצות, ויש לדון בשיעור האלכסון כשם שדנו בשיעור האלכסון לדין כשיש ג' מחיצות, עי' בחזו"א סי' ט' סק"ט ובהוספה שם, וכן יש לדון באופן שעשה אלכסון נוטה ביותר כזה* או כזה* עד שיש עומד מרובה במחיצה השלישית, האם אמרינן דחשיב ג'

בצדדים שדן בזה בג' מחיצות לדידן, אמנם, הנידון בזה תלוי בשאלה האם יש משמעות למספר המחיצות, או שכל המחיצות הם להיקף רה"י אלא דלדרבנן צריך שיהא מוקף מג' רוחות ולרבי יהודה מב' רוחות, ואפשר שלא הושוו בשאלה זו רבי יהודה ורבנן, ויהי נ"מ גם בנידון זה.

ה. עפמשנ"ת באות א' דבב' מחיצות לא אמרינן עומ"ר להתיר הפרצות, ובג' מחיצות אמרינן, יש לעי' בציור כזה*

שצידד
בחזו"א

שם דחשיב ג' מחיצות, האם בכה"ג יהי עומ"ר לרבי יהודה, וכאן י"ל דאפי' אי נימא בציורים שנתבארו באות ב' דהו"ב' מחיצות, י"ל דהתם שהמחיצות נפרדות, אלא שמחמת אלכסון צורתם אנו רוצים לחשבם כג' מחיצות, לא מצינן לאפוקי משם ב' מחיצות, אבל הכא שיש כאן היקף שלם, ואנו דנים לחלקו לג' מחיצות, י"ל דגם לרבי יהודה נימא הכי, ואם כנים הדברים, צריך לירד ולהטיל חילוקים במקום הפרצות

שבצורה
הזו*,

אימתי תחשב ג' מחיצות שפרצותיהן ניתרות בעומ"ר ואימתי תחשב ב' מחיצות, וכ"ז לפ"מ שבי' החזו"א בשונה הלכות סי' שס"ג ס"ג, אבל לפ"מ שבי' בהוספות לקיצור חזו"א דלא אמר החזו"א דחשיב ג' מחיצות אלא בניתר בלחי, אין מקום לכל הדיון.

ו. באות ג' נתבאר היתר פרצה בקרן זוית לרבי יהודה, משום ב' המחיצות

מחיצות, ואז כל הפרצות כסתומות, ועי' בחזו"א סי' ח' סק"ה שהוכיח מביציאתא דמישן שיש לאלכסון חשיבות שני הצדדים, אמנם יש לומר דכיון דלרבי יהודה בב' מחיצות כבר הוי רה"י, אע"פ שאם עשה ג' מחיצות דיניהם אחרים, בכל מקום שאנו מסופקין אם לראותו כב' מחיצות או כג' מחיצות, הוי ב' מחיצות דתפשת מרובה לא תפשת, ומטילין עליו חומרי ב' מחיצות.

ג. במתני' צ"ד א' אמרו, חצר שנפרצה מב' רוחות' וכן בית שנפרץ מב' רוחותיו וכו' מותרים באותו שבת ואסורים לעתיד לבא דברי רבי יהודה, ומבואר בגמ' שנפרץ בקרן זוית, ומבואר בחזו"א סי' ח' סק"א דבכל

ריבועו היינו כזה* ודאי לא הוי רה"י, ומשמע בגמ' צ"ה א' דא"ר יהודה הואיל והותרה הותרה

אפי' בנפרצה לרה"ר, דשמואל אמר הלכה כרבי יהודה ומקשה בגמ' דשמואל אמר דאין הלכה כרבי יהודה במחיצות, ומתרץ כאן שנפרצה לכרמלית כאן שנפרצה לרה"ר, ומשמע דרבי יהודה מתיר אפי' בנפרצה לרה"ר, ואם הוי רה"ר דאו' איך התיר רבי יהודה להוציא מרה"י דאורייתא לרה"ר דאורייתא הואיל והותרה מע"ש, וי"ל דרבי יהודה סבר דב' מחיצות דאורייתא גם בב' מחיצות כמין ג"ם ומש"ה הוי רשות היחיד מה"ת בכל ריבועו, וצ"ע.

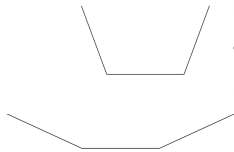
ד. אי נימא דלרבי יהודה ב' מחיצות דאו' גם בב' מחיצות כמין ג"ם, יש לרדן ברחבים יותר מכמין ג"ם עד אימתי ייחשבו ב' מחיצות, ועי' בחזו"א סי' י' ס"ק ט"ו

השלימות כמין ג"ם, ויש לדון בזה עפ"מ ש"נ באות ב' ובאות ה', כיון שיש כאן ג' מחיצות שלימות, האם אפשר לומר דל מהכא המחיצות הנוספות, ותתכשר בב' מחיצות כמין ג"ם, וביותר שבתחילת השבת היו כאן כל המחיצות שלימות, ואי נימא שבכלל מאתיים מנה, ובמקום כה"ג אפשר להתיר משום ב' מחיצות, אם יהיו פרצות במחיצות, ישתנה הדין משום דלא אמרינן עומ"ר בב' מחיצות, ולפ"ז מתני' איירי דווקא כשמחיצות החצר והבית שלימות, וצ"ע, ברם, לדעת הבה"ל ריש סי' ס"ג דב' מחיצות ולחי הוי רה"י מה"ת גם בב' מחיצות כמין ג"ם לק"מ, דהוי רה"י בקרן זוית גם לדידן.

נחשוב אותם כג' מחיצות לא יהי' רה"י אלא עד סוף הרשות.

ח. ע"פ הצדדים הנ"ל באות ז' יש להסתפק גם בג' מחיצות לרבי יהודה, מאימתי נוכל לראותם כב' מחיצות כדי להתיר בכל ריבוען, דנראה דבג' מחיצות צורת המחיצות קובעת את צורתן, וא"א לראותו כב' מחיצות, וכשם שנתבאר לדידן בתו' ד"ה מניח ב' ח', שא"א לראות ב' מחיצות כג' מחיצות (אף שאין מזה הכרח גמור, כמ"ש"נ באות ד' דאפשר דרבי יהודה פליג על ענין צורת המחיצות, הדברים מסתברים מצד

עצמם), אלא די' לדון בנתרחבו המחיצות כזה* או כזה* האם נוכל לראותם כב' מחיצות ולהתיר בכל ריבוען.

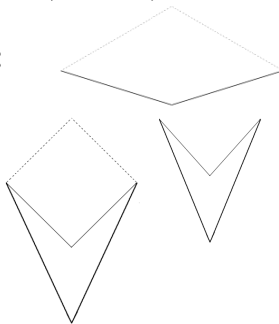


ז. בציוור כזה* דנתבאר בחזו"א סי' ח' סק"ו דודאי נידון במוקף מג' רוחות, יש להסתפק גם לדעת קיצור החזו"א בספק שנתבאר באות ה', דזה ודאי נידון כג' רוחות אפי' בלא לחי, אלא דכאן יש לדון עד היכן יהי' רה"י לרבי יהודה כשכל המחיצות שלימות, דבב' מחיצות כמין ג"ם הוי רה"י בכל ריבועו וכמ"ש"כ באות ג' ואות ו', ובב' מחיצות רחוקות שנסתפקנו באות ה', לכאור' א"א לחשוב רה"י בכל ריבועו כזה* ואפי' כשהמחיצות שלימות, אמנם כאן יש לדון דאם נראה אותם כב' מחיצות



ט. וכל האמור תלוי במשנ"ת באות ו' להסתפק, האם הדבר עומד לדין בכל מקום, וכשמחיצותיו שלימות וא"צ לדין עומד מרובה, ורוצה להתיר כל רשותו, יחול עלי' שם חלות דין ב' מחיצות, או דלמא בכל מקום שהוכשר לדידן ויש בו ג' מחיצות, תלוי בכל עניניו בשם ג' מחיצות שחל עליו.

י. כ' החזו"א סי' מ"ג (קז) סק"ג דעד כאן לא קאמר רבי יהודה ב' מחיצות דאורייתא אלא בשלא הפליגן זו מזו יתר על ארכן, אבל אם הפליגן יתר מארכן לא הוי רה"י, כיון דהמוקף פרוץ מרובה על העומד ולא נחלק רבי יהודה בזה, עכ"ל, ואין זו כוונתו במש"כ במכתב שהובא באות א'



וכאילו נעשו כזה* יהי' רה"י בכל ריבועו, כזה*, ואם

בדעת המ"מ והב"י, ואע"פ שכאן יש ב' מחיצות חלוקות וכמש"נ לעיל באות ב' ובאות ה'.

יב. גם למה שנתבאר בחזו"א סי' י"א סק"ג בדעת רש"י וכ"כ בסק"ד בשם רבינו ירוחם, דבעי לדין עומ"ר בכלל ההיקף, יש לצייר את הצורה שנתבאה באות י"א וגם אם יהי' פרצות ד"ט במחיצותיו יהי' עומ"ר בכלל ההיקף, ויהי' נפק"מ בכל האמור, והוא בכה"ג.*

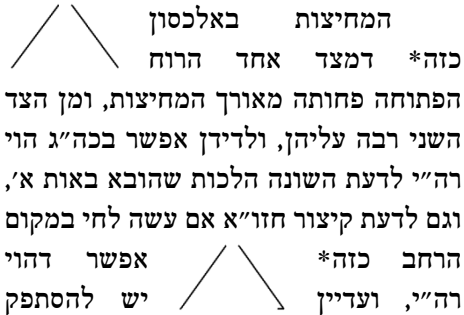


יג. כל מה שציירנו באות י"א וי"ב הוא באלכסון אמצעי, דבכה"ג יש מקום לומר שייחשב כמחיצות צפון דרום, ושיסגור הפרצה שבמזרח בעומד מרובה, אבל באלכסון בשיעור מתלקט שמבואר בחזו"א סי' ח' סק"ו דודאי חשיב רשות היחיד, וכמו שהובא באות ז' נראה דלא הוי רשות היחיד לדין משום דאי אפשר לחשוב את הדפנות כדופן מזרח כזה* ולא הוי ג' מחיצות, וצ"ע.



דבב' מחיצות לא יהבינן גם קולא דסגי בעומד מרובה, והיינו משום שהפרצות יצטרפו עם ב' הרוחות הפרוצות ויהי' המוקף פרמ"ר, דהתם פסל אפי' אם נשאר אחרי הפרצות עומד מרובה בכלל ההיקף, אלא דלא נאמרה הל"מ דעומ"ר לרבי יהודה אלא בג' מחיצות.

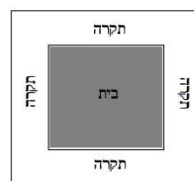
יא. אמנם, יש להסתפק בהעמיד ב' המחיצות באלכסון כזה* דמצד אחד הרוח הפתוחה פחותה מאורך המחיצות, ומן הצד השני רבה עליהן, ולדין אפשר בכה"ג הוי רה"י לדעת השונה הלכות שהובא באות א', וגם לדעת קיצור חזו"א אם עשה לחי במקום הרחב כזה* אפשר דהוי רה"י, ועדיין יש להסתפק לרבי יהודה ולומר דחשיב הפליגן זו מזו יתר על ארכן, ואי נימא דרבי יהודה לא נחלק על רבנן אלא להקל, ובכה"ג שא"א לראותו כב' מחיצות, יהי' כג' מחיצות, לא יפסלו בו פרצות בדפנותיו לדעת החזו"א סי' ו' סק"ז דלא אכפת לן בפרוץ מרובה בכלל ההיקף, וכמש"נ בחזו"א סי' י"א סק"ה



פי תקרה

יורד וסותם אבל בצדדים שלא כנגד הבית הוי פי תקרה מב' צדדים וא"כ ל"א פי תקרה, אבל יש לעי' כיון דהטעם דפתחא בקרן זוית פסול, הוא משום דלא עבדי אינשי הכי, הכא דעבדי אינשי הכי י"ל

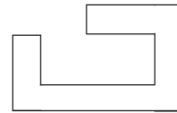
א. יש לעי' בדין קרן זוית בפי תקרה כזה*



שהתקרה בד' הרוחות כנגד הבית אינה מפולשת וא"כ אפשר לומר פי תקרה

עומ"ר ע"י הפ"ת, אלא דלפמש"כ החזו"א סי' ח' (ע"ב) סק"א דבכה"ג אמרינן עומ"ר באלכסון גם כאן לא יהי' מותר לטלטל אלא באלכסון. (והי' מקום לפרש בזה דברי התוס' פ"ט א' ד"ה במחיצות ויש לדחות בקל, והחזו"א סי' מ' סק"ז כ' ע"ד התוס' דלכאורה לכו"ע לא אמרינן כאן פי תקרה אף לפר"ת דהכא צ"ל פ"ת מג' רוחות, ע"ש).

ב. לשון החזו"א סי' ח' סק"א "שכותל דרום מגיע נגד כותל מזרח" ולשונו בס"ק י"א "כיון שיש להפרצה כותל מימין ומשמאל" משמע דלא אמרינן עומד מרובה אלא כשיש כותל כנגדו אבל לא כשנושק



לפני הכותל כזה*, וטעם הדבר נתבאר בסי' ד' (סח) סק"ז דהא דדנים בעומ"ר

דופן מזרח עד דופן צפון ודרום, הוא משום דהתם ניכר יותר גמר דופן מזרח אצל דופן דרום וצפון, כלומר דרואים את קצה הדופן הצפונית, כהמשך הדופן המזרחית, וא"כ לכאו' א"א לומר עומ"ר לפי תקרה כיון שיש לתקרה רק הוראה לרוח אחת (והיינו באופן שא"א לומר פ"ת למזרח דא"כ א"צ

לעומ"ר), אמנם, יש דיוק במשנ"ב דמהני, דבסי' שס"א סק"ג כ' שבדברי המחבר לא נתבאר אם דוקא בדופן אחד כשהוא פרוץ אמרינן פי תקרה יורד וסותם או אפי' בשתי דפנות משום דלא פסיקא לי' דבר זה כדמשמע בבית יוסף, עכ"ל, ובשו"ע כ' שאם נפרץ גם הקירווי עד שנשאר באלכסון אסור, משמע דאם שנאר קרן זווית אמרינן פי תקרה אפי' בב' רוחות, אע"כ דבכה"ג לא הוי ב' רוחות, משום דאמרינן פי תקרה ברוח אחת ועומד מרובה ברוח השני' (אמנם מהמשך דברי השו"ע, אבל פרצה וכו' יש לפקפק על הדיוק, ע"ש), וכמובן שזה דיוק קל, וצ"ע.

ג. אם נימא דפי תקרה עושה סילוק מחיצות, יש להסתפק בציוור של תקרה זה כנגד זה דלא אמרינן בה פי תקרה משום דהוי מפולש, האם גם לחומרא לא אמרינן פי תקרה, ונתיר החצר משום עומד מרובה, והנידון הוא לא רק באופן שממ"נ יהי' עומד מרובה או שאם נאמר פי תקרה אחד, עדיין יהי' עומד מרובה בצד השני, אלא אפי' בציוור של עומד מרובה מב' צדדים למ"ד דמהני י"ל דאין כאן פי תקרה כלל, ומהני.

מחיצות בשיפוע

אלכסון כלפי הרשות לאלכסון כלפי חוץ, ולכאו' אמרינן בהו גוד אסיק ככל מחיצות, ויש לומר בהו גוד אסיק בב' אופנים, כמעלה

א. מבואר בסוגיא בשבת ק"א א' בדין ביציאתא דמישן דמחיצות אלכסוניות ג"כ חשיבי מחיצות, ולכאו' אין חילוק בין

בית סאתיים שאנו חושבים אותם כד' אמות מי לא עסקינן שהם מתלקטים ועולין עד עשרה מתוך ד' אמות, וכו', והרי (הן) [אינן] מחיצות ניכרות ואע"פ כן נדונים כד' אמות, משמע מדבריו דתל המתלקט חשיב העומד שבתוכו למחיצה ולא פני התל, דאל"ה מאי ראי' לגג הבולט, וכך היא שיטת השערי ציון סימן ד' ענף א' אות ה', ושם באות ו' למד כך גם בדעת הריטב"א, ע"ש, והחזו"א בסי' מ"ד (קח) סק"ט כ' ע"ד דתל המתלקט אינו ענין למחיצה שאינה ניכרת, שהאמת שכל פני' הוי המחיצה, וה"נ הדין במחיצה שנכפפה, אם יש בכפיפתה מתלקט י' מתוך ארבע חשיבא עדיין מחיצה ותוך המחיצות רה"י, אע"ג דלא שייך כאן חוקקין שהרי תחת' אור, עכ"ל וע"ש, והא שכ"ה הדין במחיצה שנכפפה הוא מבואר בשבת ק"א א', וכמש"כ באות א', ובשלמא בדעת הראב"ד י"ל דס"ל באמת דמחיצות בשיפוע שתחתיהם אור לא מהני, שכ"ה דעת האגודה סי' קי"ג והאו"ז שכ' שהלכה כר"ה, עי' בבה"ל סי' שס"ו ד"ה ואם אין לספינה מחיצות ובחזו"א סי' ד' (סח) סקכ"א, אבל בדעת השערי ציון צ"ע, שהרי הא ודאי שהדעה המקובלת בפוסקים שמחיצה שנכפפה חשיבא מחיצה, וצ"ע, ודעת רבינו חיים הלוי בספרו ה'ל' סוכה פ"ד הי"א, דתל המתלקט, המחיצה עשרה היא מתלקטת מכל הרוחב ביחד מכל מקום ומקום מקצת גובה שבו, ומשום דכן הוא דינא דרה"י מצרפינן מחיצה מהרבה מקומות ביחד וכמו בית שאין בתוכו י' וחקק בו להשלימות לעשרה דמצטרפי שני המחיצות לאשוויי רה"י וכמבואר בשבת דף ז', וה"נ דכוותה מצרפינן גובה המחיצה שבכל

ומטה שלהם דהיינו אלכסון, או כפי מעלה ומטה של עולם, ומדברי החזו"א סי' ז' סק"ו נראה דאמרינן כמעלה ומטה של עולם, עכ"פ בציוור זה * לכאו' הוה לן למימר גוד אסיק ויהי ע"ג רה"י כדין כל בית, אלא דיש לדון בזה, ממשנת בגמ' עירובין פ"ט א' ברא"ש שם ובשו"ע שמ"ה סעיף ט"ז ושע"ד ס"ד, דגג הבולט הוי כרמליה, היינו דהבליטה מבטלת המחיצות, ואפשר דיש לחלק, דהתם הבליטה נראית כהמשך הגג, משא"כ בכה"ג דיש לדון קצה הגג כהמשך הכותל, ועכ"פ כממשיך האלכסון קצת שנראה כהמשך הכותל, יהי' כשר. וצ"ע.

ב. יש לדון במחיצה בשיפוע ובהמשך המחיצה העמיד מחיצה זקופה, האם אמרינן עומד מרובה לצרף את המחיצות, וצ"ע. ולפמש"כ רבינו חיים הלוי בהל' סוכה דכח תל המתלקט הוא ע"י צירוף מחיצות, וס"ל התם דלא אמרינן בי' גוד אסיק כיון דלית לי' מחיצה עשרה, ולכאו' ה"ה מחיצה בשיפוע, מחד י"ל דכשם של"א גוד אסיק כיון שאין עשרה במקום אחד, כך לא אמרינן עומד מרובה כשב' חלקי המחיצה אינם באלכסון שוה, כיון שאין עשרה במקום אחד, ומאידך י"ל שלכל חלק מהמחיצה יש כח צירוף מחיצות, ואם המחיצות מקבילות בנקודה אחת נאמר עומד מרובה.

ג. הרשב"א עירובין צ' א' הביא ראב"ד שהוכיח שאין בגג הבולט חסרון שלא הוקף לדירה, דתל ונקע שהן מד' אמות עד

הרוחב ד' יחד להשלים לעשרה, אבל הרי כל זה לא שייך רק לענין עצם המחיצות, אבל לענין הדין דגוד אסיק הרי מאחר דכל מקום בפני עצמו לית ב' מחיצה עשרה ממילא דלית ב' גו"א וכו' ע"ש, ובגליונות החזו"א

כ' דשאני התם דאפי' החקק רחוק מהכותל יותר מד' אמות כן, אבל תל המתלקט דבעינן דוקא עשרה מתוך ד', ומשום דחשיב בזקוף, ושפיר אמרינן בו גוד אסיק כמו בזקוף, עכ"ל.

נראה מבחוץ

א. צ"ע בלחי הנראה מבחוץ באלכסון כזה * אי כשר משום לחי, דסוף סוף הכותל כנוס מחבירו, א"ד בעינן היכרא בגימום, וצריך שיהי' ניכר לדעת החזו"א סי' ג' (ס"ז) סקי"א שיש כאן כותל מערב וכותל דרום.



ב. וכן יש לעי' לדעת מהרש"א, הובא בחזו"א סי' ג' (ס"ז) סק"ט דס"ל דרוחב הגימום הוא הלחי, עד איזה שיעור אלכסון עדיין נחשבהו לנתעקם הכותל ולא להמשך הכותל, וצ"ע.

בענין קביעות מחיצות

כתב בספר רוקח הגדול סי' ק"פ דקיי"ל כל מחיצה שאינה עשויה לקבע לא שמה מחיצה בפרק עושין פסין, ע"כ, וכ' בקו' דלתות שער העיר לאדמו"ר מראדו"ן זצ"ל דהתם בחסרון בגוף המחיצה מיירי שגוף המחיצה אינה של קביעות, אבל כל שגוף המחיצה של קיימא וקבע אלא שעשוי' רק לשעה וסופה לינטל ודאי מחיצה גמורה היא, תדע דסיים בפרק עושין פסין ולא נמצא שם כלל מזה, ונראה כוונתו ז"ל להאי דפרק לא יחפור ב"ב כ' ב' אמר רב בכל

עושין מחיצה חוץ ממלח ורובב, יעוי"ש אות ב'.

ולעני"ד יש ג' מקומות בפרק עושין פסין שיש לדון בכוונת הרוקח ששם מקורו, האחד בדף כ"א א' דאמר רב ירמי' בר אבא אמר רב אין בורגנין בבבל דשכיחי בידקי, ופרש"י שם דבורגנין הם סוכות שעושין שומרי העיר ואינו דבר קבוע, וקאמר רב ירמי' דהנך בורגנין אין בבבל כלומר ואין מתעברין עם העיר דבבבל איכא

כאן לא פליגי אלא בטח בטיט אח"כ כדי להתיר את הקרפף, אבל אם בשעת עשיית הכותל טח בטיט מותר לכו"ע, ע"ש.

והמקור השלישי הוא בדף כ"ו א' דרב הונא בר חיננא עבד קנה קנה פחות מג' להיתר טלטול ושם א"ל ר"פ לרבא והאמר רב אסי מחיצות אדרכלין לא שמה מחיצה אלמא כיון דלצניעותא עבידא לה לא הוי מחיצה ה"נ כיון דלצניעותא עבידא לא שמה מחיצה, ופרש"י התם, אדרכלין, בנאים שעושין מחיצה לצל סביבותיהם כשבונים בחמה, כיון דלצניעותא היא, ולמחר סתרי לה לאו כלום הוא, וה"נ לצניעותא דיום ולילה בעלמא היא דעבידא ולא דירה הוא, וא"כ י"ל דהרוקח נמי פירש הגמ' כפי' זה של רש"י דמחיצה דסתרי לה למחר לא הוי מחיצה, וכך משמע קצת מהא דבסי' זה איירי בהך סוגיא ע"ש, אמנם רש"י נקט לעיקר כפירושו השני דקאי על הקרפף, וכך פסק בשו"ע שס"ב ס"א, ומתפרש צניעותא בגמ' כפשוטו, ואינו מחיצה משום דהוי יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה, וא"כ אין מקור לדברי הרוקח, ועוד יש להעיר דקיי"ל דמחיצה של בנ"א הוי מחיצה כדאי' בדף מ"ג ב' ולכאו' מחיצה של בנ"א היא ארעי כמעט כמו מלח ורכב, והרוקח עצמו העתיק גמ' זו, ועוד אי' בדף ט"ו דשיירא שחנתה בבקעה והקיפוח כלי בהמה מטלטלין בתוכה, אף שודאי הכלים עתידים לינטל, וגם זה מובא ברוקח ולכאו' קשה מזה על הפי' הראשון של רש"י במחיצת אדרכלין, וצ"ע. (ועי' חזו"א סי' ל"ב (צו) סקמ"ב)

בידקא דמיא ושטפי להו הלכך לא חשיבי מידי, עכ"ל, ואם זו כוונת הרוקח יש לקיים דברי דלתות שער העיר ולא מטעמי, דהא בגמ' מבואר דבעינן תרתי לריעותא גם שגוף המחיצה אינה דבר קבוע וגם שעתידה לישטף במים, ואדרבה מוכח שבשאר מקומות דליכא בידקי דמיא הוי מחיצה אף דבר שאינו קבוע, וא"כ לגבי דלתות שבזה איירי שם, י"ל דאע"פ שעתידות ליפתח, זה גורם לומר שאינו קבוע, אבל כשעתידה לישטף במים גרע טפי, ברם צ"ע לשון הרוקח דנקט תנאי דאינה עשויה לקבע בלבד ואם כוונתו לסוגיין הא בעינן גם תנאי דעתידות לישטף במים, ומטעם נוסף נראה שאין כוונתו לסוגיין, דבסוגיין איירי בבורגנין לענין עיבור העיר וזה תלוי בדירה ובקביעות כמב' בפרק כיצד מעברין, וע"ז אמרה הגמ' דבעי קביעות, אבל הרוקח נקט בלשונו מחיצה, ולכאו' לגבי עיבור העיר אין נפק"מ בקביעות המחיצה משום המחיצה שבה, דכל הנידון הוא בדירה.

והמקור השני הוא בדף כ"ה א' דהבא למעט קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה וטח בו טיט שאינו יכול לעמוד בפני עצמו, נח' רבה ורבא אי הוי מיעוט והראב"ד והרז"ה פסקו כרבא דלא הוי מיעוט כיון דלא יכול למיקם בפני עצמו לאו כלום הוא, וכן פסק בשו"ע סי' שנ"ח סעיף ז', ברם יש לדון האם הא דלא הוי מיעוט הוא מטעם דלא הוי מחיצה, או דלמא הוא דין מסוים במיעוט הקרפף שיוכל לעמוד בפנ"ע, וכך נראה מדברי הגאון יעקב שהובאו בבה"ל שם ד"ה הוי מיעוט דעד

בענין לבוד

מרובה כיון שחודו הפנימי של הבטון אינו מכווין כנגד המעקה ובכל עומ"ר בעינין קצה כנגדו - אף שבערב יש קצת משמעות בחזו"א סי' ז' סוסק"ו שא"צ וצ"ע.

ולא מיבעיא לדעת החזו"א סי' ח' סקי"ד דאם ניכר במדידה שאינו מכוון לא מהני אלא אפי' לדעת הבה"ל סי' שס"ג ד"ה שצדו אחד ארוך שאין להחמיר אלא בנראה לעין כל, כאן הוא נראה להדיא שאינו מכוון, ומצד העומד מרובה שע"י הלבודים שבמעקה מלמעלה, לדעת האבן העוזר סי' שס"ב פשיטא ל"י דלא מהני עומד מרובה מעל י' טפחים וכך הכריע בחזו"א סי' ט"ו אות י"א ובליקוטים סי' ד' סק"ו (שזה מכתב לר"א פלציניסקי) וכ"כ בשו"ה שס"ב ל"ג אף שבחזו"א סי' ד' סקי"ז הסתפק בזה (גם כתב ליישב עפ"ז קו' הבה"ל שהניח ד' הב"י בצע"ג, ואולי יש לדקדק מזה שהבה"ל היקל בזה).

עוד הי' אפשר להקל ולומר שהפס מתכת השני במעקה הוא בתוך עשרה ואף שאין השיעור מצומצם נוכל לומר שספק עשרה לקולא יש לנו ספק הן מצד שוחקות ומצומצמות הן מצד הדעות הרבות באחרונים בצמצום השיעור, אבל זה בעי' לצרף כי מסתמא גובה המדרכה משתנה במס' ס"מ ממקום למקום שיהי' מקומות שהם ודאי מעל עשרה.

עוד יש לדון מצד בקיעת גדיים מבפנים, אף דעושה קרקעית באויר מבו

מעשה ברחוב שיש סמוך למדרכה גדר בטון כ-50 ס"מ ועל זה מדרגה שמשכה כמטר וחצי ועל"י עוד גדר בטון כ-50 ס"מ וע"ז מעקה בן שלש שליבות ממתכת ובין הבטון לשליבה הראשונה יש כ-24 ס"מ שאינו לבוד לפי השיעור הקטן, ובין השליבה הראשונה לשני' והשני' לשלישית המרחק יותר קטן ואפשר לומר לבוד, וגדר המתכת אינה עומדת על שפת רצועת הבטון אלא מספר ס"מ פנימה.

והנה, הצדדים שיש להכשיר מחיצה זו הם, שבשיעור מצומצם א"צ לחוש לשיעור הקטן, דאפי' אם לא נכריע בהוראה ציבורית להקל כשיעור הגדול גם בדרבנן, אבל אם אין כאן אלא 24 ס"מ אפשר להקל, עוד יש להקל עפ"ד הבה"ל סי' שס"ב ד"ה שעשה עליו שכ' דלהגר"א מצטרף מחיצות רחוקות עד ד"א, ואף שהבה"ל שם איירי כלפי העומד מעל התל, ובנידו"ד רה"י בתוך התל, וכ' בחזו"א עירובין סי' א' סק"ע דבכה"ג אינו מובן שבמקום רה"י אין לו מחיצות בינו לבין חוצה לו. משמע בבה"ל סי' שנ"ח ד"ה ואם קשה דלא נחית לחילוק זה, שנקט שם בלשונו "מקרקע הקרפף עד ראש החומה" ומשמע שם שנוקט כהגר"א אף שלהרמ"א שהעתיק שם את התה"ד אין הדין כן, וא"כ יש להקל בנידו"ד לסמוך על הגר"א והבה"ל אף שהחזו"א לא נקט כן.

עוד צדדים שיש לדון בהם בדין מחיצה זו הם, דבאמת יש כאן עומד מרובה בערב, אלא דמלמטה א"א לומר עומד

ומאידיך אי נימא דלא שייך הכא בקיעת גדיים יש לדון בדבר החדש דכיון דכלפי חוץ - המפלס העליון - כל הגדר הוא בתוך עשרה, נימא מיגו דאם הי' לנו מחיצה שם הי' מצטרף הקנה העליון לעומד מרובה, כלפי מטה נמי ייחשב תוך עשרה לעומד מרובה.

בחזו"א סי' ד' סקי"ד דלית בי' בקיעת גדיים, ולא מסתבר לחלק בין גבוה י' לגבוה ג' דכל שהוא גבוה ג' זה שיעור לבקיעת גדיים, אבל בנידו"ד שרצועת הבטון ממשיכה קצת אל חוץ הגדר יש לדון אם שיעור מקום כזה מספיק לגדיים, וא"כ א"א לומר עומ"ר.

בסוגיית נתנו באילן

נתכוון לשבות למעלה, ומשמע מלשונו דלעולם בעינן שיהי' יכול להביא את העירוב אצלו אלא דבכה"ג חשיב יכול להביאו אצלו, וצריך לי ביאור רב בזה. ובדין ד"א דמקום קניית שביתה בד"ה ורשות היחיד עולה עד לרקיע לא פירש רש"י כן וצ"ע.

עוד בגמ' שם אילימא דנתכווין לשבות למעלה הוא ועירובו במק"א הוא, צ"ע מדוע בעי כוונה לשבות למעלה, הרי כיון דמניח העירוב למעלה, ע"כ מתכווין לשבות למעלה, וע"כ נראה לומר דבאמת לשבות למעלה א"צ כוונה מיוחדת, דזה ממילא שהשביתה היכן שמונח העירוב, והגמ' נקטה כן משום ההמשך דנתכווין לשבות למטה, והיינו דאם מתכווין להדיא לשבות במקום אחר מן העירוב, ע"י הכוונה נהי' הוא ועירובו במקום אחר, וא"כ צ"ע יותר דברי רש"י שהבאתי לעיל, שפי' שרואים את מקום השביתה כאילו הוא למעלה, הרי הוא

ברש"י ל"ב ב' ד"ה אלא דנתכווין כ' בטעם דל"ה עירוב דלא מצי שקיל לי' והעמיד אוקימתא לזה דאילן רחב ד', ופי' כן דמוכח סוגי' דלקמן באילן הנוטה חוץ לד"א דמוכח מזה שגם אם העירוב נמצא חוץ למקום השביתה, א"צ שיהא הוא ועירובו במק"א, אלא דעיקר קנין שביתה הוא ד"א שבהם מתכווין לקבוע שביתתו, אלא דאם אינו שובת שם בפועל הצריכו חכמים תנאי שיהי' יכול להביא לשם את עירובו שזה נותן לזה שם קביעות מקום דירה, וא"כ צ"ע קושיית הגמ' ומימרא דרבא אעיבורה של עיר וד"א של אדם דליהוי עירוב, הא סו"ס א"י להביא העירוב למקום שביתתו, וצ"ע, ואולי נצטרך לומר שהקילו חכמים בעירוב בב' אופנים, או שהעירוב נמצא במקום שביתתו ואע"פ שא"י להביאו אצלו, או שיכול להביאו אצלו אע"פ שאינו במקום שביתתו, אמנם יעויין בדברי רש"י שם ד"ה דמתא, שכתב וכפל דחזינן למקום שביתתו כאילו הוא גבוה למיהוי כאילו

התכוין לשבות למטה, ואיך נאמר שמקום שבינתו למעלה ע"י דין עיבורה של עיר, וצ"ע.

ל"ד א' מקשה הגמ' על רבי ירמי' דאמר הואיל ויכול לנטותה שזה דומה לאילן הנוטה חוץ לד"א וכמשנ"ת דעיקר קביעות מקום השביתה אינו תלוי בפת, והפת אינה אלא תנאי בקביעת מקום השביתה ולזה מהני שיכול להביאו אצלו.

ומקשה ע"ז בגמ' מנתכוון לשבות בראש המגדל וכו' ופירש"י בפ"י קמא דקושיית הגמ' דנימא הואיל ויכול להטיל מקום שבינתו לארץ וכמ"ש רש"י בד"ה אמאי, וצ"ע מה ענין זל"ז הרי בפשוטו י"ל דמקום השביתה הוא מקום (קבוע) שבזה תלוי עיקר השביתה וע"ז לא שייך לומר הואיל ויכול להטות את מקום השביתה, משא"כ על העירוב אפשר לומר הואיל וכמשנ"ת, וקצת יש לבאר דזה הי' פשוט לגמ' דיכול להטות מקום השביתה, וא"כ יש ראי' מצד שיכול להביא העירוב אצלו אל מקום השביתה החדש דל"א הואיל ולא מצד מקום השביתה, ועדיין צל"ע בזה.

ל"ג ב' ברש"י ד"ה ונוטלו ובא לו כ' שצריך לילך בשני לראות אם העירוב עדיין שם, ונראה מזה שאם לא ילך בכניסת

היום וילך למחר ויראה שאין שם עירוב לא יכול לסמוך עליו, ויש להקשות, דהרי חזקה דמעיקרא שהעירוב קיים תגבר על חזרה דהשתא שנאבד העירוב ושפיר י"ל דבזמן כניסת היום השני הי' העירוב קיים, ואולי י"ל דענין עירוב תחומין הוא עקירת חזקת שבינת האדם ולא מהני חזקה דמעיקרא לעקור חזקת שבינתו נגד חזקה דהשתא.

בתוד"ה והדר זקיף ל"ג א', צ"ע להרמב"ם דבעי ד' מחיצות לעשות רה"י

איך מהני דהדר זקיף הא פרוץ במלואו לנטיית האילן שהיא רה"ר, ולהני ראשונים בדף צ"ד א' דחילקו בין פתוח לרה"ר דבעינן ד' מחיצות מה"ת לפתוח לכרמלית שא"צ אלא ג' מחיצות, דטעמם משום דהקביעות רבים של הרה"ר מקלקלת הרוח רביעית של ג' מחיצות ולכן בפתוח לרה"ר בעי ד' מחיצות, וא"כ י"ל דזה דוקא בפתוח למקום הילוך הרבים אבל ברה"ר דסוגיין דרבים מכתפין עליו י"ל דמודו דסגי בג' מחיצות, ולתי' ב' בתוס' דיש גובה י' באותה זקיפה י"ל דגם מן הנטי' הי' גובה י', אמנם לא משמע כן, וי"ל דהי' לזקיפה לחיים, ואפשר להסביר זאת בצורת האילן כיון שהנטי' והזקיפה אינה רק ע"י הגזע כ"א ע"י הענפים והעלים ושפיר י"ל דהדר זקיף ומתרחבים העלים והענפים ונחשב מחיצה רביעית.

אורה חיים

בדין כיסוי צואה

החינוך (מצוה תקס"ו ותקס"ז) כתב שמצוה זו אינה נוהגת אלא בזכרים כי להם המלחמה, ומוכח מזה שאין המצוה נוהגת בכל מקום, וגם ראי' זו אינה מוחלטת, דיעויין במנחת חינוך שם שהק' שהלא במלחמת מצוה יוצאה גם כלה מחופתה, וא"כ המצוה נוהגת גם בנקבות, (ועי' ברדב"ז הל' מלכים פ"ז ה"ד שכל הקו' אינה מוכרחת) ואולי י"ל שאין כוונת החינוך שאינה נוהגת בנקבות כמו בתפילין שהנשים אינם מחוייבות כלל, אלא שאורחא דמילתא אין המצוה נוהגת בנקבות, אלא דעדיין יש להוכיח מדבריו שאין המצוה נוהגת בכל מקום, דא"כ הי' צ"ל שנוהגת בנקבות שבכל מקום, ויעויין להלן במה שנכתוב אי"ה בד' הרמב"ן.

הרמב"ן בהשמטות לסה"מ מ"ע י"א ובפי' התורה כתב על ונשמרת מכל דבר רע, שהכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו, וע"ד הפשט היא אזהרה מכל הנאסר וכו', וכן הטעם בכיסוי הצואה כי המחנה כולו כמקדש ה' וע"ש, ומשמע מדבריו שאי"ז מצוה אלא במחנה, אבל מאידך י"ל

אמרה תורה כי תצא מחנה על אויבך וגו', ויד תהי' לך מחוץ למחנה וגו', ושבת וכסית את צאתך. וכתב הסמ"ק מצוה נ"ז להיות צנוע דכתיב "והי' מחניך קדוש" וכו', גם בכל דבר צריך להיות בצניעות ולא בפריצות, ובכלל זה יש וכסית את צאתך דסמיך ל"י, ומבו' להדיא מדבריו דכיסוי צואה הוא חיוב מדאו' בכל עת ובכל מקום, (ובבה"ל ריש סי' ג' צייין לדברי סמ"ק אלו שצניעות בביהכ"ס היא מה"ת) אמנם יש לעי' בדברי כל הראשונים האם דברי הסמ"ק מוסכמים או שהוא דעה יחידה.

בה"ג מנה מצות ויד תהי' לך וגו' ויתד תהי' לך וגו' למצוות המוטלות על הציבור. וכ"כ הגרי"פ פערלא בדעת הרס"ג, ומשמע שאין מצוה זו אלא במחנה, אבל כל יחיד במקומו אינו מוזהר עלי', הרמב"ם הביא מצוות אלו בהל' מלכים (סוף פרק ו') ומשמע מזה שמצוות אלו תלויות במחנה, אבל אין זו ראי' מוחלטת כיון שמצות ויד תהי' לך מחוץ למחנה ודאי אינה נוהגת אלא במחנה, וא"כ י"ל דמש"ה נקט התם הרמב"ם גם דין כיסוי צואה.

שבליילה אם אין שם אדם מפנה ברחוב, רק שיזהר שלא יהי' במקום הילוך בנ"א כדי שלא יטנפו, ומשמע שא"צ לכסות את הצואה, וצ"ע.

ג. בגמ' ברכות כ"ה ב' אי' דצואה בעששית מותר לקרוא ק"ש כנגדה דצואה בכיסוי תליא מילתא, וכן בע"א שם בדין הרחקה הזכירה הגמ' קרא דוכסית וגו' ומבו' שאי"ז דין במחנה אלא בכל דבר שבקדושה, וגם "והי' מחניך קדוש" "ולא יראה בך ערות דבר" שהוזכר בפרשה שם הוא דין בכל דבר שבקדושה, עוד נזכר בפרשה שם קרא דונשמרת מכל דבר רע ודרשו מזה חז"ל איסור הרהור וכתבו התו' בע"ז כ' ב' שהוא איסור דאו', [וגם דין בע"ק שמשלתל ממחנה שכינה ילפינן מהתם] ומשמע שהדינים המבוארים בפרשה זו אינם דינים מיוחדים במחנה, [והדבר מבואר עפ"ד הרמב"ן דלעיל, ע"ש] עכ"פ אין הכרח שיש דין עצמי בכיסוי צואה, די"ל דמחוץ למחנה א"צ לכסותה אלא לדברים שבקדושה ולא דמי לונשמרת וגו' אלא ליהי' מחניך קדוש.

ד. נראה דבמחנה שכינה נוהג ג"כ האי דינא דיד תהי' לך ויצאת וגו', וכדאי' במס' תמיד אירע קרי לאחד מהם יוצא והולך לו במסיבה וכו' והי' שם בית הכסא של כבוד, ואמרו ע"ז בגמ' שמע מינה מחילות לא נתקדשו ובע"ק משתלח חוץ לשתי מחנות, ומבואר שלא הי' ביהכ"ס אלא במקום המותר לבע"ק, ולפ"ז י"ל דהא דאין מכניסין מ"ר בעזרה הוא דין תורה מדין וכסית את צאתך שנוהג גם בקטנים כדאי' בגמ'. ויש לעיין בדין וכסית, כשם שאמרינן

שהיא מצוה דאו' בכל מקום, דומיא דמש"כ ע"ד הפשט שהיא אזהרה מכל הנאסר [וכמו והי' מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר שמבו' בברכות כ"ה ב' שהוא דין דאו' בק"ש ובתורה ותפילה], אלא שבמחנה נוספה בזה עוד מצוה, ובסברא זו יש לדחות את כל ההוכחות מדברי הראשונים שהבאנו לעיל, די"ל דכל ההגדרות וההגבלות כגון מחוץ למחנה ויד תהיה לך וכו' אינם אלא בפרשת כי תצא מחנה על אויבך, אבל דין כיסוי צואה נוהג בכל מקום ובכל זמן וכדעת הסמ"ק וצ"ע.

ב. בחזו"א או"ח סי' קי"ד כתב כמה דינים במצוה זו, כתב דשיעור מחנה לענין מצות ויד תהי' לך וגו' הוא בעשרה ע"פ הירו' שהביא שם, וכתב דאם אם הלוחמים מפוזרים אינם מצטרפים, ואפשר דשיעור צירוף עד ע' אמה ושיריים, וכתב דהמינים שאין מצרפין אותן לדבר שבקדושה אינן משלימין לעשרה של מחנה, וע"ש עוד, [ובמה שנסתפק שם אם יש דין מחנה בחו"ל, יעויין בריטב"א עירובין ט"ז ב' ארבעה דברים התירו במחנה דהיינו בא"י] אבל אין לדקדק מדבריו לדין כיסוי צואה, דהוא איירי במצות ויד תהי' לך מחוץ למחנה, שזה ודאי דין מיוחד במלחמה וכמש"כ שם, גם מהשמטת כל הפוסקים אין ראי', כיון שהוא דבר פשוט ומבואר בשכל יש מקום גדול לומר שא"צ כלל לפרשו, ויבואו דברי הסמ"ק ללמד שהדבר מוסכם ללא חולק.

אבל במשנה ברורה יש דקדוק חזק דלא כהסמ"ק שכתב בסי' ג' סקכ"ב

מצות ויד תהי' לך, יהי' מזה חיזוק לסברא דלעיל דבמקום שנתחדש דין ויד תהי' לך יש דין וכסית, שלפ"ז צדדנו לעיל דבביהמ"ק ג"כ איתא לדין וכסית, ואי נימא דבמדבר אי"ז מדין ויד תהי' לך, יש מקום להוכיח מזה דנוהג דין ויתד תהי' לך וגו' בכל מקום וכדעת הסמ"ק, וצ"ע.

ה. יש לדקדק בלשון הפסוק "וחפרת" שלא די לכסות את הצואה אלא שצריך שתהי' בחפירה וגם שיכסה אותה, ומהלשון ושבת משמע שיכסה בעפר שהוציא מהחפירה, וצ"ע גרמי הכיסוי בביהכ"ס וכמו שצדדנו לעיל שיהי' דין זה גם בביהכ"ס שבמחילות הר הבית, ויש לצדד דבביהכ"ס קבוע ליכא לדין זה דלא שייך לומר וחפרת וכסית אלא בדרך ארעי, וצ"ע.

וי"ש לעי' עוד בצואת חמור הבא מן הדרך שיש לה דין צואה לדברים שבקדושה וילפינן לה מ"והי' מחניך קדוש", האם נוהג בצואת חמור הבא מן הדרך גם דין ויד תהי' לך ודין כיסוי צואה המבוארים בפרשה ד"והי' מחניך קדוש", וצ"ע

במחנה המלחמה שצריך לצאת חוץ למחנה ושם צריך לכסות, ה"נ צריך לצאת חוץ ולכסות [ולפ"ז יהיה חילוק מחודש דהיוצא צריך לכסות, ומי שבא לשם מבחוץ אין צריך לכסות, וצ"ע] או דלמא דוקא במחנה שנע ונד ואין לו גבולות קבועים הקפידה תורה על הכיסוי אבל במחנה שכינה בביהמ"ק וכן במשכן י"ל דאם יצא מן המחנה דיו.

וי"ש לעי' בגמ' ביומא ע"ה ב' מה אני מקיים ויתד תהי' לך וגו' ותנא כשהן נפנין אין נפנין אלא לאחוריהם, וכ' רש"י דיודעין הן שלא יחזרו לאחוריהם, ואעפ"כ משמע בגמ' דיש דין כיסוי, מדמייתי עלה קרא דיתד וגו'.

עוד יש לעי' בגמ' שם מדוע אין נפנין במחנה ישראל, ומשמע שיש על כל המחנה דין ויד תהי' לך, ואולי לפ"ז יהי' דין זה בכל מקום שחונין ישראל או בערים המוקפות חומה שדינם כמחנה ישראל לשלוח מצורעים ואפי' כשאינו מחנה מלחמה [ודלא כד' החזו"א לעיל] וצ"ע, עכ"פ אי נימא שיש על כל מחנה ישראל

מדלג פסוקי דזמורה

יומא, משמע שזה כתהילים בעלמא, מדלא כתב צריך לאומרם ואפי' לא כתב שעדיף לאומרם.

ודעת רבינו יונה שצריך לומר פסוד"ז בברכות אחר התפילה, וא"כ צריך

כ' הטור או"ח סי' נ"ב בשם רב נטרונאי שהמדלג פסוד"ז לא יאמרם אחר התפילה כל עיקר, ומשמע ממש"כ בלשונו כל עיקר שלא יאמר פסוד"ז גם בלא ברכות, וכך מבו' בב"י שדקדק בלשונו וכ' שבלא ברכות יכול לאמרם ולואי דלימרינהו כולי

[ואין לפרש שסבר שאין חשיבות כלל לפסוקי דזמרא בלא ברכות או שאסור לומר פסוקי דזמרא בלא ברכות, דא"כ אפי' בלא אמר כלל פסוקי דזמרא בלא ברכות, אין מקום להשלמתם].

ולפ"ז מה שסיים בב"י דראוי לנהוג כהגאונים כיון דספק במידי דברכות להקל איירי בגוונא דהאגור שאין לו שהות לומר דבר, וצ"ע.

אמנם ראיתי מי שדייק במ"ב ח"ג סי' רפ"א ס"ק ג' שכ' דאם לא אמר לאל אשר שבת מחזירין אותו, משא"כ שאר זמירות אם שכח אין חיוב לאמרן אחר התפילה. שפסוקי דזמרא של חול שאינם רשות כ"כ כמו של שבת, צריך לאמרן אחר התפילה. ונראה דשאר זמירות אין הכוונה לפסוקי דזמרא אלא לאל אדון ולהכל יודוך שזה יותר חובה מפסוקי דזמרא, אלא שאינו חובה כמו לאל אשר שבת ולכן א"צ לאמרן אחר התפילה, אבל פסוקי דזמרא י"ל דאפי' פסוד"ז של חול אינם חובה כמו הכל יודוך וכמ"ש המ"ב בשם הח"א שלא ידלג עליו כדי להתפלל בציבור

לפסוק להלכה שיאמר פסוד"ז אחר התפילה, דכיון דאפי' לרב נטרונאי לואי דלימרינהו כולי יומא יש להחמיר כרבינו יונה, אבל יאמר בלא ברכה דספק ברכות להקל.

וכשלא אמר פסוד"ז כלל קודם התפילה דעת האגור בדעת רב נטרונאי שיאמר פסוד"ז לאחר התפילה בברכה, ודעת הב"י בדעת רב נטרונאי שלא יאמר פסוד"ז כלל דאין תקנתם אלא קודם תפילה וכדאי' ע"ז ז' ב'.

השו"ע פסק שאם כבר התחילו בציבור יוצר ואין שהות לומר פסוד"ז אפי' בדילוג יתפלל עמהם ואח"כ יקרא כל פסוד"ז בלא ברכה, משמע להדיא שאם היתה לו שהות לומר פסוד"ז ואפי' בדילוג, א"צ לקרוא אח"כ פסוד"ז, ונראה כוונתו שחשש לדעת האגור שכו"ע מודו שבכה"ג ישלים פסוד"ז והחמיר כדעת האגור, אבל רק חשש לדעתו וגם האגור כתב רק בספק ופסק שלא יברך, אבל כשאמר חלק מפסוד"ז שגם האגור מודה שלרב נטרונאי אינו אומר פסוד"ז והמחלוקת שקולה, אזלינן לקולא ואינו אומר פסוד"ז,

ברכת כהנים

שנים יש ליישב דעת המיימוני דלא צריך להקרות מלה ראשונה דסבר כיון דקרא לשנים כהנים הוה כאילו אמר להם כהנים אמרו יברכך וכו' אבל גבי חד דלא קרא

א יש לעי' בסתירת דיבורי המשנ"ב סי' קכ"ח ס"ק מ"ז מ"ח, דהעתיק בס"ק מ"ז דברי מהר"ם מינץ סי' י"ב וז"ל מהר"ם מינץ מאי שנא יברכך משאר מילי, דבשלמא גבי

ידיהו במנחה דתעניתא אין לנו לשנות מנהגן אף אם מתפללים מנחה בעוד היום גדול שאנו נגררין אחר מנהג רבותינו בני"כ במנחה בתעניתא אף שאין אצלנו הטעם שהי' בזמנם ואפשר דלא הוקבע הדבר אלא במתפלל סמוך לשקיעה"ח וסיים החזו"א וכיון שאם עלה לא ירד כמש"כ הר"מ פי"ד מה' תפילה ובשו"ע סי' קכ"ט ואין כאן רק ספק אם יש בזה משום גזירת חכמים שלא יעלה אפשר דבספק יעלה, וצ"ע, וכ' בקה"י ברכות סי' כ"ט (וזו תשובה להגר"ש דבילצקי שכתב בספרו "זה השלחן" שלא יעלו) והוא באמת ספק עצום כשי"ת וכו' והאריך שם וכ' סוף דבר זהו ספק גדול אם הלכה זו דנשי"כ במנחה דתעניתא הוא הלכה פסוקה בלא תנאי דזמן תפילת המנחה או שהוא דווקא בתנאי אם יתפללו סמוך לשקיעה"ח ותפס מרן רבינו החזו"א זצלה"ה שזהו ספק גמור, וי"ל דמאחר שאפשר להקל בספק גזירה דרבנן דקי"ל סד"ר לקולא וכש"כ הכא דאינו אלא גזירה לענין לכתחילה כנ"ל, א"כ ראוי לעשות נשי"כ כדי שלא לבטל מ"ע דאורייתא ובבית מדרשו היו נושאים כפים במנחה בתעניתא, שהתפללו שם מנחה גדולה וכנראה שאע"פ שבספרו הניח ד"ז בצ"ע הסכים שכן הגון לעשות מכיון דסד"ר לקולא ואפשר להקל בכיו"ב א"כ למה נפסיד מצוה דאורייתא בנשיאת כפים עכ"ל, וכן נוהגים בהרבה מקומות ע"פ החזו"א.

מיהו יש לדון שכ"ז כשיש ב' כהנים שאז יש מ"ע דאו', אבל בכהן א' שלכוה"פ אינו אלא מדרבנן הוי ספק דרבנן ולא יעלה והוי ספק ברכות על הברכה שקדשנו בקדושתו ש"א, ואפי' אי נימא שיש

מתחלה כהנים למה לא יקרה לו מלה ראשונה כמו שאר מלות, ובס"ק מ"ח כ' המשנ"ב בפ"י דברי המחבר דאינו מקרה יברכך משום דבי' ליכא למיטעי, ולא משום דקריאת "כהנים" נחשבת לקריאת יברכך וצ"ע.

וי"ל בפ"י דברי המשנ"ב, דכיון דכ' בב"י בשם הר"ן דמקרים את הכהנים כדי שלא יטעו, א"כ נהי דא"צ להקרותם מדין אמור להם, עדיין בעי להקרותם כדי שלא יטעו, וע"ז אמר דבי' ליכא למיטעי, ובזה נתפרש ס"ק מ"ח. ויש לפרש גם ס"ק מ"ז ודעת מהר"ם מינץ, דע"כ א"א לפרש דעת הרמב"ם שלא להקרות יברכך משום דבי' ליכא למיטעי, דאם כל מה שתיקנו הקראה, הוא משום חשש טעות, לא היו יורדים לחלק בין מילה למילה ולתקן שיקראו חצי פסוק עם שם שמים, [ואף אי לית בי' משום הזכרת ש"ש לבטלה, כמ"ש בחיי אדם כלל ה' ס"א, לא אריך למעבד הכי], וע"כ דעת הרמב"ם שמקרים כדי לקיים מצות "אמור להם" והיא הקראה דאורייתא, ואינו ש"ש לבטלה, דלמצות אמור להם הוא בא, וע"כ נכלל באמירת "כהנים", יברכך, ואם לא כלול בקריאת כהנים תחילת הברכה, לא נאמר בזה כלום, ואחרי שכבר הקרו כהנים, לא אמרו שיקרה עוד פעם, ואולי אפי' מיגרע גרע שמבטל את אמירת "כהנים" ומתבטל אמור להם. וכ"ז בב' כהנים, אבל בכהן אחד שא"צ כלל להקרותו, ולא מקרים אלא מחשש טעות, לא מחלקים בין מילה למילה וכמש"נ בדברי הר"ן, וא"ש הכל.

ב. החזו"א באו"ח סי' כ' דאפשר דכיון דבזמן חתימת התלמוד קבעו דפרשי

סמך זה כתב סי' י"ח (באו"ח מועד סי' כ'). אחרי שכתב את הסימן מצא בריטב"א תענית כ"ו שהוא נוטה לדעה זו (וכתב את דברי הריטב"א בסוגריים, מפני שנתוספו אחרי שהחליט שהדין הוא שיש נשיאת כפים ג"כ במנחה גדולה). ואמר: אילו הייתי רואה את הריטב"א הזה לפני שכתבתי הייתי כותב בצורה יותר החלטית שיש נשיאת כפים במנחה גדולה".

לא הבנתי מש"כ הגר"ש בשם החזו"א, כיון שהחזו"א בספר הביא את הריטב"א כקושיא על דבריו ולא כסייעתא ואם החזו"א אמר שאילו הי' רואה את הריטב"א הזה לפני שכתב הי' כותב אחרת, ע"כ הכוונה שהי' מכריע שלא לעשות נ"כ (ולפ"ז פי' המנהג הוא כיון שכבר הכריע כן ודחק כן גם בשיטת הריטב"א קיים כן להלכה)

ודאי תקנה דרבנן שכהן א' ישא כפיו וספק האם גזרו ע"ז, אפשר דבכה"ג לא מקילינן בספק דרבנן ולא ישא כפיו ואם עלה ירד.

אבל הגר"ח קניבסקי אמר שאין כאן ספק ומש"ה אפי' כהן א' יעלה, ומש"כ את הלשון ספק, התכוונו שאפי' אם זה הי' ספק היו צריכים לישא כפים (ומש"כ הקה"י ספק עצום וספק גמור הוא למי שבא לומר שאין ספק כלל שלא יעלה) ובאמת מהחזו"א נראה שעיקר דעתו היתה שיש נשי"כ ולא הי' מוחלט אצלו ספק בזה.

בכתבי הגר"ש גרינמן כתב "עד הזמן ההוא לא היה מנהג מיוחד לנשיאת כפים בתענית במנחה גדולה, אלא הרבה היו מהדרים להתפלל מנחה קטנה ואז היו נושאים כפים. מרן זללה"ה הכריע שיש נשיאת כפים גם במנחה גדולה בתענית, דעל

בגדרי בונה בחשמל

(התכתבות עם הגרמ"מ קארפ שליט"א)

לכבוד מורינו הגאון הגדול רבי משה מרדכי קארפ שליט"א
שלו' וברכה בכפילה

עם קפיץ שהחשמל פועל רק כ"ז שהאדם מחזיק את המתג], אמנם ודאי שאי"ז כוונת החזו"א, אלא כי הגרשז"א רצה לטעון שזרם החשמל אינו חשוב לקבוע חיבור הפרקים כתקוע או לייחס אל האדם המחבר את הקמת החוט ממות לחיים, כיון שזרם

בהלכות שבת בשבתו חלק ג' פרק ס' הע' 37 כתב לדייק ממכתב החזו"א שאם האדם מסבב, מצד החיבור אין כאן בונה, שצריך שהמכשיר יעבוד בלי התערבות בעל הבחירה, נולדבריו יש לנו פתרון לכל השימוש בחשמל בש"ק ע"י מתג

הנידון בהגברת זרם הוא בגדר מות לחיים וא"א לדייק מדברי החזו"א בענין פרקים.

ובגוף הנידון כתב "תלמידי החזו"א מוסרים בשמו שחשש לזה וצ"ע" -

ול"י למה כתב בלשון זו אחרי שנודע שכך הורה למעשה בקיבוץ ח"ח, וסיפר לי הרב ב"ז כהנא שהמשאבות היו עובדות כל השבת בכח עצום ונורא - וא"כ יש כאן מעשה רב - מאידך, יש לחלק טובא, דשם הגברת הזרם היא היתה המלאכת מחשבת של חליבת הפרה משא"כ כאן שאין הנידון על איזה מעשה מסוים, ועוד יש לחלק בין הגברת הזרם של משאבה הניכרת לכל להגברת הזרם של מכשיר שמיעה שזה דבר שאינו מורגש כלל - אוסיף בבחינת לישנא אחרת כי בהצמדת המשאבה לדידי הפרה מוסיף חיים במנוע וכן בהכנסת הסוללה למכשיר שמיעה מחיי את המכשיר שיתחיל לדבר, משא"כ במדבר אל המכשיר אינו מוסיף בו חיים אלא שמדבר מכח חיותו אשר בו דהא מות וחיים אינו נמדד במעבדה אלא בדעת בני"א.

בהע' 36 נראה שלא נחית לחילוק שבהגברת זרם ול"ה מדוע.

עוד בגוף הנידון - שמעתי כי אצל הגר"ח גריינמן התירו לקטנים להרכיב את המכשירים, ושהאב יעשה להם קידוש וזמירות וקה"ת ותפילה וכו' - ויצא הדבר להיתר מחמת שא"א להוציאם מכלל ישראל קוראי עונג מקדשי שביעי מחמת חומרא - עוד שמעתי כי הגר"נ קרליץ אמר שאין להוריד שידוך מחמת שאם הבחורה עם מכשיר שמיעה.

ביקרא דאורייתא

ישראל רוטנברג

החשמל תלוי בפעילות תחנת הכוח ברצונו מפסיק וברצותו מקצר, וא"כ אין להחשיב מעשה האדם המשתמש בחשמל תוצרת תחנת הכוח כמחבר חיבור חשוב או כמח" החוטים.

וע"ז השיב לו החזו"א דיש לחלק בין תחנת כוח העומדת על מתכונתה אשר מכונותי פועלות וגלגלי מסתובבים דחשיב כרוח מצוי והדבר ודאי שסוף החשמל לבוא, וממילא האיש הפרטי שמחבר בביתו את פרקי החשמל חשיב בונה דסוף החשמל לבוא, משא"כ אם הי' גנרטור המסתובב ע"י בעל בחירה, ואם הי' האדם מפסיק לסובב את הטורבינה הי' מפסיק החשמל לזרום, בזה הודה החזו"א שמי שיחבר פרקים לזרם כזה של חשמל לא חשיב בונה דמעשה בעל בחירה חשיב נולד, ועדיין אין כאן חשמל העתיד לבוא, אמנם הי' צריך לדון על מסבב הגנרטור בעצמו שהוא ייחשב בונה על כל האנשים שמחברים פרקים לזרם שלו והוא מזרים בתוכם את החשמל, וע"ז כ' החזו"א שזה לא מתייחס אליו, דאיסור בונה הוא בחיבור הפרקים וזרם החשמל הוא רק תנאי, וממילא כאן המסבב שלא חיבר כלום ל"ח בונה.

ואחרי שנתבארו דברי החזו"א, ברור שאין לזה שייכות לנידון הגברת הזרם, ומה שהביא החזו"א שלפני זה נראה שג"כ אינו נוגע - דבונה דהחזו"א מב' פנים אתי עלה. א. חיבור פרקים קל דמחמת זרם החשמל חשיב כתקע. ב. עצם הבאת החוט ממות לחיים כמב' בחיי"א בענין שעון והו"ד בשעה"צ והדברים עתיקים, ועיקר

כב' ידידי הרה"ג ר' ישראל רוטנברג שליט"א
 יישר כחו על הערותיו והארותיו הטובות

א. מש"כ מעכ"ת דלטענת הגרשז"א שזרם החשמל אינו מתייחס לאדם
 המחבר את החוט ממות לחיים כיון שתלוי בפעולות תחנת הכח ואינו
 חיבור חשוב, אינני יודע מנין לקח מע"כ כ"ז, הלא דבריו מבוארים היטב
 בספרו במנח"ש ח"ב סי' י"ז [במה' החדשות סי' כ"ה] וז"ל:

"נלענ"ד דלא חשיב בונה אא"כ הבנין יכול עכ"פ להתקיים מאליו, משא"כ
 אם צריכים כל הזמן לאחוז בו אין זה בונה" זהו יסוד טענתו, וע"ז
 מביא הגרשז"א דבריו, אשר מבואר בדבריו שהכל מדובר כשיש זרם ויש
 איש הפותח וסוגר שהוא בעצמו גורם מיד לאור לבוא לחומים, וז"ל.

"והכא נמי גם כאן [כמו למעלה שתלוי במעשה האדם] אילו במקום
 המכונה האוטומטית היה עומד אדם שמסובב כל הזמן את הגלגל
 ודאי שגם רבינו סובר שהפותח אינו חשוב כלל כבונה כיון שכל האור
 נעשה רק ע"י האש ההוא". אין כוונתו שאין זה מתייחס רק לראשון, שהרי
 ודאי מתייחס לשני שהרי זהו כל דין בידקא דמיוא, שהרי יש כאן אור, אלא
 כונתו כמו שכתב בפירוש שלפי שמעשהו תלוי כל הזמן ביד האדם
 המסובב, ובנין שתלוי כל הזמן במעשה האדם אין זה בונה. זו כל סברתו.

ומסיים הגרשז"א "וכך לי אם הדבר נעשה ע"י קיטור או ע"י אדם" והיינו
 כיון שהבנין אינו מתקיים מאליו דתלוי כל הזמן בפעולת הקיטור
 וכשאינן קיטור בטל, לכן דימהו להאדם המסובב.

וע"ז גופא השיב החזו"א דמעשה האדם אינו דומה למכונה שמסתובבת
 בלי בעל בחירה "דסיבוב החשמל כמבע העולם ברוח מצויה" חשוב
 שישנו כל הזמן כיון שמסתובב מאליו, משא"כ "אם האדם מסבב אין כאן
 בונה מצד החיבור שמעשה בעל בחירה חשיב נולד ועדיין אין החיבור
 פועל כלום... ולא משום שאין כאן זרם רק שסופו לבוא, שהרי כל דבריהם
 כשיש כאן זרם ופותח הזרם שבמכונת השמיעה, ומיד בא הזרם, רק כונתו
 כנ"ל דהואיל והחיבור תלוי במעשה בעל בחירה שברצונו מפסיק ואינו
 מתקיים, אזי כל היוצא ממנו חשיב נולד ולא בנין, ולכן אין החיבור פועל
 כלום דאינו מתקיים מאליו דתלוי כל הזמן במעשה בעל בחירה, ובזה
 הסכים החזו"א לסברת הגרשז"א "דאם צריכים לאחוז כל הזמן אין זה

בונה" ופשוט דמה שצריכים לאחוז כל הזמן הוא באופן שיש זרם ולא זרם שמופו לבוא.

גם מדברי החזו"א במכתבו שהמסב את הגנרטור אינו חייב משום שלא חיבר, מבואר להדיא דעצם סיבוב הגנרטור שיוצר זרם אינו מלאכה, ומשום דממות לחיים לחוד בלא חיבור אינה מלאכה.

מצד"ב מכתב הגרשז"א זצ"ל כפי אשר הבין דברי החזו"א וכמשנ"ת.

"ואפילו לדעת מרן בעל החזו"א זצ"ל שמחשיב את חידוש הזרם ע"י חיבור עם החשמל למלאכת בונה, מ"מ באופן שמיד הוא נפסק מאליו חושבני שגם הוא לא סובר דחשיב כבונה, אך גם מחובתי לכתוב שיש שאומרים משמו שאפילו את זה החשיב החזו"א כבונה, ואף שקשה לי להאמין מ"מ כתבתי מה שהם אומרים ואתם כטוב בעיניכם עשו".

ב. המעיין היטב בדברי החזו"א יראה שכל נידונו הוא על חיבור הפרקים אמאי חשוב בונה ועל חיבור זה באר במכתבו דמכ' טעמים חשוב בונה. א' הרכב הפרקים אע"פ שהוא רפוי הזרם המחברם חשוב כתוקע. ב. תיקון החוט עצמו ממות לחיים הוי בונה, והיינו ע"י הרכב הפרקים שזהו "תיקון החוט" ולא על הזרם בלבד, וכדביאר היטב החזו"א "והעמדתה על מתכונתה ע"י החיבור שנעשה גוף א' עם מכונת החשמל חוששים בו משום בונה" וזהו הבנין דוקא ע"י העמדתו על מתכונתו, אבל זרם לחוד בלא הרכבה לא מיירי כלל.

וכן במכתבו השני כ' כל ענין ההרכבה שבחיבורו החוט הועמד לשירותו של האדם וחשיב תיקון כו' אבל דבר הנעשה ע"י הרכבת בנ"א זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיב מלאכה" הרי שכולה דן בזה רק משום ההרכבה.

רק שהיה כאן טענת רפוי ועומד לכך שבמג"א ככלי של פרקים ולזה ביאר דכיון דהוא ממות לחיים זהו חיבור מחודש ואינו ככלי של פרקים העומד לכך.

ומש"ב מע"כ דעצם העמדתו ממות לחיים כמו החי"א בשעון והובא בשעה"צ, אדרבה בחזו"א סי' נ' סק"ט ביאר דברי החי"א "הכא ע"י עריכתו יוצר כח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים והעמדתו על

תכונה זו חשיב בונה או מכב"פ", הרי דבעי הרכבה ובנין והעמדה על תכונתו ולא רגע א' של העברת ויצירת זרם להתחייב עליו כבונה או מכב"פ ודוקא בעורך את השעון חייב.

בהשמטות לסי' שי"ג, ישנו עוד מכתב של החזו"א [הראשון] ששם מבואר היטב שכל ענין זה של מעבר הזרם של החשמל הוא ליישב למה אין טענת רפוי בהרכבה, וסיים שם על ב' טענות אלו "ואחרי שחיבור הפרקים הוא בונה בתקיעה יש כאן בחיבור חוט החשמל בונה, וטענת רפוי אינה מושיעה כאן משום יצירת הזרם כו' ע"ש. [ונראה שמכתב זה היה טיוטה של המכתב שנשלח להגרשו"א שהוא המכתב השני].

ג. הסיפור בחפיץ חיים אינו ברור, כי לטענת המהנדסים היום לא שייך ולא נמצא אופן של חליבה בשעה שהזרם פועל שלא יהא שם הגברת הזרם, ואם בזמנינו לא נמצא בודאי אז לא נמצא, ומה שהמשאבות פועלות בכח עצום, אין כאן סיבה כלל שלא יהי' בזה הגברת זרם.

ד. כפי הנראה הוראת הגדולים שליט"א בהרכבת מכשירי השמיעה היא מהטעמים הנ"ל שדבר התלוי בכל עת במעשה האדם ואין בו הרכבת חלקים אין זה בונה לכו"ע.

ה. דיבור אל מכשיר השמיעה מוסיף ומגביר זרם ועושה מעגלים חדשים וכפי שביררנו אצל המומחים, וגם בדעת בנ"א אשר ניכר לכל עצם הדיבור ע"י הזרם, וזהו כל עבודתו של המכשיר לפעול זה, וגם גרע הרכבה ממכונת חליבה שכאן מתכוין הוא לכך וניחא ליה שזו פעולתו משא"כ שם הוי פס"ר דלא ניה"ל.

בברכת התורה

משה מרדכי קארפ

לכבוד מורינו הגאון הגדול כמוהר"ר משה מרדכי קארפ שליט"א
שלו' בכפילה וחתימה טובה

פרקים, כאילו התווכחתי עם זה שעיקר יסוד איסור חשמל להחזו"א הוא משום חיבור פרקים, הרי לא באתי אלא להוסיף זוית נוספת שיש עוד איסור גם בלי הפרקים.

במכתב הראשון להגרשו"א הדבר מבואר להדיא, תחילה טורח החזו"א לבאר "חימום ברזל אינו מחדש טבע חדש בברזל וכו', אבל חיבור החשמל הוא מההרכבה המזגית שבשרש יצירתו" ואם בלא חיבור פרקים אין בונה, לשם מה כל האריכות בזה, ולשון החזו"א באות ב' "דתיקון החוט ממות לחיים הוי בונה" פשוטו ודאי כדברינו, ומעכ"ת נדחק וכתב דהיינו ע"י חיבור הפרקים ונסתייע מדברי החזו"א שפתח שם בלשון "ההעמדה על מתכונתה ע"י החיבור" ומסייע זה אין בו ממש שהרי האיסור שבאות א' ודאי הוא ע"י החיבור, ומבחינה מציאותית גם תיקון החוט שדנים בו כאן הוא ע"י חיבור, וא"צ להמנע מלהזכיר זאת, אף שביסוד הענין אין הבדל, זאת ועוד. כי סברת החיי"א מובנת ופשוטה, אמנם, לומר סברת מות לחיים בצירוף עם פרקים, עמוק עמוק מי ידענו (שהרי הכוונה למות וחיים והחיבור אינו אלא תנאי, שסברת החיבור כבונה וכח החשמל כתנאי, זוהי הסברא הראשונה והעיקרית בחזו"א).

במכתב השני ביאר החזו"א מה שיש לפקפק בסברת החיי"א "ואפשר דאין בונה אלא בהרכבת גשמים של ממש והלכך אין בחימום ברזל ולא בהכנסת זרם משום בונה" ובזה הודה במקצת לטענות

אסדר דברי שלא כסדר מכתבו כדי שיהיו הדברים ברורים, ויהא רעוא שאכונ לאמיתה של תורה. לשון החזו"א בספר "עוד יש בזה משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות. וקרוב הדבר שזה בונה מה"ת כעושה כלי, וכו'". ובסוף הס"ק הביא מהחיי"א שאם יוצר כח חדש זו הוא בונה או מכה בפטיש, והנה עריכת השעון אין בה חיבור פרקים, אלא ע"כ דגוף הכנסת הכח ממות לחיים אסורה משום בונה ומכה בפטיש. אמנם איסור זה רפוי אצל החזו"א, ובגוף דין עריכת השעון יש מחלוקת גדולה באחרונים, וא"כ אי משום הא אין האיסור ברור כ"כ, אבל מחמת שיש חיבור פרקים סבר החזו"א שהאיסור ברור בזה.

ופירוט דבריו בטיוטה הראשונה, סי' קנ"ו, כי הגרשו"א הקשה לו מה בין חימום מתכת לזרם חשמל, וקושיא זו קשה רק על ההבנה שנתבארה לעיל בחיי"א שתיקון ממות לחיים חשיב בונה, והחזו"א לא השיב רק שמחבר ב' פרקים ועי"ז נעשה כלי, אלא טרח לבאר שחימום מתכת הוא פעולה בלתי ממשית וכמבו' בהמשך דבריו בלשון זו "יצירת הזרם שהוא ענין תקוע וקיים", ואני מסכים שלא מבואר במכתב זה להדיא שזרם חשמל חשיב מות לחיים גם בלי פרקים, אבל הלשון שהבאתי נראה שגם בטיוטה עמד על כך ברמיזה, ומדבר על הזרם מצד עצמו ולא מצד הפרקים.

והלשון שהביא מעכ"ת מהחזו"א בקטע זה היא הלשון שמדבר על חיבור

הגרשז"א, אמנם שוב ביאר "יש מקום לומר דכח הקבלה שבחוט וכו' וכו' חשיב תיקון מנא" והאריך לבאר החילוק בין חימום ברזל לכח החשמל, והכל סברא זו שכח ההבאה ממות לחיים מצד עצמו הוי תיקון מנא.

ומש"כ שאין למסבב דין בונה על החיבור, אינו אלא מצד חיבור הפרקים, שע"ז ה' השקו"ט ביסוד האיסור לדעתו, ואין לדייק מזה שלא הזכיר כאן הסברא המסופקת של מות לחיים כיון שאינה נוגעת בנידון כאן כלל.

ועיקר הנידון בין הגרשז"א והחזו"א ביסוד התפיסה של תחנת הכח שייך בעיקר בסברתו היסודית של החזו"א כי חיבור פרקים חשמלי הוא חיבור קל מצד עצמו, אלא היות ומשמש לזרם חשמלי נחשב חיבור חשוב ותקוע, וע"ז פקפק הגרשז"א שזרם החשמל אינו עתיד לבוא והשיב לו החזו"א דחשיב כרוח מצוי, וכעת דייק מעכ"ת מתחלת דברי הגרשז"א דבנין שצריכים כל הזמן לאחוז בו אי"ז בונה, והיות ואין זה אלא דיוק, הביא לי מכתב מהגרשז"א שכתב כן מפורש, א"כ יש לנו בזה דעת הגרשז"א אבל דעת החזו"א לא שמענו, ולשונו "מכונת החשמל מסתובבת" "סיבוב החשמל" "האדם מסבב" "אין להמסבב דין בונה" אינו סובל כלל את פי' השבשב"ת שמדבר על בנין ארעי, אלא בא

להשיב על עיקר טענת הגרשז"א, ואולי מעכ"ת דייק מהודאת החזו"א להגרשז"א באדם המסבב את הגנרטור שמודה גם לדבריו בבנין עראי, אבל לכאן פשוט שאין קשר בין הנושאים.

ולגוף הענין דייק מלשון החזו"א בספר "שמעמיד השעון על מתכונתו" וכו' וכו' שחיבור כה"ג אינו בונה אני חושב שיש לדון גם חיבור של רגע אחד כהעמדה על מתכונת, כגון במכשיר שמיעה, שהשמיעה היא מתכונת של הכלי.

מה שכתבתי אצל הגר"ח גריינמן, בררתי שמסר את ההוראה בזה לבנו הגר"ש ולהגר"צ פרידמן ומהם יצא הדבר להיות, ולפמש"כ השבשב"ת שיש מכשירי שמיעה שאין בהם הגברת זרם, בכלל א"א ללמוד מפי מעשה.

ראיתי שכתב שיש במכשירי שמיעה מעגלים חדשים - ואינו מבואר כן בהשבשב"ת - ולפי מה שבררתי אין זה מעגלים חדשים, לפי הנוסח שהעמיד החזו"א במכתב השני שחיבור הפרקים ע"י הכפתור הוא שילוב פרקים, ואילו ה' הפסק וכו' ולקח פתיל ברזל וחיברם בשבת חייב, דכאן אין חיבור הדומה לחיבור פתיל ברזל, אלא טרנזיסטורים זעירים שעוברים בהם ממסרים אלקטרוניים ולא ע"ז אמרו חיבור פרקים

ביקרא דאורייתא
ישראל רוטנברג

כב' ידידי הרה"ג ר' ישראל רוטנברג שליט"א

קיבלתי מכתבו ויישר כחו
ולגופו של ענין מפאת רוב הטרדות והעומס אען בקצרה.

א. מש"כ מע"כ בעריכת השעון שאין חיבור פרקים, נפלאתי הרי שם החיוב על עריכת השעון וכנונו ולכן כ' החזו"א שהיובו משום "בונה" ואם משום מות לחיים גרידא אין זה אלא מכה בפטיש ומתיחת הקפיצים והעמדתו על מתכונתו זהו הרכבת השעון וגם ברפוי אם עושה ממות לחיים זהו בנינו, אבל זרם בלא חיבור וכינון החפץ ועריכתו לא שמענו כלל.

ב. יעויין בחו"ב בדברי החזו"א בחשמל, שבאר כל ענינו שהוא ע"י הרכבת הפרקים שזוהו הבנין, ולא שמענו כלל דבר אחר בזה, וכן דעת הגר"י ברטלר שליט"א כידוע.

ג. בספר יש ב' טענות על דבר זה. הא' שצריך חיבור פרקים. הב' שכל שתלוי במעשי האדם כל רגע ואין לו קיום כלל אין זה בונה. במכתב הא' טען מע"כ על ענין הב' שתלוי במעשי האדם שאין זו כונת החזו"א, וע"ז השבתי לו באורך, ועתה מע"כ מדבר על ענין הא' שצריך חיבור פרקים, שממות לחיים לחוד הוי בנין, אבל בענין השני לא השיב מע"כ כלל, כפה"נ קיבל מע"כ הדברים.

ועכ"פ כל מעיין בחזו"א יראה היטב שלא ביאר ענין ממות לחיים רק בצירוף חיבור הפרקים, ולא לחייבו ע"ז לחוד, כן פשטות הדברים, אא"כ קבלה בידינו אחרת, [ובדברי החזו"א על מסבב הגנרטור גם מבואר כן שאין חיוב בלי חיבור]. ע"י בספר מאורות נתן קופרשטוק פרק ו' אות ז' בשם החזו"א דאמר לו שהיוב הבונה משום חיבור הפרקים הוא. ע"ש. אמנם הרואה בספר השב"ש יראה שבדבר זה לא קבענו מסמרות כלל רק הראינו מדברי החזו"א גופי, אבל ענין השני שהוא דבר שתלוי במעשה האדם אין זה בנין, ע"ז מפורש בדברי החזו"א שהסכים לסברת הגרשו"א זצ"ל

בברכת התורה
משה מרדכי קארפ

לכבוד מורינו הגאון הגדול כמוהר"ר משה מרדכי קארפ שליט"א
שלו' וברכה בכפילה

רצוני לשוב אל כמה מהנקודות שזכיתי
לדון לפניכם ואקוה שדברי יביאו
לכם קורת רוח.

א. בפשט ד' החזו"א במכתבו להגרשז"א
"אבל אם האדם מסבב אין כאן בונה
מצד החיבור" ראיתי בשבות יצחק ח"ו
בדיני חשמל פי"ז ס"ב שהבין דברי החזו"א
כדעת מעכ"ת ועפ"ז התיר מעיקר הדבר
לחיצה על פעמון צלצול. אמנם לענ"ד, אף
שבחזו"א אין לי מקור לאסור בזה והנידון
בזה הוא בסברא, מתוך העיון במכתבי
הגרשז"א והחזו"א רצוני להתוכח על
הנסיון לפרש כך את החזו"א.

הנה, אחת הטענות במכתב הגרשז"א
הראשון (שהיא השורש למכתבו
השני) דלדעת החזו"א דתיקון צורה להגשם
חמיר טפי, איך מדליקין פרימוס ביו"ט והא
תיפו"ל שחימום "הראש" בספירט וכו' וכו'
צריך להחשב לדעתו כמר כעשיית כלי
דאסור במכשירי אוכל נפש וכו' וכו', וע"ז
השיב החזו"א מב' פנים, התשובה הראשונה
באה במכתבו בקיצור וברמז והיא מפורשת
בליקוטים לסי' שי"ג (ובמכתב החזו"א
השני כדלהלן) "ויש חילוק בין פועל הצורה
ע"י פעולה בלתי ממשית כמו מחמם ברזל
באש ובין מחבר ב' פרקים וע"י זה נעשה
כלי" והתשובה השני' באה במכתב התשובה
אל הגרשז"א "חימום ברזל אינו מחדש טבע
בברזל וכו', אבל חיבור חוט החשמל מעורר
את כח החשמלי המוטבע בחוט עצמו והוא

מההרכבה המזגית שבשורש יצירתו" - אלו
ב' החילוקים שחילק החזו"א בין חימום
הפרימוס לחיבור חשמלי, ועל החילוק השני
שחילק החזו"א בין חימום ברזל שהברזל
מתמיד לגרשו לבין הזרם החשמלי שהחוט
שמח בו ואינו מגרשו לעולם, בא הגרשז"א
לדון במכתב השני, וכל מכתבו סובב על
נקודה אחת, והיא לבאר שכח החשמל אינו
הרכבה מזגית משורש יצירתו, ויסוד דבריו
שלולא גלגל המגנטים לא הי' החוט מאיר
כלל וכלל, וחמשים פעם בשני' הגלגל הזה
מדליק ומכבה, וע"ז הוסיף דחשיב כאדם
השולח 50 פעם בשני' זרמים חשמליים
שזהו אינו נחשב תיקון צורה, וא"כ גם ע"י
קיטור כיון שתיקון הצורה הוא ע"י אחיזה
מתמדת אי"ז תיקון צורה.

ע"ז השיב החזו"א דנידון זה אינו נוגע
לעצם הדין, כיון שיסוד האיסור הוא
מחמת חיבור פרקים, ולזה א"צ להכנס
בצורת החשמל [בחוט דאפי' חשמל הנוצר
ע"י בעל בחירה, הוי בנין חשוב לחייב על
חיבור פרקים] ואעפ"כ טרח החזו"א להשיב
גם על גוף טענתו של הגרשז"א על החילוק
בין פרימוס לחשמל, דמלבד החילוק בין
חיבור פרקים לתיקון צורה, יש חילוק בין
תיקון הצורה של פרימוס לתיקון הצורה של
חשמל, שבחשמל יש כח הקבלה וכח זה
הוא החיבור המזגי וכו', וע"ז הוסיף החזו"א
דכל מה שאמרנו שחיבור זרם החשמל
חשיב תיקון צורה, זהו דוקא בלי בעל
בחירה, אבל אם האדם מסבב אין כאן בונה

על פעמון צלצול, והשבשבת מתיר דיבור למכשיר שמיעה.

אפשר לסדר בכל מכשיר חשמלי, מאורר, מזגן, מכשיר אדים, משאבה חשמלית, מעלית, מעבד מזון, מדיח כלים- לחצן קפיצי כמו פעמון, ובשבת יפעילו את המכשיר רק ע"י לחצן זה, ואין זה בונה לדבריהם, כי הוא בנין עראי שאינו מתקיים ללא מעשה האדם, ורוב המכשירים יביאו תועלת לאדם גם אם נצריך אותו להחזיק את הלחצן כל זמן הפעילות. אם כי אם מותר אי"ז טענה, חושבני שהשימוש הרחב שאפשר לעשות בחיבור פרקים שאינו מתקיים ללא מעשה האדם מלמדינו שא"א לראות חיבור פרקים חשמלי ארעי, כבנין גשמי העומד ע"י מעשי האדם, שאין לו שום שימוש ותועלת מלאכה, דאחרי שהתקבלו ד' החזו"א והאחרונים שיש בחיבור פרקים משום בונה ע"י הזרם שהוא חשוב שחשיבותו משויא לי' תקע, שוב אין לחלק בין חיבור פרקים התלוי במעשי האדם לחיבור פרקים העומד מאליו, אף אם במלאכת בונה בטיט ובלבנים נחלק בכך, כיון שאין שום חילוק בחשיבות החיבור, בין חיבור ארעי לחיבור קבוע וככל הדוגמאות שהבאנו.

ד. מעכ"ת שליט"א כתב לי במכתב הראשון אות ג', הסיפור בחפץ חיים אינו ברור, כי לטענת המהנדסים היום לא שייך ולא נמצא אופן של חליבה בשעה שהזרם פועל שלא יהא שם הגברת הזרם. (א"ה. וזו ידיעה יסודית בחוקי הפיזיקה שגם החזו"א בודאי ידע)

מצד החיבור שמעשה בעל בחירה חשיב נולד [ואפשר שגם החזו"א לא אמר כן אלא בזרם החשמל הנדלק וכבה 50 פעם בשני', אבל אם יהי' זרם אלקטרוני וכיו"ב שיזרום ברציפות כמו מים, יהי' תיקון צורה בחוט גם ע"י בעל בחירה].

אחרי כל הדברים האלה, שלענ"ד הם פשוטים ומוכרחים, נ"ל שאין מקום ללמוד מדברי החזו"א במקום שעוסק בדין תיקון צורה בחוט לדין חיבור פרקים.

ב. במכתב א' כתב לי מעכ"ת שליט"א "גם מדברי החזו"א במכתבו שהמסבב את הגנרטור אינו חייב משום שלא חיבר, מבואר להדיא דעצם סיבוב הגנרטור שיוצר זרם אינו מלאכה, ומשום דממות לחיים בלא חיבור אינה מלאכה" ובאמת זו טענה גדולה, בעיקר לפי מה שכתבתי לפרש כעת כל דברי הגרשז"א וחציו השני של מכתב החזו"א על תיקון צורה לחוט, וע"ז באמת קשה איך כתב החזו"א שאין להמסבב דין בונה על החיבור שהרי לא חיבר שהרי הבונה שעוסק בו הוא תיקון צורה לחוט, ובודאי שהמסבב הוא המתקן צורה לכל החוטים המתחברים אל המכונה שלו, ובאמת לא מובן כלל כוונתו ורצונו של החזו"א בזה, כיון שלא דנו כלל על המסבב ואין בזה נ"מ לכל השקליא וטריא, ואין דרכו של החזו"א להעיר בדברים צדדיים, וצלע"ג.

ג. בסברת הדין של חיבור פרקים שאינו מתקיים, הגרשז"א מדבר על חיבור פרקים זרם חשמלי בביהכ"ס, בזמן ירידת 5 גאלאן מים, השבות יצחק מדבר על לחיצה

מנחת

אורח חיים

עיון

קט

העדויות שהביא בשבות יצחק התכוונו באמת להגברת זרם המביאה חליבה (או הבערה וכיו"ב) אבל אין לנו עדות על הגברת זרם מצד עצמה.

בברכת התורה
ישראל רוטנברג

שוב ראיתי בקו' הוספות לס' מאורי אש מר"ז קורן שהביא מכתב מהמהנדס וביאר שכל הנידון הי' על תוספת זרם שמביאה לחליבה, אלא מצד החשמל לא חשש החזו"א להגברת זרם, וא"כ י"ל שגם

כב' ידידי הרה"ג וכו' ישראל רוטנברג

מעולם לא התרתי לחיצה בפעמון שיש בה חיבור פרקים גם אם מעונה תמיד מעשה האדם, דעצם הצורה אסורה ולא גרע ממוליד אש שלדעת הרבה ראשונים אסור מה"ת אף ביו"ט מצד עצם ההולדה והיצירה. כל הנידון בספר הוא בדיבור למכשיר שמיעה בלבד, וכפי השיטות שביארנו שם.

בברכת התורה ידיו

משה מרדכי קארפ

בירור בענין קו התאריך

הטבעים וידיעות שלא היו לראשונים. אמנם כ"ז דווקא כשאפשר לקיים כן גם בדבריהם, אבל כשדברי הראשונים סותרים להדיא את המציאות, עלינו לילך אחר דברי הראשונים.

בספר היומם כתב בשם החזו"א "דגם אם יעלה הים שרטון בקצה המזרח כנגד ירושלים ביותר מצ' מעלות ה"ז כתוך צ' מעלות" (הו"ד בפש"ח עמוד סג) ולענ"ד לא אמר החזו"א ד"ז מעולם ורימ"ט כתב מזכרונו ולא דק, כמו שנראה בכל הדברים שם שהם מלאים קשיים.

בקונטרס י"ח שעות סק"ה הציג החזו"א את הוראת סיביר ואוסטרלי כנתמכת על דעת היסו"ע, וז"ל "והנה יסוד הדבר דהתחלת היום הוא בתחלת מזרח ישוב העליון אינו מסתמך על פירוש הרז"ה והכוזרי בסוגיא אלא מיוסד ע"פ דברי היסו"ע בשם כל הראשונים, והם לא הזכירו צ' מעלות אלא תחלת המזרח ואדרבה אם יהינן צ' יהי' תאריך החולף באמצע הישוב וזה שהיסו"ע מרחיק תכלית הריחוק, וא"כ איפוא כל ישוב העליון למזרח בין נגד ירושלים ובין הקצוות המאריכים למזרח כמו ארץ סיביר כולם מקדימים לירושלים והים והאיים מאחרין" עכ"ל.

במכתב החזו"א ביאר יותר את דברי היסו"ע שמסתמך עליהם וז"ל (נד' בפש"ח עמוד עז) "שקצה המזרח של היבשה בכל אתר ואתר הוא משפט הקיים

דעת החזו"א שקצה היבשה הבולט למזרח יותר מצ' מעלות ג"כ מקדים לירושלים, וסברא זו מבוארת כבר בכתביו מצעירותו (שנד' בפשר חזון עמוד נא) "ונראה דאף דמדת צ' מעלות שהזכירו בין א"י לקצה המזרח, אינו אלא נגד א"י שישבו משוך מקו המשוה ל"ג מעלות כמו שבאר באוצר נחמד שם, מ"מ לענין שבת חשבינן כל המרחב של הישוב לתחלת הימים".

מקובל מתלמידי החזו"א דהורה כן מסברא, דלא מסתבר למנות צ' מעלות בכל מקום ויותר מסתבר שכל מקום שהיבשה נמשכת שייך לאותו תאריך.

אמת, נראה שאם היתה היבשת ממשיכה גם ברוחב ירושלים לא הי' החזו"א מורה כך, נגד דברי הרז"ה המפורשים שקו התאריך הוא צ' מעלות מירושלים בפלך הרביעי, ברם כיון שהרז"ה מפרש דבריו להדיא על הפלך הרביעי שהוא רוחב ירושלים, והבליטות למזרח הם רק בצפון ובדרום טובא, אף אם נימא דסתימת הרז"ה משמע שקו התאריך הוא צ' מעלות בכל מקום, ס"ל לחזו"א להתחשב במציאות שהיבשה בצפון ובדרום מאריכה למזרח ולומר שכל היבשה מקדימה, כיון שאי"ז סותר לדברי הרז"ה.

בקצרה נאמר - דרכו של החזו"א להתחשב במציאות, בשני

ידיעות גיאוגרפיות, סברות בדיני קידוש החדש ובביאור הסוגיא בר"ה, סברות בסדר תלית המאורות וז' ימי בראשית וסברות במקום תחלת הימים, וקשה מאוד לשלוף פרט אחד מהיסוד עולם להלכה, ומאידך גיסא לומר שהידיעות הגיאוגרפיות שלו מוטעות ובמקום המולדות אינו צודק וכן בשאר הדברים.

הנה, היסוד ההלכתי של היסוד עולם הוא שמקום המולדות הוא בטבור הארץ, וכתב החזו"א במכתב (נד' בפשר חזון עמוד ס"ה) "ומ"מ נלמד מדברי היסוד עולם דהתחלת היום הוא קי"ד מעלות מירושלים למזרח דאל"כ אין קיום לפירושו שית מחדתא וי"ח מעתיקא" וא"כ בפשטות עלינו להניח שכל מקום שנזכר ביסו"ע קצות המזרח הכוונה קי"ד מעלות מירושלים וע"ז אמר את דבריו שאין לחלק ביבשה שמשם ולהלן וע"ז יהיב טעמא שמשם מתחיל זריחת השמש. וכאן חתך החזו"א בסכינא חריפא ואמר שאת פירושו של היסוד עולם בהלכה במקום המולדות אינו מקבל, כיון דסבירא לי' דהרמב"ם פליג עליו בזה, ועפ"ז ממילא אין חשיבות בהלכה לקי"ד מעלות מירושלים, אבל את הרעיון של זריחת השמש העתיק להלאה והלאה משם עד לסוף סיביר עוד שלש שעות אחרי קי"ד מעלות.

עוד הנחה של היסו"ע שנתלו המאורות בטבור הים, וטבור הים של היסו"ע הוא כנגד טבור הארץ שלו ומשם ואילך התחילו המאורות להאיר על הארץ, וכאן חתך החזו"א בסכינא חריפא, דאף שסיביר

להתחלת היום, ומסתבר שאין כאן מקום לקביעת צ' מעלות אלא העיקר היא היבשה שקרא ה' ארץ והיא הכדור העליון שיציר כפיו נברא שם ושם ירושלים ומקום המקדש ובאותה היבשה מתחיל היום בכל מקום ומקום בהתחלתו יהי' המרחק מירושלים צ' מעלות או יתר.

וכבר הזכיר היסו"ע מאמר ב' פי"ז סברא זו וז"ל כי ברגע מעמד מרכז החמה מכל יום ויום נוכח אמצע היום, [ר"ל נוכח אמצע היום למטה דהיינו בטבור הים] אז יתחיל אורה להתילד ולהראות על פני האדמה, עד שהוא ברגע הזה מכל יום ויום בהתייחסו למקומות הישוב לגבי צמיחת אור החמה בארץ דומה בעינינו לעת צאת הולד ממעי אמו, ובשביל זה אני אומר כי ראוי וראוי הוא הרגע הזה מכל יום ויום להיות מחוק האמת ולפי הטבע תחלת היום מראשיתו". עכ"ל החזו"א במכתב.

והנה דברי החזו"א בקונטרס ובמכתב זה שמקור הוראת סיביר ואוסטרליה הוא ביסו"ע הם מחודשים מאוד מאוד, ואף שאיני ראוי לדון בדעת החזו"א מצד מה שס"ל כן מסברא דילי' שסיביר ואוסטרליה מקדימות לירושלים, כיון שאע"פ מה שאמר ששייך להוציא כן מדברי היסו"ע, יש מקום להוציא עוד הרבה חידושים מהיסו"ע והראב"ח, לכן יתבאר כמה קשה ללמוד כן מהיסו"ע, ואולי גם החזו"א לא הסתמך באמת על דבריו.

היסוד עולם והראב"ח יש להם שיטה שלמה המורכבת מפרטים רבים,

טבעי ליסוד תחלת הזריחה, וכאן חתך החזו"א בסכינא חריפא ואמר שניתן לקבל את הסברא הפרטית של היסו"ע שתחלת הזריחה בתחלת קצה סיביר היא תחלת היום אף שכל ההכרחים של היסו"ע נשאם הרוח.

עוד טען היסו"ע איך יתכן שיהי' לוי עומד בחצות יום שבת ויכפור בו יהודה שכנו הרחוק מעט קט לצד מזרח ויאמר לא כי אלא ביומם של אתמול אנו עומדים, היש בעולם התול ושגוען כמו זה, ובאמת אינו אפשר בשום פנים ולא יתכן לבני אדם העומדים כולם ביומם אחד ורואים את החמה כאחד שיהיו מקצתם קוראים בשם יום פלוני מימי השבוע ומקצתם ביום אתמול. עכ"ל.

והנה הביטויים החריפים של היסו"ע מלמדים אותנו שהוא הבין שהישוב הוא ק"פ מעלות, ולמטה יש ק"פ מעלות ים וכלשונו מאמר ב' פרק א' כי כדור הארץ הוא באמצע, ומי ים אוקיינוס הם מקיפים אותה ומכסים אותה כמו חצי, ר"ל שחצי כדור הוא טבוע במימי אוקיינוס וחצי השני הוא מגולה לאויר העולם עכ"ל ובפרק שני כתב ששטח היבשה הוא גבנוני כעין חצי כדור ועוד כתב שם שחציו הב' הוא מכוסה במים היסודיים טבוע בהם, אמור מעתה כי שפת הים הגדול הוא גבול היבשה סביב, והיא עגולה גדולה קוית חקוקה במשכה ע"ג כדור הארץ ומפריש בין חצי כדור העליון הנקרא יבשה לבין חצי השני הטבוע בים, וע"פ הדברים האלה מאירים וברורים דבריו של היסו"ע בהשגתו על הרז"ה, אם חצי כדור יבשה וחצי אוקיינוס, ודאי שקו תאריך

אינה רחוקה מטבור הים של היסו"ע צ' מעלות, וא"כ בלתי אפשרי לפרש דברי היסו"ע על סיביר, נקבל דבריו דאזלינן בתר תחלת זריחת השמש על היבשה, ולא נקבל שאר דבריו, וכמ"ש החזו"א בסקי"ד על מי שרצה לחדש את התחלת היום במקום תליית המאורות, וכתב ע"ז החזו"א דכ"ז בדוי שכבר קבעו לנו ראשונים מנין הימים מהתחלת המזרח ואין לנו נפקותא בתליית המאורות.

גם כל החשבון של החזו"א לבאר סדר ז' ימי בראשית לדעת היסו"ע והראב"ח, אינו מתחשב כלל בבליטת סיביר [שלפי החזו"א זה מוסיף עוד ארבע וחצי שעות] שלא מבוואר איך הי' בכל השטח הזה סדר בריאת העולם וז' ימי בראשית וסדר סיבובי המאורות וצ"ע.

הנה, תחלת דברי היסו"ע שהביא החזו"א במכתב הם "ואקח מרכז החמה נוכח טבור הים, ותדע שברגע הזה חושך הלילה מתפשט על היבשה כולה, עד שאין לך ברגע זה שום מקום מהיבשה שיהי' אז יומם" ועפ"ז ס"ל שמוכח בשכל ובסברא מה שהמשיך ואמר "כי ראוי הוא ובודאי הוא הרגע הזה להיותו מחק האמת ולפי הטבע תחלת היום וראשיתו" וכוונתו דכיון שיש זמן שהשמש מסתתרת מכל הישוב, רגע הזריחה במזרח הוא תחלת היום, וזה חק האמת והטבע. אבל כיום יודעים אנחנו שמלבד אמריקה ואוסטרלי' גם הישוב העליון מסיביר עד אפריקה הוא הרבה יותר מק"פ מעלות וא"כ אין שום זמן שהשמש מסתתרת מכל בני הישוב, ואין שום הכרח

באמצע היבשה הוא התול ושגעון, ובודאי שאם חצי הכדור אוקיינוס לא ייתכן ששני בנ"א שרואים את החמה כאחד יהיו מקצתם קוראים בשם יום אחד ומקצתם בשם אחר.

כיום ברור שלכל הדברים האלו אין שחר כלל, היבשה במערב מסתיימת פחות מצ' מעלות מטבור הארץ של היסוד"ע וכנגד ירושלים ורוב המקומות עוד הרבה פחות, ובמזרח כנגד ירושלים הרבה פחות ובצפון הרבה יותר וכמ"כ החזו"א במכתב (נד' בפש"ח עמוד פ'). חצי כדור התחתון אינו טבוע באוקיינוס ויש בו יבשות גדולות, שפת הים היא לא עגולה גדולה קוית חקוקה במחשבה אלא יש בה בליטות גדולות למזרח.

וממילא ברור שיש מקום בעולם או על היבשה או בין ים ליבשה שעומדים בו שני שכנים שאצל זה יום ראשון ואצל זה יום שני, ולא רק שאי אפשר בשום פנים לבנ"א העומדים ביום אחד שיהיו מקצתם קוראים בשם יום זה ומקצתם

בשם אתמול, אלא שא"א בשום פנים לומר אחרת, וא"כ הקושיא המקורית של היסוד"ע בודאי שלא קשה על הרז"ה.

וכאן החזו"א חתך בסכינא חריפא, את קושיית היסוד עולם פירש בסק"א וג' ובמכתבים, בפירוש אחר המתאים גם למציאות שלנו, שהיסוד"ע ס"ל שקו התאריך בקצה המזרח, והבין בדעת הרז"ה שקו התאריך קודם באמצע היבשה, ופירש את טענת היסוד עולם של שני שכנים שאי"ז טענה אלא אם שניהם ביבשה אבל אם אחד ביבשה ואחד בים לא קשיא לי' וכמ"ש החזו"א בסק"ד שאלה ו', והוציא מטענה זו שסיביר ואוסטרלי' מקדימות לירושלים.

סוף דבר. ההלכה שהוציא החזו"א מהיסוד עולם שסיביר ואוסטרלי' מקדימות לירושלים חידוש היא, ולא אמר כן אלא משום דמסתבר לו לומר כן, ואין לך בו אלא חידוש. ואין ללמוד מזה להביא ראי' מספר יסוד עולם לעיקר הנידון במקום התחלפות הימים.

בעניני שופר

שברים תרועה

א. תרומת הדין סי' קמ"ב כ' הצדדים בדין שברים תרועה אם לעשותם בנשימה אחת או בב' נשימות, וכ' דאי הוי מתחיל בשברים באותה נשימה של תרועה [אולי צ"ל להיפך] לא חשיבא תרועה כלל כה"ג

דבחולין כ"ו ב' חשיב כה"ג תוקע ולא מריע, וזו שיטת רב יהודה שם.

ובסוף דבריו כתב ועוד נראה שבנשימה אחת לא יתקע בכח אחד אלא יפסיק מעט וכדפירש רש"י בחולין שם, ורש"י פי' כן בשיטת רב אסי דפליג ארב

בתחלה הביא מהדו"ב דתה"ד דנשימה אחת היינו בהפסק מעט, וא"כ כל דבריו מתפרשים על דרך זו, וא"כ גם מהדו"ק דתה"ד פי' הב"י בהפסק קצת וכן הכריע לדינא, ומה שהביא בתוך דבריו בפי' ד' הה"מ דיותר טוב להפסיק ביניהם מלעשותן בנשימה אחת והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה, יתפרש לפ"ז שיפסיק בכדי נשימה ולא יותר, וכך פי' במ"ב.

אבל בחזו"א כ' דהב"י הביא דעת הרא"ש דמשמע דס"ל דש"ת הוא קול אחר ואין להפסיק בו כלל [האי דקדוק אינו אלא דקדוק לשון, דמצד סדר דברי הב"י יש לפרש כוונתו שאין להפסיק בכדי נשימה אלא בנשימה אחת בהפסק קצת] ופי' דהב"י החזיק בדברי תרוה"ד במהדו"ק משום דעת הרא"ש שאין להפסיק ביניהם כלל, ולפ"ז כוונת הב"י בנשימה אחת דמריע מתוך השבר ובתקיעות דמעומד יפסיק לצאת דעת ר"ת, וכוונתו שא"א לפרש דברי תה"ד במהדו"ק ודברי הב"י "נשימה אחת" ע"פ תה"ד במהדו"ב שהביא בתחלת דבריו, וע"כ שהב"י הביא ב' השיטות כדרכו.

בשו"ע צירף ג' שיטות, א', י"א שא"צ לעשותם בנ"א והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה, וזו דעת הה"מ וכמש"נ בב"י, ב', וי"א שצריך לעשותם בנ"א. זו דעת הר"י גיאות שבטור והרא"ש שבטוב"י והרמב"ן שבב"י, ג', ויר"ש יצא ידי כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות, זו דעת תה"ד, שבב"י נראה שהיא עיקר אבל בשו"ע העתיק שיטת הה"מ דמהני לעשותם

יהודה וס"ל דאינו מריע מתוך תקיעה אלא תוקע ומריע בנשימה אחת, [וקו' זו היא בכלל קושית הט"ז בסק"ו, ע"ש].

ומתוך סדר התשובה נראה דמש"כ בתה"ד בסו"ד ועוד נראה וכו', אינו הערה נוספת בשולי התשובה, אלא הוספה מאוחרת שהיא שיטה חדשה וכמו שצייד בחזו"א סי' קל"ו סק"א, דמלבד מה שהערנו דבמהדורא קמא אזיל בשיטת רב יהודה ובמהדו"ב בשיטת רב אסי, הלא בכל התשובה דן בשברים ותרועה אם יש לעשות בנשימה אחת או לא, ומביא לשון הרא"ש שכ' ואין להפסיק בהו, ומשוה ש"ת לג' שברים, ומביא לשון הירושלמי דנפיחה אחת, ואת היסוד הגדול שצריך להפסיק מעט שזה נוגע הן להבנת דבריו כשמדבר על נשימה אחת והן להבנת דבריו כשמדבר על שיטת ר"ת שאין מספיק להפסיק מעט אלא צריך לתקוע בב' נשימות, כ"ז השאיר להוספה בסוף התשובה וכתב ע"ז ועוד נראה, אלא מיחזורא שיטתו דנשימה אחת היינו בלי הפסק כלל, ובמהדורא בתרא חזר בו דיפסיק מעט רק שלא יעשה נשימה בינתיים.

בב"י בתחלת הסעיף הביא מהדו"ב דתה"ד דיפסיק מעט ובסוף הסעיף הביא מהדו"ק דתה"ד, וסיים שיעשה בשיבה בנשימה אחת ובסדרים בב' נשימות, וכיון דלעשותן בנשימה אחת יצא יד"ח לד"ה הלכך בשיבה יעשה הכי, וכדי לחוש לתה"ד יעשה שבסדרים בב' נשימות עכ"ד, ויש לעי' בכוונתו, ופי' התיבות "נשימה אחת" אינו מוכרע, ומצד סדר ד' הב"י

בנ"א שזה דלא כה"ד, ומאידך הזהיר שלא יפסיק יותר מכדי נשימה שזה לא הוזכר בתה"ד וגם צ"ל דלא ס"ל מדהצריך לעשות בב' נשימות לעיכובא, והדבר מצוי בשו"ע לפי דרכו שהעתיק השיטות באופן כזה,

ובמ"ב פי' דברי השו"ע לפי מה שפסק יחד ג' השיטות, לכן כתב בסקי"ח בפ"י דעת הרי"ף גיאות הרא"ש והרמב"ן את דברי תה"ד שיפסיק מעט, ואף אם אין כן דעתם, אין לנו אלא דברי תה"ד שהביא הב"י, ואעפ"כ העתיק בסקכ"א ע"ד תה"ד את אזהרת הה"מ שלא יעשה יותר מכדי נשימה, כיון שהביאו בב"י ופסקו בש"ע.

ובחזו"א תמה ע"ד המ"ב, ולפמש"נ אין תמיהתו אלא ע"ד השו"ע, והמ"ב העתיק ד' הראשונים שהשו"ע העתיק למעשה. ודעת החזו"א בספר נראה שתמה על המ"ב כיון שסדר דברי הב"י משמע שנקט לדינא דברי תה"ד במהדו"ק, אבל אי משום הא גרידא, הרי בשו"ע הביא גם דברי הה"מ, גם בב"י הרי הביא דברי תה"ד במהדו"ב, אבל י"ל דהחזו"א הכריע כן משום דגם אם נקבל דברי המ"ב בפ"י הב"י והשו"ע יותר מחוור לומר שפסק השו"ע כהה"מ כיון שהוא נו"כ הרמב"ם וכדרכו לפסוק כהרמב"ם בכ"מ, וגם בב"י משמע כך, מדהאריך בב"י ד' הה"מ וסיים איך להנהיג לפ"ז, וא"כ אף שהעתיק ד' תה"ד וסיים שם וכדי לחוש לדברי בעל תה"ד יעשה שבסדרים ב' נשימות, לא פסק בשו"ע את דברי תה"ד אלא את דברי הה"מ, ומה שכתב בשו"ע ד' תה"ד שיר"ש יצא ידי כולם, הכוונה ידי כל השיטות שהובאו

בשו"ע, כלו' דעת הרמב"ם והרא"ש שיעשה בכח אחד ובהפסק מעט, ולא כדעת תה"ד עצמו שיעשה בהפסק מעט ובהפסק נשימה.

ובשו"ת אבני נזר סי' תמ"ג תמ"ד ג"כ כתב דבנשימה אחת לא יפסיק כלל דלא כתרה"ד, וראיותיו מהר"ן שחילק בין תקע והריע בנשימה אחת למשך בתקיעה בשנים שניכר שהם קולות מוחלקין, וע"כ דלא הפסיק כלל, ומהרמב"ן וסייעתו שמדמים לתקיעה ותרועה לרבי יהודה ומבואר בדבריהם דהתם אינו מפסיק כלל, וכתב דכיון דיוצא בלי הפסק כלל שוב אסור להפסיק ומש"כ התה"ד הוא משום שלא ראה ספרי הרמב"ן והר"ן.

אמנם גם לדעת האבני נזר והחזו"א אין הדבר מעכב, כיון דאנן בני אשכנז גרירין בתר ר"ת, וכן פסק הרמ"א לעשות הכל בב' נשימות ואין לשנות, ואין אנו נוהגים לעשות בנשימה אחת אלא משום מהיות טוב וכמ"ש בשעה"צ סקי"ח דבזה אנו יוצאין כל הדעות.

ב. בבירור שיטת ר"ת רבו הנוסחאות, אי טעמי' משום דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי, או משום דמריע מתוך השבר בטל אל השבר, ואם מעכב דיעבד בלא הפסיק, ובמאירי בספר מגן אבות הביא דלר"ת צריך לנשום לפני התרועה וכך פשט לשון הראשונים שהביאו בשמו דשברים תרועה בב' נשימות וכן העתיק בשו"ע, ואת עיקר המשקל בזה יש לתת למרדכי והג"א שהם תלמידי תלמידיהם של ר"ת ומשנת ר"ת דווקנית

מתתר"פ בשעה - שלש שניות ושליש, ויש לחלק בין נשימות של אדם ישן לאדם הבוכה ומילל].

ניקב וסתמו

ג. ר"ה כ"ז ב' תו' ד"ה ניקב וסתמו, בתחלת דבריהם פי' תו' דמעכב את התקיעה איירי קודם סתימה, וטעמא דפסול כיון שהסתימה החזירה את קול השופר כמו שהי' בתחלה לא חשיב שופר אחד, ובמסקנתם פי' דאפי' אם הי' מעכב את התקיעה קודם הסתימה כשר והא דפסול במתני' במעכב את התקיעה היינו רק במעכב לאחר שסתמו, ואף שבתחלת דבריהם הק' תו' כיון דכל הקולות כשרין בשופר מ"ל מעכב מ"ל אינו מעכב, כתבו במסקנתם דמ"מ צ"ל כן, וצ"ל דס"ל לדחוק דאין כל הקולות כשרין בשופר אלא כמות שהוא, אבל כשהוסיפו עליו סתימה, אם חזר לקולו הראשון עדיין איכא למימר דשופר אחד הוא אבל אם נשתנה קולו ע"י הסתימה לא חשיב שופר אחד.

ל' התוס'. ובירושלמי קתני במילתא דרבנן בין במינו בין שלא במינו אם מעכב התקיעה פסול וכו', ואפי' הכי קאמרי בירושלמי דמתני' רבי נתן וכו'. וכוונתם להוכיח כמסקנתם דאם מעכב את התקיעה לאחר שסתמו קאמר,

ונראה כוונתם דלא כמ"ש לפי' קמא דאם נעמיד מתני' כר"ג נוקי לה שלא במינו, אלא דמהא דתני' במילתא דרבנן חילוק בין מעכב לאינו מעכב ואפ"ה הוצרך הירושלמי להעמיד מתני' כרבי נתן, ע"כ דמש"כ בתוספתא ובירושלמי דאם אינו מעכב את התקיעה כשר, אינו כמעכב את

בידיהם וכמ"ש בחזו"א סק"ב, ובדעת החזו"א בזה ראיתי בספר זכרון תרועה בשם רבי גדלי' נדל זצ"ל לפרש דפשיטא לי' להחזו"א דא"א למסור שיעור מצומצם במצוה המסורה לכל המון ישראל, ולעולם נמסר השיעור המצומצם לעיכובא ומי שאינו יכול לצמצם מעדיף עליו, אבל אי נימא דביותר מכדי נשימה הוי הפסק ובפחות מכדי נשימה חשיב ככח אחד א"א לומר דנמסר שיעור הפסק מצומצם בכדי נשימה, וכיון שהמצוות נמסרו לישראל באופן שיוכלו לקיימם ע"כ אין הנידון אלא אם לעשות יותר מכד"נ או פחות [גם צריך לברר אם כד"נ הוא כמו פחות מכד"נ או יותר, והם הם גופי תורה, אבל אין לפרש דברי הראשונים ע"ז] וכיון שהקשו הראשונים מסוכה נ"ג ב', ומבואר דעתם שאין בין שברים לתרועה ולא כלום, וכתבו ע"פ רש"י דהיינו שלא יפסיק יותר מכדי נשימה אבל כדי נשימה יפסיק, ש"מ דלא הצריך ר"ת להפסיק יותר מכד"נ רק כדי נשימה או פחות, ולפ"ז אפשר דאם הפסיק יותר פסול דיעבד.

ולאגרא"ז דכדי נשימה היינו שנושם בין השברים לתרועה א"צ לכ"ז, דשפיר יש כאן שיעור ברור, דצריך לעשות השברים והתרועה בב' נשימות, ולא לשהות יותר מזה. ובזה מתאימים כל הנוסחאות בדעת ר"ת, והמ"ב לא פי' דעתו בזה, ואפשר שדעתו דגם אם נמסר שיעור מצומצם אין פגם בזה, ולכתחילה יעשה כדי נשימה ושלא יהי' ניכר הפסק יותר, וגם פחות מזה אינו מעכב [בשיעור נשימה יש לציין לשע"ת סי' ד' סק"י שהביא רמ"ע מפאנו בספר אלפסי זוטא דשיעור נשימה א'

אפשר להעמיד המשנה כרבי נתן, ומש"ה לא פי' כתוס' דכרבי נתן ובשלא במינו. אלא תי' דלעולם הא דמחלק במתני' בין מעכב את התקיעה לאינו מעכב הוא שלא במינו והא דפסלה מתני' בסתמא הוא משום דגם לרבי נתן אם נפחת רובו לא מהני סתמו במינו וכה"ג לעולם נכלל בכלל מעכב התקיעה, אבל נתיישב בזה דאיכא למימר דמתני' רבי נתן ואע"ג דבמינו אין חילוק בין מעכב התקיעה לאינו מעכב, דבמיעוטו כשר וברובו לעולם מעכב התקיעה, איתא להאי חילוק באינו מינו, ולפי"ז א"צ להגהת מהרש"א שהג"ה הרא"ש כמו בתוס' ולהוספת הק"נ שהוסיף והוא שלא נפחת רובו.

ה. שעה"צ תקפ"ו ס"ק ס"ג הביא מהריטב"א דאפי' נפחת רובו כשר היכי דסתמו במינו וחזר קולו כמות שהי', וצ"ע דאי"ז דעת הריטב"א אלא דעת הרי"צ גיאות שפסק הלכה להקל כלישנא בתרא, ואין כן דעת ר"ח ורי"ף ושאר ראשונים, והריטב"א והרשב"א העתיקו דבריו בפי' לישנא בתרא אף שלא פסקו כן הלכה, אבל א"א אפי' לעשות מזה סניף כיון שכל הראשונים דחו דברי הרי"ץ גיאות, ומש"כ עוד הריטב"א והביא בשעה"צ דלא מתכשר אלא בשאינו מעכב התקיעה, הוא גם בפי' לישנא בתרא דא"צ אלא תרתי לטיבותא, וע"ז כתבו הראשונים דלעולם חד מינייהו שלא יעכב התקיעה, אבל מש"כ בשו"ע להקל בשעה"ד בתרתי לטיבותא אינו משום דעת הרי"צ גיאות אלא שכך פי' הרא"ש לישנא קמא, וא"כ אין הכרח ללמוד מדברי הריטב"א לפסק הלכה, וצ"ע.

התקיעה דמתני' אלא אם אינו מעכב את התקיעה קודם הסתימה דהתם כשר אע"ג דסתמו, אבל אם הי' מעכב את התקיעה קודם הסתימה לעולם פסלי רבנן, וא"כ א"א להעמיד המשנה כרבנן כיון דמתני' אם מעכב את התקיעה לאחר שסתמו קאמר ואם לאו כשר. וע"כ דמתני' במינו קאמר ורבי נתן היא דמכשיר במינו אם אינו מעכב לאחר שנסתם, וכפי' הרמב"ן במלחמות ה' ובחידושים, ובזה מדוקדק מה שהצריכו תוס' תלתא למעליותא להכשיר, סתמו במינו וחזר קולו לכמות שהי' [ונשתייר רובו], ומש"כ תוס' לית דין ולית דיין דכשר אין כוונתם דלית בזה פלוגתא דר"נ ורבנן, אלא דהוראה זו ברירא להו הלכה למעשה, ולאפוקי מדעת הראב"ד דאם הי' מעכב את התקיעה לעולם פסול.

ולמה שפירשנו דברי התוס' כפי' הרמב"ן לא קשיא קושית הגרעק"א בגליון הש"ס, דהגרעק"א פי' כוונת תו' דקאמרי בירושלמי דמתני' רבי נתן כפי' הרא"ש ומש"ה הקשה מדוע נטו תו' להלכה מפסק הרא"ש והצריכו דוקא במינו, אבל למה שפירשנו כונת התוס' כהרמב"ן לק"מ. אמנם הרא"ש כתב על דבריו זו היא שיטת התוס', וצ"ל שאי"ז התוס' שלפנינו, [ובתוס' הרא"ש כתב כדברי הרא"ש].

ד. כ' הרא"ש סי' ה' בפי' קמא דהא דא"ר נתן במינו כשר שלא במינו פסול אפי' מעכב את התקיעה קאי ומתני' דפסלה בסתמא דמשמע אפי' במינו אתא כרבנן א"נ כרבי נתן והוא שנפחת רובו, עכ"ל. נראה שהקושי שעמד לפני הרא"ש הוא דמתני' דפסלה בסתמא משמע אפי' במינו וא"כ איך

גם אם חתך כל חלק הזכרות ותקע בחלק הקרן שבאיל ג"כ כשר, דסו"ס שופר הוא משום דאית לי זכרות.

והא דאמרינן בזכרותו דמין במינו אינו חוצץ ובהכניס שופר בתוך שופר אם קול חיצון שמע לא יצא אף דג"כ הוי מין במינו, הוא משום דזכרותו רבית"י הוא וכיון דמחובר חד הוא, וראוי לפרש דברי הרמב"ן שכתב להוכיח דאילו לקח זכרות בלבד וקדחו ותקע בו לא יצא שלא תקע בשופר כלל, מהא דאמרו בגמ' מין במינו אינו חוצץ ולא אמרו כיון דמחובר חד הוא, אף דבאמת טעמא דכשר הוא משום דמחובר וכחד הוא, כוונת הרמב"ן דאי זכרות כשרה לשופר לא שייך בי' טעמא דמין במינו אינו חוצץ, ולא הו"ל למימר אלא דמחובר הוא, ומהא דפי' בגמ' דצריך לטעם דמין במינו אינו חוצץ מוכח דפסול.

ומה שכתב הרמב"ן דאם זכרות כשרה לשופר צריך לטעמא דמחובר הוא, אף דבהכניס שופר לתוך שופר ושמע קול פנימי יצא אף דאינו מחובר ומשום דאין כאן חציצה, כיון דחלק מהשופר הוא קרן וחלקו הוא זכרות א"כ הו"ל שני שופרות, וע"כ צ"ל דתוקע בחיצון, ומש"ה צריך לטעמא דמחובר הוא ואינו חוצץ, וצ"ע.

אורך התקיעות

ז. בדינים והנהגות הובא שהחזו"א אמר לתוקע לעשות תקיעות ארוכות ותרועות ארוכות וטעם הדבר צריך ביאור.

בביאור הגר"א כ' מקור דעת השו"ע ברמב"ם וראיית הרמב"ם ממש"כ בירושלמי, ומדהוצרך לדחוקי מתני' שלא במינו וכרבי נתן ש"מ דאסיפא קאי, ולא הבנתי כוונתו כלל, ואם נגי' דאוקי מתני' במינו וכרבי נתן, זהו פי' הרמב"ן במלחמות ומתאים עם שיטת הרמב"ם וא"ש.

חציצה בשופר

ו. כ"ז ב' קדחו בזכרותו יצא דמין במינו אינו חוצץ, וכתבו הראשונים דהזכרות בעצמו פסול לשופר, והקשה בקה"י הא עיקר התקיעה עושה לתוך הזכרות והוא פסול למצות שופר, וכשקדח בזכרותו ותוקע בו הרי אין כאן תקיעת שופר כלל רק תקיעת זכרות ומה שייך כאן הא דמין במינו אינו חוצץ הא עכ"פ לא הוכשר לשופר, ונראה דכיון דהזכרות אינו אלא בחלק הכפוף שבשופר, אבל בפי השופר אין זכרות ושם צריך לקדוח בקרן, א"כ י"ל דהתקיעה היא בקרן עצמו ועל החלק הכפוף שפיר יש לדון בגדרי חציצה ולומר מין במינו אינו חוצץ, ואפי' לשיטת תו' דשופר כפוף הוא לעיכובא בר"ה היינו שזה צורת השופר, אבל ודאי שכל השופר משמש לתקיעה, ולפ"ז אם חתך את הקרן וקדח בזכרותו ואינו תוקע אלא בזכרות לא יצא יד"ח.

וכ"ז הוא גם לדעת הרמב"ן שפסל קרן לשופר, דהיינו קרן שאין בה זכרות פסולה, אבל קרן שיש בה זכרות כשרה ואפי' חלק הקרן שבשופר כשר וכמשנ"ת מדין קדחו בזכרותו, ולפ"ז יכשיר הרמב"ן

ואפי' בלא אונס חוזר לראש, ועל כן כתבו דצריך ליזהר בתקיעות שלא לשהות בין תקיעה לתרועה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת [אפי' לרבנן דרבי יהודה דס"ל תקיעה בפנ"ע ותרועה בפנ"ע בסוכה נ"ג]. והיינו באמצע תקיעה תרועה תקיעה, ובין קר"ק לקר"ק לא ישהה כדי לגמור קר"ק, וכן משמעות הראב"ן שהובא ברא"ש בר"ה פ"ד סי' י"א שלא היה צריך לחזור לראש במעשה דמגנצא כיון שלא שהה כדי לגמור את כולה, ומשמע דבשהה כדי לגמור את כולה ס"ל להראב"ן כתוס' וכן אי' באגודה בר"ה בשם ר"י שהיה מסופק בזה.

וא"כ יש לבאר הוראת החזו"א, כיון שהובאה דעה זו במג"א ובמ"ב ריש סי' ס"ה, יש להחמיר במ"ע דאו' לכתחילה גם לדעה זו, ולכן כדאי לעשות תקיעות ותרועות ארוכות, ובזה גם אם ישהה קצת לא תהיה שהיה כדי לגמור את כולה.

ונראה שהקראת המקריא אינה מצטרפת לשהיה כיון שזה חלק מהסדר וצ"ע.

והיה מקום לבאר הוראה זו עפ"ד רבינו ירוחם שהובא במשנ"ב סי' תקפ"ח, דאי' בגמ' ר"ה ל"ד ב' שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא וכ' רי"ו דהיינו בדיעבד, ויש לפרש טעם הבדיעבד, דלכתחילה צריך שלא ישהה כדי לגמור את כולה, ועפ"ז יש להאריך את התקיעות והתרועות כיון שהרמ"א בסי' ס"ה פסק כהרשב"א דשיעור לגמור את כולה, תלוי בכל אדם כפי מה שהוא, וא"כ כשמאריך בתקיעות ותרועות ניצל מחששות שהיה.

אמנם בספר הפרדס שער עשירי ובני"ב ברכות [הובא בקש"ק ר"ה שם] כתבו דיצא בדיעבד כיון ששח באמצע, משמע שלכתחילה יכול לשהות ואין קפידא אלא שמפסיק ממש בין התקיעות, וא"כ אפשר שזהו גם טעם רי"ו והמשנ"ב, אבל אין בזה מעלה שלא להפסיק בשהיה בין התקיעות ואפי' כדי לגמור את כולה וצ"ע.

אמנם תו' בר"ה ל"ד ב' ד"ה לדידי כתבו להלכה דשהה כדי לגמור את כולה

וידוי על מצות עשה

בלילה אל תהרהר אחריו ביום כי ודאי עשה תשובה, ולא ימצא איחור התשובה זולתי בעמי הארץ ולא דעת ולא תבונה מהם ויש מהם נדחים מעל השם ב"ה וכמ"ש הר"י בשע"ת, וכשעושה האדם תשובה מצווה מה"ת להתוודות כמ"ש (במדבר ה') והתודו את חטאתם אשר עשו, וכמ"ש במכילתא

עיקר עבודת היום ביוה"כ הוא התענית והוידוי [ונראה שחולה שאם יתפלל לא יוכל לומר וידוי עדיף שיאמר וידוי שהוא מה"ת כמשי"ת ותפלה דרבנן] ונבאר כאן נקודה יסודית לענ"ד בוידוי יוה"כ. זמן התשובה הוא אחר החטא וכמשאחז"ל ברכות י"ט א' אם ראית ת"ח שעבר עבירה

שהביא בסה"מ מ' ע"ג דאף בזמן שאין מביאין קרבן יש מצוה להתודות וא"כ צ"ב מה ענינו של וידוי יוה"כ, שהרי כבר נתוודה אחר החטא.

והביאור בזה הוא דאיכא ארבעה חילוקי כפרה כדאי' ביומא פ"ו א' עבר על עשה ושב מוחלין לו, על ל"ת ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר, על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסוריין ממרקין ועל ח"ה מיתה ממרקת. וכיון שיום הכיפורים הוא חלק מהכפרה נצטוינו לעשות תשובה ולהתודות פעם נוספת בזמן הכפרה, וכמ"ש הר"י בשע"ת ש"ב בדרך החמישי ומ"ע מה"ת להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכיפורים וכו' ונגם להרמב"ם היא מ"ע, וכללה בסה"מ מ' מ"ט שצונו לעשות עבודת היום כלו' כלל הקרבנות והוידויים וכו', וא"כ אי"ז שייך אלא בל"ת אבל על מ"ע כבר נשלמה הכפרה מיד כשעשה תשובה ונתוודה, ומש"ה לא הזכירו הגאונים בנוסח הוידוי מ"ע ואפי' ביטול תורה כיון שאין למ"ע כפרה מיוחדת ביוה"כ, [אף שגם על

מ"ע צריך להתודות וכדדרשו במכילתא "כי יעשו" לרבות מצות עשה] ומה שהזכירו זלזול הורים ומורים י"ל דמשום דאית בי' ארור חמיר טפי וחשיב כל"ת, ומה שהזכירו על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה, י"ל דהכונה ללאו הניתק לעשה דגם ע"ז עולה מרצה [או שכללו כל הקרבנות].

ויש בזה הערה שמי שנתעכב לעשות תשובה על מ"ע עד יוה"כ צריך לשים לבו להתודות גם על מ"ע [ראוי להוסיף כאן מה ששמעתי מגדולי תורה שמדלגים בנוסח הוידוי שבשמו"ע "את הגלויים לנו כבר אמרנום לך והודינו לך עליהם" כדי שלא להיות דובר שקרים ביוה"כ. אם לא מפרט כל מה שזוכר.

וכיון שנוסח הוידוי הוא רק מהגאונים ולא מאנשי כנה"ג אין כ"כ קפידא לומר בדיוק את הנוסח, או שצריך להוסיף באמת כל אחד את החטאים הגלויים לו, ולדברינו על כל פנים להוסיף בוידוי מה שעבר על עבירות לא תעשה].

גדרי חיוב תשובה

תהרהר אחריו ביום שודאי עשה תשובה, וקידושין מ' כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, ופי' רבינו יונה שנכלל בד' רב הונא החיוב לעשות תשובה לפני שיבוא לידי הנסיון, ועוד ראיות כמ"ש בשע"ת, אלא שמצות התשובה עיקרה בלב

כתב רבינו יונה והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה, וביאור דבריו הוא שיש חיוב דאו' לכל מי שיש חטא בידו לעשות תשובה מיד באותה שעה, והביא לזה הרבה ראיות מדברי חז"ל, דאי' ברכות י"ט אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה אל

שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. כלו' דבעשי"ת מי שלבו ישן ואינו מתלהב ומתאוה לשוב לאלוקיו ושרוי ביגון ודאגה וחרטה כמ"ש בשער הראשון הוא מבטל עשה דתטהרו שזה נתחדש ביוה"כ שאין מצות התשובה כמו בכל השנה שמי שאינו מעורר את עצמו לבוא לידי תשובה אינו מבטל מ"ע דתשובה, דאין כל האנשים והעתים שוים בזה, ויש שהם אנוסים ואין בכחם לעורר את לבם, אבל אחת בשנה יש חיוב דאו' גם למי שרחוק מן הדבר, להעיר את לבו לשוב בתשובה.

ועיקר חיובי מעשה האדם בענין התשובה באר רבינו יונה בשער השני, הלא המה, לשמוע מוסר החכמים והמוכיחים ואחרי זאת יום ויום ישקוד וידרוש על דלתות מוכיחיו וישכיל מכל מלמדיו. ודרך אחרת, להגות בתורת ה' בנביאים ובכתובים להבין בנעם המוסרים ולראות האזהרות והעונשים, והדרך האחרונה שעלי' מביא מקור מדברי הגמ' היא, כל עת יכון לקראת אלוקיו ויחפש דרכיו ומעלליו בכל יום יפקדם ולרגעים יבחנום.

שהאדם משתוקק לשוב אל אלוקיו ורוחו מתעוררת לתקן את מעשיו והוא מתחרט ומצטער ואז הוא מקיים את מצות התשובה, ואף שיש מחלקי התשובה גם גדרים במעשה כוידוי, ורבינו יונה כתב שראוי לכל בעלי תשובה לכתוב בספר את כל עוונותיהם ולקרוא בו בכל יום ועוד כיו"ב, אבל מי שהוא ישן שוכב ולא דעת ותבונה לו לשוב בתשובה, אף שגנותו גדולה, הוא לא בא לידי חיוב דאורייתא דתשובה ואין בזה ביטל עשה כמו מי שיש לו שופר בר"ה ואינו תוקע וכמו מי שיש לו לולב בסוכות ואינו מנענע, וכך מבואר בלשון הרמב"ם בהל' תשובה, דהמצוה היא כשישוב האדם ויעשה תשובה שיתודה כמ"ש והתודו את עוונם, אבל זה ודאי שהאדם מחויב להעיר את רוחו בכל עת כדי לבוא לידי חיוב תשובה כמ"ש פעמים רבות בתורה נביאים וכתובים, ועל חיוב זה סובבים דברי רבינו יונה בשערי תשובה.

בשער השני אות ט"ו כתב רבינו יונה ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים

שערי יוה"כ

ולא נאמר שיכול לשים א' הגורלות על השעיר שבימין ואח"כ יעשה גורל על השעיר לעזאזל, כיון שיש מצות גורל, ובכה"ג ודאי אין כאן גורל, והתורה הקפידה שקידוש השעירים יהיה על ידי גורל ולא על ידי אדם.

א. ידועה הערת האחרונים בדין גורל שהיה בו שם של אדם א' פעמיים או שחסר אדם א' וכיו"ב שכל הגורל בטל. ויל"ע בדין הגורל של השעירים, אם היה בקלפי עוד גורל האם נפסל הגורל. ואם יצא למשל ב' גורלות של לה'. מסתבר שלא חשיב גורל,

ג. אי' ביומא ס"ו דאפי' לרב ששת דס"ל דטומאה דחוי' בציבור ולא הותרה, אם נטמא איש עתי המשלח את השעיר לעזאזל, נכנס לעזרה בטומאה כדי לשלחו, ומבואר שאיש עתי הוא לעיכובא בשלוח השעיר וא"כ צ"ע מדוע לא התקינו לו אחר כמו שהתקינו כה"ג אחר, ואפשר דלא שייך להתקין עוד איש עתי, דכל עניינו של איש עתי דאין עבודת יוה"כ כשרה אלא בו, ואם אין כהן גדול אין עבודת יום הכיפורים, משא"כ בשילוח השעיר י"ל דכשר מצד השעיר בכל אדם, דלא שנה עליו הכתוב לעכב, אלא שיש מצוה שיהיה דוקא ע"י איש עתי, ואם נטמא האיש עתי דוחה מצותו את הטומאה.

אמנם מקום הספק הוא אם יצאו הגורלות לה' ולעזאזל, האם התורה הקפידה שיהי' גורל כשר, וכאילו השעירים הם בע"ד כאן מי יזכה לה' ומי יזכה לעזאזל, ואם יש טענת פסול על הגורל ואפי' מצד ההגרלה שבגורל, לא מתקיימת מצות ההגרלה, או דסו"ס קדשו השעירים ע"י הגורל ודי בזה, וצ"ע. (עי' יומא ל"ד א').

ב. יל"ע בדין "שוין" שבשעירים אם הוא לאדם מן השוק שכל השעירים שוים אצלו, והקפידא היא רק שלא יהיו בצבע אחר וכיו"ב, או לרגיל בשעירים שאין אצלו ב' שעירים שוים, ויצטרכו שיהיו שעירים תאומים או כיו"ב.

ברכת לישוב בסוכה

שתקדום ברכה מיד אחר הישיבה, וכך מבואר בלשון הרי"ף והרמב"ם כשהעתיקו את הגמ' דלהלן שמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה, שכתבו כל זמן שנכנס לישוב בה. וכן האורחות חיים הל' סוכה ס"י ל"ט הביא דהר' שמואל שקלי הי' מברך אף כשנכנס לקרות או לשנות, והשבלי הלקט ס"י שמ"ו ג"כ כתב ואפי' נכנס בה כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה ולשינון ואפי' לטיול צריך לברך על כל פעם ופעם.

אמנם הביא ברא"ש שם דעות אחרות, והובאו דעות אלו בעוד מקומות רבים בראשונים, והעולה מדבריו שם בג'

אי' בגמ' סוכה מ"ו א' נכנס לישוב בה מברך לישוב בסוכה, ומשמע מפשטות לשון הגמ' שעל הישיבה גרידא מברך [זכר לדבר בשבת כ"ג א' למדו מלשון הברכה להדליק נר ש"ח שהדלקה עושה מצוה, ובגאונים שהביא הטור בסי' ח' שדקדקו מלשון מס' סופרים שמברך להתעטף בציצית שצריך להתעטף]

וברא"ש שם ס"י ג' הביא כן מהרמב"ם שכתב לברך קודם הישיבה משום עובר לעשייתו, ורבינו מאיר שהי' מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא משום דקאמר נכנס לישוב בה מברך הלכך ראוי

ראשונים כשיצא יציאה גמורה ונכנס לסוכה אפי' שאינו אוכל שם מברך וכן נהג הגר"א, אבל מנהג כל העולם כר"ת, ומ"מ אין נכון הדבר שישב כך בלא ברכה, ולכן הנכון שתיכף יאכל דבר מה ויברך ולא יברך אח"כ בשעת אכילה, ובמשנ"ב ס"ק מ"ו העתיקו, ופירש בדבריו לשון השו"ע שכתב נהגו דהיינו מנהג דלא כדינא דגמרא לדעת פוסקים ראשונים, [ומטו משמ"י דהחזו"א והגרשז"א דנקטינן כהגר"א דיש לברך על הישיבה, וא"כ עכ"פ יש לנהוג כמ"ש הח"א והמ"ב לאכול מיד כשנכנס לסוכה ולברך].

אבל צריך לידע דלכאור' לדעת ר"ת עדיף שלא לנהוג כך, כיון דדעת הב"ח והט"ז דצריך לברך בכל סעודה, וגם המג"א סקי"ז שחולק על הט"ז, כתב לחשוש שלא לברך משום ברכה לבטלה אבל אין הדבר ברור דליכא חיוב ברכה, וא"כ יצא דמשום חשש שלא להיות בחיוב ברכה לדעת הגר"א ולא לברך, נכנסנו לחיוב ברכה לדעת ר"ת ולא לברך, ועוד יש להעיר עמש"כ הח"א והמ"ב לאכול מה' המינים, דבמ"ב לעיל שם ס"ק ט"ו ט"ז האריך דאפי' פת הבאה בכיסנין הוא בחשש ברכה לבטלה. ומה שכתבו כאן הוא משום שנקטו לעיקר דלא כר"ת, אבל אי נימא דעיקר הדין כר"ת אין עצתם ברורה כלל [ומשמע מדהוצרכו לעצה זו, דס"ל דלר"ת אם מברך קודם אכילה הוי ברכה לבטלה, ולא אמרינן דסוכ"ס הוי טפל לעיקר המצוה, ושפיר חלה עלי' ברכה בדיעבד].

ויש לפרש כונת הח"א והמ"ב שבה' המינים שיש בזה סעודה כל שהיא,

אופנים, דעת מר רב צמח גאון דבאמת הברכה היא על הישיבה אלא שלא דקדקו לברכה עובר לעשייתן כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסוכה וכו', כלומר כיון שיש אמתלא וסדר לברכה מברכין אותה באופן המתוקן, אבל אין ללמוד מזה למי שיכנס בסוכה לטיול גרידא, והנוסח השני שהובא בתוס' הרא"ש ברכות י"א ב' בשם הר"י וכך מבואר בהיתת דברי הר"פ בהגהות סמ"ק שלא תקנו את הברכה אלא על האכילה ואם מברך על שהי' גרידא הוי ברכה לבטלה, ועל שינה הי' צריך לברך מעיקר הדין דהוי כאכילה, אלא דיש טעם מיוחד בשינה שלא לברך, והנוסח השלישי הוא דעת רבינו תם דבעצם הי' צריך לברך גם על שהי' וטיול דהכל שייך למצות סוכה כמב' במתני' כ"ח ב' ובברייתא ובגמ' שם, אלא דלא תקנו את הברכה אלא על האכילה, ונטפלו לאכילה כל עניני מצות סוכה.

דברי ר"ת הובאו בכל הראשונים, וכתב המ"מ שכן נהגו העם, והב"י ג"כ הביאו וכתב שכן פשט המנהג, וכך סתם בשו"ע סי' תרל"ט ס"ח נהגו העם שאין מברכין על הסוכה אלא בשעת אכילה, והוסיף ע"ז הרמ"א והכי נהוג, ויש לבאר שנקט השו"ע לשון נהגו לחזק הפסק שמנהג ישראל כדעת ר"ת מחזק וקובע הלכה כמותו.

אמנם במג"א כתב לחשוש ולאכול מיד כשיושב בסוכה וגם רבינו הגר"א כתב שדעת הרי"ף והרמב"ם עיקר, ויותר מהמה כתב בחיי אדם כלל קמ"ז דין י"ג שכתב מדינא דגמרא לדעת פוסקים

אף שהיא טפילה לסעודת פת, שוב מודה ר"ת דעכ"פ לא הוי ברכה לבטלה כשמברך ע"ז, וא"כ ראוי לנהוג כן כדי לצאת דעת הגר"א.

עכ"פ משמע בח"א ובמ"ב בעוד מקומות דלא חששו מעיקר הדין לשיטת ר"ת, אלא דלא רצו להקל במה שנתפרש בהדיא בשו"ע וברמ"א שנהגו שלא לברך אלא בשעת אכילה, ואמרו שיאכל משהו, אבל לא הצריכו סעודה גמורה [ובחיי אדם הקיל בזה ביותר, דמועיל אפי' כזית שיקבע עליו].

ובאמת מעיקר העצה של הח"א והמ"ב מוכח שלא חששו מעיקר הדין

לדעת ר"ת, כיון דקרוב הדבר לומר דלדעת ר"ת אם אוכל סעודה קלה של ה' מינים ואח"כ אוכל סעודת פת, הברכה נתקנה על הסעודה, ונטפל לזה מה שאכל קודם לזה, ולדבריהם מבטל את עיקר הברכה [ובמג"א לא מפורש שיאכל לפני הסעודה, ויש לפרש שיקדים סעודתו] וגם בח"א דין ט"ו ובמ"ב סקמ"ח כתבו שאם נכנס פעם אחרת לסוכה בלא אכילה מברך, ובשיטת ר"ת הדבר מבואר ברשב"א בברכות י"א ב' ברא"ש בברכות ס"ק סי' י"ג ובמרדכי בסוכה תשס"ד שאכילה פוטרת את כל הפעמים שנכנס [אלא שנח' הט"ז והמאמר"ר כשלא אכל פת באותו היום, אם ברכת האכילה פוטרת גם מיום לחבירו] אלא דצ"ל שנקטו לעיקר דלא כרבינו תם בזה.

מדרגה בסוכה

שיש תחתיו ג' טפחים חשיב מחיצות שאין מגיעות לסכך והסוכה פסולה.

עפ"ז יש לדון גם כשהמחיצה גבוהה עשרה, כיון שהדופן צריכה להיות סמוכה לסוכה וכשנ"ת. נתבאר לענין מחיצת שבת שכל מחיצה שאינה למקום ד' אינה מחיצה, ולא זו בלבד כשאין ד' במקום המוקף ע"י המחיצה אלא אפי' כשבמקום המוקף ע"י המחיצה יש ד"ט אלא שאינו סמוך לדופן ג"כ לא חשיב מחיצה, וראי' לדבר מרש"י בעירובין ה' א' ד"ה ומאן דאמר ארבעה דמבוי שהוא גבוה מכ' אמה צריך למעט ד"ט בפתח המבוי למ"ד קורה

סוכה שאחד מדפנותי המחויבות על מוזאיקה או מדרגה יש לדון בדינה כדלהלן.

סוכה ד' א' היתה פחותה מ' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות משלשה טפחים כשרה, ומפרש בגמ' דהכא לשוויי לדופן פחות משלשה טפחים אין אי לא לא. ומבואר בתו' שם ובשבת ז' ב' דטעם הפסול הוא משום דבסוכה בעי מחיצות הסמוכות לסכך, ופירוש הדבר הוא שהסכך שאין תחתיו י' טפחים אינו נחשב סכך הכשר לסוכה [אא"כ מטעם פסל] ואם הדפנות רחוקות יותר מג' טפחים מהסכך

דאל"ה מדוע דנו בגמ' על סוכה פחות מי' טפחים, כשהדבר נוגע לכל סוכה שחקק בה.

ולפי"ז אפי' דליכא ז"ט אלא בצירוף המדרגה והחקק ג"כ שפיר דמי. וגם אפשר לישב ולישן על המדרגה. אמנם בשו"ת דבר שמואל סי' ר"ג [הו"ד בשע"ת ובכור"י סי' תרל"ד] כתב שלבו נוקפו קצת דליכא ז"ט אלא בצירוף המדרגה, וצ"ע.

ונראה שאפי' לישון בתוך החקק [כלו' במקום שאנו אומרים כאילו הוא מלא כדי להכשיר את הסוכה] שפיר דמי, דסו"ס מקום זה הוא בכלל הסוכה ועדיף מפסל, אף דבשבת אפשר דאינו נחשב רה"י אלא מדין חורי רה"י.

והנה במנחת שלמה תנינא סי' נ"ז דיבר בזה ויש להעיר על דבריו. א. כתב לפסול מחיצת הסוכה משום מחיצה תלוי' ואף שבאמת המקום שתחת' סתום. והדבר מבו' בחזו"א עירובין סי' ס"ח סקכ"א דבמקום דחשיב מלאה כולה מבחוץ לא שייך עוד להגדירה ולחשבה כתלוי' אלא כעומדת כשרה ע"ג פסולה, והיינו דאע"ג דנימא שיש תנאי במחיצה שאינו מתקיים במחיצה התחתונה, מהני דלא חשיבא העליונה תלוי', וכל מה שהביא הגרשז"א שם דמחיצה תלוי' ובקיעת גדיים הם ב' ענינים, נ"מ כגון במים או בב' מחיצות שהביא שם וכיו"ב, אבל במקום שיש סתימה כל שהיא למטה דלא הוי תלוי', לא חשיב מחיצה תלוי'.

ב. כתב שאם בתוך הסוכה זע"ז אפשר לראות את המדרגה עם המעקה כמחיצה

משום מחיצה, דמחיצה שאינה למקום ד' אינה מחיצה, ואע"ג שבמבוי יש ד"ט כיון שבפתח המבוי ליכא ד"ט אינה מחיצה, וא"כ למאי דאמרינן דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך שע"ג מקום הראוי לסוכה, ועל המדרגה אין ד"ט וא"כ אינה רשות, וא"כ הדופן פסולה, ואפשר דלגבי סוכה אין די בד"ט דחשיב רשות לענין שבת דאי"ז דין במחצה אלא דין ברשות וא"כ לגבי סוכה דשיעורה ז' טפחים אין להכשיר אא"כ יש על המדרגה ז"ט.

ואם המדרגה גבוהה פחות מג"ט ודאי שפיר, דפחות מג"ט לא חשיב מקום אחר, ואף אי הסוג' בסוכה ד' דחקק הוי אפי' בפחות מג"ט בין החקק לגובה שסביבות החקק, התם הוא משום דליכא י' טפחים בגובה הסוכה אבל בנידו"ד שכל הנידון הוא שטח הסוכה ודאי שמצרפים מקומות שאין ביניהם הפרש גובה של ג"ט.

אמנם למעשה נראה להכשיר סוכה כה"ג מכח הגמ' עירובין ע"ח א' דעמוד שמלאו ביתדות הוי רה"י דמנח מידי ומשתמש ולמדו מזה תו' בשבת ק"א א' דכל רה"י שאין בה שטח של ד"ט חשבינן כאילו מילאוה בקני ואורבני, ובחזו"א עירובין סי' ס"ח סקי"ג וכ"א פי' שגם רש"י לא חולק על תוס' במקום שיש קרקעית כמו במרפסות שלנו אלא שנוספה שם מדרגה, וא"כ רואים את אמצע הסוכה כאילו מילאוה בקני ואורבני, ולכאו' כשם שכשרה לענין שבת כך יש להכשירה לענין סוכה, דבסברות אלו לכאו' אין נ"מ בין סוכה לשבת. וראי' גדולה לדבר מהגמ' שהבאנו בתחילת הדברים,

ד. צ"ע מש"כ שהחלק הזה יכול לשמש כשלחן, שהרי יש מח' אם אפשר להשתמש בשלחן שחוץ לסוכה.

ה. צ"ע מש"כ שגרע טפי מפסל כי הוא נחשב לגמרי כחוץ לסוכה, הרי בכל הציוורים של פסל, יש פסולים בדין הסוכה. ועי' בחזו"א או"ח קמ"ד סק"ו. ובהדיא משמע במג"א סי' תרל"ד סק"ח ובפרישה שם דכה"ג כשר כפסל היוצא מן הסוכה, [ועדיף טפי ממש"כ הפרישה שם, דהכא לא הוי דירה סרוחה]. ועי' עכ"ז בקובץ ישורון י"א במאמר הגרש"י גלבר שליט"א.

ו. מסקנת הגרשז"א להכשיר את הסוכה בכה"ג משום דמצרפין גובה של ב' מקומות לשיעור קרקע הסוכה שזו סברא קרובה למה שהבאנו מתו' שבת ק"א והחזו"א, אמנם לדברינו לכאו' יש להחמיר שיהי' גובה י"ט מעל המדרגה בכל דפנות הסוכה משום שגובה המדרגה הוא נחשב גובה הסוכה, משא"כ לסברת הגרשז"א די שכל דופן תהי' גבוהה י' טפחים מהקרקע הסמוך לה, ואין הכרח לזה מהראיות שלו

עבה ולמעלה היא רק דקה, וצ"ע מדברי התו' שהבאנו בתחלת הדברים דכל שיש ג"ט בין החקק למחיצה א"א לצרפם יחד, וא"כ לשיטתו דהצריך זע"ז בחקק, צ"ע איך ס"ל לצרף את הדופן העליונה.

ג. כתב עפ"ז שהמדרגה עצמה אינה יכולה לשמש כספסל לישב עליו. וצ"ע דלגבי שבת אמרינן דחודו החיצון של המחיצה סותם, ואמרינן ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, וי"ל דל"א כן אלא לענין שבת שענין המחיצה הוא למנוע רגל רבים כמ"ש בתו' סוכה ד' ב' ד"ה פחות משא"כ בסוכה דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך, ונראה שזו כוונתו בד"ה גם אין לומר.

אמנם לפ"ז צ"ע מש"כ בהמשך דבריו תקנה להכשיר את המדרגה ע"י שישים קנים מאחורי המדרגה, דלשיטתו מה יועילו הקנים כיון שמחיצת המדרגה הפנימית מסלקת את מחיצת המדרגה החיצונית ואת הקנים שמאחרי'.

כוונת ישיבת סוכה

ומניחין בית דירתן ויושבין בימות החג בסוכה שואלין מפני מה עושין כך ומגידין להן אבותיהם מעשה יציאת מצרים, עכ"ל.

ויש לעמוד על כמה נקודות בדבריו.

א. פירש מעיקר המצוה שמניחין בית דירתן ויושבין בימות החג בסוכה, [ופירושו

כתב רבינו חננאל (סוכה ב ע"א): "כולהו הני אמוראי כרבה לא אמרי משום דסבירא להו דהאי ידיעה דכתיב בה קרא, ליתא ידיעה למאן דיתבי בסוכה, דצריך היושב שיעור ידיעתו כי יושב בסכך של אותה סוכה, אלא ידיעה לדורות כלומר הדורות הבאין כיון שרואין שעושין סוכות

עליו, וכ"כ הרמב"ם פ"ח ה"ט ה"ז פסולה שהרי לא נעשה לשם סוכה אלא לשם בית, ובכ"ז אחרי שפקפק הסכך מכשרינן ליה, ולא אכפ"ל בדפנות וכן לק' י"ז א' בית שנפחת וסיכך ע"ג וכן חצר שהיא מוקפת אכסדרא, ובזה יש ליישב גם הגמ' כ"ח א' מעשה דילדה כלתו של שמאי הזקן ופחת את המעזיבה וסיכך ע"ג המטה בשביל קטן, שלא אכפ"ל בדפנות של כל ימות השנה כיון שפחת את המעזיבה והניח סכך.

דעת ר"ת ברא"ש פ"ק סי' י"א בבי' הא דסוכה הפנימית פסולה, הוא משום דהיא מעובה דאין גשמים נכנסים לתוכה, והוכיח כן בהג"מ פ"ה אות ט' בשם ראב"ה סי' תרי"א כהוכחת התוס' ב' א' דאל"כ אמאי אמרו כ"ח ב' ובתענית ב' א' דגשמים סימן קללה [ולא תירצו שהוא משום אורחא דמילתא דאין עושין סוכה המצלת מפני הגשמים], ואמאי התירו לצאת מן הסוכה משתסרח מקפתו, יכסנה יפה ולא תסרח מקפתו [יש להקשות דאחרי שלא עשה סוכה המגינה מהגשמים, חשיב מצטער משתסרח מקפתו, ולכאוי' ע"כ צ"ל כן, דאל"ה הא אפשר בעשה סוכה שצילתה מרובה מחמתה תסרח מקפתו, ואם סיככה יפה אע"פ שכוכבי חמה נראים בה, לא תסרח מקפתו, ולא אשכחן בפוסקים דלא יחשב בכה"ג מצטער וייאסר עליו לצאת מהסוכה משום שהי' יכול לכסות יפה יפה, מיהו, הא ודאי דבכה"ג ראוי לו לכסות יפה יפה כדי להתחייב במצוה, כמ"ש תו' פסחים קי"ג ב' עי' קובץ תשובות להגריש"א ח"ב] ופי' הא דכ"ב דמעובה כמין בית כשרה הוא דווקא כמין בית, אבל אי היא ממש כבית

הוא בדעת רבא דקיי"ל כוותי' [ובאמת כך לשון המשנה (כח ע"ב) דאדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי וכמש"נ בגמ' שם. ומצינו בראשונים שנקטו דבר זה לעיכובא. בתוס' (ב ע"א) ד"ה כי, כתב דביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, וברש"י (ח ע"ב) ד"ה פנימית, כתב דהכא אינה סוכה, דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה דייר התם. אמנם ברש"י ניתן לפ' דהוא מדרבנן, [וכ"פ בלבושי שרד סי' תרל"ה] אך בר"ן משמע דהוא פסול מדאורייתא, ע"ש, ובפי' הר"ח ג"כ משמע כדבריהם.

אמנם במתני' (כח ע"א) שנינו מעשה בשמאי הזקן שפיתח את המעזיבה וסיכך ע"ג המטה בשביל הקטן, הרי דאי"צ לצאת מביתו לסוכה, ויכול להשתמש בדירתו של כל השנה, ויש לפרש דכשמחליף התקרה מינכרא מילתא. ובערוך לנר כ' שהרמב"ם לא העתיק להלכה ד"ז כיון דלא ס"ל הכי.

ויש ליישב ע"פ דברי תוס' ב' א' דביתו ודאי פסול מדאוי' דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, והבחינו שם תוס' שכ"ז נאמר בסכך שעיקר הסוכה ע"ש הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה ארעי, אבל לא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, וע"פ דבריהם יש ליישב מתני' דלק' ט"ו א' תקרה שאין עלי' מעזיבה ב"ה אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתיים, ומבו' בגמ' דטעמי' משום תולמ"ה וכ' רש"י וכן מן העשוי לבית ולא לסוכה שאין שם סוכה

שאינן גשמים יורדים לתוכה כשרה, והמרדכי סי' תשל"ה כ' דמתוך פי' רש"י משמע דמגינה מן הגשמים כשירה.

סי' תרכ"ו מג"א סק"א ומ"ב סק"א בית פסול דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, רש"י י"ד א'. ובי' בלבושי שרד כוונתו בית דירה שדר בו ונעשה כסוכה, והוא דאורייתא כדמשמע ברש"י שם, ולפמ"ש"כ המרדכי, הוא משום שדר בו חוץ מסוכות, וקשה דאי' ט' א' איזהו סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג ל' יום, אבל אם עשאה לשם חג, אפי' מתחלת השנה כשירה, וע"כ שדר בה דאל"ה הא עשאה לשם חג, וצ"ל דעשאה סתם ולא דר בה, ואח"כ נמלך לישב בה בסוכות.

סי' תרל"א ב"י ד"ה ומ"ש רבינו שהרא"ש לא הביאה בפסקיו היינו לומר שלא הביאה במקום שהי' לו להביאה דהיינו בפרק הישן אמתני' דהמעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראים מתוכה כשרה, כוונתו לישוב לשון הטור שכ' שהרא"ש לא הביאה בפסקיו אע"פ שהביאה, אבל מודה הוא בפ"י הטור דכוונת הרא"ש דפליג בהשמטתו, ואי אין חולק אדר"ת, מדוע לא העתיקו בשו"ע.

ב. הר"ח פירש דידעו דורותיכם לא קאי על היושבים בסוכה, אלא על הילדים ששואלים את אבותיהם, וא"כ יש ב' טעמים בחיוב קטנים בסוכה. דלבד ממה שאמרו (כח ע"א) דקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, שהוא כבן ארבע כבן חמש, שהוא מדין חינוך והוא משיעור ששייך בו "תשבו"

כעין תדורו, יש לכאור' לדעת ר"ח הנ"ל חיוב נוסף שהוא מדין האב להודיע לבנו, וכמש"כ בפסחים (קטז ע"א) ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו. ואולי הוא משיעור ששייך בו הבנת סיפור יציאת מצרים, שיכול להיות שיעורו שונה מ'אין צריך לאמו' אמנם לא מצאנו בפוסקים שיהי' בסוכות 'דין סיפור' וכל הדינים שיש בליל הסדר. וכ"ז צ"ע.

[מש"ב הר"ח שיהא בדרך שאלה ותשובה, אשכחן כה"ג ברש"י מגילה י"ח א' ד"ה ופרסומי ניסא, דלדידן שאין מבינים "האחשתרנים בני הרמכים", שואלים את השומעין וכו' איך הי' הנס, ומודיעין להם. ובחינוך מצוה ל"ב, בטעם השביתה בשבת, כי כשישבתו בשבת, וישאל כל שואל, מה עילת זאת המנוחה, ויהי' המענה כי ששת ימים עשה ה' וגו', ולא מצאתי באחרונים ובפוסקים שהעירו מזה כלל, אף דבמגילה הוא מעכב לכאור', וגם בסוכה נדבר בזה לק', ורק לגבי פסח, עמד ע"ז הגרי"ז בסטנסיל]

ג. רבינו חננאל פירש שמגידין להן אבותיהן מעשה יציאת מצרים, ולכאור' אין הדברים פשוטים, דלקמן (י"א ע"א) איכא למ"ד ענני כבוד היו, וכמו שפי' רש"י בסוגיין (ב ע"ב) ד"ה ההוא: "לאו בידיעה דשיבת סוכה קאמר, אלא בידיעת דורות הבאים היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות", א"כ משמע שהידיעה שעלי' אמרה תורה "למען ידעו דורותיכם" היא בנקודה זו דענני כבוד שזו ענין הסוכה, ולא רק בגלל יציאת מצרים. וצ"ע. ואיכא למ"ד התם סוכות ממש עשו להם, ולפ"ז יותר קל לומר

וכו', כולהו כרבה לא אמרי, ההוא ידיעה לדורות היא, ופסקו הפוסקים דלא כרבה, כלו' דידיעה לדורות היא, ודברי הגמ' צ"ב, דהא רבה נמי הכי קאמר, דבסוכה לדורות, צריך לבנותה באופן שיודיע את הסוכות, אלא דלרבה הוי גדר בבניית הסוכה, ואפי' סומא, שאינו רואה הסכך יוצא יד"ח, ולדידן אפי' מי שרואה הסכך, צריך לשים לבו אל הדבר, והר"ח כ' דהדורות הבאים כיון שרואים שעושים ימי החג בסוכה, שואלים מפני מה עושים כך, ומגידיים לה אבותיהם מעשה יצ"מ, וכ' ה"ביכורי יעקב" סי' תרכ"ה סק"ג בשם המג"א שיכון בשיבתה שציוונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליצ"מ ובפמ"ג כ' שצריך לכוון גם שהקיפם בענני כבוד, ואח"כ כ' די"ל דאם לא כוון כן, אפי' בדיעבד לא יצא, וציינן שם לחידושו בריש סוכה, ולא מצאתי ענין זה שם, אבל יש לפרש בזה דברי הגמ', ההוא ידיעה לדורות הוא דכתיב דאתי לאשמועין בקרא, חיוב כוונה לעיכובא, ועל דרך שפי' הר"ח, מיהו, לפי דבריו, גם בציצית ותפילין, יהא הדין כך, כיון שגם שם נתפרש בתורה, "למען" תזכרו ועשיתם את כל מצותי, "למען" תהי' תורת ה' בפיך, ואה"נ, אלא שהגר"א כ' בביאורו לשו"ע או"ח סי' ח', על דברי השו"ע, שיכון בלבישת הציצית שציוונו המקום שנזכר כל מצוותם לעשותם שזה ממש"כ בנדרים עשה דברים לשם פעלם, ושלא יהא מאלו שנאמר עליהם, ותהי' יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, כלו' שהגר"א ביאר מה שאמרה תורה "למען" שאינו ציוו נפרד, אלא שהוא תוספת רגש, והפקעת ה"מלומדה" ויש לחיות את המצוות בטעמם, ולפ"ז אי"ז מעכב, אלא

דלא ע"ז הקפידה תורה שידעו הדורות מעשה מיוחד זה, אלא דזה הטעם שציותה תורה לעשות זכר ליציאת מצרים באופן הזה של ישיבה בסוכות. שזה מזכיר את יציאת מצרים.

ועי' ב"ח (או"ח סי' תרכה), שכ' דהכוונה לעיכובא. ועי' משנ"ב (סי' ח ס"ק יט) דכ"ז לקיים המצוה בשלימותה אבל בדיעבד אינו מעכב, ועי' ג"כ בט"ז (סי' תרמ ס"ק ז) דס"ד דמצטער פטור מן הסוכה דאע"ג דבשאר מצוות לא איפטר בטרוד בצער וכו' סוכה שאני דבעי כוונה כמש"כ וכו' אבל שאר טירדא דבא לאדם צער מצד אחר כגון חולה או צער הגוף שאין לו נוחותא טפי בבית מבסוכה אפ"ה פטור מצד טירדא דאינו יכול להתכון לסוכה.

ולמ"ד סוכות ממש מבואר לעיל ענינו להודיע לדורות, שהרי זכר ליציאת מצרים יש הרבה דברים ומה שמייוחד בזה הוא שעי"ז ישאלו למה יוצאים, אך לפמש"כ בס' הבתים במ"ע דסוכה דכ' דהענין לזכור ימי עניינו שלא היה לנו בתים והיינו יושבי אהל ועכשיו נתן לנו בתים מלאים כל טוב, ונבוא להודות לה'. לפ"ז בין למ"ד ענני כבוד בין למ"ד סוכות ממש ההודאה מביאה לידי יציאת מצרים אך למ"ד עננים ההודאה על עצם העננים, ולמ"ד סוכות ממש ההודאה על שאנו דרים כעת בבית, והכל הוא זכר ליציאת מצרים שהכל נמשך אחר ההוצאה ממצרים שע"י העננים והבתים נשלם יציאתנו מעבדות לחרות.

ד. אי' בגמ' דף ב' אמר רבה דאמר קרא, למען ידעו דורותיכם, כי בסוכות וגו'

וגם לדעת ה"ביכורי יעקב", בתלמוד תורה שכתוב בה "למען" ירבו ימיכם, (ועי' שבת ל"ב ב'), א"צ לכוון כוונה זו כיון ש"למען" בת"ת זה לא טעם המצוה, אלא השכר.

תוספת מעלה, נויש קצת קושי בדבריו, דלפ"ז לכאו' הוא ציווי כללי בכל המצוות, ומדוע ציינה התורה במצוות אלו במיוחד "למען" וכבר פסק המ"ב בסי' ח' ובסי' ס' כהגר"א שאינו מעכב, כמב' למעיין שם.

קה"ת בחוהמ"ס ובשמחת תורה

כן משום שהוא שינוי מהמנהג שיקרא רק הבעל קורא.

מיהו לכאו' יש לדון שאין בזה משום שינוי מנהג, שהרי בזמן חז"ל והגאונים הי' כ"א קורא בעצמו, ובתימן נשאר מנהגם כמנהג חז"ל, אלא שהוקשה לראשונים על מנהג אשכנז שאחד קורא לכולם, כמב' בל' התו' ב"ב ט"ו א' ד"ה שמנה פסוקים, ואמר ע"ז ר"ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע, ועוד נשאר מנהג חז"ל בהפטרה במקומות שקורין בחומש, בהרבה מקומות העולה קורא, א"כ לכאו' אין מקום לומר שלעשות כתיקון חז"ל שהעולה יקרא בתורה ייחשב "שינוי מנהג" ובפרט שיש זמנים ומקומות שנוהגים כן לכתחילה.

וגוף הטעם שנתבאר בדברי ר"ת שלא לבייש לכאו' לא שייך בנידו"ד, כיון שהמנהג המקובל הוא שאחד קורא לכולם, גם מי שלא יקרא לא יתבייש בזה, דכל החשש הוא כשכולם קורים ואחד אינו יודע, אבל כשכולם אינם קורין גם אם המדקדקים יקראו אין בושה בזה, ועוד דקה"ת של

יש מדקדקים שנוהגים לקרוא בעצמם כשעולים לתורה בחול המועד סוכות ובשמחת תורה ופעם ראיתי אחד מגדולי התורה שהתחמק מעלי' בחול המועד סוכות, וכששאלתי אותו ע"ז הוא אמר לי "אני לא יכול לשים את האצבע על הנקודה, אבל יש כאן איזה ברכה לבטלה" [ובפעם אחרת אמר לי שאין כאן משום נותנים לו ס"ת לקרות ואינו קורא שהרי לא נותנים לו לקרוא] והבנתי בכוונתו שתקנת חז"ל לחזור ד' פעמים בא"י על קריאת התורה על כרחך שזה ד' קרואים, ומנהגינו בכל השנה שכל עולה לתורה מברך לפני' ולאחר' על כרחך שאינו ברכה לבטלה אף שבזמן חז"ל הי' רק הראשון מברך לפני' ואחרון אחר', ומנהגינו מזמן הראשונים שהעולים לא קוראים בעצמם בתורה ועל כרחך שאעפ"כ אינו ברכה לבטלה, וא"כ אף שכאן הצטרפו כל החידושים אי אפשר "לשים את האצבע" היכן תהי' כאן ברכה לבטלה, אבל עכ"פ חזיתי' לדעת' שיש מקום להחמיר בחוהמ"ס ובש"ת שהעולה יקרא בעצמו שאז יותר מובן שזה עלי' אחרת ששייך בה ברכה נפרדת, אבל יש שטענו שאין לעשות

סוכות היא קצרה וידועה וגם הפרשיות שחוזרים בשמח"ת וכל אחד יוכל לקוראם.

אמנם לשון התו' במגילה כ"א ב' היא ש"התקיננו" שהחזן קורא לכולם, וצ"ע.

במש"כ שבזמננו לא שייך האי דינא דמי שנותנים לו ס"ת לקרות ואינו קורא, כיון שבזמננו לא נותנים לקרוא. ראוי להעיר מדברי העמק ברכה בענין כבוד ס"ת שכתב שיש בס"ת מ"ע דאו' של כיבוד ומורא, וכ' דאם יקראו אותו לעלות לס"ת לקרות ואינו קורא עובר במ"ע של כיבוד.

ומה"ט כתב המנהיג הובא בב"י סי' ס"ו דמי שעומד באמצע ק"ש וברכותי' וקראו אותו לעלות לס"ת דצריך להפסיק מפני כבוד הס"ת, ע"ש, ולדבריו שהוא מענין כבוד הס"ת כמבואר בכל אריכות דבריו שם, לכאו' אין נ"מ בין זמנם לזמנינו, כיון שכל ניהוג מסוים מענייני הס"ת, שוב שייך למ"ע מה"ת של כבוד הס"ת, והנמנע מזה מבטל כבוד הס"ת, וכן משמע במ"ב סי' ס"ו סקכ"ו שכ' שנוהגים להפסיק בק"ש מפני כבוד התורה אף שאינו קורא בתורה ורק אומר הברכות

בדין פתח החצר בזמננו

כתב השו"ע סי' תרע"א ס"ה דמקום הדלקת נרות חנוכה הוא בפתח החצר, וטעם הדבר הוא שתקנו חכמים להדליק את הנרות בקצה הרשות של האדם, דמחד הם סמוכים ושייכים לבעל הבית ומאידך הם פונים לרה"ר לפרסם את הנס, אמנם, החצר שעלי' דברו חז"ל היא חצר שהי' רוב תשמישם בה, וכמ"ש רש"י בב"ב ב' א', וא"כ נפתח הפתח לדון במציאות החצירות שבזמננו, שאין בחצר שום תשמיש בית, שאין להדלקה שבפתח החצר שום שייכות עם בעה"ב, ויש דברים בזה לגבי כמה ענינים, מבו' בגמ' עירובין י"ב א' דאין המבוי ניתן בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצירות פתוחין לתוכו, וכתבו הראשונים, רבינו פרץ בהגהות סמ"ק והו"ד גם בשבלי הלקט, וכ"כ אגודה מהרי"ל ומהרי"ו דמבואות שלנו ניתרים בלחי וקורה משום

שאינם סמוכים לרה"ר, אע"פ שאין בתים וחצירות פתוחין לתוכן, והובאו הראשונים בב"י וברמ"א סי' שס"ג סכ"ו ובמג"א שם ג"כ כתבו כך, ובנשמת אדם סי' ע"א סק"ה כ' דמש"כ המג"א דמבואות שלנו אין בתים וחצירות פתוחין לתוכן, זה לא שייך בקהילתינו שחצירות ובתים פתוחין לכל מבוי ויש להם כל דיני מבוי, והמג"א מייתי ממדינתו וכן הם כל ערי אשכנז שהיו דרים בתוכו, ע"ש, וגם החזו"א בתחילה הלך בדרך זו וכתב בסי' ס"ה (עירובין סי' א') ס"ק י"ז דבבנין הכרכים שלנו ודאי יש להרחוב דין מבוי, ואולי בימיהם הי' בנוי על אופן אחר, וצ"ע, אבל בס"ק נ"ב כתב החזו"א וז"ל, בס"ק י"ז נסתפקנו בכונת הראשונים ז"ל שמבואות שלנו אין בתים וחצירות פתוחין לתוכן, ונראה דהטעם משום שחצירות שלנו אינם לדירה כחצירות שלהם ולא הוו שלנו

חנוכה יש לומר דהעיקר תלוי בסמיכות לרה"ר שיהי' סמוך וניכר לבני רה"ר לפרסם הנס, אלא שצריך להיות ברשות בעה"ב, ולזה אפשר דא"צ תשמישי חצר. והגר"י ברטלר סיפר שהחזו"א אמר לו שמדליק בחלון מפני שאינו יודע אולי אין לחצר שלנו דין חצר ובחלון ודאי שיוצא, ולפי נוסח זה אין מקום להקשות מתחומין.

ולענין מעשה יש להעיר שהחזו"א לא ראה את דברי הנשמת אדם, ולכן הי' נראה לו דוחק גדול לומר שהמבואות שלהם היו בנויים באופן אחר, ומש"ה יצא לחדש שצריך תשמישי חצר לדין חצר, אבל אם הי' יודע שודאי כונת הראשונים היא כפשוטם שלא הי' להם חצירות, אפשר שלא הי' אומר מסברא דילי' דבר כזה, וביותר שבפשוט הד"מ יו"ד רפ"ו סק"ד בשם מהרי"ל בתשובה צ"ד שמוזה איירי החזו"א ביו"ד שם, משמע דחצירות שלנו חייבות במזוזה. מדאר, ע"ש.

רק רחבות, ואנן חצירות בעינן ולא רחבות, ונוסף בזה ביאור בסי' צ' סקכ"ג דלענין דין מבוי צריך חצר דוקא, שיהא עיקר תשמיש הבית שם, וכמו שהי' בימי חז"ל באופקים החמים, ע"ש, ואח"כ כתב כן גם לגבי מזוזה ביו"ד סי' קס"ח סק"ו דחצירות שלנו לא מיקרי דירה ואף רחבות אינן, שרחבה היו משמשין לאוצר ואין אנו רגילין בזה, וע"ש, ועפ"ז כתבו בדינים והנהגות חזו"א פרק כ"ב ובשונה הלכות סי' תרע"א דין י"א דדין נרות חנוכה כדין לחי ומזוזה דחצר שלנו לא חשיב חצר,

ויש להעיר על נוסח שמועה זו בדינים והנהגות שכתבו דבזמננו אין להדליק בפתח החצר וכו', דלגבי דין שיתוף כתב בחזו"א סי' צ' סקכ"ג שגם במבואות שלנו יש דין שיתוף, ובסי' ק"י סקי"ט כ' לגבי דין עיר לדין תחומין שצריך בתים וחצירות, דמ"מ נראה שיש לנו דין עיר, וא"כ יש לדון מנ"ל לדמות דין נר חנוכה למזוזה ולחי ולא לשיתוף ותחומין, ויש להוסיף דלענין נרות

בענין הקדמת מעריב לנר חנוכה

בנושאים אלו דברתי עם ידידי הבה"ח חיים יונה פוקס ז"ל נלב"ע עיוה"כ תשס"ו. יה"ר שיהו הדברים לעלוי נשמתו ת.נ.צ.ב.ה.

יותר מדאי, וכ"כ בשו"ע (סי' תערב ס"א) דמדליקין נ"ח עם סוף שעיקה"ח ולא מאחרים, ופירשו המג"א והמ"ב דהיינו בצאה"כ, חזינן דזמן הדה"נ הוא מיד בצאה"כ (וגם דעת הר"י פורת משמע כרוב הראשונים שזמן הדלקת הנרות הוא בסוף

א. מבוי בשבת כ"א ב' דמצות נ"ח משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, דאי לא אדליק מדליק א"נ לשיעורא, וכתבו תו' ד"ה דאי לא אדליק מדליק, אבל מכאן ואילך עבר הזמן, אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר

השקיעה ולא בתחילת השקיעה, ממש"כ "בלילה" וזה הזמן שמדליקים בפועל, וכ' הפמ"ג (בא"א סק"א) דאם ימתין זמן מה אחר צאה"כ רבע שעה תו אין בו ליתן כשיעור שמן דלחוד תירוצא אחר שתכלה רגל משוק אין להדליק ושמא ב' תירוצים אמת לדינא נמצא מחוייב מיד בצאה"כ להדליק וליתן בו שיעור שמן חצי שעה, וא"כ צ"ע מי שנוהג תמיד להתפלל מעריב בזמנו אחר צאה"כ מה יעשה בחנוכה עכ"ל (ומש"כ דשמא ב' התירוצים אמת לדינא, דעת התו' והרא"ש דפליגי, אבל כבר כתבנו דאפי' לתי' דאי לא אדליק מדליק גרידא, משמע שמדליקין בפועל מיד בצאה"כ, וגם לפמש"כ המ"ב (תער"ב סק"ה) לדייק מהשו"ע דאם הדליק זמן מה אחר שקיעה"ח (היינו סוף שקיעה כל' צאה"כ) א"צ ליתן שמן כ"כ, א"כ ליכא לדינא דשיעורא, אא"כ מדליק מיד בצאה"כ) ובמ"ב וביה"ל כ' שטוב ונכון לכתחילה שאנשים הנוהגים להתפלל מעריב בזמנו דהיינו אחר צאה"כ, ידליקו קודם מעריב, וכוונתו שידליקו לפני צאה"כ, כמו שמשמע בראיות שמביא בביה"ל, אבל בסו"ד כ' ובפרט אם נסבור כדעת הרמב"ם במש"כ שמדליקין עם שקיעתה היינו כשנתכסה השמש מעינינו, וא"י להדליק אחרי חצי שעה, א"כ כשידליק בצאה"כ (דר"ת) אינו יוצא כלל לדעת הרמב"ם, ולפי סברא זו אפי' העומד בצאה"כ ידליק מיד קודם מעריב, וכשנ"ת.

ג. דנו האחרונים במי שאיחר זמן חצי שעה אחר צאה"כ, דנקטינן דמדליק ומברך, אי משום עוברים ושבים, אי במדליק בפנים, האם יקדים ק"ש ותפילה משום דתדיר קודם, וכתב המג"א מי שלא התפלל מעריב מדליק קודם דא"צ זמן כ"כ, וליכא (ובכה"ט ליכא לתיבת "וליכא") למיחש שמא ישכח מעריב, ודברי המג"א צ"ב, דנידונו במי שלא התפלל מעריב, דמשמע דבאופן הרגיל זמן מעריב הוא קודם לזמן הדח"נ, ואין לדון אלא במי שלא התפלל, ועי"ז אירע דב' המצוות לפניו, והרי הא ליכא למ"ד, וצ"ע, עוד יש לדון בדבריו, דמש"כ מדליק קודם משמע שצריך להדליק קודם, אבל ממה שלא נתן טעם לדבר, אלא מדוע א"צ להקדים תפילת ערבית משמע שהרשות בידו ואיך שירצה יעשה, וצ"ע. עוד יש לדון בטעמו דא"צ זמן כ"כ (היינו דקיום המצוה א"צ שיהוי כ"כ) אם כוונתו שלא תידחה המצוה התדירה מחמת שמקיים לפני' מצוה שאינה תדירה כיון שא"צ זמן כ"כ, ובכה"ג ליכא לכללא דתדיר קודם, או דטעם אחד קאמר דא"צ זמן כ"כ הוא טעם דמש"ה לא חיישינן שמא ישכח מעריב, וצ"ע, ובשב יעקב (סי' כ"ב) הק' מהגמ' בשבת (י' א') דערבית כיון דכולא ליליא זמן ערבית לא מירתת ואתי למיפשע (והקושיא היא לפי הבנתו, דהמג"א קאמר ב' טעמים, דאי טעם

השקיעה ולא בתחילת השקיעה, ממש"כ "בלילה" וזה הזמן שמדליקים בפועל, וכ' הפמ"ג (בא"א סק"א) דאם ימתין זמן מה אחר צאה"כ רבע שעה תו אין בו ליתן כשיעור שמן דלחוד תירוצא אחר שתכלה רגל משוק אין להדליק ושמא ב' תירוצים אמת לדינא נמצא מחוייב מיד בצאה"כ להדליק וליתן בו שיעור שמן חצי שעה, וא"כ צ"ע מי שנוהג תמיד להתפלל מעריב בזמנו אחר צאה"כ מה יעשה בחנוכה עכ"ל (ומש"כ דשמא ב' התירוצים אמת לדינא, דעת התו' והרא"ש דפליגי, אבל כבר כתבנו דאפי' לתי' דאי לא אדליק מדליק גרידא, משמע שמדליקין בפועל מיד בצאה"כ, וגם לפמש"כ המ"ב (תער"ב סק"ה) לדייק מהשו"ע דאם הדליק זמן מה אחר שקיעה"ח (היינו סוף שקיעה כל' צאה"כ) א"צ ליתן שמן כ"כ, א"כ ליכא לדינא דשיעורא, אא"כ מדליק מיד בצאה"כ) ובמ"ב וביה"ל כ' שטוב ונכון לכתחילה שאנשים הנוהגים להתפלל מעריב בזמנו דהיינו אחר צאה"כ, ידליקו קודם מעריב, וכוונתו שידליקו לפני צאה"כ, כמו שמשמע בראיות שמביא בביה"ל, אבל בסו"ד כ' ובפרט אם נסבור כדעת הרמב"ם במש"כ שמדליקין עם שקיעתה היינו כשנתכסה השמש מעינינו, וא"י להדליק אחרי חצי שעה, א"כ כשידליק בצאה"כ (דר"ת) אינו יוצא כלל לדעת הרמב"ם, ולפי סברא זו אפי' העומד בצאה"כ ידליק מיד קודם מעריב, וכשנ"ת.

ג. מיהו, נידון זה אי חשש שמא יעבור זמן המצוה דוחה להא דתדיר קודם, לכאור' נדחה בסוג' בברכות כ"ח א' דנח' ת"ק ור"י בהיו לפניו מוסף ומנחה, דלת"ק מקדים

דברכת הסוכה קודמת לברכת היום כיון שהיא חובת היום, דבנידו"ד אפשר שגם רב יודה שתפלת ערבית קודמת, כיון שאומר בתפילה "על הניסים" חשיבא גם היא חובת היום, ואף ע"פ דנ"ח הוא חובה, ומי ששכח על הניסים, בדיעבד אינו מעכב. בכ"ז אין לנ"ח מעלת היום על מעריב, וגם בעיקר הדין צ"ע מזבחים צ"א א' דחשיב לחד תירוצא מילה תדיר לגבי פסח, אף דפסח חובת היום, וצ"ע. (ועי' בבה"ל סי' תפ"ט בשם חק יעקב דק"ש ותפילה קודם לספיה"ע משום דתדיר, אף דספיה"ע חובת היום. וכן שיטת החק יעקב בסי' תל"א מ"ב ס"ק ח' שמתפלל מעריב קודם בדיקת חמץ משום תדיר אף דבדיקת חמץ חובת היום וצ"ע).

ז. ומשום הא דנ"ח לפירסומי ניסא, ומכו' בשבת כ"ג ב' דנ"ח קודם לקידוש היום (בעני שאין לו לשניהם) אע"פ דקידוש היום תדיר, נ"ח עדיף משום פירסומי ניסא, משמע דיש להקדים נ"ח למעריב, אלא דבתו' (ד"ה הדר) כתבו דמה שמקדימין קה"ת של ר"ח לשל חנוכה כיון דמצי למיעבד תרוויהו, תדיר ופירסומי ניסא, עבדינן תרוויהו ותדיר קודם אבל היכא דלא אפשר למיעבד תרוויהו פירסומי ניסא עדיף ועוד דבקה"ת אין כ"כ פ"נ וכו', ולפ"ז בתפילה והדה"נ דאפשר למיעבד תרוויהו תפילה קודמת, אלא דבתו' סוכה נ"ד ב' ד"ה ואמאי, כתבו דתדיר מועיל גם לדחות, (ועי' במ"ב סי' תרפ"א סק"ב שהזכיר סברא להקדים הדלקת נ"ח להבדלה משום פרסומי ניסא), ועוד הקשו עליהם בשו"ת שב יעקב סי' כ"ב מהגמ' בסוכה נ"ד ב' דר"ח שחל בשבת שיר של ר"ח קודם לשיר של שבת

אחד קאמר לק"מ) וי"ל דהחשש בגמ' הוא לא שמא ישכח, אלא שמא ימשך בסעודתו ותתבטל התפילה, אבל בנ"ח לא אכפ"ל אם ימשך במצוותו ותתבטל התפילה, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ד. עיקר הדין בתדיר קודם ומקודש קודם ילפינן להו בזבחים (פ"ט א' וב') מקראי, דתמיד קודם למוסף ודם החטאת קודם לדם העולה. היינו ב' מצוות שוות בצורתן, וע"ז אמרה תורה דתדיר קודם, וא"כ הי' מקום לומר דבק"ש ונ"ח דזו מצות אמירה וזו מצות הדלקה ליכא להאי כללא, אבל מדמספקינן בגמ' שם (פ"ט ב') דם חטאת ואיברי עולה ודם עולה ואימורי חטאת, אף שזה בזריקה וזה בהקטרה, חזינן דאפי' בשני סוגי מצוות דנים בדיני הקדימה, ומסתמא ה"ה בתדיר.

ה. ויש לדון אי שייך בכה"ג דינא דאורייתא דתדיר משום דק"ש דאו', אף שנ"ח דרבנן, כיון דמסתבר דאין איסור להקדים דבר הרשות קודם מצוה מדין תדיר, כיון שאין שייך קדימה בזה, ועפ"ז דן בשאגת ארי' (סי' כ"ב) לומר דמצוה דרבנן כדבר הרשות דמיא, ע"ש. מיהו בהרבה מקומות מצאנו דינים דאורייתא החלים בדינים דרבנן, א"כ יש לדון דנידו"ד נוגע בדינא דאורייתא, ועי' בהגהת הגרעק"א או"ח סי' ז' דנסתפק בתדיר דרבנן ואינו תדיר דאורייתא מי קודם, ועכ"פ ודאי דאיכא לכללא דתדיר קודם גם במצוות דרבנן כמ"ש בברכות כ"ח א' דמנחה קודמת למוסף משום דתדיר קודם.

ו. ואין לומר דנ"ח שהוא חובת היום קודם למעריב, אף דנקטינן כרב בסוכה נ"ו א'

אלא שצריך להתפלל בציבור, ואי משום הא, אפשר דתדיר קודם, דוחה תפילת ציבור כמו שהוכיח האג"מ מהרא"ש שהתפלל ביחיד מוסף כדי שלא יצטרך להקדים מנחה, ויעבור על דין תדיר קודם, אלא דמחמת שאין רצונו כעת בזה לא נחשב איכא לפניו, וכי בכל מקום שמחמת טעם כל שהוא רוצה לדחות אחת המצוות לא נאמר לכללא דתדיר קודם, וצ"ע.

ט. עוד דנו בהקדמת הדלקת הנרות לתפילת ערבית מצד הזמן שהנרות דולקות, לדעת הרמב"ם (פ"ד ה"ה) ורוב הראשונים דא"צ שידליקו אלא חצי שעה, אין חילוק בין מעריב לנ"ח כיון שזמן שניהם מוגבל, אבל לדעת הריטב"א בשעת כ"א ב' דבכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנניות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות, דמשמע דאפי' כמה שעות אחרי צאה"כ, וצריך לשים שמן שידלק כל הזמן הזה, א"כ כל זמן שיקדים להדליק יקיים המצוה זמן רב יותר ואולי בכה"ג לא אמרינן תדיר קודם כדי להמעיט בשבילו בזמן המצוה, וידוע שהגרי"ז זל"ה פ"י בד' הרמב"ם כהריטב"א ונהג כן, והג"ר מאיר גריינמן שליט"א אמר לי שגם מה שהחזו"א כיבה אחרי שעה (כלו' חצי שעה אחרי צאה"כ לשיטתו) אין מזה רא"י שפסק כהרמב"ם, כיון שלא הי' שם רחוב, והי' חושך מצרים ושריקות תנים, ופחד להסתובב בלילה, וייתכן שאם הי' עוברים ושבים הי' החזו"א חושש לדעת הריטב"א.

י. בשאגת ארי' דן אי מעבירין על המצוות כדי להקדים התדיר, והאריך בסוגיא

ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, א"ר יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו, וצ"ע מדוע עדיף פרסומא דר"ח מפרסומי ניסא ואדרבא פ"נ עדיף שזה עיקר המצוה, ואפשר דבהודעת ר"ח מקיימים מ"ע דאו' ד"תקראו אותם במועד"ם ומש"ה עדיף מתדיר משא"כ פ"נ שאינו אלא מדרבנן.

ועוד קשה, דהריטב"א בשבת כ"ג ב' הק' אמאי דאמרינן קדוש היום עדיף תדיר ולימא לי' קידוש היום עדיף דאו', וע"ש מה שתי', עכ"פ חזינן דדאו' קודם לדרבנן, ובי' האחרונים שהוא מטעם דחשיב מקודש, וא"כ אפי' אם נקבל את הגמ' כפשוטה שפירסומי ניסא עדיף על תדיר, אולי היינו דוקא אתדיר, אבל לא בתדיר ומקודש, וא"כ ק"ש והזכרת יצ"מ דהוי דאו' קודמים להדלקת נ"ח, אלא דאי משום הא הול"ל שיקרא ק"ש ויזכיר יצ"מ ואז ידליק נ"ח ויתפלל ערבית (ובפרט דמעיקר הדין תפילת ערבית רשות) ויש לדון בכמה צדדים במה שיבטל סמיכת גאולה לתפילה.

ח. יש דעה בשו"ע סי' רפ"ו ס"ד דל"א לכללא דתדיר קודם אלא בדאיכא תרוויהו קמי', וכלשון הגמ' ברכות כ"ח א', דהיינו דוקא שצריך עתה להתפלל שתיהן כגון שרוצה לאכול, ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, אבל אם א"צ עתה להתפלל מנחה יכול להקדים של מוסף, ועפ"ז צידד הגר"ח קניבסקי שליט"א לומר שאם הוא בביהכנ"ס א"כ תפילת ערבית לפניו ויתפלל מעריב, ואם הוא בביתו הדלקת נ"ח לפניו, מיהו, גדר הדבר עמום, מה נחשב איכא לפניו, שהרי יכול להתפלל גם בביתו ביחיד,

ולא קבלו עליהם תפילת ערבית לחובה, לכאור' פשוט שתדליק נ"ח קודם מעריב, דכל הנידון לא שייך אצלה.

יב. בביהכנ"ס מדליקים בין מנחה למעריב כמ"ש הרמ"א סי' תרע"א ס"ז, ובזה לא שייך לדון משום תדיר כיון שטעם ההדלקה הוא משום פרסומי ניסא, וא"כ צריך להדליק באופן שהציבור יראה את הנרות, אבל אם ידליק רק אחרי מעריב אין בזה פרסומי ניסא.

בזבחים צ"א א', והי' מקום לדון שאם נמצא בביתו, א"י ללכת לביהכ"נ להתפלל מעריב דרך הפתח, דבזה מעביר על מצות ההדלקה ובפרט אם קודם התפילה עוסק בתיקון הפתילות כמ"ש המ"ב, וגם אם מפסיק בזה, אם התחיל להדליק או התחיל להתפלל י"ל דאינו מפסיק, יעוי"ש.

יא. אשה, החייבת בהדלקה מעיקר הדין שאף הן היו באותו הנס, ופטורה מק"ש, וגם חיובה בהזכרת יצ"מ אינו ברור,

הדלקה עושה מצוה

קצת וכיו"ב, ומש"ה אמרינן שהיתה כאן הדלקה לחצי שעה, אבל א"כ לא מובן כלל דברי ההג"ה להרי"ף דאם כשהנר לא כבה מעצמו מכשירים את ההדלקה, מדוע כשהניחה במקום שהרוח שולטת לא מכשרינן.

ומש"ה נראה דבהדלקה עושה מצוה נתחדש שלא דנים את שעת ההדלקה, אלא מה שהתברר אח"כ, ובמקום שבפשטות הנר ידלק, יצא יד"ח, וכך לשון השעה"צ תרע"ג סק"ל בשם הפמ"ג, דשמא לא הוי ברור שיכבה, כמו שמנים פסולים דמדליק בהם.

ומה שעוררו בענין מדליק בפתילות המצופות בפראפין והשמן אינו נספג בהם קודם ההדלקה, שלפ"מ דאמרינן הדלקה עושה מצוה אינו מדליק בשמן זית, כיון שההדלקה עצמה אינה בשמן זית, לדברינו יש לבאר, דבהדלקה זו טמונה הדלקה של חצי שעה בשמן זית.

נקטינן בשבת כ"ג א' דהדלקה עושה מצוה וכ"פ השו"ע סי' תרע"ה ס"א ועפ"ז כ' הרא"ש בב"מ סי' ז' והשו"ע ס"ב שצריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, כל' דלא זו בלבד דכבתה אין זקוק לה, כיון שהמצוה היא "להדליק" נר לחצי שעה, אלא שצריך שבהדלקה זו, תהי' טמונה דליקה של חצי שעה,

וכ' הט"ז ס"ס תרע"ד בשם הג"ה להרי"ף דאם הדליק במקום שהרוח שולטת יחזור וידליק דהוי כנותן שמן פחות מכשיעור, וסיים הט"ז דלא יברך שנית, דדלמא הוי כמו שמנים שאינם נמשכים אחר הפתילה, שדינם שא"צ לחזור ולהדליק.

מיהו, הא גופא טעמא בעי, דהא בכל פעם שכבה הנר, נתברר שלא הייתה מונחת בהדלקה, הדלקה לשיעור הראוי. ונראה דגם בשמנים שאינם נמשכים כראוי לא תלינן שהנר כבה מעצמו, אלא ע"י רוח

חלה

צירוף חטין ושעורין וכוסמין

השעורים והכוסמין או השיפון וש"ש הוו כלאים זב"ז (למאי דאמרינן בירושלמי בכלאים שם דמתני' זווי זווי [זוגות זוגות] קתני) א"כ איך אמרינן במתני' (פ"ד מ"ב) דמצטרפין לחייב בחלה, האמרינן במתני' בתרומות (פ"ב מ"ו) כל שהוא כלאים זב"ז אין מפרישין מזע"ז, ויש להוסיף דבמשנה ד' שם אי' "כל מין חטים אחד" דמשמע בהדיא לאפוקי שאר המינים (ומין חטים היינו שחמתית ולבנה כמ"ש שם הר"ש בשם הירושלמי) ובנוסח זה הקשו התו' במנחות (ע' א'), והרא"ש הק' (בהל' חלה סי' א') איך מפרישין מזע"ז, וע"כ גם כוונתו להקשות איך מצטרפין זע"ז דבמתני' אין גילוי לדין הפרשה זע"ז, וצ"ע מה ההכרח דאם מצטרפין זע"ז ע"כ דמפרישין מזע"ז, וי"ל דאם מין אחד הם יפרישו מזע"ז ואם שני מינים הם לא יצטרפו זל"ז.

והקו' היא גם לשיטת רש"י, אע"פ שפי' דמתני' בפ"ד היא פירוש מתני' דידן, וכדעת רבי יוסי בירושלמי לפי הגר"א, הא איירי בנשוך, כמ"ש בריש הפרק שם, שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זב"ז, דמשמע נשוך גרידא, וע"ז אמר את כל החלוקות במתני', וקאמר דמצטרפין והוי

אי' במתני' פ"ק דחלה, חמשה דברים חייבים בחלה החטים והשעורין והכוסמין ושכולת שועל והשיפון הרי אלו חייבים בחלה ומצטרפים זה עם זה וכ' הר"ש בבלול איירי כדפרישית בריש כלאים, ושם בריש כלאים הביא כך מהירושלמי (פ"ק דחלה) דכוונת המשנה מצטרפין זע"ז היינו דכל המינים מצטרפים זע"ז ודווקא בבלול אבל אם עשה עיסה מכל מין ומין בפנ"ע והעיסות נושכות זו בזו, כ' הר"ש דמצטרפות לפי הסדר דאי' במתני' (פ"ד מ"ב) החטין אין מצטרפות אלא עם הכוסמין, השעורים מצטרפות עם הכל חוץ מן החטים וטעם הדבר הוא שהצירוף בבלול הוא משום דהוי עיסה אחת, אבל בנושכין זא"ז, אין כאן עיסה אחת אלא הילכתא דמצטרפין זע"ז, ובדין צירוף אין מצטרף אלא מין במינו, והגבול בין נשוך לבלול מבו' בט"ז (סי' שכ"ד סק"א) דאם עשה מכל מין עיסה בפנ"ע ועירב העיסות עד שנעשו גוף אחד הוה בלול אבל אם לא עירבן אפי' עשה שכבות דקות מכל מין ודיבקן זל"ז הוי נשוך, עי' בשו"ת ישועות יעקב.

והק' הר"ש כיון דחטים וכוסמין הוו כלאים זב"ז וגם השעורים והשיפון או

התירוץ, דאי חשיב מין במינו, לא אכפ"ל מה שיעור יש בכל עיסה, מיהו בירושלמי שהביא הר"ש דכיון שהוא רק דומה אין מצטרף ברחוק [אא"כ נימא דגם בעיסת חטים לחטים שיש בכל אחת כשיעור א"י להפריש מזו על זו, ובזה אין הדין כן]

וב' הראשונים ועוד יש לפרש דכשיש בכל אחד בפנ"ע כדי חיוב חלה אין תורמין ממין על שאינו מינו, כל' דלעולם באמת דין חלה כדין תרומה, וכשיש בכל עיסה חיוב בפנ"ע, מפרישין עלי' בפנ"ע, אלא דחלה נשתנתה מתרומה בדין זה, שחיוב תרומה הוא מכל שהוא, וחיוב חלה הוא רק מה' רבעים קמח, ובחילוק זה נאמר דינא דמתני' דפרק ד', כל' דכשהצירוף הוא ע"י צירוף ב' המינים, מפרישים מזע"ז, אבל כשיש לכ"א חיוב בפנ"ע, דינו כתרומה, ואין מפרישין מזע"ז, וצ"ב למאי דאמרינן לפי זה דכל שהוא כלאים זב"ז, אין מפרישין מזע"ז כל' דהוי ב' מינים, דלא אזלינן בתר הדומה בעיסות אלא בתר הדומה בתבואה, א"כ מדוע כשאין בכ"א ה' רבעים מצטרפים זע"ז לחייב בחלה, [ואין לומר שאין קפידא על המינים והעיסה מצרפת, דהא מבו' במתני' (פ"ב מ"ד) דלר"א די בצירוף סל כדי לחייב בחלה, ומבו' בראשונים (ריש פרק ד') דגם בדינא דמין במינו די בצירוף סל, ובכה"ג לא חשיבא עיסה א', ועוד דא"כ גם חטים ושעורים יצטרפו, ומבו' במתני' (פ"ד מ"ב) דחטים ושעורים אינם מצטרפין], וצ"ע.

וי"ל דהגדרת מינים בחלה ילפינן מתרומה, וכיון דבתרומה אזלינן בתר מיני

מין במינו גם מינים דהוו כלאים זב"ז, וא"כ קשיא קו' הר"ש, ופירש"י בפסחים (ל"ה א') דפי' הברייתא דכוסמין מין חטים ש"ש ושיפון מין שעורים דקאי לענין תרומה זע"ז, דאין תורמין ממין על שאינו מינו ותורמין חטים על כוסמין, מלבד דסותר בפשט לרש"י במנחות (ע' א') הא קשה ביותר ע"ז קו' הר"ש, וגם כל התירוצים לחלק בדין חלה, לא יועילו לרש"י שפי' דאיירי בתרומה, וצ"ע, ואולי כוונתו לענין חלה, דחלה איקרי תרומה ותורמין זע"ז היינו מפרישין חלה, וצ"ע.

ותירצו הראשונים ד"גבי חלה" תלוי הטעם לפי שעיסותיהם דומות זו לזו, ואין כוונתם דמספיק שיהו העיסות דומות, מלבד דילפינן חלה מתרומה לכל מילי, ל' הרא"ש (פ"א מהל' חלה) דתרומה ניטלת מן התבואה מפרישין מן הדומה בתבואות ובחלה מן הדומות בעיסה (ויש לעי' אם לא הפריש תרומה עד שעשה עיסה, אם ישתנה הדין) כל' דגדר מין במינו לענין תרומה תלוי בתבואה, ובזה דומה תרומה לכלאים, ולענין חלה תלוי בעיסה [דהעיסה משנה את החומרים של התבואה בצבעם בצורתם בטעמם ובהרכבם, ויש להוסיף מש"כ הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ח ה"ד) דהכוסמין כחטים שחיובם משעת גלגול שיתערב הקמח במים וש"ש ושיפון כשעורים שחייבים משעת טמטום שיעשו גוף אחד] ודומות זו לזו, זו ההגדרה של מין במינו, ובפשטות מל' הראשונים משמע דאפי' אם יש בכל עיסה כשיעור אם עיסותיהם דומות זו לזו, מפרישין מזו על זו, וכך מוכרח לכאוי' לפמשנ"ת בסברת

התבואה בחלה נמי אזלינן בתר מיני התבואה, אבל לגבי צירוף כשאין בו כשיעור, אין לנו מקור מתרומה, ומש"ה אזלינן ביה בתר הדומה בעיסה, ועי' בלבוש סי' שכ"ד [והו"ד בש"ך ובמעיי"ט סק"ד] שתי' בנוסח דומה לזה (ועי' בחידושי רבנו חיים הלוי (הל' ביכורים פ"ח ה"ו) דעיקר דין דהפקר פטור מחלה נלמד מתרו"מ, וא"כ יש מקום לומר דבעיסה זו לא יהי' פטור דהפקר אבל בפשטות כלפי דין דהפקר הוקשה גם עיסה זו, אלא דלגבי דין אין מפרישין ממין על שאינו מינו, שתלוי במינים, לא הוקשה חלה זו, כיון שהמינים שלה שונים), ובאופ"א קצת יותר רחוק יב' לק' בעז"ה.

מהתוספתא דאין מפרישין מזה שיש בו כשיעור ע"ז שאין בו כשיעור כיון שהשנים שתורם מהם מחוייבים בלא זה שתורם עליו, וא"כ כ"ש כשיש בשניהם כשיעור, והר"ש קיצר בלשונו, ואולי כלול כ"ז בלשונו ואין להקשות, דילמא שאני התם דהכוסמין נגזרים אחר החיטים ואחר השעורים כמ"ש הרא"ש (הל' חלה סי' א') דהא בלא"ה קשיא מש"כ הר"ש שמפריש מכל אחד כיון שהשנים האחרים מחוייבים בלא השלישי, כלו' שמפריש מהכוסמין כיון שהחיטים והשעורים מחוייבים בלא הכוסמין, דהאמרין במתני' דחיטים ושעורים אינם מצטרפים זע"ז בבלול והכא איירי בבלול כמ"ש הר"ש.

וב' הר"ש בכלאים, וכן מוכח בתוספתא (פ"ב ה"ג ובירו' חלה פ"ד) דקתני קב חיטין וקב שעורין וקב כוסמין, הרי אלו מצטרפין, כשהוא תורם, תורם מכאו"א שאין תורמין ממין על שאינו מינו, חצי קב חיטים וחצי קב שעורין וחצי קב כוסמין נוטל מן הכוסמין, ומיירי כגון שהשלש מינים נושכין כולן זב"ז, שכל אחד נושך בשני המינים, משו"ה ברישא תורם מכל מין ומין כיון שהשנים האחרים מחוייבים בלא השלישי, אבל בסיפא דבעי כולהו לצרף נוטל מן הכוסמין שעיסתו דומה לשניהם.

וב' הקה"י (זרעים סי' ו', וכן ראיתי בשם "גידולי הקודש" על השו"ע) דתוספתא זו, תנא ברא קאמר לה, וסבר שכל המינים מצטרפים זע"ז אפי' בבלול, וא"כ אין שום חסרון בגרירת הכוסמין אחר החיטים או אחר השעורים, דמאי איכפ"ל, הא אפשר להפריש אפי' מחטים ושעורים זע"ז,

ועריך לברר מה ראיית הר"ש, ויש לבאר דהראי' מרישא דתוספתא, וכמ"ש בר"ש דתורם מכל מין ומין כיון שהשנים האחרים מחוייבים בלא השלישי, חזינן דב' מינים שיש כ"א מהם כשיעור אין מפרישין מחבירו עליו, [ואותה ראי' אפשר להוכיח

ואי' נימא דהר"ש סבר הכא דחיטים ושעורים מצטרפים זע"ז, מיושב מה שהערנו קודם דאי כשיש בכ"א כשיעור אין מפרישין מזע"ז, מדוע כשאין בהם כשיעור מצטרפין זל"ז, דבאמת בכה"ג אין הצירוף במינים אלא בעיסה, ומש"ה אפי' חיטים ושעורים מצטרפין, כיון שעיסתם משותפת, אלא דצ"ב אי ס"ל הכא דמועיל צירוף סל, אי חשיב עיסה משותפת גם ע"י צירוף סל גרידא, ועוד, דכל הדברים הנ"ל יבארו רק את דברי הר"ש, אבל בשו"ע פסק כחילוק

הפרשות, וגם תתישב הקו' ממתני' דפ"ד דהחיטים אין מצטרפות עם השעורים, וראיית הר"ש היא דאם באמת אפשר להפריש ממין על שאינו מינו מדוע לא תקנו ב' הפרשות, ואז אפי' אם יפריש מהחיטים והשעורים שפיר קעביד, וכ"ז צ"ע דהא דתקון ג' הפרשות ולא ב', שפיר י"ל דרבנן שקדו להקל על המון העם את קיום תקנתם, ויותר קל למסור לעם להפריש מכ"א מאשר להפריש משני עיסות, וגם הוא דבר שלא מתקבל על לב ע"ה, ואין לו קיום, וגם הוא דחוק ביותר בל' הר"ש, ועל כל הענין צ"ע, דלכאור' הוא מלתא דל"ש, ובכ"ה ג' לא גזרו רבנן, ועוד דהלבוש והעתיקוהו הש"ך והמעיו"ט דרש פסוקים לחילוק זה ע"ש משמע דס"ל דהוי דאו', וצ"ע, וככל החזיון הזה, נראה גם בתו' במנחות דף ע'.

ויש לבאר באופן אחר ראיית הר"ש, דראייתו היא מסיפא דברייתא, חצי קב חיטים וחצי קב שעורים וחצי קב כוסמין, נטל מן הכוסמין, ומשמע שכולם חייבים, ובא להוכיח משנ"ת דרק שכשיש בכ"א כשיעור אין מפרישין מזע"ז, כלו' דבל"ז מצטרפין לעיסה להשלים השיעור, וכך משמע קצת דבהמשך הר"ש כ' ומיהו דמשמע שמפרש באופ"א שאין ראי' (אמנם, יש לפרש שחזר בו מהא שהחיטים והשעורים מצטרפים זל"ז, אע"פ שאינו מענין דבריו, וגם צידדנו לעיל שגם בפ"י קמא ס"ל דאין מצטרפין זע"ז), ולפי כל מה שנתבאר לעיל הראי' היא גם לפי השני, אלא שהוא דוחק בל' הר"ש, ועוד צ"ע לפי זה דאי נימא דחצי קב חיטים וחצי קב שעורים וחצי קב כוסמין חייבים בחלה

הר"ש, ופסק שחיטים ושעורים אינם מצטרפים, ופסק שצירוף סל מהני, א"כ ע"ז יבואר כמ"ש לעיל אבל, אי נימא דהתוספתא דינא דאורייתא קאמר לה, צ"ע קצת לפמשנ"ת לעיל דלא ייתכן שיפריש ב' הפרשות מעיסה אחת, דהא כאן יש רק חיוב א' או שני חיובים, ואיך אמרו הראשונים דמפריש מכל אחד ואחד דמשמע ג' הפרשות (ואף שהט"ז קאמר בסי' שכ"ד ס"ק שמפריש ב' הפרשות, לא משמע כך בל' הראשונים).

וי"ל דכאן כיון שיש ג' עיסות חשבינן לה ג' עיסות, כלו' דכשיש ב' עיסות שאין בכ"א כשיעור, אמרינן שהיא עיסה אחת, אבל כשיש בשניהם כשיעור אמרינן שהם ב' עיסות, והכא שיש ג' עיסות, הא כל עיסה אינה זקוקה לשום עיסה בהכרח [דיכולה להצטרף עם השלישית] וא"כ אמרינן שהם ג' עיסות, ואף שזה יש לדחות דסוכ"ס כל עיסה זקוקה בהכרח לעיסה אחרת להצטרף עמה, ואף שאינו מבורר לן, יש כאן בהכרח ב' עיסות, י"ל באופ"א קצת, דכיון שיש לנו ג' צירופים, אמרינן שהם ג' עיסות, וכאילו קבענו שהחיטים הצטרפו עם הכוסמין והכוסמין עם השעורים והשעורים עם החיטים, ומש"ה מפריש ג' הפרשות.

אלא שהלב מפקפק קצת לומר שכל זה דאו', ואי נימא דמדאו' אינו חייב אלא בהפרשה אחת, אלא דתקון רבנן להפריש משלושתם, דאי יפריש מהכוסמין לבדם, יבואו להפריש מהחיטים לבדם, וזה אינו מועיל משום שאין מפרישין מהחיטים על השעורים, ולפ"ז יתישב איך מפריש ג'

אבל סיפא דליכא אלא חצי קב בכל אחד והחיתים והשעורים מחייבין את הכוסמין, תורם מן הכוסמין שהם מין שניהם, עכ"ל.

ופשט דבריו משמע דהא דאין תורמין מן החיתים והשעורים הוא משום דאין תורמין ממין על שאינו מינו, ומזה ראי' לדין הרא"ש דביש בכ"א בשיעור אין מפרישין מזע"ז [ואין לומר דאין תורמין מן החיתים והשעורים מטעם גרירה, דאי משו"ה, ההפרשה מהחיתים היתה פוטרת את גרירת החיתים שבכוסמין וההפרשה מהשעורים היתה פוטרת את גרירת השעורים שבכוסמין, אא"כ נימא דכוסמין הנגררים בתר תרוויהו נחשבים מין חדש, שזה דבר תמוה, וגם דא"כ איך מצטרף, אא"כ נימא גלגל החוזר, מיהו, יתבאר לקמי' צד כע"ז באופ"א קצת].

ובסוף דבריו בי' דאין תורם מהכוסמין על החיתים והשעורים, מטעם דכוסמין נגורים בתר השעורים והחיתים, אבל הש"ך בס' שכ"ד (סקי"ב) העתיק ד' הרא"ש דהא דאין תורמין מן החיתים והשעורים הוא ג"כ מטעם גרירה, כלו' שלמד בפשט הרא"ש, דמה שנקט בתחלה כוסמין הוא לדוגמה בעלמא, ומש"כ שאין תורמין ממין על שאינו מינו, היינו חיתים ושעורים, ואח"כ בי' טעם שני הדינים, ונקט גם כאן כוסמין לדוגמא בעלמא, והא דאין ההפרשה מהחיתים מועילה לפטור צד החיתים שבכוסמין, יש לפרש, דא"א להפריש מחיתים על כוסמין שיש בהם צד שעורים, דצד השעורים קובע אותם למין נפרד,

מדאו', ונימא דחיתים ושעורים אינם מצטרפים זע"ז, צ"ע עיקר הדין, איך מצטרפים זע"ז, וצ"ב כעת. [ולשאר הפי' י"ל בדין זה ג"כ מדרבנן ואפי' אי נימא דרישא מדאו' קאמר].

ואי לא נימא הכי, דבפי' בתרא חזר בו הר"ש, קשה איך הר"ש בתי' קמא דגבי חלה מפרישין מעיסות דומות, הא מפורש בתוספתא להיפך, ויש לדחוק במכוון ובלשון הר"ש, ולומר דבתירוצים ל"פ אהדדי, אלא דבתחילת דבריו בי' איך מצטרפים ב' מינים לחייב בחלה, והוא משום דעיסותיהם דומות זל"ז (וגם בחיתים ושעורים, למאן דס"ל דמצטרפי אהדדי, אולי י"ל דחשיב להו דומות זל"ז) ואח"כ בי' דבגוונא שיש לכל עיסה חיוב עצמי, אין מפרישין ממין על שאינו מינו, כתרומה.

והרא"ש בהל' חלה (סי' א') כתב את ד' התוספתא וההוכחה באופ"א, דמיירי שהכוסמין נתונים באמצע ונושכים עם החיתים מצד אחד ועם השעורים מצד אחד, הלכך כשיש בכ"א קב, נמצאו הכוסמין [כצ"ל] חייבין בלא צירוף חיתים תורם מכאו"א שאין תורמין ממין על שאינו מינו, ואע"פ שהכוסמין מחייבין את החיתים ואת השעורים, אין תורם מן הכוסמין עליהם לפי שגם הכוסמין מתחייבים במה שנושכים בחיטין ובשעורין ודי לו בצירוף עם א' מהם, הילכך אם תורם מן הכוסמין על השעורים הוי כתורם מן החיתים על השעורים דכיון דצירוף החיתים מחייב הכוסמין נגורים הכוסמין אחר החיטין ונקראין על שמם וכן נמי על החיתים מה"ט,

ומש"ה א"א לפטור אפי' הצדדים המשותפים שבהם [ובכלל הוא דבר תמוה להפריש על "צד" שבעיסה, וגם להפריש הפרשה שאינה פוטרת אלא ע"י הפרשה אחרת, אלא דהנידון הוא, דסוכ"ס ממ"נ הפריש על הכוסמין, ובפרט שאין בהם חיוב בפנ"ע], ולפ"ז צ"ב ראיית הרא"ש דבחסמים וכוסמין שיש בכ"א כשיעור, אין מפרישין מזע"ז, דילמא ש"ה, דחשיב כחסמים ושעורים.

ומש"ה א"א לפטור אפי' הצדדים המשותפים שבהם [ובכלל הוא דבר תמוה להפריש על "צד" שבעיסה, וגם להפריש הפרשה שאינה פוטרת אלא ע"י הפרשה אחרת, אלא דהנידון הוא, דסוכ"ס ממ"נ הפריש על הכוסמין, ובפרט שאין בהם חיוב בפנ"ע], ולפ"ז צ"ב ראיית הרא"ש דבחסמים וכוסמין שיש בכ"א כשיעור, אין מפרישין מזע"ז, דילמא ש"ה, דחשיב כחסמים ושעורים.

וה"ו מקום לפרש דאחרי שמבוי' במתני' דמצטרפין זע"ז ומבוי' במתני' בתרומות שאין מפרישין מזע"ז, א"כ ע"כ לחלק בין תרומה לחלה או לחלק בין יש בו כשיעור לאין בו כשיעור, [לפמשנת שהתירושים חולקים זה על זה] והוכחת הרא"ש היא לפשט המשניות דמש"כ דאין מפרישין מזע"ז הוא דווקא ביש בכ"א כשיעור, אבל באין בכ"א כשיעור, נגררים הכוסמין אחר החיטים, אע"פ שהם כלאים זב"ז, להיות עיסה אחת, ואפי' בצירוף סל נגררים להחיל על ה' הרבעים חיוב הפרשה, וא"כ הוכיח הרא"ש מדחזינן בברייתא דהמינים נגררים זאח"ז, א"כ מוכח דשייך ענין גרירה, דלתי' קמא דהחיוב תלוי במין כפי שהוא, אין מקום לגרירה [וזה קצת דחוק בל' הרא"ש, שהרא"י היא ע"צ השלילה, להא דבפחות מכשיעור מצטרפין זל"ז, עכ"פ לפי זה, על ד' הרא"ש כ' את התי' הראשון, די"ל דלעולם אמרינן גרירה, אלא שאין נגררים אלא הדומין בעיסה שהם מין במינו] א"כ נפלה הרא"י, אלא דכבר נתבאר לעיל דהא דבאין בכ"א כשיעור חייבים בחלה, אינו מדין גרירה אלא דבאין

וי"ל ע"ד שנחבאר לעיל בד' הר"ש דמוכח מהסיפא דאע"פ שחיטים ושעורים אין מצטרפים זע"ז, בכה"ג מצטרפי אהדדי, ומדוייק מל' הרא"ש שכ' שמפרישין מן הכוסמין שהם מין שניהם ששלשתם חייבים, ומוכח דשייך צירוף להתחייב אף דכשיש בכ"א כשיעור אין מצטרפין, וע"ש מה שצ"ע בזה, ועוד יש להעיר דבמעיו"ט סק"ט הי' פשיטא לי' שרק הכוסמין מתחייבים כמו שהביא מפ"י בתרא בר"ש [וכך הביא ממשמעות הב"י בפשט הרא"ש] וא"כ הרא"י הרבה יותר חלשה, לומר דמוכח מעצם חיוב הכוסמין הא דבאין בהם שיעור מצטרפי אהדדי, ובפרט שלא מצאנו כאן שמפריש מזע"ז. [ועכ"פ הוא דבר מחודש לכאו' דאע"פ שהחסמים והשעורים מחייבים הכוסמין יכול לאוכלם כעת קודם הפרשה].

ובירושלמי (פ"ד ה"ב) אי' (לגיר' הגר"א) לא אמר אלא קב חטים קב שעורים קב כוסמין [באמצע] הא קב חטים קב כוסמין, קב שעורים באמצע לא בדא,

בנשוך דרבנן עבדו ב"י הכירא, דהא ביש בכ"א כשיעור אין מפרישין מזע"ז ועי' בפני משה עוד פירוש בקו' הירושלמי.

ונראה מדקאמר בירושלמי מכיון שהוא רחוק ממנו אינו מדמה לו, דלאו דווקא שעורים אינם מצרפות חטים לכוסמין, אלא גם אם יהי' שעורים וכוסמין וא' משאר המינים באמצע, אינו מצרף.

א. בדעת ר"ל בירושלמי דס"ל דאין לוקין על חלתן ד"ת, צ"ע מה הדין בצירף לעיסה המעורבת ד' רבעין קמח חטים, האם מצטרף עם רבע הקב חטים שבתערובת לחיוב דאו' או דנימא דכבר נתבטל רבע הקב ואת"ל שכבר נתבטל יש להסתפק בצירף ה' עיסות מה' המינים לעיסה המעורבת האם בכה"ג לא דנים כל אחד מהמינים כנתבטל בשאר המינים, משום שבכל המינים יש לדון איפכא ואדנימא נתבטל בחביריו נגרר אחר מינו, ואולי זה ספק הירושלמי בריש חלה, וכ"פ הפ"מ כנראה, אלא צ"ע דהפ"ו לא נקטו כלל להא דאין לוקין על חלתן ד"ת, ומשמע דאין הלכה כך אלא כמסקנת הירו' שתלוי במח' ריו"ח ור"ל והל' כריו"ח וא"כ דוחק לומר שכל המו"מ בירו' הוא אליבא דר"ל דלית הלכתא כוותי'. ועוד צ"ע דלכאו' כל הצירופים בספק זה הם בנשוך, והרי ר"ל ס"ל דנשוך אינו ד"ת. ויש לדון עוד בדין זה, דכיון שיש בעיסה ה' רבעים הוי שעת חובתה, וכיון שנתבטלו זב"ז נפטרה העיסה לעולם דבשעת חובתה היתה פטורה.

ב. אי' במתני' ריש חלה ה' מינים חייבים בחלה ומצטרפים זע"ז, ומפרש בירו'

כל' אינם מצטרפים, ומוכח מהירושלמי שפי' התוספתא כהרא"ש והפי' השני שבר"ש, דאי שלשתם נוגעים זב"ז לא שייך לדון מי באמצע. ואמר ע"ז בירושלמי חברון דרבנן בעי מה בין כוסמין באמצע מה בין שעורים באמצע, רבי כהן בשם רבנין דקיסרין אין הכוסמין מצטרפין עם החטים מפני שהוא במינו אלא שהוא מדמה לו מכיון שהוא רחוק ממנו אינו מדמה לו.

ופי' הגר"א הקו', האמרינן לעיל (היינו בברייתא שם) דקב מין אחר מצטרף [נדצ"ל מצרף] כל' דהקו' מהסוגיא שעלי' הביא הירושלמי את התוספתא, דאי' במתני' שני קבין (ופי' הר"ש שני קבין של חטים) וקב שנטלה חלתו באמצע, מצטרפין שני הקבין לחיוב חלה ואי' בברייתא דה"ה קב מין אחר, והק' הירושלמי מדוע לא נימא דהשעורים מצרפים חטים והכוסמין, וצ"ע מנ"ל באמת דאין מצרפין הא לא קאמר אלא לדינא דמפרישין מכאו"א (דל"ש הכא) וי"ל דהא מהכוסמין ומהשעורים מפריש דנתחייבו יחד, א"כ כל הנ"מ הוא שהחטים לא נתחייבו, וא"כ מקשי שפיר שיתחייבו מדינא דמתני', ומתרץ דכיון שאין העיסות מין אחד לא נתחייבו אלא בנשוך ממש אבל לא בנשוך כה"ג, ובטעם הדבר אין לומר דהוא משום דמסתמא מקפיד עליהם דא"כ לא יועיל צירוף סל וזה מפורש בר"ש (פ"ד מ"ב) שמועיל, ועוד נתבאר לעיל שאם אינומ קפיד ע"ז שנושכים בקב המחברן די בזה, ואולי י"ל עפמ"ש"כ בספר ניר ובגליון אפרים דכל הצירוף דמתני' הוא דרבנן, י"ל דלא אמרו דמצטרפים חטים וכוסמין שאינם ממש אותו מין אלא בנשוך דאו', אבל

ג. יש לעי' בשעה עיסה מה' המינים ואח"כ עשה ה' עיסות ממין אחד והפריש מהם חלה [ה"ה עיסה אחת, אבל לקמי' ה' עיסות דווקא] ונתערבו כולם יחד האם אותו המין נתבטל במינו ונפטר מחלה דאו' [דמב"מ אינו בטיל רק מדרבנן, ואיירי שאין טעם של שאר המינים בשיעור נו"ט דאו', ואפשר שלעולם אין טעם בתערובת ואפי' אם יש טעם, נ"מ כשבא להפריש מעיסות אחרות אם צריך מדאו' גם עיסה מהמין שנתבטל] ואפי' את"ל דאותו המין כבר נתבטל בד' המינים ונעשו עיסה מעורבת, יש להסתפק בעשה ה' עיסות מה' המינים והפריש חלה מכולם, ואח"כ נתערבו כל העיסות, האם נתבטלה העיסה המעורבת, דחטים יתבטלו בחטים ושעורים בשעורים, או דאמרינן דכיון דאחרי התערובת יש טעם שעורים של היתר ואיסור בחטים, מחשיבים את טעם האיסור שבשעורים וחייבים בחלה מדאו', ואולי זה ספק הירו' ריש חלה דר"י דרומיאי.

ובראשונים דאיירי בבלול, וא"כ מפריש מעיסה זו, ויש לעי' אם עשה עיסת חטים והשיך לעיסה זו, האם יכול להפריש מעיסת החטים על החטים שבתערובת ואפי' אי נימא דכיון שהחטים מעורבין נתבטלו והפכו לעיסה מעורבת שחיובה נפרד וא"י להפריש, יש להסתפק אם יעשה ה' עיסות מה' המינים וישך לעיסה זו, האם יוכל להפריש מכל ה' העיסות ולפטור עיסה זו, דיש מקום לומר דכאן אין לדון על עיסה מעורבת, דבשלמא בחטים לבד אמרינן שאין כאן חטים אלא עיסה מעורבת, אבל כשהנידון הוא על כל ה' המינים י"ל דכיון שהתערובת היא תערובת של ה' המינים אפשר להפריש עליהם ואין כאן בריאה חדשה של עיסה מעורבת. [ולכאו' בפחות מה' עיסות יהי' דינם כעיסה א'] ואולי זה ספק הירושלמי בחלה ג' א' והל' "יבטלו" מתפרש "יפטור" ומש"כ בירו' ועירבו היינו שהשיך והוא בשביל ליטול מן המוקף.

בענין צירוף חטים ואורז

חמוץ, וזה דווקא קודם שנתחמצו החטים, דתוך כדי שהחטים מתמיצים גוררים בהתחמצותם את האורז להחמיץ, וא"כ במצה שעוד לא באה לידי חמוץ נקט הרמב"ם כלישנא דמתני', אבל בהל' חלה דאתי למיטעי דגם אחר חמוץ גוררים החטים את האורז, נקט הרמב"ם קמח חטים וקמח אורז] אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה אדם יד"ח בפסח, וכ'

אי' במתני' (פ"ג מ"ז) העושה עיסה מן החטים ומן האורז [משמע מהל' "העושה עיסה", שנטל קמח חטים וקמח אורז ועשה מהם עיסה, וכך לשון הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו ה"א) אבל בהל' חמוץ ומצה (פ"ו ה"ה) כ' הרמב"ם העושה עיסה מן החטים ומן האורז כלישנא דמתני', ויש לפרש עפ"מ שיבו' לק' דטעמא דמתני' משום שהחטים מביאים את האורז לידי

הלא"ש בסוף הל' חלה (סי' ט"ו) בשם הרמב"ן (בהל' חלה) דמדאמר אדם יוצא בה יד"ח בפסח שמעינן מינה דמדאור' היא נדמחויב חלה אין להוכיח, די"ל שהוא מדרבנן] והביא את הגמ' בובחים (ע"ח א') דמתני' אפי' ברובא אורז היא, ואפ"ה כיון דאיכא טעמא דחיטי לא בטיל, והק' ע"ז הרמב"ן, דהא קיי"ל (בע"ז ס"ז א' ובחולין צ"ח ב') כזית בכדי א"פ בטעמו וממשו דאור' הא כל היכא דליכא כזית בכא"פ דכו"ע לאו דאור', [עיי' בית אפרים אור"ח סי"ג משה"ק סתירה מד' הרשב"א בחולין ות"ה בשם הרמב"ן]. ועוד הק' נהי דטעמא לא בטיל היאך יוצא יד"ח בפסח, הא עיקרא אורז הוא, והקור' השני צ"ב, הא זה מה שאמרינן דטעמא לא בטיל ומה אכפ"ל דעיקרא אורז הוא, [כוונתו של"א "נהפך" וא"כ אע"פ שיש טעם הא צריך שיאכל כזית מצה]. ונראה לבאר בכמה אנפי, ויש לפרש קור' הרמב"ן דכיון דנתחדש לנו דין טע"כ בגיעולי נכרים ובאיסורי נזיר שהם איסורים, מהיכ"ת לומר כך גם במצוות, דבאיסורים שאמרה תורה לא לאכול, היינו לא לאכול את האיסור ולא לאכול את טעם האיסור, שכך מתפרש הציווי לא לאכול, אבל במצוות שאמרה תורה לאכול היינו לאכול את המצה ואת טעמה שכך מתפרש הציווי לאכול, כך פי' קור' הרמב"ן במקו"ח סי' תנ"ג [ועיי' אבנ"ז אור"ח שנח ד'].

הלא"ש בסוף הל' חלה (סי' ט"ו) בשם הרמב"ן (בהל' חלה) דמדאמר אדם יוצא בה יד"ח בפסח שמעינן מינה דמדאור' היא נדמחויב חלה אין להוכיח, די"ל שהוא מדרבנן] והביא את הגמ' בובחים (ע"ח א') דמתני' אפי' ברובא אורז היא, ואפ"ה כיון דאיכא טעמא דחיטי לא בטיל, והק' ע"ז הרמב"ן, דהא קיי"ל (בע"ז ס"ז א' ובחולין צ"ח ב') כזית בכדי א"פ בטעמו וממשו דאור' הא כל היכא דליכא כזית בכא"פ דכו"ע לאו דאור', [עיי' בית אפרים אור"ח סי"ג משה"ק סתירה מד' הרשב"א בחולין ות"ה בשם הרמב"ן]. ועוד הק' נהי דטעמא לא בטיל היאך יוצא יד"ח בפסח, הא עיקרא אורז הוא, והקור' השני צ"ב, הא זה מה שאמרינן דטעמא לא בטיל ומה אכפ"ל דעיקרא אורז הוא, [כוונתו של"א "נהפך" וא"כ אע"פ שיש טעם הא צריך שיאכל כזית מצה]. ונראה לבאר בכמה אנפי, ויש לפרש קור' הרמב"ן דכיון דנתחדש לנו דין טע"כ בגיעולי נכרים ובאיסורי נזיר שהם איסורים, מהיכ"ת לומר כך גם במצוות, דבאיסורים שאמרה תורה לא לאכול, היינו לא לאכול את האיסור ולא לאכול את טעם האיסור, שכך מתפרש הציווי לא לאכול, אבל במצוות שאמרה תורה לאכול היינו לאכול את המצה ואת טעמה שכך מתפרש הציווי לאכול, כך פי' קור' הרמב"ן במקו"ח סי' תנ"ג [ועיי' אבנ"ז אור"ח שנח ד'].

וביותר י"ל לפ"מ דמבוי בתו' בע"ז (ס"ז ב') ובחולין (צ"ט א') בשיטת הר"ר יוסף דאין לוקין על טע"כ דלא חשיב אלא לאו הבא מכלל עשה, א"כ מהיכ"ת דבמצוות נאמר דין זה, ובחידושי רבנו חיים

ובאופן אחר צריך לפרש קושייתו [ואפשר דכוונתו לב' הפירושים, ועיי' לק'] איך יוצא יד"ח בפסח הא מקשינן מצה לחמץ דאין יוצא יד"ח מצה אלא מדברים

להחיל שם לחם על האורז, אלא פי' כוונת הרמב"ן הוא דשם לחם תלוי בדרך בנ"א, וכיון שדרך בנ"א לעשות עיסת חטים עם אורז [ואפי' שעושים רובה אורז, כוונתם לעשות עיסת חטים, זכר לדבר, כל שיש בו מה' המינים מברכים עליו במ"מ] קרי לכה"ג לחם, לחייב בחלה. (והלשון גרירה משמע שחל שם לחם גם על האורז) ומועיל רק בחטים ושעורים לפי שרק בהם דרך בנ"א לעשות עיסה עם האורז (מיהו, בטור או"ח סי' תנ"ג משמע דמועיל גם בשאר המינים, וצ"ע מהירושלמי) ואי נימא דכוונת הרמב"ן בדבריו, היא פירוש בירושלמי, צ"ע ל' הירושלמי, שדימה חטים ושעורים לחמשת המינים, ועי' לק', ועוד צ"ב מה שייך ענין גרירה על שם לחם, ועוד צ"ע אי נימא דתי' קמא לא ס"ל תי' בתרא מה תי' אקושיא קמייתא דבעינן כזית בכא"פ, דנהי דחייל שם לחם על כל העיסה, עדיין בעינן כזית חטים בכא"פ כמו בכה"ת.

וב' הרמב"ן ועוד דקאמר טעמא כמה דתימא תמן אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא ה' המינים בלבד דהכי קים להו לרבנן והכי בדיך להו ודכוותה אין לך נגרר עם כולם לעשות עיסה ולבא לידי מצה [אי נימא דבמציאיות עסקינן, צ"ע הל' מצה] וחמץ, אלא חטים ושעורים בלבד, דקים להו לרבנן דאינהו גוררין ומביאין אתרים לידי מצה וחמץ ולא שאר מינים, כלו' דבעינן דבר הבא לידי חמוץ, ועי' עירוב חטים עם האורז בא האורז לידי חמוץ ויוצא יד"ח מצה עי' האורז ומש"ה לא בעינן כזית בכא"פ, כיון דכל האורז מחמיץ וא"צ שיהי' חטים אלא שיהי' דבר הבא לידי חמוץ (עי'

הבאים לידי חמוץ, וכשם שחייב חמץ אינו על מין הבא לידי חמוץ, אלא על כזית חמץ, כך במצה לא יועיל טעם מין הבא לידי חמוץ, אלא בעי כזית הבא לידי חמוץ (וקר' זו היא אי נימא שהאורז מצטרף לכזית) והביא הרמב"ן מהירושלמי (פ"א ה"א) וכמה דאת אמר אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינים בלבד ודכוותה אין לך מגרר עם כולם אלא חטים ושעורים בלבד וכו', וכ' הרמב"ן ע"ז דשמעינן השתא דטעמא דמתני' משום דאע"ג דעיסת האורז לאו לחם הוא, מיהו, כי מערב לה בהדי דגן ואית בה טעם דגן, הדגן גוררו לעשות הכל לחם להתחייב בלחה, וקסברי בני א"י דהאי דינא ליתא בכוסמין ובש"ש ובשיפון אלא בחטים ובשעורים בלבד מפני שדרך עיסה שנו, ודרכן של בנ"א לעשות עיסה משאר המינים עמהם.

ולכאור' שם לחם הוא הגדרת הדבר, וא"כ הגרירה אינה פועלת לשנות את תכונת האורז, אלא להחיל שם לחם על האורז, ומה שהגרירה לא מועילה בכוסמין בש"ש ובשיפון, בי' הרמב"ן דהוא משום דהוי שלא כדרך עיסה, והתורה אמרה "עריסותיכם" כדרך עיסה, וכשם שבכל התורה בעינן שיהי' כדרך (ולענין מצה, עי' במל"מ פ"ה מיסוה"ת האם בעינן במצוה אכילה כדרך) אבל קשה ע"ז מלשון הרמב"ן דדרכן של בנ"א לעשות עיסה משאר המינים עמהם, דמשמע שבא לבאר מדוע מועילה גרירה בחטים ולא מדוע לא תועיל גרירה בשאר מינים, וגם עיקר הטעם צריך יותר ביאור, דהא כ"ז דלא נשתנה תכונת האורז, צ"ב איך קרי לי' לחם ואיך הגרירה מועילה

במנחות ע' ב' ולא אכפ"ל שעיקרו אורז, כיון שהוא בא לידי חמוץ.

וכ' הרמב"ן ודיוקא דדייק רבא מהא מתני' בפ"י כל הזבחים (ע"ח א') דמין בשאינו מינו בטעמא וטעמא לא בטיל, קושטא הוא, דאי ס"ד טעמא בטיל, דבר שנתבטל בעצמו היאך גורר את אחרים אלא טעמא לא בטל, וכיון דלא בטיל [וחזי לאיצטרופי כדנפשי' כגון דאיכא כזית בכא"פ, מצטרף לכל עונשין שבתורה] לחלה ומצה נמי, דגורר את האורז לעשותו לחם, וצ"ע לפמש"כ בירושלמי דבעי לגרירה כדי שיבא לידי חמוץ, מאי קאמר דבר שנתבטל בעצמו היאך גורר את אחרים, הא סוכ"ס מחמיץ ומה איכפ"ל משום מה מחמיץ, וכן הק' הבית אפרים והחזו"א בליקוטים לזרעים (סי' א') ב"י דיליף טכ"ע ממתני' היינו דדין טכ"ע תלוי בחשיבותו, וכיון דיש בכחו לגרר את האורז אחריו דין הוא שלעולם אינו בטל, מיהו, על עיקר ד' הרמב"ן, צ"ע מדוע פ"י, פירוש נוסף על הירושלמי.

ונראה, דקושיא חדא מתורצת בחבירתה, ותירוצי הרמב"ן משלימים זא"ז, והא דיליף בזבחים דטכ"ע דאו', הוא מהא דבעינן שם לחם, ובוזה ודאי שדבר שנתבטל בעצמו אינו גורר את אחרים, כיון שהגרירה אינה בתכונת האורז אלא בשמו והגדרתו, דבר שנתבטל א"י להגדיר אחרים בשמו, וכך מדוקדק בלשון הרמב"ן שסיים דגורר את האורז לעשותו לחם ולא דגורר את האורז לבא לידי חמוץ [אף שיש בזה קצת דוחק, דלא נקט לה מיד אחרי התי' הראשון] והירושלמי הוצרך להא דהחטים גוררים את

האורז לבא לידי חמוץ, דלישנא דמתני' אם יש בה טעם דגן משמע שמספיק טעם, ודלא ליקשי לן דליבעי כזית בכא"פ, ומיושב לפ"ז גם ל' הירושלמי.

מיהו, עדיין צ"ע לכאו' סתירת הגמ' אי בעינן טע"כ או כזית בכא"פ, דהא בזבחים (ע"ח א') מבר' ממתני' דטכ"ע בכה"ת.

ויש לבאר דמש"כ בגמ' 'נותן טעם' יפרש הרמב"ן בכזית בכא"פ (וכך משמעות הרמב"ן בפסחים בפ' אלו עוברין) כל מה דקשיא ל' הכא הוא דמלישנא דמתני' שיש שבה טעם דגן, משמע דדי בטעם גרידא, אלא דלפמש"כ החזו"א דיליף טכ"ע ממתני' דכיון שגורר אחריו דין הוא שלעולם אינו בטל, הא לפי זה, הא לזה לא יליף, וא"כ צ"ע איך יליף לכזית בכא"פ, וגם לפמשנ"ת דהילפו' היא מדין לחם, צ"ע כיון דלא יליף לטכ"ע, ולדין לחם משמע ברמב"ן דלא בעי כזית בכא"פ, מהיכן יליף כזית בכא"פ, וצ"ע.

וכ' ע"ז הרא"ש דדברים שאין בהם צורך הם [ויבו' לק' דכוונתו לדין לחם] ועל הקו' איך יוצא בטע"כ כיון דליכא כזית בכא"פ, כ' הרא"ש דכיון דטע"כ הופך את ההיתר לאיסור וקרינן ב' טעמו וממשו חיטה (ויש לעי' אם אפשר להביא מנחות מעיסה זו, ואף אי נימא דשיעור טכ"ע הוא רק באכילה, הא לקרבנות ג"כ קרינן אכילת מזבח, אולם, ענין "טעם" לא שייך בזה) והא דבעינן כזית בכא"פ הוא דווקא במין במינו, והרא"ש כ' וכן מוכח בפרק

התערובות, והביא את הסוג' בזבחים (ע"ח א') דאמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זב"ז ואכלו פטור וכו', ש"מ נו"ט ברוב לאו דאו', מתיב רבא העושה עיסה מן החטין ומן האורז וכו', וצ"ע, הא גם הרמב"ן הביא את הגמ' הזו, ומה מצא בה הרא"ש הוכחה לדבריו [א"כ נאמר דא"ה"נ, ודרך הראשונים להוכיח ע"פ שיטתו, ואין כוונתו להוכיח דלא כהרמב"ן] וי"ל דמזה שרבא הוכיח מחטים שנו"ט באורז לפיגול ונותר א"כ חזינן דאפי' במקום שאין גרירה די בנו"ט וא"צ כזית בכא"פ וא"כ מוכח דלא כהרמב"ן [ובאופן יותר פשוט י"ל דרהיטת הסוג' משמע דא"צ כלל לגרירה כדי להשלים את הטעם].

(ע"ח א') דטע"כ, אלא דכיון דס"ל להרא"ש דע"י טע"כ אמרינן דההיתר נהפך לאיסור מתפרשת הגמ' בזבחים כפשוטה, ובדין לחם, אפשר דס"ל להרא"ש דלא בעי דין לחם (ומש"כ בתורה לחם מתפרש מאכל כמ"ש בדניאל "עבד לחם רב") ואפי' אי נימא דל"פ על הרמב"ן בזה, ומש"כ בתורה "מלחם הארץ" הוא לעיכובא, י"ל דלחם היינו מין העושים ממנו לחם, היינו דגן (עי' דבר שאול סי' א' סק"א שהוכיח דדגן ולחם חד הוא), ובדגן שייך טכע כמ"ש במתני', כך נראה, דאל"ה מדוע בעי טכ"ע ולא די בהא דבא לידי חמוץ [א"כ נימא דילפינן לה' מינים דווקא וכמשמעות חלק מהילפותות בירושלמי בתחילת המסכת].

ובסו"ד בי' הרא"ש את הירושלמי, דמ"מ כיון שרובה אורז אין בא לידי חמוץ והיאך יוצא בה משום מצה, ולכך הוצרך לפרש טעם החטה גורר את האורז וגורם לבוא לידי חמוץ, ובחזו"א (בליקוטים לזרעים סי' א') ובגליונות לחדושי רבנו חיים הלוי הל' חו"מ) פי' דברי הרא"ש דבי' הירושלמי דהחטים עצמם אינם באות לידי חמוץ אם אינם גוררות, ונראה דהוקשה לו, דאל"ה מה בין הרא"ש להרמב"ן, [וגם הוצרך לזה לפ"מ שפי' הוכחת הגמ' בזבחים לפי' הרמב"ן, ע"ש, ועי' לעיל במה שנטינו מדבריו] אולם, פירושו דחוק בלשון הרא"ש, ונראה דבאמת חזר הרא"ש על דברי הרמב"ן, דבהא דבעי בא לידי חמוץ לא נח' עליו, אלא דס"ל דא"צ להירושלמי כדי דליהוי כזית בכא"פ, וא"צ למש"כ דין לחם כדי ליישב את הוכחת הגמ' בזבחים

משמע מכ"ז דבין להרמב"ן בין להרא"ש הבבלי והירושלמי ל"פ בזה, ונראה דהרמב"ן והרא"ש ל"פ לדינא בעיקר הדין דבבבלי ואורז ס"ל דטע"כ ולא בעינן כזית בכא"פ, ובעינן לגרירת האורז ע"י החטים כדי שיבא לידי חמוץ, ומחלוקתם היא בשאר דיני תערובות בתורה.

ושיטת רבנו חיים דטעמו וממשו קרי כשיש כזית בכא"פ [ועי' ברא"ש בחולין סי' גיה"נ ס' ל"א מה שבי' בטעמו] כלו' דס"ל דאמרינן דההיתר נהפך לאיסור אלא דל"א הכי אלא כשיש בהאיסור כדי לאכול כזית בכא"פ, ומה דגם בחלה הוי שיעורו בכזית בכא"פ יבו' ע"פ משמעות הגמ' עירובין פ"ג ב' דשיעור ה' רבעים הוא שיעור אכילה (וכך לישנא דקרא "והי' באכלכם מלחם הארץ וגו'").

בענין עיסת הכלבים

ואפי' דעתו לאדם, ואין נ"מ בדעתו, ומש"ה פ"י דאין הרועים אוכלים ממנה, היינו שמערבין בה כ"כ מורסן שאינה ראוי' לרועים, ומש"כ הרשב"א בשמעתתא דסופגנין דחיישינן לאמלוכי אפי' בלא ניטל ממנה בלא כלום כדאי' בעיסת הכלבים וכו' כל שעשאה כעבין חייבת כלימודין פטורה כלו' אם עשאה כעבין הרועים אוכלים ממנה קרינן לה לפי שכל העשוי' כן פעמים שהרועים נמלכין ועושין אותה לעצמן לאכול ממנה, כתב זאת רק בדעת ריו"ח, אבל בדעת ר"ל ס"ל דלא מטעם נמלך קאתי עלה ומדרבנן, אלא מדאו' קאמר, וכש"נ.

ובדבר שני התירוצים שברשב"א, בתי' קמא פ"י שבעיסת הכלבים יש הרבה קובה ומורסן, והיינו בשיבילים גרועות שיש בהם הרבה מורסן, או שניפה קצת מהקמח, ובתי' בתרא פ"י דאיירי דניטל מורסנן מתוכן וחזר מתוכן, ונראה שלא נסתפק בדין, אלא ס"ל שבשני אפשרויות קרינן לה עיסת הכלבים.

ויש לדון בחזר ועירב מורסן בעיסה האם די במעט מורסן, דאל"ה מה בין תירוצי הרשב"א, או דבעינן הרבה מורסן דאל"ה מה היכר יש במורסן, ונראה להוכיח מהירושלמי אמתני' דמורסן שנח' ריו"ח ור"ל בטעם המשנה, ריו"ח אמר דרך עיסה שנו, ור"ל העמיד למתני' כר"ש דס"ל בחיטים ואורז שאינו יוצא בה עד שיהא בה דגן כשיעור, ויש לעי' בדעת ריו"ח מה

כ' הרמב"ן בהל' חלה דעיסת הכלבים אפי' עשאה מסלת נקי', כיון דאדעתא דכלבים פטורה מן החלה, והאי ד"ה היא, דע"כ ל"פ אלא בעיסת הכלבים דתחילתה וסופה עיסה ונאפת בתנור ולחם גמור הוא, ולפום הכי חיישי ריו"ח ור"ל שמא יחלק לאכול הרועים ממנה, א"נ דלמא אתיא לאחלופי בלחם דעלמא ומשתכחא תורת חלה, ולהכי בעו היכרא דמורסן או לימודין, ורבי חייא לא חשבה כלל ואפי' קלוסקין פטורה וכו', היינו דמדאו' כו"ע מודו דתלי בדעתו גרידא, וכיון שיש מהאחרונים שפסקו בדעת ר"ל דמדאו' תלי במורסן גרידא, מוטל עלינו לברר אם נמצאת בראשונים שיטה כזו, ויש להוכיח מדברי הרשב"א (בפסקי חלה סי' א') שפי' כל שערב בה מורסן כלומר דפעמים מערבין בה כל כך שאינה ראוי' לרועים אבל א"א לפרש שכל שיש בה מורסן חייבת בחלה שהרי שנינו (פ"ב מ"ו) חמשת רבעים קמח חייבים בחלה הן ושארין וסובין ומורסנן, ועוד פ"י שערב לתוכה מורסן לאחר שניטל ממנה לפי שאין דרך בנ"א ואפי' העני לעשות כן וכמ"ש במשנה שם, וכפי' זה פ"י הרשב"א בסי' ב' ע"ש, ואי נימא כהרמב"ן דלא בעי מורסן אלא להיכר, הא לק"מ, כיון דכל מה שעיסת מורסן חייבת מבו' בשבת (ע"ו ב') משום שהעני אוכל פתו בעיסה בלוסה, אבל אי"ז דרך בנ"א, א"כ י"ל דחייבת דווקא בדעתו לאדם, אבל אם דעתו לכלבים אפי' מורסן כה"ג הוי היכר, אע"כ ס"ל להרשב"א דעיסת הכלבים דמתני' מדאו' תלי במורסן

ואיד"ח בפסח ופטור מבהמ"ז דאו', דמקשינן לחם לחם לחלה, ואי נימא שיכול לימלך כמו שמשמע (ברמב"ן וברשב"א וברא"ש) בראשונים, צ"ל שחשב להשאירה לכלבים אלא שטעם ואכלה, וכעת בא לשאול אם יצא יד"ח מצה ואם חייב בבהמ"ז, מיהו, צ"ע אי לא חשיב הא גופא נמלך וכי בעינן ייחוד בדיבור לאכילה או במחשבה, וגם ברישא פירשו הראשונים דמברכים עלי' היינו ברכה ראשונה, א"כ בסיפא אין מברכין עלי' היינו ברכה ראשונה, והרי נמלך לאכלה, ואולי י"ל דבאמת איירי שלא נמלך ועדיין העיסה עומדת לכלבים, אלא שנטל חלקה, ובכה"ג לא חשיב נמלך אלא שאוכל מעיסת הכלבים, והא דאין מערבין ומשתתפין בה, משום דענין העירוב הוא שבמקום מאכל של אדם שם מקום דירתו, ואם אוכל זה מיועד לכלבים, אין שום שייכות לדירתו עם מאכל בהמתו, ומה שאינה נעשית ביו"ט, הגר"א (יו"ד ש"ל) פי' דס"ל דל"א הואיל, והוא משום דס"ל דאי אמרינן הואיל שרי גם מדרבנן לעשותה ביו"ט, מיהו, יש ראשונים שפי' דגם למ"ד אמרינן הואיל אסור מדרבנן, א"כ יש לפרש דאפי' אי ס"ל דאמרינן הואיל אינה נעשית ביו"ט, ועוד יש לפרש עפמש"כ בשעה"מ בהל' יו"ט דכיון דממעטין "לכם" ולא לכלבים, ממעטינן בזה דלא נימא הואיל יעוי"ש.

ובדין נמלך, הראשונים כתבו בטעם הירושלמי שמצריך סובין או מורסן שמא יחלק לרועים, ועי"ז יתחייב בחלה, ובוזה יש חידוש שמועיל לימלך אפי' אחר אפי' להתחייב בחלה, והא דל"א בי'

אכפת לן שהדרך היא להשאיר מורסן בעיסה, אבל אין דרך לערב מורסן בתוכה, אי נימא שהעיסות שוות, אע"כ שמורסן טבעי נאכל כדרך, אבל אחרי שהופרד מהקמח אינו מתאחד עם העיסה להשלים לשיעור, וא"כ יש לפרש בדעת הרשב"א שבניטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן אפי' במערב מעט מורסן, כבר יש היכר, ולא יבואו הרועים לאכול ממנה, ונראה שבסברא זו נסתפק המג"א בסי' תנ"ד בניטל מורסנה מתוכה וחזר לתוכה, אי מצטרף להשלים כזית מצה, דכל מה דאמרינן דלאו דרך עיסה הוא היינו שאין דרך ללוש עיסה במורסן שנתערב אבל לגבי מצה, המצות שוות, או שכיון שנפרד המורסן פעם אחת, שוב אין המצות שוות לעולם, וניכר שהמצה שלא כדרך, וכש"נ. (ולשון הרמב"ם בפיה"מ בפ"י עיסת הכלבים, הוא שלשין אותה במורסנה וכו', משמע כמו הפ"י הראשון שברשב"א, ולשון הירושלמי שהעתיקהו הראשונים כל שעירב בה מורסן, משמע כהפ"י השני ברשב"א).

ובטעם דיני המשנה, לדעת ר"ל מתבארת המשנה כפשוטה, שכיון שאין דרך בנ"א לעשות כן, אינה אוכל, ומש"ה אין מערבין ומשתתפין בה, ואין מברכין ומזמנין עלי' ואינה נעשית ביו"ט, וא"י בה יד"ח מצה, ומה שמטמאה ט"א, הוא משום ששיבלין וקמח לא מקבלין ט"א, דחשיבי אוכל אדם, וכל אוכל הראוי לאדם אינו עולה מתורת קבלת טומאה עד שיפסל מאכילת כלב, אבל לדעת חייא בר בא, הא דאינה חייבת בחלה דרשינן בספרי "עריסותיכם" שלכם חייבת ושל חי' פטורה,

שבשעת חובתה הייתה פטורה, צ"ל דכיון דאינה לחם לאכילת אדם, לא חשיב שעת חובתה כלל,

ובשיטת הרמב"ם הקשו האחרונים עמש"כ בהל' חו"מ שאין יוצאים יד"ח בעיסת הכלבים כיון שאינה משומרת לשם מצוה תיפו"ל שאינה לחם ואינה חייבת בחלה, רבנו חיים הלוי תי' שהרמב"ם נקט הא, לאשמועינן שאפי' אם יימלך על העיסה, אינו יוצא בה יד"ח כיון שאינה משומרת לשם מצוה. אבל המ"ב תי' שהרמב"ם האמת נקט, שמלבד הא דאינה לחם גם אינה משומרת לשם מצוה.

ובעיקר דין אינה משומרת לשם מצוה, כיון שיש אחרונים שכתבו שאין

הדברים מוסכמים, ראוי לפרש הדברים, בפסחים (ל"ח ב') אי' שחלות תודה ורקיקה נזיר שעשאן לעצמו, אינו יוצא בהם יד"ח מצוה, ובי' רב יוסף דבעינן שתהא משומרת לשם מצוה, וכיון שמשמרה לשם זבח לא חשיב משומרת לשם מצוה.

ה"ג הכא כיון שנוספה כוונה לאפייתו לעשותה לכלבים, לא חשיבא משומרת לשם מצוה.

מיהו, יש לדחות דמינה דמצוה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה, ויש לפרש דעושה לכלבים ולא לאדם לא שייך בה שימור לשם מצוה, דכשעושה לשם מצוה מכיין בה לאכילת אדם, וא"כ לא הוי עיסת הכלבים.

העושה עיסה ע"מ לחלק

לא חייבה תורה בכה"ג כיון דאין הפרשה בפחות מה' רבעים [כ"ה דעת הט"ז, אבל בנקה"כ פליג] והכא במחלק לב' נשים, אין שניהם חייבות, אלא אחת מהם, ולא מבורר על מי החיוב, לא חייבה תורה חיוב כה"ג.

ולפ"ז פשוט הוא מדוע אין בה' רבעים מצומצמים פטור דע"מ לחלק משום שעומד להפריש מזה חלה, אבל לגבי תרומה עדיין יש לדון בעיסת טבל שיש בה ה' רבעים מצומצמים [דמצד טבל מבו' בירושלמי שחייבים ועי' תו' סוכה ל"ה ב'] אם פטורה משום שעומד לחלק את התרומה

א. טעם העושה עיסה ע"מ לחלק בצק פטור מן החלה, אינו משום דבשעת לחם לא יהי' בה שיעור, כיון דשיעור חלה ילפינן מ"עריסותיכם" ולא מלחם, ואין כלום בין לחם קטן ללחם גדול. ואינו משום דבעינן כל זמן העירוס שיהי' שיעור בעיסה דא"כ מה אכפ"ל בדעתו, ואם יחלק ייפטר, ואדרבא נימא דתו לא פקע, ועוד מהיכ"ת דאין די ברגע אחד של חיוב. ואינו משום דחשיב כאין בו שיעור, כיון שיש בה שיעור, אטו נימא דמקוה שיש בו מ"ס ועומד לחלקו, הטובל בו לא עלתה לו טבילה משום דבצר לי' שיעורא, ויש לפרש דע"כ

דתרומה חייבת בחלה כדאי בירושלמי, ונראה דכיון דבכה"ג מוכרע אצלינו שחובות העיסה מוטלות על בעלי, יתחייב הוא בחלה גם על התרומה.

וה"ה כשהמחלק הוא הבעלים על העיסה ומשאיר לעצמו חלק מהעיסה שלכאור' מוכרע אצלינו שחובות העיסה מוטלות עליו, א"כ מבוררת המצוה וחייב בחלה, ואפשר דכיון דבע"מ לחלקה בצק לשתי נשים אין המצוה מבוררת כלל, ילפינן מהא דהעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטורה, ותפטר בשאר גווני.

ב. וכן נשים שנתנו לנחתום לעשות להם שאור אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטורות מן החלה הא יש בשל אחת מהן כשיעור חייבות בחלה אף דלא אצל כאו"א יש שיעור, משום דאחת שיש אצלה שיעור חייבת בחלה, צריכה להפריש חלה על של כולם, ותפריש א' מכ"ד משיעור העיסה הגדולה.

ולפ"ז בעושה מהעיסה פת גדולה של ה' רבעים ועוד פתים קטנות, צריך להפריש דווקא מהפת הגדולה אבל הפתים הקטנות פטורות, מיהו, אפשר שחל החיוב על כל העיסה, וכמש"כ לעיל.

ג. שיטת רבינו יחיאל בתו' ברכות מ"ש ורבינו שמחה בהג"מ שהעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק לב' חלקים ולאפותם לעצמו פטורה, וטעמו משום ששיעור ה' רבעים הוא דבזה העיסה חשובה וחשיבות העיסה אינו בעיסה אלא בלחמה, א"כ ע"כ בעינן שישאר שיעור.

ד. דעת הגר"א יו"ד שכ"ו סק"ז דכל פטור ע"מ לחלק הוא בבא לחלק לב' נשים, אבל אשה אחת המחלקת חייבת, ומש"כ בירו' אמתני' פ"ד מ"א ב' נשים שאינם מקפידות עשו אותם כאשה אחת היינו שלא ע"מ לחלק, ופי' מקפידות היינו שרוצות לחלקם ואפי' אם מקפידות שלא ייאלצו כלחם אחד, כבר אין מצטרפות בנשך, ואפי' אם יחלקום אחר אפי', ולפ"ז מש"כ בירושלמי שאשה אחת המקפדת עשו אותה כב' נשים היינו בנשך, שנשיכה שמקפידה עלי' לא חשיבא נשיכה, אבל בעיסה אחת לעולם אשה אחת חייבת, וכך משמע בר"ש ריש פ"ד דמקפדת הוא פטור בנשך וסופו ליחלק הוא פטור בעיסה אחת, ואפשר דגם מקפידות הוא קפידא שלא לאפות יחד, וכך משמע בל' הר"ש הנ"ל דדין הקפידא כדין ע"מ לחלק, אבל מלשון הגר"א משמע כמש"כ.

וכדעת הגר"א כ"ה דעת רוב האחרונים כמ"ש הפ"ס סק"ב בשם הלבוש והדרישה והב"ח ופסקו דלא כרבינו יחיאל ורבינו שמחה מכח מתני' דחלות תורה ורקיני נזיר, דלשיטתם בעי להעמיד שעשה מכולם חלה אחת וחלות היינו חלות דעלמא, ובפשוטו משמע שעשה י' חלות כעיקר הדין.

ה. חזו"א זרעים ליקוטים סי' ב' סק"ב. נראה כוונת החזו"א דהעושה עיסה ע"מ לחלק, ולהשיך אחר החלוקה, ודאי חייב, וכן העושה עיסה ע"מ לחלק, ואין החלוקה מוחלטת אלא פעמים שחוזרים ונושכים זב"ז, ואופה כך, אין החלוקה באמצע פוטר, פוטר,

ו. הרמב"ם (פ"ז ה"ח) כתב דבב' גויים שעשו עיסה ע"מ לחלק ליכא לדין שעת חובתה הייתה פטורה והק' האחרונים בכיאוורו, ונראה דבגוי שאינו בר חיובא ליכא למימר שעת חובתה, ומה שגוי שהייתה לו עיסה ונתגייר פטור הוא משום שדנים על העיסה שלפנינו בשעת הגירות, ובעל"י ישראל, אבל עיסה זו פטורה משום שבגלגולה הייתה של גוי, א"כ בשעת חובתה דהיינו אחר הגירות נפטרת משום גלגול גוי, אבל אם חילקה קודם הגירות א"כ לא הייתה לה שעת חובה כלל.

ולפ"ז אם יחלקה אחר הגירות תהא פטורה דבשעת חובתה הייתה פטורה. ויש לדון לפ"ז אי אמרינן בהקדש שגלגל הגזבר ע"מ לחלק, שבשעת חובתה הייתה פטורה א"ד כיון שאין ההקדש בר חיובא דינו כגוי וכל פטור הקדש הוא בלא חילק עד אחר שפדאה. מיהו, לשון הרמב"ם שלא היתה לה שעת חובה כשהיו עכו"ם שהרי פחות מכשיעור הי' ביד כ"א מהם, לא משמע כך.

ומש"ה פי' דעושה עיסה לחלקה בצק פטורה, היינו דוקא שנותן לבו להשגיח שתהא חלוקה לעולם, ואם עושה בדפוסין מיוחדים או שמושה פני מקצתן בביצים ושמץ, נותן לבו להשגיח שלא ישכו זב"ז, ואם מושח כולן בשמן, אינו משגיח ע"ז, כיון שאין ההפסד ניכר כ"כ אם ישכו זב"ז ואפי' אם יאפו כך, אבל אם מחלק משום שרוצה בפתין קטנות פעמים שיווצרו מכל הפתים פת של ה' רבעים, ותאפה כך, וא"כ אין חלוקתו חלוקה, ואפי' שאין ודאי שיחזור ויחברם, הוי כנחתום דכיון שאין עתיד מבורר של פטור, פתיכי בו צד חיוב וזה מחייב מן התורה.

וסתם שנים שמים לב מטבע הדברים שעיסת כל אחד תשאר בנפרד, ובלחמי תודה ג"כ אין עתיד חלוקתן ברור, כיון שאם לא ימצא לקוחות, עלול לאפותן כעיסה אחת, לא חשיב עושה עיסה ע"מ לחלק.

ז. תשובת הגר"ש פישר שליט"א

מדוע ל"א דבכל הפרשת חלה יחסר שיעור ה' רבעים קמח ע"י מה שמפריש לאור או לכהן, דיחשב עושה עיסה ע"מ לחלק

לכאוי י"ל דגזוה"כ הוא להפריש חלה מה' רבעים, ומצוותו בכך, אלא שקשה מ"ט לא נילף מינה דעושה עיסה ע"מ לחלק חייב. ועו"ק דילמא אמרה תורה להפריש מעיסה זו המצומצמת חלה בשיעור פמש"פ (שהרי ד"ת אין שיעור לחלה). ובכה"ג ודאי אין אני קורא בה עושה עיסה ע"מ לחלק. וכמו"כ משכח"ל בעיסת כהן. ועו"ל דהרי הוי גלגל החזור שאם אתה פוטר עיסה זו משום דין ע"מ לחלק א"כ שוב חוזרת להיות חייבת ואם אתה מחייבה שוב נפטרת.

זכר כתבתי בבית ישי סי' נ"ז כלל גדול בגלגל החוזר לראות את המצב כנטול סיבה כל שהיא. ולכן בגוונא שהפטור זקוק לסיבה אין כאן פטור וא"כ את"ל שע"מ להלק גדרו הוא פטור אזי לק"מ אא"כ נימא שאי"ז פטור אלא העדר חיוב אזי קשה (וע' חי' הגר"ח ז"ל הל' ביכורים פ"ו ה"ט).

חובת הקרקע שבחלה

מפרישים חלה א', משא"כ מצה ולולב, לאדם א' די באחד ולשני בנ"א בעינן שיהי' לכאור"א, והחזו"א כ' בגליונות לחדושי רבנו חיים הלוי שאם חלה לא היתה חובת גידול לא הוה קרי לה מצוה התלויה בארץ, וא"כ מבואר בפשטות מה ההגדרה של מצוה התלויה בארץ.

מיהו, דבר זה שחלה היא חובת הגידול אינו פשוט כלל, דברמב"ם (תרומות פ"א הכ"ב) כ' דפירות ח"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה ופטורים מתרו"מ, ופי' הרדב"ז ובחידושי ר"ח הלוי שם ובחזו"א שביעית (סי' ב' סק"ב) דהחילוק הוא שבמעשרות בעינן גידול בחיוב ובחלה לא בעינן גידול בחיוב, ובחזו"א בליקוטים לזרעים (סי' ז' סק"ד) ג"כ צידד דמה שאמרי בירושלמי (חלה פ"א ה"ג) תרימו כן תרימו ריבה, אפשר דריבה שא"צ גידול בחיוב אלא שתהא העיסה בת חיוב בשעת גלגול, ולפ"ז גם הקדש בשעת גידול אינו פוטר ואף גידול נכרי אף למ"ד יש קנין, ע"ש.

ומאידיך הוכיח החזו"א (בשביעית סי' ב' סק"ב ובגליונות רבינו חיים הלוי) מדינא דמתני' (פ"ד מ"ד) שאין תורמין מן החדש על הישן ודעת הלבוש, הדרישה

קידושין ל"ו ב' כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מן הערלה והכלאים ומסקינן בגמ' (ל"ז א') דתלויה בארץ היינו שהיא חובת קרקע, ויליפנן לה מדכתיב (דברים י"ב) אלה החוקים והמשפטים אשר צוה ה' לעשות אותם בארץ, היינו בא"י, יכול כל המצוות כולם לא יהו נוהגות אלא בא"י, ת"ל כל הימים אשר אתם חיים על האדמה, וילפינן מע"ז שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בח"ל אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בח"ל, ומוכח מהירושלמי שהובא בתו' (ד"ה כל מצוה, ל"ו ב') שגם מצות חלה היא מצוה התלויה בארץ, שהק' שם מדוע לא תני חוץ מן החלה כל' שנוהגת בח"ל ומשני לפי שאינה בעיסה של גויים, וכ"כ רש"י (ד"ה חובת קרקע) שמוטלת על הקרקע או על גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה וכו', וצריך בירור מדוע חלה נקראת מצוה התלויה בארץ,

ויש לפרש עפמש"כ רש"י שחובה המוטלת על גידולי קרקע, חשיב מצוה התלויה בארץ, ולא דמי למצה ולולב שהם חובת הגוף אע"פ שהם גידולי קרקע, וכדחזינן שאדם שיש לו ב' עיסות צריך להפריש ב' חלות, וב' אנשים שיש להם עיסה א'

והט"ז שהוא מדאו', ואי אין לחלה עסק בגידול לא שייך דין חדש וישן.

ונראה ב' הדבר, דדרשינן בספרי לחלה איקרי תרומה, כל' דחיילי אחלה דיני התרומה כגון שלא להפריש מחדש אישן, היינו דהוי חובת גידול, אבל כ"ז לא נתחדש אלא בגידולו בחיוב, אבל מה דמרבין מקראי ד"שמה" ומתרימו כן תרימו שאפי' גידולו בפטור חייב, לא איקרי תרומה, דאין מציאות של תרומה שאין גידולה בחיוב, ובספר תורת הארץ צידד שאין להפריש מפירות חו"ל שנכנסו לארץ על פירות הארץ, וצ"ע כיון דשניהם חייבים מדאו' מדוע אין להפריש מזע"ז שבפירות חו"ל שנכנסו לארץ אפשר להפריש מן החדש על הישן,

ולפמשינת פשוט שכ"ה, כיון שא"א לאסור להפריש מן החדש על הישן משום דחלה איקרי תרומה, בגוונא דאין גידולו בחיוב ולא איקרי תרומה, אא"כ יש גם איסור דרבנן, ולפ"ז מבו' מה שכ' ב"אבן ישראל" שא"א להפריש מעציץ שא"נ על הנקוב כיון שבעציץ שא"נ אף אי חייב מדאו', לא איקרי תרומה, דתרומה בעציץ נקוב אינה אלא מדרבנן.

וכך מבו' בירושלמי (רפ"ב) דרבי יהודה אומר דדינא דמתני' דפירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה תלוי בפלוגתא

ר"ע ור"א דר"א דריש לחם הארץ ולא לחם חו"ל ור"ע דריש "שמה", שמה אתם חייבים בין בפירות הארץ בין בפירות חו"ל, ואמר ע"ז כך משיב ר"ע את ר"א אין את מודי לי בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמחין וסלתות [וגיר' הראשונים קמחין ובצקות] שהם חייבים בחלה ולא גידולי פטור הם והוא מקבל מיני', וצ"ע מנ"ל דהבציקות שהיו כשנכנסו לא"י שאני מקמח חו"ל, ובפ"מ פי' שכך משמע מקרא ד"בבואכם", ונראה לפרש שכך היתה תשובה, דא"ל ר"ע לר"א מ"ט דרשת לחם הארץ למעוטי פירות חו"ל משום דסבירא לן דבעינא גידולו בחיוב, א"כ קמחין ובציקות שהיו בא"י, שהרי אין למעטם מלחם הארץ, יהיו חייבים, חזינן דחיוב חלה הוא אפי' בגידולו בפטור, וא"כ אין הכרח לדרוש מלחם הארץ פרט ללחם חו"ל, עכ"פ חזינן מהירושלמי דחיוב חלה הוא אפי' בגידולו בפטור.

וצריך לברר ב' דינא דמתני' בקידושין דאינה נוהגת אלא בארץ, מאי משמע, דבכלאים ועולה היינו שאין זריעתם אלא בארץ, אבל בחלה בפשוטו הי' צ"ל שכל המצוה להפריש חלה היא רק בארץ אבל היות ומצות הפרשת חלה תלוי' באיסור טבל, מבו' במתני' (פ"ב מ"א) דפירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה ופירות א"י שיצאו לחו"ל פטורין מן החלה, ושיטת הב"ח שאפי' יצא אחר מירוח פטור מחלה וצ"ע שהרי כבר נטבל לחלה. (לא נשלם לע"ע)

בגדר נתינת מים

ועוד ראוי מתוך בגיטין שם (ס"א ב' ד"ה רישא) שהק' את קו' התו' בנדה (ו' ב') ותירצו דלא דמי, [תרומה לחלה] דהכא אם מפריש קודם גלגול אין שם חלה עלי' כלל, אבל התם חל שם תרומה קודם גמר מלאכתו כגון מעשר שהקדימו בשבלין וגם אסור באכילת קבע ומ"מ אסור הכא משתטיל למים אע"ג דלא מיחייבא בחלה עד שתגלגל, משמע מכ"ז שא"א להפריש חלה משעת נתינת מים ואפי' בדיעבד ל"ה חלה, וקשה דתנן במתני' (חלה פ"ג מ"א) משנותנת המים מגבהת חלתה, וכ' המהרמ"ש "דמתני' אין הכרח ע"ש בר"ש" ודבריו צ"ב.

והי' מקום לומר דשיטת הר"ש והרא"ש שם דהוי חלה רק מדרבנן, ומש"כ דהוי תק"ח קאי על כל ההפרשה ולא רק ע"ז שצריך להפריש משעת נתינת מים ולא שעת גלגול, ויש כח ביד חכמים לתקן כה"ג אף שמדאו' אינו חלה יהי' חלה מדרבנן ויפטור טבל דאו', ובפרט כה"ג שי"ל דהפרשה בזמן חיוב דרבנן פוטרת גם אחר כך כשחל חיוב דאורייתא, ואם כן מיושבים כל דברי התוס'. אבל בלשונות תו', דלא עשה ולא כלום משמע דאפי' מדרבנן קאמר וצ"ע.

ובירושלמי אמתני' נח' ר"ל וריו"ח, דר"ל אמר דמתני' אליבא דרבי עקיבא דמפריש חלה מן הקב חלתו חלה, וריו"ח אמר דאף רבנן מודו, דכיון שהיא נותנת את המים קרינן ביה "ראשית

בתו' בנדה (ו' ב', ז' א') ד"ה נולד לה ס"ט קודם שגלגלה תעשה בטומאה ומשגלגלה תעשה בטהרה, וכו', כתבו דקודם גלגול לא פתיכא בי' חלה כמו המפריש חלתו קמח דלא עשה ולא כלום, ואח"כ הק' מע"ז (נ"ו א') דאין בוצרין עם ישראל העושה פירותיו בטומאה ויש פירוש שפי' רש"י בהם משום שאסור לגרום טומאה לתרומה משום משמרת תרומותי והשתא הלא אין קבע למעשר אלא עד שיקפה או שישלה והכא אמר עד שלא גלגלה תעשה בטומאה, וי"ל דהתם אם הפריש אפי' קודם שיקפה או שישלה הוי תרומה כמו בהקדימו בשבלין אבל הכא אם הפריש חלה קודם גלגול הוי כמו הפריש חלתו קמח דאמר בהאיש מקדש (מ"ו ב') דלא עשה ולא כלום,

ומשמע דאיירי כבר אחר נתינת מים, דאל"ה הוי ממש מפריש חלתו קמח, ובתוס' כ' דהוי "כמו" המפריש חלתו קמח, א"כ משמע דהמפריש חלה אחרי נתינת מים לא עשה ולא כלום,

ועוד ראוי לזה מהמשך התוס' (ז' א') דהביאו את הסוגיא בגיטין (ס"א א') והסיקו, אלמא אוסר אביי ליגע כי הוכשר לברור ולטחון [זה צ"ע, דבמתני' משמע דהברירה והטחינה הם קודם הטלת מים] אף קודם גלגול ולישה אע"ג דאם הפריש קודם לישה וגלגול לא עשה ולא כלום, חזינן דאף אחרי נתינת מים לא עשה ולא כלום

מים דקרינן ביה כבר ראשית עריסותיכם, ולפ"ז א"ש דברי התו'.

ובאופ"א י"ל דמש"כ תו' בתחילת דבריהם "כמו המפריש חלתו קמח" אין כוונתם לנתינת מים, אלא רק שלחלח מעט הקמח, דאע"פ דלא הוי ממש קמח, אבל עדיין לא הוי כלל עיסה, ובמש"כ בסוג' בגיטין ס"א יש לחלק בין נתינת מים להטלת מים, דנתינת מים מתפרש כתחילת הגלגול ומש"ה יכול להפריש, וכמו שבי' החזו"א בגליונות רבנו חיים הלוי ה"ו ביכורים פ"ח ה"ו, משא"כ הטלת מים הוא לשרות החיטים או לצורך אחר וא"כ לא הוי תחילת הגלגול וממילא לא הוי הפרשה.

עריסותיכם", והראשונים העתיקו את דברי רבי יוחנן אבל בהמשך דברי הר"ש העתיק את כל הירושלמי, ובירושלמי לק' (פ"ד ה"ב) אמתני' דהנוטל חלה מן הקב חלתו חלה לרבי עקיבא מסיק דרבי עקיבא מדמי לה לאמר ה"ז תרומה על פירות הללו לכשיתלשו ונתלשו, ומסיק שם דרבי עקיבא מדאו' קאמר, ולפ"ז מבו' בדר"ל דמש"כ במתני' משנותנת המים מגבהת חלתה, היינו לכשתתגלגל העיסה, כמו שמבו' ברא"ש (פ"ד מ"ד) שלרבי עקיבא למסקנה החלה חלה רק כשהשלים את השיעור, ואפש"ל דרבי יוחנן לא פליג ע"ז, אלא ס"ל דרבנן מחלקים בין קב, דלית בי' שיעורא דחלה, וממילא אינו שייך לחלה כלל, לבין נתינת

תשובת הגר"ש פישר שליט"א

א. בהידושי הגר"ח ז"ל (פ"ח ביכורים ה"ו) חידש דנתינת מים לא דמיה להבאת שלישי, אלא בחלה העיקר הגלגול דזה נותן שם עיסה. והא דאפשר להפריש משעת נתינת מים הוא גזה"כ דאע"ג דאכתי לא מטי שעת חובה כלל אפשר להקדים ההפרשה עשה"ט. ובס' אבן ישראל שם תמה עליו מדברי הראשונים בקידושין מ"ז ב' עשה"ט. אולם מדברי התוס' בנדה ו' ב' ראי' ברורה לדברי הגר"ח. וכמו שדייקת בצדק מדבריהם.

ב. טעית בפירוש דברי תוס' שם (נדה ז' ב') שהם כתבו, דלאבוי הטלת מים דתנן בגיטין ס"א היינו הכשר ומיירי קודם לישה ואסור לטחון משום דהוכשרו. ואילו לרבא הך הטלת מים דתנן, ר"ל לישה, משא"כ קודם מותר לטחון אע"פ שהוכשרו משום דהוי חולין עשה"ט.

ג. חלילה לפרש דמשעת נתינת מים לא הוי חלה אלא מדרבנן ושיש כח לחכמים לומר שאע"פ שאינו חלה מה"ת, הוי חלה ויפטור טבל דאורייתא, שזה נגד כל הסוגיא דיבמות פ"ט א' ע"ש, ומה שאמרו בירושלמי רפ"ג דחלה ר' הושעיא משתעשה גבלולין, מה ופליג, כאן

להלכה כאן לדבר תורה ופי' הפ"מ מתני' מה"ת קאמר דמשתגלגל חייבת בחלה ור' הושעיא להלכה מדבריהם קאמר היינו דכבר חל חיוב חלה מדבריהם וכמש"ש הפ"מ להדיא וז"פ. אבל אם הפריש ודאי החלה קלה מה"ת (ודלא כמהרמ"ש שפקפק בזה) וכן פשטות השו"ע שכ"ז וכל הפוסקים.

ד. החילוק בין הטלת מים לענין הכשר ובין הטלת מים להיות הפרשתו הפרשה מפורש במשנה ובשו"ע ב' גירסאות גי' אחת והוא שלא ישאר שם קמח בשיעור עומר וגי' ב' והוא שיערב שיעור מים בקמח בשיעור עומר, ואילו להכשר סגי בטיפת מים, ואין צורך למה שכתבת חילוקים אחרים

הערות בעניני חלה

א. ולגירסתינו וכן לגיר' הרמב"ם ויש בכל אחת מהם שיעור חלה חייב בחלה, צ"ע מה הס"ד שהנחתום יהי' חייב בחלה, וכי כשיש בכל אחת מהן כשיעור חייב הנחתום בחלה כדי שלא ימכור טבל, והרי אינו מוכר אלא מחזיר להם מה שנתנו לו ויש לעי' בדין אומן קונה שבח כלי.

ב. הוכחת הקה"י בזרעים (סי ו') שאם אין מעשרין מזע"ז א"א שיצטרפו להשלים השיעור מחולין קל"ו דר' אילעי יליף רה"ג מתרומה מה תרומה אין תורמין מחדש אישן אף רה"ג ומבואר התם דלר' אילעי אין מצטרפין לחייב כלל ברה"ג, צ"ע,

ג. דהא בחלה אע"פ שאין מפרישין מן החדש על הישן, מצטרפין זל"ז, ובי' האבנ"ז יו"ד תנ"ז, דחדש וישן מצטרפין, ומה שאין מפרישין הוא מדין אחר, משא"כ חטים וכוסמין, אם מין אחד הם, יפרישו ע"ז, ואם שני מינים לא יצטרפו זל"ז.

א. הרא"ש בהל' חלה סי' א' כ' שבתרומה מפרישין מן הדומה בתבואה ובחלה מן הדומה בעיסה, ואי' בירושלמי בפ"ד בחטים וכוסמין אין מפרישין מפני שהוא במינו אלא שהוא מדמה לו, כל' דדומה אין הכוונה מין במינו, ומבו' ברא"ש שהפרשת תרומה תלו' בדומה ואע"פ שאינו מינו.

זע"ע דבמתני' בתרומות (פ"ב) אי' דכל שהוא כלאים זב"ז לא יתרום מזע"ז, כל' דמב"מ בתרומה תלוי במב"מ בכלאים, ובכלאים אי' בפ"א דכלאים משנה דה"ו דאע"פ שדומין זל"ז כלאים זב"ז, משמע דמב"מ היינו במינו דווקא, אבל לא דומה, וצ"ע.

ב. פ"א מ"ז נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטור מן החלה, והר"מ והריב"מ צ"ג גרסו פטורה.

ו. כ' הר"ש (פ"א מ"ו) ועוד דאפי' לא קדשי כלל פטירי כיון דגלגלן לקדשן מידי דהוי אלמכור בשוק וכו', כלו' כעושה עיסה ע"מ לחלק שפטור.

ז. **וצ"ע** הא עושה עיסה ע"מ לחלק פטור משום דבשעת אפי' שהיא שלב מהחיוב כמ"ש "מלחם הארץ" תהי' שלא בשיעורה, מש"ה פטורה, אבל פטור הקדש בעיסה הביא הר"ש כאן ממנחות ס"ו דמקורו מ"עריסותיכם" - ולא עיסת הקדש, א"כ כיון דבשעת עיסה לא הייתה הקדש מדוע פטורה.

ז. יש לעי' אם קדושת דמים פוטרת מחלה, ואם העושה עיסה ע"מ להקדישה ק"ד פטורה מחלה, ומה הדין בעושה עיסה ע"מ להפרישה למע"ש.

ח. פסחים נ' ב' תו' ד"ה דילמא כו', ואיכא למיחש שתהא עיסה רובה אורז במקום אחד ויפריש מאותו צד על צד אחר, ואע"פ דעושה עיסה מחטים ואורז חייבת מדאו' אם יש בה טעם דגן, צ"ל דתי' איירי בשאר מינים, וס"ל כמ"ש בירושמי דבשאר מינים ליכא לדין זה.

ט. יש לדון באפה פת והפריש ממנה חלה, ושוב שראה ובישלה עד שביטל ממנה תורת לחם, וחזר ולשה ואפאה, או בעשה בלילה עבה והפריש חלה, ושוב עשאה בלילה רכה, וחזר ועשאה בתנור, האם חוזרת ומתחייבת בחלה, ולא דמי להפריש חלה מנתנית מים, דבנתנית מים אע"פ שאין העיסה בת חיובא, בכ"ז העיסה ברת הפרשה, דמרבין מ"ראשית עריסותיכם"

והדבר צ"ע, דבכ"מ, שבת ע"ו א', אמרינן דכל ששיעורם שוה ודיניהם שוים מצטרפין זל"ז, וי"ל דה"נ אין דיניהם שוים דחטים בגלגול ושעורים בטמטום, ואע"פ שמבו' שם דאפי' כשלא שוו אין מצטרפין לחמור שבהם אבל מצטרפין לקל שבהם, וה"נ הו"ל להצטרף בגלגול, הוא דווקא כשהצירוף ראוי לשימוש, כגון צירוף הבגד והשק הואיל וראוי לטלות ע"ג חמור אינו מקפיד אם הוא משני מינין וצירוף תבן ועצה חזיא לדוגמא כמבו' שם דניח"ל שיהו מחוברין יחד דאידי דזוטרי כל חד וחד הרוח מפזרתו אבל צירוף חטים ושעורים לא ניח"ל בי' למידי.

ד. במל"מ (מתנו"ע פ"ו ה"ז) כ' דלעולם בעיקר ההפרשה ליכא שיעורא מה"ת דחטה אחרת פוטרת את הכרי אך אם נזדמן אצלו סך של תרומה ובא ליתנה לכהן צריך ליתן לו כשיעור, וצ"ע כיון דאין שיעור לנתניה, וכי ע"י שהצטברו אצלו תרומות נהי' שיעור מה"ת לתרומה.

ה. פ"ד מ"ג שני קבין וקב שנטלה חלתו באמצע מצטרפין, נראה דבקב תחלתה עיסה וסופה סופגנין באמצע ג"כ מצטרפין ואפי' שנטלה חלתו,

ולכאוי' נראה שאפי' בקב בלילה עבה ועשאה בלילה רכה ושפכה באמצע ג"כ מצטרפין ואפי' שנטלה חלתה,

ונראה שה"ה בניטלה חלתה ושוב עשאה בלילה רכה, דמ"ל עשה בלילה רכה ואח"כ הפריש חלה מ"ל הפריש חלה ואח"כ עשה בלילה רכה.

והמשנה ראשונה שם ג"כ כתב שלא נחשדו על החלה, משמע דס"ל דאין לה שעור מה"ת, ובכ"מ מסרן הכתוב לחכמים הוא דאו'. (וגם כאן כתב כך בגלל שכתבו פסוקים) ומש"כ בשו"ע שמד"ס מפרישין א' מכ"ד לא בא למעט יותר מזה אלא שלא יפחות.

יא. מש"כ בברכי יוסף לפרש הבד"ה סי' שכ"ח שכ' הרמב"ם (פ"ה ה"ח) בזה"ז וכו' מפרישין א' ממ"ח ושורפין אותה והכי נקטינן, שזה דוקא אם רצונו להפריש כשיעור הכי נקטינן דאף דלשרפה אזלא יפריש א' ממ"ח אבל אם רוצה להפריש כל שהוא האידינא דלשרפה אזלא הרשות בידו. לכאו' לא משמע כך בלשון הרמב"ם, ומש"כ דוהכי נקטינן קאי על הארחות חיים שהביא הבד"ה קודם. לכאו' לא משמע כך בלשון הבד"ה.

יב. בשו"ע ס"ד למד שחיוב חלה בא"י מקרא ד"והי' באכלכם מלחם הארץ" וכ"כ הרמב"ם (פ"ה ה"ה) עי' בפ"ב מ"א שנח' תנאים מאיזה פסוק ילפינן ולפמ"ש"כ שם הרמב"ם בפיה"מ ילפינן לה מ"אשר אני מביא אתכם שמה" וכך פסק בפ"ה ה"ו.

יג. בש"ך סק"ו כ' דמכזיב ועד אמנה מפרישין ב' חלות, א' שהיא מה"ת צריך להפריש כשיעור, אין כוונתו מה"ת, מדאו', דהא איירי בזה"ז דחלה דרבנן כמ"ש בס"ב דש"ע, אלא שהיא מעיקר הדין אם הי' חיוב דאו'.

שיכולה להפריש משעת נ"מ, משא"כ הכא דבזמן שהיתה בלילה רכה, אינה ברת הפרשה כלל, ומדחזינן במתני' פ"ד דאין מפרישין מחדש אישן, שיש לנו בהפרשת חלה עסק בגידול, והכא הא חובת הגידול ודאי פקעה, א"כ אין להפריש מעיסה זו על עיסה החייבת, דלא גרע מחדש אישן, אבל עדיין יש לדון אי חייב להפריש מיני' ובי' כעיסת חו"ל שנכנסה לארץ שאע"פ שאין גידולה בחיוב, גלגולה בחיוב ומחייבה, ונראה לפשוט מעיקר דין אפה פת טבל וביטל ממנה תורת לחם או עשה בלילה עבה ונטבלה לחלה ועשה ממנה בלילה רכה, שאע"פ שעכשיו אינה בתורת עיסת לחם, ומציאות לחם פקעה ממנה, בכל זאת דיני חלה לא פקעו ממנה, א"כ י"ל דה"ה כשהפריש חלה שעכשיו דינה שפטורה, שדין פטורה לא פקע ממנה, ואע"פ שפקע ממנה תורת לחם, פטורה לעולם, וצ"ע.

יד. בשו"ע סי' שכ"ב מבואר שא"א לחלק בין הפקעת איסור הטבל לנתינה לכהן, ולא ייתכן שיהי' לכ"א שיעור אחר, ואחרי שמבו' בספרי שחלה הוקשה לתרומה דשיעורה בכ"ש ע"כ שזה גם השיעור לתת לכהן והוא כשיטת הרמב"ם (י' ב') שכתב שמד"ס מפרישין א' מכ"ד כדי שיהי' בה כדי מתנה לכהן, דמשמע שאפי' המתנה לכהן היא מד"ס, ועי' משנה ראשונה (פ"ב מ"ז) שכתב הכתוב מסר לחכמים שיעור החלה וצ"ע מהא דלקמן (פ"ד מ"ו) דכתב הרא"ש שלא נחשדו על החלה דאין לה שעור מה"ת,

הערות בספר בית ישי

ומעשרין מזע"ז, משמע דמדרבנן קאמר (ולא קאמר "דמפרישין חלה מזע"ז) וא"כ אזדא ל"י כל הדברים, מיהו, הלבוש כ' שהוא מדאור, וא"ש.

גם יש לדחוק דהירו' קאי אדין חלה שבחלה, וקאמר דאם יפריש מחדש אישן, יקיים מצוה, אלא דגזרו שלא יפריש דלא יקיים בזה תרומה שבחלה).

יש להוסיף עוד נ"מ בין דין תרומה שבחלה לדין חלה שבחלה דעשה עיסה והפריש ממנה חלה וחזר ועשה ממנה בלילה רכה, שנתבטל ממנה שם עיסה, וחזר ואפאה, שחובת תרומה כבר יצא, אבל משום חלה שבחלה י"ל שמתחייב עוד פעם.

ומש"כ שבחלה היתה התקנה בעיקר דין הפרשתה ובתרומה לא הייתה התקנה בדין היתר הטבל, יעויין בזה באבי עזרי פ"א מעשרות הט"ו ובמעדני ארץ פ"ג מתרומות ה"א.

ד. מה שתי' שצריך קרא "דתרימו" - "כן תרימו" ריבה, לדין תרומה שבחלה, צ"ע לפ"מ שנקט דדין תרומה שבחלה אינו מעכב, ופירות חו"ל שנתגלגלו בארץ חייבים בחלה, וכן קב חיטים וקב כוסמין מצטרפין זל"ז, ומפריש חלה בברכה, מדוע בעי הכא לריבוי שתה"י ההפרשה גם מדין תרומה שבחלה, ומי סני מצות חלה שבחלה, וי"ל דבל"ז יוכל להפריש מחדש אישן. ע"פ יסוד זה, בקב חיטים וקב כוסמין שאין בו

א. מש"כ בבית ישי (סי' ז' סק"א) דשיעור חלה הוא בהפרשה ולא משום הנתינה, ובזה יישב קו' הגר"א (י"ד ש"ל) הוא דלא כמש"כ בנוב"ת יו"ד (סי' כ"א והו"ד יו"ד שכ"ב סק"א) דשיעור ההפרשה בכ"ש כתרומה דחטה אחת פוטרת את הכרי, ושיעור א' מכ"ד הוא רק משום דבעי נתינה לכהן, וכך מדויק מאד ברש"י עה"ת ע"ש, ודו"ק.

ב. עוד יש לבאר לפמש"כ בבית ישי (סי' ז' סק"א) מדוע חלת ח"ל לרוה"פ א"צ מוקף ונוטלת מן הטהור על הטמא לדעת הש"ך, כיון שדינים אלו הם מדין תרומה שבחלה, כמ"ש הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ה הי"ג) החלה נקראת תרומה לפיכך אינה ניטלת אלא מן המוקף כתרומה ואינה ניטלת מן הטהור על הטמא לכתחילה.

ג. במש"כ בחידושי בית ישי (סי' ז' סק"ב) די'ש ב' דינים בחלה, חלה שבחלה ותרומה שבחלה, צ"ע הא כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, דאם אין לו אלא עיסה של חדש וישן או של עציץ נקוב ועציץ שא"ג, לא יפריש, ולשון המשנה בחדש וישן (פ"ד מ"ב) "וחכמים אוסרים" משמע שלא יפריש, ותבטל מצות חלה, אע"פ שמצות חלה שבחלה שהיא עיקר המצוה יכול לקיים, וכן הק' בסו"ד

ועוד, דלשון הירושלמי שם (פ"ד ה"ב) טעמא דרבנן חדש וישן מין אחד הוא אם אומר את כך אף הוא סבור שתורמין

בתבואה שלא הביאה שלישי, מש"כ בפי' המהרי"ט דבעיסת שביעית ליכא לדין תרומה שבחלה, הוא נגד מש"כ לעיל בשם החזו"א, וקושייתו מעיסת ח"ל אעיסת הארץ יש ליישב, דלא אמרו אלא בחדש וישן ששניהם חייבים בתרו"מ ויבואו להפריש מזע"ז משא"כ בח"ל שפטורה מדאו' לגמרי מתרו"מ לא גזרו, ודו"ק.

אלא דין חלה שבחלה, יוכל להפריש מן החדש על הישן, שנסתפק בזה בחיוב ובדבר שאול כ' דלא פלוג, וע"פ האמור יוכל להפריש מזע"ז וכן מעציץ שא"נ על הנקוב. וכן חלת חו"ל שנשרפת או בפירות חו"ל שנכנסו לארץ או בלא הייתה לה שעה"כ שמפריש חלה יכול להפריש מחדש על הישן ומעציץ שא"נ על הנקוב, וכך יהי' הדין

מכתב מדודי הגאון רבי שובאל בן שלמה שליט"א מח"ס "תרימו חלה"

וכו' מודים חכמים לר"ע בהכנסן לארץ שהכל הולך אחר קרימה בתנור. וכתב באור שמח פ"ח מבכורים הי"ח דאע"ג דלחכמים אזלינן בתר גלגול בכניסתן לארץ מודו, ולפ"ז לכאורה ה"ה לגבי כניסתן העתידה יהיה תלוי בקרימה בתנור.

אולם אין דברי האו"ש מוסכמים בביאור הירושלמי עי' בסה"ת סוף ה' חלה שביאר הירושלמי לגבי עושה עיסתו וכה דבזה חיובה תלוי בתנור הלכך כשנכנסו ישראל קודם קרימה בתנור מתחייבת.

ג. מה דין עמילן של טבחים, מבואר שהוא תבואה שלא הביאה שלישי מ"מ לדעת חכמים דר"א פ"א מ"ה חייב בחלה אלא דכאן יש לפוטרו מתרי טעמי חדא דמניחים אותו לקלוט זוהמה שבקדירה והוי עיסה שדעתו לבשלה - לעשותה סופגנין דתלוי בפלוגת ר"ת והראשונים וקיי"ל לעיקר הדין כראשונים שפטורה. אלא שציינן לדברי הש"ס בפסחים מ"ב ע"ב דמתחילה עושים פת ומניחים אותה לקלוט בקדירה ויש

א. העושה עיסה לעשותה חציה סופגנין, נראה דיש לפטור עיסה זו מתרי טעמי חדא דהוי כעושה עיסה ע"מ לעשותה סופגנין דלדעת הרבה ראשונים וכ"פ השו"ע דפטורה, ומה לי כשדעתו על כל העיסה או מקצתה סו"ס אין עיסה זו של שיעור חלה מעותרת להיות לחם [אפוי] ולא חל עליה חיוב חלה עתה בעודה עיסה.

ועוד יש לפוטרה משום ע"מ לחלק ע' בצל"ח ברכות ל"ז ב' לתוד"ה לחם שביאר בסו"ד דעושה עיסה ע"ד לבשלה בשתי קדרות אפי' לר"ת דאין בזה סיבה להפקיע חיובה דתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת מ"מ יש לפוטרה משום ע"מ לחלק אף באדם אחד לסוברים דבאדם אחד כשמחלק לעצמו אין בו פטור דע"מ לחלק.

ב. בגלגל עיסה בזה"ז וקודם אפיה באו רוב ישראל לא"י אם תתחייב. הנה בירושלמי חלה פ"ב ה"א אמרינן אין אתה מודה לי בשעה שנכנסו (ישראל) לארץ ומצאו קמחים וסלתות ובצקות שהן חייבין

לדמותו לדין קנובקאות שחייבים בחלה. וכמש"כ הרמב"ן דכשאפאה חל עליה חיוב חלה ולא אכפ"ל שיפוררנה אחר אפיתה.

לשנותה וגם על חלק שהפריש לא תפקע שם חלה מניה ואם יאכלנה ישראל חייב מיתה כאוכל תרומה וחלה.

וכן נראה הדין באופה לחלק ע"ד להשליכו לאשפה שלא מתכוין לאכילת אדם דפטור, וכאן עדיף די"ל דהוי כעירב מורסן בתוכו שהרי עושה אותה מתבואה שלא הביאה שלישי וניכר שאינו עומד לאכילת אדם, ועי' תרימו חלה ס' ש"ל ס"ק מ"ו בשם הדרך אמונה דעושה עיסה לרטיה או לדבק בה פטור.

ומש"כ בשם אביו גיסי הרה"ג שליט"א להקשות על הברכ"י יו"ד סי' שכ"ב שכתב דאיכא אחריות על הפרשת חלה, מהא דאמרי' בב"ק צ"ג א' לשמור ולא לחלק לעניים קו' גדולה היא. ועיקר ראייתו של הברכ"י צ"ת דיליף לה מראשית הגז שחייב באחריותן והא התם לא חל כלום בהפרשתו שהרי יכול לחזור בו וליתן אחר ורק בשעת נתינתם הוי ראשית הגז לכך חייב באחריותן משא"כ תו"מ וחלה שחל בהם קדושתם ודינם ופטרו את הטבל אין שייך חיוב אחריות, ומשום מצוות נתינה א"א לחייבו להפריש שוב כיון דלא חלה הפרשתו וליתן דמים אינו מחויב רק תו"מ וחלה, ע' רמב"ם פי' מבכורים ה"ח ובדרך אמונה שם.

עוד יש לדון לפוטרו לפמש"כ הרא"ה ותר"י בברכות ל"ז דעושה עיסה לכותת היינו לפוררה אחר אפייתה בתבשיל דפטור כיון שאינו עומד להאכל בדרך אכילת פת [לעצמו ולמזון] וכ"ש כאן, אלא שלא פסק השו"ע דבריהם, ועמש"כ בביאורים לסימן שכ"ט סעיף ז ד"ה לכותח.

אמנם מש"כ במהרש"ם להקשות על הברכ"י ממשנה דבכורים פ"ב מ"ד דתנן להדיא דאינו חייב באחריותן, י"ל דחיוב אחריות דבכורים אינו מדין אחריות אלא דלא קיים דינו שצריך להביא בכורים וכל שלא הביא עדיין החיוב עליו וכהא דאומר הכי עלי דחייב באחריות דאינו חייב אחריות רק חיוב קיום נדרו. אלא שנתבאר בירו' פ"א דבכורים ה"ח דחכמים פליגי אתנא דמתני' דהתם וס"ל דאחריות של בכורים אין בהם דיני בכורים הרי דמצד קיום דין בכורים סגי במה שהפריש ואע"פ שאברו ולא הגיעו לעזרה יש עליו חיוב אחריות ויל"פ בזה ואכ"מ.

ד. הפריש משעת הטלת מים ומת מה דין העיסה לאחר גלגול. לא הבנתי הספק בזה דכיון שבשעת הפרשה קיים דין הפרשה ממילא נפטרה העיסה, ואף אי נימא דבעי עומדת לעשות עיסה וכאן מת קודם שגלגל ואין אומרים "עומד" מאדם לאדם מ"מ כיון שבשעה שהפריש דעתו היתה לעשותה עיסה והועילה הפרשתו איך תתחייב שוב, אתו מי שגלגל עיסה והפריש על חציה ומת ובא אחר ובישלה יהא פטור, הרי עמדה כל העיסה לאפותה ואיך תועיל מחשבת האחר

צדקה

נתינת צדקה לע"ה

חשש שת"ח לא יקבל את הצדקה, פקע איסור נתינת הצדקה לע"ה.

ואם הי' חשש שיעני, ע"י שיפתח את האוצרות, קשה, איך פתח את האוצרות, והאמרינן כתובות נ' א' דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, וי"ל דשני בצורת שאני, משום פיקו"נ, ויש להסתפק, האם משום פיקו"נ הרשות בידו לבזבז, אבל אינו מחוייב, כיון שיש חשש רחוק שלא יהי' לו אוכל לעצמו, וכדא"ר עקיבא ב"מ ס' ב' חי"ק קודמין, [ועי' ביאור הגר"א סי' רנ"א סק"ו, ויש לחלק], או דכיון דאין כאן איסור דתקנת אושא, ומותר לבזבז יותר מחומש, חייב לתת צדקה, בכל דיני הצדקה, וצ"ע. באהבת חסד כ' בפ"כ ס"ב, דכשבאו אליו עניים רשאי לתת יותר מחומש [רמב"ם בפי' המשנה פ"א דפאה] ויש לעי' האם פתיחת האוצרות חשיב שבאו העניים מאליהם, וא"כ יש לבאר פי' זה, וע"פ דבריו, ואי נימא דזה רק היתר, אזדא לה הראי' שאסור לתת צדקה לע"ה, כיון די"ל דרבי לא רצה לתת מממונו לע"ה, אם אינו חייב לתת לו.

ולפי"ז מבו' מדוע כשאמר פרנסני ככלב וכעורב, נתן לו, כיון שנתמלא רחמים, והיתה הרשות בידו לתת לו, ואח"כ חזר ונצטער ע"ז אבל לפירוש דלעיל, ולפי' השו"ע דלקמן, דהי' אסור לו לתת לע"ה, ק' מדוע נתן לו כשא"ל ככלב וכעורב, וצ"ע.

א. ב"ב ח' א' רבי פתח אוצרות בשני בצורת, ואירי באוצרות שלו, כדמשמע מלשון הגמ' לקמ', אוי לי שנתתי פתי. יש לעי' האם רבי הי' מחויב לפתוח את האוצרות, וסבר שאסור לתת צדקה לע"ה או שפתח את האוצרות מנדיבות לבו ולא רצה לתת לע"ה. ויש לדון היכי דמי, אם היו האוצרות שפתח פחות מחומש מאוצרותיו, או שכיון שהי' רבי עשיר גדול (כדאי' ב"מ פ"ה א') הי' מותר לו לבזבז גם יותר מחומש, כמו שמדויק בשו"ע יו"ד ריש סי' רמ"ט "שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת יתן חומש", וכ"כ חכמ"א כלל קמ"ד ס"י, דעשיר מופלג מותר לבזבז אף יותר מחומש מנכסיו, וזה כיון דאין חשש שיזדקק לבריות, וא"כ הי' רבי מחויב לתת צדקה, וא"כ מה שנצטער על מה שנתן לע"ה, הוא משום שסבר שאסור לתת לע"ה צדקה, וכמ"ש בגמ' רבי לטעמי' דאין פורענות באה לעולם אלא בשביל ע"ה, וכמ"ש פסחים מ"ט ב' דע"ה אסור לאכול בשר, ואין מחזירין לו אבידה, אם לא משום יכין רשע וצדיק ילבש.

ולפי"ז יש להוכיח ממה שאמר רבי בסוף; "יכנסו הכל", דאם יש

ועל עיקר דין הגמ' דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש צ"ע דהא אמר הרמב"ם מתנות עניים פ"י ה"ב שאין אדם מעני מן הצדקה, וי"ל כמ"ש החזו"א שביעית סי' י"ח סק"ד שלא אמרה תורה לסמוך על הברכה, להמנע מהשתדלות המחויבת בדרכי הטבע, ועפ"ז יש לפרש מעשה דאלעזר איש בירתא תענית כ"ד א', דכל מאי דהוה גבי', יהיב לגבאי צדקה, והוי יותר מחומש, מדטשו מקמי', דמשום שלימות בטחוננו, לא חלה עליו חובת ההשתדלות דתקנת אושא, והמ"ל הכי במעשה דמר עוקבא, כתובות ס"ז ב', אלא דחדא מתרי תלתא נקט (ועפ"ז יש לפרש טעמו של החזו"א שנתן יתר מחומש, כמ"ש בציון ההלכה מתנו"ע פ"ז סק"נ), מיהו קשה ממעשה דר"ע ורבי ישבב, ערכין כ"ח א', דלא הניח לו לבזבו יותר מחומש, וי"ל דשאני התם שבאו לקבוע את ההלכה בשיעור חס על נכסיו, כדמשמע בבביתא שם, וכמ"ש רש"י, ומש"ה הקפיד עליו.

אבל קשה על יסוד זה, מהגהת הגר"א ביצה ט"ז ב' ואו"ח רמ"ב, דאי בגמ' שם מקרא ד"כי חדות ה' היא מעוזכם" לוו עלי להוצאת שבת וי"ט ואני פורע, וכ' תוס' שלא ילוח כשאין לו מהיכן לפרוע, וכ' הגר"א ט"ס וצ"ל כשאין לו ממי ללוות, משמע שלוח אע"פ שאין לו מהיכן לפרוע, כלו' לסמוך על הברכה נגד דרכי ההשתדלות.

בשו"ע יו"ד סי' רנ"א כ' דבאמת צריך לתת צדקה לע"ה, ואירי שם שמה שהי' אוכל ע"ה יחסר לת"ח, ות"ח קודם לע"ה,

[וזה קצת דוחק בלשון, "אוי לי שנתתי פתי לע"ה] וא"ת מדוע אמרה הגמ' רבי לטעמי' דאין פורענות וכו', האמרינן בהוריות י"ג א', דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה, ומשמע דקאי על כל מש"כ לעיל, והיינו גם להחיותו, וי"ל דשאני להחיותו, שהנידון הוא בפיקו"נ לפנינו, [ע"י ש"ך סי' רנ"א סק"א, מב"י ס"ל, שלהחיות היינו מסכנה, וע"י מה"פ בירושלמי הוריות שם], לבין צדקה, דאפי' אי איירי בפיקו"נ, אין הפיקו"נ לפנינו, ונותנים לזה שבא קודם, אלא אין נותנים כשחסר לת"ח, משום אין פורענות וכו', אבל בביאור הגר"א סק"א כ' שרבי נצטער ממש"כ בהוריות, וק' דהא מבו' בגמ' ב"ב דרבי נצטער יותר מכך, משום אין פורענות וכו', וצ"ע, וע"י במהרש"א בח"א שבי' ביאור אחר בכל הענין.

וגדר ע"ה לזה, נתבאר בגמ', שהוא שלא קרא ולא שנה, ויש להסתפק, אם כשהי' עשיר תמך בת"ח, דאמרינן בכתובות קי"א ב' שיקום לתחית המתים, האם יצא מגדר ע"ה גם לענין זה שנותנים לו צדקה, וצ"ע.

קידושין ע"ג ב' בשני רעבון נאמנים לומר בנינו הוא, אף לאחר שנאסף, וכ"פ בשו"ע אה"ע סי' ד' סל"ה, שמפני הרעב השליכוהו, והם רוצים שיזונו אותו אחרים ולפיכך שתקו עד שנאסף, ולכאו' פשוט שלא נאמר דין זה אלא במקום ובזמן שהשלכת התינוק שיזונו אותו אחרים, ובלא זה לא יהי' מזון. ויש כאן מקום לבאר למה לא נטלו מקופה של צדקה מזון לזונו ומדוע השליכוהו, משום שלא הי' כסף בקופה של

בשם הב"י, שכסותו של אשת חבר קודמת להחיות ע"ה משום כבוד ת"ח, ואע"ג שבאשת חבר אין מעלת ת"ח, וא"כ אע"פ שבטעם השני יש להסתפק האם שייך בתינוק זה שהת"ח מצא, כבוד ת"ח, אבל מסתבר שניתן לו, כיון שהוא עתיד לצאת ת"ח, היות ונפל לידי ת"ח וא"כ יש לו מעלת ת"ח בעצם, ואע"ג דאמרינן (גדרים פ"א א') מפני מה אין ת"ח מצוין לצאת ת"ח מבניהם וכו', י"ל דהא אינו באמת בנו של ת"ח. ועי"ל דאין הכוונה שלא יוצאים ת"ח מבני ת"ח, אלא שלכאור' היו צריכים לצאת הרבה יותר.

אבל, אפי' אם נימא שכנים דברינו בתינוק שנפל ליד ת"ח, לדינא פשוט שאי"ז כל הטעם אלא שיש במציאות כיון דלא לישתמט לאף פוסק, דאם ת"ח ישליך את בנו ח"ו, לא יהא נאמן לומר שהוא בנו לאחר שנאסף, ואפשר עוד לאוקמי דאיירי במקום שמישהו נדב צדקה לתינוקים מושלכים בגוונא שאין בני העיר רשאים לשנותה, ועכ"פ הגמ' בקידושין ע"ג ב' איירי בכל גוונא. וכ"ז נכלל בל' השו"ע "שמפני הרעה השליכוהו, והם רוצים שיזונו אותו אחרים".

כ' הטור חו"מ סי' קנ"ז, בשני ענינים בחצר, שאם יכולים ליקח מהצדקה לעשות כותל מהוצא ודפנא, הרי הם עושים, ואפשר שה"ה באחד עשיר וא' עני, ואין העשיר רוצה לבנות לבדו, נותנים לעני מהצדקה, ויש לעי' כשיש בארנקי של צדקה דמי הוצא אחת, ויש ב' חצירות, באחת ת"ח עשיר וע"ה עני, ובאחת ת"ח עני וע"ה עשיר,

צדקה, (כדאשכחן ב"ב י"א א'), או שלא היתה שם קופה של צדקה, (כדאשכחן בסמ"ק מצוה רמ"ח), וא"ת שיטלו צדקה מאותם אחרים שיש להם לזונו, וי"ל שיש להם רק כדי סיפוקם פחות מעני המתפרנס מהצדקה, דאמרינן גיטין ז' ב' דחייב בצדקה, דמבו' בש"ך סי' רמ"ח סק"א דהיינו שיש לו פרנסתו בלאו הכי, וע"ש, אבל כשיש לו רק כדי פרנסתו מבו' ברמ"א סי' רנ"א ס"ג דפרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהי' לו פרנסתו. וא"ת א"כ מה יעזור שיאספוהו, וי"ל דכשיש הרבה ב"ב, יש ברכה בבית כדאמרינן כתובות ק"ג א', א"נ אולי י"ל דאם אספו לביתו, חשיב כקרובו, וצריך להקדימו לכל אדם, כדאי' בשו"ע סי' רנ"א ס"ג מהא דנדרים ס"ה ב'. וגם במציאות אדם דואג ומרחם יותר על מי שאחריותו עליו מאשר על בן חברו שאין מזונותיו מוטלים עליו.

וע"פ האמור לעיל יש לבאר דאינם נוטלים מקופה של צדקה, כיון שהוריו ע"ה, ולא הי' בקופה מספיק כדי לזון גם את הת"ח וגם את הע"ה, דמבו' בשו"ע (סי' רנ"א ס"ט) שנותנים לת"ח, ולכן זורקין אותו שמא ימצאהו ת"ח, ויתנו לו מקופה של צדקה כדינו של ת"ח, וא"ת והלא הוא אינו ת"ח, וי"ל דאעפ"כ יתנו לו כת"ח, דיש ב' טעמים להקדים ת"ח בצדקה, א, דכל העולם עומד עליו כדאמרינן שבת ל' ב' כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, וברכות י"ז ב' כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, כלו' מחמת מעלתו, ב', מחמת כבוד התורה, וכמבו' בירושלמי שהביא הרמ"א

אלא שיש לנו פתחון פה בדין, אם לא ניתן להם ועי"ל דאפי' שהגבאי נאמן, הא אין בודקין למזונות, וא"כ גם הגבאי לא בודק, וירמי' התפלל שהגבאי הצדקה של אנשי ענתות, יכשל בבנ"א שאינם מהוגנים ועוד י"ל דאין כוונת ראב"י שאסור לתת צדקה לגבאי שאינו נאמן כרחב"ת אלא שאין חיוב לתת לו, וירמי' התפלל שאם אנשי ענתות יתנו צדקה בכה"ג, אע"פ שאינם מחויבין בדין, שבאמת יכשלו בבנ"א שאינם מהוגנים, ואע"פ שכ' הרמ"א בס' רנ"ו ס"א שכל שהגבאי אינו נאמן, אסור ליתן צדקה על ידו, י"ל שהרמ"א איירי בצדקה חיובית כגון שלישיית השקל, או נדרי צדקה, אבל בשעה שכופין את יצרם ועושין צדקה, אין איסור כזה, ויש לדחות, לפמש"כ תוס' דגדול המצווה ועושה שהמצווה תמיד דואג לבטל יצרו, וכ' הט"ז יו"ד רמ"ו סק"ג פי' שיצרו מסיתו שלא לקיים הציווי משא"כ באינו מצווה, א"כ בצדקה שהיא רשות, אין כפיית יצר, ותפילת ירמי' היתה "בשעה שכופין את יצרם", ועי"ל דאנשי ענתות לא ידעו את ההלכות האלו, אבל אי איירי בשלישיית השקל או נדרי צדקה, או לפמשנ"ת לק' סק"ו שאסור לתת לגבאי שא"נ, א"א לומר כך, דירמי' לא יתפלל שיעברו על איסורים. (ע"ע נ"י שלהי פ"ק דב"ק).

כתובות ס"ז ב' ר"ח הוה רגיל לשרורי ד' זוזי לעני בכל ע"ש, עד שהתברר שהוא רמאי, וא"ת מדוע לא בדק, וי"ל שד' זוזי אלו היו למזונות, וסבר כר' יהודה שאין בודקין למזונות, והיינו שלעולם אין בודקין, וא"ת דהא מבר' בב"ב שהסברא דאין בודקין היא משום דמצטער, וסברא זו שייכא רק

ונתבאר לעיל סק"א דת"ח קודם, האם נותנים לע"ה כיון שזה צורך הת"ח שלא יינזק בהיזק ראייה, או דילמא דנותנים לת"ח עפמשנ"ת לעיל סק"ו דחז"ל הקדימו ת"ח כדי להעיר את האדם לשקידת התורה, ואין האדם מתעורר אלא ממה שעניו רואות, ולמראה העיניים הקדימו ת"ח לע"ה.

בנ"א שאינם מהוגנים

ב. ב"ב ט' ב' אמר ירמי' לפני הקב"ה, רבש"ע אפי' בשעה שכופין את יצרם ועושין צדקה הכשילם בבנ"א שאינם מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהם שכר, וא"ת האמרינן ב"ב י' ב' ראב"י אומר, לא יתן אדם פרוטה לארנקי של צדקה, אא"כ ממונה עלי' כרחב"ת וא"כ איך יכשלו בבנ"א שאינם מהוגנים, וי"ל דדווקא לגבאי צדקה אין חיוב לתת אא"כ הוא נאמן, אבל לעני עצמו חיוב לתת בכל גווי, כמש"כ לק' סק"ו, דכשאינו נותן לעני, עובר ב"לא תקפוץ", ועי' מחנ"א הלי' שבועות סי' ט"ו דכשהעני מבקש ממנו, חיוב לתת לו, וכדמשמע בב"ב שם, וכן מוכח ט' א' דלחד מ"ד אין בודקים לכסות, ולחד מ"ד אין בודקין למזונות, וא"ת הא משמע בכתובות ס"ח א' דגם לעני עצמו אין חיוב לתת אם אינו נאמן, דאר"א בואו ונחזיק טובה לרמאין שאלמלא הם היינו חוטאין בכל יום, שאנו מעלימים עין מן העניים, אבל עכשיו הרמאים גורמים לנו, וא"כ הדק"ל איך יכשלו אנשי ענתות בבנ"א שאינם מהוגנים, וק' משמעות הגמ' דבנותנה ואינו יודע למי נותנה וכו' א"צ שיהא כרחב"ת, וק' איך אין בודקין, וי"ל דלעני עצמו לעולם חיוב לתת,

היתומים, וצריך להוציא מממונם לצרכיהם, אפי' כשאין להם קצבה.

וא"ת האמרינן ב"ב ט' א' לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת שלישית השקל לשנה, ולצדקה זו יש קצבה, ואפשר דבאמת יתומים צריכים לתת שלישית השקל, דיש ב' דינים בצדקה כדמשמע בתד"ה אכפי' כתובות מ"ט ב', החלק שגבאי הצדקה פוסקים לפי צורך העניים וממון האנשים וממשכנים עליו ויש בו שעבוד נכסים, וחלק נוסף שכאו"א נותן לפי נדיבות לבו, ותקנו שלא ימנע מלהתנדב שלישית השקל בשנה, ומה שאחז"ל אין פוסקין צדקה על היתומים היינו שאין אומדין אותן ליתן, אבל ודאי שיתומים מצווים בצדקה ככל המצוות, ועל האפוטרופוס לדאוג שיוכלו לקיים, כשופר ולולב, ואפי' ביתומים קטנים, מדין חינוך (כמ"ש בתד"ה שה לבית פסחים פ"ח א' דהאפוטרופוס מצווה לחנך את היתום), ונותנים להם שלישית השקל בשנה, [ויש לעי', ביתומים שאין להם אפוטרופוס, האם לדעת תוס' אדם מהשוק צריך לתת להם שלישית השקל לקיים המצוה]. אבל אם עני מבקש מהיתום, י"ל דאין האפוטרופוס צריך לתת לו כסף, כדי להפרישו מאיסור "לא תקפוץ", דכיון דקביעת ההשתמשות בכסף אינה מסורה בידו, אינו עובר.

כתב הר"ן נדרים ו' ב', דבעיקר צדקה נמי בע"כ מחייב, ומש"ה לא גרע מפאה לדין ידות, וקשה היכן מצונו חיוב בע"כ לצדקה דהא כשהעני לא מבקש, אין חיוב לתת, [וידות הם בענין שהעני לא מבקש] וי"ל דכוונתו לשלישית השקל, אלא דלכאו'

בנתינה הראשונה ולא בנתינה קבועה, אלא י"ל שרבי חנינא בדק וטעה, וא"כ מסתמא י"ל דאיירי בע"ה דת"ח לא ישקר, ועוד, עי' סוף פאה ובכתובות ס"ח א'. וא"ת איך נתן צדקה לע"ה הא מבו' ב"ב ח' א' שרבי נצטער על שנתן פתו לע"ה, ובשלמא לפי השני שנתבאר לעיל בסק"א ולבי' השו"ע לק"מ, אבל לבי' קמא קשה, וי"ל דר"ח סבר כמ"ש הרמ"ה דאין הלכה כרבי, אלא כמתני' דהוריות י"ג א', דאם איכא צדקה, שקיל ע"ה, אבל קשה דכתב הרמ"ה שם דכ"ז כשישנו בד"א ובמצוות אבל היכא דידוע דלית' בד"א ולא במצוות אסור לפרנסו כל עיקר, וי"ל דהכא לא הי' ידוע שאינו בד"א ובמצוות, עד שנתברר שהוא רמאי, ועי"ל דבאמת הי' בתורה ובמצוות אלא שגבר עליו יצר הממוץ.

צדקה מיתומים

ג. ב"ב ח' א' אין פוסקין צדקה על היתומים. ונראה דטעם הדבר הוא, דביתומים שאינם בני מצוה, אינם מחוייבין במצוות ולכן אין עליהם חיוב לתת צדקה, ואפי' יתומים בני מצוה, אלא שאינם יודעים להנהיג את עניניהם, ומעמידים להם אפוטרופוס, שקדו חז"ל על תקנתם כדאשכחן גיטין נ"א ובכ"מ, וכעין שאחז"ל כתובות נ' ב' דאסור לאדם לבזבז יותר מחומש, כך אחז"ל גיטין נ"ב א' שאין מוצאין מממון היתומים לכל דבר שאין לו קצבה, לאתויי צדקה.

ומה שאמר רבא לאחשובינהו קעבידנא, כוונתו שחשיבות היתומים היא צורך

נראה יותר כרבותיו שם, דס"ל דלא חייבי רחמנא בעיקר צדקה, כיון דאירינן בידות, דהו דאורייתא, ושלישית השקל הוי דרבנן או מד"ק וכלשון הפסוק "והעמדנו עלינו מצות וגו'" אבל מדאורייתא אין חיוב אלא כשעני מבקש, ואולי י"ל בדעת הר"ן דס"ל דמעשר כספים הוא חיוב דאורייתא, עי' תענית ט' א', אע"פ ששיעורו קצוב.

נראה יותר כרבותיו שם, דס"ל דלא חייבי רחמנא בעיקר צדקה, כיון דאירינן בידות, דהו דאורייתא, ושלישית השקל הוי דרבנן או מד"ק וכלשון הפסוק "והעמדנו עלינו מצות וגו'" אבל מדאורייתא אין חיוב אלא כשעני מבקש, ואולי י"ל בדעת הר"ן דס"ל דמעשר כספים הוא חיוב דאורייתא, עי' תענית ט' א', אע"פ ששיעורו קצוב.

תשובת הגר"ש פישר שליט"א

כתבת בפשיטות דאם אין העני מבקש צדקה א"ח ליתן, ומשמע מכל דבריו שאין מושג של הפרשת צדקה, ודבריו הם נגד הסוגיא דר"ה ו' א' בל תאחר דצדקה דאי קיימי עניים עובר מיד ואי לא קיימי נחלקו קמאי אם יש שיעור ג' רגלים בצדקה (ובודאי לא תאמץ ולא תקפוץ אינו עובר אלא כשהעני מבקש אבל גוף ענין הפרשת צדקה ודאי שייך מה"ת).

ש"ך שם סק"ו כ' בשם הב"ח, דהא דפוסקים על היתומים כדי שיצא להם שם, זה דווקא ביתומים בני בלי שם, אבל ביתומים בעלי שם טוב אין פוסקין בהם לאחשובינהו יותר. וא"ת דהא מקור הדין בגמ' הוא ביתמי דבי בר מריון, שהי' לו שם, כדאי' ב"ב י"ב ב' מעלינא לך כנכסי דבי בר מריון, וי"ל שהי' לו שם עשיר גדול, ובאו להוציא עליהם שם טוב של נותני צדקה, ודעת הש"ך והב"ח שאפי' ביתומים שיש להם שם לענין אחד, כגון מסחר, והם בני בלי שם לענין אחר, כגון נותני צדקה, פוסקים עליהם, אבל קשה לפ"מ שביארנו לעיל סברת הש"ך, דהרי האפוטרופוס יכול לעשות כל דבר לפי שיקול דעתו, וא"כ מה חילק הב"ח בין להוציא שם טוב לבין להחזיק שם טוב, וצ"ע. וע"ע ש"ך סק"ח וסק"ט, ועי' דרך אמונה פ"ז סקפ"א.

לא תאמץ ולא תקפוץ

ד. ב"ב ח' ב' תוד"ה אכפיי' כו'. ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'. [עי' ב"ר פרשת ראה מ"ב, וסמ"ק מצוה כ']. וא"ת דהא על הלאו של לא תאמץ את לבבך עובר גם אם בי"ד כפוהו לתת, וכמ"ש רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות ל"ו, וי"ל דאה"נ וכוונת ר"י שבצדקה כופים משום לאו דלא תקפוץ את ירך ואגב זה נקט לאו דלא תאמץ. וא"ת דהא גם על

ש"ך יו"ד סי' רמ"ח סק"ה הביא דברי הב"ח דמדברי הרמב"ם וטור נראה, דפוסקים צדקה על היתומים כדי שיצא להם שם, דווקא כשהם עשירים מופלגים [ולכאור' דברי הרמב"ם והטור יכולים להתפרש כפשוטם, גם דלא כהב"ח] וקשה, שהרי עושים כל צרכי היתומים בממונם, לפי שיקול דעת האפוטרופוס, כ"ז שאינו מפסיד, (כדאי' גיטין נ"ב), וא"כ אם סובר האפוטרופוס לעשות להם שם, גם כשאינם

הרמב"ם, שהיא הרחמנות (ועי' בכיאווי אגדות בקובץ הערות סי' ד' סק"ה שבי' עפ"ז מדוע נענשו אנשי סדום על חסרון הצדקה, אע"פ שאינה מכלל ז' מצות ב"נ), כלו' "לא תאמץ את לבבך", וא"כ "פתח תפתח" הוא לחיזוק הלאו, [ועי' במש"כ לק' סק"ח וצ"ע] והאריך ב"בית הלוי" דרוש א' להוכיח מהגמ' ב"ב י"א ב' אם אלקיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסם, א"ל כדי שניצול בהם אנו מדינה של גיהנם, כלו' שהי' מפרנסם בעצמו רק רוצה לזכות אותנו על ידה, א"כ אין ענין המצוה, העשה שבה, שיהי' לעני, דהקב"ה יפרנסו, וכמ"ש במדרש כי תשא אמר הקב"ה עלי הי' לפרנסו ובא זה ופרנסו, וכ"כ כתובות ס"ז א', אטו מדידהו קאכילנא מדרחמנא קאכלינא. אלא הלאו שבה שענינו הוא שנהי' רחמנים, וכמ"ש וא"כ בא העשה לניתוק הלאו, ומש"ה כופים אעשה דצדקה.

ולפ"ז מי שאין לו כסף לא נחשב אנוס, אלא שאינו בר חיובא, דמבו' באתון דאורייתא סי' י"ג, דבמצוות שרצון התורה במצוה ולא בתכליתה, אם הוא אנוס, הרי לא נצטווה [אלא שכאשר רצון התורה בתכלית המצוה הרי היא לא נעשתה וחשיב בר חיובא שנאנס] וא"כ בצדקה שרצון התורה שלא נהי' אכזרים, ולא שיגיע כסף לעני, אם אין לו כסף אינו בר חיובא, ומזה סמך למש"כ לעיל סק"ג שכשעני מבקש צדקה מיתום, אין האפוטרופוס צריך לתת לו כסף שגם לקיים מצוות "פתח תפתח" א"צ לתת לו, דהא כיון שאין לו כסף, איננו בר חיובא כלל. וכ"כ בהדיא בקה"י ברכות סי' ט"ו, מטעם אחר, ע"ש.

הלאו של לא תקפוץ וגו' כבר עבר, כשנתבע לתת צדקה ולא נתן, וביותר דמלשון השע"ת משמע דגם לאו דלא תקפוץ הוא אזהרה על האכזריות, וא"כ כשיתן בכפי' עדין יעבור בלאו דלא תקפוץ, [עי' דרך אמונה פ"ז סק"ט כשם ספרי, וסמ"ג ל"ח רפ"ט]. וע"ק דשיטת ר"י בסמ"ק מצוה רנ"ז דלא תקפוץ הוי לאו אנמנע מלהלוות [ועי' במש"כ לק' סק"ז] וע"ק לשון תוס' כתובות מ"ט ב' ד"ה אכפי' דבצדקה איכא תרתי לאוין, ומש"ה כופין, וי"ל דבצדקה כופין דכיון דאית ביה לאו גם העשה אלים וכופין עליו, [עי' מל"מ עבדים פ"ג ה"ד] וכמ"ש תוד"ה מעקה קדושין ל"ד א' לענין עדל"ת דעשה דיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי' לי' עשה, ועי"ל דגדר הלאו הוא שאינו נותן צדקה וכדמשמע בסה"מ להרמב"ם ל"ת רל"ב וא"כ הו"ל לאו הניתק לעשה, ואע"פ דהכא בכל גוני אין לוקין דהו"ל לאו שאיב"מ, כיון דע"י העשה, מתקן את הלאו, כופין עליו גם משום הלאו, [מיהו, עי' גליון מהרש"א יו"ד רמ"ח, שהוכיח מת' רשב"א להיפך וכ"כ יד אברהם שם]. וא"ת דהא הו"ל ל"ת שקדמו עשה, דאר"י מכות י"ד ב' שלוקין עליו, כלו' שהעשה אינו מתקן את הלאו, ולשיטת דלאו שקדמו עשה, היינו בסדר הפסוק, ל"קמ. וי"ל ע"פ מה שאמר מו"ר הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א בשיעורו בשיבה, דלאו שקדמו עשה היינו שעיקר רצון ה' בעשה וא"כ אין לומר שבא לניתוק הלאו. ולא הניתק לעשה הוא שעיקר רצון ה' בלאו. והעשה הוא לנתקו [ולשון הגמ' "שקדמו עשה", צ"ל שזה סימן לכלל אבל יש יוצאים מן הכלל] וא"כ מצוות צדקה לפי הטעם שכתב השע"ת, וכ"כ ר"א בן

ומש"ה "לא תוציא מן הבית" הוי לאו הניתק לעשה וכמ"ש רש"י, ומצות שילוח הקן היא גם קודם שעבר על הלאו, ודלא כהחזו"א ואעפ"כ הוי לאו הניתק לעשה, ואונס שגירש וטמא בעזרה הוי לאו שקדמו עשה.

עניי העיר ועניי עולם

ה. ב"ב ח' ב' ת"ר תמחוי לעניי עולם קופה לעניי העיר וכו', ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי וכו', ולקמי' אמר אביי מריש הוה עביד מר תרי כסי חד לעניי דעלמא וחד לעניי דמתא ולבסוף עבד חד כיסא ואתני עליה, וא"ת דהאמרינן בספרי "באחד שעריך" מלמד שאנשי עירך קודמין לאנשי עיר אחרת, א"כ איך רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ואיך עשה אביי כיס לעניי דעלמא, ואיך התנה על הצדקה, וי"ל דהיינו בגוונא שיש לבני העיר כדי סיפוקם, וכך ביאר רבינו גרשום ח' ב' בקופה וט' א' בכיסו של אביי, וא"ת א"כ מדוע צריך תנאי, וי"ל דאל"ה צריך לשמור את הכסף שמא בני העיר יזדקקו לו, או שצריך להחזיר את הכסף, דעל דעת עניי העיר נתנוהו.

אבל רש"י ט' א' כ' דאתני עלה מתנה עם הצבור לחלקם לכל הבא, משמע שנותן לעניי עולם אע"פ דמחמת זה יחסר לעניי העיר, וגם בח' ב' לא הזכיר תנאי זה שיותר בקופה יותר מכדי צורך עניי העיר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, וי"ל כמ"ש הפוסקים בקדימת קרובים, שיתן מחצה לקרוביו ומחצה לשאר עניים, או שני שלישי לקרוביו, והשאר לשאר עניים, א"כ ה"נ הכא, ואורחא דמילתא כיון שבני העיר

וכך היו דברי הגרע"ז אויערבאך שליט"א. דתוס' ד"ה לא תוציא מן הבית פסחים צ"ה א', הק' על רש"י שם שכ' ד"לא תוציא מן הבית" הוי לאו הניתק לעשה ד"בבית אחד יאכל" דהוי לאו שקדמו עשה, וראי' נוספת דרבנן במתני' מכות י"ז א' סברי דנוטל אם על הבנים משלח ואינו לוקה, וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' רצ"ב ס"ו [ולפ"ז נקט החזו"א או"ח סי' קי"ח סק"ח, דמ"ע דשילוח הקן היא רק לאחר שעבר את הלאו] וק' דבחולין קל"ט ב' משמע שיש מצוה בכל גווני, דאמר יכול יחזור בהרים כו' ת"ל "כי יקרא" במאורע, וא"כ זה דממעט שלא יחזור בהרים מ"מ במאורע משמע דרמי עלי' לזקק לה [ומצאתי ראי' זו בחוות יאיר סי' ס"ז ועיי"ש ועי' פ"ת שם סק"א] ועוד, בקידושין ל"ד א', מנינו בסתמא דבריייתא מצוות שלוח הקן. וא"כ הו"ל לאו שקדמו עשה וילקה, וי"ל דשאני שלוח הקן שריחמה תורה על האם עי' רמב"ן עה"ת בפרשת כי תצא, ובדרשות הר"ן. ו"לא תוציא מן הבית" שרצון ה' בלאו והעשה לחזוק הלאו, [ויש כאן בנותן טעם להוסיף מש"כ הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ו, שהכונה היתה להראות החפזון, ואין עם החפזון פנאי לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין השליח עד שישוב, שזה מעשה ההתרשלות והפנאי, וכמש"נ בשיטת רש"י, ובדעת תוס' י"ל שסברו בטעם המצוה כמ"ש החנוך מצוה ט"ו, שבאה המצוה עליו שיהא נאכל במקום החבורה כדרך מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברוב עם שלהם], משא"כ, מש"כ מכות ט"ו א', שילוח טמאים, רצון ה' במחנה טהור, ובאונס רצון ה' שתהי' לו לאשה, והלאו לחיזוק העשה,

לזה, אלא שפי' דאיירי במחלקים לעניים, ולפ"ו אפשר דגם לרש"י אין קולא לחלק את הכסף שנשתייר לעניי עיר אחרת ורק אם באו עניים מעיר אחרת לבקש צדקה יש ליתן להם אלא צריך לשמור את הכסף שמא יצטרכו או שמא יבואו לבקש,

ג לדעת רבינו גרשום דאין לחלק לעניי עיר אחרת אא"כ יש לבני העיר כדי סיפוקם, נראה שזה דין על גבאי הקופה וגם בני העיר אינם יכולים ליפטר ממה שאמודים ליתן לצדקה ולומר כבר נתנו לעיר אחרת. אבל עניי עיר אחרת או גבאי צדקה שלהם יכולים לבקש צדקה מבני עיר אחרת אף אם מחמת כן יחסר לעניי אותה העיר. ואין לעניי אותה העיר שום זכות בממון זה.

שיעור צדקה בפרוטה

ו. ב"ב י' ב לא יתן אדם פרוטה לארנקי של צדקה אא"כ הממונה נאמן, וא"ת מדוע נקטה הגמ' פרוטה וי"ל שפחות מפרוטה מותר לתת, כיון שפחות מפרוטה אינו ממון, וא"ת א"כ מדוע לא שנינו ב"מ נ"ה א' שש פרוטות הן, וי"ל כיון דמקיים בזה "אל ישוב דך נכלם" כמש"כ הרמב"ם שוב לא שייך לכתוב ששיעור צדקה בפרוטה אף שאינו מקיים בו מצוות צדקה,

זכר מוכח מלשון הגמ' "פרוטה" דרב יוסף, בשומר אבידה, מיהו, התם אפשר דבפחות מפרוטה אינו נהי' ש"ש ועכ"פ למדנו ששיעור צדקה בפרוטה, והרמב"ם מתנו"ע פ"י ה"ח השמיט ל' פרוטה כשהביא גמ' זו, מיהו לעיל פ"ט הי"ט כ' עני שנתן

מצויים, הם מקבלים את רוב הצדקה, ועי"ל דעניי עירך קודמין אינו איסור להקדים עניים אחרים, אלא הוי מעלה בצדקה כמו שיש דרגות בעונג שבת כמב' בפוסקים, וכמו מהדרין בחנוכה, וא"ת א"כ מדוע רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, והלא בני העיר חפצים במעלה הגדולה שבצדקה, וי"ל שיש לגבאים כח כבי"ד כמו שרשאים להסיע על קיצתם, ומש"ה יכולים לשנות מצדקה לצדקה. אבל אם אדם יתן צדקה לקופה, ויתנה בפירוש שלא יוכלו לשנותה, צ"ע אם יוכלו לשנותה. וא"ת איך כופין למי שגר בעיר ל' יום לתת לתמחוי, כמש"ב ב"ב ח' א', והלא יכול לומר שרוצה לתת לקופה שמעלתה גדולה, וי"ל דאה"נ, אלא שהתמחוי א"צ כ"כ הרבה כסף, וכופין אותו רק לסכום זה, ובפשטות אם נותן רק סכום זה, א"י לומר שרוצה לתת לקופה, ואפשר דלאחר ג' חדשים, שכופין אותו לתת לקופה, אין כופין אותו לתת לתמחוי, ועי"ל דתמחוי הוא לאוכל, וקופה לכביסה וכיו"ב, ומש"ה נותנים מהתמחוי בין לעניי העיר ובין לעניי עולם, ואפי' אם יחסר בקופה, כדמשמע נדרים פ' ב', דחיי אחרים קודמין לצרכיהם, מלבד כביסה לרבי יוסי דאלימא לי', וא"ת א"כ איך הצריך רבנו גרשום שיהא לבני העיר כדי סיפוקם, וי"ל דרבינו גרשום פי' שקופה ותמחוי שוים לאוכל וכביסה וכו', אלא שזה לעניי העיר וזה לעניי עולם, ועי"ל דדווקא מי שנותן צדקה, צריך לתת אותה לעניי עירו, וכיסו של אביי לעניי דעלמא הי' מעשירי עלמא אבל כשעני מעיר אחרת מבקש צדקה צריך לתת לו ומש"כ בכרייתא ומה דעבד אביי תנאי, היינו לעניים שבאים לבקש, ואפשר שרבינו גרשום יודה

דבגזירה של חשש רחוק שהגבאי יגזול את הפרוטה, אין איסור בחצי שיעור.

אי מיקץ קייץ לעניים כמ"ש ב"ק צ"ג א', הוי גזילה מהעניים, ואי לא מיקץ קייץ להו, ג"כ עובר בלא תגזול כדאיתא אבות פ"ה מ"ט גזל" מתנות עניים דגדר הלאו הוא כל שמעכב בידו ממון שאינו שלו, [ולפי"ז הי' צריך להיות, שכל המעכב בידו ממון הקדש יעבור בלא תגזול, עי' מנח"ח שכ' שגונב את הקסווה עובר בלא תגזול, ואפשר דיצא מן הכלל לידון במעילה, ומש"ה אינו עובר בלא תגזול ועי' חידושי רבנו חיים הלוי הל' מעילה פ"ח ה"א ובאתון דאורייתא כלל ג'] ואם בשעה שקיבל מהנותן חשב לעכב לעצמו הוי גזילה מהנותן, ואע"פ שנתן לו מדעתו, לא נתן לו על דעת שיטול לעצמו, דעובר בלא תגזול בכל גווני, וכמ"ש חזו"א ב"ק סי' ט"ז סק"ז

עוד יש לבאר בטעם האיסור, דחיישינן שהגבאי יתן את הכסף לע"ה, ונתבאר לעיל סק"א דיש מקום לומר שאסור לתת צדקה לע"ה, וטעם הדבר הוא, דחז"ל שללו מע"ה זכויות מיוחדות כדי להעיר את האדם לשקידת התורה, וא"כ י"ל להכא, דחז"ל לא אסרו לתת לע"ה פחות מפרוטה, כיון שאינו ממון, וח"ש לא שייך כאן. אלא שיש להעיר ממה שיצטרף אצל הגבאי לחצי פרוטה אחרת, אא"כ נאמר דגדר האיסור הוא, לא להפריש ממון לטובת ע"ה, וצ"ע.

עולה מהאמור דבפחות מפרוטה אין מקיים מצות צדקה, ואפי' אי נימא דיש איסור לתת צדקה לגבאי שאינו נאמן [עי' לעיל סק"ב] זה דוקא מפרוטה ולמעלה.

פרוסה לתמחוי או "פרוטה" לקופה מקבלים ממנו, א"כ י"ל דהא דהשמיט ל' פרוטה, לאו דווקא, אלא שכך היתה גירסתו בגמ', אבל לדינא סבר כנ"ל, ויש קצת לדחות דנקט פרוטה משום פרוסה, אבל בשו"ע סי' רנ"ג ס"ח כ' עני שנתן "פרוטה" לצדקה, מקבלין ממנו, משמע שהשו"ע סבר כמשנ"ת.

וכך משמע מדברי המוסר שבגמ' דף י' א', אדם נותן "פרוטה" לעני זוכה ומקבל פני שכונה, ר"א יהיב "פרוטה" לעני והדר מצלי, וכך העתיק הרמב"ם פ"י הט"ו ובשו"ע יו"ד רמ"ט ס"ד [מיהו באו"ח סי' צ"ב ס"י השמיט את המילה "פרוטה" (בשו"ת מהריל"ד ח"א סי' כ"ד כ' שיד"ח, וצפנת פענח פ"ט ממתנו"ע כ' דאינו מקיים)]

לדברינו יש להוכיח מכאן שאין קיום מצוה בחצי משיעור המצוה, ואע"פ שבצדקה יש לאוין דלא תאמץ ולא תקפוץ, ובל"ת גם ח"ש אסור כדאי' יומא פ"ג ב', כיון שהלאוין באו לחיזוק העשה וכמשנ"ת לעיל בסק"ד, היות ואין עשה בח"ש, אין ל"ת בח"ש. ומצינו כעין ענין זה, של"ת תלוי בעשה, ברמב"ן קידושין ל"ד א'.

א"נ י"ל דפחות מפרוטה מותר לתת, כיון דיש לבאר דטעם האיסור הוא דחיישינן שמא הגבאי יגזול את הפרוטה וא"כ בפחות מפרוטה דמבו' בסנהדרין נ"ט א' דאין בזה איסור גזל יכול לתת לכל אחד, וא"ת הא מבו' במ"מ ריש הל' גניבה דאסור משום חצי שיעור, וי"ל דאין איסור דלפנ"ע ומסייע לדבר עבירה בח"ש, ואפי' אי נימא דעובר אלפנ"ע בח"ש, הכא י"ל דכיון

בשולח פרוטה ע"י שליח והוזהל, או פחות משו"פ והוקרה, עפמשנ"ת לעיל סק"ד בטעם המצוה, שהיא לתקן האכזריות, תלוי בשעת הנתינה. [ונ"מ בזה גם בשולח שלישית השקל והוול, או להיפך, איך משערין לה].

לענין לתת צדקה כלי שאינו שו"פ, כ' בקצה"ח סי' פ"ח סק"ג אפי' לדעת הראשונים דכלי פחות משו"פ, חשיב כשו"פ, דדוקא לענין קנין חליפין מהני כלי פחות משו"פ, ודוקא לענין שבועה איתרבי וכן להוציאו בדיינים, א"כ אין מצות צדקה בכה"ג, [ועכ"פ צ"ל דכל הנידון הוא אם העני צריך לכלי, אבל אם א"צ לכלי, פשוט שלא קיים, דמצות צדקה היא "די מחסורו" וצ"ע]. מיהו יש לעי' בדבריו מצד אחר, דמקור הדין שמוציאין בדיינים כלי פחות משו"פ, הוא בר"ן בשבועות י"ט ב' מדפי הרי"ף, ושם כ' שבי"ד נזקקין לכלים אפי' פחות משו"פ, ומשמע דלא רק בדין שיכול לבוא למודה במקצת, וסיים דלפיכך יצאו כלים למה שהן, שזו דרשת הגמ' לק' מ' ב' בהודאה במקצת, א"כ חזינן שילפינן משבועה לכל מקום, ולדברי קצה"ח צריך לדחוק שילפינן רק להודאה במקצת, ועוד דבסמ"ע סי' ו' סק"א מכו' דאין בי"ד יושבין לדון בדין פחות משו"פ דלא איקרו ממון דלענין גזל, וא"כ צ"ל דקצה"ח פליג אסברא זו, או דנימא שילפינן גם לגזל. עי' במנ"ח נ"ד, וראי' נוספת אשכחן, ברמב"ם מעילה פ"ז ה"ו, שכ' דמחלל הקדש, נוטל לפרוטה של חולין או כלי כל שהוא ומחלל את ההקדש, משמע דכלי פחות משו"פ, חשיב כשו"פ, וראי' נוספת אשכחן, ברשב"א

ואי נימא דכשאנו נותן לגבאי המחזור על הפתחים עובר בלא תקפוץ, ולא רק כשנמנע מלתת לעני, יש לעי' האם חייב לתת לגבאי שאינו נאמן, מיהו בלשון הרמב"ם פ"ז ה"ב משמע דדוקא בעני עובר. וכלישנא דקרא "מאחיך האביון" דאז זו אכזריות גדולה. ויש לעי' בספק גבאי ספק עני, ונראה דספק דאו' לחומרא.

ברמב"ם מתנו"ע פ"ז ה"ז כ' ואסור להחזיר העני השואל ריקם, אפי' אין נותן לו אלא גרוגרת אחת, שנא' אל ישוב דך נכלם, ויש להסתפק בכוונתו, האם גרוגרת שו"פ, אבל פחות משו"פ א"צ לתתו לעני, או דגרוגרת אינה שו"פ, ואע"פ שאינו מקיים בזה מצוות צדקה כמש"כ, יש לו לתתה לעני, מקרא דאל ישוב דך נכלם, ונראה לומר דדעת הרמב"ם דלעני המבקש צריך לתת אפי' פחות משו"פ, מהא דהביא קרא זה, ולא הביא קרא דלא תקפוץ את ירך, אע"כ דעל לא תקפוץ אינו עובר, כיון שאין לו שו"פ וכמש"כ, ולגבאי צדקה א"צ לתת פחות משו"פ, מיהו י"ל דבאמת הגרוגרת שו"פ, אלא דאיירי באדם שנתן חומש, ונימא דבכה"ג אינו עובר בלא תקפוץ, אבל חייב לתת לעני המבקש, משום אל ישוב דך נכלם.

בפשטות מכו' ברמב"ם דבפחות מפרוטה א"א לקיים מצות צדקה, אלא דלעני המבקש חייב לתת אפי' כשאיין לו פרוטה.

והנותן פרוטה לקופה המתחלקת לעניים רבים, נראה דמקיים מצוה כיון שנתן פרוטה, ותגיע לעני פרוטה, ויש לעי'

שבועות ל"ט ב' [שהובא בקצה"ח שם] דנסתפק דאפי' לענין קידושין, יועיל כלי פחות משו"פ.

נמוצא, דיש דעות ראשונים, שהנותן לעני כלי פחות משו"פ, מקיים מצות צדקה.

ובקצה"ח שם הק' על הרשב"א מקדושין ג' דאשה אינה מתקדשת בחליפין בכלי פחות משו"פ, ותי' באבנ"מ סי' ל"א סק"ו דכל מה דכלי הוי ממון בפחות משו"פ, היינו כשנותן לה לגמרי את הכלי, אבל חליפין ע"מ להחזיר, לית בי' הנאה כלום, [וכך עולה מדברי הרשב"א קדושין ג' א'] א"כ יש מקום לומר, אי נימא דכל האמור שייך גם ב"החזקת בו" בשאלה והלוואה, דשם כו"ע יודו דאינו מקיים המצוה בכלי פחות משו"פ, מיהו, לכאור' שאני מחליפין כיון דמשתמש בהם שיהוי זמן שו"פ.

צדקה שבהלוואה

ז. מכילתא שמות פרשה י"ט אם כסף תלוה, שמא אינו אלא רשות. כשהוא אומר דברים ט"ו "העבט תעביטנו" חובה ולא רשות, משמע ד"העבט" הוא ציווי אהלוואה, וא"ת האמרינן בכתובות ס"ז ב' ת"ר העבט זה שאין לו ואינו רוצה להתפרנס, שנותנים לו לשום הלואה וחוזרים ונותנים לו לשום מתנה וכו'. משמע דקאי אצדקה כלו' הלוואה שאינה מיועדת לפירעון [ועמד ע"ז הנצי"ב בביאורו למכילתא], וי"ל דהבבלי פליג אמכילתא. וכך כתב הגרי"פ פערלא בתחילת מצוה כ"ה בדעת הבה"ג ועוד. ולפ"ז לכאור'

מה דאמרה תורה אפסוק דהעבט תעביטנו, "השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו', ולא תתן לו וגו'", למכילתא הוי ציווי של מניעת ההלוואה ולגמ' הוי ציווי של מניעת הצדקה, מיהו בגיטין ל"ו ב' הביאה הגמ' מתני' שביעית פ"י מ"ג שהלל התקין פרוזבול כשראה שנמנעו מלהלוות ועברו עמש"כ השמר לך וגו' משמע דקאי אמניעת ההלוואה, אלא י"ל דהבבלי לא פליג אמכילתא, וכשמלוה ע"מ שלא לפרוע, כיון דבשעת הנתינה הוי הלוואה, ויכול לתובעה בבי"ד, חשיבא הלוואה.

וא"ת דלפ"ז קאי לאו דהשמר לך אהלוואה שלא ע"מ לפרוע, והנמנע מהלוואה רגילה, אינו עובר בהשמר לך [וכן משמע במהרש"א בח"א סוטה מ"ז ב'] ולשון הרמב"ם בסה"מ מצוה רל"א והחינוך במצוה ת"פ שהלאו הוא שלא לימנע מפחד שישמט החוב, וגם הוי דוחק בגמ' בגיטין, ואין לומר דנליף להלוואה רגילה מק"ו לאיסורא בעלמא, (כמ"ש מכות י"ז ב' דילפינן מן הדין לאיסורא בעלמא), דאיכא למיפרך מה להלוואה ע"מ ליפרע, שאינה נוהגת אלא במי שאין לו ואינו רוצה להתפרנס, תאמר בהלוואה ע"מ להפרע דשכיחא, וי"ל ולהעמיס כ"ז בדברי המנ"ח מצוה ת"פ שהק' דהא בפסוק לא מוזכר הלוואה, ותי' דמסתמא קבלו חז"ל דקאי גם אהלוואה, ובהמשך הדברים יתבאר תירוץ נוסף על קר' זו.

כ' שם המנ"ח עוד, דאם מקמץ ליתן צדקה מפחד השמיטה, ג"כ עובר בלאו זה, כי

הפשט אינו זז ממקומו, ויש לדקדק כדבריו, מהגמ' סוטה מ"ז ב' רבו "מאמצי הלב" ו"קופצי ידיים" מלהלוות, ועברו עמש"כ בתורה השמר לך וגו', ע"פ הסמ"ק שכ' במצוה כ' ד"לא תאמץ" הוי לאו אצדקה, ובמצוה רנ"ז כ' ד"לא תקפוץ" הוי לאו אהלואה, וכמו שבי' הגרי"פ פערלא במצוה כ"ה, דמאמצי הלב היינו מנתינת צדקה וכלישנא דקרא וקופצי היד הם מהלואה כלישנא דקרא וכמ"ש הגמ' בסוטה שם [ועי' מהרש"א בח"א שם, ותחילת דבריו צ"ע] וכך משמע מדברי המוסר שבגמ' כתובות ס"ח א' שדרשה קרא ד"השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל" אמעלים עיניו מן הצדקה.

זמה דהזהירה תורה אצדקה בשמיטה בפרט, כיון שמחמת שמשמיט הקרקע והכספים יבוא לימנע ממצות צדקה, ובאופן אחר אפשר, דרעה עינו, כיון שיתקנא בו שישמיטו לו כל מה שחייב.

לפמ"ש"כ דהמכילתא ל"פ אבבלי קשה אמכילתא, דלפ"ז מצות "אם כסף תלוה" היא רק בהלוואה כה"ג, ובמכילתא משמע דאיירי בכל גווני [והגרי"פ פערלא כ' בדעת הסמ"ק והיראים, דמצות הלואה היא רק בכה"ג אלא שכ' זה לפמ"ש"כ שהם סוברים דהבבלי פליג אמכילתא, אבל בדעת המכילתא מודו דאיירי בכל גווני] והרמב"ם הביא בסה"מ מצוה קצ"ז ובריש הל' מלוה את המכילתא ובפ"ז ה"ט פסק את הגמ' בכתובות, וי"ל

בדברי המכילתא והרמב"ם דקרא ד"אם כסף" איירי בכל ההלוואות והנידון הוא האם כל הפסוק רשות או חובה, ומייתנין מהלואה שסופה צדקה, שהיא חובה מדכתיב "העבט תעביטנו", וא"כ קרא ד"אם כסף" הוי חובה, וא"כ כל הלוואות הוו חובה. ועי' בחי' הגרי"פ פערלא שם שיישב בדרך אחרת.

רמב"ם מתנו"ע פ"י ה"ז כ' ח' מעלות יש בצדקה וכו' ונותן לו מתנה או הלואה וכו' וע"ז נאמר והחזקת בו וכו', משמע שהלואה היא בכלל צדקה, וכך משמע בספר המצות להרמב"ם מצוה קצ"ה, שכ' שצונו לעשות צדקה וכו', ואמר "והחזקת בו" וכו', ובהל' מתנו"ע הביא קרא ד"והחזקת בו" אהלואה קודם שמך, משמע דנכלל בצדקה, ולפמשנ"ת קשה מנ"ל להרמב"ם הא, ודוחק לומר דהרמב"ם איירי בהלואה ע"מ שלא ליפרע ועוד ק' דברי הרמב"ם בריש הל' מלוה שכ' מ"ע להלוות לעניי ישראל וכו', וסיים וכ' והתורה הקפידה על מי שימנע מלהלוות לעני, שנא' ורעה עינך באחיך האביון וגו', והא קרא זה בפרשת צדקה כתיב, וי"ל דכשאמרה תורה "כי פתח תפתח את ירך לו", כוונת התורה לומר, כי פתח תפתח את ירך בנתינת צדקה, כי פתח תפתח את ירך בנתינת הלואה, [וכך משמע בפסוק לפי"ד הסמ"ק שהובא בהערה ז' לעיל] ומש"ה כ' הרמב"ם בפ"י ה"ז ובסה"מ שהלואה היא מעלה בצדקה, כיון שהתורה ציוותה במצות צדקה על שני נתינות, נתינת צדקה ונתינת הלואה, ועפ"ז יתבאר מה שהביא בריש הל' מלוה אהלואה, קרא ד"ורעה עינך" וגו', כיון דכתיב על

”פתח תפתח” באותה פרשה, ולפ”ז יש ליישב את הקו’ בתחילת הדברים, מנ”ל דהשמר לך וגו’ קאי אהלואה, כיון דקאי על “פתח תפתח” דאיירי בהלואה.

ולפ”ז קשה מדוע מנה הרמב”ם הלואה במצוה קצ”ז למצוה מיוחדת [ועמד ע”ז בחידושי הרי”ם חו”מ סי’ צ”ז סק”ב] ואין לומר דהלואה למי שעומד להתמוטט היא בכלל צדקה, והלואה עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח היא מקרא ד”אם כסף” דמבו’ ברמב”ם במעלת מצוה זו שיעזור קודם שיתגלה ענינו, וגם א”א למילף לה מ”העבט תעביטנו”, וי”ל שהרמב”ם מנה מצות הלואה למצוה מיוחדת, כיון דכתיב קרא ד”אם כסף” בפרטות למצות הלואה [ויש לעי’ בשורש השביעי התשיעי והי”ב בסה”מ להרמב”ם] וכ”כ הגרי”פ פערלא, ועי’ בחידושי שם, מצוה כ”ה, שהאריך בענינים שנתבארו כאן.

נתבאר דהלואה בכלל צדקה, מיהו הח”ח ב”אהבת חסד” ח”ב פרק י”ח כ’ שכ”ז הוא לשיטת הרמב”ם והשו”ע, אבל להרמב”ן בסה”מ מצוה ט”ז הלואה מצוה בפנ”ע עכ”ד, אבל נראה שהרמב”ן נחלק על הרמב”ם, רק במה שכלל בצדקה, לחזק החלשים ולעזרם, וע”ז כ’ הרמב”ן שלהציל טובע בנהר או לרפא חולה, לא נכלל בצדקה, ואין מזה ראייה שהרמב”ן סובר שהלואה מצוה בפנ”ע, ואע”ג שהרמב”ן הביא שם קרא ד”והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך” פי’ הרמב”ן עה”ת עה”פ “וחי עמך” שהיא מ”ע להחיותו, שממנה נצטוינו על פקוח נפש במצות עשה, וכך הביא מהתו”כ

[ואע”פ שציין שם שמדרשו ב”מ ס”ב א’ קאי אהחזרת ריבית, ובי’ הגרי”פ פערלא שכלולה בזה מצות הלואה, לא הי’ לו לסתום, אם התכוון למדרשו ולא לפשוטו] ומה שהביא הרמב”ן מפסחים כ”א ב’ דגר אתה מצווה להחיותו, וכ’ רש”י דכתיב “וחי עמך”, יש לפרש על ההחיות שנתפרשו ברמב”ן, ולא היתה כוונת הרמב”ן שהביא גמ’ זו, להוכיח על הלואה.

ולשון הגמ’ שבת ס”ג א’ גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, משמע שהלואה אינו בכלל צדקה [מיהו, הגר”א הביא גמ’ זו, על השו”ע רמ”ט ס”ו דצדקה היא מעלה בהלואה] ולשון הרמב”ם בסה”מ מ’ קצ”ז, כפי שתירגם החינוך מצוה ס”ו [כידוע, שתרגום זה מדויק יותר מתרגום סה”מ שבידינו] שזאת המצוה של הלואה היא יותר חזקה ומחוייבת ממצות נתינת הצדקה. משמע שהלואה אינה בכלל צדקה, ולשון הרמב”ם ריש הל’ מלוה, מ”ע להלוות לעניי ישראל וכו’, ומצוה זו גדולה מן הצדקה, משמע שהלואה אינה בכלל צדקה, ובאדר”ג פרק מ”א ה”ב שלשה דברים נאמרו בכנ”א, הנותן צדקה תבוא עליו ברכה, והמלוה טוב ממנו משמע שהלואה אינה בכלל צדקה. מיהו, נוסחת הגר”א שם, שלשה דברים נאמרו בנותני צדקה וכו’, ולפ”ז אדרבה משמע שהלואה היא בכלל צדקה.

ולפ”ז כו”ע מודו שצריך בזה כבצדקה, כמ”ש ב”אהבת חסד” פכ”ג ס”א, שיתן בסתר ובפנים יפות.

בשׁו"פ, צריך שיהא בהלואה, אומד שׁו"פ, וכן הדין בשלישית השקל בשנה. וק' מדוע ל"א ב"מ נ"ה שש פרוטות הן. ועי' בבאור ההלכה מתנו"ע רפ"ז.

כמה מיני צדקה

ח. שש מיני צדקה הם, הנותן, המלוה ודעתו שלא ליפרע, המלוה ע"מ ליפרע, ב"ב ט' א' עכו"ם הנוטלים בזרוע נחשב לצדקה, שנא' ונוגשיך צדקה, דברים כ"ד י"ג נאמר בהשבת העבוט "ולך תהי' צדקה", ב"ב פ"ח ב' וחייב להכריע לו טפח דאמר קרא דברים כ"ה אבן שלמה וצדק, צדק משלך ותן לו. [מיהו, בסוכה מ"ט ב' אמרינן, צדקה, לעניים, והשבת העבוט הוי גם לעשירים, וכמ"ש הרמב"ן, וי"ל דלשון תורה לחוד לשון חכמים לחוד, חולין קל"ז ב', ואין מזה פשיטות למאמרי חז"ל בסוף הדברים, כיון שדרשינן להו מקראי].

ומין שביעי, כתובות נ' א', "וצדקתו עומדת לעד", זה הכותב ספרים ומשאלים לאחרים.

שלוש הראשונים, נתבארו לעיל סק"ז, "ונוגשיך צדקה", במצפה איתן

ציין לשמות רבה סוף פרשה ל"א, ושם כ' "חונן דלים" זה עשיו, והלא עושק דלים הוא, אלא כגון הגמונים וכו', שהם יוצאים וגוזלים, וכשהם חוזרים אומרים הבו לנו עניים ונפרנסם, משמע דחשיב צדקה משום שחלק מגיע לעניים, וחסד ה' שכל מה שניתן לעניים נחשב מחלק ישראל, או שחסד ה' שהצדקה מתייחסת גם לנגזל ולא לנוגשים.

ולפי"ז כו"ע מודו שיוצא יד"ח מעשר כספים בהלוואה לכתחילה, ומה שנסתפק ב"אהבת חסד" בהערה בפרק י"ח אולי במעשר צריך שיפריש המעות לחלוטין וכך נסתפק בביאור הלכה סי' תרצ"ד ד"ה ליתן לפחות בשם הפמ"ג אי מהני מתנות לאביונים ע"מ להחזיר [וק' וכי ליראות בהם הוא צריך, ועוד דבפמ"ג שם כ' דלכתחילה יתן מעות שיכול להוציא בפורים, ולפ"מ דפליגי הראשונים קידושין ו', ארבי אביגדור כ"צ שהביא קצה"ח סי' רמ"א דמתנה ע"מ להחזיר, הוי קנין לזמן דרשאי לכלותו, א"כ לכתחילה אין לתת ע"מ להחזיר, ודוחק לומר דכוונתו שיתן חפץ לאביון, וישתמש בו ויחזירו, והי' מקום לומר דנסתפק בהלואה, אלא דלפ"ז אפשר דיוצא אפי' במשלוח מנות, ושם פשיטא לי' שלא יוצא, ומשום דמצוה מאכל ומשתה שישמחו בפורים, משמע דנסתפק כשמחזיר החפץ עצמו, וצ"ע] וכך יש להסתפק בדינא דשלישית השקל בשנה ב"ב ט' א', אי נימא דקבלת אבותינו הייתה לקיים מצות צדקה, ולא דווקא בנתינת צדקה האם יוצא יד"ח בהלואה. עי' קובץ שעורים קידושין ל"ו שאין יד"ח צדקה במתנה ע"מ להחזיר.

ונראה, דאי' מכות ג' א' אומדין כמה אדם רוצה ליתן, ויהיו בידו אלף זוז, בין ל' יום לי' שנים, חזינן שיש מחיר להלואה, וא"כ אומד זה נחשב שהפריש לעני לחלוטין, ויוצא בו יד"ח מעשר כספים [וביותר מזה ודאי אינו יוצא, דאין להחשיב שנתן יותר משיעור זה, וזהו שיעור הצדקה שבהלואה] וכן הדין במתנות לאביונים, לפמ"ש"כ המ"ב בשם הריטב"א ששיעורו

השבת העבוט, אע"ג דדרשינן ב"מ קי"ד א' לקרא ד"ולך תהי' צדקה" שמסדרין לבע"ח אפי' איצטלית שלובש לנוי ולכבוד בעלמא, דריש לי' רבי יצחק קידושין ח' ב' לבע"ח דקונה משכון, ובי' תוס' דהשבת המשכון קרוי צדקה.

ומצות השבת העבוט היא בעני כדכתיב בקרא, וכ' הרמב"ן עה"ת שיקרא עני כאשר אין לו עבוט אחר כיוצא בו וכו', בין שהוא עני או עשיר בנכסים רבים.

הכרעת משקלות, מסתימת הדברים נראה דאיירי גם בלוקח עשיר.

ב"ב ט' א' א"ר אסי לתת שלישיית השקל בשנה, שנא' והעמדנו וגו' לתת שלישיית השקל בשנה לעבודת בית אלקינו, וכ' תוס' דקרא גבי בדק הבית, וכ"ש צדקה, כל' שהקבלה היתה לתת שלישיית השקל, לכה"פ לבדה"ב, ויותר טוב לתת לצדקה, א"כ יוצא יד"ח במלוה ע"מ ליפרע ולא ע"מ ליפרע, שזה המעלות העליונות בצדקה, [ושיעור שלישיית השקל בהלואה, נתבאר לעיל סוף סק"ז].

גיטין כ' ב' "ועניתך לא אענך עוד" אמ"ז אפי' עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה, והש"ך סי' רמ"ח סק"א נדחק לבאר דאיירי ביש לו פרנסתו בל"ה ומ"מ מותר לו להתפרנס מן הצדקה, אם אין לו קרן שיוכל להתפרנס מן הרווח, וקשה מה טעם יש לטול מצדקה כדי לתת צדקה, ונראה כמ"ש בנחלת צבי שם דהוא לתת שלישיית השקל שזה חיוב ככל המצוות.

ונוגשיך צדקה, מי שלקחו ממנו שלישיית השקל מיסים, הי' מקום לומר דתלוי בספק דלעיל בתחילת הדברים, אם מחשבים רק את החלק היחסי שהגיע לעניים, מיהו, נראה שאין יוצא בזה יד"ח, כיון שקבלו לתת, ומיסים נטלו ממנו בע"כ.

השבת העבוט, והכרעת משקלות נראה דאין יוצא בהם, דמעלתם פחותה מצדקה, ואע"פ דאמרינן ב"ב פ"ח ב' דקשה עונשן (של הכרעת משקלות) משל עריות, הוא משום דא"א בתשובה.

ובמעשר כספים, בג' מינים הראשונים יוצא יד"ח, ובג' מינים האחרונים אם אינו אביון, פשוט שלא יצא יד"ח, ובאביון, בהשבת העבוט, יש להסתפק, ויש לומר דתליא בספק הפמ"ג שהובא לעיל סק"ז הערה ט', ואי נימא דספיקו הוא בהשאלת חפץ, ובהכרעת משקלות יש מקום לומר דיצא, אלא דיש לעי' משום אין עושין מצוות חבילות.

משלי י' י"א וצדקה תציל ממות ומבו' ב"ב י' ב' דאיירי במתן בסתר, וא"כ פשיטא דלא נאמר אהשבת העבוט, שאין לך בזיון גדול מזה, ונוגשיך צדקה נראה דמציל ממות, ואע"פ דנוטלים בע"כ, כ' רש"י עה"ת כי תצא כ"ד י"ט, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה, הרי הוא מתברך עלי', חזינן שבצדקה די בזה שהגיע לעני, ולא הקפידה תורה על מעשה הנתינה, וא"כ גם בכה"ג תציל ממות [מיהו, עי' במש"כ לעיל סק"ד, וצ"ע].

כולם בשוה, והיינו דגבוי' וחלוקה שוים ששניהם כד"מ.

מיהו, בדעת הרמב"ם ע"י דרישה סי' רנ"ו סק"ג ובספר חדרי דעת שם.

ורש"י כ' שאין גבוי' של תמחוי בב' שלא יצטרכו לטרוח ולבקש את הג' לחלק, ולפי"ז "שוים" היינו ששניהם לאלתר, ומשמע שאפי' בגוונא שאין ידוע כמה יתן כ"א גובים בב', דהא תמחוי אינו קצוב, וא"ת הא הוי כד"מ, וי"ל דהא אין זה ד"מ מממש, אלא שתיקנו חז"ל שתהא גבאות הצדקה בג' כד"מ, ושקדו על תקנת העניים, דכשבאים לגבות, אם יצטרכו ג' בכל פעם, פעמים שימנעו מלגבות, אבל בחלוקה, העניים באים ליטול, ואם לא יבואו עתה, יבואו פעם אחרת, ותוס' ורמב"ם סברי דל"פ רבנן.

נגבית בשנים, וא"ת דמשמע ט' א' דר"פ הי' גבאי צדקה לבדו, ובי' א' משמע דרחב"ת הי' גבאי צדקה לבדו וכן בי"א א' משמע שבנימין הצדיק הי' גבאי צדקה לבדו, וי"ל דנגבית בב' משום שררותא, אבל הימוני מהימן כמ"ש בגמ', והם לא כפו על הצדקה, אלא קיבלו מכל אשר נדבו לבו. ונפק"מ בזה לדינא דמתני' קידושין ע"ו א' דאין בודקין יחוס דגבאי צדקה, דלהירושלמי שם דהוי משום שאין ממנים שאינו מיוחס, הוי בכל גבאי צדקה, ולהבבלי שם ע"ו ב' דהוי משום דמינצו בהדי אינשי, בגבאי כה"ג יש לבדוק ביחוסו. ועפ"ז יש ליישב מעשה דבנימין הצדיק, י"א א', דא"ל הרי אשה ובני' מתים, ומשמע

רמב"ם מתנות עניים פ"י ה"ב, אין אדם מעני מן הצדקה וכו', וכ' האו"ש מקור לזה, דכתיב נותן לרש אין מחסור, וא"כ בב' אופנים הראשונים, הובטחנו, ובהלוואה והשבת העבוט יש לע"י אם ההבטחה נאמרה דווקא כשס"ד שיגרום מחסור, או בכל נותן, ובעכו"ם הנוטלים בזרוע לא נחשב "נותן", ובהשבת העבוט והכרעת משקלות לעשיר, לא קרינן בי' נותן לרש, ולעני לכאו' שייכא גם בזה ההבטחה.

ויש לפלפל באופנים אלו בכל דברי חז"ל הקדושים, ב"ב ט' ב' כל הרודף אחר צדקה, ימצא וכו', וכל הרגיל לעשות צדקה, זוכה הווין לו בנים וכו', ושם י' א' המעלים עיניו מצדקה כאילו עובד עכו"ם, ומקרכת הגאולה, וזוכה ורואה פני שכינה וכו'.

קופת צדקה

ט. ב"ב ח' ב' קופה של צדקה נגבית בב' ומתחלקת בג' וכו', מתחלקת בג' כדיני ממונות, תמחוי נגבית בג' ומתחלקת בג' מפני שגבוי' וחלוקה שוים, והק' תוס' ד"ה ומתחלקת דמה"ט דכד"מ תהא נגבית בג', ופר"ת לפי שהי' ידוע סכום של כאו"א כמה יתן, כלו' דכיון דאין הכרעה בגבי' אינה כד"מ, וא"כ בגוונא שאין ידוע כמה יתן כ"א צריכים לגבות בג', וכן משמע מדברי הרמב"ם מתנו"ע פ"ט ה"ה שכו' שתמחוי נגבה בג' שאינו דבר קצוב, ומש"כ בגמ' גבוי' וחלוקה שוים, כתב רבינו גרשום, שמעינין בדין על מי להרבות בגבי' ועל מי למעט, משא"כ בקופה שקרוב שנותנים

די מחסורו

י. כתובות ס"ז ב' דרשינן אשר יחסר זה מטה ושלחן, לו זו אשה דהיינו צרכי האדם, וא"ת הא איתא בברייתא לקמי' אשר יחסר לו אפי' סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, משמע שצריך לתת לו כל רצונותיו, ולא רק צרכי האדם, וי"ל דמטה שלחן ואשה מצווים לתת, אפי' למי שלא התרגל בכך, כיון דאין צורת אדם בלא מיטה שלחן ואשה, משא"כ סוס ועבד אין נותנים אלא אם נתרגל לכך וכמ"ש בשטמ"ק בשם רבינו יונה, ועי"ל דהשטמ"ק הביא גאונים דחייב סוס לרכוב וכו', הוא רק במי שלא נתפרסם, בשביל שלא יתפרסם.

וא"ת הא"ר נחמי' לקמי' במעשה דעני שהי' רגיל בבשר, והאכילו עדשים, ומת, אוי לו לזה העני, דלא איבעי לי' לפנוקי נפשי', משמע דאין חיוב למלא את הרגלי העני, ואין לחלק בין עני מעיקרא לעשיר והעני, וכמ"ש מהרש"א בח"א שם, דבהורגל בכך ל"ש לומר "לא איבעי לי' וכו'", דמנא ידע רבי נחמי', וי"ל עפ"ד הגאונים דכיון דאיירי שנתפרסמה עניותו, לא איבעי לי' וכו', מיהו, אפשר דגם הגאונים מודים שצריך לתת בשר למי שרגיל בבשר משום סכנה, אלא צ"ל דאה"נ הי' חייב לתת לו משום צדקה, ומה שהציע לו עדשים, צריך לדחוק קצת, שלא ידע שאינו רגיל להם, ומה שאמר אוי לו לעני כיון דהו"ל לאסוקי אדעת' שיזדקק לעדשים, ויזיקו לו אם לא יתרגל לאוכלם

בגמ' דבאמת כך הי' המצב, ולפ"ז א"ש מדוע לא גבה מהציבור, כיון שהוא לא הי' כופה על הצדקה, והם לא יתנו, דהא הוי שני בצורת, ועי"ל דאין מטריחין על הציבור, כמ"ש בירושלמי שקלים ו' א' שאין מטריחין על הציבור יותר מג"פ בשנה [וא"ת מדוע לא מקפידים ע"ז, וי"ל דכוונת הירושלמי שאין מטריחין לבדה"ב אבל לצדקה שפיר אפשר להטריח, ועי"ל כיון דבלא"ה מפזרים מעות להבלים, עי' ב"אהבת חסד" פ"כ סק"ה].

שם בגמ', משמע דבנימין הצדיק לא היה מחויב לתת מנכסיו, אע"פ שהיו לו, ובפיקו"נ מותר לתת יותר מחומש, וי"ל שחשש שלא יהי' לו אוכל וחייו קודמין, כ"מ ס"ב, אלא שהמצב שלה הי' יותר קשה, וצ"ע [עי' במש"כ לעיל סק"א]. ובאהבת חסד פ"כ ס"ב בהג"ה, ביאר כך את המעשה.

וא"ת האמרינן מתחלקת בג', ואיך חלקו לברם, ואולי י"ל דכיון דאי"ז ד"מ ממש, יחיד חכם גדול שאני, ועי"ל דאינשי אחריני הוו בהדיהו, ולא חשיב להו משום כבודם.

שם, גבאי צדקה אינם רשאים לפרוש זמ"ז, כיון שהפרישה מחשידה, אבל אם הוא אחד מתחילה, רשאי, ואפשר דמש"כ לק' י' ב' לא יתן לארנקי של צדקה, אא"כ ממונה עלי' כרחב"ת, ונתבאר כמש"כ לעיל סק"ו דהוא מחשש שמא יגנוב, אם יש ב' ממונים, שרי.

ומש"ה מי שאין לו מאתיים זוז, נוטל את כל הצטרכויותיו ואפי' אלף זוז. ובגדר זה תתבאר הגמ' ב"ק ז' דלא חשיב עשיר, ומש"ה יכול לטול מעשר עני, ולא חשיב עני, ומש"ה די שיהא לו ר' זוז, ע"ע בתוס' ד"ה נתון ליהושע, קידושין כ"ז א', דאע"פ שהי' לרבי יהושע ר' זוז, שא"י לטול מעשר עני, חשיב עני שיכול לטול מעשר ראשון בתורת עניות.

וב"ב בתוס' ד"ה שבת ב"ב ט' א' ובמ"ב סי' רמ"ב דמי שהשעה דחוקה לו ביותר, היינו שאין לו רק מזון ב' סעודות, בזה אמר ר"ע שבת קי"ח, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ומי שהוא מוטל על הצדקה, מחויבים ליתן לו ג' סעודות וכו'.

פאה פ"ח מ"ח מי שיש לו מאתיים זוז לא יטול וכו', היו לו מאתיים זוז חסר דינר, אפי' אלף נותנים לו בבת אחת ה"ז יטול, ובתוס' המיוחס לר"י הזקן קידושין ט' א' נוכח נודע שהוא לרבינו אברהם מן ההר"כ שמקיים מצות צדקה בכלום, לענין שאינה מתקדשת בנותר על הצדקה, כשאמרה תנם לעני, ולכאור' איירי שזקוק לאלף זוז דאל"ה לא חשיב צדקה ומדוע יטול, וא"ת א"כ מדוע כשיש לו מאתיים זוז לא יטול, וי"ל שהתורה מחנכת את האדם לרחם על העניים, ומש"ה אמרינן כתובות ס"ז ב' אפי' סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, והתורה מחנכת לא להזדקק לבריות, ומש"ה מי שאינו עני לא יטול כלל, ושיערו חכמים שגדרו של עני הוא מאתיים זוז,



ענינים שונים

מראות הדמים

ודיהה דקרון כרכום שהם אדומים ביותר, קודם שמרבה קרון כרכום ומימי אדמה שהם רחוקים מצד אדמומיתם מהאדום הגמור. ותירוצו הוא דמדמי' דמי' נפקא לן ד' מראות דמים וקים להו לרבנן דהני ד' מראות שכיחי בנשים, וכוונתו דבאמת בריבוי דדמי' דמי' לא נתחדשו המראות האדומים ביותר אלא המראות השכיחים ביותר, [ולולי דברינו אינו מובן כלל כל אריכות לשונו של הרא"ש דמדמי' דמי' נפק"ל ד' מראות וקים להו לרבנן וכו']. ובאמת יש עוד גוונים ממוצעים בין גוונים אלו, וגם מראות אלו שביניהם טהורים, משום שלא נתרבו בהאי ריבויא, ואינו תלוי כלל בקירבת הדם לדם האדום. [לשון זו שיש גוונים ממוצעים בין גוונים אלו היא לשון דאי' בכמה ראשונים וכוונת כולם כמו שפירשנו בתו' הרא"ש].

ומבואר בלשונות הראשונים דהני מראות שאסרה תורה אינם מראות אדומים אלא מראות שיש בהן אדמימות. הרוקח סי' שי"ז כ' ואותן דמים מראה אדמומית להם, היראים סי' כ"ו כ' דכל הני יש להן אדמימות, בפסקי הריא"ז כ' כל אלו הן דמים וכולן יש בהן אדמימות, לשון

א. נדה י"ט א' אימא אדום ותו לא אר"א א"ק דמי' דמי' הרי כאן ד'. ומפרש"י האדום שבאדומים. וכ"ה בלשון המשנה חמשה דמים טמאים באשה, האחד הוא אדום סתמא, ועוד ג' דמים מבוארים במתני' רק ע"י צבעם, ומבו' מזה שיש אדום השלם שהוא סתם אדום, והוא כדם היוצא בשחיטת השור בתחילת הכאה של סכין. ואעפ"כ ריבתה תורה עוד ג' דמים שאע"פ שאינם אדום במובן הפשוט של אדום, גם הם אדומים והם בכלל דם טמא.

ורייבוי הני ג' מראות נראה בגמ' שהוא מחמת אדמומיתם, דאי' בגמ' וממאי דהני טהורין והני טמאין אר"א דא"ק ויראו מואב את המים אדומים כדם למימרא דדם אדום הוא וכו', וסד"א אדום ותו לא ורבי מקראי ארבעה דמים, ואם יסודו ועיקרו של דם הוא בכך שהוא אדום, ע"כ דכשמרבי עוד ג' דמים היינו ג' האדומים ביותר שמבין הדמים, וע"פ הקדמה זו מבוארת קו' תוס' הרא"ש כ' א' דדיהה מאדום עדיין הוא אדום יותר מקרן כרכום וכן דיהה מקרן כרכום אדום ממימי אדמה, וכוונתו אע"ג דזה פשוט דארבעה אדומים אלו הם ד' סוגי וגווי מראות הי' צריך לרבות דיהה דאדום

לטעות באיסור כרת החמירו לטמא כל מראה דם אדום, ופי' הב"י אע"פ דלא מצינו בפירוש שגזרו על כל מראה דם אדום, מ"מ מדאמרינן בס"פ כל היד דרבי יוחנן ורבי זירא ועולא לא חזו דמא ממילא שמעינן דדורות הבאים לא לחזו דמא, וכוונתו כמשנ"ת שנכלל בזה גזירה גם אם יתחכם בדורות הבאים אחד יותר מרבי יוחנן ג"כ אסור לו להתיר, דאל"כ עדיין לא פירש לשון הטור שכתב שהחמירו, ושאר לשונות הראשונים שהבאנו, דמי שאינו יודע להבחין ודאי שהוא מחמיר דהוי ספיקא דאורייתא, וע"כ דמ"כ הטור שהחמירו חכמים הוא גם במי שיודע להבחין.

[יש ראשונים שלא הזכירו כאן לשון גזירה, והדבר פשוט כמ"ש"נ שכל הענין של חומרא וגזירה שייך רק במי שבקיא יותר מריו"ח, אבל אין להוכיח מזה שיש מחלוקת בגוף הענין של הגזירה גם אם יהיו דברים שנוכל לעמוד עליהם].

הראשונים הפליגו בלשונותיהם כמה צריך להחמיר בזה. הרשב"א כתב בתורת הבית כל מראה אדום או שחור שתראה טמאה וכ"כ בפסקי הרשב"ץ כל מראה אדום ושחרות מטמאין ל"י. הרמב"ן כתב בהל' נדה ובחידושים שכבר גזרו כל שיש בו מראה אדמומית כלל, [הלשון כל שיש בו משמעותו הוא שהצבע העיקרי הוא טהור אלא שיש בו מראה אדמומי, ואין הכוונה שיש בעד הבדיקה כיון שהראשונים תמיד מדברים על הדם, ולא לישתמיט חד שידבר על הבדיקה, וע"ז דיברו חז"ל שהיו מביאים לפנייהם את כל הדם שיצא

המרדכי דכל ה' דמים טמאים באשה לצד אדמומית נוטין, והו"ד גם באגור ולשון הר"ן שכולן נוטין למראה אדמימות. אמנם לשון רש"י ואלו כולן אדומים הם וכן לשון הרשב"א בתוה"ב ד' מיני אדום יש, ובודאי שכ"ה לכו"ע, אלא שאינם אדומים מצד עצמם כאדום דדם שחיטה וכמשנ"ת אלא הם אדומים מחמת שנוטין למראה אדום. [כך מסתבר מדרכום הוא צהוב וכנראה קרן כרום הוא ג"כ אדום ששייך לצהוב, ואדמה היא חומה וכנראה מימי אדמה הוא ג"כ אדום שייך לחום].

ב. מחתימי התלמוד מסרו לנו בחתימת התלמוד כמה מעשים מחסרון חכמתם של החכמים דלא בעו למחזי דם, להבחין בה' מראות הדמים, ופירשו הראשונים בכוונת מוסרי התורה שכוונתם בהני מעשים היא שגזרו עלינו לאסור גם מיני דמים הטהורים, כלשון הרמב"ן בהל' נדה שכבר גזרו כל שיש בו מראה אדמומית כלל וכן הוזכר לשון גזירה בר"ן ובעוד ראשונים, ולשון הרשב"א בתורת הבית חזרו לאסור את הכל ג"כ מלמדינו שיש תוספת איסור, שגם מי שבקיא היום להבחין בה' מראות אסור לו מגזירת חז"ל לטהר שום מראה שיש בו אדמימות. [עי' בחזו"א או"ח סי' ס"ב סוף סקכ"ו דבדבר שקל לבוא לידי מכשול יש לאסור וא"צ מושב ב"ד לאוסרו אלא על כל דיין החובה לאסור, ומבואר בדבריו שם דכל כה"ג יש לזה תוקף של איסור דרבנן].

וכך מבואר בב"י סי' קפ"ג דכתב הטור משנתמעטו הלבבות חשו שמא יבואו

שי"ז כ' אין נכון לשום אדם בזה"ז להורות בדמי האשה לטהר. ובספר האסופות לתלמיד הרוקח כתב שלא להראות דם לחכם וכן מבואר בארחות חיים ובכל בו שכתבו שהיו הנשים מראות דם לחכמים, ומבואר שכל שנראה אדום בעיני האשה הוא בכלל איסור דאם הי' איזה גוון אדמומי המותר לא היתה מתבטלת ראיית החכמים.

ג. יש לחקור בה' מראות הטמאים מה"ת, אם הם גוונים מצומצמים ומדויקים, שיהי' בדיוק אדום ובדיוק כקרן כרכום ומימי אדמה, או שכל הגוונים הדומים לאלו ד' מראות טמאים מה"ת.

והנה הגמ' נחתה לדיוקי צמצום בביאור המראות, שיהי' כתחילת הכאה של סכין, ושתהי' המכה חייתה וחזרה ונקפה, ושקיל וטרי בשיעור בחור שלא נשא אשה ואמר שנכנסה לחופה ולא נבעלה, וכקרנא קמייתא, דאמר ע"ז רב אשי דבעי בקיאות גדולה, וההפרש בין דיהה כזפת לשחור כחרת גם נראה מצומצם, ודקדקה בעלי הכרכום ושיהי' בגושיהו, ובאדמה שתהא במקומה ובמה לעכרה וכו'. ונראה מכ"ז שדוקא המראות המתאימים בדיוק גמור להני ד' מראות הם טמאים מה"ת. ויש לדחות שכל מה שהוזכר בגמ' הם דברים שיכול להיות להם השפעה גדולה על הצבע, ועל כן צריך לדקדק בהם, [מבחינת המציאות ג"כ מסתבר כך כאן שבטבע דם האדם נראה שונה במהותו מצבע של צמח או של אדמה וע"כ שאין דם הנדה הטמא בדיוק כאלו המראות. אבל שינויים קלים בגוונים אינם מוציאים את הדם מכלל ה'

מהאשה]. הרוקח סי' שי"ז כתב אם קצת אדמומית בדם טמאה, ובפסקי ריא"ז אם יש בו מראה אדמומית צריך אדם לזהר בו שמא יהי' מד' מראות, [בלשון הריא"ז מבואר שאפי' במראה אדמומית האיסור הוא מחמת ד' מראות דאורייתא] וכן לשון השו"ע בסי' קצ"ו וטראה אם יש בו מראה אדמומית. [אדמומית משמע קלוש יותר מאדום וכמ"ש הראשונים שאפי' דיהה דדיהה יש לטמא]. ויותר מזה מבואר בהרבה ראשונים שכתבו להחמיר גם בנטיי' לאדום, האשכול כתב אנו מטמאין כל הנוטה למראה אדום ושחור וכ"כ הרא"ש סי' ד' שאין לטהר שום דם הנוטה למראה אדמומית ורי"ו נכ"ו ח"א אין לטהר שום דם שנוטה למראה אדום וכ"כ המאירי בסוגיין וטמאו כל מראה הנוטה לאדמימות או לשחרות כלל אפילו הי' בתכלית חולשת האודם או השחרות. הראב"ן סי' ש"ל כתב כל מראה דמים טמאים בסמ"ק סי' רצ"ג כתב טמאו כל הדמים ואפילו משאר מראות ובשערי דורא כ"א כתב כל מיני מראה דמים טמאים.

[בתה"ד סי' רמ"ו ובתשובת ר"ע דאינה פירשו כוונת הסמ"ק ושערי דורא דלהלן במש"כ ואפילו שאר מראות דהיינו לבן וירוק ונראה מלשון הראב"ן שגם דעתו להחמיר בזה. (ובאמת הראב"ן לא הוציא מן הכלל שום דם ואפי' לבן וירוק) עכ"פ במראה שאפי' שמץ אדמומית כל שהוא יש בו טמאו אותו]

ביראים סי' כ"ו כתב אם יש בכתם מעט אודם צריך לחוש. באו"ז סי'

מראות], וכלשון תוס' הרא"ש דכל שהוא דומה לאלו המראות טמא.

כתב הראב"ד בשער תקון הוסתות כיון שרוב דמים שבמקור טמאים הם כודאי משוינן ליה, לענין קרבן ולענין הוסתות, והרז"ה שם פליג עליו דליכא למיסמך על הדין רובא להקל כיון שיש מיעוט דם טהור, אבל נראה שגם הרז"ה מסכים עמו שרוב דמים שבמקור טמאים הם, וכך משמע בתוס' הרא"ש כ' א' שכתב דהני ד' מראות שכיחי בנשים, וא"כ י"ל להיפך דהמראות השכיחים כלו' רוב דמים הם מד' מראות, דלא מסתבר לומר שיש הרבה מראות, אלא שמתוך כל המראות, ד' אלו פחות נדירים ביחס לאחרים, אלא כפשוטו שהמראות הטמאים הם השכיחים. אמנם בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קי"ב פ"י הא דאמרו רבנן כ"א א' דלא אמרינן רוב חתיכות של ד' מיני דמים לאו דוקא חתיכה אלא ה"ה בראתה דם ואבד, דרוב דמים לאו ממראה ד' דמים הם, והוכיח דשאר מיני דמים שכיחי טובא מההיא דב"מ פ"ד ב' דאייתו לקמי' דראבר"ש שתין מיני דמי וטהרינהו לכולהו, וכן הוכיח מריהטא דשמעתין ס"פ כל היד, וכונתו למש"כ לעיל לדייק מהגמ'.

ע"פ כל האמור יש לפרש את חילוק הלשונות בין הראשונים, שיש ראשונים שהשתמשו בלשון גזירה ואיסור, והרבה ראשונים לא הזכירו גזירה, אלא שמחוסר הבקיות אנו מטמאין כל שיש בו קצת נטי' לאדמומית, דלדעת מהר"ח או"ז דרוב דמים טהורים מן התורה ורק דם

המצומצם בדיוק כד' מראות טמא מה"ת, לולא שיש בזה גזירה, היינו יכולים לסמוך על דעתינו לטהר גם מראות שיש בהם נטי' לאדמומית, אם אינם דומים לד' מראות, אבל לפמש"כ הראשונים דרוב דמים טמאים מן התורה, ואדרבה כדי לטהר מה"ת צריך דיוק וצמצום לדעת שזהו דם שאינו שכיח ואינו דומה כלל לד' מראות, א"כ בזה"ז שאין אנו בקיאים הכל אסור מה"ת דמסתמא אדמומית היא מד' מראות הטמאים מה"ת. וכלשון הריא"ז שהובא לעיל, אם יש מראה אדמומית צריך אדם ליזהר בו שמא יהיה מד' מראות.

ד. מבואר בראשונים שבזה"ז מטהרים מראה לבן וירוק. והרבה ראשונים כתבו כביאור שאין מטהרים אלא מראות אלו ולא זולתם. הרשב"א בתוה"ב הקצר כתב חוץ משתי מראות ואלו הן הלבן והירוק, ובתוה"ב הארוך כתב שנים בלבד יש שיצאו מכלל אדום ועדיין בטהרתן הן עומדים וכי', הרשב"ץ כתב ולא מטהרין אלא שני מיני ירוק ולבן וכיו"ב דליכא לספוקי בהו באודם ושחרות, הרמב"ן והר"ן כתבו אבל בדם הירוק ואצ"ל לבן ושאר מראות ודאי אינה יושבת כלום שלא גזרו אלא על דם ותולדותיו. ובהמשך דברי הר"ן מבאר דירוק היינו הזהב שהוא כעין גילני. ומש"כ לטהר לבן אין לפרש מראה חום וכיו"ב שזה חידוש טפי מירוק, אלא מראות כמין לבן שע"ז שייך לכתוב שאצ"ל שטהורים. האשכול כתב ואין מטהרין אלא לבן ומיני ירוק, הרא"ש כתב אם לא שיהא לבן וירוק כמראה הזהב, הטור בסי' קפ"ח כתב ואין טהור אלא בשתי מראות שהם הלבן והירוק,

הראשונים בהיתר ירוק, התוס' הרשב"א בתוה"ב מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תרל"א) מרדכי (תשל"ה) הרא"ש והר"ן רבינו ירוחם (נכ"ו ח"א) הרשב"ץ האגודה האגור ארחות חיים צידה לדרך כל אלו סבירא להו דירוק שהתרנו הוא ירוק כזהב כשעוה כחלמון של ביצה וכאתרוג. ומהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו פירשו יותר דג' מיני ירוק יש, ירוק כתכלת ירוק ככרתי וירוק כשעוה, ומאיך יש דעות בראשונים שנביא להלן שלא התירו אלא ירוק ככרתי וכעשבים, אבל מראה זהב ושעוה הוא נוטה לאדום ואסור, ועכ"פ לא לישתמיט א' מכל הראשונים לכלול צבע החום בכלל הירוק, ואף שלמעלה ממנין ראשונים האריכו לבאר מה יש להקל בגווני הירוק ובכל האריכות לא נמצא אפי' אחד שיאמר שיש חום שהוא גם בכלל ירוק.

ה. לעיל הבאנו דעת הראשונים שירוק כזהב וכשעוה טהור וכן פסקו הטור ושו"ע. אמנם באמת אין הדבר פשוט, אלא שזו הכרעה של השו"ע, דדעת כמה פוסקים להחמיר בזה, ונקדים הדעות הדחיות. המאירי כתב שהצהוב הוא מראה קרן כרכום והוא בכלל ה' מראות ואסור מה"ת, [המאירי הוא מהראשונים המלקטים, לכן בעדיות כתב להתיר ואין כאן חזרה אלא שכאן הביא דעה אחת ושם הביא דעה אחרת. במהר"ם מרוטנבורג ג"כ פי' שקרן כרכום הוא קרוג, וראיתי שמפרשים שקרוג זה צהוב וא"כ יש אצל מהר"ם חילוק בין כרכום לשעוה. והרמב"ם בפיה"מ כתב שהכרכום זה שרשים צהובים, אבל אינו מבואר בדבריו שזה הצבע שמדברים עליו

וכך כתב השו"ע שם ואין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק, מבואר מזה שחום ובורדו וסגול וכתום אסורים, ולא די בכך שאין אפי' אחד מרבתינו הראשונים, שהאריכו כולם בענינים אלו, שכתב להתיר אחד מצבעים אלו, הבאתי לעיל לשונות הראשונים שהפליגו כל כך להחמיר בכל קצה אדמומית, ואם הי' איזה צד להקל בחום וכיו"ב איך יתכן שיעלימו הדבר ולא יפרשו רק צד החומרא בהרחבה ובשפה ברורה, וכמו שכתבו הראשונים שאין שואלים כלל מראות הדם לחכמים. וע"כ שכוונתם לאסור בכל חום וכיו"ב שאם הנידון הוא האם הוא שייך לאדום או לירוק, הוא שייך לאדום. ועוד שדברי הראשונים בחומרת האדום נאמרו בלשון מרחיבה וכוללת, והיתר לבן וירוק נאמר בלשון מסייגת ומצמצמת.

בקונטרס מסורת רבותינו הביא בשם כמה רופאים שהדם החום נובע מירידת רמת האסטרוגן שזה מחליש את רירית הרחם, ובשעת הוסת שיורד האסטרוגן מתפרקת רירית הדם וזה דם הוסת, וכשיורד קצת האסטרוגן יש הפרשות חומות, שמבחינה רפואית הם זהים לדם הוסת, ועכ"פ ודאי שנכלל זה בלשון הרמב"ן והר"ן תולדות הדם. אמנם יש הפרשות חומות מזיעה ושאר ליחות (אז מייעצים לאשה לשתות הרבה כדי שיהיו יותר בהירות) וזה ודאי לא שייך לדם ותולדותיו.

ומתוך דברי הראשונים מבואר ג"כ שחום אינו בכלל ירוק, דהנה נח'

או שזה סימן הזיהוי, והעלים אדומים]. הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב כתבו שהלכה כת"ק שתולין בירוק [אמנם הסכימו הראשונים וגם הרמב"ם בהל' איסור"ב שטהור לגמרי וכ"פ בשו"ע]. והובאה דעה זו גם באשכול ברמב"ן ובר"ן ובמאירי, רבינו יונה בברכות כ"ב א' כתב דבהדיא קיי"ל במס' נדה דדם כמראה החרדל טמא. ודעות אלו הם דעות יחידות שלכאור' א"צ לחוש להם מצד עצמם, אבל בריטב"א וברע"ב מבו' שהזהב הוא בכלל המראות שאסורים בזה"ז מחמת שאין אנו בקיאין, ובשערי דורא לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג ובסמ"ק סי' רצ"ג כתבו בדורות האחרונים נתמעטו הלבבות וטמאו כל הדמים אפילו משאר מראות וכתב בתרומת הדשן סי' רמ"ו שצריך לדקדק בדבריהם אם רוצים לומר אף משאר מראות וכל מיני דמים היינו אפילו ירוק ולבן, ואי לאו דדם נידה איסור כרת הי' נראה הואיל והרמב"ם ואשירי כתבו בהדיא היתר בירוק ולבן, וסמ"ק והלכות נדה לא פירשו דבריהם נלמוד מן המפורש ולא מן הסתום, מבואר מדבריו דכיון דנדה אסור כרת יש להחמיר אפי' במראות אלו. ובשו"ת רבי עזריאל דאינה לתלמיד מהרי"ק סי' ק"נ כתב עפ"ד הראשונים הללו באשה שהיו לה מראות בגוון יארדו כצבע זהב שאינו נוטה לאדמומית כלל, וכתב שתצא מבעלה, כיון שהלכה כהסמ"ק ותה"ד שהחמירו בזה"ז גם במראה זהב, וגם אחרי שהשו"ע הכריע להקל בזה לא נתבטלה לגמרי דעה זו אצל גדולי האחרונים שאחרי השו"ע, בהגהות מהרש"ל על הטור כתב בשם מהר"ם מינין להחמיר בזהב בזה"ז לכתחילה [לא מצאתי דברים אלו במהר"ם מינין] וכן נקט השל"ה

למעשה ועוד אחרונים. ושמעתי שבקהילות בחו"ל נהגו להחמיר כדעה זו, אלא שבאר"י מצויים מאוד מראות כזהב שאינם דם כלל ולכן אין מחמירין בזה, אלא בהפסק טהרה שיש מחמירין גם באר"י אפי' כשאין בו שמץ אדמומית כלל

כתב הרא"ש דירוק סתם הוא צבע הדומה לחלמון של ביצה או לזהב הנוטה למראה אדמומית ועוד הוכיח דסתם ירוק הוא צבע הנוטה לאדמומית כזהב. וכוונתו שצבע הזהב הוא צבע ממוצע בין ירוק לאדום וכלשונו "צבע הנוטה לאדמומית", ומה שכתב לאסור כל הנוטה לאדום הכוונה שבמראה הדם יש נטי' אדמומית ואינו רק צבע זהב הנוטה בשרשו לאדמומית. וא"א לפרש שכוונתו להתיר אדומים שיש בהם זהב, וזו כוונתו בתחילה במש"כ שהזהב נוטה למראה אדמימות דא"כ איך הכחיד הדבר בלשונו שכתב האידנא שאין לטהר שום דם הנוטה למראה אדמימות אם לא שיהא לבן וירוק כמראה הזהב, והי' צריך לכתוב אם לא שיהא נוטה לאדמימות כמראה הזהב, אע"כ שלא כתב שהזהב אדמומי אלא לבאר טעם פירושו שירוק הוא הזהב, אבל אין כוונתו להתיר אדום כזהב.

אמנם, חלמון זהב ואתרוג, יש בהם סוגים של צבעים כתומים ובעלי גוון אדמומי באופנים מסוימים וכן שעוה יש בה גוון חום, וא"כ יש לנו מקור בראשונים שנקטו דוגמאות אלו להתיר גם גוונים שאינם צהובים כלימון, אם אין בהם שום נטי' אדמומית שמבוארת לאיסור לכו"ע, די"ל דגם גוונים אלו בכלל הירוק, והדבר תלוי בשיקול הדעת.

בענין שמות הקדש בנביאים

ל"ה) אמר על הארון ואמר "אדון כל הארץ" כי על ידי הארון הראה האל יתברך שהוא אדון כל הארץ, והפך הטבעים כרצונו, עכ"ל, ונראה שגם לפ"ז הוא קדש, כיון שהמכוון בתואר אדון הוא על כל יכול שהפך הטבעים כרצונו וכמו שדמה הרד"ק לקומה ה' שהוא ודאי קדש. ויש עוד מקום שיש להאריך בשם אדון, והוא ופתאם יבא אל היכלו האדון (מלאכי ג' א') רש"י פירש אלהי המשפט (ועי' מלבי"ם), ולפ"ז הוא תלוי בשאלה הכללית בשם אדון, אבל הרד"ק (והמצ"ד) פירשו דקאי על מלך המשיח, ולפ"ז הוא ודאי חול, ובאב"ע כתב האדון הוא הכבוד הוא מלאך הברית כי הטעם כפול, ונראה לפרש שבפסוק יש משפט כפול, החוזר על עצמו, א' האדון אשר אתם מבקשים, ב' מלאך הברית אשר אתם חפצים. וא"כ האדון ומלאך הברית דבר אחד הוא. ומפרש האבן עזרא שהוא הכבוד, וכוונתו להקב"ה כמו שכתב האבן עזרא שמות לג כא, לג יח. ואם כן קשה איך ניתן לקראו מלאך, אלא פעמים נקרא המלאך 'כי שמי בקרבו' ראה שמות כג כא, יעויין באבן עזרא שם, ובשמות לג כא. ובדוגמאות של הויה שהכוונה מלאך, ודינו קודש. כמו שמצינו למשל (שופטים ד' י"ד) ה' יצא לפניה וכתבו ת"י ורד"ק מלאכא דה' כיון שרצו להנצל מהגשמה, ואעפ"כ הוא קדש בודאי ואמרינן דשם המשלח בשליח, כיון דשם הויה לא יונח על אחר מבלעדיו ית'. כמו שיבואר להלן בפרשת מיכה והכי נמי הוא קודש, כרש"י.

הכותב ס"ת ונביאים צריך לקדש את השם (יו"ד רע"ו), אמנם נפלו ספיקות רבים בשמות אם הם קדש או לאו, וב"ה זכינו שנתחברו בדורינו כמה ספרים לברר את השמות המסופקים שבתורה, וגם הרבה אחרונים כבר האריכו בענינים אלו ובפרטיהם, אמנם בשאלות המיוחדות לשמות הקדש שבנביאים עדין צריך בירור רב, על כן ראיתי לפרסם ממה שעלה בעיוני בענינים אלו.

יהושע

הנה ארון הברית אדון כל הארץ (ג' י"א)

יש כאן ב' ענינים, בשם "אדון" בכלל ובשם זה בפרט, והנידון העיקרי דנו כבר בשם "אדון" שבתורה "את פני האדון" (שמות לד כג), האם הוא קדש כשם אדנות או שהוא תואר [וכמש"כ בתרגום אונקלוס "רבון"] והמנהג ע"פ קסת הסופר לקדשו והמדקדקים עושים תנאי וה"ה הכא.

ומה שנוסף בשם זה בפרט, הוא הא דכתב רד"ק כאן ויש מי שפירש כי על הארון הוא אומר אדון כל הארץ, לפי ששכן שם הכבוד וכן נקרא שם כי שם ה' צבאות עליו, וכן קראו שם הארון ה' כשהיו אומרים בנסעו קומה ה' ושובה ה' בנוחו (במדבר י')

ישראל והספק רק אם צריך לקדשו, וי"ל שאם קדש לא פסל].

אחרונים צידדו לחלק בין בית אל דיעקב שהוא קרא לו בשמו ע"ש אלקי ישראל לבית אל דאברהם שנקרא קודם כך, וא"כ הוא לא ע"ש אלקי ישראל, אבל במדרש משמע שהוא קדש [והובא במלאכת הקודש] וצ"ל דנקרא כך ע"ש העתיד (גם י"ל דבית אל היתה עיר גדולה שחלקה בכנימין וחלקה באפרים).

אמנם הא דמצינו **אל צריזו בית אל** **ברית** (שופטים ט' מ"ו), יש לדון בו, כיון שיש כמה דעות אם הוא "בית אל" או "אל ברית", רש"י פי' שאותו צריח הי' של בעל ברית, שם של ע"ז שלהם, ונראה שנוסחתו בטעמים היתה, **בית אל ברית**, (וכך הוא בתנ"ך ברויאר) ולפ"ז הוא ודאי חול, אבל בנ"ך אחר ראיתי שנוסחת הטעמים היא, **בית אל ברית**, ונראה שכך היתה נוסחת התרגום שפירש ואתו בית אל למיגזר קים, ונראה שהוא בית אל דאברהם כיון שברחו לשם מהמלחמה בשכם, ושכם היתה בנחלת אפרים ושם היתה בית אל ולפ"ז הוא תלוי בנידון של בית אל, וע"ע בפ"י רבינו ישע"י ובפ"י הראשון ברד"ק שפי' ש"בית אל ברית" הוא שם העיר, וצ"ע אם הכונה לעיר אחרת או שזה כינוי נוסף לעיר וצ"ע, ולמעשה על אאמו"ר שליט"א כתב לקדשו על תנאי כדי לחוש לדברי תרגום יונתן וכמש"נ.

ג"י יפתוז אל. (י"ט י"ד וכ"ז)

ויראון ומגדל אל זורם. (י"ט ל"ח)

נראה שא"צ לקדשו, דלא מיבעיא לדעת הא"ר והחת"ס שגם "אל" דבית אל

ואין לפקפק מצד מה שנכתב ארון בו, שזה רק מדרך הכתיבה המאוחרת לכתוב בכתיב מלא, ולא אמרינן שהוא שם משותף לקדש וחול כרחום וחנון, וראיה לזה משופטים י"ג ח' אצל מנוח שהתפלל לקב"ה, ואי' שם במסורת ובכל הספרים "**בי ארוזי**" מלא ו'.

ובספק הכללי של האדן יש להעיר שהוא קל יותר משאר ספיקות דאיכא למ"ד שאם קידש שם חול פסל, די"ל שזה דוקא בשם חול שנחשב כאילו החסיר את התיבה של חול והוסיף תיבה אחרת של שם קדש, אבל כאן שהוא ודאי קדש אלא שיש נידון אם צריך לקדשו לכו"ע אם קידש לא פסל.

ויש להעמיק בהגדרת הספק לדעה שהוא קדש, כיון דשם זה מכוון כלפי קב"ה, האם ספק אם הוא קדש, או שנחשב ודאי קדש וא"א לחלק בין הדברים, אלא שיש ספק אם צריך לקדשו, ונ"מ לנוסח התנאי.

בית אל

ב' מקומות בתורה נקראו "בית אל" אצל אברהם בפרשת לך לך [והוא בנחלת אפרים] ואצל יעקב בפרשת וישלח [והוא בנחלת בנימין]. וראיתי מי שכתב דבשופטים כ' ל"א, הוא מקום שלישי [והוא בנחלת יהודה] והאריכו האחרונים בענינם, ונקודת הדיון היא כיון דהוי שם מקום שנקרא ע"ש אלקי ישראל, האם נהיה שם חדש של מקום וא"צ לקדשו, והמנהג ע"פ קסת הסופר לקדש והמדקדקים מקדשים ע"ת, [וי"ל דהספק בזה קיל משאר ספיקות וכמש"נ לעיל, משום דודאי נקרא ע"ש אלקי

שהיה נפוץ בזמנו) ואם הי' רואה דבריו הי' מסכים לקדשו ללא תנאי כיון שהפוסקים מאד החשיבו את הכרעת המנחת שי וכמ"ש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"ר שהוא אשר סמכו עליו כל רבותי והוא מוסמך ומפורסם בין חכמי הספרד, ע"ש.

שופטים

כֵּן שָׁלַם לִי אֱלֹהִים. (א' ז')

בלשכת הסופר כאן כתב ע"פ התרגום שהוא קדש כיון שישראל נצחוהו וע"ז אמר ששלם לו אלהים וא"כ היינו אלקי ישראל (ומש"ה אמר בלשון יחיד) אמנם ויקלל הפלשתי את דוד באלהיו (שמואל א' י"ז מ"ג) פי' בת"י ומצ"ד דהיינו אלהי הפלישתי והוא חול, דהתם בא לחרף מערכות אלהים חיים, וא"כ קלל בע"ז. וכן בקרא דכ"ה יעשון אלהים וכ"ה יוספו (מלכים א פרק יט פסוק ב) שאמרה איזבל פירש בתרגום וברד"ק וברלב"ג דקאי אע"ז וכדמוכח מדאמרה יעשון בלשון רבים, דהתם רדפה את אליהו נביא ה' וע"כ שנשבעה בע"ז, וכן מה שאמר בן הדד כה יעשון לי אלהים וכ"ה יוספו (מלכים א פרק כ פסוק י) כתב בתרגום דחלתא דהיינו ע"ז כיון שבא להלחם בישראל וכמשנ"ת.

יבזר אלהים זרעים. (ה' ח')

לת"י רש"י מצ"ד ורד"ק בפי' א' שפירשו שכשישראל בחרו אלהים חדשים דהיינו ע"ז, הוצרכו לצאת למלחמה בשעריהם הוא ודאי חול, ובפירוש שני

א"צ לקדשו כיון שהוא שם מקום דה"נ הכא, אלא אפי' למאי דנהגינן ע"פ הקסת לקדש בבית אל, י"ל דדוקא התם דנקרא ע"ש העתיד וכדמוכח במדרש וכמשנ"ת, אבל כאן שאין ראי' לומר כך, עלינו להניח שהם שמות כנענים ע"ש ע"ז והוי חול, (האליל העליון של הכנענים, שהאמינו שהוא מעל כל האלים, קראו לו "אל") ומצינו אחרונים שכתבו כאן חול ודאי אף שבבית אל כתבו ספק, ויש להוסיף שלהמלבי"ם כאן ועוד מפרשים יש ט"ו ערי מקלט ו"מגדל אל חרם" זו עיר אחת ושם האליל הוא חרם וא"כ הוא ודאי חול.

אל אלהים ה'. (כ"ב כ"ב)

במנחת שי כתב שאלהים קדש (ול"א דמשמע אל על המלאכים והחזקים) וכ' פסיקתא טובא איכא הכא, (א"ה, בין שם לשם יש פסיק) ודכוותיהו טובא בקריא כמ"ש במזמור פ"ט (תהלים) וחד טעמא לכולהו (ובמנח"ש בתהלים שם עה"פ חסין יה מפורש הטעם, שהפסיק מלמדינו שהוא תואר ואינו סמוך לי' והם שני שמות של הקב"ה ע"ש) וכן בירושלמי פרק הרואה ובב"ר (פ"א) בזוהר פרשת אחרי (דף סה) ועוד בזוהר וכן במדרש שוחר טוב (מזמור נ'), ותמה אני על שני גדולי הדור רש"י ורד"ק שהם עושים השכינה חול ופירשו אל האלהים ואדוני האדנים, ועיין שערי אורה (סוף דף לז בשם חמישי וסוף דף מא) עכ"ל. ובלשכת הסופר הוסיף בשם תרגום יונתן שאלהים קדש, ועפ"י כל זה נראה שצריך לקדשו בודאי, אבל הגרעק"א בגליון השו"ע יו"ד רע"ו הניח שם זה בצ"ע, ואפשר שלא ראה דברי המנחת שי, (אף

כאלו), [וברלב"ג כתב שה' כאן הוא מלאך ה' שזכר והוא אמר דבריו כאילו ה' ידבר כי הנביא (צ"ע) ידבר בשם שולחו, וא"א לפרש שזה היה במראה הנבואה כי היה בהקיץ ולא נראה לנו שנשים מדרגת גדעון בנבואה בזה האופן, ובמנחת שי הביא דברי רד"ק ודברי יונתן.

ויקרא לו ה' שְׁלוֹם. (ו' כ"ד)

כתב בתשובת הרא"ש כלל ג' אות ט"ו "ולא מצינו מי שאוסר למחוק שלום, ואע"פ ששלום הוא שם, כיון שאינו שם העצם אלא ע"י הפעולה נקרא כך שעושה השלום הוה ל' כמו הגדול והנורא שנמחקין". [וע"ש שהוא תשובה נגד מי שכתב לקדש "שלמה", דלמאן דס"ל לקדש שלמה משום שהשלום שלו כ"ש שיש לקדש שלום] אבל בתו' סוטה י' א' כתבו דתנא ז' שמות שאינן נמחקים ושייר שלום, והובאה מח' זו במנחת שי כאן וכ"כ בנקה"כ יו"ד סו"ס רע"ו דמ"מ צ"ע לדינא דמדברי שאר כל הפוסקים לא משמע כן דשלום יהי' משמות שאין נמחקין דלא לישתמיט חד מינייהו דכתב כן וצ"ע למעשה, ובביאור הגר"א שם ס"ק כ"ט ג"כ משמע שנקט כהרא"ש, ולענין מעשה יש להדגיש שבשו"ע כתב ז' שמות, ובשו"ע ל"א דשייר, וא"כ משמע שדעתו כהרא"ש, (וז' שמות הוא כולל גם את השמות בנ"ך, דהא א' מז' שמות הוא "צבאות" וליתא בתורה לשם זה) ועי' ברמ"א סו"ס רע"ו שכתב שיש נזהרין אפי' במלת שלום שלא לגמור כתיבתו, ובביאור הגר"א ציין לסעיף י' בהג"ה וש"ך ושם כתוב שאפי' שני יודין

ברד"ק כתב שיש מפרשים לשבח שכשהיו ישראל עושין רצון הבורא ולא היו הולכים אחרי אלהים אחרים (וזה הי' בימי יהושע) לא היה צריך להם מגן או רמח עכ"ל ע"ש, ונראה דכונת הרד"ק בפי' השני דיבחר אלהים חדשים מתפרש על ע"ז וכמו שפי' שאר המפרשים, רק המשך הפסוק מגן אם יראה ורמח לא קאי על תחלת הפסוק אלא הוא ענין חדש וכדרך המשוררים וזה קאי על זמן יהושע שעשו רצונו של מקום וא"כ גם לפי' זה הוא חול, אבל בפי' ב' ברלב"ג פי' דיבחר קאי על אלהים, והיינו דהשי"ת יבחר דרכים ואופנים חדשים להגן על ישראל ולפ"ז הוא קדש. (ומצד הטעמים לכאו' שני הפירושים מתקבלים כיון שיבחר בפשטא ואלהים במנח)

פרשת גדעון

כדי לדון בשם **בי אדני** (ו' ט"ו) יש לבאר את כל הפרשה האם גדעון דבר כאן עם הקב"ה או עם מלאך,

בתחילה דיבר גדעון עם נביא או עם מלאך, ויפן אליו ה' ויאמר לך בכחך זה הלא שלחתיך, ויאמר אליו בי אדני במה אושיע את ישראל ויאמר כי אהיה עמך וגו', וחז"ל בתנחומא ובילקוט פירשו ויפן אליו ה' בזכות שלימד סנגוריה על ישראל, וכן פי' רש"י ויפן אליו הקב"ה בעצמו ולפי כל זה בי אדני הוא קדש וכך תרגם יונתן, אבל ברד"ק כתב שלשון חול הוא כי עדין לא ידע גדעון כי מלאך ה' הוא, [ונכתב בקמץ מפני הזקף (אין הכונה שבכל מקום שיש זקף יש קמץ, אלא שישנם מקומות

שכותבים לסימן לא ימחוק אלא לצורך גדול, אע"ג דודאי אינו קדש, ומשמע שכך פי הגר"א גם כונת הרמ"א.

כי אלהים ראינו. (י"ג כ"ב).

יונתן תרגם מלאכא דה', וע"ע שמואל (א' כ"ח י"ג) **אלהים ראיתי עוֹלָיִם** בן הארץ ותרגם יונתן מלאכא דה' וצריך לבאר שהתרגום של תיבת "אלהים" פירושו מלאך, ומה שהוסיף ת"י דה' הוא תוספת ביאור וא"כ אלהים הוא חול ולא שהתרגום הוא "דה" ואלהים קדש, וראי' לזה מהפסוק **ובאנו שָׂרָה את אלהים** (הושע י"ב ד') וכתב בתרגום ובתוקפיה אתרברב עם מלאכא ולא הזכיר דה' ולפ"ז הוא חול.

פרשת מיכה

ברוך בְּנֵי לַהוּיָהּ (י"ז ב')

במאיר עיני סופרים כתב יש לנהוג בכל השמות של יוד הא לקדשם על תנאי ובלשכת הסופר כתב יש לנהוג בכל השמות של יוד הא בפרשת מיכה לקדשם על תנאי כי הרמב"ם פ"ה מיסודי התורה פסק כת"ק שבועות ל"ה ב' שכל השמות האמורות במיכה הם חול, ובמנחת שי אחר שהאריך בענין זה סיים וכתב ויראה לי כיון שרבי יוסי פליג את"ק במסכת סופרים וס"ל דשם יוד הא קדש יש לפסוק כוותיה דנימוקו עמו, וכ"ש שר"א בגמ' (בשבועות שם) קאי כוותיה.

בתיקון סופרים של הרב יעקב טשינגל מבני ברק ("בן אשר") נערכו

הציונים לשמות קדש וחול ע"י הרב דוד יצחקי שליט"א ושם כתב בגליון התיקון: חול, רמב"ם יסוה"ת ו' ט' אשכול ארחות חיים לוניל הל' יראת ה' ואהבתו מאירי ר"ן ואגודה משבועות ל"ה ב' דלא כתרגום ואחרונים דקדש או ספק, עכ"ל. ולענ"ד לא כן ידמה לבבי, דבאמת דברי המנחת שי צלע"ג כיון דבכל מקום מקובל מרבותינו שדברי הגמ' הם יסוד ההוראה וכיון דבגמ' נח' ת"ק ורבי אליעזר ודרך הראשונים לפסוק בכה"ג כת"ק וכך פסק הרמב"ם בסוגיין, אף דבמסכת סופרים הוא בשם רבי יוסי אין הדבר נוגע לקביעת ההלכה, אעפ"כ אין הדבר ברור לדחות בזה דברי המנחת שי שהוא רבינו בענינים אלו, ולשונו שם היא לא לחלוק על הרמב"ם מצד הדין אלא שטוב להחמיר בכל שם של יוד הא, ונראה מדבריו שם דמה שכתב שטוב להחמיר הוא גם משום שבדברי הרד"ק נראה שפסק כרבי אליעזר ודלא כהרמב"ם, ואף שהרד"ק מפרש והרמב"ם פוסק עדיין יש בזה מהיות טוב, אמנם אי משום הא לא איריא, כיון שדברי המנחת שי מחודשים והדעת נותנת שכל האחרונים שכתבו ספק כתבו כך מחמת דברי המנחת שי א"כ העושה שם זה חול אין מזניחין אותו, ומצד התרגום שכתב קדש גם צ"ע כיון שהוא פירש גם שם אלהים קדש וזה דלא כמאן וצ"ע,

אבל לכאור' יש כאן ספק מצד הראשונים בגמ' בשבועות, וראש המדברים בזה הוא הרמב"ן בדף כ"ט א' שכתב ולפי מה שמצאתי בהגדת בראשית רבה, עבודה זרה נמי מקרי שם המיוחד שכך העלו שמה בימי דור אנוש דכתיב אז הוחל לקרוא בשם ה',

במקומה בדף ל"ה כתב על דברי רבי אליעזר בפסל מיכה הא דאמרינן הויה קדש – פשיטא דזהו שם המיוחד בכל מקום – אלא אגב ריהטא נקטי' משום דבעי למימר ואיך חול. וע"כ דס"ל דרבי יהושע לא פליג ע"ז, דא"כ ודאי שצריך לומר שהוא קדש לאפוקי מדרבי יהושע, אע"כ דדעת הריטב"א דלכו"ע שמות הויה קדש וכמשנ"ת בדברי הרמב"ן, והתי' שהביא הריטב"א בשם יש מתרצין לא ס"ל כן, ויש להוסיף לחזק את דברינו בפירוש הרמב"ן דמלשונו חס ושלום לא אמר רבי אליעזר כך, ע"כ דגם רבי יהושע בפסל מיכה לא אמר כך, דאל"כ מדוע נזעק כ"כ, ומה שהרמב"ן דיבר רק על גבעת בנימין הוא משום דאיירי בדעת המתרין שקדם לו שהביא ראיה משם, ומה שלא הזכיר הרמב"ן דבר זה בפירושו בסוגיא במקומה בדף ל"ה, נראה מלשונו שהיה הדבר כ"כ ברור לו, שלא ראה צורך לכתוב הדבר כפירוש הסוגיא, אלא לדחות דברי מי שכתב ומה שאמר, והריטב"א באמת כתב את הדבר בפירוש הסוגיא,

ויש להוסיף דבספר החינוך מצוה תל"ז כתב ששמות הויה קדש, אמנם הראי' מהחינוך שנוי' בסתירה בין כתיב"י (עי' במהדורת מכון ירושלים שהנוסח בפנים שכל השמות במיכה חול (בלי חילוק) – ובהערות אות ח' העיר: "כן הנוסחא במרבית כתבי היד... ויש דפוסים וכת"י שכתוב כאן כדעת ר"א מהם חול ומהם קודש"). אף שיש סברא לומר שהנוסחא האמיתית כלפנינו, כיון שאם נניח שמישהו "תיקן" את החינוך, יותר מסתבר שהיה הנוסחא כלפנינו והוא "תיקנו" להשוותו עם

ויש מי שכתב מצינו נמי בגבעת בנימין שם המיוחד והוא חול כדברי רבי אליעזר, ויש לתמוה על דברי רבי אליעזר, (היינו איך יתכן שאמר רבי אליעזר על שם הויה שהוא חול, וכונת הרמב"ן להקשות בזה גם על המדרש שהביא עה"פ "הוחל לקרוא בשם ה'"). ואולי מה שכתב המקרא, כינהו לכבודם וכתב שם המיוחד (כלומר, אע"ג ששאלו לע"ז כתב הנביא ששאלו להשי"ת כדי לא לפרסם את גנותם), וכי אמר רבי אליעזר חול לא שמותר למחקו (כמשנ"ת, שבאמת שאלו לע"ז אבל שם הויה שנכתב הוא קדש), אי נמי (אפי' אי נימא) לאלהים האמור בפרשה מותר למחוק לדבריו (כיון שבשם אלהים באמת כונת הפסוק לע"ז) אבל לא לשם המיוחד (שזה ודאי אסור למחקו) חס ושלום לא אמר רבי אליעזר כך. ונראה שזו כונת הרמב"ן גם בפירושו עה"ת דברים י"ח כ' בענין מתנבא בשם ע"ז, שהיו מתנבאים בבעל עלה והצלח ונתן הויה ביד המלך (מ"א כב טו), ודעתם לומר שהבעל הוא האדון אשר לו השם הנכבד הזה וכו', וע"ע בדברי הרמב"ן שבועות ל"ה ב' שפי' דמש"כ בגמ' מלך מלכיא קדש, מותר למחקו, ונ"מ לענין שבועה או דאשמעינן פירושא דקראי אגב אורחיה, וזו כונתו גם במש"כ כאן שהויה חול, ולדבריו צריך לקדש כאן שמות הויה,

ויש להוסיף שהריטב"א הביא את תי' הרמב"ן בסוגיא שם, ואח"כ כתב דיש מתרצים שגם השם הגדול דרך עובדי ע"ז הי' לכנותו לע"ז, ומבואר דס"ל דדעת הרמב"ן דהויה קדש בלי ספק ודלא כהיש מתרצים, וגם בחידושי הריטב"א בסוגיא

הרמב"ם מאשר להיפך. וא"כ מבואר שדברי הרמב"ן גם נתקבלו אצל הבאים אחריו, וכך משמע מרש"י בפי' הנ"ך שכתב רק ששמות אלהים הם חול משמע שהו"ה קדש ועל פי כל זה כתב אאמו"ר דדי לנו בראשונים אלו כדי לחוש עכ"פ לספק לקדש שמות אלו.

דע עוד כי בספר מלאכת הקודש האריך בכמה מקומות בשם הו"ה דקיי"ל בכל אורייתא קדש קדשים הוא לכל דבר שבקדושה, עי' בפרשת וירא ב' א', ובמאיר נתיב [שהוא הספר הראשון שמדבר בענינים אלו, והמלאכת הקדש שיבא אותו וכתב את ספרו כתוספת לדבריו] שמות ד' כתב ויפגשהו ה' קדש, שלא מצינו שם חול רק במיכה, וכתב ע"ז במלאכת הקודש, עי' בשל"ה מה בין שם הויה לשאר שמות [בשל"ה כתב שהויה שם עצם וכל השמות יגזור מהם פועל קצת וכמו שהאריך שם, וכל השמות האלה נשתמש בהן לשון חול אם נרצה משא"כ בד' אותיות קדושות אלו, וע"ש] ודבריו צריכים לי עיון מש"ס הנ"ל, ובמאיר נתיב כי תשא ד' כתב כי חג לה' מחר קדש וכן ראב"ע באמרו הוא שם העצם לכבוד ה' ולא יתערב אחר עמו, וכתב במלאה"ק כל שמות הויות האמורות באורייתא כלם קדושים אבל במיכה לדעת הת"ק בשבועות ל"ה אף הויה חול וכן פסק הרמב"ם, ומבואר מזה מחד דבמיכה היה פשוט לרבותינו שהוא חול, ומאידך המורם מכל האמור הוא דשם העצם הויה הוא קדש קדשים בכל מקום וכדברי השל"ה [ולדעת הרמב"ם צריך לומר דבאמת במיכה נשתמשו בשם זה בשקר ובמקום שאינו מתאים, והנביא כתב בלשון שנשתמשו בו]

וא"כ קרוב הדבר לדברי הרמב"ן והריטב"א והחינוך דגם במיכה לא התכוונו חז"ל שא"צ לקדשו.

שמואל

ולאזכור לה' צבאות בשל"ה (א' ג')

בשבועות ל"ה ב' נח' ת"ק ורבי יוסי האם "צבאות" נמחק, ופסקו הראשונים הלכה כת"ק שצבאות אינו נמחק וכן פסקו בטור ובשו"ע יו"ד סי' רע"ו שהוא מז' שמות שאינן נמחקין וא"כ צריך לקדשו, ואף שהרשב"א כתב שבכל הספרים גרסו הלכה כרבי יוסי, והקשה על הר"ח והרי"ף שגרסו אין הלכה כרבי יוסי מדוע הגמ' לא שאלה פשיטא, עדין אין הדבר ברור כלל שלמעשה היה מורה רשב"א שמותר למחקו דלא כהר"ח והרי"ף, וא"כ אין הנידון ברשב"א מוציא מסתימת הפוסקים שצבאות קדש וא"צ לעשות תנאי, ואף שהאשכול ובה"ג גרסו כגירסת רוב הספרים לכאוי' ג"כ אינו סיבה לחשוש במקום שיש הכרעה ברורה מגדולי הראשונים שנקבעה בשו"ע.

ותהי לוזרדת אלהים. (ש"א י"ד ט"ו).

ת"י רד"ק רלב"ג בפרוש השני כתבו קדש וכן פסקו במסורת התורה והנביאים לשכת הסופר וכן הוא קדש בבראשית רבה פפ"א ס"ד, והרלב"ג בפי' הראשון ובמצודת דוד פי' שהוא דרך הגדלה וגם לפי' זה הוא קדש וכמו שיתבאר והיות ונקודה זו נוגעת להרבה מקומות נשתדל להביאם כאן. א' המקומות הוא רוזן **אלהים רעה** (שמואל

א' ט"ז ט"ו ט"ז). רוזו אלהים אל שאול
 (ש"א ט"ז כ"ג) שבת"י ובפי' השני במצ"ד
 כתב קדש ובפי' הראשון כתב דרך הגדלה,
 ויש ראייה שהוא קדש מדלהלן יט ט' רוזו ה'
 רעה שכתוב שם הויה, והכונה היא שהיות
 ואין גדול כאלוקינו בכל מקום שרוצה
 להגדיל הדבר ביותר, משתמש בשם השי"ת,
 אבל הוא קדש, ונ"מ גם בקרא ואעשה
 עמו זסוד אלהים (שמואל ב' ט' ג')
 שת"י ורד"ק כתבו קדש ובמצ"ד כתב דרך
 הגדלה ולדברינו גם לשיטתו הוא קדש.
 וענפיה ארזי אל (תהלים פ יא) פי' הרד"ק
 כי כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו לאל,
 וכ"כ המצ"ד עה"פ "ותהי לזרדת
 אלהים" והראב"ע שם כתב כמו כהררי
 אל (תהלים לו ז). וגם שם כתב הרד"ק
 והמצ"ד שהוא דרך הגדלה. ועוד מצינו
 מראות אלהים (יחזקאל א' א') ופי'
 הרד"ק רוצה לומר מראות גדולות ונפלאות,
 כי דרך הכתוב כשרוצה להגדיל הדבר סומך
 אותו לאל, [ועי' בדברי הגר"א בברק
 השחרן], כמו עיר גדולה לאלהים (יונה
 ג' ג') כהררי אל (תהלים לו ז) וכו',
 וביונה שם ג"כ כתב ברד"ק (והעתיקו
 במצודת ציון) כל דבר שרוצה להגדילו
 סומך אותו לאל דרך הגדלה, כמו כהררי
 אל (תהלים לו ז) ארזי אל (שם פ יא)
 שלהבת יה (שה"ש ח ו) מאפליה
 (ירמיה ב לא), ובירמיה שם ג"כ הביאו
 הרד"ק והמצ"ד את הדוגמאות של דרך
 הגדלה שהבאנו, (אמנם בישעיה יג יט
 ובירמיה נ' מ' עה"פ כמוהפכת אלהים
 את סדם ואת עמורה לא פירשו דרך
 הגדלה בגלל המשך הפסוק המוכיח דקאי
 על פעולת הקב"ה בעצמו) ובשלהבת יה

כתב בתרגום הויה וע"כ דרך הגדלה שם
 הוא קדש, דבשלמא "אל" יש לו משמעות
 חוזק אבל "יה" כל משמעות חוזקו הוא
 מכח שמו של הקב"ה, וכך מוכח ממאפליה,
 אלא שעדיין יש מקום לבעל דין לחלוק
 דבאמת במקורו הוא שם השם אלא
 שהושאל לדרך הגדלה ויהיה דינו כמו בית
 אל וכיו"ב שנהי' שם מקום ומש"ה לא
 יצטרכו לקדשו, ויש להוכיח מפסוק כי
 תרדמות הויה נפלה עליהם (שמואל א'
 כו יב) ופי' הרד"ק דרך הגדלה והביא את
 הדוגמאות דלעיל, ושם הויה קדש בכל
 מקום [אפי' כשנקרא המקום על שמו כמו
 "ה' ניסי"] וזה מלמדינו שדרך הגדלה אינה
 מטבע לשון חדשה אלא ששם השי"ת
 משמש להגדיל הדבר וקדש הוא, וכן כתב
 לי הגר"ק עה"פ "עיר גדולה לאלהים"
 שגם לדעת הרד"ק הוא קדש.

אשר הלכו אלהים (שמואל ב' ז' כ"ג)

בתרגום כתב שלוחין מן קדם ה', ורש"י
 כתב משה ואהרן שנאמר "נתתיך
 אלהים לפרעה" (שמות ז' א') ולפ"ז הוא
 חול, אבל הרד"ק כתב אשר הלכו לשון
 רבים דרך כבוד כמו ישמח ישראל בעושיו
 (תהלים קמט ב') ע"ש ולפ"ז הוא קדש.
 ובמנחת שי לשכת הסופר מסורת התורה
 והנביאים ואמרי שפר כתבו ספק.

פדיית לך ממצרים גוים ואלהיו
 (שמואל ב' ז' כ"ג)

בתרגום כתב כלשון הפסוק ופי'
 המפרשים שאלהיו קאי על
 אלהי המצרים ולפ"ז הוא חול, ועי' מנחת

שי שהביא שבירושלמי בסוכה היתה הגירסא "גוי ואלהיו" ונח' התנאים האם הוא חול וקאי על פסל מיכה שעבר עמהם בים, או על הקב"ה וכמו שאמר עמו אנכי בצרה, ובאמרי שפר ומסורת התורה והנביאים כתבו ספק, ולכאור' נמשכו אחרי המנחת שי, ויש להעיר דסופר שכותב כמו בספרים שלפנינו גוים לכאור' א"צ לקדש כיון שלגירסא זו הוא ודאי חול, ואם הגירסא האמיתית היא גוי, לא יעזור הקידוש. ואפשר שגם כונת האחרונים הנ"ל אינה לענין שצריך לקדש, אלא לענין שאסור למחקו מספק, ואפשר דלגבי זה אפי' אם כתב גוים אסור למחקו.

אלו, וההלכה והמנהג בזה כרבינו בעל קסת הסופר, ועפ"ז נימא דאף לדידן שכותבים ידידיה בתיבה אחת יש מקום לקדשו, וכן באמרי שפר ובמסורת התורה והנביאים כתבו שיש לקדש אותיות יה על תנאי, ונ"מ בנידון זה גם לפסוק וקראת שמו עֲבוֹאֵל (ישעי' ז' י"ד) ובמלא רוזב ארצך עֲבוֹאֵל (ישעי' ח' ח') לסופרים הכותבים אותו תיבה אחת [כמו בתיקון של רבי נחום איזנשטיין] שאעפ"כ יש מקום לקדשו. (והסופרים הכותבים ע"פ "בן אשר" עושים אותו תיבה אחת ולפ"ז הוא ודאי קדש).

ויקרא את שמו ידידיה (ש"ב יב כ"ה)

ולא ישא אלהים נפשי (ש"ב י"ד י"ד)

רב ורב חסדא נח' בפסחים קי"ז א' האם ידידיה תיבה אחת או ב' תיבות, ומבואר בגמ' דלדעת רב ידיד יה נחלק לשנים לפיכל ידיד חול ויה קדש ולרב חסדא אינו נחלק וכולו חול, ולדידן שכותבים ידידיה בתיבה א' לכאור' א"צ לקדשו, אמנם בהמשך הגמ' אריב"ל גדול שבכולן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת, ונח' הפוסקים בפ"י דבריו, האם ז"א שהם ב' תיבות או שנתחדש כאן בדברי ריב"ל דעה שלישית שאפי' בתיבה אחת שייך שמקצתה חול ומקצתה קדש, עיין מה שהאריך הרב דוד יצחקי בזה בשמוש חכמים שע"י כולל חזו"א חלק ו', ולענין מעשה כתב במלאכת הקודש על "כסיה" (שמות יז טז) בדעת ריב"ל היינו בתיבה אחת, ו"יה" קדש, והספר מלאכת הקדש הוא רבינו בעניני שמות הקדש, כיון שהוא הבסיס לדברי קסת הסופר בענינים

הוא ספק כי המפרשים פרושו שהוא קדש, אבל יונתן תרגם לדיינא ונראה שדעתו שהוא חול.

מלכים

וזיאל בית האלי. (מ"א טז לד)

חול, ת"י רד"ק בשם חז"ל כתבו שהוא לשון שבועה ואלה, ורש"י כאן ובוישלח לה כח ורלב"ג ורד"ק ומצ"ד פי' שהוא מבית אל, ואף שנוהגים לקדש בית אל הכא נראה שא"צ לקדשו, דגם שם אין הדבר ברור וכמשנ"ת לעיל ביהושע ועוד דאפי' אם צריך לקדש בית אל, הכא שהוא כתוב בלשון התיחסות לחיאל "בית האלי" ודאי שמשמעותו רק שם מקום.

תרי עשר

צִפְּהָ אַפְרַיִם עִם אֱלֹהֵי. (הושע ט' ח').

בתרגום כתב פולחן טעותא, וכך פירש"י הם מעמידים להם נביאיהם הממשיכים אותם לצד עכו"מ שלהם וכ"כ במצ"ד, וצ"ע בל' הרד"ק, שכתב הוא נביא השקר שאומר נבואתו בשם אלהיו, דלכאור' נביא השקר אומר את נבואתו בשם הקב"ה, וכ"כ מהר"י קרא והוא אומר שמעה דבר ה' הוא מתנבא וצ"ע, ובמנחת שי כתב ורואה אני מחלוקת בין המפרשים אם שם זה קדש או חול, ובספר מסורת התורה והנביאים כתב שהוא חול גם בדעת הרד"ק.

מִשִּׁטְמוֹהַ בְּבֵית אֱלֹהֵיו. (הושע ט' ח').

בתרגום כתב בבית מקדשא דאלההון, וכך פי' רש"י בבית המקדש הרגו את זכריה, וכן פי' מהר"י קרא, שנאה ואיבה הם נוטרים לנביא האמת שמצוי בבית אלהיו לשמוע דבריו, ולפ"ז הוא קדש, וכך כתוב לגירסתינו במסכת סופרים פרק ד' הלכה ט' [והגר"א שם הגיה דמה שאמר שם רבי נתן קדש, קאי על פסוק אחר, ואולי ס"ל שהוא חול וצ"ע], אבל ברד"ק כתב נוכל לפרש בית אלהיו, בית העגלים שהם אלהיו, וכך פי' במצודת דוד, ולפ"ז הוא חול, וברד"ק כתב בפי' השני דברי רש"י והתרגום, ובמנחת שי כתב בהמשך מה שכתב לעיל שנח' המפרשים אם הוא חול או קדש, וכן בבית אלהיו שבסוף הפסוק הזה, היינו שגם בזה נח' המפרשים והביא דברי המסכת סופרים שבידינו, וכתב דלפי דעתי יש שם חסרון והמקום ימלא חסרונו, ונראה

שכוונתו שממה שאמר לי' בשם רבי נתן משמע שאיכא מאן דפליג עליה, וא"כ עדיין לא יצאנו מידי ספק, ובמסורת התורה והנביאים כתב שהוא קדש, וכ"כ גם בדעת הרד"ק ובשם מנחת שי כתב שהוא ספק, וע"ע באמרי שפר.

וּבִאוּנוּ שֵׁרָה אֶת אֱלֹהִים (הושע י"ב ד')

בתרגום כתב ובתוקפיה אתרברב עם מלאכא, ולפ"ז הוא חול, וכך פי' הרד"ק, וכ"כ במסורת התנ"ך, וע"ע באמרי שפר, וע"ע במש"כ המפרשים עה"פ כי **שֵׁרִית עִם אֱלֹהִים** (בראשית לב כט), ובספר שמות קדש וחול (המיוחס להרמב"ם) כתב שם שלתרגום אונקלוס הוא קדש, ואל יקשה לך הכתוב ובאונו שרה את אלהים שתרגם אותו יונתן מלאכא, כי יש הפרש בין עם אלהים ובין את אלהים, ואם תבין זה תדע כי שרית עם אלהים פירושו כי אלהים עמך בכל אשר אתה עושה.

קוֹם קָרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ. (יונה א' ו')

הרב דוד יצחקי כתב שהוא קדש אף שלפי דעת רב החובל קאי אע"ז אך באמת קאי אקב"ה, ועי' בתרגום וצ"ע עכ"ל, ומה שפי' דקאי אע"ז הוא ממשמעות הפסוק דלהלן ששאלוהו אי מזה עם אתה ומשמע שעדיין לא ידעו שה' הוא אלקיו, וצ"ע על שהרי מבואר בתרגום כפי שציין, שכ' על המשך הפסוק "אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד", מאים יתרחם מן קדם ה', וכך פי' מהר"י קרא כשתקרא בתפלה אל הקב"ה, ואולי רב החובל ידע שהוא יהודי אף ששאר אנשי הספינה שאלו אי מזה עם

אתה, וצ"ע. ויש לומר דבאמת רב החובל לא התכוון להשי"ת, אלא שדיבר על "אלהי יונה", וכשהסופר כותב אלהי יונה צריך לקדשו כיון שאלהי יונה הוא אלהי אמת. [וכמו שאמר פרעה ליוסף "אזורי הודיע" אלהים אותך"]

אולי יתעשית האלהים. (יונה א' ו').

אי נימא דאלהיך דלעיל חול, יש לדון דגם האלהים כאן הוא חול, באל התרגום כאן תרגם בלשון קדש, וי"ל ע"פ דברי הרמב"ם בריש הל' ע"ז שהכל יודעים שאתה הוא האל לבדך אלא שטעותם היתה שמדמין שרצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד את הכוכבים והגלגלים, וא"כ י"ל שזו גם כוונת רב החובל שאמר ליונה קום קרא אל אלהיך, היינו אל הכוכב שאתה מתפלל אליו, אולי יתעשת האלהים, היינו האל הגדול ברוך הוא, ולפ"ז הראשון חול והשני קדש.

נבואת זכרי'

בנבואת זכריה כתוב כמה פעמים שמדבר אל המלאך הדובר בו ואומר לו אדני בחיריק (זכריה א' ט', ד', ד', ה', ד' י"ג, ובפרק ו') ובתרגום כתב רבוני, וכך פי' רש"י פרק א' פסוק ט' שאמר למלאך שהראה לו הקב"ה, ולפ"ז הוא חול, ואף שאמר לו המלאך הדבר בי, וא"כ מבואר ששאל את מי שאמר לו את הנבואה מה אלה אדני, ולפ"ז קאי אקב"ה, כיון שהנבואה היא ע"י הקב"ה, וע"ע בסנהדרין צ"ג וברש"י במגילה י"ג שהאיש שם זה הקב"ה

ואשכינה קאי, נראה דכיון שנבואת זכריה היתה ע"י מלאך שהראה לו הקב"ה, והוא דבר עם המלאך קאי אדני על המלאך, ונראה שזו גם כוונת הרד"ק שכתב על "הדבר בי" הוא שאמר עליו היה דבר ה' אל זכריה, וההוכחה לזה היא ממה שאדני מנוקד בחיריק ולא בצירי, ויש להוסיף שלגבי הנידון על קדושת השם נראה שאפי' אם באמת קאי על הקב"ה, כיון שנכתב בלשון רמז כאילו מדבר לאמצעי אינו קדש.

ואם אדונים אני. (מלאכי א')

הרב דוד יצחקי כתב שנראה שכאן ודאי הוא חול, וצ"ע דכאן לכאורה ההיתר מפני שאינו נקוד קמץ, ותלוי בשאלת האדון ואדני האדונים. ומאי פשיטותא, וצ"ע.

מבקש זרע אלהים. (מלאכי ב' ט"ו).

בתרגום כתב זרע מן קדם ה', ובמצודת דוד פירש זרע קדוש ירא אלהים, והיה מקום לומר דלפ"ז הוא חול, כיון שאין הכוונה לשם שמים אלא לסמיכות כמו "בית אל", אבל במסורת התורה והנביאים כתב שהוא קדש, ועי' מלבי"ם.

היקבע אדם אלהים. (מלאכי ג' ח').

בתרגום כתב הירגז גבר קדם דיינא, לפ"ז הוא חול, ובמהר"י קרא כתב בתמיה, דין הוא שיגזול אדם מאת הקב"ה את שלו וכו' וכך נראה בפ"י המצודת דוד, ולפ"ז הוא קדש, ובמסורת התורה והנביאים כתב שהוא ספק, לתרגום יונתן חול ולמפרשים קדש.

חזקת יהדות

בגליון "אסופות" התפרסם מאמר מרב אחד בענין יהדותם של יוצאי קהילה מסויימת מרוסי' ואף שאין בדברי שום ערך לא לחיוב ולא לשלילה ביחס לאותה קהילה, היות שהיו לי מספר הערות על הדברים כפי שהוצגו במאמרו אבוא בדברים.

כעדים בטלה עדותו של הרב פרידמן, אמנם לא נתבאר במאמר מה נקודת ההכחשה, הרב פרידמן מעיד בשמם שהם התגיירו ברוסי' הצארית וטוען שגירות המונית כזאת בזמן הצאר אינה מציאותית בעליל ואין להתייחס אלי' וא"כ יוצא מדבריהם שהם גויים, (באות ב' סק"ב כתבו ביה"ד בתוך הדברים "שהם מרוסי' או פולני' ועפ"י המסורת הם יהודים גמורים" ובגליון שהובא בהמשך מובא שאירוע הגירות הי' לפני חמש מאות שנה, אבל לא ידעתי אם נחתו לזה) עוד הובאה באות ג' עדות הקשיש רוזנהוף שהעיד שמקובל שהם מלו ונעשו יהודים לפני שהקומוניסטים הגיעו, (גם בפתחת המאמר הובא מכתבו של הרב ב"צ זילבר שכ' "אם צאצאים של בני ישראל או צאצאים של גרים"), אם כנים הדברים שיש לנו שני עדים שיהדות קהילה זו נתמכת על סיפור גירות המוני בזמן הצאר ואם הדבר מוסכם שגירות כזאת הינה בלתי אפשרית אזי יש לנו הכחשה של תרי ותרי ולא מוקמינן אחזקה אי מדאו' אי מדרבנן ולא יועילו עוד עדים דתרי כמאה, והכא חמיר טפי כיון שהרב פרידמן ורוזנהוף מכחישים את הרב זילבר והרב אנטין שאומרים שהם יהודים, אבל לא הובא

ראשית כל ראוי לבאר שיש כאן שני נידונים נפרדים, א. רבבות רבות מיוצאי רוסי' ומדינות חבר העמים שעלו למדינת ישראל הם גויים שאיזה סבא שלהם יהודי וכיו"ב לכן כל אחד צריך בירור יהדות וכמו שמקובל כיום בבתי הדין בארץ. ב. אפי' אם יתברר על עולה פלוני שהוא בן אחר בן לתושבי אותה קהילה ולא נתערב במשפחתו שום גוי' צריך לברר האם קהילה זו היא קהילה יהודית ככל הקהילות או שהם ספק גויים, הנידון הראשון הוא נידון פרטי על כאו"א או כל משפחה ומשפחה והנידון השני הוא נידון כללי על ציבור אם הם יהודים או כת של גויים.

ועתה נחזי מאי דקמן. באות ג' הובאה מסקנת הרב שמחה פרידמן שיוצאי קהילה זו הם גויים ומאידך מסקנת הרב רפאל אנטין שהם יהודים ובאות ב' הובאה עדות מהרב יצחק זילבר זצ"ל שהם יהודים שאר הדברים שהובאו במאמר, רובם אין להם ערך ע"פ הלכה, ובמה שיש לדון נביא להלן.

הלכה פשוטה היא שחד במקום תרי אינו כלום וא"כ אם נתייחס לשלשתם

במאמר אם הרב זילבר והרב אנטין מכחישים את הנ"ל בכך שיהדותם בנוי על סיפור גירות, ואם באמת כל עדותם היא שהיו מוחזקים כיהודים אחרי שרבני חב"ד לימדו אותם תומ"צ אין בזה סתירה לכך שהגירות לא היתה כדין, מאידך ייתכן שכל סיפורי הגירות הם כאדם המוחזק ביהדות ובא ואומר נתגירת בני לבין עצמי דהלכה פסוקה ביבמות מ"ז א' נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך וכך הובא ברמב"ם ובשו"ע (רס"ח י"א) וע"ז היו צריכים לדון בביה"ד אם הריעותות שנתפרסמו עליהם מספיקות כדי להאמין בכה"ג גם על הבנים וגם אם באמת כל סיפורי הגירות מתחילים מפיהם או שיש עדים אחרי ע"ז, אבל לא ראיתי את זה במאמר.

נסכם את העדות שהם מוחזקים כיהודים, וצריך להוסיף שעדות יוחסין אינה כעדות על נתינת טבעת או הריגת נפש, אלא כל הנהגת יהדות המחייבת את יהדותם נחשבת לעדות, כיון שכן יש במאמר עדויות רבות היכולות להועיל או שאינם ברמת הרצינות של הרב זילבר והרב אנטין, ואלה הם, בפתחת המאמר הובאה החלטת בי"ד ירושלם (לא מבואר אם ההחלטה היתה על הקהילה או על בירור יהדות ספציפי ולא נכנסו לנידון) באות ב' הובאה עדות של דוד ק' (שיש להדגיש בה את הפרט שיהודים בבריה"מ עד חרוב אכלו משחיתתם) שם

הובאה עדות של הרב נחום אייזנשטיין שהיו הולכים לשיבות, משמעותית היא עדות מוהרש"ב שהחזיקם כיהודים (אף שאין ראיה מזה ששלח לשם רב, שהרי י"ל דאפי' ספקי ישראל יש לדאוג להם). הובאה כתובה של קודוקין - אבצ'ניקוב, תהי' מזה ראיה רק אם אבצ'ניקוב הנ"ל היתה יהודי' מיוחסת (ולא התבאר במאמר פרט זה).

באות ב' סק"א כתב לסמוך על המנח"י ודובב מישרים ושטבלו לקריים, המעיין במנחת יצחק יראה שהנידון הי' בבן גירות שקידש אשה ולא רצה לפוטרה בגט, ורצה המנח"י לפסול לחלוטין את הגירות ולהתיר עפ"ז א"א לעלמא, וע"ז כתבו המנח"י והדובב מישרים שא"א לסמוך ע"ז, אבל מכאן ועד להתירם בישראל רחוקה הדרך, והדבר מבואר בשו"ע יו"ד רס"ח ס"ג, מח' ראשונים בדין טבילה שלא בפני ג', והשו"ע הביא דעת הרי"ף והרמב"ם שאינם גרים, וא"כ אין בזה יותר מצירוף בעלמא.

הרב אייזנשטיין כתב להכשירם כיון שנוהגים בתורת יהדות, צריך להוסיף שדבריו אמורים רק כלפי החלק השני שביארנו לעיל, קרי חזקת היהדות של קהילה זו, משא"כ לגבי יהדותם במדינת ישראל, עוד יש לברר דאם באמת בחבל ארץ זה הי' רובם גויים סובוטניקים שרצו להתגייר ולהציג עצמם כיהודים, האם שייך לומר שבאים בתורת יהדות ישראל הם.

כרות שפכה

וא"כ אין מה למולו - וצ"ע בתשובת החת"ס. ויעויין בחו"ב לרבי חיים גריינמן שצידד בדרך זו.

ב. לא הבנתי כשעושים את הניתוח ע"י צינור וכיו"ב אם רק ניקב שביל ש"ז או שהוא נפצע ונכרת, ונ"מ דבניקב אי' בגמ' שניקב פסול מפני שהוא שותת וכאן אינו שותת לחוץ כשר, ועוד יש להכשיר מחמת הראשונים שביארו דאין פוסל אלא נקב מפולש, אף דיש להשיב שהם איירו בנקב חיצוני וע"ז אמרו שלא הגיע לחדרי הזרע דלא הוי מפולש כשר, אבל כאן שניקב מצד שביל ש"ז חשיב מפולש, אעפ"כ צ"ע. עוד נח' הפוסקים אם בעינן מפולש מעבר לעבר או לחדרי הזרע, ולד' התו' דאם לא ניקב מעבר לעבר כשר ה"נ יש להכשיר.

ג. עוד נ"מ אם הוא ניקב או יותר מזה, אם אפשר לצרף שיטת הרא"מ שכן הסכימו הרבה ראשונים והובאה דעתו בב"ש, אבל אם נכרת או נפצע מודה הרא"ם שפסול בקהל.

ד. באופן שחתכו את כל השביל ועשו עור חדש הוא ודאי כרות שפכה ולא שייך כל הצירופים דלעיל, אמנם יש לדון מצד שמתרפא וחוזר להכשירו ועי' פ"ת סוף סק"ז באופן שנשאר צלקת ובחזו"א סי' ט' סק"י, ברם, לדינא נראה שא"א לעשות מזה אפי' צירוף כיון שלא הכריתה נתרפאה אלא הגיע כאן עור חדש שאינו שייך בטבע אל הגיד וצ"ע"ג בזה.

בספר ברית אברהם הכהן דן במי שנולד כשהנקב אינו במקומו, איזה ניתוחים יש ליהרר מלעשותם, בכדי שלא לבוא לידי כרות שפכה, וצריך לדון בדינו של מי שעבר ועשה ניתוחים הנ"ל בדיעבד.

א. אם הנקב הוא למטה מעטרה לכאן' מותר בקהל כיון שהנקב שעושה הרופא מראש העטרה עד שביל ש"ז הוא כולו למטה מעטרה וניקב למטה מעטרה אינו פוסל. אלא אם הנקב למעלה מעטרה יש לדון בזה, ומש"כ שהנקב הוא בין נזר העטרה לגיד לא הבנתי שהרי שורה הגבוהה שלזה קורא נזר העטרה היא רק על גב הגיד, ואם הנקב הוא בחריץ הוא נחשב למעלה מעטרה לכל הדעות.

הנידון בזה הוא איך להחשיב עטרה בכה"ג, האם צורת הגיד קובעת את העטרה או שכל הגיד אינו אלא מלבוש וכיסוי לשביל ש"ז, והעטרה וברית קודש הם שלימות השביל ש"ז, וא"כ כל שחותך בקצה השביל ייחשב למטה מעטרה, מיהו היותר מסתבר בזה דשביל ש"ז שאין לו עטרה חשיב כולו למעלה מעטרה ואולי הוא מהל' הרופאים כמו שנדון להלן וצ"ע.

נ"מ בנידון זה בכה"ג או באופנים שהנקב הוא בגיד או בכיס הביצים שבכה"ג הגיד אינו אלא כדלדול בשר ואם נכרת או נפצע (באופן שלא נגע בשביל האמיתי) כשר בקהל - ועי' בב"י שיש חילוק אם הגיד חלול ויש ב' נקבים או שהגיד אטום - ונ"מ גם לכאן' דבכה"ג ערלתו לא חשיבא ערלה

עוד יש להעיר דאי' בגמ' בנסתם שביל ש"ז ויוצא בשביל של מ"ר דפסול משום דשלא במקומה לא מבשלה וה"נ יש לפסול מהאי טעמא כיון שזה שביל חדש הוי כשביל של מ"ר, אלא דאי מהאי הא הרא"מ וסייעתו מכשירים גם בכה"ג שהרי לא הוזכר בתורה פסול כשלא במקומה רק פצוע וכרות וכשר לבא בקהל.

ה. דעת מהרש"ל ביש"ש דגם הרמב"ם דפוסל בניטלה ביצה אחת מודה דאם הרופאים יודעים לאמן ידיהם ויכול להוליד כשר, וכ"כ בעצי ארזים דכל שיכול להוליד כשר, ועי' כן באגר"מ ח"ג סי' ב' אות ג', ועפ"ז אם א' כזה נשא גיורת והוליד נתברר שהרופאים אימנו ידיהם היטב וחזר להכשירו, וע"פ דברי הספר בא"ה שיש מיעוט המולידים יש לדון להכשיר כולם מצד ספק פצו"ד דהרבה אחרונים הכשירו ספק פצו"ד כספק ממזר ובספק ממזר כ'

הב"מ והש"ש דאפי' מיעוט להכשירא משוי ל"י ספק דמותר מה"ת, אמנם יש לשדות בי' נרגא דלא דמי לניטלה ביצה אחת דרוב רובם מולידים אלא הוא מיעוטא דמיעוטא וי"ל דבהם נתחדש משהו מיוחד ועד שלא נתברר לנו שחזר להכשירו אין להכשירו, ואולי בכ"ז י"ל דכיון דלפי הידוע לנו האדם הזה העומד לפנינו יש לו צד שמוליד שוב הוי ספק ויש להכשירו.

ועוד יש לצרף לזה מה שמומים אלו באים עם עוד פגמים באברי הזרע ויש לתלות שהרבה מאלו שאינם מולידים הוא מחמת כן, אבל לעולם כ"א מצד הנקב הוא בספק חוזר להכשירו.

ו. יש לצרף מה שצייד בבית אפרים דכרו"ש ביד"ש שנעשה כרו"ש ביד"א כשר בקהל אלא שהחזו"א והאג"מ פוסלים בזה, וגם בהרבה מקרים אינו כרו"ש ביד"ש.

שמיטת כספים

ברכת המצוות

א. כ' רשב"א בח"א תשו' י"ח בשם הרב רבי יוסף אבן פלט שאין מברכין על השמטת כספים כיון שאין בה מעשה ויש לעי' אם היה יכול לכוללה במתנות עניים הלוואה צדקה והענקה שאין מברכין עליהם מפני שאפשר שלא יתרצה בה חבירו ונמצא מעשה מתבטל, ונראה דשאני השמטת כספים דאף אם הלוח חפץ להחזיר המצוה

לא מתבטלת כי אם אין המלוה רוצה לקבל מי יכופנו לקבל.

אבל אם נימא שכשהלוה רוצה להחזיר אחרי שהמלוה אמר משמט אני המלוה אינו מקיים מצוה, לא היו מברכין עלי' גם מצד זה וכמ"ש דכל מצוה דאפשר למיעקרא אע"ג דהשתא לא מיעקרא כמאן דמעיקרא דמיא ויש להוכיח מהברייתא גיטין לז' ב וברמב"ם ה"י והכ"ט ובשו"ע

גדר מצות שמיטת כספים

ג. דברים ט"ו מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו זו מ"ע להשמיט המלוה בשביעית, ויש לדון מהי המצוה האם המצוה היא בשוא"ת דהיינו שלא לגבות, ואפשר לקיים את המצוה ע"י שיאמר משמט אני כדאי שביעית י' ח' וגיטין לו ב' ואז אפי' אם גובה אינו מבטל את המצוה, או שהמצוה היא איסור עשה ודרשת חז"ל שצריך לומר דיבור של שמיטה הוא בשביל להתיר את האיסור ועי' מש"כ לעיל.

ד. המרדכי בהשולח הביא ששאל רבינו חזקיה לרבינו אביגדור הכהן על מעשה באחד שהיה נושה בחבירו מכבר ז' שנים ועתה תובעו והוא משיב כי כבר השמיטה השמיטתו כו' ובשנת השמיטה לא בא אליו ולא א"ל משמט אני עד שעברה השמיטה ושמה כיון שעברה השמיטה ולא אמר משמט אני תו לא מחויב להשמיט עד שמיטה אחרת. ולפי הענין נראה דשביעית אפקעתא דמלכא הוא אע"ג דלא אמר משמט אני והשיב שהשביעית משמטת מאליה אע"פ שלא אמר משמט אני אלא מצוה הוא דרמיא עליה באמירה דכתיב וזה דבר השמיטה ואם בא להחזיר במוצאי שביעית יאמר לו משמט אני ואם לא בא להחזיר א"צ כלום דשמוט ועומד הוא והדיבור אינו מעכב השמיטה דומיא דרוצח שרצו לכבדו יאמר רוצח אני משמע דלא רמי עליה לומר כן א"כ רצו לכבדו וזכר לדבר נולד לו בכור בעדרו מצוה להקדישו אע"פ שכבר קדוש מאליו משעת לידה

שהלוה צ"ל במתנה אני נותן לך, חזינן שלעולם אין הלוה יכול לשלם בתורת חוב [וכך משמע ממעשה דרבא שאין המלוה מפסיד המצוה ואפי' בקבלת הכסף] ולכן הוצרך רשב"א לומר דאין מברכין עליה משום שאין בה מעשה.

ורמב"ם הל' ברכות יא ב' כ' שמצות עשה שבין אדם למקום מברך עליה והכ"מ דייק דבא לומר דבמצוות שבין אדם לחבירו כגון צדקה אין מברכין, ונראה דהשמטת כספים היא מצוה בין אדם לחבירו ולדעת הרמב"ם לכן אין מברכין עליה.

ב. לפי מה שדייקנו ברמב"ם הל' שמיטה דהוי מתנה יש לדון דראוי שלא לקבלה כמ"ש בגמ' וברמב"ם סוף הל' מתנה שהצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם כלל ושונא מתנות יחיה.

אמנם מבו' בגיטין לו ב' דתלי ליה עד דאמר הכי ולרש"י יכול המלוה לכפות את הלוה לתת לו את החוב במתנה ובירושלמי כ' שאומר לו משמט אני בשפה רפה והימין פשוטה לקבל וכך פי' הראשונים בגיטין דתלי לה עיניו והראב"ד פי' שאחרי שהלוה אמר משמט אני והחזיר המעות צריך המלוה לתלותם עד שיאמר לו הלוה במתנה אני נותן לך. ולשיטת רש"י קשה איך יכול לאונסו לתת מתנה ועכצ"ל שיש איזה חלות חוב [ועוד קצת ראייה שזה יותר ממתנה מדרוח חכמים נוחה מהמחזיר חוב שעברה עליו שביעית] וצ"ע.

עכ"ל, ונראה מדבריו דדין השמיטה הוא שפקע החוב ומצות השמיטה היא לומר משמט אני [וכ"כ המנחת חינוך] ולפ"ז נראה שמשמט כדכשלא בא להחזיר א"צ כלום הינו מדינא אבל מצוה לומר משמט אני אבל מדמדמי לרוצח ומפרש בהדיא דענין האמירה הוא למנעם מלכבדו ה"נ הכא כל ענין האמירה הוא למנוע מלשלם ורק מי שבא הלוח להחזיר לו זכה במצוה.

[ובדעת רבינו חזקיה צ"ע, דאפי' לדעת הרא"ש בסי' כ' שאיסור לא יגוש חל מתחילת שמיטה אם הלוח בא להחזיר א"צ לומר לו משמט אני וצ"ל משמט אני רק ברגע של סוף שביעית ואח"כ א"צ לומר משמט אני וא"א לצמצם ולא משכחת לה לשמיטת כספים, ועי' בתשובת הרשב"א בתשובה ח"ב שי"ד].

ה. ומדברי היראים בס' קס"ד מבואר דהמצוה היא לומר משמט אני ולפ"ז כ"א מצווה לומר משמט אני, ונראה דאע"פ דזמן המצוה הוא מסוף השביעית אינו מבטל עשה א"כ מת בחובו דהא א"א לצמצם את רגע סיום השביעית, (וביותר אי מספקא לן בבין השמשות מתי נשמט החוב), אלא שיכול גם אח"כ לשמט וק' עמש"כ היראים שם שלוח יזמין מלוה לדין שמשמט לו חובו. מדוע הוי ליה בע"ד, וע"ק איך יכפוהו ב"ד לומר משמט אני דהא יכול לומר להם שיאמר אח"כ, וצ"ל דאיירי כשהמלוה תובע ללוה והלוה חשיב גולן כיון שחייב לשלם, ומש"ה כופין ב"ד את המלוה לומר משמט אני א"נ שנודמנו למלוה אחר שביעית משכונות של הלוח

והוא מעכבם בידו [ונראה דמלוה שתובע עובר בלא יגוש גם אם עדיין לא אמר משמט אני, ולא רק אחר שאמר משמט אני וכדחזינן בדברי הרא"ש דהמצוות אינם תלויות זב"ז].

וי"ש לעי' לדברי היראים דאמירת משמט אני מפקיעה החוב אם אפשר לאומרה ביו"ט ואם צריך לאומרה בפני ב' או ג' [כדאי' קדושין ט"ז א' דמחילה באפי תרי א"נ דאפי בי דינא] ואי צריכה קנין [ובתוס' רבינו אברהם מן ההר על הגליון בקידושין שם כ' דכל מחילת מלוה א"צ קנין].

בגדר איסור לא יגוש

ו. לדעת הרא"ש בהשולח סי' כ' שאיסור לא יגוש חל בתחלת השמיטה והחוב עדיין קיים נראה שמותר להזכיר ללוה שחייב ואין זה משום לא יגוש, ולכו"ע יש לעי' אם עובר בתביעה גרידא או רק כשהלוה שלם או כשנגש בפועל ונראה דאיסור לא יגוש ענינו הוא לקבל את החוב ע"י תביעה וכך משמע בסה"מ להרמב"ם ל"ת ר"ל, אבל לשון רמב"ם בהל' שמטה ט' א' שה"תובע" חוב שעברה עליו שביעית עבר על ל"ת משמע שבתביעה לחוד עבר, והחינוך מ' תעה והרשב"א כ' שאין בה מעשה, ויש להוכיח מזה שעובר על הלוח גם אם לא קיבל את החוב וצ"ל שהנגישה היא שיאמר המלוה החזר לי חובי [ואפי' לא בבי"ד].

וצ"ע בדברי הרמב"ם בסה"מ שהזהרת לא יגוש מה"ת היא רק בא"י, כיון דהוי חובת הגוף וחובת הגוף נוהגת בכ"מ.

בגדר מצות נגישת נכרי

ז. דברים טו ג' את הנכרי תגוש ובספרי זו מ"ע והעולה מהחינוך מ' תע"ו שאין המצוה על השמיטה אלא כל המאריך זמן פרעונו של צד החמלה ביטל עשה, והוא כנגד מצות לא תהיה לו כנושה (שמות כ"ב כ"ד) אבל נראה דמקיים מ"ע בנגישת הנכרי בכל פעם שגובה החוב בזמנו ועל אף שמצוות נגישת הנכרי נכתבה בפרשת שמיטה ב' הלח"מ דכלפי הנכרי אין נ"מ בשמיטה ולכן קאי העשה לעולם.

ושיטת רמב"ם בסה"מ קמ"ב ובמלוה ולוה א' ב' לא נתפרשה, ומסתימתו נראה כהחינוך, אבל רמב"ן והמאירי ב"מ דף ע' כשהביאו דעת הרמב"ם כתבו "אחר השמיטה", וא"כ יתכן שיש שיטה בראשונים כפשט המקראות שהעשה לגוש את הנכרי הוא רק בשמיטה, בכ"ז כלל הוא במצוות התורה אחת דבר אלקים שמים זו שמעתי, כעין לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות, לא תקח האם על הבנים שלח תשלח את האם והכא כיון דאת הנכרי תיגוש הוי בן זוג דלא יגוש קאי אשמיטה.

ושיטת רמב"ן בשרש ששי בסה"מ ורש"י עה"ת וסמ"ג ומ"מ דנגישת הנכרי הוי היתר ולא מצוה והספרי שכ' שזו מ"ע מתפרש ללאו הבא מכלל עשה לא לגוש ישראל וקאי אשמיטה.

העולה מהדברים, להחינוך והרמב"ם כל מי שנודמן לו להלוות לנכרי, צריך לנגשו בכל מקום ובכל זמן, ובזה"ז דשמיטת כספים אינה נוהגת מדאוריתא יש

לעי' האם גם נגישת הנכרי אינה נוהגת וצ"ע, [ואי נימא דאינה נוהגת, אפשר דכשתקון רבנן שמיטת כספים תקון כדין דאוריתא ותקנו גם מצוה לגוש את הנכרי, ונוהגת מדרבנן וצ"ע].

בדיני האיסור להמנע מהלוואה

ח. לרבי דהלל התקין פרוזבול רק בזה"ז ששמיטת כספים אינה נוהגת מהת' ואעפ"כ מבואר בגמ' "שנמנעו מלהלוות והיו עוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך" צ"ל דעוברים על לאו דהשמר לך כל שנמנע מלהלוות. ואי נימא דגם שלא בשנת השמיטה איכא ללאו דהשמר לך צ"ל דמה שאמרה תורה קרבה שנת השבע דיבר הכתוב בהוה.

והחת"ס כתב דמה דאמרינן דהלל התקין כיון שראה שעברו על השמר לך היינו לרבנן, אבל לרבי לא, כיון שעוברים על השמר לך רק כשהבטיחה התורה יברכך בכל מעשיך, וצ"ע על דברי החת"ס וצ"ל מרהיטת הש"ס גיטין ל"ו א' שנראה דעוברים על לאו דהשמר לך כל שנמנע מלהלוות וכך משמע בסוטה מזו ב' [וכן משמע מכות ד"ג ב' דמפרש הקרא קרבה שנת השמיטה שאסור ליגוש ל' יום וע"ז קאי הלאו דהשמר לך וצ"ע], ואת סברתו יש ליישב על פי דברי החזו"א בשביעית סי' י"ח שגם בזה"ז הבטיחה תורה בגלל הדבר הזה יברכך.

ואולי יש ליישב את הקושיא מהגמ' בגיטין דרבנן תקנו שביעית כעין דאו' וחלק מהתקנה הוא שעוברים על השמר לך ולפ"ז

צ"ל דהלל תקן פרוזובול ולא בטל לאו
 דהשמר לך כיון דאין כח לבי"ד לבטל דברי
 בי"ד חבירו א"נ עדיפא ליה לתקן פרוזובול
 שהוא כעין מסירת שטרות דאו', וישאר הכל
 כעין דאו').

ט. ודעת החנוך מ' ת"פ דכל שנמנע
 מלהלוות משום דמפסיד את המלוה
 עובר בלאו דהשמר לך [ונראה דמה שכתב
 משום שמיטה דרבנן לאו דוקא דגבי התורה
 שוה שמיטה דרבנן והפסד המלוה מחמת
 דבר אחר] וכן נראה דעת הרמב"ם שפסק
 כרבי ובהל' ל' כ' מי שנמנע מלהלוות את
 חבירו קודם השמיטה שמא יתאחר החוב
 אצלו וישמט עבר בל"ת שנא' השמר לך
 וגו'.

וממוש"כ הרמב"ם במנין המצוות שלא
 ימנע מלהלוות קודם השמיטה
 כדי שלא יאבד ממונו, בהל' שמיטה, ולא
 בהל' מלוה ולוה, משמע דבכל הנמנע
 מלהלוות אינו עובר בלאו זה, והלח"מ ריש
 הל' מלוה ולוה כתב בטעם הרמב"ם דשאני
 המונע מלהלוות מחמת שמיטה שזה נראה
 כמורד בקונו וקשה ע"ז כיון שהרמב"ם פסק

דשמיטת כספים בזה"ז דרבנן ובהל' ל'
 משמע מסתימתו דעובר בלאו דהשמר לך
 גם בזה"ז וצ"ל דמה שאינו עובר בלאו
 דהשמר לך איירי כשאינו מלוה מאימון
 הלב ורוע עין ולא משום הפסד המלוה [ויש
 ליישב דברי הגמ' דסוטה כמ"ש הלח"מ
 בכוננת הרמב"ם פ"א ממלוה ה"א שהאיסור
 בכל הנמנע מלהלוות הוא שעובר על רצון
 הבו"ת שנתגלה לנו בתורתו].

י. השע"ת בשער השלישי אות ס"ז כ' ואם
 לעת אשר קרבה שנת השבע הזהרנו שלא
 נחדל מלהלוות מיראת דבר השמיטה אף כי
 בזמן שלא יפסיד חובו כי יגדל חטא הקופץ
 ידו מלהלוות כלו' דעובר לעולם מק"ו
 דקודם השמיטה [ולא שייך כאן מה דקיי"ל
 דאין מזהירין מן הדין כיון שהלימוד מהק"ו
 הוא שהפסוק איירי בכל גווני], וי"ל בדעת
 החינוך והרמב"ם דקרבה שנת השמיטה
 דוקא ולא סבירא להו להאי ק"ו, שהתורה
 לא תזהיר אלא על המצוי ולא אמרינן ק"ו
 ואפשר שזו גם כוונת השע"ת ומש"כ
 שכשלא יפסיד חובו יגדל חטאו אין כוונתו
 שעובר בלאו אלא בא להלהיב הלכבות
 ככוונת הרמב"ם בריש הל' מלוה.

בענין נשיא

מכתב מהגרמ"מ שולזיגר זצ"ל

דהאי יחיד לא חזי להיות נשיא בעוד הנשיא
 חי, ונשיא לא חזי להיות לו דין יחיד...".

א. בתוס' תמורה כ' א' [ד"ה הני תרי גופי]:
 "...לכן נראה לפרש הני תרי גופי נינהו,

ועמש"ב שאין ממנין שני מלכים יש להעיר דהא שמואל מינה את דוד בזמן שאול, ומשמע שהי' לו דין מלך, דהא נמשח בחיי שאול אלא דיש לדון בזה מסוגי' דמגילה י"ד ב' דאמר דוד דנבל מורד במלכות, ואביגיל אמרה לו עדיין שאול חי ולא יצא טבעך בעולם, וצריך להבין מה הי' הנידון ביניהם, ויש לפרש דבאמת הי' מלך, אלא דכ"ז שלא יצא טבעו בעולם לא שייך בו מורד במלכות. אמנם בשאול אחר שקבלוהו כל ישראל אמרו "לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה", משמע קצת דכ"ז שלא יצא טבעו בעולם ולא קבלוהו ישראל עליהם שזה עיקר המלוכה במציאות, עדיין לא חשיב מלך וצ"ע.

ג. בסוכה ב' ב' אי' מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה וכו' והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם וכו', ומבוב' שלא היתה אשת מלך, ממה שהגמ' אומרת ע"ז אשה היתה ופטורה מן הסוכה. וק' שהרי אי' בספרי בפרשת מלך "שום תשים עליך מלך", "מלך" - ולא מלכה, א"כ איך היתה הילני מלכה, ועתלי' היתה מרשעת אבל הילני היתה צדקת, כמ"ש בגמ' דכל מעשי' לא עשתה אלא ע"פ חכמים, וי"ל דהיינו בהל' סוכה וכיו"ב, אבל לעזוב את המלוכה זהו נסיון גדול כמ"ש בגמ', "עכשיו מי שאומר לי רד, אני הופך עליו קומקומס של חמין", וייתכן לומר שאין הכוונה מלכה שהיתה אחראית על המלוכה, אלא כדאשכחן ב"ב צ"א ב' "וישם כסא לאם המלך" ודרשו חז"ל זו אמה של מלכות שזו רות, ה"נ הכא, שהיתה אמו של מונבז, כמ"ש יומא ל"ז ב', וכיבדו אותה, ולכן היו

לכאורה הביאור בדברי התוס' הקדושים, שכיון שחטא בהיותו נשיא נתחייב בשעיר, ומבואר בהוריות ט' ב' שאפילו עבר מנשיאותו, כגון שנצטרע, מ"מ נשאר חיובו בשעיר, כדמעיקרא, בשעת החטא, וזה שדקדקו התוס' בלשונם הקדוש "ונשיא לא חזי להיות לו דין יחיד", לא כתבו שנשיא לא חזי להיות יחיד, דהלא משכחת לה שנשיא יעבור מגדולתו, ויהפוך להיות יחיד, כנ"ל בהוריות ט' ב', אבל לא חזי להיות לו דין יחיד, דהיינו שכיון שחל דין הבאתו בשעיר לא חזי להיות לו דין יחיד, בכשבה או שעירה, אפילו אם יעבור מנשיאותו לפני ההקרבה. לכאורה זהו ביאור דברי התוס' הקדושים בסיפא דדבריהם.

וא"כ צל"ע בעניוטי הרישא דדברי התוס' "דהאי יחיד לא חזי להיות נשיא בעוד הנשיא חי" [לכאורה מפני שאין ממנין שני מלכים], למה הוצרכו התוס' לזה, ולמה לא אמרו התוס' בפשיטות, שכיון שחטא בהיותו יחיד, וחל דינו בכשבה או בשעירה, אפילו יתמנה הנשיא לפני ההקרבה, מ"מ יישאר בחיוב הקרבת כשבה או שעירה כיחיד, ולא יהי' לו דין נשיא, וא"כ למה כתבו התוס' שלא חזי להיות נשיא, ולא כתבו שלא חזי להיות לו דין נשיא.

ג. לכאור' יש קצת מקום ליישב קו' הגרמ"מ דלשון הגמ' "תרי גופי" מתפרש יותר בב' מציאויות ולא בב' דינים ומש"ה ביחיד דלא חזי להיות נשיא, פירשו תו' כפשוטו דבמציאויות לא חזי להיות נשיא, אבל בהא דנשיא לא חזי להיות יחיד דא"א לפרש הכי הוכרחו תו' לפרש דכוונת הגמ' לדין יחיד.

בזה במהלך חדש, דהילני היתה מזרע בית חשמונאי כמ"ש רש"י ב"ב י"א, ובית חשמונאי נתמנו למלכותם ע"י כיבוש א"י מהיוונים, ולא ע"פ סנהדרין של ע"א ונביא ככל מלך כמבו' בפרשה "ואמרת אשימה עלי מלך" "שום תשים עליך מלך", אבל מלכות שלא באה בבחירת העם אלא בכיבוש מלחמה לא שייכי בה דינים אלו. (בפי' עמק הנצי"ב על ספרי שופטים כ' דמעטנין מלכה רק בע"כ אבל ברצון שרי).

ובמה שפליג רש"י ב"ב על מ"ר, אפשר דראה מדרש אחר, ועוד אפשר שדקדק מתוך הסוגי' שמשמע שהיו בידו אוצרות אבותיו, ואם נתגייר הלא אינו יורש כדאי' קידושין י"ז ב', ואפי' אם מן הדין הי צריך לירש, הלא כיון שנתגייר בסתר לא היו מניחים אותו ליטול את אוצרות אבותיו, ומשמע שהי' מישראל.

זקנים נכנסים ויוצאים לשם, וקושיית הגמ' וכי דרכה של מלכה לישוב בסוכה העשויה קיטוניות קיטוניות, הכוונה כיון שבבחינות אלו התנהגה כמלכה. ויש להוסיף ע"ז ממה שהביא בתפא"י יומא פ"ג מב"ר פמ"ו שהיתה גיורת, א"כ קרי לה מלכה ע"ש העבר, וכיבדו אותה משו"ה, [וקצת משמע כן גם בבבלי ב"ב י"א א', מונבז המלך בזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת, חברו עליו אחיו ובית אביו וא"ל אבותיך גנזו והוסיפו על אבותם ואתה מבזבזם, א"ל וכו', משמע שאבותיו ובית אביו היו מאוה"ע, דבנ"י רחמנים ביישנים וגומל חסדים, ובדעת רש"י י"ל דמלך שאני משום שצריך עושר וזה מדיני כבוד המלכות, וא"י למחול ע"ז כמ"ש קידושין ל"א שא"י למחול על כבודו ובי' המהרש"א בח"א שם דמלכותא דשמיא היא, וכדאשכחן בחלוקת השלל, שהמלך נוטל חצי השלל] ויש לדון

בגדרי תורה

מכתב מהגר"ד מן זצ"ל

מראשי ישיבת "כנסת חזקיהו"

בעצם הענין שלא עסקתי בו עד עתה, והוא נראה קשה ומסובך, אבל אכתוב בזה את הנלע"ד לפום ריהטא. והוא כמשנ"ת בעז"ה בספרי יד מלך בפ"א מהל' ממרים ה"א באריכות עמש"כ הרמב"ם שם שב"ד הגדול הוא עיקר תושבע"פ, ונת' שם שיש חפצא דתורה שבכתב ויש דתושבע"פ, ותושבע"פ תלוי' בבי"ד הגדול או בחכמי ישראל (בתנאים מסוימים) שהם היוצרים והם הפועלים אותה, ע"ש באריכות. ולכן אותו ענין עצמו, אף אם מצד עצמו אינו תורה, אם קבעוהו כחלק מתושבע"פ (מטעמים הידועים להם) הרי הוא נעשה תורה כשם שכ"ה בתורה שבכתב שהכל תורה היא, ועיין בקוב"ש להגרא"ב וסרמן הי"ד שהש"ס דין בי"ד הגדול לו, ובמש"כ בספרי שם דהיינו דין תושבע"פ ע"ש. וא"כ מה שישנו בגמ' עשאוהו תורה ממש ולכן יתיב דפא אדפא. וכ"ה בתרופות שהובאו בגמ', ורק במה שלא הובא כ' הרמב"ם (בהל' קידוש החדש) שהוא דרך מדרכי התורה. וכן כשלימד ר"ח את רבה

(שבת פ"ב) או רב את בנו (בפסחים קי"ג) עדין לא נעשה זה תורה אלא מילי דעלמא. אבל כשקבעו דברים אלו בגמ' נעשו תורה עצמה והלכות בשו"ע. זהו כלל הדברים הנלפענ"ד כעת, ותן לחכם ויחכם עוד.

בברכה

דוד יצחק מן

בנידון חלב טריפות

הדין ברוב טריפות.

דין מיעוט הניכר שהתברר לנו ע"פ הנסיון.

דין מיעוט המצוי שנתבאר בפוסקים.

פ"א ובעוד תשובות, וכל המקום לדון בזה הוא אם נוכיח שיש בבהמות שלנו מחלה יוצאת דופן וכיו"ב, ואולי באמת אצלינו יש מחצה טריפות מעיקר הדין, וזה דבר רחוק. ויש להוסיף בזה טעם מצד ההגיון, שהרי המחצה טריפות הם מתוך הבהמות שנתמעט חלבן, ואף אי נימא שאין ריעותא אמיתית בזה שנתמעט חלב הבהמה לומר שהיא טריפה, אבל מצד הבירור אצלינו יש מקום לתלות דכל הטריפות הם מהנשחטות, וא"כ יש בהם הרבה פחות ממחצה, וא"כ יש מזה עוד צד היתר, שאם חלב הטריפות פחות מחלב הכשירות, א"כ שפיר מתבטל חלב הטריפות בחלב הכשירות.

אמנם יש לדון בזה מצד אחר, שיש בחלב איסור דרבנן, וכמו שיתבאר, כיון שבמחלבה מערבים חלב מהרבה בהמות, והדבר ברור אצלינו בלב שאין בחלב הכשירות כדי לבטל חלב הטריפות בששים, וא"כ נאסר כל החלב, ובאמת ששאלה זו יש לשאול גם בזמן הגמ', כיון שגם בזמננו הי' מיעוט המצוי טריפות, ומשום זה הצריכו בדיקת הריאה, (ובדיקת הריאה מבוארת כבר בתנחומא ובירושלמי), ובשו"ת משכנ"י יו"ד סי' ט"ז הוכיח דשיעור מיעוט

המציאות כיום שהחולבות שהתמעט החלב שלהם, נשלחות לשחיטה, (בדרך כלל הם בין השנה השלישית לשישית), בשחיטת החולבות נמצאות כמחציתם טריפות, וכעשירית מהן "גלאט", (בשחיטת כשרות רגילה), וא"כ מתעוררת השאלה האם מותר לשתות מחלב הבהמות שהוחזקו אצלינו שיש בהם מחצה טריפות, דחלב טריפה אסור מה"ת (אלא שאין לוקים עליו לדעת הרמב"ם), וכל מה שמותר לשתות חלב, וא"צ לבדוק, הוא משום דסמכינן ארוב בהמות כשרות, וא"כ כשנתברר לנו שאין רוב כשירות לא נוכל לשתות החלב.

אלא דבאמת מצד זה אין שאלה כ"כ, כיון שהרבה מהטריפות שלנו אינם אלא מטעם ספק וחומרא, וא"כ נהי דצריך להחמיר שלא לאכול הבשר מחשש טריפה, אבל לגבי החלב עדין אמרינן שרוב בהמות כשרות וכמ"ש בגמ', והדבר מבואר בשו"ת תפארת צבי שהובא בפתחי תשובה יו"ד סי'

להיות היתר אלא כשיש לפנינו איסור ברור, אבל כאן כיון שלא הי' לפנינו איסור ברור, ולא הי' לפנינו נידון להכשירו, לא חל עליו היתר, וכשנתערב עם חלב שאר הבהמות, ונהי' תערובת לח בלח נאסר,

ויש לבאר באופן אחר, דלא ייתכן שיהי' חלב הבהמה מותר, ונוסף עליו עוד חלב מותר ובזה חל עליו איסור, ומאידך צ"ע איך ייתכן שיש לפנינו חלב טריפות ולא נתבטל בששים ומותר.

אמנם יש דרך אחרת ליישב דברי הרמ"א, דדעת המשכנ"י דהא דהצריכו חז"ל לבדוק הריאה הוא משום שיש בה מיעוט המצוי של ריעותות, אבל רק חלק מהריעותות הוי טריפות, וא"כ י"ל דבחלב של ששים בהמות, עדין אפשר לתלות שאין ביניהן טריפה, וא"כ יהי' נ"מ לדין, אי נימא שבזמנו ברור שיש מחלות נוספות, הגורמות לטריפות יותר מזמן הפוסקים, א"כ אזדא הראי' מהרמ"א, וצ"ע.

המצוי הוא בא' לעשר, וא"כ אפי' אי נימא דבכל פעם שנתערב חלב מעשרה בהמות עדין תלינן שאין בהן אף בהמה טריפה, אבל אם נתערב חלב מהרבה בהמות, שרחוק ביותר לומר שאין בהן חלב מטריפה, יאסר כל החלב, והדבר מבואר ברמ"א סי' פ"א שאם נתערב חלב טריפה (ודאית) בששים בטל, וא"כ ע"כ צריכים לבאר מדוע בכה"ג לא שייך איסור דתערובת טריפה.

ויש לבאר בזה בכמה אופנים, ראשית כל יש להביא מח' הרא"ש והרשב"א בדין תערובת יבש ביבש שבישלה ועי"ז נהפכה התערובת ללח בלח, והרמ"א פסק להקל כהרא"ש, וא"כ י"ל נמי בנידון דידן דכיון שיצא החלב מהבהמה הותר בשתייה, משום דרוב בהמות כשרות, אפי' שעכשיו נידון בתערובת לח בלח, כבר נהפך האיסור להיות היתר ומותר, ואפשר דאפי' הרשב"א שפליג על הרא"ש בדין יבש ביבש מודה הכא, משום דרובא דליתא קמן אלים טפי, מיהו מאידך י"ל דאפי' הרא"ש מודה הכא דאסור, דעד כאן לא אמר הרא"ש שנהפך האיסור

טיגון בשר בחלב

מקום קרינן לבישול בשמן טיגון, כמ"ש בסנהדרין כ"א ובמנחות נ' וק"ד, [ושם משמע דגם מרחשת שהיא בשמן עמוק קרוי טיגון], וכן בקידושין מ"ד ברש"י שם, והתורה אסרה רק בישול ולא טיגון, אבל הדבר מבואר בראשונים בלי להשאיר מקום פקפוק שבכלל לא תבשל שאמרה תורה

בסנהדרין ד' ב' ילפינן "דלא תבשל גדי בחלב אמו" קאי אהָלָב ולא אהָלָב משום דדרך בישול קאסר רחמנא, ופירש"י דהָלָב צלול כמים ואיכא בישול אבל הָלָב אינו בישול אלא טיגון, ועפ"י דברי רש"י הי' מקום לדון דגם המבשל בשר בחלב בשמן אינו חייב מדאו', כיון שבכל

אחר בטיגון לפטור במבשל בב"ח, והוא באילפס עם חלב מעט, וצ"ע מקורו, ואם למד דין זה מסוגיין, מבואר שהחסרון בחלב הוא שאינו נימוח לגמרי אלא מעט, ומש"ה אינו מבשל את הבשר אלא מטגנו, אבל זה מבואר מדבריו להדיא דבשמן עמוק ודאי חשיב בישול וכמשנ"ת.

וסמך למה שכתבנו בדברי רש"י מבו' בפמ"ג או"ח סי' שיי"ח סק"ז לגבי בישול אחר טיגון בשבת שכתב דבשמן אפשר, ובשומן מבואר ברש"י בסנהדרין דלא חשיב בשול, ומבו' להדיא דפי' שאין מקור ברש"י לדין שמן, ומש"כ בפמ"ג יל"ד סי' צ"ח סק"א דבעוף שנפל לחמאה שניתכה יש להתיר בהנאה בשעה"ד משום דהוי טיגון ולא בישול, צ"ל דחמאה שלהם היתה כשומן וחלב דגם אחרי שניתכה היתה סמיכה, או שטעם הדבר הוא שאין טיגון באוכל אפי' שניתן להיות כמשקה גמור, או אפשר דהפמ"ג פשט למה שנסתפק באו"ח וס"ל דטיגון לא חשיב בישול, והיקל בכך מדעתי במקום הפסד מרובה, אף שאין לזה מקור בראשונים, ולמשנ"ת משמע בספר הבתים לאסור, דכתב דבשר בגבינה אסור אף דאמרינן בגמ' דבשר בחלב אינו דרך בישול, וצ"ל דס"ל דלא אמרו בגמ' אלא ביאור וילפותא דא"א לומר דהפסוק קאי על חלב, כיון שאינו עיקר בישול, אבל אחרי דילפינן איסור בב"ח, שוב אמרינן דאסור מה"ת גם באופן ששייך בחלב, וזמש"כ שלא מצא לזה ראי' מבוארת לא לאיסור ולא להתיר, והכריע מסברא לאיסור, ואפשר שכ"ה גם לדעת רש"י והר"ן.

נכלל גם בישול בשמן, אף שעיקר שמו הוא טיגון, ורק חלב אינו נקרא בישול כלל ורק טיגון. בחידושי הר"ן שם כתב בפירוש רש"י דלא שייך בישול אלא בחלב שהוא משקה אבל בחלב שהוא אוכל לא שייך לשון בישול אלא טיגון, ומבואר להדיא כמו שביארנו שהחסרון בחלב שהוא אוכל, וכל שהוא משקה שייך בו לשון בישול, וביד רמה ג"כ כתב פירוש זה בגמ', אע"פ שלא הזכיר לשון טיגון, ועכ"פ ש"מ דלא ממעט בגמ' אלא אוכל, ועפ"ד הר"ן גם רש"י סבר כך, ובקובץ שיטות קמאי הביא ספר הבתים שכתב וז"ל יש מי שכתב שמטגן בשר עם גבינה אעפ"י שמטגן ומבשל אותו על האור אינו אסור מן התורה ואינו בישול, ולא נקרא בישול אלא כשמבשלם וחייב, ולא מצאתי בזה ראי' מבוארת לא לאיסור ולא להתיר, ויראה לי שיש בטיגון איסור מן התורה, עכ"ל, ולשונותי צריכים ביאור רב, עכ"פ מבואר בדבריו שהציור שדנו עליו בטיגון הוא בגבינה שהיא אוכל, ולהכי אינו בישול, אבל בשמן אין מקור לכך, ובמאירי כתב בישול בשר בחלב לא נאסר מן התורה אלא דרך בישול, והוא שמבשלו עם חלב צלול כעין מים, אבל אם צלה את הבשר והי' מפטמו בחלב אין זה איסור בישול מן התורה (ובתו' ד"ה דרך בישול למדו מפסחים מ"א דצלי' נחשבת בישול ודלא כדברי המאירי כאן).

וכן אם בשלו בחלב שנתחבץ (כמו שכתב בספר הבתים) וכן אם טגנו באילפס עם חלב מעט כעין שעושין בשמן, ויש חולקין בטגון באילפס, עכ"ל, ובדבריו מבואר אופן

הערות על ספר "דרך אמונה"

"אבל אין מחלק להם אלא מניח בשדה והם יבזבזו" וכ' בציה"ל ר"ש בשם ירושלמי, וראיתי סתירה לזה בד"א פ"ב ס"ק קכ"ד שם כתב שבעה"ב מחלק לכולן בשוה, ושם כתב בשעה"צ, ע"פ הגר"א הרש"ס הפר"ח פה"ש ושע"צ, אלא שהוסיף דלפי"ה הר"ש אפשר שאין הדין כן וצ"ע.

ה. בד"א פ"ב ס"ק ק"ג כ' וי"א דחצי הפאה יכול לשמור בשביל קרוביו וכ' בציה"ל אבל מסתימת הראשונים נראה שחולקים ע"ז ויש לחזק דבריו דאפי"ה האו"ז לא אמר ד"ז ומה שהביא את התוספתא "ומפני גזל עניים וכו' ויאמר לקרובו טול פאה זו, ותי' דהיינו שלא יאמר טול לך כל פאה זו אבל עד מחצה וכו' נמי שרי"י אין כוונתו דיכול לשמור חצי הפאה לקרוביו, אלא כוונתו להקשות על האי דינא דיכול לעכב מחצה ממעשר עני ומהצדקה לקרוביו, דחזינן דכה"ג קרי לי' לגבי פאה גזל עניים, וע"ז מתרץ דלא אמר דחשיב גזל עניים אלא משום אופן שנותן הכל לקרובו, אבל לעולם מודו כו"ע דבפאה אין טובת הנאה לבעלים.

ו. בד"א פ"א ס"ק ס"ב כ' ומ"מ דעת רבינו נראה שבכל אלו צריך לקרות שם פאה יש להעיר דבד"א פ"ב ס"ק קט"ז כ' בד' הרמב"ם שא"צ לומר בהדיא ה"ז פאה וסגי שמפרישה.

ז. בד"א פ"ד ס"ק ל"א כ' "ואפשר" שכ"ז בזמננו [שצריך ליתן ד' קבין לבית כור] אבל בזמננו שהקרע כחושה צריך לשער

א. כתב בציון ההלכה הלי' מתנו"ע פ"א סק"צ "ואם הי' ספק גמור י"ל דפטור ממעשר שהרי הי' מחוייב להשאיר מספק מה"ת" עכ"ל, ולא הבנתי שהרי בד"א פ"ב סק"ה הביא ד' החזו"א בכ"מ דבמקום שאין חזקת חיוב א"צ להשאיר לשו"פ.

ב. בד"א מתנו"ע פ"א סקפ"א כ' בשם הגר"א שהקוצר שדעתו להוציא הפירות לחו"ל פטור מפאה [ואם קצר ע"ד להוציא למקומות החייבין מדרבנן תלוי במח' הרמב"ם והראב"ד] עכ"ל, אמנם לכאור' מה שהעתיק בד"א הוא המהדו"ק בחזו"א, ואח"כ נוסף סוגריים שנראה מכל הדברים שהם הוספה מאוחרת ושם כ' נראה דעת הראב"ד שם דאף ביצא לחו"ל הרחוק חייב מדבריהם עכ"ל, ולפ"ז מסקנת החזו"א שכל דברי הגר"א א"א לאומרם אלא בשיטת הרמב"ם.

ג. בציה"ל מתנו"ע ס"ק צ"ה כתב להעמיד את דברי הפאה"ש שכ' שבא"י נוהגין בלשו"פ אף האידנא בציון שמבקש מהעניים לבוא וללקט, ולכאור' הי' נראה שהפאה"ש הי' בא"י בזמן שהי' עוני גדול והיו גם עניי ישראל מלקטים (ונראה מדבריו שבכה"ג חייבים בא"י גם אם רוב גוים) והחזו"א דבר על תקופה יותר מאוחרת שהי' הלחם בזול ומצוי ורק הערבים ילקטו שהם בתכונות המסוגלות לכך.

ד. כתב בד"א מתנו"ע פ"א ס"ק י"ד בבעה"ב שכילה שצריך ליתן בתלוש

כשרוצה ליהנות ממנה איזה הנאה חייב לתרום ולעשר קודם אבל לא כששורפה [וכ"כ בבהה"ל הל' מעשר סוף פ"י] ולפי מה שנראה בפשטות החזו"א לא הבנתי איך הוציא דין זה, דבחזו"א כתב דנראה עיקר כדעת האומרים דמעשר היא מצוה חיובית שהרי עובר בכל תאחר, מ"מ כל שלא עבר בכל תאחר שורפו ומיפטר מעשה וצ"ע. עכ"ל. ולכאור' כוונת דבריו היא כמו שאדם הלבוש ציצית יש עליו מצוה חיובית להטיל ציצית ואם פושט את הטלית או שורף אותה נפטר מהעשה ה"ה בתרומה, אבל מנ"ל שיש עוד תנאי להתחייב בהפרשה שרוצה ליהנות ממנה.

י. בד"א פ"א ס"ק ק"ב הביא דבחזו"א כתב דאפשר דקיי"ל דאין לגוי קנין בא"י לחפור בה בורות וכן אין קונה אילנות לתלשן ולהסירן ולא חל קנין ע"ז וצ"ע. עכ"ל. כלומר שהחזו"א מסופק [וואפשר] בדין חפירת בורות. ועוד שהגוי אין קונה אילנות לתלשן. ובפשטות החזו"א לכאור' הי' מקום לומר אחרת, דשם כתב "נראה דנכרי אינו קונה קרקע אף לתלשה ולהסירה למ"ד אין קנין לנכרי לחפור בה בורות ואף דקיי"ל כרבה אין זה מכריע דקיי"ל כוותי' לענין לחפור בה בורות. עוד יש לדון שאינו זוכה באילנות ע"מ לעקרון קודם זמנן וכו' כיון דתקנו חכמים כן אפשר דלא מהני שום קנין להפסיד הישוב, מחמת תקנת חכמים וצ"ע. עכ"ל. משמע דכל הספק הוא בדין השני אבל הא פשיטא לי' שאין קנין לחפור בורות. ובדין השני הוא משום ישוב א"י א"כ ה"ה בישראל לא יהי' קנין לזה, דהראי' שהביא שם מב"מ ק"א א' היא בישראל.

כמה הדרך ליפול וכו', ויש להעיר שבחזו"א כתב "ואפשר" על הא דבשני דרשב"ג הוי ארעא שמינה טפי משני דרבי יהודה ואח"כ כתב שבזמננו צריך שיעור חכמים לפי ערך הפירות דגדילי השתא, ואם הי' מספקא לי' דין זה הי' צריך לפרש דמספקא לי' כיון שאין בספק הקודם גילוי לדין זה (ומה שהק' ותי' מהרמב"ם הם דברים פשוטים ולא נראה שבא לספק את הדין בזה).

עוד יש להעיר עפ"ז [אף שאי"ז נוגע לדינא] שבד"א העתיק בפשיטות דשיעור פאה א' משל"ז ובאמת ע"ז קאי ה"ואפשר" של החזון איש שהי' נראה לו הרבה לכן אמר דאפשר דד' קבין נאמרו על שדה המוציאה יותר.

ח. בחזו"א מעשרות סי' ז' ס"ק ח' כתב בשם רעק"א "דבאמת אינו הפקר אלא שעקרו חכמים איסור גזל וכו' " ועל פי זה כתב להסתפק "ואכתי יש לדון שאין הפטור חל אלא כשהעני זוכה", וברעק"א לכאור' כתב דבר אחר דכיון שהעניים יכולים לזכות [לאפוקי הפקר לעניים שלא חל כלל] קרי בי' יש לו חלק ונחלה עמך" ולפ"ז אין מקום להסתפק שהפטור חל מיד, וכל הספק הוא רק להבנת החזו"א. וא"כ דברי הד"א בפ"ד ס"ק ל"ה צ"ע. שהעתיק את הרעק"א כפשוטו ולא כמו שכתב בחזו"א, ואעפ"כ העתיק ע"ז את ספק החזו"א.

ט. כתב בד"א הל' תרומות פ"ב ס"ק ח' בשם החזו"א שאפי' אם אינו רוצה לאכול מצוה להפריש אך כתב דדוקא

גבולות עבר הירדן

והנה בהר שעיר ישבו העמלקי והכנעני כמ"ש בפרשת שלח עמלק יושב בארץ הנגב וגו' והאמורי יושב בהר, ובפי"ד פמ"ה וירד העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא וגו', ובדברים א' ז' ובאו הר האמרי ובפסוק י"ט ונסע מחרב ונלך את כל המדבר וגו' דרך הר האמרי וגו' עד קדש ברנע והר האמרי הוא הר שעיר כמ"ש לעיל אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע, וכך לשון הפסוק להלן ויצא האמרי הישב בהר ההוא וגו' ויכתו אתכם בשעיר וגו'. ומלבד עמלק שהוא מבני עשו ונראה שישב בעמק שבצפון הר שעיר נראה מקרא שהיו עוד בני עשו בהר שעיר וכמ"ש בפרק ב' פנו לכם צפונה, אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישבים בשעיר וגו' כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר, ונעבור מאת אחינו בני עשו הישבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר. וכ"ז לפני שבאו לארץ אדום, ונראה שמדבר צין הי' שייך למלך אדום ולא לבני עשו היושבים בשעיר, אלא שאם היו זוכים היו נכנסים לארץ דרך הר שעיר והיו יורשים את האמורי היושב בהר, וכיון שלא זכו באו ליכנס דרך מדבר צין, וכיון שלא הניחם מלך אדום נכנסו דרך ערבות מואב.

כ' באד"א פרשת בלק דבנחל זרד פסקו מיתי מדבר מלמות, והק' דהא זה ידוע שלא פסקו מלמות עד שבאו לא"י, ותי' שא"י מגיעה עד נחל זרד, וצ"ע דהא בפרשת חקת אקרא דויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין פירש"י עדה השלמה שכבר

א. כתב הגר"א באדרת אליהו פרשת חקת כי הר שעיר הוא לדרומה של א"י וארץ אדום היא לדרומה של מואב, ונראה מדבריו שצייר לו את סדר הארצות, שהר שעיר נמשך יותר לדרום מערב ומתקצר באלכסון לצפון מזרח ושם ממשיך באלכסון גבול מדבר צין וממשיך באלכסון גבול ארץ אדום. דס"ל שההליכה במדבר צין ובארץ אדום היתה לצד צפון כמ"ש דברים ב' "ונסב את הר שעיר" "רב לכם סב את ההר הזה, פנו לכם צפנה" וכך הלכו צפונה לצפון הר שעיר עד שבאו למיצר מדבר צין, ומשמע מלשון הגר"א שלא נכנסו למדבר צין רק הלכו במיצרו. אמנם, אח"כ כתב שהלכו ע"פ דרומו של ארץ מואב, משמע שהילוכם הי' יותר ממערב למזרח מאשר מדרום לצפון, דאל"כ הי' יותר מתאים לומר שהלכו ע"פ מזרחו, וי"ל הואיל ונקט דרצועה יוצאה ממואב ומכסה כל מזרח אדום, לא המ"ל ע"פ מזרחו ונקט ע"פ דרומו אע"פ שהגבול הי' מדרום לצפון.

הדברים מתאימים עם המציאות במפה, אם נמתח קו מדרך ים סוף, היינו מהלשון המזרחית של ים סוף, עד נחל זרד הוא הנחל היורד לים המלח, דרך ג'בל הרון הוא הר ההר שבו מת אהרן, יהי' הקו מדרום לצפון ורק נוטה מעט למזרח. ומה שבקשו בני"י ממלך אדום לעבור בגבלו אף שא"א להגיע לא"י דרך ארץ אדום מבאר באדרת אליהו פרשת בלק שבקשו ממלך אדום לעבור דרך מדבר צין שהוא מגיע עד א"י.

שחנייתם בהר ההר היתה צפונה למקום חנייתם בקדש.

שם. והלכו למעלה מארץ אדום הרבה. היינו שהלכו למזרח הרבה אחרי ארץ אדום, וכשנ"ת דכוונת רבינו למעלה זה למזרח.

מש"כ הגר"א דאדום לחוד והר שעיר לחוד [וכ"כ במו"ק או"ח ש"ו] צע"ק בקראי דבראשית, וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום, ל"ו ח' וישב עשו בהר שעיר, ואלה תולדות עשו אבי אדום בהר שעיר, ומבאר בפסוקים ט"ז י"ז אלה אלופי אליפז בארץ אדום, אלה אלופי רעואל בארץ אדום וצ"ע.

ב. עיקר נחלת בני גד מבוארת ביהושע ט"ו שהיא כל ערי הגלעד מים כנרת בצפון וירדן במערב עד נחלת ראובן שקבלו את ערבות מואב כמ"ש שם בית פעור ואשדות הפסגה ובית הישימות, ומבואר עוד בקרא שקבלו עד ערוער שהוא על שפת נחל ארנון גבול ראובן לדרום, ואפשר שזה הי' חצי ארץ בני עמון שטהרה בסיחון כמין רצועה המקפת את האמרי וזה קבלו בני גד. באדרת אליהו חקת כתב שהרחיב עוד גד גבולו ע"פ מואב למזרח שמש עד נחל זרד וזה דיבן גד וביאר יותר בפרשת בלק (מהדורא ב') דברכו משה לגד וטרף זרוע אף קדקד דלקח נחלתו לרחב א"י כמו זרוע בלי מצרים, ומה שפי' דיבן גד ע"ש שבט גד צ"ע דהא גם בנחלת יהודה הי' מגדל גד וע"כ שהוא שם שקראו הכנענים ע"ש ע"ז כמ"ש העורכים

מתו מתי מדבר, וכך פי' להלן אקרא ויסעו מקדש ויבאו בני ישראל כל העדה הר ההר, שכבר כלו מתי מדבר, ואף שהרמב"ן נחלק על רש"י שם בפ"ה הקרא, לא נחלק על כך שכבר פסקו מלמות, ולדברי הגר"א קשה, אם עדיין לא פסקו מלמות איך בקשו ממלך אדום ליכנס לא"י, והרי נגזרה עליהם גזירה שלא יכנסו לארץ, וצ"ע.

שם. לפרש"י צ"ל שמדבר צין הי' לצד שני של ארץ אדום ואדום היתה למטה הימנה עכ"ל נראה דלמטה היינו לצד מערב כצורת המפות של הקדמונים שהי' המזרח למעלה ומערב למטה.

שם. לכך נראה דארץ אדום במקצוע דרומית מזרחית למעלה ומדבר צין למטה הימנה והיא במקצוע ממש ע"כ. נראה דגם כאן למעלה הכוונה למזרח ולמטה למערב וכש"נ.

שם. כתב הגר"א והר ההר הי' משוך מעט לצד דרום וקדש הי' לצד צפון. באמת כך מצוייר במפה, אבל לא הבנתי מהיכן למד כן הגר"א, ובביאור הגר"א ביהושע ט"ו כתב שהר ההר למטה מאדום וקדש עוד למטה ממנה קצת כוונתו שהר ההר מערבית לאדום וקדש מערבית להר ההר וכשנ"ת. ומצד הציור במפה אין הכרח אפי' אם המקומות שבמפה הם המקומות שבתורה, שהרי לא נכנסו לתוך עיר קדש של אדום שהרי מלך אדום לא הניח להם להכנס לארצו אלא שחנו בתחומה ומחנה ישראל י"ב מיל ומגיע דרומית להר ההר ושפיר י"ל שהי' סדר חנייתם בתחום קדש באופן כזה

לעיר אין טעם לסומכה אלא לסימן עכ"ד. אבל אי"ז מיישב דברי התרגום יונתן.

ואף דמפורש בקראי טובא דלא נחלו אלא מנחל ארנון. במדבר כ"א כ"ד דברים ב' ל"ז דברים ג' ח', ג' י"ב, ג' ט"ז, יהושע י"ב א', י"ג ט', י"ג ט"ז שופטים י" כ"ב, פי' הגר"א דמש"כ בדברים ב' ל"ז העיר אשר בנחל שהכונה לדיבן גד אשר בנחל זרד. אמנם צ"ע דביהושע י"ג ט"ז מפורש שהעיר אשר בנחל ניתנה לראובן, וא"א ליישב דסוכ"ס רוב רוחב הנחלה מסתיים בנחל ארנון ורק זרוע ורצועה נפקא אחרי גבול מזרח מואב דהא כיון שבא לסיים גבולי א"י צריך לסיים אפי' רצועה שיוצאה כמבו' גיטין ז' ב' (לתו' גם להו"א ולרש"י למסקנת הגמ') ואולי העיר אשר בנחל והעיר אשר בתוך הנחל זה ב' דברים. וזה דוחק גדול דכל כה"ג מפרש יותר בקרא ב' ערים גם ל' הגר"א העיר אשר בתוך הנחל, ואפשר עוד דהעיר הייתה לראובן אבל כל הגבול עד העיר (וסביב העיר עד בכלל) הי' לגד וצ"ע.

כתב הגר"א שלקח גד נחלתו בלי מצרים לפי שלראובן ומנשה היו להם מצרים, גשורי ומעכתי למנשה ולראובני גבול בני עמון אבל לגד לא הי' לו שום מצר [היינו שלמזרח גד הי' מדבר] וגם לרוחב א"י לקח נחלתו כמו זרוע ג"כ בלי מצרים. ויש להסתפק לדעת הגר"א האם זרוע גד הייתה מנחלת גד בגלעד והקיפה גם את עמון ונחל יבק ממזרח שהרי במערב עמון הי' הראובני כמ"ש הגר"א, או שמעמון למזרח לא נחלו ישראל וזרוע גד היא מחצי עמון שטהר

לגד שלחן וכן בתרגום יונתן תרגם דיבן גד לשון מזל, ואפשר דשמות המסעות שאני דהרי רוב המסעות היו במדבר בארץ לא עבר אדם שם, וע"כ דכל השמות נקראו ע"י ישראל וא"כ שפיר יש ללמוד מהם, אף שדיבן גד כבר הי' בישוב וצ"ע.

הרב חנן שרעבי שליט"א כתב ליישב הקושיא דהנה שם דיבון גד פירושו דיבון של גד והמשמעות שהיו שתי ערים בשם דיבון וקראו לאחת מהן דיבון סתם ולאחת דיבון גד כדי להבדיל. ובכה"ג שיש שני מקומות בשם אחד וצריך להבדיל ביניהם ע"י סימן דרך המקרא בכ"מ לקרות א' מהן ע"ש השבט שניתנה לו [אם השני חלוק ממנו בזה ושייך לשבט אחר]. כאשר מצינו בית לחם יהודה בחלקו של יהודה לאפוקי מאידך בית לחם סתם שהיתה בחלקו של זבולון יהושע י"ט ט"ו. ומצינו גבעת בנימין לאפוקי מגבעה סתם שהיתה בחלקו של יהודה יהושע ט"ו נ"ז. ומצינו קדש נפתלי לאפוקי שאר קדש שהיו מדרום לו וכמדו' שזהו הסימן העיקרי במקרא לחלק המקומות ובאמת מפורש במקראות שהיו תרי דיבון ואחת ניתנה לראובן ביהושע י"ג י"ז ואחת ניתנה לגד במדבר ל"ב ל"ד. ולכן מסתבר מאד שאם מצינו מקום הנקרא דיבון גד היינו אותה דיבון שניתנה לגד. [ושם במדבר נקראה דיבון סתם שאין טעם לקרותה שם דיבון גד דבחלק גד איירי]. משא"כ במגדל גד ובעל גד תיבות מגדל ובעל יש להן מובן בלשונינו ולכן יתכן שזהו עיקר שמן שזהו מגדלו של גד וכדו' ואין הכרח שבא לסימן אבל תיבת דיבון שאין לה מובן בלה"ק והיא שם עצם

ל'ט ב' דעזים שבהר מכוור היו מתעטשות מריח הקטרת דנחלת ראובן היא סמוכה לירושלים ורוח מערבית צפונית מביאה ריח הקטורת להרי מכוור אבל נחלת גד היא בצפון טובא.

ביאור חלוקת נחלות השבטים שחלקו לשבט אחד ערים בתוך גבולו של שבט אחר כמ"ש הגר"א בארץ יעזר וכן חלוקת ערי הלויים, וכן ביהושע ט"ז ט' והערים המבדלות לבני אפרים בתוך נחלת בני מנשה ופירשו המפרשים שהיו ערים לאפרים בתוך נחלת בני מנשה, י"ז י"א ויהי למנשה ביששכר ובאשר בית שאן ובנותי וגו', י"ט א' ויהי נחלת שמעון בתוך נחלת בני יהודה, י"ט מ"ז ויצא גבול בני דן מהם פירש"י כאן נטלו קצת ועוד נפל להם גורל במקום אחר רחוק מגבולם ושאר שבטים מפסיקים בינתים. כיון שאין חלוקת השבטים כחלוקת המדינות שעושים מצר ביניהם ואין מלכות נוגעת בחברתה דארץ ישראל כולה אחת היא, אלא דערכה של א"י בחלוקת הגורלות היתה לפי שבטים לבית אבותם למשפחותם ואין משמעות לגבול מצד עצמו כגבולות הארצות אלא לתחום נחלת כל שבט, ואם הי' איזה טעם חלקו ערים לשבט אחד בנחלת שבט אחר.

שופטים י"א כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים מארנון ועד היבק ועד הירדן, וזה כולל את עמון שטהר בסיון, מבואר שעמון שלא טהרה בסיון מגיע עד נחל יבק, וא"כ ארץ בני עמון שטהרו בסיון הי' כמין גאם מארנון עד עמון ושם המשיך הגבול מערבית לעמון עד

בסיון שזה קיבלו גד עד ערוער ולדברי הגר"א עד נחל זרד וצ"ע.

ואין ללמוד מדברי הגר"א שיש קדושת עבר הירדן ממזרח לארץ סיון, דנחלה בלי מצרים הכוונה כפשוטה שלא היו לגד גבולות התוחמות בינו לעמים אחרים, אבל אי"ז סיבה לומר דלא הי' גבול לקדושת הארץ, ואפשר לדעת את הגבול ע"פ הנהרות שאינו מרחיב יותר מנחל זרד להגר"א ומנחל ארנון ונחל יבוק שהם גבולות מואב והאמורי. אמנם במדרש תנחומא שהובא ברש"י עה"פ ברוך מרחיב גד כתב שהי' תחומו של גד מרחיב והולך כלפי מזרח משמע טפי שלא זו בלבד שלא היו להם גבולות למזרח אלא שהי' תחומם מרחיב בפועל ועדיין צ"ע אם ללמוד מזה לקדושת א"י וצ"ע.

כתב באד"א חקת שהרחיב גד גבולו שנטל אחר ראובן ארץ יעזר. וגלעד נגד ארץ ראובן ונגד ארץ מואב, ונראה פירושו מש"כ שגלעד נגד ראובן ומואב, פי' מרחיב כפשוטו ששטחו של גד מכנרת עד ערבות מואב הוא רחב כשטחו של ראובן ומואב ביחד [אמנם, למש"כ הגר"א פרשת בלק שעמון הוא גבול הראובני צ"ל שגד נטל רק עד היבק שהוא גבול בני עמון וא"כ אין שטחו גדול כ"כ, וצ"ע מדוע לא הוזכר בקראי דיהושע שיבק הוא גבול ראובן וגד]. ומש"כ שנטל אחר ראובן ארץ יעזר יש לפרש ע"פ תרגום ירושלמי שתרגם מכור ובמפה תל מכור הוא הר סמוך לים המלח ולנחל ארנון שהוא בתוך נחלת ראובן, והדברים מתאימים עם המבואר בגמ' יומא

היבק והמשיך עד הירדן, וביהושע י"ג כ"ה מבואר שגד קבלו חצי ארץ בני עמון וא"כ ה' גבול גד למזרח ארץ בני עמון שלא טהרו בסיחון וצ"ע דברי הגר"א שלגד לא ה' מצרים ורק לראובני ה' גבול בני עמון.

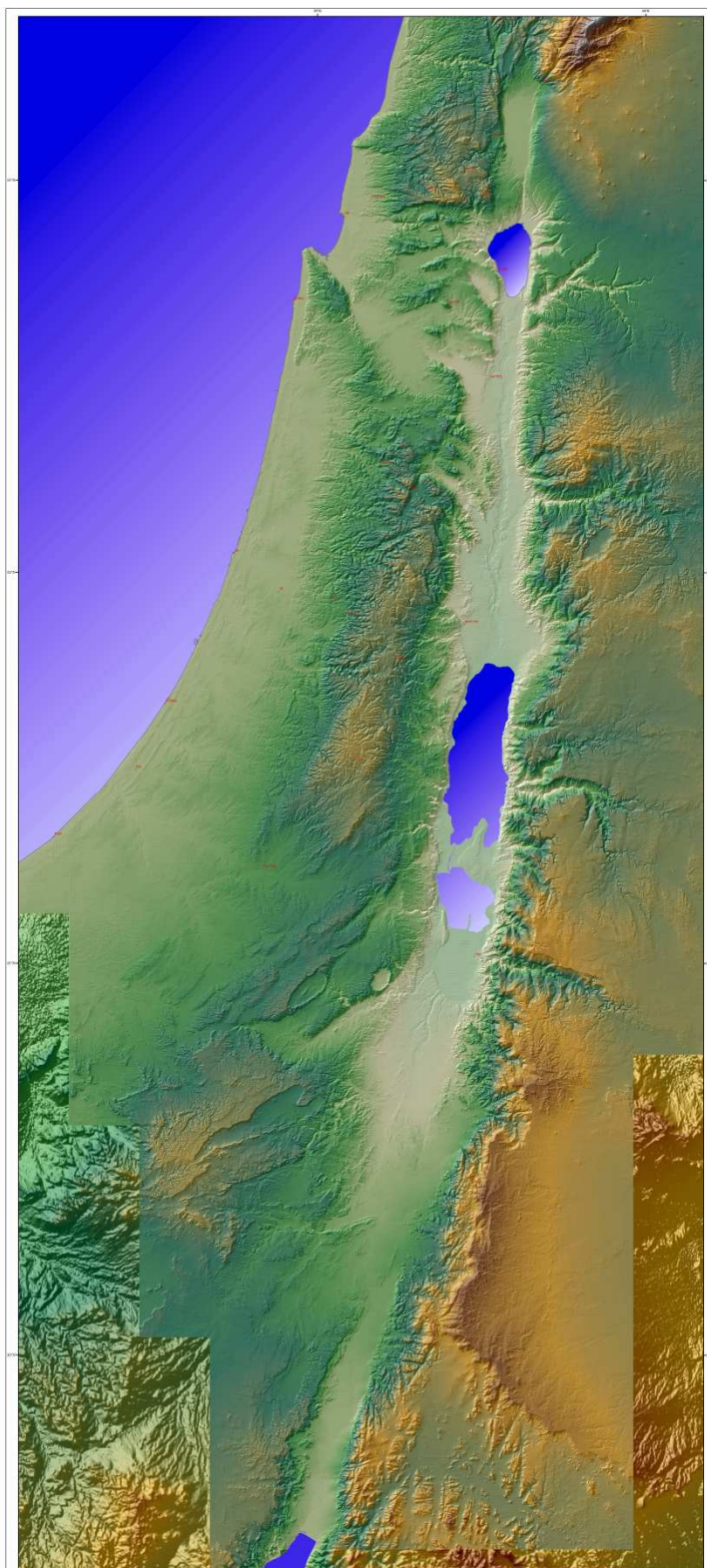
ג. מקומה של מדין צריך בירור, דמחד משמע בקראי שלא היתה סמוכה לא"י, שמות ג' א' ומשה ה' רעה וגו' וינהג את הצאן אחר המדבר. משמע שמדין סמוכה למדבר חורב, וכן בשמות ד' כ"ז ה' דרכו של משה דרך הר האלקים ומשמע שמדין לדרום א"י, ולא הוזכר בשום מקום שישראל ירשו וחלקו את מדין.

מואידך בבראשית ל"ו ל"ה המכה את מדין בשדה מואב משמע שהיתה מדין סמוכה למואב, וכן משמע בראשית ל"ז כ"ח שדרך הסוחרים המדינים למצרים היתה דרך א"י, ומשמע שבאו מאיזה מקום בעבר הירדן [בפסוק כ"ה א' והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד] ובפרשת בלק וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם שגם מדין היו יראים מישראל, ומשמע שהיו

בדרכם של בני"י, אמנם ברש"י במדבר ל"א ב' כתב שהמדינים נתעברו על ריב לא להם. ובפרשת בלק באה המדינית לשטים בערבות מואב להחטיא את ישראל, וא"י ברש"י פנחס כ"ה י"ח שלא היתה המדינית היחידה, ומשמע שהם סמוכים לערבות מואב, וביהושע י"ג כ"ה אשר הכה משה אתו ואת נשיאי מדין וגו' נסיכי סיחון יושבי הארץ ומבואר שהיתה ארץ מדין מארץ סיחון, אף שבתורה מבואר שכבשו את ארץ סיחון ורק אח"כ שלחו מואב ומדין לבלעם ואח"כ היתה עצת בלעם ורק עי"ז נכנסו עמם למלחמה, וידבר ה' למשה נקם נקמת בני ישראל ומשמע שלא הכה אותם משה לכבוש נחלתם ולישב בה אלא רק לעשות בהם נקמה וצ"ע בכ"ז.

וא"א לפרש שהמדינים היו נוודים נודדים, ונעו על פני כל המזרח, כי הדבר מפורש בקרא שמות ב' ט"ו "ארץ מדין".

(בקו' חיבת הקודש הביא ראב"ד לתו"כ מצורע שכ' אפשר כי מואב ובני עמון מפני שהיו אחים מלך אחד מולך עליהם, ולפ"ז עמון ומואב שטהרו בסיחון זה מקום אחד).



מפה זו היא תרגום מקצועי של מדידת הגבהים של א"י ע"י לוויין. חשיבות רבה יש לידיעת ההרים הגבעות והנקיקים שהם מזמן יציאת מצרים ומתן תורה כדי לקבל תמונה נכונה בפי' המקראות.

תודתי להרב בנימין קרלינשטיין ולהרב ישראל קרויזר על המפה ועל כל עזרתם בסוגיא

תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א

- א. **ש.** האם מצות צניעות שמנה הסמ"ג מ"והי' מחניך קדוש", היא דוקא בביהכ"ס דיליף לה מ"והי' מחניך קדוש".
- תשובה.** נראה שהיא מצוה כללית, כל' גם שלא בביהכ"ס, דמסתמא דיני טפח וטפחיים בביהכ"ס הם גם כשמנקה א"ע ולא רק כשעושה צרכיו. (בע"פ).
- ב. **ש.** האם כיס המכנסיים וברד המכנסיים נחשבים שני כיסויים כדי להכנס עם ד"ת לביהכ"ס.
- תשובה.** תלוי אם זה תפור מכל הצדדים אי"ז נחשב לב' כיסויים.
- ג. **ש.** לדעת הלבוש שהובא במשנ"ב סי' ד' שצריך עשרה כדי להוציא בברכות השחר, האם ה"ה ב"אשר יצר" במשך היום, ובברכת המפיל.
- תשובה.** א"צ.
- ד. **ש.** מדוע לבש מרן החזו"א זללה"ה ט"ק של שאר מינים, ולא של צמר.
- תשובה.** שכך נהג הגר"א.
- ה. **ש.** האם נכונה השמועה בשם החזו"א דה' שעות חשיבי הפסק בים לברכת ציצית.
- תשובה.** לא שמעתי ומסתבר אפי' בפחות מכאן.
- ו. **ש.** האם מותר לדבר דברי חולין, כגון צרכי פרנסה, עם תפילין.
- תשובה.** מדינא מותר והנזהר תע"ב.
- ז. **ש.** האם עדיף להשאר זמן רב עם התפילין, כשיבוא עי"ז לדבר בהם דברי חולין, כגון עניני פרנסה, או שעדיף להוריד אותם מיד אחרי התפילה.
- תשובה.** אם לא תדבר מה שאסור עם תפילין ולא תסיח דעת תשאר עם התפילין.

ח. ש. הגרעק"א בגליון השו"ע האריך בסי' מ"ו דמי שישן שנת קבע ביום על מטתו, יכול לברך ברכה"ת אפי' אם לא ישן בלילה, ושמעתי שהחזו"א הורה לא לנהוג כך, בגלל שפקפק עמש"כ הגרעק"א שלא יוצאים יד"ח ב"אהבת עולם", וא"כ יש עצה לכוון לא לצאת ב"אהבת עולם" ואז יודה החזו"א, ועוד, שאם ישן ביום אחרי שהי' נייעור יודה החזו"א.

הקה"י ב"קריינא דאגרתא" ח"א סי' קל"ג כתב שזמן ברכה"ת הוא אחרי השינה העיקרית שבאותה מעל"ע [וכנראה נקט לעיקר כדעת הפוסקים שכתב השו"ע שחייבים לברך ברכה"ת אחרי שישן שנת קבע ביום על מטתו] ולפי דברי קדשו ג"כ עולה שאם ישן ביום אחרי שהי' נייעור יברך ברכה"ת, וכמו שעולה לדעת הגרעק"א, ואם כנים הדברים ששמעתי בדעת החזו"א.

תשובה. ד' החזו"א שביום זה תמיד עראי.

ט. ש. דברים שבכתב, בדבר השגור בפי כל, אבל אינו שגור בפיו, האם מותר לו לומר בע"פ.

תשובה. ד' הגר"א שאין איסור אלא כשמוציא הרבים.

י. ש. לדעת הרמב"ן בהשגתו לסה"מ, מצוה ה', דבעת צרה יש חיוב תפילה מדאורייתא, האם זה גם חיוב על יחיד כשיש לו צרה, כי מתוך העיון בלשון הרמב"ן, נראה דאירי רק בצרת ציבור.

תשובה. גם ביחיד.

יא. ש. האם בת"ב יאמר מזמור לתודה בניגון.

תשובה. הכונה בשו"ע לומר בנעימות ולאט.

(א.ה. עי' בבהה"ל דרך חכמה כלי המקדש פ"ג ה"ז ד"ה חמש שנים).

יב. ש. האם נכונה השמועה בשם החזו"א שא"צ להקפיד על זמן נה"ח בדיוק.

ומה היה טעמו בזה.

תשובה. הוא סבר שבערך בזמן הנץ ג"כ נקרא הנץ.

- יג. **ש.** האם כשמתפללים לרפואת אחד מגדולי ישראל, צריכים לומר ר' פלוני.
תשובה. לא.
- יד. **ש.** מדוע אמרו אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו הרי אימת מלכות דאו' ותפלה דרבנן.
תשובה. מלך כשר וי"ש אין מקפיד.
- טו. **ש.** האם לוי צריך לצאת ליטול ידיים לכהנים, גם כשמפסיד בזה חזרת הש"ץ.
תשובה. אם אין לוי אחר תצא.
- טז. **ש.** האם יש להקפיד שלא לשמוע חצי ברכת כהנים משום "לא תגרע" לדעת החרדים.
תשובה. אין "לא תגרע" בישראל השומע חצי ברכת כהנים, כיון שזה לא מצוה אישראל אלא שהוא בכלל מצות הכהן. (בע"פ).
- יז. **ש.** האם כהן שראה חלום רע, יאמר רבש"ע בשעת נשיאות כפים.
תשובה. יזכור החלום במחשבתו.
- יח. **ש.** מי שנוהג כהגר"א שגם כשיש תפילין בשמאלו מטה ע"צ שמאל, ומתפלל במקום שנוהגים כהרמ"א, האם יטה כהרגלו על שמאלו, דהא אין משום לא תתגודדו בדבר שאינו ניכר, והכא הרי אינו ניכר, כיון שמי שרואה אותו יחשוב שהוא שמאלי המניח תפילין על יד ימינו [והתפילין הא אינם ניכרות דלך לאות, ורגילים להכניס את היד לשרוול החליפה].
תשובה. אין לשנות מהציבור.
- יט. **ש.** מנין קבוע במקום המיועד למעבר אי חשיב דהם באים בגבולו.
תשובה. אסור לעבור.
- כ. **ש.** מש"כ המג"א סי' קל"ד סק"ד בשם מ"ס פי"ד דהש"ץ מגבי' הס"ת כשאומר שמע וגו' גדלו וגו' האם זה בתחילת הפסוק או בכל הפסוק.
תשובה. בתחילתו.

כא. **ש.** האם בזה"ז שהעולה לתורה לא קורא בקול, יכול אבל בתוך ז' לעלות לתורה ולא לקרוא בלחש.
תשובה. לא.

כב. **ש.** קה"ת שלא בשעת התפילה, האם אומרים אחרי' קדיש שלם, כמו אחרי פסוקים [כמ"ש במ"ב סי' נ"ד סק"ט] או חצי קדיש.
תשובה. לכאור' קדיש שלם.

כג. **ש.** מי שאכל ירק עם עוד שנים שאכלו פת, האם חייב להמתין להם עד שיזמנו.
תשובה. כמדומה שהאוכל ירק א"צ להמתין.

כד. **ש.** מי שעשה ניתוח להורדת יבלות ממיתרי הקול, וצריך מש"ה לשתוק לחלוטין במשך שבועיים האם עדיף בשבועיים אלו שלא יאכל פת כדי לא להכנס לביטול ברכהמ"ז.
תשובה. יברך בהרהור.

כה. **ש.** האם צריכים לכסות בישיבה את כל הסכינים בשולחן בברכהמ"ז.
תשובה. ראוי לכסות.

כו. **ש.** האם נכונה השמועה שדעת החזו"א שמברכים על תערוכת מיץ ענבים ומים בורא פרי הגפן
תשובה. נכון.

כז. **ש.** אם אחר למנין רגיל במנחה ויפסיד קדושה (הם באמצע שמו"ע) ויש מנין מנחה קצרה מה יעשה.
תשובה. לא יתפלל במנחה קצרה.

כח. **ש.** כמה דק' אחרי השקיעה הוא זמן צאה"כ לדעת החזו"א.
תשובה. במילה הקיל בל"ה דקות, ומעריב התפללנו במ' דקות ובמו"ש עוד כמה דקות.

כט. ש. בחור ששכח להדליק נר שבת בחדר שאוכל בו ג' סעודות, וישן בו, וגם החשמל לא הי' דלוק, ואכל בחושך, האם צריך מכאן ולהבא להדליק ג' נרות כל שבת.
תשובה. רק נשים נהגו.

ל. ש. האם יש להקפיד לאכול סעודת שחרית בשבת קודם חצות.
תשובה. כן.

לא. ש. מדוע יש מעמר לפי החזו"א בספרים, והלא אין עימור אלא בגידולי קרקע.
תשובה. מי אמר לך שחשש למעמר, ואם חשש לא חשש אלא לאיסור דרבנן. [א"ה. בארחות רבינו כ' שחשש למעמר וכ"כ בדינים והנהגות חזו"א].

לב. ש. ברפואה בשבת, האסורה מדרבנן, במקום שמעיקר הדין יש מקום להקל, האם עדיף להקל משום עונג שבת או להחמיר משום איסור רפואה בשבת.
תשובה. להחמיר.

לג. ש. בגוונא שידוע שיבוא אדם בליל שבת, ויחלל שבת, האם יש חיוב לעשות משמרות במשך הלילה משום ערבות, כדי למנוע ממנו את הדבר.
תשובה. אינן חייבים.

לד. **תשובה.** בודאי יש חיוב לעשות גנרטור, והוא בכלל הוצאת שבת ויו"ט שהקב"ה פורע ומאן דיזיף שבתא פרעי' שבתא.

לה. ש. בישיבה נגרם ביטול תורה ע"י הגנרטור [שבגלל השכנים מחזירים בלילה לחשמל אסור, ויש זמן של חושך וביטול תורה וגם במוצש"ק] האם עדיף לבטל את הגנרטור.
תשובה. חלילה וחס לבטל את הגנרטור.

לו. ש. האם יש "מחתך" בשבת, בדבר שאינו של קיימא.
תשובה. כן.

- לז. **ש.** במקום פיקו"נ, שצריכים לעשות מלאכה בשבת, האם עדיף לעשותה בשנים, שאין בזה חטאת [ולדעת המקור"ח אסור מדאורייתא] או באחד.
ובשאלה הנ"ל, האם צריך לדקדק בכך, או דילמא כיון שחומרא זו, לא הוזכרה בגמ' ובפוסקים, אין לנו להחמיר מדעתנו.
תשובה. אם זה בנקל ולא יפריע כלום טוב לעשות כן.
- לח. **ש.** מי שלא מגיעים אליו בישיבה נר ובשמים של הבדלה, האם יענה אמן על ברכת הנר והבשמים, או שלא יענה כדי שלא יהי' הפסק לברכת בפה"ג.
תשובה. אינו הפסק.
- לט. **ש.** מה סברת החזו"א להסתפק על אתרוגא וחבושא שלא יברכו עליהם ברכת הבשמים במוצ"ש.
תשובה. לא מצינו על פירות במוצ"ש.
(א.ה. בט"ז יו"ד סי' ק"ח סק"י כ' דפלפלין כשרים להבדלה, ובנה"כ חולק ע"ש).
- מ. **ש.** האם מי שרואה את הירח ביחיד, יברך ברכת הלבנה, כמו שאר ברכות הראי' שצריך לברך מיד כשרואה, או שימתין למנין או לכה"פ לשלשה.
תשובה. רשאי להמתין.
- מא. **ש.** מי שחייב לאכול חמץ בפסח משום פיקו"נ, האם ישרוף כזית חמץ בער"פ, כדי לקיים מ"ע ד"תשביתו".
תשובה. כן.
- מב. **ש.** מי שמינה שליח שיבדוק לו חמץ האם בכה"ג מותר לשליח לאכול.
תשובה. לא.
- מג. **ש.** מי שנוהג להסתפר בג' ימי הגבלה, ולא קודם, האם כשג"י הגבלה מתחילים ביום א', מותר להסתפק בעש"ק.
תשובה. בר"ח אין מסתפרין שהוא צוואת ר"י החסיד.

מד. ש. האם מותר לאכול משהו לפני מעריב במוצאי הצום [בזמן שכבר מותר לאכול].
תשובה. עראי או שמעמיד שומר מותר.

מה. ש. האם מותר לטבול טבילת עזרא בתשעת הימים.
תשובה. מותר.

בעניני חנוכה

מו. ש. האם לדעת החזו"א מדליקים בישיבות נר חנוכה בחדר האוכל, גם כשממש רק לאכילה.
תשובה. כן.

מז. ש. האם אפשר להדליק בחלון גבוה מכ' אמה כשרואים אותו אנשים מהבנינים הסמוכים.
תשובה. לא.

מח. ש. מי שהדליק נרות חנוכה חמשה ימים במקום אחד, האם צריך להדליק שם גם שאר הימים (שיש מדייקים כן מהפר"ח).
תשובה. לא.

מט. ש. מי שמדליק במקום השנוי במח' הפוסקים האם אפשר להדליק שם, האם ברכתו לבטלה, או דכיון דנ"ח דרבנן, יכול להדליק במקום השנוי במח' ולברך. (וכמ"ש בתו' מנחות ס"ו לגבי ספיה"ע).
תשובה. לא יברך.

נ. ש. האם אפשר להדליק בישיבה בפתח החדר הפונה למסדרון הפנימי בתוך הבנין
תשובה. אם אין מקום יותר פרסומי ניסא.

נא. ש. בית שנראה פתחו לרה"ר אבל יש שביל המפסיק באמצע האם יכול להדליק בפתח הבית.
תשובה. יכול.

- נב. **ש.** האם צריך להדרר בישיבה אחרי מקום שיראו אותו אנשים מחוץ לבני הישיבה.
תשובה. טוב להדרר.
- נג. **ש.** בן כרך שנוסע לעיר בליל י"ד ודעתו להיות בעיר בהאיר היום, האם יכול לקרוא את המגילה בליל י"ד בעיר.
תשובה. כן.
- נד. **ש.** לדעת החזו"א או"ח קנ"ב דב"כ שהלך לעיר בט"ו, יכול לקרוא בעיר, האם הוא גם לכתחילה, א"ד לכתחילה חשש לט"ז.
תשובה. מסתמא גם לכתחילה.
- נה. **ש.** במקום שאין י' המתענים, שאין אומרים סליחת "אפפוננו מים". האם המתענים עצמם כן אומרים.
תשובה. יכולים לומר.
- נו. **ש.** מי שלא אמר סליחות עד חצות היום, האם עדיף לאומרם אז, או לאומרם באשמורת היום הבא, יחד עם הסליחות של היום הבא.
תשובה. יאמר בו ביום.
- נז. **ש.** מי שבירך על חלב, בתוך שש שעות אחרי שאכל בשר, אבל עברה יותר משעה אחרי שאכל בשר, האם יאכל קצת, כדי שלא תהי' ברכתו לבטלה.
תשובה. לא יאכל ויאמר בשכמל"ו.
- נח. **ש.** אב שמתפלל בקביעות כוותיקין, האם מותר לבנו לשבת על מקומו במנין השני או מחוץ לשעות התפילה.
תשובה. אסור.
- נט. **ש.** האם מותר לקוסמים שבזמנינו לעשות את הקוסמויות שלהם.
תשובה. אין ראוי.

- ס. ש. האם אמרינן על "עט" בישיבה, שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה.
תשובה. לא.
- סא. ש. האם ר"ר השורה על אוכלים שתחת המיטה הוא גם בשינת צהרים.
תשובה. כן.
- סב. ש. מבוי בחזו"א או"ח סי' קי"ח סק"ח, לגבי שילוח הקן, דרבנן סברי דמעיקרא לאו איכא עשה ליכא, ובשו"ע פסק הלכה כרבנן, ולפ"ז אין מצוה של שילוח הקן, אלא בעבר ונטל אם על הבנים.
תשובה. הרמב"ם פוסק כן. ניש לפרש דמדויק כך מהרמב"ם (פי"ג משחיטה) דהתחיל בעבר ונטל אם על הבנים, ורק בסוף הפרק כתב דיני השילוח, מיהו, בשו"ע באמת כ' להיפך כדבמתני'.
- סג. ש. למש"כ הרמב"ן שהחשמונאים נענשו על העבירה של "לא יסור שבט מיהודה" למה החשמונאים לא מינו באמת מלך משבט יהודה.
תשובה. חשבו שלא יוכל.
- סד. ש. מה שאמר החזו"א שמדבר לשה"ר לא עובר בביטול תורה, האם הוא גם במי שקורא עיתון, כלו' שמבזבז את הזמן עי' תעסוקה, או דווקא בלשה"ר כי זה עבירה.
תשובה. רק לשה"ר.
- סה. ש. האם מי שלא משתתף בסיום הוא מנודה לשמים כיון שלא השתתף בסעודת מצוה.
תשובה. רק במילה מקפידין.
- סו. ש. האם גנאי קל כמו בב"ב קס"ד ב', שעבר על איסור דרבנן לכתחילה, חשיב לשה"ר דאורייתא.
תשובה. סרך לשה"ר.

סז. ש. שמעתי שהמהרש"ל דן האם מותר להשתמש ברפואות שבש"ס משום מתרפא בד"ת, חיפשתיהו ולא מצאתיהו.
תשובה. יש חרם הקדמונים ע"ז.

סח. ש. האם מי שנמנע מלתרום דם, עובר ב"לא תעמוד על דם רעך".
תשובה. לא.

סט. ש. יש "הול" קטן עם כיור בתחילת החדר, ואח"כ יש פתח להכנס לחדר גדול שישינים בו, כזה האם כיון שיש בחדר הגדול דע"ד כבר החדר חייב בזכר לחורבן, ולהשאיר אמה על אמה כנגד הפתח בחדר הקטן, או לעשות כנגד הפתח בחדר הגדול.
תשובה. יש לעשות רק בחדר הגדול.

ע. ש. האם מותר להשיב "שלום" באמצע הלימוד.
תשובה. מותר.

עא. ש. האם יש איסור דלפנ"ע בביטול מ"ע או רק בעבירת ל"ת.
תשובה. אין נ"מ.

עב. ש. האם איסור לפנ"ע בגוי הוא אותו איסור כמו לפנ"ע בישראל או שהוא קל יותר.
תשובה. אותו איסור.

עג. ש. האם צריך ללוות כדי לקיים "לא תלין פעולת שכיר" כשהשכיר תובע.
תשובה. הח"ח באהבת חסד כתב שאם יכול ללוות צריך ללוות.

עד. ש. בב"ב קי"ב אמרו נמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, מה הגריעותא להיות קבור בקבר שאינו שלו.
תשובה. גנאי לצדיק שקבור בקבר שאין שלו.

ע.ה. ש. האם האיסור לקחת כסף על תורה הוא כדי שלא יימנעו מללמד תורה בלי כסף אבל אחרי שלימד שרי ליטול.

תשובה. אסור.

ע.ו. ש. מש"כ הנה"ח רגע א' יהי' העולם שמם מעסק התורה יחזרו כל העולמות לתהו ובהו צ"ע ממש"כ בקידושין ס"ו ב' ויבמות ס"ב א' שהי' העולם שמם.

תשובה. אין הכונה שמם ממש.

ע.ז. ש. האם בעל ואשה צריכים להפריד את מטותיהם בשעת נדוּתה לכל ארכם או שאם נוגעים קצות המטות למרגלותיהם, אין בעי'.

תשובה. אין לנגוע.

ע.ח. ש. מדוע כ' השו"ע שאם קורא פסוקי נחמה ברמי' צריך לדלגם הרי גם באיכה ובקינות יש דברי נחמה.

תשובה. שם לא גזרו.

ע.ט. ש. מי שעברו ושאלו אותו לשלומו בבית המרחץ, האם מותר להשיב שלו', שהרי להשיב שלו' חמור יותר שהתירו מעיקר הדין אפי' באמצע ברכות ק"ש.

תשובה. אסור.

פ. ש. האם לשופטים הי' דין מלך.

תשובה. לא.

פ.א. ש. האם יש מצות "חינוך" בקטן שלא יבא לכלל דעת.

תשובה. לא.

פ.ב. ש. המינים, שהרדב"ז כ' שקוברים אותם רק מפני משפחתם, לפ"ז אם הוציאום אותם מקברם אחרי הרבה שנים שכבר לא ידיע משפחתם, א"צ לקברם.

תשובה. צריך.

פג. **ש.** חפצים השתמשו בהם כדי להדגים דינים כגון במס' כלים שעשה צורת כלי, האם חייב בגניזה כמו שהחזו"א גנו את המספריים בקיה"ח.
תשובה. לא.

פד. **ש.** לד' ר"י בפ"ק דיומא היתה מזוזה בלשכן פרהדרין **גזירה** שמא יאמרו כה"ג חבוש בבית האסורים, האם בירכו על קביעת המזוזה משום שחייב מדרבנן, (או שאין מברכין כיון דהוי רק גזירה).
תשובה. כן.

פה. **ש.** מש"כ הראשונים שדו"ע עד ד"א שמפני שדרכם של כתלים להתעקם עד ד"א דמשמע דסברא הוא, א"כ למאי איצטריך הלמ"מ.
תשובה. זה סברא על ההלכה.

פו. **תשובה.** בשם משפחה אין את החומרא של הקורא לרבו בשמו ומש"כ בלקט הקמח יו"ד של"ד הוא רק שזה גנאי. (בע"פ).

פז. **תשובה.** כשעברו דורות רבים מבו' בתוספתא דאמרינן גדול מרבן שמו ואז לא שייך בי' קורא לרבו בשמו. (בע"פ).

פח. **ש.** האם מועילה מחילה מראש לאונאת דברים,
האם פגיעות רגילות בין בני"א, נחשבות אונאת דברים.
תשובה. נכון ליזהר.

בעניני שמות הקדש

פט. **ש.** וַיִּזְנוּהָ הֵיטָה עֵיר גְּדוּלָה לְאֱלֹהִים. (יונה ג' כג).
בתרגום כתב קרתא רכתא קדם ה', והוא קדש, אבל ברד"ק (והעתיקו במצודת ציון) כתב כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו לאל דרך הגדלה, כמו כהררי אל (תהלים ל"ז ז) ארזי אל

(שם פ יא) שלהבת יה (שה"ש ח ו) מאפליה (ירמיה ב לא), ולפ"ז הוא חול, (ובמסורת התורה והנביאים לר' פסח פינפער כתב שהוא קדש) וא"כ איך יש לנהוג למעשה בזה.
תשובה. גם להרד"ק הוא קדש.

צ. ש. בפרשת מיכה (שופטים י"ז וי"ח) מבואר בגמ' שבועות ל"ה ובמס' סופרים שכל השמות ואפי' שמות הויה הם חול. אמנם בתרגום יונתן תרגם קדש, וא"כ איך יעשה הסופר בשמות אלו, האם הלכה כהבבלי כמו בכל מקום, או דלמא כיון שהדבר תלוי בפירוש המקראות עלינו לעשות כפי' התרגום. והאחרונים כתבו לעשותו ספק, וצ"ע.
תשובה. עי' מנחת שי

צא. ש. בשו"ת רבי אליעזר גורדון סי' י"ב [ותשובה זו נמצאת גם בשדי חמד סוף ח"ה וחלק ו'] כתב ש"בית אל" הנאמר אצל אברהם הוא ודאי חול כיון שקודם שבא אברהם לארץ כנען כבר היתה נקראת בית אל א"כ מנ"ל לומר שהכנענים יקראו את העיר בית אל ע"ש שהיא בית בורא עולם וכו' ובודאי צריכים אנו לתלות שקראו את שם העיר על שם איש שהיה גבור וחזק או ע"ש ע"ז וכו' [ועפ"ז כתב בתיקון של הרב טשינגל בכל המקומות שנזכר בנביא בית אל של אברהם לעשותו חול] וצ"ע מדברי המדרש בבראשית רבה פרשה לט אות טו שלעבר היתה נקראת בית אל עכשו היא נקראת בית און, אר"א לא זכה להקראות בית העמד הרי היא נקראת בית העמל, ומשמע שהוא קדש [וכך נוהגים בס"ת ע"פ הקסת הסופר].
תשובה. מסתבר שהוא קדש.

צב. ש. בחידושי רבי משה קזיס ביאר טעם חכמים שאמרו שצבקות שם הוא מפני שמצינו ה' צבקות, וצבקות אינו נסמך אל ה' ואינו כמו אלקי הצבקות ואלקי האלהים שהוא בסמיכות וכו', ובאשכול (מהד' אלבק 164) כתב ופירשו רבואתה ראשונים כל מקום שנאמר ה' צבקות אלקים צבקות אין נמחק ומקום שכתוב ה' אלקי הצבאות, אלו ישראל וצבאות נמחק, האם יש לנהוג כך למעשה שבכל מקום שכתוב אלקי הצבאות שלא לקדשו.
תשובה. לא נהוג כן ומקדשין את כולם.

צג. **ש. אשר הלכו אלהים** (שמואל ב' ז' כ"ג)

בתרגום כתב שלוחין מן קדם ה', ורש"י כתב משה ואהרן שנאמר "נתתיך אלהים לפרעה" (שמות ז' א') ולפ"ז הוא חול, אבל הרד"ק כתב אשר הלכו לשון רבים דרך כבוד כמו ישמח ישראל בעושיו (תהלים קמט ב') ע"ש ולפ"ז הוא קדש. א"כ איך לנהוג בזה למעשה.
תשובה. מקדשין על תנאי.

בעניני אהע"ז

צד. **ש. האם צריך לעשות השתדלות ותפילות לאדם שיש לו רק בנים, כדי שתהי' לו בת ויקיים מצות פו"ר או בן ובת זה רק פטור מחיוב ההשתדלות במצוה, אבל אין ענין בכן ובת.**
תשובה. צריך להתפלל לכן.

צה. **ש. מי שנפגש פ"א עם המדוברת, והחליטו שניהם שרוצים לינשא, האם מותר להמשיך להפגש קודם התנאים כדי להרגיע את ההורים וכיו"ב, שלא יגידו שלא נפגשו מספיק, או שצריך קודם להשתדך.**
תשובה. מותר.

צו. **ש. אם נפגשים בחדר פתוח, בתוך דירה, ויש אנשים בדירה, אבל פשוט שאף אחד לא ייכנס לחדר משום ד"א, ואלים מעשרה מנעולים, האם יש בכה"ג איסור ייחוד, וצריך לדאוג שיכנסו מפעם לפעם, או שאין בזה חשש.**
תשובה. אין בו יחוד.

צז. **ש. האם מותר לסדר קידושין לכאלו שלא ישמרו דיני טהרת המשפחה.**
תשובה. אסור.

צח. **ש. האם יש קולא במשודכת מאשר בפנוי' רגילה לגבי הדינים של חיבה וקורבה ולגבי הדינים של הרהור.**
האם מותר להביט בה.

האם מותר לספר לה בדיחות ולדבר בצורה קלילה.
תשובה. בדברים אלו יש ליזהר כמה שאפשר.

צט. ש. ילדים שבאו לעולם שלא כדרך כל הארץ אלא בדרך מלאכותית, האם צריך ב' עדים להעיד עליהם שהם מן האב כיון דהוי דבר שבערוה, ולא שייך כאן חזקה רוב בעילות אחר הבעל, וא"כ יש לחוש שהם אסופים, דעל הרופאים לא סמכינן, ובהשגחה המקובלת יש רק אשה אחת.

תשובה. תלוי אם נחשב בנו, עי' בב"ש ריש אה"ע.

ק. ש. ילדים שבאו לעולם שלא כדרך כל הארץ, אפי' אם נאמר שמתייחס אחרי אביו לכל מילי, לכאורה לא שייך בי' יכיר להעיד שהוא בנו, כיון שכל נאמנות האב ביכיר הוא משום שהוא ורק הוא יודע את הענין על בוריו, משא"כ כאן שעל חשש התחלפות וטעות אין האב יודע יותר מאתנו לא חשיב יכיר.

תשובה. אינו מוכרח.

קא. ש. בשו"ת הגרעק"א סי' קכ"ח ובשו"ת חת"ס סי' י"ג הו"ד בפ"ת אה"ע סי' ד' ס"ק י"ז אי' דאם הבעל מדמה שאינו בנו, ובשו"ת רעק"א בסוף התשובה מבואר דאפי' באופן שאנו היינו מחזיקים את הבן למזור ע"י אומדנות כיו"ב, אעפ"כ אין ע"ז נאמנות ד"יכיר", דהתורה לא אמרה הכרה אלא בודאות, ולפ"ז י"ל דל"ש "יכיר" בילדים שנולדו שלא כדרך כל הארץ כיון שע"ז לא שייך יכיר בודאות, רק ע"י אומדנות.

תשובה. יתכן.

קב. ש. לכאור' יש להביא ראי' שצריך ב' עדים כשרים להעיד על התייחסות מי שנולד בדרך מלאכותית, מדברי ה"בית מאיר" סי' ד' סל"ה שכתב בדעת הרמב"ם דאפי' בלא תערוכת בעינן לנאמנות המיוחדת של חי', ולפ"ז בדרך מלאכותית שאין את המציאות של "חי" שבגמ', יצטרכו ב' עדים כשרים להעיד על יחוסו.

תשובה. אולי

קג. ש. לפמ"ש מרן שליט"א בהסכמה לספר "מעלת היוחסין" שהם גרועים מבני ט' מדות, האם מותר להעלים בשידוכים שנולד שלא כדרך כל הארץ או שחייבים לספר זאת.
תשובה. ראוי לספר.

קד. ש. לפמ"ש"כ מרן הקה"י בספר יבמות סי' מ"ה להקל בבני ט' מדות שאם יש להם מדות טובות מותר להתחתן אתם, לכאור' הנולדים שלא ע"י דרך ארץ ג"כ מותר להתחתן אתם אם יש להם מדות טובות והם בני תורה צנועים ועדינים.
תשובה. אולי וצ"ע.

קה. ש. לפעמים רואים זוג ללא ילדים שא' מהם או שניהם ממש איבדו צורת אדם מרוב יגונם, ואע"פ שברוב המקרים אי"ז חשש של פיקוח נפש כפשוטו, יש לשאול האם המצב הזה של איבוד כל התחושות וההרגשות הנפשיות מהוה סיבה להקל בענין, או דגם בכה"ג אסרו מרנן החזו"א והקה"י.
תשובה. איני יודע מה אתה רוצה להקל.

קו. ש. מוכח בכמה מקומות שקפידת התורה בזנות אינה רק על ההפקרות שבמעשה, אלא גם על עירוב הזרע, וכלשון התורה "תבל הוא" שמערב זרע הבן בזרע האב, "ומלאה הארץ זמה" נמצא אח נושא אחותו, וא"כ י"ל דכל תרומת זרע מאיש זר או תרומת ביצית מאשה זרה, אם שניהם ישראלים הוי זנות דאורייתא.
וי"ל דאפי' בפנוי' חשיב כה"ג איסור דאורייתא, כמ"ש "אל תחלל את בתך להזנותה" – במוסר בתו לזנות. כיון דאפי' המתירים ביאת פנוי' באקראי, היינו דווקא באקראי, אבל עירוב הזרע הנעשה בבית המיועד לזה, עם סדר גדול המיוחד לזה, לכאור' פשוט שאפי' בפעם אחת חשיב זנות בקביעות.
תשובה. הוא איסור דאורייתא.

קז. ש. אמנם, בגויים לכאור' לא שייך ענין זה, דאפי' זנות ממש שרי מה"ת, ומדרבנן אין לנו לחדש גזירות מדעתינו, וא"כ אינו אסור אלא משאר טעמים.
תשובה. נכון.

קח. ש. בת שנתעברה מאביה שלא כדרך כל הארץ, שנסתפקו בח"מ וברכ"י אם מתייחסת אחריו, האם צריך להחמיר שלא להתייחד עמה, ועכ"פ משעה שנעשית נדה, דיחוד נדה דאורייתא, וא"כ הוי ספק דאורייתא, וצריך להחמיר.

תשובה. מסתמא לא.

קט. ש. בדרך אמונה הלי' תרומות פ"ו בבהה"ל ד"ה כשם הביא דברי הב"ש דעיברה באמבטי מתייחס אחר אביו, ונראה שלא חש לספק הח"מ והברכ"י שמא אינו בנו, וכמ"ש הברכ"י שהרי לא קרב זה אל אשה כלל, וא"כ לא הבנתי מה שנסתפק שם לגבי דין "יליד בית"

תשובה. מ"מ יליד בית אולי [א"ה, צ"ל לא] נקרא.

