שו״ת · אחרונים · אבני נזר

אבני נזר אורח חיים

רבי אברהם בורנשטיין מסוכטשוב

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אבני נזר אורח חיים

רבי אברהם בורנשטיין מסוכטשוב

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אבני-נזר-אורח-חיים/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 12
סימן ב 14
סימן ג 33
סימן ד 38
סימן ה 46
סימן ו 50
סימן ז 52
סימן ח 53
סימן ט 56
סימן י 59
סימן יא 73
סימן יב 75
סימן יג 76
סימן יד 78
סימן טו 79
סימן טז 82
סימן יז 83
סימן יח 84
סימן יט 107
סימן כ 108
סימן כא 110
סימן כב 112
סימן כג 117
סימן כד 119
סימן כה 121
סימן כו 122
סימן כז 129
סימן כח 132
סימן כט 136
סימן ל 138
סימן לא 139
סימן לב 143
סימן לג 144
סימן לד 148
סימן לה 157
סימן לו 158
סימן לז 161
סימן לח 165
סימן לט 170
סימן מ 172
סימן מא 176
סימן מב 178
סימן מג 181
סימן מד 184
סימן מה 186
סימן מו 189
סימן מז 193
סימן מח 194
סימן מט 206
סימן נ 210
סימן נא 212
סימן נב 214
סימן נג 216
סימן נד 218
סימן נה 220
סימן נו 222
סימן נז 223
סימן נח 227
סימן נט 233
סימן ס 234
סימן סא 235
סימן סב 237

סימן סג 238
סימן סד 239
סימן סה 240
סימן סו 240
סימן סז 242
סימן סח 243
סימן סט 246
סימן ע 247
סימן עא 249
סימן עב 251
סימן עג 251
סימן עד 253
סימן עה 254
סימן עו 257
סימן עז 257
סימן עח 258
סימן עט 259
סימן פ 260
סימן פא 261
סימן פב 262
סימן פג 262
סימן פד 264
סימן פה 265
סימן פו 268
סימן פז 270
סימן פח 271
סימן פט 274
סימן צ 275
סימן צא 276
סימן צב 276
סימן צג 278
סימן צד 279
סימן צה 280
סימן צו 282
סימן צז 284
סימן צח 285
סימן צט 287
סימן ק 288
סימן קא 289
סימן קב 289
סימן קג 290
סימן קד 291
סימן קה 292
סימן קו 293
סימן קז 294
סימן קח 295
סימן קט 298
סימן קי 298
סימן קיא 299
סימן קיב 302
סימן קיג 302
סימן קיד 303
סימן קטו 303
סימן קטז 304
סימן קיז 306
סימן קיח 307
סימן קיט 311
סימן קכ 312
סימן קכא 314
סימן קכב 315
סימן קכג 316
סימן קכד 320
סימן קכה 321
סימן קכו 323

סימן קכז 323
סימן קכח 324
סימן קכט 326
סימן קל 328
סימן קלא 328
סימן קלב 337
סימן קלג 337
סימן קלד 338
סימן קלה 340
סימן קלו 341
סימן קלז 342
סימן קלח 342
סימן קלט 343
סימן קמ 345
סימן קמא 345
סימן קמב 346
סימן קמג 346
סימן קמד 347
סימן קמה 348
סימן קמו 349
סימן קמז 349
סימן קמח 350
סימן קמט 350
סימן קנ 352
סימן קנא 354
סימן קנב 354
סימן קנג 354
סימן קנד 356
סימן קנה 358
סימן קנו 360
סימן קנז 363
סימן קנח 371
סימן קנט 378
סימן קס 388
סימן קסא 392
סימן קסב 394
סימן קסג 395
סימן קסד 396
סימן קסה 396
סימן קסו 397
סימן קסז 398
סימן קסח 399
סימן קסט 400
סימן קע 402
סימן קעא 404
סימן קעב 405
סימן קעג 407
סימן קעד 409
סימן קעה 411
סימן קעו 412
סימן קעז 413
סימן קעח 414
סימן קעט 417
סימן קפ 419
סימן קפא 424
סימן קפב 428
סימן קפג 429
סימן קפד 430
סימן קפה 432
סימן קפו 433
סימן קפז 435
סימן קפח 438
סימן קפט 439
סימן קצ 445

סימן קצא 449
סימן קצב 452
סימן קצג 455
סימן קצד 459
סימן קצה 462
סימן קצו 463
סימן קצז 465
סימן קצח 474
סימן קצט 477
סימן ר 480
סימן רא 482
סימן רב 485
סימן רג 487
סימן רד 488
סימן רה 491
סימן רו 492
סימן רז 495
סימן רח 496
סימן רט 497
סימן רי 500
סימן ריא 505
סימן ריב 520
סימן ריג 521
סימן ריד 522
סימן רטו 525
סימן רטז 526
סימן ריז 529
סימן ריח 531
סימן ריט 533
סימן רכ 534
סימן רכא 534
סימן רכב 536
סימן רכג 538
סימן רכד 542
סימן רכה 548
סימן רכו 549
סימן רכז 558
סימן רכח 563
סימן רכט 571
סימן רל 576
סימן רלא 580
סימן רלב 583
סימן רלג 585
סימן רלד 587
סימן רלה 588
סימן רלו 589
סימן רלז 590
סימן רלח 591
סימן רלט 593
סימן רמ 596
סימן רמא 609
סימן רמב 617
סימן רמג 618
סימן רמד 621
סימן רמה 623
סימן רמו 626
סימן רמז 628
סימן רמח 628
סימן רמט 629
סימן רנ 630
סימן רנא 634
סימן רנב 638
סימן רנג 642
סימן רנד 643

סימן רנה 646
סימן רנו 649
סימן רנז 649
סימן רנח 652
סימן רנט 653
סימן רס 654
סימן רסא 655
סימן רסב 656
סימן רסג 662
סימן רסד 665
סימן רסה 668
סימן רסו 677
סימן רסז 679
סימן רסח 682
סימן רסט 683
סימן ער 684
סימן רעא 686
סימן ערב 694
סימן רעג 703
סימן רעד 710
סימן ערה 712
סימן רעו 712
סימן רעז 716
סימן רעח 717
סימן רעט 721
סימן רפ 722
סימן רפא 725
סימן רפב 726
סימן רפג 726
סימן רפד 727
סימן רפה 728
סימן רפו 728
סימן רפז 729
סימן רפח 735
סימן רפט 736
סימן רצ 739
סימן רצא 741
סימן רצב 747
סימן רצג 750
סימן רצד 754
סימן רצה 755
סימן רצו 761
סימן רצז 762
סימן רחצ 763
סימן רצט 766
סימן ש 770
סימן שא 772
סימן שב 778
סימן שג 779
סימן דש 783
סימן שה 784
סימן שו 785
סימן שז 786
סימן שח 790
סימן שט - א 791
סימן שט-ב 797
סימן שי 798
סימן שיא 802
סימן שיב 807
סימן שיג 809
סימן שיד 810
סימן שטו 811
סימן שטז 813
סימן שיז 818

סימן שיח 823
סימן שיט 828
סימן שכ 829
סימן שכא 832
סימן שכב 836
סימן שכג 837
סימן שכד 840
סימן שכה 843
סימן שכו 849
סימן שכז 857
סימן שכח 859
סימן שכט 862
סימן של 863
סימן שלא 869
סימן שלב 874
סימן שלג 881
סימן שלד 890
סימן שלה 892
סימן שלו 897
סימן שלז 902
סימן שלח 908
סימן שלט 909
סימן שמ 913
סימן שמא 914
סימן שמב 918
סימן שמג 923
סימן שדמ 926
סימן שמה 929
סימן שמו 930
סימן שמז 931
סימן שמח 933
סימן שמט 933
סימן שנ 942
סימן שנא 945
סימן שנב 948
סימן שנג 949
סימן שנד 950
סימן שנה 952
סימן שנו 959
סימן שנז 960
סימן שנח 961
סימן שנט 964
סימן שס 968
סימן שסא 977
סימן שסב 979
סימן שסג 982
סימן שסד 982
סימן שסה 985
סימן שסו 986
סימן שסז 988
סימן שסח 990
סימן שסט 992
סימן שע 993
סימן שעא 994
סימן שעב 996
סימן שעג 997
סימן שעד 998
סימן שעה 1003
סימן שעו 1004
סימן שעז 1007
סימן שעח 1009
סימן שעט 1013
סימן שפ 1016
סימן שפא 1017

סימן שפב 1018
סימן שפג 1019
סימן שפד 1023
סימן שפה 1023
סימן שפו 1030
סימן שפז 1033
סימן שפח 1036
סימן שפט 1037
סימן שצ 1041
סימן שצא 1045
סימן שצב 1047
סימן שצג 1056
סימן שצד 1059
סימן שצה 1067
סימן שצו 1078
סימן שצז 1086
סימן שצח 1089
סימן שצט 1091
סימן ת 1093
סימן תא 1096
סימן תב 1096
סימן תג 1098
סימן תד 1100
סימן תה 1102
סימן תו 1108
סימן תז 1115
סימן תח 1117
סימן תט 1118
סימן תי 1125
סימן תיא 1128
סימן תיב 1129
סימן תיג 1130
סימן תיד 1132
סימן תטו 1134
סימן תטז 1134
סימן תיז 1139
סימן תיח 1143
סימן תיט 1152
סימן תכ 1156
סימן תכא 1157
סימן תכב 1159
סימן תכג 1160
סימן תכד 1165
סימן תכה 1180
סימן תכו 1182
סימן תכז 1185
סימן תכח 1187
סימן תכט 1191
סימן תל 1194
סימן תלא 1197
סימן תלב 1199
סימן תלג 1199
סימן תלד 1202
סימן תלה 1204
סימן תלו 1206
סימן תלז 1207
סימן תלח 1208
סימן תלט 1211
סימן תמ 1213
סימן תמא 1215
סימן תמב 1216
סימן תמג 1217
סימן תמד 1219
סימן תמה 1226

סימן תמו 1228
סימן תמז 1232
סימן תמח 1234
סימן תמט 1236
סימן תנ 1239
סימן תנא 1241
סימן תנב 1250
סימן תנג 1252
סימן תנד 1254
סימן תנה 1255
סימן תנו 1258
סימן תנז 1260
סימן תנח 1273
סימן תנט 1275
סימן תס 1282
סימן תסא 1287
סימן תסב 1290
סימן תסג 1292
סימן תסד 1294
סימן תסה 1299
סימן תסו 1302
סימן תסז 1306
סימן תסח 1307
סימן תסט 1309
סימן תע 1314
סימן תעא 1317
סימן תעב 1318
סימן תעג 1324
סימן תעד 1327
סימן תעה 1328
סימן תעו 1330
סימן תעז 1332
סימן תעח 1336
סימן תעט 1337
סימן תפ 1338
סימן תפא 1341
סימן תפב 1343
סימן תפג 1346
סימן תפד 1350
סימן תפה 1355
סימן תפו 1370
סימן תפז 1377
סימן תפח 1385
סימן תפט 1387
סימן תצ 1389
סימן תצא 1390
סימן תצב 1392
סימן תצג 1395
סימן תצד 1401
סימן תצה 1402
סימן תצו 1405
סימן תצז 1408
סימן תצח 1412
סימן תצט 1414
סימן תק 1417
סימן תקא 1419
סימן תקב 1422
סימן תקג 1428
סימן תקד 1433
סימן תקה 1440
סימן תקו 1444
סימן תקז 1447
סימן תקח 1452
סימן תקט 1454

סימן תקי 1455
סימן תקיא 1456
סימן תקיב 1457
סימן תקיג 1459
סימן תקיד 1461
סימן תקטו 1465
סימן תקטז 1468
סימן תקיז 1477
סימן תקיח 1483
סימן תקיט 1489
סימן תקכ 1492
סימן תקכא 1493
סימן תקכב 1496
סימן תקכג 1499
סימן תקכד 1501
סימן תקכה 1502
סימן תקכו 1504
סימן תקכז 1508
סימן תקכח 1510
סימן תקכט 1511
סימן תקל 1515
סימן תקלא 1516
סימן תקלב 1520
סימן תקלג 1521
סימן תקלד 1522
סימן תקלה 1525
סימן תקלו 1532
סימן תקלז 1533
סימן תקלח 1533
סימן תקלט 1536
סימן תקמ 1537
סימן תקמא 1538
סימן תקמב 1539
סימן תקמג 1550

סימן א

ב"ה יום ועש"ק תבא תרנ"ו. יכתב לחיים בספר. עת יתקע בשופר. כבוד אהו' ידידי וחביבי הרב הגאון המפורסם שמו נודע בשערים כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י.

א

דבר האיש שידו השמאלית אחזתה רוח (שקורין לופט) ואין לו בה שום הרגש מעקיצת מחט והרופאים אמרו נואש למחלתו. מה יעשה בהנחת תפילין. וכ" ח מייחי הא דקדושין (דף כ"ד) יבשה גפה חשיב מחוסר אבר מדפסול בעוף. ומסתפק אולי גם יד כיוצא בו. ומייחי דברי רשב"א בשם ראב"ד דוקא עוף שכל כחו בגפיו. ומסתפק אולי גם יד כיוצא בו:

ב

לדידי פשוט דוקא בעוף דשמו על שם עפיפה כדכתיב ועוף יעופף. ע"ב חשיב כל כחו בגפיו. מכ"ש לשיטת רש"י זבחים (דף פ"ה:) דמום מגונה פוסל בעוף כמו מחוסר אבר משום הקריבהו נא לפחתך. י"ל דיבשה גפה פוסל משום מום מגונה. וכן כתב בטהרת הקודש זבחים (דף ל"ה:) ואין ראי' מכאן כלל. רק אם הגיע לכלל יבשות דאוזן בכור כדי שתנקב ואינה מוציאה טיפת דם. זה נראה דחשיב כאינו:

ג

וחידוש אצלי קצת ברמב"ם פ"ז מהלכות ביאת המקדש בחשבו המומים מי שנקב סחוס אזנו ככרשינה. מי שיבשה אזנו כדי שתנקב ואינה מוציאה טיפת דם. משמע קצת דבעי כל או רוב אזנו ולמה. כיון דיבש כחסר די במלא כרשינה. וכמו לענין טריפות דכתב דיבש כחסר ואפילו כל שהוא. ונראה ליישב דהנה צריכין להבין קושיית הש"ס חולין (דף מ"ו:) בהא דריאה שיבשה מקצתה טריפה דבעי כדי שתפרך בצפורן. מאוזן בכור לחכמים דדי כדי שתנקב ואינה מוציאה טיפת דם. אימא דכהאי גוונא הוי מום. אבל שיחשב כאלו אינו כדי שתחשב הריאה ניקבה או חסרה בעינן כדי שתפרך. וצ"ל משום דאין שוחטין על מום רק אם אינו חוזר. שאם חוזר הוה לי' מום עובר. וע"כ דלא הדרא בריא. ושוב סופו להתקלקל ולנקוב וטריפה ולפי זה י"ל דאף שבאינה מוציא טיפת דם לא הדרא בריא. מכל מקום לא נפסל משום דסופו לנקוב. דזה אינו גלוי לכל אדם אלא לחכמים. וכהאי גוונא לא חשיב מום שבגלוי. רק היובש עצמו הוי מום. ואף שמה שאינו חוזר לא נגלה לכל. לא איכפת לן. שהרי מום עובר גם כן חשיב מום לפסול וזה ניכר. רק במומי עובר לא נשחט במדינה כיון שעוד יש תקנה להקריבו. וזה שלפי האמת

אין לו תקנה שוב נפסל מחמת שזה בגלוי שיבש עכשיו. [ועיין מ"ש בתשו' חלק יו"ד הלכות בכור להרב ר' אליעזר ליפמאן ד"ה בענין] וע"כ כיון שאין פסולו משום שסופו לחסור לגמרי שזה אינו בגלוי רק משום יבישותו של עכשיו. שוב אין ראי' שיהי' בכדי כרשינה. וע"כ אינו נשחט במדינה עד שיבש כולו או רובו:

ד

מ"מ אם הגיע היד לגדר זה. נראה לי דחשובה כאלו אינה משום סופו לחסור. וכן לולב היבש פסול לדעת הירושלמי משום לא המתים יהללו הרי דכל שהגיע לגדר זה חשיב כמת. ולגמרא דידן דאין פסולו רק משום הדר אין ראי' להיפוך. דיש לומר גמרא דידן ס"ל בצמחים לא שייך חי או מת. מכל מקום מירושלמי יש ראי' לנידון דידן:

ה

אך בשלא הגיע לגדר זה. לדעתי כי יניח תפילין בשמאל ככל אדם. וחידוש אצלי כי ממכתב כבודו יראה שכל ספיקו אם יניח בימין משום דלא חשיב נחסר לגמרי ויניח בימין. ולדידי כהאי גוונא שכל היד קיים יניח בשמאל:

ו

ובעיקר דינו של המג"א (סימן כ"ז סק"ג) דגידם שיש לו זרוע יניח בימין ויליף לה מספרי לענ"ד ברור שגמרא דידן אינו סובר כן. שהרי בספרי כתב כן לר"י החורם דאמר מצינו ימין שנקרא יד אם כן מה תלמוד לומר ידך לרבות את הגידם שיניח בימין. פי' דהא פשיטא תפילין בשמאל. וק"ל מה תלמוד לומר ידך דמשמע ימין וע"כ מוקמינן לה בגידם. אבל גמרא דידן דאמר ר' אשי לר"י החורם מידכה ילפינן שמאל ע"כ לית לי' הא דלרבות את הגידם. ואחרים דאמרי לרבות את הגידם לית להו דר"י החורם שימין נקרא יד. אלא דידך משמע שמאל. וע"כ ילפינן מדכתיב בה' לרבות את הגידם. וכיון דידך משמע שמאל ימין מאן דכר שמי'. ודברי תוס' כפשטן. וכ"מ פרש"י ידך משמע יד רצוצה ומקולקלת. ומדכתיב על ידכה שמע מינה שביד רצוצה ומקולקלת. יניח תפילין ולא בימין:

ז

מ"מ נראה בעיני בנידון דידן גם למג"א שמניח בשמאל ככל אדם. אף שאינו משתמש בידו חשובה יד. כמו סומא דלא חשיב מחוסר אבר וכשר בעוף:
דברי הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן ב

בדין תפילין בחוה"מ.

א

הנה ראיית התוס' במנחות (דף ל"ו:) ד"ה יצאו והרא"ש ז"ל שמה. שחול המועד זמן תפילין מירושלמי דמו"ק חד בר נש איבד תפילוי במועדא אתא לקמי' דר' חננאל [שהי' סופר כדאיתא במגילה (דף י"ח:)] שדרי' קמי' דרבב"ת א"ל זיל הב לי' דידך וכתוב לך דתנן כותב אדם תפילין לעצמו. אתא לקמי' דרב א"ל זיל כתוב לי'. מתני' פליגא על רב כותב אדם תפילין לעצמו לאחרים לא. רב פתר לה בכותב להניח ע"כ הירושלמי. ופי' התוס' דמתניתין מיירי להצניע לאחר המועד. אבל בכותב להניח במועד שרי. אם כן מוכח להדיא דחול המועד זמן תפילין. דאין סברא דרב ורבב"ח סוברים שבת זמן תפילין דכולהו אמוראים פרק הקומץ סוברים שבת לאו זמן תפילין. ומסתמא גם רב ורבב"ח הכי ס"ל. ע"כ ראייתם:

ב

ולפענ"ד נראה שע"כ רש"י ז"ל סובר פירוש אחר בירושלמי ההוא. ותחילה נבאר שיטת הפוסקים ז"ל בדין כתיבת תפילין בחול המועד. ואחר כך נבאר שיטת רש"י ז"ל:

ג

וכך היא הצעה של שמועה זו מועד קטן (דף י"ח:) מתניתין, אין כותבין ספרים תפילין ומזוזות במועד וכו' רבי יהודה אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו. פירש"י לעצמו. לקיים זה המצוה אבל לצבור למכור דדרך שכירות הוה חשיב מלאכה וכו' ת"ר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו וכו' ולאחרים בטובה דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר מערים ומוכר את שלו וחוזר וכותב לעצמו. ר' יוסי אומר כותב ומוכר כדרכו כדי פרנסתו. אורי לי' רב לרב חננאל ואמרי לה רבב"ח לרב חננאל הלכה כותב ומוכר כדרכו כדי פרנסתו פירש"י לאחרים בטובה. ולא בשכר. מערים ומוכר את שלו. כן עושה כל ימות החג. כדי פרנסתו בהרווחה. ולא מיירי במי שאין לו מה יאכל:

ד

שיטת הרמב"ם והסמ"ג דלצורך המועד (דהסמ"ג דייק נמי מירושלמי דחול המועד זמן תפילין. ולהרמב"ם את"ל דס"ל לאו זמן תפילין משכחת לה במזוזה] מותר לכתוב אפילו לאחרים. ולאחר המועד כותב לעצמו. ואם אין לו מה יאכל כותב אפי' לאחרים וז"ל הרמב"ם פ"ז מהלכות יו"ט הלכה י"ג ואסור לכתוב במועד אפילו ספרים תפילין ומזוזות

וכו' מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד. אבל כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו וכו' ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו עכ"ל. והנה הכ"מ דייק מהרמב"ם מדלא שרי לאחרים אלא אם אין לו מה יאכל. מכלל דס"ל חול המועד לאו זמן תפילין. וכיון דאין צורך אלא לאחר המועד ע"כ אין היתר לאחרים יותר מבשאר מלאכות ודברי הסמ"ג הויין תיובתי' דאיהו סבר להדיא חול המועד זמן תפילין ואעפי"כ לא שרי אלא אם אין לו מה יאכל. מאי אמרת הלא כתב להדיא דלצורך המועד שרי. הלא הרמב"ם כתב גם כן בטעם איסור כתיבת סת"ם במועד. שזו מלאכה שאינה לצורך המועד. מבואר דלצורך המועד שרי. ואין לומר דמזה גופי' מוכח מדכתב בפשיטות שזו וכו'. ומוכח דלעולם לא הוי לצורך המועד. ליתא דאכתי קשה מזוזה דזמנה גם במועד דאפילו שבת זמן מזוזה כדאיתא פר"א דמילה. וכן במשנה דאשה חייבת במזוזה. ובגמרא פריך עלה פשיטא]. ואדרבה לפענ"ד להרמב"ם מוכח מירושלמי דחול המועד זמן תפילין כראיית התוס'. דלדידי' ליכא לדחויי כמו שדחה הב"י ראיית התוס' ופירש בכותב להניח היינו שא"צ לו תיכף לאחר המועד. אבל אם צריכין לי תיכף לאחר המועד מותר. דאם כן הי"ל להרמב"ם לבאר זה. אלא ודאי דמפרש כהתוס' להניח לאחר המועד אבל לצורך המועד שרי. וזה ביאר הרמב"ם באמרו שזו מלאכה שאינה לצורך המועד. מבואר דלצורך המועד שרי:

ה

והנה הם ז"ל השמיטו היתר דלאחרים בטובה ולא בשכר] דר"מ. והיתר הערמה דר' יהודה דבברייתא. רק כתבו היתר דלעצמו דר"י דמתני' שם. והיתר דכדי פרנסתו [דמפרשים בשאין לו מה יאכל] דר' יוסי בברייתא שם. ונראה שהם דחו היתר הערמה דר' יהודה מדר' יוסי דאין היתר בשכר אלא כדי פרנסתו מכלל דאין היתר על ידי הערמה וכן דחו היתר דלאחרים בטובה דר"מ. מדר' יהודה דמתניתין דדוקא לעצמו אבל לאחרים אפילו בטובה לא. וכ"ז לפי הכלל ר"מ ור"י הלכה כר"י. ר"י ור' יוסי הלכה כר' יוסי. וכן דחו לת"ק דמתניתין שם דאמר אין כותבין כלל אפילו לעצמו. כיון דמת"ק משמע שאפילו כדי פרנסתו אסור. והרי נפסקה הלכה כותב ומוכר כדי פרנסתו. ע"כ לית הלכתא כת"ק. ע"כ גם בהיתר לעצמו קי"ל כר"י ולא כת"ק:

ו' הגם שלכאורה ז"א דע"כ לא פליג ת"ק אכדי פרנסתו דר' יוסי כיון שהם מפרשים כדי פרנסתו דר' יוסי כשאין לו מה יאכל. ובזה אפילו בשטר חוב מתיר ת"ק להדיא. וא"ל דתפילין ומזוזות חמירי דמלאכת אומן. ז"א שהרי הרמב"ם הוא הסובר דכל כתיבה חשיב מלאכת אומן לבד כתיבת איגרות כמו שהוכיח התה"ד מדבריו. ואם כן ע"כ הת"ק

דאוסר לגמרי כתיבת תפילין לא מיירי מכדי פרנסתו. ואין ראי' מדקיימא לן כותב ומוכר כדי פרנסתו דלית הלכתא כת"ק ז) אך י"ל דהנה היתר דאין לו מה יאכל הוא משום דאין צורך יו"ט גדול מזה. וכמו שפרש"י לעיל (דף י"ג.) בסוף הסוגיא דשכר פעולה שאין לו מה יאכל עיין שם. והנה התוס' כתבו בטעם נדרים ונדבות שאין קרבין ביו"ט אף שיש בהם אכילת כהנים. אלא דכהנים משלחן גבוה קא זכו. וכתבו התוס' דאף דממון הדיוט הוא. מכל מקום עיקר לצורך גבוה עושים עכת"ד ע"כ י"ל בתפילין ומזוזות שצריך לכוון לשמה. כשעושה אדעתא דנפשי' רק לקבל שכרו פסול. כמו שפסול עכו"ם בגט אשה משום דאדעתא דנפשי' עביד. וע"כ לצורך הקדושה הוא כותב אף שממילא יש לו שכר. ע"כ לא הותר בשביל זה מלאכת המועד כמו דנדרים ונדבות אין קרבין כנ"ל ודוקא בכתיבת שטר חוב מותר שיכול הסופר לכוון אדעתא דנפשי'. ועל זה יהי' תכלית כוונתו כן י"ל טעמא דת"ק שלא התיר באין לו מה יאכל בכתיבת סת"ם. ואנן קי"ל כר' יוסי דלא כת"ק. ע"כ נדחו דברי ת"ק מהלכתא. זה ביאור שיטת הרמב"ם והסמ"ג שהתיר לכתוב תפילין ומזוזות לאחרים כשאין לו מה יאכל. וכן לעצמו. וכ"ז לאחר המועד. אבל לצורך המועד בכל ענין שרי. ח' אבל הטור פסק שמותר בין לעצמו בין לאחרים בחנם או בשכר כדי פרנסתו אפילו יש לו מה יאכל רק שצריך להוציא לצורך שמחת יו"ט בהרווחה כיון דצורך מצוה היא דחול המועד זמן תפילין עכ"ד, והנה מלבד שמפרש כדי פרנסתו דלא כהסמ"ג שמפרש בשאין לו מה יאכל. אלא אפילו כשצריך להוציא לצורך שמחת יו"ט בהרווחה. עוד הוא חולק על הסמ"ג בתרתי. חדא דלהכמ"ג בשכותב לצורך המועד אפילו הוא עשיר מותר [שהוא פי' הא דכותב ומוכר כדי פרנסתו בשאינו לצורך המועד וכ"כ הרמ"א להדיא. בשם סמ"ג. שבתחילה כתב דמוכר כדי פרנסתו להרווחה. ואחר כך כתב דלצורך המועד בכל ענין שרי מבואר אפילו א"צ אפי' להרווחה רק הוא עשיר] ולהטור אין היתר לצורך המועד אלא בכדי פרנסתו. הב' דלהסמ"ג כשכותב שלא לצורך המועד מותר לעצמו. והטור לא כתב שום היתר לכתוב שלא לצורך המועד רק כתב להתיר בין לעצמו בין לאחרים להרווחה כיון דחול המועד זמן תפילין. ולאחר המועד לא כתב היתר. משמע דאפילו לעצמו אסור. ולכאורה לא נדע מאי טעמייהו במאי קמיפלגי שהרי שניהם סוברים חול המועד זמן תפילין והוציאו דינם מהירושלמי. ט) ונראה דשורש פלוגתייהו הוא תלוי מהו כדי פרנסתו. אם כשאין לו מה יאכל כפי' הסמ"ג. או להרווחה כהטור. דהנה הכ"מ כתב דטעם שלא הותר אלא כשאין לו מה יאכל משום שלאחר המועד. ואף שבמ"ש משום דחול המועד לאו זמן תפילין. דחינו דבריו. מכל מקום בזה סברתו נכונה) וע"כ הסמ"ג שמפרש כדי פרנסתו כשאין לו מה

יאכל. מפרש הברייתא דתני בה ר"י אומר מוכר והולך כדי פרנסתו בלאחר המועד. והברייתא מיירי כמו המשנה. וכיון דקיימא לן כר' יוסי. הרי נדחו דברי ת"ק מהלכתא. ע"כ גם במה שאוסר לכתוב לעצמו לא קיי"ל כוותי'. אבל הטור שמפרש כדי פרנסתו להרווחה. מוקי הברייתא בלצורך המועד. וכ"כ להדיא דהיתר כדי פרנסתו משום דחול המועד זמן תפילין. וכיון דמתני' בלאחר המועד כדמפרש בירושלמי לפי' התוס'. אם כן אין סתירה לת"ק מדקי"ל כר' יוסי וכן מכל התנאים שבברייתא. דכולהו בלצורך המועד. ות"ק דמתני' בלאחר המועד. והדרין לכללין דקי"ל כת"ק לגבי ר"י דמתני' [דאיהו מיירי לאחר המועד כדמוקי בירושלמי] דלאחר המועד בכל גוונא אסור אפילו לעצמו [רק בשאין לו מה יאכל נראה דמותר לדידי' כמו בכל המלאכות. דלדידי' אין אנו מוכרחים לחלק כמו שחלקתי לעיל]:

י

ובהיתר לצורך המועד כשהוא עשיר הדבר פשוט דלהטור דמפרש כדי פרנסתו להרווחה ע"כ דוקא לצורך המועד כמ"ש בהדיא. מוכח דבעשיר אפילו לצורך המועד אסור. משא"כ להסמ"ג לא נשמע בלצורך המועד שום איסור. וכיון דירושלמי מחלק בין לצורך המועד בין לאחר כך נקטינן דלצורך המועד בכל ענין שרי:

יא

ולפי זה קשה לי טובא על הרמ"א שהוא פוסק דלאחר המועד מותר כדי פרנסתו בהרווחה והוא דלא כמאן. דלהסמ"ג הפי' כדי פרנסתו כשאין לו מה יאכל. ולהטור הפי' לצורך המועד. וכבר נתבאר דהכל פלוגתא אחת ותלוי זה בזה. ואיך מזכה שטרא לבי תרי:

יב

ולאחר העיון פסק הרמ"א נכון עפ"י פי' התוס' דשמעתין. דהנה להטור שמפרש הסוגיא בלצורך המועד. והרי מפורש בירושלמי דלצורך המועד מתיר ר' יהודה אפילו לאחרים. אם כן ר' יהודה דאמר בברייתא מערים ומוכר את שלו וכותב לעצמו. קשה למה לי' הערמה הא לצורך המועד מותר אפילו לאחרים. וצ"ל דלא הותר לאחרים אלא בחנם. ובירושלמי לא הוזכר שום שכר. ואדרבה מלשון רבב"ח הב לי' משמע בחנם. ובזה התיר לו רב אחר כך כתוב לי' בחנם. ע"כ כדי ליטול שכר הוצרך להערים למכור שלו. ולפי זה ר' יהודה מודה לר"מ במה שאומר ולאחרים בטובה כיון דלצורך המועד הוא. ולכל הפחות נשמע היתר בחנם מירושלמי. רק ר' יהודה הוסיף דאפילו בשכר מותר על ידי הערמה. ילפי זה התוס' שכתבו בד"ה ר' יהודה. לכאורה ר' יהודה מחמיר יותר

מר"מ שהתיר לאחרים. מבואר דס"ל דר' יהודה אפילו בטובה אוסר לאחרים. שהרי ר"מ לא התיר אלא בטובה. ע"כ מפרשים הברייתא בלאחר המועד דלצורך המועד מפורש בירושלמי דמותר לר' יהודה לאחרים בחנם עכ"פ. והם פי' בשמעתין כדי פרנסתו להרווחה ע"כ דאפילו לאחר המועד מותר להרווחה. ולפי זה נדחו דברי ת"ק. ולבתוך המועד אפילו עשיר מותר. כיון דברייתא לאחר המועד. ולתוך המועד לא נשמע איסור והוא כפסק הרמ"א ממש:

יג

שוב ראיתי בלבוש שפוסק כפסק הטור ממש ודלא כהרמ"א ע"ש. ולפי זה ר' יהודה דברייתא מודה לר"מ והוסיף היתר בשכר ועל ידי הערמה. ודלא כהתוס':

יד

והנה רש"י ז"ל במשנה בהא דר"י אומר כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו כתב וז"ל לעצמו פי' לקיים זה המצוה. אבל לצבור למכור דדרך שכירות הוה חשיב מלאכה כדאמרינן לעיל אוונכרא כיון דלאו אגרא שקיל שרשויי בעלמא הוא ושרי עכ"ל. והנה מבואר דפי' דלאו דוקא לעצמו אלא אפילו לאחרים לקיים המצוה שרי. יצא מיעט במלת לעצמו אלא בשכר. והוא דבר הלמד מאוונכרא שהביא דשם הותר שלא בשכר ובשכר אסור. ומשם למדו הפוסקים דכל המלאכות המותרות במועד אינן מותרות אלא בחנם. ולפי זה הא דאמר ר"י בברייתא מערים ומוכר את שלו היינו ליטול שכר והוא כדעת הטור ז"ל [ודלא כתוס'] אלא שהטור מפרש הברייתא באופן אחר מהמשנה. היינו דמתניתין איירי שלא לצורך המועד. ובברייתא לצורך המועד. ולרש"י אף באופן המשנה היינו שלא לצורך המועד נמי מותר בחנם:

טו

איברא דקשה מנ"ל לרש"י הא. דאין לומר דפשיטא לי' מסברא. דהא ר"מ דברייתא הוצרך לומר ולאחרים בטובה. ומסברא מהא דהתיר לעצמו לא הוה ידעינן לה. ואם כן מנ"ל לרש"י ז"ל בדר' יהודה דהתיר לעצמו. דה"ה לאחרים בחנם. ועוד קשה מירושלמי שהביאו התוס' דא"ל רבב"ח הב לי' דידך וכתוב לך ולא א"ל מכור לי'. משמע שנתן בחנם. אם כן הי' רשאי לכתוב לי' להדיא. ועוד קשה כהא דמקשה על רב דא"ל כתוב לי' ממתני' דכותב לעצמו. לעצמו אין לאחרים לא. והרי רב לא אמר לכתוב לו בשכר. אלא זיל כתוב לי' ואפשר בחנם. ובטובה הא חשיב כמו לעצמו לפרש"י ותדע דהפירוש בירושלמי זיל כתוב לי' בחנם ולא בשכר. דהכין הוא לפי' הטור שלא התיר בשכר כי אם לצורך פרנסתו אפילו לצורך המועד. והא ודאי אין לומר דעובדא דירושלמי בכדי

פרנסתו. דאם כן מאי מקשה מדר"י אדרבה לסייעי' מדר' יוסי דהלכתא כוותי' לגבי ר"י. אלא ודאי דפשט הירושלמי בחנם. וע"כ הקשה מדר"י דאוסר לאחרים בחנם. ומדר' יוסי אין סיוע בזה. דדוקא לצורך הרווחה לשמחת יום טוב התיר ולא בחנם. ועל זה משני דלצורך המועד ומותר בחנם]:

טז

ע"כ נראה ברור דרש"י הוציא פירושו מירושלמי דמשני רב פתר לה בכותב להניח. פי' דלהניח היינו לעצמו ולא מיעט ר' יהודה אלא בכותב למכור כפרש"י. אבל כל שכותב להניח התפילין לקיים המצוה היינו לעצמו. ועל כן הקשה שפיר דתחילה הוה סבר דלאחרים לעולם אסור אפילו כוונתו רק לקיים המצוה להנית. ומשני כפרש"י דלהניח לעולם מותר. ואם אין ראי' מירושלמי כלל דחול המועד זמן תפילין:

יז

איברא דלכאורה נראה דעת רש"י דהא דהתיר ר"י לעצמו לא התיר אלא בלצורך המועד ואף דמדר"י אין ראי' דר"י לשיטתו בעירובין (דף צ"ו:) דאפילו שבת זמן תפילין. מ"מ יהי' ראי' מדרב התיר לכתוב תפילין בחול המועד דלהניח היינו לעצמו דהתיר להניחם במועד דלאחר המועד הא אפילו לעצמו אסור ואם כן מוכח מדרב חול המועד זמן תפילין] דהא ראיית רש"י דבשכר אסור מאוונכרי והם מסדרי שלחנות אם נשבר וצריכים לתקנו. ומזה למדו הפוסקים בכל מלאכות המותרות במועד אסור בשכר. ובדבר האבד כתב הכלבו דאפילו בשכר מותר. ופסקו הרמ"א בפשיטות (סי' תקמ"ב). ונראה דהיינו טעמא דבשלמא מלאכת מכשירי אוכל נפש דמלאכת היתר הוא בחול המועד שפיר מחלקין דבשכר דמי לעובדין דחול ונעשה מלאכת איסור. אבל דבר האבד שמלאכת איסור הוא בעצם. ותדע שאסור לכוון מלאכתו במועד ומשום פסידא שרו רבנן. אם כן מה בכך שהוא בשכר ועובדין דחול. מכל מקום מותר משום פסידא. וכי תימא הא אין פסידא אם יעשה בחנם. ליתא דאפשר שלא ימצא פועלים בחנם. ולפי זה בכתיבת סת"ם בשלמא אם לא הותר אלא לצורך המועד. י"ל שמלאכת היתר הוא כיון שהוא לצורך המועד. ואף שכתיבת תפילין לכולי עלמא מלאכת אומן הוא ולא הותר אלא לצורך אוכל נפש. י"ל דצורך מצוה חשיב כמו אוכל נפש. או י"ל כיון דמדאורייתא אפילו מלאכת אומן מותר לצורך המועד כמ"ש הה"מ בשם הרמב"ן. במקום מצות תפילין אוקמא אדינא. וכיון שהוא לצורך המועד מלאכת היתר הוא. אלא אי אמרת דאפילו לאחר המועד מותר הא ודאי מלאכת איסור הוא אלא שמשום מצוה התירו וכמו שהתירו משום פסידא. אם כן אפילו בשכר יהי' מותר וכמו שהתירו בדבר האבד:

יח

אך יש לומר דדוקא בפסידא דממונא חששו שלא ימצא פועלים בחנם דאינם מחויבים להפסיד שכר טרחתם עבורו. ואפילו פרוטה שלו קודם לממון הרבה של אחרים כדאיתא באלו מציאות (דף ל"ג). אבל בתפילין דחיוב מצוה. וכל ישראל ערבין זה לזה. בפרט כותב סת"ם ירא שמים אם יאסור בשכר יכתוב לו בחנם:

יט

ואדרבה נראה ראי' דמתני' בלאחר המועד והותר משום מצוה עוברת המוטלת עליו ולא משום צורך המועד. דלכאורה פרש"י קשה טובא. חדא שהוציא מלת לעצמו מפשטו. והי"ל לר"י לומר כותב אדם תפילין בחנם אבל לא בשכר. ועוד תמוה מה שכתב דכשכותב למכור לציבור אסור משום דדרך שכירות והא קי"ל כל מלאכות המותרות במועד אינם מותרות אלא בחנם. ואעפ"כ הציידים צדים כדרכם וכן הטוחנים טוחנים כדרכן ומוכרים בשוק. ואין זה קרוי שכירות דאינם נוטלים שכר עבור המלאכה רק עבור הדגים והקמח שמוכרים אחר כך. וכן כותב תפילין למכור נוטל שכר עבור התפילין לא שכר כתיבה:

כ

ע"כ נראה דבאמת לא התיר ר' יהודה אלא לעצמו ולא ליתן לאחרים כלל. רק י"ל לכאורה כשכותב בשליחות אחרים שמתחילה קצב לו חבירו שכר כתיבה ושלוחו הוא וכאילו חבירו כתב. והרי חבירו כתב לעצמו. שהרי בקידושין (דף מ"ב:) הקשה הש"ס אהא דשולח ביד פיקח פיקח חייב נימא שלוחו של אדם כמותו. ופרש"י יתחייב שולחו ולא השליח. הרי דבשעושה בשליחות חבירו כאילו לא עשה הוא המעשה כלל. והכא לא שייך אין שליח לדבר עבירה. דכשהוא בשליחות חבירו אין איסור כלל. וראי' לזה מש"ס מכות (דף ט"ז:) דמקשה ביטלו באונס שגירש היכי משכחת לה. אי דקטלה קם לי' בדרבה מיני'. ומוקי דקיבל לה קידושין מאחר. ומקשה אי דשויתי' שליח לאו איהו קעביד לה. ומבואר דחיילי הקידושין. והא אין שליח לדבר עבירה. ולשליח עבירה הוא דחייב על הביטול. ומשום הכי מהני אם מתרים בו בשעת הביטול. וכמו שהוכיח הריטב"א שם מדפריך אי דקטלה קם לי' בדרבה מיני'. אלא ודאי משום דכשיחול השליחות לא הוי עבירה לשליח דלאו איהו עביד לה ולמשלח לא הוי עבירה כלל חל השליחות. וה"נ בנידון דידן כיון דלמשלח לא הוי עבירה שמותר לכתוב לעצמו ולשליח לא יהי' עבירה כשיחול השליחות כדברי רש"י הנ"ל. חל השליחות ומותר לכתוב:

כא

ואל תתמה על זה דמשום שלוחו של אדם כמותו יהי' מותר. שהי' אסור בלא שליחות. דהרי כתב בעל העיטור במי שלא הניח עירובי תבשילין דקי"ל הוא נאסר וקמחו נאסר דאם אופה לאחרים מותר דשליח של אדם כמותו [ואף שהטור כתב על בעל העיטור דלא נהירא. הרי כתב הטעם משום חשש הרואים שיסברו שאופה לעצמו ועיין שם בטורי זהב. והכא לא שייך זה דאדרבה כשכותב לעצמו כ"ש דמותר] מיירי דאף דהוא נאסר. משום שליחות מותר דחשיב כאילו לא עשה הוא מלאכה כלל. וה"נ בכותב תפילין בשליחות חבירו. ועל זה תירץ רש"י דבזה שוב אסור משום שכירות. וכמו באוונכרא. וממ"נ אם כתב למכור אחר כך היינו כותב למכור לאחרים דאסור דלא התיר ר' יהודה אלא לעצמו ואם חבירו שוכרו דהשתא אין איסור משום לאחרים שהרי האחר כותב לעצמו. מכל מקום אסור משום עובדין דחול כמו באוונכרא. אבל כשכותב לאחרים בחנם חשיב שחבירו כותב לעצמו. ושפיר מפורש דין בשכר דאסור במה שהתיר רק לעצמו. דאם ה' מותר לאחרים יכול לכתוב למכור לאחרים כמו ציידי דגים וטוחנים וכנ"ל,. אבל השתא שלא התיר אלא לעצמו. ואין היתר לאחרים אלא משום שליחות ע"כ אסור בשכר. והוא כפתור ופרח בעז"ה. כב) ולפי מה שבארנו דלכתוב כדי למכור אחר כך לאחרים אין איסור משום דרך שכירות אלא דאינו מותר כלל אלא לעצמו. אם כן אין הטעם משום דמצוה כמו אוכל נפש ומכשיריו. דאם כן מה חילוק בין לעצמו בין לאחרים. אלא דהכא מותר אפילו לאחר המועד ומשום מצוה דרמיא עליו התירו לו כתיבה בחול המועד. אבל אין אומרים כתוב במועד כדי שיזכה חבירך [ואפשר דחשיב פשע דהי"ל ליזהר שלא יאבד חפילין] ואם כן ודאי עובדא דירושלמי הי' כדי להניח לאחר המועד ואין ראי' מירושלמי כלל דחול המועד זמן תפילין:. כג) ועוד נ"ל ראי' מירושלמי ההוא דחול המועד לאו זמן תפילין דלפי' התוס' הי' ס"ד דירושלמי דמתניתין בכותב לצורך המועד ובזה לא התיר ר' יהודה אלא לעצמו. ות"ק הא אוסר לגמרי (דאם לא הי' אוסר ת"ק אלא להניח לאחר המועד. הרי על זה בא ר' יהודה להקל לעצמו והאיך סלקא דעתך דר"י אוסר אפילו לצורך המועד וזה מבואר] ואיך אפשר לאסור בחול המועד לצורך מצוה עוברת של בו ביום. הא עושין סוכה בחול המועד אף דבנין מלאכת אומן הוא. וא"ל דשאני התם שהוא לצורך מצות החג. דהא ודאי למאן דאמר חול המועד זמן תפילין כיון שזמנו בו ביום חשיב כלצורך החג. דאין שום חילוק בין התמידי ציבור להתיר איסור שבת בעבורם מחובת היום. ועיין רש"י כריתות (דף י"ד.) בסוף הסוגיא שם במה שכתב שם דתמידין שקריבין בשבת וכמו שהארכתי בביאור

דברי רש"י במקום אחר וכאן אין להאריך. ועיין בסוף טרף בקלפי דתמידי שבת הותרו בציבור מוכח דחשיב חובת שבת. וה"נ חשיב תפילין חובת חול המועד למאן דאמר זמן תפילין. אם כן דמי לעושין סוכה בחול המועד. וא"ל דשאני התם דגלי קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים. דאם כן לר"א דלית לי' האי דרשא וס"ל אין עושין סוכה בחול המועד. מכל מקום מודה אם נפלה חוזר ובונה אותה ואיך מותר. ודוחק לומר דמשנה לבנות מעשה הדיוט דוקא. וע"כ לפרש כמו שפירשתי לפרש"י דאף מתחילה הוה ידע הש"ס דמתניתין בלאחר המועד. אלא דעובדא דרב נמי בכותב לאחר המועד. אך קשה מנא לי' להש"ס להקשות. דלמא התיר לו רק כדי להניחן במועד. אלא ודאי ס"ל חול המועד לאו זמן תפילין. וע"כ אין כתיבתם אלא להניחם לאחר המועד. ומתניתין נמי אתי שפיר מה דסתם אין כותבין סת"ם ולא פי' שהוא דוקא לאחר המועד. אלא שהוא דבר הלמד מענינו מתפילין דלא משכחת לה בתוך המועד. וכ"כ הריטב"א בשם הר"י ז"ל:

כד

ובאמת שזה קשה לדעת הטור שמפרש הברייתא בלתוך המועד. ומתני' בלאחר המועד ואיך סתמו דבריהם כל כך. גם לא פי' הש"ס לומר זה בתוך המועד זה לאחר המועד. אך אם נאמר דחול המועד לאו זמן תפילין אין דוחק לומר כן דח"ק כהלכתא חול המועד לאו זמן תפילין הוא דבר הלמד מענינו מתפילין. ור' יהודה אף דס"ל שבת זמן תפילין הרי בא לחלוק על הת"ק. ע"כ מיירי בלאחר המועד דקאי בי' ת"ק. אבל ברייתא דת"ק הוא ר"מ ועלי' קאי ר' יהודה דסבירא להו שבת זמן תפילין. סתמא בצריך לתוך המועד ור' יוסי ע"כ מתיר אפילו בלאחר המועד. סוף דבר לענ"ד מסוגיא זו נראה להלכה חול המועד לאו זמן תפילין כה) עוד הביאו הפוסקים ראי' דחול המועד זמן תפילין ממתניתין דביצה בסוף פ"ק זה הכלל כל שנאותין בו ביו"ט משלחין אותו. ומקמי הכי במשנה משלחין כלים כו' והן לצורך המועד. ובגמרא רב ששת שרא לשדורי תפילין ביו"ט ומקשה והאנן תנן כל שנאותין בו ביו"ט כו' ומשני ה"ק כל שנאותין בו בחול משלחין אותו ביו"ט ע"כ. ופרש"י דלאתויי תפילין אתא דאי נמי מנח להו ליכא איסורא. אבל סנדל המסומר לא דלא נימא מדשרו רבנן לשלחו מותר לנעלו. והקשה באור זרוע על פי' זה מרישא דתני שהן לצורך המועד. ע"כ פי' באור זרוע דהאי נאותין בו בחול. היינו בחול המועד ולאתויי תפילין דצורך חול המועד הוא ומזה הוכיח דחול המועד זמן תפילין:

כו

איברא דהב"י (סימן תקט"ז) בשם בעל השלמה יש שואלים האיך שרי לשדורי תפילין הא לא הוי צורך יו"ט ואפילו במועד אמרינן אין מביאין כלים מבית אומן אלא לצורך

המועד כ"ש ביו"ט. י"ל כיון ששמח בהן עכשיו צורך יו"ט הוא. א"נ שרוצה ללמוד בהם תורה אי נמי שרוצה להניחם לנטורי נפשי' עכ"ד ולפי זה אין ראי' לאור זרוע:

כז

אך על שני תירוצים אחרונים קשה לי. דאם כן ל"ל לש"ס למימר כל שנאותין בו בחול: הא נאותין בו ביו"ט. אך תירוץ ראשון הוא תירוץ התוס' שבת (דף ס') דכשיש לו דבר מוכן ליהנות בו אף שלא יוכל ליהנות בו ביו"ט שמחה הוא אצלו תיכף. אבל סנדל המסומר אסור לשלחו דלאו שמחה הוא לו כיון שאירע בו תקלה. ואם כן אין ראי' לתירוץ אור זרוע:

כח

ולדידי קשה לי טובא לפי' האור זרוע. חדא דאיך מצינו בשביל צורך חול המועד יהי' מותר ביו"ט. ועוד סנדל המסומר נמי יוכל ללבשו בחול המועד. ועוד ימים אחרונים של יו"ט ועצרת וראש השנה מאי איכא למימר:

כט

מיהו בזה יש לומר הואיל בימים ראשונים שרי וכו' וכההוא דביצה (דף י"ח:) הואיל וקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי. ואף דהכא ימים חלוקים הם הא אמרינן שם דליכא מידי דבשבת שרי וביום הכיפורים אסור. והש"ס מדמה לה להאי דקודם טיבול אלמא דלאו דוקא משום דשבת חמור. דאם כן האיך מדמה האי דקודם טיבול. וכן לאו דוקא משום דיום אחד. דאם כן איך מדמי הא דמותר בשבת מותר גם ביום הכיפורים:

ל

אך ראיתי בתשו' שא"ר (סימן ק"ג) שכתב דבעלמא בשני ימים חלוקים שלא אמרינן הואיל עיין שם וכן נראה לי עיקר. ונ"ל דהיינו טעמא כי ידוע שורש כל המועדות הוא שבת שעל כן בריש המועדות כתיב שבת. וכיון שיו"ט תלוי בשבת. ממילא הוה לי' שבת לגבי יו"ט כגוף אחד. כיון שיו"ט ענף השבת. וכעין מתני' דמנחות התודה מפגלת הלחם כיון שהלחם ענף התודה חשיב התודה לגבי הלחם כגוף אחד עיין שם היטב. והכי נמי ממש בנידון דידן ודו"ק. ואין ראי' מהא דשבת ויום הכיפורים על יו"ט ויו"ט. ואם כן קשיא על האור זרוע. ודוחק גדול לומר דרב ששת שרא דוקא ביומא טבא קמא ומתני' נמי לאתויי יומא טבא קמא:

לא

עוד ראיתי בגליון הגמרא נרשם מירושלמי. וראיתי שכן כתב שם במשנה אף על פי שאינם לצורך המועד. ואם כן הגי' עוד ראי' ממשנה זו דחול המועד לאו זמן תפילין.

ומכל מקום הרמב"ם וכל הפוסקים שהעתיקו דין שמותר לשלוח תפילין ביום טוב ולא חילקו בין ימים ראשונים של פסח וסוכות בין שאר ימים טובים ברור דלית להו פי' האור זרוע ואין לחוש לו כלל:

לב

ואחר שיישבנו כל המקומות שהביאו ראי' מהם המחייבים להניח תפילין בחול המועד מעתה בא נבא לעיקר הלכה דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין במקומה. אולי נוכל לברר מתוכה אם חול המועד בכלל כי מאוד קשה לומר כי הלכתא רבתי כזו לא תהי' מתבררת מתוך התורה הנגלית לנו ולבנינו שהיא עיקר תורתינו שניתנה לנו מסיני להורות מתוכה. והנסתר לפנימיות וסוד טעמי המצות ליחודי סגולה. והלכה זו יהי' הוראתה מתוך ספר הזוהר לבד. גם ידוע כי חכמת הקבלה נקראת נשמת התורה המתפשטת בתוך הלכות תורה שבעל פה שהם גופי תורה. וכמו שכל כחות נשמה נראים באברי הגוף כן נראים פנימיות טעמי המצות שבזוהר בתוך התורה הנגלית. ובעל כורחין מאחר שהזוהר פסק דחול המועד לאו זמן תפילין מחויב להתברר זה מתוך סוגיית הש"ס. ובאמת קשה לומר גם כן שלא יהי' שום מאן דאמר בגמרא שיאמר דחול המועד אינו אות ומחויבין להניח בו תפילין. דאם כן יהיו הנוהגים להניח בו תפילין בטעות גמור. וכפי הנראה קודם שנתגלה ספר הזוהר היו כל ישראל נוהגין להניח בו תפילין. ואם כן היו כולם ח"ו בטעות גמור וזה גם כן אי אפשר. וגם שנאמר דרשב"י יחיד הוא בדבר שאומר דחול המועד לאו זמן תפילין וחכמים חולקין עליו בזה והלכתא כוותייהו. גם כן אי אפשר שבזה יפה טען בעל משנת חסידים בקונטרס תפילין דמארי עלמא שחיבר דאם כן איך יחמיר רשב"י בעונש גדול על המניחין תפילין בחול המועד מאחר שאין הלכה כמותו. ומצינו שהוא בעצמו הזהיר שלא לעשות כמותו במקום שאין הלכה כמותו. ואיך יניא את לב בנ"י לבלתי הניח בו תפילין מאחר שאליבא דהלכתא מחויבין להניח בו תפילין עכ"ד. אולם בחמלת ד' עלי יגעתי ומצאתי תאמין שת"ל מצאתי דרך נכון לבאר דאפסקא הלכתא בש"ס דחול המועד לאו זמן תפילין ומכל מקום גם האומרים חול המועד זמן תפילין הגם דקי"ל שבת ויו"ט לאו זמן תפילין. הוא גם כן דעת תנאים. אלא דלית הלכתא כוותייהו וזה החלי בעזר החונן לאדם דעת:

לג

והנה בש"ס מנחות (דף ל"ו.) דרבה בר רב הונא מצלי בהו בתפילין באורתא. ומי אמר רבה בר"ה הכי והאמר רבה בר רב הונא ספק חשיכה ספק אינה חשיכה לא חולץ ולא מניח הא ודאי חשיכה חולץ התם בערב שבת איתמר. מאי קסבר אי קסבר לילה זמן

תפילין שבת נמי זמן תפילין. אי קסבר שבת לאו זמן תפילין. לילה נמי לאו זמן תפילין. דמהיכא דממעטי שבת מהתם ממעטי לילות. דתניא ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים ולא לילות מימים ולא כל ימום פרט לשבתות וימים טובים דברי ר' יוסי הגלילי. ר' עקיבא אומר לא נאמרה חוקה זו אלא לפסח בלבד. נפקא לי' מהיכא דנפקא לי' לר"ע דתניא ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים ת"ל והי' לך לאות על ידך וגו' מי שצריכין אות יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות פרש"י נפקא לי' כלומר לעולם קסבר לילה זמן תפילין הוא ושבת ממעט לי' מהיכא דנפקא לי' לר' עקיבא. שהן עצמן אות. בין הקב"ה לישראל דכתיב כי אות הוא וגו':

לד

והנה ראש המדברים בזה הוא הרא"ש בהלכות קטנות (סימן ט"ז) ותוכן דבריו דתחילה הוה מסתבר דאף חול המועד לאו זמן תפילין דחשיבי אות בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה. אך שהביא ראי' מירושלמי דמ"ק (הוא הירושלמי שהבאנו בתחילת התשובה] דחול המועד זמן תפילין ולא מסתבר לומר דהירושלמי ס"ל שבת ויו"ט זמן תפילין ויחלוק על כל הני אמוראי. ע"כ חזר בו ואמר דאות ימים טובים היא שמירה מעשיית מלאכה דומיא דשבתות. ובס' העתים בשם גאון דחול המועד אסור להניח בו תפילין. ונראה דאין לסמוך על האי פיסקא. דקי"ל הלכה כר"ע מחבירו ולר' יוסי הגלילי דדריש מימים פרט לשבתות וימים טובים ודאי אף חול המועד בכלל שקרוין מקרא קודש. אבל לר' עקיבא דנפקא לי' מוהי' לך לאות. אין חול המועד בכלל כיון שמותר בעשיית מלאכה מן התורה. ויש שמניחין תפילין בלא ברכה בחול המועד והמברך לא הפסיד עכ"ד הרא"ש ז"ל:

לה

והנה הראי' מירושלמי כבר ישבנו אותה לעיל והראינו לדעת דע"כ רש"י ס"ל פי' אחר בירושלמי. ואם כן נשאר סברת הרא"ש בתחילה דאף חול המועד הוי אות משום איסור אכילת חמץ וסוכה ובאמת שלענ"ד הקלושה יש לפקפק בזה. שהרי לא כתיב אות ביו"ט כלל. רק בשבת דכתיב כי אות הוא ביני וביניכם. אלא משום דשבת הוי אות משום איסורו בעשיית מלאכה ויו"ט נמי אסור בעשיית מלאכה חשיב יו"ט נמי אות. אבל אין לומר דחשיבי אות איסור אכילת חמץ וסוכה שאינם בשבת כלל:

לו

איברא דעיקרא דמלתא דחול המועד מותר בעשיית מלאכה מן התורה הוא דעת ר"ת ורמב"ם. ואין כן דעת שאר מחברים שרש"י ז"ל במו"ק (דף י"ג.) בד"ה משום דאיסורא

דאורייתא הוא דעתו להדיא דאיסור עשיית מלאכה בחול המועד דאורייתא הוא. אלא דאיסור כוון מלאכתו לאו דאורייתא עיין שם. וכן הכריעו הרמב"ן והריטב"א ז"ל בראיות דאיסור מלאכת חול המועד דאורייתא. ואחריהם הגדיל הארי' דבי עילאה בספרו טורי אבן למסכת חגיגה במילואים ודחה ראיות ר"ת בדברים נכוחים והביא ראיות מוכרחות. אשר לענ"ד אין להשיב עליהם דאיסור מלאכה בחול המועד דאורייתא ומעתה אין מקום להסתפק דודאי חול המועד חשיב אות ופטור מתפילין:

לז

אך ראיתי להריטב"א ז"ל בפ' ואלו מגלחין שחייב בחול המועד בתפילין ואף שהוא סובר איסור מלאכה בחול המועד מן התורה. וז"ל הריטב"א אחר שהביא דעות הפוסקים אם חול המועד זמן תפילין ושר"ש כתב דחול המועד זמן תפילין. כתב ונראין דברי הר"ש ז"ל דכל היכי דאמרינן בש"ס וימים טובים היינו יו"ט ממש כדאיתא במסכת ברכות גבי טעה ולא הזכיר של יום טוב בברכת המזון וגבי בירך על היין שלפני המזון ולא עוד אלא דבימים טובים לא כתיב בהו אות אלא דאתקיש לשבת כדכתיב אלה מועדי ד' ומדכתיב נמי אם שבתותי תשמורו כי אות הוא ואלו הן ימים טובים הם גם כן מקודשין ומברכין בהם ברכת קידוש כעין זכור דשבת. וזה נראה ברור ויש מחמירין לחוש לדברי שניהם וכו':

לח

ולפענ"ד יש להשיב על כל דבריו דודאי חול המועד איתקש גם כן בהקישא דאלה מועדי ד' דכולהו מועדות נינהו. ומה שתלה אות יום טוב בברכת קידוש ודאי אינו הלכה לדעת הה"מ וכל האחרונים דקידוש יו"ט דרבנן. ואיך אפשר דקידוש דרבנן יפטור מחיוב תפילין דאורייתא וכמ"ש הרא"ש בטעם חול המועד זמן תפילין משום דלשיטתו מותר במלאכה מן התורה ולא ראיתי שום פוסק שיאמר דקידוש יו"ט מן התורה. וגדולה מזה כתבו התוס' שבועות (דף י"ג.) בד"ה לא קראו מקרא קודש וז"ל פי' בקונטרס שלא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויום הכיפורים ואין נראה דלא אשכחן ברכות ביום הכיפורים דליהוי דאורייתא עכ"ד. הרי דאפילו יום הכיפורים דקדושתו כמו קדושת שבת וקי"ל דחשיב קדושה אחת עם השבת. אעפי"כ אין בו חיוב קידוש דבר תורה [דא"ל כלל טעם התוס' משום דאין בו כוס. שהרי התוס' כתבו בכמה מקומות דקידוש על הכוס דרבנן. וכן הסכמת הפוסקים ופשוט]. וטעמא נראה לי דלענין זה לא נוכל למילף יום הכיפורים משבת. דשאני שבת שאין בו קידוש ב"ד, כדאיתא בקידושין (דף ל"ז:) מושבות דכתב רחמנא גבי שבת למה לי. ומשני מהו דתימא הואיל ובענינא דמועדות

כתיבא תיבעי קידוש ב"ד כי מועדות קמ"ל. על כן חייבה תורה כל יחיד לקדש. אבל ביום הכיפורים ויו"ט סגי בקידוש ב"ד. והריטב"א ז"ל לטעמי' שהביא דברי רש"י אלו במסכת שבועות ולא השיג עליהם. וכתב שלמדנו מכאן לברכת מועדות מן התורה. ואם כן לדידן הא, דריטב"א ליתא:

לט

ועוד דאפילו לשיטת רש"י דקידוש יום הכיפורים מן התורה ונאמר דגם קידוש יו"ט מן התורה [הגם שיש לומר דיום טוב ודאי לא גמרינן משבת כמ"ש הפוסקים לענין שביתת עבדו והתוס' ריש פסחים דהבערה ללאו אינו ביום טוב]. הרי הדבר ברור דגם ברכת חול המועד מן התורה כיון שרש"י ז"ל פי' מקרא קודש לומר מקדש ישראל ויום הכיפורים. והרי חול המועד קרוי מקרא קודש כדאיתא בחגיגה (דף י"ח.) מה לחול המועד שקרוי מקרא קודש:

מ

ועוד נראה ראי' ברורה ומפורשת דברכת חול המועד הוא חיוב גמור כמו יום הכיפורים ואי יוהכ"פ דאורייתא אף חול המועד דאורייתא. מהא דאיתא בעירובין (דף מ':) רב ושמואל דאמרי תרווייהו אינו אומר זמן אלא בשלש רגלים. מיתיבי תן חלק לשבעה וגם לשמונה ר' יהושע אומר שבעה אלו שבעה ימי הפסח שמונה אלו שמונה ימי החג כשהוא אומר וגם לרבות עצרת ראש השנה ויום הכיפורים מאי לאו לזמן לא לברכה ע"כ. ואי אמרת דברכת יום הכיפורים מן התורה וכן עצרת וראש השנה וחול המועד מדרבנן. אם כן איך יהי' חול המועד נזכר עיקר בכתוב לשבעה לשמונה. ועצרת ראש השנה ויוהכ"פ ברבוי בעלמא מוגם. ויהי' יציבא בארעא. אלא ודאי לפי שיטת רש"י כמו שברכת יום הכיפורים מן התורה כן ברכת חול המועד. וכולהו מדכתיב מקרא קודש ילפינן להו. ומה שלא תיקנו בו חכמים קידוש על הכוס. משום דכוס בכל יומא מי איכא. וכהא דהקשה שם סוכה מ"ז דפירש שבעה לזמן. לימא מסייע לי' לר"נ דאמר זמן אומרו אפילו בשוק דאי סלקא דעתך בעינן כוס. כוס בכל יומא מי איכא. ומשני דילמא דאיקלע לי' כוס. וזה לא שייך אלא בברכת זמן דבאקראי. אם לא בירך ביום ראשון כדאיתא שם. אבל לא שיתקנו חכמים אם יארע לו כוס. ואדרבא משם נראה ראי' דחול המועד חייב בקידוש בתפלה. דאם לא כן מאי פריך כוס בכל יומא מי איכא. מנא לי' שאין מחויב לקנות כוס לברכת זמן. אלא דהש"ס הוכיח מדלא תיקנו קידוש על הכוס. כיון שמחויב בברכה מן התורה או מדרבנן כמו יו"ט. ולמה לא תקנו בו כוס כמו יום טוב. אלא ודאי שלא הטריחו חכמים כיון שאינו מצוי כוס לכל אדם בחול המועד:

מא

[עוד יש לי לומר דקידוש על הכוס בתחילת החג קאי לכל ימי חג. ומה שתקנו חכמים לקדש גם ביום. הוא משום דכבוד יום קודם לכבוד לילה אלא שהעיקר נראה לי כמ"ש תחילה]:

מב

ואין להביא ראי' ממה שאין מבדילין בין יו"ט לחול המועד המבדיל בין קודש לקודש כמו בין שבת ויום טוב. שמע מינה שחול המועד חשיב חול לענין קידוש. דהאומנם כי לא לנו ליתן טעם לנוסח הברכות שסדרו לנו אנשי כנסת הגדולה ומי יוכל לעמוד בסוד קדושים אולם לפי קוצר שכלי נראה לי לפי מה שכתב מהר"ל בספר גבורות ה' בטעם פסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד. משום שעדיין לא הי' נס קריעת ים סוף בשביעי של פסח. וקדושת חול המועד הוא רק משום ששרוי בין ימים טובים שבתחילה ובסוף. וכן משמע בחגיגה (דף י"ח) עיין שם. וכ"כ הבית יוסף בשם הזוהר הקדוש שה"ש. באו"ח (סימן ל"א) וזה לשונו חול המועד דלא איקרי יו"ט אלין תפילין דדרועא דהא לית לסיהרא מגרמה כלום אלא מנהירו דיו"ט. הרי דחול המועד אינו קודש בעצמו רק מכח יו"ט וכמו שהלבנה מקבל מהחמה. ושם קודש מונח על מקור קדושה. לא כמו קדוש שהוא על האיש המתואר בקדושה. וע"כ אין שם תואר קודש אלא יו"ט שעצמותו קדושה. אבל חול המועד שבעצמו חול והוא מקודש מקדושת יו"ט כמו הירח שמקבל אור משמש. אין לקרותו קודש רק [מקרא קודש או] קדוש. על כן מברכין בין קודש לחול. והוא בבחינת עצמותו. ועיין בזוה"ק משפטים בפסוק ואנשי קודש תהיון לי. סוף דבר נתברר היטב בראיות שחול המועד חייב בקידוש בתפלה כמו שאר ימים טובים. ועוד יותר מיום הכיפורים ועצרת וראש השנה:

מג

העולה מזה שאין לנו שום טעם לחייב חול המועד בתפילין. מאחר שאסור במלאכה דבר תורה. [בזה נדחה טעם הרא"ש]. וקידוש דעת רוב פוסקים דאינו אלא מדרבנן. ועוד דגם חול המועד חייב בקידוש בתפלה כמו יו"ט. [בזה נדחה טעם הריטב"א]. ולא נשאר לנו רק ראי' אחת של הריטב"א דבכל מקום שנזכר שבתות ויו"ט אין חול המועד בכלל כנ"ל לשונו ובאמת שזה קשה אף להרא"ש שסובר חול המועד חייב בתפילין שהוא מודה דלר' יוסי הגלילי עכ"פ חול המועד לאו זמן תפילין. והלא ר' יוסי הגלילי נמי אומר רק שבתות וימים טובים. מד) אולם לאחר העיון בזה. נראה דבאמת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא לא מיעטו אלא יו"ט ולא חול המועד. ולית הלכתא כוותייהו וכמו שיתבאר

ויתיישב גם דברי הרמב"ם שפסק לילה לאו זמן תפילין כר' יוסי הגלילי מדכתיב מימים ימימה. ואף על פי כן כתב דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין מדכתיב והי' לך לאות וקשה תיפוק לי' מימים. ומה שתירץ בכ"מ שבזה פסק הלכה כר' עקיבא. קשה דאין ראי' בזה מר' עקיבא שהוא לא יליף מקרא דמימים משום דלא נאמרה חוקה זו אלא לענין פסח בלבד. ובזה לית הלכתא כוותי'. גם קשה טובא לדעת הרא"ש שיהי' פירוש ימים טובים בדר' יוסי הגלילי פי' אחר מבדר' עקיבא בסוגיא אחת זה אין הדעת מקבלו:

מה

אך לפי דרכינו יתיישב הכל בעז"ה. ונציע סוגיא אחת דכריתות ריש פרק מחוסרי כפרה (דף ט':) תנו רבנן גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד. ר' עקיבא אומר כישראל ביו"ט. ר' יוסי אומר כישראל בחול. ר"ש אומר אחד גר תושב ואחד עבד ואמה התושבים עושים מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול ע"כ. ובמכילתא הובא בילקוט פ' משפטים וינפש בן אמתך זה עבד ערל וגו'. והגר זה גר תושב הרי הוא בשבת כישראל ביו"ט. הלוקח עבדים ערלים מן העכו"ם הרי הם בשבת כישראל בחול המועד דברי ר' יוסי הגלילי. ור' עקיבא מחליף ע"כ. והיינו שר' עקיבא סובר דגר תושב כישראל בחול המועד ועבד ערל כישראל ביו"ט. וזה היפוך גירסת הספרים שלנו דס"ל לר' עקיבא גר תושב כישראל ביום טוב:

מו

ולענ"ד גירסת המכילתא עיקר ובש"ס שלנו נתחלפה הנוסחא וכך צ"ל. ת"ר גר תושב עושה מלאכה לעצמו כישראל ביו"ט. ר' עקיבא אומר כישראל בחול המועד ר"י אומר כישראל בחול וכו'. וכל אחד מיקל יותר עד ר"ש שמיקל מכולם. ואם תאמר מי יימר דנוסחת המכילתא עיקר. דילמא נוסחת הש"ס דילן עיקר. נראה לי בהתבונן בטעם מחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא דאמר גר תושב עדיף ולמר עבד ערל עדיף. ונראה לי דכל אחד הולך לשיטתו:

מז

ואקדים מה שנ"ל ברור דלמה דקיימא לן כר' יוסי הגלילי לכם ולא לכלבים. בהמתו של ישראל ביו"ט אסורה לעשות לעצמה מלאכת אוכל נפש ביו"ט. וטעמא דידי דנהי דאתרבי בהמתו לשביתה. לא אתרבי למזונותי' שיהי' מצוה להרבות לה מזון בשבת ויו"ט. וראי' שמותרת לאכול מוקצה בשבת כדאיתא בשבת (דף קכ"ב.) עיין שם. וטעם מוקצה מדכתיב והכינו דפרש"י דסעודת שבת ויו"ט בעי הכנה דחשובה. אבל סעודת

חול לא בעי הכנה. ומדחזינן דמזונות בהמה לא בעי הכנה. מוכח דסעודת חול חשובה. וכאלו עשתה מלאכה מיום טוב לחול ואסור וזה ברור:

מח

ובזה יתבאר מחלוקת ר' יוסי הגלילי עם ר' עקיבא. דודאי מסברא הוא שיהי' עבד ערל אסור במלאכה טפי מגר תושב. וכן מוכח בש"ס כריתות הנ"ל דר' יוסי אומר גר תושב עושה מלאכה לעצמו כישראל בחול. ר"ש אומר עבד ואמה וגר תושב וכו' משמע דלר"י דוקא גר תושב עושה ולא עבד ואמה [דאל"כ היינו ר"ש] אלמא דעבד ואמה עדיפי וטעמא דאף שבעצמותם בני נח גמורים הם ולא עדיפי מגר תושב. מכל מקום הם קנינם של ישראל וכמו שביתת בהמתו של ישראל. וזה טעם ר' עקיבא שמחמיר יותר בעבד ערל שיהי' כישראל ביו"ט. אבל ר' יוסי הגלילי ע"כ אי אפשר לו לומר שיהי' עבד ערל כישראל ביו"ט. דאם כן איך מותר לו לעשות לעצמו מלאכת אוכל נפש דהוה כאופה מיו"ט לחול דסעודת חול חשובה. כיון שבעצמו בן נח גמור הוא. והוא רק כמו בהמתו של ישראל וכנ"ל באריכות. והא אי אפשר שיהי' באמת אסור בכל המלאכות אפילו מלאכת אוכל נפש כשבת. דעל כרחך אינו מחויב בשביתה גמורה וכמ"ש התוס' בכריתות מדכתיב וינפש לא משמע שביתה גמורה. ע"כ מוכרח ר' יוסי הגלילי לומר דעבד ערל אסור רק כישראל בחול המועד. והיינו היתר דבר האבד דמותר אפילו לצורך חול. אבל ר' עקיבא לשיטתו דבביצה (כ"א:) איפלגו ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא ר' יוסי הגלילי אומר לכם ולא לכלבים ר' עקיבא אומר לכל נפש אפילו נפש בהמה במשמע. ע"כ ר' עקיבא מחליף. וגר תושב כחול המועד. ועבד ערל כיו"ט:

מט

ונתברר מזה שכך צ"ל בספרים שלנו תנו רבנן גר תושב עושה מלאכה לעצמו כישראל ביו"ט. וזה דעת ר' יוסי הגלילי שבילקוט. ר' עקיבא אומר כישראל בחול המועד. ר"י אומר כישראל בחול ר' שמעון אומר אפילו עבד ואמה כישראל בחול. ובריייתא נשנית בדרך מעלין בקודש. שכל אחד מרחיק יותר האומות מקדושת שבת עד ר"ש שהרחיקם כולם מכל וכל ונפלינו אנחנו גם במצות וקדושת שבת מכל וכל מכל העם אשר על פני האדמה. וזה ברור כשמש. מעתה נבוא לנידון דידן:

נ

והנה דבר ברור דהא דכתיב ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם. הוא במה שמיוחדין ישראל בקדושת שבת מכל האומות. וכדאיתא בשמות רבה (פ' כ"ה) ובדברים רבה (פ"א סימן כ"א) נכרי ששמר את השבת חייב מיתה. אמר רב חייא בר אבא בנוהג שבעולם

מלך ומטרונה יושבין ומשיחין זה עם זה מי שבא ומכניס ראשו ביניהם חייב מיתה. כך השבת הזו בין ישראל ובין הקב"ה שנאמר ביני ובין בני ישראל. לפיכך נכרי שבא ומכניס עצמו ביניהם חייב מיתה. הרי דהא דכתיב ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם. היינו במה שמיוחדין בו ישראל. וכן פרש"י בחומש אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם יום מנוחתי למנוחה. ואם כן אם הי' הגר תושב גם כן מוזהר. לא הי' זה לאות שבחר בישראל:

נא

מעתה מיושב דברי ר' יוסי הגלילי שמיעט שבתות וימים טובים משמע דוקא יו"ט ולא חול המועד וכמו שמדייק הריטב"א. והרא"ש הקשה שודאי אף חול המועד נתמעט שקרוי מקרא קודש. ביאור דבריו שאי אפשר לומר שלא מיעט אלא הקדושה היותר גדולה. דאם כן לא נמעט אלא שבת ואכתי יו"ט מנא לי'. אך לפי דרכינו ניחא. דהנה בירושלמי ברכות פרק הי' קורא דמאן דאית לי' דרשא דמימים ימימה אית לי' נמי דרשא דוהי' לך לאות. עיין שם שמקשה למה לי דרשא דוהי' לך לאות תיפוק לי' מימים. ומשני כל מלתא דלא מיחוורא מפיק לה מקראי סגיין. והתינח בקרא דוהי' לך לאות דאינו מיותר. אבל קרא דמימים קשה מ' דמימים למה לי:

נב

אך לפי דרכינו ניחא. דר' יוסי הגלילי לשיטתו במכילתא. גר תושב הרי הוא בשבת כישראל ביו"ט. ועל כן לא נוכל למעט יו"ט מקרא דוהי' לך לאות. כיון ששביתת יו"ט יש בגר תושב גם כן. ואין זה אות בין הקב"ה ובין בני ישראל כנ"ל באריכות. ואף אם תמצא לומר דביו"ט אין הגר תושב מצווה כלל. מכל מקום הרי ביו"ט לא כתיב אות רק בשבת. וכמו שפרש"י אות גדולה היא בינינו בהנחילי לכם יום מנוחתי למנוחה. וזה שייך בשבת. אלא משום שיו"ט גם כן אסור במלאכה כשבת ונמשך מקדושת שבת. וקדושת יו"ט ושבת חדא הוא וכמ"ש תוס' ב"מ (דף צ'.) וזה לשונם בד"ה אבל ומשום דשבת ויו"ט חדא מלתא. והיינו דשורש כל מועדות הוא שבת. ועל כן הקדים שבת למועדות בפ' מועדות. חשיב גם כן אות וכמאמרם ז"ל מה ענין שבת אצל מועדות. לומר לך כל המחלל את המועדות כאילו חילל את השבתות. וכל המקיים את המועדות כאילו קיים את השבתות. וכיון דלא הוי אות אלא משום שהוא כשובת בשבת. ובשבת גופי' אין אות. רק מה שאסור אף במלאכת אוכל נפש דאין גר תושב מוזהר עליו. ואם כן איך יחשב יו"ט אות מה שאסור מלאכת עבודה והוא מעין שביתת שבת. שהרי אין ישראל מיוחדין בזה שהרי הגר תושב שובת גם כן ממלאכת עבודה בשבת.. ואף שאין הגר

תושב שובת ביו"ט. מה בכך. הלא אין השביתה ביו"ט אות בעצמותו. רק משום דחשיב שביתת שבת יום שביתת הקב"ה. ובשביתת שבת ממלאכת עבודה הגר תושב גם כן מוזהר ואין זה אות היא ביני ובינכם. על כרחך איצטריך קרא דמימים למעט יו"ט דלא נפקא לי' מוהי' לך לאות. והא דאמר יצאו שבתות ויו"ט אף דקרא למעט ליו"ט אתי. מכל מקום שבת ממילא נתמעט שהוא עוד חמור מיום טוב. והשתא לא נוכל למעט וזול המועד דקדושתו קלה מיו"ט. והא דמיעט יו"ט. משום דלשבת לא אצטריך קרא דמוהי' לך לאות נפקא. אבל לר' עקיבא לשיטתו דאין גר תושב מוזהר אלא כישראל בחול המועד [ואף דעבד ערל לדידי' מוזהר כישראל ביו"ט אין זה רק מכח ישראל כמו בהמתו ואין זה ממעט אות ישראל]. על כן שפיר נפקא לי' ימים טובים מוהי' לך לאות. אבל חול המועד לא נתמעט אף שאסור בעשיית מלאכה. כיון שהגר תושב מוזהר בשבת כישראל בחול המועד. על כן לא מיעט אלא שבתות וימים טובים ולא חול המועד. וכל זה ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא לשיטתייהו דגר תושב יש לו שביתה לעצמו בשבת:

נג

אבל רשב"י לשיטתי' בכריתות אחד גר תושב ואחד עבד ואמה עושים מלאכה לעצמם כישראל בחול ע"כ אף חול המועד אות הוא ביני וביניכם ע"כ ס"ל בספר הזוהר דחול המועד אסור בתפילין שהם גם כן אות. מעתה מאחר דאפסקא הלכתא בכריתות כר"ש ע"כ הלכה כר"ש בספר הזוהר בזה ודלא כר' יוסי הגלילי ור' עקיבא:

נד

ובזה ניחא מה שהביא הרמב"ם קרא דוהי' לך לאות אף דפסק כר' יוסי הגלילי. דהא לר' יוסי הגלילי גם כן אצטריך קרא דוהי' לך לאות. דאל"כ לא הי' נתמעט אלא שבת לבד. אלא דר' יוסי הגלילי לשיטתי' לא הי' יכול למעט אלא שבת ולא יום טוב על כן למד מקרא דמימים. אבל לדידן דאין לגר תושב שום שביתה. סגי בקרא דוהי' לך לאות לבד ליום טוב גם כן. ובקרא דמימים לבד לא סגי. בלא קרא דוהי' לך לאות. על כן לא הביא קרא דמימים למעט שבתות וימים טובים כלל. אלא קרא דוהי' לך לאות נה) נתברר מזה שדעת המניחים תפילין בחול המועד יש לו פנים בהלכה ור' עקיבא ור' יוסי הגלילי סוברים כן אלא דלית הלכתא כוותייהו. וזה מבואר מפסק הלכה שנפסק להדיא בש"ס כריתות. ומבואר בכל הפוסקים. וקם דינא דחול המועד לאו זמן תפילין:

נו

ודעת הרמב"ם צ"ע שלכאורה נראה דעתו דחול המועד זמן תפילין מדכתב למעט רק שבתות וימים טובים ולא חול המועד וכדיוק הריטב"א וכן בדין מאחר שהוא ז"ל ס"ל

מלאכת חול המועד מדרבנן ואות דמצה וסוכה כבר בארנו דלא חשיבי אות מאחר שאינם בשבת. אך י"ל כיון שפסק כר' יוסי הגלילי דלילה לאו זמן תפילין נמעט גם כן חול המועד שקרוי מקרא קודש וכמ"ש הרא"ש ז"ל. ואף דר' יוסי הגלילי בעצמו לא מיעט חול המועד. היינו דלדידי' אצטריך קרא למעט יו"ט כנ"ל. אבל לדידן שפיר נמעט מקרא דמימים חול המועד. ומכל מקום אין הוכחה מרמב"ם שהוא אין דרכו להביא דינים שלא נזכרו בגמרא בהדיא. על כן הביא לשון הש"ס שבתות וימים טובים. ומה שהוכיח הכ"מ מדבריו (פ"ז מהלכות יום טוב) דס"ל חול המועד לאו זמן תפילין. כבר דחינו ראייתו באות ד' ומכל מקום אף אם נאמר שדעתו ז"ל חול המועד לאו זמן תפילין. אין קושיא עליו מירושלמי מקושיא הנ"ל לפי מה שבארנו לעיל שם שהרמב"ם ע"כ מפרש הירושלמי כהתוס'. אין קושיא שי"ל דאמוראי דירושלמי סברו כר' עקיבא דלילה זמן תפילין ואם כן כיון דהירושלמי סובר מלאכת חול המועד דרבנן וכמו שהוכיחו התוס'. והטורי אבן הודה בזה אלא שהוכיח דסוגיית הירושלמי אינו עולה לפי הש"ס שלנו עיין שם. אם כן פשיטא דחול המועד חייב בתפילין [לדעת הירושלמי ואין ראי' לשיטת תלמודא דידן]:

נז

סוף דבר. נתברר היטב בראיות דחול המועד לאו זמן תפילין וההיא דירושלמי מיושב מצידי צדדים כמבואר. ואפילו לדעת הרמב"ם דמלאכת חול המועד דרבנן. הגם דלא קי"ל כוותי' בזה. מכל מקום לשיטתי' גם כן נראה דחול המועד לאו זמן תפילין. והלכה זו מחוורת כשמלה חדשה דחול המועד לאו זמן תפילין מפסק הלכה דאפסקא בש"ס כריתות להדיא. וד' יראנו נפלאות מתורתו:

הנלפע"ד כתבתי הק' אברהם.

סימן ג

ב"ה יום ב' תרומה תרס"ד לפ"ק. שוכ"ט לכבוד אהובי הרב הגדול חריף ובקי איש חמודות כש"ת מו"ה שמואל נ"י האבד"ק וועננראב יע"א:

א

יקרתו הגיעני. דבר אותיות וידבר שאחורי הבי"ת הוא העקב שלמטה נכנס לחלל הדל"ת. ובתיבת ירבו נכנס העקב לחלל הרי"ש. ובתיבת יֵרָאֶה נכנס העקום שבאלף למטה לחלל הרי"ש. ורואה אני שכבודו פשוט בעיניו שתפילין אלו פסולין. אף שבפוסקים לא נמצא רק בשני שיטין. מכל מקום כתב כבודו בשם ראנ"ח דבשיטה אחת יותר פסול. ומחמת

זה דעתו דאף לדעת הגט פשוט בלמ"ד שנכנס לחלל הרי"ש אינו פוסל משום שנראה כה"א. שהרי הה"א יש לה זויות רק שנראה כקו"ף. ובשיטה אחת אינו נראה כקו"ף. מכל מקום לפי סברת ראנ"ח מפסיל:

ב

ואין נראה לי. שחילוק ראנ"ח בנידון שלו שכתב נו"ן יו"ד או נו"ן וא"ו וכתב היו"ד או הוא"ו בתוך הנו"ן. בזה חילק מאחר שאין חלק מהיו"ד או הוא"ו חוץ לנו"ן. מה שאין כן בלמ"ד שראשו נכנס לשיטה שלמעלה בתוך האות שגוף הלמ"ד הוא למטה ואינו בתוך האות שלמעלה בשיטה עליונה. ואם כן בנידון דידן שחלק מהבי"ת או האל"ף נכנסים לאות אחרת ורובו חוץ לאות מה לי חוץ לשיטה או חוץ לאות. ולדעת הג"פ כשר:

ג

והנה כ"ת האריך להביא פוסקים שפסלו גם בנכנס לחלל החי"ת או הה"א. והוא ללא צורך כי אנן בתר המג"א גרירין שפשט דברי המחבר (או"ח סימן ל"ב סעיף כ"ח) כוותי'. שכתב רק אזהרה לכתחילה. והרב מלאדי ז"ל ביאר טעמו ונימוקו כי יסוד הפסול הוא מאחרים שבר"ן גיטין (דף כ':) וז"ל ומכאן דקדקו בתוס' שאין צריך שיהיו כל אותיות מוקפות גויל מד' רוחות אף על גב דאמרינן הכי בס"ת במסכת מנחות (דף ל"ד) דהא אמרינן הכי דמעורה כשר. ור"י ז"ל אומר שאין זו ראי'. דאפשר דכי אמרינן דמעורה היינו שראשה של למ"ד שבשיטה תחתונה נכנס לתוך חללה של ה"א או חי"ת של שיטה עליונה וכיוצא בזה. ואחרים אומרים שזה יותר קרוב לפסול הגט מפני שמבטל צורת האות עכ"ל. והוא הרמב"ן בחי'. והרי הב"י כתב (סי' קכ"ה) באהע"ז שהתוס' והרא"ש והרשב"א ומרדכי וספר התרומה מכשירים והם רובא דמינכר נגד הרמב"ן וריב"ש הפוסלים. ולא כמהרי"ט חיו"ד (סימן ל"ב) שאף התוס' אינם חולקים בזה. ומ"ש שאם נכנס לחללה היינו שנוגע בחללה. באמת לשון לתוך אינו משמעותו נוגע לבד. ודברי ב"י ברורים:

ד

ונידון וא"ו או יו"ד שבתוך הנו"ן או צ' שפסל הראנ"ח מבואר בב"י (סימן ל"ו) שעושין כן לכתחילה. וכן פסק הרב בש"ע שם. אך בנכנס לחלל חי"ת או ה"א ונשתנה צורת האות. היינו שאם יכסה שיטה התחתונה לא יקראנה כהלכתו. שבזה הח"מ והב"ש באה"ע (סימן קכ"ה סעיף י"ח) פוסלים. וכ"כ הרב מליסא בסידור. והפרמ"ג כתב שהמג"א הנ"ל מכשיר בזה. וכבודו הקשה דהמג"א כתב לשון רמ"א שבאה"ע ממש. וכשם שכתב ח"מ וב"ש על הרמ"א כן יש לכתוב על המג"א יפה הקשה. ובודאי כוונתו של הפרמ"ג

מדלא הביא. המג"א דברי הח"מ שהי' בזמן אביו של הש"ך כמפורש באהע"ז (סימן י"ז) שהחליף תשו' עמו קרוב לודאי שראה ספרו. ולא כתב דבריו. מכלל דלא ס"ל כוותי':

ה

[ומ"ש כבודו ראי' מדכתב המג"א. וכך כתב מהרי"ט משמע שהשוה דעתו לדעתו ופוסל בנשתנה. אין ראי'. שהרי מהרי"ט (סימן ל"ב) פוסל אפילו לא נשתנה צורת האות ולא מצא מקום להכשיר לר"י אלא בנוגע ואינו נכנס ובזה הרי מכשיר המג"א להדיא. אך באמת לא כתב המג"א דברי מהרי"ט על מה שהכשיר. רק על מה שפוסל בנכנס לחלל דל"ח] והרב שכתב הפסול בנכנס לחלל דל"ת. ולא כתב הפסול בנשתנה צורת האות. משמע דעתו להכשיר. ונחזי אנן:

ו

והנה דברי הח"מ קשיין. שפוסל בנשתנה צורת האותיות מחמת דברי [רמב"ן] אחרים שבר"ן. והא הב"י כתב שכל הפוסקים הנ"ל מכשירים. ומה חזית לדחות כל הני מחמת הרמב"ן. ויותר תמוה שהרי הריב"ש כתב בשם רמב"ן שזה יותר קרוב לפסול מנוגעין. ואם נוגעין פסול. כ"ש שזה פסול. אך לפי אמת שנוגעין כשר בגט גם זה כשר. רק בספר תורה פסול עכת"ד. והאיך פוסל הח"מ בגט מחמת הרמב"ן. ובאמת ברמב"ן שלפנינו וברי"ן בשם אחרים לא נזכר מדברי הריב"ש:

ז

ונראה דריב"ש דייק מלשון 'יותר' קרוב לפסול וכו' היינו שהוא חמור מנוגעין. ואם נוגעין יפסול. כ"ש נכנס לחללה. ולפי האמת שניהם כשרים. ויש לפרש מעורה כפשטו בנוגעין. ובזה מדוקדק לשון יותר קרוב לפסול. ולכאורה קורבה מהו. ואם ס"ל פסול הוה לי' למימר פסול. אך לריב"ש הנ"ל דרמב"ן ס"ל באמת דכשר אך שחמור מנוגעין. אי אפשר לומר יותר פסול. דהי' משמע דגם נוגעין פסול וזה יותר ובאמת ס"ל לרמב"ן שכשר. ע"כ אמר בלשון "יותר קרוב". היינו שבנכנס יותר סברא לפסול. ובנוגעין סברא מועטת מנכנס לחללה. מכל מקום להלכה שניהם כשרים:

ח

והנה ח"מ לא דייק לשון יותר ומפרש כפשטו דבנכנס לחללה פסול. וקשה לי' לשון קרוב. ע"כ פי' שפסול דוקא בנתבטל צורת האות. שאין קורין אותו כתקנו. ע"כ אמר בלשון קרוב לפסול שצריך לעיין בו לראות אם נשתנה צורת האות. היינו שאם יכסה שורה התחתונה לא יראה צורת האות העליונה פסול. וע"כ אין סתירה מדברי פוסקים

שחולקים על רמב"ן. די"ל דאינהו לא איירי בנתבטל צורת האות. אך לריב"ש בספר תורה לעולם פסול. כי רמב"ן לא מיירי כלל מנתבטל:

ט

עוד יש לומר דבנשתנה צורת אות דבנוגעין פסול שפיר יש ללמוד מזה קל וחומר לנכנס לחללה. ומ"ש ריב"ש שרמב"ן מכשיר בגט היינו בלא נשתנה. אך הלא בסק"ו מספקא להח"מ בנוגעות. ועוד דעדיין למה דחה כל הפוסקים מחמת הרמב"ן. ועוד דאם כן שפסק כרמב"ן נגד כל הפוסקים יומשך מזה לפסול בספר תורה אפילו לא נשתנה ופשט המחבר באו"ח אינו כן. ועוד דלריב"ש נשתנה צורת האות שכתב רמב"ן. אין הפי' שאין יודעין לקרותו דכהאי גוונא גם בנוגעין בגט פסול. רק הפי' דזה עצמו מה שנכנס לחלל חשיב שינוי צורת האות [ובזה הא בגט כשר] ואיך ילמוד מזה הח"מ לאין יכולין לקרותו לפסול בגט. דמזה לא מיירי רמב"ן הוא אחרים שבר"ן כלל. ולשון הח"מ מבואר דמנשתנה צורת האות שהזכיר רמב"ן למד דבריו. ומחוורתא כמ"ש תחילה:

י

והנה פי' ריב"ש בלשון רמב"ן נראה יותר ופסול לרמב"ן בספר תורה אפילו לא נתבטל. אך שאר פוסקים חולקים וס"ל אף דבגט נוגעין פסול נכנס לחללה כשר. וה"ה בס"ת דכשר נכנס לחללה דנוגעין פסול דהא אינהו מכשרי נכנס לחללה אף אם תמצא לומר נוגעין בגט פסול:

יא

והנה לריב"ש אין ראי' כלל לפסול בנשתנה צורת אות אפילו אין קורין אותו כתיקונו בספר תורה לדידן ובגט אפילו לרמב"ן:

יב

אך לכאורה נשתנה צורת האות ואין קורין אותו כתקנו שוב דומה לנכנס לחלל דל"ת ודומה לה"א. ה"ה נשתנה צורת האות שאין קורין אותו כתקנו אך יש לחלק דהנה גוף הדין צ"ע דלמה יפסול אף בנכנס לתוך דל"ת משום שנראה ה"א. הלא ניכר שראש למ"ד הוא שהראש מחובר בגוף הלמ"ד. ואף שאם יכסו גוף למ"ד שבשורה תחתונה יראה הלמ"ד שבשורה ראשונה ה"א מכל מקום השתא שמגולה ניכר שדל"ת הוא. ולא דמי לשאר דברים שסומכין על תינוק שצריך לכסות שלפניו דמה שניכר מחמת אות שלפניו לא מהני כיון שאין היכר בגוף האות. אבל בנידון דידן שכל הפסול מחמת ראש הלמ"ד שמתוכה נראה ה"א ובראש הלמ"ד גופה יש היכר מה שמחובר לגוף הלמ"ד. וכבר נתעורר כעין זה בראנ"ח לדעת רמב"ן שפוסל בספר תורה אפילו יכולים לקרותו לא קשיא

הלא ניכר כו' דמה בכך שניכר דלרמב"ן אפילו ניכר פסול. דמכל מקום מה שנכנס אות אחר תוך חללה חשיב בלבול ושינוי צורת האות. אך לדידן דאין פסול רק בנכנס בתוך דל"ת ונראית ה"א קשה הלא ניכר שאינו ה"א מחמת חיבור ראש הלמ"ד בגוף הלמ"ד יג) אך ברורן של דברים דוא"ו שבראש הלמ"ד הסופרים כותבין אותו מלמעלה למטה. וכי כתב הסופר ראש הלמ"ד שבתוך הדל"ת נפסל הדל"ת שאז נראית ה"א שאין עדיין ראש הלמ"ד מחובר לגוף הלמ"ד ושוב אינו חוזר להכשרו במה שהמשיך עד הכ' שבלמ"ד כיון שלא עשה מעשה בדל"ת. ואין זה כתיבה. וגרוע מחק תוכות שפסול משום שלא עשה מעשה בגוף האות רק סביבות האות. כ"ש זה שלא עשה מעשה באות דל"ת כלל:

יד

אך יש לפקפק בזה ולומר כיון דתחילה הי' דל"ת ומחמת ראש הלמ"ד נעשה ה"א כשנתחבר לגוף הלמ"ד ונסתלק ראש הלמ"ד מהדל"ת חזר דל"ת לקדמותו. מאחר שעכשיו לא ה"א רק דל"ת. ואם תאמר דבעצמותו נקראת ה"א לולא הכ"ף שבלמ"ד שלמטה ולא משגחינן בכ"ף שבלמ"ד רק בוא"ו שבלמ"ד., שנכנס לחללו. ליתא שהרי באותיות הדבקים ואין תינוק קורא כהלכתו פסול. [כמ"ש הה"מ פ"ו מהלכות גירושין הביאו הב"ש] והח"מ אף שבסק"ו כתב בלשון אפשר שפסול. חזר בו תוך כדי דיבור בסק"ט וכתב שאם אינו נקרא לתינוק ודאי פסול. ונאמר גם כן דלא משגחינן באות שבצדו. ואם תאמר משום שדבוקים ה"נ דבוק ראש הלמ"ד בכ"ף שבלמ"ד לקדמותו. ודוקא בנפלה טיפת דיו בתוך אות אינו מועיל לגרור הדיו שהרי בטל האות לגמרי. וכבר הביא הט"ז באהע"ז (סימן קכ"ה סק"ט) לדמיון מהא דב"ק בור שטממה וחזר ולקח העפר חשיב בור חדש. אך הכא שגוף הדל"ת לא נתקלקלה כלל. רק ראש הלמ"ד ביטלה מתורת דל"ת. כשנסתלק ראש הלמ"ד חזר דל"ת לקדמותו דומיא דבור מגולה שכיסהו וחזר וגילהו דלא אסתלק מעשה ראשון:

טו

אך יש לומר כיון שלבשה צורת ה"א כשחזר ונעשה דל"ת פנים חדשות באו לכאן. ואינו דל"ת ראשון. אבל בלמ"ד הנכנס באות חי"ת אף שתינוק אין יכול לקרותו ונתבטל מהיות חי"ת. כשחיבר ראש הלמ"ד לגוף הלמ"ד ונסתלק ראש הלמ"ד חוזר חי"ת לקדמותו וכה"ג בפ"ג דטהרות משנה א' ברוטב וגריסין כו' בזמן שהם משקה טופח הרי אלו תחילה. קרשו הרי אלו שניים חזרו ונימותו כביצה מכוונת טהור ואינו חוזר לטומאה ישנה. אבל שמן שבזמן שקרוש אינו לא אוכל ולא משקה כשחזר ונימוח חזר לטומאתו ישנה. כיון שלא נשתנה בינתיים ממשקה לאוכל עיין שם בר"ש מ"ב. הכא נמי בנדון דידן בראש

למ"ד שנכנס בדל"ת כשנתבטל דל"ת בתחילת כתיבת ראש הלמ"ד ונעשה ה"א. כיון שנשתנה מדל"ת לה"א כשחזר ונעשה דל"ת לא חשיב דל"ת ראשון. [כשם שלא חשיב משקה ראשונה שישוב לטומאתו ישנה כיון שנעשה אוכל בינתיים. ה"נ נעשה ה"א בינתיים] אבל נכנס בראש חי"ת כיון שלא נשתנה לאות אחר. רק שביטל החי"ת חוזר לחי"ת ראשון. כשם ששמן אף שבשעה שקרש נתבטל מהיות משקה כיון שמכל מקום לא נעשה אוכל חוזר למשקה ראשונה. מכל מקום אין לחילוק הזה ראי' ברורה. ודבריי בזה להלכה ולא למעשה:

טז

והנה כ"ז בלמ"ד שעליונו נכנסת לחלל הה"א או חי"ת שבשיטה העליונה. אבל בנידון שלו בעקב ב' הנכנס בדל"ת. כיון שבשעה שכותב עקב הב' כבר מחובר עקב הב' בעליונו של ב' וניכר היטב שאינו שייך לדל"ת. לא נעשה ה"א מעולם וכשר. ואל"כ הי' להם להפוסקים להזהיר בזה שירחיק קצת הבי"ת מהדל"ת. דלפי מה שמבואר בש"ע להרחיק אות מאות כחוט השערה ממילא נכנס קצת עקב הבי"ת בהדל"ת. רק שאפשר שלא יכנס כשיעור אות קטנה שיעור רגל שמאלי של ה' ועכ"פ הי' להם להזהיר שלא יהי' בו כמלא אות קטנה. וגם מה שרגל שמאלי צריך שיהי' כמלא אות קטנה אינו דבר ברור ועיין (סימן ל"ב סעיף ט"ו). אלא ודאי כדכתיבנא:

יז

ברם דא צריך להודיעו. שאם יכסו רק תחתונו של בי"ת ולא ישיירו רק העקב הנכנס לתוך חללה של דל"ת יקראנה התינוק ה"א פסול כי תחתונו של בי"ת עושים הסופרים אחר העקב. אך דבר זה א"א כי איך יקרא התינוק ה"א ובעקב זה מחובר עליונו וצדו של בי"ת. אך אולי אף דל"ת לא יקרא. אך בזה כתבנו שעיקר להכשיר בזה כי כשגמר הבי"ת חוזר לקדמותו ועל כל פנים אין צריך לחקור אחר זה. וכיון שעכשיו נקרא דל"ת כשאין מכסין כלל כשר:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן ד

שנית להרה"ג הנ"ל בענין הנ"ל. ב"ה יום ד' במדבר מ"א למב"י תרס"ד. מכתבו הגיעני יום אחד טרם נסעי לווארשא להד"ר בבואי לביתי נחליתי יותר על חולי מעיים ר"ל והייתי מוטל במטה ר"ל. וכמה תשובות נחוצים הוצרכתי להשיב על ידי אחרים בלי שום טעם רק בקיצור לדינא ע"כ לא יפלא בעיניו על איחור תשובתי. וגם עתה לא הי' לי

פנאי לעיין בתשובה הקודמת ולא ראיתי עוד ולא אשיב רק על מה שהשיב על תשובתי. ומה שנוגע לעיקר הלכה:

א

מ"ש ליישב דברי ח"מ שהקשיתי איך למד מרמב"ן לפסול בגט ובריב"ש מבואר דלא פסול רק בספר תורה מקל וחומר דנוגעין ובגט דנוגעין כשר ליכא קל וחומר. וכתב כבודו ליישב כיון דנשתנה צורת אות בכהאי גוונא. גם בנוגעין פסול ושפיר איכא קל וחומר הנה כבר הרגשתי בזה וכמ"ש לעיל (אות ט') בד"ה עוד יש לומר:

ב

והנה יראה כ"ת שכל מה שהאריך תחילה להשוות דברי ח"מ עם ריב"ש הוא ללא תועלת. שמאחר שמבואר בח"מ דנשתנה צורת האות שהזכיר רמב"ן היינו שאין תינוק קורא אותו כתקנו. וריב"ש פסל בנשתנה רק בספר תורה. מבואר דכה"ג בגט כשר ואיך למד הח"מ לפסול. והדבר ברור כמ"ש בתשובה הקודמת:

ג

גם מ"ש שריב"ש פי' דברי רמב"ן שסיים בסוף בין נוגעות בין אין נוגעות. כוונת אין נוגעות היינו נכנסות. וכתב על זה שהוא פשוט. ובאמת פשוט להיפוך. ומה ענין אין נוגעות לנכנסות. ואם כך כוונת רמב"ן היה לו למימר בין נוגעות בין נכנסות. והמעיין יראה שאין מקום לנטות ממ"ש בפי' הריב"ש וח"מ. והנה כ"ת כתב שבספר גט מקושר השיג גם כן על הח"מ מריב"ש ואין הספר תחת ידי לעיין בו. אך תימה למה לא הזכיר דברי הגט מקושר בתשובתו ראשונה. ד) והנה מ"ש לפסול בלא נשתנה צורת אות מחמת רמב"ן ול"ח וט"ז וב"ח. הוא ללא תועלת כי כבר ביאר הרב ז"ל מלאדי בש"ע שלו דמחבר פסק דלא כרמב"ן משום דרוב פוסקים חולקים כמ"ש בב"י אהע"ז. ומ"ש בשם ספר ל"ח שגם הש"ע פוסל בדיעבד. תמיהני על מעלתו שקיבל סברא רעועה כזו. כי לשון יש ליזהר יהי' מורה על פסול דיעבד. ואם כן היה לו לומר ליזהר מאוד. או על כל פנים צריך ליזהר הי' מקום לספק בדבריו. אך על לשון יש ליזהר. לומר פסול דיעבד. חלילה ליחס זה לרבינו בעל תויו"ט שכל דבריו קודש. בפרט בדקדוק הלשון הי' אחד ואין שני לו. והרי הב"ח והט"ז הבינו בפשיטות שהוא רק לכתחילה. ובודאי הי' להתויו"ט נוסחא מוטעת בש"ע או שכח לשונו בעת כתבו דברים אלה:

ה

והנה על קושיית הט"ז שברמב"ן מבואר דפסול דיעבד. כבר תי' הרב בש"ע שלו כנ"ל. וגם בב"ח הבין כן [וחידוש בעיני על הט"ז שהקשה. והרי התי' מבואר בב"ח] אלא דהב"ח

חידש דאף להמכשירים בגט ולא חשבו זה לשינוי צורת אות אפשר מודים בספר תורה לפסול והכי נקטינן לפסול עכ"ל. ותמיהני שאם לא חשיב שינוי בצורת אות למה יפסול בספר תורה. ועוד שהרי ר"י דחה ראיית ריב"ם דאין צריך בגט הקפת גויל והכא בנכנסת. והרי ענין הקפת גויל הוא בגמ' בספר תורה שנכתב על הגויל [וה"ה תפילין וכ"ש מזוזה דבה כתיב וכתבתם] ואיך נלמוד מזה לגט. וע"כ שרצה לדמות גט לספר תורה. אם כן מה דחה בנכנסות. הא מכל מקום נילף שאין דין גט כדין ספר תורה. ואם תאמר מכל מקום מסברא רצה לפסול בגט. אם כן למה הוצרך להשמיענו בספר תורה כיון דמסברא אפילו בגט פסול:

ו

ולפנינו (אות כ"א) יתבאר קצת ישוב על דברי הב"ח אך שם יתבאר שבנדון שלפנינו אפשר יודה הב"ח:

ז

ומ"ש מתשו' ר' עקיבא איגר מהד"ת הוא ראי' לסתור. שהרי דעת ר' עקיבא שם דוקא ה"א וחי"ת חשיב יש להם חלל. מה שאין כן כ"ף פשוטה וה"ה רי"ש ודל"ת חשיב אין להם חלל הואיל ואין מוקפות מג' צדדים:

ח

ומ"ש דבנשתנה צורת אות מפורש בפר"ח ודבר שמואל דפסול. אין ראי' משם רק אם נשתנה צורת האות אף אם לא יכסו שיטה שלמטה לא ידעו לקרות כעובדא דמהרי"ט שהבעל הקורא הזקן מחמת האותיות שנכנסו לחלל לא ידע לקרות. אך אם עכשיו יכולין לקרותו אין זכר בדבריהם. רק בח"מ וב"ש ובהרב זצ"ל מליסא. ובזה כתבתי טעם להכשיר. ואף שלמ"ד הנכנס לחלל ד' שכתבו סתם שפסול משום שנקרא ה"א אף שמצד הסברא עכשיו לא יקראו ה"א. כתבתי בזה טעם משום דגרע מחק תוכות. ט) ומ"ש שתימה בעיניו שדמיתי לר"ש פ"ג דטהרות במים שנקרשו ונעשו שלג וחזרו ונימוחו חזרו לטומאתן הישנה. אם כן נפלה טיפת דיו לתוך האות נמי יועיל תיקון. ומה שדמיתי לבור שטיממה וחזר וגילהו. וה"נ כיון שהפסול בגופו. התם נמי הוי שינוי בגוף המים שקרשו וביטלו מהיות משקה. לק"מ דהתם הטעם משום שחוזרים ונימוחים מאליהם ע"כ לא ביטלו מתורת משקה לגמרי. ועיין באהלות פ"ח מ"ה השלג והגליד אינם אוהל לא לטמא ולא להפסיק הואיל ואין להם קיום כלל שחוזרים ונימוחים. ע"כ כשחוזרים ונימוחים חוזרים למשקה הראשון:

י

ומ"ש על מה שכתבתי דנידון דידן דמי לבור שכיסה וחזר וגילהו. הלא במג"א (סימן ל"ב) ובגי"פ (סימן קכ"ה) בנפל טיפה לתוך אות אף שלא נגע באות. מ"מ כשנשתנה צורת האות לא מהני תיקון. הכא נמי בנידון דידן כשהתחיל לכתוב בחלל הדל"ת ונשתנה צורת הדל"ת לא יועיל מה שמושך למטה. בזה צריך אני להאריך קצת:

יא

והנה באמת צ"ע בדבריהם מ"ש מבור שכיסה וחזר וגילה. כיון דבעצם הבור לא נעשה שינוי תחילה וסילוק הבור הי' מצד אחר שכיסה. הכא נמי בזה שבעצם האות לא הי' שינוי רק בחלל. אך המעיין במנחות (דף כ"ט:) בהא דהעולם הזה נברא בה"א שהרוצה לצאת מעולמו יצא. ופתח למעלה שאם ישוב בתשובה ישוב דרך הפתח. מבואר דתוך חלל הה"א נחשב מגוף אות הה"א. וחלל הה"א ודפנות הה"א דומה לחלל הבית וכותליו. והא דחק תוכות לא מהני ומשמע משום שלא עשה מעשה בגוף האות. והרי אמרנו דתוך האות נחשב מגוף האות. לא קשיא שהרי וכתב כתיב ובעי' מעשה במקום הכתיבה. ובזה ניחא לפי גי' ספר התרומה וכן העתיק תשב"ץ ספר א' ס"ה. וכתב ולא וחקק [גי' ספרינו וכן בירושלמי ולא חקק בלא וי"ו] ומשמע דאקרא קאי שאם הי' כתיב וחקק הי' מועיל חק תוכות. ולמה הא בעי מעשה בגוף האות ולא להכשיר רק תק יריכות. אך לפי מה שכתבתי דחלל מגוף האות. שפיר הי' מועיל חק תוכות. שגם חק תוכות נחשב מעשה בגוף. רק מעשה במקום הכתיבה לא הוה:

יב

נשוב לנידון דידן שע"כ כשנטף לתוך האות עד שנשתנה צורתו נחשב חסרון בגוף ולא נחשב חסרון מצד אחר כמו בור מצד הכיסוי. שהרי החלל מגוף האות ונעשה קלקול בגוף האות. אך זה כשנטף תוך חלל ה"א או חי"ת שיש לה ג' מחיצות והוא דומה לבית או סוכה. שבזה למדנו מהא דמנחות שהחלל נחשב מגוף האות. אבל נידון דידן דל"ת או רי"ש אין להם רק שני מחיצות. אין לנו ראי' מהא דמנחות שיחשב מגוף האות. אך אף לפי מה שכתב הרב מלאדי להדיא גם בנטף לחלל דל"ת אף שאינו נוגע בדל"ת לא מהני תיקון. ומשום דס"ל דגם חלל דל"ת נחשב מגוף האות כנראה מלשון מהרי"ט. ואם כן הכא נמי כשהתחיל למשוך הלמ"ד בחלל הדל"ת נחשב קלקול בגוף הדל"ת. מ"מ חילוק יש. דנהי דבקלקול שוים. בתיקון אינם שוים דבנטף דיו לתוך האות וסילקה. הרי התיקון בגוף האות שלוקח הדיו מהחלל שנחשב מגוף האות. נמצא שתחילה הי' מחוסר מעשה בגוף האות. ע"כ נאמר פנים חדשות באו לכאן כשסילק הדיו. ולא נחשב אות

הראשון. אבל דל"ת זה אין תיקון בגוף הדל"ת. רק במה שממשיך ראש הלמ"ד לחברה לכ"ף שבלמ"ד. ודל"ת כדקאי קאי. איך נאמר בזה פ"ח באו לכאן. ודל"ת בעצמה אין בה שום שינוי ממה שהיתה בתחילה. זה סברתי:

יג

אך עוד יש בזה כפלים לתושי'. שהרי מבואר מדברי רא"ש פ"ג דטהרות במים שהגלידו וחזרו ונימוחו שחוזרים לקדמותם אף שהמשקה בטלה בעצמותה. כתבנו הטעם משום דנימוחים מאליהם ואין לה קיום. ואם כן מה שנעשה ה"א על ידי לבלר בקלמוסו שהתחיל להמשיך ראש הלמ"ד. ובהמשכה זו עצמה כרגע חוזר להיות דל"ת. ודאי אין לה"א הזאת שום קיום וחוזר לקדמותו. לולא הטעם שכתבנו משום שלבשה צורת ה"א. כמו ברוטב שקרש. משום שלבשה צורת אוכל:

יד

ואף אם תמצי לומר שיש לפקפק בטעמים אלו הרי בחי' רמב"ן בשם האומרים דמעורה היינו נכנסות חשב גם למ"ד הנכנס באוירה של דל"ת כמו שהביא כת"ר בעצמו דברי רמב"ן. והיינו משום דהשתא נקרא דל"ת ולא ה"א. וקשה הלא בתחילת כתיבת ראש הלמ"ד נעשה ה"א. וגוף המשכה לא עדיף מחק תוכות. וע"כ לומר דבזה חוזר לקדמותו יהי' מאיזה טעם שיהי'. ואף דלדידן לא קיימא לן כן מכל מקום איך נלמוד מזה. ללא נעשה אות אחר רק שנשתנה צורתו. שלא נאמר חוזר לקדמותו מאחר שיש טעם ברור לחלק ביניהם כדברי רא"ש פ"ג דטהרות. ומהיכי תיתי לחלוק גם בזה על פוסקים הנ"ל כיון שבלמ"ד הנכנס לראש דל"ת שרמ"א חולק עלי' יש טעם נכון שלא שייך בנשתנה צורתו לבד:

טו

ומ"ש עוד על מה שכתבתי דלא פסול אלא בלמ"ד הנכנס באוירה של דל"ת משום דתחילה נעשה ה"א ואחר כך כשגמר גרוע מחק תוכות וכתב דהא ליתא דבהדיא כתב רמ"א ויזהר שלא ימשיך ראש אות שלמטה בתוך חללה של אות שלמעלה. וכן להיפוך. והיינו שאות שלמעלה יכנס לשלמטה וחד דינא לתרווייהו. למה יכתוב דברים בטלים מאליהם. כי זה כתב רמ"א לענין לכתחילה בלא נעשה אות אחרת ובזה ודאי חד דינא לתרווייהו. אבל לענין דיעבד ודאי לא כוון רמ"א רק בנכנס בשיטה שלמעלה ולא להיפוך דלהיפוך לא משכחת רק באות טי"ת שמפורש בתוס' להכשיר. והרי הרמ"א פוסק כתוס' דלרמב"ן בכל ענין פסול. רק שפוסק כתוס' [וא"ל דרמ"א כרמב"ן אך דס"ל כריב"ש. דרמב"ן לא פליג על התוס' בנכנס לחללה לפי האמת בגיטין. ורמב"ן לא אמר רק אם

תמצי לומר דיבוק פוסל בגט. אבל לפי האמת אינו חולק על התוס' בגיטין. דאם כן אין לנו סמך מרמב"ן לסתור דינו של התוס' בנכנס לראש טי"ת] כדעת הב"י והב"ח (סימן ל"ב). וכל שכן רמ"א שפוסק תמיד כחכמי אשכנז. ולא כתב לענין דיעבד רק למ"ד הנכנס לראש דל"ת:

טז

ומ"ש שהלבוש כתב להדיא בנכנס לחלל ראש טי"ת. אמת שכ"כ הלבוש. אבל מלבד שמפורש בתוס' היפוך דבריו. עיקר הסברא שכתב הלבוש כי קו וא"ו או נו"ן פשוטה לחלל טי"ת נראה כשי"ן. אומר אני באימה כי במחכ"ת הרמה אין לו הבנה. שהרי שי"ן בראשו יש יודין. והרי בקו הנכנס תוך טי"ת אין לו יו"ד בראשו [ושנאמר שיצרף הכל הטי"ת וכל הוי"ו עם ראש הוי"ו לחשוב הכל שי"ן. זה ודאי אין לו שחר וחלילה ליחס דעת זרה כזו לבעל הלבושים דרב גובריי טובא]. ובגט פשוט אחר שכתב ולפי זה אפשר דע"כ לא מכשרי ר"י וריב"ם כו' אבל ראש למ"ד לחלל רי"ש דנראה כמין קו"ף פסלי. כתב שזה דלא כמור"ם דדוקא הנכנס לראש דל"ת פסול רמ"א ע"כ. הנה דס"ל בפשיטות דרמ"א דוקא קאמר למ"ד בראש דל"ת. ולא לדוגמא בעלמא קאמר. ובסדר גיטין (סימן צ"ה) חשב כל הדברים שמנה הרמ"א לענין לכתחילה. ובתוכם מנה הנכנס לראש טי"ת. ואם הי' הנכנס לראש טי"ת פסול דיעבד ואף על פי כן מנה אותם בין הני דלכתחילה ולא חש להבדיל ביניהם למה לא מנה גם כן למ"ד הנכנס לראש דל"ת. אלא ודאי חלילה לערבם יחד ליתן מכשול לפני המעיינים לחשוב שגם הנכנס לראש דל"ת אין פסול אלא לכתחילה. ומדכתב הנכנס לראש טי"ת מוכח שאין בו פסול אלא לכתחילה. גם כנה"ג בסדר הגט ח"ב (סימן י"ט) כתב כמו בסדר גיטין. וכן בסידור הרב ז"ל מליסא כתב דברי רמ"א למ"ד הנכנס לראש דל"ת. והוסיף גם הנכנס בחלל רי"ש. ואלו דברי הלבוש בנכנס לחלל טי"ת לא העתיק, שמע מינה דלא חש להא דלבוש. והנה הלבוש ז"ל לפי פירושו ברמ"א דפסול דיעבד קאי גם על וכן להיפוך. על כרחך הוה דחיק ומוקי אנפשי' בטעם הדבר. אך לדידן דע"כ פי' הרמ"א רק על שלמעלה. ובזה יש לנו טעם חק תוכות. למה נפסול במה שאין שייך פסול דחק תוכות. ע"כ הדבר ברור שכשר בזה:

יז

ועתה נבאר דין למ"ד שנכנס לחלל ה"א או חי"ת ונשתנה צורת האות אף אם לא יכסו כ"ף שבלמ"ד [וכן עקב בי"ת שנכנס בדל"ת ואין הדל"ת נקראת כהלכתו אף אם לא יכסו כלל מהבי"ת] שלכאורה הדבר פשוט שפסול. אך בק"נ פ"ב דגיטין (סימן י"ט). א'. כתב להכשיר אפילו נשתנה. ומשמעות דבריו אפילו לא יכסו שיטה תחתונה. והוא פלאי.

והאומנם שאין דרכי לטרוח ליישב דברי אחרונים. אך ס' ק"נ חביב עלי מאוד כי שמעתי ממו"ח זצלה"ה מקאצק הפלגה גדולה על ספר הזה. ועיינתי בדבריו ומצאתי להם מקום. והוא על פי המבואר במחבר (סימן ל"ב סעיף כ"ה) בצד"י שאין קוצו של יו"ד נוגע בגוף הצד"י ונראית נו"ן יו"ד. אין מועיל תיקין בתפילין. וכתב המג"א (ס"ק ל"ו) דאפילו תינוק קורא אותו צד"י פסול משום שנעשה יו"ד נו"ן. ואינו מובן שהרי אות שאין תינוק קורא אותו כתקנו אינו אות ואיך יחשב יו"ד נו"ן. וצ"ל כיון שהיו"ד מוקף גויל מכל רוחותיו ובעצמותה נקראת כתקנה אינה נפסלת על ידי הנו"ן שאינה דבוקה בה. וכן הנו"ן אינה נפסלת על ידי היו"ד שאינה דבוקה בה. והכא נמי יש לומר בנכנס לחלל חי"ת אף שאין החי"ת נקראת כהלכתה על ידי הלמ"ד שנכנס בחללה. כיון שהלמ"ד אינה דבוקה בה. אינה נפסלת החי"ת על ידה. ודוקא למ"ד הנכנס לחלל ד' כיון שנעשית ה"א נפסל. ואין לומר שאין הדל"ת נפסל על ידי הלמ"ד שאינה דבוקה בה. שהרי ה"א כך מצוותה שלא יהי' דבוקה הרגל לגג:

יח

וליישב דעת הח"מ והב"ש נראה דהנה הא דהמג"א הנ"ל קשיין. שהרי באהע"ז (סימן קכ"ה) ברמ"א. צד"י שאין היו"ד נוגע בגוף הצד"י יש מכשירין במקום עיגון. ואיך יוכשר כיון שבטל לגמרי מתורת צד"י עד שאינו מועיל תיקון בתפילין. [שוב מצאתי בתו"ג שתמה על רמ"א בזה] ונראה ליישב דוקא תפילין ומזוזות שחיובם להיות גולם אחד מדכתיב וכתבתם כתיבה תמה. ע"כ אין היו"ד שהוא גולם אחד נפסל על ידי הנו"ן שהוא גולם בפני עצמו. וכן הנו"ן על ידי היו"ד. אבל בגיטין דכשר אפילו אינו גולם אחד. הוא הדין שהנו"ן פוסלה אף שאינה גולם אחד עמה ונתבטלה מהיות יו"ד ונו"ן. והוא צד"י כשרה לגיטין והכא נמי הלמ"ד פוסל לחי"ת אף שאינה דבוקה בה לגיטין. ולפי זה אפשר דלסת"ם הח"מ והב"ש מודים דאין הלמ"ד פוסל לחי"ת אף אם משתנה צורת האות כשלא יכסו השורה התחתונה:

יט

אך לפי שהמצאתי ממשמעות הש"ס דמנחות דחלל האותיות נחשבות מכלל האותיות. אינו דומה כלל להא דמג"א (סימן ל"ב). שהרי הם בתוך חללה שהיא מכלל אות החי"ת. והנה הוא נכנס לתוך אות חי"ת. ושפיר פוסלה אפילו בסת"ם. אך עקב בי"ת הנכנס בתוך ד' כיון דדל"ת אין לה כ"א שני מחיצות. ואין ראי' מהא דמנחות שיחשב מגוף האות. שוב לא יפסל בסת"ם אפילו לדעת ח"מ וב"ש. מכל מקום אין להכשיר בזה למעשה.

שמשמעות הרב ז"ל מלאדי במ"ש דיו שנטף בחלל דל"ת ואין הדל"ת נקראת כתקנו לא מהני תיקון משמע שגם חלל הדל"ת מגוף האות:

כ

נשוב לנידון דידן שמה שמנה כת"ר ט"ו פוסקים ראשונים ואחרונים פוסלין בנידון דידן היינו אם יפסיד צורת אות כשיכסו גוף הבי"ת. במח"כ אין גם פוסק אחד שיאמר עליו כי הוא זה שפוסל. כי הרמב"ן וריב"ש המחמירים אפילו לא נשתנה צורת אות. והב"ח פוסק כמותם בתפילין ומזוזות ולומר שגם רוב פוסקים החולקים מודים בזה. הלא רעק"א הכשיר בנכנס לחלל כ"ף הואיל ואינו מוקף מג' רוחותיו. והנה הכשיר אף שהסכים עם הב"ח. ואי משום שנשתנה צורת האות ופר"ח פוסל. הלא אינו מפורש בדבריו דהיינו אף אם עכשיו נקראת כהלכתו. ומסברא אחר כך חוזר להכשרו. ואין צריך לכסות כלל. ודוקא בנעשה ה"א אינו חוזר להכשרו. ורק הח"מ שכתב וכ"ש אם תינוק אינו יודע לקרות האות. מכלל דתחילה פוסל אפי' תינוק יודע לקרות עכשיו. וכן הרב מליסא זצ"ל שכתב שאף בנשתנה צורת האות אם יכסו פסול. מכל מקום לא כתב אלא בנכנס לחלל טי"ת דמשמעות הש"ס מנחות דהחלל מכלל האות והי' שינוי בגוף האות. וס"ל שדומה לבור שטממה. וגם בזה אינני מסכים עמו. כי המקור שצריך לכסות שורה שלמטה הוא במהרי"ט. והוא לא כתב רק בנשתנה לאות אחרת. מכל מקום בזה דעת הרב מליסא שצריך לכסות. אך בנכנס לחלל דל"ת שאין ראי' מהא דמנחות. יודה שכשר. ע"כ אין לחוש לתפילין אלו שום חשש כלל ועיקר. וע"כ לא הזהירו הפוסקים בתיבת וידבר שלא יכנס עקב הבי"ת בחלל הדל"ת. כי בפשוט בסדר הכתיבה יכנס בחלל. אף שלכתחילה חוששין לסברת הרמב"ן. והיו צריכין להזהיר לכתחילה. אך משום דבזה אפשר גם רמב"ן מודה כדברי רעק"א כנ"ל. ע"כ לא הזהירו אף לכתחילה. ורק אם בלי שום כיסוי לא יקרא תינוק כהלכתו אז אין להכשיר אף שגם בזה כתבנו הכשרים:

כא

יעדתי לפרש דברי הב"ח. ונראה עפ"י דברי תה"ד בקוץ שמאלי שביו"ד לשיטת ר"ת שחסרונו פוסל בסת"ם. מכל מקום בגיטין אין חסרונו פוסל כיון שנקרא יו"ד. כמו כן ס"ל להב"ח בחלל חי"ת וה"א דמשמעות הש"ס דחלל נחשב מכלל האות. וזה בסת"ם. אבל לענין גיטין דרק בקריאה תליא מלתא לא נחשב אות רק הכתב לא החלל. ועל כרחך לענין גיטין לא נחשב בזה נשתנה צורת האות. דלענין גיטין אין החלל נחשב לכלום. ורק בסת"ם חשיב נשתנה צורת האות. מכל מקום אין בזה הכרח לחלוק על הש"ע. ומכל

מקום זה בנכנס לחלל חי"ת וה"א. אבל נכנס לדל"ת שאין בו רק שתי מחיצות ואין ראי' מש"ס מנחות דנחשב כגוף האות אפשר שיודה הב"ח שכשר:

כב

ובעיקר דברי רמ"א בלמ"ד שנכנס לחלל דל"ת שפסול. גם כן יש לדון מאחר שנראה בעליל שלא ראה דברי חי' רמב"ן שלדעת התוס' כשר גם בזה. וספר זה לא הי' בדפוס גם בזמן מג"א. ובחו"מ (סימן כ"ה) כל מקום שאחרונים חולקים על הראשונים אם לא ידעו דברי הראשונים פוסקים כראשונים. אך אין לומר כן ברמ"א שקבלנו לפסוק כמותו ונתפשטה הוראה בישראל בפרט שכתב מהגהת סמ"ק [אף שבסמ"ק שלפנינו ליתא] אך הבו דלא לוסיף עלה בלא נדמה לאות אחרת רק שנשתנה צורת אות בודאי חוזר לקדמותו כנ"ל:

הק' אברהם.

סימן ה

עוד להרה"ג הנ"ל בענין הנ"ל.

א

הנה בתשובה ראשונה כתבתי בפשיטות דלרמב"ן פסול נכנס לחללה אף אם קורין אותו כתקנו בעת שיכסו שיטה שני' שהלמ"ד כתובה בה. דמכל מקום שמה שנכנס לחלל הה"א או החי"ת זה עצמו נקרא שינוי בה"א וחי"ת. כן דעת הריב"ש בשיטת הרמב"ן. ולחלקת מחוקק לא נקרא שינוי צורת האות אלא אם אין קורין כתקנו בעת שיכסו שיטה שני'. ממילא לח"מ אם תאמר כריב"ש דרמב"ן לא פסל רק בספר תורה ולא בגט. יולד מזה דאפילו אין קורין כתקנו בעת שיכסו כשר בגט. אך דח"מ לא ס"ל כריב"ש. אלא דרמב"ן פוסל בגט אפילו לפי האמת דנוגעין כשר בגט:

ב

וכעת נתיישבתי דודאי ח"מ חולק על ריב"ש. אך בענין מה נקרא שינוי צורת האות אין מחלוקת. וגם לריב"ש אינו פוסל אם יקרא כהלכתו בעת יכסו הלמ"ד. דאין טעם בדבר לומר שמה שנכנס לחלל נקרא שינוי צורת האות אף שנקרא כראוי. [ובמ"ש מיושב מ"ש הב"י (סימן ל"ו) שיכתוב ארצינו הוי"ו תוך הנו"ן. וראנ"ח (סימן ע"ו) פקפק באות הנכתב תוך הנו"ן או ג' לשיטת רמב"ן. ולפי מה שכתבתי אין בו חשש שכיון שרואין האות נקרא כהלכתו כשר. ובלמ"ד הנכנס לחלל חי"ת דוקא שתולין מה שנקרא כראוי מחמת גוף הלמ"ד] אך הרמב"ן פוסל בסת"ם שמא מה שעכשיו נקרא כהלכתו הוא מחמת גוף

הלמ"ד. ובגט לא חיישינן לזה שאפי' באמת הוא כן כשר. וכמו שנוגעין אם ישתנה צורת האות על ידי הדיבוק ולא נקרא כהלכתו. אף שאין השינוי מחמת עצמו רק מחמת אות אחרת הדבוק בה פסול. כמו כן להיפוך אם נקרא הדל"ת רק מחמת גוף הלמ"ד כשר. רק דמכל מקום חמור מנוגעין ואם תמצא לומר דנוגעין פסול בגט אף שנקרא כהלכתו. דמכל מקום אינו כתיבה תמה ומעליא. כל שכן שמה שנקרא רק מחמת הלמ"ד לא חשיב כתיבה תמה. ממילא בספר תורה דנוגעין פסול. פסול אם אינו נקרא רק מחמת הלמ"ד דלא הוי כתיבה תמה. וזה שכתב ריב"ש שפסול נכנס לחללה בספר תורה אף שאינו מתחלף באות אחרת רק שמשנה צורת האות. ואם הי' כוונתו דהיא גופה מה שנכנס לחלל נקרא שינוי צורת האות. היה לו לומר מפני שמשנה צורת האות מה רק דקאמר. ולשון רק משמע שדוקא באופן זה פסול. והוא כמ"ש שאם בלא גוף הלמ"ד לא יקרא החי"ת חי"ת. הרי צורת האות בעצם נשתנה. אבל אם נקראת כראוי בלא הלמ"ד כשר. רק בסתם תולין שנשתנה כנ"ל. והיינו שאם יכסו לא יקרא כהלכתו ומן הסתם פסול שמא משונה צורת האות שאם יכסו לא יקרא כהלכתו ור"י סובר דנוגעין חמור יותר שפסול בגט ומכל מקום נכנס לחללה כשר. ואם כן אפילו בספר תורה כהאי גוונא כשר אף אם לא יקרא כהלכתו אם יכסו. דמכל מקום עכשיו נקרא כהלכתו. וקל וחומר מנוגעין לא הוי דאדרבא נוגעין חמור. זה דעת ריב"ש:

ג

ולפ"ז אתי פסק רמ"א ברווחא. דלא פסול בנכנס לראש ה"א או חי"ת. אלא אם גם עכשיו אין קורין כהלכה. וזה ידוע שכל שאין תינוק יכול לקרותו פסול. רק הרבותא בנכנס לראש דל"ת דאף שעכשיו נקרא כהלכתו. מ"מ פסול. והטעם כתבנו בתשובה הראשונה משום דהוי כחק תוכות. אבל באינו משתנה לאות אחרת אף שכל זמן שלא כתבו גוף הלמ"ד לא הוי נקרא החי"ת כהלכתו. מכל מקום כיון שלא נשתנה לאות אחרת לא מקרי חק תוכות כמ"ש שם מלתא בטעמא:

ד

אבל ח"מ וב"ש סוברים שאם נשתנה צורת אות היינו שאם יכסו לא יקרא כהלכתו ונקרא רק מחמת הלמ"ד כהאי גוונא פסול אפילו בגט. וכדי שלא יקשה מ"ש מנוגעין ואינו נקרא כהלכתא דפסול. אף שמה שאינו נקרא כהלכתו רק מחמת אות אחרת הכא נמי יוכשר על ידי שנקרא מחמת אות אחרת נאמר דח"מ וב"ש ס"ל דאף זה חשיב כמו חק תוכות כמו לגבי דל"ת. ולית להו החילוק שכתבנו שם ומחלוקת ר"י עם רמב"ן רק בסתם דלר"י לא חיישינן מסתמא שמא נשתנה צורת האות. ועל כן כשר בסתם בין בגט בין

בספר תורה. ולרמב"ן חיישינן שמא נשתנה צורתו ואם לא יכסו לא יקרא כהלכתו ופסול, אפילו בגט. ורמ"א הכשיר בסתם כשיטת ר"י. אבל אם נשתנה צורת האות פסול אפילו לר"י אפילו בגט [ולריב"ש אי אפשר שסובר כן דכשר בגט רק בסתם. שהרי כתב שפסול בספר תורה אף שנקרא כהלכתו רק אם משנה צורת האות. מבואר דאף אם משנה צורת האות. היינו שאם יכסו לא קרא כהלכתו מכל מקום אינו פסול רק בספר תורה]:

ה

ולענין הלכה ודאי נראין דברי ריב"ש דלר"י כשר אפילו נשתנה צורת האות היינו אם יכסו לא יקרא כהלכתו. דאם תאמר שאם נשתנה פסול. אף בסת"ם למה לא יהי' מחויב לברר על ידי שיכסה, הא קיימא לן כל היכי דאיכא לברורי מבררינן. אלא ודאי לר"י אפילו נשתנה צורת האות כשר. וכן לרמב"ן בגט וגם לשון רמ"א משמע כן. דאם הי' סובר אם נשתנה צורת האות פסול. למה דילג מחי"ת. הו"ל לפלוגי בדידי' אם ראו שנשתנה. וכהאי גוונא מקשה בגמרא בכמה מקומות לפלוג וליתני בדידי'. א"ו כריב"ש:

ו

והנה לפי זה אין ראי' דרמ"א סובר כר"י דיש לומר שפוסק כרמב"ן. ומכל מקום בגט הא כשר אפילו נשתנה צורת האות. אך מדכתב המג"א (סימן ל"ב סק"מ). ואם נפסד צורת האות כגון שנכנס לחלל דל"ת ונראית כה"א פסל רמ"א באהע"ז. משמע דוקא בזה שפסול בגט פסול בתפילין. אבל בנכנס לחלל אות אחרת דכשר בגט כשר נמי בתפילין כדעת ר"י שהוא דעת רוב פוסקים:

ז

והנה בנידון דידן שעקב בי"ת נכנס בדל"ת בספר תורה לכאורה תלוי במחלוקת ר"י עם רמב"ן דלר"י שאפילו נשתנה צורת האות היינו שאם יכסו כו' מכל מקום כשר מפני שעכשיו נקרא כהלכתו. גם בזה כשר. דמכל מקום עכשיו נקרא דל"ת. ולא דמי הנכנס לחלל דל"ת שפסול. דהתם משום חק תוכות דמתחילה כשכתב ראש הלמ"ד נפסל ואחר כך לא עשה מעשה בגוף הדל"ת. מה שאין כן בזה שכתב עליונו של בי"ת קודם כתיבת העקב. אך לרמב"ן דמשום זה לבד שאינו נקרא בעצמותו רק מחמת הלמ"ד לא חשיב כתיבה תמה [דלרמב"ן אי אפשר לומר טעם הפסול משום חק תוכות. דאם כן יפסול אפילו בגט] אם כן כיון דאי לאו גוף הבי"ת לא הי' נקרא כהלכתו אינו כתיבה תמה. אך פשוט דמהני תיקון כיון שאין הפסול רק משום כתיבה חמה ובגט כשר. וכמו בנוגעין דמהני. תיקון:

ח

אך יש לומר דאפילו לרמב"ן אפשר כשרים אפילו בלא תיקון. דהנה לכאורה טעם זה דאינו כשר מחמת עצמו רק מחמת גוף הלמ"ד. אינו מחוור דאם בתר עצמו אזלינן הלא החי"ת בלא ראש הלמ"ד ודאי נקרא כראוי רק שראש הלמ"ד שנכנס בחללה מבלבל האות. וגוף הלמ"ד מסלק בלבול זה ושוב החי"ת נקרא כראוי. וגוף הלמ"ד שאינו מגופו מסלק קלקול ראש הלמ"ד שגם כן אינו מגופו. אך כתבנו בתשובה (סימן ד' אות י"א ממשמעות דש"ס מנחות דחלל הה"א מגוף הה"א. והוא הדין דחלל חי"ת מכלל חי"ת. נמצא שהבלבול בגופו שנכנס הלמ"ד בחללה והתיקון על ידי גוף הלמ"ד שאינו בחללו. וזה בחי"ת שיש לו ג' מחיצות דומה לה"א. אך בנידון דידן שעקב הלמ"ד נכנס בדל"ת שאין לו אלא שני מחיצות שאפשר שלא נחשב החלל מגופו של אות. ולא נחשוב הבלבול בגופו. ואם כן ממה נפשך אי בתר גופו הרי הדל"ת נקרא כהלכתו. ואי בתר שחוץ לגופו הרי גופו של בי"ת מתקן ומסלק בלבול זה:

ט

ודעת הב"ח (סימן ל"ב) שר"י מודה בסת"ם דפסול. וחשב גם כן על דרך זה. דס"ל דאף דחלל ה"א מכלל ה"א. זה לענין סת"ם שכך הלכה למשה מסיני. אבל בגט אזלינן בתר הקריאה הוא הכתב ולא החלל. על כרחך לגבי גיטין לא נקרא נשתנה צורת האות מה שאינו נקרא רק על ידי גוף הלמ"ד אבל החי"ת בעצמו אינו נקרא. דליתא. דאדרבה החי"ת בעצמו הוא הכתב נקרא בלא עליונו של למ"ד. ואין נחשב עליונו של למ"ד בלבול בגוף האות חי"ת. אבל בסת"ם גם החלל מגוף האות ועליונו של למ"ד שנכנס בחלל חי"ת נחשב קלקול בגוף החי"ת. וכיון שאין התיקון רק מכח גופו של למ"ד שנחשב תיקון שחוץ לגופו אינו מכשיר הקלקול שבגופו. מיהו כל זה בחי"ת. אבל בנידון דידן שנכנס בדל"ת שאין לו רק שני מחיצות. ואין ראי' מהא דמנחות שנחשב חלל בכלל אות. גם לב"ח אפשר דכשר. ושוב אין להחמיר כמותו. כיון דבלא זה הרב מלאדי שהוא בתרא חולק עליו. וכתב ודלא כב"ח:

י

והנה תפילין אלו גם לח"מ וב"ש בסתם כשרים. כיון שכל הפסול לדעתם משום חק תוכות [דבלא זה אין טעם לפסול בגט על כל פנים. דלא בעינן כתיבה תמה ומעליא. וכמו שנפסל בדביקים אם נשתנה צורת האות על ידי אות הדבוק. כמו כן יוכשר אם חוזר לקרות החי"ת כהלכתו על ידי גוף הלמ"ד. ועל כרחך דהפסול משום חק תוכות]. ואם כן עקב של בי"ת שנכתבת אחר כתיבת עליונו של בי"ת. ואפשר שאף קודם כתיבת

תחתונו של בי"ת לא נשתנה צורת דל"ת. ואז גם לח"מ וב"ש כשר, וכתבנו דמעיקר הלכה קיימא לן כריב"ש. וכבודו כתב שגם הג"מ חולק על ח"מ. ואין צריך לחוש לשמא על כל פנים. כיון דלריב"ש אפילו נשתנה כשר. כיון שברור שלא נשתנה לצורת ה"א על כל פנים קודם כתיבת תחתונו של בי"ת:
דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן ו

ב"ה יום ה' ויקהל תרנ"ה לפ"ק פה סאכטשאב. שלום וכט"ס לכבוד אהובי חתן אחותי הרב החריף ובקי החסיד כש"ת מו"ה יעקב נ"י אבד"ק מאדזיץ:

א

אשר על דבר הלכה בא בפרשה של תפילין שנפסקה רגל הימיני של ה"א. ורגל השמאלי הוא למטה מן ההפסק. ונשאר ברגל הימיני למעלה מן ההפסק כמלא אות קטנה. ובכל זאת דעת כבודו לפסול. דהא דמכשיר בגמרא בזה. היינו אם נשאר ברגל השמאלי למעלה מן ההפסק כזה . אז שפיר אמרינן דלחלק שלמטה מן ההפסק אכתי נשתייר אות.
אבל אם היא כזה שאם ינטל חלק שלמטה לא יוכשר בחלק שלמעלה שהרי לא יהי' רגל שמאלי כנגדו על כן אין להכשירו וביקש לעמוד על דעתי בזה:

ב

ואולם אף שדבר חכמה אמר. יש לי בזה לדון ולהכשיר. והיינו כי צורת קו"ף הוא רי"ש וקו שמאלי העומד בפני עצמו אף בלא העיקום של תחתית רגל ימיני של רי"ש כלפי קו השמאלי. כדמוכח בתשו' מהרי"ט חי"ד (סימן ל"ב) דלמ"ד הנכנס לחללה של רי"ש ונראה קו"ף פסול יעוין שם. ולמה יראה קו"ף הלא אין כאן קו עקום מתחתית רגל הימיני כלפי שמאל. ועל כרחך שאף בלא זה נקרא קו"ף. מעתה נתבונן מה הבדל בין ה"א לקו"ף. ואי אפשר לומר משום שה"א עשוי ד' בימין. וקו"ף רי"ש בימין. שגם ה"א הנכתב רי"ש בימין כשר. כמ"ש בספר עקרי ד"ט בשם ספר פחד יצחק. ועשו מעשה בהסכמת רבני עיר. וכמדומה לי שכן כתבו עפ"י קבלה בה"א אחרונה של שם הוי' ב"ה. נמצא שהחילוק שבין ה"א לקו"ף. שה"א אין רגל השמאלי יוצא למטה מרגל ימין. וקו"ף יוצא למטה. וכן משמע להדיא בפע"ח פ"ד משער עולם היצירה ד"ה והנה:

ג

נמצא שאף בתמונה ראשונה לא מיבעיא אם הי' הה"א עשוי' כמין ריש"ש אם ינטל מה שלמטה יהי' דומה לקו"ף. אך אף אם עשוין כמין דל"ת הרי אות זה דומה לה"א בצד אחד במה שדומה בימין לדל"ת. ולקו"ף בצד אחד במה שרגל שמאלי יוצא למטה. ומה חזית דחשבת לי' ה"א ולא קו"ף. למה זה דומה לזיין שנשתייר בה כמלא אות קטנה דפסולה. ואף שאינו דומה ליו"ד שהזיי"ן רגלה באמצע והיו"ד רגלה בימין. אך מפני שהזיי"ן חלוקה מיו"ד בשני דברים במה שרגלה באמצע ובאריכות הרגל. וכשהוא דומה ליוד בדבר אחד פסול. דמה חזית למיזל בתר רגלה באמצע לחושבו זיי"ן זיל בתר קטנות הרגל לחושבו יו"ד. הכא נמי בזה מה חזית דאזלת בתר מה שעשוי' בימין כמין דל"ת לחושבו ה"א. זיל בתר מה שיוצא למטה לחושבו קו"ף. וכל שכן דהכא על כרחך זה עיקר הסימן בין ה"א לקו"ף. דאי עיקר הסימן במה שהוא דומה בימין לדל"ת. אם כן למה יכשר ה"א כשעשוי' בימין כמין ריש"ש. ואפילו שני הסימנים שוים יפסול בשני הדינים היינו בה"א העשוי' רגל ימין כמין ריש"ש. וכן בה"א שרגל השמאלי יוצא למטה. כמו זיי"ן שנשתייר כמלא אות קטנה. ומדמכשרינן בה"א שרגל ימין כמין ריש"ש. כל שכן שנפסול ה"א כשרגל השמאלי יוצא למטה:

ד

אשר ע"כ נ"ל שמה שלמטה מהפסק מועיל לזה שלא יחשב קו"ף. וממילא מתכשר במה שנשתייר למעלה מהפסק. שע"כ אינו קו"ף שחלק שלמטה מהפסק נקרא גם כן עם האות. ובגט כשר אף בהפסק. רק בסת"ם גזירת הכתוב שיהי' כתיבה תמה. אבל שלא יהי' נקרא קו"ף שפיר מועיל מה שלמטה. וכיון שאינו נקרא קו"ף שוב כשר על ידי חלק שלמעלה מהפסק לבד. כמו כן אני אומר בנידון דידן שרגל שמאלי למטה מהפסק. דמכל מקום כשר. דמה שרגל שמאלי צריך שיהי' כנגד הימיני לא למטה ממנו. היינו כדי שיהי' נקרא אות אחת עם הדל"ת. והרי החלק שלמטה מועיל שיקרא באות אחת וממילא כשר בחלק שלמעלה לבד:

ה

ויען שיש לחלק קצת דבשלמא בתמונה ראשונה אין צריך לחלק שלמטה רק לשלול צורת קו"ף וממילא יחשב ה"א. אבל בנידון דידן צריך כדי לצרף הרגל שמאלי לה"א. אביא ראי' ודוגמא מדברי ר"ן פ"ק דסוכה בסוכה העשוי' ג' מחיצות כמבוי שאינו מפולש וסיכך לצד הפתח לבד. ולא לצד מחיצה האמצעית. נמצא מחיצות הסוכה נשארו כמבוי מפולש. מכל מקום כשר בטפח שוחק. כמו אם הי' לה שתי דפנות דעירובין. כיון שמכל

מקום מתחברות על ידי הדפנות שאין שייכות לסוכה שרחוקות מן הסכך עיין שם היטב. ומוכיח כן מהגמרא [וחידוש על מהרש"א שם שהקשה על הגמרא ולא נזכר מדברי ר"ן אלו]. הנה דאף שלולי הדפנות שאינם קרובות לסכך לא הי' כאן מחיצות. ודפנות אלו אינם קרובות לסכך ויפסול. ועל כרחך כיון שדפנות אלו אינם רק גורמים אין צריך להיות בהם דין מחיצות שיהיו קרובות לסכך. הכא נמי בנידון דידן אף שלולא חלק שלמטה לא הי' נקרא ה"א. כיון שאינו רק גורם לחבר רגל שמאלי עם האות אף שאין בה דין אות שיהי' כתיבה תמה. כשר:

ו

ויש לומר בזה עוד סברא. שהרי ה"א הוא דל"ת ורגל שמאלי. והלכה למשה מסיני בשתי אותיות אלו ה"א קו"ף שיהי' רגל שמאלי בפני עצמו. לא כמו שאר אותיות שצריכין להיות גולם אחד שיהי' תמה. ועל כרחך כיון שאין צורך חלק שלמטה מהפסק אל הדל"ת. שבלא זה הוא דל"ת בחלק עליון לבד. רק הוא צורך רגל השמאלי וכיון שרגל שמאלי כשר אף אם אינו גולם אחד עם האות. כל שכן שחלק שלמטה מהפסק. שהוא רק צורך רגל שמאלי דכשר אף שאינו גולם אחד. ז) בכל זאת אף שאנו מדמין. בכמו דברים עמוקים אלה לא נעשה מעשה להקל באיסור עולם אך באמת לא ידעתי מה נפקא מינה למעשה. ממה נפשך אם תינוק אינו קורא אותו ה"א פשיטא שפסול וכללא כייל הרמב"ם (פ"א מה"ת הלכה י"ט) כל אות שאין התינוק כו' יכול לקרותה פסול. ואם יכול לקרותה הלא מועיל תיקון ולית בי' משום שלא כסדרן. ואף שפרמ"ג כתב דהא דמהני תיקון בתינוק יכול לקרותו היינו דוקא באין ניכר פרידתן להדיא. אין שום מקור לדבריו. וכמדומה לי שפוסקין להיפוך. מחמת טרדת החג אקצר ואומר שלו' יקבל החג בקדוש' בטהרה וינצל ממשהו דמשהו חמץ. כנפשו ונפש דודו הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן ז

ב"ה יום ה' לך ששון לפ"ק פה סאכטשאב. שלום וכ"ט לכבוד הרב החריף וכו' מו"ה קופמאן האבד"ק גאסטנין. דבר התפילין אשר נמצאו נקודות שחורות מצואת הזבובים בתוך האותיות. הדבר ברור שהם פסולין. שדומה לנפל טיפת דיו בתוך האות שפסול דלא כסמ"ק שהכשיר. ואינו דומה כלל לציפהו זהב דמועיל להסיר הציפוי. דשאני התם שהאות תחת הזהב בהוייתו רק כל זמן שהציפוי עליו פסול לפי שאינו נראה. ובהסיר הציפוי חוזר להכשרו. מה שאין כן בנפל דיו לתוך האות דבטל צורת האות בעצמותו. דצורת האות הוא שמקום האות יהי' שחור וסביביו לבן. זהו תמונת האות. אבל אם גם

בתוכו הוא שחור הרי בטל תמונת האות. וחילוק זה בב"ק (כט:) בין מוצא בור כרוי וכסהו וחזר וגלהו דראשון חייב ושני פטור דלא אסתלק מעשה ראשון. בין טממה וחזר וחפרה דאסתלק מעשה הראשון. והכא נמי ציפהו זהב דומה לכסה הבור. ונפל דיו בתוך האות דומה לטימם הבור:

שוב ראיתי בט"ז אהע"ז (סימן קכ"ה סק"ט) שכתב כן להדיא. ואני ישבתי דברי הסמ"ק דהיינו בנפל הטיפה לעיני הסופר. ובודאי דעת הסופר תיכף בשעת נפילת הטפה לסלקה. ודומה להא דפ"א דסוכה ופ"ז דעירובין דמידי דלא מבטל לי' לא מבטל המחיצות. וכן אינו ממעט גובה הסוכה. הכא נמי אינו מבטל הדיו את צורת האות. ומסלקו וכשר. אבל בנידון דידן גם לסמ"ק פסול כיון שלא הי' דעתו להסירה [שהרי נעשה שלא בפני אדם] והרי הוא בטל מאליו. וגם יש לומר דלא מהני דעתו להסירה רק בדיו לח שבקל מסירה אבל בנתיבש שצריך לגרר לא מהני דעתו לסלקה. ויש בזה אריכות דברים אין כאן מקומו. ובנידון דידן נפקא מינה כיון שהי' שלא בפני אדם ולא הי' עומד לסלק ומה שרצה מעלתו לומר דרעי עוף הוא מי פירות כמ"ש הרמב"ם דאינו מכשיר. והרי הכותב במי פירות אינו כתב והוא הדין שאינו מבטל כתב הראשון אין זה כלום. דאטו דיו במשקה תלוי. וטעם הכותב במי פירות דלא הוי כתב. הוא משום שאינו מתקיים כמ"ש רמב"ם להדיא וכן הוא בתוספתא. אבל טיפין אלו שמתקיימים וכיון ששחורים הם חשובים דיו ממש כמ"ש הרמב"ם דדיו היינו שחור וכל שחור הוי דיו:

דברי הדוש"ת הק' אברהם

סימן ח

ב"ה יום א' תצוה תרנ"ז רפ"ק. שוכ"ט לכבוד הרב החריף ובקי מו"ה דוד נ"י אבד"ק טארטשין:

א

בדבר אותיות השם שנדבקו. דפסק הש"ע יור"ד (סימן רע"ז) דמותר לגוררן. שהנוב"י כתב דדוקא שנדבקו בתחילת הכתיבה. משום דכהאי גוונא פסול לכל הדעות. מה שאין כן כשנדבקו אחר כך דתלוי בשני תירוצי הב"י ושמא כשר בלא גרירה ואסור לגרור. לא כן אנכי עמדי, דהנה החילוק בין הי' מוקף גויל מתחילה מבואר באבן העוזר (סימן ל"ב) משום דראוי לגרירה אין גרירה מעכבת בו. ויסודו מדברי רשב"א שהביא הב"י שכ"כ להדיא. ועיין שם שכתב דלדעת המרדכי דאותיות השם אסור לגרר. פסול בשם אפילו נדבק אחר כך. נמצא דאף לדעת המכשירים בלא גרירה מכל מקום אם יהי' אסור

לגרר יפסול. נמצא הגרירה צורך תיקון. וכהאי גוונא בתוס' פסחים (דף נ"ט.) במחוסר כיפורים שמקריב כפרתו לאחר תמיד של בין ערבים ואוכל פסחו לערב והקשו בתוס' הא לא הוי בעידנא. ותירצו שמקריב תחילה הפסח ואחר כך מביא כפרתו. ועל ידי שמותר להקריב הפסח. כשר אפילו לא יאכל לבסוף. כיון שראוי להקריב ולאכול והוי, בעידנא יעיין שם. הנה דאף שלאחר שמתירין לו להביא כפרתו אין הבאת כפרתו צורך להקרבת הפסח. שאפילו לא יביא הפסח כשר במה שראוי להביא. מכל מקום מותר להביא כיון שהיתר הבאת כפרתו צורך להפסח. כיון שאם לא יהי' מותר לו להביא כפרתו שוב לא הי' יוצא למפרע. על כן מותר לו להביא. הכא נמי כיון שהיתר גרירה צורך אל השם כיון שאם לא יהי' מותר לו לגרור שוב לא יהי' ראוי לגרירה ויהי' פסול על כן מותר לגרור:

ב

האומנם כי יש לחלק דשאני התם שמשום דחוי אתינן עלה [דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בו כרת] והרי זה צורך הפסח לדחות עשה דהשלמה. שאם לא ידחה לא יהי' ראוי להקריב ולאכול. וכיון שנדחה העשה דהשלמה מותר להביא כפרתו אף ששוב אין הבאת כפרה צורך שהרי כבר נדחה העשה. מה שאין כן בנידון דידן דלאו משום דחוי. רק שאם הוא לצורך תיקון אין זה דרך השחתה. בזה לכאורה שפיר אמרינן דאי אפשר להתיר דאם תתיר יוכשר בלא גרירה ולא יהי' תיקון בגרירה ויחשב דרך השחתה:

ג

אך נראה שאם תאמר כן שאין ההיתר משום דלצורך תיקון מתירין המחיקה. רק דמעיקרא אין איסור כיון שאינו דרך השחתה. בפשיטות יש להתיר שהרי גם הנוב"י מודה שאין בזה איסור מן התורה. רק שכתב דלא גרע מנטפל שאסור מדברי סופרים. והיינו מדרבנן. שאיסור נטפלין כתב הט"ז שהוא דרבנן. וכוונתו באמרו דברי סופרים. דרבנן כמו חליצה מדברי סופרים שהוא מדרבנן [לא כמו חומר דברי סופרים מדברי תורה סנהדרין (דף פ"ח:) גבי זקן ממרא] וכן מפורש בדבריו מהד"ק (סימן י"ח) בתשובתו להרב מו"ה טואה שהרב כתב דנטפלין דרבנן והנוב"י כתב דבר ד' בפי קדשו דבר אמת וכיון שכל האיסור דרבנן. בדרבנן הלך אחר המיקל. ונסמוך על הפוסקים דנדבק אחר כך גם כן פוסל והוי לצורך תיקון:

ד

אך כוונת הנוב"י עפ"י מה דמוכח בחולין (דף פ"ד:) דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא במקום שהאיסור ודאי. וספק במתיר. והכא נמי המחיקה ודאי וספק במתיר. זה סברת הנוב"י. אך לפי זה שמשום היתר אתינן עלה שמתירין המחיקה משום תיקון השם. שוב דומה להא דפסחים דההיתר הוא צורך תיקון שאם לא יתירו לא יהי' ראוי לגרירה. וכיון שמתירין שוב מותר אפילו אינו צורך תיקון. וממה נפשך מותר אם תאמר שההיתר לצורך תיקון משום שאינו דרך השחתה מותר משום דבדרבנן הלך אחר המיקל. ואם תאמר שההיתר הוא משום דלצורך תיקון השם מתירין המחיקה. שוב דומה להא דפסחים דכיון דההיתר הוא לצורך מותר ודו"ק היטב:

ה

הן אמת דעיקר הסברא שאם יאסור הגרירה לא יחשב ראוי ויפסול. האומנם שבב"ב (דף פ"א:) גבי ביכורים שאם יאסור לקרות משום דאתי לאימנועי מתרומה ומעשר. או דמחזי כשיקרא לא חשיב ראוי. מכל מקום בנידון דידן מ"ש באהעו"ז דמשום איסור חשיב אינו ראוי אינו מוכרח דבשלמא התם שהקריאה הוא מהאדם והאדם אסור. מה שאין כן בגרירה דאפילו אתי קוף או גוי וגררו כשר. שההיתר משום שבשעת כתיבה הי' מוקף גויל וכשנגרר חוזר לקדמותו אף דגרירה לאו כתיבה הוא. ואם כן הוא הדין אם נגרר מאליו על ידי גוי או קוף. ועל כן שפיר יחשב ראוי שהאות ראוי לגרירה אף שישראל אסור לגוררו (מלבד זה תמוהין לי דברי אהעו"ז מ"ש בשם המרדכי שאסור גרירת הדבק באותיות השם. ולא נמצא כן במרדכי. רק אם תחילת כתיבה הי' בדיבוק לא מהני גרירה כיון שתחילתו הי' בדיבוק. אבל מפורש בדבריו שאין איסור בגרירה. שהרי אם נדבק אחר כך כתב בעצמו שמותר בדיו שנטף על הכתב עיין שם):

ו

אך נראה שאפילו תאמר כן שאף אם יאסור יחשב ראוי ויוכשר. מכל מקום יחשב לצורך תיקון שעל כל פנים לכתחילה מחויב לגוררו כמו בכל ראוי לבילה בביכורים ובחליצה ובבילה גופה. וכבר הקשו התוס' בנדה (דף ס"ו:) בחציצה דבית הסתרים דפוסל משום שאינו ראוי לביאת מים וכשאינו חוצץ אין צריך שיבואו המים. והקשו התוס' דנהי דבדיעבד הטבילה כשרה. מכל מקום לכתחילה יהי' צריך שיבואו בו המים. ותי' משום דטבילה אינה חובה רק אם רוצה לאכול תרומה וקדשים או נדה להזקק לבעלה צריך להיות טהור. וכיון שבין כך ובין כך טהור לא שייך תחילה ודיעבד. אבל סת"ם דמצוות הם. שפיר יצטרך לכתחילה שיהי' מוקף גויל בפועל ממש רק שאינו מעכב. מכל מקום

הוי הגרירה צורך תיקון. כמו שמוכיחין הפוסקים מבנין הורדוס שייעצוהו לסתור בית המקדש הישן כדי לבנות טוב ויפה ממנו. שמע מינה סתירה לצורך תיקון מותר. הכא נמי מחיקה לצורך תיקון. והרי הבית המקדש הישן הי' כשר גם כן רק דאית בי' לכתחילה משום ואנוהו שיהי' יפה. שמע מינה משום לכתחילה חשיב לצורך תיקון ומותר. ז) גם מ"ש מעלתו דב"י לא מחלק בין נפסק אחר כך רק בנקב. אבל בנדבק אף אחר כך פסול. אפשר שהוא כן [אך מתוס' עירובין אין שום ראי' לזה] מכל מקום הרי הרשב"א מכשיר בנדבק אחר כך בלא גרירה וסומכין עליו בשבת שאי אפשר לתקן שלא להוציא ספר תורה אחרת. אך מ"ש ברור:

ח

גם עיקר סברת נוב"י לדמות גרירת הדבק למחיקת אותיות הנטפלין. אחר המחילה. אין שום דמיון. דהכא לא מחיקה הוא כלל. וכשם שכתב על גבי כתב לאו כלום הוא אף שמרחיב האות שאינו מצמצם שלא יהי' כתב שני רחב יותר. כמו כן בשמחסר קצת מרוחב האות לאו מחיקה הוא. כל שכן גרירת הדבק שאינו מגוף אות. ולשון הש"ע שנדבקו משמע יותר שנדבק אחר כך. על כן יגררו הדבק בלי שום פקפוק וחשש איסור ויפה הורה מעלתו:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן ט

ב"ה יום א' נצבים וילך במחובריו תרס"ב לפ"ק פה סאכאטשאב. שלום וכ"ט לכבוד הרב האבד"ק פלוני. על דבר השאלה אם להכשיר מקצת אות בתפילין ומזוזות שלא כסדרן. א) תשובה. הנה לכאורה יש להכשיר מדברי הרמ"א באהע"ז (סימן קכ"ה סעיף ד') וז"ל ולא מיקרי חק תוכות אלא כשכל האות נעשה כך. אבל אם עדיין צריך לתקן שיהי' אות. כשר עכ"ל. ובודאי הוא הדין בפסול שלא כסדרן. אך קשה טובא על הרמ"א. הא פסק המחבר באו"ח (סימן ל"ב סעיף י"ח) וז"ל ורי"ש שעשאה כמין דל"ת יש להחמיר ולומר דלא סגי כשיגרור הירך לבדו או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש משום דבין הירך בין הגג נעשה בפיסול. הלכך צריך לגרור שניהם עכ"ל. והא לדעת הרמ"א באהע"ז הנ"ל אפילו נפל טיפת דיו והוא גומר האות סגי. כל שכן בזה שכתב כולו רק שכולו לא הי' כתקנו דודאי מהני הגמר דבכשרות. ואף שכתב המחבר באו"ח רק בלשון יש להחמיר לגרור כל האות. היינו דוקא בכתב כולו אך הי' בפסול. אבל בשמקצת לא כתב כלום רק נפל טפת דיו פסולו ברור דאי אפילו לא כתב חצי אות ראשון כלום הוא רק

חומרא. איך נגבב עוד חומרא על חומרא בכתב חצי אות ראשון בפסול. דמסברא דומה לתעשה ולא מן העשוי בפסול. דאין פסול רק בגמר מעשה כמו שיבואר לפנינו. אלא ודאי כשתחילת האות הי' שלא בכתיבה רק בחק תוכות וכדומה פסול גמור ע"כ מחמירין אפילו בכתוב בפסול. משום דאולי יש לחלק בין תעשה ולא מן העשוי לכאן. ומוכח שאם הי' חצי הראשון בחק תוכות פסולו ברור. ואיך היקל הרמ"א בגט שמחמירים בו בכל מקום יותר מבתפילין [כנודע משום דבתפילין גנאי לדבר שבקדושה להצריך גניזה] אלא במקום שיש טעם לחלק ביניהם ב) ואשר אחזה ליישב בזה. דאף שהמג"א והפר"ח יראה מדבריהם דכל אפי שוין בזה סתו"ם וגיטין. לבבי לא כן ידמה וחילוק יש. דגט דכשר בכל כתב רק שיהי' לשון גירושין. [יהי' איזה כתב שיהי'] ואין האות עיקר רק הקריאה. וכל שלא נגמר האות אין לו שום קריאה. הרי במה שגמר האות ועושה שיהי' נקרא. הוא עושה כל האות. ודומה לשחיטה שהלכה למשה מסיני לשחוט רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה ומכל מקום בהי' חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא וגמרו כשר. דחשיב ששחט הרוב. ומשום דחצי קנה אינו כלום דלא מטרפא בי' והדרא בריא. נמצא שבהאי כל שהוא שחט כל הרוב. והכא נמי בגמר האות הגיטין כיון שבלא הגמר לא הי' נקרא כלל. חשיב שעושה כל האות. אבל בסת"ם דבעי כתב אשורית דוקא. וכיון שמקצת תמונת האות נעשה בחק תוכות פסול. דמה בכך שעושה קריאה לאות. הלא בקריאה לבד אינו יוצא. רק בתמונת האות. ומקצת התמונה נעשית מאלי' דרך משל. האל"ף יש לה ג' תמונות היו"ד שעל גביו. הוי"ו שבאמצע. היו"ד שתחתי'. וכל תמונה רומז לענין בפני עצמו. כמבואר באותיות דרע"ק ובגמרא. שדרש בכל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות. וכן בספרי הקבלה. ואם כן כשהי' היו"ד שעל גביו מאלי' נהי שעשה קריאה לאות. הלא מכל מקום התמונה לבד יש בה קדושה ואינו יוצא אלא בה. וזה לא עשה הוא כלל. [ואינו דומה לגט שבקריאת האות יוצא. יהי' האות איזה תמונה שיהי' ואם כן אף שמקצת התמונה הי' תחילה מאלי'. מכל מקום הקריאה לא הי' כלל תחילה והוא עשאה כולה ויוצא בה שאין צריך לתמונת האות כלל] והוא הדין לשלא כסדרן אפילו במקצת דפסול:

ג

והנה בתוס' סוכה (דף י"א.) סוף העמוד דלשמה בעי מתחלה ועד סוף. אבל תעשה ולא מן העשוי לא פוסל רק אם כל העשוי בפסול. הגם כי יש לומר דזה דוקא לרב דאמר פסיקתן וקציצתן זו עשייתן אבל לדידן דלא קיימא לן כרב בהא. אף אם עשה מקצת בפסול חשיב תעשה ולא מן העשוי. אך בתוס' מנחות (דף מ':) בד"ה שמא מבואר דכן

הלכה דבמקצת לית בי' משום תעשה ולא מן העשוי. וכן פסק בש"ע או"ח (סימן י"א סעיף י"ג) עיין שם ובב"י ומג"א. והנה הא דבעינן כסדרן. בפשיטות דומה ללשמה ובעי מתחילה גם כן כסדרן. אך יש מקום לבעל דין לחלוק לדמותו למן העשוי בפסול דאינו פוסל אלא בגמרו:

ד

אך באמת הא דמבואר בתוס' ופוסקים הנ"ל דתעשה ולא מן העשוי אינו פוסל אלא בגמר משמע להיפוך בהשגות הראב"ד (פ"ד מהלכות ממרים הלכה ג') שכתב דלמאן דאמר לולב צריך אגד אם היו ג' מינים אגודים ואחר כך קשר הרביעי עמהם פסול משום תעשה ולא מן העשוי. והביאו הר"ן בחידושיו לסנהדרין. [ונראה לי שצריך לומר שאם היו ב' אגודים והוסיף השלישי שהרי האתרוג אין עמהם באגודה] והרי אף דהכא לא נגמרה העשוי בפסול רק מקצת אגד הי' בפסול ומכל מקום פסול. ואין זה דומה לקשר ציצית אחת או שנים בפסול דאית בי' משום תעשה ולא מן העשוי. דהתם כל ציצית עשוי' בפני עצמו אלא שמעכבין זה את זה. מה שאין כן הכא שאגד אחד לשלשה מינים ממילא אם אגד רק מקצת הוי רק מקצת בפסול:

ה

ועוד דעיקר דברי התוס' צריך להבין בעשאה מן הקוצין או מן הגרדין משום תעשה ולא מן העשוי ליכא. דגמרם הוא עשייתן רק הפסול משום דבעינן תלי' לשמה. וכיון דאמרת דגמרן הוא עשייתן שוב הרי יש עשי' לשמה:

ו

אך עיקרן של דברים שדברי התוס' והראב"ד דין אחד. ואדרבה מכח דברי הראב"ד מתבאר סברת התוס'. דכיון שחידש הראב"ד שאם אגד שני מינים חשיב עשוי' בפסול משום שלא גמר כל האגד. אם כן ממילא בהתחלת הציצית לעולם הוא בפסול כיון שחסר גומרם וכך הוא מצותם. ועל כרחך שהקפידה התורה רק על גמר עשייתם שיהי' בכשרות ותחילת עשייתן לעולם הוא בפסול. אבל תלי' לשמה שפיר בעינן גם בתחלה. דזה יוכל להיות שיהי' כל העשי' לשמה. מה שאין כן העשוי' בכשרות אי אפשר בתחילה דאין הכשרן אלא בגמרם. אבל באגד דלעולם דרך עשייתן באגד כל הג' מינים וכל העשי' הוא בכשרות. על כן פסול באגד תחילה שני מינים. והכי ברירא דהא מלתא. ואם כן בכסדרן שיכול לכתוב כולו כסדרן אין להכשיר במקצת אות:

ז

ומה שיש לצדד בזה. יען דעת בעל העיטור והר"ן בתשובה דפסול שלא כסדרן היינו שאם אין הכתב בפרשה כסדרן. דרך משל. שכתב והי' אם שמוע שמע וכיוצא בו. אבל אם בתפילין ומזוזות כתוב כסדר רק הכותב כתב והי' אם שמע בסוף הקלף ואחר כך כתב לפני' שמע. לא חשיב שלא כסדרן. וזה דעת רבינו יחיאל שהביא הגהות סמ"ק והובא בב"י (סימן ל"ב). ואף דאנן קיימא לן לפסול. מכל מקום במקצת אות שלדעת המג"א (סימן ל"ב סעיף כ"ג) הב"י והרמ"א מכשירין בזה. אולי נוכל לצרף להכשיר. והמעיין יראה שמקילין בשלא כסדרן אם התינוק קורא בלא תיקון. אף שלענין חק תוכות לא מהני אם רגל הה"א דבוקה לגגה והתינוק קורא ה"א לא מהני גרירה. הנה דמקילין בפסול שלא כסדרן. והוא מחמת שאינו פסול ברור שדעת בה"ע והר"ן ור' יחיאל להכשיר. מכל מקום לפי מה שבארתי שאף ב"י ורמ"א שמקילין בגט. מודים בתפילין ומזוזות. אין כאן צירוף. ואין נראה להכשיר:

הק' אברהם. סימן ב"ה יום א' נח תרס"ג לפ"ק פה סאכטשאב:

סימן י

עוד להנ"ל. א) ראיתי ראייתו להכשיר מקצת אות שלא כסדרן מתוס' יומא (דף נ"ז.) שהקשו אהא דנתערבו לו דם הפר ודם השעיר דאמר רבא נותן אחת למעלה ושבע למטה מדם התערובות ועולה לו לכאן ולכאן ואמר רב ירמי' הא קא יהיב למעלה דשעיר מקמי מטה דפר והתורה אמרה וכלה מכפר את הקודש כלה דם הפר ואחר כך כלה דם השעיר. ועל זה הקשו התיס' למה לי' לאתויי האי קרא תיפוק לי' מדכתיב מתנות דם הפר ברישא וכתיב חוקה. ועל זה תירצו דמחוקה הוה ידעינן דבעינן כסדרן רק במעשה שלם. ואם שינה הסדר במעשה שלם פסול. אבל אם שינה הסדר במקצת מעשה לא איכפת לן עכת"ד וע"כ קל וחומר מה התם דאף הזאה אחת שם הזאה עלי'. מכל מקום אינו נפסל משום שלא כסדרן. משום דמקצת מעשה לא איכפת לן בכסדרן. כל שכן בכתיבת אותיות דמקצת אות אין שם אות עליו. פשיטא דמקצת מעשה אינו נפסל משום שלא כסדרן עכ"ד:

ב

תשובה הנה לבבי לא כן ידמה כי אם נדמה להתם הלא התם מעשה שלם הוה שהקדים כל עבודות דחד מקום מקמי מתנות דפר. דהוה כפרה שלימה. דכל מקום ומקום כפרה שלימה בפני עצמו. שהרי אם נשפך הדם לאחר מתנות דחד מקום. שוחט אחר ואינו

חוזר ומזה באותו מקום שכולן כפרה כפרה בפני עצמו. כדאיתא שם (דף ס"א). ובתפילין דאין כפרה רק מצוה. אם תמצא לומר דאינו פוסל אלא בשלם. אפילו קדים פרשה שני' לראשונה יוכשר. ואף אם תמצא לומר שכל פרשה מצוה בפני עצמו כמאמרם שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה ד' של יד וד' של ראש. מכל מקום אם הקדים פסוק מאוחר לפסוק מוקדם באותו פרשה יוכשר. דחצי מצוה הוא. והרי קרא דוהיו בהוייתן יהו קאי באותה פרשה גופה בודאי. [ובהקדים פרשה שני' לראשונה יש דעות עיין ט"ז סימן ר"ץ] וגלי קרא דאפילו בחצי מצוה יש עיכוב. [דלא כעבודת יום הכיפורים דאין קפידא בחצי כפרה] ושוב אפילו בחצי אות יפסול ודו"ק. ג) מ"מ יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר נהי דגלי קרא בחצי מצוה דעל כל פנים הוי אות שלם. בחצי אות לא גלי. ולפנינו יתבאר סתירת זה. כתר לי זעיר. אך עיקר הראי' הלא תוס' יומא כתבו בזה לשונו "ושמא יש לומר" דמחוקה כו' והלשון ויש לומר אינו לשון ברור דיש לומר כך וי"ל להיפוך גם כן. והלשון שמא יש לומר היינו דאפשר שיש לומר כך ואפשר שאין לומר וכעין ספק ספיקא. ואם כן אפילו ספק שקול לא הוי אם לא נאמר חוקה בחצי מעשה. ומעלתו רוצה ללמוד מזה ודאי להקל בשל תורה אתמהא. ובאמת אפילו ספק ספיקא אין ללמוד משם. שהרי דבריהם מורים בעליל כי מוזר בעיניהם סברא זו שלא נלמוד רק מעשה שלם. רק משום הקישיא דלמאי אצטריך לאתויי קרא וכלה מכפר את הקודש כנ"ל תיפוק לי' מדכתיב חוקה. ובשביל זה כתבו ושמא י"ל כנ"ל. והנה קושיא זו תמוה שהרי ע"כ נתערבו דמי פר ודמי שעיר במתנות שבהיכל. דבמתנות שבפנים אי אפשר. דקודם שנתן מתן פר בפנים אין כאן דם שעיר. דשעיר ששחטו קודם מתן פר לא עשה כלום. וע"כ במתנות שבהיכל. והרי ר' יהודה סבירא לי' דלא נאמר חיוה רק בנעשה בבגדי לבן מבפנים. ופירש"י לפני ולפנים וכן מפורש בגמרא (דף מ'.) לא דאקדים מתנות דפר במזבח מקמי מתנות דשעיר בהיכל ור' יהודה היא. הנה מפורש דהיכל לענין זה חוץ מיקרי. וכן בזבחים (דף מ'.) והובא בלח"מ סוף הלכות עבודת יום הכיפורים] ואם כן מה קושיא אם רבא כר' יהודה סבירא לי'. והרי פוסק הלכות הוא רמב"ם. פוסק כר' יהודה. ועל כרחנו לומר שקיצור יש בתוס'. וקושייתם הוא רק לפרש"י דמפרש הסוגיא בלפני ולפנים. אבל לאחר שהשיגו התוס' בעצמם על פירש"י שם בעמוד ב' מהא דשעיר ששחטו קודם מתן של פר לא עשה כלום. ונתבטלה הקושיא. שוב הדרינן לסברא פשוטה דאין חילוק בין כל המעשה לחצי'. ובסוף הלכות יום הכיפורים יעדנו קונטרס מיוחד לבאר שיטת הראשונים בזה:

ד

עוד כתב מעלתו ראי' שני' מהא דקיימא לן דבר ולא חצי דבר. והכא נמי דילפינן מדכתיב והיו הדברים דוקא אדבר שלם ולא על חצי אות. וזה חשב מעלתו לראי' ברורה. ואינו נראה. דמלבד דאין לנו שום ידיעה איך דרשו חכמים המקראות. כמו שכתב מהר"ל בספריו שדרשת חז"ל באשר ידעו עפ"י סוד המצוה שכך צריך להיות דרשו כן מן המקרא גם כן. ועפ"י שנים עדים יקום דבר. ובזוהר (ח"ג רמ"ד:) ורבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהין על רזין דאורייתא סדרו לי' וכיוצא בזה בתוס' בכמה מקומות בענין מה הפרט. והרבה יש לי להאריך בזה. ואלו הי' עולה ראי' זו במחשבתי לא הייתי משגיח עלי' כלל. אך גם לפי דברי מעלתו איפכא מסתברא. דבשלמא אם הי' כתוב בלשון לא יהי' הדברים שלא כהוייתן היינו שלא כסדרן הי' מקום לומר כן. אבל הא כתיב והיו הדברים. ואם דברים פי' כל הדברים. היינו שכל הדברים צריכין להיות כהוייתן לא יחסר אף חצי דבר שאם יחסר חצי דבר לא יהיו כל הדברים כהוייתן:

ה

עוד כתב מעלתו והסברא גם כן נותנת כן. שהרי יש פוסקים דבגוונא דלא מינכר אחר הכתיבה שהוא שלא כסדרן כשר. למה נפליג מחלקותם אף בחצי אות. אין ממש בדברים אלו. ובשלמא אם הי' מחלוקת בשיעור. שהמכשירים יכשירו עד פסוק אחד. והפוסלים לא נדע מדבריהם אם באות אחת או אפילו בחצי אות. או נאמר לא נפליג מחלקותם. אבל זה מחלוקת בפני עצמו מהו שלא כסדרן אם שאחר כתיבה הם בתפילין או במזוזה שלא כסדרן. א בשעת כתיבה שלא כסדרן גם כן פוסל. ובזה קיימא לן כדעת רוב הפוסקים שגם זה בכלל שנא כסדרן. [והמתירין הם מיעוטא דמיעוטא כמו שיבואר] וזה ספק בפני עצמו אם גם בחצי אות פסול שלא כסדרן וגם בזה העיקר לפסול כאשר בארנו ומה שייך בזה לא נפליג מחלקותם. ו) והנה במה שהעליתי בתשובה (סימן ט' אות ב') דהא דאמרינן שגם במקצת אות בעי כתיבה. הוא דוקא בתפיליו ומזוזות. משום דבתפילין ומזוזות אינו סגי במה שנקרא לבד רק בכתב אשורית דוקא. אשר כל קוץ וקוץ יש בו דברים גבוהים. על כן אף שלא נגמר האות התמונה בעצמו מלתא הוא. והעיר כבודו מדעת הבני יונה שכתב גבי שם הקודש דגמרו וקדושתו באים כאחת וסגי בקידוש בשעת כתיבת אות אחרון של השם. אין ענין לכאן כלל. מה בכך שמתקדש לבסוף. מכל מקום כיון שכל תמונה שבאות מלתא הוא. בעי כתיבה וכסדרן דוקא. אך מה שכתב כבודו בטווית ציצית סגי בגמר החוט לשמה כדברי הבני יונה. לכאורה יפה אמר. אך מבואר בתוס' והבאתיו בתשו' הקדומה דגבי ציצית בעינן לשמה מתחילה ועד סוף. ואם

יאמר דשם התלוי' לבד מעשה שלם בפני עצמו לפיכך בעי לשמה בשעת תלי'. גם בשם הקודש כל כתיבת אות מעשה בפני עצמו. נימא נמי דנבעי בכל אות לשם קדושת השם:

ז

אך עיקרן של דברים דשניא דין כוונת לשמה גבי שם. מדין לשמה גבי ציצית. דלשמה גבי השם הוא לקדש את השם. ולשון הש"ס מעביר עליו קולמוס ומקדשו. [ולכמה פוסקים שם שנכתב שלא בכוונת קדושה. אין בו איסור מחיקה מן התורה] וכיון שקדושת השם אינו חל רק בשעה שנגמר. מחשבה שקודם גמר לא מהני וכל הכוונה בגמרה בשעה שחל קדושת השם. ואף דשם הוי' שני אותיות לבד אינו נמחק. מכל מקום אין ערך לקדושת שם הוי' שלם שאינו נקרא. וקדושה זו אינו חל רק בגמרה. ואם כן מחשבה לשם קדושת הוי' שלימה הוא רק בגמרה. ויש בכלל המרובה המיעוט. אבל ציצית שאין בהם קדושה ונקרא תשמישי מצוה ואין כאן חלות. שפיר בעי לשמה מתחילה ועד סוף. [ובתשובה אחת כתבתי בזה פלפול ארוך להוכיח שאינו מועיל כוונה רק בשעת חלות] ואם תאמר בציצית נמי נימא דמכל מקום חל עליהם שם מצוה לבסוף. כמה תשובות יש בדבר חדא דמשום שיחול שם מצוה לא הי' בעי כוונה. רק גזירת הכתוב בציצית דבעי לשמה. מה שאין כן קדושה בעי כוונה. ועיין בריטב"א סוכה בשמעתא דסוכה ישנה והב' דאפילו שם מצוה לא חל בשעת עשי'. דקיימא לן הזמנה לאו מלתא. וקיימא לן חובת גברא הוא בשעת לבישה. ומקמי לבישה נחשב רק הזמנה לבד:

ח

מה שרוצה ליישב סתירת הרמ"א באהע"ז עם המחבר באו"ח במקצת אות שכתבתי בתשובה (סימן ט' אות א'). וכתב דשאני הא דאו"ח שכוון בדל"ת לשם רי"ש וכוונה לשם דבר אחר גרע. ומביא לזה כמה דמיונות. וכל הדמיונות לא יועילו בחצי אות. דטעמו של רמ"א באהע"ז משום דחצי אות לאו מידי הוא ולא נחשב כתיבה. שאם הי' נחשב כתיבה לא הי' מתכשר בחק תוכות. אך דלאו מידי הוא. ואם כן אין נפקא מינה במה שכתבו לשם רי"ש גם כן. כן נראה לי*):

ט

ואשר הבאתי מראב"ד פ"ד מהלכות ממרים הלכה ג') שכתב שאם אגד שני מינים בלולב ואחר כך אגד השלישי עמהם יש בו משום תעשה ולא מן העשוי [ולפי דעת הזקן ממרא שהוסיף מין אם אגד הג' מינים ואחר כך הוסיף הרביעי שצריך לפי דעתו יש בו משום תעשה ולא מן העשוי] מוכח שגם במקצת עשי' יש בו משום תעשה ולא מן העשוי, [ובציצית דלא נחשב מן העשוי אלא אם גמר כולו בפסול משום דתחילת עשי' לעולם

בפסול שחסר הגמר. וכמו שלראב"ד קשירת שני מינים חשיב בפסול שחסר השלישי] ועל זה שפך סוללה דראב"ד לא כתב כלל באגד אחר כך השלישי. רק כוונתו בתחב בתוכו דהוי כל האגד בפסול. הני מילי ליתנייהו מכמה פנים. פן הא'. דאם כן משכחת זקן ממרא בלולב בהורה הזקן לאגוד עוד מין רביעי. אלא ודאי אף בכהאי גוונא יש בו משום תעשה ולא מן העשוי. פן הב'. מה דפשיטא לי' למעלתו דתחיבה בתוכו לאו שמי' אגד. ליתא ומפורש בר"ן דחשיב אגד. שעל מה שכתב הרי"ף והשתא דקיימא לן לולב אין צריך אגד. אי לא אתנחו בהושענא מערב יום טוב. מתנח לי' ביו"ט ושפיר דמי. וכתב. הר"ן ופירושו דאלו הוה צריך אגד הוי מתסר משום מלאכה דמתקן מנא ע"כ. הרי דלולב מתכשר במה דמנח לי' בתוכו. דאין חילוק בין אגד סביב המינים בין תוחב המינים בתוך האגד. אלא שאסור משום מלאכה. ומה שלא פירש הר"ן משום תעשה ולא מן העשוי. שתחילה הי' שני מינים באגד והוסיף הלולב השלישי. היינו משום שקודם תחיבת הלולב אף ההדס וערבה לא היו אדוקים בתוך האגד. ולא היו נחשבים אגודים. ובתחיבת הלולב נהדקו ובשעת תחיבת הלולב חשיב כאלו תחב כל המינים ביחד. [וק"נ שעל הרא"ש נראה שלא ראה דברי הר"ן] מכל מקום מפורש תחיבת המינים חשיב אגד. ואם כן אף אם תחב אחר כך מין שלישי בתוך ההידוק הוה סוף האגד בהכשר. ומכל מקום מפסיל משום תעשה ולא מן העשוי. הפן הג'. שדברי ראב"ד אלו הביאם בחי' הר"ן סנהדרין. ושם מפורש שהורה הזקן "ל א ג ו ד" מין רביעי, וראיתי למעלתו בתוך שני חצאי מרובע שאפילו הי' כתיב לאגוד פירושו תחב לתוכו ואלה דברי הבאי:

ו

מה שכתב כבודו שעל כרחך כוונת הראב"ד במה שכתב וכי תימא אם היו ג' מינים אגודים והוסיף בה מין ד' הרי הוסיף במצוותו וגורע בה. כוונתו שתחב מין רביעי בתוך האגוד. שאילו כוונתו שאגד בו מין רביעי בחוץ. הא בזה לא מפסיל לראב"ד (פ"א מהלכות ציצית). דהא דאי איכא ד' חוטין ואייתי הוא חמשה גרוע ועומד. לא מפסיל אלא משום חציצה. שחוצץ בין החוטין והקשר. והכא נמי במינין שבלולב לא מפסיל אלא משום חציצה. שחוצץ בין המינין והאגד. והיינו בתחב בתוך האגד. דאלו אגד מין ד' בחוץ אין כאן חציצה בין מינים העקריים והאגד עכ"ד. אינו כן והפסול בלולב מסברא. דכיון דצריך אגד שהאגד עושה אותם אחד אף מין רביעי הנאגד לאו לחודי' קאי. או תאמר בלשון אחר דכשנאגד מין אחר גם כן מקלקל האגד. אך בציצית הוקשה לראב"ד. דהנה הא ודאי למאן דאמר אין צריך אגד. אף אגד עם מין אחר לא ח\מפסיל. דאם לא כן והי' משכחת בזקן ממרא למאן דאמר אין צריך אגד ואגדן עם מין רביעי דתחילה כשר

הי'. ובאגד בהוספה נפסל וכן מפורש במרדכי פ"ד דסוכה הובא בב"י (סי' תרס"ח) וז"ל לולב אין צריך אגד ואם הוסיף על ד' מינים שבלולב ואגד עמהם לא עבר על בל תוסיף דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי. (וכן משמע בחידושי הר"ן ז"ל וכן כשנטל הלולב שיש בו ד' מינים באגודה אחת למאן דאמר צריך אגד הוא גרוע ועומד ואין נטילתו אלא כענף של זית כו'. מבואר דלמאן דאמר אין צריך אגד אין נטילתו כענף של זית. ומשום דלמאן דאמר אין צריך אגד לא מיפסל בזה] אלא ודאי לא מיפסל בזה משום דאין צריך אגד אין האגד עושה אותם אחד, ועדיין לחודי' קאי. ועל כן הוקשה לראב"ד בציצית אף למאן דאמר קשר עליון דאורייתא. אין הכוונה לעשות הד' חוטין אחת. רק לקשור החוטין בבגד. ואם כן עדיין חוט החמישי לחודי' כיון שאין המצוה לעשות החוטין אחת. וכן אין לומר דצירוף חוט חמישי מקלקל צירוף החוטין. כיון שאין מצוה כלל בצירוף החוטין והתקשרותם יחד. ומה שקשר חוט חמישי בבגד דומה להטיל למוטלת דכשרה. ותירץ הראב"ד משום חציצה. אבל בלולב אין צריך לטעם חציצה כלל. ודבריו כפשטן שאגד מין רביעי בחוץ. יא) עוד כתב שדבריי דברי תימא שחלקתי בין לולב לציצית לפי זה איך עירב ראב"ד בהל' ממרים לולב וציצית כמו שהאריך מעלתו כי עמל בעיני להעמיק דברים שאין להם התחלה, ובאמת אין חילוק בין לולב לציצית רק בציצית כל העשי' עד קשר שעל הגדיל נחשב לעולם בפסול. מאחר שחסר הגמר. וע"כ אין בהם משום ולא מן העשוי בפסול. דלעולם אין בהן עשי' בכשרות. רק בקשר שעל הגדיל מתקיים העשי' בכשרות. ואם הי' בפסול פסול. ועל כן עשה קשר שעל הגדיל בחסרון חוטין והוסיף חוטין פסול. כיון דלעולם מתקיים עשיית קשר שעל הגדיל בכל החוטין. וכאן הי' מקצת חוטין בפסול. ושפיר קאמר הראב"ד לענין זקן ממרא שאם אגד עוד חוט לאחר עשיית קשר שעל הגדיל לאו כלום הוא:

יב

ובעיקר פסול שלא כסדרן מעשה הכתיבה ובתוך התפילין כתובים כסדרן. כתב מעלתו שיש כמה וכמה ראשונים המכשירים. כייל בקבא רבה. ואינו כן שאין שום מכשיר זולת הפוסקים שמניתי בתשובתי הראשונה. ולא עוד אלא שמניתי הגהת סמ"ק בשם רבינו יחיאל שהביא הב"י מן המכשירים. עתה ראיתי בהגהת סמ"ק עצמו. ואדרבה הוא פוסל גם כן כמו שאבאר. גם הראי' מהר"ן נלקה:. יג) והנה מעלתו שפך סוללה מדוע הוצרכתי להביא ממרחק לחמי מבעל העיטור. ולא הבאתי דברי תוס' שבת (דף ע"ט:) מנחות (דף ל"ב) בד"ה להשלים. שפירשו שאם הי' פרשת והי' עם שמע בראש העמוד וכתוב למעלה בגליון פרשת שמע. וכ"כ רשב"א במנחות מפורש דאף שכתב שמע אחר

והי' אם שמע מכל מקום כיון שבהמזוזה כתוב שמע למעלה והי' אם שמע למטה כשר ע"כ. דברי תוס' אלו כבר עמד עליהם הט"ז יו"ד (סימן ר"ץ) והקשה על התוס' ההם הא הוי שלא כסדרן. ותירץ הט"ז דהתוס' ס"ל דאין פסול רק אם כתב שלא כסדרן באותו פרשה אבל מפרשה לפרשה לית לן בה. ודלא כרמב"ם והטור (שבסימן ק"ץ) פסקו דמפרשה לפרשה לית בי' משום למפרע וכאן כתבו לפסול ע"כ. בנה"כ חולק עליו גם בשם הדרישה עיין שם מכל מקום כולם פה אחד. הדרישה והט"ז והנה"כ דהתוס' גם כן פוסלין שלא כסדרן במעשה הכתיבה שכתב תחילה המאוחר. אף שבהמזוזה כתוב המוקדם מוקדם והמאוחר מאוחר. יד) ולא אכחד. כל התירוצים לא נתחוורו בעיני. תירוצי נה"כ כמעט שאין להם הבנה ותירוץ הט"ז גם כן תמוה. שהרי במכילתא סוף פ' בא מצוות תפילין ארבע פרשיות קדש והי' כי יביאך שמע והי' אם שמוע. כותבן כסדרן ואם לא כתבם כסדרן יגנזו. הנה דאף בשמע והי' אם שמע פוסל שלא כסדרן. ואם באנו לומר דמפרשה לפרשה לית בי' משום שלא כסדרן. נצטרך לומר כוונת המכילתא כסדרן לא בסדר הפרשיות קמיירי רק שכל פרשה ופרשה תהי' כתיבה כסדרה. ואי אפשר לומר כן לדעת התוס' מנחות (דף ל"ד:) ד"ה והקורא שהוכיחו ממכילתא זו שלא כדעת ר"ת בסדר הפרשיות עיין שם. שמע מינה דסבירא להו כסדרן סדר הפרשיות. ונסתר תי' הט"ז. ועיקר דמיון הט"ז משלא יקרא למפרע בקריאת שמע. דהקדים פרשה לפרשה יצא משום שאין הפרשיות סמוכים זה לזה בתורה. אינו דמיון. שהרי אף הט"ז מודה שהפרשיות במזוזה צריכות להיות שמע. ואחר כך והי' אם שמוע וכמו שציירו התוס' בלהשלים שוהי' אם שמע הי' כתוב בראש דף וכתב בגליון למעלה או שמע בסוף דף וכתב בגליון למטה. ואם כן הרי סמיכות זה לזה במזוזה שמע ואחר כך והי' אם שמע צריך שיכתבם כסדר זה. אך לומר דתוס' ס"ל דבכתיבת הסופר לא איכפת לן. רק בהנחת פרשיות בבתים. ובמזוזה שתהי' שמע בראש העמוד והי' אם שמע בסוף העמוד. גם כן אינו נראה. שהרי במכילתא כתבן שלא כסדרן יגנזו והרי יכול להוציא הפרשיות ולהניחן כסדרן ולמה יגנזו. ואם באנו לומר דבכתיבת סופר לא איכפת לן. צ"ל דהאי כסדרן על כל פרשה ופרשה קאי שתהי' כתיבה כסדרה. ואם כתבה שלא כסדרה אין לה תקנה. וכיון שהתוס' ס"ל דבסדר הפרשיות קאי מוכח שבכתיבת הסופר קאי:

טו

ואשר אחזה בשיטת תוס' דבמזוזה לא איכפת לן בשלא כסדרן. כי לא מצינו בדברי חז"ל חכמי הגמרא רק בתפילין. הגם דלכאורה קשה לומר כן. שהרי בודאי טעם דבעי כסדרן משום דכתיב והי'. כמו שלומדין מוהיו שלא יקרא למפרע. ומזה נלמד במזוזה גם כן.

כמו לענין שתהי' כתיבה אשורית. ילפינן תפילין ומזוזות, מכל מקום כיון שלא מצינו מפורש. אין לנו לדמות מעצמנו. וכבר כתבתי בשם מהר"ל שחכמים דרשו המקראות כמו שידעו בחכמתם סוד המצוה ועפ"י שנים עדים יקום דבר ואולי ידעו בחכמתם דמזוזה אין לפסול שלא כסדרן רק תפילין:

טז

ועוד יראה דתוס' ס"ל בשלא כסדרן דפוסל בתפילין בכתיבת הסופר. לאו מוהי' ילפינן לה. דאף דדרשינן מוהיו שלא יקרא למפרע היינו משום שהקריאה שהוא המצוה הוא שלא כסדרן. אבל בתפילין בשעת הנחה הרי הפרשיות כתובים כסדרן. ושפיר קרינא והיו הדברים האלה. ולא ממעטינן מוהיו בתפילין ומזוזות אלא בכתובים בשאר לשונות. דבשעת מצוותם אינם בהוייתן. אך שקבלה בידם שתפילין צריכין להיות כתובין כסדרן. וכמו שכתב רמב"ם בהקדמת סדר זרעים ובס' המצות שיש דינים מקובלים ממשה אין בהם מחלוקת. ובמזוזה שאין קבלה אינו פוסל:

יז

ויש לנו ראי' לזה דבמזוזה אין שלא כסדרן פוסל מדלא חשב לה במגילה במתני' דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות שבתפילין ומזוזות פוסל שלא כסדרן מה שאין כן בספרים. אלא ודאי במזוזה גם כן לא פוסל שלא כסדרן כמו בספרים. ועל כן לא מצי למתני באין בין. ומצאתי בתוס' ר' עקיבא איגר מגילה (אות יו"ד) שהקשה כן והניח בצ"ע. [וברש"י שם דה"מ הא לתופרן בגידין זה וזה שוין. פירש"י שגם במזוזה יש דין תפירה בגידין עיין שם. ונדחק לפרש כן. דאם לא כן מה ראי' דספר תורה בעי תפירה בגידין. דיש לומר לא בעי. ומכל מקום לא מצי למתני. כיון דבמזוזה ליכא דין תפירה. וכל שכן הכא דבמזוזה כשר שלא כסדרן דלא מצי למתני זה החילוק בין ספרים לתפילין ומזוזות] והירושלמי שאמר אין תולין בתפילין ומזוזות ופי' בס' התרומה משום שלא כסדרן. כבר השיגוהו הר"ן בתשובה (סימן ל"ט). דהא בירושלמי ספרים שכתבן כתפילין ומזוזות אין תולין בהם. וטעם חילוק שביניהם משום שספרים כתיבתם גסה וריוח גדול בין השיטין יעיין שם. ומצאתי בתשו' רדב"ז חדשות (סימן ש"ו) נשאל אם במזוזות פסול שלא כסדרן כמו בתפילין. והשיב שפסול דוהיו כתיב במזוזות כמו בתפילין. והביא ראיות מדברי הפוסקים. והנה התוס' אינם משועבדים להפוסקים כנ"ל בדעתם ז"ל:

יח

וראיתי למעלתו שכתב במ"ש הב"י (סימן ל"ב) סוף ד"ה כ' בהגהת סמ"ק בשם רבינו יחיאל דבשל ראש שהם ד' קלפים אין להקפיד בסדר כתיבתן והב"י חולק על זה וכתב

בשם התוס' דבעי כסדרן בכתיבה גם בשל ראש. פשוט שכוונת הב"י בענין שמיירי שאין לחלק בכתיבה שלא כסדרן בין של יד לשל ראש. אבל בעצם השלא כסדרן אם הוא דוקא בכתיב בפנים שלא כסדרן [שמהפך ומבלבל גם כוונת הענין] מזה לא מיירי הב"י ע"כ. למה יכתוב דברים בטלים אלה. שאם בפנים הם שלא כסדרן היינו החליף פרשיותי' דפשוט בגמרא ובכל הפוסקים לפסול. הכי בזה יכשיר רבינו יחיאל. וכל המחלוקת בשהפרשיות הניח בפנים בהבתים כהלכה דבזה רבינו יחיאל מכשיר אף שהכתיבה הי' שלא כסדרן. ועל כן חולק בין של יד לשל ראש. דבשל יד כשכותב שלא כסדרן ממילא בפנים גם כן שלא כסדר ובכותב בדילוג לא מיירי. אבל בשל ראש אף שכותב תחילה המאוחר. מכל מקום הפרשיות מניח בפנים כהלכה:

יט

והנה בתשובה ראשונה (סימן ט' אות ו') הי' פשוט בעיני דס"ל לרבינו יחיאל דאין בזמן מעשה הכתיבה משום שלא כסדרן. כל שבפנים המוקדם מוקדם והמאוחר מאוחר כשר עתה ראיתי בהגהת סמ"ק עצמו (דף נ"ה:) [ומה שהביא הב"י בשמו הוא שם אות ה'] אות ב' וכן מ"ם פתוחה שנגע עוקץ השמאלי עד שתהי' סתומה לא יתקן אחר כך. דכל זה וכיוצא בזה חשיב תיקון והוי שלא כסדרן עד כאן לשונו. הנה דאף שלא כסדרן במעשה כתיבה לבד חשיב שלא כסדרן. אך הא דבשם רבינו יחיאל הוא ענין אחר דסבירא לי' כדעת הט"ז (סימן ר"ץ) לשיטת התוס' דהקדמת פרשה לפרשה לית בי' משום שלא כסדרן. ואף דט"ז מדמה לקריאת שמע דכשר הקדים פרשה לפרשה ושם כתב הרמב"ם הטעם משום שאין סמוכה לה בתורה. ואם כן אין זה בתפילין בקדש והי' כי יביאך שהם סמוכים ור' יחיאל בכל ד' פרשיות אמר. יש לומר כיון דפסול שלא כסדרן מוהיו הדברים דכתיב בפ' שמע ילפינן לה. והיא אינה נסמכת לשום פרשה על כרחך והיו דכתיב לפסול שלא כסדרן באותו פרשה בא. אי אפשר למילף מינה לקדש והי' כו' לפסול מפרשה לפרשה. על כן אין פסול בכולם מפרשה לפרשה. ומכל מקום הפרשיות בפנים צריכים שיהיו נכתבות כסדרן. כמו בהא דתוס' לדעת הט"ז. דמכל מקום כתבו שאם הי' והי' אם שמע כתוב למעלה וכתב בגליון למעלה שמע. שיהי' בפנים כסדר. בכתיבה לא איכפת לן הקדמת פרשה לפרשה. ועל כן בשל יד מקפידין שאם יכתוב שלא כסדר גם בפנים יהי' שלא כסדר והא בפנים לעולם צריך להיות כסדר כנ"ל בתוס'. ואפשר עוד לומר דהא דבפנים צריך להיות כסדר. מדין החליף פרשיותי' נגעו בה. ואפילו בשל יד מוכח לדעת ר"ת דפסול החליף פרשיותי' שהרי הכתיבה צריך גם בשל יד כסדר הכתוב בתורה רק כותב בדילוג שיהי' בפנים והי' אם שמע שמע. הנה דאף שאין הפסול משום הכתיבה.

שהרי הכתיבה מוכרח שיהי' כסדר הכתוב בתורה. מכל מקום הפרשיות צריכין להיות כמו בשל ראש והי' אם שמע שמע. הוא הדין לרש"י לדעת רבינו יחיאל אף שהכתיבה לא איכפת לן בין פרשה לפרשה. מכל מקום הפרשיות בפנים צריכין להיות כסדר כמו בשל ראש. יעיין שם (נ"ו אות א') דבשל יד אין בהחליף פרשיותי' קפידא בדיעבד מכל מקום לכתחילה יש קפידא:

כ

ובהכי ניחא מה שכתב הב"י דהתוס' סוברים דאף בשל ראש יש קפידא בסדר כתיבתן ולכאורה לא נדע מנין לו. דאי משום שכתבו לדעת ר"ת. "ויש לדחות דבכתיבת הסופר קאמר" [הרי דשלא כסדרן משום שעת כתיבה. שהרי בפנים מסודר באופן אחר רק משום שעת כתיבה]. הלא כתבו ואינו נראה כלל. ויש לפרש דמשום זה אינו נראה דשעת כתיבה לא איכפת לן. אך למ"ש טעם רבינו יחיאל דשלא כסדרן באותה פרשה דוקא. ממילא מפרשה לפרשה אף שיש חילוף מבפנים גם כן אין פסול משום שלא כסדרן דמכילתא באותה פרשה איירי [רק משום החליף פרשיותי' פסולה]. אם כן מה הקשו על ר"ת ממכילתא. כיון דהאי כסדרן ושלא כסדרן לא קאי על סדר הפרשיות. העולה מהנ"ל דר' יחיאל פוסל נמי בשעת כתיבה שלא כסדר באותה פרשה אף שאחר כתיבה הוא כסדר:

כא

ועתה בא נבוא לתשובת הר"ן שהביא הא דספר התרומה דתולין בספרים ואין תולין בתפילין ומזוזות משום שלא כסדרן. משמע דס"ל שהתלוי' הנכתבות באמצע שיטה שלא במקומו הוא נכתב לפי שהקריאה כדרכה הוא לקרות אחר שיטה ראשונה התלוי' שבין שיטה לשיטה ואחר כך שיטה שני'. לפי שמה שכתיב בראש שיטה שני' הוא מוקדם לתלוי' שהוא ההשמטה שבאמצע שיטה. ולפיכך בתפילין שהוזכר פסול שלא כסדרן אין תולין עד כאן תוכן דברי תשובת הר"ן והנה בס' התרומה הן בגוף הספר הן בסימנים מפורש דבתליית דילוגין קיימינן. ואם כן מנא לי' דתלוי' חשיב שלא במקומו. הלא פשוט משום דתלוי' המוקדם בפרשה כתב אחר כך. אלא על כרחך סבירא לי' להר"ן דמשום שעת כתיבה לא חשיב שלא כסדרן. זה הוכחתי מהר"ן:

כב

אך קשה לי על הר"ן מכל מקום מנא לי' להוכיח מס' התרומה הלא ס' התרומה (סי' ר"ז) תירץ שיטת הר"ת שלא יקשה מהמכילתא בסדר הפרשיות. דבכתיבת הסופר איירי. והשיג על זה שאינו נראה שיהי' בכתיבה סדר אחר ובהנחה בתפילין סדר אחר. אבל לא

השיג משום דבכתיבת הסופר לא איכפת לן. אם כן דבריו נוטין שאף בכתיבת סופר שייך שלא כסדרן. ושוב אין להוכיח מס' התרומה דתלוי' חשיב שלא במקומו. ועוד שטעמו של הר"ן דתלוי' חשיב שלא במקומו שהתלוי' הנכתבת באמצע שיטה כו' אינו מספיק. דהתינח אם התלוי' בין שיטה לשיטה באמצע שיטה. אבל אם ההשמטה והתלוי' הם בתחילת שיטה מאי איכא למימר ועל כרחך לומר פירוש ס' התרומה משום כתיבת הסופר וצע"ג ליישב שיטת הר"ן:

כג

עתה בא נבא לדברי בעל העיטור ח"ב כ"ד. זה לשונו והא דאמרינן במכילתא כתבן שלא כסדרן יגנזו בתפילין של יד קאמר שארבעתן כאחד. אבל בשל ראש אם הקדים כתיבתן אין בכך כלום. ואי נמי כתבן אסדר הנחתן קאמר. ואם כתבן והניחן שלא כסדרן יגנזו אבל כתבן שלא כסדרן והניחן בכתב כסדרן יצא עד כאן לשונו. מפורש בדבריו דכתיבת הסופר אין סדרו מעכב. אך קשה טובא בדבריו שאם הפסול רק משום הנחתן בבתים שלא כסדרן למה יגנזם. יוציאם ויחזור ויניחם כסדרן:

כד

ואולי ס"ל לבעל העיטור דכהאי גוונא חשיב דחוי ותפילין קדושים ובקדשים לכולי עלמא יש דחוי. ועל כן כשהניחן בבתים ותפרן ויש עליהן שם תפילין פסולים שוב אין חוזרין ונראין. ואף דבידו לתקן. כבר הביאו תוס' סוכה (דף ל"ג.) כמה דברים אף שבידו הוי דיחוי. מיהו בחוס' זבחים (דף נ"ט.) מבואר דהיכי דבידו וגם דחוי מעיקרא בכ"ע לא הוי דחוי:

כה

ועוד בהעמיק על הדבר נראה דבזה לא שייך דחוי. ונפרט כל מיני דחוי. דחוי בקדשים. דהקרבן מכח הקדש וכשנפסל לאחר הקדש נדחה הקדשו ואי אפשר להקריבו מכח הקדש הזה. ולהקדישו מחדש אי אפשר דאין הקדש חל על הקדש. וכן בכסוי דם שהחיוב מחמת השחיטה וכשכסהו הרוח לאחר שחיטה נדחה חיוב שחל מחמת השחיטה. וכן בלולב שמצוותם מחמת גדילתם. ובריש תענית שמינים אלו אי אפשר להם בלא מים [על כן באים לרצות על המים] והוא שעת גדילתן ואינו יוצא בהם אלא דרך גדילתן. וכשנדחה לאחר שגדל שוב אין גדילתו מכשירתו למצוה. אך בנידון דידן הפרשיות לא נפסלו. הבתים לא נפסלו. וכשמוציאן וחוזר ומכניסם כסדר. יש הנחה מחדש כתקנה. ומה שצריך למצוה אשר הי' תחילה היינו כתיבת הפרשיות ועשיית הבתים. והרי הפרשיות והבתים לא נפסלו כלל. רק הנחה הוא צירוף הפרשיות והבתים

נדחה. וכשמוציאן וחוזר ומכניסם יש כאן הנחה וצירוף חדש. ואם כן שיטת בעל העיטור תמוה מאוד:

כו

שוב ראיתי שדברי בעל העיטור אין מוקשים כל כך. שהרי גבי שינה בפתיחות וסתימות דלפי גירסת הריב"ש (סימן ז') כתב עלה בברייתא יגנזו ועל כן כתב הרמב"ם שאין לה תקנה. והרשב"א כתב דמותר לתקן ופי' יגנזו עד שיתקן. ומשום דצריך גרירה תני יגנזו כל זמן שלא גרר. ואם כן הכא נמי יש לומר יגנזו עד שיוציאם ויחזור ויניחם כסדרן. ואמנם שריב"ש כתב (סימן ז') דבמקום שאין צריך רק תיקון קטן להוסיף לא שייך לומר יגנזו. וכל שכן כשאין צריך רק להוציא הפרשיות מבית לבית. וי"ל דמסתמא תפר התפילין כדין וצריך להתיר התפירות ולפתוח התפילין. וזה מעשה וטירחא גדולה. שפיר תני יגנזו עד שיתקן. ולפי זה יש לומר שהתוס' שבת. מנחות. גבי להשלים נמי ס"ל בכתיבת סופר לית בי' משום שלא כסדרן. ומכל מקום לא קשה מהא דיגנזו די"ל כמ"ש. אך מכל מקום אין ראי' מתוס'. די"ל דסבירא להו במזוזה לית בי' משום שלא כסדרן. כנ"ל:

כז

ואשר כתב שדברי רש"י מטין קצת דאין פסול שלא כסדרן בכתיבת הסופר. מאחר שמעלתו בעצמו ראה חולשת דבריו וכתב רק "שמטין קצת" אין לטרוח בכתיבת סתירתם:

כח

והנה רבינו יחיאל כבר בארנו שפוסל בפרשה אחת שלא כסדרן בכתיבת הסופר לבד. ור"ן הלא כבר כתבנו שדבריו נעלמו מאתנו ואולי כוונה אחרת הי' לו בזה. ונשאר בעל העיטור יחיד ושיטתו תמוה. וכל הפוסקים הרמב"ם ותוס' והתרומה והרא"ש ומרדכי וסמ"ק והגהת סמ"ק וטור וש"ע בלי שום חולק דשלא כסדרן אף בכתיבת סופר פסול שוב אין לספק בדבר כלל:

כט

ובתשובתי הראשונה (סימן ט' אות ז') כתבתי שיש לצרף לסניף המכשירים שלא כסדרן בכתיבת הסופר לבד. מחמת שבש"ע מכשיר לתקן היודי"ן שאין נוגעין כיון שהתינוק קורא כו'. אף דבפסול חק תוכות לא סמכינן על תינוק. משמע דפסול שלא כסדרן לא ברור להם כל כך. אך הלום ראיתי הפרמ"ג בפתיחה (לסי' ל"ב) סוף ד"ה השני. להא דיכול לתקן היודי"ן שאין נוגעין. וכן מותר לכתוב קוץ השמאלי שלא כסדר. דבלא קוץ

השמאלי נקרא יו"ד. אף שמעכב לר"ת. ואסברא לה הפרמ"ג משום והיו הדברים גוף הדברים כסדר נכתבו ע"כ. ואם כן שוב אין סמך שפסול שלא כסדרן לא יהי' ברור כל כך:

ל

העולה מזה להלכה בחצאי אותיות שלא כסדרן הלא גוף פסול שלא כסדרן ברור ולהכשיר בחצי אות אין לו שום ראי'. וראיותיו נדחו לגמרי והבא להקל בשל תורה עליו הראי'. כל שכן שכתבתי בתשובתי הקודמת (סימן ט') הוכחות טובות לפסול. ודחיותיו אינם כלום. אם כן הדבר פשוט שאין להכשיר תפילין ומזוזות אלו:

לא

אחר גמר התשובה עלה לכאורה בדעתי הכשר על תפילין ומזוזות אלו שחצי אות ראשון מאותיות המאוחרות נעשה קודם גמר אות המוקדם שלא יפסול משום שלא כסדרן. והיינו דהא בגט לא מיקרי חק תוכות אלא במקום שכל האות נעשה כך. אבל במקום שצריך לתקן כשר משום דכל זמן שלא נגמר ואין בו קריאה אין שם אות עלי' ולא מיקרי כתיבה. וגמר האות הוא כתיבת כל האות. רק בסת"ם הואיל דבעי אשורית דוקא ובאשורית כל קוץ יש בו ענינים ע"כ גם תחלתו כתיבה בעי. מכל מקום לא עדיף מקוץ שמאלי של יו"ד לר"ת דמעכב. ומכל מקום יכול לתקן אחר כך הואיל ואינו מגוף האות לית בי' משום שלא כסדרן. דכתיב והיו הדברים דוקא גוף האות. אף דקוץ שמאלי ודאי יש בו ענינים מכל מקום אינו גוף האות. הכא נמי יש לומר דחצי אות ראשון הואיל עדיין אין בו קריאה אינו גוף האות. וגמר האות הוא כתיבת כל גוף האות והרי גמר האות הי' כסדרן. וכתיבת חצי אות ראשון לא נחשב כלל כתיבת גוף האות הואיל עדיין אין בו קריאה ע"כ לא בעי כסדרן:

לב

תוכן הדברים דכל שאין שם כתב עליו בגט אין בו משום שלא כסדרן בתפילין ומזוזות וע"כ ביודי"ן שאין נוגעין יכול לתקן ולית בי' משום שלא כסדרן. הואיל שבגט לרוב פוסקים כשר באין נוגעין דבסת"ם פסול משום דבעי כתיבה תמה. ובגט לא בעי כתיבה תמה. וכן קוץ שמאלי לר"ת דאינו מעכב בגט כמ"ש תה"ד (סימן ר"ל) לית בי' בתפילין ומזוזות משום שלא כסדרן. הכא נמי חצי ראשון של אות הואיל בגט לאו שם כתיבה עלי' וכשר בחק תוכות. לית בי' בתפילין ומזוזות משום שלא כסדרן. ולכאורה זה נראה הכשר ברור:

לג

ולאחר העיון הא ליתא. דהנה בעבודת יום הכיפורים דלא כתיבה חוקה אלא על דברים שנעשין בבגדי לבן. ולר' יהודה על דברים הנעשין בבגדי לבן בפנים. ומכל מקום אמרינן ריש פרק שני שעירים. שעיר החיצון שהקריבו קודם עבודת היום פסול. אף דשעיר החיצון בבגדי זהב נעשה. משום דעשאו קודם עבודת היום שנעשה בבגדי לבן בפנים. וכן ביומא (דף מ'.) דאי אקדים מתנות דפר בהיכל מקמי מתנות דשעיר בפנים פסול אפילו לר' יהודה. משום שהקדימו מקמי מתן שעיר שבפנים. ולהיפך אם הקדים מתן פר מקמי הגרלה אף דהגרלה מעכבא דכתיב אשר עלה תרי זימני. מכל מקום סדרא לא מעכבא הואיל והגרלה נעשה בחוץ. והנה מבואר מזה בהקדים המאוחר לא אזלינן בתר המאוחר שהקדים. דאם כן אקדים מתן פר בהיכל לדם שעיר שבפנים למה יפסול. הא מתן פר בחוץ ולא נאמר בה חוקה. וכן שעיר החיצון קודם עבודת היום. וכן להיפוך מתן פר בפנים מקמי הגרלה למה יוכשר. הא מתן פר שהקדים הוא בפנים. אלא ודאי אזלינן בתר עבודה שדינה מוקדמת והקדים לה אחרת. שאם שדינה מוקדם בפנים פסול. אף שהעבודה שהקדים לה בחוץ. ואם העבודה שדינה מוקדם בחוץ. אף שהקדים לזה הנעשה בפנים כשר. ועוד יתבאר זה בקונטרס בפ"ע (סוף הלכות יום הכיפורים) והכא נמי בשלא כסדרן דמזוזה. משום דכתיב והיו הדברים וכתיב הוי' בהוייתן כסדרן דברים דוקא. היינו גופי אותיות. לא אזלינן בתר האות שדינה מאוחר שהקדים כתיבתה. רק בתר האות שדינה מוקדמת והוא הקדים המאוחרת לה. וע"כ קוץ שמאלי שביו"ד שהוא הקדים אותיות אחרות לה כשר. אף דלגבי האותיות כתיב בהם והיו. מכל מקום בתר שדינה מוקדמת הוא הקוצי של יו"ד שלא נאמר בה והיו בהוייתן אזלינן וכשר. ואם כן בחצי אות ראשון שדינה מאוחרת שהקדימה מקמי סוף אות שדינה מוקדמת בתר אות שדינה מוקדמת אזלינן שכתיבת סוף האות נחשב כתיבת כל גוף האות וכתיב בה והיו ופסול:

לד

שוב ראיתי להפרמ"ג (סוף סימן ל"ח) השייך (לסימן ל"ב) לפתיחה ז"ל פשיטא לי אם כתב מקצת האות ואחר כך כתב מקודם. משלים האות. ולא הוה שלא כסדרן דכל שאינו כותב אות שלם כסדרן מיקרי והי' הדברים כסדרן דבר ולא חצי דבר. והוא ראי' שני' שכתב מעלתו. ואני במקומי עומד, כי מלבד כי כבר דחיתי הדברים בטוב טעם. עוד זאת שהוא הקדים החצי דבר שלא נאמר בה והיו לאותיות אחרות שכתב אחר כך שנאמר בהם והיו. ודומה לשעיר ששחטו קודם עבודת היום או הקדים מתן פר בהיכל קודם

דם שעיר בפנים דפסול. ודברי הפרמ"ג הם מופרכים בתיובתא ואין לסמוך עליהם כלל. ואפילו בנידון דידן שהקדים חצי של אות שדינה מאוחר לחצי אחרון של אות שדינה מוקדם אף שאות שדינה מוקדם גם כן חצי אות הא חצי אחרון דבר שלם הוא. שהרי בגיטין כשר חצי ראשון בחק תוכות וחצי שני בכתיבה. דחצי שני הוא כתיבת כל האות. ואף שלענין סת"ם אינו כן. וכמו שחלקתי משום דבסת"ם בעי אשורית דוקא ואין האות מה שנקרא האות. רק כל קוץ וקוץ יש בו כמה סתרים ואף חצי ראשון של אות. מכל מקום לענין שלא כסדרן. דבתר גופו אותיות אזלינן וקוץ שמאלי של יו"ד לית בי' משום שלא כסדרן והרי כתיבת חצי אחרון של אות נחשב כתיבת כל גוף האות ונאמר בה והיו:

לה

וממילא נשמע דאזדא לה הדמיון ראשון מתוס' יומא דבמקצת לא קאי חוקה הכא נמי לא קאי והיו. דאפילו כן הלא כתב המקצת אות קודם גמר אותיות שקודם לו שנאמר בהם והיו:

לו

סיומא דפסקא שהדבר ברור שאין להכשיר ונשמע גם כן מפרמ"ג שלא מצא הכשר רק משום חצי דבר וטעם זה תמוה מצידי צדדים:

הק' אברהם.

סימן יא

ב"ה יום ועש"ק תקרא תרפ"ב. שלום לכבוד הרב החריף מו"ה נפתלי יוסף הלוי נ"י אבד"ק ראדזאן:

א

ע"ד פרשת והי' אם שמוע בתיבת פן כי יען שהפ"א ארוכה [כי פ"א כותבים הסופרים ארוכה יותר משאר אותיות] לכן הנו"ן פשוטה נראית כזיי"ן. ולפעמים תינוק דלא חכים ודלא טיפש קורא אותו זיי"ן. ומתיבת פן קורין פז. וכבודו נבוך בזה יען בתשו' ר"י לאנדא שבס' ב"א (סימן ס"ט) דמדת האותיות צריכין להיות כפי יתר אותיות שבאותה תיבה:

ב

הדבר ברור שאין משגיחין לענין הכשר האות באותיות שבצדו. ומהר"י לאנדא לא אמר רק לענין אתוון זוטרין ואתוון רברבין. דלכאורה במה יקרא אותיות אלה רברבין הלא יש עוד גדולים מהם. ובמה יקראו אלה זוטרין הלא יש קטנים מהם. ומותר לכתוב ספר תורה בין בכתב גדול מאוד בין בכתב קטן מאוד. ועיין רמב"ם (פ"ט מהלכות ספר תורה הלכה

ה' והלכה ו'). רק מה שבמסורה זה האות מהרברבין היינו נגד אותיות שבספר זה. וכן זוטרין לפי אותיות שבספר זה. ואם גדול מהם יקרא רברבין. ואם קטן מהם יקרא זוטרין וזה פשוט. ובזה חידש מהר"י לאנדא שאם עמוד כולו אותיות גדולות משאר המגילה לא נקרא אתוון רברבין דאותו עמוד כולו כתב גדול. וכאלו כל הספר הי' נכתב באותיות גדולות יותר מכפי הרגיל דלא איכפת לן כלל ומותר לכתוב ספר תורה בין בכתב גדול מאוד בין בכתב קטן מאוד כנ"ל:

ג

וכ"ז לענין אתוון רברבין ואתוון זוטרין. אבל הכשר האות ודאי תלוי בעצמו לבד. ורגל הזיי"ן ארוך כפלים מעובי גגו פחות מעט. שנקרא עובי קולמוס. ורגל הנו"ן פשוטה פי שלשה מעובי גגו. עיין בב"י (סימן ל"ו) ובד"מ שם. ובזה אין לשאול כי בודאי באותיות גדולים גם הקו מזיי"ן גדול. ובאתוון זומרין גם קו הנו"ן קטן. דמכל מקום כל אות נמדד לפי גגו. ואם גגו עב גם הקו גדול יותר. ועל כן אף שבאתוון רברבין קו הזיי"ן ארוך. מכל מקום ניכר לכל שזיי"ן הוא מאחר שהגל גדול ועב. ולפי ערך גגו יחשב הקו קטן כמו שצריך להיות בזיי"ן וכו' ולהיפוך בזוטרין שאף שהנו"ן פשוטה קצר הגג גם כן קטן ודק. ולפי ערך הגג ניכר שהוא נו"ן פשוטה. ועל כן אין צריך לשער לפי אותיות שבצדו והכשר האות ופסולו תלוי בעצמו:

ד

אך מכל מקום יש לעיין כיון שמכל מקום אפשר התיבה נקראת פז. אף שהאות נידון בפני עצמו ובפני עצמו היא נקראת נו"ן. מכל מקום אפשר התיבה אינה נקראת פן. ולא עדיף מתיבה אחת שנראית כשתים דפסול דאין התיבה נקראת כהלכתא. אך לזה יש תיקון שיאריך הקו עד שיהי' נראה נו"ן פשוטה. דאין לחוש משום שלא כסדרן. כיון שהאות גם מתחילה הי' נו"ן. רק לענין הכשר תיבה. לא איכפת לן בשלא כסדרן. למה הדבר דומה להא דמבואר בב"י (סימן ל"ב) והובא בט"ז (שם ס"ק כ"א) בכתב לאבותיך מלא וא"ו שיש תיקון למחוק הוי"ו ולהמשיך הב' מלפני' עד שיהי' נראה כתיבה אחת. ולא אמרינן דבשעה שמחק הוי"ו נתבטלה התיבה וכשמשך חשיב תיבה חדשה דפנים חדשות באו לכאן והוי כתיבת התיבה של לאבותיך אחר שארית הפרשה שלאחריו והיא שלא כסדרן. אלא דשלא כסדרן לא איכפת לן רק באותיות. וכן חק תוכות לא מיפסל בתיבה. ואם כתב שתי תיבות נראית כאחת וגרר צידי אותיות שבין התיבות עד שנראית כשתים כשר וזה פשוט. מכל מקום אף אם אין באפשרי להמשיך הנו"ן. נראה לי דיש

להכשיר מאחר שקריאת התיבה פז הוא מחמת טעות דמוכח באות עצמו שאם יביט בנו"ן פשוטה בפני עצמו יראה שהוא נו"ן. לא חשיב אין התיבה נקראת כהלכתא כנ"ל: דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן יב

ב"ה אור ליום ד' שמות עת"ר לפ"ק. שלום לכבוד בן בני הרב הגדול החסיד וכו' מו"ה דוד נ"י:

א

הנה שאלתך בפרשה שבתפילין שבצד"י נמצא כתב יבש עד שממלא כל החלל. ותינוקים קצתם קורין כתיקונו וקצתם שלא כתיקונו. ועניין ההכרה משום שהכתב אינו כל כך שחור כמו הדיו של האותיות. ועיניך ראו דברי הנוב"י בגט כהאי גוונא שמכשיר על ידי ההיכר בין שחור ביותר או דיהה. וכתב שהוא דין המבואר אהע"ז (סימן קכ"ה סעיף ח') בנפל טיפה תוך אות שאם אין צורת האות ניכרת פסול. ויש מחמירין אפילו צורת האות ניכרת. ושם הב"ש והח"מ מכשירים בדיעבד, וכתב הנוב"י דצורת האות ניכרת היינו מחמת שאינו שחור כל כך בתוך החלל עכת"ד:

ב

ואיני יודע מנין לו זה הפי'. ופשטא דמלתא שאין ממלא כל החלל. ובס' ג"פ בשם הרד"ך דצורת אות ניכרת שאינה נוגעת בצידי האות. והוא חולק עליו דאפילו נוגעת בצידי האות אם ניכרת כשר. והנה הרד"ך הא מפרש להדיא באינו ממלא. והג"פ לא חולק עליו רק דאפילו נוגעת כשר. אבל לא חולק לומר שאפילו ממלא כל החלל כשר. שלא כתב אפילו נוגע בכל צידי האות. ולפי זה בדין הנ"ל שממלא כל החלל רק שדיהה אין לנו ראי' מזה להכשיר. ג) ומצד הסברא נראה לי שאם אף במקום שדיהה אין מראה הקלף נראה מחמת שהדיו הדיהה מכסה עליו חשיב אין גויל מקיף. שצריך להיות מראה הגויל. ואף לגרור הדבק לא מהני כיון שהוא בכל תוכו ודומה לאלו נדבקו שני אותיות מראש לסוף דלא מהני גרירה. ועוד דבסת"ם צריך ההיכר בין דיו לקלף לא בין דיו לדיו כנ"ל. אך זה בסת"ם דהלכה למשה מסיני שיהי' גויל דוקא. אבל בגט שהכתב יכול להיות כל דבר. גם המקום שכותב עליו יכול להיות כל דבר. הוא הדין בשחור הרבה על גבי שחור מעט שפיר דמי. ואם התינוק קורא אותה כתקנה כשר:

ד

האומנם כי יש לעיין גם בגט לדעת ספר התרומה שפוסל בגט אותיות הנוגעין. משום דהשני אותיות חשובין כאות אחת. ולא יועיל בזה קריאת התינוק שקוראים שתי אותיות. הכא נמי כיון דאות מקצתה שחור הרבה ומקצתה דיהה מצטרפין והכל אות אחת [וכ"כ הנוב"י בעצמו שם] הכא נמי כיון שהחלל ממלא הרי הכל גולם אחד של דיו ואין חלל כלל. מיהו גם בנוגעין כתב הב"ש להכשיר במקום עיגון. ועל כן גם בזה במקום עיגון כשר:

ה

ונידון דידן גם לנוב"י פסול כיון שלא נתברר הכשרו על ידי תינוק שמקצת תינוקות אין קורין כתיקנו. אך בתינוק קורא כהלכתו לדעת הנוב"י כשר גם בסת"ם. שהרי ראייתו מדמכשירין בניכר האות בדיעבד. ובספר תורה מכשירין יותר אפילו לכתחילה ובש"ע (סימן ל"ב) נפל טיפת דיו בתוך האות ואינו ניכר צורת האות פסול. משמע בניכר כשר. ורמ"א לא הגיה עליו כמו שהגיה באבן העזר. משמע בתפילין מתירין יותר. כדי שלא להצריך גניזה לדבר שבקדושה וחשיב דיעבד. ואם כן הנוב"י שלמד דינו מהא דפרידתם ניכרת גם בסת"ם כשר. אך אין דקדוקו נראה בעיני:

דברי אביך זקינך הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן יג

תשובה לפרצאווי.

א

כתב הפרמ"ג (סימן ל"ב סק"ה) באשל אברהם. דמי שכותב בימין ורוב מלאכתו בשמאל או להיפוך לא יכתוב תפילין. דלענין הנחה יש דיעות דר"י מפריז וטור וסמ"ק סוברים דאזלינן בתר כתיבה דבה קושר ובשני' מניח. ובעה"ת סובר דאזלינן בתר יד כהה. ואם כן יש לספק שמא הלכה כבעל התרומה ומניח ביד שכותב בה שהיא היד כהה וקושר בשנייי'. ונדרוש וקשרתם וכתבתם דביד שקושר בה דוקא כותב סת"ם. ואם כן לא מצי למיכתב ביד שדרכו לכתוב תמיד מחמת ספק הנ"ל. ואף דהסוברים דאזלינן בתר יד כהה לא דרשו דביד שכותב קושר. היינו משום דקרא דיד כהה מפיק מדרשא זו עיין שם:

ב

ולא נראה לי דאף שדרש זה מצינו בהגהמי"י (פ"ב מהלכות תפילין וט"ז יו"ד סימן רע"ז). זה לפי הדרש דהנחת תפילין בשמאל נצמח מדקשירה בימין. דדרשינן וקשרתם וכתבתם

מה כתיבה דרכו בימין. על כן נוכל לדרוש מה קשירה כו'. דהא אי לאו שאמרה תורה לקשור בימין הי' אפשר לקשור בשמאל ולהניח בימין. ואף על פי כן אמרה תורה לקשור בימין. הוא הדין כתיבה דוקא בימין. אבל הפרמ"ג דאזיל להפוסקים דאזלינן בתר יד כהה. ממילא אי אפשר לקשור אלא בימין. ואין למדין אפשר משאי אפשר. ואפילו לר' פפא נדה (דף ל"ז:) בהיקש דנין אפשר משאי אפשר דעל כרחך הקישן הכתוב. הא כתבו התוס' שם דזה דוקא בשאין צריך ההיקש לדבר אחר. והכא צריך לכל שאינו בקשירה כגון אשה ועבד כו' אינם בכתיבה:

ג

ועוד יש לדון בעיקר סברת הפרמ"ג דאף להסוברים דאזלינן בתר יד כהה ומניח תפילין ביד שכותב וקושר בשני' ולא דריש מה כתיבה בימין. משום דדרשא דיד כהה מפיק מהיקשא. ולא אמרינן דלא יניח כלל. ביד שעושה בה מלאכתו לא. שאינה כהה. ביד שכותב לא. שבה צריך לקשור. ולהניח ביד שקושר בה אי אפשר. אלא דזה אינו דעל כרחך צריך להניח תפילין אם כן להיפוך כשנדרוש מה קשירה ביד שעושה רוב מלאכתו. אף כתיבה בה יכתוב. והא אי אפשר. דכיון שאינו כותב בה אם יכתוב בה יחשב כלאחר יד לענין שבת. וכיון דפטור לענין שבת לא הוה כתב לגבי סת"ם. וכמ"ש בספר התרומה דאי אפשר שיכתוב תפילין בשבת ויפטור. אלא דכלאחר יד לא חשיב כתב לגבי סת"ם. וכ"כ תוס' מו"ק (דף י"ט) דתפילין אי אפשר בשינוי דצריך כתיבה תמה. ואם כן באיזה מהם יכתוב:

ד

אך סברת הפרמ"ג בשלמא תפילין חובת הגוף להניח כל אחד ואחד. אבל כתיבה אטו כל אחד מחויב לכתוב. ובאמת איש שכותב בזה ועושה מלאכתו בשני' לא יכתוב סת"ם. אך למה שפסק רמ"א יו"ד (סימן רע"ו) דבקניית ספר תורה אינו יוצא מצוות ועתה כתבו לכם וצריך לכתוב בעצמו או על ידי שלוחו. ואם לא יוכל לכתוב בעצמו לא יוכל לעשות שליח וכמ"ש בתוס' ישנים עירובין (דף י"ג.) דמי שידיו קטועות אינו יכול לעשות שליח על הכתיבה. ועל כרחך שיכול לכתוב. ביד שכותב בה תמיד:

ה

מלבד כל זה חשש הפרמ"ג רחוק שהרי בשולט בשתי ידיו שבודאי צריך לקשור בימין של כל אדם. מכל מקום אם כתב בשמאל כשר. כמו שכתב המג"א (סק"ד) ממילא בכותב בזו ועושה מלאכתו בשני' דספק שמא מניח ביד שעושה מלאכתו. והרמ"א פסק כן. מסברא שאף לכתחילה אין לחוש:

ו

וכ"ז לפי הגהמי"י שלפנינו בשם ספר התרומה מה קשירה כו' אך ניכר שט"ס. שהרי כתב כדאמרינן פרק הקומץ רבה מה קשירה כו' ובפ' הקומץ רבה מפורש מה כתיבה כו' וכן בספר התרומה שלפנינו וכן העתיק הב"י דברי ספר התרומה. ותמהני על הגאון ר' עקיבא איגר שהביא דברי הב"י להיפוך. וגם בעיקר דינו של בספר התרומה (סימן רי"א) להיפוך וז"ל ואע"ג שכותב ביד תשת כח אין בכך כלום. והכי קאמר מה כתיבה בימין בסתם בני אדם. אף קשירה כן לא באדם זה עד כאן לשונו. על כן אין לחוש לדברי פרמ"ג אלו כלל וכלל:

הנלפע"ד כתבתי הק' אברהם

סימן יד

ב"ה יום ג' תצוה תרס"ג לפ"ק. שלום וכ"ט לכבוד בן אחי המופלג החריף הבקי מו"ה יצחק מנחם נ"י בשעדלין. א) דבר אשר מקרוב באו לשנות בתפילין של יד שעד עתה המנהג פשוט להיות היו"ד מונחת אצל התיתורא. ועתה באו לשנות לחתוך באופן שיהי' מונח על התיתורא סמוך אל הבית ממש. ומצאת להם טעם. היות שמצאת ברב בש"ע שלו שהתיתורא אינה נקראת תפילין רק תיתורא של תפילין. ועל כן לא סגי ברבוע התיתורא לבד רק צריך לרבע גם גוף הבית. לפי זה יש לומר דגם כן לא סגי דהיו"ד של קשר תהא אצל התיתורא רק אצל הבית ממש. הנה דברי הרב אלו לא מצאתי להם מקור. ובציונים שציין עיינתי בכל המקומות ולא מצאתי זה. ואדרבא כיון שבגמרא לא נמצא רק רבוע של תפילין הלכה למשה מסיני. ומכל מקום צריך לרבע גם התיתורא. שגם זה בכלל הלכה למשה מסיני. וכן משמע בסה"ת להדיא. וגם הרב בעצמו כתב כן להדיא. משמע שגם התיתורא נקרא תפילין. וכן משמע מהא שגם התיתורא צריכה להיות מונחת מעיקר השער ולמעלה כמ"ש בספר ברכי יוסף והרב בש"ע (סימן כ"ז) ועיין בשע"ת שם:

ב

אך גם לפי דברי הרב שהתיתורא לא נקרא תפילין. והרי יש ליזהר שלא יזוז יו"ד של קשר מהתפלה כמפורש בש"ע (סימן כ"ז סעיף ב'). מכל מקום כיון שמונח אצל התיתורא שהוא מין אחד עם הבית מין במינו אינו חוצץ. ואמנם כי המעיין ברמב"ן בכורות פ"ג יראה דעתו דמין במינו נהי דאינו חוצץ:

הדין כאויר מפסיק. והיכי דבעינן נגיעה ממש אינו מועיל מין במינו. בתוס' בכורות (דף ט') אין דעתם כן. ובנידון דידן שגוף הסברא דתיתורא אינה נקראת תפילין אין לו יסוד. בפרט שעיקר הדין שלא תזוז אינו רק זהירות כנ"ל לשון הש"ע. פשוט שיש לסמוך על התוס':

ב

אך אם יניח היו"ד על התיתורא ולא יגע היו"ד בבשר יוכל להיות חשש מעיקר הדין שהרי תפילין של יד פוסל בה חציצה בין התפילין לבשר. ומסתמא גם היו"ד צריך להיות על בשרו. התיתורא חוצצת בין היו"ד לבשר. ואף דהוה מין במינו דת גבעת פינחס בתשו' (סימן מ"ו) דהיכי דשניהם צריכין ליגע לא שייך מין במינו עיין שם היטב. והכא נמי היו"ד וגם התיתורא צריכין ליגע. ואף שכתבתי בגליון שדעת התוס' לא משמע כן. מכל מקום בודאי לכתחילה צריכין לחוש לדעת גבעת פינחס דרב גוברי', על כן דעתי שלא לשנות המנהג. מכל מקום לא אחליט הדבר יען כתבת שבאשל אברהם כתב ראי' לזה עפ"י הקבלה ובעירנו לא נמצא הספר ואמתין עד יגיע לי מאתך העתק דברי אשל אברהם כהוייתן. והי' בזה שלום דודך דו"ש והצלחתך הק' אברהם. י) ואחרי אשר קיבל ממנו ההעתק מס' הנ"ל כתב לו בזה הלשון הנני עומד בדעתי שלא לשנות מאשר הי' המנהג מעולם. וידוע דברי מהרש"ל כל המשנה ידו על התחתונה וידינו על העליונה:

סימן טו

שאלה. המהדרין ליקח לסת"ם עורות מכשרות דוקא וגם ליקח משליל שלא נעבדה בו עבירה. אם יקחו משליל שנטרפה אמו:

א

תשובה. תחילה נבאר אם אין בו חשש מעיקר הדין. והנה עור השליל אף דחשיב כבשר כבמשנה פ' העור והרוטב. מכל מקום חשיב גם כן עור. וראי' מעור העוף. ועיין בתוס' שבת (דק"ז.) בד"ה אמר שמואל. שו"ר שביאר כן בסה"ת (סי' ר"ז):

ב

איברא דהא במסכת סופרים ובשבת (דף ק"ח) כותבין על גבי עור בהמה טהורה וכו'. ודבר ברור דשליל לא מיקרי בהמה כדאיתא בתמורה. ומייתי לה בחולין (דף ס"ט) דאין ממירין בעוברין דכתיב בהמה בבהמה ועובר לא חשיב בהמה. ושם (דף ע"ה) בהושיט ידו למעי בהמה והוציא חלב מבן ט' חי פליגי ר"י ור"ל. ולכולי עלמא בבן ח' פטור. והקשו הראשונים מגיד הנשה דבבן ח' שלא נשחט אסור. ותירצו דדוקא בחלב דכתיב

חלב שור וכשב ועז. ושליל לא מיקרי שור כו'. אבל גיד הנשה דכתיב סתם גיד הנשה אסור אף שליל בכלל יעיין שם. ואם כן יש לעיין אם הא דתניא כותבין על עור בהמה וחי' כו' כך הי' הלכה למשה מסיני. ואם כן אסור לכתוב על עור השליל. או דברייתא לישנא בעלמא נקטי:

ג

והנה ת"ל מצאתי מקור הדין בירושלמי פרק קמא דמגילה. הלכה למשה מסיני שיהי' סת"ם נכתבין על גבי עורות. ואם כן נשנה ההלכה סתם כמו דכתיב גיד הנשה סתם. ואף עור השליל כשר:

ד

ועתה נבאר אם הפילה נפל. אם כשר לכתוב על גבי העור. ולכאורה יש מקום לפסול על פי מה שראיתי בספר פ"ת בשם תשו' יד אלי' אפשר דאסור לכתוב על גבי בהמה שנטרפה מן הבטן משום דלא היתה לה שעת הכושר. וכ"ש הנפל הזה. ואומר אני שעל גבי עור טריפה מן הבטן פשוט שמותר. מאחר שמפורש בראשונים הטעם דמותר לכתוב על גבי עור של נבילה וטרפה משום מין המותר בפיך. וכן מצאתי בירושלמי פרק קמא דמגילה. [וספר יד אלי' אין אתי לעיין בו] אולם בנפל יש מקום לפסול עפ"י המשנה חולין (דף ע"ג:) בן ח' חי אין שחיטה מטהרתו שאין "במינו" שחיטה. ואם כן אינו 'מין' המותר:

ה

אולם יש לחלק ולומר דשפיר חשיב מין המותר שהרי שליל כיוצא בו שנמצא במעי שחיטה מותר באכילה. ודוקא לענין היתר שחיטת עצמו חשיב ליתי' במינו שחיטה. אבל היתר אכילתו מה לי אם הוא על ידי שחיטת עצמו או על ידי שחיטת אמו. [ועוד יש לחלק דוקא שליל בחיי' עם בהמה גמורה חשיב שני מינים. דאין חיותם שוים. אבל במותם. בני בקתא חדא נינהו]. ובזה נדחה נמי דינו של בעל יד אלי' דשפיר חשיב הי' לו שעת הכושר על ידי שחיטת אמו. והא דחשיב במשנה שם לא הי' לה שעת הכושר. היינו לשחיטת עצמה. אבל הי' לה שעת הכושר לאכילה על ידי שחיטת אמו ו) אולם בעור השליל של נבילה יש מקום לפסול מטעם אחר. דהנה יש לעיין מנא לן דהאי מן המותר בפיך. מין המותר בפיך. ולהכשיר נבילות. אימא מותר ממש. ובודאי התשובה שהשיב ר' יהושע הגרסי להבייסוחי הי' דחוי בקנה כמובן. ונראה משום דבעור בהמה לית בה איסור והיתר דאינו בר אכילה. על כן דרשינן לי' למין המותר. אבל בעור השליל דמטמא משום נבילה. ועל כרחך דראוי לאכילה. [דנבילה שאינו ראוי לגר אינו מטמא בסרוחה מעיקרא לכולי עלמא] וכיון דבעצמו אסורה באכילה. יש לומר דלא מהני מה

שמינו מותר ודוקא בעור בעלמא דבעצמו לאו בר איסור הוא. רק שבהמה טמאה פסול עורה משום מין האסור כמו סיב ועיקרא דדיקלא מין אילן. ואם כן בעור נבילה דמינו מותר אין מקום לפסול. אבל כשאסור בעצמו שפיר יש לומר דפסלינן. כמו שאין מביאין נסכים מן הטבל דבעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל. ולא מהני מה שמינו מותר ז) ונראה דדבר זה תלוי בדין אם מותר לכרוך הפרשיות בקלף בהמה טמאה. דכתב הב"י (סימן ל"ב) בשם סמ"ג וא"ח והגמי"י דיש מקפידין לכורכו בקלף כשר. ואינו מוצא להם טעם דהא ברייתא טולין במטלית תניא. ובמטלית לא שייך כשר ופסול. ואם כן כל קלף חזי שפיר לכרוך. ואם כן הכא נמי כיון דכל עור חזי דלא שייך בו איסור והיתר בגופו. אף כשלוקח עור השליל שאוכל הוא ואסור הוא. לית לן בה:

ח

ובסברא זו ישבתי דברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות ציצית) שחילק בין תכלת האמורה בציצית לשאר תכלת. דסתם תכלת הוא צבע כעין הרקיע. ותכלת של ציצית הוא מחלזון דוקא. וכן (בפ"ח מהלכות כלי המקדש הלכה י"ג) בבגדי כהונה לא הזכיר כלל שהתכלת יהי' מחלזון רק שיהי' צבע כעין השמים. ובודאי מצד הסברא כשם שתכלת של ציצית פסול קלא אילן כמו כן בתכלת של בגדי כהונה ומפורש אמרו בפ' כלל גדול שכן ציידי חלזון קושרין ומתירין. הרי שהיו עושין התכלת למשכן מחלזון. ולמה לא מצריך הרמב"ם שיהי' מחלזון דוקא ט) ונראה לי דסבירא לי' לרמב"ם שהחלזון דג טמא הי'. וקשה לי' איך הותר למלאכת ולבגדי כהונה. הא לא הוכשר למלאכת שמים אלא של טהורה. מזה הכריח דלא בעינן של חלזון דוקא*). וכשר אפילו בשאר צבעים דלא שייך בהו איסור והיתר ושוב כשר אף בחלזון כסברת הב"י הנ"ל. אבל בציצית אף דבעי' חלזון דוקא. הא ציצית הויין רק תשמישי מצוה. וכשר של טמאה. ודוקא בשופר נסתפק הר"ן משום דלזכרון קאתי [ודלא כמג"א (סימן תקפ"ו סק"ג) דמשמע לכאורה מדבריו דבכל המצוות בעינן טהורה דוקא. וליתא] י) אולם אחר כך כתב הב"י על דברי הסמ"ג הנ"ל דאפשר דאף דבמטלית כשר, מכל מקום אם בעי לכורכו בקלף בעינן ממותר בפיך. ובש"ע העתיק דברי הסמ"ג דיש מקפידין ומ"מ מבואר שעיקר דעת הב"י להתיר. והוא הדין בנידון דידן:

יא

ויש להביא ראי' מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' תפילין הלכה י') אבל כותבין תפילין על גבי עור בהמה וחי' ועוף הטהורים, ואפילו על נבילות וטריפות שלהן, וכן לשון הש"ע בי"ד. ומדכתבו היתר נבילות אפי' אעוף, ועור העוף ראוי לאכילה. שמע מינה דאפילו

הוא אסור בעצמו לית לן בה. גם יש לומר דהא מבואר בהעור והרוטב דלאחר עיבוד טהורין [ואפשר דכן הדין גם בעור העוף. וזה טעם הרמב"ם והש"ע] אלא שאין ברור שגם לענין איסור הדין כן. דאין למדין איסור מטומאה להקל כבש"ס ביצה (דף ז'.) ועיין בתוס' מנחות (דף ס"ט.) ד"ה דבלע ובתוס' בכורות (דף ד':) ד"ה דג טהור. יהי' איך שיהי' מכל מקום יש ראי' ברורה מעור העוף דכשר. יב) הנה בארנו היטב דכשר עור השליל נפל וכן עור יתיר רגל וכן הנמצא במעי שחיטה טריפה:

יג

ועתה נבאר אם יש מצוה מן המובחר ליקח משליל כשירה מליקח מטריפה. ונראה לי דאין שום נפקא מינה. והנה הדבר ברור דמדין הש"ס לא מצינו שום חילוק אפילו לכתחילה. ונראה לי עוד ראי' משבת (דף ע"ה.) שוחט משום מאי חייב. ופרש"י אי מעורות אלים מאדמים בחניקה נמי סגי. ואי אמרת דכל היכי דבעינן מן המותר בפיך ופסול של טמאה. לכתחילה בעינן מותר ממש מן הכשירה. אם כן בודאי הי' צריכין לשחוט דוקא במלאכת המשכן כיון דבעינן מותר בפיך, אלא ודאי דאין הבדל בינותם:

יד

אך במנחם עזרי' (סימן ל"ז) כתב בשם ס' הקנה כי השליל משובח מכולם שאין ברי' יוצאה לאויר העולם שאינה מקבלת דין שהעולם הזה נברא בדין והשליל פטור מן הדין שלא יצא לאויר העולם. וכתב עלה במנחם עזרי' דאין ספק דשליל של שחיטה מעלי טפי מפני ששחיטת אמו מטהרתו. ואין לה דין לגבי עובר אבל נבילה בין שהמיתה אדם או שמתה מאלי'. משמע שהוא דין קשה גם לשליל. ושל בהמה שחוטה עדיף משל נבילה עד כאן ואם כן בבהמה טריפה נמי יש לומר דטריפתה הוא דין רק לגבי דידה. אבל לא לגבי עובר. דהא קיימא לן וולד טריפה מותרת מאחר שיש לה חיות בפני עצמו. ומה שנשארה אסורה באכילה. היינו משום דשחיטת אמה שהי' טריפה לא התירתה. מכל מקום השחיטה בעצמו אינו דין. והטריפות לא הגיע תחילה לעובר. ומטעם שהשליל טריפה אין שום חשש כמו שהוכחנו מש"ס הנ"ל כנ"ל:

הנלפע"ד כתבתי הק' אברהם.

סימן טז

בדין הזמנה מילתא:

א

בסנהדרין (דף מ"ז:) אמר שמואל קרקע עולם אינה נאסרת דכתיב וישלך את עפרה על קבר בני העם. מקיש קבר בני העם לעכו"ם. מה עכו"ם במחובר לא מיתסרא כו' הכא נמי במחובר לא מיתסרא עד כאן. וקשה לי דהא בע"ז גופה אמרינן דאם חפר בה בורות שיחין ומערות אסרה. ונראה לי לפי מה שכתב הריטב"א שם דוקא בחפר לשם ע"ז. והתינח בע"ז דלגוף ע"ז הזמנה מילתא ע"כ מהני הא דחפר לשם ע"ז. אבל במת דהזמנה לאו מלתא עד שיקבור. וכיון דחפירה לבד לא מהני להחשיב קבר. הו"ל כאילו לא חפר לשם מת. דבכהאי גוונא דלא חפר לשם ע"ז נמי לא נאסר:

ב

אך קשה דבמסכת מנחות (דף מ"ב:) אמרינן דשמואל דאמר בעי טוי' לשמה סבירא לי' כרשב"ג. ובסוף שמעתין אמרינן דטעמא דרשב"ג משום דהזמנה מלתא. והכא מרי' דשמעתא שמואל ואפשר דקברי' דרב הי' נחפר הרוב מחיים. והא דפריך לשמואל מהחוצב קבר לאביו היינו משום שעדיין לא קברו והריטב"א כתב בע"ז דהא דחפר בורות כו' אסרה. היינו כשהשתחוה לה אחר כך דוקא עיין שם:

ג

מיהו לפי זה הוה מצי למימר דאסור משום כבוד אביו כיון שאם הי' נקבר בו אביו הי' אסור מדינא. ועיין בתוס' דה"מ איתיבי'. אך יש לומר דהכא כסוגיית הש"ס סוכה (דף ט':) דטעמא דשמואל משום דכתיב גדילים תעשה לך. ואין צריך לטעם הזמנה מילתא כדבעינן למימר לקמן

סימן יז

א) סנהדרין (דמ"ז:) איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא עד כאן. ובשיטה מקובצת סוף פ"ג דברכות הקשה בהא דבעי ר' פפא יש זימון לבית הכסא או אין זימון. דהא קיימא לן הזמנה לאו מילתא. ותירץ דזה דוקא כשנמלך לדבר אחר. אבל כל זמן שלא נמלך אסור וקשה דאם כן מה הקשה הש"ס מכפה שנתנתו לספר טהור מן המדרס. אף דליכא אלא הזמנה לבד נמי מהני. הא עדיין לא חזרה, ולכ"ע מהני וצ"ל על פי מה שכתבו התוס' שבת (דף נ"ח.) בהא דכפה. דכיון שנאסר בהנאה בנתינתו לספר חשיב שינוי מעשה. וכשיכול להמלך ולחזור להתירו לא חשיב שינוי כיון דחוזר לברייתו

בחזרה ומוכח דאפילו אחר חזרה נמי מהני. דאם לא כן אפילו קודם חזרה לא נאסר דהוי שינוי החוזר,:

ב

והא דמוקי הש"ס כתנאי בעיבוד לשמה דלאביי דאמר הזמנה מילתא בעי עיבוד לשמה ולרבא דאמר לאו מילתא לא בעי לשמה. משום דאפילו יחשב בעיבוד לשמה. לאו מידי הוא. וקשה לסברת השיטה מקובצת הנ"ל כשאינו חוזר וחופה בו התפילין באמת שפיר הועיל הזמנתו. וצריך לומר דהנה בנדרים פרק קמא מפורש דאי יש זימון לבית הכסא מהני אף בדיבור לבד עיין שם באיבעיא דיש יד לבית הכסא. וקשה דבשמעתין מוכח דבדיבור לבד לא מהני. כמו שהוכיחו התוס' בשמעתין בד"ה נתנו לספר, וכן בחי' הר"ן. וצריך לומר דכי לא מהני דיבור לבד. היינו לענין שלא יוכל לחזור מהזמנתו לא מהני דיבור לבד. דאתי דיבור ומבטל דיבור. אבל כל זמן שלא חזר מהני דיבור. ועל כן בזימון לבית הכסא דמיירי בשלא חזר כדברי השטמ"ק הנ"ל. מהני דיבור לבד. ואם כן ניחא דלא בעי עיבוד לשמה. דהא דבעי עיבוד לשמה למאן דאמר הזמנה מילתא כתב בחי' הר"ן בשם רש"י כדי שיקדש העור קודם שחופה בו התפילין. והתינח למאן דאמר הזמנה מילתא דמתקדש לענין שלא יוכל לחזור. לזה צריך עיבוד לשמה דוקא. דביחדו לבד לתפילין לא יתקדש לגמרי שעדיין יוכל לימלך. אבל למאן דאמר הזמנה לאו מילתא דלא מהני עיבוד לשמה אלא כל זמן שלא נמלך. ולזה סגי היחד לתפילין לבד ולא בעי עיבוד לשמה:

ג

ובעיקר הדין אם דיבור חשיב הזמנה. משמע ברש"י בשמעתין בד"ה ע"ז בהזמנה לא מיתסרא. דחשיב הזמנה. וכן דעת השאלתות פ' קרח ופ' חקת. וכן מפורש ברש"י ע"ז (דף מ"ו.) בע"ז של ישראל דאסור מיד בדיבור שקראה ע"ז נאסרת. וכן פשט הסוגיא שם דבלא מעשה כלל נאסרה:

סימן יח

א

סנהדרין (דף מ"ח:) תנאי היא [אי הזמנה מילתא אי לאו מילתא] דתניא ציפן זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשרות אף על פי שלא עיבדן לשמן רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו לשמן ופירש"י דלאביי דאמר הזמנה מילתא בעי עיבוד לשמה. ולרבא דאמר הזמנה לאו מילתא לא

איכפת לן בה. ובתוס' דה"מ אעפ"י תמהו דקיימא לן כרבא דהזמנה לאו מילתא. וקיימא לן דבעי עיבוד לשמן בגיטין (דף נ"ד:) בההוא דאמר גוילין שבהו לא עבדתים לשמן. עוד הקשו המפרשים על הרי"ף שהביא בהלכות קטנות פלוגתא דרבנן ורשב"ג ולא פסק כלום משמע דסבירא לי' דהלכתא כת"ק. דלא בעי עיבוד לשמה ופסק דבעי טוי' לשם ציצית. ובמנחות (דף מ"ב.) אמרינן דפלוגתא דרב ושמואל בטוי' לשמה תליא בפלוגתא דרשב"ג ורבנן בעיבוד לשמה. והוא מזכה שטרא לבי תרי. ועוד הביא הא דגוילין לא עבדתים לשמן. ואיך הביא כל הדברים הסותרים:

ב

ובתוס' פירשו התנאי היא להיפוך. דתנא קמא דלא בעי עיבוד לשמה סבירא לי' דסגי בהזמנה קלה לשמה בחיתוך העור ובתיקונים קטנים. ורשב"ג סבירא לי' הזמנה לאו מילתא היא וצריך עיבוד לשמה דוקא. ואף דבהאורג בגד למת סבירא לי' לרבא גם כן הזמנה לאו מילתא היא. אף דאיכא מעשה רבה כמו עיבוד. תי' בעל המאור ז"ל פ"ק דסוכה דשאני התם דהויין רק משמשים. אבל רצועות תפילין עושה מצוה בהם עצמם מהני בהו עיבוד לשמה. והר"ן בחי' הקשה על פירושו. דאי משום דהוא עצמו קדוש מהני בהו עיבוד לשמה כדמהני בעגלה ערופה. אם כן בהזמנה קלה סגי כמו בירידתה לנחל איתן עיין שם. ובודאי כן הוא דבעגלה ערופה מהני הזמנה קלה. שהרי אביי דסבירא לי' הזמנה מילתא יליף מעגלה ערופה וסגי בהזמנה קלה. ואם כן אם נימא דרצועות חשיב גוף קדושה. ולכולי עלמא ילפינן מעגלה ערופה. אם כן תסגי בהזמנה קלה כמו במשמשים לאביי:

ג

והנראה לי בדעת התוס' ובעה"מ על פי מה שכתבו התוס' בע"ז (דף מ"ז:) במשנה דאבן שחצבה בתחילה לבימוס הרי זו אסורה. דמיירי שהבימוס נעשה להיות הוא עצמה ע"ז. דאי רק להניח עליו ע"ז. הלא משמשי ע"ז אינן אסורין עד שיעבדו והכא משמע שעדיין לא עבד בה. דאי עבד בה למה לי חצובה מתחילה לכך. הלא גבי תפילין אמרינן צר בי' ואזמני' [כצ"ל וט"ס תיבת ולא אזמני' דאי לא אזמני' מפורש בגמרא דמותר בתפילין] אסור. וביאור דבריהם עפ"י דברי התוס' דכאן דעיבוד עדיף מהזמנה שהוא עשיית כל העור. ומדנקט אבן שחצבה מתחילה לכך. מבואר דהזמנה בעלמא לא סגי. ואי עבד בה הי' מועיל כמו צר בי' אזמני' ואף שלא נעשה הכיס מתחילה לתפילין:

ד

והנה לפי פירושם שהאבן הוא גוף ע"ז ובעי חצובה מתחילה לכך ולא סגי בהזמנה. מוכח דאף דע"ז של עכו"ם אסורה מיד. מכל מקום אינו נאסר אלא בעשי' ולא בהזמנה קלה. ואף דבע"ז (דף מ"ו.) באיבעיא דחזקי' זקף ביצה להשתחוות לה ולא השתחוה מהו ומיבעי' לי' זקיפה אי הוה מעשה. ומקשה הש"ס ולמאן אי למאן דאמר ע"ז של ישראל אסורה מיד הא אסורה [אי למאן דאמר עד שתיעבד הא לא פלחה] ופרש"י אפי' לא הוה מעשה. הרי קראה ע"ז. ולמאן דאמר ע"ז של ישראל אסורה מיד הא נמי אסורה מיד. ומדר' ישמעאל בע"ז של ישראל נשמע לר' עקיבא [דקיימא לן כוותי'] בע"ז של נכרי דבדיבור לבד נאסרה. ועל כל פנים במעשה כל דהו אפי' כזקיפות ביצה. כן הי' נראה לכאורה. אבל מה נעשה והתוס' כתבו להדיא (שם מ"ז:) בד"ה אבן שחצבה מתחילה דבזקיפה לבד לא נאסרה ודוקא חצובה ועל כרחינו לחלק דוקא לר' ישמעאל דנפקא לי' איסור ע"ז של ישראל מיד [נ"ב.] מדכתיב ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה תועבת ה' משעת עשי' הוי תועבה. אין חילוק בין מעשה רבה למעשה זוטא. אבל רע"ק דנפקא לי' שם איסור ע"ז של נכרי מיד מדכתיב פסילי אלוהיהם תשרפון באש משעה שפסלו כו'. על כרחך דבעינן דומיא דפסולה שהוא מעשה חשוב:

ה

ולפ"ז שלשה חלוקים יש בדבר. עגלה ערופה לר' ינאי. בירידתה לנחל איתן דהוא הזמנה קלה סגי. משמשי ע"ז אפילו בעשי' גמורה אין נאסרין עד שיעבדו. ע"ז עצמה בעשי' גמורה נאסרת ולא בהזמנה. והנה בתוס' בתחילת הסוגיא מפורש דרבא סבירא לי' גם בעגלה ערופה עריפתה אוסרתה ולא בירידתה לנחל איתן. והכי סבירא לי' לרבא להדיא בכריתות (דף כ"ד:). מעתה ניחא. דלאביי דיליף גם משמשים מעגלה ערופה דירידתה לנחל איתן אוסרתה. על כן סגי בכל מילי בהזמנה קלה. ולרבא דגם בעגלה ערופה עריפתה אוסרתה ולית לן למילף איסור בהזמנה רק מע"ז על כרחך במשמשים אף בעשי' גמורה אין נאסרין כמו בע"ז. ובגוף קדושה ילפינן מע"ז דנאסר בעשי'. אך לא בהזמנה קלה. דע"ז עצמה ג"כ לא נאסרת בהזמנה קלה. כנ"ל. על כן לרשב"ג בגוף הקדושה לא סגי בהזמנה קלה לשמה רק בעי עיבוד לשמה. ובהכי סגי דילפינן מע"ז עצמה דהוא עשי' גמורה. ולתנא קמא דסבירא לי' הזמנה מלתא כמו עגלה ערופה. וסבירא לי' ירידתה לנחל איתן אוסרתה. מהני בהזמנה קלה ולא בעי עיבוד לשמה:

ו

והנמוק"י בהלכות קטנות כתב כשיטת התוס'. ובסנהדרין בשמעתין כתב דבגוף הקדושה מהני עיבוד לשמה לאוסרה. וברצועות תפילין הזמנה לאו מילתא עיין שם. ובמג"א (סימן מ"ב סק"ו) הקשה דברי הנמוק"י אהדדי. והגר"א ז"ל כתב דסבירא לי' כתירוץ הבעה"מ ז"ל אלא דבעה"מ ס"ל גם רצועות חשיב גוף. והנמוק"י סבירא לי' דוקא קלף תפילין ועור הבתים חשובים גוף. והנודע בשערים כתב שדבריו נכונים. ובסוף דברינו יתבאר בעז"ה השגה על דבריו:

ז

והרמב"ן ז"ל בספר המלחמות האריך בגבורות ובעמקות כדרכו. ומכל מקום בעיקר תירוצו ליישב דברי הרי"ף לא נתבררו לי דבריו ואני דן לפני הרמב"ן בקרקע. תורה הוא וללמוד אני צריך. והנה הרמב"ן תי' דרב ודאי אף עשי' לשמה לא בעי מדמכשיר ציצית בנכרי. והא נכרי אדעתא דנפשי' עביד. ועל כורחין קושיות הש"ס פרק קמא דסוכה. משמואל הי'. ועל כן סמכו הגאונים לפסוק כשמואל. ושם בסוכה מסיק טעמא דשמואל משום דכתיב גדילים תעשה לך לשם חובך ממילא בתפילין דלא כתוב קרא לא בעינן לשמה. וסוגיא דמנחות היא כמו דסלקא אדעתין בסוכה דטעמא דשמואל לאו משום דכתיב גדילים. והא דגוילין לא עיבדתים לשמן. משום דבספר תורה כתוב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. ודרשינן לכם לשם חובתכם. כדדרשינן בציצית לך לשם חובך. ואף דקיימא לן הזמנה לאו מילתא. מכל מקום בעינן עיבוד לשמה. דאביי הוא הסובר דתלי הא בהא. דטעם עיבוד לשמה כדי לקדש העור. וזה רק משום דהזמנה מילתא. ורבא סובר דטעם לשמה לאו משום הכי. ותדע דבעינן בציצית טוי' לשמה. ושם לא שייך לקדש החוטי ציצית. דתשמישי מצוה נזרקין ולית בהו משום קדושה עד כאן תוכן דבריו:

ח

ועתה אציע מה שיש לספק בדבריו מה שכתב דרב ודאי לא בעי עשי' לשמה מדמכשיר בנכרי. ולדידי משום הא לא אריא. דתליית ציצית סתמא לשמן עומדים. ותדע שהרמב"ם מכשיר אם תלאם ישראל בלא כוונה. והיכא דסתמא כשר גוי נמי כשר. כמ"ש התוס' פרק ב' דע"ז גבי מילה למאן דפוסל בכותי משום דמלין לשם הר גרזים ובעי מילה לשמה. ומכל מקום כשר בגוי אף דגוי אדעתא דנפשי' עביד. אלא משום דסתמא כשר. דסתמא לשמן עומדים. בגוי נמי כשר:

כ"ז. ד"ה וכי ט) ומה שכתב עוד דכיון דבעינן בציצית קרא דגדילים תעשה לך לשם חובך. ממילא בתפילין דליכא קרא לא בעינן לשמה. לאו ראי'. דציצית מצוה. על כן מסברא לא בעינן לשמה. ובסוכה דליכא קרא לא בעינן לשמה משום דמצוה. אבל תפילין דקדושה. מסברא בעינן לשמה כמו כל קדשים. וכן השיב עליו הריטב"א בסוכה:

י

ומה שכתב עוד דסוגיא דמנחות קאי למה דלא ידע טעמא דגדילים תעשה לך לשם חובך. הקשה עליו הר"ן בגיטין. דאם כן קשה עליו מסוכה ישנה דמכשרי בית הלל. ולדידי קשה עוד דמהיכי תיתי נאמר דלא ידע הש"ס כו'. הלא נוכל לומר דשפיר ידע מקרא דתלוי' לשם ציצית בעינן ובתפילין נמי בעינן כתיבה לשמה. מיהו אם הזמנה כמעשה. תלוי' בפלוגתא דרב ושמואל. אם צריך טוי' לשמה. דרב סובר בקרא כתיב עשי'. מיהו הזמנה לאו עשי'. וכן תלוי' בפלוגתא דרשב"ג ורבנן בעיבוד דהזמנה אם דומה לכתיבה. ובודאי לסברת הרמב"ן דרב לא בעי לשמה בציצית כלל. ועל כורחין דלית לי' לרב דרשא דלך לשם חובך. ומכל מקום תלי הש"ס בפלוגתא דרב כרבנן בעיבוד. ולמאן דסבירא לי' בעיבוד בעי לשמה. הוא הדין בציצית בעי לשמה בלא דרשא דגדילים. ממילא לשמואל דסבירא לי' כרשב"ג בעי לשמה בלא דרשא דגדילים. ועל כן לית לי' לש"ס מנחות קושיא דסוכה ישנה. אך למה שכתבנו דלעולם אית לי' לרב עשי' לשמה בעי. על כרחך בודאי גם הש"ס מנחות ידע דרשא דלך לשם חובך. כדי שלא יקשה מסוכה ישנה. וזה בין לרב בין לשמואל ופליגי אם טוי' דהיינו הזמנה כמעשה. ותלי לה בפלוגתא דרבנן ורשב"ג דעיבוד. דלכולי עלמא היינו כתיבה בעינן לשמה משום דקדשים. ופליגי בעיבוד דהזמנה אם הוה כמעשה:

יא

ומה שכתב עוד דבספר תורה בעי לשמה מדכתיב כתבו לכם לשם חובתכם והוא דרשא שלא הוזכרה בש"ס. ותמוה דודאי צריך קרא דלכם. דצריך שיהי' ספר תורה שלו. ובקרא דכתבו לחוד לא סגי. דהוה אמרינן דאם כותב ספר תורה לאחר מקיים המצוה. ואם לא כתב. רק קנה לו ספר תורה לא קיים המצוה. ועל כן כתיב כתבו לכם. לומר שהמצוה שיכתוב ספר תורה לעצמו. והוא הדין אם קנה לו ספר תורה מקיים המצוה דהמצוה שיהי' לו ספר תורה. והלימוד שלמד הרמב"ן דבעינן שיכתוב ספר תורה לשם חובתו לא מצינו בשום מקום. רק שיכוון הסופר לשם קדושת ספר תורה. לא לשם מצוות כתבו לכם. ולדברי הרמב"ן אם יכתוב ספר תורה לאשה שאיננה מצווה במצוות כתבו לכם [או שיכתוב לאחד שכבר כתב לו ספר תורה אחת] יהי' פסול בספר תורה אתמהה.

ועוד דאף אם נאמר דקרא דכתבו לכם לשם חובתכם. מכל מקום מנין לנו דבעינן עיבוד לשמה. בשלמא בציצית דכתיב תעשה לך למאן דאמר הזמנה מילתא גם טוי' חשיב עשי'. אבל במה דמפורש כתיבה. מהיכי תיתי שנלמוד מזה לעיבוד. והרי כתיבת סת"ם דלכולי עלמא פסולה בנכרי מקרא דוקשרתם וכתבתם. מכל מקום עיבוד בנכרי כשר. אף הפוסלים. הוא רק משום דאדעתא דנפשי' עביד הרי שלא נלמד עיבוד מכתיבה. מיהו קושיא זו קשה בלאו הכי על הפוסקים טוי' כשרה בנכרי. הלא תליית ציצית דפסולה בגוי למדנו מדכתיב דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית. נאמר גם טוי' בכלל עשי' כי היכי דחשיב בכלל עשי' לענין לשמה. ומצאתי להפרי מגדים (סימן י"ד סק"א) במשבצות זהב דגדילים תעשה לך דכתיב אצל לא תלבש שעטנז גם טוי' ושזירה בכלל דמשעטנז ילפינן דבעינן בציצית טוי' ושזירה אבל ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם אין העשי' רק התלוי' בבגד עיין שם. וניחא הא דנכרי כשר לטוי' ושזירה דמבני ישראל ועשו להם נפקא אבל להרמב"ן קשה מעיבוד בנכרי כשר. וכן מטוי' בנכרי דלשיטת הרמב"ן דילפינן עיבוד מכתיבה לענין לשמה. למה לא נילף עיבוד מכתיבה. וכן טוי' מתלייה לענין שיפסול בנכרי. ואולי סבירא לי' להרמב"ן ז"ל באמת דפסולים בגוי. ואם כן כל הראשונים והאחרונים חולקים על פירושו:

יב

ומה שכתב עוד דרבא לאו משום שצריך לקדש את העור. ותדע דבעי טוי' לשמה אף דתשמישי מצוה נזרקין. אי משום הא לא אריא דתשמישי מצוה אין נזרקין אלא לאחר זמן מצוותן. אבל בשעת מצוותן נוהגים בהם קדושה. וזה נלמד מסוכה דחל שם שמים עליהם. הוא הדין בכל המצוות דכן הקשו התוס' שבת (דף כ"ב). בהא דקאמר אבוהון דכולהו דם הא דלא קאמר אבוהון דכולהו סוכה משום דיש בהם ביטול מצוה במה שמטלטלין. ואם כן האוכל אתרוג בחג או נטל חוטי ציצית לצרכו יעבור באיסור תורה. ונלמוד מבנין אב מעצי סוכה כיון דאיכא ביטול ע מצוה במה שנוטלן לצרכו. וכן כתב רש"י בהדס בחג דילפינן מעצי סוכה. ואם כן שפיר שייך טוי' לשמה כדי שיחול שם שמים עליהם. ובלא ראי' מהיכי תיתי לדחות דברי אביי דפירש טעמא דעיבוד לשמה משום לקדש העור:

יג

והריטב"א פ"ק דסוכה ופ"ד דגיטין והר"ן בחי' שם תירצו דפלוגתא דרשב"ג ורבנן בתרתי. בטלאי של תפילין. היינו בתים דאית בהו שי"ן. וברצועות. ובטלאי לכ"ע הזמנה מילתא כיון דאיכא שי"ן ולכולי עלמא בגוף קדושה ילפינן מעגלה ערופה, אלא דרבנן סבירא

להו דתפילין לא בעי לשמה כלל דהכי גמירי. ורשב"ג סובר דבעי לשמה וסבירא לי' נמי הזמנה מילתא היא. ועל כן גם רצועות בעינן לשמה. ותנא דאמר לאומן עשה לי תיק של תפילין. סובר דכל דבר שהוא עצמו קדוש בעינן לשמה. מיהו במשמשים הזמנא לאו מילתא ולא בעינן לשמה. ואנן קיימא לן כתנא דאמר לאומן, ועל כן בעינן נמי טוי' לשמה שהוא גוף הדבר הזמנה מילתא. וכן בטלאי של תפילין בעינן לשמה וברצועות לא בעינן לשמה דהזמנה לאו מילתא במשמשים עכ"ד. וכן דעת הנמוק"י פרק קמא דסנהדרין:

יד

ואינני מבין דבריהם. דאם כן איך תולה הש"ס טוי' לשמה בפלוגתא דרשב"ג ורבנן. כיון דהתם בהלכה פליגי. תנא קמא סובר הכי גמיר דלא בעינן לשמה בתפילין. ומה ענין ציצית לזה. ועוד במה שחידשו דבציצית בעינן טוי' לשמה דבגוף הדבר הזמנה מילתא. השאילתות כתב להיפוך דעבדי' לסוכה ולא יתיב בה וכן אגדי' להושענא ולא אגבהי' למיפק בה לא נאסרו דהזמנה לאו מילתא והכי קיימא לן בש"ע ונראה לי ראיה לדבריו מציפורי מצורע דקיימא לן דאין נאסרין אלא משעת שחיטה. הרי דוקא בקדושה דהיינו עגלה ערופה הזמנה בגופה מילתא הוא. אבל ציפורי מצורע דמצוה כדאמרינן בקידושין (דנ"ז) הואיל והוקצו למצוותן הזמנה לאו מילתא הוא. ועוד דלכאורה האיך נלמוד בציצית דבעי טוי' לשמה מעגלה ערופה בבנין אב. וחולין מקדשים לא ילפינן לחומרא כדאיתא באלו עוברין (מ"ה.) אלא דלמאן דאמר הזמנה מילתא באורג בגד למת דילפינן שם שם בגזירה שוה. ממילא ילפינן בכל מילי מבגד למת דלאו קדושה רק איסור הנאה גרידא. אבל למה דקיימא לן הזמנה במשמשים לאו מילתא ולא משכחת במת הזמנה בגוף. ומעגלה ערופה לחוד לא ילפינן בעלמא במידי דלאו קדושה. על כן במצוה אפילו הזמנה בגוף המצוה לאו מילתא. כן נראה לי טעם השאלתות:

טו

ועוד קשה לי דאיך אפשר להצריך לדידן טוי' בציצית לשמה משום הזמנה מילתא: כיון דקיימא לן ציצית חובת גברא הוא. ותליית ציצית הוי הזמנה לבד. וטוי' הוי טוי לארוג דלכולי עלמא לאו מילתא. אף לאביי דיליף משמשים מעגלה ערופה והוא הדין לדידן בגוף הדבר. ובמנחות (דף מ"ב:) דאמר שמואל דבעי טוי' לשמה כרשב"ג. היינו שמואל לטעמי' דאית לי' כלי קופסא חייבין בציצית דחובת טלית הוא. וכן קשה מה שכתבו דרשב"ג רצועות תפילין נמי בעי עיבוד לשמה ומינה הוכיח בש"ס דהזמנה מילתא דעיבוד רצועות הוי לי' טוי לארוג דאף לאחר שהכניס הרצועות בתפילין הוה לי' הזמנה לבד כדאיתא במנחות (דף ל"ד:) בהא דתפילין של ראש אין עושין של יד.

דהני מילי בעתיקתא אבל בחדתי מותר למאן דאמר הזמנה לאו מילתא. והיינו דאף דהפרשה ודאי נתקדשה תיכף בכתיבתה שהיא פרשה של תורה. מכל מקום שיחול שם תפילין עלי' שלא יוכל לשנות משל ראש לשל יד אינו רק בשעת הנחה. ואם כן רצועות שקדושתם מצד מצוות תפילין לבד אינו רק בשעת הנחה. ובשעה שמכניס הרצועות הוי הזמנה. ועיבודם הוי טוי לארוג. [ואין לומר דכשמכניס הרצועות בתפילין ישנים נתקדשו תיכף דנעשה תשמיש קדושה שמשמשים לתפילין דתפילין מצוה גופה ורצועות משמשים, ותדע דהא רצועות לא חשובים גוף קדושה ולא גוף מצוה כמו ציצית להריטב"א רק משמששים. ואם כן כשהכניסם לתפילין ישינים נתקדשו כמו כרך המת בבגד. ועל כן בשעת עיבוד הוי הזמנה כמו האורג בגד למת. דלא דמי. דרצועות אינם משמשים לתפילין רק בשעת הנחה. ועוד דאכתי המעבד רצועות לעשותם בתפילין חדשים יפסלו לרשב"ג דלא מהני בהו השלמה. ועוד רצועות ראשונים שנעשו בעוד לא הי' תפילין בעולם איך הועילו הא הוי כמו טוי לארוג] וכמו עגלה ערופה קודם ירידתה לנחל איתן דלא נאסרה. שמע מינה דלא חשיב גם הזמנה כיון שאינה במקומה הראוי' לערופה. הכא נמי כיון שאינם מוכנסים בתפילין שזה מקומם:

טז

והר"ן בהלכות פ"ד דגיטין תירץ הקושיא דקיימא לן בעינן טוי' לשמה וקיימא לן כתנא קמא דרשב"ג. דסוגיא דמנחות כהאי לישנא דציצית פסולה בנכרי ובעינן בציצית עשי' לשמה. ובטוי' פליג רב משום דטוי' אינה בכלל עשיית ציצית. ולפום הכי תלי לה בפלוגתא דעיבוד. אבל בסוגיא דסוכה סמכו הגאונים על הגירסא אלמא בעי טוי' לשמה ומרב לא פריך דרב לא בעי עשי' לשמה בציצית כלל וטעמא דמן הקוצין וכו' לאו משום לשמה. ולפ"ז רב דפליג בטוי' לאו משום דטוי' אינו מגוף המצוה דציצית אלא משום דלא בעי לשמה כלל. וכיון שכן אין לומר מסברא דטוי' אינו מגוף המצוה עשיית ציצית אלא דטוי' מגוף עשי' ועדיף מעיבוד, עד כאן דבריו:

יז

וקשה לי בדבריו במה שתלה דין ציצית לשמה בדין פסולה בנכרי. שהרי במילה פליגי תנאי פ"ב דע"ז לר' יוסי פסולה בנכרי וכשר בכותי אף שמלין לשם הר גריזים דלא בעי מילה לשמה. ולר' יהודה להיפוך יעוין שם בתוד"ה וכי. אלמא דלא תלי זה בזה כלל. מיהו בהא יש לומר דאף דלמאן דאמר פסולה בנכרי אין הכרח דבעי לשמה. מכל מקום סבירא לי' להש"ס כן אליבא דרב משום דפוסל מן הקוצין וכו'. רק בסוכה להך לישנא דכשר בנכרי מוכח דלא בעי לשמה משום דגוי אדעתא דנפשי' עביד ולית לי'

בהא דסתמא לשמה עומד. ובמילה דכשר בנכרי אף דבעי לשמה. משום דסתם מילה לשמה קאי. ובהא דמן הקוצין מוכרח לומר טעם אחר. ועוד מה שכתב דסוגיא דמנחות קאי להאי לישנא דפסולה בנכרי לפנינו יתבאר בעז"ה דלפענ"ד אינו כן:

יח

ועוד קשה לי דאם איתא דחילוק סוגיא דמנחות עם סוגיא דסוכה תלי בהני תרי לישני. אם כן כיון דקיימא לן ציצית בנכרי פסולה אית לן למיפסק כסוגיא דמנחות. ואם תאמר דכיון דאמרי' התם דבעי צביעה לשמה נקטינן כסוגיא דסוכה אף להך לישנא דציצית בנכרי פסולה. דאף דפסולה בנכרי אין הכרח דבעי לשמה. רק להיפוך מדכשר בנכרי. שמע מינה לא בעינן לשמה כנ"ל. אם כן על כורחין פליגי סוגיא דמנחות עם הא דאיתמר התם דבעי צביעה לשמה אליבא דחד לישנא. והדרא קושיא לדוכתא ביתר שאת שיסתור הש"ס את דבריו תוך כדי דיבור:

יט

ואשר אחזה ליישב בזה הוא עפ"י שיטת הרמב"ם שלכאורה דבריו מרפסין איגרי. ולאחר העיון יראה בעז"ה שהרמב"ם האיר עינינו ליישב כל הסוגיא ברווחא, דהנה הרמב"ם פוסק בציצית דבעי טוי' לשמה ובסת"ם דבעי עיבוד. ובספר תורה ובתפילין בעי עיבוד לשמה. ובמזוזה לא בעי עיבוד לשמה. וברצועות תפילין בעי גם כן עיבוד לשמה ובתים של תפילין לא בעי עיבוד כלל. וכתב הכ"מ בהא דבתים דפסק כתנא קמא דרשב"ג. ותמוה דמכל מקום מנא לי' דלא בעי עיבוד כלל הא לא פליגי אלא בלשמה. והגמרא תלי לה בפלוגתא דהזמנה מילתא. ואי בלא עיבוד כלל פליגי. אם כן לא תלי הא בהא. ועוד דלשון תנא קמא ענפ"י שלא עיבדן לשמן. ולהרמב"ם היה לו לומר אף על פי שלא עיבדן ועוד דבירושלמי פרק אמר להם הממונה (הלכה ה') פליגי תנא קמא ורשב"ג עור שעיבדן לשם קמיע מותר לכתוב עליו מזוזה רשב"ג אוסר ע"כ. הרי דפלוגתא דת"ק בלשמה דבמזוזה לכולי עלמא עיבוד בעינן. וכן כתב הרמב"ם באמת דבמזוזה בעי עיבוד ולא עיבוד לשמה. ואם כן מהיכי תיתי שנאמר דבבתים של תפילין פליגי בעיבוד גופה כנ"ל:

כ

אשר על כן נראה דרמב"ם בא ליישב כל קושיות ראשונים. דהכא על כורחין קיימא לן כת"ק דרשב"ג כיון דהש"ס תלי לה בפלוגתא דהזמנה מילתא והש"ס פסק להדיא כרבא דהזמנה לאו מילתא. ובגיטין אמרינן גוילין שלא נעבדו לשמן פסולים. גם קושיות הראשונים בטוי' לשמה דהש"ס תלי לה גם כן בפלוגתא דתנא קמא ורשב"ג וכיון דקיימא לן כת"ק כנ"ל וכן פסק הרי"ף. אם כן איך פסקו הרי"ף והגאונים דבעי טוי' לשמה. וכן

בש"ס שם דבעי צביעה לשמה. אך לשיטתו יתיישב הכל בסייעתא דשמיא כא) דהנה בהא דתלי הש"ס בפלוגתא דת"ק ורשב"ג פלוגתא דהזמנה מילתא. פרש"י הובא בחי' הר"ן דאי הזמנה מילתא בעינן עיבוד לשמה כדי שיתקדש העור קודם שמשמשין בו בקדושה. ואי הזמנה לאו מילתא אפילו יעבדנו לשמה לא יתקדש. ואין נ"מ בין מעובד לשמה בין מעובד שלא לשמה. וקשה שהרמב"ם (פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה כ"ף) כתב אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקודש. ואם נעשו להדיוט אין עושין אותן לגבוה. וכלי גבוה עד שלא נשתמש בו גבוה מותר להשתמש בו הדיוט עד כאן לשונו *). הנה שהרמב"ם פסק שהזמנה לגבוה לאו מילתא הוא לאסור להדיוט. ואף על פי כן בעינן בכלי קודש עשי' לשם קודש. הנה דלא תלי הא בהא. מזה הוכיח הרמב"ם דבתים אין צריך עיבוד כלל. וזה לכולי עלמא בין לת"ק בין לרשב"ג [היינו דאף לרשב"ג אין צריך עיבוד מחמת עיבוד. רק כדי שיהי' לשמה כמו שיתבאר לפנינו]. ועל כן סבירא לי' לת"ק דאפילו עיבדן שלא לשמן כשרין דעיבוד שאין צריך כלל אינו פוסל שלא לשמה ואף שהוא סברא ומושכל ראשון. מכל מקום אביא ראי' מר"ש זבחים (דף י"ג.) דהולכה שלא לשמה כשרה שאפשר לבטלה שוחט בצד המזבח וזורק. ולתנא קמא דפוסל מחשבה בהולכה. משום דעכשיו ששחט ברחוק. שוב אי אפשר לבטלה. דאם יוליך שלא ברגלו דלאו שמה הולכה ויזרוק יפסול כדאיתא (סוף פרק קמא דזבחים). ולרמב"ם סבירא לי' לתנא קמא דאף בתחילה אי אפשר לבטלה. ואם שחט בקרוב המזבח וזרק פסול כמבואר בדבריו (פ"א מהלכות פסולי המוקדשים הלכה כ"ג). מכל מקום מוכח מדר"ש דכל שאינו צריך אינו פוסל בו מחשבה. ומתנא קמא אין הוכחה להיפוך בזה. ויותר נכון עפ"י מה שביארתי בחי' למנחות (דף י"ח:) דלר"ש הולכה שלא ברגל אף דלאו שמה הולכה. מכל מקום אם הולך שלא ברגל וזרקו כשר. דסוף דינא כתחילת דינא כשם שבתחילה הי' בידו לשחוט סמוך למזבח ולא יעשה עבודת הולכה. כן לאחר ששחט ברחוק וקרבו למזבח בלא עבודה כשר. ועל כן לר"ש לא פסלה מחשבה בהולכה כיון דאף עכשיו אפשר לבטלה. ורבנן סבירא להו כהלכתא הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ועכשיו אי אפשר לבטלה. מכל מקום נלמוד משם דהיכי דאפשר לבטל עכשיו לא פסל מחשבה. זה טעמא דתנא קמא. ורשב"ג סובר דנהי דאי לא הוי בעי לשמה לא הוה צריך עיבוד כלל. מכל מקום כיון דבעי לשמה כדי שיתקדש העור קודם שמשתמשין בו בקדושה צריך עיבוד כדי שיהי' לשמה ויתקדש. [וסברא זו כתובה במלחמות ה' פרק קמא דסוכה שכתב דרשב"ג דבעי עיבוד לשמה לאו עיבוד גמור רק עיבוד מעט שיתקיים לשמה עיין שם] ולא דמי להולכה שכבר נתקדש הזבח והדם בשחיטה וקבלה ועכשיו שפיר תלי לה

הש"ס בפלוגתא דהזמנה מילתא. דאי לאו מילתא ולא יתקדש העור בין כך ובין כך שוב אין צריך לשמה בעיבוד כיון דאין צריך עיבוד כלל. ומיושב הא דגיטין דגוילין שצריכין עיבוד שפיר בעי לשמה אף שאינן נאסרין בעיבוד לשמה. כמו כל כלי הקדש דבעי עשי' לשמה אף שאינן נאסרין בעשייתן לשמה כנ"ל:

כב

מעתה מיושבין כל הקושיות על הרמב"ם דהוכחתו דת"ק לא בעי עיבוד כלל. ולא דמי למזוזה דתנא קמא מודה דבעי עיבוד. דאי הוה בעי עיבוד הוי בעי לשמה כמו בגוילין. [והא דבמזוזה צריכה עיבוד ואף על פי כן להרמב"ם אינה צריכה עיבוד לשמה טעמא אחרינא אית בי' עיין לקמן אות מ"ג]. ואף רשב"ג מודה בזה כנ"ל. ומיושב הא דאמר תנא קמא אעפ"י שלא עיבדן לשמן. ולא בעי למימר שלא עיבדן דכל הפלוגתא הוא בלשמה דכיון דלא בעי לשמה ממילא לא בעי עיבוד. ולרשב"ג נמי הא דבעי עיבוד משום לשמה:

כג

ונראה לי להביא ראי' לזה דהנה קשה על הרמב"ם (פ"א מהלכות בית הבחירה) הנ"ל מירושלמי פרק אמר להם הממונה (הלכה וא"ו) דמפורש שם דהא בהא תליא. דלמאן דאמר צריך עשי' לשמה בעשי' לשם קודש לבד נתקדשו ולמאן דאמר דלא נתקדשו עד שישתמש בם בקודש אפילו נעשו לשם חול כשרים לכלי שרת. [ועיין שם בפי' פני משה כי טוב טעמו]. עוד קשה לפרש"י והרמב"ן דטעמא דרשב"ג דבעי עיבוד לשמה כדי לקדש העור קודם שישמשו בו בקדושה. אם כן מה הקשה הש"ס גיטין (דף מ"ה) ורשב"ג עיבוד לשמה בעי לכתיבה לשמה לא בעי בתמי'. מה זה ראי' אימא לא בעי כתיבה לשמה. אבל עיבוד העור בעי לשמה כדי לקדש העור קודם כתיבה. דאם לא יעבד לשמו לא יהי' הזמנה כלל:

כד

וליישב זה נראה דהנה הא דמתקדש העור בעיבוד לשמה ולא חשיב טוי לארוג. שהרי אין ראוי' להניח בעור הפרשיות עד שיעשה מהם בתים הוא משום דבעשיית הבתים נעשה השי"ן [ותפילין של יד דינו כשל ראש. וכן משמע מריטב"א ותי' הר"ן הנ"ל] ותיכף לאחר עיבודן ראוי' לעשות הבתים ועשייתם הוא קדושתם בשי"ן. והנה יש לעיין התינח אם עושה השי"ן בקמט כמו שנהגו. [משום שינוי תפילין להיות גם הבתים שחורות כמ"ש הרמב"ם]. אבל אם עושה בית לבן בקלף וכותב עליו שי"ן בדיו דכשר גם כן. וכמבואר במג"א (סימן ל"ב ס"ק נ"ז). וכן מסתבר דכתב דיו שכותבין בו סת"מ ודאי עדיף. ומה שהמנהג מקובל דור אחר דור לעשות שי"ן בקמט. משום שינוי תפילין להיות גם הבתים

שחורות כמ"ש הרמב"ם ולא יהי' ניכר השי"ן בדיו. אבל אם עשה בית לבן דכשר יהי' די אם יכתוב בדיו. ואם כן האיך פסק ותני רשב"ג פסולין עד שיעבדן לשמן. הלא אם יעשה הבית קלף לבן. יהי' העיבוד טוי לארוג שאין דעתו לכתוב האותיות עד שיעשה. תחילה בתים. ודי שיקדש בעשיית הבתים לשמן דאז נעשה הזמנה לכתוב השי"ן:

כה

אך לפי מה שכתבתי הדבר נכון היטב. דהנה מה שאין צריך עיבוד בבתים [אי לאו טעמא דלשמה] כתב הרמב"ן ז"ל במלחמות משום דאין בו כתיבה יעיין שם. אבל אם יכתוב בדיו שוב בעי קלף מעובד כמו לכתיבת סת"מ. ועל כל פנים דופתרא כמו לכתיבת גט. אבל עור מצה ודאי יפסול. ושוב העיבוד הכרחי ובעי לשמה. כמו בעיבוד קלף ורצועות דבעי לשמה לכולי עלמא כנ"ל. והשתא מקשה הש"ס שפיר בגיטין ורשב"ג עיבוד לשמה בעי וכו'. שהרי רשב"ג בעי עיבוד לשמה אפילו עשה בקלף לבן ודיו ודו"ק. ורבנן מכשירים אפי' בקלף לבן ודיו. דלדידהו דכשעשה בקמט לא בעי עיבוד לשמה. הרי העיבוד אפשר לבטלה. שהרי בשעת העיבוד עדיין אפשר לו לעשות השי"ן בקמט ויהי' כשר אפילו מצה. ודומה להולכה לר' שמעון דכשר שלא לשמה. משום דסבירא לי' שעדיין אפשר לקרבו אל המזבח בהולכה שלא ברגל. ועל כן אפילו הוליכו ברגל דנתקרב אל המזבח בעבודה כיון שאפשר בלא עבודה לא פסל בי' מחשבה כנ"ל. הכי נמי בעיבוד לרבנן. אבל לרשב"ג דסבירא לי' אם נעשה השי"ן בקמט צריך עיבוד לשמה כדי שיתקדש העור. אם כן ממה נפשך צריך עיבוד. שאם יעשה בדיו יהי' צריך עיבוד שיכשר לכתוב. ואם יעשה בקמט יצטרך עיבוד משום לשמה כדי לקדש העור. ואם כן הוי העיבוד עבודה שאי אפשר לבטלה ופסול מחשבה. ואם כן מוכח דבס"ת שהעיבוד הכרחי. צריך לשמה אפילו לדידן שאינו מתקדש בעיבוד. שהרי גם לרשב"ג אם יעשה השי"ן בדיו אינו מתקדש בעיבוד ואף על פי כן צריך לשמה משום דהוה עבודה שאי אפשר לבטלה לדידי'. הוא הדין לדידן בספר תורה אפילו לרבנן דסבירא להו הזמנה לאו מילתא ודו"ק היטב:

כו

והנה מוכח דינו של הרמב"ם דאף דאין כלי שרת מתקדשין בהזמנה לבד. מכל מקום צריך לעשותן לשם קודש. וכל זה לשיטת תלמודא דידן דטוי' לארוג לכולי עלמא הזמנה לאו מילתא. מוכרח לומר כנ"ל. אבל הירושלמי לשיטתי' שם אבנים שחצבן לשם קבר אסורים בהנאה. ובתלמודא דידן בשמעתין מפורש שזה הוי טוי לארוג ולכולי עלמא לאו מילתא. הרי דירושלמי סבירא לי' גם טוי לארוג הזמנה מילתא לאסור ולקדש. על

כן שפיר יכול לסבור דהא בהא תליא. ואם הזמנה לאו מילתא לקדש אין צריך לשמה אפילו עשייתן הכרחית. ומכל מקום בעי רשב"ג לשמה אפילו יכתוב השי"ן בדיו אף דהוי טוי לארוג. מכל מקום נתקדש בעיבוד לשמה דטוי לארוג נמי הזמנה מילתא:

כז

ומה שהירושלמי חולק עם הבבלי בטוי לארוג. גם כן לשיטתם דש"ס דידן הא סובר עגלה ערופה ירידתה לנחל איתן אוסרתה ולא מיתסרא בלקיחה אף דהוה הזמנה מעליא משום שעדיין אינה ראוי' לעריפה. וכן לשון הש"ס כריתות (דף כ"ה.) משנראית לעריפה. הרי דמה שאינו מתקדש תחילה. משום שעדיין אינה ראוי' לעריפה. והוא הדין טוי לארוג לא חשיב הזמנה לאסור. שהרי כל עיקר הזמנה מילתא מעגלה ערופה ילפינן. אבל ירושלמי לשיטתי' פרק עגלה ערופה (הלכה וא"ו) דר' שמואל ב"ר יצחק פליג על ר' ינאי וסבירא לי' משעת לקיחה היא נאסרת. ומביא ירושלמי שם ראי' לדבריו ממשנה על כן טוי לארוג נמי אסור וקדוש:

כח

ומעתה נבוא לסוגיא דמנחות (דמ"ב:) בפלוגתא דרב ושמואל אם צריך טוי' לשמה דתלי לה הש"ס בפלוגתא דעיבוד לשמה. ותחילה נחקור אם הגמרא קאי ללישנא דפוסל רב ציצית בנכרי. או ללישנא דמכשיר. וכבר כתבנו (באות ט"ז) בשם הר"ן ז"ל דהגמרא קאי ללישנא דפוסל. ולפענ"ד נראה להיפוך כמו שאבאר:

כט

הנה שם במנחות (דף מ"ב.) ר' נחמן משמי' דרב ציצית אין צריך ברכה. והקשה רב חסדא מי אמר רב ציצית אין צריך ברכה והאמר רב ציצית בנכרי פסולה. והא מה רומיא. א"ר יוסף קסבר רב חסדא כל מצוה שכשירה בגוי בישראל אין צריך לברך. שפסולה בנכרי בישראל צריך לברך. והרי מילה שכשירה בנכרי ובישראל צריך לברך. מידי הוא טעמא אלא לרב ורב מיפסל פסול. והרי תפילין דכתיבה פסולה בנכרי וישראל אין צריך לברך על הכתיבה. אלא כל מצוה שעשייתה גמר מצוותה אף על גב שכשירה בנכרי כגון מילה. בישראל צריך לברך. וכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוותה כגון כתיבת תפילין. בישראל אין צריך לברך והכא בהא פליגי ר' נחמן סבר חובת גברא הוא. והעשי' לאו היינו גמר מצוותה. ורב חסדא סבר חובת טלית הוא ועשייתה גמר מצוותה. היינו דר"ח דסבר חובת טלית הוא הקשה דרב אדרב. דאי לאו דאמר רב ציצית בנכרי פסולה לא הוה קשיא לי'. דיש לומר רב תרתי בעי עשייתה גמר מצוותה [וכדמוכח מכתיבת תפילין] פסולה בנכרי. דלרב אין הוכחה ממילה. דרב מיפסל פסול. ורב נחמן משמי' דרב סבר

חובת גברא הוא על כן אף דפסולה בנכרי אין צריך ברכה אמר לי' רב מרדכי לרב אשי אתון הכי מתניתו לה אנן הכי מתנינן לה. אמר רב מנין לציצית בנכרי שהיא כשירה שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם. אחרים יעשו להם עד כאן. והנה ללישנא קמא דציצית בנכרי פסולה. על כורחין סובר רב חובת גברא הוא. מדר' נחמן אמר משמי' ציצית א"צ ברכה. ושמואל הא סבר חובת טלית הוא דאמר שם (מ"א:) כלי קופסא חייבין בציצית. אם כן קשה היכי מוקי פלוגתא דרב ושמואל כתנאי דתנא קמא ורשב"ג. הא בין רב בין שמואל כרשב"ג אתיין. דרב דאמר ציצית עשי' לשמה בעי טוי' לשמה לא בעי. לטעמי' דחובת גברא הוא. והוה לי' עשי' רק הזמנה. דהמצוה הוא בשעת לבישה [וראי' לזה דבסוכה (דף ט'.) מדמי הש"ס עשיית ציצית לעשיית סוכה. דהקשה לפי פירש"י מרב דבעי עשי' לשמה. לבית הלל דמכשיר סוכה ישנה. ועשיית סוכה מפורש בפוסקים דחשיב רק הזמנה דאינה נאסרת עד שישב בה. ואם עשיית ציצית עדיפא מהזמנה לא הוה מקשה מידי] וטוי' הוה לי' טוי לארוג דלכולי עלמא לאו מילתא. ושמואל לטעמי' דחובת טלית הוא הוי עשי' מצוה גופה וטוי' הזמנה. אבל למה דמוקי מילתי' דרב כרבנן קשה למה בעי עשי' לשמה. [ואפילו תימא דבהא טעמי' דרב מדכתיב תעשה לך לשם חובך. מכל מקום במה דלא בעי טוי' לשמה כרשב"ג נמי אתיא]:

ל

אשר על כן מוכרח דהש"ס קאי אליבא דרב מרדכי דרב מכשר בנכרי. ולדידי' לרב נמי חובת טלית הוא ואין צריך ברכה משום דכשירה בנכרי. וכל שכשירה בנכרי סבירא לי' לרב אין צריך ברכה. דלרב ליכא לאותבי' ממילה. וכן משמע מפרש"י שכתב אתון הכי מתניתו לה על כן קשיא לכו דרב אדרב. משמע דלדידי' ליכא לאותבי' כנ"ל. ומשמע דסבירא לי' לרב מרדכי אליבא דרב חובת טלית הוא. דאי חובת גברא הוא אפילו פסולה בנכרי אין צריך ברכה כדמוכח מכתיבת תפילין. ועל כן כיון דבין רב בין שמואל סבירא להו חובת טלית הוא. על כרחך פלוגתייהו דרב ושמואל בטוי' לשמה כתנאי. העולה מזה דסוגיא דמנחות קאי ללישנא דרב מכשיר בנכרי ולא מצינו דפליגי עלי' שום אמורא לא) והנה לכאורה קשה לפי מה שביארנו דתנא קמא דלא בעי עיבוד לשמה דוקא בבתים משום דלא בעי עיבוד כלל. אבל בקלף דבעי עיבוד אף ת"ק מודה דבעי עיבוד לשמה. אם כן בציצית דבעי טוי' גם תנא קמא מודה דבעי לשמה. [ואף דלהרמב"ם דמזוזה לא בעי עיבוד לשמה משום דחובת הבית הוא ואם אין בית אין מזוזה. הוא הדין דיש לומר כן בציצית דאם אין טלית אין ציצית. מכל מקום מהא דלא בעי עיבוד בבתים של תפילין אין דמיון כלל לציצית]:

לב

אך נראה דהנה לכאורה קשה אשמואל דבעי טוי' לשמה מסוכה ישנה דכשירה ולא בעי לשמה דלא עדיף טוי' בציצית אף דחובת טלית מעשי' בסוכה דחובת גברא דזה וזה הזמנה. ואין לומר כתי' הש"ס בסוכה גדילים תעשה לך לשם חובך. דהא מקשה הש"ס שם סוכה נמי הא כתיב תעשה לך. ומשני התם למעוטי גזולה. וחזר ומקשה הכא נמי למעוטי גזולה. ומשני כתיב קרא אחרינא ועשו להם משלהם ולפי סוגיא דהכא דועשו להם ללמדינו דציצית בנכרי כשירה. וליכא למעוטי מלהם גזולה. ושוב איצטריך לך למעוטי גזול ואין ללמוד מלך לשם חובך. וקשה לשמואל מסוכה ישנה. על כרחך מוכרח לומר דטעמא דשמואל דבעי טוי' לשמה כדי שיתול שם שמים על הציצית דהזמנה מילתא. אבל בסוכה קודם החג דומה לעגלה ערופה קודם ירידתה לנחל איתן כיון שעדיין אינה ראוי' לעריפה לא מתקדשה אלא בירידתה והכא נמי כיון שבשעת עשי' אין זמן מצוה. ומה לי שאינו זמן מצוה מה לי שאינו מקום מצוה. ועוד דלשון הש"ס מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה שנאמר חג הסוכות לה'. מכל מקום אינם אסורין אלא כל שבעה בזמן מצוה לא קודם לכן. וכיון שלא נתקדשה בשעת עשי'. איך יועיל העשי' לשם מצוה שתתקדש אחר כך. הא למה זה דומה לנפש שבנאו לשם חי ופרש"י לכשימות יקבר בו. ואחר כך הוסיף בו דימוס אחד לשם מת כלומר לאחר שמת. דדימוס זה אסור וכל הנפש מותר. הרי דמה שבנה בעודו חי לא הוה הזמנה אחר כך כשמת כיון שלא הי' הזמנה בשעת עשי'. הכא נמי בזה דבשעת עשיית סוכה לא היתה הזמנה כנ"ל שני הטעמים. וכן משמע בחי' הר"ן שכתב דבעגלה ערופה ירידתה לנחל איתן הוא הזמנה. ולמה לא חשיב הלקיחה למעשה. הגם דבשעת מעשה הלקיחה לא נאסרה כיון שמחוסר ירידה אבל לאחר ירידה שוב תאסר מחמת הלקיחה. והוה לי' לחשוב הלקיחה להזמנה. או שניהם יחד. אלא ודאי כיון דבשעת לקיחה לא היתה הזמנה. דאינה במקומה ומחוסר ירידה גם אחר כך לא הועיל. הכא נמי כיון דבשעת עשי' בחול לא הי' הזמנה דהוי טוי לארוג. גם אחר כך בהגיע החג לא נאסרה:

לג

ויותר מבואר ראי' לזה על פי מה שכתבו התוס' ע"ז (דף מ"ז:) ד"ה אבן והובא בדברינו לעיל (אות ג' ד') דבגוף ע"ז אף דאסורה מיד. מכל מקום אינה נאסרת בהזמנה קלה אלא בעשי' גמורה. והנה בתוס' ע"ז (דף י"ב.) דאף דדמי ע"ז ביד נכרי מותרין. מכל מקום כשמקצה הגוי הדמים לצורך ע"ז אחרת אסורין הדמים עיין שם. ולכאורה תמוה דהא אין הקדש לע"ז. אך הדבר נכון על פי מה שכתבו התוס' בשמעתין דבגוף ע"ז הזמנה

מילתא הוא. ובשמעתין דמעות לצורך המת הוי הזמנה מעליא. ולאו כמו טוי לאריג. כיון דחזי לקנות במעות בגד של מת. ואם כן כשמכר לקנות בדמיו ע"ז הוי הזמנה לגוף ע"ז [לא זכיתי להבין דאם כן אפילו כשמזבין חפץ בעלמא כדי לקנות בדמיו ע"ז נמי נימא דנאסר מטעם הזמנה. ולמה דוקא כשמזבין ע"ז. ואפשר דלא חיישינן דלקנות בדמיו ע"ז מתכוין. רק כשמזבין ע"ז יש סברא לומר דודאי אי לאו דלקנות בדמיו ע"ז לא הוה מזלזל בי' למוכרו. המגיה] ולפי דברי התוס' הנ"ל דבגוף ע"ז לא סגי בהזמנה קלה רק עשי' מעליא. ממילא מוכח דמכירת הע"ז ליקח המעות לשם ע"ז חשיב הזמנה מעליא כמו עשי' גמורה. והוא הדין לקיחת העגלה ערופה שלוקח בדמים עגלה ערופה. דכיון דמוכר חפץ להשיג ע"ז חשיב עשי' גמורה. כ"ש או עכ"פ הוא הדין הקונה עגלה ערופה דחשיב עשי' גמורה. אלא שאינה נאסרת עדיין דמחוסר ירידה. מ"מ לאחר ירידה שוב תיאסר מחמת עשי' גמורה. ואיך יליף מזה אביי דהזמנה מילתא אפילו הזמנה קלה. כהני דמבואר בשמעתין זריקת הבגד בקרוב למת וכהאי גוונא. אלא ודאי כיון שאינה נאסרת בשעת לקיחה אינה נאסרת גם אחר כך מחמת הלקיחה. רק מחמת הירידה דהיא הזמנה קלה. הוא הדין העושה סוכה קודם החג כיון דאינה נאסרת קודם החג. גם בבוא החג לא נאסרה קודם שישב בה. ואין לדחות דשאני סוכה דהוי רק מחוסר זמן דממילא אתי ולא חשיב דבר שלא בא לעולם. דבעגלה ערופה נמי הא בידו להורידה לנחל איתן דלא חשיב דבר שלא בא לעולם דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי *):

לד

ועוד נראה לי ברור לפי טעם שני דקודם חג לא נאסר משום דשבעת ימים כתיב. שוב ודאי דאינה נאסרת בבוא החג מחמת עשי' דקודם החג לשמואל דאמר בפרק יש בכור (דף מ"ט.) בפודה בנו בתוך שלשים יום שיחול הפדיון לאחר ל' ונתאכלו המעות אין בנו פדוי. כיון דאין בידו לפדותו עכשיו. ודוקא באיתנייהו למעות דהוי המעות פקדון עד לאחר ל' כמ"ש הרשב"א והר"ן בחי' שבועות (דף ל"ג:) ונעשה המעות של כהן בעת הפדיון. אבל כסף דמתחילה לא מהני כיון שאינו בידו לפדותו מתחילה. הכא נמי עשה הסוכה קודם החג שיחול הקדושה בחג לא מהני כיון שאינו בידו שתיאסר קודם החג. וכיון דאנן לשמואל קיימינן דאיהו הוא דבעי טוי' לשמה. ולדידי' לא מהני עשי' לשמה קודם החג שתחול הקדושה בחג. ואם כן ליכא לאותובי' לשמואל מסוכה ישנה. ולרב פשיטא דלא קשה מידי לפי הסוגיא דמנחות דרב סבירא לי' גם כן חובת מנא הוא ועשיית ציצית הוא המצוה. ולא דמי לעשיית סוכה דהוא הזמנה לבד:

לה

וראי' לזה מדברי המג"א (תרל"ח ס"ק ב') בסוכה העומדת בנוי' משנה לשנה לא נאסרת בבוא החג השני עד שישב בה דכיון שעבר החג פקעה קדושתה. ואם הועיל הזמנה אף שלא בעת החג. נאמר כיון שהזמנה לכל חג וחג וישב בה בחג אחד יהי' דינו בכל השנה כאזמני' וצר בי' דאסור לעולם. אלא ודאי דאין קדושתה אלא בחג ולא הועיל ישיבה בחג לחג אחר כיון שנפסקה הקדושה בין חג לחג. כל שכן דלמאן דאמר הזמנה מילתא דלא הועיל הזמנתה. היינו עשייתה בחול לחג הבא. ודינה בבוא החג כאילו ייחד הסוכה העומדת מכבר בלא עשי'. ואם כן אין צריך עשי' לשמה ולא קשה מידי מטוי' לשמה לסוכה ישנה. ואם כן מוכח דטעם טוי' לשמה משום לקדש הציצית. ושפיר תלי לה בעיבוד לשמה בבתים. דלתנא קמא דלא בעי לקדש העור. הכא נמי לא בעי לקדש הציצית ושוב דומה לסוכה ישנה דכשירה:

לו

ובסוכה דקאי הסוגיא למאן דפוסל ציצית בנכרי כדמוכח משנויא דמשני כתיב קרא אחרינא ועשו להם משלהם ולא דרשינן ועשו להם אחרים יעשו להם כנ"ל] ומוכרח דרב סבירא לי' ציצית חובת גברא כמ"ש (באות כ"ט) מכל מקום לא הי' יכול להקשות לרב ושמואל מבית הלל. דיש לומר דסבירא לי' הזמנה מילתא. ועל כן לרב דחובת גברא הוה לי' עשי' הזמנה וטוי' טוי לארוג. ולשמואל דחובת טלית הוא העשי' מצוה וטוי' הזמנה ובין לרב ובין לשמואל הזמנה מילתא. ולא מסוכה ישנה דבסוכה לא מהני הזמנה לקדש כלל כנ"ל. [ואין להקשות דאם כן דסבירא להו לרב ושמואל הזמנה מילתא. איך פליג רבא עלייהו. לא קשיא דרבא לשיטתי' גם בעגלה ערופה עריפתה אוסרתה. ובהא ר' יוחנן בחולין (דף פ"ב.) סובר כמותו דהלכה כמותו לגבי רב ושמואל]. על כן מקשה להיפוך. ולבית הלל לית להו ר' יהודה אמר רב כיון דקיימא לן הזמנה לאו מילתא כדפסק הש"ס בהדיא בשמעתין על כורחין גם בית הלל סוברים כן. דאם לא כן איך נחלקו אדבית הלל. ואם כן לית להו דר' יהודה אמר רב דסבירא לי' אף דחובת גברא הוא בעי עשי' לשמה. ובית הלל על כרחך אין סוברים כן. כיון דאית להו הזמנה לאו מילתא ומכשרי סוכה ישנה [אבל לפום סוגיא דמנחות דרב אית לי' ציצית בנכרי כשירה וסבירא לי' חובת טלית הוא. כמו שכתבתי לעיל (סק"ל). ועל כן בעי עשי' לשמה דעשי' היינו גוף המצוה. גם להיפוך לא הי' יכול להקשות דשפיר גם בית הלל סוברים כן. והא ודאי לאו קושיא היא דנימא דלית להו דשמואל. דמה בכך אם אינם סוברים כשמואל אלא כרב. ולשמואל מדבית הלל ודאי לא קשיא כיון דטעמא דשמואל משום דהזמנה מילתא

לקדש הציצית ובסוכה לא שייך זה וכנ"ל] וכיון דקושיות הש"ס בסוכה אליבא דמאן דפסל ציצית בנכרי. על כן שפיר משני דלמעוטי גזול מועשו להם נפקא כנ"ל:

לז

וא"כ שפיר פסק הרי"ף ושאר פוסקים דבעי טוי' לשמה כיון דפסקו ציצית בנכרי פסולה ונפקא לן מגדילים תעשה לך לשם חובך דבעי טוי' לשמה כסוגיא דסוכה. והא דהוכרעו הלכה כלישנא דציצית בנכרי פסולה כדי לפסוק דבעי טוי' לשמה משום דאמרינן במנחות (דף מ"ב:) דבעי צביעה לשמה:

לח

ועוד נראה שהוכיחו כן. דאי כסוגיא דמנחות דציצית בנכרי כשירה. ושוב אין ללמוד מגדילים תעשה לך לשם חובך. כמו שכתבתי לעיל (אות ל"ב). וטעמא דשמואל משום דסבירא לי' כרבן שמעון בן גמליאל דהזמנה מילתא. אם כן קשה הא דאמר שמואל [בשמעתין] להני דשקלי עפרא לאישתא בת יומא יאות אינון עבדין דאיתקש לע"ז דקרקע עולם אינה נאסרת דהא בע"ז גופה חפר בה בורות שיחין ומערות אסרה. אלא ודאי שאני ע"ז. דבע"ז גופה הזמנה מילתא. על כן מהני חפירתה לשם ע"ז לאסור. מה שאין כן במת דהזמנה לאו מילתא וכאילו חפר שלא לשם מת. ואם כן מוכח דסבירא להו לאו מילתא:

לט

ולענין הלכה דעת הרמב"ן לפי שיטתו דאין תפילין ומזוזות צריכין עיבוד וכתיבה לשמן. ומביא ראי' לדבריו מהא דפרק המוציא תפילין דהקונה תפילין ממי שאינו מומחה בודק שלשה תפילין שנים של ראש ואחת של יד או שנים של יד ואחת של ראש. וניחוש שמא לא נעבדו לשמן ולא נכתבו לשמן. וכהא דפרק התכלת דספרים אין נקחין מכל אדם חיישינן שמא לא לשמן עשאם. ואם תאמר תפילין כיון שאינן עשוין [להתלמד] אלא למצוותן. חזקה בהכשר נעשו וכהא דהמוצא תכלת בשוק שזורין ומופסקין כשירין. ליתא דהתם מסתמא בעל הבית שעשאן לעצמן ממנו נאבדו וחזקה בהכשר עשאן. אבל המוכר חיישינן דחשודין הם. עד כאן מ) ובעניותי לא הבנתי דבריו שהרי שם במנחות (דף מ"ג.) הלוקח טלית מצוייצת מן הנכרי מן התגר כשירה מן ההדיוט פסולה. פרש"י אם תגר הוא כשירה דלא מרע נפשי' וזבין להו מישראל וכשירה. מן ההדיוט פסולה שמא הוא צבעה ושלא לשמה נעשית הרי דכשידוע שקנאה מאדם אחד מישראל. אמרינן חזקה ממומחה ונאמן קנאה. משום דרוב מצויין אצל חכלת מומחין הם וכמו שכתבו התוס' שם (דף מ"ב:) בד"ה ואין נקחין. וכל החשש בתכלת שאינה נקחית אלא מן המומחה. כיון שנמצא אצלו חיישינן כאן נמצאו וכאן הי' והוא עצמו צבעם. והרי

ידוע שאינו מומחה אבל תפילין שנמצאו אצל אינו מומחה. ידוע שהוא עצמו לא עשאן. שהרי אינו מומחה. וכמה הלכות יש בתפילין. והוא אינו מומחה לידע אותם. על כרחך מאחר קנאם וחזקתו ממומחה קנאם. והרי לא מספקינן כלל בש"ס עירובין (דף צ"ז.) בעשאן הוא עצמו. דמקשה שם ממה נפשך אי מחד זבין וכו' אי מתלת זבין וכו'. וכיון דעל כורחין קנאם על כן כשרים. והכי פשטא דשמעתא. ומה שספרים אין נקחין אלא מן המומחה. כבר תירץ הרמב"ן עצמו דשמא להתלמד עשויין:

מא

אך כל זה ניחא לפי גירסת הרמב"ן שבודאי הי' לו גירסא זו דספרים אינן נקחין מכל אדם. אבל גירסת ספרינו תפילין יש להם בדיקה ואין נקחין אלא מן המומחה [פירשו בתוס' שם ובפ' המוציא תפילין. משום דיצטרך לפתוח התפילין על כן לכתחילה אין נקחין אלא מן המומחה] ספרים ומזוזות נקחין מכל אדם. וכן גירסת הרי"ף בהלכות ציצית תכלת אין לה בדיקה ואינה נקחית אלא מן המומחה. ספרים יש להם בדיקה ונקחין מכל אדם. הנה דאף בספרים דלכולי עלמא בעי לשמה נקחין מכל אדם. ועל כרחך כמ"ש משום דאינו מומתה אינו יכול לכתוב ספר תורה ועל כרחך ממומחה קנאם:

מב

ומה שהביא רמב"ן עוד ראי' מירושלמי דפרק אמר להם הממונה דמבואר שם לדתנא קמא דרשב"ג קלף של תפילין וכלי שרת ובגדי כהונה אין צריך לשמה משום דהזמנה לאו מילתא ואין צריך לשמה אלא ספר תורה וציצית דגלי קרא [והוא לפי שיטתו דספר תורה גלי קרא דועתה כתבו לכם לשם חובתכם. וכבר כתבתי (באות י"א) שדברים אלו לפענ"ד תמוהים] כבר כתבתי (באות כ"ו) דהירושלמי לשיטתו טוי לארוג נמי תלוי בפלוגתא דהזמנה מילתא. ועל כן אפילו עשה השי"ן בקלף בעי עיבוד לשמה משום דהזמנה מילתא. ואין שום ראי' מדרשב"ג להצריך לשמה בשום הזמנה למאן דאמר לאו מילתא. אבל לדידן טוי לארוג לכולי עלמא לאו מילתא. ע"כ רשב"ג דבעי עיבוד לשמה אף אם עשה השי"ן בכתב לאו משום הזמנה מילתא כדי לקדש העור. אלא דהיכי דבעי לשמה כל ההכנות צריכין לשמה אף שאין מועילים לקדש. על כן אף לדידן דהזמנה לאו מילתא צריכין לשמה. ולא פליגי רבנן אלא בעור הבתים שא"צ עיבוד כלל. ואין צריך עיבוד לשמה אלא כדי לקדש העור. ואי לאו מילתא אין צריך עיבוד כלל. ועל כן אפילו עשה השי"ן בכתב דצריך עיבוד כיון שאפשר לעשות בקמטים ולא לעשות עיבוד. דומה להולכה בקדשים אליבא דר' שמעון וכנ"ל באריכות אבל בקלף של ספרים ותפילין ואפילו רצועות תפילין צריכין לשמה. רק בקלף של מזוזה פסק הרמב"ם דאין

צריך עיבוד לשמה כתנא דרשב"ג דירושלמי. והטעם מבואר בתשו' שהשיב הרמב"ם לחכמי לוניל. הובא בכסף משנה. ויפה כתב בשירי קרבן שרמב"ם בעצמו שכח מאין הוציא דין זה דמזוזה אין צריך עיבוד לשמה עיין שם. ובודאי שהסברא לבד לא הי' כדאי לכתוב לחדש הלכה ובפרט לכתוב הלכה בסתם. ועל כל פנים הי' לו להרמב"ם לכתוב יראה לי. רק מירושלמי הוציאו. ומכל מקום בהא דכלי שרת שכתב הירושלמי דאין צריך לשמה לתנא קמא. לא פסק הרמב"ם (סוף פ"א מהלכות בית הבחירה) כירושלמי ומשום דירושלמי לשיטתי' כנ"ל:

מג

נשוב לפסק הרמב"ם דמזוזה אין צריך עיבוד לשמה. והטעם כתב בתשו' לחכמי לוניל דאין צריך עיבוד לשמה אלא חובת הגוף התדירה. ויש לעיין אם בעי כתיבה לשמה על כל פנים. ובאמת שלא ראיתי להרמב"ם שיכתוב גם בספר תורה ותפילין שיצטרך כתיבה לשמה. נראה דסבירא לי' סתם לשמה קאי וכמו עשיית ציצית. רק בשמות הקדושים כתב שצריך שיכתבם לשמה גם במזוזה. אך למה דקיימא לן בספרים ותפילין צריך כתיבה לשמה. יש לעיין אם יש צד להקל במזוזה או דלמא דוקא בעיבוד דאין צריך לשמה היקל במזוזה שהיא רק הזמנה אבל לא בכתיבה עצמה:

מד

ויש להביא ראי' מציצית דבעי טוי' לשמה אף דחובת הבגד ולאו חובת הגוף. ועל כרחך משום דגלי קרא לך לשם חובך. ואי אמרת דבמזוזה כתיבה בעי לשמה ובהזמנה מקילין. אם כן בציצית נמי ניקל בטוי'. אלא ודאי במזוזה גם כתיבה עצמה לא בעי לשמה. ובציצית דעשי' על כרחך בעי לשמה מקרא. על כרחך גם טוי' בעי לשמה:

מה

מיהו יש לדחות לפי מה שכתב הפרי מגדים כיון דגדילים תעשה לך נכתב אצל לא תלבש שעטנז. דבזה מוכח דבעינן טוי' גם כן. נכלל גם הטוי' בכלל עשי'. אך לפי דרך הרמב"ן דילפינן הזמנה מעשי' עצמה. אם כן אם נאמר דמזוזה עשי' לשמה בעי והזמנה לבד לא בעי. גם בציצית נאמר כן:

מו

אך לפענ"ד הי' נראה בטעם הירושלמי דאין מזוזה צריך עיבוד לשמה. קצת באופן אחר ממה שכתב הרמב"ם. והוא משום דמזוזה מתיר הבית לדור בו והוא צורך הדיוט ואינו דומה לתפילין שהוא חובה לא לצורך האדם. ובהכי ניחא בציצית דאינו מתיר. שהרי אם

אין לו ציצית מותר ללבוש הבגד בלא ציצית. [וכבר הארכתי בזה בחי' להלכות מזוזה]. על כן צריך טוי' לשמה. ולעולם כתיבה לשמה גם במזוזה בעי:

מז

ולדינא אין כל כך נפקא מינה דבזה ודאי לא נפסוק כרמב"ם שפסק כת"ק דברייתא דירושלמי מאחר שלא הובא בתלמודא דידן. בפרט שירושלמי הביא ברייתא דכלים שעשאן להדיוט עד שלא נשתמש בהם הדיוט מותר להשתמש בהם גבוה. ובזה לא קיימא לן כוותי' כמבואר ברמב"ם עצמו (פ"א מהלכות בית הבחירה). אך במה שכתב הרמב"ם בדין בתים של תפילין דלא בעי עיבוד כלל נראה לעע"ד לפסוק כן הלכה למעשה. וכן בדין הרצועות וכל שכן קלף שצריך עיבוד לשמה. מח) עתה נבאר אם הדיו צריך עשי' לשמה. דלכאורה הי' נראה דכיון דדיו לכולי עלמא הוי גוף קדושה. אפילו לרמב"ן דקלף לא חשיב גוף קדושה דגוילין אגב כתב הוא דקדוש. אבל דיו דלכולי עלמא הוי גוף קדושה. ובגוף קדושה קיימא לן הזמנה מילתא [ושמעתי שבספר משכנות יעקב פסק דבדיו בעי עשיית הדיו לשמה]. ועוד דעל כל פנים לא גרע מעיבוד הקלף. ואם הקלף דגוילין אגב כתב קדוש בעי לשמה. איך אפשר שדיו גוף האותיות לא בעי עשייתה לשמה ויהי' יציבא בארעא וכו'. ולאחר העיון נראה דאין צריך עשי' לשמה. ואין לדמותו לעיבוד עורות. דעור שנכתב עליו. הלכה למשה מסיני שיהי' מעור בהמה וחי' הטהורין. ואם נכתב על גבי נייר פסול. רק צריך שיבוא מבעל חי הטהור. וכשרות העור מחמת לקיחתו מן החי. ומשם ואילך בעי כל הכנותיו לשמה. אבל דיו אין שום נפקא מינה ממה נעשה הדיו רק שיהי' שחור כמ"ש הרמב"ם. ומה נפקא מינה בהכנות שנעשו בהדיו עד עתה. ואין אנו מכשירין הדיו רק מחמת כח שהוא עתה שחור ולא בעי עשי' כלל בדיו וא"צ עשי' לשמה. מט) אך אכתי יש מקום עיון להצריך לשמה כדי לקדש הדיו קודם שכותבין בו סת"ם. לדעת הנמוק"י שהרמ"א פוסק כמותו דהזמנה לגוף הקדושה מילתא. ואף שהמג"א חולק היינו מטעם שכתב בשם הרמב"ן דגוילין אגב כתב הוא דקדוש וחשיב רק תשמיש קדושה. אבל דיו דהוי גוף קדושה לכולי עלמא. אין מקום לומר שלא יתקדש בעשייתה. רק לשיטת התוס' דגם בעגלה ערופה קיימא לן כר' יוחנן דעריפתה אוסרתה. והרי הרמב"ם פסק ירידתה לנחל איתן אוסרתה. ואם כן להרמב"ם הדיו מתקדש בהזמנה. ונשמע מדרשב"ג לפי מה שפרשתי דהכי קיים למסקנא טעמא דרשב"ג משום דהזמנה מילתא בעי עיבוד לשמה כדי לקדש. אף דמדינא לא הי' צריך עיבוד כלל. מכל מקום בעי עיבוד שיהי' לשמה כדי לקדש הוא הדין לדידן בדיו. אף דמדינא אין צריך לדון על עשיית הדיו. נבעי עשיית הדיו לשמה כדי לקדש:

נ

אך נראה דגם הא ליתא. דלכאורה קשה לתנא קמא דאמר עור הבתים אין צריך עיבוד לשמה הרי השי"ן בגוף הבי"ת. והרי העור שנעשה ממנה השי"ן גוף קדושה. ולא יספיק תי' הרמב"ן דגוילין אגב כתב הוא דקדוש. שהרי מעור עצמו נעשה השי"ן. ונראה ליישב דהנה למאן דאמר הזמנה לאו מילתא ואין העור מתקדש רק בשעת כתיבה הרי כתיבתו וקדושתו באים כאחת דאי אפשר בענין אחר. ולמאן דאמר מילתא כיון דאפשר לקדש קודם אין כשר אלא כשמקדשין קודם ועל כרחך לתנא קמא כיון דכתיבת הפרשה עצמה אי אפשר לקדש הקלף קודם כיון דהקלף ממשמשים ולאו מילתא ועל כרחין צריך לסמוך על שקדושתו וכתיבתו באים כאחת. אם כן גם בשי"ן שעל הבתים נסמוך על זה. ואם כן הוא הדין בדיו שסומכין על באים כאחת:

נא

ואפילו לדעת הנמוק"י עצמו שגם קלף חשיב גוף קדושה. הלא מקור הנמוק"י היא שיטת הריטב"א והר"ן בחי' פ"ד דגיטין. וזה שכתב הנמוק"י וכן משמע במנחות וכו'. כוונתו מהא דטוית הציצית בעי לשמה משום שהם גוף הקדושה ובעי לשמה כמו בבתים וקלף דבזה קיימא לן כרשב"ג רק ברצועות קיימא לן כתנא דהזמנה לאו מילתא עיין שם בריטב"א ובחי' הר"ן. ותנא קמא סובר דגם בבתים וקלף לא בעי לשמה. נהי דבגוף הקדושה הזמנה מילתא מכל מקום לא בעי בתפילין כלל לשמה. עיין שם בדבריהם. ועל כרחך אין דעתם דרשב"ג דבעי לשמה כדי לקדש. דאם כן מה יועיל לתנא קמא מה דלא בעי בתפילין לשמה. הא מכל מקום בעי עיבוד לשמה. דאם עיבדן שלא לשם תפילין לא הוי הזמנה כלל. אלא ודאי אין דעתו כלל דבעי לקדש תחילה גם לרשב"ג אלא דהש"ס מדמה כי היכי דהזמנה מילתא בגוף עשי' לענין לקדש. הכי נמי חשיב כגוף עשי' לענין לשמה אבל לא דבעי לקדש כלל. ואם כן אין מקום להצריך עשיות דיו לשמה:

נב

אך עדיין יש לחוש לשיטות התוס' שביארנו לעיל לשיטתם טעמא דרשב"ג דבעי עיבוד לשמה משום דתפילין חשובים גוף קדושה בין בתים בין פרשיות. ובגוף הקדושה הזמנה במעשה רבה מילתא דילפינן מע"ז של נכרי. ואם כן גם הדיו צריך לעשותו לשמה כדי לקדשו במעשה רבה הוא העשי' נג) והנה הגר"א פירש שהנמוק"י סובר כהתוס' ובזה יישב דברי הנמוק"י בסנהדרין שלא יסתרו דברי הנמוק"י בהלכות קטנות. וכיון שהרמ"א פוסק כהנמוק"י. אם כן לפי דברי הגר"א פסק הרמ"א כתוס' ואף שהמג"א חולק. מכל מקום צריכין על כל פנים לכתחילה לחוש לדברי הרמ"א:. נד) אך לפענ"ד שאין דעת

הנמוק"י כשיטת התוס' דדוקא בגוף הקדושה יועיל מעשה רבה. דעל כרחך הטעם כמו שכתבנו (בסק"ד) דהתוס' לשיטתם דבע"ז בעינן מעשה רבה דוקא דומיא דפעולה. ואם כן לר' ישמעאל בע"ז של ישראל בעינן מעשה זוטא על כל פנים כיון דכתיב אשר יעשה. ולא כדעת רש"י ע"ז (דף מ"ו.) דלר' ישמעאל בקריאת שם ע"ז לבד נאסרה. וכן דברי רש"י סנהדרין (דף מ"ז) בסוף העמוד דבאמירה לבד חשיב הזמנה. ולשיטת התוס' על כרחין אינו כן. וכן בהזמנה מילתא לאביי דיליף מעגלה ערופה בעינן מעשה זוטא על כל פנים. דומיא דירידת נחל איתן דהוי מעשה זוטא על כל פנים. וכן כתבו התוס' באמת סנהדרין (דף מ"ח:) סוף ד"ה נתנו לספר. אבל הנמוק"י בהלכות קטנות שכתב דלמאן דאמר הזמנה מילתא מהני בדיבור לבד. ממילא הוא הדין בע"ז של נכרי לר' עקיבא דלא בעי מעשה רבה. ואזדא פירוש הנ"ל בתוס'. ועל כרחך הנמוק"י בהלכות קטנות לאו משום גוף קדושה אתי עלה וסותר לפירושו בסנהדרין. ודבריו בסנהדרין שפסק הרמ"א כוותי'. הם כשיטת הריטב"א וחי' הר"ן [רבו של הנמוק"י] בגיטין. ואם כן אין צריך לחוש לשיטת התוס' בסנהדרין כיון שכל הפוסקים דלא כוותי'. מה גם דכיון שביארנו (בסק"ד) דאזלי לשיטתם בע"ז (דף מ"ז.) דע"ז של נכרי חלוק מע"ז של ישראל לר' ישמעאל. והוא דחוק מאוד בלשון המשנה והברייתא (דף נ"א:

נב

ועוד דירושלמי דיומא פרק אמר להם הממונה מביא פלוגתא דרשב"ג ורבנן בעור שעיבד לשם קמיע אם כשר למזוזה. והביא ג"כ הפלוגתא בכלי קודש ובגדי קודש אם צריך עשי' לשמה וקאמר דתלוי בפלוגתא זו. והרי כלים ובגדים רק משמשים על כרחך טעמא דרשב"ג לאו משום גוף קדושה. וזה השגה על פירוש הנמוק"י [והתוס'] ובעה"מ:

נה

וגם עיקר פירוש התוס' שמפרש הסוגיא להיפוך אינו עולה בירושלמי שם דקאמר דהנעשה לשם הקודש אם מותר להשתמש בו חול. תלוי בפלוגתא דרשב"ג ורבנן. ולהתוס' לכולי עלמא אסור להשתמש בו חול דבמעשה רבה לכולי עלמא נאסרין. אך הפירוש שכתבתי בעז"ה עפ"י פירוש הרמב"ם ז"ל עולה יפה בכל מקום:

נו

ועוד דמפורש בש"ע אם התנה על הקלף בשעת עיבוד שיהי' מותר להשתמש בו חול. ומשמע דהתנאי אינו מבטל העיבוד לשמה וכשר לכתוב עליו סת"ם. ולשיטת התוס' דהעיבוד לשמה כדי לקדש העור. אם התנה שלא יתקדש שיהי' מותר להשתמש בו חול. הוה כלא עיבד לשמה ויהי' פסול לכתוב עליו סת"ם. אלא ודאי לא קיימא לן דטעם

עיבוד כדי לקדש. אלא דכל דברי קדושה בעי לשמה. וכשיטת הרמב"ן וכשיטת ריטב"א וחי' הר"ן. או כמו שפירשתי. וכי תימא בדיו דלכולי עלמא גוף קדושה הכל מודים דבעי לקדש הדיו. ליתא דכבר כתבתי לעיל (אות נ) כיון דקלף לא נתקדש תחילה שוב אין נפקא מינה אם הדיו יתקדש תחילה. וכן הלכה דלא בעי לתקן הדיו לשמה. דלא כספר משכנות יעקב. גם יש לומר עשיית דיו חשיב כטוי לארוג דמחוסר טבילת הקולמוס קודם כתיבה

סימן יט

הלכות קריאת שמע ב"ה יום ד' בהר ז"ך למב"י האמת והצדק לפ"ק שלום לכבוד הרב החריף ובקי וכו' מו"ה ראובן ישעי' נ"י:

א

בדבר מחיצה של זכוכית המפסיק בינו לבין הצואה ורואה אותה דרך הזכוכית. הדבר ברור דמותר לקרות קריאת שמע כנגדה ודומה לצואה בעששית. ואף שהרשב"א מחלק בין צואה מלאחריו שרק הוא אינו רואה. בין צואה בעששית שמכוסה מכל אדם. היינו דבמכוסה מכל אדם קרינא בי' והי' מחניך קדוש. מה שאין כן במכוסה רק ממנו והוא בתוך ד' אמות אין מחנהו קדוש. מה שאין כן במחיצה של זכוכית מפסקת דפשוט שאם אינו רואה בודאי מותר דחשיב מחנה קדוש כיון שמחיצה מפסקת. רק משום ראי' באת לאסור. שפיר ילפינן מצואה בעששית דראי' דרך עששית לאו שמה ראי' דאם לא כן הי' אסור משום לא יראה. דלדעת רשב"א קאי גם על צואה. אלא ודאי מדכתיב וכסית ילפינן דבצואה ראי' דרך הכיסוי לא איכפת לן. ודברי רשב"א שכתב וכל שהוא חוץ למחנהו כל שאינה נראית לו ממש מגולה אין אסור. אינם סובלים פי' אחר:

ב

ויפה הביא הפרמ"ג מרמב"ם (פ"ג הלכה י'). הי' בינו ובין הצואה מחיצה של זכוכית ואף על פי שהוא רואה אותה מאחרי הזכוכית מותר לקרות בצדה. ומ"ש מעלתו מדכתב הרמב"ם בצדה משמע דלפניו אסור נתחלף למעלתו בין בצדו לבצדה. דבהלכה ח' מחלק בין בצדו ללפניו דלפני האדם אסור ובצדו מותר. אבל כאן כתב קורא בצדה אף אם היא לפני האדם כמ"ש להדיא שהוא רואה אותה. וכן מוכח בהלכה ט"ז וזה לשונו לא יקרא כנגד ערותו אפילו מחיצה של זכוכית מפסקת הואיל והוא רואה אותה אסור לקרות עד שיחזיר פניו. והיינו דין ערוה בעששית. וגוף הדין דערוה בעששית לא הביא הרמב"ם. ומשום דזה נלמד ממחיצה של זכוכית. ואם איתא דמחיצה של זכוכית אפילו בצואה

אסור איך השמיט הרמב"ם המימרא דערוה בעששית. אלא ודאי דהיא היא. והדין פשוט יותר מביעתא בכותחא דמותר כהאי גוונא לכל הפוסקים ג) אבל אם החלונות מגולים והוא רואה דרך החלונות בזה כתבו האחרונים שטוב להחמיר כרשב"א ויעצים עיניו דבזה פסק המג"א והרב בש"ע מביאו להלכה דמותר כהאי גוונא. אף דמרשב"א עצמו נראה דאסור בזה. ועיין פרי מגדים. והני מילי שאינו מגיע לו ריח רע. שאם מגיע. הדיעה העיקרית בש"ע כרמב"ם דאין הפסק מחיצה מועיל לריח. ולדעתי טוב לעשות שיהי' החלונות שלמטה סתומים. גם בימות החמה. ויהי' אויבערליפטען להכניס אויר כנהוג בזמן הזה בין הנגידים ובזה לא יראה דרך הפתוח וגם ריח רע לא יגיע ד) ובעיקר הדין דאין הפסק מועיל לריח. אני מסופק אם גם לדברי תורה כן או לקריאת שמע לבד. ומה שהביאני לספק זה כי לכאורה למה אין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שיכלה הריח. ואף שהרמב"ם כתב והוא שלא יגיע לו ריח רע משמע דאין צריך להרחיק הרמב"ם לטעמי' שגם בצואה אין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שיכלה הריח. אבל לדידן דלא קיימא לן כרמב"ם בזה. אם כן גם בזה למה אין צריך להרחיק. ועל כרחך שמדמים אותה לריח רע שאין לו עיקר כיון שהמחיצה הפסיקה בין העיקר. ואם כן אין איסור רק לקריאת שמע ותפילה לבד ולא לדברי תורה. אך גם בריח רע שאין לו עיקר כתב הרמב"ם שאינו מפסיק לדברי תורה ומשום דהותר בציפי דבי רב. וזה אינו טעם רק שלא להתחיל ומבואר דלהתחיל בתחילה אסור. ותמיהני שלא הובא זה בב"י וצ"ע. ולמעשה כבר כתבתי לעשות אויבערליפטען. נאום הק' אברהם חופ"ק סאכטשאב.

סימן כ

הלכות תפלה במצות הקטורת א) ענין מלח סדומית שנותנין בקטורת. כתבו התוס' כריתות (דף ו'.) ד"ה מלח. מלח סדומית היינו שאם אין יין קפריסין. מביא יין חוור ומלח סדומית לשרות בו הציפורן. אבל לא שיערב מלח. דקטורת לא בעי מלח. ואפילו למאן דאמר בעי מלח. היינו דוקא בשעת הקטרה. דומיא דכל העולין הטעונין מלח [ומחלוקת זה אם קטורת בעיא מלח הוא במנחות (דף כ'.) מייתי ברייתא קטורת טעון מלח. (ובדף כ"א) ר' ישמעאל בנו של ריב"ב פליג ואמר קטורת שאינו על מזבח החיצון אינו טעון מלח. (ובדף נ"ב) ברייתא שבראשו של מזבח החיצון מולחין הקומץ והלבונה והקטורת כו'. ודעת הכ"מ שרמב"ם פסק דאינו טעון מלח כרי"ש בנו של ריב"ב. ודעת לח"מ שרמב"ם פסק דטעון מלח וכברייתא דבראשו של מזבח]:

ב

אך בשיטה מקובצת בשם התוס' דמלח סדומית דקטורת משום דכתיב וכל קרבן מנחתך במלח תמלח. ורמב"ן בפי' על התורה בפסוק ממולח. פירוש אחד שיהי' בו מלח. וקשה לי לדעת שיטה מקובצת בשם התוס' דנותנין מלח בקטורת משום מצוות מלח שעל הקרבן. אם כן ביום הכיפורים שכהן גדול חופן מלא חפניו קטורת ומלח בתוכו. הוה לי' מלא חפניו חסר. דומה למה ששנינו במנחות. (דף ו'.) קמץ ועלה בידו צרור או גרגר מלח וכו' פסול. מפני שאמרו הקומץ היתר והחסר פסול. ובגמרא (שם י"א.) דאף דמלח בת הקרבה היא. מכל מקום חשיב קומץ החסר. ומשום שדין קומץ לבד המלח. הכא נמי לבעי מלא חפניו לבד המלח. וכשמלח בתוך מלא חפניו הוה לי' חסר. ולרמב"ן דנפיק מן ממולח שטעון מלח. והרי המלח מסממני הקטורת לא קשה מידי אך להשיטה מקובצת שאינו מהקטורת. רק חובת קרבן. אם כן דומה ממש למנחה כנ"ל:

ג

שוב ראיתי דאדרבא לדעת השיטה מקובצת ניחא ולפי התוס' שלפנינו יקשה. למאן דאמר קטורת בעיא מלח. ומשמע אף קטורת שלפני ולפנים. דהא במנחות (דף כ'.) יליף לה. משום דמה הפרט מפורש שאחרים באים חובה לה עצים. אף כל הטעון עצים צריך מלח. וקטורת שלפני ולפנים. שהי' טעון גם כן מערכה בפני עצמו כדתנן ביומא (דף מ"ג ע"ב) בכל יום הי' שם ד' מערכות והיום חמש כו'. ואם כן הי' טעון מלח. ואם תמצי לומר שאין המלח בתוך חפניו. רק לאחר חפינה קודם הקטרה הי' נותנין מלח אחר כך על גביו. כמו במנחה לאחר קמיצה ומתן כלי. והא קיימא לן חופן וחוזר וחופן בפנים. והי' צריך גם בפנים הקטורת בלא מלח. אם כן במה הי' נותן מלח אחר כך. הלא שתי ידיו ממולאים קטורת. א"ו הי' מלח בתוך הקטורת. ומתחילה הי' מלח המעורב בקטורת בטל אלי'. ולא נקרא חפנים חסרים. משום דהמלח נהפך להיות קטורת. כדין כל ביטול שנהפך איסור להיות היתר. אך סמוך להקטרה שאז הי' מצוה למולחו. והי' המלח מכלל עולין. ועולין אין מבטלין זה את זה. חוזר וניעור המלח ומתקיים מצוות במלח תמלח. ולא הי' אז מלא חפניו שנחסר. דאז כיון שהמלח קרבן מצטרף אליו:

ד

או יש לומר בפשיטות דוקא בקומץ שלא הי' מצוה בשעת קמיצה להיות שם מלח. אם הי' שם מלח הי' נקרא קומץ חסר כשיעור מלח שבתוכו. אך בקטורת שאי אפשר למלוח אחר החפינה כנ"ל. דאז הי' שתי ידיו ממולאים קטורת. ועל כרחך הי' שם מלח קודם חפינה. והי' אז המלח מצוה. כעין שכתבו התוס' פ' התכלת באי אפשר בשבת. ערב

שבת זמנו. הכא נמי מאחר שאי אפשר אחר חפינה. חשיב חובה להיות בתוכה קודם חפינה. אין המלח ממעט משיעור:

ה

ומה שהיו מולחין בראשו של מזבח הקטורת של כל ימות השנה ולא סגי לי' במלח שבתוכה. נראה לי משום דמלח שבתוכו אינו קרוי עולין. דמלח כיון שאין טעון קדושת כלי. אין כלי שרת מקדשו. ושוב אין חוב להקריב דוקא מלח זה. ואינו קרוי עולין רק הקטורת שנתקדש בכלי. והמלח בטל לקטורת על כן צריך מלח אחר. מה שאין כן ביום הכיפורים לפני ולפנים. שאי אפשר להקריב מלח אחר. ומחויב להקריב מלח זה. שוב הוה לי' המלח עולין ולא בטל בקטורת וחוזר וניעור אבל בשאר ימות השנה אין המלח מכלל עולין. והא דאמר בזבחים (דף ק"ח) המעלה ראש בן יונה שאין בו כזית ומלח משלימו לכזית מהו יעיין שם. לא שיתחייב על המלח משום העלאה בחוץ. דמלח לא הוי עולין. אלא שישלים לכזית להתחייב על ראש בן יונה. והיינו דלא בעי רק אם יועיל להשלים היינו רוב בן יונה ומיעוט מלח כדאיתא בחולין (דף קי"ח.) דזה פירוש להשלים:

סימן כא

דין מעלה עשן. א) ביומא (דף נ"ג) וכסה ענן הקטורת את הכפורת. מלמד שנותן בה מעלה עשן הא לא נתן בה מעלה עשן. או שחיסר אחת מכל סמני' חייב מיתה. ובגמרא מקשה קרא לקרא. דכבר נתבאר לעיל מעלה עשן מקרא דכי בענן אראה על הכפורת ונאמרו בה תירוצים. ור' ששת משני אין לי אלא ביום הכיפורים. בשאר ימות השנה מנין תלמוד לומר וכסה. והרמב"ם בה' עבודת יום הכיפורים כתב שאם לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מסמני' חייב מיתה. ובהלכות כלי המקדש בקטורת של כל ימות השנה כתב חיסר אחת מסמני' חייב מיתה. ואלו לא נתן בה מעלה עשן לא הזכיר. וצ"ע מה סבירא לי' אי כר"ש דקרא דוכסה לשאר ימות השנה. למה לא הזכיר בשאר ימות השנה שאם לא נתן מעלה עשן שהוא חייב מיתה. ואי סבירא לי' כשאר אמוראי וסבירא לי' דלדידהו קרא וכסה ליום הכיפורים לבד. לא לשאר ימות השנה [לא כמ"ש התוס' דלמאן דאמר חד למצוה חד לעכב. תרתי קראי בין ביום הכיפורים בין בשאר ימות השנה]. אם כן מנא לי' דבשאר ימות השנה חסר אחת מסמני' חייב מיתה ב) וליישב דעת הרמב"ם נראה. דהנה צריך להבין מנא לי' מקרא דוכסה חסר אחת מסמני' חייב מיתה. היכן נזכר בהאי קרא חיסור סמנים. ורש"י פי' מדכתיב הקטורת [בה' הידועה] שלימה ולא חסירה. והיא דרשה חדשה. לא נזכר בגמרא. ואי משום דה' הידועה קאי על הקטורת

בסמני' הכתובה בכי תשא. מנא לי' הא. והא אפשר דקאי אקטורת שמכניס כהן גדול ג) אך יש לפרש דהנה בכריתות (דף ו':) דריש בכלל ופרט וכלל. סמים כלל נטף שחלת פרט. סמים חזר וכלל. מה פרט מפורש שקוטר ועולה. אף כל שקוטר ועולה. ופי' רבינו גרשום. דמהכא נפקא אלו י"א סימני הקטורת. דמה אלו הכתובים קוטר ועולה. אף שבעה שאינם כתובים שקוטר ועולה. ואין לך קוטר ועולה אלא אלו. ופרש"י קוטר ועולה שהעשן עולה זקוף כמקל. ואם כן קשה מעלה עשן למה. דכל פעולת מעלה עשן שיהי' זקוף כמקל, כדאיתא פ' אמר להם הממונה. והא בלאו הכי זקוף כמקל:

ד

ונראה דהנה שם בגמרא מקשה ונגמור מלבונה. דריחו נודף לבד סגי. אף שאינו קוטר ועולה ומשמע [קצת] דלבונה אינו קוטר ועולה. ואם כן בעינן מעלה עשן שגם הלבונה יעלה עשן. וכיון דמעלה עשן להכשר לבונה לבד אתא. ממילא נלמד מהא דאם לא נתן מעלה עשן חייב מיתה. דכל שכן אם חיסר לבונה לגמרי חייב מיתה. והוא הדין אם חיסר אחד משאר סמנים. [ואין לומר לעולם אם חיסר לבונה לגמרי אינו חייב מיתה. אך בנתן בה לבונה בלא מעלה עשן חייב מיתה על הקטרת לבונה בפסול. ליתא. דאם כן יתבטל לבונה בשאר הסמנים ברוב שלא יתחייב עליו]:

ה

וע"כ ס"ל לרמב"ם דקרא דוכסה ליום הכיפורים לבד. ולא נוכל ללמוד מיום הכיפורים לשאר ימות השנה. דאדרבה מדכתב בקטורת יום הכיפורים לבד. מכלל דבשאר ימות השנה לא בעינן מעלה עשן. אך בהא דנלמד מזה דחיסר אחת מסמני' חייב מיתה. סבירא לי' לש"ס דאין חילוק בין יום הכיפורים לשאר ימות השנה. דבזה אין לומר מדכתב ביום הכיפורים. דהא לא כתיב כלל חיסר אחת מסמני'. אלא דממילא נלמד כנ"ל. ועל כן שפיר יש לומר דבזה אין חילוק בין יום הכיפורים לשאר ימות השנה ודו"ק היטב:

ו

שם בסוגיא בהא דאם לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מסמני' חייב מיתה. ותיפוק לי' משום ביאה ריקנית. ותי' רב אשי דעייל שתי הקטרות אחת שלימה ואחת חסירה. אביאה לא מחייב דהא עייל שלימה. אהקטרה מחייב דמקטר קטורת חסירה פי' הריטב"א שהקטיר שניהם. דאי לא הקטיר אלא חסירה אכתי חייב משום ביאה ריקנית. ולדבריו צריך לומר שהקטיר חסירה תחילתה. דאי הקטיר שלימה תחילה. כיון שכבר נפטר מחיוב. ואי מקטיר שלימה לאו מצוה עביד אין בחסירה חיוב מיתה. ולולא דברי הריטב"א הי' נראה לי דאפילו הקטיר חסירה לבד אינו ביאה ריקנית. דביאה ריקנית

פרש"י שלא לצורך והכא דבשעת ביאה הי' ראוי להקטר שלימה וחשיב לצורך. כמו הואיל אי בעי מתשיל עלה חשיב לצורך יום טוב. אף שלא הי' בדעתו לשאול על החלה ולבצע מכל חדא. מכל מקום כיון שראוי לכך חשיב צורך יום טוב ז) דעת הרמב"ם שמור הנתון בשמן המשחה ובקטורת הוא דם חי'. והראב"ד כתב שהוא מין עשב או מין אילן. וקשה לי לדעת הרמב"ם דהא בגמרא אמרינן שדורשין בקטורת כלל ופרט וכלל. מנטף מרבינן מין אילן. משחלת גדולי קרקע. ואם כן מור זה שבא מחי' לא נתרבה. ואיך יכנס במעשה הקטורת. וראיתי לרמב"ם שכתב מור שבשמן המשחה עם וי"ו. ובקטורת מר בלא וי"ו. אולי ס"ל מין אחר הוא. ורמב"ן בפי' התורה שכל ד' מינים שבשמן המשחה נותנים בקטורת. וקח לך סמים שנאמר בקטורת על סמים דלעיל קאי. אולם זה רק על דרך הפשט. לא על דרך לימודים שבגמרא. ושבעים פנים לתורה:

סימן כב

דין שיר שעל הקרבן. א) בש"ס ערכין (דף י"א.) אין אומרים שירה אלא על היין. ושם (דף י"ב.) איבעיא להו נסכים הבאים בפני עצמן [פירש"י כגון שהביאו היום קרבן ציבור ולא הביאו נסכים עמו והביאום למחר דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפילו למחר] טעונין שירה או אין טעונין שירה. כיון דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו' אמרינן. או דילמא על אכילה ושתי' אמרינן. אשתי' לחודי' לא אמרינן. ולא איפשטא. ורמב"ם פסק דאין טעונים שירה. ויש לדקדק מה קרי הש"ס אכילה. להצטרף עם היין להקרא אכילה ושתי' לומר עליו שירה אם הקטרת אברים בעולות. ואימורים בשלמי ציבור. או זריקה. דהא נמי קרי אכילת מזבח. לענין אם חישב לזרוק דמו למחר או חישב לשפוך שירים למחר דהוי פיגול. והרי הא דמחשבין במה שניתן על גבי המזבח ילפינן מדכתיב ואם האכל יאכל. בשתי אכילות הכתוב מדבר. אחת אכילת אדם אחת אכילת מזבח. ומדמחשבין בזריקה מוכח דזריקת דם נמי חשיב אכילה. ויש לדקדק עוד ולומר דזריקת דם דוקא מצטרף ליין לומר עליהם שירה. אבל הקטר אברים ואימורים יש לומר דלא מצטרפי. והטעם יש לומר שהרי נסכים הבאים בפני עצמן דאין אומרים עליהם שירה אף דאיכא נמי מנחה דהיינו אכילה. צריך לומר משום דמנחה אינו מעכב את היין ולא היין את המנחה כדאיתא במשנה דהתכלת. ואין היין בא בשביל המנחה. ולא המנחה בשביל היין. והאי לחודא קאי והאי לחודא קאי. ולא חשיב אכילה ושתי' יחד לומר עליהם שירה ודוקא גוף הקרבן מצטרף אל היין משום דהיין בא בשביל הקרבן ואם כן מהאי טעמא יש לומר דאין הקטר אברים

מצטרף דאין היין בא בשביל ההקטרה. שאם נאבדו האברים לאחר זריקת המזבח כשר ומביא נסכים:

ב

אך יש להביא ראי' מהא (דבדף י"א.) תנו רבנן השיר מעכב את הקרבן דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אינו מעכב. מאי טעמא דר' מאיר דכתיב ואתנה את הלוים נתונים לאהרן ולבניו ולכפר על בני ישראל מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת. ורבנן מה כפרה ביום אף שירה ביום. וקשה למה דקיימא לן נסכים הבאים בפני עצמן אין טעונין שירה. דאאכילה ושתי' דוקא אמרי' ואי אמרת אכילה היינו זריקה. הא לילה לאו זמן זריקה. ומה סלקא דעתך לומר שירה בלילה. ואין לומר דמכל מקום אם נזרק הדם בסוף היום הוה אמינא לומר שירה בלילה. ליתא דבתוס' (סוף פרק ב' דמגילה) והר"ן בפ' ערבי פסחים מבואר דלר' אלעזר בן עזרי' שאין הפסח ומצה בזמן הזה נאכלין אלא עד חצות. אף ההלל שאחריו אינו נאמר רק עד חצות. ומשום שנאמר על הפסח ומצה. אם כן הוא הדין דשירה שעל הזריקה דאינו רק בזמן זריקה. ומה צריך קרא. אלא ודאי גם הקטרה חשיבה אכילה. והרי הקטרה כשירה כל הלילה. ועל כן הוה מינא שאומרים שירה בלילה על האברים והיין. על כן גלי קרא דמה כפרה ביום אף שירה ביום דלילה לאו זמן שירה. וצריך לחלק בין מנחה דאינו מצטרף עם היין. בין אברים שהם גוף הזבח שהיין בא עליו. ואף שאינו בא על ההקטר. מכל מקום כיון שבא על הזבח שהאברים הם ממנו שפיר מצטרפים האברים ליין לענין שירה:

ג

ואכתי פש גבן לבאר אם הקטר אברים לבד היא הנקרא אכילה לענין שירה או גם זריקת הדם נקרא אכילה:

ד

והנה בתוס' פסחים (דף ס"ד.) בהא שהלוים קראו ההלל בשחיטת הפסחים. הקשו הא אין אומרים שירה אלא על היין. ואור"י דה"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין דמשמח אלקים ואנשים דריש לי' ועיקר שתי' ושמחה היינו בשעת אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבה קאמר דאין אומר שירה אלא על היין. אבל שלא בשעת הקרבה הי' אומרים שירה בכמה דוכתי עד כאן לשונם *). הנה דשחיטת הפסח וזריקת דמו מקרי שלא בשעת אכילה. שהרי השיר בשעת שחיטה וזריקה כמפורש במשנה. דאחר ששנה סדר שחיטה וזריקה תנא קראו את ההלל. הנה דזריקת דם לא נקרא אכילה לענין שירה:

ה

והא דלענין פיגול נקרא אכילה נראה ליישב. דהנה פסחים (דף ט"ז.) מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר על הארץ תשפכנו כמים. הנשפך כמים מכשיר. שאינו נשפך כמים אינו מכשיר דלא חשיב משקה. ונראה פשוט דהוא הדין דלא חשיב משקה לקבל טומאה. דהכלל דכל דלא חשיב משקה לענין הכשר לא חשיב משקה לקבל טומאה. ואפילו לדברי ראב"ד דמי פירות מקבלין טומאה. היינו שמקבל טומאת אוכלין כמו הפרי עצמו. וכן דעת הר"ש פ"ב דמכשירין משנה ג'. דמי פירות שנגעו במים הוכשרו לקבל טומאה. אבל דם שאינו אוכל כלל. וכיון שדם קדשים אינו משקה גם כן. שוב אינו מקבל טומאה כלל. וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהלכות פסולי המוקדשים הלכה ל"ו) דדם קדשים אינו מקבל טומאה דנשפך כמים הוא הנחשב כמים ומקבל טומאה. שאינו נשפך כמים אינו מקבל טומאה. וכן דעת התוס' פסחים (דף י"ז:) ד"ה דם ועיין מ"ש בזה לקמן (אות ט'):

ו

והנה בפסחים שם מקשה למאן דאמר משקה בי מטבחיא דכן אף לטמא טומאת עצמו דמן התורה אין שום משקה מקבל טומאה כלל. ועל משקה בי מטבחיא לא גזרו. מהא דדם שנטמא במזיד לא הורצה. ומהא דציץ מרצה על טומאת הדם. ומשני מדרבנן ודלא כיוסף בן יועזר. דמדרבנן גזרו על מטבחיא גם כן. והנה תמוה להנ"ל דדם קדשים אינו מקבל טומאה כלל. דהתינח מים אבל דם קדשים הא אינו מקבל טומאה משום שאינו משקה היכי משכחת לה דם שנטמא. וצריך לומר שמדרבנן גזרו טומאה עלה ועיין שם בכ"מ:

ז

איברא דקשה לי טובא מהא דסוף פרק דם חטאת. דנטמא הדם והוזה על בגד אינו טעון כיבוס. והקשו בתוס' והא מן התורה בר זריקה הוא על ידי ריצוי ציץ. ותי' באין הציץ על מצחו דאינה מרצה. וקשה אכתי חזי מן התורה לזריקה. דמן התורה אין דם קדשים מקבל טומאה כלל:

ח

אשר על כן נראה לי דהא דדם קדשים אינו מקבל טומאה. היינו דם כשר הראוי לזריקה. דזה אינו נשפך כמים. אבל לאחר שנפסל ואינו ראוי לזריקה. והדין ישפך לאמה. שוב הרי הוא נשפך כמים ומקבל טומאה:

ט

והנה בכמה מקומות אמרינן באים כאחד כגון גבי גיטה וחצירה. ובקומץ מנחת העומר הקרב אף שאינו ממשקה ישראל דאכתי אסור משום חדש. וכתב הרשב"א משום דבא כאחד. ועוד בכמה מקומות. ובכמה מקומות לא אמרינן כן. והכלל אצלי דבמקום שחל בעצם רק משום דבר המעכבו אי אפשר לחול. וכיון שעל ידי חלות הדבר יוסר המעכב. חל הדבר. ועל כן בחצר האשה שבעצם החצר הוא שלה. רק ע"י האישות הוא שלו לפירות וכיון שבגירושין הוסר האישות חלין הגירושין. וכן ביד דעבד. דעבד יכול לקבל גט מרבו של עבד אחר. רק מיד רבו שלו לא יועיל משום דלא נפיק מרשות רבו. וכיון דבעצם יש לו יד. רק רשות רבו מעכב. ועל ידי הגט הרי סר רשות רבו. וכן בקומץ מנחת העומר דבעצם מנחה כשירה היא רק איסור חדש מעכב. והרי על ידי הקטרה יוסר איסור חדש. והכא נמי בנידון דידן הרי דם בעצם הוא משקה. רק משום קדושתו אינו נשפך כמים. והרי אם נטמא יפסול וישפוך כמים וישאר משקה בעצם. ונאמר באים כאחד ויטמא ויפסול. אך זה אינו דהא מן התורה הציץ מרצה ומותר לזרקו בטומאה. ואף לאחר שיטמא לא יהי' נשפך כמים. ועל כן אינו מקבל טומאה. אבל אינו על מצחו או נשבר הציץ שפיר מקבל טומאה מן התורה. ובזה יש ליתן טעם מה שדם קדשים מקבל טומאה מדרבנן. דכיון דחכמים תקנו שלא יזרקו דם [קרבן יחיד] שנטמא על ידי ריצוי ציץ שוב מקבל טומאה מדרבנן משום באים כאחד:

י

ובזה יש ליישב סתירת דברי תוס' פסחים (שבדף י"ז:) כתבו דמשקי בי מטבחיא יותר יש לטהר בדם דדם קדשים לא איתקש למים. (ובדף ט"ז:) בדם שנטמא וזרקו דמוקי לה מדרבנן ודלא כר' יוסי בן יועזר. כתבו דהוה מצי למימר מדאורייתא וכמאן דאמר טומאת משקין דאורייתא. הנה דסבירא להו דם קדשים אף שאינו מכשיר דלא איתקש למים מכל מקום מטמא מדאורייתא. ודבריהם סותרים זה את זה. וכבר הקשה כן ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס והניח בצ"ע. ולפי מה שכתבתי יש לומר דתוס' לית להו סברא דבאין כאחד. אך סבירא להו כיון דחכמים תקנו שלא לזרוק וישפך לאמה שוב חשיב נשפך כמים גם מן התורה. דכהאי גוונא בכל הסוגיא שם דכיון דאסור מדרבנן שוב מותר לטמא גם מן התורה. דאזיל לאיבוד. אף דמן התורה טהור. דמכל מקום אזיל לאיבוד. יהי' מן התורה או מדרבנן. והכא נמי סוף סוף נשפך כמים. ועל כן ניחא דברי תוס' ריש פרק דם חטאת דחשיב אינו ראוי לזריקה מן התורה. ועל כן התם (בדף ט"ז:) דמוקי לה דלא כר' יוסי בן יועזר דמשקי בי מטבחיא גזרו עליהם טומאה ואסור לזורקו ונשפך

כמים. שוב מקבל טומאה גם מן התורה. מה שאין כן לקמן (בדף י"ז:) דקאי למאן דאמר משקי בי מטבחיא לא גזרו עליהם. וכיון דמן התורה אין מקבל טומאה ומותר לזורקו. גם חכמים לא גזרו עליהם ונשאר אינו נשפך כמים:

יא

ולפי האמור יש לומר דמה דזריקת דם חשיב אכילת מזבח אף דדם לאו אוכל הוא. היינו משום דמשקה הוא ושתי' בכלל אכילה. אך זה דוקא במחשב לזרוק מחר דאז נפסל הדם בשקיעת החמה. ונשפך כמים ומשקה הוא. על כן כשחישב לזרקו על גבי מזבח הרי חישב להשקות ושתי' בכלל אכילה. הוי פיגול. אבל זריקה בכשרות דאינו נשפך כמים ולאו משקה הוא ליתא בכלל אכילה כלל:

יא

ובערכין (דף י"א) תנו רבנן שיר מעכב את הקרבן דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אינו מעכב. והקשו בתוס' הא שיר אינו אלא על היין וניסוך גופי' אינו מעכב הקרבן דאדם מביא זבחו היום ונסכים לאחר כמה ימים. ותירצו דשיר מעכב הניסוך. וקשה לי שהרי אם מביא נסכיו לאחר זמן אינו טעון שירה. ועל כרחך לומר דמכל מקום במקום שמחויב מעכב. ועל כן כשמביא עם הזבח שמחויב מעכב. ואם כן הי' יכולין לומר שמעכב הקרבן. כיון דנסכים הבאין בפני עצמו אין טעונין שירה דאאכילה ושתי' אמרינן שירה. והרי חיוב שיר גם על הקרבן. וכשאינו אומר שיר מעכב גם גוף הקרבן. ואין ראי' ממביא נסכו לאחר זמן. דאם כן אינו מחויב בשיר. אבל במביא עם הזבח דמחויב בשיר יש לומר דמעכב. אך להנ"ל דאין חיוב על הזריקה רק על הקטרה. והקטרה גופה לא מעכבה כפרה. שוב לא לא שייך לומר דהשיר יעכב הקרבן. וגם זה ראי' דאין השיר קאי על הזריקה:

יג

ועוד נראה פשוט דאין השיר קאי על הזריקה שהרי דם לאו אוכל הוא אלא דשתי' בכלל אכילה כמו שכתבו התוס' שבועות (דף כ"ג.) בשם הירושלמי. ואם כן אף אם באכילה ושתי' אמרינן שירה. אי אפשר שהזריקה היא האכילה. שזריקה שתי' נקרא. ומחשבת פיגול דמהניא בזריקה משום דשתי' בכלל אכילה. והא איין דשתי' לבד לא אמרינן שירה אף דשתי' בכלל אכילה רק בצירוף אכילה ממש. ועל כרחך רק באברים ויין קאי השירה:

יד

ונכבדי כמר דוד נ"י הראני שכן משמע להדיא במנחות (דף כ'.) בהא דמקשה אימא לבונה ואייתי דם דאיכא נסכים. נסכים בהדי אימורין הוא דאתי מאי טעמא אכילה ושתי'

אדרבא כפרה ושמחה אלא כו' [ועיין שם פרש"י]. הנה להדיא דאימורין הם הנקראים אכילה ולא דם. ואם כן גבי שיר דאמרינן על אכילה ושתי' הכוונה על אימורין ולא על דם וכמ"ש:.

סימן כג

א) יש לעיין לפי מה שביארנו אם יקטיר האברים בלילה שוב לא יכול לומר שירה דעל יין לבד אינו יכולין לומר שירה ובלילה אין שירה דמה כפרה ביום ואם כן קשה הא דאמר ר' שמעון בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר אברים ופדרים כשרים כל הלילה ולא המתינה להם תורה עד שתחשך. הא יש לומר משום מצות שירה התירה תורה. ויש לומר דהא ודאי אף נתאחר הקטרה עד סמוך לערב שאין פנאי לומר שירה אף על פי כן מותר להקטיר. והעיקר נראה דאין חיוב להביא עצמו לידי חיוב שירה. ובתוס' ראש השנה (דף ל') דלכתחילה יש להביא עם הזבח כדי שיוכל לומר שירה עיין שם. אבל אין חיוב. ואם כן אי אפשר שידחה שבת. ועל כרחך משום חביבה מצוה בשעתה. ואף דהקטר כשר כל הלילה. היינו שאין האברים נפסלים בשקיעת החמה. אבל מכל מקום חיוב גמור להקטירם ביום. דהא כתיב את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני בין הערבים. והאי תעשה קאי גם אהקטרה. שהרי ביומא (דף ל"ג:) דאברים נאמר בהם בוקר אחד. אך דמכל מקום הואיל ואינו חובת ציבור בעצמותם שיקטירם תמיד ביום. שהרי אם נאבדו אין חייבים באחריותם רק חובת האברים. והאברים מצוותם גם בלילה. הוה אמינא שאינו דוחה שבת. לולא שגילתה תורה עולת שבת בשבתו על עולת התמיד דמשום החיוב לכתחילה דוחה שבת. אבל משום שירה אי אפשר שידחה שבת, כיון שאין חיוב להביא עצמו לחיוב שירה:

ב

ובמ"ש דחיוב גמור להקטיר האברים ביום משום דכתיב את הכבש האחד תעשה וכו' והאי תעשה אהקטרת האברים נמי קאי. ממילא נשמע דהוא הדין שמחויבין להקטיר אברי תמיד של שחר בבוקר ושל בין הערבים בין הערבים. שהרי כתיב את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים:

ג

ויש לעיין מהא דמנחות (דף ק"ג:) שכן הציבור מביא ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת ששים ואחד עשרון בכלי אחד. ופירש"י לשני תמידין שנים. והנה שיכול להקריב מנחת שני התמידין בכלי אחד. ויכול להמתין עם מנחת הבוקר עד בין הערבים.

ובתוס' יומא (דף ל"ד.) בד"ה חביתים. דבנסכים כתיב בוקר כמנחת הבוקר וכנסכו. והרי דבמנחה כתיב בוקר ואף על פי כן יכול להמתין עד בין הערבים. ומאי שנא מהאברים:

ד

ונראה דהנה ודאי הא דכתיב כמנחת הבוקר היינו מנחת עולת הבוקר שאם לא הביא העולה אינו מחויב בנסכים. ועל כרחך היינו מנחת עולת הבוקר אך משום ששייך לעולת הבוקר דינו כעולת הבוקר שמחויב להקריבו גם כן בבוקר. אך חילוק יש אם הנסכים באים בפני עצמן או באים עם הזבח. דבריש פרק ב' דתמורה נסכים הבאים עם הזבח אין קרבים אלא ביום. ובאים בפני עצמן קרבין אפילו בלילה. ופרש"י דבאים עם הזבח דינם כזבח. והכי נמי הבאים עם עולת הבוקר דינם כעולת הבוקר. שמחויב להקריבם בבוקר. והא דמנחות (דף ק"ג) מיירי בבאים בפני עצמן [אמר המגיה בתוספתא מנחות (פי"ב) בדברי ר"ש והלא אלו קריבין בבוקר ואלו קריבין בין הערבים]:

ה

ותדע דעל כרחך התם בנתקדשו כולם יחד בכלי אחד דאי בנתקדשו כל אחד בפני עצמו הא אסור לערבם דכתיב והקטירו שלא יערב חלבים זה בזה. והוא הדין מנחות נסכים שאסור לערבם יחד כדאי' (פרק שתי מדות פ"ט:) ועל כרחך הכא בנתקדשו כולם בכלי אחד שדינם כמנחה אחת *). ובנתקדשו בכלי אחד יראה דאי אפשר שיבואו עם הזבח. דהזבח אינו מקדש רק כשיעור נסכי הזבח. ואם הוא מעורב בתוך המנחה גדולה אי אפשר שיתקדש. דומה למקדש מי החג יותר על ג' לוגין בכלי אחד. דלמאן דאמר יש שיעור למים אינו מתקדש. ועל כן הכא על כרחך בבאים בפני עצמו. [היינו אחר כל הקרבנות] ובבאים בפני עצמו הא אין דינו כזבח. וכשר ליקרב בלילה. והכא נמי אינו מחויב לכתחילה להקריבו בבוקר. אבל באים עם הזבח מחויב להקריב הנסכים בבוקר. והיינו דתנן אין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש. ואינו יכול להשהות נסכי השחר עד בין הערבים ויתקעו ג' תקיעות על שני התמידין. כמו שאין תוקעין על כל מוסף ומוסף. כל שכן על שני התמידין שהם מצוה אחת. והיינו משום דלכתחלה יש להביא הנסכים עם הזבח כמ"ש התוס'. ואז מחויב להקריב נסכי תמיד של שחר בבוקר ולתקוע בעת הניסוך. שוב מחויב לתקוע שנית על נסכי תמיד של בין הערבים:

סימן כד

א

דעת הטורי אבן דלא תקנו בשום יום טוב שיר בשני התמידין זולת במוסף. רק בראש השנה תקנו שיר של בין הערבים כדי להזכיר זכות שופרות של מתן תורה. וראיית הט"א מסוכה (דף נ"ה.) דחול המועד סוכות "הומבה"י." ופרש"י בשיר של מוספין. מכלל דבשחרית ובין הערבים אין שיר מיוחד רק שיר של יום ובמחכת"ה אישתמיטתי' פרש"י ערכין (דף יו"ד.) דבי"ב ימים שהחלל מכה לפני המזבח. הלוים משוררים את ההלל בעת הקרבה. ושמונת ימי החג מכללם. ועל כרחך בעת התמידין. שאם במוסף. הלא שיר חול המועד סוכות "הומבה"י". רק ע"כ בעת התמידין. וכן פרש"י סוכה ריש פרק החלל בהדיא דהחלל מכה בעת התמידין ובערכין פי' דבעת שהחלל מכה הלוים משוררים הלל. הנה דבעת התמידין הלוים משוררים הלל. ולא שיר של יום. וע"כ פי' "הומבה"י" במוסף. דאילו בתמידין שוררו הלל. ולעולם ביום טוב שאין החלל מכה כגון בששה ימים אחרונים של פסח. אפשר שתיקנו שיר בפני עצמו וכן דעת חקרי לב דבכל יום טוב תקנו שיר של יום טוב כמו בראש השנה:

ב

אך בראש חודש בשל שחר פשיטא שלא תקנו דלא עדיף מראש השנה. אך גם בתמיד של בין הערבים דעתו שלא תקנו שיר. וראייתו מדפרש"י נתקלקלו הלוים בשיר בראש השנה דוקא ולא בכל חודש. ואף דתני נוהגין אותו היום קודש. כל ראש חודש הוא קודש שהרי אומר מקודש החודש. עד כאן דבריו. ואינם ברורים אצלי. דמאי שנא בתמיד של שחר לא תקנו כמו בראש השנה. הלא בראש השנה הטעם משום דרוב פעמים לא נודע שהוא ראש השנה בעת שמקריבין התמיד שעדיין לא באו עדים. והתינח בראש השנה שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. ובחסר הוצרכו לעדים. אבל בראש חודש מלא אין צריך לעדים. דאי אפשר שיהי' חודש יותר משלשים יום ורובם של חדשים הם מלאים לפי חשבון י"ב תשצ"ג. ואותם תשצ"ג חלקים אחת לג' שנים מצטרפין ליום כדאיתא בערכין (דף ט':). נמצא דרובם מלאים. וכל שכן בהצטרף למיעוט שבאים העדים בבוקר. דהוי רוב שיודעים שהוא ראש חודש. ושפיר יש לומר שתקנו שיר של ראש חודש אם נודע שהוא ראש חודש בעת התמיד של שחר. גם מה שהביא ראי' מדלא פרש"י אותו יום קודש בכל ראש חודש. גם כן אינו נראה. דראש חודש לא נקרא יום קודש. תדע שבין שבת לראש חודש. ואפילו בין שבת לחול המועד מבדילין בין קודש

לחול על כן פי' אותו יום קודש ביום טוב קודש. שבין שבת ליום טוב מבדילין בין קודש לקודש. ועיין בזוהר הקדוש בפסוק ואנשי קודש תהיון לי קודש יותר קדושה מקדוש. ואין ראי' מדקאמרינן מקודש החודש שיהי' נקרא יום קודש:

ג

אך יש להביא ראי' דבראש חודש אין שיר של ראש חודש רק במוסף מהא דסוכה (דף נ"ד:) דמקשה לרב אחא דאמר תוקעין על כל מוסף ומוסף. מהא דראש חודש שחל להיות בשבת שיר של ראש חודש דוחה לשיר של שבת. ואם איתא נימא דשבת ונימא דראש חודש. עד כאן. ואם איתא שתקנו שיר של ראש חודש בתמיד של בין הערבים. נימא דהכא בתמיד של בין הערבים. אלא ודאי דבתמיד לא תקנו של ראש חודש כלל רק במוסף ושפיר מקשה לר' אחא:

ד

ובמ"ש דבראש חודש לא תקנו שיר רק במוסף ניחא עוד הסוגיא דמשני רב ספרא מה דוחה דוחה לקדם, ומקשה ואמאי תדיר ואינו תדיר תדיר קודם ע"ש. ולכאורה קושיא זו אפילו בלא דר' ספרא דהא דין תדיר אפילו לדחות שאינו תדיר לגמרי כדאי' במנחות (דף מ"ט) עיין שם, ובתוס' כתבו בלא ר' ספרא הי' יכול להקשות כן. אך אין כן משמעות הסוגיא. אך לפימ"ש דלא תקנו שיר של ראש חודש אלא במוסף. ובשבת הא יש בשל שחר מזמור שיר ליום השבת. ובשל בין הערבים אז ישיר מי כמוכה ואז ישיר כדאיתא ר"ה ל"א ע"א. אם כן אם גם במוסף יאמרו של שבת ולא של ראש חודש לא יאמרו שיר של ראש חודש כלל. אבל אם ידחה של ראש חודש לשל שבת. הרי אמרו של שבת בשל שחר ועוד עתיד לומר של שבת בין הערבים. וכהאי גוונא ברכות (דף שליח ציבור שלא הזכיר של ראש חודש בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרו במוספין. אך לר' ספרא דמשני לקדם. דבין כך ובין כך יאמרו שיר של ראש חודש גם כן. שפיר מקשה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וגבי חול המועד סוכות דתני התם דאומר "הומבה"י". ואם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה. היינו משום דהתם בשני התמידין החלל מכה אפילו כשחל בשבת. כדתנן בערכין י' ע"א דחליל מכה בשמונת ימי החג. ואי אפשר לשמונת ימי החג בלא שבת. והא דחליל מכה מפורש בגמרא משום דיחיד גומר בהן את ההלל. ופרש"י שם שגם הלוים בשעה שהחליל מכה משוררים ההלל. ואם כן גם בשבת בשני התמידין משוררים שיר של יום טוב ולא של שבת. והיינו משום שמחת ההלל עדיף על כן במוסף דוחה שיר של שבת לשל יום טוב. אבל בראש חודש נהפוך הוא כנ"ל. על כן לא מקשה רק לרב ספרא:

ה

והנה הגם שביארנו שבראש חודש לא תקנו בתמידין שיר של ראש חודש. אין ראי' מזה ליום טוב שלא תקנו בו שיר בתמידין. דיש לומר שאני ראש חודש שלא תקנו חכמים בשחרית ומנחה ברכה בפני עצמו רק במוסף. הוא הדין דלא תקנו בו שיר רק במוסף. אבל ביום טוב שתקנו בו ברכה גם בשחרית ומנחה. הוא הדין שתקנו בו שיר. ודומה לראש השנה שתקנו בו שיר בתמיד של בין הערבים. ומכל מקום נראה ללמוד מזה לחול המועד פסח שלא תקנו בו שיר בתמידין. ובשביעי של פסח צ"ע. דמראש חודש אין ראי' כנ"ל. ויש לומר שדומה לראש השנה. או יש לחלק שהרי כל ימות השבוע תקנו שירה נגד מה שנברא בו במעשה בראשית ממילא בראש השנה שבו נברא העולם. ראוי לומר בו שיר בפני עצמו. שאינו בדין לומר בו שיר פרטי נגד מה שנברא ביום זה. ור"ה נחשב בריאת העולם בכללי. אבל בשאר יו"ט אפשר שלא עקרו שיר של יומו:

ו

העולה מזה דבי"ב ימים שהחליל מכה בו אמרו הלוים הלל בתמידין. ושבועות ושמונת ימי החג ויום טוב ראשון של פסח מכללם. ובראש חודש ובחול המועד פסח לא תקנו בו שיר בתמידין. ושביעי של פסח ויום הכיפורים צ"ע:

סימן כה

א

קיימא לן סוכה (דף נ"ה) יום שיש בו ב' מוספין או ג' אומרים שיר אחד ותקיעות פעם אחת לכל המוספין. ומפיק לי' מקרא. לאביי מדכתיב ובראשי חדשיכם הוקשו כל החדשים זה לזה. ולר' אשי מדכתיב ובראשי איזה חודש שיש לו שני ראשים זה תשרי ואמר רחמנא חדשכם חד:

ב

ונסתפקתי בעצרת שמלבד המוסף מקריבין פר ושני אלים ושבעה כבשים ושני כבשים שלמים לחובת היום עם הלחם. אם צריכין תקיעות בפני עצמן. דמקרא לא מפיק אלא בזה וזה מוסף. אבל אלו שהם קרבנות משונים. אלו למוסף ואלו לחובת היום יש לומר שאין שייכים זה עם זה. ותוקעין ומשוררין לאלו בפני עצמם ולאלו בפני עצמן. והביאני לספק זה דהנה ביום שיש בו מוסף שהי' תוקעין למוסף בפני עצמו כדתנן סוכה (דף נ"ג:) ובמוספין הי' מוסיפין עוד תשע ואין ממתינים בניסוך של שחר עד אחר המוספין. פשוט משום שמוספין זמן הקרבתן בשש [עי' ר"פ תמיד נשחט] לאחר בוקר. כי בוקר

עד ד' שעות וניסוך שעם הקרבן תמיד של שחר מחויב להיות בבוקר. אך ביום הכיפורים שתיכף לאחר תמיד וקטורת של שחר עשה המוספין בעודו לבוש הבגדים שלבש לתמיד של שחר. נראה ודאי שהי' בבוקר שהי' ממהרין מאד בעבודות קודם שיחלש הכהן גדול מתענית כמ"ש התוס' יומא (דף כ"א) סד"ה משום חולשה דכהן גדול. ואם כן הי' יכולין להמתין עם ניסוך היין של שחר עד אחר מוספין ויהי' תקיעות פעם אחת לשתיהם. ובפייט אתה כוננת שקודם המוספין ניסוך היין בכל כלי שיר:

ג

ועוד קשה לי לפי מה שכתבו בתוס' ישנים יומא (דף כ"ו:) דהא דמוספין בשש. היינו שלא יאחרם משש. אבל מקודם לכן מותר להקריבם לכתחילה מדמצלינן צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא *). ואם כן הי' יכולין לעשות המוספין בכל שבת גם כן בבוקר ויתקעו על תמיד של שחר ומוספין ביחד כמו שתוקעין על כל המוספין ביחד. אלא ודאי תמיד ומוסף שני מיני חיובי קרבן הם. ועל כן צריכין לתקוע לכל קרבן בפני עצמו. והוא הדין מוסף וחובת היום שני מיני חיובי קרבן הם. וצ"ע לדינא:

סימן כו

א

פלוגתא דתנאי ריש פרק החליל אם עיקר שירה בפה או עיקר שירה בכלי. והרמב"ם פסק עיקר שירה בפה. ובהלכות שבת פסק קושרין נימא במקדש. ותמוה דכיון דעיקר שירה בפה ממילא בכלי לאו עבודה היא ואיך ידחה שבת. ולכאורה יש ליישב עפ"י הסוגיא דסוף עירובין דאמר ר' שמעון עונבה אבל לא קושרה דאתי לידי חיוב חטאת. ופרש"י במדינה אם יעשה קשר של קיימא. וכיון דחשיב קשר שאינו של קיימא. שוב אין שבות במקדש. אך אין נראה לי תירוץ זה. דלכאורה חשיב של קיימא מאחר שאין דעתו להתירו עולמית. שלמחר יזרוק הנימא ויעמיד אחרת במקומה. ועל הקשר אינו חושש להתירו אך הואיל ואין צריך הקשר רק ליומו ואין צריך שיהי' של קיימא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטר ר"ש. והוי רק שבות. על כן צריך ר"ש לפרש הטעם משום דאתי לידי חיוב חטאת. אך הרמב"ם דפסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב הוה מלאכה דאורייתא לדידי'. וקשה:

ב

עוד קשה לי ריש פרק החליל בפלוגתא דרבנן ור' יוסי בר' יהודה אם החליל דוחה שבת. וקאמר רב יוסף מחלוקת בשיר של קרבן דמר סבר עיקר שירה בכלי ועבודה היא ודוחה

את השבת ומר סבר עיקר שירה בפה ולאו עבודה היא ואינה דוחה את השבת. כתנאי עבדי כהנים הי' [אוחזי כלי שיר בשעת הקרבן] דברי ר"מ. ר"ח בן אנטיגנוס אומר לוים היו. מאן דאמר עבדים היו סבר עיקר שירה בפה [ועל כן אוחזי כלי שיר עבדים היו]. ומאן דאמר לוים היו סבר עיקר שירה בכלי. ומסקנא דכולי עלמא דעיקר שירה בפה. מר סבר הכי הוה מעשה כו' נפקא מינה למעלין מדוכן ליוחסין ולמעשר. ור' ירמי' בר אבא אמר מחלוקת בשיר של שואבה. אבל שיר של קרבן דברי הכל עבודה היא. ומסקנא כר' ירמי' בר אבא ודר' יוסף אסיק בתיובתא. ותמוה דסוגיא סותרת מיני' ובי'. דאסיק דכולי עלמא עיקר שירה בפה. ואסיק דכולי עלמא עבודה היא:

ג

ובתוס' הקשו כיון דמתניתין דערכין דעבדי כהנים היו סוברת עיקר שירה בפה. ושם תני החליל מכה בשמונת ימי החג. ואי אפשר לשמונת ימי החג בלא שבת:

ד

עוד קשה דברי התוס' יבמות (דף פ"ו.) בהא דקניס עזרא לוים שלא עלו כדכתיב ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם. ובתוס' והא דתנן בקידושין עשרה יוחסין עלו וקחשיב לוים ופרש"י דאותם לוים הי' קצוצי בהונות כו'. ולפי שלא מצא שם ראוים לשיר קנסם. ואפילו למאן דאמר עיקר שירה בפה. מכל מקום הקפיד משום דאיכא נמי מצוה בכלים. ותמהו בספר גבורת ארי וחקרי לב. דלמאן דאמר עיקר שירה בפה. שיר בכלים אפשר בישראלים ואפילו בעבדים ולמה הקפיד. ה) וליישב כל זה נראה על פי מה שלמדתי מתשו' הרשב"א הובא בב"י אורח חיים (סימן ל"ב) נגיעה בין אות לאות אינו פוסל אלא בשעת כתיבה. אבל לאחר כתיבה כיון דאפשר בגרירה ויהי' מוקף גויל אין גרירה מעכבת בו. אבל דיבוק בשעת כתיבה אפי' יגרור לא יועיל דהוה חק תוכות. ואינו מובן דאפי' דיבוק בשעת כתיבה כיון דהוה אות על ידי שראוי לגרירה. ממילא לא יחשב הגרירה חק תוכות. שמתחילה קודם הגרירה הי' כתב. וצריך לומר דלא חשיב ראוי לבילה רק אם קודם שהכשרנו בלא בילה הי' ראוי לבילה. אבל זה כל כמה שלא הוכשר האות בלא גרירה לא הוה ראוי להיות מוקף גויל על ידי גרירה דכיון שלא הוכשר הוי הגרירה חק תוכות ודו"ק:

ו

ולמ"ז יש לומר כיון דמצוה נמי בכלים אף בדיעבד אינו כשר בלא כלים אלא אם כן ראוי בכלים דזה טעם דבעינן ראוי לבילה משום דמצוה לכתחילה בבילה ממש כמ"ש התוס' בנדה (דף ס"ו:):

ז

והנה הא דכשר בעבדים אף דאיכא מצוה בכלים כיון דאינו לעכב לא חשיב עבודה. אבל אם הי' פסול השיר בלא כלים ודאי הי' חשיב עבודה [כהא דיומא (דף ל"ב:) יכול לא מירק יהי' פסול אם כן הוי עבודה באחר אלא מצוה למרק יע"ש] ועל כן כיון שלא מצא לוים רק קצוצי בהונות חשיב אינו ראוי לשיר בכלים. דאף דאפשר בישראלים ובעבדים. הא כל זמן שלא הוכשרנו השיר בלא כלים השיר בכלים עבודה וצריך לוים ולוים ליכא ואינו ראוי לשיר. ודומה לתשו' רשב"א הנ"ל דמשום דכל זמן שלא הוכשר האות בלא גרירה אינו ראוי להכשר דאפילו יגרור לא יועיל כיון דלא הוי אות בלא גרירה הוי חק תוכות. אף שאם נאמר דהוי אות בלא גרירה על ידי שראוי להיות מוקף גויל אין הגרירה חק תוכות והוי ראוי לגרירה. מכל מקום דכל זמן דלא הוכשר על ידי ראוי להיות מוקף גויל. לא חשיב ראוי. הכא נמי אף שאם יוכשר השיר בפה על ידי שראוי בכלים. יהי' ראוי בכלים על ידי עבדים. מכל מקום כיון דכל זמן שלא הוכשר בפה בלא כלים אינו ראוי לכלים. דכיון שאינו כשר בלא כלים עבודה היא וצריך לוים דוקא ולוים ליכא. שוב לא חשיב ראוי:

ח

ובמ"ש דלא הוכשר בפה אלא אם כן ראוי גם בכלים ניחא הא דעירובין (דף ק"ב:) קושרין נימא במקדש. אף למאי דקיימא לן עיקר שירה בפה. כיון דשבת הוא ואין כנור אחרת זולתה ואם תאסור לתקנה לא יהי' ראוי לכלים ויעכב השיר דבפה על כן דוחה שבת:

מ

עך לפי זה יקשה הא דרב יוסף דריש פרק החליל דפליגי בעיקר שירה אם בפה אם בכלי. דלמאן דאמר עיקר שירה בפה אסור בכלי בשבת. ואם כן שוב אינו ראוי לכלי ויעכב. ואף דאיסור שיר בשבת מדרבנן. ומן התורה ראוי לשיר מכל מקום כיון דמדרבנן אסור ואינו ראוי יפסול על כל פנים מדרבנן. וראי' מהא דב"ב (דף פ"א.) בקונה שני אילנות דספק אם קנה קרקע ומביא וקורא או לא קונה ואינו מביא. אינו מביא מספק. כיון דאינו ראוי לקריאה דילמא אתי לאפקועי מתרומה ומעשר. קריאה מעכב. ואף דהאי חששא דרבנן הוא חשיב אינו ראוי. ואף דבפסחים (דף ע"ח:) גבי נטמאו ציבור בין שחיטה לזריקה יזרק הדם ואל יאכל הבשר בטומאה משום גזירה שמא יטמאו לשנה הבאה לאחר הזריקה ויאכלו. הרי דאף דמדרבנן אינו ראוי לאכול. הפסח כשר. צריך לומר דרק מדאורייתא כשר ויזרוק הדם שיצאו ידי חובת פסח מדאורייתא והתם פסולים הבכורים מדרבנן ויהי' אסורים באכילה וירקבו ולמה יביא. ואם כן הכא נמי יפסול מדרבנן אם

יאסור לשיר בכלים. ואם כן שוב ידחה העבודה דרבנן איסור שיר דרבנן. כשם שעבודה דאורייתא דוחה מלאכה דאורייתא כהא דעירובין (דף ק"ב:) הנ"ל. כמו כן ידחה עבודה דרבנן איסור שיר דרבנן. ואין לומר דסבירא ליה לרב יוסף כתנא דאסר בהא דעירובין שם וכפרש"י דשיר חשיב רק מכשירי עבודה ומכשירין אינם דוחין. דאם כן אפילו למאן דאמר עיקר שיר בכלי לא ידחה. ואין לדחוק דאיסור דרבנן אף מכשירין דוחין. דלשון עבודה היא ודוחה שבת לא משמע הכי כלל. דאם כן אינו דוחה שבת רק איסור דרבנן:

י

וליישב זה נראה דהנה צריכין להבין דברי רש"י עירובין (דף ק"ב:) ד"ה קרבן. דקשירת נימא בכנור במקדש הוי מכשירין משום דשיר מכשירי עבודה. ולמה לא פי' כפשטו דשיר בעצמו דוחה כיון שעבודה היא. אך תיקון הכנור חשיב מכשירין. אך נראה דקשה לי' לרש"י מאי טעמא דתנא דמתניתין שם דמתיר מכשירין משום שנפסק הכנור בשבת חשיב שאי אפשר לעשותו מע"ש. מאי שנא מינוקא דאשתפיך חמימי בשבת דאסור להחם בשבת. וכן פרק קמא דיומא (דכ"א.) לא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם פרש"י שאם יארע בו פסול אין אחר להביא תחתיו שהוא נקצר בלילה מוצאי יום טוב ואין מרבין לקצור אלא כפי השיעור של עשרון מנופה בי"ג נפה. וכן שתי הלחם נאפין מערב יום טוב. ואין אפייתן דוחה יום טוב. ואם יפסל לא יאפו אחרת ביום טוב עד כאן לשונו. הנה דאף שאירע בו פסול ביום טוב אינו דוחה. והטעם פשוט משום דלא הוי בעידנא. ומכשירין שלעולם מוכרח לעשות בשבת הוא מכלל המצוה כדברי תוס' ישנים כתובות ל"ח. שאם לא הי' אפשר לאכילה בלא הגבהה הי' זה מכלל העבירה. והכא נמי אם לא הי' אפשר מערב שבת הוי מכלל המצוה שקבוע לו זמן. אבל כיון שאפשר תמיד מערב שבת אף שעתה אירע שנשפך אינו דוחה משום דלא הוי בעידנא. הכא נמי אף שנפסק הנימא בשבת לא ידחה:

יא

ע"כ צריך לפרש על פי מה שכתב רש"י בע"ז (דף מ"ז.) דקיימא לן דשיר מעכב הקרבן כן משמע בתענית. ועל כן מנסכין היין תחילה ואחר כך מתקנין הכנור ומשוררין. והרי על ידי תיקון הכנור הוכשר הקרבן למפרע. וכהאי גוונא חשיב בעידנא וכמ"ש התוס' פסחים (דף נ"ט.) גבי מחוסר כיפורים בערב פסח שמביא כפרתו אחר התמיד משום דעשה דפסח דוחה עשה דהשלמה. והקשו בתוס' הא לא הוי בעידנא. ותירץ ריב"א ששוחט הפסח. ואם יהי' אסור להקריב לא יהי' ראוי לאכילה ויפסול. ועל ידי שמקריב יצא למפרע חשיב בעידנא*). והכא נמי חשיב בעידנא. וע"כ אינו דומה לאישתפיך

חמימי וכן להא דעומר ושתי הלחם. ועל כן מוכרח לפרש משום דהוי מכשירי עבודה דוחה עבודה את השבת. אבל אי אפשר לומר דשיר עצמו ידחה. דאם כן לא הוי בעידנא. ודומה לאישתפיך חמימי ולאירע פסול בעומר ובשתי הלחם:

יב

נשוב להא דרב יוסף שהקשינו באות ט' ונאמר דרב יוסף סובר כמאן דאמר בעירובין (דף ק"ג.) דמכשירין אף שאי אפשר לעשותו מאתמול והוי בעידנא כנ"ל. מכל מקום אינו דוחה כיון דהוא מכשירין. והכא למאן דאמר עיקר שיר בכלי. השיר בעצמו עבודה ודוחה. אבל למאן דאמר עיקר שירה בפה. רק שתאמר אם לא ידחה לא יהי' ראוי בכלי ויפסול השיר בפה. על כן נתיר לו. ואף שהשיר בכלי לא יהי' עבודה מכל מקום השיר בפה יהי' עבודה כשרה. נמצא שנתיר השיר בכלי כדי שיכשר השיר בפה. ואם כן הרי הוא רק מכשירין. והא מכשירין אינו דוחה על כן אסור השיר בכלי. ומכל מקום השיר בפה כשר מדאורייתא. כמ"ש לעיל אות ט' משום דהוא רק מדרבנן אינו ראוי] (ואפשר סבירא לי' לר"י השיר אינו מעכב את הקרבן). ורחב"א סבירא לי' כמאן דאמר קושרה דמכשירין דוחה. וע"כ אפילו למאן דאמר עיקר שירה בפה מכל מקום כיון שאם לא נתיר בכלי יפסול השיר שבפה הו"ל מכשירין שדוחה. ומיושב הכל בעז"ה:

יג

וראיתי לרש"י ע"ז (דף מ"ז.) בד"ה לחצוצרות וזה לשונו דקיימא לן בהחליל שיר מעכב את הקרבן. ולא נמצא זה בפ' החליל שידבר הגמ' כלל מדין זה. ויש לומר דקשיא לי' לרש"י כיון דקיימא לן עיקר שירה בפה והכי ס"ל למתניתין דערכין. אם כן איך שיר בכלי דוחה שבת. ולרש"י לשיטתו ביבמות (דף ו'.) אי אפשר לומר משום שאם נאסור בכלי. ולא יהי' ראוי יפסול השיר בפה. שהוא כתב שם דיבום אי אפשר לדחות לא תעשה דאחות אשה משום דאפשר בחליצה ואף דכל שאינה עולה ליבום אינו עולה לחליצה והתוס' הקשו עליו כן. ורש"י ס"ל דסוף סוף אם נתיר היבום יהי' אפשר בחליצה אי אפשר להתיר. הכא נמי אם נתיר בכלי יהי' ראוי. ואף אם לא ישורר בכלי יוכשר ושוב אי אפשר להתיר השיר בכלי. ובהא דעירובין יש לומר כיון שאין הכנור מתוקן אף אם נתיר לו לתקן סוף סוף בשעת השיר בפה עדיין אינו מתוקן. והמצוה הוא שיהי' שניהם יחד ולא הוי ראוי. אבל בהא דהחליל שראוי לשיר בכלי רק משום האיסור ואם נתיר יהי' ראוי ואפילו לא ישורר יוכשר ואיך נתיר:

יד

ע"ב צריך ליישב באופן אחר. דהנה ראוי לבאר אם השיר מצוה בפני עצמו או הוא להכשר קרבן. ונראה דהדבר תלוי אם השיר מעכב הקרבן. וכן משמע בספרי שומע אני קרבן שלא תקעו עליו יופסל. תלמוד לומר והיו לכם לזכרון. לזכרון נתנו ולא להכשר קרבן. הרי דמשום דס"ל דאינו מעכב לא חשיב להכשר קרבן. ומדבריו שמענו דאי מעכב חשיב להכשר קרבן. והנה לדברי התוס' יבמות (דף פ"ו.) הנ"ל דאפילו אי עיקר שירה בפה מצוה נמי בכלים. צריך לומר דהא שאינו דוחה שבת אף דמשום לכתחילה דוחה שבת כמו שמוכיח ר' שמעון פסחים (דף ס"ח:) מהא שמקריבין אברים ופדרים בשבת ביום אף שאפשר משתחשך רק משום חביבה מצוה בשעתה דוחין. אך בגמרא מנחות (דף ע"ב:) מחלק דבמקום שכבר דחתה שחיטה שבת. שוב דוחין אף לכתחלה. אבל במקום שלא דחתה אין דוחין משום לכתחילה. והכא השיר לא דחה שבת ואף שהקרבן דחה. השיר הוא מצוה בפני עצמו. הכי ס"ל לרב יוסף. ור' ירמי' בר אבא סבירא לי' שיר מעכב קרבן. ולהכשר קרבן בא השיר. והקרבן דחה שבת. על כן שוב דוחין גם בשיר משום דלכתחילה מצוה גם בכלים. [לא מיבעי' למה דפסק הרמב"ם ז"ל נסכים הבאים בפני עצמן אין טעונין שירה דהשיר קאי איין ואקרבן יחד. והשיר מעכב גם גוף הקרבן היינו האברים ופדרים ועמ"ש לעיל סימן כ"ב והקרבן דחה בשחיטה להקטרה. אך אף אם הבאים בפני עצמן טעונין שירה ולא מעכב רק הניסוך. מכל מקום הניסוך גם כן דחה שבת בדרבנן בתקיעת כהנים בחצוצרות שהם להכשר קרבן למאן דאמר שיר מעכב הקרבן. דשיר כהנים ושיר לוים דין אחד להם כדמוכח מהא דמוכיח הש"ס דאין טעון שירה אלא קרבן ציבור הקבוע לו זמן מתקיעות דכהנים. וכיון שכבר דחתה בשיר דכהנים. ידחה נמי בשיר כלים דלוים] הכי ס"ל לריב"א. נמצא רב יוסף ור' ירמי' בר אבא פליגי בשיר מעכב הקרבן. דלר"י לא מעכב ולריב"א מעכב. וכיון דאיתותב רב יוסף וקם דינא כר' ירמי' בר אבא קיימא לן שיר מעכב הקרבן:

טו

עוד נראה ליישב דברי רש"י, ע"ז הנ"ל ותוס' יבמות הנ"ל ופסק רמב"ם הנ"ל. דהנה ביומא (דף ל"ג.) סידור שני גיזרי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי מכשיר עדיף. פרש"י דעצים מכשירי קטורת הם. ואינו מובן דמכל מקום אינם מכשירי דישון. וצריך לומר משום שכל הדישון לצורך הקטורת. ממילא העצים מכשירים גם הדישון [וזה שכתב הרמב"ן פרק בראשונה בשם הגמרא דפרק אמר להם הממונה דדישון מכשיר הקטורת. כוונתו למה שכתבתי]. אך דמהאי טעמא גם הדישון מכשיר העצים שלצורך הקטורת.

וצריך לומר כמ"ש התוס' ישנים שם ד"ה אפילו דבלא גחלים לא יוכלו להקטיר ובלא דישון יוכלו. והנה ברש"י שם (דף כ"ד:) בהא דבעי הש"ס עבודת סילוק בהיכל ללוי [דמחייב בזר על עבודת סילוק בחוץ] אם חייבין עלי' מיתה לעבודת פנים מדמינן לי' ופטור או לעבודת חוץ מדמינן לי' וחייב פרש"י כגון דישון מזבח הפנימי. ומבואר דאף דאינו רק לצורך קטורת ואינו צורך גמור דאפשר להקטיר בלא זה יש בו חיוב מיתה. ואף דבעלמא במה שאינו עיקר עבודה זר פטור עלי' כגון שזרק שירי הדם מוכח בזבחים (דף ל"ח:) דפטור. והכי נמי בדישון שאינו רק צורך קצת לקטורת. צריך לומר דמכל מקום כיון שהוא צורך קטורת שהוא עבודה גמורה אף שהוא רק תיקון ויפוי קצת לקטורת חייב. ושמור זה:

טז

מעתה שיר הלוים בכלי שכתבו התוס' יבמות (דף פ"ו.) דאף שאינו עיקר שירה. מכל מקום מצוה היא ולאו עבודה היא. כיון שאינו עיקר. ודומה לזר שזרק שירי הדם דפטור. מכל מקום זה ניחא אם שיר אינו מעכב הקרבן ואין השיר מכשירי קרבן. אבל אם השיר מעכב הקרבן. והשיר מכשיר הקרבן כדמוכח בספרי הנ"ל. ממילא השיר בכלי שגם כן מצוה אף שאינו מכשיר גמור. שאם הקריב בלא שיר בכלי כשר. מכל מקום תיקון קצת הוא לקרבן. וכשם שעיקר שיר מכשיר הקרבן לגמרי. כמו כן השיר בכלי מיפה קצת הקרבן. וכבר הוכחנו באות ט"ו דמיפה קצת לקרבן גמור חשיב עבודה על כן שפיר אמר ר' ירמי' בר אבא. אבל שיר של כלי דברי הכל עבודה הוא [ור' יוסף סבירא לי' שיר אינו מעכב הקרבן]. ולא תקשי מהא דעבדי כהנים היו. דשאני התם שהרי מי שאינו לוי המשורר בכלי אינו מתקן הקרבן כלל. שאם תאמר שמתקן עבודה הוא. וכשהוא זר מחלל ואינו מתקן הקרבן. רק אדרבא גרועי גרעה כמ"ש התוס' מנחות. (דף י"ח:) דזר שעבד גרוע מלא עשה כלל. דאף שלא בלל כשר זר שבלל חילל. והכא נמי אם לא שרר כלל בכלי הוא כשר דעיקר שירה בפה. ואם שרר זר אם תמצא לומר שמתקן עבודה היא וחילל. ועל כן אינו מתקן. וכיון שאינו מתקן שוב לאו עבודה היא רק מצוה בעלמא בעצמותו [כמו למאן דאמר אינו מעכב דהוא מצוה בעצמו גם כן] ועל כן כשר בעבדים. ובעלמא זר שעבד אף שחילל. מכל מקום פעל קצת בעבודתו. שהרי נשפך דמה אם עלה ירד. ואלו קבלו פסולים וזרקו את דמו אם עלו לא ירדו. הרי דמכל מקום שם עבודה עלי' להכשיר. אבל זה שבעצמותו לאו עבודה היא דעיקר שירה בפה. רק דנחשב עבודה משום שמכשיר הקרבן. והא אדרבא הרי הוא פוסל הקרבן. דמבלעדי השיר שבכלי הי' כשר ועכשיו על ידי עבודה בזר מחללו. והשתא דס"ל דשיר מעכב הקרבן. כשם שהלוי

מכשיר הקרבן, כמו כן הזר מחללו. ואף דבכלי אינו מכשיר וצורך גמור אל הקרבן. שוב דומה לבלילה דאף שאינו צורך גמור ולא בלל כשר. מכל מקום זר שבלל חילל. ואף אם תמצא לומר דכיון שהלוי אינו מכשיר גמור. הזר אינו פוסלו לגמרי. מכל מקום פוגם קצת ולא מכשיר הוא וכשר בעבדים. וניחא התוס' ביבמות הנ"ל שהקפיד עזרא שלא עלו לוים ראוים לשיר בכלי. אף שעבדים כשרים לזה. מכל מקום אינם ראוים לתיקון הקרבן והי' לוים גם כן כמ"ש הרמב"ם ומפורש בכתוב בכמה מקומות שהיו לוים משוררים בכלי. והם הי' לתיקון הקרבן רק שהי' שם זרים גם כן. ושיר דזרים הי' רק מצוה לא תיקון הקרבן. וכן כשהי' שלא בכלי שרת. דכלי חול הוא פסול בקרבן [כמ"ש התוס' זבחים (דל"ד:) בד"ה וליהוי דיחוי יע"ש] על כן אינו מתקן הקרבן רק מצוה בעלמא. אבל לוי ששורר בכלי. עבודה גמורה כנ"ל. וניחא לישנא דר' ירמי' בר אבא והרמב"ם העתיקו עבודה הוא. וניחא הא דעירובין שדוחה שבת דעבודה הוא. רק יש להקשות כיון דאינו מעכב. משום לכתחילה איך ידחה שבת. בזה צריכין לומר כיון דפסק הרמב"ם נסכים הבאים בפני עצמן אין טעונין שירה וקאי השיר גם אאברים ופדרים. וכבר דחתה שחיטה והקטרה את השבת. שוב דוחין גם משום לכתחילה. נמצא רב יוסף דפליג ס"ל דשירה אינו מעכב הקרבן ובעצמותו לאו עבודה הוא. ור' ירמי' בר אבא סבירא לי' מעכב כנ"ל באריכות. וקיימא לן כר' ירמי' בר אבא. וזה שכתב רש"י בע"ז דאפסיק הלכתא בהחליל שיר מעכב הקרבן:

סימן כז

א

ולענין הלכה אם שיר מעכב את הקרבן איתא בערכין (דף י"א.) תנו רבנן השיר מעכב את הקרבן דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אינו מעכב ולכאורה נראה דהלכה כחכמים. אך פ"ד דתענית (דף כ"ז.) אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים לוים וישראלים מעכבים את הקרבן פרש"י כולם משום מעמד. וריטב"א פי' כהנים משום עבודה. לוים משום שיר ישראלים משום מעמד. ובירושלמי דכהנים משום חצוצרות. ואף דבספרי שומע אני קרבן שלא תקעו עליו יפסול תלמוד לומר והיו לכם לזכרון לזכרון נתנו ולא להכשר קרבן. יש לומר דהא כחכמים ערכין (דף י"א.) דאין שיר מעכב הקרבן. ותקיעה דכהנים ושיר דלוים דין אחד להם. כדמוכח מהא דמייתי ראי' (שם ע"ב) דאין אומרים שיר אלא על קרבן ציבור הקבוע לו זמן מקרא דלעולותיכם וזבחי שלמיכם דכתיב גבי תקיעות דכהנים. והא דתענית כר' מאיר דשיר מעכב הקרבן] במתניתא תנא ר' שמעון בן אלעזר

[אומר גי' הב"ח] כהנים לוים [ישראלים ירושלמי] וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי מר סבר עיקר שירה בפה מר סבר עיקר שירה בכלי. ומבואר דלכולי עלמא שיר מעכב את הקרבן. ועל כן מעכבים לוים. ורב יהודה אמר שמואל סבירא ליה עיקר שירה בפה על כן אין כלי שיר מעכבין. אבל שיר עצמו מעכב. ואפילו לפרש"י דלוים משום מעמד. מכל מקום מדמפרש בש"ס טעמא דרב יהודה אמר שמואל משום דעיקר שירה בפה ולא משום דאינו מעכב. מכלל דס"ל להש"ס דלכולי עלמא מעכב:

ב

מיהו הא יש לדחות דהא רב יהודה אמר שמואל בערכין (דף י"א.) יליף עיקר שירה מן התורה מדכתיב ושרת בשם ד' אלקיו איזה שירות שבשם ד' הוי אומר זה שירה. פרש"י שבשם ד' שמזכירין בו שם שמים. הרי דעיקר שירה בפה. אבל שאינו מעכב אינו ברור אם רב יהודה אמר שמואל סבירא לי' הכי. על כן אמר הש"ס טעם ברור. מיהו לפי' הריטב"א מוכח להדיא דשיר מעכב גם לרב יהודה אמר שמואל וכיון דרב יהודה אמר שמואל אמורא הכי ס"ל פשיטא דקיימא לן כוותי'. וכן לפי הירושלמי מוכח גם כן מהא דכהנים מעכבים משום חצוצרות:

ג

ובתשו' מהר"ם אלשיך (סימן קל"ח) פסק גם כן דשיר מעכב את הקרבן. אך בתמיד של בין הערבים אינו מעכב. ובזה פירש דברי הטור (סי' קל"ג) שכתב דשיר לא הי' מצוותו נעשית אלא בבוקר ותמוה. דמפורש פרק יום טוב דאף בין הערבים אמרו שיר ואפילו בחול. שהרי מפורש בגמרא שאמרו שיר של חול בין הערבים. וכן בפרק החליל דאין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש ט' בין הערבים. ותקיעות חצוצרות דכהנים ושיר דלוים חד דינא להו דמפורש בתמיד דבעת שיר הלוים היו כהנים תוקעין בחצוצרות. וכן בערכין מוכיח דאין הלוים אומרים שירה אלא על קרבן ציבור שקבוע לו זמן מלעולותיכם ולזבחי שלמיכם [מה עולה קדשי קדשים אף שלמים קדשי קדשים ומה שלמים קרבן ציבור הקבוע לו זמן אף עולה] דכתיב בחצוצרות דכהנים. ועל כן פי' מהר"ם אלשיך דהטור לענין עיכוב קאמר דרק בשחר מעכב ולא בין הערבים ודברי הטור אלו הובאו בחקרי לב בשם ספר חפלות ר' עמרם גאון כתיבת יד אך הטעם אינו מובן:

ד

ואומר אני שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו של ר"ע גאון שכמעט הדבר מפורש בס' הזוהר ויחי. דהנה בתורה לא נזכר חצוצרות רק ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם. ובתמידין לא נזכר. רק בספרי וביום שמחתכם אלו השבתות. ר' נתן אומר אלו

התמידין. ובזוהר הנ"ל (רכ"ט:) ז"ל תרין קרבנין ליומא לקבל תרין אלין. דאינון שמחה ורננה שמחה בצפרא ורננה ברמשא, וע"ד את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים עד כאן לשונו וכיון דשמחה רק בצפרא ובקרא כתיב וביום שמחתכם. נמצא שאין חיוב חצוצרות רק בצפרא. וכבר ביארנו באות א' דשיר דלוים למדין מחצוצרות. ואין שיר הלוים מן התורה רק בשחר ומדרבנן גם בתמיד של בין הערבים. אבל אי אפשר שיעכב כיון דמן התורה לא בעי שיר כלל:

ה

ולכאורה יש לפרש בזה מאמר המשנה שלא יהו מקבלין עדות החודש מן המנחה ולמעלה משום השיר של בין הערבים שידעו איזה שיר לומר. ומוכח דבשחר אין קלקול. ופרש"י ידוע. ועל פי מה שפירשנו דברי ר' עמרם גאון יש ליתן עוד טעם ונאמר דלעולם מן הדין שלא ידחה שיר של יום טוב לשיר של יומו ימי בראשית. תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ועל כן בשחר אומרים שיר יומו כאילו חל בחול. אך בין הערבים דבחול השיר מדרבנן. ובראש השנה דכתיב ובמועדיכם ובראשי חדשיכם. וכיון שהשיר מן התורה רק משום ראש השנה ודאי ראוי לתקן בו שיר של ר"ה. כיון שהחיוב רק משום ראש השנה, ודומה למוספין שלעולם תקנו בו שיר. ואף דמדרבנן בחול נמי אומרים שיר בין הערבים. אתי דאורייתא ודחי דרבנן. ולפי זה בכל יום טוב בשחר אומרים שיר של חול משום מעלת התדיר. לבד בימים שהיחיד גומר את ההלל שהחליל מכה. והלוים משוררים ההלל. דשמחת ההלל עדיף. אבל בימים שאין החליל מכה יאמרו שיר של חול בשחר:

ו

אך קצת קשה לפי מה שהוכחתי לעיל סי' כ"ד אות ג' משמעתא דסוכה דמקשה לר' אחאי דתוקעין על כל מוסף מהא דשיר של ראש חודש דוחה לשיר של שבת. ואם איתא לימא הא ולימא הא. יקשה לישני דהא בשל בין הערבים. אלא ודאי בין הערבים לא תקנו שיר של ר"ח. ואם כן בראש חודש בין הערבים אומרים שיר של חול מן התורה. ואם כן בר"ה צריכין לומר שיר של חול מן התורה. דתדיר. דבכל י"א חדשי השנה היו אומרים בין הערבים שיר של חול מן התורה. ולמה ידחה שיר של יום טוב לשיר של חול. מה אמרת משום דבלא ראש השנה לא היו אומרים שיר כלל מן התורה. והא ליתא דמשום ר"ח היו אומרים מן התורה. ומשום ראש חודש הא אין עוקרין שיר של חול כדמוכח שמעתא דסוכה הנ"ל:

ז

ואולם יש לדחות הראי' מסוכה על דרך אגדה לפי המבואר בפסיקתא דר' כהנא בפסוק והי' מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו דלעתיד יעלו ישראל למקדש בר"ח ושבת והעננים מביאים אותם. וכשיחול ראש חודש בשבת יביאו אותם שני פעמים בשחר ובמנחה. ונראה הטעם לפימ"ש בתשו' רשב"א דכל השביעיות עיקרם בסופם. סוף המנין שלם. ועל כן שביעית אינה משמטת אלא בסופה ואם כן שבת נמי עיקרו במנחה. וראש חודש שהוא משום חידוש אור עיקרו בשחר שהוא גם כן חידוש אור. ולא במנחה סילוק אור. ועל כן מביאין אותם בשחר משום ר"ח. ובין הערבים בשביל שבת. ועל כן לא נזכר בפסיקתא דיום טוב שחל בשבת יביאו אותם שני פעמים. דיום טוב עיקרו במנחה כמו בשחר. ובמה שבאים במנחה לבד די. ואם כן בתמיד של בין הערבים אי אפשר בשום פנים שידחה של ר"ח לשבת. כיון דאז עיקר שבת. והיפוך מן עיקר ראש חודש דר"ח משום חידוש אור. ובין הערבים סילוק אור. ולעולם גם בראש חודש תקנו שיר של ר"ח ועיקרו שיר של חול. ואם כן אין שיר של חול מן התורה בין הערבים כלל. ולפי זה יצא שיטה חדשה דבין הערבים לעולם יאמרו שיר של ראש חודש או חול המועד וכל שכן שביעי של פסח. ופשוט בימים שהיחיד גומר ההלל. ובשחר לעולם אומרים שיר של חול לבד בימים שהיחיד גומר ההלל

סימן כח

ב"ה ב' שלח תור גאולה לפ"ק שוי"ר לכבוד אהובי ידי"נ הרב הגדול הצדיק המפורסם כקש"ת מו"ה מנחם אלי' שליט"א האבד"ק פילטץ:

יקרתו הגיעני. והנה בגופי' דעובדא קיצר מאוד ואי אפשר להשיב הלכה למעשה מאחר שלא נודע לי הקול כהוייתו ממש בכל פרטי דברים. ויש לדון את כ"ת לכ"ז כי הי' מאוס בעיניו לכתוב בדברים מכוערים כאלה. ומכל מקום אנכי אינני יכול להשיב הלכה למעשה רק אכתוב קצת דרך משא ומתן. וכ"ת כפי ידיעתו בטוב הקול ידין בדבר:

א

אחשוב כי תחלת ספיקו הוא. בשליח ציבור אם הלך לעשות זנות באשת איש ולא עלתה בידו. או לא נודע מה הי' בסופו:

ב

והנה הד"מ (סימן נ"ג סק"י) שליח ציבור שמרננין אחריו שנתפס עם הנכרית או שמסר או גיזם למסור כו' אם יש עליו עדים מעידים אותו כו' מעבירין אותו. ולכאורה דומה

לגיזם למסור. ויש לחלק דגיזם למסור הרי התיר עצמו למיתה והרי אז הי' רשע למות. ואם הזיק ממון אז פטור משום קים לי' בדרבה מניה כמו הבא במחתרת והזיק כלים דקרינא בי' שתי רשעיות. הנה דחשיב אז רשע למות ועל כן מעבירין אותו. מה שאין כן זה שהלך לגלות ערוה. דהגם שהרודף אחר ערוה מחייבי כריתות מצילין אותו בנפשו. היינו ברודף לאונסה. משום דמקפדת על פגמה. וכ"כ הרמ"א ח"מ (סימן תכ"ה סעיף ג') דהיינו דוקא ברדף לאונסה עיין שם. ואם כן זה שהלך לזנות מרצונה ולא ניתן להצילה בנפשו אינו דומה לגיזם למסור:

ג

אך בלא נודע מה הי' לו. נראה לי דאף שאין מעבירין אותו. מכל מקום אפילו מיעוט טוענים להעבירו. להם שומעין. [ולפנינו יתבאר דאפילו נודע שלא זינה באותם פעמים כל שהוחזק לעשות כן יכולים המיעוט להעבירו]. והנה במג"א שם סק"ז דאם יש קלא דלא פסק אפילו יחיד יכול למחות להעבירו ומשמע דב"ד אין נזקקים להעבירו רק אם אחד מוחה. וכן דקדק החת"ס חאו"ח (סימן י"א). ופי' דדומה לנחשדת דבקלא דלא פסק אין מוציאין אותה מבעלה. ומכל מקום כתב הב"ש (סימן י"א סק"ו) שאם בעלה רוצה לגרשה בעל כרחה מותר ואין בו משום חרם דרבינו גרשום דיכול לומר אני חושש ומאמין להקול. כמו כן יכול היחיד לומר אני מאמין להקול ע"ש. ובחזנות המיעוט יכולין לעכב ואפילו יחיד כל שיש טעם הגון:

ד

הן אמת שמ"ש בשם הב"ש לא מצאתי. כי הב"ש כתב בעידי כיעור דמפסדת כתובתה גם כן בלא התראה כמבואר ברמב"ם ולא הצריך קול לענין להפסיד כתובתה. אך בקלא דלא פסק לבד לא מצאתי בב"ש כלל. אך לענ"ד יש לדמותו למ"ש מהרי"ט בשידוכין שאם יצא קול שיש בו ממש על המשודכת יכול לבטל השידוך. ודומה לקודם שדייש במצרי שיכול לבטל המקח בקול. וכל שכן בחזן שמה בני העיר יכולין להעביר חזן כשר הוא רק מפני דרכי שלום ומפני החשד כעין שאין יכולין לשנות בית שמניחין בו את העירוב כמ"ש בכלבו בסוף הספר [דפוס פיזרדא] (ט"ו:) דודאי יכולין להעביר בקול:

ה

ואף דביש"ש פרק קמא דחולין דחזן יש לו חיובא דממונא על בני העיר כשמעבירין אותו. היינו דכיון שאין יכולין להעבירו בלא טעם משום חשד שוב אדעתא דהכי קבלוהו שלא יעבירו אותו בלא טעם ודברי ציבור אינן צריכים קנין. ומכל מקום כשיש קול דטעם חשד לא מהני כנ"ל. שוב גם טעם דאדעתא דהכי קבלוהו בטל. דלא קבלוהו שאפילו

יהי' קול לא יוכלו להעבירו. דכל עצמינו שאמרנו שקבלוהו שלא יוכלו להעבירו משום דידעו שלא יוכלו להעבירו משום חשד. אם כן אדעתא דהכי נחתי שלא יעבירוהו. אבל לא נחתי על דעת שאפילו בקול לא יעבירוהו דהא בקול לא חיישינן לחשד וק"ל:

ו

ומ"מ גם דמיון החת"ס טוב דהיכי דיכול לגרשה בעל כרחה. הוא הדין שיכולין להעבירו ואפילו יחיד. והנה לפי זה הדבר ברור דכל שיש רגלים לדבר כעין הא דרוכל יוצא יחיד יכול להעבירו כיון דשם קיימא לן דיכול לגרשה בעל כרחה בלא התראה. אך אפי' אין רגלים לדבר כל כך רק כעין עוברת על דת יהודית כגון שמתייחדת עם העריות דאף בעוברת על דת יהודית אינה מפסדת הכתובה בלא התראה. ופשטות לשון רמ"א (סימן קט"ו) דהוא הדין לענין לגרש בעל כרחה בעי התראה, מכל מקום הא כתב הט"ז שם להדיא דיכול לגרשה בעל כרחה. וכ"ה בתה"ד (סימן רמ"ב) ובמהר"ם פדואה (סימן י"ג). ואם כן הוא הדין בחזן כהאי גוונא יחיד יכול להעבירו:

ז

וא"ל דעוברת על דת יהודית לאו משום חשש זנות רק שאינו רוצה באשה שאינה צנועה. אבל לענין העברת שליח ציבור לא חשיב עבירה גדולה להעבירו. ליתא שהרי המשנה למלך הקשה באשה שנסתרה אחר הקינוי דמתו בעליהן עד שלא שתו סבירא לי' לבית שמאי דגובה כתובתה. וכן בשמע מעוף הפורח שנטמאת דאינה שותה אינה מפסדת כתובתה. הא אפילו אם לא נטמאת באמת. מכל מקום הלא עברה על דת משה במה שנסתרה אחר הקינוי ולמה לא תפסיד הכתובה. ותי' דבכל עוברת על דת יכול הבעל לומר שאינו מאמין שלא זנתה ולא יוכל להתברר וחשיב שקלקלה לו האישות. מה שאין כן ביכול להתברר על ידי שתי' לא חשיב שקלקלה האישות שהרי סמי' בידן לברר. ואף שאירע אחר כך סיבה שלא יוכל להתברר כגון שמת או על ידי עוף הפורח. מכל מקום היא לא קלקלה האישות. הנה דטעם עוברת ע"ד יהודית משום חשש זנות. ואם כן שפיר יש לדמות חזן שאם עובר על דת יהודית כגון שמתייחד עם עריות וכהאי גוונא. שיחיד יכול להעבירו:

ח

אך גבי עוברת על דת כתב רמ"א אבן העזר (סימן קט"ו סעיף ה') שרגילה בכך. וח"מ וב"ש השיגו עליו כיון דבעי התראה ובהתראה אין לחלק בין רגילה לאינה רגילה יע"ש. ממילא בלא התראה אף שיכול לגרשה בעל כרחה. מכל מקום שוב בשאינה רגילה אינו יכול לגרשה בעל כרחה. מכל מקום בנידון דידן כל שהלך לזנות ולא נתברר שלא זינה

אין לדמותו לדברי רמ"א הנ"ל. ובודאי אפי' בפעם אחת יכול להעבירו ט) אך כשלא זינה אז. רק משום פריצותו נחוש שזינה פעם אחרת. שוב יש לומר דפעם א' מקרה הי' וכל שלא עבר לא נחוש שיעשה כן זנות פעם אחרת. מכל מקום כל שרגיל בכך אף אם נתברר שלא זינה אז מכל מקום משום פריצותו נחוש שזינה פעם אחרת כמו היוצאת וראשה פרוע אף שלא שייך שזינתה אז:

י

הן אמת דמה שחידשו רבותינו האחרונים דיכול לגרשה בעל כרחה בלא התראה וקיל היתר חרם דרבינו גרשום מהפסד כתובתה. משמע להיפוך בתשו' הר"ן (סי' ל"ח) בא' שנשבע לילך לארץ ישראל שאם האשה אינה רוצה ללכת עמו אינו רשאי להניחה שהרי מחויב בשאר כסות ועונה. ואף ששנינו הכל מעלין לארץ ישראל. היינו שאם לא תרצה ללכת תצא שלא בכתובה. אבל כל זמן שלא נתן לה גט מחויב בשאר כסות ועונה. ואף שיכול לגרשה הלא יש חרם דרבינו גרשום שלא לגרש בעל כרחה. ואין שבועה דוחה אפילו איסור דרבנן בקום ועשה ע"ש. וכ"כ בתשו' ראנ"ח ח"ב (סימן מ"ג) יע"ש. הרי דאף שמפסדת כתובה במה שאינה רוצה ללכת עמו. מכל מקום לא הותר משום זה לגרש בעל כרחה. וקל וחומר עוברת על דת בלא התראה דאינה מפסדת כתובה. כל שכן דלא הותר חרם דרבינו גרשום:

יא

מ"מ בשביל קו' ודמויי מילתא למילתא לא נדחה דברי רבותינו. וכל קו' יש לה תי'. ואף בקו' זו יש לומר כי אינו יכול לגרשה בעל כרחה משום עלייתו לארץ ישראל לאחר זמן שמא לא יעלה. ואם יעלה דלמא לא מיתדר לי'. וכל שאין דעתו להשתקע אינה מחוייבת לעלות עמו כמ"ש בתשו' ראנ"ח שם. אבל לענין חיוב כתובה אם לא יעלה אחר כך ותרצה לחזור ולהכנס לו והוא לא ירצה באמת יתן כתובה. ודוקא בחרם דרבינו גרשום שהאיסור בשעת גירושין לא יועיל מה שדעתו לעלות להתיר האיסור עכשיו. מה שאין כן חיוב כתובה אחר גירושין הוא עולה ופוטר עצמו מכתובה יב) מ"מ אף שכן נראה. לבי מהסס דאפשר יש לחלק בין אשה לאיש דאשה פרוצה כל שרוצה לזנות תמצא נואפים. וגדולה מזה כתבו התוס' ריש שבת במופקרת לזנות חשובי כאונסין מאחר שהיא מחזרת אחריהם. מה שאין כן איש מזנה. מי יימר שימצא זונה מבנות ישראל כמאמרם ז"ל כתובות (דף ס"ד:) צער גברא קשה מדאיתתא. צא ולמד משוק של זונות. ואם תאמר שיזנה עם נכרית דסתמא זונה היא. כיון שלא נחשד רק על אשת איש. אפשר שאינו חשוד על נכרית דמסכת בכורות (דף ל') החשוד על השביעית אינו חשוד על

המעשרות וכן להיפוך כיון שיש בכל א' חומר שאין בחבירו. הכא נמי כיון שיש חומר בנכרית שאינו באשת איש מה שהולד גוי כמו שכתב הרמב"ם (פי"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ז') יעיי"ש. אם כן יש לומר דנחשד על אשת איש אינו חשוד על נכרית. אך לשון הש"ע החשוד על איסור חמור חשוד על קל ממנו בעונש. והרי עונש הנכרית קל עשר ידות בעונש מאשת איש. ודוקא מעשר ושביעית דשניהם בעשה. דמעשר קודם שראה פני החומה אינו אלא בעשה דוצרת הכסף בידך. רק מעשר חמור דבעי חומה. נגד זה שביעית חמור דלית לי' פדיון חשוב כל אחד חמור לגבי שני ואינו נחשד מאחד לחבירו אבל חשוד על אשת איש ודאי חשוד על נכרית. ואם כן נראה דאפילו יחיד יכול למחות להעבירו:

יג

מ"מ נראה שאם אין עדים על פריצות ולא קול שאינו פסיק על זנות רק קלא דלא פסיק על פריצות ויחוד וכהאי גוונא אין ראי' שיכולין להעבירו זה הנ"ל בדינים אלו:

יד

וכ"ז להתלמד. אבל בחזן זה אין רצוני להורות מאחר שאינני יודע המעשה כהווייתו ממש. וכבודו ידין בדבר כפי ידיעתו בטוב המעשה. ואם הי' מקום לפשר בטוב מרצון שתי הכתות וליתן להשליח ציבור סך מסויים שיעשה לו עסק ויתפרנס ממנו הי' טוב גם לפני החזן. כי לפי הנראה בא זה להשליח ציבור מחמת בטילה. וכשיהי' טרוד בעסק יהי' כשאר ישראל הכשרים. מה צורך לו להיות חזן דוקא טוב פת חריבה ושלוה בה. כ"ד ידידו הדו"ש וש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן כט

ב"ה א' וישב תרו"ן לפ"ק. שוכ"ט לכבוד הרב המאה"ג כו' כש"ת מו"ה חיים זעליג נ"י האבד"ק לובראנץ:

א

מכתבו הגיעני על דברי ריבות בשעריו. אשר עמד אחד להתפלל לפני התיבה מחמת אבילות ר"ל. ואמר י"ג מדות ווידוי בבהמ"ד אשכנזית והרבה מבעה"ב עמדו כנגד זה באמרם כי אסור לשנות מנהג קבוע. בשגם שהי' שם רבנים גדולים ומופלגי תורה ולא נהגו כך. ומעלתו החזיק בעדם מירושלמי דאף ששלחנו לכם נוסח תפלה אל תשנו ממנהג אבותיכם:

ב

ואני אומר כי אין זה ענין לכאן כלל שהרי מבואר בגמרא וכל הפוסקים דאחר תפלה יכול להתפלל מה שירצה. ועל כן אומרים אלקי נצור כו' ואפילו בא לומר וידוי כסדר יום הכיפורים אומר. הנה נתבאר דאף שאינו מחויב מן הדין. מכל מקום היא רשות. מעתה מה זה זלזול בכבוד ראשון שלא אמרו רק מה שמחויב. ואף הם הי' מודים שאם רוצה לומר אומר, וכן בענין י"ג מדות מאחר שבציבור מותר לומר י"ג מדות הרי זה כשאר תפלה שמותר לומר לאחר תפלתו ואין זה ענין לירושלמי שהיא באמצע תפילה. והמג"א (סימן ס"ח) הביאו לענין הפיוטים שאומרים באמצע התפלה. אבל לא בוודוי וי"ג מדות שאומרים אחר התפלה:

ג

גם אין לפקפק משום שי"ג מדות הם שבחו של הקב"ה ואסור לספר בשבחו של הקב"ה. דלא מבעי' לדעת רש"י דזה בתוספת ברכה. אך גם לדעת מהר"ל בנתיבות עולם פי"ב מנתיב העבודה דאפי' בלא ברכה אסור. מכל מקום כתב שם דזה דוקא אם כוונתו רק לשבח בזה החילוק בין אחר התפלה דאסור בין תוך התפלה דמותר דבתוך התפלה כוונתו בשביל תפלתו. וכן בזה שמתפלל להתנהג עם י"ג מדותיו אין בזה חשש כלל:

ד

ולהיפוך אם יעמוד מתפלל בבית המדרש שמתפללים שם ווידוי עם י"ג מדות. ועמד זה והתפלל בלא זה יש בזה שינוי המנהג לא מיבעי' אם כך מנהגם משנים קדמוניות. אף גם אם מקרוב חדשו מנהג זה הלא קבלו עליהם חובה ודומה לתפלת ערבית רשות דאם התפלל איזה פעמים שוי' עליו חובה. והאידנא קיבלו עליהם חובה. אבל להיפוך במקום שלא נהגו לאומרו ונמלכו לומר אין בזה שינוי מנהג כלל:

ה

מיהו שליח ציבור שאומר שלא מדעת ציבור. ודאי אינו ראוי לעשות כן. כי אין לשליח לעשות יותר ממה ששלחו. ואין לו להאריך עליהם. ושמא אין חפצים בכך. וגם בענין ווידוי יש טעמים שלא לומר גם כן. עיין רשב"א ריש חולין ברבוי קרבנות דיש חשש שעל זה יסמוך לחטוא. כן יש לומר ברבוי ווידויין. וגם כי מבואר בספרים קדושים כי המתודה ואחר כך עובר מעורר קטרוג. סוף דבר אין לשליח ציבור לעשות כן שלא מדעת ציבור:

ו

אך אם ירצו רוב ציבור מדעת רב שבעיר להתנהג מכאן ולהבא לומר י"ג מדות עם ווידוי אין בזה חשש כלום. ואין זה תלוי בספרד ואשכנז. והרבה בתי מדרשים שמתפללין

אשכנזים ואף על פי כן אומרים ווידוי עם י"ג מדות. אך כל זמן שלא חדשו מנהג לא יתפלל שליח ציבור לא ווידוי ולא י"ג מדות. ויוכל להיות שאם גדול העיר שהכל סומכין על דעתו ירד לפני התיבה רשות בידו לומר י"ג מדות גם ווידוי שמסתמא מתרצים. אבל אינש דעלמא לא יעשה כן כלל. ואם לא יציית ראוי לגעור בו. מעתה הקולות יחדלון. ואין כאן מקום למחלוקה והי' בזה שלום:
הק' אברהם.

סימן ל

ב"ה ה' תבא תרנט"ל. לק"ק בלאשקע יצ"ו. א) בדבר השאלה שיש להם בעלי תפלות על ראש השנה שנים בני תורה ויראי שמים. ועוד שנים גם כן בני תורה ויראי שמים כמותם. ויש להם קול ערב יותר. אך יש פגם במשפחתם. אחד הי' אביו שו"ב בשני כפרים. ושני רבנים העבירוהו מחמת שלא הוטבו סכיניו בעיניהם. והלך לכפר אחד במדינות פרייסין ושחט שם והשני יש לו אח מאב ומאם שהמיר ר"ל. איזו יקחו לבעלי תפלות על ימים הנוראים:

ב

נראה לי שיקחו אותם שקולם ערב. דאף דודאי תפלת צדיק בן צדיק נשמעת יותר. מכל מקום במה ששחט בפרייסין יש ללמד זכות עליו. כי ידוע ענין השחזת הסכינים משונה מדינה אחת מחברתה והסכינים אשר מדינת ליטא משתמשים בהם. אנחנו לא היינו מכשירים אותם לכתחילה. ובמדינת פרייסין שמעתי גם כן ששוחטים בסכינים עבים. ואפשר שבפרייסין הי' סכינו טוב. ומלתא דלדידן הוי מומא לדידהו לא הוה מומא. ואין להרחיק את בנו בשביל זה:

ג

והשני שיש לו אח כו'. הנה אף שהרמב"ם כתב גבי תעניות שלא יהי' בקרוביו בעל עבירה, ובכל הנלוים אליו. ודאי כוונתו באלו אשר הי' יכול להוכיחם ולהחזירם בתשובה כמו בגמרא פרק קמא דיומא באחיו הכהנים אי איכא מאן דאית בי' מילתא מידע ידע לי' ומהדר לי' בתשובה. דאם לא כן מה טעם בכל הנלוים אליו. כן פי' בני מהר"ש נ"י. ועוד יש לפרש קרובים במחפה עליהם כהא דשבועות (דף ל"ט) במשפחה דנשבע לשקר. ודנותן מזרעו למולך. אך בנידון דידן שכתבתם שהם יראי שמים חלילה לו לחפות על המומר. ואם מחפה אינו ירא שמים. זולת אם פשע תחילה במה שלא הוכיחו ואפשר הי' חוזר בתשובה למוטב ולא עשה תשובה ע"ז אין לקבלו לבעל תפלה.

אך אם אינו כן אין להרחיקו בשביל אחיו. ואפילו במדה טובה המרובה אין זכות רק מאב לבנו לא לאחיו כמ"ש מהר"ל בג"א בראשית י"ט פסוק כ"ט וזה לשונו דאי משום קרוביו לא מצינו במדת השי"ת רק שזוכר חסדי אבות על בנו שיצא ממנו אבל לוט בן אחיו לא שייך בזה זכירה. ואם אין זכות בשביל אחיו. כל שכן שאין חובה בשביל אחיו. על כן נראה לי שאם בתורה וביראת שמים שקולים [ולא פשע בהמרות אחיו] יקבלו השנים שקולם ערב ושלום על ישראל:

הק' אברהם.

סימן לא

הלכות נשיאת כפים. ב"ה ב' תבא ששון לפ"ק. שוכט"ס לכבוד אהובי הרב החריף הבקי המפורסם מו"ה משה נתן נטע הכהן נ"י האבד"ק קשונז. א) דבר כהן אשר נקטע כף ידו השמאלית אם אינו מעכבו בברכת כהנים. והנה חקר בזה ג' חקירות. א) אם נשיאת כפים מעכבת את הברכה. ב) אולי די ביד אחד. ג) כיון דבקרא לא כתיב כף רק יד גם הקנה והזרוע חשובים יד כמו לענין תפילין:

ב

ונשיב על ראשון ראשון. הא ודאי נשיאת כפים מעכב שהרי דרשו כה תברכו בנשיאת כפים. וכה משמע עיכובא. וראי' לזה ממתניתין (סוטה (דף ל"ב.) מצוות חליצה דבלשון הקודש גזירה שוה מה להלן בלשון הקודש. אף כאן בלשון הקודש. ר' יהודה אומר ואמרה ככה עד שתאמר כסדר הזה. גמרא ורבנן האי ככה מה עבדי לי' לדבר שהוא מעשה מעכב. ור"י מכה ככה. ורבנן כה ככה לא משמע להו והיינו דסבירא להו דאי אפשר לדרוש מכה לשון הקודש ומככה לעיכוב. דכה וככה הכל אחד. ואי אמרת בשלמא שגם כה משמע עיכוב כמו ככה שפיר דכה וככה הכל אחד. וכיון דצריך כה משום לשון הקודש. שוב לא נוכל לדרוש מיני' לעיכוב. אלא אי אמרת דוקא ככה משמע עיכובא. אם כן שפיר נוכל לדרוש מדלא כתיב כה דלא משמע עיכובא. וכתיב לשון דמשמע עיכוב. שמע מינה לעכב. אך בתוס' (שם ל"ח.) ד"ה ור"י כתבו אבל לרבנן לא משמע לעיכובא כה אלא ככה עד כאן לשונם. לפי זה יש לומר לכאורה דאין נשיאת כפים מעכב:

ג

אך נראה דמסברא מעכב כיון שנשיאת כפים מן התורה. דלא בעינן שינה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים. וכן משמע בריטב"א סוכה (דף ל"א.) בשם הרמב"ן במ"ש שם

דלרבנן דסבירא להו לולב אין צריך אגד ליכא בל תוסיף בלולב רק מדרבנן. ואפי' אגיד לי' כיון דאין צריך אגד אמרינן האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי. והוקשה להרמב"ן דאם כן למה איכא בל תוסיף בברכת כהנים לימא כל ברכה לחודי' קאי ותירץ זה לשונו שאני התם שצריך פרישת כפים וכיון שהכל עושה עם פרישת כפים הוה לי' כלולב לר"י שצריך אגד עי"ש. ואי אמרת נשיאת כפים לא מעכב. אם כן אדרבה הוה לי' כלולב לרבנן. דאף דמצוה לאוגדו כיון דלא מעכב לית בי' משום בל תוסיף והאי לחודי' קאי וכו':

ד

וא"ל שאני התם דאף לכתחילה אין צריך אגד. רק משום ואנוהו דלאו קרא דכתיב בגופי' הוא ואינו מעיקר מצוות לולב. רק שיהי' נאה שזה בכל מצוות ולא שייך זה למצוות לולב. ליתא דנהי דאגד קשר רק מאנוהו ילפינן. מכל מקום אגד יד שיהי' השלשה מינים ביד אחד מיתור הווין ילפינן שצריך לכתחילה ביד אחד. ובאתרוג דלא כתיב וי"ו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו כמבואר להמעיין שם בגמרא ובירושלמי. וכבר ברירנא בס"ד בדוכתי'. ואם כן יהי' בל תוסיף משום אגד יד כמו משום אגד דפרישת כפים. אלא ודאי מה שאינו מעכב אינו מועיל שלא יחשב האי לחודי'. ומדמועיל נשיאת כפים גבי ברכת כהנים לשווי' בבל תוסיף שמע מינה נשיאת כפים מעכב את הברכה:

ה

והנה אם די ביד אחת רצה כבודו להביא ראי' מפרק קמא דכתובות דאיתא שם הארץ נברא ביד אחת דכתיב אף ידי יסדה ארץ והכתיב יבשת ידיו יצרו ידו כתיב עי"ש. ולא אזלינן בתר קרי רק בתר הכתיב. והכא נמי הואיל דכתיב בלא יו"ד די ביד אחת. אך לכאורה ראי' זו מופרך דעל כרחין מעשה שהי' באהרן שתי ידים הוה. דאם לא כן האיך נשיאת כפים לכתחילה בשתי ידים, ועל כרחין בשתי ידים הוה והקרי עיקר:

ו

אך בסוף פרק שתי מדות (דף צ"ג:) סמיכה בשתי ידים מנא הני מילי אמר ריש לקיש דאמר קרא וסמך אהרן את שתי ידו. כתיב ידו וכתיב שתי. זה בנה אב כל מקום שנאמר ידו הרי כאן שתים ותמוה דהא קרינן ידיו והאיך ילפינן לסמיכה בעלמא דבין קרי בין כתיב הוא ידו. והתינח למאן דאמר יש אם למסורת ואזלינן בתר הכתיב דכתיב ידו ומכל מקום פירושו שניהם. אבל למאן דאמר יש אם למקרא ידיו קרינן. ומה ראי' להיכא דקרינן גם כן ידו:

ו

וצ"ר על פי מה שכתבו תוס' סנהדרין (דף ד'.) גבי מצות כתיב מצוות קרינן. דאפילו למאן דאמר יש אם למקרא הכא ס"ל דחייב בחתיכה אחת. משום דמקרא ומסורת אין מכחישין זה את זה. דחייב בין בחתיכה אחת בין בשתי חתיכות יעי"ש. [ואף דקיימא לן דאינו חייב בחתיכה אחת יש לומר דהיינו טעמא דאם איתא דחייב בחתיכה אחת דלא איקבע איסורא. כל שכן דחייב בשתי חתיכות. ומקרא למה לי] ועל כן בידו דסמיכה בשעיר המשתלח יש לנו לקיים שתיהם דמצוה לסמוך שתיהם אך אם לא סמך רק יד אחת גם כן הוה מצוה. ונפקא מינה היכא שאין לו רק יד אחד שיוכל לסמוך בה דשני' נתייבשה ואין בה כח וסמיכה בכל כוחו בעינן. ומכל מקום לא נחשב בעל מום ויוכל להיות כהן גדול לסמוך בשעיר המשתלח כדמשמע בירושלמי יומא (פ"ב הלכה ג') באחד שיבשה ידו ולא הניח מלהקטיר קטורת יע"ש. סמך ביד א' אין צריך לסמוך עוד באותו יד רק בשני'. דאי הוה אמרי' דביד אחת לא הוה מצוה כלל לא יועילו בזה אחר זה כמ"ש ר"ת בד' מינים שבלולב כיון דמצוה אחת הן האיך יועילו בזה אחר זה. כן יש לקיים המסורת גם כן ומדכתיב שתי דאחת לא הוה מצוה כלל. מוכח דאף ידו פירושו שתיהן. דאי ידו פירושו אחת הי' לנו לקיים גם המסורת ידו לומר דאחת גם כן מצוה ח) מעתה גבי נשיאת כפים דכתיב ידו וקרינן ידיו לכאורה למאן דאמר יש אם למסורת לא ישא רק יד אחת. ומשתי לא ילפינן רק סמיכה דבהמה כדאיתא במנחות שם ועל כרחין לומר דמקיימין שתיהן המקרא והמסורת. המקרא. דלכתחילה צריך לישא שתיהן. והמסורת דבאחת גם כן מצוה. ונפקא מינה שאם בירך בנשיאת יד אחת בדיעבד יצא. או שאם אין לו אלא יד אחת נושא כפיו באחת. וממילא גם למאן דאמר יש אם למקרא הדין כך כיון דאפשר לקיים גם המסורת. וכמו למאן דאמר יש אם למסורת נושא כפיו בשניהם כיון דאפשר לקיים גם המקרא. שיתחייב לישא כפיו לכתחילה בשתיהן. הכא נמי למאן דאמר יש אם למקרא מקיימים גם המסורת. שאם אין לו רק יד אחת נושא אחת:

ט

ואף דבמנחות (דף ל"ו:) תנו רבנן ידכה זו שמאל. והכא לא נשתייר רק ימין. הא איכא ר' יוסי החורם ור' נתן דלא סבירא לי' ומפקי מקרא אחרינא עי"ש. ואפילו לתנא קמא הא הקשה תוס' שם דהא יליף הש"ס מנחות (דף יו"ד.) יד יד דמצורע לאגמירי על יד דקמיצה דהיינו ימין. ונילף נמי ליד דתפילין דהוא ימין. ותי' משום דהתם יד ממש ובתפילין הוא הזרוע. ואם כן ביד דנשיאת כפים דהוא יד ממש שוב נילף מיד דמצורע דהיינו ימין:

י

גם מ"ש מעלתו דיש לומר הכתיב ידו היינו שיגביה יד ימין על השמאל. אינו. דלא איתמר בש"ס בשום מקום. גם בהגמיי' לא כתב בלשון חיוב רק יש להגביה:

יא

מ"מ יש לומר דתלוי בהני תרי נפקותות שכתבנו בהא דמנחות (דף צ"ג:) האחת היכי שיבש יד אחת מכל מקום אי לאו דכתוב שתי הי' סומך באחת. ואף דאינו ראוי לסמיכת שתיהן. הכא נמי אף שאינו ראוי בשתיהן דהא אין לו. מכל מקום נשיאת כפים באחת. אך לפי הנפקא מינה אחרת בסמך ביד אחת. יש לומר דוקא בכהאי גוונא דראוי לסמיכת שתיהן. אבל באין לו אלא יד אחת אין צריך קרא דשתי. ופשוט שאינו סומך והוא הדין שאינו נושא כפיו. משום דאינו ראוי לסמיכת שתיהן. וכמו דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. אולם בענין ראוי לבילה כתב במגיה של המל"מ שאין לומר אין ראוי לבילה במקום דלא איתמר בש"ס להדיא. וזה ענין ארוך אין לי כעת פנאי לברר:

יב

גם יש לומר לפרש הכתוב והקרי כי באמת עיקר יד לברכת כהנים הוא הימין הרומז לחסד מדת הכהן וזה ידו כתיב. אך יד שמאל צריך גם כן לצמצם השפע שלא יקבלו ממנה החיצונים [וירמזו חכז"ל זה במה שאמרו ברכת כהנים נקרא ולא מתרגם כי תרגום רומז לנוגה] ועל כן צריך דוקא שתי ידים יג) ולדעתי נכון שישא כפיו בלא ברכה שלפני' אשר קדשנו במצותיו וצונו. ויסמוך על מה ששומע ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו מכהן אחר שיתכוין להוציאו. ותניא בתוספתא עשרה שעושין מצוה אחת ברכה אחת לכולן. וברכת כהנים יברך בעצמו:

יד

חקירה שלישית. אם הקנה והזרוע חשובים יד לברכת כהנים כמו בתפילין. אין בזה שום ספק כיון שהגמרא אמר כפים אין לנו אלא כפים, והחילוק שבין זה לתפילין דלכאורה מה ענין יד לברכה שמברך בפיו, אך היד היא לקבל וליתן על כן בברכה היד מקבל הברכה מלמעלה ונותנה לישראל ועל כרחין אין זה אלא כף היד שהיא המקבל והנותן. ועל כן לא קשה מה שהקשה מעלתו בערכין (דף י"ט:) דמקשה הש"ס מקידוש ידים שאינו אלא בכף היד אתפילין שהיא בקיבורת, יקשה מנשיאת כפים אם איתא דאינו רק בכף היד. ולא קשה מידי כמ"ש. ומה דמקשה מקידוש ולא משני משום דאינו עובד עבודה רק בכף היד על כן אין צריך לקדש יותר, כהא דספרי פ' קרח טעם קידוש ידים ורגלים. ידים שעובד בהם ורגלים שעומד בהם על הרצפה, יש לומר שהרי צריך לקדש

גם יד שמאל אף שפסולה לעבודה אלא משום דשני ידים חשובים כאחת ואינו יכול לקדש יד אחת בלא חברתה, וכל שכן שאינו יכול לקדש הכף בלא הקנה והזרוע אם איתא שהקנה והזרוע בכלל יד:
כ"ד הדוש"ת בלונ"ח הק' אברהם.

סימן לב

הלכות בית הכנסת ב"ה ח' תבא תרנ"ו. יכתב לחיים בספר. עת יתקע בשופר. כבוד הרב החריף מו"ה אברהם מתתי' נ"י מו"צ בק"ק פלאצק:

א
בדבר המנין שרוצים לעשות להתפלל בחדר שעל גבו דר ישראל ועל גבי הישראל דר נכרי. וכ"ת אוסר מחמת דברי הט"ז או"ח סימן קנ"א שאם דבר טינוף או עכו"ם מפסיק בין מקום שמתפללין בין השמים אין התפלה יכולה לעלות וכל עכו"ם יש לו ע"ז בביתו, והט"ז מדמה להא דסימן נ"ה ביש הפסק בינו ובין המקום שאומרים בו קדושה אם יש במקום ההפסק דבר טינוף או עכו"ם אינו עונה עמהם. דאף דמחיצה של ברזל אינה מפסקת. אבל מקום שאסור להתפלל שם מפסיק, והוא הדין שמפסיק בין המנין לשמים. כנים דבריו:

ב
האומנם שט"ז אוסר אפילו ישראל דר שם עם ביתו. ובזה שמעתי דלא נהיג כוותי' במקומות הגדולים. שאי אפשר להשיג מקום להתפלל אם יצטרכו לדקדק שלא יהי' בית דירה למעלה:

ג
אך באמת חילוק גדול ביניהם דבישראל דר עם ביתו אין חשש רק אם יתפלל בשעה שמשים שלום ביניהם למעלה, ואף בזה לכאורה אינו מובן, דמה טינוף יש בתשמיש, רק שהם עצמם אסורים אז לדבר דברי תורה משום נגיעות ערוה. אבל למה יחשב מקום שאינו ראוי להתפלל:

ד
ונראה דסברת הט"ז שהרי אסור לשמש בבית שיש שם ספרים וכל שכן שאסור בבית שמדברים שם דברי תורה. מכל מקום אינו אלא חשש בעלמא כנ"ל. אבל בית נכרי שכל נכרי יש לו ע"ז על שלחנו. וזה מפורש בש"ע שע"ז מפסקת. וכן בדן שהרי מרע"ה

לא התפלל במצרים יען היתה מלאה גלולים. כל שכן בית שיש שם ע"ז. על כן דבריו נכונים וברורים:
הק' אברהם

סימן לג

לק"ק קאצק. בדבר הבית הכנסת אשר רוצים להעמיד סמוך לה עזרת נשים ורוצים לפתוח חלונות מבית הכנסת אל עזרת נשים, או להגביה העזרת נשים עד תצי חלון מבית הכנסת שיאור להם מבית הכנסת. אי שפיר דמי למיעבד הכי. או לא:

א
תשובה. הנה על צד הראשון יש איסור משום נתיצת אבן בבית הכנסת. ועל צד הב' יש איסור מחמת סתימת החלון של בית הכנסת. וזה החלי לבאר דין זה בעזה"י:

ב
הנה הט"ז סימן קנ"א סק"ג כתב דהא דכתב הרמ"א בסימן קנ"ב דסותר על מנת לבנות שרי. היינו ברוצה למלאות מקום הנתיצה יעיי"ש. כוונתו נראה לפי דברי המרדכי דההיא נתיצה בנין מקרי. היינו מדחזינן דחייב בשבת בסותר על מנת לבנות דחשוב מתקן ולא מקלקל. אם כן אין איסור בבית הכנסת, והנה בשבת אינו חייב אלא בסותר על מנת לבנות במקומו. ועל כן אם אינו ממלא מקום הנתיצה חשיב מה שנותץ ואינו ממלא קלקול. אחרי שאינו בונה במקום שנתץ ודו"ק:

נ
ובאלי' רבה חולק עליו. וראייתו מדברי הרמב"ם שכתב דאינו חייב אלא דרך השחתה דוקא והרב פרמ"ג רוצה ליישבו דהרמב"ם אינו ממעט אלא סותר על מנת לתקן והיינו בממלא יעיי"ש, ולענ"ד נראין דברי האלי' רבה. וראי' מדברי רמ"א לקמן סימן קנ"ב אהא דאין סותרין בית הכנסת כדי לבנות בית הכנסת אחר אלא בונין האחר תחלה. דהוא הדין בונה כותל א' להרחיבו נמי דינא הכי. ומשמע דגם בזה אין איסור רק משום פשיעותא אף שאינו בונה במקומו וכן משמע מתוס' שהי' מוסיפין על העזרות וירושלים ומבואר בתוס' שבועות (דף י"ד:) ד"ה אמטי. דאי אפשר לקדש אלא תוך חומה, ועל כן הי' סותרין הישנה עד כאן תורף דבריהם הרי דאף לבנות שלא במקומו מותר ועוד ראיה מדבי הרמב"ם פ"ו מה' מלכים בקציצת אילן מאכל דאם הוא מכחיש אילנות אחרים או שדות אחרים שמותר דלא מקרי השחתה ואם כן הכא נמי כיון שהרמב"ם וסמ"ג כתבו

להדיא איסור רק דרך השחתה. וכיון שצריך לדבר אחר כמו לשטענדער וכדומה הרי אין זה דרך השחתה ומותר:

ד

אולם הדבר ברור אף לשיטת האלי' רבה אין היתר אלא בצריך לדבר הקדש דכהאי גוונא לא חשיב מקלקל. מה שאין כן בנידון דידן שצריך לחלון בעזרת נשים. והנשים אינם מצטרפות לדבר שבקדושה ועיין במג"א. ואף שיכולות לענות מכל מקום אינם מחויבים בדבר. גם לא חשיב בית הכנסת ואפילו מאה כחד דמיין עיין ריש פרק כיצד מברכין. ואין בו משום קדושה. ועל כל פנים לאו כקדושת בית הכנסת. ובכהאי גוונא ודאי חשיב השחתה לבית הכנסת. כיון שאין צריך להקדש בית הכנסת. כמו השורף עצי הקדש דאף שצריך להם לוקה משום לא תעשון כו' וזה ברור:

ו

אולם יש להמציא היתר על ידי מכירה. היינו למכור מקום הכותל שצריך לנותצו לצורך חולין. דכיון שאחר מכירת בית הכנסת מותר להשתמש בו כל מה שירצה חוץ מארבעה דברים. ועל כרחך שפקעה קדושתו. ושוב אין איסור בנתיצה:

ז

וקצת יש לעיין בזה לפי דברי רש"י בפ' בני העיר בהא דאמרינן לא שנו אלא שלא מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר. ופירש"י לא שנו דבית הכנסת בקדושתו עומד ביד לוקח. משמע דמשום דאסור לעשות בה ד' דברים מקרי בקדושתו עומד וממילא אסור לנתוץ. ומכל מקום יש עצה לזה למוכרו על ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר ועיין בש"ע או"ח סימן קנ"ג דכל שמוכרים ז' טובי עיר בפרהסיא מקרי במעמד אנשי העיר ועיין מג"א ס"ק י"ז בשם מ"ב. ועיין בתשו' חת"ס חאו"ח סימן מ' בכלי קודש שהם תשמישי קדושה לתתם לצורף לעשות מהם עשת אסור משום לא תעשון כו' ועל ידי מכירה מותר שיוצאין לחולין עיין שם היטב. ומדבריו שם בתשו' משמע שמתיר על ידי חילול במעות אף בלא מכירה. על כן נראה בנידון דידן למוכרו:

ח

אך יש לעיין דאם מקום החומה שרוצים לנותצה אינו שוה כלום לא חל עליהם שם מכר כמבואר בתוס' גיטין (דף מ"ג:) ד"ה מי בתי' הב' דעבד שאינו שוה כלום אינו מכור יע"ש. גם יש להביא ראי' מדברי הרמב"ם הלכות מעשר שני פ"ה הלכה ו' דמחלל מעשר שני ביותר משויו לא קנה מעשר רק בכדי דמיו. ואם כן בנידון דידן אם אינו שוה כלום לא יתפסו הדמים בקדושה כלל. ואף לדעת החת"ס דמהני חילול אם אינו שוה כלום לא

יועיל חילול כנ"ל [והא דבהקדש אם פודהו ביותר משויו כל הדמים קדוש. היינו משום דיכול להקדישם אף בלא חילול, מה שאין כן במעשר דהאומר הרי זה מעשר אין דבריו כלום. ואם כן הכא אף אם נאמר דהמקדיש מעות לבית הכנסת הזמנה מילתא כאביי. מכל מקום האבנים בבית הכנסת לא נתחללו בכך. וכל שכן דקיימא לן כרבא דאמר הזמנה לאו מילתא]:

ט

ע"כ נבקש היתר לפי הצד השני. היינו לבנות העזרת נשים עד חצי חלון בית הכנסת, ונאמר דאף שסותמין קצת מהחלון אין איסור אם הוא מרצון בני העיר. ואין בסתימת החלון משום איסור איבוד וסתירת בית הכנסת. וראי' לזה דהא בע"ז (דף י"ג:) ההורג בהמת קדשים עובר משום לא תעשון. ואם כן קשה המטיל מום בקדשים ילקה ג"כ דהא מפסיד קדשים מוכח מזה דאין איסור אלא בנתיצה ממש שמפסיד צורתו. וכן הורג הבהמה אבל במקלקלו לבד אין איסור לא תעשון כו'. וכל שכן בזה שסותם קצת חלון:

י

ועוד ראי' להתיר מהא דכתב המג"א סימן ק"נ סק"ד דאם לא החזיקו הקהל בחלונות מותר היחיד לבנות כנגדן. שמע מינה שאין איסור בזה. דאם לא כן מה מועיל מה שלא החזיקו הקהל. סוף סוף הוא מפסיד לבית הכנסת ואסור ודו"ק:

יא

עוד נראה דחלונות שלנו אין בסתירתן סותר בית הכנסת. דקיימא לן בשבת (דף קמ"ו.) כל פתח שאין עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח ולא מקרי בונה. והוא הדין הסותם נקב כזה לא מקרי סותר וקל להבין. ועיין בשבת (דף ק"ב:) בעושה נקב בלול של תרנגולים רב אמר חייב משום בונה (משום דעשוי להכניס אויר ולהוציא הבלא כדאיתא שם קמ"ו) ושם אמרינן בהא קאמר רב משום דדמי לבנין ועבידא לאוירא. ופרש"י שאף בבנין הבתים עושין נקבים לאויר כדקאמרי ועבדי לאוירא חורין וחלונות. משמע דחלון נקרא גם כן בנין משום דעשוי להכניס אויר ולהוציא הבל הבית. מה שאין כן בחלונות שלנו שמכוסים בזכוכית ואינם עשוים להכניס ולהוציא שאינם אלא לאורה והוא להכניס בלבד אין בהחלון משום בנין. והוא הדין שאין משום סותר בית הכנסת ודו"ק היטב:

יב

ועוד נראה לי טעם להתיר ואקדים לזה מה שנ"ל לפרש בבן קמצר יומא (דף ל"ח) שהי' כותב שם בן ד' אותיות כאחד. ולכאורה מה מעליותא בזה ונראה לי לפרש על דרך הפשוט דהנה איתא בתשו' גינת וורדים דשם הקודש צריך לכותבו כסדרן. ואם כתב

שלא כסדרן פסול. וצריך לומר דגם בבת אחת חשוב כסדרן. וכן משמע ביומא (דף נ"ז.) דמקשה הש"ס הא קיהיב למעלה דשעיר מקמי מטה דפר כו'. ולא מקשה בפשיטות דבעינן דם פר תחילה ולא בבת אחת. משמע דבבת אחת לית לן בה:

יג

והנה בכותב שם הוי' ב"ה משכותב חצי שם הראשון נתקדש. כמבואר בשבועות, העדות דהכותב י"ד מידו"ד אינו נמחק. ומבואר ברמב"ם פ"ו מיסודי התורה הלכה ב'. ומשום די"ד הוא שם בפני עצמו. ונראה דאחר שכתב הו' ולא כתב הה' אחרונה אינו שם דשלשה אותיות אינו שם בשום מקום וכיון שהו' היא בסמוך מהה' ראשונה ונראה תיבה אחת. שוב אחר כך אף הי"ד אינו שם. ואם כן קשה האיך מצאנו ידינו ורגלינו בכתיבת השם הוי' ב"ה דהא בכתיבת הו' הוא מוחק השם. ואף שהיא על מנת לתקן. הא קיימא לן בשם שנכתב בקדושה אף על מנת לתקן אסור. אמנם באמת לא קשה מידי דהא הב"י מחלק בין אבני מזבח שקצצום וגנזום בית חשמונאי משום דאי אפשר בענין אחר. והיינו טעמא דעזרות דסותר על מנת לתקן. והכא נמי אי אפשר בענין אחר דאי אפשר לכתוב חצי שם האחרון תחילה דשלא כסדרן פסול לפי דברי הגינת וורדים הנ"ל. והשתא היינו מעליותא דבן קמצר שהי' יודע לכתוב בבת אחת ולא הי' צריך למחוק השם:

יד

אולם כל זה לפי דעת הגינת וורדים הנ"ל אבל אנן לא קיימא לן הכי. וכן תפסו האחרונים במושלם. ואם כן האיך מותר לכתוב כסדרן כיון דאפשר לכתוב חצי האחרון תחילה שוב הוה כמוחק כנ"ל. וצריך לומר משום דלא עביד מעשה בגוף השם ולא מיכוון למחוק שרי. והוא הדין בנידון דידן שאינו עושה מעשה בגוף בית הכנסת רק בעזרת נשים וממילא נסתם החלון וכל איסורי' דהיינו מוחק ונותץ מלא תעשון נפקא. ולפי מה שכתבתי שמותר לסתום החלון על ידי העמדת עזרת נשים. שוב נוכל להתיר לפתוח חלונות למטה דחשיב צורך בית הכנסת מה שאין צריך לסתום החלונות למעלה אולם על זה לחוד אין לסמוך רק על ידי מכירה כנ"ל טו) סיומא דפיסקא אם הלבנים או האבמים שוים אפילו פרוטה א' ימכרו ליחיד על ידי טובי העיר בפרסום אנשי העיר ואחר כך יהא מותר לחולצן. ובאם אינם שוים כלום אין להתיר רק לבנות עד חצי החלון של הבית הכנסת כנ"ל:

הק' אברהם. [א"ה תשובה זו כתב כ"ק אאדמו"ר זצלה"ה עוד בילדותו בקאצק ומאז לא עיין בה]:

סימן לד

תשובה לק"ק לוביטש והשאלה נכרת מתוך התשובה א) נבאר אם הנותן אבן מבית הכנסת לצורך מצוה אם חשיב שאינו דרך השחתה ומותר. או לא מיעט הרמב"ם אלא סותר על מנת לבנות:

הנה הרמב"ם פ"ו מהלכות יסודי התורה הלכה ז' הסותר אבן אחת דרך השחתה מן המזבח לוקה. וכן השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה עד כאן לשונו. וצריכין להבין מנא לי' לרמב"ם דאין הלאו רק דרך השחתה. ונראה שלמד זה מהא דזבחים (דף צ"ה.) אמר ריש לקיש מעיל שנטמא מכניסו פחות מג' על ג' ומכבסו משום שנאמר לא יקרע. וקשה מאי אריא מעיל אפילו שאר בגדי כהונה נמי דאית בהו לאו דלא תעשון. דודאי הקורע עובר כמו שורף וכמו שהוכיח ביראים מצוה ט' מהא דסנהדרין (דף נ"ו) דבריז מיברז בשם היינו העושה נקב עובר בלא תעשון. דהחותך עובר. והא דצריך מעיל לאו דלא יקרע. היינו דמשום דלא תעשון אינו עובר אלא אם כן ביטלו מתורת בגד שקרע רובו. דומיא דברזי' מיברז שנקב אות בשם וביטל בכך כל השם. אבל משום לא יקרע איזה שיעור שקרע ממנו או שיקרע פי המעיל לבד חייב. אבל בקריעה דבגד שנטמא שצריך לקרוע רוב הבגד שיתבטל מתורת בגד הא אית בי' לאו דלא תעשון ועל כרחך לומר משום דאינו דרך השחתה לית בי' משום לא תעשון על כן דוקא במעיל משום דאית בי' לאו בגופי' לא יקרע ואפילו אינו דרך השחתה עובר. ועיין ספר קרבן חגיגה הובא במל"מ פ"ט מהל' כלי המקדש הלכה ג'. ואם כן מוכח מזה דלצורך מצוה לא חשיב דרך השחתה:

ב

אך נראה דיש לדחות ראי' זו. דהנה בתוס' שם ד"ה מכניסו כתבו אפילו למאן דאמר ביאה במקצת שמה ביאה שאני בגד הואיל ויכול לחתכו לא חשיב כאילו נכנס כולו, והנה יש לישב דקו' התוס' מביאה במקצת הוא רק לרב אושעיא אליבא דעולא אמר ר"ל שם דחייב כרת על ביאה במקצת כמו על ביאת כולו על כן גם בבגדים חייב מלקות על ביאה במקצת כמו על ביאת כולו. ואין עשה דכיבוס דוחה לא תעשה שבמקדש. ועוד דלא הוה בעידנא. אבל לרבינא אליבא דר"ל דלמלקות איתמר. דין ביאה במקצת מביאת כולה. ממילא בכלים דעל כולו חייב מלקות. ביאת מקצת גם מלקות אין בו. רק איסור בעלמא כעין חצי שיעור. וחלב טמאה. שכתב הרמב"ם שדינו כמו חצי שיעור. ושוב עשה דכיבוס דוחה אותו דחצי שיעור דרק איסורא בעלמא הא קיל מעשה כמ"ש תוס' שבועות (דף כ"ג:) ד"ה דמוקי. ועשה חמור דוחה עשה הקל אף דלא הוה בעידנא

ובמקדש כמ"ש תוס' זבחים (דף ל"ג:) ד"ה לענין. והנה הכ"מ פ"ג מהלכות ביאת המקדש כתב דאף ראב"ד דפוסק כר"ל דביאה במקצת שמה ביאה. מכל מקום אינו רק למלקות שכן המסקנא. לפי זה יש לומר דבאמת למסקנא גם בכלים ביאה במקצת שמה ביאה. אך שאינו למלקות רק איסור בעלמא ועשה דכיבוס דוחה אותו:

ג

והנה הדבר פשוט שגם קדשים הנשחטין יש בהם איסור לאו דלא תעשון וגו'. שקדשי שמים הם ועיין ע"ז י"ג: ומשמע דמיירי נמי בקדשים הנשחטין. ויש להביא ראי' לזה דלכאורה קשה דבתרומה חמור המטמא מהשורף. דמטמא עובר בעשה דמשמרת תרומתי. ושורף מסופקין תוס' פסחים (דף י"ג.) ד"ה שורפין אם יש בשריפת תרומה משום איסור דמשמרת תרומתי. ואילו בקדשים בסוגיא דר' חנינא סגן הכהנים מבואר דלר"מ כל קדשים שאינן ראויין לאכילה מותר לטמאם ולר"י נמי מן התורה שרי. ועל כן היכי דאיכא הפסד ממון חולין מודה. ואילו לשרוף כל שפסולו בדם ובבעלים טעון עיבור צורה. וכן הנטמא בכלי שנטמא במשקין אינו נשרף אלא בעיבור צורה, ולטמא מותר לר"מ. אך הוא הדבר דבקדשים נוסף על איסור משמרת תרומתי יש בשורף לאו דלא חעשון שאין במטמא. כמו מטיל מום בקדשים שאינו בלא תעשון. ועל כן בתרומה באיסור משמרת מטמא חמור שצריך לשומרם מטומאה. ואיסור לא תעשון ליכא בתרומה דממון הדיוט הוא:

ד

ובזה יש לישב קו' תוס' על רש"י פסחים (דף ט"ו.) שפי' ולד טומאה דרבנן כגון כלי שנטמא במשקין. והק' בתוס' הא אינו נשרף אלא בעיבור צורה. ולפי מה שכתבתי יש לומר דזה לשורפו בפני עצמו משום לאו דלא תעשון. אבל לשורפו עם טמא טומאה דאורייתא מותר דמכי נגע בו נטמא מדאורייתא והנגיעה שמטמא אין בו משום לא תעשון. כמו המטיל מום בקדשים בע"ז יג: הנ"ל. ובשעה שנשרף כבר נטמא מדאורייתא ומותר לשורפו מדאורייתא:

ה

נשוב לענינינו שבקדשים הנשחטים יש איסור בשריפתן משום לא תעשון. ומכל מקום היכא שנטמאו או נפסלו מפורש בקרא באש ישרף. הנה דאין איסור לא תעשון בקדשים שנטמאו או נפסלו. והוא הדין בגדי כהונה שנטמאו בענין שלא יהי' להם טהרה במקוה לא יהי' בשריפתן משום לא תעשון. ובגדים אלו שטעונין כבוס בעזרה ואסור לטבלו דבחוץ אי אפשר דשרייתן זה כבוסן ולהכניסם לפנים אי אפשר כל זמן שהן טמאין.

נמצא שאין תקנה להוציאם מטומאתן שוב מותר לקורעם ואין בהם משום לא תעשון. מה אמרת הא יש תקנה להכניסם פחות מג' על ג'. ליתא דהתינח במעיל דאי אפשר לקורעם. אבל שאר בגדים אי אפשר להכניסן משום איסור ביאה במקצת. ואין לומר שעשה דכיבוס דוחה איסור ביאה ליתא דחשיב אפשר לקיים שניהם שאם לא ידחה לא יהי' להם תקנה בטבילה ויהי' מותר לקורען. ואין לומר אדרבה נימא שידחה ואז יהי' איסור לקורען ולא יהי' אפשר לקיים שניהם. ליתא דביבום אחות אשה כתבו תוס' דלא חשיב אפשר לקיים שניהם בחליצה. שאם לא ידחה לא יהי' עולה לחליצה גם כן. ואף שאם ידחה שוב אפשר בחליצה ואיך ידחה. אלא בתר היתר אזלינן שמוכרח להתיר לו היבום שאם לא נתיר לו לא יהי' אפשר בחליצה. ואם כן בנידון דידן נהפוך הוא שאין מוכרח להתיר לו ההכנסה. שאם לא נתיר לו יהי' אפשר לקיים שניהם על ידי קריעה ודו"ק היטב:

ו

ואין להקשות על מה שכתבתי דבקדשים שנפסלו לית בהו משום לא תעשון מהא דע"ז (דף י"ג:) בקדשים בזמן הזה דלא חזיין להקרבה. ומהאי טעמא אין איסור מן התורה בהטלת מום. מכל מקום אם עושהו גיסטרא עובר בלא תעשון. לא קשה מידי דבאין פסול בגופן רק משום שאין בית המקדש ומזבח להקריב לא גרעי מפסולו בדם ובבעלים דאין נשרפין בלא עיבור צורה:

ז

עוד נראה דאפילו למ"ש התוס' דבכלים לא שייך ביאה במקצת. וכן למ"ש הרמב"ם ביאה במקצת לא שמה ביאה, וכתב בכ"מ דרמב"ם פסק כר' אבהו דר"ל לענין טמא שנגע בקודש ולא איירי כלל לענין ביאה במקצת. נמצא גם ר"ל סבירא לי' לא שמה ביאה והדר קו' למה לי מעיל דוקא אפילו שאר בגדי כהונה נמי. נראה לי דלא קשיא דבקרא דלא תעשון כתיב שריפה ונתיצה ושריפה הלא אי אפשר לחזור. וכן נתיצה א"א לחזור דאף אם יחזור ויחברהו פנים חדשות באו לכאן. כדאיתא ב"ק (דף צ"ו:) לבינתא ועבדי' עפרא קני. מה אמרת הדר משוי לה לבינתא פנים חדשות בא לכאן. אבל בנידון דידן שעל ידי מחשבה חוזר ונעשה בגד. דאם לא כן לא יהי' מקיים בה מצוות כיבוס דבגד אמר רחמנא אלא משום דראוי להיות כלי במחשבה וכמו שביארו התוס' שם. אינו עובר בקריעה זה בלא תעשון דלא דומיא דנתיצה ושריפה הוא. דאין יכול להחזיר דפנים חדשות בא לכאן. אבל החוזר במחשבה לא חשיב פנים חדשות. כמ"ש תוס' עירובין (דף כ"ד) סד"ה אכל בשם ריצב"א [דכיון שיכול להיות כלי על ידי מחשבה אפילו תקנו

במעשה שחפר בה אוזן ולא חישב עלי' להשתמש בה כמו שהי' קודם לא חשיב פנים חדשות. כל שכן אם חישב עליו באמת להשתמש בו כמות שהוא] ואם כן לא הוה דומיא דשריפה ונתיצה. ואף דבנותץ אבן אחת גם כן חייב היינו משום דאבן זה חשוב נתוץ וכמ"ש בתשו' הרי"מ סימן ב':

ח

מלבד זה סוגיא זו בלא זה קשה מאי שנא מעיל דנקט הא ביומא (דף ע"ב.) אמר רחבא אמר ר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. הנה שבכל בגדי כהונה יש לאו זה. העולה מזה שאין ראי' מכאן שלא יהי' לאו דלא תעשון במקום מצוה:

ט

ולכאורה יש רא' להיפוך מהא דאמרו דגדול השלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שם שנכתב בקדושה ימחה על המים, ומה רבותא הא לצורך מצוה בעלמא נמי אין איסור. אך נראה דהא לא קשה שהרי אין חיוב על הבעל להשקותה. ואם רוצה יוציא ויתן כתובה. וכן עלי' אין חובה. אם תרצה תצא בלא כתובה. ואם כן מצוה זו צורך האיש והאשה הם. ומסברא הי' אסור כמו השורף עצי ההקדש לצורך עצמו. דנקרא דרך השחתה לגבי גבוה. על זה אמר גדול שלום כו'. מכל מקום נקוט מיהא פלגא בידך דהשורף עצי הקדש לצורך עצמו חשיב דרך השחתה. ולא כבית מאיר שבמחכ"ת הפריז על המדה לומר דכהאי גוונא לא חשיב דרך השחתה. וגם הגמרא דפסחים תיובתי' דשם מיירי במבשל בהם:

י

והנה אם מותר לסתור לצורך מצוה. הנה תשו' רמ"א סימן ק' שמפרש הא דמותר למחוק השם בסוטה משום דגדול השלום. היינו שבזה אין איסור כלל דלא אסרה תורה אלא דרך השחתה. לא מה שלצורך תיקון. משמע הוא הדין למצוה דעלמא. ואך אין ראי' משם. ועיין מהר"ל בנתיבות נתיב השלום וזה לשונו שם בפ"א כי השי"ת גם כן שמו שלום [כדכתיב ויקרא שמו ד' שלום עיין שבת יו"ד חגיגה י"ב סוטה י"א] ולפיכך אמרה תורה שימחה השם על המים כדי לקיים השם שהוא שלום עד כאן לשונו. אבל בשביל מצוה אחרת אין לנו:

יא

אך ראיתי מביאים ראי' לאסור לסתור אף לצורך מצוה מהא דע"ז (דף י"ג:) הקדיש בזמן הזה תעקר משום תקלה ופריך ולשוי' גיסטרא ומשני משום לא תעשון. אף שלצורך מצוה הוא. וכן מהא דסנהדרין (דף קי"ג.) עיר שיש בה מזוזה אין נעשית עיר הנדחת משום

דכתיב לא תעשון. ואף שדוחין הא דסנהדרין משום דהמצוה הוא ההשחתה והשחתה הוא. אין בתי' זה כדי שביעה. דנהי דהשחתה הוא לגבי נשרף. תיקון הוא לאדם המקיים. ובכל מקום ששורף לצורך מצוה הוה השחתה לגבי הנשרף יב) אך ברורן של דברים לפי מה שכתב הרמב"ן על התורה דמותר לעשות מאילן מאכל דיק במלחמה ואין זה השחתה. אך שלא לצורך דיק רק שהגייס מתחבאים באילנות זה נקרא השחתה עיין שם היטב. ביאור דבריו דכשעושה מהאילן דיק הרי האילן עצמו לתועלת שנעשה דייק אבל כורתו כדי שלא יתחבאו הגייס אין תועלת באילן. דכל שכן אם לא הי' שם אילן כלל לא הי' מתחבאים והשחתה הוא לגבי האילן מאכל ואסור. כמו כן בנידון דידן שהתירה התורה למחוק השם כדי לעשות שלום. הרי השם עצמו לתועלת. ואם לא השם לא היתה נבדקת על כן לא נחשב השחתה לגבי השם. אדרבה זה מעלה להשם שעושה שלום. אבל העושה בהמת קדשים גיסטרא כדי שלא יבואו אנשים לידי תקלה אין הבהמת קודש עושה תיקון כלל. דכל שכן שאם לא הי' בהמת קודש שלא יבואו לידי תקלה. ואם כן אין כאן תיקון בבהמת קודש רק השחתה. וכן מזוזה שבעיר הנדחת אם לא הי' המזוזה כלל בעיר הנדחת היתה המצוה מתקיימת בלעדה. ואין המזוזה גורמת המצוה על כן לא הוי תיקון לגבי המזוזה רק דרך השחתה. באופן שאין לנו ראי' בזה לא להתיר ולא לאסור וממילא כיון שאין ראי' להתיר נשאר באיסורו:

יג

והנה בנידון דידן שהתיקון הוא לעשות עזרת נשים שהוא קדושה קלה מבית הכנסת עצמו כמ"ש כ"ת בשם מהר"ם מלובלין. אינו ברור להתיר לפגום בקדושה חמורה כדי לתקן קדושה קלה ועיין זבחים (דף ע"ה:) מבעי' לי' בשתי קדושות אם מזלזלין בזו מפני זו. ובנידון דידן אף שקדושה אחת הוא בית הכנסת. מכל מקום הלא זו חמורה מזו. ועיין שבת (דף קי"ג.) מציעין את המטות מיום הכיפורים לשבת. משמע שם משבת ליום הכיפורים אסור. אף דשניהם קדושה אחת כמ"ש הרמב"ם פ"ח מהלכות עירובין הלכה ו'. מכל מקום אסור להכין מקדושה חמורה לקדושה קלה:

יד

מיהו הי' יכולין להתיר על ידי מכירה וחילול מקום הנתיצה. כמו שכבר הורה זקן בתשו' הרי"מ סימן ב', הגם שיסודו הוא על מהר"ם פדוואה סי' ס"ה רהא דאסור לנתוץ היינו דבר מחובר עיין שם היטב. הנה שם הי' המעשה שרצה להוציא הכלים מבית הכנסת לבית הכנסת ובזה יפה השיב דאסור לנתוץ מחובר היינו שמפרק מחיבורו. אבל הכא בית הכנסת לחודי' וכלים לחודייהו ולא חשיב נתיצה עין שם. מכל מקום יש להביא

ראי' סמוכין ליסוד שלו שאין איסור בחותך מקצת מתלוש מהא דמבואר בע"ז (דף י"ג:) דלנשר פרסות מארכובה ולמטה לית בי' משום לא תעשון ועל כרחך רק במחובר משום דזה שלוקח שם נתיצה עלי'. וכשמוכר זה שרי. ועוד כבר הורה זקן:

טו

אך יותר ספק אצלי אם מותר להוריד אויר שלמעלה מקדושה חמורה לקדושה קלה. ומ"ש כבודו משום דאף אחר שיקיפו הגזוזטרא ישאר עלי' קדושת בית הכנסת. ודומה למ"ש המג"א סימן קנ"ד ס"ק י"ד דמותר להושיב שאר ספרים אצל ספר תורה, אינו דמיון כלל דשם משתמשין בי' עוד קדושה חמורה. אבל הכא הגג מפסיק שלא יחשב מתפללין בו עוד האנשים ומה בכך שישאר קדושתו עליו. הא ביומא (דף י"ב:) בגדי כהן גדול אסור שיעבוד בהם הדיוט דמעלין בקודש ולא מורידין. אף דהבגדים ישאר קדושה ראשונה עליהם. ואפילו בגדי כהונה שבלו מועלין בהן. אלא דמכל מקום בעוד שאין משתמשין בו קדושה חמורה אם ישמשו בו קדושה קלה לבד הוי הורדה. ואם הי' הדין דבעוד קדושה ראשונה עליו מותר להשתמש קדושה קלה, הי' מותר להניח ספרים בארון אפילו בזמן שאין ספר תורה בארון וזה פשוט. אך יש לומר לפי המבואר ספ"ו דעירובין חמשה חבורות ששבתו בטרקלין אחד וביניהם מחיצות שאין מגיעות לתקרה עירוב אחד לכולן דלא הוה הפסק וטרקלין אחד הוא. הכא נמי הואיל והגזוזטרא אינה מגיע עד כותל שכנגדה והמעקה אינה מגיע עד תקרת בית הכנסת. בית הכנסת אחת היא וכאילו האנשים מתפללין גם באויר הגזוזטרא. מיהו בש"ע סימן נ"ה סעיף י"ט לא משמע הכי מדהוצרך לומר שם משום דתיבה תשמיש בית הכנסת ובטל לבית הכנסת:

טז

אך זה הדין תלוי במחלוקת הרמב"ן עם הר"ן. דרמב"ן פ' בני העיר סבירא לי' בית הכנסת חשובים תשמישי מצוה. והר"ן השיג על זה אלא דחכמים הטילו בה קדושה מדבריהם. ודעת רמב"ן שם לפי שיטתו כתב דמשנמלכו בני העיר שלא להשתמש בבית הכנסת זה עוד דינו כתשמישי מצוה לאחר זמן מצוותו עיין שם. ולפי זה נראה דבית המדרש שאסור לעשות בית הכנסת. אם נמלכו כל בני עיר היינו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר שלא יהי' עוד בית המדרש הוא כתשמישי מצוה לאחר זמן מצוותה. ואפילו להשתמש תשמיש חול מותר וכל שכן לעשות בית הכנסת [או יש לומר נפקא מינה אם אין להם בית המדרש אחר גם אין להם בית הכנסת אחר וכיון שבית המדרש גדול מבית הכנסת אסור] ועל כן בנידון דידן נמי אם יסכימו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר

לעשות הגזוזטרא הרי האויר שלמעלה כתשמישי מצוה לאחר זמן מצוותם. אך לדעת הר"ן דחשיב תשמישי קדושה אין היתר:

יז

והנה הי' אפשר לסמוך בשעת הדחק בדרבנן על הרמב"ן הנ"ל. הגם שהמג"א סימן קנ"ג ס"ק כ"ו כתב דמתנה דשרי היינו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר הוא כר"ן. דהרמב"ן לפי שיטתו הוצרך לפרש שלא במעמד אנשי העיר עיין שם בחי' רמב"ן ור"ן. מכל מקום ידוע דברי חכ"צ בתשו' דאפילו נגד הש"ע סומכין על יחיד נגד רבים בשעת הדחק. אך חדשות אני מגיד דרמב"ם במנין המצות לא תעשה ס"ה זה לשונו שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות כו' מבואר שאסור מן התורה לאבדן שלא הי' כותב במנין המצוות מה שתקנו חכמים. ואמנם שהרמב"ם שם כתב גם כן ואין מאבדין כתבי הקודש ומפורש הלכה ז' הלכה ח' דהמאבדן מכין אותו מכות מרדות. והנראה דסבירא לי' שאסור מן התורה לאבדן אלא שאין לוקין עליהם. ודינו כמו אכילת חלב טמאה וביצת עוף טמא. ומקור לדבריו לא ידעתי. מכל מקום כן דעתו שבית הכנסת אסור לנתצו מן התורה ומשמע דסבירא לי' שיש בהם קדושה מן התורה:

יח

ויש לדחות לדעת רש"י סוכה (דף ל"ז) הדס אסור להריח דילפינן מעצי סוכה דחל שם שמים עליהם כו'. ובתוס' שבת (דף כ"ב.) בהא דאבוהון דכולהון דם הא דלא קאמר אבוהון דכולהו עצי סוכה שאני סוכה דבמסתפק בהן איכא ביטול מצוה. הנה דילפינן כל תשמישי מצוה מסוכה דחל שם שמים עליהן. אלא דלענין דלאסור להסתפק מחלקים בין איכא ביטול מצוה. יש לומר הטעם משום דעצי סוכה הא ילפינן מחגיגה שהוא קדשים קלים שאין בהם איסור הנאה מן התורה. כמ"ש רש"י מנחות (דף ה':) דהמפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין מפני שראוין להביא שלמים פרש"י לא נהנין מדרבנן. וכן כתב הרב מלאדי בש"ע שלו או"ח סי' ל"ה בפשיטות יעוין שם. וכן הוא מסברא דאיסור קדשים דלית בהו מעילה מלא תוכל לאכול בשעריך נפקא ואכילה שמענו הנאה לא שמענו. לא מבעי' לחזקי'. אך אף לר"א דאמר כל מקום שנאמר לא יאכל כו' אף איסור הנאה במשמע, מכל מקום לא תוכל לאכול לא שמענו. אך בעצי סוכה במסתפק בהם איכא ביטול מצוה שסותר כל הסוכה אית בי' משום לא תעשון דומיא דחגיגה דההרגה אית בי' משום לא תעשון. ולפי זה כל תשמישי מצוה המאבדם לגמרי עובר עליהם משום לא תעשון. והוא הדין בית הכנסת. ותשו' הרשב"א שהביא הב"י סי' תרנ"ג דבהדס להריח מועיל תנאי. ולא דמי לעצי סוכה דחג הסוכות לד' כתיב,

יש לפרש גם כן משום דהדס במה שמריח ליכא ביטול מצוה. לפי זה יש לומר דהרמב"ם נמי מודה דאין בהם קדושה מן התורה על כל פנים. אך תשמיש מצוה על כל פנים הוא מן התורה ועובר עלי' משום לא תעשון. ואפי' אבן אחת כיון דמחובר הוא וכדברי תשו' הרי"מ סימן ב' והדברים עתיקין. מכל מקום פשטות דברי הרמב"ם דבית הכנסת יש בה קדושה מן התורה. ואם כן יש בו משום מעלין בקודש ולא מורידין:

יט

אך עיקר דברי רמב"ן דפשיטא לי' בית הכנסת אם איתא שיש בו קדושה אין בו פדיון אזיל לטעמי' פ"ד דע"ז שהשיב שם על הבעה"מ. ואנכי רשמתי שם בגליון שדברי הבעה"מ ברורים, ושוב מצאתי כן בחתם סופר אורח חיים סימן ל"ח יעוין שם. ואין לכפול הדברים:

כ

והנה קיימא לן הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל. ובזמן הזה דליכא פסידא להקדש אפילו לכתחילה. והשתא יש עצה שיחללו כל בית הכנסת על ארבעה זוזי. ואין הפסד שאחר שיבנו הגזוזטרא יחזרו ויתפללו בו. אך זאת להודיע שהחילול צריך להיות מדעת כל בני העיר. דהא דחללו על שוה פרוטה מחולל כתבו תוס' בתמורה (דף כ"ז:) דה"מ לא אמרינן דהיינו דווקא בעלים:

כא

הגם דלכאורה יש לומר שעיר לויביטש הואיל ויש שמה יריד הגדול שמתקבצים שם מעלמא יחשב של כרכים שאין בני העיר לבד בעלים. הנה באור זרוע הביא ראי' גדולה מירושלמי באנשי אלכסנדרום דמשום שבנאוהו משלהם מכרוה ועשו בה כל צורכם. וזה פשוט בעיני שלא נתנו לה ממקומות אחרים. ואך אף להחולקים וכן הוא בש"ע דאפילו בנאוהו משלהם מכל מקום הקדשוה לדעת העולם. מכל מקום אין הפי' שנעשה ממש שלהם. רק שאין יכולין להפקיע הקדושה שמחמתם. כלשון התוס' חמורה קדושתם ואין יכולין למכרם. וכן בחי' רמב"ן לפי שיטתו דבית הכנסת חשוב תשמישי מצוה ושנמלכו למכרו הוה כתשמישי מצוה לאחר זמן מצוותם. אבל של כרכים אילו דעת הרחוקים להתפלל בו עדיין עיין שם. משמע שאינו שלהם ממש [דאם כן בפשיטות איך ימכור של אחרים] רק הקדש למצוות הכרכים גם כן ואסורים למחות בהם. דהוה כמו נדר לדבר מצוה שאסור לחזור ועל כן חשיב עוד בזמן מצוותם. מכל מקום מוכח דאינו שלהם ממש. וכן משמע במג"א סימן נ"ג ס"ק י"ב בחצירות השייכים לבית הכנסת וכן מקוה של רבים אמרי' מסתמא רבים נתנו לזה ואין יכולין למוכרן או לסוגרן. הרי דבאלו שהם

חול אם לא נתנו רבים לזה מותר למוכרו וכיון שחשוב של אנשי העיר ממילא יכולים לחלל בפרוטה:

כב

ועוד דבגמרא רחוב אין בו משום קדושה הואיל דבאקראי בעלמא מתפללין בו פרש"י אחת לחצי שנה. ואם כן שמתפללין בו הרחוקים ביריד אחת בשנה אינו גורם קדושה בבית הכנסת. והוי דומיא דמקוה וחצירות דכשאין נותנין הרחוקים יכולין בני העיר למכרן:

כג

ובענין האפלת האור קצת. פשוט שמיעוט אינו יכול לעכב ובכל דברי ציבור הולכין אחר רוב כמ"ש הגמי"י פי"א מהלכות תפלה. אך באנשים שיש להם מקומות בבית הכנסת באותו צד שיסתתמו קצת החלונות אינו מועיל רוב אנשי הכנסת שאין מאפיל עליהם האור כל כך. ודומה לדין המבואר סימן קס"ב סעיף ז' בהג"ה בני הכנסת רוצים להוסיף ספסלים ועשיר שיש לו מקומות רבים טוען שמרבה עליו את הדרך או מיצר עליו את הדרך יכול למחות ואף שהם רוב. ומשמע דאפילו הי' לכולם בכלל יותר מקומות מזה העשיר לבד. מכל מקום לא אזלינן בתר רוב:

כד

וע"ד לעשות חור בכותל מעבר לעבר כדי לקבוע כיור בעובי הכותל עצמו למען לא יחסום העוברים וצינור יוצא לחוץ לשפוך המים. לפענ"ד נראה בזה לאסור. ואף להמתירין לעשות חור לתחוב בו שטענדיר. כי כל כלי בית הכנסת כבית הכנסת כדאיתא בירושלמי הביאו הר"ן פ' בני העיר. אך כיור שהוא לרחוץ בו וזה אינו נצרך לעשות בבית הכנסת אין זה מכלל כלי בית הכנסת. אך החילול יתיר גם את זה:

כה

גם מה שרוצים לעשות בית שער בפנים הנה בוודאי שזה הורדה גדולה אך גם זה יתיר החילול. ויען שכל ההיתר בכל הדברים הוא החילול צריך אני לברר יותר. דלכאורה יש לומר כיון שאחר כך שיהי' אויר שלמעלה חול. גם יהי' חור לכיור שהוא חול גם מקום הבית שער יחסר. יחשב פסידא להקדש ואסור. אך הא חזינן דהיכא שיש בית הכנסת אחרת מותר לסתור את זה. ולא התנו שיהי' בבית הכנסת אויר גדול כמו זה. ולא יהי' קטן ממדתו של זה. וכן יכולין למכור בית הכנסת אפי' למשתי בי' שיכרא כשיש להם בית הכנסת ולא חשיב פסידא להקדש. שמע מינה שכיון שאינו לגבוה כלל וממון הדיוט גמור הוא לא חשיב פסידא להקדש רק שלא יתבטל התמיד וכן בזה:

כו

אך צריך שיהי' מדעת כל בני העיר היינו טובי עיר בפרסום אנשי העיר. ואין לסמוך על שזכות הוא להם כי בוודאי התפלה בבית הכנסת מביא קדושה לבית הכנסת. ובית הכנסת שהתפללו בו זה י"ח שנים ועתה יפקיעו קדושתו ויהי' כבית הכנסת חדש ולא יהי' בו קדושה כל כך אולי לא ניחא לבני עיר בכך. על כן אין לעשות זה רק מדעת בני עיר. כז) גם זאת נראה לי שיחללו רק על תנאי אם צריך חילול. כי יש צדדי היתר גם בלא חילול. ולמה יחללו להפקיע קדושתו כנ"ל שלא לצורך. רק אם צריך חילול יחול החילול מה שצריך לחלל כדי להתיר:

נאום הק' אברהם.

סימן לה

כבוד הרב המאה"ג כו' מו"ה צבי הירש נ"י אבד"ק שפערוב. אשר ביקשו להכניס הכותל מערבי המפסקת בין הבית המדרש בין העזרת נשים לתוך בית המדרש להרחיב את העזרת נשים ולעומתו הכותל מזרחית לסותרה ולהרחיקה שתי אמות לצד חוץ להשלים השתי אמות שנחסרו לצד מערב. ומסופק כבודו אולי יש איסור מחמת הורדת הקדושה במערב מבית המדרש לעזרת נשים. ומחמת נתיצת כותל מערבית כיון שאינו לצורך בית המדרש רק לצורך עזרת נשים. ומסופק אם יתיר על ידי מכירה ושוב לחזור ולקנותה לצורך עזרת נשים:

א

הנה לענין חשש השני מחמת איסור נתיצה אם יועיל היתר מכירה תלוי במחלוקת רמב"ן ור"ן דלרמב"ן מה שבית הכנסת יוצא לחולין על ידי מכירה משום דבשנמלכו בני העיר שלא להתפלל עוד בבית הכנסת הזה הוי כתשמישי מצוה לאחר זמן מצוותו [אבל בלא טעם זה הי' דינו כאבני היכל שנגממו שאין להם פדיון] אבל בנידון דידן שרוצים להעמיד כותל זה לאחר שתי אמות. הנה עוד רוצים בכותל זה לבית המדרש. ועדיין הוא בתוך זמן מצוותו. לא מהני מכירה לחושבו לאחר זמן מצוותו כיון שדעתם לחזור ולקנותו אך לר"ן דמהני פדיון ודאי מהני מכירה גם לאיסור נתיצה:

ב

והנה נתיצה בבית הכנסת או בבית המדרש מבואר ברמב"ם במנין המצוות לא תעשה ס"ה שהיא דאורייתא וראוי לחוש לרמב"ן. אך ראיתי בתמים דעים לראב"ד סימן קט"ו וז"ל ודאי בבית הכנסת וכל הדומה לו שאין קדושתה מחמת עצחה ודאי יכולין בני העיר

להפקיע מקדושתה ולפיכך העמידוה בספר תורה יע"ש. מבואר שגם בתשמישי קדושה יכולין להפקיע קדושתה ועל כרחך דנתחלל על ידי מכירה:

ג

ויש לדחות ולומר תשמישי קדושה יש להם פדיון שדומים לכלי שרת שמעיקר הדין יש להם פדיון כמו שכתבו התוס' מעילה (דף י"ט) ד"ה מאי. ואינו דומה לאבני היכל שהיכל גוף קדושה. אבל בית הכנסת שפיר דומה לאבני היכל. ואי לאו שהוא לאחר זמן מצוותם לא הי' לו פדיון. והא דכתב הראב"ד בית הכנסת וכל הדומה לו שאין קדושתה מחמת עצמה. אין הפי' שאינו גוף קדושה. רק שאין קדושתו רק מחמת שדעתו להחזיקו לבית הכנסת להתפלל בו ואינו דומה לספרים שקדושתם מחמת שהוא פרשיות של תורה. ומכל מקום בית הכנסת גוף קדושה ואין לו פדיון ואינו דומה לתשמישי קדושה שדומים לכלי שרת:

ד

אך נראה דלרמב"ן דבית הכנסת דין תשמישי מצוה עליו ודאי אין איסור נתיצתו מדאורייתא ורמב"ם דסובר שהוא מדאורייתא משום דסובר שדין קדושה יש לו ואם כן כל החשש שיאסור מדרבנן ובדרבנן הלך אחר המיקל וסומכין על הר"ן ומותר על ידי מכירה:

הק' אברהם.

סימן לו

ב"ה יום ועש"ק חיי שרה תרנ"ד:

לכבוד הרב החריף הבקי מו"ה ראובן ישעי' נ"י דומ"ץ בק"ק ווייסליטץ:

בדבר שאלתו. בית אשר נתיסדה ונבנתה לבית המדרש ולשם בית תפלה זה כמאה שנים מהצדיק ר' דוד ווייסליצער ז"ל. ואחריו קם נכדו הרמ"ד נ"י בבית הנ"ל לכלכל את שיבתו מנדיבי עם אשר נתוועדו שם להתפלל. וכעת קם עליו איש אחד ועשה בית תפלה בביתו. הסיג גבול לרמ"ד הנ"ל לקחת את האנשים המתפללים בבית המדרש הנ"ל. והלך הרמ"ד הנ"ל למחות לו בגובערניע שלא לתת לו רשיון על בית התפלה שלו אם נקרא מוסר. ואם מותר להתפלל אצלו בבית המדרש הנ"ל. ואם מותר להתפלל אצל המסיג גבול הנ"ל:

א

תשובה. הנה לא נתבאר בהשאלה אם הבית שנבנה לבית המדרש נבנה משל ציבור או נמסרה לציבור שיתפלל בו מי שירצה. או אינו רק שהי' של יחיד של הר' דוד הנ"ל והורישה לבניו רק שמרצונם הניחו להתפלל בו. והנה עיקר הדין אף בלא איסור השגת גבול מבואר באו"ח סימן קכ"ג סעיף ז' מי שהי' בביתו בית הכנסת ימים רבים אין הציבור רשאין לשנותו בבית אחר. והנה זה דוקא אם הבית הכנסת הוא של יחיד דאז יש ליחיד בו חזקה. אבל אם הוא של ציבור אין בה חזקה לשום אדם. אולם בתשו' ראנ"ח ח"ב סימן ע' דיש חזקה למקום בית הכנסת עצמה. והוכיח כן מדברי הירושלמי גבי קרשי המשכן קרש שזכה להנתן בצפון ינתן בצפון. והכא נמי יש חזקה לבית הכנסת עצמה שיתפללו בו. אולם משום שיש לו בעלים אין חזקה לגוף בית הכנסת. דיש לומר משום הבעלים התפללו בו ואם כן בנידון דידן ממה נפשך אם יורשיו בעליו יש חזקה ליורשיו. ואם הוא של ציבור. יש חזקה לבית הכנסת עצמה. אך הראנ"ח כתב שם עוד שאם מקצת הציבור מתפללין בו רשאין מקצת הציבור להתפלל במקום אחר והובא במגן אברהם במקומו. והנה בנידון דידן שנכדו רמ"ד יש לו פרנסה מזה יש חשש איסור השגת גבול גם כן:

ב

והנה דעת רוב פוסקים [לבד מבה"ג] לפסוק כר"ה ברי' דר"י דהאי בר מבואה דאוקי ריחייא מותר לאחר שהוא גם כן בר מבואה זה להעמיד רחיים. אך מבואר בב"י בשם אביאסף סימן קנ"ו דהיינו דוקא שאינו פוסק חיות הראשון לגמרי רק שפוחת חיותו מותר. אבל אם באופן שהראשון לא יהי' לו כלום אסור. וכן הם דברי הר"י מיגאש שפי' כן. שאני דגים דיהבי סיארא שמסיים אבל הכא מי שבא אצלי יבוא ומי שבא אצלך יבוא שאסור להוליך לבית הקונים. ואם כן בנידון דידן נמי אם כל הנדיבי עשירים יתפללו בבית השני אסור כההוא דאביאסף והר"י מיגאש. וכן אסור לעשות תחבולות בכדי שעל ידי זה יבואו אצלו להתפלל וכפי' הנ"ל:

ג

ועוד נראה דגבי ציבור להתפלל. אם לא יהי' טעם הגון שראוי לחלק הציבור לחצי ודאי אין נכון לעשות כן, וברב עם הדרת מלך כתיב:

ד

אך צריך למודעי שאם הבית המדרש שמכבר נמסרה לציבור. שיש רשות לכל הבא לתוכה להתפלל. ואין איש יכול למחות בידו. לא נכון כלל להעביר העם מהתפלל בבית

המדרש ההוא. ולהתפלל בבית תפלה שעשה יחיד בביתו. כי בית המדרש הראשון אם הוא באופן הנ"ל יש לו קדושת בית הכנסת. מה שאין כן יחיד שעשה לו בית תפלה בביתו. ועיין בתשו' ריב"ש סימן של"א ה) והנוגע לשורת הדין. אם מותר לזה השני לעשות בית תפלה בביתו הוא. אם לא הי' בית ראשון נמסרה לכל הציבור, ויש טעם לחלק העם לחצי. גם אם לא לקח כל פרנסתו רק פיחת מפרנסתו ואם שלש אלה לא יעשה לו אסור לזה השני לעשות בית תפלה. ו) עתה נבאר אם יש לזה הראשון אשר מיחה בידו בגובערניע מהשיג רשות דין מסור. ואומר אני שאם הי' באופן שאסור להשני כנ"ל. פשיטא שאין איסור לראשון למחות בידו בגובערניע מהשיג רשות. ואין לדמותו למ"ש בתרומת הדשן סימן ד"ש בשם המרדכי שאפילו במה שהדין כל דאלים גבר. מכוער הדבר לעשות ע"י או"ה. דזה אינו רק אם גובר עליו בכח האו"ה שהם נותנים החפץ שמדיינים עליו לידו. שזה בכלל האיסור ואויבינו פלילים. אבל נידון דידן אף קודם שבא רמ"ד הנ"ל הי' הדבר מסור בידם. אם יתנו רשות. אם לא יתנו אינו בכלל זה כלל. אך אם הי' באופן המותר לשני, יש מקום עיון:

ז

והנה המהרי"ק סימן קצ"א בענין שכתב הרא"ש שאין בני העיר יכולים למחות לכל הבא לדור שם ולעשות מסחר שיש לבני העיר. וכתב מהרי"ק דפשיטא ופשיטא דזה שלא יוכל לעכב עליו על פי בית דין. אבל אם תגבר יד בני העיר לסגור דשא באפי' הן על ידי שר הן על ידי שום מונע פשיטא שהרשות בידם וכדפרישית [שהוא מפרש שם מחלוקת רב הונא ורב הונא ברי' דר יהושע אם יוכל ראשון למחות לשני עפ"י ב"ד. אבל בעצמו ודאי יכול למחות בידו] ולא יחלוק על זה כי אם עיקש ופתלתול אשר לא ידע ולא יבין ולא הגיע להוראה עד כאן דבריו. והנה לשיטת מהרי"ק הוא ממש נידון דידן שהשני יקפח פרנסת הראשון על ידי שעושה לו גם כן בית תפלה יכול ראשון למחות על ידי אומות העולם אם יכול. אף שאין יכול לכופו על פי ב"ד. והובא ביתה יוסף סימן קנ"ו. אך בספר בדק הבית שחיבר בית יוסף אח"כ. כתב עליו שדבריו תמוהים דאיך יופקר זה להתגבר עליו ע"י השר שלא ע"פ בית דין:

ח

והנה אם כוונת הב"י כעין דברי מרדכי הנ"ל אף במידי דאלים גבר. מ"מ אין לו רשות ליילך בערכאות. כבר כתבנו דאין זה ענין לנד"ד שהדבר מסור ביד הממשלה אם יתנו אם לא יתנו. אין למשתדל שלא יתנו דין הליכה בערכאות. ומאחר שאם תגבר ידו בעצמו יכול לעשות. ה"ה אם יכול להפריע מעשה השני ע"י שיפעול שלא יתנו לו רשות רשאי.

אך גם אם כוונתו דבנד"ד אין יכול למחות אף אם יכול בעצמו. מ"מ אין ענין לנידון דידן. והוא בהתבונן בטעם מהרי"ק וטעם ב"י. טעם מהרי"ק דכשם שהשני מותר לעשות רחיים אף שממעט ריוח הראשון. כיון שאינו היזק רק מניעת הריוח. ואין כוונתו להרע לחבירו. רק שהוא רוצה להרויח מותר, כמו כן יכול ראשון למחות בשני מלבוא להרויח כדי שלא ימעט ריוח שלו. והב"י סובר שכיון שראשון מוחה בשני מלעשות דבר המותר לו. חשיב כמו מזיק. ואין זה מניעת ריוח לבד ואם כן בנידון דידן שהשני אינו יכול לעשות בית תפלה בלתי רשות מהממשלה. והוא מחוקי המלכות. והוא בא להשתדל להשיג רשות. כל שחבירו משתדל שלא ישיג נקרא גם כן מניעת ריוח. זה אשר נראה לענ"ד לדינא:

כ"ד הדו"ש באה"ר הק' אברהם.

סימן לז

הלכות ברכות ב"ה א' במדבר ל"א למב"י תרמ"א לפ"ק פה נאשעלסק. תשובה. להרה"ק מהר"י זצללה"ה האבד"ק אלכסנדר. א) יקרת מכתבו הגיעני. דבר אשר אמר לי בהיותו פה לתלק בענין בין חומץ יום הכיפורים לברכה. כיון דחומץ משיב הנפש לרבי ואף דרבנן פליגי היינו משום דכשמגיע יום הכיפורים כבר הי' חומץ ולא חל עליו איסור יוהכ"פ. משא"כ חיוב ברכה חל עליו בהיותו יין. ואנכי דחיתי כמ"ש הרמב"ן דחמץ מקרי איסורא בלע דבפסח חמץ אסור וכבר הי' עליו שם חמץ קודם שנחלש טעמו ואף דאז לא הי' פסח. מ"מ לעת הזאת שהוא פסח איסור הי' מתחילה. ה"נ ליוהכ"פ תחילה אסור הי'. ויען שכת"ר ביקש לומר זאת לדעת הרמב"ם הוכחתי שדעת הרמב"ם כרמב"ן. וכתב במכתבו ליישב דברי עצמו דשאני יוהכ"פ דאיסור גברא הוא כדאי' בכריתות (דף י"ד.) משא"כ ברכה דמשום מעילה נגעו בה והוא איסור חפצא עד כאן דבריו. וכוונתו בודאי כיון דיום הכיפורים איסור גברא לא שייך לומר דאיסור שהי' עליו מתחלה לא פקע:

ב

הנה מ"ש מגמרא דכריתות (דף י"ד.) לא ראיתי משם שום הוכחה. כי שם נאמר דיום הכיפורים רק כולל דאיתסר גם באוכלין אחרים. וזה נאמר גם כן ביבמות לענין אחות אשה. ומשום דאותו חפץ לא ניתוסף עליו איסור על כן קאמר על גברא מיגו דאיתסר. ובאמת ענין איסור גברא או איסור חפצא יכולין לומר בכל איסור מה שירצה. כי לכאורה אינו מובן. דכל איסור הוא אסור בחפץ וחפץ עליו:

ג

והנה מכבר שמעתי גדולי עולם שנתקשו בענין זה ובריטב"א שבועות ראיתי דכל איסורי תורה איסורי גברא המה. ולכאורה יפלא לומר על נבילה ושקצים ורמשים שאינם איסורי חפצא:

ד

והנראה לי בענין זה כי איס"ג נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם. כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשותיכם. ואנשי קודש וגו' ובשר בשדה וגו' כי לפי מעלת ישראל אין נבלות ושקצים ראוין להם זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו כי איך יקרב זר אל תרומה והדיוט אל קדשי שמים. זה איסור חפצא. שפוגם בחפצא. ועל כן קונם דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי לי' איסור חפצא. אבל שבועה אין שום קדושה נתפס בחפץ. רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה לי' איסור גברא. ואתי שפיר דברי ריטב"א. ובודאי לפי זה גם יום הכיפורים איסור גברא. ומכל מקום שייך לומר דאיסור שחל לא פקע. דומה לכלי נכרים שפוד ואסכלה מלבנן באור משום גיעולי עכו"ם. והוא איסור גברא כדברי הריטב"א ה) ודבר מה שכתב רום מעלתו דברכה הוא איסור חפצא משום מעילה. והביא ראי' שהאיסור משום מעילה. מדאמר רב מנין שמברכין על הריח. ומה זו שאלה הלא כללא כייל אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. אלא על כרחך דהאיסור משום מעילה וריח אין בו משום מעילה. הנה זה הוא לפי מה דסלקא דעתך דהש"ס מעיקרא. אבל מסקנת הש"ס פסחים (דף כ"ו.) קול ומראה אין בהן משום מעילה וריח יש בו משום מעילה אלא לאחר שנעשה מצותו אין בו משום מעילה ומשום דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו. וכן פסק הרמב"ם פ"ה מהלכות מעילה [אמר המגיה האומנם כי בדברי רש"י שפי' הברייתא במריח בה בביתו שנותן ממנה על הגחלים יש מקום לטעות לכאורה דדוקא כה"ג דעביד מעשה בגופה ושורף אותה על הגחלים. אבל מריח כמו שהיא פטור. אך אי אפשר לומר כן דאם כן למה חזר בו ממאי דאמר מעיקרא קול ומראה וריח אין בו משום מעילה. נימא דריח מיירי דומיא דקול ומראה שמריח בה כמו שהיא ולא עביד מעשה בגופה. אלא ודאי דמריח לעולם מעל*). אלא לאחר שתעלה תמרתו לא מעל ומשום דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו. ורש"י קושטא דמילתא פי' דהברייתא לא עסיק בדיני מעילה. ועיקר דאתי לאשמעינן דליכא כרת במריח וקיל ממפטם. ואם כן הוא רבותא טפי דאפילו עביד מעשה בגופה

ושורפה ליכא כרת. ומ"מ שפיר דייק מינה הש"ס דאפי' ריח לבד יש בו מעילה כמ"ש לפנינו באות י"א]:

ו

ואם באנו ליישב משום טעם דמעילה. כך י"ל כי בגמ' (ברכות דל"ה) מקשה כתיב לד' הארץ ומלואה וכתיב והארץ נתן לבני אדם. ומשני כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. וע"כ לענין הריח לא יועיל הברכה. דהנה בגמ' ערכין (דף כ"א.) המשכיר בית לחבירו והקדישו. שוכר הדר בה מעל. דאף דהנאת דירה שלו. מ"מ הרי נהנה מבית שגופו הקדש. וה"נ המריח בפרי שעיקרו לאכילה והוא מברך שנתן ריח טוב בפירות עדיין גוף הפרי הקדש והאוכלו מעל שעדיין לא בירך עלי' בורא פרי העץ. נמצא מריח בפרי שגופו הקדש. ומה הועיל בברכה ברכת הריח. כן יש לומר:

ז

אך בפשיטות יש ליישב שהרי חכמים לא תקנו ברכה רק על הנאת אכילה ואם רוחץ בחמין וכהאי גוונא מן הנאות אינו מברך. וריח לאו כאוכל חשיב דקיימא לן ריחא לאו מילתא. ופי' הרמב"ן בחי' והר"ן בפ' גיד הנשה דריחא לאו כטעמא. והנאה גרידתא הוא. ומותר כשאינו מתכוין. ואפילו לאביי דאמר ריחא מילתא דכטעמא חשיב. זה במידי דמאכל. אבל המריח בבשמים שאינם לאכילה ודאי לאו אכילה חשיבא. וראי' לזה מפסחים (דף כ"ה.) הנאה הבאה לאדם בעל כרחי' מותרת. ופרש"י בריח ע"ז. ואי כטעמא חשיב בכל ענין אסור. וכיון דהנאה גרידתא הוא על כן שאל הש"ס מאי שנא מכל הנאות. ובתוס' פסחים (דף נ"ג) אהא דאין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, והקשו בתוס' למה אין מברכין בכל שעה שנהנה ממנו. ותי' דהני מילי כשגופו נהנה. משמע אפילו לאו מידי דמאכל. היינו לפי האמת שמברכין גם על הריח. וכן כתב הריטב"א שם. והכוונה בהנאה שנכנס לגוף:

ח

נחזור לענינינו דברכה נראה חיוב גברא וממילא כשנהנה בלא ברכה מעל. לא שעיקר טעם הברכה משום מעילה. וראי' לזה בעל קרי אוכל בלא ברכה לפני'. ואי איסור מעילה אף מדרבנן יהא אסור לאכול עד שיטבול וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורים אפילו לחולה שאין בו סכנה. אלא ודאי מצוה בעלמא לברך וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עלי':

ט

ומכל מקום לעניות דעתי גם בברכה מצינו שלא פקע חיובו. וראי' בוסר כפול הלבן דמברכין עליו בורא פרי העץ. אף דפטור ממעשרות עד שיביא שליש. רק לענין ערלה חשיב פרי דחל עליו האיסור בעודו באילן דאז הפרי ראוי לגמור. אבל חיוב מעשרות דבתלוש ואז לאו פרי. ומדמברכין עליו בורא פרי העץ על כרחך הטעם משום דחל עליו ברכת בורא פרי העץ במחובר. דאז הי' פרי משום דראוי לגמור על כן גם בחיוב ברכה אמרינן דמשחל תו לא פקע. אך לחלק בין ברכה ליום הכיפורים אין לנו כמ"ש:

י

איידי דאייריגן בדין ריח אין בו משום מעילה. אכתוב לו מה שאני מתקשה שם בדברי רש"י שכתב ובריייתא במריח בביתו שנותן ממנה על הגחלים. וקשה לפי מה שכתב המשנה למלך פ"ח מהלכות כלי המקדש הלכה ו' במראה דאין בו משום מעילה. דמכל מקום אם הדליק נר לראות לאורו ודאי מעל. אם כן מה הוכיח הש"ס דריח יש בו משום מעילה כיון שנותן בעצמו על הגחלים. ודברי המל"מ ברורים שהרי אסור להדליק בערלה. ובבבא קמא (דף ק"א.) בעי למילף דיש שבח סמנין על גבי צמר מדאסור צביעה בערלה. וכתבו התוס' שם דאי יש שבח סמנין על גבי צמר היינו דילפינן מערלה. ואם כן נוכל להוכיח דאסור להדליק נר בהקדש. מדאסר להדליק בערלה. ולהיפוך אין להוכיח לאותו צד דאין שבח סמנין על גבי צמר דלא ילפי' מערלה. אם כן לכאורה מדאיצטריך קרא בערלה. שמע מינה דבעלמא מותר. דליתא דבערלה איצטריך קרא משום דהוא מהנשרפין והוה אמינא דבשעת ביעורו דינו כלאחר ביעורו וכמ"ש התוס' פסחים (דף כ"ב) בד"ה מנין. ועיין בתוס' רי"ד ב"ק (דף ק"א) בסוגיא דיש שבח סמנין על גבי צמר שכתב דבר מחודש דהא דאיצטריך קרא בערלה שלא ידליק בו הנר שאם דלק יהי' אסור ליהנות לאורו. ועל כל פנים זה פשוט שאם הדליק לראות יש בו משום מעילה אם כן לפרש"י מה הוכיח הש"ס מהברייתא דריח יש בו משום מעילה י"א) ואפשר לומר דהוכחת הש"ס דאי ריח אין בו משום מעילה ומדאורייתא משנתן על הגחלים מותר להריח בו דאין איסור בריח מן התורה. אם כן בשעת נתינה על הגחלים מעל. ובריייתא קתני והמריח מעל משמע דהמעילה אחר כך. והיינו משום דריח יש בו מעילה ובשעת נתינה עדיין לא מעל שהרי אסור להריח בו. אשים קנצי למילין. בזה אצא ואו"ש למר ולתורתו החותם באה"ר הק' אברהם.

סימן לח

ב"ה. נשאלתי בזקן שקשה לו ללעוס ועושין לו מאכל מבשר טחון מעורב בו קמח ולחם לבן חלק חמישית אם מברכין עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש. דכל שיש בו מחמשת המינים כו' א) תשובה. חקרתי אצל העושים מאכל הזה ואמרו כי אין מערבין אף אחד מעשרה לחם לבן בבשר. והכוונה בעירוב הלחם אמרו לי שהוא כדי לדבק הבשר ויהי' מרופרף [לויז בלעז] קל לאכול. ואמי תי' אמרה לי שהכוונה גם כן שיהי' הנפוח רב:

ב

והנה אם הכוונה לדבק הבשר. הרי הדבר מפורש בש"ס ברכות (דף ל"ט) אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לי תבשילא דסילקא דלא מפשי בה קימחא בורא פרי האדמה. דלפת דמפשי בה קימחא בורא מיני מזונות. והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה. והא דמפשי בה קימחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לי'. וגם הכוונה שיהי' מרופרף [לויז] נראה דחשוב גם כן כמו לדבק. שהרמב"ם פ"ג מהלכות ברכות כתב דהא דמברכין בורא מיני מזונות היינו דווקא אם עירב מדגן כדי ליתן טעם בתערובת. ובתוס' (דף ל"ו:) בסוף העמוד כתבו אם עושין אותו. כדי שיסעוד הלב. אבל לא שיהי' לויז. קל לאכול. בלא שיניים. ודומה למ"ש הרמב"ם שאם נתנו כדי ליתן ריח או לצבוע התבשיל דלא חשיב עיקר ומברך שהכל:

ג

ובשיטה מקובצת (דף ל"ט.) כתב בהא דלדבק מברך שהכל. דכל שהוא לכוונת אכילתו מברך בורא מיני מזונות. נראה דהכוונה שיהי' לויז חשיב צורך אכילת בשר שיהי' קל לאכול. לא כוונת אכילת הדגן. אך הכוונה שיהי' הנפוח רב. אפשר לומר שיחשב כוונת אכילתו שיאכל יותר היינו שיאכל גם הדגן. ואף שמכוין לדבק ושיהי' קל לאכול. מכל מקום כיון שמכוין גם לכוונת אכילתו נראה דלא חשיב טפל. דומה להא דשבת (דף צ"ג:) דמוציא אוכלין בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי. ואם הי' צריך לכלי חייב על הכלי. הרי אף שהכלי צורך האוכלין גם כן לא חשיב טפל וחייב, והכא נמי כיון שאין כוונתו לדבק לבד רק לצורך אכילתו גם כן לא יחשב טפל. וחזר הדין דכל שיש בו מחמשת המינין מברך בורא מיני מזונות, אך ראיתי בפסקי ריא"ז דכל שנותן בה קמח לעבות את התבשיל מברך שהכל. וגם יש לומר דמה שהנפוח רב הוא גם כן שהבשר לויז ונפוח. ויש בבשר עצמו יותר. דומה למה שאמרו בשר עגל שנתפח. חשוב בשר העגל עצמו שיעורו גדול כמבואר פרק כל המנחות, ואין זה כוונת אכילת דגן:

ד

ועוד נראה טעם לברך שהכל. דהנה קשה טובא בהסוגיא דסילקא ולפתא הנ"ל למה דסלקא דעתי' דרב כהנא דלאו לדבק עבדי לה. אם כן אפילו תבשילא דסילקא דלא מפשי בה קימחא יברך בורא מיני מזונות. דהיינו דרב ושמואל (בדף ל"ז) כל שיש בו מחמשת מינים מברך בורא מיני מזונות. אף דשם לא מפשי בי' קמחא ודובשא עיקר עי"ש. ודוחק לומר דהיכי דלא מפשי בה קימחא בסילקא ידע רב כהנא דלדבק עבדי לה. דאדרבה מהגמרא משמע דהא דשדי בה טפי לדבק עבדי לה. ומעט קמח עושין לאכילה. ואף על פי כן אינו מחויב לברך בורא מיני מזונות:

ה

על כן נראה לשיטת התוס' הנ"ל ד"ה אי דרב ושמואל. כשעושין אותו לסעוד הלב. דזה פעולת הדגן שסועד הלב. על כן אם מתכוין לכך אפי' הוא מיעוט אינו טפל לגבי שאר דברים. כיון דשאר דברים אינם סועדים הלב כמו דגן. ולפי זה כשנותן הקמח כדי ליתן טעם בתבשיל אין זה דינו של רב ושמואל דכל שיש בו כו'. ותלי אם הקמח הרוב. או שאר דברים הרוב אבל אם הוא לדבק בעלמא שהוא טפל לגבי שאר דברים. אפילו הדגן הרוב מברך על שאר דברים ופוטר הדגן. וכ"כ הב"ח (ודלא כט"ז שכתב בלשון אפשר אם הדגן הרוב אפילו לדבק מברך בורא מיני מזונות. שאינו מיחוור כלל. ובפרט הראי' שהביא מיו"ד שאינו ענין לכאן כלל. מיהו דינו של הט"ז בלעקיך שמברך בורא מיני מזונות אמת אפילו אין רוב דגן. דלעקיך חשיב מתכוין לאכילת דגן גם כן. אף שעיקר הכוונה למתיקת הדבש וכמ"ש הרב בספר ברכת הנהנין פ"ג סעיף ד"] ועל כרחך תבשילא דסילקא ולפתא אין כוונתו בקמח לסעוד ועל כן דסילקא דלא מפשי בי' קימחא שאין הקמח הרוב מברך שהכל. ודליפתא דמפשי בי' קימחא מברך בורא מיני מזונות אף שאין כוונתו לסעוד. וכל זה לפי מאי דסלקא דעתי' דרבוי הקמח גם כן הכוונה לאכילתו וחזר בו רב כהנא דרבוי הקמח הוא לדבק וטפל אל הלפת. ואף דמעט קמח לכוונת אכילה. הרי הלפת הרוב נחשב עיקר לגבי המעט קמח ורבוי הקמח הלא לדבק בעלמא הוא:

ו

העולה מזה לשיטת התוס' ג' חילוקים בדבר אם הכוונה בעירוב הקמח לסעוד הלב אפילו הקמח מיעוט מברך בורא מיני מזונות והיינו דרב ושמואל. והיכי שאין כוונתו לסעוד. ומכל מקום מתכוין לאכילה. תלי הדין אם הקמח הרוב מברך בורא מיני מזונות. ואם שאר מינים הרוב. מברך כברכת שאר מינים. והיינו סלקא דעתי' דרב כהנא. והיכי שאין מערב לכוונת אכילתו. אפי' קמח הרוב מברך כברכת שאר מינים:

ו

אבל הרמב"ם כתב דאפילו נתן הדגן רק כדי ליתן טעם בתבשיל מברך בורא מיני מזונות אפי' הדגן מיעוט. וכן כתב בשיטה מקובצת להדיא דאם רק מכוון לאכילת הדגן גם כן מברך בורא מיני מזונות אפי' הדגן מיעוט. וקשה לדידהו קו' הנ"ל דאם כן למאי דסלקא דעתי' דרב כהנא אפילו דסילקא יברך בורא מיני מזונות. אך ישוב לזה לפי דברי השיטה מקובצת שם שאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס בדגן מברך כברכת שאר מינים. ואם כן נפשר דסילקא דלא מפשי בי' קימחא היינו שאין בו כזית בכדי אכילת פרס:

ח

אך בש"ע סימן ר"ח סעיף ט' פסק כדברי רבינו יונה דאפילו אין כזית בכדי אכילת פרס מברך בתחילה בורא מיני מזונות אך לבסוף אינו מברך ברכת מעין שלש רק בורא נפשות רבות [ובאמת דעת המג"א דדוקא בקמח דגן עם קמח שאר מינים. אבל בקמח דגן עם שאר דברים שאינם קמח אפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס מברך ברכה מעין שלש. והמעדני מלך כתב להדיא להיפוך דאין נפקא מינה כלל בזה. ולעולם כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס אינו מברך מעין ג' וכן מסתבר] וגם הביא דברי הרמב"ם דכשנותנין ליתן טעם בתערובת אפי' מיעוט דגן מברך בורא מיני מזונות. וקשה הא דרב כהנא וצ"ע אם לא נדחוק בזה כנ"ל:

ט

ונשוב לנידון דידן שאין כוונתו בקמח כדי לסעוד הלב. הלא לדעת התוס' מברך שהכל. וכן לדעת השטמ"ק כיון דלעולם כשמערבין הקמח אינו אף חלק אחד מעשר. וליכא כזית בכדי אכילת פרס. ואף שבתערובת זה מערבין יותר מדאי משום שקשה ללעוס בלא תערובת הנ"ל. אך שוב הוי כסיפא דרב כהנא. דכיון דהא דמפשי בי' קימחא הוא לדבק. שוב מברך שהכל. אף שמיעוט קמח בלאו הכי הי' נותנים בו לכוונת אכילה כמו שהוא משמעות הלשון. מכל מקום המיעוט אין בו כזית בכדי אכילת פרס והרבוי לדבק. והכי נמי ממש בנידון דידן:

ו

אך אפילו לפי פסק הש"ע הא ודאי לענין ברכה לכתחילה יש לסמוך על טעם הראשון. ולא יהי' אלא ספק הלא על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. רק החשש משום ברכה שלבסוף. הא כבר נתבאר שדברי המעדני מלך עיקר דאפילו בשאר מינים כל שאין בו [כזית] בכדי אכילת פרס מברך אחריו בורא נפשות רבות. שוב ראיתי באלי' רבה שחולק על המגן אברהם וכתב דאישתמיטתי' דברי המעדני מלך. וכיון שנידון דידן

דימה לאין בו כזית בכדי אכילת פרס כנ"ל. שהמותר ודאי לדבק כנ"ל. הוא מברך בורא נפשות רבות:

יא

הן אמת דקשה לי לדעת ר' יונה הנ"ל הא דמקשים התוס' על רש"י [דף מ"א: ד"ה אלא פת הבאה בכיסנין] שפי' פת הבאה בכיסנין שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים מאכלה מועט לא הטעינה ברכה מעין ג'. והקשה התוס' שהרי רב ושמואל אומרים כל שיש בה מחמשת המינים מברך עליהם ברכה אחת מעין שלש. ומה קושיא. הא יש לומר פת הבאה בכיסנין ליתא בדין כזית בכדי אכילת פרס. ויש לומר דסבירא לי' רב ושמואל סתמא קאמרי אפילו לית כזית בכדי אכילת פרס. ולפי גירסתם בדרב ושמואל מברך ברכה אחת מעין ג'. מוכח אפי' ליכא כזית בכדי אכילת פרס מברך מעין שלש. מה שאין כן לדידן דגורסים בדרב ושמואל מברך בורא מיני מזונות. יב) ויותר יש להמתיק הדברים. דאפילו תימא דרב ושמואל ביש כזית בכדי אכילת פרס מוכח דאפי' לית כזית בכדי אכילת פרס מברך ברכה אחת מעין ג'. דאי אמרת דאינו מברך מעין ג' אלא ביש בכדי אכילת פרס. אם כן אינו חייב רק היכי דאכל כזית מן הדגן. וקשה איך יתחייב לברך מעין ג'. הא תיכף שאכל כזית מן התערובות נתחייב בורא נפשות רבות ונצטרף הדגן לחיוב בורא נפשות רבות. ושוב איך יצטרף אחר כך [שאכל כזית מן הדגן] הדגן עם הדגן אחר לברכה אחת מעין ג' התינח לרבא דאמר בזבחים (דף ל"א.) חצי זית חוץ לזמנו חצי זית חוץ למקומו וחצי זית חוץ לזמנו ויקץ כישן הפיגול. דאפילו נצטרף תחילה החוץ לזמנו אל החוץ למקומו לפסול. חוזר ומצטרף לפיגול ניחא. אבל לר' המנונא דחולק דכיון שנצטרף תחילה לפסול שוב אינו מצטרף לפיגול. הכא נמי שנצטרף לבורא נפשות רבות. שוב איך יצטרף לברכה אחת מעין שלש ותקשה לר' המנונא מדרב ושמואל. ועל כרחך לומר לר' המנונא דאפילו ליכא כזית בכדי אכילת פרס מברך מעין ג'. וכיון דרבא לא פליג עלי' בהא. נקטינן דאפילו ליכא כזית בכדי אכילת פרס מברך מעין ג'. אבל לדידן דלא גרסינן מעין שלש. שפיר יש לומר דאינו מברך מעין ג' אלא אם כן אכל כזית בכדי אכילת פרס ואף דבפת פסק בש"ע דאפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס מברך על המחי' הנה הדבר תמוה. והגר"א כתב שהוא טעות סופר. והדרישה נדחק ליישב דנחית חד דרגא כיון שאם הי' כזית בכדי אכילת פרס הי' מברך ברכת המזון. והתינח בתערובת קמח בקמח. אבל פת הבאה בכיסנין דאפילו רובו דגן כל שלא קבע סעודתו עליו מברך אחרי' על המחי'. ממילא כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס מברך בורא נפשות רבות:

יג

ובהא דפסק בש"ע שאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס מברך אחריו בורא נפשות רבות קשה לי דיותר נראה שלא יברך אחריו כלל לפי פסק הש"ע דמברך תחילה בורא מיני מזונות. דחשיב טפל אלי' אפילו אין בו כזית. וכיון שהדגן פחות מכזית שאינו מברך אחריו. גם על הטפל לא יברך. כמו שאכל מליח ופת דמברך על המליח בורא נפשות רבות. ופוטר את הפת. אף דבורא נפשות רבות לא חשובה כלל לגבי ברכת המזון לאחריו (שמברך בורא נפשות רבות) ואפי' לגבי ברכה אחת מעין ג'. דמהאי טעמא קאמר הש"ס גבי פת אורז ולבסוף אינו מברך ולא כלום. וכן פרש"י (דף מ"א:) ואינו מברך. ומכל מקום אינו מברך ברכת המזון. הוא הדין נאמר כשהעיקר אין בו ברכה כלל גם הטפל לא יברך עליו כלל. דהא בורא נפשות רבות גם כן לא חשוב ברכה כלל. וכמו לענין שבת המוציא חצי שיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו. הכא נמי כיון דחשובים השאר דברים טפל לגבי הפחות משיעור דגן. ואף דבסימן רי"ב כשאוכל הטפל קודם העיקר מברך עליו שהכל. הרי דכשאין נפטר בברכת העיקר [שעדיין לא בירך על העיקר] מברך על הטפל. היינו משום שהעיקר מחויב בברכה. הוא הדין הטפל מחויב. מה שאין כן בנידון דידן שעל העיקר פטור מברכה אחרונה. הוא הדין הטפל, וכעין זה כתב התוי"ט סוף פרק קמא דראש השנה דמוציא אדם חולה במטה כיון שחייב על האדם דחולה ככפות דמי. חייב נמי על המטה. ומה שיש לדקדק על התוי"ט מהא דמוציא אוכלין בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי ישבתי במקום אחר על פי דברי התוס' (דף צ'.) בסוף העמוד בשם ר"ת ואין כאן מקומו:

יד

ומכל מקום מה כחי לחלוק מסברא על ר' יונה ופסק הש"ע בלי ראי' ברורה מן הש"ס. בפרט שלדעת השיטה מקובצת גם בורא מיני מזונות אין מברך כשאין בו [כזית] בכדי אכילת פרס דאז. לא חשיב טפל כלל לגבי הדגן. ושפיר מברך אחריו בורא נפשות רבות. ולעניות דעתי הי' נראה להלכה יען בזמן השלחן ערוך עוד לא נתפשט ספר השיטה מקובצת על ברכות. ויש לומר אילו הי' רואה הב"י ספר שיטה מקובצת לא הי' מכניס ראשו בספק לברך המוציא. כיון שלדעת השיטה מקובצת אינו יוצא בברכת המוציא. והוא ברכה לבטלה וטוב יותר לברך שהכל דעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. ואז שפיר יברך אחריו בורא נפשות רבות דלא חשיב טפל כלל:

הק' אברהם.

סימן לט

בדין ברכת הגומל א) כתב הרא"ש דהולכי דרכים אינם כהולכי מדברות לברך ברכת הגומל. דברכת הגומל במקום תודה נתקנה עד כאן. ובחתם סופר חלק אורח חיים סימן נ"א הקשה דמי תקן את רוח ה'. הלא ברוח הקודש נאמרת וירוממוהו בקהל עם והוה לי' דברי קבלה. לא תקנת חז"ל. והוא חלק בין הפרקים. דויזבחו זבחי תודה כתיב קודם יורדי הים, על כן אין חיוב תודה אלא בתלת אחריני דכתיבי קודם. ולא מיורדי הים. והא דוירוממוהו דילפינן מינה ברכת הודאה. רק ביורדי הים. ולא באינך אחריני. רק חכמינו ז"ל תקנו בזמן שאין בית המקדש קיים במקום תודה עד כאן דבריו:

ב

והנה מה שכתב דחיוב תודה אינה ביורדי הים. נעלם ממנו דברי רש"י זבחים (דף ז' ע"א) בד"ה לא דידי' וזה לשונו ששחט תודה בשעת עלייתו מן הים וכו' עיין שם. אף דכתיב קודם יורדי הים. וכל שכן קרא דוירוממוהו דכתיב בסוף בתר כולהו דאכולהו קאי. ועיקר הקושיא דהוי דברי קבלה ולא תקנת חכמינו ז"ל. הנה מגילה ברוח הקודש נאמרה. ואף על פי כן בריש מגילה מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנוהו. ועל כרחך ברוח הקודש נאמר להם שיתקנו. וכן יש לומר שדוד המלך עליו השלום ראה ברוח הקודש לתקן בהני ברכת הגומל. והאי במקום תודה דכתב הרא"ש פירוש במקום שיש תודה תקנו נמי ברכה זו. שהרי בכתוב נזכר נמי תודה. על כן אין חיוב זה רק במקום שיש חיוב זה. ועוד יש לומר דקרא דוירוממוהו אמזמור לתודה קאי שהבעלים אומרים בשעת הקרבת התודה. ומשחרב בית המקדש תקנו ברכה במקום תודה ומזמור לתודה:

ג

ובחתם סופר כתב שם דמזמור לתודה ראי' שאומרים שירה על נדבת קרבן יחיד כדעת הרמב"ם פרק ב' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ב'. והם דברי תימה. דאין זכר למו ברמב"ם. רק הנסכים שמקריבין. אבל לא שירה. והרמב"ם עצמו כתב בהלכות כלי מקדש דאין אומרים שירה אלא על קרבן ציבור שקבוע לו זמן. אך מזמור לתודה שהבעלים אומרים. ונראה שהוא בשעת סמיכה. דכתב הרמב"ם דבשלמים אין כאן וידוי ואומרים דברי שבח בתודה. הדברי שבח הוא מזמור לתודה [ובמקדש הי' קהל עם ומושב זקנים אף דלא הוי ישיבה במקדש. האי מושב לאו דוקא יושבין. אלא אפילו עומד. לאפוקי מהלך. כמו גבי מצורע. דכתיב מחוץ למחנה מושבו. ומצורע מהלך אינו מטמא בביאה. דמושבו כתיב. ומצורע עומד מטמא כמו יושב. דמושב היינו קביעות. והכי נמי בנידון דידן. ודלא כב"ח שכתב דברכת הגומל מעומד. משום דזקנים בישיבה.

ולפענ"ד ליתא] ואין זה ענין לשירה שאומרים הלוים. ובשעת ניסוך היין. וזה הבעלים אומרים. ובשעת סמיכה. אך צריך להבין מנא לי' לרא"ש דתודה אינה בהולכי דרכים:

ד

והנראה דהנה נוסח ברכת הגומל. הגומל לחייבים טובות. ובתשו' מהר"ם מינץ סימן י"ד פי' דמסתמא כיון שהי' חולה חטא יעוין שם, והנה לכאורה זה שייך בחולה וחבוש בבית האסורין שבידי שמים, או על ידי אחרים אבל יורדי הים והולכי מדברות שבעצמו הכניס עצמו לסכנה. מה ראי' שחטא ובודאי יורדי הים שאירע להם גלים וכן הולכי מדבריות שתעו בדרך. יש לומר שזה הי' מחמת חטא. אך משמעות ש"ס ופוסקים שאפילו לא אירע להם שום סיבה מברכים הגומל לחייבים וכו' ולמה, אך יש לומר ממה נפשך אם אין צורך גדול אסור לסכן עצמו. ובזה עצמו הוא חוטא. ומאחר שמעצמו חטא והכניס עצמו לסכנה. אין מן הדין להצילו. והוא חייב בזה. ואף על פי כן גמלו השי"ת טובות. ואם מחמת הכרח ירד לים. או הלך למדבר. אם כן זה עצמו שהצרכיהו לכך, ראי' שחטא, אבל הולכי דרכים שמנהגו של עולם הוא. ואין ראי' כלל ממה שהצריך לדרך שחטא, איך יברך הגומל לחייבים טובות. ה) אך נראה דנוסח זה אינו מעכב, וראי' מהא דרב יהודה חלש ואתפת עייל לגבי' רב חנן ורבנן ואמרו לי' בריך רחמנא דיהביך לן ולא יהביך לעפרא. ענה בתרייהו אמן אמר פטרתון מלאודויי, ולא יהא ברכת אמן יותר מאילו בעצמו בירך על שהבריא, ולא אמר הגומל לחייבים וכו' ואעפי"כ נפטר, הרי דנוסח לחייבים אינו מעכב, ותמיהני על מהר"ם מינץ שם שכתב דקטן אינו מברך ברכה זו, דהוא אינו בר עונשין, ואין נכון שיאמר שאביו חייב וחוטא, ואם תאמר יאמר גומל חסדים סתם, הוי משנה ממטבע. והא מוכח בגמרא דהאי לחייבים אינו מעכב וצ"ע:

ו

ולפי האמור יש סברא לומר בהולכי דרכים דמברך גומל חסדים. ועל זה השיב הרא"ש דבמקום תודה. ותודה הלא בא על חמץ ומצה. ופירש החכם המקובל אלקי ר' יוסף גקטוליא בספר צפנת פענח דמצה מורה על הנס וחסד שנעשה לו. וחמץ על החטא שחטא ואף על פי כן נעשה לו הנס. זה ענין תודה. שבא על חמץ ומצה. והוא דוגמת תקנת חז"ל הגומל לחייבים טובות, ולפי זה אין חיוב תודה אלא בהני ארבעה שבודאי חטא וחייב וכנ"ל. אבל בהולכי דרכים דאין ראי' שחטא אין תודה. והתם לא שייך לומר שיבא בלא חמץ שהרי בתודה חמץ ומצה מעכבין זה את זה:

ז

ולענין דינו של מהר"ם מינץ נ"ל כוותי' ולא מטעמי'. אלא כיון דלכתחילה נוסח הברכה הגומל לחייבים טובות. כיון שהקטן אינו יכול לברך כך. לא שייך בו חינוך. וראי' קטן היודע לנענע חייב בלולב אף דנענוע לא מעכב. מכל מקום כשאינו יודע לנענע אינו בדין חינוך. והכי נמי בנידון דידן. ויש לדחות דהא בעינן שיהי' בלולב כדי לנענע אף דנענוע לא מעכב. יש לומר ראוי לנענוע בעינן כדר' זירא, וכשאינו יודע לנענע לא חשיב ראוי. וכהאי גוונא כתב הרי"ף סוף מצוות חליצה:

סימן מ

עוד בדין הנ"ל:

א

כתב הטור סימן רי"ט בשם אביו הרא"ש ז"ל בהא דרב יהודה דמשני דעני בתרייהו אמן. אע"ג דשומע יוצא בלא עניית אמן. היינו דוקא היכי כשהמברך מחויב בברכה. אבל הכא הם לא היו חייבים. לכך הוצרך הוא לעניית אמן עד כאן לשונו. ולכאורה יש לומר טעם אחר. דשומע כעונה. ואילו אמר הוא לשונם ממש לא הי' ברכה כלל בדידי', שהרי הם אמרו לנוכח בריך רחמנא דיהביך כו' ולא שייך כלל אצלו. אך באמן יצא. שהרי בהא דכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי ילפינן מואמרה האשה אמן אמן אף שהכהן אומר לנוכח. ואף על פי כן חשיב האמן כמוציא שבועה מפי'. הכא נמי אף שהברכה הי' לנוכח. חשיב כמוציא ברכה מפיו. אבל בלא אמן רק משום שומע כעונה אתינן עלה. יש לומר דהוא כאומר לשון זה. ולא הענין מופשט מלשון:

ב

ויש להביא דוגמא לזה מהא דמגילה (דף י"ח:) אילימא דכתיבא אשורית וקרי לה יונית. היינו על פה. הרי דאף שהענין כתוב בספר. כיון שהלשון אינו כתוב לא מהני. והכא נמי כיון שהלשון לא שייך בדידי' לא מהני:

אך דעת הר"ן בתשובה המובאה בריב"ש דלועז שיוצא בשאר לשון יוצא בכהאי גוונא. וקושיית הגמרא למה דסבירא לי' שם דאפילו לועז אינו יוצא אלא באשורית או יונית. ואינו יוצא בענין לבד אלא בלשון גם כן. והרי הלשון יונית אינו כתוב ולשון אשורית אינו קורא. ולפי זה בנידון דידן צריך לטעם הרא"ש:

ג

ונראה לי הוכחה לדברי הרא"ש מסידור הקושיות בגמרא דתחילה מקשה והא לא הוי עשרה ומשני דהוה עשרה. והדר מקשה והא איהו לא מודה. ומשני דעני אמן. והרי קושיא שני' פשוטה יותר דלא מודה כלל. והי' לו להקשות זה בתחילה. ולאחר התירוץ דעני אמן יקשה והא לא הוה עשרה. וכבר דקדק בזה הפמ"ג. ותירוצו אינו מובן לי כלל. אך לדעת הרא"ש יש ליישב דהנה הרשב"א בשם הירושלמי מהו לברך אניסא דרבי' ולא איפשטא. וכתב הרשב"א דיש לפשוט מרב חנן ורבנן דמברכי אניסא דרב יהודה משום דרבם הי' והנה יש לומר דמשום דרבם הי' חובה עליהם לברך ושומע כעונה. ויצא רב יהודה אפילו בלא עניית אמן. אך על מה דמשני דהוה עשרה שפיר מקשה. דהנה הראנ"ח בדרשותיו פרשת אמור כתב דיורדי הים אף שרבים הם אינם יכולים לברך עד שיהיו עשרה לבד מדידהו דמהללים בעלי הנס אינם מן המנין. ולפי זה אם הדין דמחויב לברך על נס רבו כמו על נס עצמו. דחשיב כאילו נעשה להם הנס שרבם הבריא, אם כן תלמידים המהללים לא יעלו מן המנין דנחשבין המה בעלי הנס שרבם הבריא [וכמו שאמרו הברכה דיהבך לן] וקושיות הש"ס ממה נפשך אם מחויבים אין כאן עשרה. ואם פטורים הא איהו לא מודה. ומשני דלעולם פטורים אלא דעני בתרייהו אמן:

ד

ובעיקר דברי הרא"ש דמשום דאינם מחויבים אינו יוצא בלא עניית אמן. הקשה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל הא כל הברכות אף על פי שיצא מוציא. [והיינו משום ערבות. ודוקא במצוה שאינו מחויב אינו ערב גם כן. משום דלא שייך במצוה זו. מה שאין כן ברכת הגומל דבעצמו שייך בה אלו מתרמי לי' שהי' מהארבעה. הוא ערב גם כן] ומכח זה יצא לדון בדבר החדש. דאם יצא אינו מוציא בלא עניית אמן. ולדידי אין ראי' מכאן. שהרי הטור כתב בשם בה"ג סימן רע"ג שאם כבר יצא והם בקיאים לקדש לא יקדש להם. והכי קיימא לן בשולחן ערוך שם. והטעם ברור כיון שיכול לקדש בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות. [זכר לדבר לא יתבע מן הערב תחילה]. והכא נמי לא הי' יכול רב יהודה לצאת בשמיעת ברכתם אם לא הי' מחויבים. כיון שיכול לברך בעצמו:

ה

ובעיקר מה שחידש ר' עקיבא איגר שאם יצא כבר אינו מוציא בלא עניית אמן. קשה לי משופר דלא שייכא בי' עניית אמן על התקיעות. ומפורש בתוס' ראש השנה (דף כ"ח:) בדיבור המתחיל ומנא תימרא דאף על פי שיצא מוציא שהקשו אהא דתוקעין כשהן יושבין ואחר כך כשהן עומדין. והא עבר משום בל תוסיף. ואפילו למאן דאמר אינו עובר

אלא בזמנו. הכא נמי כיון דאי מתרמי ציבורא אחרינא הדר תקע להו זמני' הוא. הנה דאף שיצא מוציא אחרים אף דלא שייך בתקיעות עניית אמן:

1

והי' נראה ליישב דהנה ידוע דברי רמב"ם דשופר אין מצוותו התקיעה אלא השמיעה. ובתשו' ביאר יותר דתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישב בה והמצוה רק הישיבה הכא נמי המצוה רק השמיעה. וקשה דאם כן השומע ממי שאינו מחויב למה לא יצא. ליהוי כמו סוכת גנב"ך דאף דלאו בני חיובא נינהו העושים. כשרה. ובן חיוב היושב בה יוצא בה ידי חובתו. הכא נמי אף דתוקע לאו בר חיובא. השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו. ונראה דהנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה ואם נתנה לאחר ביטל מצוותה. ומבואר בכל אחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה ביטל המצוה ומחויב לכתוב לו אחרת. הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו. ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה אינו מקיים המצוה [כדאיתא בסנהדרין דף כ"א: ובפוסקים] אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב"ם מבואר דאם קנה לו ספר תורה אף דכחוטף מצוה מן השוק קיים המצוה. והיינו משום דכתיב כתבו אינו יוצא אלא בפעל במעשה שיהי' לו ספר תורה. והכא נמי כיון דכתיב תקעו בחודש שופר. ומינה יליף שילהי ראש השנה דתרועת ראש השנה בשופר. והרי כתיב תקעו במעשה. וכן ילפינן התם בגזירה שוה ממדבר והתם כתיב ותקעתם. ואף דהתכלית הוא השמיעה. [וכמו שהביא הרמב"ם הדמיון מסוכה דאף דכתיב תעשה. מכל מקום המצוה הישיבה] מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה. והיינו שיתקע כדי שישמע או שיתקע שלוחו. אבל אם אחר תוקע כדי שישמע. הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה. כמ"ש הרא"ש נדרים (דף ע"ב.) דשמיעה הוי מידי דממילא ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו כמו שאינו יוצא בספר תורה שהניחו לו אבותיו ואינו דומה לסוכה דהישיבה היא מעשה. ועל כן אם מי שאינו בר חיוב תוקע דאינו יכול לעשות שליח. כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה. אינו יכול לצאת בשמיעה. כיון דשמיעה אינה מעשה. ובקרא כתיב תקעו. ואף דבמסכת ע"ז (דף ל"ט.) אשה שהי' נשאת לחבר וקושרת לו תפילין בזרועו, אף דקרא כתיב וקשרתם. אפשר שאותו חבר הי' סבירא לי' שבת ולילה זמן תפילין. ולאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא. ונשים חייבות וכר' מאיר ור' יהודה דסבירא להו הכי עירובין (דף צ"ו:) או משום דבפרשת קדש ובפ' והי' כי יביאך כתוב והי' לאות על ידכה, שמע מינה דבמה שהם עליו לבד מקיים המצוה. כן יש ליישב דעת הרמב"ם:

ז

ולפי זה אף על פי שיצא מוציא אפילו בלא טעמא דערבות. דשייך במצוה ויכול ליעשות שליח. ולא חשיב מצוה שבגופו. שהרי המצוה השמיעה. יהי' ממי שמחויב או אינו מחויב והוא שומע בעצמו רק שצריך שיפעול השמיעה במעשה ושפיר מהני על זה שליחות. מה שאין כן בברכות דלא שייך שליחות על מעשה הברכה דהוה מצוה שבגופו ותדע שאם אינו שומע אינו יוצא [אפילו למאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא] ולא שייך בזה שליחות. רק משום שומע כעונה אתינן עלה. ואם העונה בעצמו אינו מחויב ולא הוה ברכת חיוב אינו יוצא בו. וצריך לטעמא דערבות. ובזה אינו יוצא בלא אמן:

ח

אך קשה למה שכתבתי בדעת הרמב"ם מהא דחציו עבד וחציו בן חורין אפילו לעצמו אינו מוציא. ומשום דהקול בא ממי שאינו בר חיוב גם כן. ואי אמרת דבשמיעה אפילו ממי שאינו בר חיוב הי' יוצא. רק משום שלא פעל השמיעה במעשה. ולגבי המעשה יחשב כאילו צד חירות פעל כל המעשה. וכמו דקיימא לן בשבת זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב. ושיעור אחד לשתיהן. דחשיב כאילו כל אחד פעל כל המעשה. והכא נמי כיון דצד עבדות לבד לא הי' יכול לפעול כלום בלא צד חירות. חשיב כאילו צד חירות פעל כל המעשה ומהאי טעמא יוצא מי שחציו עבד וחציו בן חורין כל המצוות. רק בתקיעת שופר משום שבקולו הוא יוצא והקול מורכב משתיהם. אבל אם תאמר דרק משום המעשה אינו יוצא כששמע ממי שאינו בר חיוב. שוב יכול לצאת כמו בכל המצוות. ואפילו אחרים יוציא מי שחציו בן חורין. שצד חירות נעשה שליח. והרי נחשב הצד חירות כאילו פעל כל המעשה. וכאילו כל המעשה פעל השומע ושוב יוצא בקול אף שבא ממי שאינו בר חיובא. ודברי הרמב"ם צ"ע, ועל כורחך לומר דתקיעת שופר שמוציא אחרים גם כן משום שומע כעונה. וכן הוכיח השאגת אריה סימן י"ג דמהא דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא. דלאו בשמיעה לבד תליא מילתא. ולפי זה שפיר נוכל להוכיח מהא דתוקע שיצא מוציא. דבברכות נמי אף על פי שיצא מוציא אפילו בלא עניית אמן. וראיות הגאון ר' עקיבא איגר כבר נדחה לעיל בטוב טעם:

ט

קשה לי לדעת הטור דאם בירך בפחות מעשרה יצא. וצריך לומר לפי זה הא דמקשה בדרב יהודה והא לא הוה עשרה. דאם כן לא הי' לו להתכוין לצאת כדי לקיים הברכה כתיקנה. וכן כתב הפרי מגדים. וקשה דאם כן מה משני דהוה עשרה. הא מכל מקום לא

קיים כתיקנה שלא אמר לחייבים כו'. ועל כרחך משום דלחייבים אינו מעכב ועשרה מעכב. ושיטת הטור צ"ע:

סימן מא

הלכות שבת בדין קבלנות ואריסות בשבת. א) ראוי להתבונן בטעם היתר קבלנות דמבואר בפוסקים משום דקבלן קבלנותי' עביד ואדעתא דנפשי' עביד כשקצץ לו שכר. אם כן אפילו אמר לו לעשות בשבת יהי' מותר. כיון דאינו שלוחו. וכמו אריס דמרחץ דמבואר בסוף פרק קמא דע"ז דאי לאו דאריסות דמרחץ לא עבדי אינשי ומחזי לאינשי כשכיר יום הי' מותר אף שמחממו בכל יום. ומסתמא מחויב האריס לבעל המרחץ לחממו בכל יום וכשאומר לו בסתם הרי הוא כאומר לו לחממו בשבת. ואף באריס דשדה משמע בתוס' ע"ז (דף כ"א:) בשם ר"ת דלפעמים כמה מלאכות שאי אפשר לעשותן רק בשבת ואי ממתין עד למחר יפסד. ואם כן מחויב האריס לעשותם בשבת ואף על פי כן מותר. וכן משמע בר"ן סוף פרק קמא דע"ז דבאריס דשדה אפילו אומר לו להדיא לעשות בשבת מותר שכתב בישראל וכותי שיש להם מרחץ בשותפות ובשבת הכותי לבד מחממו ובחול שניהם מחממין אותו שרי דגוי אדעתא דמחצה שלו עביד. ואל תקשה עלי ממה ששנינו בתוספתא ישראל וכותי שיש להם שדה בשותפות לא יאמר ישראל לכותי טול אתה חלקך בשבת וכו'. דהתם כיון שישראל נוטל כנגדו בחול. נמצא שנכרי נעשה שלוחו בשבת. ואי אמרת דבאריס אם אמר לו להדיא לעשות בשבת אסור. אם כן מעיקרא מה הקשה הר"ן. הרי אמר לו להדיא טול אתה בשבת. אלא ודאי כדכתיבנא דבאריס אפילו אמר בפירוש לעשות בשבת שרי. ואם כן גם בקבלנות לשתרי. שהרי התוס' מדמים לגמרי קבלנות לאריסות [עיין שם בדיבור המתחיל מאי טעמא אריסא אריסותי' עביד שהקשה ר"י דר' שמעון בן גמליאל דהחמיר בקבלנות איך התיר באריסות, ותירצו דגם בקבלנות שרי אלא מחמיר על עצמו הי'] והרי מבואר בפוסקים בקבולת אם אמר לו לעשות בשבת אסור:

ב

גם צ"ע דברי הר"ן בשליח אגרות דאף שקוצב לו שכר לכל יום בהליכתו ובחזירתו רק שאינו מקפיד עמו מתי ילך ואין צריך לילך בשבת דוקא מותר והרי שם לאו קבלן הוא אלא שכיר יום. דאף שאינו נותן לו כלום אם לא ישלים כל השליחות שאם יחזור באמצע הדרך ודאי לא יתחייב לו כלום. מכל מקום כהאי גוונא חשיב שכיר יום ולא קבלן כדאיתא בבבא מציעא (דף ע"ו:) ברש"י בדבור המתחיל במה דברים אמורים שלא

התחילו במלאכה. דחמרים המוליכים תבואה ממקום למקום ונוטלים שכר עבור כל יום חשובים שכירי יום. אף דאם יחזרו באמצע דרך לא יתנו להם כלום ודמי ממש לשליח אגרת:

ג

על כן נראה לי בדעת הר"ן ז"ל דתרי גווני איסורים יש בגוי העושה מלאכתו של ישראל בשבת. הא' משום שליחות דלחומרא יש שליחות לנכרי. הב' דאפילו הגוי עושה מאליו בלא צווי ישראל כל שעושה לטובת ישראל בלי שיצפה לתשלום גמול אסור. ודבר זה מוכח מדהקשה הש"ס (דף קכ"א.) בדליקה דכוותה נכרי בעושה לדעת ישראל מי שרי. ופרש"י עושה לדעת ישראל שיודע שנוח לישראל [וההמ"מ הביא לשון רש"י ההוא. דלא כפרש"י יבמות שאביו עומד עליו] ודבר זה אינו משום שגוזרין שיאמר להגוי. דאם כן מה משני הש"ס נכרי אדעתא דנפשי' עביד. דלענין גזירה שמא יאמר לו אין חילוק בין עושה הגוי בחנם או בשכר. וראי' מדתנן במס' מכשירין פרק ב' ירק נמכר בשוק בשבת ימתין בכדי שיעשו. ושם הטעם שמא יאמר להביא כמבואר בתוס' פרק אין צדין ובשבת (דף קכ"ב) ובשאר מקומות ובכל הפוסקים. הרי דלענין גזרה אין לחלק בין עושה הגוי בחנם. ואם כן מאי משני הש"ס. ועל כורחך דהכא אין גוזרין דמשום דליקה הקילו כדעת הרשב"א בסוף ספר עבוה"ק. או כדעת התוס' משום שאין ישראל נהנה מגוף המלאכה כמו שכתבו התוס'. אלא דבעושה לדעת ישראל מדינא אסור מדרבנן. שהרי איסור מחמר אפילו בבהמת גוי [כמ"ש הר"ן ריש פרק מי שהחשיך ובפרק קמא דע"ז] הרי דאסור משום שהבהמה עשה על דעתו. וכן אסרה תורה בקטן עושה על דעת אביו. היינו שהקטן עושה מחמת שיודע שנח לאביו [כמו שפרש"י] אף שאינו מצוהו ולית בי' משום להזהיר גדולים על הקטנים מכל מקום אסרה תורה מדכתיב ובנך. והוא טעם אחד עם איסור בהמה משום שעושים על דעתו כדאיתא בפרק קמא דקידושין עבד קטן כבהמה דנמי. על כן בגוי עושה על דעתו, הגם שלא דמי לבהמה וקטן שאין להם דעת עצמם כלל. מכל מקום הי' אסור מדרבנן. ולא משום שליחות שהרי אין ישראל שולחו ומצוהו כלל. רק שהנכרי עושה על דעתו אסור. קיצור הדברים דשני איסורים יש בגוי עושה מלאכתו של ישראל. הא' מה שהישראל שולחו. הב' מה שהנכרי עושה על דעתו:

ד

והנה באיסור שליחות אין איסור אלא אם אומר לו לעשות בשבת, אבל באומר לו לעשות סתם דומה למה שכתבו התוס' ריש פרק המדיר. דאם אומר לחנוני הילך דינר ותן לפועלי פירות אין איסור משום שביעית נסך כו' משום שאין אומר לחנוני שיתן להם שביעית

כו' עיין שם. והכא נמי כיון שאין אומר לפועל לעשות בשבת דוקא אין איסור משום שליחות. רק מכל מקום אסור כשלא קצץ משום שהגוי עושה בשבת על דעת ישראל. דל אמירת ישראל מהכא אסור משום עשיית הגוי בעצמו. והכא אין להתיר משום גוי אדעתא דנפשי' עביד. דזה לא מהני אלא באינו אומר בפירוש שעושה לדעת ישראל רק שהדבר נראה כן. בזה מהני סברת אומדנא דאדעתא דנפשי' עביד. אבל בנתן לו ישראל המלאכה לעשות. דהוא עושה בפירוש לדעת ישראל. בעינן קצץ בפירוש:

ה

וכל זה בקבלן דשלוחו של ישראל הוא ובשליח אין לחלק בין בחנם לבשכר. אבל באריס דהוא כשותף בשדה ואין עושה שליחות בעל הבית כלל. מותר אפילו מחויב לעשות בשבת. דלאו שלוחו הוא כלל. כיון שאינו נוטל פירותיו עבור פעולתו. שהרי אפילו ירדו גשמים מאליו בלא פעולת האריס לדלות נוטל הפירות ומשום דארוס כשמו כמ"ש הרי"ף פרק השוכר את האומנין עיין שם. רק שמכל מקום עושה מלאכתו של ישראל. בזה אמרינן כיון דהוא אדעתא דנפשי' עביד כמו קבלן כשאינו מצוהו לעשות בשבת. דגם כן אין איסור משום שליחות רק משום שעושה מעצמו מלאכת ישראל מהני בשניהם היתר אדעתא דנפשי':

סימן מב

ב"ה יום ג' במדבר מ"ב למטמוני"ם תרנ"ב לפ"ק שלום לכבוד הרב המאה"ג חריף ובקי מו"ה חיים זעליג נ"י האבד"ק לובראנץ. בדבר לבנות בית הכנסת בקבלנות אשר יש כמה טעמים להתיר. הא' במקום שדרך לשכור בקבלנות שהאדריכל הגוי מקבל עליו כל המלאכות והוא שוכר פועלים. ומה שכתב הנודע ביהודה דיש חשש אורחים ממקומות אחרים שהמנהג בשכירי יום. לפי מה שכתב החתם סופר בטעם הירושלמי אין חשש אורחים רק במקום שאין ישראל דרין שם. אך במקום שדרין ישראל יחשוב האורח מסתמא עושה באופן ההיתר ואם לא כן לא הי' מחציף לעבור בפרהסיא עיין שם והב' דבשל רבים ליכא חשדא:

ב

ולי נראה עוד טעם להיתר. דהנה הרמב"ם בהלכות שופר בדין שופר בשבת. דמן הדין הי' לתקוע שעשה של תורה ידחה שבות [אלא שגזרו שמא יעבירנו] והקשה בלחם משנה דהא שופר אין מפקחין עליו את הגל. וקאמר בגמרא הטעם משום דשופר עשה ויום טוב עשה ולא תעשה. ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ואיך כתב הרמב"ם דמן הדין

הי' שעשה של תורה ידחה שבות דתקיעה אף דהוי עשה ולא תעשה, ותירץ דשאני התם דלא הוי בעידנא, וכן משמע בגמרא שבת (דף קכ"ח:) דאתי צער בעל חיים דאורייתא. ודחי שבות דמבטל כלי מהיכנו דרבנן. משמע דהיכא דבעידנא דחי. והא דבגמרא אמר הטעם משום דיום טוב עשה ולא תעשה. ולא קאמר הטעם משום דלא הוי בעידנא. צריך לומר דבדרבנן צריך לשני הטעמים:

ג

ולהסביר הענין נראה. דהנה קשה על טעם דעשה ולא תעשה. דהא עשה השוה בכל דוחה עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל. כבפרק שני נזירים (דף נ"ח:) ודאורייתא שאינו שוה בכל חמור מדרבנן השוה בכל. שהרי כבוד הבריות דוחה איסור דרבנן אפילו בזיון קטן. אבל דאורייתא שאינו שוה בכל. אינו דוחה רק בזיון גדול. הרי דאיסור דרבנן שוה בכל קל מדאורייתא שאינו שוה בכל. וכיון דעשה דוחה לא תעשה ועשה שאינו שוה בכל דאורייתא. כל שכן שידחה לא תעשה ועשה דרבנן:

ד

וגם על טעם דלאו בעידנא יש לדון בדרבנן שגזרו משום גזירה שיבוא לידי איסור תורה, עולה באילן שמא יתלוש. רוכב על גבי בהמה שמא יחתוך זמורה. וכיוצא באלו. וכיון שהאיסור אינו רק שמתקרב לעבירה שעל ידי זה יבוא לידי עבירה. והרי כשעולה באילן או רוכב על גבי בהמה להביא שופר. הרי בעלייתו זה מתקרב אל המצוה. שעל ידי זה יהי' לו שופר ויתקע. וכיון שעשה דוחה לא תעשה. הוא הדין נמי קירב אל העשה ידחה הקירוב אל הלא תעשה. ואף שעל העלי' באילן גזרו חכמים משום שבות, ועל הקירוב אל המצוה לא תקנו חכמים. מכל מקום לגזור על עלי' באילן להביא שופר משום שמא יעלה ויתלוש. הוא כתרתי דסתרי. דלמה יגזרו על קירוב עבירה במקום קירוב מצוה. והמצוה דוחה העבירה. אך בזה שפיר מהני טעמא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. וכשם שגוף עשה דשופר לא ידחה גוף עשה ולא תעשה דיום טוב. כמו כן לא ידחה קירוב עשה דשופר לקירוב לא תעשה ועשה דיום טוב. ועל כן מהני טעמא דלאו בעידנא שלא ידחה גוף עשה דשופר ללא תעשה ועשה דרבנן שאין עולין באילן. דלזה לא מהני טעמא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה מקל וחומר דעשה שאינו שוה בכל. ומהני טעמא דעשה ולא תעשה שלא ידחה קירוב מצוות שופר לקירוב מלאכת יום טוב. שבזמן שמתקרב למלאכה מתקרב למצוה. אך בזה מהני טעמא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. דכשם שגוף העשה אינו דוחה גוף לא תעשה ועשה. כמו כן קירוב עשה אינו דוחה קירוב לא תעשה ועשה:

ה

והנה בנין בית הכנסת שהוא גופה מצוה וחשיב בעידנא. לכאורה ידחה שבות דאמירה לנכרי *). ואף שאינו גומר הבית הכנסת בשבת. דומה למילה ופריעה דמילה חשיב בעידנא. וכמו שהאריך הר"ן בפ"ב דמציעא:

ו

אך זה אינו דבנין בית הכנסת הוא מצוה דרבנן, ושוב אינו דוחה עשה ולא תעשה דרבנן. אך הא הטעם שדוחה לא תעשה ועשה שאינו שוה בכל משום דהוא איסור קל והא אמירה לנכרי הוא שבות דלית בי' מעשה. ולגבי בנין בית הכנסת שאינו המצוה מצד העושה רק מצוה הנעשה שיבנה בית הכנסת אין נפקא מינה אם עושה בעצמו או על ידי אחרים. ויותר מזה יש לומר דלגבי בנין בית הכנסת מקיים המצוה על ידי פועלים גוים כאילו עשה בעצמו. כמו שמקיים עשה דתשביתו במה שמריצה לפני כלבו והכלב אוכלה מאליו. והטעם דמצוה שתלוי בביעור חמץ. וכיון שמכל מקום החמץ נתבער חשיב שהוא העושה המצוה. כמו שחשיב המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו מזיק ממש וחייב אפילו ברשות הרבים וכן המוסר ממון ישראל ביד אנס. אף דלענין שבת המראה עצים לגוי להבעיר וליקח שכר על זה. אף שברי שיבעיר כמו שברי שהאנס יקחנו. מכל מקום לא חשיב שעשה בעצמו. והיינו טעמא משום דבשבת תלוי האיסור רק בעושה. שהרי מה שנעשה מאלי' בשבת לא איכפת לן. ולכתחילה מתחיל בערב שבת שיעשה בשבת. ועל כן לענין נזיקין שהחיוב במה שזה ניזוק חייב אפילו במראה ומעמיד לבד. והוא הדין בחמץ שהמצוה במה שהחמץ נתבער. המצוה אפילו במריצה לכלבו לבד. ובזה מיושב קושיית הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל על המגן אברהם שפסק בחמץ ביום טוב לבער על ידי עכו"ם. והקשה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל דאם כן אינו מקיים ישראל המצוה. ולמה שכתבתי אתי שפיר. והוא הדין בנידון דידן בבית הכנסת דהמצוה שיהי' בית הכנסת שפיר מקיים המצוה. וחשיב שבנה בעצמו במה שעושה על ידי פועלים עכו"ם. ואם כן עשה דבית הכנסת דוחה עשה ולא תעשה הקל [דשבות דלית בי' מעשה בשבת שאומר לגוי בערב שבת כיון דחשיב בעידנא דבנין בית הכנסת מקדש מעט הוא עצמה מצוה] כמו שדוחה עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל. וכן עשה ולא תעשה שישנה בשאלה. והכל דמשום זה חשיב קל. וכל שכן בקבלנות דאין איסור רק משום מראית עין בעלמא דודאי האיסור קל טובא, ואי משום חה"ש שכתב המגן אברהם משום שהגוים אין מניחין לבנות ביום אידם בפרהסיא הוא טעם קלוש. ועולה בזכרוני שראיתי בחתם סופר שבזמן הזה שנתפרסם אצל הגוים שאין איסור אצלינו בשבת על

ידי הגוי ממה שמחממין בית החורף אצל ישראל בשבת. אזיל טעם זה. בפרט שכתב מעלתו שהם בבית תיפלות שלהם עושים ביום אידם. לכן לדינא נראה לי אם המנהג אצליכם לבנות בקבלנות יניח אותם במנהגם שלא למחות בידם:
נאום הק' אברהם.

סימן מג

עוד להרב הנ"ל:
מכתבו הגיעני. ואשר רוצה לחלק בין בית הכנסת ובין מילה ופריעה. דבית הכנסת אף אחר שהושלם לא נתקדש עד שיתפללו בו. על כן אין הבנין דוחה ולא חשיב בעידנא. ליתא. ומה נפקא מינה בין מחוסר פריעה. ובין מחוסר קידוש היא התפלה. ובית המקדש נמי בעי קידוש כדאיתא פרק ב' דשבועות (דף ט"ו.). ואף על פי כן צריך קרא לבנין בית המקדש שאינו דוחה שבת בריש יבמות:

ב

ומ"ש עוד בשם אביו משום שאפשר לבנות למחר נסתר נמי מבנין בית המקדש הנ"ל. ועיין ברשב"א שם משום דעכשיו אי אפשר כי אם באיסור קרי לי' הכשר מצוה ודאי. ולי נראה דמשום דמצוה שיהי' בית המקדש לעולם. וכל יום דמאחר הוא ביטול מצוה שאינו חוזר [ובזה מיושב קושיית הרשב"א שם ממיתת ב"ד דלא חשיב הכשר מצוה. דבזה שפיר נאמר שאפשר למחר. ואינו מוכרח דהמצוה ובערת הרע מקרבך שיהי' הרע מבוער. ומה שאינו מבוער הרע עכשיו. גם כן לא הדר]. והוא הדין והוא הטעם בבית הכנסת. אך לרבא פרק ב' דשבת (דף כ"ד:) במילה שלא בזמנה שאינו דוחה יום טוב משום שאפשר למחר. הכי נמי בזה. אך לא קיימא לן כן. רק כרב אשי שם (ודף קל"ג) דטעם מילה שלא בזמנה ושמן שריפה משום דיום טוב עשה ולא תעשה ואי לאו הכי הי' דוחה:

ג

ומ"ש עוד בשם אביו במה שאמרו דשבות דאמירה לגוי קיל משום דלית בי' מעשה. ועל זה כתב בשם אביו נ"י דהתינח לפי' בעל הלכות גדולות והגאונים דפי' בעירובין שבות דלית בי' מעשה אמירה לגוי. אבל לרי"ף וסייעתו דפי' אמירה לגוי בדבר שאין בו מעשה מלאכה. אין ראי' דשבות דאמירה לגוי קיל עד כאן דבריו. הנה הלכה רווחת בישראל חולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה. אבל לחלל ישראל בשבות דרבנן אסור לכל הפוסקים בסימן שכ"ז. לבד הטור בשם הרמב"ם ולא קיימא לן כן עיין שם. ומפורש

הטעם בכל הפוסקים משום דאמירה לגוי שבות דלית בי' מעשה. ואביו ראה ראי' אחת ולא שתים. אך הי' לו לדקדק בתשובתי שכתבתי דשבות דאמירה לנכרי קיל. משום דאינו אומר לנכרי בשבת רק בערב שבת. ובאמת אפילו אומר בשבת קיל. דחולה שאין בו סכנה אומר לגוי אפילו בשבת. וכן לפי מה שהי' חושב שראייתי מהגאונים ובעל הלכות גדולות בעירובין. הא אפי' בשבת מותר לומר לגוי להחם לפי שיטתם ד) אך אבאר לו כוונתי כי מהא דחולה אין לסמוך כל כך. כי הטור בשם הרמב"ם חולק. ואינו דעת יחידית. שכן דעת הראב"ד פ"ו מהלכות שבת הלכה ט"ו הובא בהרב המגיד. וכן משמע דעת התוס' כתובות (דף ס') דיבור המתחיל מפרק. דאם לא כן לא הי' מקשים כלום. שהרי דישה שלא בגידולי קרקע אף שאין בו חיוב חטאת מכל מקום אסור מדרבנן כמבואר בכל הפוסקים והרשב"א. אף שהרב המגיד פרק ב' מהלכות שבת כתב בשמו שדעתו כרמב"ן. בתשובותיו חלק ג' סי' ער"ב מפורש דעתו כטור בשם הרמב"ם:

ה

אך ראייתי על פי מה שנראה לי ביאור הסוגיא בהא דעירובין. דהנה על פי' הגאונים הקשה רי"ף מהא. דהא מר לא אמר לגוי זיל אחים. והגאונים הוצרכו למחוק הא דלא אמר זיל אחים מהגמרא. על כן פירש הרי"ף ולא שני לי' באמירה לגוי בין יש בו מעשה היינו שהגוי עושה מלאכה. ללית בי' מעשה שאין הגוי עושה מלאכה. דבזה לא אמרינן אמירה לגוי שבות. אך גם לפירוש זה הלשון תמוה. דאם כן לא הוה לי' למימר שבות דלית בי' מעשה. דהא בלית בי' מעשה לא אמרינן אמירה לגוי שבות. והיה לו לומר בין אמירה לגוי דאית בי' מעשה בין אמירה לגוי דלית בי' מעשה. וכבר כתב הרשב"א כי לשון הש"ס שבות דלית בי' מעשה מורה כפי' הגאונים. אך שקשה עליהם הא דלא אמר לי' זיל אחים:

ו

ולולא שאיני כדאי להכניס ראשי בין ההרים הגדולים הי' נראה לי לפרש. דהנה באמירה לגוי יש שני איסורים. הא') משום ודבר דבר כמ"ש רש"י ע"ז (דף ט"ו.) וזה לשונו ומה שישראל אסור לומר לגוי עשה לי כך הוא משום ודבר דבר אפילו דיבור אסור. הב') משום שהגוי נעשה שלוחו של ישראל. וכמ"ש רש"י ריש מי שהחשיך. והנה לטעם הראשון אפילו אומר לו בשבת לעשות אחר השבת אסור. אך כשאומר לו בערב שבת לעשות בשבת אזיל טעם הראשון. אך משום טעם השני אסור בזה. וכשאומר בשבת לעשות לאחר השבת אסור רק מטעם הראשון. וכשאומר בשבת לעשות בשבת יש שני הטעמים:

ז

והנה בפרק שואל דמותר לומר בשבת לילך חוץ לתחום מחר שאם יש בורגנין הולך אפילו בשבת. וכן שיביא פירות מרשות היחיד לרשות הרבים מחר. שאם יש שם מחיצות מביא. וביאר הרב מלאדי דאיסור ודבר דבר היינו שהוא עוסק בשבת בדבר שאסור בו ביום. וכשיש היתר על ידי בורגנין ומחיצות ועצם המעשה לא ישתנה מאומה. הרי עוסק בדבר היתר. כי אין מחשבתו וחפצו מחמת חסרון מחיצות ובורגנין. ואין נפקא מינה אליו אם יש בורגין ומחיצות. ולפי זה אפילו אומר לגוי להוציא בו ביום אין איסור משום ודבר דבר. רק משום שנעשה בשבת והגוי שלוחו:

ח

ולפ"ז יתיישב הסוגיא בטוב טעם ולא שני לי' בין שבות דאית בי' מעשה לדלית בי' מעשה כפי' הגאונים. דלא דמיא להזאה. דאמירה לגוי אין בו מעשה שהישראל אין עושה דבר רק הגוי. ואין לומר הלא האמירה גופה מעשה. דקיימא לן עקימת שפתיו הוה מעשה. והאמירה גופי' אסור משום ודבר דבר. ליתא דהא בהוצאה מרשות לרשות קיימינן דאין בו איסור ודבר דבר. רק משום שהגוי שלוחו. ואם כן אין איסור באמירה רק במעשה שעושה הגוי. והוי שבות דלית בי' מעשה. דהא לא אמר להגוי זיל אחים. ועל כורחך משום דבזיל אחים אסור משום ודבר דבר הוי עקימת שפתיו מעשה:

ט

ואין להקשות דהא בצורך מצוה כיון דמותר לומר לעשות מחר הוה שבות דלית בי' מעשה. יש לחלק. דבשלמא בהוצאה כיון דמשום ודבר דבר אין איסור כלל. רק משום המעשה שהגוי עושה. והוה שבות דלית בי' מעשה. ומשום מצוה הותר שבות כזה. מה שאין כן בשאר מלאכה דבעצם יש איסור ודבר דבר רק שהותר משום מצוה. משום שהדיבור בעסק מלאכה אפילו שבות לא הוה כמ"ש הרב מלאדי סימן ש"י דמשום דאפילו שבות לא הוי על כן התירוהו לצורך מצוה. [וכן יראה למעיין ברמב"ם. מפרק כ"א עד פרק כ"ד מונה והולך סדר השבותים יש שהם דומין למלאכה. ויש שמא יבוא לידי מלאכה. ואחר כך פרק כ"ד יש דברים שאסרו חכמים אף שאין דומין למלאכה ואין מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו משום שנאמר ממצוא חפצך ודבר דבר. הרי דאינו שבות] ועל כן התירו לדבר ממלאכה שיעשה מחר. דאף דאית בי' מעשה אין בו שבות. ואמירה לגוי בהוצאה דאף דהוי שבות לית בי' מעשה איסור שהדיבור מותר. שאם הי' מחיצות בעצמו מביא. אך לומר לגוי זיל אחים היום אסור. דהוא שבות דאית בי' מעשה. שבות שהגוי עושה בשליחותו ומעשה איסור. שבות דאית בי' מעשה איסור

[אף דאין במעשה שבות] לא התיר רבה, ואם כן הזאה דשבות במעשה אסור [ולפי זה בנין בית הכנסת אם אומר לו בשבת לעשות הוי שבות דאית בי' מעשה רק משום שצוהו בערב שבת הוי שבות דלית בי' מעשה]:

י

והנה לדינא ודאי יש לפסוק דשבות דאמירה לגוי קל. הא') מחמת פסק השלחן ערוך סימן שכ"ח הב') מחמת דעת בעל הלכות גדולות והגאונים ולפי פי' שלי על כל פנים כיון שאין מצוהו בשבת חשיב לית בי' מעשה והוא שבות קל:

הק' אברהם.

סימן מד

ב"ה יום א' שופטים תרס"ה. החוה"ש לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המפורסם צנמ"ס שמו נודע בשערים המצויינים בהלכה מו"ה יואב יהושע שליט"א אבד"ק לוטרמוסק:

היום בבוקר מסר לי בני ר' שמואל נ"י יקרת מכתבו דבר שאלה נחוצה להציל ממון ישראל. היות יהודי עומד על תיפטטיק כפר א' עם שלשים אלף רו"כ ולפניו עומדים ערלים גם אחריו עומד ערל אחד עם ב' אלפים רו"כ ועשו הערלים תחבולה שתהי' הליסטאציע מהכפר למכור על אבן הלקח ביום שבת. למען לא יוכל היהודי לעמוד על המקח. ויקנו הכפר בפחות רק בדמי חוב הערלים העומדים לפניו. ואת הערל העומד לאחריו ישלמו החוב כדי שלא יוסיף הוא עד יגיע דמי הכפר לכדי חוב הערל גם כן ואז כל שכן שיגבה יהודי העומד לפניו את מעותיו. ועתה השאלה אם יש היתר ליהודי לעמוד על הליסטאציע כי למסור לגוי הוא מתיירא בעתים הללו:

א

והנה רום מעלתו פתח בכחא דהתירא. כי משום ודבר דבר ודאי אין אסור במקום הפסד כמו שכתב הב"ח בתשו', רק משום משא ומתן, ובזה רצה רום מעלתו לחדש דבכהאי גוונא שבשעה שאומר כמה נותן עוד ביד אחר להוסיף ועדיין אינו מיחלט לו ונעשה הקנין רק בשעה שהממונה מסיים. ואז אין הוא עושה כלום. ובראייתו מהא דגיטין (דף ח':) דקונין בית בסוריא מגוי בשבת ומעלה בערכאות שלהם. ומפורש שם דאף דאמירה לגוי שבות במקום ישוב ארץ ישראל לא גזרו, וקשה דאכתי יש לאסור משום משא ומתן דחמיר משבות על ידי גוי. אלא ודאי משום דאין גמר הקנין רק בשעה שנכתב בערכאות. ואז הוא אין עושה כלום אין בזה משום משא ומתן. והכא נמי בנידון דידן כנ"ל ודפח"ח, ודילדא אמא כוותי' תלד. אף על גב דאית לי' פירכא:

ב

והוא שהרי מבואר ברמב"ם פרק א' מהלכות תרומות דלמאן דאמר יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות אם חזר ישראל וקנאו מן הגוי נחשב ככיבוש חתיד. הנה דקנין ישראל מן הגוי בארץ ישראל נקרא כיבוש ארץ ישראל. וידוע דמלחמת מצוה דוחה שבת אפילו להתחיל לצור בשבת עצמה. כמבואר בלחם משנה בשם הירושלמי סוף פרק ב' מהלכות שבת. ובסוטה סוף פרק משוח מלחמה מלחמת יהושע לכבש דברי הכל חובה. ועל כן גוף הקנין ודאי מותר. ואף דאין זה כיבוש גמור דהוא רק כיבוש יחיד. הלא נמי אין הקנין מלאכה גמורה. וכשם שכיבוש גמור דוחה מלאכה של תורה. כך כיבוש זה דוחה קנין דרבנן על כל פנים. אך להעלות בערכאות שהוא רק שלא יחזור גוי ויגזול ממנו את הקרקע שהוא כעין נכרים דלא ליתי עלייהו. דלרבנן שם לאו מצוה קרי לה. צריך לטעם משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו:

ג

שוב ראיתי ירושלמי הובא בספר תמים דעים סי' קע"ה עיין שם. ואם תאמר איך אפשר דעיקר כיבוש משום קנין הלא ארץ ישראל ירושה להם מאבותיהם. לא קשיא שהרי עדיין של גוים לזרוע עד שעת כיבוש ועיין בפרשת דרכים דרך הקדש:

ד

גם מה שהמציא היתר על פי דברי הרב מלאדי באורח חיים סימן ת"מ דיכול למכור תמץ של גוי שכיון שרוצה לשלם דמיו אין איסור גזל רק משום לא תחמוד דליתי' בגוי. ואם כן יכול הישראל לקנות הקרקע בחזקה מערב שבת על ידי נעל גדר ופרץ. אינו מיחוור שדברי הרב מלאדי הם רק במטלטלין שבישראל נמי קונה אותו לענין אונסין וברשותי' קאי. ובגוי דליכא איסור קונה להיות שלו לגמרי. אבל קרקע דאינה נגזלת ואכתי ברשותי' דגוי קאי. איך יקנה הקרקע בלא דעת גוי. ובאמת שדברי הרב גם כן צ"ע לדעתי. דכיון שאינו משלם המעות תיכף. ודאי עובר בלא תגזול. דאפילו שואל שלא מדעת גזלן הוה. ובחידושי הארכתי בזה בדין שליחות יד לשיטת הריטב"א. ואולי כוונת הרב במקבל דמי החפץ תיכף מלוקח ודעת הלוקח להתחייב דמי החפץ לבעל החפץ. ואכתי קשה כיון דאין שליחות לגוי לא קנה ישראל המוכר את דמי החפץ עבור הגוי. מכל מקום בנידון דידן ודאי לא שייך כאן כלל דקרקע ברשותי' דמרי' קאי:

ה

מכל מקום לדינא נראה להתיר על פי המתני' שלהי שבת. ומדבריהם למדנו שקושרין כו' ועל כורחך כשהוא קצת של קיימא דאסור לכתחילה [לבד שיטת הרי"ף והרמב"ם

במעשה אומן]. ולכאורה קשה איך יתירו שבות משום מצוה בעלמא. ואפי' שופר נדחה מפני שבות. ונראה לי על פי המבואר בפ' יום הכיפורים שהתירו רחיצה וסיכה כל שאין כוונת העושה לתענוג. ואף דשאר עינויים הם שבות כרי שבות דמלאכה. מכל מקום היכי שאין כוונת העושה אל האיסור בעצם מותר אף דפסיק רישא הוא בשבות. [ויש פוסקים להתיר פסיק רישא בשבות דרבנן] הכא נמי דאין כוונת העושה אלא לשעתו. ולא איכפת לי' במה שהוא קצת של קיימא, ושבות כזה קיימא לן דמותר במקום מצוה. והוא הדין במקום פסידא. דמתירין יותר משום פסידא. בצנור שעלו בו קשקשים דהוי כלאחר יד. ובשופר אוסרין אף כלאחר יד. ובנידון דידן אין כוונתו ליקח. רק שימכר הכפר ביוקר, ולא איכפת לי' מי הקונה. ואין כוונתו לעצם האיסור. שוב מותר במקום פסידא כנ"ל, ועוד דערל אחר אחריו. ודאי יעלה הוא בדמים ואין לאסור בזה רק משום ודבר דבר דמותר במקום פסידא כמו שכתב רום מעלתו בשם תשובות הב"ח. וכן נראה לי מאחר שמתירין לצורך כלה משום מצוה כל שכן במקום פסידא כנ"ל דמשום פסידא מתירין יותר כנ"ל:

ו

עוד יש עצה שהמלוה ימסור מודעה בסוד לפני רו"מ שאף אם ישאר הוא הלוקח בליסטאציע אינו רוצה לקנותו. ותיכף אחר שבת ילך הוא אל הכפר ויקנה בחזקה דנעל גדר ופרץ, ויורהו רו"מ דיני חזקה. אך יהי' בסוד כדי שלא יבא אחר ויחזיק בה מקודם: דברי הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן מה

ב"ה אור ליום ה' ויגש תרנ"ה לפ"ק שלום לכבוד הרב המאה"ג חריף ובקי מגזע היוחסין מו"ה אפרים שלמה נ"י אבד"ק ליפנא:

א

מכתבו הגיעני, ודבר הסוסים לא ידעתי מה הרעש הלא הדבר ברור להתיר במכירה חלוטה. ואפילו הצמח צדק האוסר לא אסר רק במכירה לשבת לבד כמו שכתב המגן אברהם בשמו סימן רמ"ו סק"ט וכן כתב הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו. וכן המנהג פשוט. ובאמת היתר הפרי מגדים משום דבזמן הזה אין רשות הרבים רק כרמלית. יש לדון בו. שהרי אור זרוע כתב דאין רשות הרבים דאורייתא בזמן הזה כמ"ש בסי' נ"ג. והובא בתוס' ישנים (דף כ"ט). והנראה מלשון רשות הרבים דאורייתא דרשות הרבים דרבנן יש בזמן הזה. ועל כן חמור משבות שלא גזרו בבהמה. דזה מדרבנן מלאכה שאסור

גם בבהמה. ואין הגזירה על הבהמה. רק עיר שאין בה ס' רבוא שגם כן יהי' רשות הרבים מדרבנן. וממילא אסור גם בבהמה. אך בסי' ש"ג דרשות הרבים שלנו כרמלית, וכן משמע בחי' רמב"ן פ' כיצד מעברין דלשיטה זו דאין רשות הרבים רק אם ס' רבוא עוברים חשוב כרמלית. שהקשה לחשוב בכלל מקומות הכרמלית עיר שאין בה ס' רבוא. וכן בתוס' רי"ד ריש פרק לולב וערבה דבתוך העיר לא הוי רשות הרבים אלא כרמלית. אך אם הי' בה ס' רבוא כו':

ב

אך דעת התוס' רי"ד שם דחוץ לעיר בדרך המלך מעיר לעיר הוי רשות הרבים אף אם אין ס' רבוא עוברין. והרמב"ן הביא גם כן שיטה זו בחי' לעירובין שם. והגאון מקוטנא זלה"ה חידש זה מסברא דנפשי'. וראייתו הי' מרמ"א סימן ת"ד דבי"ב מיל אזלינן בספיקו לחומרא. אף שהמחבר פסק שם דבכרמלית אין תחומין דאורייתא. על כרחך חוץ לעיר הוי רשות הרבים גם לדידן:

ב

ויש להביא ראי' עוד מהא דסימן שס"ה דאסור להשתמש בין הלחיין רק בפתוח לרשות הרבים, אבל לא בפתוח לכרמלית ולא הגיה רמ"א דלדידן דלית לן רשות הרבים בכל ענין אסור. משמע גם כן דמחוץ לעיר יש רשות הרבים. ועל כן אם המבוי בסוף העיר שפיר הוי פתוח לרשות הרבים. אך ברא"ש פ' אין צדין בבא מחוץ לתחום דאין צריך להמתין בכדי שיעשו דלא החמירו חכמים אלא בנעשה בו איסור דאורייתא. ולדידן ליכא רשות הרבים דאורייתא דליכא ס' רבוא. ואפשר לומר דרמ"א כדעת אור זרוע דרשות הרבים דאורייתא לית לן כנ"ל. אבל רשות הרבים דרבנן אית לן. ועל כן בין הלחיים דהוי כרמלית לאו רשות אחת הוא עם חוץ לעיר ודומה לפתוח לרשות הרבים. ואיך שיהי' נפל היתר הפרי מגדים בבירא. מיהו בתשו' הלכות עירובין כתבתי טעם אחר דבזמן הזה לא הוי רשות הרבים בפרט במדינתינו:

ד

והי' נראה להמציא היתר דליכא שביתת בהמתו אם יש בעגלה שני סוסים. אם אחת יכולה להוליך. קיימא לן זה יכול וזה יכול פטור ולא גזרו בבהמה. אך הא כתב הרא"ש במגיס דחייב אף שבלא הגסה הי' מתבשל משום דמקרב בישולו חייב כמו טמא על קירוב עבודה. וכיון דחייב על קירוב מלאכה. הלא בודאי עולה הולכת מהרה על ידי שתים משהיתה הולכת באחת. נמצא לענין קירוב מלאכה הוה לי' זה אינו יכול וזה אינו יכול דחייב. ובאמת ריטב"א פרק ב' דשבועות מסתפק אם חייב בשבת על קירוב

מלאכה. אך ממגיס מוכח דחייב. ואפשר כיון דאין חיוב שבת בלא עקירה והעקירה נעשית ברגע אחת ולא שייך בה קירוב. והוי לגבי העקירה (זה יכול וזה יכול. ואף דעל שאר הוצאה הוי זה אינו יכול וזה אינו יכול. הלא בלא עקירה אין חיוב:

ה

אך לפי מה שפרש"י בטעם החילוק בין זה יכול וזה יכול לזה אינו יכול וזה אינו יכול. משום דזה יכול וזה יכול לאו אורחי' למיעבד בשנים. והכא אורחי' בשתי בהמות כדי שתלך מהר. ושוב אף שהעקירה זה יכול וזה יכול כיון דאורחי' בשתים חייב. אך בתוס' שם (דף צ"ג.) ד"ה הי מינייהו מחייב לא בעי למימר שיהי' פטור אותו שיכול דאין זה סברא. ולפרש"י יש סברא דאותו שיכול הא אורחי' למעבד יחידי. וכשהוא עושה עם עוד אחד עבד דלאו כאורחי'. אבל זה שאינו יכול על כורחך צריך לצרף עמו אחר, ואין לומר דשוב לאו אורחי' למעבד כלל. ליתא דדומה להדיוט שחקק קב בבקעת דחייב. כיון שאין לו דרך אחר וכל אורחי' של זה בכך. והכא נמי כיון שאינו יכול אי אפשר למעבד רק עם עוד אחד. (ואין לחלק דשאני הכא שרק דבר זה אינו יכול אבל דבר אחר יכול לישא בלא צירוף, שהרי הגמרא הוכיח מזה לזב שיצא בכיסו דחייב עיין שם) ואם תאמר שאין דרך שישא הא' כלל. התם נמי אין דרך הדיוט לתקן כלל. ויש לדחות דהאינו יכול יש לו דרך לישא עם אחר שאינו יכול גם כן. ואין יכולין לישא רק בצירוף שניהם. על כן לא יתחייב אם נושא עם יכול. ולעולם תוס' כרש"י סבירא להו דטעם פטור זה יכול וזה יכול משום דלאו אורחי':

ו

ויש להביא ראי' לפירש"י מירושלמי פ' האורג הי' אחד בריא ואחד חש. נעל החולה כל צרכו ולא נעל הבריא כל צורכו. החולה חייב והבריא פטור. והיינו שהחולה נעל בכל כחו. ואף על פי כן לא הי' יכול לנעול רק בצירוף האחר. והבריא אלו הי' עושה בכל כחו לא הי' צריך לצירוף וחשיב לגבי הבריא לאו אורחי' בשנים ופטור ונסתייע פרש"י. ואם כן בבהמות דאורחי' בשתים כדי למהר ההולכה הוי מלאבה דאורייתא ואית בי' משום שביתת בהמתו:

ז

מיהו בג' סוסים אם סוס אחד לא הי' יכול להוליך כלל דודאי יכולים שנים להוליך אף שלא ימהרו שנים להוליך כמו בג'. מכל מקום כיון דבעקירה ליכא קירוב חשיב כל סוס לגבי העקירה מסייע שאין בו ממש ממש. ואפילו אורחי' פטור וליכא חיוב דאורייתא:

ח

מכל מקום מותר בכל אופן על ידי מכירה חלוטה רק שיפרסם לרבים שנמכר. היינו שיקנה לגוי בפני שלשה ישראלים או שיכריז בבית הכנסת שמכר. ואין צריך לחקור אם תחומין י"ב מיל בבהמה דאורייתא כיון שההיתר משום מכירה חלוטה:

ט

לתקן העיר על ידי הטעלעגראפין להעמיד לחיין במכוון נגד קו הברזל שלא יהי' צורת הפתח מן הצד. אך על ידי דלתות קשה. כי הממשלה לא יניחו להעמיד דלתות מגולים וצריך לסוגרם בתיבות והתיבה בודאי הוא ד' על ד' וחולקת רשות לעצמה ולזה אינני מסכים כלל:

י

מה שחקר מחמת שכמה אנשים בזמנינו בעוונותינו הרבים אינם מודים בעירוב. מכל מקום מועיל שכירות מגזבר המלך. ועיין בספר פתח הבית. ואף שהשכירות אינו נופל לכיס המלך אינו מזיק כמ"ש הב"י והמגן אברהם סימן שפ"ב סק"י. ואפילו שכירות של שכירו ולקיטו יכול להשכיר כמו שכתב הריב"ש והובא בשלחן ערוך הרב מלאדי שם סעיף י"ד. אך מחמת שזה קולא גדולה והוא רק משום דגוי מדינא אינו אוסר רק משום שמא ילמד ממעשיו. וכיון שיש אנשים שאינם מודים בעירוב שאוסרים מדינא לא יועיל שכירות זה. על כן צריך לשכור מגזבר המלך בעצמו היינו הבארגמיסטער. ואף שכתב ב"י שקולא שכירו ולקיטו בעצמו הוא גם כן מטעם הנ"ל. יש לפרש דהקולא מה שמועיל אם בעל הבית מוחה וכך הם דברי הרב ז"ל מלאדי:

הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן מו

ב"ה, בדין אם חכם מותר לנדות לכבודו בשבת. א) הנה לדעתי הוא איסור חמור ומדברי הרמב"ם נראה שהוא איסור תורה. אך ראיתי במגן אברהם סימן ש"י ס"ק כ"ד דברים שאינם מחוורים בעיני. צריך אני לבאר:

ב

הנה הרמב"ם בס' המצוות במצוות לא תעשה כתב. מצוה שכ"ב הזהיר מעונש הגדרים על החוטא ולהעביר הדינין עליהן ביום השבת. והוא אמרו לא תבערו אש וגו' ובגמרא דבני מערבא בכל מושבותיכם ר' אלעאי בשם ר' ינאי אומר מכאן לבתי דינין שלא יהי' דנין בשבת עד כאן. והנה מדברי הרמב"ם אלו מבואר שהוא איסור בפני עצמו העונש

בשבת מלבד המלאכה. וכן משמע ממה שכתב בחיבורו הגדול אין עונשין בשבת אף על פי שהעונש מצות עשה אינו דוחה שבת. כיצד הרי שנתחייב בב"ד מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת שנאמר לא תבערו אש וגו' זו אזהרה לב"ד שלא ישרפו וכו' והוא הדין לשאר עונשין. הרי שאף המלקות בכלל איסור תורה זה אף שאין בו מלאכה*):

ג

ויש לדחות קצת דאפשר שיעשה בו חבלה או נצרר הדם דהוה כחובל וחייב משום מפרק, ואף דהוי דבר שאין מתכוין. מכל מקום יש לומר דכל חבלה שנעשה בו על ידי המלקות הכל הוא מצוה ומכלל מצוות מלקות הוא וחשיב כאלו נתכוין לכל חבלה שיעשה בו. ומכל מקום מדסגר הרמב"ם השער והוא הדין לכל שאר עונשין. משמע דכל עונשין בכלל איסור זה אף בלא מלאכה. וכן מוכח מדמנה ללא תעשה בפני עצמו במנין תרי"ג. ואם לא הי' איסור רק משום המלאכה והלאו בא רק שלא תאמר שעשה דוחה הלא תעשה. הרי הוא כמו לא תצא כצאת העבדים שאינו בא במנין שהוא שלילה דין ראשי אברים באמה העברי'. ואף שבזה הוא איסור במקום מלאכה, הנה הוא כמו לאו הנכפל שני פעמים שבלאו א' הוא נמנה כמו שהשריש הרב בשורש ט'. אלא ודאי שדעת הרמב"ם ז"ל שהעונש בעצמותו לא תעשה בשבת. (אף שיש לומר דלא גלי קרא אלא במלאכה שיש בו איסור כרת וסקילה. יש לומר דמכל מקום שם שבת יש בו כרת וסקילה ואף מה שיש בו רק לאו גרידא לא דחי. וגם שאני לאוי שבת דחמירי וצ"ע בזה בסוגיא דיבמות) וזה שהביא הרמב"ם בס' המצוות דברי הירושלמי דילפינן מזה גם כן שאין דנין בשבת:

ד

והנה דברי הירושלמי אלו הוזכרו בבבלי פרק אחד דיני ממומת גם כן לענין שאסור להרוג חייבי מיתות בית דין בשבת. אולם הרמב"ם העתיק דברי הירושלמי ללמד שהדין עצמו בשבת אסור. ובאמת בבבלי משמע שאין האיסור רק הריגה. והדין בשבת אסור משום דאם כן אפה מענה דינו, ונראה דהרמב"ם הביא זאת רק לראי' שהאיסור מצד העונש לא מצד המלאכה לבד. מיהו תלמודא דידן סובר דהדין בעצמו מותר בשבת רק העונש בפועל. והירושלמי סובר דהדין גופי' גם כן חשיב עונש. וטעמא רבא איכא במילתא. דהא איתא סוף פרק קמא דמכות דקודם שנגמר דינו ההורגו נהרג עליו אף שעבר עבירה שחייב עלי' מיתות בית דין מה שאין כן לאחר שנגמר הדין עיין שם דקאי

לענין הזמה. ומסתמא הוא הדין לענין ההורגו אם נהרג עליו ועיין שם (דף ה') בתוד"ה בעידנא. ומכל מקום שניהם שוים דהעונש בשבת אסור בעצמותו:

ה

והנה לפי עניות דעתי נראה ברור דהוא הדין שאין לנדות בשבת שהרי הנדוי גופי' העונש. ואין להביא ראי' דמותר לנדותו בשבת מדאיצטריך למיסר בביצה (דף ל"ז.) לדון דיני ממונות בשבת גזירה שמא יכתוב, ואי אמרת דאסור לנדות פשיטא דאין דנין. דהא באלו מגלחין פשוט דמנודה נוהג נדויו ברגל מדדנין בחול המועד ואי לא ציית דינא משמתינן לי'. ואם כן מהא גופה איכא למישמע דמשמתינן בשבת וביום טוב. מדאיצטריך למיסר בשבת שמא יכתוב. יש לומר שהרי עונש בשבת אינו בכרת וסקילה אלא בלאו. ואם כן אין איסור ביום טוב כמ"ש הריב"א בפרק קמא דפסחים לענין הבערה למאן דאמר ללאו יצאת ליתי' ביום טוב. וכן דעת הרבה פוסקים דאין שביתת עבדו ביום טוב. ועוד יש לומר דנפקא מינה דאפילו לעיוני בדיני' אסור. ואף דשם במועד קטן לאו קיימא דיחוי זה. היינו משום דמשמע לי' להש"ס דנין במועד בכל גווני דין אף גמר דין. ומכל תקום הא דתני אין דנין דמשמע בכל גווני דין. על כרחך הטעם שמא יכתוב. ועוד יש לומר דאי לא ציית דינא נחתינן לנכסי' ועיין בתוס' שם. או שמנדין אותו לערב. ודוקא בחול המועד דייק הש"ס דרחוק הזמן עד מוצאי יום טוב:

ו

ועתה נבא לדברי האחרונים. הנה הרמ"א בסימן ש"י כתב דמותר להתיר חרמי ציבור בשבת הואיל והוא יום כנופיא לרבים הוי כעסקי רבים דשרי בשבת. אבל אין מחרימין בשבת אלא בדבר שהוא לצורך שבת. והקשה המגן אברהם דמשמע דהוא הדין דציבור שרי ואם כן שוה חרם להתרה. ולפי עניות דעתי פשוט דסבירא לי' לרמ"א דחשוב כמו דין דאסור בשבת ואין להתיר כי אם לצורך שבת. דמוכח מההוא דעירובין פ' הדר בההוא דקאסר חמרא בשבתא רמא בי' קלא ולא אשגח אמר ליהוי האי גברא בשמתא (ואיתא שם דאף שהי' בפני רבו לאפרושי מאיסורא שרי) ולפי עניות דעתי אף לצורך שבת מכל מקום אינו אלא להחרים כל מי שיעשה כך וכך וכההוא דעירובין דמסתמא אמר ליהוי גברא בשמתא אם לא ייציית לדבריו דהשתא הוה לי' לאפרושי מאיסורא דעל ידי זה יפרוש מאיסור. אבל אם הי' מנדהו על העבר אין כאן לאפרושי מאיסורא. כיון שבין כך ובין כך הוא בנדוי למה ימנע:

ז

והנה המגן אברהם כתב בשם תשובת הרשד"ם דמותר לנדות למי שחילל שבת. וכן כתב בשם ספר חסידים סימן ת"ט. ותמהני שעיינתי בספר חסידים ואין שם שום רמז להתיר. רק כתב האיסור לנדות בשבת משום ששבת הוא ברוך על כן אין עושין בו ארור. גם בתשו' רשד"ם לא התיר לנדות למי שכבר חילל שבת. רק כתב אההוא דעירובין וזה לשונו כבר הי' אפשר לתרץ דלאפרושי מאיסורא שאני. ומכל מקום אין צריך לכך אלא דמי זה להתרת נדרים שמותר לצורך שבת. הכא נמי כיון דהוה לצורך שבת שהי' האיש מחלל עד כאן לשונו. ואם כן אין היתר אלא להציל מאיסור שבת בשעת מעשה דזה לצורך ממש. אבל לענוש על העבר כדי שהנשארים ישמעו ויראו לא מצינו. וכבר כתבתי שלעניות דעתי בההוא דעירובין המעשה שהי' מנדה אם לא יציית. ובזה אין שום חשש איסור תורה מחמת לענוש בשבת. שהרי בשעת מעשה אין עונשו כלל. ואחר כך אם עובר לוקח הקללה על עצמו. ותמהני על המגן אברהם שכתב בפשיטות דעת הדברי ריבות דמותר לתלמיד חכם לנדות לכבודו בשבת. ולא כתב שהרשד"ם שם בתשו' חולק להדיא על זה. והביא הראי' מהרמב"ם שכתב שכל העונשין אסורין בשבת. וכתב דשמתא חמור ממלקות דהא במערבא מימנו אנגדא ולא אשמתא וכיון דמלקות אסור בשבת כל שכן שמתא:

ח

וראיתי בדברי ריבות שנשאל שאלה זו ממש אם יפה עשה התלמיד חכם שנדהו לכבודו בשבת. והשיב שמותר. ודחה הראי' מהרמב"ם דדוקא מלקות דאית בי' מעשה. ולפי עניות דעתי יש לדחות הדיחוי דהא ממיר חשיב מעשה משום דבדיבורו קעביד מעשה. ועוד דהא בירושלמי שהביא הרמב"ם בספר המצות אסר הדין גופי' מגזירת הכתוב. ומזה הביא הרמב"ם ראי' ואף שכתבנו דבגמרא דידן לא סבירא לי' לאסור הדין בעצמותו, היינו משום שהדין אינו העונש. מה שאין כן שזה הדין ועונשו כאחת. וכבר כתבו התוס' פ' הגוזל (דף ק'.) בטימא הטהור היכי דקם דינא הדיבור חשיב כמעשה. אם כן אין שום סברא להתיר. ואותן שהחרימו בשבת העוסקים בספרי הטבע כל ימיהם ודאי לא הי' רק על להבא. וכן נזכר החרם בתשובת הרשב"א ולא על העבר. וחלילה שנידו המון רבבות מישראל. רק החרם הי' אם יעסקו ט) סוף דבר שורת הדין נראה דאסור וכדעת רשד"ם. ואף אם הי' הדבר מסופק, הלא יש בזה חשש איסור תורה להרמב"ם. ועל המתיר עליו הראי' כדתנן במסכת ידים. ומה שהביא בדברי ריבות ראי' מדחשיב צרכי רבים כמו שכתבו הריב"ש ובצרכי רבים מותר כל שהוא דיבור לבד ואסור רק משום ודבר דבר

ואין בו אפילו שבות. תמהני דנידון דידן אין איסורו משום ודבר דבר. אלא דעונש בשבת נאסר אף בלא מלאכה. ולהרמב"ם נראה שהוא איסור תורה:

י

ומכל מקום בנידון דידן בעל ד"ר שהי' השאלה במי שביזה החכם בפניו יש להתיר. שהרי קיימא לן דחשיב אפיקורוס. ומצוה להרגו. והוא גרוע מגוי. ובכהאי גוונא לא מצינו איסור. רק שלא לענוש ישראל כההיא דלא תבערו בבת כהן שזינתה דאף שבשריפה מכל מקום היא ישראלית לכל דברי' ובעינן בית דין לדונה. אבל באפיקורוס שמצוה על כל יחיד להרגו לא שמענו. אבל שלא בפניו דלא חשיב אפיקורוס כמ"ש הר"י בשערי תשובה ובשערי הקדושה דדוקא בפניו חשיב אפיקורוס שוב אסור לנדותו בשבת. וכל זה בתלמיד חכם גמור. אבל בזמן הזה פשוט שאין דנין בזה דין תלמיד חכם. דאפילו לענין ליטרא דדהבא לא דיינינן כ"ש לזה. ואסור להחרים בשבת. מיהו ביום טוב תלוי במחלוקת הפוסקים בשביתת עבדו ובהמתו

סימן מז

ב"ה ה' בחקותי ל"ה למטמונים תרס"ה. שלום לכבוד הרב החריף ובקי כש"ת מו"ה נתן נטע נ"י האבד"ק קאלביעל:

אשר נסתפק חתנו החריף מוהרי"ד נ"י במה שנוהגין נשים שמצטערות מחלבן להקל החלב מדדיהן בכלי זכוכית הנקרא מאמקע הלא מפרק הוא. הדין מפורש באור זרוע שמותרות לחלוב על הקרקע. ואף שחולב ביד, ביד גם כן מלאכה גמורה. ומכל מקום מותר. ואף שחולב בכלי ואין המשקה הולך לאיבוד בשעת חליבה. הלא הטעם כתב באור זרוע משום דהוה ככבשים שסחטן לגופן. ועוד דהוי מלאכה שאין צריך לגופה במקום צערא וטעמים אלו ישנן גם במיקל בכלי. ודברי האור זרוע הם במלאכת דש. והבאתם לפסק הלכה בספרי אגלי טל שהוצאתי לאור בעזרת השם יתברך בימים אלו. מלאכת דש סעיף י"ג ועיין שם ס"ק כ"ז ובמלאכת טוחן ס"ק כ"ז ל"ח אות ל"א. והא דכתב הטורי זהב שאם נשפך משקה שאינו מלבן על בגד ורוצה לנקותו. על כל פנים לא ישאוב משם תוך כף אחד וישפוך לחוץ [ומעלתו הביא דברי טו"ז אלו] ולא שרינן לי' כמו כבשים שסחטן לגופן. היינו משום דכבשים שסחטן לגופן יש בו פירושים אחרים. א' משום דכל כמה דלא אחשבינהו לצורך המשקין לאו שם משקה עלייהו הואיל ונבלעין באוכל. מה שאין כן הנבלע בבגד משקה גמור. ועוד פי' הרמב"ם בכבשים שסחטן לגופן

כמבואר באגלי טל ס"ק כ"ז. ואין היתר אלא משום שהוא גם כן מלאכה שאין צריך לגופה במקום צערא. ובענין הט"ז לאו מקום צערא. אבל בנידון דידן שרי כדברי האור זרוע: הק' אברהם.

סימן מח

ב"ה יום ה' תבא רס"ה. יכתב לחיים בספר. עת יתקע בשופר. כבוד ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם אוצר בלום כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י האבד"ק קינצק הבטחתי באטוואצק לבנו נ"י שאכתוב לכבודו באריכות בדין השם פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה ונאפה במוצאי שבת שכתבתי בספרי אגלי טל מלאכת זורע סק"ח שפטור. ובהג"ה שם השגתי על כבודו שכתב בספרו דחייב. וכבודו עדיין התאמץ לעמוד על דעתו. והנני בזה לקיים הבטחתי:

א

והנה ראייתו הי' מירושלמי פרק קמא דשבת הלכה ו' בהא דבית הלל מתירין לעשות בערב שבת סמוך לחשיכה והמלאכה תעשה בשבת. בית הלל ילפי מלאכת היתר ממלאכת איסור. אלו עשה כן בשבת שמא אינו אסור. ופירש הקרבן עדה כלומר חייב. וחושב כבודו שפי' הירושלמי. אלו עשה כן בשבת סמוך לחשיכה והמלאכה נעשית למוצאי שבת ואמר הירושלמי שחייב. והנה זה לשון הקרבן עדה ילפי מלאכת היתר כו' כל מה שחייב עליו בשבת מותר לעשות בערב שבת סמוך לחשיכה דהוה לי' כאלו כבר גמר מלאכתו מערב שבת עד כאן לשונו. ואם כפי' כבודו. היה לו לומר כל מה שחייב עליו בשבת סמוך לחשיכה מותר לעשות בערב שבת סמוך לחשיכה. אבל עכשיו כל הראי' חסירה בדבריו. וכל הישר הולך יראה בעליל איך שהקרבן עדה לא פי' כך הירושלמי. רק מפרש כפשטו עשה כן בשבת שאין המלאכה נגמרת בשעת עשי', [והוא כעין דברי הש"ס מנחות (דף נ"ו:) אמר ר' אליעזר הניח שאור על גבי עיסה וחמצה חייב עליו כמעשה שבת ע"ש] והן הן דברי הנמוקי יוסף פרק ב' דבבא קמא בהא דאשו משום חציו, ומפני מה מותר להדליק מערב שבת ודולק והולך בשבת. ותירץ בנמוקי יוסף וזה לשונו לא קשיא לן. שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו כאלו באותה שעה נעשה הכל. ולא חשבי' לי' מעשה דמכאן ולהבא. דאי חשבינן לי' הוה לן למיפטרי' דאנוס הוא שאין בידו להחזירה כו'. וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל. וכמאן דאגמרי' בידים בהאי עידנא דלית בי' איסורא עד כאן לשונו. וזה גם כן דברי ירושלמי דמדחייב עליו בשבת אף שאחר כך בדבר שאין בידו להחזיר

אנוס הוא [ואפילו במה שבידו להחזיר אם הגמר לאחר כדי דיבור של התראה יכול לומר אשתלין כמו שכתבו תוס' שבת (דף ד') ד"ה קודם וזה לשונו ומה שלא רדה שמא שכח ההתראה] על כרחך חשבינן לי' כאלו בתחילת מעשיו נעשה הכל. ועל כן בערב שבת מותר. ואין חסר כלום בפי' הקרבן עדה רק מה שצריך לפרש אסור חייב. וחסרון זה גם לפי' כבודו. ובודאי הבא להביא ראי' ממה שמפרש בעצמו הירושלמי שלא כפי' הקרבן עדה במקום שפי' הקרבן עדה מספיק הוא פועל בטל. הא חדא:

ב

אך מלבד זה פירושו קשה מאד להולמו. דאיך יתלה הירושלמי תנן בדלא תנן ולא תניא. ומנין לירושלמי דעשה בשבת ונגמר במוצאי שבת חייב. ולא מצינו זה בשום מקום במשנה או בברייתא. ואם תאמר שמסברא פשיטא לי' לירושלמי כן, הנה לא ימלט א' משני דברים. אם בעשה מערב שבת ונגמר בשבת יש בו גם כן הסברא או לא. אם יש בו גם כן הסברא אין צריך ללמדו כיון ממלאכת איסור. ואם אין בו הסברא אי אפשר ללמדו כיון דבמלאכת איסור יש בו הסברא. ובמלאכת היתר אין בו, ואין לדחוק ולומר דאף שלא נשנה בשום מקום. מכל מקום כך קיבלו איש מפי איש, ליתא דהיא גופה קשיא למה לא שנה רבי כן במשנה. הלא זה הוא חיבור המשנה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמה וזה לשונו והוא [רבינו הקדוש] קיבץ כל השמועות וכל הדינים כו' ששמעו ממשה רבינו עליו השלום ושלמדו בית דין שבכל דור ודור וחיבר מהכל ספר המשנה. ואין לדחוק גם בזה ולומר כיון דקיימא לן כבית הלל שמותר בערב שבת סמוך לחשיכה. כל שכן שחייב בעשה בשבת סמוך לחשיכה. ליתא דעל כרחך גם בית שמאי דלא ילפי מלאכת היתר ממלאכת איסור מודים דמותר מן התורה. ונר של שבת יוכיח. רק שגוזרים. ובית הלל אין גוזרים. ואיך ילמוד ממה שאין גוזרים על דינא דאורייתא. ומניעת גזירה נוכל לומר בו כמה טעמים. בפרט בזה שהוא גזירה לחצאין. שהרי בנר קדירה שפוד וגיגית על כרחין אין גוזרים. ועיין ברשב"א. הא תניינא:

ג

מלבד זה אם הי' פי' הירושלמי עשה כן בשבת שנגמר למוצאי שבת. אין לשנות דברי ירושלמי מאסור לחייב. ונוכל לפרש כפשטו. מדאסור בשבת מותר בערב שבת. ואין להקשות לפרש"י דעקירה מערב שבת והנחה בשבת דומה לשנים שעשאו. [ולא מצאתי דין זה בפוסקים דמה שכתבו התוס' והפוסקים באחד נכרי אין ראי'. דמלאכת נכרי מלאכת עבירה הוא לענין נר ששבת]. הכא נמי נאמר בעשה בשבת ונאפה במוצאי שבת אסור כמו שנים שעשאו. ועשה מערב שבת ונעשה בשבת גם כן אסור כמו שנים שעשאו.

ושוב אין ראי' מדאסור בשבת שיהי' בערב שבת מותר. ועל כן הוצרך לשנות מאיסור לחייב. לא קשיא שהרי מדברי תוס' רי"ד ריש שבת מבואר שאם יתן אדם לגוי כשהוא מהלך והנכרי יוציא לרשות אחר. או גוי שהביא חפץ מרשות אחרת וקודם שנח בא הישראל ומקבל ממנו החפץ לית בי' משום שנים שעשאו. ומתני' דשניהם פטורין משום שהחפץ עדיין לא נעתק לרשות אחרת לגמרי דבתר גופי' גריר (דלא כמג"א סימן ש"ז סק"כ] הנה דאף דאתעבידא מלאכה מבינייהו דהוצאה בלא עקירה או בלא הנחה אינה מלאכה רק על ידי שניהם נעשה המלאכה. מכל מקום כיון שהישראל לבד לא עשה גם מקצת מלאכה רק עקירה או הנחה מותר. הכא נמי נאמר גם בזה כיון שבשעת מעשה לא נעשה גם מקצת מלאכה יהי' מותר. ועל כרחך באותה שעה נעשה הכל. ודכוותי' בערב שבת מותר. ד) אך יש להקשות על פי' זה דמה ראי' מדאסור בשבת. דאפילו תחשוב זה למלאכת חול לגמרי הא אסור משום ודבר דבר. ואפילו להחשיך על התחום לעשות מלאכה במוצאי שבת אסור כל שכן בזה. [ואם כי יש ליישב דנפקא מינה לצורך מצוה. אך שנויא דחיקא לא משנינא] ונראה ליישב דהנה לכאורה יש להקשות גם לפי' זה מאין למד הירושלמי כו' ואם מסברא כו' כמו שהקשינו באות ב', אך מפורש כן במשנה דמועד קטן (דף י"א.) וכל כבשים שיכול לאכול מהם במועד כובשן פרש"י שיכול לאכול במועד שלא יהא צריך להמתין באכילתן עד לאחר המועד שיהי' נכבשין מהר וראוין לאכול מיד עכ"ל. וקשה אדרבא אם אין ראוין לאוכלן עד אחר המועד. הא לא נעשה בהם מלאכה במועד. כמו בישול קודם שהגיע למאכל בן דרוסאי. כיון שעדיין אין ראוי לאכילה אין בו משום בישול. ואף שמכל מקום בשבת אסור. היינו בנותן קדירה על גבי האש. כל שכן בנותן המאכל בעצמו על גבי גחלים דאפילו אין בו משום בישול כלל כמו מצטמק ורע לו אסור. הוא הדין קודם שהגיע למאכל בן דרוסאי. אבל אם יתנהו לכלי שאינו על גבי אש במקום שלא יוכל להתבשל כמאכל בן דרוסאי ודאי מותר. וכבוש שאינו ראוי לאכילה כבישול שלא הגיע לכמאכל בן דרוסאי דמי. דמשהגיע למאכל בן דרוסאי הא חשוב ראוי לאכילה. וגבי נא לענין פסח כתב רמב"ם דהיינו כשעדיין אינו ראוי לאכילה. וכתב הב"ח יו"ד סי' ס"ט דמשהגיע למאכל בן דרוסאי מותר כיון שראוי לאכילה. על כרחך כשאינו ראוי לאכילה כלא הגיע למאכל בן דרוסאי דמי ופשוט. ואם כן אם תחילתו בשבת וסופו במוצאי שבת מותר. קל וחומר בן בנו של קל וחומר במועד שיהי' מותר. ואי משום טירחא הלא התוס' (דף י"ב:) מסתפקים טירחא בלא מלאכה במועד אם מותר. ויש לומר דסבירא להו לירושלמי שמותר. מעתה מיושב הקו' דאף שהוא מלאכת חול. מכל מקום נימא דאסור משום ודבר דבר. דאם כן במועד למה יאסר.

הא במועד אין איסור משום ודבר דבר. דמקבלין קבולת במועד לעשות לאחר המועד. ומהאי טעמא גם כן אין לומר דיאסר בשבת משום טירחא. דאם כן במועד למה יאסר כנ"ל, על כרחך לומר דיש בעשה בשבת והמלאכה נגמרת במוצאי שבת משום איסור מלאכה גם כן. על כן בערב שבת מותר. ואף אם תמצא לומר שיש דוחק קצת בהוכחה זו. טוב הרבה משנעקר דברי הירושלמי מאסור לחייב:

ה

ומה שסמך דבריו מירושלמי שם הלכה יוד השופת את הקדירה מחכין בו לכשיתבשל כאכילת בן דרוסאי אסור. אף שצריך להתרות בו שחייב. אלמא שהירושלמי תני אסור במקום חייב, הא לאו מילתא כלל. כיון דכשמתרין בלשון איסור לא מהני. איך תני הירושלמי דבר שאינו, אך זה לשון רמב"ם פרק י"ב מהלכות סנהדרין הלכה ו' כיצד מתרין בו אומרים לו אל תעשה שזו עבירה הוא וחייב אתה עלי' כו' הנה שכשמתרין בו חיוב לבד לא מהני עד שאומר לו שזו עבירה הוא גם כן. על כן שפיר נקט הירושלמי בלשון אסור שגם זה בכלל התראה ומה שלא גמר הירושלמי לשון התראה כי הירושלמי לא ללמד דין התראה בא רק על מה יהי' ההתראה ואמר שמתרין לכשיתבשל כאכילת בן דרוסאי יהי' אסור ונקט תחילת לשון התראה. [ואף דאיסור יש תיכף בהנחה על גבי גחלים. הנה על איסור זה לא יתחייב וצריכין להתרות בו האיסור שעליו יתחייב] אבל בנידון דידן הנה מחייב לבד הוא הרא' ומאסור אין ראי' לפי שיטת כבודו. אם כן למה תני אסור במקום חייב. [והקרבן עדה לפי פירושו שבין תחילתו בין סופו הי' בשבת הי' מוכרח בהכרח גמור לומר כלומר חייב. לא לפי פי' כבודו] הא תליתאה:

ו

אך עלה בדעתי לפרש הירושלמי לכאורה על דרך שפי' כת"ר בזה האופן. דהנה צריכין להבין הא גם בית שמאי מודים דמדאורייתא מותר. ונר קדירה שפוד וגיגית יוכיחו, רק שבית שמאי גוזרים. ומה ראי' שלא נוכל לגזור שמא יעשה משתחשך. אך הנה ידוע דברי הטורי זהב אורח חיים סוף סי' תקפ"ח יורה דעה סימן קי"ז דבמקום שנכתב בתורה היתר מפורש מפשטו או מדרשה אין חכמים יכולים לגזור ולאסור. והנה כתיב פ' אמור ששת ימים תיעשה מלאכה ויום השביעי שבת לא תעשה בו מלאכה. ובמלאכה שאינה נעשית בשעת עשי' כגון האופה וכדומה. סבירא לי' לירושלמי דקרא דלא תעשה דאאדם קאי. ודאי בתר תחילתו אזלינן. ותחילתו בשבת וסופו בחול חייב. ולהיפך מותר. והיינו טעמא דנר כו' שמודים בית שמאי. אך רישא דקרא תיעשה דאמלאכה קאי יש לפרש על סופו זמן שגוף המלאכה נעשית, ויש לפרש גם כן על תחילתו שאז נעשה המעשה

שעל ידי המלאכה נעשית. אך סיפא דקרא דלא תעשה מלאכה ודאי על תחילתו נתכוין. וילפי בית הלל מלאכת היתר. היינו שהתירה תורה ברישא דקרא ממלאכת איסור שאסרה בסיפא דקרא, ויליף מהקישא דאף רישא דקרא בתחילתו קאי והתירה תורה כל שתחילתו בערב שבת. וכיון שכן אין חכמים יכולים לגזור. ובית שמאי לא ילפי. וסבירא להו רישא דקרא גם על מלאכה עצמה קאי (דעל המלאכה לבד אי אפשר. דאם כן תחילתו בשבת וסופו בחול יהי' מותר והא אסרה תורה בפירוש בסיפא דקרא] שיהי' בחול ולא התירה תורה תחילתו בחול כלל. ומכל מקום נר של שבת לא נאסר מלאו הבא מכלל עשה. כיון דקרא לגופי'. [היינו שיהי' שנוי בשבת מבחול. שבחול יהי' הותר מלאכה. ובשבת יאסר. וזה שהזכירו חכמים כמה פעמים שלא יעשה כדרך שעושה בחול, והוא מקרא זה. וכן הוא בתיקוני זוהר (דף נ"ז.) בשבת צריך לעשות שינוי מקום ושינוי השם ושינוי מעשה. שינוי מעשה דאי הוה רגיל לעשות מלאכה ביומי דחול לא יעביד בשבת ההוא דכתיב ששת ימים תעבוד וגו'] ושוב אין בו משום לאו הבא מכלל עשה. כמבואר בחי' הר"ן פרק איזהו נשך (דף ע':) דבמקום דצריך לגופי' אין דנין אותו ללאו הבא מכלל עשה. ועל כן ניחא לשון אסור. דבקרא דפרשת אמור סיפא דקרא לא תעשה מלאכה. ואף שבפרשת יתרו כתיב ועשית ברישא דקרא אולי יש לחלק בין תעשה לועשית על פי עומק הדקדוק והדברים עתיקים. והנה לפי זה. הירושלמי מתפרש בלי קו' כלל. ולפי זה יהי' עולה הדין תחילתו בשבת וסופו בחול חייב. והנה בתחילת פרשת כי תשא ופרשת ויקהל נכתב גם כן בלשון הזה התירא דרישא דקרא על המלאכה ואיסורא דסיפא על האדם אך שם סיפא דקרא על חיוב:

ז

והנה לכאורה פירוש הירושלמי מאיר כמרגלית. אך דא עקתא דבפרשת משפטים ובפרשת כי תשא בסופו כתיב ההתירא על האדם. והנה לפי זה מפורש גם ההיתר על תחילתו. גם עיקר הסברא כיון שמפורש היתר בתורה בתחילתו לבד לא יוכלו לגזור קשה. שהרי קשה על הטורי זהב מרבית נכרי שהתירה תורה בקרא דלנכרי תשיך דמפורש בגמרא ב"מ ע': מאי לאו לא תשוך לא תשיך, ולשיטת רמב"ם ור"ן גם המסקנא נשאר הפי' תשיך ליקח רבית מהנכרי ואף בעה"ת החולק על הרמב"ם והר"ן במה שאומרים שמצוה להלוות לגוי ברבית. מכל מקום מודה דלמסקנא תשיך כמ"ש במשנה למלך. ואם כן איך גזרו חכמים. וצריך לומר כיון שנשאר ההיתר בתלמיד חכם ובכדי חייו. [ועולה בזכרוני שכן ראיתי התי' בספר] והכא נמי הא נשאר ההיתר בנר קדירה שפוד וגיגית. ואזדא פי' הנ"ל. ואין מירושלמי שום ראי'. ובאמת כל הפירושים בירושלמי

זה דחוקים, ודברי ירושלמי אלו הם אצלי ככמה וכמה מאמרים תמוהים בירושלמי אשר לא נדע מוצאם ומובאם. וכבר כתב בתשו' הרשב"א שלא נוכל להביא ראי' מירושלמי במקום שלא נדע לפרש כל הסוגיא. הנה שגם הראשונים לא ידעו לפרש הירושלמי בכל מקום:

ח

ומה שמצא סיוע לדין זה לפי דעתו מספר הישר לר"ת סימן ד"ש וזה לשונו וטעם יש ברירה ואין ברירה שכך הדין תורה כעין האופה בשבת אם מניחה עד שתאפה חייב ואם ירדה [ע"ס יחתה] קודם שתאפה פטור וכן הרבה דברים מוכיח סופן על תחילתן עד כאן לשוני. הנה דאגלאי מילתא למפרע וחשיב נאפה מתחילה. וכיון ששעת שימה בתנור שבת הי'. הרי כאלו נאפה בשבת עד כאן דבריו. ואין הפי' כך בדברי רבינו תם על אפיית הפת. רק על מעשיו דאגלאי מילתא שעשה בתחילה אפיי' שאחר כך [כעין דברי הנמוקי יוסף באשו משום חציו דלא חשבינן לי' מעשה דמכאן ולהבא רק דמתחילה]. ותדע שאם חשיב נאפה מתחילה. אם כן נתחייב מתחילה. והרי הזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו חייב משום דעקירה צורך הנחה, ותיפוק לי' דחשוב הוצאה וקריעת שיראין בשעת זריקה ונתחייב מיתה וממון מתחילה והוה לי' קים לי' בדרבה מיני' ממש. ויותר מזה דלחד לישנא בגמרא דוקא דלא מצי למיהדר. הא במצי למיהדר לא אמרינן בי' קים לי' בדרבה מיני' *), ואף דאפי' מצי למיהדר אמרינן בי' אגלאי למפרע כמו באפי' שבידו לרדות ואף על פי כן אמרי' בי' אגלאי למפרע. וכן בפרק מרובה באומר זרוק גניבתך לחצרי ותקני לי גניבותיך. דמקשי מכי מטא לאויר חצירו קניא מתחייב בנפשו לא הוי עד שתנוח. ולא נתחייב מתחילה:

טז ולפמ"ש נראה דאף אם הי' הירושלמי מחייב בעשה בשבת ונאפה במוצאי שבת. אינו לפי גמרא דידן. דאין שום סברא לומר שנעשה חילול שבת בחול רק שנאמר שנתחייב למפרע. ויראה בחבורי אגלי טל שלא פלפלתי כלל אם יתחייב אחר כך רק אם חייב למפרע. והרי בגמרא דידן גבי עקירה צורך הנחה כו' מוכח דאינו חייב למפרע:

י

אך לכאורה משמע בנמוקי יוסף דנתחייב למפרע שהרי כתב בתוך המאמר שהעתקנו לעיל אות א' וזה לשונו והכא נמי אלו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם הניזק מאחריות נכסים דידי' דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הא מת. ומת לאו בר חיובא. אלא ודאי כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבי' לי' עד כאן לשונו. ואי אינו מתחייב רק אחר כך [ונאמר דמת בר חיובא על מה שעשה בחייו]

הא כבר חל על נכסים רשות יורשין. אך הנה הרמב"ם פסק פרק י"א מהלכות בכורים הלכה כ' דילדה שני זכרים ואין ידוע אי זה הבכור דאפילו מת האב בתוך ל' והבנים קיימים משתלם מנכסים. ואפילו שכבר חלקו הנכסים. וכתב הכסף משנה דבהגיע יום ל' חל חיוב על הנכסים ואף דכבר חל רשות יורשין. ועל כרחך דחשובים הנכסים עדיין בחזקת אביהם לענין שיחול עליהם שיעבוד הבעל חוב. כמו למאן דאמר עובר אינו יורש ויורשין בני משפחה כל הנכסים. מכל מקום אחר כך כשנולד. יורש הוא הנכסים. ולא אמרינן כבר חייל רשות בני משפחה עליהם. אלא כאלו עדיין ברשות אביהם להורישם לבנו. הכא נמי חשובים כשלו לענין שיחול שיעבוד הכהן עליהם. (הגם כי הרי"ט אלגאזי הסיב את דברי הכסף משנה לכוונה אחרת. אבל דברי הכ"מ בעצמם יתנו עדיהן ויצדקו. ועיקר דברי הרי"ט תמוהין כי לא דרשינן טעמא דקרא להוציא דינים חדשים היפך פשטות הקרא מחמת הטעם. המגיה]. וזה נראה טעם הרמב"ם פרק א' מהלכות שאלה ה"ה דהניח להם אביהם פרה שאולה והניח להם אחריות נכסים ונאנסה חייבין לשלם, אף שפסק היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת פטור דמשעת אונסין נתחייב באונסי', אך הוא הדבר דרמב"ם לטעמי' דחל חיוב פדיון על האב לאחר שמת לענין שישתעבדו הנכסים, הכא נמי בהגיע האונס חל חיוב על האב שישתעבדו הנכסים, ובכ"מ נדחק בזה ללא צורך. ולפי זה מובן דברי הנמוקי יוסף היטב והיינו טעמא. שבשעה שנעשה ההיזק לאחר שמת חל החיוב עליו ונתחייבו הנכסים. ואף ששאר פוסקים חולקים על הרמב"ם משום דסבירא להו דלא חל החיוב על האב לאחר שמת דבמתים חפשי. ולא חל עליו חיוב פדיון ולא חיוב אונסין דשואל אבל במה שמוכח מרמב"ם דחל שיעבוד על הנכסים במקום שנתחייב האב לאחר מותו. בזה לא שמענו דפליגי. אך דסבירא להו דלא חל חיוב על האב כלל. ותדע לך שהוא כן. שאם הי' סבירא להו דחל חיוב על האב רק שעל הנכסים לא חל החיוב. הי' על כל פנים חיוב על הבנים לפרוע. כיון שהניח להם אחריות נכסים מתורת כיבוד אב כמו בהניח להם מטלטלין. אלא ודאי דסבירא להו דלא חל חיוב על האב. ואם כן בפשע בחייו ויצאה אש דסברא מעליא דנתחייב לאחר שמת על מה שעשה בחייו דכאלו הדליק מחיים דמי. שפיר מתחייבים הנכסים אף לשאר פוסקים:

יא

אך בר"ן פרק הכותב כתב דמשמת הלוה פקע שעבוד גופו [ומכל מקום הנכסים נשארים משועבדים דכך ערבותם של נכסים אם יתקלקל שעבוד הגוף ישתלם מהם] הנה דאף

שלוה בחייו נפסק שעבוד גופו במיתה. כל שכן שלא חל שעבוד הגוף לאחר מותו מחמת שעשה מעשה היזק בחייו:

יב

איברא שדברי ר"ן אלו אינם עולים לפי פי' הרא"ש בקריבתי' דר' נחמן זבנתה לכתובתה בטובת הנאה אתו לקוחות ותבעו לברתה והשיאה ר' נחמן עצה שתמחול לכתובה גבי אבוה. ופי' הרא"ש שמת גם אבי' ואין יורש רק הבת ובא הלוקח לגבות ממנה ונתן עצה שתמחול לאבי'. וכיון דמחילה דבעל חוב המוכר לא הוה רק לשעבוד הגוף שנשאר בידו. וכבר פקע שעבוד גופו מה ימחול. אלא ודאי שעבוד הגוף נשאר אחר מותו. וכן פסק באבן עזר סימן ק"ה סעיף ו' וכן פסק הש"ך סימן ס"ו ס"ק פ"ב. ואם כן הא דהר"ן לאו הלכה. ודברי הנמוקי יוסף מיושבים אף שלא חל החיוב למפרע:

יג

ומ"ש בספרו סימן י"ג שאם שחט סימן ראשון בשבת ושני בחול חייב. ומדמה למל בסוף היום ולא גמר עד מוצאי שבת דחייב. ופשיטא לי' שאם לא גמר פטור. ועל כרחך במילה משום גמרו בחול הוא חייב. וכל שכן הכא שעשה הכל בשבת וממילא נאפה בחול ואין לחלק כלל דהתם חסר רק התיקון. דליתא דבלא התיקון נמי לאו מלאכה עד כאן דבריו:

יד

הנה זה ודאי אמת דבלא תיקון אינו מלאכה אך למה יתחייב כשעשה התיקון בחול. דמה שעשה בחול כעשאו אחר, ובודאי אם שחט סימן א' בשבת וסימן שני בחול כיון דעל סימן א' לא נתחייב אף שגמר בחול פטור. דגמרו בחול כעשאו אחר דמי. וגרוע מינה. דאפילו למה דמקשה הש"ס על זה עוקר וזה מניח והא אתעבידא מלאכה מבינייהו כתבו תוס' דלא הוה סלקא דעתך דעל ידי שגמר השני יתחייב הראשון רק על האחרון מקשה. כן לא סלקא דעתך דעל ידי גמרו בחול יתחייב בשבת. והא דמילה ענין אחר הוא דציץ א' חופה רוב גבהה של עטרה עושהו ערל גמור וכשנוטלו נעשה מהול גמור ותיקון גמור הוא [מה תאמר הלא לא הועיל כלום. כיון שעדיין יש ערלה. על זה נאמר כיון שאם ינטל ערלה הנשארת שוב תיקן. במקצת ערלה שנטל הוא חשיב תיקון גמור. כהא דשבת (דף צ"ד:) תנן התם התולש סימני טומאה והכוה המחי' עובר בלא תעשה. אתמר אחת משתים חייב, אחת משלוש ר' נחמן אמר חייב רב ששת אמר פטור ר' נחמן אמר חייב אהני מעשיו דאי משתקלא חדא אחריתי אזלא לה טומאה. רב ששת אמר פטור השתא מיהא הא איתא לטומאה. אמר רב ששת מנא אמינא לה דתנן וכן כזית מן המת וכזית מן הנבילה חייב הא חצי זית פטור והתניא חצי זית חייב מאי לאו הא

דתניא חייב דאפיק חצי זית מכזית והא דתנן פטור דאפיק חצי זית מכזית ומחצה. ור' נחמן אידי ואידי חייב והא דתניא פטור דאפיק חצי זית ממת גדול עד כאן. ובהוציא כזית אפילו ממת גדול חייב כיון שיש במה שהוציא שיעור. כמו שכתב בחידושי הר"ן ובשיטה המיוחסת להר"ן. וגם ר' ששת יודה בזה מסברא דלא מפשינן בפלוגתא ולא פליג ר' שמעון אלא בהוציא רק חצי זית. ובמילה מקצת ערלה שהסיר. לכזית מן המת דמי. כיון דבמקצת ערלה זה נעשה ערל גמור] אבל בהא דשחט סימן א' אינו מתיר כלום ולא הוי מתקן כלל. ואפילו לא הי' רק סי' א' אין סי' א' מתירו והיינו בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא והוליד דולד אין לו תקנה. ופרש"י דאי נמי הוה בר סי' א' בהמה צריכה רוב שנים. הנה דסי' א' אינו מתיר בשום מקום ופשוט. על כן לא הוי מתקן, מה שאין כן במקצת דערלה. דהסרתה מילה גמורה היא אם לא הי' שם עוד. וכן הסרת שער א' לר' נחמן דטהרה גמורה היא אם לא נשאר רק עוד שער אחד וכן חצי זית אם לא הי' בבית עוד רק חצי זית. רק שיש עוד שערה או חצי זית מלבד זה על זה אמרינן הואיל:

טו

ועוד יש לחלק דבסי' א' לא הוה מתקן משום שבידו לגמור. שהרי אם ישהה שיעור שהי' לא יועיל עוד. וחשיב חתיכת סימן א' מלאכה שאינה מתקיימת דכמות שהיא בטלה מאלי'. אך שאין צריך לזה כלל:

טז

עוד הביא ראי' ממל של אחד בשבת דחייב משום דלא עבד מצוה. וקשה דהא מקלקל הוא. ועל כרחך משום דבהגיע יום ח' מצוה הוא דכתב רמ"א מל תוך ח' יצא אף דעכשיו לא תיקן רק בהגיע יום ח' ואם מת הולד בנתים ודאי פטור רק משום שהוא חי ביום ח' הוא אחד בשבת שהוא יום חול. הוא הדין בשם פת בתנור בשבת ונאפה בא' בשבת חייב. והם דברים תמוהים דודאי אפילו מת קודם יום ח' חייב. אם לא שהי' עתיד תחילה למות קודם ח'] דמילה גמורה עשה עכשיו. רק שאין צריך לה עכשיו שאינו מחויב במילה. ובהגיע יום ח' שנתחייב במילה יוצא בה מצוותו. ודומה לקושר לולב קשר של קיימא בשבת שקודם החג דחייב אפילו נחתך הלולב קודם החג. דמעכשיו מתקן שיש לו לולב לחג, ואין חילוק במלאכת שבת בין יש תועלת במלאכה לשעתו או לאחר זמן. וכת"ר כתב בשם הצל"ח דבהגיע יום ח' נתחייב. ולהד"מ. ותלה בוקי סרוקי בצל"ח דפשוט שנתחייב עכשיו:

יז

עוד הקשה על הרא"ש שכתב דחיוב הנותן שמן בנר דחייב משום מבעיר היינו שמאריך בזמן הבערה דאלמלא שהוסיף הי' מכבה קודם. והקשה כת"ר תיפוק לי' דמבעיר תיכף השמן שהוסיף דקיימא לן בלח יש בילה. ואי אפשר שלא ידלק תיכף מעט שמן ממה שהוסיף. וסיים שזו תמוה רבתי. ואינו קושיא דחיוב הבערה אינו על השמן שנתבער רק על האש שהוסיף כמו שביאר הרב ז"ל מלאדי בהלכות יום טוב. וראייתו מדברי רמב"ם דעל גחלת של מתכת חייב משום מבעיר. ואם כן מה נפקא מינה אם דלק מכח שמן זה או זה. ובגיטין (דף י"ט.) במעביר דיו על גבי סיקרא דחייב משום כותב ומשום מוחק, סיקרא על גבי דיו אמרי לה חייב מוחק הוא. פרש"י אבל לא משום כותב דתחילה הי' כתב הגון מעתה. ומסתמא גם אם הי' שניהם שוים דפטור. וכל שכן בנידון דידן דלגמרי הוא אותו נר:

יח

עוד כתב דמסברא חייב ומדמהו להיזק שנעשה אחר מיתתו. ואינו דמיון כלל כי אין חילול שבת בחול. אבל התם ההיזק נעשה וכיון שהוא עשה בחייו חייב, וכל שכן מה שדימה לנדון השערי משפט שאין ענין לכאן. דשם נתחייב בלא תשמון תחילה חק שצריך שיבא לידי גיבוי. ומה זה ענין לכאן שהמלאכה הוא עצם החיוב. ולמה יכתוב זאת כבודו יט) עתה נחזור על הראיות שהבאתי דעשה בשבת והמלאכה נעשית במוצאי שבת דפטור. דאם לא כן המדליק לחולה שיש בו סכנה ודלק למוצאי שבת יהי' מחויב לכבותה לדעת הר"ן דרבוי במלאכה לחולה אסור מן התורה. ואפילו להתוס', דהכל חילול אחד. הכא שהחילול נעשה במעשים מתחלפים אי אפשר שיהי' חילול א'. דמשדלק מעט חילול אחד. וכשדלק יותר הרי חילול שני, ובשלמא אם היינו אומרים דהחילול חל למפרע משעת הדלקה ואז הי' הכל אחד. אז להתוס' הי' התוספות שדלק עוד מותר, אך מאחר שמוכח מהא דעקירא דעקירה צורך הנחה דלא חל למפרע רק אחר כך אין שום היתר גם לתוס' (ולקמן יתבאר שראיות הר"ן דרבוי במלאכה לחולה אסור מן התורה ממנחות ברורה):

ב

ואשר כתב ממה שאין מדקדקין להדליק נר קטן דוקא אם יש מוכן. בודאי כל שצריך לצורך החולה אין מדקדקין אולי יצטרך גם אחר כך ואף אם לא יצטרך הלא הי' מותר משום הואיל על כן אין מדקדקין בדרבנן בחולה שאין בו סכנה. כא) ומ"ש דאם כן גם בשבת לאחר שעבר צורך החולה יכבהו על ידי נכרי כמו רדיית הפת קודם שתאפה,

זה אינו כלום דהתם מתירין משום איסור סקילה או איסור חטאת. אבל הכא מה איסור עשה. הלא לצורך חולה שיש בו סכנה הדליק:

כב

ומ"ש דאם כן אם הדליק יצטרך לכבותו על ידי נכרי ולא מצינו שר' יוסי בן אלישע שקרא והטה שכיבה על ידי נכרי, זה אינו ראי' דעד שיבא הגוי אפשר כבר כלה ההבער שנעשה ע"י הטייתו. אך לעיקר הדין אני אומר דודאי אף בהדליק בשוגג אין אומרים לגוי לכבותו. ולא מבעי' למה שהוכיח הר"ן ריש שבת דרדיית הפת לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא. דאין ללמוד מזה על שבות גמור. אך אף לרש"י שכתב דרדיית הפת שבות ונגזרה במנין. על כל פנים קיל משאר שבותים מדהתירו לצורך שבות. ועוד כמו שכתב הר"ן פרק חבית בהא דאסור לכבות על ידי גוי משום דבהול ואתי לכבויי. הכא נמי דבהול מאוד דכל רגע ורגע הוה חילול שבת מחדש. ואם תאמר איך יעבור על איסור שבת כדי להציל מחילול שבת. הא לא תברה דזה חילול אחד וזה חילולים הרבה. והרי ר"א אמר ירד מן האילן בשבת דמוטב שיעבור פעם אחת משיהי' כל היום באיסור. אבל ממה שאינו מחויב לכבותו במוצאי שבת מזה ראי' גמורה:

כג

מה שרצה כת"ר ליישב שיטת התוס' דריבוי במלאכה הכל חילול אחד מקושית הר"ן ממנחות (דף ס"ד.) שטעם התוס' דאזלי לטעמייהו סוף פרק אמר ר' עקיבא במוציא קופת הרוכלין דאינו חייב אלא אחת אפילו נודע לו וחזר ונודע לו אינו חייב אלא אחת דאוכלין שבתוך הכלי אפילו כפרות אין מחלקות, ועל כן רבוי בשיעורא באוכלין שבתוך הכלי מותר. מה שאין כן בהא דמנחות (דף ס"ד.) שאין הגרוגרות בתוך כלי אחת. וכבר השבתי עליו דמאחר שהם בעוקץ אחד הוה חיבור יותר. דאפילו לענין טומאה הוי חיבור. וראי' הא דחולין (דף קי"ט.) בקילחא. וכת"ר רצה ליישב דבריו דתחילה כשהי' על האילן לא הי' נחשבים אחת. וליתא דאדרבה כשהי' מחוברים לאילן הי' בטלים לאילן כמ"ש רשב"ם ב"ב (דף ס"ו.) בדבש שבתוך הכוורת שבטל אל הכוורת. והוא הדין בפירות שעל גבי האילן שבטלים לאילן. ועיין בספר אגלי טל מלאכת קוצר ס"ק כ"א אות ט' ומלאכת גוזז סק"ז ד"ה אך. והוא יותר חיבור מחיבור פירות בענף אחד שהענף מפסיק בין הפירות. מה שאין כן באילן שהפירות נחשבין כאילן והכל אילן אחד. אך בנידון דידן אין נפקא מינה בזה דאף לתוס' שני חלולים הם לגמרי כיון שאינם בזמן א' כנ"ל כד) והראי' מפורשת שהבאתי בספרי אגלי טל שם מהא דברכות (דף נ"ג.) לענין נר ששבת דעמוד שני אינו אסור רק משום גזירה ומבואר בפוסקים דבדיעבד בעמוד שני אין צריך

לחזור ולברך, ובשלחן ערוך הרב ז"ל מלאדי משמע דאפילו הדליקו ישראל בשבת הדין כן, והרי דולק בחול מחמת שהדליקו בשבת ולמה יהי' מן הדין אי לאו משום גזירה נר ששבת:

כה

ומה שרצה כת"ר לומר דכשדנין על הנר הולכין אחר הזמן שהנר דולק. אינו כלום. דלפי שיטה זו דעשה מעשה בשבת ונעשה המלאכה בחול חייב, אם כן אין במה שהנר דולק בשבת שום סרך עבירה. דממה נפשך אם עשה המעשה בחול הא מותר. ואם עשה המעשה בשבת אפילו דולק בחול חייב. ואין נפקא מינה כלל רק מתי עשה המעשה. אם כן למה יקרא הנר הדולק והולך בשבת יותר נר שלא שבת מנר הדולק והולך בחול. כיון שבשניהם נעשה המעשה בשבת:

כו

ונראה לי עוד משמעות דאין חיוב אלא אם גם המלאכה נעשית בשבת. מהא דהבערה ביום טוב דבפשטות הענין הבערה נקרא מכשירין והתירו משום שאי אפשר לעשותו מערב יום טוב ולמה יקרא אי אפשר מערב יום טוב *). ואין לומר דהיינו טעמא משום שמא יכבה קודם יום טוב. דמהיכא תיתי לחוש לזה עד שתאמר שבשביל זה הוי אי אפשר לעשותו מערב יום טוב, והגע עצמך. אם מדליק בשביעית בשמן מרובה שאף אם הי' מדליק מבעוד יום הי' דולק כל הלילה יהי' אסור להדליקם. [והרי הרמב"ם כתב דהוצאת אש ביום טוב אסור משום שזה אפשר מערב יום טוב. ולמה הא אפשר אם ימציא האש מערב יום טוב ונכבה עד שעה שיהי' צריך לה ביום טוב. ועל כרחך דלא חיישינן לזה, אם כן הדלקת הנר נמי יחשב איפשר מערב יום טוב]. אך לא קשה מידי דאף אם ידליק מבעוד יום הרי דולק והולך ביום טוב ונעשית המלאכה ביום טוב. נמצא שהמלאכה על כרחך תיעשה ביום טוב על כן מותר. ואף שאם הי' דולק מבעוד יום גם בשבת הי' מותר. אנן לא חיישינן ביום טוב מה שאפשר לעשות בהיתר בלא מלאכה. רק שיהי' הזמן קבוע ביום טוב. ותדע שהרי כל מלאכות שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב נמי. הרי אפשר לעשותם בהיתר על ידי שנים או על ידי שינוי ואף על פי כן מותר. וכן שחיטת קרבן ציבור שדוחה שבת אף שכשר על ידי שנים אפילו לכתחילה לפסק הרמב"ם פרק א' מהלכות פסולי המוקדשים כחכמים דמותר אפילו לכתחילה. ועל כרחך דלא דמי לאפשר מערב שבת. וכן ביומא (דף ס"ו.) עתי אפילו בטומאה ואף דבדיעבד כשר באחר כדאמר שם חלה משלחו ביד אחר*). והיכי דכשר מערב שבת

בדיעבד חשיב אפשר. כמו בקצירת עומר. על כרחך דמשום אפשר לעשות בהיתר לא דמי לאפשר מערב שבת:

כז

אך תי' זה. אם אין חיוב רק אם המלאכה נעשית ביום הקודש. דבנר מה שהמלאכה נעשית ביום הקודש אי אפשר לצרפו לעבירה כיון שזה מוכרח ואי אפשר מערב יום טוב. אבל אם אמרת דהחיוב על המעשה לבד. והרי המעשה אפשר מערב יום טוב ויאסר, ואף שנעשית בהכרח ביום טוב. לאו על מה שנעשה ביום טוב מחייבינן לי' כלל רק על מה שעושה ביום טוב וזה אפשר מערב יום טוב. רק הברור כדכתיבנא דאין חיוב אלא אם כן עושה בשבת ונעשה בשבת. ובהבערה ביום טוב מה שדולק והולך ביום טוב כיון שזה מוכרח להיות ביום טוב כאלו דולק והולך בחול. והמעשה לבד אין חיוב וביום טוב אין גם איסור כיון שלעולם הוא כן ואי אפשר לבוא לכלל חיוב:

סימן מט

שנית להרב הגאון הנ"ל בענין הנ"ל. א) מכתבו הגיעני. כתב שלמד מש"ס כריתות (דף ז') דמשני הש"ס דמשכחת כרת דיומא לרבי במלאכה דעביד סמוך לשקיעת החמה או דבהדי דעביד עבידתא פסקינן מרה לשקי'. ולמה לדחוקים הללו. הא משכחת בפשיטות בהדביק פת בתנור מבעוד יום ונגמר בחשיכה דחל החיוב לאחר יום הכיפורים אי אמרת דכהאי גוונא חייב. ראי' זאת טובה מאוד. וכבר דברתי מזה עם רום מעלתו [אינני זוכר אם בעצמי או על ידי נכדי ר"ד נ"י] להוכיח מפרש"י שבועות (דף י"ג:) דפי' קושית הש"ס גם אמלאכה. אך לפי מה שתירץ הש"ס בשבועות רק אעינוי לא היתה מכרעת. דיש לומר דבאמת הי' יכול לתרץ כן והוצרך לדחוק בעינוי. ומש"ס כריתות לא זכרתי אז, עכשיו כתב כבודו מש"ס כריתות. היא ודאי ראי' אלימתא:

ב

ומ"ש דלמהרי"ט דנעשה האיסור למפרע אין ראי'. אנכי לא ראיתי כן במהרי"ט. רק שהוא עשה למפרע מעשה האיסור שנעשה להבא. והן הן דברי הנמוקי יוסף ריש בבא קמא שמחייבין אותו על מעשה הראשון שבמעשה הראשונה עשה כל הנעשה אחר כך. דאחר כך הא אנוס הוא. וזה כתב גם כן שמוכח כן פרק קמא דשבת גבי הדביק פת בתנור. והיינו שאם ירצה אחר כך לרדותה רק שחכמים אין מניחין אותו הא אנוס הוא אחר כך ואף על פי כן חייב דעל מעשה ראשונה אנו מחייבין אותו. ואז מזיד הוא:

ג

אך גוף הדין מוכח בהא דאלו נערות דלא נתחייב רק אחר כך. ומה שרצה לדחות משום דגלי רחמנא דחובשין אותו ואין הורגין אותו עד שימות ממש. על כורחך גם בכל מחייבי מיתות בית דין כל זמן שלא נעשה בפועל ממש אינו מחויב מיתה. שתי תשובות בדבר. א) דאין ענין רוצח לשאר חייבי מיתות בית דין. דחיוב דרוצח הוא דכתיב ונתת נפש תחת נפש. אבר אפשר להורגו. והנרצח עדיין חי. אך מלבד זה הלא אף על גב דאמדוהו למיתה מכל מקום אפשר שיחי'. והרי מצינו בגמרא אמדוהו למיתה ואחר כך אמדוהו לחיים. ועל כן אף אם תמצא לומר דכשמת לבסוף נתחייב למפרע אין להורגו קודם שמא יחי' וזה הקו' שהוקשה להתוס' שנחוש שמא יחי':

ד

מ"ש כבודו לפי מה שכתב המזרחי פרשת משפטים. בהורג עובר שפטור דהי' ספק שמא עתיד להיות נפל ואף דרוב בני קיימא עד כאן דבריו. הנה על להבא חיישינן למיעוט. וכן לדעת שב שמעתתא דאין הורגין על ידי רוב. רק ברוב לאו איילונית. דמהני הרוב לאיסור. וכיון שהוחזק האיסור שוב יהרג. אבל בשהרוב הוא רק אם נתחייב מיתה אין ממיתין על פי רוב. ואין משם ראי' כלל שלא יתחייב למפרע. וזה פשוט. ה) מה שכתב דמרמב"ם פרק ב' משגגות הלכה ט' מבואר להדיא דאינו מחייב אלא בגמר המילה בחול. [היפוך ממה שכתבנו בתשובה הקודמת ס"ק י"ד דאפילו לא השלים כלל חייב] דאם לא כן למה הוצרך להוסיף בזה הלשון אם לא השלים עד יציאות השבת אך כתב דמרמב"ם אין ראי' לסתור סברא שלי לדידן. דרמב"ם לטעמי' דחובל משום מפרק הדם מחיבורו ואין חיוב אלא ביש בדם כגרוגרות. וקשה מה חילול במילה הא אין בדם כגרוגרות. אך משום חשיבות דם ברית. וכל זמן שלא הושלם המצוה אין כאן דם ברית. על כן אין חיוב אלא כשהושלם. ובאמת הקו' מגרוגרות אין לה טעם במילה. דשיעור כגרוגרות הוא באוכלין. אך כך יש לשאול הא אינו חייב אלא בצריך לדם. וצריך לומר דבמילה נמי צריך לדם ברית. אבל שיעור כגרוגרות לא שייך במילה כלל. ותדע דברמב"ם פ"ח מהלכות שבת הלכה ז' הלכה ח' מבואר למדקדק היטב דבחובל באדם דחייב אפילו נתכוין להזיק משום דמשכך חמתו. אין צריך שיהי' בדם כגרוגרות. ודוקא בבהמה שחיובו משום שצריך לדם ולחלב לאכילה וללפת הפת על כן שיעורו כגרוגרות. מה שאין כן בצריך לדם ששכך בו חמתו והוא הדין במילה דאין שייך בו כגרוגרות דאין צריך לדם לאכילה אלא למצוות דם ברית]. ולדידי זה אינו דדם הנוטף אפילו בתחילת מילה דם ברית הוא. ואם לא הי' נחשב דם ברית משום שלא גמר המצוה אף שגמר המילה במוצאי שבת

קודש. הא לא גמר המצוה. דמילה בלילה אינה מילה כלל. ואף דסוף סוף כיון שהוסר מקצת הערלה ששייר. שוב מקיים כל המצוה בתחילת מילה שעשה ביום. ליתא דזה דומה לנזיר ששייר בגילוח שתי שערות ושוב נשרו ואפילו אחת מהם. לא קיים מצות גילוח. כיון שבסוף נעשה מאליו. והכא נמי לא מקיים כל המצוה בתחילת מילה שביום על ידי מילת הלילה. דחשיב כמאליו. אלא ודאי גם דם שנטף בתחילה חשיב דם ברית וחייב תיכף:

ו

רק כך יש לשאול דבזה שוב דומה לדברי תוס' פרק ב' דחולין בשוחט סי' א' לא חשיב מתקן. ומה שאמרתי דהכא דומה להוציא כזית משני זתים כיון שאם ינטל השני. הכא אם ינטל מקצת הערלה הנשאר. בודאי יצא עוד דם. ואין צריך לדם שהוציא תחילה. וממה נפשך לא תיקן בדם שהוציא. שאם לא יגמור אין כאן מילה. ואם יגמור יהי' דם אחר אך זה אינו דאנן אליבא דרמב"ם קיימינן והוא ז"ל כתב בפי' המשניות פרק קמא דחולין דחייב בסימן ראשון וחולק על תוס' פרק ב' דחולין. גם בלאו הכי אין זה שאלה כל כך:

ז

ומה שכתב רמב"ם אם לא השלים עד מוצאי שבת. אורחא דמילתא נקט. דבזה משכחת בפשטות שהי' חושב שיש שהות ביום ומל. והמבינים התרו בו שהי' בדעתם שאין עוד שהות. ואחר כך באמצע מילה ראו היטב שהוא לילה. כמו שהבינו תחילה. אבל המוהל שחשב שיש שהות ובאמצע מילה שעיניו בתינוק ולא בכוכבים בודאי לא הבין שהוא לילה. ומסתמא גמר. גם יש לומר דאם לא גמר ודאי חייב דלא נעשה המצוה ועדיין הוא ערל כמו שהי'. אך אם גמר בלילה הרי יצא מערלות. ואף לרמ"א דמל בלילה צריך להטיף דם ברית. הכא הטיף דם ברית ביום ויצא מערלות הוצרך להשמיענו דחייב ואף שאם הי' פטור בזה גם כשלא גמר הי' פטור כיון שבידו לגמור. כמו אם התחיל באמצע יום דפטור דיכול לומר עבידנא פלגא דמצוה, מכל מקום עיקר החידוש מה שחייב אם גמר. סוף דבר. כת"ר כתב שברמב"ם מבואר להדיא ואינו כן. והוא דקדוק קלוש ועל כיוצא בזה ראוי לומר דקדוקי עניות מעבירין כו' להמציא דין שמוקצה מן הדעת לחייב בגמר שעשה במוצאי שבת:

ח

ומה שכתב עוד דאפילו לשאר פוסקים אין חיוב במילה רק על הדם. הם דברים רחוקים ויש כמה תשובות על זה ועמל הוא בעיני להאריך בזה. ועיין בעל המאור פרק האורג

מפורש להדיא דחיוב מילה שדוחה הערלה מן הבשר. הנה דחיוב על הערלה לא על דם ברית:

ט

מה שכתב ליישב כוונתו במה שכתב דאילן אינו מחבר על פי הירושלמי דבית אינו מחבר כלי מחבר. הנה דתלוש יותר מחבר ממחובר. מי לא ידע שזה כוונתו. אך אמרתי דמכל מקום אילן יותר מחבר. משום שבטלים לאילן שגדל בו כמו דבש לכוורת ומה זה ענין לבית שאין החמץ גדל בו. וקל וחומר. אם כלי תלוש מחבר משום שהכל עשוי לצורך החפצים והיא טפילה לחפצים היא מחברם, קל וחומר אילן שגדלים עליו שבטלים אל האילן. וזה יותר מטפל כל שכן שמחברם. י) אשר תמה על הצל"ח פסחים (פ' ע"א). דהזאת שלישי אין בו מתקן גברא מהזאת כהן גדול דאף בשלישי הי' אסור בשבת. גם אנכי תמהתי עליו בזה. יא) מה שכתב ראי' לדברי דאין חיוב בעשה בשבת שתיעשה מלאכה בחול. ממנהג שמבשלים קטניות מיום טוב לשבת ולא הגיעו לחצי בישול כי אם בלילה דליכא הואיל. קשה להביא ראי' ממנהג שלא הוזכר בשלחן ערוך. ואולי הוא מנהג נשים. ובחי' לדיני עירוב תבשילין דברתי מזה. ואני מסופק אם המנהג יתוקן גם לפי דבריי. כי אפשר יצטרף יום טוב לשבת לאסור לכתחילה מן התורה אף שאין בו חיוב. כהא דכריתות בעושה בבין השמשות שבין שבת ליום הכיפורים שאומרים שמא חצי' עשה בשבת וחצי' ביום הכיפורים. זה לענין חיוב הואיל וחלוקים לחטאות ולמלקיות. אבל לאיסור אפשר מצטרפין, ואם כן תחילתו ביום טוב [בדליכא הואיל] וסופו בשבת יאסור מן התורה ולא יועיל עירוב תבשילין. ולא מצאתי גילוי לדין זה. וקצת יש להוכיח מרא"ש באיסורין מבטלין זה את זה לענין לכתחילה:

יב

נראה לי עוד משמעות שאם עשה בשבת שתיעשה מלאכה בחול פטור מחולין (דף קט"ו) בתוד"ה חורש [בסוף הדיבור] שהקשו בהא דפרש"י דחסימה לאו חסימה גופה אכיל אלא הבא מכחה וילפינן משבת שאין הבא מכחה קודש, והקשו בתוס' דלמה לא יחשב בישול בשבת תועבה גופה כמו בישול בשר בחלב. ואם איתא דעשה בשבת שתיעשה בחול חייב. אם כן אין מה שנתבשל בשבת מעלה ומוריד לענין איסור שבת דממה נפשך אם עשה המעשה בחול הא מותר. ואם עשה בשבת אפילו תתבשל בחול. יתחייב. ואינו דומה כלל לבישול בשר בחלב שהבישול בעצמיות תועבה. רק אם נתבשל מאלי' אין כאן מי לחייב. אבל הכא הבישול בעצמו בשבת אינו איסור רק אם עשה המעשה בשבת

האיסור על העושה. והבישול מכח המעשה איסור. אלא ודאי אם הי' מתבשל בחול לא הי' איסור מן התורה. רק מכח שמתבשל בשבת והבישול בעצמו תועבה הוא:

יג

ומה שכתב בענין דברי רא"ש ביצה והביא ראי' מרא"ש פרק כל כתבי. ראי' זו יש לדחות. אך מה אדבר בזה מאחר שדעת הרא"ש בזה נעלמה ממני. יד) אך מה שהקשה למה יתחייב אף יוסיף להבעיר שמן יותר מאחר שנשאר משמן ראשון. אינני מבין דבריו כלל. גם מה שכתב שהוא רק מקיים השלהבת אינני מבין דבריו כלל. וכי לא ראה דברי הש"ס ברכות גבי נר ששבת שבכל שעה מתחדש השלהבת ואתוספתא דהתירא מברך:

סימן נ

להרה"ג הנ"ל:

א

מה שכתב מס' פנים יפות פרשת תצא דאין חיוב בזריעת כלאים אלא בשנשרש. ומה שחלקתי בספרי אגלי טל מלאכת זורע סק"א בין זריעת שבת בין זריעת כלאים [דאפילו אם תמצא לומר דכלאים אינו מתחייב אלא בהשרשה אין מזה ראי' לשבת] מהא דמנחות דמקשה הש"ס שתתיר משעת זריעה. ומשני בשדה כתיב. על כן חלקתי בין זריעת כלאים דהוא זריעת שדה. וכת"ר לא ניחא לי' בחילוק זה דהתם כתיב בשדה אחר תזרע. המשמעות שהזריעה תכנס בשדה. מה שאין כן בכלאים דכתיב שדך לא תזרע והרי נקרא שדה אף קודם זריעה עכ"ד:

ב

הנה לפי דבריו דטעם הפנים יפות משום דקודם השרשה לא הוי זריעה כלל. יקשה הא דמנחות דמקשה שתתיר משעת זריעה [והוצרך לומר משום קרא דבשדה] והא לא הוי זריעה קודם השרשה ומוכרח כמ"ש. והחילוק מושכל ראשון דכלאים שהיא חובת קרקע שלא לזורעה כלאים. ולגבי קרקע לא מקרי זריעה עד שיקלוט, מה שאין כן בזריעה דשבת שהוא חובת הגוף. ובמנחות גבי עומר שמתיר הזרעים ולגבי הזרעים חשיב זריעה תיכף. על כן הקשה הש"ס. ומשני בשדה כתיב ולא חשיב נכנס בשדה אלא אם כן השריש וקלט. והוא הדין בכלאים דהוא חובת קרקע:

אך חילוק זה צריך לדעת ר' גמליאל בחולין (דף קט"ז) שהביא כת"ר שפירש פן תקדש הזרע אשר תזרע שנאסר משעת הזריעה, היינו בשעת השרשה. ויוקשה הא דמנחות צריך חילוק הנ"ל:

ג

אך בספר פנים יפות אתי עלה מטעם אחר משום דכמנח בחביתא דמיא. והיינו דאף דהוי זריעה מכל מקום לא הוי כלאים. דכלאים צריך חיבור זה לזה כמו בכלאי בגדים. ואף המנהיג בכלאים דעת הרא"ש דאינו חייב אלא בקשורים יחד. והכסף משנה כתב שאין מרמב"ם ראי' להיפוך. וכן כתב בבד"ה. והכא נמי בכלאים דשדה אינו כלאים אלא כשהשרישו שניהם ושניהם אחת עם הקרקע והקרקע מחברתם להיות גם הם יחד ואף לדעת הרא"ש ביורה דעה סימן ש' ס"ה רצועה של צמר במקום א' ופשתן במקום אחד ועור באמצע אין העור מחברם. אין להוכיח מזה שלא יחבר הקרקע את הזרעים. דשאני התם שאין לעור שייכות אל האיסור כלאים שאינו אלא בצמר ופשתים. מה שאין כן הכא שהאיסור בקרקע שלא לזורעה כלאים. שפיר הקרקע מחבר וכך הם דברי רש"י פסחים שהביא כת"ר וזה לשונו דאכתי לאו בשר בחלב הוא והוה כאלו זה לבד וזה לבד וכן בכלאים כל זמן שלא נשרשו. הרי הם כמונחים בכדא ולא הוי כלאים. כי היכי דבבשר בחלב לא הוה בשר בחלב כל זמן שלא נתבשל:

ד

אך מכל מקום אין הכרח מרש"י לדעת פנים יפות. דיש לומר כר"ש וחינוך דחייב תיכף משעת זריעה אף שלא נקלט כיון דכתיב שדך לא תזרע. ואף שמסיים קרא כלאים, היינו שהזריעה תכלית כוונה להיות כלאים. ודוקא לענין איסור הפירות כל זמן שאינו כלאים אינו נאסר. אבל הוא מחויב משעת זריעה כדכתיב לא תזרע. ואמנם לפירש רגמ"ה בחולין שם שפי' זרוע מעיקרא בהשרשה כיון דכתיב הזרע אשר תזרע משעת זריעה, ומוכרח לפי פי' דזריעה היינו השרשה. ואינו חייב רק בשעת השרשה, אבל פרש"י אינו כן. רק שהזרע נאסר ולא התוספת לבד, ופרש"י הוא סוגיא דעלמא וגם הוא בתרא נגד הרגמ"ה:

ה

ומה שכתב עוד דר"ש נמי מודה דחלקן גדר אחר כך ופי' חלקן גדר להודיעך כחו דר"ל דאפילו בזה מחייב. ליתא דאם כן מנא לי' להר"ש להרבות מחלוקת בין ר"י לר"ל, אך משום דסובר דחלקן גדר אחר כך גם לר"י חייב, רק בחלקן תחילה פטור מוכח דר"ל אפילו בהא מחייב:

ו

ומה שכתב עוד דירושלמי אמר מודה ריש לקיש לענין שבת עד שתנוח מכלל דלענין שבת פטור יותר. ולהפנים יפות דכלאים פטור כשלא השריש כל שכן לענין שבת. הם

דברי תימה דאדרבה מירושלמי זה משמע דלענין שבת בשעה שנח נתחייב ואפילו לא קלט. ובכלאים מחייב ר"ל יותר אפילו חלקם גדר קודם שנח ואם לפירוש הפני משה לפי פירושו הוצרך להסיר דברי ירושלמי לענין הוצאה מרשות לרשות ואין ענין, לכאן כלל. ובאמת שפי' תמוה. והפלוגתא שאמר שנמצא בירושלמי שבת לא מצאתי כלל. ומירושלמי זה מוכח כפי' הר"ש דלא כפנים יפות:

דברי הדוש"ת באהבה הק' אברהם.

סימן נא

ב"ה אור ליום ד' יתרו רס"ט. החוה"ש וכט"ס לכבוד תלמידי החריף הבקי כש"ת מו"ה רפאל זאב נ"י ריש מתיבתא בק"ק ווארשא א) מה שנסתפק ר' עקיבא איגר במקנה מערב שבת שיחול בשבת. והביא מעלתו ראי' מלגין עירובין (דף ל"ו). ראי' זו כבר נאמרה בשוקי בראי ועיין לקמן אות ד'. אך מה שנפלא בעיניו מאי שנא מכל המלאכות שמותר לפעול מבעוד יום שתיעשה המלאכה בשבת חילוק גדול יש. דבכל המלאכות המלאכות נעשית מאליהם בשבת ואין צריך עוד אל האדם. שאפילו מת האדם טרם נעשה המלאכה. תיעשה המלאכה. אבל בקנין הרי הקנין נעשה בשבת מחמת האדם. שאם מת או מכר לאחר. קנין הראשון בטל. וכיון שהקנין נעשה מכח האדם. בשבת. יש לומר דחשוב עושה הקנין בשבת. ואף שלא עשה בשבת. יש לומר כמו מימר חשיב מעשה הואיל בדיבורו אתעביד מעשה חשיב עושה מעשה, הכא נמי הואיל מחמתו נעשה מעשה הקנין חשיב עושה מעשה:

ב

ודוגמת זה מצינו בבא קמא (דף ל"א:) בנתקל אחר בגופו והוזק בגופו ובממונו חייב אפילו אממונו. אף דבור פטור בו את הכלים, זה חשיב אדם המזיק. אף שהוא לא עשה כלום שהאחר נתקל בו מכל מקום כיון שמחמת גופו נעשה מעשה היזק. חשיב גופו מזיק. הכא נמי כיון שמחמת האדם בשבת נעשה מעשה הקנין. חשיב הוא עושה הקנין:

ב

ויש להביא דמיון ממכילתין (דף ל"ח.) במסקנא לבית שמאי דאית להו שביתת כלים בין דעביד מעשה בין דלא עביד מעשה אסור ולבית הלל דלית להו שביתת כלים אפילו עביד מעשה שרי, ומשום דלית להו שביתת כלים. ומדבית שמאי נשמע לבית הלל בשביתת בהמה ואדם. דאפילו לא עבדי מעשה אסור. ועיין עוד בתשו' הרשב"א חלק ד' סימן ע"ד בדברי השואל ובתשובתו עיין שם היטב ותראה ראי' לדברינו:

ד

אך יש לפקפק שהרי הקנין נעשה מכח מעשיו שמערב שבת גם כן. שוב יחשב שנים שעשאו כמו שכתב רש"י שבת (דף ג':) דמקצת מלאכה מערב שבת ומקצת בשבת חשיב שנים שעשאו דפטור, הכי נמי בשכל המלאכה נעשית מחמת מעשיו שמערב שבת ושבשבת, ואף דשנים שעשאו פטור אבל אסור. הא כתב אבן העוזר סימן שמ"ט זה עוקר וזה מניח בכרמלית מותר לכתחילה. אך באמת מקח וממכר חמור משבות דאסור משום ממצוא חפצך כמו שכתב רש"י ביצה. והוא מדברי קבלה. ודעת ר"ת ופסק כן הטורי זהב דברי קבלה כדברי תורה דמי, ואם כן אפילו שנים שעשאו אסור. וממילא מיושב הא דלגין דהפרשת תרומה שהוא שבות גרידא מותר משום שנים שעשאו:

ה

ולכאורה יש לדון בזה, דיחשב זה אינו יכול וזה אינו יכול. שלולא שהי' חי בזמן הקנאה לא הי' הקנין חל, אך יש לומר לפרש"י טעם זה אינו יכול וזה אינו יכול דחייב משום דאורחי' לעשות בשנים. והיינו דכך אורחי' שלא יעשה כל המלאכה לבדו, על כן חייב אף על כחצי מלאכה. אבל תרומה שכך אורחי' לעשות לבדו אינו חייב על כחצי מלאכה. והוא אינו עושה בשבת רק כחצי מלאכה ודו"ק:

ו

ובתרומת הדשן (סימן רס"ט) בפדיון הבן שזמנו בשבת אי אפשר לפדות מערב שבת שיחול בשבת. דמה יעשה עם הברכות. בערב שבת אי אפשר לומר וצונו שעדיין לא נתחייב. ובשבת לא עביד מעשה ולא יכול אז לברך יעיין שם. וקשה לי טובא דבבבא מציעא (דף ק"ב:) מוכיח דשוכר שאמר פרעתי השכירות בתוך זמנו אינו נאמן ממתניתין דמת בתוך ל' בחזקת שלא נפדה. ומה ראי'. התם אי אפשר לפדות תוך שלשים, דאם כן יפסיד הברכות. ומה ראי' זו לשוכר:

ז

אך לפי האמור יש ליישב דחשיב מעשה בשעה שחל הפדיון הואיל ונפדה מחמתו. ואף דהוה שנים שעשאו. זה בשבת דגלי קרא לפטור. ולא במקום אחר. וכמו שכתבו תוס' שבת (דף צ"ג.) דיבור המתחיל ור' שמעון מטהר. ועל כן לענין ברכה שפיר חשיב מעשה בזמנו בשעה שחל הפדיון שיוכל לברך. אבל במעשה דתרומת הדשן שחל הפדיון בשבת תצטרך לומר דלענין שבת לא חשיב מעשה בשבת. שאם יחשב מעשיו הא עבר על שבות, ועל כרחך דלא חשיב מעשיו משום שנים שעשאו. ולענין ברכה תחשוב אותו מעשה, והוה תרתי דסתרי. ומיגו דחשיב מעשיו לענין ברכה חשיב נמי מעשיו לענין

שבת ואסור. אבל בחל בחול יוכל לפדות בתוך שלשים ויברך בהגיע הזמן. ואפילו חל בשבת יוכל לפדות בחול שיחול הפדיון לאחר השבת ולברך אז. אבל בהא דתרומת הדשן ודאי טוב יותר לפדות לאחר זמנו ממש. דכל התועלת בפדיון תוך הזמן הוא כדי שיתקיים המצוה בזמנו. אבל אם יתנה שיחול אחר השבת הא לא נעשה המצוה בזמנו:

ח

ויש להביא ראי' דהעושה קנין שיחול אחר כך חשיב עושה בשעה שהקנין חל מירושלמי פרק מי שאחזו נתן לה גיטה ואמר לא יהא גט עד למחר ואחר כך נעשה קורדייקוס. פלוגתא דר"י וריש לקיש בעשה שליח לגרש ואחר כך נעשה קורדייקוס דלר"י דפוסל התם הכא נמי פוסל. ואם איתא דמקנה שיחול למחר חשיב עשי' רק בשעה שמקנה. לא בשעת חלות הקנין, מה זה דמיון לשליחות. דבשליח ודאי חשיב המשלח עושה בשעה שהשליח עושה. וראי' מדברי הגהות מיימוני פרק ו' מהלכות שבת אות ב' אסור ליתן מעות לנכרי בערב שבת שיקנה בשבת דיש שליחות לגוי לחומרא הרי דמשום שליחות חשיב כאילו הישראל המשלח עושה הקנין בשבת בשעה שהשליח קונה. ויותר מזה מוכח לפי מה שכתב הרב ז"ל מלאדי דכל שבות דאמירה לנכרי משום דיש שליחות לנכרי לחומרא. הנה דחשיב לחומרא כאילו עשה המשלח בשבת אף שצוהו בחול וכן משמע ברש"י שבת ריש פרק מי שהחשיך שפירש נותן כיסו לנכרי מבעוד יום, ובקושיות הגמרא מאי טעמא שרי לי' רבנן פרש"י והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת. והרי נתן לו כיסו וצוהו מבעוד יום. מוכח דמשום שליחות חשיב המשלח עשה בעת עשיית השליח ובגוי אסור מדרבנן] וכיון דבשליחות נחשב מעשה המשלח בעת עשיית השליח ואז הוא קורדייקוס פוסל ר"י. אבל באומר שתתגרש לאחר זמן אם תאמר שנחשב כל המעשה גירושין בשעת האמירה ואז בריא הי'. אלא ודאי גם באומר שיחול לאחר זמן חשיב מעשיו גם בעת חלות. ואף דחשיב מעשיו גם בעת אמירתו. אין חילוק בין מקצת מעשיו בשטות לכל מעשיו בשטות:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן נב

להרב הגאון וכו' מו"ה שניאור זלמן אבד"ק לובלין בשלהי המכתב:

א

אני עומד כעת בשבת פרק חביות חולב אדם עז לתוך הקדירה דמשקה הבא לאוכל אוכל. איתבי' זב שחלב את העז החלב טמא. ואי אמרת משקה הבא לאוכל אוכל במה

אתכשר. הוא מותיב לה והוא מפרק לה בטפה המלוכלכת על פי הדד. פרש"י טפה ראשונה מלוכלכת בה פי הדד בדעת ונוחה ליחלב וההוא הוי משקה כסתם חלב דלאו לאוכל בעי לה עד כאן לשונו. ולפי זה נראה ברור בחולב עז [לתוך הקדירה] בשבת או ביום טוב צריך ליזהר שלא ילכלך הדד בטפה ראשונה. דאם כן חייב על הטיפה ההוא משום מפרק. דכיון דטיפה מספיק ללכלך הדד זה שיעורו כמו המצניע לזרע ולרפואה דחייב בכל שהו. ואפילו הי' רק חצי שיעור ליש פוסקים אסור מן התורה וליש פוסקים משום שבות ואפילו תימא שלא החמירו בשבות ביום טוב באשר הוא לצורך אוכל נפש. מכל מקום להפוסקים דמפרשים הא דחולב אדם עז לתוך הקדירה בשבת. צריך לומר שאינו מלכלך פי הדד, בפרט כי העיקר דחשיב שיעור שלם. ועל כרחך לפרש כשאינו מלכלך, ואם כן נוכל ליישב בפשיטות שיטת רבינו תם שהביאו התוס' (דף ע"ג ע"ב) שהקשה על רש"י דכתב מפרק תולדה דדש. והקשה רבינו תם דחולב משום מפרק הא אין דישה אלא בגידולי קרקע. ופירש רבינו תם דחולב חייב משום מפרק דהוא ממחק, דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו. ואינו נראה לר"י דאם כן למה חולב עז לתוך הקדירה. ולמה שכתבתי ניחא דודאי מה שכתב רבינו תם דכשחולב ממחק וכו' אתיא לי' מהא דטיפה מלוכלכת על פי הדד. דהיינו שבטיפה ההיא מלכלך פי הדד ומחליקו. והא דחולב עז דמיירי שאינו מלכלך גם לשיטת רש"י כנ"ל וכשאינו מלכלך אסור רק משום דש דמדרבנן יש דישה שלא בגידולי קרקע כמו שכתבו התוס' בעצמם בדיבור זה. וכמו שכתב הטור ושלחן ערוך גבי עימור שלא בגידולי קרקע דמדרבנן אסור. ולתוך הקדירה מותר:

ב

אך תימה גדולה אצלי שלא ראיתי אחד מן הפוסקים בחולב עז ביום טוב שיזהיר שלא ילכלך פי הדד. ולעניות דעתי ראוי להזהיר המון העם בזה, ולכאורה יש לומר דאזלי בשיטת הרי"ף בתשובה שהביא הרמב"ן דחליבת עז מלאכה. אך שמותר ביום טוב משום אוכל נפש. וזה שחולב לתוך הקדירה דאוכל היא. אבל לתוך הקערה מלאכת משקין לא הותרה ביום טוב. ועל כן כשחולב לקדירה הותרה גם חליבת טיפה ראשונה משום מכשירי אוכל נפש שאי אפשר מאתמול. דמכשירי אוכל נפש ממש הא קיימא לן כר' יהודה:

ב

אך דברי רי"ף צריך ביאור דאטו אסור לבשל משקין ביום טוב, הלא שתי' בכלל אכילה. ומשנה שלימה שנינו בית שמאי אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין

לשתי'. וצריך לפרש דברי רי"ף דכשנעשה משקה חשיב עושה דבר חדש דאסור כמו שכתב רמב"ן בקצירה וצידה דאסור ביום טוב מן התורה. דהוי מלאכת עבודה. ולא התירה תורה אלא להכשיר אוכלין שיש לו מכבר [והיינו דהגדל במחובר בטל לגבי קרקע ועדיין אין שם אוכל עליו כמבואר מהרשב"ם ב"ב (דף ס"ו ע"א) גבי כוורת. דדבש שבו אינו מקבל טומאה לר' אליעזר מהיקש דיערת הדבש מה יער אינו מקבל טומאה ופי' רשב"ם דבטל לגבי כוורת. ואף דהוקש ליער. צריך לומר טעם יער גם כן מטעם זה] והכא נמי עדיין לא הי' כלל משקה וחשיב מלאכת עבודה. ואם כן כל שכן שאסור מכשירין בכהאי גוונא שעושה דבר חדש. וכן כתב הר"ן לפי שיטתו בסכין שעמדה דאסור לחדדה ביום טוב דהוי כעושה כלי חדש ולא עדיפי מכשירין מאוכל נפש עצמו:

ד

גם יש לי תימה גדולה על הר"ן שהרכיב שיטת הרי"ף עם שיטת רבינו תם דאיסור חליבת עז בשבת משום דהבהמה חשיבה פסולת. והרי מפורש בתשו' הרי"ף הנ"ל שביום טוב לא הותר רק משום אוכל נפש. אלמא דמלאכה הוא. רק שהותר משום אוכל נפש. ותיפוק לי' דביום טוב אין הבהמה חשובה פסולת ולאו מלאכה הוא כלל ה) אחר שכתבתי עלה בדעתי ליישב היתר חליבת טיפה ראשונה לפי שיטת הרי"ף הנ"ל על פי דברי התוס' שבת (דף ק"ו.) בדיבור המתחיל מה לי מתקן פתילה דמוציא מרא לחפור בו לקבור בו את המת פטור דאזלינן בתר סוף מחשבתו עיין שם. והכא נמי כיון דסוף מחשבתו בהוצאת הטיפה להחליק הדד. הוא בשביל הוצאת שאר החלב שהוא אוכל שאינו דבר חדש. גם הוצאת טיפה לא חשיב מלאכת עבודה. שסוף מחשבתו אינו להוציא דבר חדש. ואכתי צ"ע:

ו

אך כל זה לשיטת הרי"ף דהיתר חליבה ביום טוב לתוך אוכל בשביל אוכל נפש, אך לרבינו תם וסייעתו דההיתר משום דלא חשיב מפרק ובשבת דאסור משום דהבהמה הוי פסולת. מוכרח לומר דחולב ביום טוב אינו מלכלך פי הדד, ואם כן לא קשה מה שהקשו התוס' עליו. ואם יאבה כת"ר להשיב מה ממילא רווחא שמעתתא דברי ידידו הדוש"ת באה"ר ובלונ"ח הק' אברהם.

סימן נג

ב"ה יום ב' וארא תרס"ד לפ"ק. שוכ"ט לכבוד הבחור החתן המופלג החריף המל"ח כמר אברהם אהרן נ"י:

א

אשר הקשית על רש"י שבת (דף ע"ה:) שפירש נטילת נשמה הי' במשכן באלים מאדמים ותחש וחלזון. והקשית דבחלזון לא הי' הנטילת נשמה מלאכה כלל לרבא שם. דאמר אפילו פצעו חי מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. ובין לפרש"י דלא הוי מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות. בין לפי' תוס' דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. מכל מקום לא הוה מלאכה:

ב

והנה בפשטות יש לומר לפרש"י משום דבר שאין מתכוין. ואפשר דאליבא דרב קיימינן דסבירא לי' שבת (דף כ"ב. מ"א:) בכורות (דף כ"ה.) כר' יהודה דבר שאין מתכוין אסור. וכן לשיטת תוס' מלאכה שאינה צריכה לגופה לשיטת הרב המגיד פרק א' מהלכות שבת דרב דסבירא לי' כר' יהודה בדבר שאין מתכוין כל שכן דסבירא לי' כוותי' במלאכה שאינה צריכה לגופה. וכל שכן אי קאי אליבא דשמואל ושמואל סבירא לי' להדיא שבת (דף מ"ב.) כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה:

ג

אך באמת אינו עולה לרש"י לשיטתו שבת (דף קכ"א:) דר' יהודה בדבר שאין מתכוין בשבת אינו אסור רק מדרבנן. והיינו משום דאינו מלאכת מחשבת. וכן כתבו תוס' בכמה מקומות. ועל כורחך גם דברי הרב המגיד אינם לשיטת רש"י ותוס'. דאיך אפשר ללמוד מלאכה שאינה צריכה לגופה לחיוב מדבר שאין מתכוין שאינו חיוב רק איסור לבד. וכפי הנראה הרב המגיד חולק על פרש"י ותוס' הנ"ל, וכן הרמב"ן במלחמות (דף קכ"ד:) משמע שחולק על זה. אך לרש"י לשיטתו אינו עולה. דהא מדאורייתא אינו מלאכה גם לר"י:

ד

והנראה לי בזה דבאמת עיקר לימוד נטילת נשמה במשכן מתחש ואלים מאדמים אך שהוסיף לימוד מחלזון. דהנה כל מלאכות שהי' במשכן בגידולי קרקע אינם חייבים עליהם בשבת רק בגידולי קרקע. אין דישה אלא בגידולי קרקע. ובעימור יש פלוגתא. רבא מחייב אפילו שלא בגידולי קרקע ואביי פוטר. ובאור זרוע פוסק בדישה דאינו אלא בגידולי קרקע. אך בעימור פוסק כרבא דמחייב אפילו שלא בגידולי קרקע. ובתרומת הדשן דין טחינה כדין עימור. וחילוק שבין דישה לעימור נראה משום שדישה מלאכה שבפסולת. ועל כן כתב בספר הישר לרבינו תם דשמן הנבלע בשער וסוחטו חשיב דישה שלא בגידולי קרקע דהעיקר תלוי בפסולת:

ה

והנה בבעלי חיים מחלוקת רמב"ם וסייעתו עם שאר פוסקים. דרמב"ם סובר בעלי חיים בהמה חי' ועוף חשובים גידולי קרקע כמו לענין כסף מעשר. ותוס' וסייעתם חולקים דלגבי דבר (הגדל ממש בקרקע כמו סממנים לא חשובים בעלי חיים גידולי קרקע. והנה נטילת נשמה שהי' במשכן בתחש ואלים שחשובים גידולי קרקע. קשיא לי' לרש"י שלא יהי' חייב בשבת על נטילת נשמה דדגים. דלא חשובים גידולי קרקע כמסקנת הש"ס עירובין (דף כ"ח) והרי מפורש בגמרא השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב. על כן תי' רש"י משום שגם בחלזון הי' נטילת נשמה שהוא דג, ועל כן לא קשה לרבא דאמר פצעו חי לא הוה מלאכה. דלרבא דסבירא לי' יש עימור שלא בגידולי קרקע משום שהוא מלאכה שאינו בפסולת. אם כן לא קשה מידי מנטילת נשמה דדגים. דנטילת נשמה אף שבמשכן הי' בתחשים ואלים גידולי קרקע. כיון שאינו מלאכה שבפסולת. חייב עלי' אף שאינו גידולי קרקע. ולאביי דסבירא לי' אין עימור אלא בגידולי קרקע יוכל לסבור כר' יוחנן דמוקי לברייתא בשפצעו מת. אבל פצעו חי הוה מלאכה דנטילת נשמה ויוכל ללמוד מחלזון:

ו

אך עיקר פרש"י דנוכל ללמוד מפציעה דחלזון יש בו מקום עיון, דאם כן לרבא נלמוד דישה שלא בגידולי קרקע מפציעה דחלזון. אלא ודאי לא ילפינן מפציעה דחלזון כמו שהארכתי בחידושי ואין כאן מקומו:

סימן נד

ב"ה יום א' מ"מ במחובר תרנ"ו לפ"ק. שלום לכבוד אהובי הרבני החריף מגזע היוחסין מו"ה מיכאל נ"י:

א

יקרת מכתבך קבלתי. הנה חדשת בטעם ר' חסדא ורבה בר הונא שבת (דף ק' ע"ב) עושה מקום ד' וממלא. קסברי כרמלית משפת מיא משחינן. על פי דברי תוס' עירובין (דף מ"ה:) דיבור המתחיל לקני. דאף שהמים גבוהים י'. מכל מקום קונים שביתה בהקרקע כיון שהמים מחוברין כאלו כולם מונחים בארץ. הכא נמי לענין הוצאה כאילו עקר אותם מן הארץ:

ב

והנה יש להביא ראי' לסברא זו ממה שכתב ריטב"א במוציא משאוי למעלה מעשרה חייב. וכתב ריטב"א עירובין (דף ל"ג.) בשם הרב מאיר בר שניאור דהוא הדין במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים למעלה מיוד. כי מה שמונח בידיו למעלה כאילו מונח בין רגליו וכשעומד לפוש הוי כמניחו בקרקע יעיין שם. הנה דמשום שאדם האוחזם עומד בקרקע חשיב כמונח בקרקע. כל שכן כשהמים עצמם דהם גוף אחד ומונח בקרקע. דאף מים שלמעלה דייניין לי' כמונח בקרקע:

ג

אך יש לחלק דשאני התם שמקום הנחה במה שעומד לפוש בקרקע. מה שאין כן הכא שמקום העקירה למעלה. וכן כתב רשב"א שבת (דף ה'.) חילוק זה. ועל כן אין ראי' מתחומין כלל. דלענין קניית שביתה למטה מי'. שפיר אמרינן שקונה שביתה למטה בארץ שמונח שם. מה שאין כן הכא לענין עקירה [וכן הנחה כששופך על גבי מים] שהיא למעלה:

ד

ועוד דבשמעתא דכוורת שבת (דף ח'.) אי אפשר לקרמיות של קנה שלא יעלו למעלה מי'. ואף שהיא גוף אחד ומונח בארץ. וכבר הקשה רשב"א (דף צ"ט:) סוף דיבור המתחיל או דלמא בהא דאמר בגמרא (דף צ"ב.) דיליף המוציא משאוי למעלה מי' מארון ומזבח שתחתיתם למעלה מי'. ולמה צריך לזה אפילו עליון שלהם למעלה מי' בעלמא פטור כמו בכוורת דקרומיות כנ"ל, ותירץ רשב"א שלא אמרו רק גבי כוורת שהכוורת אוכל כל גובה הרשות ויותר יעיין שם. ועל כרחך מים שמחוברין גוף אחד מקרקע הים עד למעלה. והרי גוף אחד אוכל גובה הרשות ויותר. ואינו דומה כלל להא דר' מאיר בר שניאור שהחפץ בעצמו אינו גבוה יותר מי' [ודברי רשב"א במזבח צ"ע שאמר שם בגמרא מזבח י' אמות. והרי ו' פעמים י' טפחים ורחבו גם כן ה' אמות ג' פעמים י"ט]:

ה

ועוד עיקר דבריך אינו במשמע כלל בלשון הגמרא מיא ארעא סמיכתא. דמשמע שהמים עצמם חשובים מקום ליעשות כרמלית. ועיין רש"י עירובין דף פז' זה לשונו ואמר נמי גוד אחית כאילו יורדות וסותמות עד המים עיין שם. והיינו שהמים עצמם חשובים מקום ליעשות רשות היחיד ואין צריך לסתום עד הקרקע. וכיון שחשובים מקום ליעשות רשות היחיד דאורייתא. כל שכן שחשובים מקום ליעשות כרמלית דרבנן. אך בשבת (דף ק"א.) דמקשה ר' יוסף לרב הונא גבי ביצתא דמישן לימא גוד אחית פרש"י כאילו הן יורדות

עד הקרקע והיינו משום דהתם לרב הונא כרמלית מארעא משחינן דמיא לאו ארעא סמיכתא ואין המים נעשית כרמלית דרבנן. וכל שכן שאין נעשין רשות היחיד דאורייתא:

ו

מה שהוקשה לך למה דקיימא לן מיא ארעא סמיכתא למה יחשב למעלה מעשרה גבי תחומין. שאני תחומין בחזי להלוך תליא כמו שפרש"י עירובין (דף מ"ג.) גבי עמוד, ועל גבי מים לא חזי להלוך. אבל להשתמש יכול על גבי מים בדברים הצפים. ורשות היחיד בחזי לתשמישתא תליא. והוא הדין כרמלית דאקולי בי' מקולי רשות היחיד דבעינן מקום ד' ובחזי לתשמישתא דנעשה רשות היחיד כל שכן כרמלית:

ז

מה שהקשית על הרמב"ם בהלכות נזירות פרק ד' הלכה י"א באומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא כו' ואסור לעולם, ומזה הוכחת דמפרש יום שבא בו ממש. ועל כרחך כל יום ספק שהיום מתחיל. דאי מפרש ביום שראוי לבוא. אם כן יום חול שראוי לבוא יתחיל ולא יאסור רק יום. אינו הוכחה. דאי נמי יתחיל היום כיון דבזמן הזה קאי שאין מקדש ואי אפשר להקריב קרבנות המתירין לו היין וזה פשוט:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן נה

ב"ה. לכבוד בן אחותי החו"ב שה"י מו"ה שבתי הכהן נ"י:

א

מה דקשה לך בהא דכתב הרב מלאדי זצ"ל מה שאוכלין אסורין אסור לטלטל בשבת ולא דמי לכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו. והא תורת אוכל עדיף מתורת כלי. ותי' דשאני אוכל איסור שאסור גם בחול. מה שאין כן כלי שמלאכתו לדבר האיסור דאסור רק בשבת לבד. ועל כן בגד שעטנז שאסור בלבישה גם בחול בטל תורת כלי מיני'. והוקשה לך מנכרי שהביא דורון לישראל אם יש במינו במחובר אסור באכילה בכדי שיעשו כדי שלא יהנה ממלאכת שבת. או משום גזירה שמא יאמר לגוי לעשות. ובטלטול נמי אסור כיון דאסור באכילה ולא חזי למידי אסור בטלטול. וקשה הא מותר בחול. ושוב דומה לכלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו וצורך מקומו. וכן קשה בביצה שנולדה ביום טוב מתרנגולת העומדת לאכילה דאסור משום גזירה דהכנה או משום פירות הנושרין דממילא אסור בטלטול. וקשה הרי יש

לו היתר למחר ודומה לכלי שמלאכתו לאיסור דמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו עד כאן דבריך:

ב

דע לך כי כלי שמלאכתו לאיסור אין הפי' שאינו ראוי למלאכת היתר. שהרי מותר לטלטלו לצורך גופו. הנה שיש לו צורך גופו בהיתר. וג' חלוקים הם בכלי שמלאכתו לאיסור. אם אינו ראוי כלל רק למלאכת איסור. זה מוקצה גמור דמודה בו ר' שמעון ואין לך מוקצה גמור כזה. ואם ראוי מעט למלאכת היתר זה מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה. ואם ראוי גמור למלאכת היתר רק שעיקר עשייתו למלאכת איסור. זה גם לר"י מותר. ומכל מקום אסור לטלטלו מחמה לצל כיון שעיקר עשייתו למלאכת איסור. ודברים אלו מתבארים מתוס' שבת (דף ל"ו.) דיבור המתחיל הא ר"י דשופר דחזי לגמרי למלאכת היתר שרי לצורך גופו ומקומו גם לר"י. וחצוצרות דחזי מעט למלאכת היתר לר"י אסור דמקצה לי' לגמרי ממלאכת היתר עיין שם. ולר' שמעון מותר דלא מקצי לי' ממלאכת היתר. אבל בלא חזי כלל למלאכת היתר אסור גם לר' שמעון כמו לר' יהודה שהרי דמשום דמקצי ממלאכת היתר אסור כל שכן בלא חזי למלאכת היתר:

ג

מעתה גוי שהביא דבר שיש במינו במחובר אסור בכל הנאות מהפירות אף לכסות בהם דבר דנהנה ממלאכת שבת. וכן מטעם שלא יאמר לו להביא לו לצורך שאר תשמישים. ואף דאפשר משום שאר תשמישים לבד לא הי' גוזרים דלא שכיח לתלוש לשם כך. מכל מקום כיון שגזרו לענין אכילה. גזרו נמי לשאר צרכים. כיון שמכל מקום אפשר לתולשן לצורך זה. וכן ביצה שנולדה ביום טוב אחר השבת שנגמר בשבת ועל ידי זה יוכל לעשות בה שאר צרכים גם כן יאסור משום הכנה. וכן גזירות פירות הנושרין נאסר כל הצרכים כיון שאפשר שיתלוש לשאר צרכים נאסר גם כן. ועיין כיוצא בזה פרי מגדים סימן ל"ט בבדיקות הריאה משום דסירכות שכיחי ואגב סירכות גזרו לבדוק גם משאר טרפיות שבה אף דלא שכיח. הכא נמי אגב אכילה גזרו על כל התשמישים. ואף הביצה כיוצא בפירות הנושרין. וכיון שאסורים בכל התשמישים הוי מוקצה גמור דאסור גם לר' שמעון לטלטלו אפילו לצורך מקומו וחילוק שבין ראוי למחר או לא. הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור דחזי לגמרי למלאכת היתר גם לר"י. או בחזי קצת לר' שמעון. דמכל מקום משום המלאכת היתר לא נקרא כלי כיון שאינו מיוחד לו ובכלים לענין טומאה יחוד בעי'. וכן לענין שבת דמדמי ריש פרק כל הכלים לטומאה [ואף דלתוס' בדבר דמהני מחשבה לטומאה לענין שבת חשיב כלי אף בלא יחוד. בכלי שעשייתו לצורך מלאכת איסור.

לא מהני מחשבה ליחדו למלאכת היתר. דאין מחשבה מוציא מידי מעשה] ובאין תורת כלי אסור לטלטל משום דחזי לכסות. כדאיתא שבת (דף מ"ו) גבי צרורות שבחצר עיין שם בסוף העמוד. אך משום דחזי למחר כמות שהוא תורת כלי עליהן. אבל בגד שעטנז דאסור גם למחר אין תורת כלי עליו. ומשום דחזי למיכרך בי' מידי לא חשיב תורת כלי כיון שאינו מיוחד לכך. ובאין תורת כלי אין היתר לטלטל משום צרכים שאין מיוחדין להם כמו צרורות שבחצר. ובתוס' (דף מ"ה:) דיבור המתחיל דאית בי' מסופקים בביצה למאן דאמר שאיסורין משום משקין שזבו, אם מותר לטלטלה, וספיקם. שמשקין אין בהם הנאה. רק שתי' או שאר הנאות של כלוי כגון הבערה בשמן, ובזה יש לספק דמכל מקום כיון שאסרו בהבערה דהיינו הנאה. ממילא גם הביצה נאסרת לסמוך בה כרעי המטה ושוב אסור אף לצורך מקומו. או דילמא כיון שלא נאסרו המשקין אלא בהנאה של כלוי שהיא דומיא דאכילה כמו שכתב הר"ש סוף פרק י"א דתרומות. שלא נאסרו שאר הנאות בביצה ומותרת בטלטול ד) הבאת דברי הר"ן שמשמע בגמ' דמשום שאסרה הככר על עצמה נעשה מוקצה והבנת דכל דבר שנאסר לבעליו באכילה נעשה מוקצה לכל אדם. ונזיר שיש לו יין נעשה מוקצה לכל אדם. ועל זה הרבית קושיות. ובאמת אין זה כוונת הר"ן כלל. ודברים סתומים בהלכות מפורשים בחי' [שנדפס בחי' הריטב"א ובאמת הוא לר"ן] דמשום דאסרה על עצמה בנדר אסורה ליתן במתנה לאחר והוכיח כן מנדרים. על כן הוי מוקצה לכל אדם. ואף דאחר יוכל ליטלו בעל כרחה דעפרא בעלמא הוא לאו להכי קיימא עיין שם. ומשמע מדבריו דבנדרה הנאה מככר איירי, ומשום דהוי עלה כהקדש שאסור להוציא מרשות לרשות. אבל בשאר איסורי הנאה אין לנו. כל שכן באיסורי אכילה הדבר ברור שאינו מוקצה כלל. ואף לו מותר לטלטל משום דחזי לאחריני. והש"ג ברור שלא הי' לפניו ס' חידושי הר"ן על כן הקשה עליו ובאמת לא קשה מידי. דודך הדו"ש הק' אברהם.

סימן נו

ב"ה ועש"ק לך תרנ"ב. שלום לכבוד ידידי רב חביבי הרב הגדול חריף ובקי צנא מלא ספרא כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י האבד"ק גאסטנין:

א

יקרת מכתבו הגיעני. ושם השיב על מה שכתבתי שאם סחט חצי שיעור ונתבטל אותו חצי שיעור ברוב. ושוב סחט חצי שיעור אחר אינו מצטרף כאילו נאכל. דגם לגבי

העושה שייך ביטול. והבאתי ראי' מהמרדכי דיבמה שרקקה דם תחלוץ, שאי אפשר בלא צחצוחי רוק, והקשה במרדכי שיתבטל ברוב. הנה דאף לענין הרוקקת שייך ביטול:

ב

וכבוד תורתו הביא ראי' להיפוך מבהמה שהפילה חררת דם דאינה מטמאה לא במגע ולא במשא. משום דבטל הולד ברוב, ומכל מקום הבהמה נפטרה מן הבכורה. הנה דלענין בהמה שהפילה לא שייך ביטול. והוא שבאמת בסברא זו דלגבי העושה לא שייך ביטול מיושב קושיות המרדכי. ושזה כוונת הגמ' מי כתיב וירקה רוק, דאולי הי' כתוב כן. הי' בו דין ביטול ואין עליו שם רוק. אבל כיון דכתיב וירקה סתם. ואף שנתבטל. מכל מקום חשובה היא רוקקת עד כאן דבריו. ג והנה מהא דבהמה ששפעה גופי' מוכח שגם לגבי העושה שייך ביטול. והוא בנדה (דף כ"ז:) אמר ר' יוחנן, ר' שמעון דשליא בבית טהור. וראב"י דבהמה ששפעה. אמרו דבר אחד. ומשום ביטול ברוב, אמר ר' יוחנן ומודה ר' שמעון שאמו טמאה לידה. מאי טעמא דר' יוחנן אמר קרא אשה כי תזריע. אפי' לא ילדה אלא כעין שהזריעה טמאה לידה. ואם לגבי האשה המפלת לא שייך ביטול. אם כן מה צריך קרא. ועוד בסוף פרק יוצא דופן מפורש דר' שמעון צריך קרא להכי עיין שם. ולמה לי' קרא. כיון דכל הטעם משום ביטול. ולגבי האשה לא שייך ביטול:

ד

ואין לומר משום דכתיב וילדה זכר ואם נקבה תלד. בעינן שיהא עליו שם זכר או שם נקבה. וכמו ביבמה אם הי' כתיב וירקה רוק. ליתא דהאי זכר ונקבה הוא להורות שיעור טומאת זכר ושיעור טומאת נקבה, ולא מוכח דצריך שיהי' עליו שם זכר ואם יאמר דמכל מקום כיון דכתיב זכר צריך שיהי' עליו שם זה. ואם בטל אין כאן טומאה, אם כן בשבת נמי דכתיב לא תעשה מלאכה. צריך שיהי' עליו שם מלאכה. ובשנתבטל חצי שיעור הראשון בטל ממנו שם מלאכה ושוב אינו מצטרף עם השני. והא דנפטרה מן הבכורה צריך לחלק, דוקא נגד הולד שתלד אחר כך לא שייך ביטול, אבל כשדנין על הלידה אם תטמא את אמה, כיון שבטל ברוב אי אפשר שתטמא אמה. או יאמר כיון דכתיב זכר ונקבה. אם כן הכא נמי כתיב מכל מקום מלאכה. מכל מקום דבריו מיושבין:

דברי ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן נז

ב"ה יוד מנחם אב תרנ"ב:

שלום לכבוד הרב החריף הבקי מו"ה פלוני דק"ק פלונית:

א

אשר תמהת במכבה ומבעיר ברוח פיו למה חייב חטאת, מה שנא ממחמר בריש פרק מי שהחשיך דמקשה רבא לרבה בר חנא דמחייב חטאת הא לא עביד מעשה בגופו. ופרש"י מחמר בקול והכא נמי במכבה ומבעיר ברוח פיו. הוא שיבוש גדול. שהרי הוא פעל הכיבוי וההבער שהם מעשה, ובמחמר שהבהמה עשתה המלאכה. והוא פעל רק הקיל. לא הוה מעשה. מה שאין כן במכבה ומבעיר. מה נפקא מינה במה כיבה והבעיר. ואם הי' סבירא לי' דלא חשיב מעשה דידי'. עדיפא הי' לך להקשות דלא עבר על לאו כלל. דבשבת לא תעשה מלאכה, כל העושה בו מלאכה כתיב. אך באמת חשיב מעשה ברוח פיו כדחזינן [בבא קמא דף י"ז:] תרנגול ששיבר כלים ברוח שבכנפיו לסומכוס משלם נזק שלם. ולדידן דצרורות חצי נזק. גם זה חצי נזק, מכל מקום חזינן דחשיב כחו. וכחו כגופו דמי. [שם דף צ"א.] תקע באזנו וחירשו פטור משום דאיהו אבעית נפשי'. אחזו ותקע באזנו וחירשו חייב הרי דרוח פיו חשיב מעשיו. ואל תטעה בלשון רש"י ז"ל דחייב על האחיזה, שהרי רישא תקע באזנו וחירשו אי לאו דאיהו אבעית נפשי' הי' חייב. הנה דרוח פיו חשיב כחו. ודברים אלו לא נתנו לכתוב לרוב פשטותם. וסיימת בדבריך שלא מצאת בשום ספר שיתעורר על זה. חלילה וחלילה שימצא כזה בשום ספר. ב) עוד כתבת בהא דמחמר אינו חייב חטאת. והיינו דאף דסבירא לי' לר"י עקימת שפתיו הוה מעשה וחסימה בקול חייב. לענין חטאת בעינן מעשה בגופו דוקא. ולמה לא עיינת במקור הענין בסנהדרין (דף ס"ה:) דמקשה וקול לר' יהודה לאו מעשה לענין חטאת עיין שם] והא חסמה בקול לוקה דעקימת שפתיו הוי מעשה אלא כו'. הנה דהרי המסקנא דעקימת שפתיו הוי מעשה גם לענין חטאת. ומה שכתבת להכריח זה. דאם לא כן תיפוק לי' משום דהוה לאו שאין בו מעשה. הוא שיבוש דמה ענין לאו שאין בו מעשה אין לוקין לחטאת. שהרי כרת ומיתת בית דין חייב בלא מעשה כמו מגדף בסנהדרין (דף ס"ג.) ואמר רב נחמן כו' כיון שאמר אלי אתה חייב למאי אי לקטלא מתני' הוא. אי לקרבן הא לרבנן בעינן מעשה עיין שם. הנה דחייב מיתה בלי מעשה ובחטאת צריך קרא בפני עצמו:

ג

ומה שכתבת עוד וגם איך מפלפל שם על מה שאינו לוקה תיפוק לי' דהוי לאו שאין בו מעשה. אלא ודאי משום דלענין מלקות עקימת שפתיו הוי מעשה ולענין חטאת בעינן מעשה טפי. הנה כתבנו דמפורש בסנהדרין שגם לענין חטאת עקימת שפתיו הוה מעשה. אך הא דמחמר בקול פטור משום דמחמר בקול משכחת לה בלא עקימת שפתיו

כדאמרינן בעלמא נזהא דתורא הו הו. ואותיות אלו אין בהם עקימת שפתים, ועיין ברי"ף סנהדרין שם (דף ס"ה) ושוב אף שמחמר בקול שיש בו עקימת שפתים, או אפילו מחמר במקל פטור. משום דבחטאת כתיב תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה. וכל שמשכחת לה בלא מעשה פטור אף בעושה מעשה. וכמו שכתב בחידושי הר"ן סנהדרין (דף ס"ה.) אבל לענין מלקות הא משכחת מחמר בעקימת שפתים לר"י. ומחמר במקל לדברי הכל, דלענין מלקות אף שמשכחת בלי מעשה. מכל מקום כשעובר במעשה חייב. דבמלקות לא כתיב אחת, ועל כן הקונה חמץ בפסח לוקה] וכמו שכתב בחידושי הר"ן שם:

ד

ואשר הקשה ר' עקיבא איגר ז"ל במכות (דף כ"א:) דמקשה ולילקי נמי משום זורע, ומשני אין חילוק מלאכות ליום טוב והקשה ר' עקיבא איגר דלילקי נמי משום מחמר. ואמרת דהא בשבת המסקנא דלא הוה לאו גמור. יפה אמרת. ואף דלכאורה לדידן דקיימא לן לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין, אי אפשר דקרא דאתה אתא שלא יהי' לאו גמור ללקות. דבלאו הכי לא לקי. ליתא דלמאן דאמר איסור מחמר נוהג ביום טוב. יש לומר דקרא ליום טוב אתא. וגדולה מזה אמרינן בעלמא אם אין ענין כו'. ובודאי כוונת ר' עקיבא איגר דמכל מקום יקשה לרב"ח דמחייב בשבת סקילה. אך גם זה אינו קושיא, דמכל מקום כיון שכתובין בפסוק אחד, אחת הם וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות וכן משמע בחי' רמב"ן ור"ן שם דהמוציא בעצמו או על ידי בהמתו אינו חייב לרב"ח אלא אחת:

ה

עוד כתבת להקשות בהא דמקשה רב חסדא לרבה דאמר הואיל. מיש חורש תלם אחד אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי דם צפור. ונימא דהמלקות משום מחמר. לפי מה שכתבו התוס' דלצורך כיסוי הוה מלאכה שאין צריך לגופה, וזה לא שייך במחמר. אינך יודע מה אתה סח, דמחמר היינו דעביד מלאכה בבהמתו והוא בחורש דעביד חרישה בבהמתו וכיון דחרישה אין צריכה לגופה אין כאן מחמר, דפשוט דמחמר דהחיוב משום שהוא מחמר, בעינן מלאכת מחשבת כמו במלאכת עצמו. ומלאכה שאין צריכה לגופה פטור. והייתי מסתפק בשביתת בהמתו אם יש בו פטור מלאכה שאין צריכה לגופה, כיון דבהמה לאו בת מחשבה אך בתוס' שבת (דף נ"ג:) בדיבור המתחיל כמאן משמע. דגם בשביתת בהמתו בעינן צריכה לגופה, מוכח דגם בבהמה שייך מלאכת מחשבת שיחשב עלי' האדם. מכל מקום במחמר הדבר פשוט כיון דהחיוב הוא מחמת האדם. שהרי אפילו מחמר בבהמת גוי חייב. שוב בעינן מלאכת מחשבת:

ו

אשר הקשה הפרי מגדים על הרמב"ם דחיוב חובל משום מפרק. מה משני רב אדא בר אהבה שבת (דף קל"ו ע"א) אם חי הוא שפיר קא מהיל ואם לאו מחתך בבשר בעלמא הוא. מכל מקום מפרק הוא. ותרצת משום דבחובל בעינן כגרוגרות רק במילה המצוה מחשיבו ואי נפל ולאו מצוה שוב פטור משום דלא הוי כגרוגרות. הנה נטית מדרך הפשט מחתך בבשר ולאו משום דהוי חצי שיעור, ולמה העלמת עין בדברי הגמרא במקומו אמר אביי כתנאי [פרש"י הא דרב אדא בר אהבה] דמר סבר חי הוא ומר סבר מת. ומה בכך דחי הוא. מכל מקום כיון דליכא מצוה [כדמקשה היכי מהלינן] שוב הוי חצי שיעור. והגם שהרשב"א כתב שי"א פירוש אחר. הרי דחהו וכתב שפרש"י עיקר:

ז

גם מה שהוקשה לך במילה איך יש בו חילול שבת הא אין בדם כגרוגרות, הוא הבל. ולמה לא דקדקת ברמב"ם שכתב והוא שיהי' צריך לדם וכו' ואינו חייב עד שיהי' בדם כגרוגרות. במה דברים אמורים בחובל בבהמה כו' אבל בחובל בחבירו אף על פי שנתכוין להזיק חייב. ומי שאין עיניו תרוטות יראה דמה שכתב שאינו חייב אלא אם כן יהי' כגרוגרות. היינו במקום שאינו חייב אלא אם כן צריך לדם, ואם אין בו שיעור גרוגרות פטור. אבל בחובל בחבירו דחייב אפילו אין צריך לדם כלל. מה שייכות גרוגרות. ועל כן כתב הרמב"ם האי במה דברים אמורים אחר שכתב דין שאינו חייב עד שיהי' כגרוגרות. וזה פשוט מאוד. ועל כן במילה שאין צריך לדם רק למצוות התינוק מה שייכות גרוגרות. וכמו בחובל בחבירו ונתכוין להזיק חייב אפילו אין בדם כגרוגרות. הכי נמי במל לצורך מצוה. והי' יכול לומר בפשוט דכשאין מצוה לא תיקן בהוצאת דם, אך צריך לומר דקושיות הש"ס מימהל היכי מהלינן לר' שמעון דמקלקל בחבורה חייב [ועל כן נמי אין שייך שיהי' כגרוגרות כיון דאין צריך תיקון כלל. ועל כן כתב הרמב"ם דין דצריך שיהי' כגרוגרות. אחר שכתב דמקלקל פטור. ובזה עוד צריך עיון קצת, ולדעת רשב"ם בבא בתרא (דף נ"ה:) דשיעור שבת כגרוגרות משום מלאכת מחשבת. הדבר פשוט דבמקום דמקלקל חייב ואין צריך מלאכת מחשבת כבש"ס כריתות (דף י"ט:) ממילא אין צריך כגרוגרות, אך למה שכתב רמב"ם בלאו דלא תגוז בכור צאנך דאינו חייב אלא אם יש בו כשיעור. דלא יהי' חמור ממעשה שבת. יש לעיין, דמלשון רמב"ם הנ"ל משמע דבמקום דמקלקל חייב אין צריך שיעור. ואין להאריך]:

ח

ועיקר קושיות הפרי מגדים שכתבת. לדידי לא קשה מידי. דהא בפרק חביות מבואר דאין חיוב מפרק אלא במפרק משקה מאוכל. וגם מבואר דמה דאינו חשיב משקה לענין טומאה אינו חייב עלי' בשבת משום מפרק. והנה דם מגפתה של אדם אמרינן בחולין (דף ל"ה:) דהוי משקה משום דכתיב ודם חללים ישתה מה לי קטלה כולה. מה לי קטלה פלגא. ועל כן במילה אי חי הוא חשיב המילה דם מגפתה דהוי דם חללים. אבל אי מת הוא מחתך בבשר מת הוא. ולא הוי הדם היוצא ממילה דם חללים ולא הוי משקה. ואף שהחובל בבהמה חייב גם כן אף שדם מגפתה של בהמה לאו משקה, ולרמב"ם בהלכות טומאות אוכלין אפילו הקיז לשתי' לאו משקה. נראה דאזיל בשיטת הרי"ף רבו שהביא במלחמות בפ' חביות דחולב אפילו לקדירה שיש בה אוכלין, נמי הוי מלאכה, וביום טוב מותר משום אוכל נפש. ומכל מקום מלאכה הוי משום דבהמה בחייה לאו אוכל. וכן מבואר בחי' בראיות דרמב"ם בשיטת הרי"ף בתשו' הנ"ל. דלא כמגן אברהם סימן ש"ה. מכל מקום לא שייך זה במילה למאן דאמר מת הוא. ועוד דדם אדם סתמא לאו אוכל הוא. ומיושבים דברי רמב"ם ט) אשר נתקשית בתוס' חולין (דף מ'.) שהקשו בשוחט חטאת בחוץ לע"ז איך חייב משום שבת הא מקלקל, והוקשה לך דילמא מיירי במסוכנת. ופלפלת במסוכנת אי מותר לגבוה. והדבר מביא לידי גיחוך. דאפילו חולה פסול לגבוה וזיל קרי בי רב הוא והבאתם את הגזול ואת הפסח ואת החולה, ובמשנה דבכורות (דף מ"א) חשיב בהדי מומין, הזקן והחולה והמזוהם. ומאי תיבעי לך במסוכנת. מה שתמהת על הפנים מאירות יפה תמהת. וכבר ידוע ומפורסם שדברי הפנים מאירות אלו תמוהים:

סימן נח

שנית להרב הנ"ל. א) מה שכתבת בענין מכבה ומבעיר שלא הבנת דברי. באמת הדברים פשוטים אפילו לבר בי רב דחד יומא. לא ידעתי מה אוסיף דברים. מכל מקום אכתוב שנית אולי תבין עתה. המכבה ומבעיר ברוח פיו, על כרחך נחשב שהוא פעל הכיבוי וההבער דאם לא כן הי' נחשב גרמא ושרי. ועל כרחך נחשב שהוא פעל המלאכה והמלאכה הוא מעשה. אבל מחמר הוא הוציא קול לבד. רק התורה אסרה שהבהמה לא תעשה מחמתי'. ומכל מקום לא נחשב מעשה דידי'. רק התורה אסרה אף דלאו מעשה דידי'. ומכל מקום חטאת אינו חייב רק במעשה דידי'. ובחסמה בקול לריש לקיש דסבירא לי' עקימת שפתיו לא הוי מעשה. אף שהבהמה מגבהת ראשה כדברי

התוס', מכל מקום הוי מעשה בהמתו. ולא מחייב על ידי' מלקות אף שהאיסור אפילו בלא מעשה:

ב

אגב אבאר לך דברי התוס' אולי תבין על ידי זה יותר] סנהדרין (דף ס"ה:) דלא חשיב עקימת שפתיו מעשה אלא היכי דבדיבורו קעביד מעשה שהבהמה זוקפת ראשה, ואינו מובן דאם כן למה לי עקימת שפתיו, ובאמת גבי מימר דבדיבורו עביד מעשה לא נזכר עקימת שפתיו. ואני רגיל לפרש דברי התוס' דלמלקות בעי לאו שיש בו מעשה. היינו שיהי' העבירה מעשה. וכן שהוא יעשה המעשה. ועל כן עקימת שפתיו לחוד לא מהני. דאף שהוא עושה מעשה. מכל מקום אין זה העבירה רק החסימה. וכן מה שהבהמה מגבהת ראשה ואינה אוכלת לבד לא מהני. דזה לאו מעשה דידי'. על כן צריך תרתי. והוא עיקם שפתיו שהוא מעשה והעבירה הוא החסימה שהבהמה מגבהת ראשה גם כן מעשה. וכן בעדים זוממים צריך עקימת שפתיו. וגם שמתחייב על ידם. דאילו משום עקימת שפתים. זה אינו העבירה, רק הקול שמוציא לפני בית דין והקול לאו מעשה. ומה שמתחייב על ידם שהוא העבירה שהעונש עלי' שאין העדים נעשים זוממין עד שיגמר הדין. מכל מקום הם אינם עושין המעשה ובגרמא דידהו מתחייב. וכן לשון הש"ס ריש מכות שכן לא עשו מעשה ונהרגים ונהי דבהכי חייביהו רחמנא. מכל מקום לענין חטאת הא בעינן מעשה דידהו. אך בצירוף שניהם מקשה הש"ס דיחשב מעשה שהם העקימת שפתים. ובנידון דידן נמי מעשה בהמה לא מהני לחייב חטאת. אף דבהכי חייבי' רחמנא כרת וסקילה לרב"ח. מכל מקום חטאת אינו. והקושיא מעקימת שפתים כבר ישבתי:

ג

מה שכתבתי דמה שפועל ברוח פיו חשיב כחו מהא דתרנגול ששבר ברוח שבכנפיו, והוקשה לך דרוח שבכנפיו ודאי חשיב מעשה כמו הקשת זרועותיו לא דקדקת בדבריי להבינם. כי אנכי לא הבאתי כלל דהוה מעשה דלא מצאנו בנזיקין כלל שיצטרך מעשה. רק דחשיב כחו אף שפעל ברוח, והרי התרנגול אף שמנענע בכנפיו מכל מקום לא הזיק רק ברוח, והרי חזינן דהיזק ברוח חשיב שהוא פעל זאת וכחו הוא. מה נפקא מינה לענין שיחשב כחו מה שמנענע בכנפיו. כיון דסוף סוף לא הזיק רק ברוח. וכן הראי' שהבאתי מהך דתקע באזנו דחשיב מעשיו. ואתה העתקת דחשיב "מעשה" ושנית הכוונה. כי כוונתי הי'. שחשיב מעשה דידי' כלומר שהוא פעל זאת. אבל לא הבאתי ראי' משם דהוי מעשה, סוף דבר אני הבאתי דחשיב כחו כגופו. וכיון דחשיב שהוא עושה הכיבוי

וההבער. ממילא חשיב מעשה שעשה הכבוי וההבער הנה הארכתי הרבה יותר מדאי. יותר מזה איני יכול לבונן את האבנים:

ד

ומה שהאריך לדחות הראיות מנזיקין. לומר שחשיב רק גרמי לדעת הפוסקים דחייב על גרמי בהמתו. הוא דבר שפתים אך למחסור. והרי הפוטרים גרמי בנזקי בהמתו. צריך לומר דהוי כחו, ולמה לנו לעשות מחלוקת בחנם. וכן מהא דחייב בשן ועין לפי מה שכתב הטור בשם הרמ"ה סימן ש"ח דאינו חייב בגרמי רק בנזק ולא בד' דברים עיין שם בקצות החושן. נראה שגם בשן ועין אינו חייב הגורם רק העושה בידים ואם כן מוכח דהוי מזיק ממש. אך בלא זה אטו הברייתא דמחייבא בכבוי והבער צריכה ראי' לדברי' ממקומות אחרים. וגוף השאלה שאינו מעשה לחייב חטאת הוא שיבוש כמו שכתבתי דכיון שחשיב ראוי לחייב סקילה. ממילא הוי מעשה דידי' הכבוי והבער. ואינו דומה למחמר מעשה בהמתו:

ה

והנה בגוף הדבר דפשיטא לך דגרמי בשבת פטור אף שחייב בנזיקין, אין כן דעת אבן העוזר סימן שכ"ח, אלא דמה דחייב בנזקין כל שכן דחייב בשבת. וראייתו מהא דזורה ורוח מסייעתו אף דבנזקין כהאי גוונא חשיב גרמא ופטור. ומכל מקום בשבת חייב משום מלאכת מחשבת. כל שכן מה שחייב בנזקין דחייב בשבת משום מלאכת מחשבת. אך דעתי אינו כן ומזורה ורוח מסייעתו אינו ראי'. ואישתמיטתי' לאבן העוזר דברי הרא"ש שם וזה לשונו דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתו על ידי רוח עד כאן לשונו. ואם כן אין זה ענין לשאר דברים שאין עיקר עשייתן בגורם, וראי' דגרמי בשבת מותר דהא מוסר ביד אנס אפילו לא נשא ונתן ביד רק אחויי אחוי חייב משום גרמי. ואילו הנותן בשר לגוי בשבת שיבשל לעצמו מותר אף שהגוי ודאי יבשל להנאתו. וכן כל צרכי חולה שאין בו סכנה שנעשין על ידי גוי אפילו שכר הגוי בדמים הרבה ובודאי יעשה, ואינו דומה לשוכר עדי שקר דפטור מדיני אדם. דילמא לא מסהיד משום דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין. ועיין רמב"ן בדיני דגרמי אבל השוכר גוי ודאי יעשה ומותר. ועל כרחך קיל שבת מנזקין. וליתא להאי קל וחומר שלמד האבן העוזר ממעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו דחייב למעמיד עלוקה. דמעמיד דומה למוסר מה לי ביד אנס שודאי יקחנה להנאתו. מה לי מעמיד בהמה שודאי תאכל להנאתה. אבל לענין שבת דמוסר ביד גוי אין בו חיוב של כלום גם המעמיד עלוקה פטור:

ו

אך להבין הטעם מה נשתנה שבח מנזקין. ולהסוברים גרמי קנסא ניחא. אך להרמב"ן וסייעתו דסוברין דגרמי דינא. צריך לומר דנזקין סוף סוף הניזק ממונו ניזוק. ואפילו גרמא חייב בדיני שמים. אבל שבת הוא חובת הגוף. ואם המלאכה נעשית מאלי' בשבת והוא פעל זאת מערב שבת מותר לכתחילה. על כן אין חייב בגרמי שכל שאינו כחו ממש אין בו חיוב של כלום. ויישבתי בזה קושיית ר' עקיבא איגר ז"ל על המגן אברהם סימן תמ"ו שכתב לבער על ידי עכו"ם. והקשה ר' עקיבא איגר דלא יקיים מצוות ביעור. ויישבתי דהא במריצה לפני כלבו קיים המצוה כמו שפרש"י (דף ה' ע"ב) בראש העמוד. וכן בגמרא (דף ל"ב.) בסוף העמוד שאם ירצה הכהן מריצה לפני כלבו ולא חשיב שמבטל עשה דתשביתו. על כרחך דמה שכלב יאכלנו על ידי השלכתו חשיב כאילו הוא עושה. והטעם דסוף סוף החמץ מבוער ואינו עובר עוד עליו. ודומה לנזקין דמשום שאפי' ממילא ממונו ניזק על כן בגרמי חשיב כאילו הוא פעל זאת וחייב הכא נמי כיון שסוף סוף החמץ נתבער אף הגורם חשיב כאילו ביער בידים. וכמו שנחשב המעמיד גרמי. המריץ לפני כלבו. דאין חילוק בין מקרב הממון אל המזיק בין מקרב המזיק אל הדבר. כמו שכתבו התוס' בבא קמא (דף נ"ו ועל כן הוא הדין בשוכר גוי לבער באופן שהגוי ודאי יעשה הביעור. חשיב כאילו ביער בידים לענין העשה דתשביתו:

ו

ובזה מיושב עוד דברי רש"י מכות (דף כ':) בהא דנקף לוקה אף דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו הכא במסייע. ופרש"י מזמין השערות למקיף ותמוה דאם כן הוא אינו עושה כלום. וכבר תמה בזה ר' עקיבא איגר ז"ל בתשו' סימן צ"ו והעלה בצריך עיון גדול, אך לפי מה שכתבתי נכון מאוד. דודאי המקיף שכלי בידו והוא מקיף והולך. ובעודו מקיף הניקף מנענע בראשו. שיהי' שערות סמוכים אליו ויהי' לו בנקל לגלח ברי ההיקף ואין חשש שמא לא יקיף. ודומה למוסר בנזיקין, דכיון שאף בלא מעשה הוא עובר בלאו דניקף דומה לנזקין, שמשום שהניזק ממונו ניזוק חייב אף בגרמי. הכא נמי כיון דסוף סוף עובר בלאו אפילו בלא מעשה, שפיר חשיב מה שגרם כאילו עבר הלאו במעשיו ודו"ק היטב:

ח

מעתה הוא הדין לענין חיוב חטאת אם תמצא לומר שחייב כרת וסקילה שוב חייב חטאת אפילו בגרמי. שהרי עבר על לאו בגרמי. אך באמת אם לא הי' חשיב כחו. לא הי' עובר בלאו דלא תעשה מלאכה כלל:

ט

מ"ש ליישב הא דמחמר לרב"ח דפטור מחטאת משום דלא עביד מעשה, וקשה אם מחמר במקל מאי איכא למימר. ואמרתי כיון שאפשר בלא מעשה פטור מחטאת אף עושה מעשה משום דכתיב תורה אחת לעושה בשגגה. כדברי רי"ף ורמב"ן ור"ן סנהדרין (דף ס"ה:) ואמרת דמה נעשה לשיטת רש"י שם. אינו קושיא דרש"י לא פליג על זה, אלא דמה דסבר הרי"ף דעדים זוממים אפשר שיאמר אי' שהוא בלשון ערבי אף אני כמוהו. הא לית לי' לרש"י. אבל אהא דכל היכי דאפשר בלי מעשה אף במעשה פטור. לא שמעינן לי' דפליג:

י

אשר כתבתי ליישב קושיית ר' עקיבא איגר דלחייב גם משום מחמר דכיון דהוא ובהמתו בלאו אחד נכללים אינו חייב על שניהם אלא אחת. ואתה כתבת גם בשמי שכן כתב הרמב"ן, ובאמת ברמב"ן אף משמעות אינו. שהוא כתב רק שאף מחמר הוא באותם מלאכות. ואינו מלאכה בפני עצמו. אבל לא כתב שהם חיוב אחד רק מסיום דברי הר"ן הנדפס בטעות על שם ריטב"א] משמע כן מסוף דבריו, אבל לא כתב כן מפורש. ומשום שרמב"ן ור"ן כתבו תירוץ אחד כתבת שכן משמע ברמב"ן ור"ן ולמה תכתוב שלא בדקדוק:

יא

אשר כתבת דלרב"ח דמחייב במחמר סקילה ודאי נוהג גם ביום טוב. דהאומרים שאינו נוהג כתבו רק משום שבלאו. אינו מוכרח. שהרי ביום טוב לא כתיב ובהמתך. ומשום דלא קיימא לן כרב"ח כתבו משום שהיא בלאו, מוכח שאינו בכלל לא תעשה. ולרבה בר חנא יאמר בלשון אחר משום דבהמתך לא כתיב ביום טוב:

יב

מה שרצית לומר דפי' מחתך בבשר. דמכיון שאינו מצוה שוב פטור משום דהוי חצי שיעור והוכחתי אותך שנטית מדרך הפשוט. וכתבת דלמה זה יחשב נטי' מפשט, הלא יש לפרש מחתך בבשר בעלמא בלא מצוה ואין כאן מילה. הנה זה נטי' עוד יותר מדרך הפשוט, דזה דלאו מצוה לא חידש התרצן. אדרבה זה עיקר קושיות המקשן היכי מהלינן הא מחללין שבת בלא מצוה, וחידוש התרצן לפי דבריך הי' רק דהוי חצי שיעור וזה הי' לו לומר. ולא לומר דלאו מצוה מה שהוא עיקר קושיית המקשן יג) מה שרצית לומר דמילה לא חשיב מפרק משום דלא הוי כגרוגרת. ואני כתבתי בפשיטות דלא שייך בזה כגרוגרת. ואתה אמרת שזה דבר חדש. תאמין שהוא שחוק והיתל בעיני לומר במילה

שיעור גרוגרת. דשיעור גרוגרת אינו ביחוד למלאכת דש. רק באוכלין בכל המלאכות, ומילה דלאו לאכילת אדם רק להטיף דם ברית מה שייך בזה גרוגרת. ומוציא כעדשה מן השרץ וכזית מנבילה חייב לר' יהודה, משום שאין ההוצאה לאכילה. רק להציל מטומאה. וכן בזה שהפריק להטפת דם ברית:

יד

אשר כתבת להתנצל על ספק שלך במסוכנת אם פסול לגבוה. וכתבתי שזה מביא לידי גיחוך שאפילו חולה מפורש בכתוב ובמשנה שהוא פסול. וכתבת דהרי בגמרא מוקי לה בחטאת העוף, ובעוף שאין המום פוסל אפשר אין חולה פוסל. ודוקא במסוכנת מבעי' לי'. דאפשר לגבי גבוה דינו כטרפה דפסול משום הקריבהו נא לפחתך. ומהאי טעמא פסול גם בעוף. אבל חולה יש לומר בעוף כשר ופלפלת בזה עד כאן דבריך:

טו

הנה קרא דהקריבהו נא לפחתך כתיב ביחוד בחולה (מלאכי א' ח') וכי תגישון עור לזבוח אין רע וכי תגישון פסח וחולה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך וגו'. ואם כן פוסל גם בעוף וכדברי הרמב"ם והכסף משנה בטרפה דמשום דפסול משום הקריבהו וגו' פסול גם בעוף. וצריך לומר דפסח דכתיב היינו שהי' מביאים פסח מחוסר רגל. או כדברי טהרת הקודש בזבחים (דף ס"ח) מומים המגינים דלאו מחוסר אבר פסול גם בעוף. ומשום הקריבהו נא לפחתך, אך בעור דכתיב גם כן בהאי קרא צריך לומר שהי' מביאים חטוטי עינים, דהא מפורש בקידושין (דף ס"ד) דבעוף אינו פוסל בנסמת רק בנחטט דוקא. איתא דסומא דעלמא פסול משום הקריבהו גם בעוף יפסל כנ"ל ואין זה דוחק לומר דעור היינו נחטט. שהרי במשנה דחטאת העוף זבחים (דף ס"א:) שניסמת עינה. ועל כרחך הפירוש נחטט כמפורש בתוס' שם מהא דקדושין דאינו פוסל בעוף רק בנחטט. וניחא לי לפרש פרש"י שפי' בטעם ניסמת עינה ולא פי' כפשטו מקרא דמן העוף. אך דקשה לי' לרש"י מאי טעמא נקט התנא נחטט בלשון נסמית. וניחא לי' משום דנחטט מפורש בקרא דפסול מהקריבהו נא לפחתך. דמשום הקריבהו אין נפקא מינה בין בהמה לעוף, על כן נקט התנא לישנא דקרא נסמית ולא נחטט כדנקט בקרא עור וביונתן פרשת אמור עור סמא:

טז

והנה הרע בעיניך שכתבתי שדבריך הביאני לידי גיחוך. תאמין לי שבתחילה כתבתי בדרך המליצה. עכשיו הגיעני לידי גיחוך באמת. כי דמית להמלט לכלוב של עוף ושם

כצפור נתפשת כנ"ל, יותר מזה אין לי פנאי להשיבך. רק תדע שמה שכתבת בשם מנחת חינוך אינו כן. ויש בזה כללים דקים בארתים בחידושיי בעזה"י:
הק' אברהם.

סימן נט

ב"ה יום א' צו תרס"ו לפ"ק. שלום לתלמידי הרבני המופלג מו"ה אברהם נ"י בק"ק רוסעשיטץ. א) אשר שאלת שקשה למצוא חמין שצריך לתינוקות בשבת של פסח ורצונך להעמיד מאשין שיבעיר כל השבת ועל גביו יועמד טשייניק עם מים ובשבת יקחו ממנו. הנה קיימא לן כחנניא דאמר לשהות משהין אף על פי שאינו גרוף וקטום כל שכן חמין דמצטמק ורע לו דמותר לדברי הכל. ואין חשש אלא משום דכשלוקח ממנו הוא כמגיס. ואף דמגיס משום מבשל ובשנתבשל כל צורכו והוא רותח אין בו משום בישול. הלא כשעומד על גבי אש יש בו איסור משום שנראה כמבשל. וזה האיסור להחזיר המבושל כל צרכו באינו גרוף וקטום, ואפי' המצטמק ורע לו כמ"ש הרמב"ם וכן הוכיח הר"ן:

ב

אך מדברי הרב המגיד פרק ג' הלכה י"א מבואר בהכנסת מגריפה בקדירה להוציא ממנה תבשיל חותר במבושל כל צרכו אפי' הקדירה עומדת על גבי האש, והיינו דדוקא העמדת הקדירה על גבי האש נראה כמבשל, מה שאין כן בהכנסת מגריפה שאפילו מגיס ממש אינו לא מחזי כו'. ומותר משום שמבושל כל צרכו:

ג

אך אחרונים מחמירים בהכנסת מגריפה ליקח מתוכה חתיכה כשעומדת על גבי האש. והיינו דסבירא להו כמו שאסור להעמיד הקדירה על גבי אש. כמו כן בזה שהוא כמגיס על גבי אש:

ד

אך בחמין שמצטמק ורע להן, ובאגלי טל מלאכת מבשל ס"ק נ"ג העליתי דלדעת תוס' ישנים מותר לכתחילה על גבי אש המצטמק ורע לו ושכן נראה לי עיקר להלכה. ואך למעשה אין לחלוק על הבית יוסף שכתב רק דעת הרמב"ם והר"ן, אך לענין ליקח מתוכו דלהרב המגיד אפילו בתבשיל מותר, ודאי יש לסמוך להתיר בחמין שמצטמק ורע להן:

ה

גם שמעתי בשם הרב הגאון מקוטנא זצ"ל דבמים לבד אין בו משום מגיס. ומותר לעשות כן:

הק' אברהם. ואלה הם התשובות שהשיב לשואליו דבר בספרו אגלי טל.

סימן ס

שלום להרב החריף ובקי הגביר מו"ה אליעזר נ"י מנראדזיסק:
הקשה על מה שכתבתי בהקדמת אגלי טל דבתורה נהנה כדברי הטורי זהב ודומה לכפאו ואכל מצה, ועל זה הקשה כבודו מהא דברכות (דף כ"א) דיליף ברכת התורה לאחרי' מברכת המזון, ופריך מה לברכת המזון שכן נהנה עד כאן. מכלל דבתורה לא חשיב נהנה, ועל כל פנים לא הוי נהנה כמו באכילה, ואם כן איך נילף מכפאו ואכל מצה עד כאן דבריו. הנה הנאה דברכת המזון משונה מהנאה דאיסורי אכילה ודמצות אכילה. דהני תליין בהנאת גרונו כמפורש סוף פרק גיד הנשה באיסורין, והוא הדין במצוות. אך ברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו. דהנאת גרונו כבר עברה בשעת ברכה. ונתבאר היטב באגלי טל מלאכת טוחן ס"ק ס"ב אות ב'. ועל כן הן אמת שהתורה נהנה ממנו. אך זה בעת עוסקו בה, אבל אחר כך עברה הנאתו. ואי אפשר לברך על הנאה זו, ואדרבה מסוגיא זו ראי' לדבריי דלכאורה קשה טובא מאי פריך מה למזון שכן נהנה. כל זה אכניס בקל וחומר. מה מזון שאף על פי שנהנה אינו טעון ברכה לפני' מעין ברכה לאחרי'. תורה שאף על פי שאינו נהנה טעונה ברכה לפני' אינו דין שתהי' טעונה ברכה לאחרי'. וכן קשה בהא דפריך על הקל וחומר שיהי' מזון טעונה ברכה לפניו מקל וחומר מה לתורה שכן חיי עולם. כל זה אכניס בקל וחומר כנ"ל. אך לפי דבריי דתורה חשיב נהנה לענין ברכה לפני' שבשעה שעוסק בה נהנה ניחא. דמה שתורה טעונה ברכה לפני' משום שנהנה גם כן, ואי אפשר ללמוד תורה ממזון לענין ברכה לאחרי' דמה למזון שכן נהנה. מאי אמרת הא מכל מקום תורה עדיף אף על פי שאינו נהנה טעון ברכה לפניו. ליתא. דהא לפנין ברכה לפניו חשיב שנהנה. וכיון שנהנה גם כן תורה חיי עולם עדיף. אבל לענין לאחרי' שאינו נהנה. יש לומר מזון עדיף. וניחא נמי אידך פירכא מה לתורה שכן חיי עולם היינו שנהנה גם כן. על כן תורה עדיף. דאיכא תרתי חיי עולם ונהנה. תאמר במזון שאינו רק נהנה, והא דתורה אינה טעונה ברכה לאחרי'. משום דלגבי לאחרי' לא חשיב נהנה וליכא רק חיי עולם לבד, יש לומר מזון דנהנה עדיף. אבל לפני' תורה עדיף דאיכא תרתי חיי עולם ונהנה:
עוד להנ"ל לפנינו סימן ס"ב. עוד להנ"ל במלאכת זורע סק"ו הובא לקמן סימן ס"ז ובסק"ט הובא לקמן סימן ס"ט. עוד לו בחורש ס"ק י"ג הובא לקמן סימן פ'. ובמ"ק ס"ק כ"ד הובא לקמן סימן פ"ד ובס"ק מ"ה הובא לקמן סימן צ'. עוד לו בס"ק נ"ז הובא לקמן סימן צ"ב.

עוד לו במלאכת דש סק"ו הובא לקמן סימן צ"ו ושם ס"ק י"א הובא לקמן סימן צ"ח. וס"ק י"ז אות ל"ה בהג"ה הובא לקמן סימן ק"א. עוד לו במלאכת דש בס"ק י"ז הובא לקמן סימן ק"ב. עוד לו שם בס"ק כ"ז הובא בסימן ק"ד. עוד לו שם בס"ק ל"ג הובא לקמן סימן ק"ה. עוד לו במלאכת זורה ס"ק א' אות י"ב לקמן סימן ק"ו. עוד לו במלאכת בורר בס"ק א' הובא לקמן סימן ק"י ובסק"י לקמן סימן קי"ז ובס"ק ל"ח לקמן סי' קי"ט. ובמלאכת גוזז ס"ק י"ב לקמן סימן קל"ב:

סימן סא

לרב אחד. א) מ"ש בהפתיחה ס"ק א' אות וא"ו להוכיח שיטת רב האי מירושלמי. וכבודו כתב דירושלמי לא מוכיח מפקודת אלעזר רק דאורחי' בהכי. ליתא. דמאין יהי' מוכח דאורחי'. ומשום שהי' לאלעזר לשאת את כל אלה הי' מוכרח לישא במקומות אלה אף דלאו אורחי' וגידמת חולצת בשיני' וכשר. ועיין בספרי אגלי טל בפתיחה סק"ג ובמלאכת אופה ס"ק מ"ד ובודאי לפי האמת דירושלמי סובר דילפינן מקרבנות שהוא בכלל משכן ובמשכן כתיב מלאכת מחשבת. דמינה ילפינן מלאכת מחשבת לשבת. על כרחך גם בקרבנות הי' מלאכת מחשבת. דאם לא כן לרב האי דהני מלאכות שבפת ילפי' מקרבנות. למה בעינן במלאכות אלו מלאכת מחשבת. ובכריתות מפורש גם בקצירה מלאכת מחשבת וכן בכמה דוכתי. אלא כיון דקרבנות שבמשכן בכלל משכן, הי' בהם הכל מלאכת מחשבת. וכלאחר יד לא הוי מלאכת מחשבת כדברי האחרונים באבן עזר הובא באגלי טל סק"ג. ומוכח דאורחי' בהכי, אך אם תאמר דקרבנות שבמשכן לאו בכלל משכן אין ראי' משם דאורחי' בהכי:

ב

מה שכתב דרש"י דחה הירושלמי מהלכה משום דסבירא לי' בפירוש החומש דמנחת התמיד לא הי' נושא אלעזר. אעתיק לו מה שכתבתי בגליון רמב"ן שלי במ"ש רמב"ן ועל דעת הירושלמי כו'. זה לשוני, פרק יו"ד דשבת הלכה ג'. ושם מפורש שגם מנחת התמיד הי' נושא. ורש"י על דרך הפשט לא הסכים במנחת התמיד, ועיין גור ארי', ועל כן כתב הרמב"ן לדעת הירושלמי ולא לדעת רש"י, וסרה תלונת המזרחי, עד כאן לשוני בגליון. וזה מצוי כמה וכמה פעמים. שהמזרחי וגור ארי' כתבו כי רש"י בפירוש החומש על דרך הפשט נטה לפעמים מהגמרא, אבל לדינא לא יחלוק רש"י על מדרש חכמים מירושלמי במקום שלא מצינו בגמרא חולק. ושניהם אמת. דרך הפשט שאלעזר הי' מצוה להקריב

בעת חנייתן. וגם הדרש אמת שאלעזר הי' נושא. ואם כן בפי' המשנה שפיר הי' לו לפרש כירושלמי. וכן הרמב"ם. דלדינא ודאי קיימא לן כירושלמי:

ג

ומה שכתב בשם תוס' על התורה דהא דמנחת התמיד אם הי' נושא אלעזר תלוי בפלוגתא אם מנחת התמיד היינו מנחת נסכים או הוא מנחת חביתין טעות סופר מנחת העולה דמנחת העולה היינו מנחת נסכים כמו שכתב רש"י יומא (דף ל"ד) דיבור המתחיל עולה ומנחה] דלמאן דאמר מנחת נסכים בקל הי' יכולין לעשות אותה בכל מקום ולא הי' צריכין לישא אותה. אבל למאן דאמר מנחת חביתין. הי' צריכין בה תיקון גדול והי' צריכין לישא אותה [הנה פלוגתא זו לא ראיתי בשום מקום. אך זאת ראיתי בילקוט פירוש מנחת תמיד היא החביתין וכן פרש"י במשנתינו]:

ד

ודברים אלו שגבו ממני. דלפי זה צריך לפרש אף למה דפי' ופקודת אלעזר שהי' נושא אלעזר מנחת התמיד לאחר שנעשה המנחה. שהי' מרווחין בנשיאת המנחה שלא יצטרכו לטרוח הרבה במקום חנייתן וזה אי אפשר, דמנחה שיש בה שמן נתקדשה בכלי ועל כרחך הי' חביתי כהן גדול [וכל המנחות שיש בהם שמן] דוחין השבת כדתנן פרק שתי הלחם, ואם כן איך הי' נעשית קודם נסיעה הא בנסיעה נפסל ביוצא כמו שתי לחם במסולק כדאיתא במנחות (דף צ"ה.) ואף שדעת התוס' בכמה מקומות דקדושת כלי לא מפסל ביוצא, ולא מפסל ביוצא אלא כשנעשה בה עבודה, מכל מקום במה שאין לו מתירין משקדש בכלי נפסל ביוצא כמו שכתבו תוס' סוכה (דף נ') דחביתין נפסלין ביוצא משקדשו בכלי. וכל שכן לדעת רש"י דבכל מקום משקדשו בכלי נפסל ביוצא. ועל כרחך לומר דלמאן דאמר ופקודת אלעזר שנשא אלעזר. היינו שנשא הסולת הצריך למנחת התמיד, וכן משמעות הרמב"ן שכתב ומנחת התמיד לא ידעתי לכמה ימים ישא אותה. ואם תיקן המנחה תחילה. מה זו שאלה, הא לא הי' אפשר לישא אותה יותר מעל יום אחד, דנפסל בלינה. דמשנה מפורשת במעילה משקדשו בכלי נפסל בלינה ומנחת התמיד שיש בה שמן על כרחך קידש בכלי, אלא ודאי סולת למנחה הי' נושא. ואם כן אין נפקא מינה בין מנחת התמיד הי' מנחת נסכים או הי' מנחת חביתין, ומחוורתא כמו שכתבתי בגליון דרש"י בחומש על דרך הפשט:

ה

מה שכתב ליישב הקושיא משוחט, דרב האי סבירא לי' כתוס' דאשוחט דעלמא קאי אם כן שפיר מצינו למימר דידע שפיר דהוה שחיטה. אלא דשאל אשוחט דעלמא אם

יש עוד חיוב לבד מנטילת נשמה, לא תי' כלום. דאם כן הי' צריך להיות השאלה אם יש עוד חיוב לבד מחיוב שוחט כיון דשוחט עצמו הוה במשכן. ומה אמר שמואל "משום" נטילת נשמה. מה צריך בזה משום. כיון דשוחט עצמו הוא האב. וגם לרב קאמר הש"ס משום צובע אין. משום נטילת נשמה לא, היה לו לומר משום צובע אין משום שוחט לא, ובודאי התוס' צריכים לפרש"י דבחניקה סגי מדצריך הש"ס לומר משום נטילת נשמה. [וגם רש"י על כרחך מודה לתוס'. דאי אפשר דאמתניתין קאי מדאמר רב משום צובע ואין מחלוקת ביניהם]. ורציתי לתרץ כיון שלמדנו דנטילת נשמה היא מלאכה מאלים מאדמים. שוב אין ראי' דשוחט היא מלאכה. מכל מקום יוכל להיות שיהי' מלאכה משום נטילת נשמה. וכעין השגת הראב"ד בעושה עין הצבע. עיין אגלי טל בפתיחה סק"א אות ל"א. ועוד דשחיטה נמי היינו מיפק חיותא כדאיתא בחולין. וכיון דחייבתי' על מיפק חיותא משום שוחט. וכיון דשקלתא למיפק חיותא מחיוב שוחט. לא נשאר כל החיוב שוחט. ויש לדחות. אך התירוץ הנכון כתוב בספר אגלי טל:

הק' אברהם. וצא הוא מלאכה. מכל מקום יוכל להיות שהי' משום נטילת נשמה. וכעין השגת הראב"ד בעושו הצבע. עיין אגלי טל בפתיחה סק"א אות ל"א. דשחיטה נמי היינו מיפק חיותא כדאיתא בחולין דחייבתי' על מיפק חיותא משום נטילת נשמה. איך עוד על זה משום שוחט. וכוון דשקלתא למיפק מחיוב שוחט. לא נשאר כל החיוב שוחט. ויש לד אך התירוץ הנכון כתוב בספר אגלי טל:

הק' אברהם.

סימן סב

להרב ר' אליעזר.

א

על מה שהקשיתי בפתיחה סק"א אות כ' דנגמר ממנחת שמיני למלואים דכתיב בה כי היום ד' נראה אליכם ומפורש דשייך למשכן. וכתב מעלתו לפי מה שכתבתי אות ח' דמה דילפינן ממלאכת המשכן היינו מדאין מלאכת המשכן דוחה שבת דאמר להם משה רבינו עליו השלום שלא יעשו משכן בשבת. מזה מוכחין דכל מעשה המשכן הי' מלאכות. ואם כן בשמיני דהציווי הי' שיעשו בו ביום שנצטוו. לא שייך שאמר שלא יעשו ההכנות לזה בשבת. דעל כרחך יעשו באותו יום ובאמת אז הי' יום א' ראשון למעשה בראשית ולא שייך כלל. אם זה כוונתו. יפה אמר לכאורה. אך אם הי' לו ידיעה מפולשת בדבריי לא הי' אומר כן. ועיין מאות כ"ז עד לאחר אות כ"ט היטב היטב:

ב

והנה באות כ"ט הקשיתי מהא דירושלמי מה חרישה הי' במשכן שהי' חורשין ליטע סממנין. הרי דלמדין חרישה מסממנין. ותרצתי דהני סמנין לאו לצבוע רק לסממני קטורת. ולפי מה שכתבתי בשיטת תוס' אות י"ט מידי דהי' גם בבית עולמים לא גמרינן מינה. אי אפשר שהפי' בקטורת שהוא גם בבית עולמים. ועל כרחך סממנין לצבוע. והא אי אפשר שלאחר הציווי חרשו וזרעו וגדל בשני ימים שנשלמה כל הנדבה. ועל כרחך קודם הציווי הי' חורשין וזורעין. אם כן אי אפשר שאמר להם אל תחרשו לצורך המשכן. שהרי כבר חרשו קודם הציווי וכמו שמבואר שם אות כ"ז באריכות. אם כן על כרחך אין הפי' שהלימוד הוא מדאזהר להו שלא לעשות מלאכות אלו בשבת. רק אף שהי' קודם הציווי ילפינן מינייהו. ואם כן נגמר גם ממנחה:

ג

ועוד בפשוט יותר. שאם תאמר לתוס' אין למדין מקרבנות ואף לא ממנחת שמיני. על כרחך מה שחרישה וזריעה מלאכה. מסממנין ילפינן. ואן אפשר שחרשו וזרעו לאחר הציווי. אם כן אי אפשר שהפ' מדאסר לחרוש ולזרוע בשבת לצורך המשכן. שהרי כבר חרשו וזרעו קודם הציווי. ועל כרחך לדעת התוס' אין הפירוש כך. ואין צריך לבוא למה שהקשיתי באות כ"ט:

ד

מה שהשיג על מה שכתבתי בפתיחה סק"א אות ל"ה דלחומרא מקשינן. דהקרבן אהרן הביאו פרי מגדים בפתיחה לאורח חיים כתב דלחומרא הוא מספק ועל כן אינו בר קרבן או מלקות. הנה ביבמות (דף ח') מכדי כל עריות איכא לאקשינהו לאשת אח ואיכא לאקשינהו לאחות אשה מה חזית כו' ומשני לחומרא מקשינן. וכל עריות פטורות מחליצה ופוטרות צרותיהן. הנה שהוא ודאי. ובקדושין (דף ס"ח) בהא דאין קידושין תופסין בעריות [לבד מנדה] דיליף בהקישא מאחות אשה מקשה דנילף בהקישא מנדה ומשני לחומרא מקשינן. ואין קידושין תופסין בעריות בודאי והולד ממזר ודאי. ולא אוכל להאמין שיצאו הדברים מפי הגדולים ואין לי הספרים פה אטוואצק לעיין בהם:

סימן סג

ב"ה. שלום וכל טוב לכבוד הרב החריף ובקי כש"ת מו"ה חגוך נ"י אבד"ק לאסקראב:
אשר הוקשה לו דברי רש"י כריתות (דף י"ט.) דר"א לית לי' מלאכת מחשבת אסרה תורה והובא בספרי אגלי טל בסוף הפתיחה. הלא בסוף פרק ב"ש זבחים מ"ז מפורש לר'

אליעזר מלאכת מחשבת אסרה תורה והוא קו' גדולה. הנה בספרי מלאכת חורש ס"ק כ"ב אות ז' הקשיתי על רש"י מהא דמקשה הש"ס לשמואל מר' אליעזר גם כן יעיין שם. ונראה דהנה כל הראי' מר"א דלית לי' מלאכת מחשבת. היא מדאצטריך קרא למתעסק. אך לבתר דמשני הנח לתינוקות הואיל ומקלקל חייב מתעסק נמי חייב. [והיינו מתעסק באיסור. ותינוקות אף דמתכוין למול הבן שמונה ימים חשיב לי' מתעסק באיסורא הואיל ואסור בעצם רק מילה דוחה. אבל מתעסק בהיתר. הא פטור מקרא דבה אפילו בלא טעמא דמלאכת מחשבת. כן כתב במגיני שלמה] אין ראי' מר' אליעזר כלל דלית לי' מלאכת מחשבת. דהא קרא דבה למתעסק בחובל כו'. ועל כן מקשה נמי מר"א. ואם כן למסקנא גם ר' אליעזר סבירא לי' מלאכת מחשבת אסרה תורה. וניחא סוגיא דזבחים אך כל זה לשמואל דאפילו מתעסק באיסור פטור מלאכת מחשבת והוצרך לתרץ הא דתינוקות הואיל ומקלקל חייב כו'. אך רבא דסבירא לי' מתעסק באיסור אינו פטור משום מלאכת מחשבת כמו שכתב רש"י שם דיבור המתחיל אפילו ר' יהושע מחייב. לא קשה מידי מתינוקות דחשיב מתעסק באיסורא כנ"ל. ולפי זה נאמר דר"א סבירא לי' כמאן דאמר מקלקל בחבורה פטור. וכן משמע לשיטת הראשונים ורש"י מכללם פרק האורג דפלוגתא דמקלקל בחבורה תלוי בפלוגתא דמלאכה שאין צריכה לגופה אי חייב. ואם כן ר"א דסבירא לי' בכמה מקומות (שבת דף י"ב. ההורג כנה בשבת כהורג חמור. (דף ק"ז) הצד פרעוש בשבת ר' אליעזר מחייב אף שאין צריך לכנה ופרעוש] מלאכה שאין צריכה לגופה חייב סבירא לי' במקלקל חבורה פטור. וניחא מה שפרשתי בספרי רש"י (דף צ"ד:) על פי דברי רש"י כריתות אליבא דרבא. וכן פסק הרמב"ם פרק א' מהלכות שבת הלכה י' כרבא על פי פרש"י וסוגיא דזבחים ניחא אליבא דשמואל:

סימן סד

מלאכת זורע. כבוד המופלג החריף ובקי מו"ה שלמה דוד נ"י מפאביאניטץ:

א

מה שכתבת על מה שכתבתי במלאכת זורע סק"ג אות ב' דבוצר לא חשיב אב דחלוק מקוצר מארץ דכחה מעצמה. מה שאין כן בוצר מאילן האילן כחו שיונק מארץ. ודומה לדברי החי' הר"ן בתולש מהיזמי והיגי. וכתב כבודך דיש לומר דוקא היזמי והיגי שאין מחוברין בארץ אבל אילן שמחובר בארץ התולש ממנו כתולש מקרקע. דלכמה דברים חשיב אילן כקרקע. ועל כרחך לומר כן. דבוצר ברייתא מפורשת הוא. ולמה מייתי ראי' מתולש היזמי והיגי שהוא אמורא ולא מייתי מברייתא דבוצר עד כאן דבריך. הנה גוף

החילוק אינו כלום. דמה בכך שדינו כקרקע. מכל מקום אין כחו מעצמו רק מקרקע שהוא מחובר בה. ואינו דומה לקוצר מארץ שכחה מעצמה. והרי בש"ס מייתי ראי' לעובר שמחובר גם כן באמו:

ב

אשר שאלת למה לא מייתי הגמרא ראי' מבוצר. זה שאלה. וההכרח הוציאך מדרך הישר. וכל קו' יש לה תי' ואף זו יש לה תי'. ויש לדחות דברייתא דבוצר סבירא לי' כירושלמי דילפינן מקרבנות כמבואר בפתיחה [ויש עוד ראי' מירושלמי שהובא במלאכת לש סק"י] ואם כן אפשר שבוצר גופי' הי' במשכן לצורך נסכים. וכן מוסק בזתים דמצינו שהי' במדבר דקלים שגדלו עליהן תמרים. ואפשר גם גפנים וזתים הי' במדבר ומסקו לצורך נסכים:

עוד לו לקמן סימן ע"א ע"ב. ועוד לו במלאכת חורש סק"ו וסק"ז הובא לקמן סימן ע"ז וסי' פ"א עוד לו במלאכת קוצר סקנ"ט בפנים ובאות ס' הובא לקמן סימן צ"ג. עוד לו במלאכת בורר ס"ק כ"ד בהג"ה ב' הובא לקמן סימן קי"ד. עוד לו במלאכת טוחן סק"מ הובא לקמן סימן ק"כ וקכ"א:

סימן סה

לכבוד חתן אחי החריף ובקי מו"ה מנחם מענדיל נ"י מביאלא:

מה שכתבת ליישב מה שהקשיתי במלאכת זורע סק"ב אות ו' על רש"י ורמב"ם דבצירה הוי אב הואיל ודומה ממש לקצירה ובריש מלאכת קוצר דבצירה הוא תולדה. וכתבת ליישב על פי פרש"י שבת ריש כלל גדול דאב דשביעית מה שכתוב במקרא ותולדה היינו הך דלא כתיבא. ובזה אף שדומה לו ממש הוי תולדה. דמכל מקום לא כתיבא. מה שאין כן לענין שבת כיון שדומה לו ממש חשוב כיוצא בזה במשכן. יש מקום לומר כן: '. עוד לו במלאכת חורש ס"ק ז אות י"א הובא לקמן סימן ע"ח:

סימן סו

שלום לכבוד אהובי הרבני החריף איש חמודות מו"ה זאב נ"י מו"צ בקאליש:

א

יקרתו הגיעני. דבר אשר העיר במה שכתבתי בס' אגלי טל מלאכת זורע סק"ו בנוטע דליש פוסקים הוא תולדה הלא נוטע הוא גופי' הוה במשכן לשיטת רב האי דילפינן מקרבנות. והרי נטעו לצורך נסכים. ותרצתי דלשיטתו הא לא ילפינן רק מה שהוא

אסור אחר הציווי. ואחר הציווי לא נטעו שלא חשבו להיות במקום אחד ג' שנים לצאת מאיסור ערלה. והוקשה לכת"ר דאכתי הי' נוטעין עצי הקטף לצורך קטורת. דנטף דכתיב בקטורת הוא צרי הנוטף מעצי הקטף דכתב הר"ש שאין בו משום ערלה אף באילן שאינו עושה פירות. והוכיח כן מירושלמי. יפה העיר. ואשר חי' על זה דמקטורת לא ילפינן כיון שהכינו על שנה. מסתמא הכינו לכל המסעות. אינו מחוור. ונסתר מתוך דברי האגלי טל עצמו בפתיחה אות כ"ט ויפה העיר:

ב

ואמנם לפי מה שהעליתי לשיטת רש"י וסייעתו דלא ילפינן מקרבנות וילפינן ממה שעשו קודם הציווי. קשה נילף מארזים שנטע יעקב אבינו עליו השלום במצרים. ותרצתי דאילן סרק ודאי הוי אב. מה לי זורע זרעים. מה לי נוטע אילנות. רק אילן שנטיעתו לצורך פרי והפרי אינו גדל על הקרקע רק באילן ואם כן גם לר' האי יש לומר כן ושרף הנוטף מעצים הרי השרף יוצא מהקרקע וחשוב כמו זורע. ואינו דומה לפרי שגדל באילן. דמקרקע יוצא שרף לאילנות ומאילנות יוצאין פירות. ופירות אינם יוצאין מקרקע. אבל שרף הנוטף מעצים הרי שרף זה עצמו יוצא מקרקע לאילן. ואם כן הנוטע לצורך השרף הוא זורע ממש. ואין מזה ראי' לנוטע אילן העושה פרי:

ג

אך עיקר דין הנוטע אילנות קטף לצורך אך לקטורת. אני מסופק דאפשר יש בו דין של דהא דירושלמי דבערלה שרף הנוטף מעץ שאינו עושה פירות לאו ערלה. יש לפרש משום דשרף לא חזי לאכילה ולאו עץ מאכל הוא. [וכן כתב בחידושי אנשי שם הנדפסים במשניות חדשים]. ואף שראוי להעמיד בו לא נקרא בשביל זה עץ מאכל. דמלבד שמעמיד שלא בטל רק דרבנן. ומדאורייתא לא חשיב לאוכל השרף. מלבד זה כיון שאינו עשוי רק להטעים זולתו לא מקרי עץ מאכל. מידי דהוה אפלפלין יבשים שפטורים מערלה אף שמטעימים בהם תבשילין. ולפי זה יש לומר בנוטע לצורך קטורת. וקטורת מקבל טומאה דחיבת הקודש משוי לי' אוכל. ועוד בשבועות (דף ז'.) שלש כריתות בשלמים למה כו' ואחת לדברים שאין נאכלין פרש"י שאם אכל לבונה וקטורת בטומאה חייב. וכן פסק הראב"ד סוף פרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין. הנה דחשיב אוכל. אפשר שגם לענין ערלה חשיב עץ מאכל. ואף שאינו אוכל בשעת גידולו באילן. לענין ערלה בתר מחשבה אזלינן. דהנוטע לסייג פטור אף שראוי לאכילה. שמע מינה בתר מחשבה אזלינן. והכא סוף מחשבתו למה שיחשב אוכל. ונראהה דתלוי באיבעיא דריש לקיש אי מהני חיבת הקודש למימני בי' ראשון ושני. דלמאן דאמר לא מהני רק

לאפסולי גופי' שמע מינה לאו אוכל לכל מילי רק לאפסולי גופי' מגזירת הכתוב דוהבשר לרבות עצים ולבונה. ולענין ערלה נמי לאו עץ מאכל הוא. אך לאותו צד דמונין בי' ראשון ושני וגלי קרא דאוכל גמור הוא. אפשר גם לענין ערלה עץ מאכל הוא. ואם כן לא ה' אפשר ליטע לצורך קטורת. דאם כן שוב ינהוג בו ערלה:

ד

אשר כתבתי במלאכת זורע סק"ב דחילוק שבין בוצר לקוצר משום דבוצר מאילן שחיותו אינו מעצמו רק שיונק מקרקע. וכדברי רמב"ן בתולש כשותא מהיזמי. והוקשה לו למה לא מייתי הגמרא ראי' מבוצר. דבריי הי' מיישב דשאני אילן דנחשב כתולש מקרקע רק בהיזמי דמאוירא רבי. גם לי הוקשה כן ותירוצו ליתא. דאדרבה חי' הרמב"ן כמסקנא דעירובין דמארעא רבי. דהא חזינן דקטלי להוזמתא ומייח כשותא כמו שהביא הרמב"ן ראי' זו. ועיין בהגהות הב"ח שהגי' על דברי רש"י שכתב דמאוירא רבי. דבערוך ערך כשות מפרש הסוגיא על פי מסקנא דעירובין דמארעא רבי. אך צריך לומר משום דבגמרא מבואר דתולש כשותא לאו קוצר. רק שעוקר דבר מגידולו הוה תולדה דקוצר [אנחנו אינם יודעין טוב גידול הכשותא] אבל בוצר היינו קוצר לא דייקינן כולי האי אם גידולו מעצמו או מקרקע מכל מקום כיון שאין הגידול כמו קוצר. יש לומר דהוי רק תולדה עוד לו במלאכת לש סק"ה הובא לקמן סימן קכ"ה

סימן סז

להרב ר' אליעזר.

א

על מה שכתבתי במלאכת זורע סק"ו שלא הי' נוטעין זתים וגפנים במדבר לנסכים משום איסור ערלה בחוץ לארץ. הביא דברי רמב"ם דנוטע לרבים בחוץ לארץ פטור. ברור שטעם רמב"ם משום דר"י פוטר הנטוע לרבים וכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ אפילו יחיד במקום רבים דמכל מקום קצת ספק הוא כמ"ש הר"ן בקדושין ופשוט. וזה בדורותינו. אבל בדורו של משה שהי' הלכה מבוררת בידם ומחלוקת ראשונה בישראל הי' בזמן בית שני בענין סמיכה ביום טוב בחגיגה (דף ט"ז) וכיון דעיקר הלכה כרבים דחייב. מסתמא הי' להם כך הלכה מבוררת ואפילו בחוץ לארץ הלכה:

ב

עוד הביא דברי רמב"ם הקדיש ואחר כך נטע פטור. הנסכים אינם באים אלא מתרומת הלשכה. ואם הי' גדלים הזיתים ברשות הקדש אין זה מתרומת הלשכה. ואף אם קנו

העצים לנטיעה מתרומת הלשכה מכל מקום הזתים לא נקנו. ואף שאדם מתכפר בשבח הקדש שקנה אשם בשקל ונתייקר ועמד בשנים מכל מקום קנה גוף האיל. אבל הכא לא קנו השמן כלל רק שהוא גדולי הקדש, וברור שלא יצאו בו הציבור ידי נסכים. אך שהי' יכולין לפדות ולחזור ולקנות השמן מתרומת הלשכה. אך יש מחלוקת אם גידולי הקדש מועלין בהם. ולמאן דאמר אין מועלין. מכל מקום יש לומר שאסורין מן התורה [ואין לי פנאי לברר זה] יש לומר דלא מהני בהם פדיון כמו הלקוח בכסף מעשר שני שנטמא דר"י אמר יקבר. ומפרש פרק איזהו מקומן משום דלא אלים למתפס פדיונו. ואף זה אינו ברור. אך מה שצריך לדון בזה משום איסור ערלה. הוא לרווחא דמילתא. אבל פשוט שלא הי' יכולין להביא נסכים מפירות שבתוך ג' שנים. שהרי הרמב"ן בפי' התורה מפרש טעם איסור ערלה. משום שהמצוה פירות ראשונים למקדש הוא הרבעי. אך שבתוך ג' שנים שהוא מעט וכחוש פי' [אין פה באטוואצק ת"י הרמב"ן לכתוב הלשון במכוון] והרי המנחות ונסכים אינם באים אלא מן המובחר כדאיתא במנחות:

סימן סח

ב"ה אור ליום ב' וישב תרס"ז. שלום לכבוד אהובי הרב החריף הבקי יר"א כש"ת מו"ה שלמה נ"י מאזערקאוו:

א

מה שכתב ליישב דברי הרב מגן אבות (הובא באגלי טל מלאכת זורע סק"ז] דאין זריעה במגולה. ואני הבאתי ראי' מדחידש ר' ינאי מכות (דף כ"א:) המחפה בכלאים. ואם מהות הזריעה תלוי בכסוי אם כן מניתין הוא הזורע. ואברר הדברים דאפשר לומר דהוא גופה חידש ר' ינאי דמהות הזריעה תלוי בכסוי. ואי לאו דר' ינאי הוה אמינא דזריעה תלוי בהנחה בשדה. ור' ינאי חידש דתלוי בחפוי ליתא דעל כל פנים מוכח שבלאו דר' ינאי הו"א דתלוי בהנחה, וממה שחידש ר' ינאי דמחפה חייב אין בו לסתור זה ולומר דאינו חייב על הנחה. דלעולם חייב על הנחה ועל הכסוי גם כן חייב כמו המכבס שחייב על הכביסה לבד. ואפילו על שריית בגדים לבד אף על פי שלא סחט והסוחט גם כן חייב. וכאן דבלא ר' ינאי הי' פשוט דחייב על הנחה מחמת חידושו של ר' ינאי לא נסתר יסוד זה:

ב

ואם תאמר דלעולם גם בלא דר' ינאי היינו אומרים דבלא כיסה פטור רק שהיינו אומרים דאינו חייב, רק על שניהם יחד הנחה וכסוי. וחידש ר' ינאי דכסוי לבד חייב. ומכל מקום

זה נשאר הנחה לבד פטור. משום דאף בלא דר' ינאי היינו אומרים כן. ליתא דמכל מקום לאחר שחידש ר' ינאי דכסוי לבד הוי זריעה. אם תאמר דהנחה לבד אינו זריעה. אם כן כל המלאכה הוא הכסוי. דכסוי בלא הנחה יש בו חיוב. והנחה בלא כסוי אינה מלאכה. אם כן ההנחה אינו מסייעו להחיוב. ואין המלאכה רק הכסוי. ואיך כתב רש"י פסחים (דף מ"ז.) וחורש תולדה לזורע כגון חורש לכסות את הזריעה. והנה מבואר דמכסה הוא תולדה. ולהנ"ל דהנחה אינו מסייע אל החיוב דאין חילוק בין אב לתולדה] וכל החיוב על הכסוי. אם כן הכסוי הוא הוא האב מלאכה:

ג

מלבד זה אין לומר דאב מלאכה הוא המניח הזרע בקרקע והמכסה יחד. והמכסה לבד תולדה. דאם כן אין המכסה עושה רק חצי אב מלאכה ובמקום הנחה אינו עושה כלום, ובכל מקום תולדה הוא שבמקום מעשה האב. עשה מעשה אחרת. והוא תולדה. אבל זה במקום חצי ראשון ממלאכה אינו עושה כלום. על כרחך ודאי מוכח מדמחפה תולדה ההנחה לבד הוא ובשדה העשוי' לגומות הנתינה לגומא הוא הזריעה והדברים עתיקים] האב. ואף שלדעת התוס' בכורות (דף כ"ה) צריך לומר דמחפה אב. מכל מקום בהא לא פליג על שמוכח מרש"י דהנחה לבד אב רק דמחפה הואיל וצורך זריעה הוא גם כן אב כמו הסוחט. וכן המגיס. מבואר ברמב"ם שהם אבות. הנה הרווחנו בראי' זו הרבה שלא יהי' מקום לנטות. אך מלבד זה אין שום סברא לומר שר' ינאי בא לפרש מה הזורע דר' ינאי בא לחדש ולא לפרש:

ד

והנה ראיתי למעלתו כתב דר' ינאי חידש דאף בכלאי הכרם דאין חיוב אלא במפולת יד. מכל מקום חייב על הכסוי. דהוה אמינא דזה לא חשיב במפולת יד. והביא דברי רדב"ז כתב כן. דיש לומר בכהאי גוונא לא חשיב במפולת יד. ותמהני דהא שם במכות (דף כ"א:) דמקשה עולא לר' נחמן אליבא דר' ינאי דמחפה זורע ע"ש ברש"י] אם כן הא דתנן יש חורש תלם אחד וכו' לחייב נמי משום זורע ביום טוב. ואם איתא דלא חידש ר' ינאי רק בכלאי הכרם. אבל בשבת ויום טוב אף בלא דר' ינאי היינו יודעין שחייב. אם כן אף בלא דר' ינאי תקשי. וראיתי למעלתו האריך בדבר זה הרבה עד שבא לדין חצי שיעור בשבת. ואיני יודע מה שייכות אל התי' ולא רישא אית לה סיפא. גם ראיתי שכתב דהמניח לבד פטור בשבת שאינו במפולת יד. ומה ענין מפולת יד לשבת, ואולי היא פליטת הקולמוס:

ה

עוד כתב ליישב דאצטריך ר' ינאי לאשמעינן משום דאיכא פלוגתא במ"ק אי מחפה זורע. והדברים אלו ליתנייהו. דאדרבה מזה תגדל הראי'. שאם כדברי המגן אבות דעצם הזריעה היא החפוי. איך איכא מאן דאמר מחפה לאו זורע:

ו

עוד השיב על הראי' השני' שכתבתי מהא דמשני הש"ס האי תנא בארץ ישראל קאי דזרעי והדר כרבי. והנה הזורע דתני קודם חורש היינו זריעה בלא כסוי. והאריך הרבה וסוף דבריו דכוונת התנא הזורע והחורש היינו דחייב על החרישה משום זורע גם כן. וזה אינו מכמה טעמים. הא' דמלשון הש"ס דמזרע זרעו והדר כרבי. וכיון דבזריעה לא נתכסה הזרע ולאו זריעה היא לדעת בעל מגן אבות. איך אחר כך קרי לה הש"ס זריעה. ועוד דהא הש"ס משני אהא דתני הזורע מקמי החורש. ואם כדבריו אכתי החורש קודם בהכרח, דעל ידי החרישה נעשה זריעה גם כן. וכיון שבהכרח החורש קודם והזורע מאוחר [וקודם בהכרח נמי חשיב קדימה כמ"ש רמב"ם בספרו מ"ה] ובזמן שניהם שוין. הרי החורש קודם, ועוד דרש"י פסחים דמחפה תולדה לזורע ואין זה אב מלאכת זורע השנוי במשנה. ומלבד זה היא יציאה מדרך הפשט לגמרי בלא צורך והכרח ולמה זה. והראי' שהביא מהטומן לפת. נתבאר היטב באגלי טל במלאכת קוצר ס"ק כ"ד. דאדרבה משם מוכח להיפוך. האומנם כי עתה ראיתי שיש לסתור מ"ש משם ראי' להיפוך. אך על כל פנים אין ראי' לדבריו:

ז

והנה ראיתי למעלתו שהביא סיוע לדברי מגן אבות. מדברי שושנים לדוד דבארץ ישראל אינו חייב על חרישה ראשונה מאחר שצריך לחרוש שני' הכא נמי אינו חייב המניח משום זורע כיון שעדיין צריך לחפות. ואינו דמיון. דחורש בראשונה שצריך עוד לחרוש שני' על כן פטור. אבל המניח שצריך עוד לכסות שאינו אותו מעשה עצמה דומה למכבס שצריך עוד לסחוט. וגוף הדין אינני מודה להשושנים לדוד כלל. בפרט במה שפי' כן לדעת רש"י והרע"ב. שהרי הם פרשו ואשמעינן דהא חרישה הוא. והיינו דקשיא להו מאי טעמא תני החרישה שני' שהיא בארץ ישראל. טפי ניחא למתני חרישה ראשונה שהוא בארץ ישראל ובכל העולם. על כן פירשו דאשמעינן דהא חרישה הוא ותני רבותא. והתינח אם חייב בחרישה ראשונה. אבל אם בארץ ישראל פטור על חרישה ראשונה אם כן לא הי' אפשר לשנות החרישה ראשונה. ומה צריך לומר דאשמעינן רבותא. וגוף הדין מפורש בשיטה המיוחסת לר"ן להיפוך. וזה לשונו וחורשים והדר זורעים ואחר כך

חורשים אותה לכסותה ולהכי תני להא לאשמעינן דאף על חרישה שני' חייבין עלי'. ומבואר דהראשונה ודאי חייבין עלי'. וכן כתב המאירי כדברי השיטה המיוחסת לר"ן:

ח

ומה שרצה לסייע דבריו מתוספות יום טוב דיבור המתחיל אבות מלאכות. דלכך תני חסר אחת דבאמת הם ארבעים. שהרי בתופר אין חיוב רק בקשרן והרי עשה עוד מלאכה בקשירה והוה אמינא דחייב [קמשמע לן משום דקשירה כבר נשנה תחילה] ולמה לא תי' משום דחרישה כבר חרש בראשונה גם כן והוי מ' אלא ודאי דאינו חייב על חרישה ראשונה אינו דקדוק כלל בשלמא בתפירה הא על כרחך הוא קשרן. דאם לא כן גם על התפירה לא הי' מחויב. אבל הזורע והחורש מנלן שהוא חרש חרישה ראשונה כלל. אימא שמצא שדה חרושה וזרעה וחרשה חרישה שני':

ט

ויש עוד ראי' שלא כדברי בעל מגן אבות מהא דשבת (דף מ"ה.) בעא מיני' ר"ל מר"י חטין שזרען בקרקע מהו פרש"י ללקוט ולאכול. ובודאי שלא נתכסו החטין הנזרעין דאי נתכסו בעפר איך אפשר ללקוט בלא הזזת עפר ממקומו שאסור משום מוקצה ומשום גומא וכן כתב במאירי ע"ש. וקרי לי' הש"ס שזרען. וכיון שנקרא זריעה בלא כסוי. הוא אב מלאכת הזורע וכן משמע בר"ש שהובא סק"ח אות ז' שפי' הירושלמי דמחלוקת ר"י ור"ל במתוך ידו זרען כאחת ונפלו לארץ אחד מצד זה לגדר. ואחד מצד זה. ומשמע דאם אחר הנפילה חלקן גדר פשיטא דחייב. הנה כיון שהי' על מנת שיפלו כאחת ולא יחלק בגדר פליגי ולר"ל חייב. אבל אם לא יחשב זריעה בנפילה עד אחר הכסוי ואז כבר נתחלקה אין מקום למחלוקתם. בכל זאת אף שהדין כמ"ש הנה שכרו לפניו שטרח להעמיד דברי אותו צדיק בעל מגן אבות והי' בזה שלום כנפשו ונפש הדוש"ת הק' אברהם.

סימן סט

להרב ר' אליעזר.

א

במלאכת זורע סק"ט בהג"ה על מה שכתבתי דמדליק נר לצורך חולה שיש בו סכנה ודולק והולך בלילה שכתבתי דאם תמצא לומר שחייב על מה שדולק והולך בחול מחמת שהבעיר בשבת יהי' חייב לכבות הנר משתחשך לדעת הר"ן דרבוי בשעורא בחולה חייב. ואף התוס' אפשר יודו כיון שאינם בזמן אחד. וכתב כבודו שאינו מבין הדברים דאם תמצא לומר חייב היינו משום דברי הנמוקי יוסף דחשיב כאלו בשעת הדלקה נעשה

הכל ואם כן הוה בבת אחת, כוונתי דאף שנתחייב למפרע מכל מקום חלות החיוב הוא בשעה שנעשה המלאכה בפועל חל החיוב למפרע. ובתשו' הר"ן סימן נ"א בנדר על תנאי שיחול מעכשיו. מכל מקום אינו יכול לישאל קודם שנתקיים התנאי דאין מתירין הנדר עד שיחול ואין ברירה. הרי דאינו חל רק אחר כך רק שיחול למפרע. ומהאי טעמא אם לא הזכיר יעלה ויבא ערבית אין מחזירין אותו שאין מקדשין החודש בלילה אף דכשמקדשין אותו ביום מתקדש למפרע כמפורש בירושלמי פרק קמא דראש השנה ופשוט. ואם כן למה אין מחזירין אותו. הלא ידוע שלמחר יתקדש ויחול למפרע. ומוכרח לומר דמכל מקום לא חל עכשיו רק אחר כך. והוא הדין בעושה מלאכה והמלאכה בפועל אח"ז. מכל מקום החלות בשעה שנעשה בפועל. ועל אין חיוב רק בסופן שגגה משום שהחלות אחר כך. וכיון שזה חל עכשיו וזה אחר כך נתחלקו לשתים. וכל טעם תוס' כמו שכתבו סוף פרק המצניע בקופת הרוכלין דחשיב אחד לגמרי מה שאין כן זה נתחלק לשתים כנ"ל ב) מה שכתב שמדבריי נלמד שאם יש לפניו שני נרות אחד לא ידלוק רק שעה ומספיק לצורך החולה ואחד ידלוק שתי שעות אסור להדליק הגדול. אמת אמר. אך יש לפקפק בזה לדעת רש"י שבת (דף ע"ה) גבי חלזון דכי אמרינן מודה ר"ש בפסיק רישי' במידי דלא איכפת לי' אי מחרמי. אבל אם רוצה שלא יהי' אפילו פ"ר חשיב אינו מתכוין. וזה שמדליק לצורך חולה רוצה שלא ידליק יותר שלא יפסיד הנר ומותר משום שאינו מתכוין וראייתי טובה שודאי רוצה באמת שידלוק משתחשך ואם רוצה שלא ידלוק משום הפסד הנר למה אינו מכבהו אלא ודאי על כל פנים לא איכפת לי' אם ידלוק. ואם כן יהי' מחויב לכבותו משום פסיק רישא] אך התוס' שם פי' משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומלאכה שאינה צריכה לגופה הרמב"ם מחייב ואף הפוטרין איסורא מיהו איכא וראוי להחמיר:

ג

על מה שכתבתי בס"ק י"ב דלתוס' וריטב"א משקה מים לזרעים אב מלאכה. הביא דברי הש"ס דבשביעית אבות אסר רחמנא ולא תולדות פרש"י כגון משקה. אשתמיטתי' מה שכתבתי במלאכת זורע סק"ב אות ו' דיש חילוק בזה בין שבת לשביעית. דאף דלענין שבת אב לענין שביעית תולדה עיין שם מילתא בטעמא:

סימן ע

לחתן אחי ר' מענדיל נ"י.

א

אשר הקשה על מה שכתבתי ס"ק י"ב לפרש לדעת הריטב"א הקו' לרבה ממנכש בכלאים. דלרבה שדומה לחורש יותר מלזורע. ועל כרחך שאינו דומה לגמרי לזורע והוא רק תולדה. ועל תולדה לא מחייב רק בשבת דאיתרבי תולדות כדברי תוס' בכורות (דף כ"ה.) והקשה כבודו לפי מה שכתבתי ריש מלאכת קוצר מדמבריך ומרכיב אב. הוא הדין בוצר. דמרכיב היינו שתוחב היחור בעץ. ובוצר היינו שכורת הפרי מהעץ. ממילא מדסבירא לי' לריטב"א בוצר תולדה. הוא הדין מרכיב. ובמלאכת זורע סק"ה כתבתי דמאן דסבירא לי' מבריך ומרכיב תולדה. מוכח מהא דחייב על הרכבת אילן דחייב על תולדה בכלאים. מוכח דריטב"א כתוס' בכורות שכתב שאין חיוב בתולדה רק בשבת. זה תורף דבריו:

ב

והם דברי שגגה שאנכי לא כתבתי שמוכח מדחייב על הרכבת אילן בכלאים מוכח שיהי' מבריך ומרכיב אב. או שחייב על כלאים בתולדה. רק דמוכח שהנוטע אב או שחייב על כלאים בתולדה. אבל על מבריך ומרכיב אין ראי'. דשאני כלאים דמוכח מקרא דבהמתך. אך דמכל מקום אינו מוכח דקרא באילן. דיש לומר דקאי על הרכבת ירק בירק לאותו צד בחולין (דף ס'.) הרכיב ירק בירק חייב. ומנא לן דחייב באילן. מוכח דחייב על תולדה בכלאים. ולמאן דפוטר מוכח דנוטע אב. וכן כתב שם להדיא עיין שם. וכיון דנוטע אב ואין חילוק בין ירק לאילן. ודאי חייב בהרכבת אילן כמו בהרכבת ירק. דאטו ירק כתיב בקרא. וקאי על אילן כמו על ירק. אף דבשבת מרכיב תולדה. שאני כלאים דמוכח מקרא דבהמתך דבהרכבה איירי. ואם מרכיב באילן פטור משום שאינו תוחב היחור בקרקע אלא באילן הוא הדין מרכיב בירק ופטור שאינו משים הירק בקרקע אלא בירק. וכיון דגלי קרא דבהמתך דחייב על הרכבה. חייב בין בהרכבת ירק בין בהרכבת אילן:

ג

אך מה שהקשה דמדמקשה הש"ס לרבה ולר"י ניחא צריך לומר דלר"י מנכש אב ומנכש כמו זומר דמהאי טעמא כתבתי בסק"ד דזומר תולדה שדומה למנכש שמסלק הרעים. והכי נמי זומר מסלק היבשים. ומדמנכש אב הוא הדין או כל שכן לרמב"ם דפי' שכורת האילן האמצעי לחזקו] זומר. ואיך כתב ריטב"א דזומר לשבת תולדה. זו קושיא:

ד

אך לריטב"א הנ"ל דזומר בשבת תולדה. יש ליישב קושיות הש"ס לרבה ממנכש קצת באופן אחר דהנה בשיטה מקובצת בשם מהר"י כ"ץ הקשה אהא דנזקין תולדותיהם

כיוצא בהם בלא קרא ובשבת צריך קרא לתולדות [מה שכתב דשבת צריך קרא משום דנסמכה שבת למלאכת המשכן. אבל בעלמא בלא קרא חייב על תולדה. וזה שלא כדברי תוס' בכורות הנ"ל ולשיטת תוס' הנ"ל] ונראה ליישב דתולדות דשבת ותולדות דנזקין חלוקין בעניניהם [והגמרא לא מייתי יתהון. רק לשתוף הלשון אבות מכלל דאיכא תולדות] שהרי בגמרא מקשה אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהם דאמר רב פפא אהייא אי אהני מאי שנא קרן כו' מאי שנא רגל כו' הרי דהתולדות דומין ממש להאבות. ואין טעם לחלק ביניהם על כן לא צריך קרא, דמסברא הוא. אך תולדות דשבת כתב הרב המגיד דהיינו אותם שאינם רק קצת דמיון. ואותם שהם דמיון גמור חשובים אב [ודקדק כן מלשון הש"ס כולן אב א' הם] וכיון שאינם רק קצת דמיון איך אפשר לחייבם בלא קרא ותולדות דנזקין הם כאותם ששנינו בשבת בשם כולן אב א' ויותר מהם. והשיטה מקובצת בשם תוס' מהר"י כ"ץ שהקשה. צריך לומר דסבירא לי' כדעת הפוסקים שהובאו באגלי טל מלאכת זורע סק"ה דנוטע מבריך ומרכיב אף שנשנה בכולן מלאכה אחת הן חשובים רק תולדות. אבל להרב המגיד והוא דעת רוב פוסקים אין קו' כלל מנזקין ועיקר. ולריטב"א שבוצר תולדה ואף הדומה לגמרי תולדה הוא. צריך לומר דתרי גווני תולדות. שאינו דומה לגמרי דוקא בשבת דאתרבי תולדות. אבל כלאים כיון דליכא קרא והוא אינו דומה לו לגמרי איך נלמד. אבל תולדה שדומה לו לגמרי. בכל מקום חייב כמו בנזקין. והשתא קושיות הש"ס לרבה כיון דאינו דומה לגמרי לזורע איך יתחייב בכלאים דליכא קרא. אך לר"י יש לומר דסבירא לי' שדומה לגמרי לזורע וחייב בכלאים אף דתולדה הוא כמו בנזקין:

סימן עא

לר' שלמה דוד נ"י.

א

על מה שכתבתי במלאכת זורע ס"ק כ"א דזומר לגבי אילן חשיב כחק תוכות רק חייב משום מלאכת מחשבת כמו שכתב הר"ן על כן בעינן שיתכוין לנטיעה. והקשה כבודך דאם כן לרשב"א דפטר בחק תוכות יפטור זומר. אלא ודאי שניא כתיבה דקיל גם לענין כותב בשמאל [זה אינו כלום. שהטעם פשוט שאין דרך כתיבה בכך. מה שאין כן הוצאה דרך בשמאל גם כן] וגם קצר קמה ושבולת מקיפות אותה לענין מוקף לדירה (זה טעות דהתם לענין מחיצה עשוי' בידי אדם] שקצר באמצע והניח השבולת סביב דהוי בידי אדם אף דהוי כמו חק תוכות. וכן צבי שנכנס לבית ונעל בפניו אף שלא עשה

מעשה בהצבי. רק בחק תוכות בכתיבה פוטר הרשב"א והוא הדין הר"ן דהוצרך לטעמא דמלאכת מחשבת רק בכתיבה הוצרך לזה עד כאן דבריך:

ב

והאמת כי בכל דבר צריך מעשה בגוף הדבר והעד החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה. וטעם נעל בפני' גם כן משום מלאכת מחשבת. וגם רשב"א סובר כן. אך קמה קצירה משום דהוה כמו חופר בור דפשוט דהוה רשות היחיד. וכמה משניות דבארות רשות היחיד אף שאין המחיצות בידי אדם רק שעשה החטט. דאין צריך רק שיעשה הרשות היחיד בידיו, ואין חילוק בין עשה המחיצות בידיו או החלל למאן דאמר מאליו לא מהני. ועוד דכל מידי דשבת ממשכן גמרינן. כמו לענין מוקף לדירה דילפינן מחצר המשכן מאה על חמשים [עיין תוס' עירובין (דף כ"ג.) דיבור המתחיל שהוא] ובמשכן דכתיב מלאכת מחשבת הי' גרמא כמעשה. על כן עשיית המחיצה בגרמא כמעשה:

ג

אך טעם הרשב"א חק תוכות בשבת פטור לפי מה שכתב בספר התרומות הלכות גיטין סימן ר"ה דחק תוכות לא הוי אות על כן לא מהני העברת קולמוס לשוי' אות עיין שם ששינה ושילש דבר זה. ועל כן לענין שיחשב אות דלא מצינו שיצטרך מחשבה וכמו שחיטה דאפילו בלא כוונה חשיב מעשה. וזרק סכין לנועצה בכותל ושחטה כדרכה שרי. וכיון שאין צריך מחשבה לא מהני מחשבתו לשוי' אות כיון דלא במחשבתו תלוי. וכיון דלא הוי אות שוב לא הוה מלאכה גם כן. דהמלאכה הוא הכותב שתי אותיות ובחק תוכות לאו אותיות הם:

ד

והר"ן שחולק דחייב משום מלאכת מחשבת. אין צריך לומר דפליג אספר התרומות וסובר דחק תוכות חשיב אות. שהרי בספר התרומות שם כתב גם כן חק תוכות בשבת חייב משום מלאכת מחשבת וכן כתב בהלכות תפילין. אך הוסיף משום דבמשכן לא הי' מדקדקין איך לעשות האותיות אם בחק תוכות או יריכות רק שיהא ניכרות האותיות. ועל כן אף דחק תוכות לא חשיב אות חייב כאן כיון דאותיות כאלה הי' במשכן, והשתא לענין שיחשב אות מהני מה שאותיות כאלה הי' במשכן. ולענין שיחשב מעשיו דלזה לא מהני מה שהי' במשכן. שהרי זה עוקר וזה מניח אף שהי' במשכן פטורין. משום שלא נחשב הוא עושה המלאכה. ומה בכך שהי' במשכן ומלאכה הוא. מכל מקום הוא לא עשאה. כמו שכתבו התוס' (דף ג') עיין שם. והכי נמי בחק תוכות אם לא יחשב שהוא עשה האות אלא כמו דנעשה מאליו יפטור. אך לזה שוב מהני טעמא דמלאכת

מחשבת דמשום מחשבתו חשיב מעשיו כמו זורה ורוח מסייעתו ורשב"א אינו סובר כן אלא דודאי במשכן הי' כותבין כדרכן. ואם כן פטור בחק תוכות משום דלא חשוב אות:

סימן עב

להנ"ל.

א

בס"ק כ"ב הקשיתי על הריטב"א שנסתפק בקירוב מלאכה לענין שבת הלא נלמוד ממגיס דחייב משום קירוב. ותי' מעלתך לפי מה שכתב הרב המגיד דאף לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי יש בו משום בישול עד שיתבשל לגמרי. אם כן משכחת דבלא הגסתו לא הי' מתבשל לגמרי רק כמאכל בן דרוסאי. אפשר לומר כן:

ב

אך דוחק לומר שהריטב"א יחלוק על רבותיו הרמב"ן והרשב"א דמשנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול. והרב המגיד לא כתב כן רק שמשמעות דבריו שסובר כן בדעת הרמב"ם שכתב דלהרמב"ם נתבשל כל צרכו אין בו משום מגיס ולאחרים [הם הרמב"ן והרשב"א] משנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו משום מגיס:

ג

ואני ביארתי במלאכת מבשל סק"י שדעת כל הפוסקים דמשנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול מן התורה והשויתי גם דעת הרמב"ם לדעתם. וביארתי שאין ראי' מהרמב"ם שיהא בישול לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי מן התורה. ובסוף הבאתי שכן מפורש בירושלמי מכל מקום דבריך הם קצת ישוב לריטב"א וטוב שנאמר כן משנאמר שדבריו הם תמוהים לגמרי:

סימן עג

ב"ה ד' וארא חרותנו לפ"ק. כבוד אהובי תלמידי האברך החריף ובקי מו"ה מרדכי נ"י בווישיגראד:

א

אשר הבאת ראי' למה שכתבתי במלאכת זורע ס"ק כ"ב אות ה'. דהקטרה נגמרה העבודה בשעת העלאה. שאם הי' העבודה העיכול הי' צריך להיות הכהן בפנים בשעת העיכול. ואם יעשה בעל מום בנתיים יפסול. והבאת ראי' לזה מש"ס מעילה (דף יו"ד.) הנהנה מאמורי קדשים קלים לאחר שהעלן פטור דנעשה מצוותה. ואף דמצוה להפוך בצנורא.

מכל מקום אם הי' רוצה הי' מניח שיתעכלו מאליהם בלא היפוך הצנורא. מכל מקום מוכח דמשעת העלאה נעשה מצוותה. יפה אמרת:

ב

אך הוקשה לך רש"י שפי' דוקא במשלה בו האור אני חוכך אם הוא פרש"י. והעולם לומדים מעילה עם תוס'. ושיטת תוס' יש לסמוך עלי' יותר. אך ראיתי למבי"ט בקרית ספר כתב גם כן דוקא משלה בהם האור:

ג

וכפי הנראה סברתם על פי מה דאיתא במנחות (דף כ"ו:) בכל הדברים שהקרבתם ביום אם העלם מבוא השמש ומשלה בה האור מבעוד יום מתעכל והולך כל הלילה עיין שם בפרש"י כאן לקלוט. הכא נמי סגי אם משלה בו האור בעוד הכהן בעזרה לבוש בגדי כהונה. אף שאחר כך יצא הכהן מעזרה. וכמו פסול לילה דלא איכפת לן משמשלה בו האור כל שמתעכל מחמת הקטרה שמבעוד יום. הכי נמי לא איכפת לן בפסול מחוסר בגדים ואינו בעזרה משמשלה בו האור בעודו לבוש בגדי כהונה. והוא מתעכל אחר כך מחמת הקטרה ראשונה בעודו לבוש הבגדים בעזרה, ומעילה בצריך בגדי כהונה תליא. כמבואר בתוס' דקדשים פסולין שטעונין שריפה. מכל מקום אין מועלין בשביל זה כיון שאין צריך בגדי כהונה בשריפה. הכי נמי בזה. אבל קודם שמשלה האור כשם שפסול בלילה כך פסול באינו לבוש בגדי כהונה. ואין להכשיר משום שאין הכהן עושה אחר כך בהיותו מחוסר בגדים. דהא המזה ונקטע ידו קודם שהגיע לאויר פסול. אף שאינו עושה משנעשה בעל מום. ולשיטתם נראה דצריך שיהי' הכהן לבוש בגדי כהונה עד שתמשול בו האור. אך הוא שיעור קטן מאוד. דמשמשלה בו האור היינו במקצת כמבואר בסוגיא דמנחות שם. ומסתמא משנתנו על להב המזבח תיכף מתאחז האור במקצתו:

ד

מכל מקום קשה לי בסוגיא דמעילה הנ"ל דהא פשוט אם סילקו קודם שיתעכלו חיוב גמור להעלותן כמו קודם הקטרה. וכל הטעם שאין חיוב גמור להפוך בצנורא, משום שיכול להניחם עד שיתעכלו מאליהם אבל אם סילקם קודם העיכול שוב חיוב גמור להעלותם. ואם כן נאמר כמו בהנך דאם עלו לא ירדו חייב על העלאתם בחוץ ופרש"י בזבחים (דף ק"ט) בדיבור המתחיל תלמוד לומר לעשות וזה לשונו כיון דאם עלו לא ירדו וכהן נזקק להעלותם מראש המזבח למערכה. וכיון דמטעם זה חייב עלי' בחוץ. הוא הדין דמהאי טעמא מועלין בו דבמעילה (דף י"ב) יליף חיוב מעילה מחיוב שחוטי חוץ. וכן מפורש ריש מעילה דקאמר בשלמא לר"י שפיר כיון דאם עלו לא ירדו מועלין

בו. וכיון דמהאי טעמא דאחר כך יהי' חיוב מועלין בו. הכי נמי אם ירדו יהי' חיוב גמור להעלותם. ולשיטת תוס' חולין בהא דאם עלו לא ירדו כיון דבדיעבד כשר חשיב גם קודם שהעלם בר הקרבה שכשר בדיעבד. הכא לא שייך לומר כן. שהרי תחילה כבר הוקרב. אך לפרש"י קשה דכמו דמשום שאחר כך לאחר שהעלם יהי' חיוב מועלין עכשיו. הכי נמי משום שאחר שהורידן יהי' חיוב. ימעול עכשיו וצ"ע:

עוד לו במלאכת חורש בסק"א הובא לקמן סימן ע"ז. עוד לו במלאכת קוצר לקמן סימן פ"ג. עוד לו במלאכת מעמר הובא לקמן סימן צ"ה. עוד לו במלאכת דש הובא לקמן סימן ק':

סימן עד

להנ"ל.

א

במ"ש שם אות י"א לדעת התב"ש בה' סכין בידו ופתח ידו בכוונה שתפול ותשחוט לא חשיב כחו. ואמרתי גם לענין שבת כן. זולת בכוונה גמורה (ולא כוונה מחמת פסיק רישא) דבזה יש לומר מחשבתו משוי לי' מעשה לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה]. ואמרת שדעת רש"י בודאי אינו כן. שהרי סוף פרק ב' דבבא קמא באבן מונחת לו בחיקו ועמד ונפל דקאמר לענין שבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה וקשה תיפוק לי' דלענין שבת פטור דלאו כחו הוא ואפי' בכוונה יפטור ובנזקין דחייב משום דאפילו גורם חייב כמו שכתב הרא"ה בבדק הבית]. אבל בשבת בלאו מעשיו פטור. וצריך לומר משום דאי כוון. מחשבתו משוי לי' מעשה. ולדעת רש"י סוף פרק כל גגות דשפיך ברשות היחיד והמים נמשכין והולכין לרשות הרבים פטור דגרמא הוא. וכתבתי במקום אחר דלא חייב משום מלאכת מחשבת. כמו זורה ורוח מסייעתו דחייב משום מחשבתו ואף דגרמא הוא. הטעם כחילוק הרא"ש דוקא בזורה שכך הי' במשכן ברוח מסייעתו. ואם כן יקשה למה לי מלאכת מחשבת אסרה תורה אפילו עמד בכוונה יפטור. ועל כרחך לרש"י לית לי' הא דתב"ש. אלא ודאי סילוק כחו חשיב מעשיו לענין שבת:

ב

באמת לזה אינו ראי' מדברי רש"י סוף כל גגות דאטו כל הגרמות שוות. וכשחייב בזורה אף דגרמא נחייב בכל הגרמות. ודבריי שם להוכיח דשפך כאן והלך הלאה פטור. ודחיתי הא דזורה משום הרא"ש. והוא הדין דיש לומר דאין לדמות כל הגרמות:

ג

ואם באנו להוכיח דרש"י לית לי' סילוק כחו לא חשיב מעשה. נוכל להוכיח בדרך זה. דהנה קשה הא דבשבת פטור משום מלאכת מחשבת. תיפוק לי' דסילוק כחו לא חשיב מעשיו. ואפי' תאמר דאי כיוון חשיב מעשיו דמחשבתו משוי לי' כוונה. מכל מקום השתא שלא כוון הא לא חשיב מעשיו. וזה קשה לדברי הרא"ה שכתב דחיוב בנזקין משום גרמי. ובשבת הא גורם פטור. וצריך לומר דחדא מתרי טעמי נקט. אבל לרש"י דסבירא לי' סוף המניח דהיכי דלאו מלאכת מחשבת פוטר מממון משום קים לי' בדרבה מיני'. ופשיטא דבנידון דידן דלא הוה מעשיו. אף שאם הי' מחשב מחשבתו משוי לי' מעשה. מכל מקום השתא שאינו מחשב אין כאן לא מעשה ולא מחשבה. וליכא קים לי' בדרבה מיני'. ואם כן הוה לי' למינקט הטעם דלאו מעשיו. דנפקא מינה לענין קים לי' בדרבה מיני'. אלא ודאי לרש"י לענין שבת חשיב מעשיו אף בלא מחשבתו, והוא הדין לענין שחיטה ודלא כתב"ש:

ד

ובעיקר דברי תב"ש סימן י"א סק"ב הנ"ל דהא דרשב"א אפילו פתח ידו. וראייתו שהרי הרשב"א רצה ללמוד מהא דסוף כיצד הרגל דכשר מדחייב בנזקין. דהוא הדין בשחיטה כשר. ומה ראי' התם עמד. אלא ודאי הכא נמי כהאי גוונא מיירי היינו שפתח ידו [ואפילו הכי מסקנת הרשב"א לפסול]. לפי עניות דעתי ליתא. שהרי הרשב"א בתורת הבית העתיק הגמרא ולא העתיק תיבת ועמד. שמע מינה שלא הי' בגירסתו. ואין לומר שהי' שגגת המעתיק או המדפיס. שהרי בחידושי הרשב"א בבא קמא שם העתיק גם כן הגמרא בלא תיבת ועמד. ואי אפשר שכולם בחד טעותא סריכי. שמע מינה שלא הי' בגירסתו וזה ברור ואין לנו לקיים הא דתב"ש מחמת הרשב"א רק מחמת טוהר שכלו של התב"ש והסברא בעצמה קילורין לעינים. מכל מקום בישב וסכין בחיקו ועמד לא מסתבר טעמו של תב"ש. ואין להקשות כלל על הא דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

סימן עה

שלום לכבוד אהובי תלמידי חריף ובקי הותיק מו"ה צבי יהודה נ"י מקאליש:

א

בדבר מה שכתבתי במלאכת זורע סקכ"ב אות ו' לפרש דברי ריטב"א בקירוב עבודה דהחמירה תורה בעבודה. ופרשתי דהיינו מדכתיב פרשת תרומה ומזלגותיו ופרש"י

שמהפכין בהם האברים למהר עכולן. ומשמע דצריך כלי שרת (כהא דמנחות נ"א. על מחבת תיעשה מלמד שטעונה כלי שרת] מדצריך כלי שרת מוכח דעבודה:

ב

ועל זה נפלאת הא שחיטה לאו עבודה ואף על פי כן דעת ריטב"א ריש חולין דצריך סכין כלי שרת. (וזה אינו קו' כלל דמפורש במנחות (דף ט"ז:) דבסכין מקדשא לי'. ועל כרחך סבירא לי' דצריך שיהי' הסכין כלי שרת כמו קידוש מנחה בכלי שרת. אף שהבעלים נותנין המנחה בכלי ולא בעי כהן. מכל מקום צריך כלי שרת לקדש] גם תרומת הדשן לריש לקיש יומא (דף כ"ג:) דלאו עבודה הוא. ומכל מקום כתיב באותו קרא עצמו סירותיו לדשנו ופרש"י לדשן, ומוכח דצריך כלי שרת עד כאן דבריך. ולא היית צריך לומר הראי' מר"ל דהא המגרפות לדשן היינו להוצאת הדשן דלכולי עלמא לאו עבודה ועוד מפורש במנחות ט' בבללה חוץ לחומת עזרה פסולה כיון דעשייתו בכלי בעי נמי פנים. הרי דאף דיציקה ובלילה כשרים בזר. מכל מקום בעי כלי פנים. הנה דלא תלי זה בזה]. ג) אך יותר הי' לך לתמוה דמה ענין כלי שרת להקטרה. הלא כל הקטרת אברים הכהן מעלהו ביד. וזה פשוט בכל מקום, ואיך יהי' היפוך אברים דנחשב נמי הקטרה. טעון כלי יותר מהקטרה עצמה. אך אפרש לך כוונתי:

ד

דע דחציצה פוסלת בקדשים. ואף בעבודת אברים צריך שלא יהי' חציצה בין כהן לאברים. וזה מפורש סוף פרק מקום שנהגו. גבי ישששכר איש כפר ברקאי דכריך ידי' בשיראין ועביד עבודה. ופרש"י וחציצה פוסלת בקדשים. ובתוס' סוכה (דף ל"ז.) דלכבוד עצמו הי' עושה שלא יתלכלכו ידיו בדם האברים, ועל כן החציצה פוסלת. ולא חשיב לקיחה על ידי דבר אחר). אך משום שהוא דרך בזיון] עיין שם היטב. הנה דישששכר באברים הי' עושה. ואף על פי כן החציצה פוסלת. ומכל מקום פשוט שאם הקטיר בכלי שרת כשר. כיון שאינו חוצץ בין יד לכלי שרת. ולא יהי' חמור מדם וקומץ שזורק ומקטיר בכלי שרת. ועיין מנחות (דף כ"ו.):

ה

מעתה בנידון דידן בהיפוך אברים כיון דאי אפשר ביד הכהן שלא יכוה. ועל כרחין מהפך בדבר אחר והוי חציצה. ע"כ צריך להפך בכלי שרת שלא יפסול. וממילא מוכח דעבודה הוא ובעי כהונה. דאם לא הי' צריך כהונה לא הי' שייך פסול חציצה דנפקא מדכתיב ולקח שיהי' בעצמו של כהן. וזה שאינו טעון כהונה לא שייך בו פסול חציצה. וכלי שרת לא צריך בהקטרה כלל. אלא ודאי מוכח דעבודה הוא. וזכורני היטב שזה הי' כוונתי.

מעתה הקושיא שהקשה מכלי הדשן אינו קושיא. דיש לומר דהוצאת הדשן טעון כלי שרת אף שאינה עבודה. וראי' רק ממזלגות להפך האברים שיתעכלו ונחשב כמו הקטרה והקטרה גופי' אין צריך כלי שרת:

ו

ועוד יש לומר בפשיטות דאינו דומה לשאר דברים שאינם צריכים כהונה וצריכין כלי שרת שכך מצוותם. אבל הכא בטעמא תליא מילתא דבלאו הכי מתעבדא. מה נפקא מינה אם קודם או אחר כך. ומהאי טעמא גם כלי שרת לא לבעי:

ז

וכעת נתיישבתי דיש לומר דמה שהי' צריך המזלגות כלי שרת. דיש לומר כלי חול אסור להעלותם על גבי המזבח כהא דיומא מ"ה. וכי סלקא דעתך שיהי' זר קרב לגבי המזבח. וזה נראה לי באמת טעם כלי הדשן שהוצרכו להיות כלי שרת. כי רחוק לומר הקטר אברים אין צריך כלי שרת והוצאת הדשן יהי' צריך כלי שרת. רק משום שאי אפשר ליקרב למזבח כלי חול ועוד מה שהוכחתי מדכתיב ומזלגות משמע שצריכין להיות כלי שרת כהא דעל מחבת [בשמן תיעשה] מלמד שטעונין כלי. עיין תוס' סוף כל המנחות באות מצה מה שחילקו בין מנחת מאפה תנור דלא אמר רחמנא עשה בתנור הכא נמי לא אמר רחמנא עשה במזלג:

ח

רק יש לומר כפשטא מדאמר רחמנא ומזלגותיו מכלל שצריך להיות מזלגות לקרב עכולם. וכיון שרצון השי"ת בזה ממילא הוי עבודה. דכל הטעם שלא יהי' עבודה. דמה נפקא מינה אם הם נתעכלו עכשיו או לאחר זמן. הא חזינן שהתורה הקפידה בכך:

ט

ומה שכתבת עוד דאפשר הי' המזלגות להפך האברים שבלא ההיפוך לא הי' מתעכלים כלל. הא ודאי כשמקטירם מניח באש שיתעכלו וכשמתרמי שלא מתעכלים בלא היפוך ודאי לא שכיח כלל. ומשום מידי דלא שכיח לא הצריכה תורה לעשות כלים, אך ההיפוך כדי שיתעכל מהר זה הוה תמיד ועיין רש"י שלהי סוכה דיבור המתחיל האי תנא לא מיירי בחלוקה כלל:

דברי הדו"ש וש"ת והצלחתך הק' אברהם. עוד לו במלאכת חורש סימן ע"ט ובמלאכת קוצר סימן פ"ב ושם בסימן פ"ה וסימן פ"ו וסימן צ"א ובמלאכת האופה סימן קכ"ט. עוד לו במלאכת קושר הובא לקמן סימן קפ"ד וסי' קפ"ה:

סימן עו

מלאכת חורש לר' מרדכי נ"י. מ"ש בסק"א שלפי מה שלמדתי מהתוספתא דאף לר' שמעון דפוטר זה אינו יכול וזה אינו יכול מכל מקום אדם ובהמה שעשו מלאכה יחד. האדם חייב. דפטור זה אינו יכול וזה אינו יכול לר' שמעון. משום שאין שנים חייבין על מלאכה אחת. ובבהמה דלא שייך בה חיובא שפיר האדם חייב. ואמרת דלפי זה ניחא דר"י אמר העושה את כולה חייב העושה מקצתה פטור ור"ש אמר שנים שעשאוה פטורין וכתבו תוס' ולא ידע ר"י למה נקט בדר"ש לשון אחר. ולפמ"ש דבאמת זה אינו יכול וזה אינו יכול חשיב כאילו עשה כולה דהא בבהמה שעשתה עמו חייב. ולא שייך לישנא העושה מקצתה דבאמת נחשב כאילו עשה כולה. רק משום שנים שעשאו שאין שנים חייבין על מלאכה אחת. הדברים נכונים מאוד.

סימן עז

לר' שלמה דוד נ"י.

א

בסק"ו הקשיתי על הכסף משנה בהא דחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דפטור אפי' לר"י דמקלקל הוא. וכתב הכסף משנה דבשדה אינו מקלקל. ותמהתי דמפורש ברש"י שבת וביצה להיפוך והטעם מקרא דמייתי הראשונים מישעי' כ"ח אם שוה וכו' דשוה טוב לזריעה ממילא בעושה גומא מקלקל הוא. וכתב כבודך דמכל מקום הוי מתקן דמרפי ארעא. ודחקת ברש"י שבת:

ב

וליתא דמכל מקום קלקול דגומא הוי יותר על התיקון. ואף דבתוס' חולין ח'. דבשבת קלקול יותר על התיקון חייב. היינו במתכוין אל התיקון הזה משום מחשבת כמו שכתבו להדיא. אבל בעלמא כיון שקלקול יותר על התיקון פטור. והדוחק ברש"י ללא צורך מאחר שבביצה אין מקום לנטות אנה ואנה:

ג

אך מה שכתבת שבתוס' פסחים (דף מ"ו:) משמע קצת כהכסף משנה. אמת אמרת שמשמעות לשונם כך. אך לא מעיקר קושייתם [כי קושייתם גם לרש"י מאחר שהתם חורש ממש. ובעת חרישה לא עביד גומא ונתחייב למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ובמה שנוטל אחר כך העפר לא יפטור] ולא שבקינן דברי רש"י המפורשים בשביל משמעות הלשון בעלמא:

ד

מ"ש לפרש הגמרא בחופר גומא דפטור אפי' לר"י דמקלקל הוא אף דמתקן לגבי עפר. כשאין צריך לגומא לא הוה בנין כלל. כעין שכתב הרב המגיד בקטימת קיסם. גם אני דברתי מזה. אך דתיתי דאם כן לא הוה צריך הש"ס בחגיגה לטעם מלאכת מחשבת. הגם שיש לדחוק בזה. אך במקום שיש פי' מרווח לא נדחוק.

סימן עח

לחתן אחי ד"מ נ"י.

א

על מה שכתבתי בסק"ז אות י"א ראי' לשיטת ריטב"א. דלתוס' קשה למה לי' לרבה לתרץ משום אין חילוק מלאכות. הא לרבה חיוב מנכש בכלאים רק משום מקיים. ומדתני המנכש והמחפה בכלאים לוקה שר' עקיבא אומר המקיים חייב. מוכח דסבירא לי' מחפה משום מקיים. ומחפה לאו היינו זורע. ואיך יתחייב ביום טוב. ומוכח כריטב"א שגם לרבה יש חיוב בשבת ויום טוב במנכש והוא הדין במחפה. אך ביום טוב באיכא תרתי ואי אפשר לחייב על שניהם דאין חילוק מלאכות ליום טוב חייב על חורש שדומה לו יותר. על כן הוצרך רבה לומר משום דאין חילוק מלאכות ליום טוב:

ב

ועל זה כתב מעלתו שגם לריטב"א יוקשה דלמה דמפרש רבה משום מקיים אין צריך לאוקמי בהדי דחריש מחפה ואין כאן זורע. זה אינו קושיא. דבסוף הסוגיא בריטב"א דיבור המתחיל האי תנא איסור כולל לית לי' זה לשונו והקשו בתוס' נהי דתי'. הא דשבועה. איך יתרץ אידך פירכא דקוצץ בהרתו כו'. ותירץ דלא חשש תלמודא להא דאף על גב דתני יש [חמש צריך לומר] שמונה ולא אמרינן תנא ושייר כדאיתא לעיל שאני התם דהוי מידי דיום טוב. וכיון דאיירי ביום טוב אית לי' למיתני כל לאוי "דאפשר" מיום טוב עד כאן לשונו. ואם כן אף על גב דמתני בלא חיפה בהדי דחריש. היא גופה קשיא לתני שחיפה בהדי'. ויהי' לאו יותר. דהוה לי' למתני כל לאוי דאפשר מיום טוב. ובודאי כוונת ריטב"א במילת דאפשר. ליישב מה שהוקשה למעלתו דאימא לרבה שלא חיפה וחיוב משום מקיים. על כן כתב דמכל מקום אפשר בשחיטה:

ג

מ"ש דעל זריעה וזמירה לא יתחייב אלא מלקות אחת דאין חילוק מלאכות לשביעית. ליתא דהא תרי לאוי נינהו ובודאי חייב שתים. וריטב"א לא אמר אלא בזריעה וחרישה דאין בחרישה לאו בפני עצמו:

ד

מה שהקשית מנא לי' לש"ס דבצירה אתא ללמוד דלא מחייב על תולדות דלמא לחיובי תרתי אתי. על כיוצא בזה משני הש"ס פסחים (דף כ"ד:) כל היכי דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי אף דהקו' הי' שילקה שני מלקיות כמו שהביא הש"ס הדמיון מאכל פיטותא. ועיין רמב"ן ס' המצות שורש תשיעי מה שהשיג מסוגיא זו על הרמב"ם. מכל מקום משני הש"ס כן:

דברי הדו"ש דודך הק' אברהם.

סימן עט

להרב ר' צבי יהודה נ"י.

א

במ"ש בס"ק י"ב אות כ"ג דהוצאה מרשות לרשות בלא עקירה וגם בלא הנחה שלא הי' לא זה ולא זה אין ראי' שיאסור אף מדרבנן וכתב מעלתו שיש ראי' מתוס' מכלתין ג' שהקשו אמאי לא פשיט דעקירת גופו כעקירת חפץ מהא דתנן לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשיכה שמא ישכח ויצא ואי לאו כעקירת חפץ הא לא מצי למיתי לידי איסור דאורייתא. ויש לומר דאפילו הכי אסרו רבנן. ולשיטת ר"י דמיבעיא לי' גם לענין הנחה, נמצא דאי לאו כעקירת חפץ הנחת גופו נמי לאו כהנחת חפץ דמי. והוי הוצאה בלא עקירה ובלא הנחה*) ואף על פי כן אסרו רבנן. וכיון דהכי סלקא דעתך מהיכי תיתי נאמר דאליבא דאמת דכעקירת חפץ דמי חזר מסברא זו:

ב

זה אינו קושיא דאם כן יקשה לרבא (דף י"א) דלא גזר גזירה לגזירה הא למה דסלקא דעתך לאו כעקירת חפץ ואפילו הכי אסרו רבנן על כרחך גזרינן גזירה לגזירה. ולמה נאמר דאליבא דאמת לא גזרינן גזירה לגזירה. ע"כ הא לאו הוכחה:

ג

ועוד דבתוס' שם (ע"ב) דיבור המתחיל הי' טעון אוכלין מבעוד יום והוציאן משחשיכה חייב. וכתבו תוס' בעמד לפוש איירי דבלא עמד לפוש לא בטלה עקירה ראשונה ונקט

מבעוד יום דאי משחשיכה לא הוה שמעינן מידי דאפילו אי עקירת והנחת גופו לא הוי כעקירת והנחת חפץ חייב משום עקירה ראשונה. והנה שם ברש"י דיבור המתחיל מבעוד יום דאי שדי לי'. דעקר מערב שבת והניח בשבת דומה לשנים שעשאו. ואם כן היוצא במחטו [שעליו מבעוד יום] בשבת אפילו בלא עקירה והנחה בשבת מכל מקום אסור משום עקירה שמערב שבת [לא זכיתי להבין דמאחר דאין כאן הנחה בשבת מהיכא תיתי לאסור העקירה דמערב שבת. ורש"י דמדמה לשנים שעשאו הוא רק כשהניח בשבת. המגיה]. לפום סברא דהשתא הנחת גופו לאו כהנחת חפץ ד) ואין לפקפק כיון דשנים שעשאו דרבנן והוצאה בלא הנחה דרבנן יחשב כעין גזירה לגזירה. ליתא דרמב"ן פ' המצניע המוציא חי לכרמלית אסור מדרבנן. אף דחי לרשות הרבים דרבנן וכרמלית דרבנן. והכי נמי בזה. ועל כן אם יצא בשבת במחטו שעליו מבעוד יום אף עקירת והנחת גופו לאו כעקירת והנחת חפץ יאסור מדרבנן ואסרו חכמים מבעוד יום גזירה אטו משחשיכה כדברי תוס' דמכל מקום אסרו חכמים:

סימן פ

להרב ר' אליעזר. א) בס"ק י"ג אות י"ג כתבתי שהי' נראה להכריע [מעלתו כתב בשמי הכריע. ואני לא איש דברים אני להכריע בין הראשונים. בפרט בזה שבאות ט"ו הבאתי ראי' מירושלמי להיפוך] כדברי המאירי דאיסור מחמר משום לתא דבהמה. דאי משום לתא דידי'. מה משני הש"ס מניחו עלי' כשהיא מהלכת ועושה הוא העקירה. למה לא יצטרף המעשה שעושה על ידי הבהמה למעשה דידי' שיהי' איסור על כל פנים כאילו עשה הכל על ידי הבהמה. וכת"ר הביא דמיון משני כחות באדם אחד. בפרק קמא ה':

ב

הנה דברי הש"ס צריכין ביאור. הלא כל הוצאה כל פסיעה כח בפני עצמו. ואם תאמר כיון שהכל הילוך א' חשיב הכל בת אחת. אף אם נסבול דוחק זה. הלא אם עמד לכתף באמצע חייב אף שנתחלק ההילוך ובודאי שני כחות הוא. ובתוס' (דף ג':) דיבור המתחיל הי'. בטוען עצמו משחשיכה ועמד לפוש לא הי' משמע מידי, דאפילו אי עקירת גופו והנחת גופו לא הוה עקירה והנחה חייב משום עקירה ראשונה עכ"ל אף שיש הפסק בין עקירה ראשונה השעה שעמד לפוש ובודאי שני כחות הם. ושם בגמרא משחשיכה דאי שדי לי' אתי לידי חיוב חטאת. ואף שהחפץ נח בידו שהוא מקום פטור. כתבו תוס' עירובין כ' דמה שהכלי נח מאליו לא חשיב הנחה במקום פטור עיין שם היטב. ואף דשעה שנח בידו בלי שום תנועה הפסק בין עקירה והנחה ושני כחות הם:

ג

אך דברי הש"ס משום דמכח עקירה ראשונה הי' במקום אחר ממה שנח עכשיו על ידי שרץ וקיבלה. ע"כ הם מעשים מחולקים. ועל כן יש לומר דכשני בני אדם דחי. או דילמא דסוף סוף מכחו לבד נעשה המלאכה וחייב. ובנידון דידן לא שייך זה כלל:

ד

בס"ק כ"ב אות ד' תרצתי על פי דברי הרע"ב שחילק משום דבין המטות הוא מקום מועט לא חיישינן שמא ישוה גומות. והתפלא עלי למה לא הבאתי דברי רמב"ן דהיתר ר"ג משום דשא"מ. דברי רמב"ן הבאתי והבאתי. אך דברי הרע"ב הבאתי משום דעיקר קושייתי על תוס' סנהדרין דמדמי לי' לגודלת ופוקסת. ושם חכמים אוסרים משום שבות. והרי התוס' סבירי להו דמכבד לא דמי למרבץ ואסור אף למה דקיימא לן כר"ש. ובפסחים ביארו משום דמכבד הוי פסיק רישא על כן הבאתי דברי הרע"ב:

סימן פא

להרב ר' שלמה דוד נ"י

א

מ"ש בס"ק כ"ז ראי' לדברי הריב"ש דלא גזרו רובו אטו מיעוטו. מריש פרק כל הצלמים דלא גזרינן בצלמים שמרוב המקומות אטו צלמים שממקום הנעבדין פעם אחת בשנה, וכן מהא דלא גזרינן בכל הימים טובים לעשות שני ימים אף בארץ ישראל אטו ראש השנה. כמו שגזרו לדידן בחג השבועות. והקשה כבודך מריש ביצה דגזר רבה ביו"ט דעלמא אטו יום טוב שחל להיות אחר השבת ובכל שבתות השנה אטו שבת אחר יום טוב עד כאן דבריך:

ב

דברי ריב"ש אינם אלא במכבד. שאף באינו מרוצף אינו אלא שבות לא גזרינן ברוב מרוצף משום חיזוק הגזירה דאינו מרוצף. ואפשר שאם לא הי' אפשר לגזור באינו מרוצף לבד לא היינו גוזרין כלל. שאין בדין לאסור המרובה בשביל המיעוט. וזה הטעם שאין גוזרין כל הימים טובים אטו ראש השנה. שאף ראש השנה יום טוב שני דידי' אינו מן התורה. דרוב השנים אין אלול מעובר. ועל זה סומכין ביום הכיפורים במקום שאין השלוחין מגיעין. וכן צלמים אף מקום שעובדין פעם אחת בשנה שמא עדיין לא נעבד שעדיין לא הגיע זמנה. ואף שע"ז של גוים נאסר מיד. היינו בשעיקר עבודתה לע"ז. אבל הצלמים עיקרם לנוי עשויות כמו בשאר מקומות. וכיון שספק הוא מדאורייתא מוקמינן

לי' אחזקת היתר. וכיון שאינו אלא מדרבנן לא גזרינן בשאר מקומות אטו אותו מקום. אבל ביצה ביום טוב שאחר שבת או שאחר יום טוב דמן התורה. שוב אין חילוק בין מרובה למיעוט:

ג

וקצת ראי' משניות לעריות שהשניות יותר מגופי פריות. דערוה מן התורה אמו. שניות דידה אם אמו ואם אביו. וכן בשאר עריות. אך יש לדחות דהתם כל אחת מיעוט. ואם לא הי' גוזרין באם אביו מכל מקום הי' גוזרין באם אמו דיחידה היא. ושוב גוזרין גם באם אביו דיחידה היא. אך עיקר החילוק נכון:

סימן פב

מלאכת קוצר להרב ר' צבי יהודה נ"י:

א

מ"ש בס"ק כ"ב אות ח' בטעם פסול מחובר בסוכה דפרש"י מקרא דכתיב באספך מגרנך. ופרשתי הטעם דוקא תלוש הראוי לאסיפה ואזיל רש"י לטעמי' בקידושין ס"ב: בטעם אין תורמין במחובר ואם תרם אין תרומתו תרומה ופרש"י משום דכתיב דגנך מידי דמידגן, והקשו תוס' דהא קודם מירוח תרומתו תרומה. ופי' ריטב"א משום דבתלוש ראוי לדיגון הכי נמי בזה. וכתבת שאף התוס' יודו בסוכה לדרוש מה שאתה מאסף. רק בתרומה קודש בעי שינה הכתוב לעכב:

ב

הנה לחלק בין סוכה לתרומה בפשטות יש לומר דגנך דתרומה רק שיתחייב בתרומה ויעשה טבל. רק הוכחתי כיון דתוס' לית להו החילוק בין ראוי לאינו ראוי. אם כן בסוכה נמי דבעי מאוסף ממש. והא הדלה עלי' הגפן וקצצן כשרה. אף שהגפן תחתיתו מונח בשדה ואינו מאוסף כשר. אם כן מחובר נמי יוכשר, רק לרש"י ניחא דמחלק בתלוש משום דראוי לדיגון. הכי נמי תלוש ראוי לאסיפה. אך לתוס' אי אפשר לומר כטעמו של רש"י. שכתבו (דף ט') משום שאינו דומה לפסולת גורן ויקב. פשטן של דברים דבמחובר עדיין לא הופרש הפסולת שאין דרך דישה במחובר. מכל מקום דוחק הוא. והריטב"א ביקש לו טעם אחר:

סימן פג

לר' מרדכי נ"י:

א

במ"ש במלאכת קוצר ס"ק כ"ב [וכן במלאכת גוזז סק"ז] בדברי רשב"ם בבא בתרא דמחובר שאינו מקבל טומאה משום שהוא בטל לגבי הקרקע וכתבת שגם ברש"י נדרים משמע כן שהטעם משום דמחובר לקרקע הרי הוא כקרקע:

ב

אינו כן. וענין כל המחובר לקרקע כו' לאו משום דבטל הוא אל הקרקע כמוהו. אלא דהוא עצמו דינו כקרקע. שהוא גוש אחד עם קרקע עולם. והוא עצמו נחשב קרקע עולם שהכל גוש אחד. מכל מקום משום זה לא הי' נחשב אין גידולו מן הארץ. דמה בכך דקרקע הוא. מכל מקום קרקע זו גידולו מן הארץ:

ב

ואני למדתי מרשב"ם שהוא משום ביטול הואיל ויונק מן הקרקע הקרקע עיקר והוא טפל ובטל אליו ודינו כמוהו. על כן חשוב אין גידולי מן הארץ כמוהו:

ד

ותדע לך דבית דינו כקרקע לענין אונאה ושבועה ועיין בש"ך חושן משפט סימן צ"ה. ואין קרקע הבית עיקר והוא טפל. אדרבה הבית עיקר. וכמה דינים בבית שאין בקרקע שתחתי'. מזוזה ומעקה ובתי ערי חומה ובתי חצרים. אלא שבית עצמו נחשב קרקע וגזירת הכתוב שאינו מטמא כהאי גוונא. ומים קודם שנתלשו גם כן אינם מקבלים טומאה. אבל מרשב"ם למדנו שהטעם משום שבטל אל הקרקע שמחובר בו. ואינו אוכל כמו הקרקע שאינו אוכל. וזה טעם צמקו או נתלש רובה. הואיל ואינו יונק ממנו. שוב אינו בטל אליו:

ה

וכעין ביטול זה דרשב"ם. ביטול זרע שנזרע אגב ארעא בבא מציעא (דף נ"ז.) בחטין שזרען ועדיין לא השרישו עבר עליהם העומר מהו למנקטנהי ומיכלינהו בעינייהו דשמא בטלינהו אגב ארעא ולא שרינהו עומר. והיינו דבטל אל הקרקע ולא חשוב עוד חטין. וגם לא השרישו שיחשב התחלת תבואה החדשה:

ו

אשר הקשית מזרועים ועומדים. אינו כלום שגם זרועים ועומדים אינם אוכל:

ז

אשר הקשית מירושלמי ערלה פרק ג' הלכה ו' דמבעי' לי' בדלעת אם תטבול למעשרות. ועוד מבעי' לי' לענין טומאה. ופשיט לי' מדשמואל תאנים שצמקו באיביהן כו' דמטמא

טומאת אוכלין. והמפרש פי' באיבעיא אם תטבול. אם חשיב מחובר ואינו טובל או תלוש וטובל, ולפי דבריי צמקו לכל מילי חשוב כמחובר (לבד לענין טומאת אוכלין וסכך] כמו לענין שבת. היה לו לפשוט גם בעיא זו מדשמואל דאינו טובל:

ח

אני אין לי ירושלמי אלא עם פי' הפני משה. והגי' אינה צמקה רק שלקה באבי'. ופי' הפני משה דמבעי' לי' אם השליקה טובל. דאש קובע או דילמא הואיל ומחובר הוא אינו טובל. ופשיטא לי' דשליקה כצימוק דשוב אינו יונק. ועל כן לענין טומאת אוכלין פשוט דמטמא, אבל לענין טובל פשיטא לי' דהוה כמחובר. [והוא כדבריי] ומכל מקום מבעיא לי' דאפשר טובל. ונראה פירושו לפי פרש"י קידושין ס"ב: בטעם אין תורמין דאינו ראוי לדיגון עיין שם בריטב"א. וזו דאש קובע כמו מירוח והוי דיגון ממש יטבול. מכל מקום מדברי ירושלמי ההוא ראי' לדבריי.

סימן פד

להרב ר' אליעזר נ"י.

א

מה שכתב על מה שכתבתי בס"ק כ"ד בספק מחובר למאן דאמר ספק דאורייתא התורה לקולא מותר לתולשו אף מדרבנן. דאפילו ימצא מחובר באמת יחשב מן התורה מתעסק ויפטור ואין כאן איסור מן התורה רק מדרבנן. ובדרבנן תולין שתלוש הוא ומותר. ועל זה הקשה כבודו מפרדות שאי אפשר להכיר בהם איזו מין אבותם ואיזה אמותם אסור להרביע זה עם זה. שמא זה אמו ממין זה, וחשיב מין זה דאין חוששין לזרע אב והשני אמו ממין אחר, וקשה למאן דאמר ספק דאורייתא מן התורה לקולא יהא מותר מן התורה דשמא שוים. ואפילו באמת אין שוים מתעסק הוא ופטור. ובדרבנן נתלה לקולא ששוים ויהי' מותר לגמרי. עוד הקשה מרבי יהודה דאוסר בגרירה דבר שאינו מתכוין ואינו אלא מדרבנן דמן התורה פטור דלא הוי מלאכת מחשבת כמו שכתבו רש"י ותוס'. ואם כן הוי ספק דרבנן שמא לא יעשה חריץ עד כאן דבריו:

ב

ובאמת קו' כאלו אין צריכם תשובה. דאף דהכלל ספק אחד בדרבנן שנים בשל תורה מותר. מכל מקום מצינו לפעמים דברים יוצאים מן הכלל כמו שכתב המרדכי פרק החולץ והובא בפר"ח כללי ס"מ ס"ק י"ח. ואוסיף אחת טמטום אינו מוציא את מינו במגילה. ויהי' אלו שהביא כבודו כיוצא בהם ג) אך באמת מפרדות לא קשה מידי

דבהרבעת כלאים ספק אסור מן התורה אפי' לרמב"ם. שהרי הסכמת אחרונים והחכם צבי מכללם [ואדמו"ר זצ"ל מגור אמר שהוא המאמר הנכבד מכל ספר חכם צבי] שכוונת הרמב"ם שכל מה שנכתב בתורה כוונתו ודאי ועל כן בקרבן שנכתב בתורה שיהי' תמים צריך שיהי' ודאי תמים. וע"כ הרבעת כלאים דנאסר מקרא דחקותי שחקקתי לך כבר דכתיב למנהו. ובתוס' חולין (דף ט'.) הוכיחו דמקרא דלמינהו נאסר כלאים. ובתוס' סנהדרין (דף ס') דאפילו למאן דאמר אין בן נח מוזהר על הרבעה והרכבה. מכל מקום לישראל נאסר מקרא דלמנהו. אם כן צריך שיהי' ודאי למנהו. ואף דכתיב בהמתך לא תרביע כלאים ודאי כלאים דוקא. היינו לחייב מלקות צריך ודאי דקרא דלמנהו הוא לאו הבא מכלל עשה. ואף דכתיב את חקותי תשמרו חקים שחקקתי לך השמר דעשה עשה:

ד

ואשר הקשה מרבי יהודה דגרירה, מי יימר שאינו קרוב לאיסור יותר מלהיתר. ואף בלא חידוש שלי דאף שאין לו מחשבה הי' ודאי אסור מן התורה כיון שע"י הספק נעשה דרבנן מחמת מתעסק חשיב ספק דרבנן. אך אף אם לא תאמר כן. הלא מפורש בגמרא ורש"י (דף מ"ו:) דגרירה הוי חופר כלאחר יד. ואם כן בפשטות הוי ספק דרבנן. ושבות כלאחר יד קיל משאר שבותים כנודע. ועל כרחך תאמר כמו שכתבתי או כדברי המרדכי או שקרוב לאיסור. ועיין בדין קרוב לפסיק רישא אם יחשב פסיק רישא באגלי טל מלאכת חורש סק"כ אות י"ב ס"ק כ"ב אות כ"ז ובתשו' ריב"ש סימן שצ"ד דאף שיזדמן להתיר באופן זר עדיין חשיב פסיק רישא. משמע משום רוב לאיסור לבד לא חשיב פ"ר. ויש לומר אף גרירה כיוצא בה שרוב פעמים עושה חריץ ולא הוי ספק דרבנן. ומכל מקום מותר לר"ש דלא חשיב משום זה פסיק רישא:

סימן פה

להרב ר' צבי יהודה נ"י.

א

אשר רצית ליישב הקו' מס"ק כ"ד אות י"ב מזה עוקר וזה מניח דאינו אלא דרבנן דאף דילפינן מקרא דכתיב גבי חטאת. אם כן מתעסק נמי יהי' רק דרבנן, וישבת על פי דברי תוס' פרק המצניע שכתבו בהא דלמעוטי זה עוקר וזה מניח וזה לשונם וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שני' לא צריך קרא אלא אהוצאה דהוה אמינא אהוצאה והכנסה קפיד קרא אפילו בלא הנחה. ועל כן גלוי מילתא היא דחיוב תלוי בהנחה עד

כאן תורף דבריך. עדיין אינו מיושב כל הצורך דאכתי יש לומר דלא מיעט בלא הנחה רק מחטאת:

ב

ועלה בדעתי לומר על פי יש מפרשים שבריטב"א באוכל נבילה ביום הכיפורים פטור אף אם נתנבלה ביום הכיפורים, דמכי אכל כזית נתחייב משום נבילה וחיוב יום הכיפורים אינו אלא בכותבת. והיינו דלא חל החיוב יום הכיפורים למפרע על כזית הראשון [ובתשו' ביארתי שרמב"ם פרק ד' משגגות הלכה א' סבירא לי' כן]. וע"כ אי אמרת דיש איסור דאורייתא בלא הנחה. אם כן כי הניח איך חל למפרע חיוב חטאת על ההוצאה. אלא ודאי קודם שהניח לא הי' איסור תורה כלל:

ג

ולר"ש כל שהו למלקות ולא אמרו כזית אלא לקרבן. לא תקשי שהרי חל על הכל שהו איסור מלקות. ואיך יחול עליו בגמר אכילתו למפרע להצטרף לחיוב חטאת. דיש לומר כפי' ריטב"א במכות. דטעם כל שהו אינו משום חילוק בין מלקות לכרת, אלא החילוק בין מזיד לשוגג דבמזיד אסור משום דאחשבי' ע"ש. ואם כן בשוגג לא הי' איסור כלל על הכל שהו:

ד

אך קשה חמץ שנאסר מחצות י"ד בעשה דתשביתו, איך יחול עליו בזמנו איסור כרת. ואף שכולל הנאה דבערב פסח אינו אסור מן התורה רק אכילה כמו שכתבו תוספות ורמב"ן במלחמות. אכתי מה נעשה לר' שמעון דלית לי' כולל ומוסיף. ועל כרחך כיון שהכל איסור אחד לא שייך אין איסור חל על איסור והכי נמי בנידון דידן:

ה

וגם דברי תוס' אלו סותרים לדבריהם עצמם (דף ג') סוף דיבור המתחיל שניהם פטורים דכאן כתבו דהוי אמינא שיתחייב אפילו בלא הנחה. הנה דהוי אמינא שיתחייב הראשון. ולעיל כתבו דעל ראשון לא סלקא אדעתן כלל שיתחייב. אך בפסחים (דף פ"ה.) לפרש"י שם משמע כדעת תוס' פרק המצניע דהכי איתא שם אמר ר' אליעזר המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח מאי טעמא הוצאה כתיב בי' כשבת. ופרש"י דגבי שבת וכל חיובי חטאת בעשותה כתיב בעושה כולה ולא העושה מקצתה. הנה דאי לאו קרא הוי אמינא דחייב בלא הנחה. שהרי מילתא דר' אליעזר אמרה דאי לאו דילפינן משבת הי' חייב בפסח אפי' לא הונח כלל בחבורה אחרת דנחשב הוצאה בלא הנחה וילפינן משבת דכתיב בעשותה דלא נחשב הוצאה בלא הנחה והוא כתוס' הנ"ל:

ו

אך מדברי הגמרא עצמה אין ראי'. דיש לומר בשבת פשיטא דאין חיוב בלא הנחה. דומיא דמשכן בעינן שהי' הוצאתם בהנחה. וקרא דבעשותה צריך לנגמרה המלאכה על ידי שנים [עוד יש לומר על פי פרש"י מכלתין (דף ג'.) שאין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה. ופטור דשלא כדרך ליתא רק בשבת דבעינן מלאכת מחשבת כדברי האחרונים באבן עזר. אך לפי מה שכתבתי באגלי טל בהפתיחה שיש חילוק בין שינוי בנפעל בין שינוי בפועל ליתא לתי' זה]:

ז

ומה שהוקשה לתוס' למה לא מיעט בשני אותיות יש לומר בפשטות, דאות אחת הוא על כל פנים חצי שיעור. ובלעדי כל אחד ואחד הי' חצי שיעור על ידי השני. נמצא שהוא לא עשה רק חצי שיעור. אבל בהוצאה בלא הנחה או בלא עקירה, אף חצי שיעור אינו ועל ידי כל אחד ואחד נעשה כל המלאכה דלולא הוא לא הי' כלום ח) אך הקו' משנים שעשאו למתעסק. יש לומר על פי הסוגיא דיומא (דף ע"ב.) אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה תלמוד לומר כו' ופרש"י עונש ואזהרתו סמוכים זה לזה כו' הנה דאי לאו קרא הוה אמינא מדסמוכים זה לזה כל שאינו בכרת אינו בלאו והנה בפרשת ויקהל שבת שבתון לד' כל העושה בו מלאכה יומת. והנה שבת שבתון עשה כהא דר"א ביום טוב שבתון עשה הוא, והנה מבואר דשנים שעשאו שנתמעט מחטאת והוא הדין מכרת [עיין תוס' שבועות (דף כ"א.) דיבור המתחיל ולא אמרו] וכל שכן ממיתת ב"ד דבתוס' מכלתין (ו':) דיבור המתחיל הא קמשמע לן דלא תני איסי אינו חייב על אחת מהן אלא אסקילה אבל חטאת חייב על כולם. כל שכן זה עוקר וזה מניח דפטור מחטאת דפטור ממיתת בית דין. גם בלאו הכי כן הוא מסברא. נתמעט גם כן מעשה דשבת שבתון הואיל העשה שבתון וחיוב מיתת בית דין סמוכין זה לזה בויקהל. והנה העשה דשבת שבתון והלא תעשה דלא תעשה כל מלאכה סמוכין זה לזה פרשת אמור. ונלמד דשנים שעשאו דליתי' בעשה דשבתון ליתי' נמי בלא תעשה דלא תעשה כל מלאכה. דבכל התורה חוץ מקדשים למדין למד מלמד. ודוקא לענין פטור מתעסק דלא שייך כלל במיתת בית דין דאינו אלא במזיד הוא דיש לחלק בין חיוב חטאת לאיסור עשה ולא תעשה ואתי שפיר ולא קשה מידי:

ט

ולא תקשי למה שכתבתי דכל דלא קרינא בי' כל העושה בו מלאכה יומת אינו בעשה ולא תעשה. דאם כן איסי ב"י דאינו חייב על אחת מהן מיתת בית דין ומכל מקום חייב

כרת. ועל כרחך דישנו בלא תעשה. לא קשיא שהרי גם מיתה בידי שמים קרינא בי' יומת כדכתיב בכל מיתה בידי שמים יומת. ובדאיסי שאינו מת בבית דין. וכרת הוא וזרעו והוא מומת בידי שמים, והא דלא כתיב ונכרת משום דבכל המלאכות חוץ מאותה אחת מומת בב"ד ושוב אין זרעו נכרתין. דפשוט דהמיתה בב"ד פטרתו מכרת ואפילו לקי נפטר מכרת. רק יומת דהוא בכל המלאכות. מומת בכל המלאכות בבית דין. ובדאיסי בידי שמים:

ו

וממוצא הדבר נשמע דהוא הדין זה יכול וזה יכול לר"י וזה אינו יכול וזה אינו יכול לר"ש אין איסור אלא מדרבנן. וכן מבואר ברמב"ם כמ"ש בעצמך דלא כמו שכתבת בשם חכם צבי ואין תחת ידי פה אטוואצק לעיין בו:

סימן פו

להרב הנ"ל. א) על מה שכתבתי בס"ק כ"ה אות ז' דזורע אף אם תמצא לומר הואיל שביטל הזרעים לקרקע יש בהם משום קוצר. מכל מקום כשנמלך הזורע ללקטן אתי דיבור ומבטל דיבור. כמו שכתבו תוס' סוכה י"ג: דבית שסככו בזרעים טהרו. דוקא בעשה שינוי בזרעים אבל הנחה חשיב מחשבה. ועל זה הקשית. דוקא לטהר בעי שינוי מעשה. אבל מעשה תחילה אין צריך שינוי מעשה דוקא. ועל כן הזריעה הוה שפיר מעשה שלא יוכל מחשבה לבטלו. והבאת ראי' לזה ואינה כלום כמו שיבואר. כתר לי זעיר. ב) אך לכאורה מוכח כן מדאמר בגמרא שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי. ופרש"י דרחמנא קרי' מעשה דכתיב יתן דהיינו בידים ואף על גב דמחשבה בעלמא דאפילו נפלו ממילא וניחא לי' הוה הכשר עד כאן לשונו. הנה דכי נתן מים בידים מקרי מעשה אף על גב דבהאי נתינת מים ליכא שינוי. מכל מקום חשיב מעשה שלא יוכל מחשבה לבטלו. ומינה יליף למחשבה דטומאה שגם כן לא יוכל מחשבה לבטלו. אלא אי אמרת דכל דלא הוי שינוי מעשה חשיב מחשבה ויכול מחשבה לבטלו. אם כן מה בכך דמחשבה דטומאה חשיב כנתינה בידים. הא נתינה בידים נמי מחשבה הוא:

ב

אך באמת אינו ראי' כלל. דכל ענין אתי דיבור ומבטל דיבור. היינו שלא יועיל הדיבור אחר כך כמו המקדש תוך שלשים וחזרה תוך שלשים. דשוב לא יועיל כוונתה להתקדש לו כדי שיחולו הקדושין לאחר שלשים. וכן העושה שליח לגרש דעל ידי הדיבור שעשאו שלוחו מהני אחר כך בשעת גירושין כאילו גירש הוא. ובשביל אמירתו עתה איני רוצה

מבטל מה שחשוב אחר כך שגירש הוא ודומה למוסר מודעא. אבל הלא תחילה נתרצה ועשה שליח לזה. שוב אמרינן אתי דיבור ומבטל ושוב הוי כמוסר מודעא. וכן מחשבה דטומאה דמקשה הש"ס דליתי מחשבה שלא ישתמש בו ויבטל מחשבה ראשונה שישתמש בו. אף שכבר חל תורת קבלת טומאה. מכל מקום כיון שאינו מקבל טומאה רק כל זמן שמוכן להשתמש בו. אבל עכשיו אינו עומד להשתמש בטל תורת כלי מינה. והרי אינו עומד להשתמש רק מחמת מחשבה ראשונה. ליתי מחשבה של עכשיו ויבטל זאת. ומעכשיו אינו עומד להשתמש ובטל תורת כלי מינה, ועל כן כל זמן שלא עשה שינוי מעשה מבואר בתוס' דחשיב מחשבה ובית שסככו בזרעים לא טהרו. היינו משום דאף שסככו במעשה. מ"מ הלא יוכל לסלקו מבית ולאוכלו. רק שחישב שלא יסלקו חשיב רק מחשבה. רק בעשה בו שינוי חשיב מעשה. אבל הכשר דבנתינת מים פעם אחת אפילו ניגב אחר כך מקבל טומאה. ואין צריך שום מחשבה שלא ינגב. ודאי הוי מעשה גמורה אף בלא שינוי. ואין ראי' מהא דמחשבה דטומאה:

ד

ואשר חשב להביא ראי' מקדושין ותרומה שאין יכול לבטל אחר שחלו. הם דברי תימה. כיון שכבר חלו איך יתבטלו על ידי שמבטל הדיבור. דומה לנתקרע הגט לאחר גירושין דהגירושין קיימים. וכל ענין אתי דיבור ומבטל דיבור. במקום שצריך עוד להדיבור בקדושין שיחול לאחר שלשים. בכלי שיחשב עדיין מוכן להשתמש. לא בזה. ועל כן בתרומה לאחר שתרם השליח אפילו מעשה אינה יכולה לבטל כמו שכתבו התוס' בקידושין בדיבור המתחיל מידי מחשבה. וזכורני (לא בבירור ואין הספרים תחת ידי פה] שמהרי"ט בחי' והאחרונים פלפלו לבאר דברי תוס' בקו' מה סלקא דעתם להקשות:

ה

ומצד הסברא כיון שהתוס' כתבו בסוכה וזה לשונם התם כשעשה בהם שינוי מעשה דבמחשבה לא סלקי מטומאה. מבואר דבלא שינוי חשיב רק מחשבה. הוא הדין שאין צריך מעשה לבטל. ויש ראי' לזה גם כן. דכיון דאתי דיבור ומבטל דיבור. הוא הדין דאתי מעשה גרידא בלא שינוי ומבטל מעשה בלא שינוי. ואם כן הא דאמר שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי. הפי' כשינוי מעשה. דאי כמעשה גרידא למה אינו עולה מטומאתו אלא "בשינוי" מעשה. ועל כרחך הפי' כשינוי מעשה. והעיקר חסר בדברי התי'. אלא ודאי בלא שינוי חשיב מחשבה וכשאומר כמעשה היינו שינוי מעשה ואין צריך לפרש. ובנידון דידן שאין איסור ליקח החטין אלא כל זמן שהן בטלים לקרקע שייך בזה אתי דיבור ומבטל דיבור:

סימן פז

לרב אחד. א) על דבר מה שהקשה בספר אגלי טל במלאכת קוצר ס"ק כ"ט בהא דמנחות (דף ע') אי דתליש ואכיל תלוש הוא ואי גחין ואכיל בטלה דעתו מהא דכתובות אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל ותירץ דיש חילוק בין תלוש למחובר, ותמהתם דקארי לה מה קארי לה הלא זה חילוק הגמרא שם:

ב

ספרתי הדברים וענה לי כי מעולם לא עלה על דעתו. מסוגיא זו לחלק בין תלוש למחובר. ולא מבעיא לפי' התוס' מנבילת עוף טהור הי' משום דבצים שבפנים הם מאוסים ולאו אורחא למיכלינהו ואף על פי כן לא אמרינן בטלה דעתו. הוא הדין דאי גחין ואכיל אף על גב דלאו אורחי' לא בטלה דעתו ומשני דבצים תלוש אורחא למיכלינהו עיין שם היטב. ובמחובר לא חידש התרצן כלום. ונשאר הסברא דמשום דאכילת מחובר על ידי גחין ואכיל בטלה דעתו, והוא הדין דבתלוש אי גחין ואכיל בטלה דעתו:

ג

אך גם לפרש"י דהכניס פיו למעיים ואכלם בפנים מקשה הש"ס דנימא בטלה דעתו. גם כן התירוץ דלא דמי הכניס פיו לפנים למחובר דגחין ואכיל. דהאי אורחי'. ומחובר דאכילתו על ידי גחין ואכיל לאו אורחי'. אבל תלוש דאמר שם דאורחי' לאו דאכלי' בגחינה. דאף שהכניס פיו למעיים. מכל מקום לקח המעיים עם הבצים לפיו ושם הכניס פיו למעיים ובודאי גם הכנסה זו הי' בסיוע ידיו כמובן. אבל מחובר דגחין ואכיל לאו אורחי' והוא הדין תלוש דגחין ואכיל לאו אורחי', כך הי' פשוט בעיניו בסוגיא זו עם פרש"י ותוס':

ד

ואמר לי שהי' לו עוד ראי' דגחין ואכיל בטלה דעתו ולאו אכילה הוא מספרי פרשת קרח שלמד נטילת ידים לתרומה מקידוש ידים ורגלים לעבודה. הוא הדין אכילת תרומה דעבודה הוא. ואף דבקידוש בעי רגלים גם כן. היינו משום שעובד עבודה גם ברגליו שעומד בהם על הרצפה. מה שאין כן אכילה שעובד רק בידיו ואי גחין ואכיל הוא אכילה. גם בידיו אינו עובד דאפשר בלא הגבהה. ואף אם אוכל בידיו אין העבודה אלא בפיו. וכמו שמחלק הש"ס באלו נערות כיון דאפשר לאכילה בלא הגבהה אין הגבהה צורך אכילה, אך לפי הש"ס מנחות דגחין ואכיל בטלה דעתו ניחא. דכיון דאי אפשר לאכילה בלא הגבהת ידיו מתחיל העבודה משעת הגבהה וכמו שכתבו תוס' ישנים

בכתובות שם דאי לא הי' אפשר לאכילה בלא הגבהה הי' מתחיל החיוב משעת הגבהה. כל זה הי' ברור בעיניו לולי הא דאלו נערות דחקתו. לחלק בין תלוש דגחין ואכיל למחובר דגחין ואכיל:

ה

אך שוב נדפס מחדש ש"ס ווילנא עם פירוש ר' גרשום מפרש קושיית הש"ס דסלקא דעתך בצים במעיים חשובים מחובר. ומשני דהאי תלוש ולא מקרי מחובר. ומדבריו מבואר דכל הטעם משום דמחובר. וכן נדפס מחדש רמב"ם עם פי' הרדב"ז שם מפורש דגחין ואכיל בתלוש אורחי' ובעז"ה כוון לדעתם:

ו

אך מש"ס מנחות עם פרש"י ותוס' אין זכר לחלק בין תלוש דגחין ואכיל למחובר דגחין ואכיל ותמיהתכם הי' בלי עיון כלל וכלל. ובאמת אין צריך לכל אריכות הזה ובקיצור כי בגמרא לא חילק בין תלוש דגחין ואכיל למחובר. דהא דנבילת עוף טהור לאו גחין ואכיל הוא

סימן פח

כבוד הרב החריף ובקי מו"ה אהרן נ"י אבד"ק יענדרזוב:

א

אשר הביא כ"ת מתוס' חולין דפיו טפי אורחי' משמאל דבחליצה בעי ימין, מכל מקום גידמת חולצת בשני'. אין ענין לכאן [רצוני לומר להא שכתבתי באגלי טל ס"ק כ"ט] דפסול שמאל לאו משום דלאו אורחי' רק גזירת הכתוב דבעינן ימין. ועל כן אמרינן דלא ממעט אלא שמאל היפוך הימין. דומה לזה בפרק ר' ישמעאל חטין שירדו בעבים מהו ממושבותיכם למעוטי חוץ לארץ הא דעבים שפיר דמי. אבל הא ודאי פיו לאו אורחי' טפי משמאל:

ב

מ"ש ליישב הא דמנחות דאי גחין ואכיל בטלה דעתו. מוכח דלתלוש בפיו ולאכול לאו אורחי'. ואמר כ"ת דאדרבה משם ראי' דחייב על תלישה. שאם הי' דרך אכילה לא הי' חייב על תלישה דבשעת אכילה לאו מלאכה כמו שכתב הטורי זהב גבי מציצת ענבים. אך משום שאינו דרך אכילה חייב על התלישה עד כאן דבריו:

ג

הנה גם לפי דבריו לא תי' על הקושיא כלום, דכיון שאין דרך לתלוש ולאכול הנה אין דרך תלישה כך. אך גוף הדבר דבשעת אכילה לא הוה מלאכה אינו בכל המלאכות רק בבורר. ולטורי זהב גם בדש כמו שיבואר:

ד

והראי' שהבאתי בס"ק ל"ה מהא דתן לה נייח. ואי לאו משום נייח הי' אסור שתהי' תולשת ואוכלת הוא ראי' ברורה. ומה שדחיתי בספרי משום מחמר דהוא משום לתא דידי' סיימתי ועוד חזון למועד. ובאמת לפמ"ש בעצמי במלאכת חורש ס"ק י"ב אות ד' דלענין איסור מחמר לא הי' מתיר נייחא דבהמה אך מכאן למדנו דמה שהבהמה אוכלת לדעתה אינו מחמר ואיסור שביתת בהמתו מותר משום נייחא דבהמה שזה שביתתה. ומנוחתה. ואי לאו משום שזה מנוחתה הי' אסור משום שביתת בהמתו. מוכח שגם לגבי דידה נחשב מלאכה:

ה

ומה שתירץ כבודו דסלקא אדעתא לאסור משום גזירה שיאכילנה בעצמו אך מדהתירה תורה בהדיא שוב אין יכולים חכמים לאסור כדברי טורי זהב בכמה מקומות עד כאן דבריו. עדיין הקושיא במקומה עומדת דאיך אפשר שזה כוונת התורה להתיר שתהא הבהמה אוכלת כיון דבעצמותה לאו מלאכה. וגזירה זו אין זכר לה בתורה. וכהאי גוונא מקשה הש"ס ריש פרק לולב וערבה אצטריך קרא למשרי טלטול. ופירש"י "עדיין" לא נאסר טלטול בעולם כו' שבשעת מתן תורה עוד לא נגזרה הגזירה, כל שכן בזה שלא נגזרה גם אחר כך. ולומר שכוונת התורה שלא יוכלו אחר כך חכמים לגזור. אם כן מה מקשה הש"ס. לימא דקרא אצטריך שגם אחר כך כשיגזרו חכמים. מכל מקום יטלו הלולב ביום ראשון. ודברי הטורי זהב הם במקום שהפסוק צריך לגופו מועיל ממילא שלא יוכלו חכמים לגזור. דוק בכל המקומות והוא כן:

ו

וראיתי למעלתו שכתב דבפסוק למען ינוח החיוב לעשות לה נייח. ואם הי' כן הי' דבריו צודקים. אך אינו כן ולשון 'מותר' להעמיד בהמתו על המחובר מורה על זה ולא מצינו בשום פוסק חיוב בזה. ובשלהי שבת בבהמה באה מן הדרך ומשא עלי' דאתי עלה משום צער בעל חיים דאורייתא לא שיהי' חיוב מחמת שבת לעשות לה נייח:

ז

והא דבשעת אכילה לא הוי מלאכה אינו אלא בבורר דאפילו סמוך לאכילה מותר אוכל מתוך פסולת ביד. אמרינן דבשעת אכילה ושתי' אפילו לסנן על ידי כלי מותר. ומינה דייק הטורי זהב גם בדש דמותר סמוך לאכילה היכי שכל דרך דישתה סמוך לאכילה כמו פציעת קליפת אגוזים לאכול מה שבתוכם אומר הטורי זהב דבשעת אכילה מותר בכל גווני. ובאמת דעת הר"א ממיץ אינו כן. אבל בשאר מלאכות אין שום היתר בשעת אכילה. ואם לא תאמר כן תפתח פה למינים בשתיית טוטין וטובה השתיקה:

ח

עוד כתב ליישב הא דמנחות משום דאכילת חטין חיין היא שינוי באכילה ולרבנן דרבי הכוסס חטה חי' פטור מקל וחומר, ואף דרמב"ם פסק כרבי. מכל מקום מצרף לשינוי דמחובר לחושבו שינוי גמור. אבל באתרוג וכיוצא אין שינוי דמחובר פוטרתו. עד כאן דבריו. ולדידי אין אכילת חטה חי' שלא כדרכה אלא יבישה. אבל לחה שעודה כרמל ודאי הוי כדרכה. דכשהיא לחה היא מתוקה כנראה בחוש. וברש"י פרק קמא דמגילה קמחא דאבשונא חטה כשהיא כרמל קולין אותה באור וקמחא מתוק לעולם, מבואר דחטה כרמל מתוקה. ומה שקולין באור מועיל שישאר הקמח מתוק לעולם [מיהו בבבא מציעא (דף פ"ט.) מבואר דהקלי' משוי לי' מתוקה] על כרחך חטה כרמל חשיב אכילה כאורחה. ואף לרבנן חייב, ומקרא מלא הוא ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו. היינו אפילו חטה או שעורה כברייתה כרמל כמפורש בכריתות (דף ה') ולרבנן למה יתחייב ואפילו לרבי בשעורה על כל פנים יפטור. וברמב"ם פרק ו' מהלכות מאכלות אסורות משמע דלאו דכרמל בכל מיני תבואה. אלא ודאי בכרמל אורחי' הוא. ואם כן בשבולת דודאי עקרה לאחר שהביא שליש וחזר ושתלה עודה לחה שאם יבשה לא תקלוט ועוד לא תהי' יונקת החטה ולאו זריעה הוא על כרחך שעודה לחה. ואם אכלה גם כן כשעדיין לחה וכרמל הוי אכילה כאורחי':

ט

והנה מעלתו לפי דרכו הוקשה לו דאכתי משכחת תרומה במחובר בזתים וענבים. וניחא לי' דשמא בברייתא מפורש דבתבואה מיירי. דברייתא אין יודעין היכן הוא. ואני לפי דרכי בלמדי מנחות ציינתי שהיא במעילה דיליף שמחובר אין מועלין. חטא חטא מתרומה מה תרומה ליתא במחובר. ומדלא מוקי לה בזתים וענבים מכלל דפטור במחובר בכל גווני:

' עוד רצה ליישב לשיטת הפוסקים ובכללם רמב"ן על התורה זתים וענבים אינם חייבים מן התורה. ידע מעלתו כי בשיטה מקובצת בבא מציעא מביא הרבה מפרשים ובתוכם הרמב"ן דזתים וענבים חייבים מן התורה. אך אפילו להסוברים פטורים. היינו שאינם חייבים. אבל מכל מקום אם תרם חל על המשקה שם תרומה. רק שאינו מחוייב המשקה בתרומה, דמשקה לא נגמרה מלאכתו. ומשנה שלימה שנינו שאם תרם שמן על זתים והוא הדין להיפוך תרומתו תרומה, ולא תני ויחזור ויתרום על השמן דמדאורייתא הוה לי' מן החיוב על הפטור ור' עקיבא איגר תרומות אות כ"א הניח בצ"ע ועל כרחך לומר כמו שכתבתי. ואף שתר"י כתבו דעל כן לא תקנו נטילת ידים לפירות משום דלא משכחת פירות תרומה דאורייתא ואפילו זתים וענבים כו' אף דלפי מה שכתבתי חל על המשקה שם תרומה. לא קשיא דכיון דקיימא לן משקין מיפקיד פקידי לא נטמא המשקה כמפורש פסחים (דף ל"ג:) ברש"י דיבור המתחיל משקין מפקד פקידי. ועיין תוס' ריש פרק ז' בשבת בשם רבינו תם דאין חיוב פיאה אלא בדגן תירוש ויצהר דלא כתיב אלא בדגן זתים וענבים. הנה דקרי זתים וענבים תירוש ויצהר. היינו משום דבפיאה לא בעינן גמר מלאכה על כן נתחייב תיכף. וכיון דהכי הוא הרי משכחת חיוב ק"וח במחובר על המשקה שבתוכו. אלא ודאי בכל הפירות פטור במחובר:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן פט

ב"ה אור ליום ג' בשלח תרס"ו. כבוד חתן אחותי הרב המאור הגדול וכו' מו"ה יעקב נ"י אבד"ק נאשעלסק:

א

הבטחתיו להשיבו על הערותיו בספרי אגלי טל. מה שכתב על מה שכתבתי במלאכת קוצר ס"ק מ"ה דאין איסור משתמש בבעלי חיים ביום טוב חל על איסור עבודה בקדשים. ופקפק מעלתו משום דאין שני איסורים מסוג אחד. וכמו שכתב בספר ברוך טעם בענין אם הי' שבת והוציאו חייב דהוצאה ואכילה שני סוגי איסורין ולא שייך בי' אין איסור חל על איסור. ב) לא כן הדבר. ולאו משום מיני איסורין מחולקין. רק שהם פעולות מחולקין הוצאה אכילה. אבל מה שזה משום קדשים וזה משום שבת אינו מחלק הפעולות. רק האיסורים. והאוכל נבילה ביום הכיפורים יוכיח. דלר"ש פטור דאין איסור חל על איסור. ומה שכתב בשם ספר בית אברהם ספר זה אין אתי. ומה שכתב בשמו קשה ההבנה. מה שחלק בזר ששימש משום שהותרה לכהן מה בכך. ובנידון דידן משתמש בקדשים

ומשתמש בבעלי חיים פעולה אחת. התשמיש. ואם שזה לשון תשמיש וזה לשון עבודה. זר ששימש בשבת נמי זה לשון מלאכה וזה לשון עבודה וזה פשוט:

נ

מה שכתב על מה שכתבתי דאיסור תשמיש בבעלי חיים קל דאינו אלא שבות ועבודה בקדשים דאורייתא. וכתב דיש לומר שבות דתשמיש בבעלי חיים חמיר דאין לו היתר. מה שאין כן איסור קדשים יש לו היתר בשאלה. וכהא דטומאת בשר חמור דאין לו טהרה במקוה וטומאת גברא יש לו טהרה במקוה. התם שניהם של תורה רק שזה עונש חמור. אבל דאורייתא ודרבנן אי אפשר לומר שהדרבנן חמיר. ד) אשר השגתי על הצמח צדק שכתב דאיסור ביצה שנולדה ביום טוב חל על איסור טריפה בכולל שאר דברים המוקצין. והשגתי דשאר דברים המוקצים נאסרו תחילת יום טוב ובשעה שנולדה ביצת הטריפה לא חל על שאר דברים. וכתב ששמע עד מפי עד. תירץ על קושיא זו מהגאון זצ"ל מטשעכנאווי שאמר דבר חדש דאיסור התלוי בזמן האיסור חל בכל רגע. חדש זה צריך עומר ראיות להכשירו. וחמץ בפסח שחרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו וחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה תיובתי'. דאם איתא שהאיסור חל בכל רגע גם חרכו לאחר זמן יהי' מותר. דלאחר שחרכו אין האיסור יכול לחול. אלא אם כן תאמר שבאמת חל מתחילת יום טוב על כל יום טוב. אך אחר כך חל גם כן איסור. לענין מה יחול כיון שאינו רק אותו איסור:

עוד לו במלאכת זורה לקמן סימן ק"ז. ובמלאכת בורר בסימן קי"ב.

סימן צ

להרב ר' אליעזר נ"י. א) על מה שכתבתי בס"ק מ"ה דבבהמת קדשים אין איסור רכיבה ביום טוב חל על איסור עבודה בקדשים, ועל זה השיב מעלתו דאף דאין חל מכל מקום מעלה עליו כו' ונפקא מינה לקוברו בין רשעים גמורים. ואם כן על כרחך איסורא איכא. הנה רואה בצמח צדק בספק טריפה שנולדה ביום טוב הוצרך לבוא משום דחל באיסור כולל ולא משום דמעלה עליו. אך משום דבגמרא לא מצינו אלא בחייבי כריתות אף כשאינו חל וקליש איסורא. מכל מקום מהני לקוברו בין רשעים גמורים. אבל לא באיסור דרבנן שאינו חל לא נשאר כלום:

בפרט לב"ש. משמע דכר"ש סבירא לי'. דלית לי' הא דלקוברו בין רשעים גמורים דהא לית לי' כולל ומוסיף כר' שמעון. ומשמע קצת דבהא נמי כר' שמעון סבירא לי' כיון דחזינן דמיקל באיסור חל על איסור כר"ש:

ב' מה שיישב דברי הצמח צדק הנ"ל שהקשיתי דקל על חמור אינו חל בכולל. ותירץ מעלתו דמשכחת ביצה טריפה דרבנן בנגמר הביצה קודם שנעשה טריפה. הנה לא עיין בצמח צדק שדחה דברי תלמידו ואם איתא שאין דברי צמח צדק אלא בדרבנן. אם דברי תלמידו נכונים בדאורייתא דהכי פשטא דמילתא דביצה טריפה:

סימן צא

לר' צבי יהודה נ"י. א) אשר הוקשה לך למה שכתבתי בס"ק מ"ז אות ג' מריטב"א דלוקח ממנו חשיב משתמש בו כמו הנותן עליו. ועל זה הקשית ממתניתין דפרה עיקרן מאדים וראשן משחיר גוזז במספרים ואינו חושש ויהי' הגוזז שער מאתה כנותן עלי' דמפסלה בעבודה. וזה לא קשיא. דבריש פרק אלו דברים דמקשה הש"ס והא עביד עבודה בקדשים כתבו התוס' בשם ירושלמי דלצורך הכשר דקדשים לא חשיב עבודה בקדשים. ובירושלמי דמינה ילפינן לפרה דלצורך הכשירה לא מפסל ואפילו לש"ס דידן דלית לי' הא דירושלמי. יש לומר משום דסכין חזי למידי אחרינא גם כן. מה שאין כן בזה דלא חזי מיעוט שערות אלו ואינו רק להכשירה דפרה:

ב

ואשר הקשית דמה צריך לאו דלא תגוז תיפוק לי' מלא תעבוד. כיון דנוטל ממנה כמניח עלי' ומניח עלי' הוי עבודה. הנה ברש"י סוטה (דף מ"ו) דיבור המתחיל א"ר כו' שלא בשעת עבודה ודיבור המתחיל אלא בשעת עבודה. דבשעת עבודה היינו המניח עלי' למשוך דוקא. אם כן המניח צמר עלי' שלא למשוך לא חשיב עבודה. כל שכן הנוטל ממנה. ואמנם שדעת הר"ש במסכת פרה אינו כן. שפי' בשעת עבודה דניחא לי'. מכל מקום לא קשיא על ריטב"א קידושין ואינך רבוותא. ואני לא הוכחתי מקידושין רק להוכיח מה כוונת ריטב"א עירובין:

סימן צב

להרב ר' אליעזר נ"י. א) אשר הקשה על מה שכתבתי בס"ק נ"ז על פי דברי ר"ן פרק קמא דסוכה דשני הלכות למשה מסיני כאחד לא אמרינן ופרוץ כעומד מותר הלכה למשה מסיני על כן לא אמרינן לבוד ופרוץ כעומד כאחת. על זה הקשה כבודו דאם כן אניגרא נמי שני הלכה למשה מסיני כאחד דפחות מג' כארעא סמיכתא מטעם לבוד ופרוץ כעומד. הנה דברי הר"ן קשיין מפרק קמא דעירובין (דף ט') אמרינן לבוד וחביט כי הדדי. וכמדומה לי שר' עקיבא איגר ז"ל נתקשה בזה [ואני בכפר בלא ספרים הנצרכים]

ואני רגיל לפרש דברי הר"ן כך. דהנה הר"ן כתב זה אהא דמיעטו בצדדין [לאויר שלשה] מן הצד למאן דאמר אין לבוד באמצע אסור. וכתב הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה ויהי' לבוד מן הצד משום דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד ביחד. ויש לפרש משום שלא נוכל לומר לבוד רק על ידי דופן עקומה. דבלא דופן עקומה הוה לי' לבוד באמצע ולא נוכל לומר לבוד רק על ידי שני הלכות למשה מסיני. והא לא אמרינן. אבל בהא דלבוד וחביט כל אחת, נוכל לומר בפני עצמו. רק להכשר הקורה צריך שניהם והא לא איכפת לן:

ב

והכא נמי נוכל לומר בפני עצמו דפחות מג' לשפת האניגרא כשפת האניגרא דמי. ונוכל לומר בפני עצמו. דאלו שבתוך האניגרא כאלו דבוק לאניגרא מכל הצדדים משום פרוץ כעומד רק להתיר הפחות מג' סמוך לאניגרא צריך שניהם והא לא איכפת לן. ודוקא בכותל אחד דלא נוכל לומר פרוץ כעומד רק מחמת לבוד דבלא לבוד הרי פרוץ מרובה. זה דומה לדברי הר"ן דלא נוכל לומר לבוד רק מחמת דופן עקומה ג) האומנם כי יש לפרש דברי הר"ן באופן שאפילו כותל אחד לא יהי' דומה לדברי הר"ן דיש לפרש כיון דלא אמרינן דופן עקומה אלא אם כן סמוך הדופן לסכך כשר בתוך ד' אמות. וסכך פסול מחברן. לפי זה יש לומר באויר ג' ברוחב מפסיק בין הסכך פסול לסכך כשר אין לומר כלל דופן עקומה ואף הסכך פסול הסמוך לדופן לא נראה אותו כאלו הוא נעקם ונעשה דופן. וע"כ במיעטו מן הצד ונשאר אויר פחות מג' בין המיעוט לסכך כשר אי אפשר לומר דופן עקומה בלא לבוד. דכל זמן שלא אמרנו לבוד הרי אויר מפסיק בין הסכך כשר. ועל כן כיון דכל זמן שלא אמרנו דופן עקומה לא נוכל לומר לבוד דהוה לי' לבוד באמצע. וכל זמן שלא אמרנו לבוד לא נוכל לומר דופן עקומה דאויר מפסיק. אם כן ממי תתחיל. רק לומר שניהם יחד ונעשה על ידי דופן עקומה ודופן עקומה על ידי לבוד הא לא אמרינן. אבל בנידון דידן בכותל הא נוכל לומר לבוד לבד. ולאחר שנעשה לבוד נאמר פרוץ כעומד לבד:

ד

אך מדברי הר"ן ריש סוכה דבאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה. וקשה ניחא גוד אסיק מחיצה ונעשה סמוך לסכך ונאמר דופן עקומה [ועיין בעל העיטור דהכשר אין דפנות מגיעות לסכך משום גוד אסיק. ואף שהר"ן אינו סובר כן. שהרי כתב דלמה דקיימא לן בנעץ קונדסין אפילו על שפת הגג פסול ובעמוד כרבא דבעינן מחיצות הניכרות לא משכחת גוד אסיק בסוכה. וקשה הא משכחת באין דפנות מגיעות לסכך דכשר על ידי גוד אסיק. אלא ודאי סבירא לי' דאין צריך בזה לגוד אסיק. מכל מקום היכי

שצריך לומר דופן עקומה נאמר גוד אסיק כדי שנוכל לומר דופן עקומה] אלא ודאי כיון שצריך לשני הלכות למשה מסיני כאחד לא אמרינן. ואף שנוכל לומר גוד אסיק בלא דופן עקומה כיון שלא נוכל לומר דופן עקומה בלא גוד אסיק חשיב שני הלכות למשה מסיני כאחד. והכי נמי בנידון דידן בכותל אחד:

ה

עוד נראה ראי' ממה שהלכה רווחת דשלשה על שלשה נפיק מתורת לבוד. ובריש פרק ז' דעירובין חלון ד' על ד' לר' שמעון בן גמליאל נפיק מתורת לבוד נאמר תחילה לבוד בצדדין באלכסון ושוב נאמר לבוד מן הלבוד והא לך הציור בסוף התשובה [אמר המגיה חבל על דאבדין] ועל כרחך דלא אמרינן לבוד הלכה למשה מסיני מחמת לבוד הלכה למשה מסיני הכא נמי לא אמרינן פרוץ כעומד הלכה למשה מסיני מחמת לבוד הלכה למשה מסיני:

סימן צג

לר' שלמה דוד נ"י. א) אשר הקשה לי בס"ק נ"ט בפנים בהוקשו קצת דינו כאילן הא על כרחך אין לו דין אילן דאם כן אפילו קודם שהוקשו קצת נמי יאסר דהא אזלינן בתר בסוף ועל כרחך דאינו אילן רק דאית בי' שמא יקטום ואם כן איך סתים הרי היא כאילן. הא בשאר תשמישן דלית בי' שמא יקטום מותר כמו שכתב הריטב"א ז"ל. הוא דקדוק קלוש. דריטב"א לא חילק בין תשמיש לתשמיש רק אמר כיון דכבשינהו מבעוד יום. תו ליכא למיחש שמא יקטום ואנן לא איירינן בכבשינהו:

ב

מה שהקשה על הדמיון קנים שסופן להקשות לגידין שסופן להקשות. הא התוס' כתבו דר"ל מודה בראשי כנפים וחסחוסין משום שיש להם טעם בשר יותר. ומנא לי' שהקנים ברכותן אין להם טעם מאכל יותר. אינו כלום. שהרי מפורש שם בברייתא שממנה הקשו התוס' לריש לקיש דטעם ראשי כנפים וכו' משום דנאכל בשור הגדול בשלקא. וזה לא שייך בנידון דידן שאפשר אף על ידי שליקה יתרככו אף לאחר שיתקשו לא יועיל דוקא בשר שהכל צריך תיקון ואף גדי רך צריך צלי או בישול ובשור צריך תיקון יותר. על כן לא בטל תורת אוכל מיני' בעודו רך דרכותו במקום שליקה שאחר כך. מה שאין כן בנידון דידן. בשגם דהכא לאו באכילה תלוי:

ג

מה שהקשה מה שכתבתי באות ס' בקלחי כרוב דירקות הוא אף לאחר שיתקשו אין שם אילן עליו וכתבת בשם הריטב"א בקנים קשים דינם כאילן. זה לא שייך בכרוב דאוכל הוא ונטעי אדעתא דפוגלא וכי פרי שיתקשה יחשב אילן:

סימן צד

ב"ה א' ואתחנן רס"ח. ידידי ר' זבולון נ"י מווארשא. א) את אשר הוקשה לו אהא שכתבתי בס"ק ס"א אות ו' דריטב"א פרק ג' דמכות כתוס' פרק ב' דשבועות. הרי התוס' כתבו כיון דתחילת לבישה על ידי מעשה ובריטב"א לא נזכר מזה רק מה שעומד בלבושו ואינו פושט עד כאן דבריו:

ב

הנה בתוס' כתבו וחשיב השהי' כמעשה כיון שתחילת הלבישה על ידי מעשה [באגלי טל הועתק דברי תוס' שהי' במעשה בבי"ת. והוא טעות סופר והוא בכ"ף כ"ה בכל ספרי הדפוס וכן העתיק במשנה למלך] והנה מבואר בדבריהם שני הטעמים שתחילתו על ידי מעשה וטעם שני השהי' היינו מה שאינו פושט. ומה שתחילתו על ידי מעשה מחשיב השהי' היינו מה שאינו פושט כמעשה. אך בריטב"א בשם התוס' רק מה שעומד בלבושו ואינו פושט. ובנזיר שהביא ריטב"א משום שאינו יוצא ובתוס' נזיר שהועתק שם באגלי טל חשיב מעשה מה שאינו יוצא משם. והוא כדברי ריטב"א. ולא נזכר שם מה שתחילת ביאה שם על ידי מעשה. מכל מקום במשנה למלך פרק ג' מהלכות בית המקדש העתיק דברי תוס' נזיר הנ"ל וכתב עליהם וזה לשונו ולא חייבוה מלקות אלא משום שאינו יוצא משם. ואף על גב שאינו עושה מעשה במה שאינו יוצא משם הואיל ותחילת ביאתו על ידי מעשה. הנה דאף שלא נזכר בדבריהם מתחילת ביאה. מכל מקום פשיטא לי' למשנה למלך שהטעם משום שתחילת ביאתו הי' על ידי מעשה:

ג

ובלאו הכי אין שום סברא להחשב מה שאינו יוצא מעשה. רק משום תחילת ביאתו. וכדברי תוס' שבועות. אמור מעתה שגם דברי ריטב"א בשם תוס' שכתב דהוי מעשה מה שאינו פושט [ובנזיר מה ששוהא שם במזיד] והוא כדברי תוס' נזיר ממש כוונתו גם כן משום שתחילתו הי' במעשה:

ד

ועוד ראי' שדברי ריטב"א רק משום שתחילתו הי' במעשה. מדברי הכסף משנה סוף הלכות כלאים. שבהלכה ל' העתיק דברי ריטב"א פרק ג' דמכות בשם התוס' להלכה. ובהלכה ל"א בהא דהמלביש אחר כלאים אם הי' הלובש מזיד הלובש לוקה. הקשה והא לאו שאין בו מעשה הוא. [ותירץ משום שאי אפשר להלבישו אלא אם כן מסייע מעט. משמע שאם העלה על חבירו כלאים בלי סיוע הלובש. הלובש פטור] ואי כוונת ריטב"א מה שהוא לבוש ואינו פושט לבד חשיב מעשה. מה קשה לו הא הוא לבוש ואינו פושט. ואף אם נדחוק לומר דמשמע אפילו פשט תיכף אחר כך נתחייב בלבישה. אכתי מה קשיא לי'. הלא בידו הי' למונעו מלהלבישו [והרי תי' משום שלא הי' יכול להלבישו בלי סיוע. וכל שכן שלא הי' יכול להלבישו אם הי' מונעו ונאמר דמשום שהי' בידו למונעו ואינו מונע ולבוש חשיב מעשה. וקל וחומר. מה התם שלבוש מכבר. ומה שלא פשט הי' רק שישאר לבוש כבתחילה חשיב מעשה אף שלא חידש לבישה חדשה. כל שכן מה שעל ידי שאינו מונע הוא לבוש מחדש דחשיב מעשה:

ה

ואין לומר עוד כיון דעל ידי שלא מנעו מלהלבישו לא הי' לבוש רק על ידי חבירו שהלבישו. ונהי דמה שלא מנע חשיב מעשה. מכל מקום נעשה על ידי שניהם פטור. ליתא דהא זה אינו יכול וזה אינו יכול אפילו בשבת חשוב. כל שכן לענין לאו שאין בו מעשה דאפילו מסייע לבד חשיב מעשה. אלא ודאי דברי ריטב"א אינם רק בשתחילת הלבישה על ידי מעשה. ועל כן בזה שהלבישו אחר. הוקשה לכסף משנה והוצרך לתרץ משום שמסייע. ובאמת אם העלה עליו בלי סיוע פטור אמר המגיה הנה הריטב"א הביא ראייתם מנזיר וכו' שהוא חייב על כל שהיי' ושהיי' אף על גב דלא עביד מעשה כיון דבכניסה או בפריעה עביד מעשה והוא שהה שם במזיד עד כאן לשונו. הרי מפורש דהחיוב משום מעשה דכניסה ולא משום השהיי' גרידא]:

סימן צה

מלאכת מעמר. לר' מרדכי נ"י א) דבר מה שהקשיתי בסק"ד על רש"י ריש פרק לולב וערבה במכשירי לולב שדוחין שבת לר' אליעזר ופרש"י לחותכו מן המחובר ולאוגדו. והקשיתי הא אגד דלולב אינו מעכב. ולכתחילה הא אינו דוחה שבת. והוא הדין במכשירי מצוה לכתחילה לר' אליעזר. ואי משום שכבר דחתה התלישה שבת. הא

בשבת גבי ציצין שאין מעכבין את המילה מוכח, דמשום ואנוהו אין דוחין שבת אף שכבר דחתה:

ב

ותי' כבוד תורתו על פי פירש"י עירובין (דף ק') בנתערבו מתן אחת במתן ארבע ר' אליעזר אומר ינתנו במתן ארבע פרש"י דאתי עשה דמתן ארבע ודחי לבל תוסיף דמתן אחת. ואף דאין העשה דמתן ארבע רק לכתחילה. הנה דסבירא לי' דאף לכתחילה דוחה ולא אמרינן דלא דמי לכלאים בציצית. הכא נמי דוחה הלכתחילה. ולא אמרינן דלא הוה דומיא דתמיד. ואף דעשה דואנוהו גרע דלא אמרינן בי' כבר דחתה. ובאות י"ג כתבתי דואנוהו כשאר לכתחילה. ואמרינן בי' כבר דחתה והוא הדין דדוחה הלכתחילה לר' אליעזר. תמהני דלפי מה שכתבתי אות י"ג הקושיא אזדא לה בלאו הכי כיון שכבר דחתה התלישה. וכל הקושיא הי' תחילה לפי מה שהוכחתי מציצין דואנוהו גרע משאר לכתחילה:

ג

אך מה שלמד מרש"י עירובין ליתא. דעל כרחך אין כוונת רש"י כעין עשה דוחה לא תעשה בעלמא דילפינן מכלאים בציצית. דאם כן מה הוכיח הש"ס מזה דירד. ובאילן אין עשה בירידתו ולא תעשה בישיבתו. רק הטעם דירד משום דלא עבר על תשמיש אילן רק פעם אחת. ואם ישב יעבור כל היום וממעט באיסורו [ועשה דוחה לא תעשה אינו משום מיעט באיסור דביבמות (דף ז'.) דלא תעשה חמור מעשה ואף על פי כן דחי] וזה טעם נמי לר' אליעזר במתן ארבע כיון דבין יתן במתן אחת בין יתן במתן ארבע יעבור בלא תעשה ירויח במה שיתן במתן ארבע שיקיים העשה. והכא נמי בירידתו ירויח שלא יעבור רק פעם אחת. ור"י סובר דמכל מקום טוב שלא יעשה מעשה. ור"א אינו סובר כן. וזה כתב רש"י כעין עשה דוחה לא תעשה ולא אמרינן שב ואל תעשה עדיף:

ד

מלבד זה אין לדמות לכתחילה דמתן ארבע ללכתחילה דואנוהו או אפילו ללכתחילה דיתור הווין. או לכתחילה דקצירת לילה. דעיקר מצוה ההבאה וקצירת לילה שירי מצוה וכן כל הנ"ל. אבל ג' מתנות דחטאת ומתן הב' בעולה ואינך. דהני מצוה גמורה נינהו ותדע דשירי דם שהקריבו בחוץ פטור ואלו המתנות שאחר מתנה ראשונה חייב עליהם בחוץ. ועיין זבחים (דף ל"ח:) אר"י אמר ר' פפא. ותדע שתוס' הקשו לר' יהושע ליתי עשה ולידחי לאו דבל תוסיף. ולא חי' משום דלכתחילה. ולא דמי לכלאים בציצית כמו בלכתחילה דקצירת לילה שכתבו משום דאינו דומיא דתמיד. א"ו כמו שכתבתי דהאי

עשה גמורה כנ"ל. ובאמת בגור אריה כתב משום שאם נתן במתן אחת כיפר לא שייך עשה דוחה לא תעשה. אך כוונת התוס' כמ"ש:

סימן צו

מלאכת דש. להרב ר' אליעזר נ"י. א) על מה דהקשיתי בסק"ו על תוס' ביצה (דף י"ג:) שכתבו התם מיירי לתלוש מן השבלים שהוא תולדה דדש והכא מיירי שכבר נתלשו מן השבלים אבל עוד הם בקליפתם החיצונה ולכן שרי ומשמע מדבריהם כי הסרת הקליפה מהגרעין לא הוה תולדה דדש. וקשה משבת (דף ע"ד) דכותש חטין להסיר קליפתן הוי תולדה דדש ותירץ כבודו דחילוק יש בין מפרק הגרעין מהקליפה זה דומה לדש וזה כותש עושה מעשה בקליפה ובגרעיון. מה שאין כן קולף עושה מעשה בקליפה לבד. והביא כן בשם ספר מגן אבות. ואינו פה אטוואצק תחת ידי לעיין בו. ומסברא אין הדברים נראין. דלכאורה בורר אוכל מפסולת לאכול לאחר זמן תיובתי'. אף שדרך לברור פסולת. מכל מקום בורר האוכל גם כן חייב. הכא נמי אף שדרך לפרק האוכל מהקליפה. מפרק הקליפה מהאוכל גם כן יתחייב:

ב

אך יש לחלק בזה שהרי בבורר התיקון הוא בהאוכל. ואם הבורר פסולת שאינו מעשה בדבר המתוקן חייב. כל שכן הבורר אוכל שעושה מעשה במה שמתתקן דחייב. רק אם כוותו לאכול לאלתר פטור. משום דהוי אכילה. אבל בורר לאכול לאחר זמן קל וחומר הוא. אבל בדש שהמעשה בהמתוקן אין ללמוד מזה שהעושה מעשה בקליפה לבד יתחייב:

ג

אך מהא (דף ק"ד:) שמחקו לתגו של דלי"ת ועשאו רי"ש חייב משום כותב אף שאינו עושה מעשה בהרי"ש רק בתג הסמוך לו. ועיין שם ברשב"א ובר"ן. וקצת יש לדחות דהתם משום שמצינו מוחק על מנת לכתוב חייב אף דהוי גרמא לענין כתיבה יעיין שם בר"ן. ועיין בראש"ש בבא קמא גבי זורה ורוח מסייעתו שעיקר זורה כך הוא על ידי רוח ובהכי חייבי' רחמנא. הכא נמי כיון דעיקר מוחק על מנת לכתוב היא על ידי גרמא. כן נראה משמעות הר"ן. מכל מקום הדבר קשה ללמוד כותב ממותק ושני אבות מלאכות הם. ומבעיר לר"י יוכיח דאינו אלא לאו. ומכבה שמלאכתו הוא עשיית גחלים להבעיר יש בו חיוב סקילה. ובירושלמי פרק כלל גדול הלכה ב' מפורש דאף כהאי גוונא הוה דש:

ד

ומ"ש עוד ליישב על פי דבריי במלאכת דש ס"ק ט"ו אות ה' בתירוץ הקושיא למה לא יתחייב בהשרת בתולים למאן דאמר מפקד פקיד משום מפרק לדעת הרמב"ם. ותרצתי דלא חשיב מפרק אלא בעושה מעשה בדבר המתפרק וכו' ולפי הבנתו בדבריי הוא כעין תירוץ ראשון כסברת המגן אבות. אך לא כוון יפה והשמיט סוף דבריי. וזה לשוני אבל זה אינו אלא כפותח פתח לפניו והוא העיקר. גם שם באות ז' כתבתי דברים אלו. וזה ודאי הוה גרמא. לא הקולף:

ה

עוד רוצה לומר דעל תולדת תולדה אינו חייב. ואף שהסוחט ענבים חייב והוא תולדה דדורך שהוא תולדה דדש. הדורך ענבים לכמה פוסקים הוי אב. עד כאן דבריו. מי המה הפוסקים אלה זולת רב האי ור"ח שכתבתי בפתיחה. וידוע שרוב הפוסקים ורמב"ם ותוס' מכללם דלא יליף מקרבנות. ורמב"ם בעצמו כתב סוחט תולדה דדורך. אף דלדידי' דורך הוא תולדה:

ו

אך מה שכתב ליישב על פי מה שכתבתי במלאכת בורר ס"ק י"ב בשם הפרי מגדים דתפוחים מותר לקולפן הואיל ואוכלן עם הקליפת. וכתבתי דהא דכותש חטין תולדה דדש אף אם תמצא לומר שאוכלין עם הקליפות משום דלטחינה לעשות ממנה פת קאי ואז מרקדין הקמח. אבל בקולף לאכול בעיני' הא בעינא דרך לאכול עם הקליפות. וכיון דלפי מחשבתו לא הוה מלאכה לא חשיב מלאכת מחשבת כדברי ר"ח בבורר לאכול לאלתר. המה דברים נכונים. אם תמצא לומר שחטין הדרך לאוכלן עם קליפתן. ומכל מקום לא יתיישב הקושיא על התוס' דהא התוס' בשעורין קאי שיש עלי' שתי קליפות חיצונה ופנימית ושעורה [כשהיא לחה. דיבישה אין דרך לאוכלה כלל] ודאי אין דרך לאוכלה עם החיצונה שקש בעלמא הוא. ובמנחות (דף ע':) שעורה הקליפה לאו אוכל כלל עיין שם, ולפי מה שכתבתי במלאכת דש סק"י אות ח' גם הקליפה פנימית אינה נאכלת לרוב בני אדם. מכל מקום יפה העיר בזה:

ז

עוד כתב ליישב כיון דאין דש אלא אם כן מכינו לברירה. וכיון דאין חיוב רק בשני אוכלין ופסולת מפסקת ויכול לקלוף אחד אחד ולאכול. לא מחייב משום דאפשר לקלוף בלא מלאכה עד כאן דבריו. אם כן הבורר פירות לאכילה מתוך פסולת תימא שאינו חייב דיכול לברור ולאכול אחד אחד. ובעיקר הדבר דהיכי דיכול לאכול בלא מלאכה

אינו חייב אף שכתבתי כן במלאכת בורר סק"י אות ד'. באות ז' השגתי על זה והבאתי ראי' להיפוך:

ח

גם מה שרוצה לחלוק על מה שכתבתי בסק"ו אות ג' דבדש שלא פרק כל הקליפות פטור כדברי הירושלמי בבורר. ואף גמרא דידן מודה. דוקא בורר שהמלאכה בפסולת חייב על מקצת פסולת שבירר. מה שאין כן בדש שהמלאכה באוכל. וכתב מעלתו דמכל מקום הקולף שעושה המעשה בהקליפות יתחייב. ליתא. כיון דבאב מלאכת הדש שבמשכן הי' המלאכה באוכל. אי אפשר מלאכת דישה בפסולת כיון שבמשכן לא כך הי'. ומה שחייב קולף משום שנתגלה האוכל ונעשה מלאכה באוכל. על כן אינו חייב אלא מגלהו ולא נשאר עליו קליפה.

סימן צז

כבוד הרבני מו"ה מרדכי ניסן נ"י בק"ק לאדז. א) דבר מה שהקשיתי בסק"ז אות כ"ה בהא דפטור על פציעת חלזון משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע. ובתוס' הטעם משום דבמשכן לא הי' דישה רק בגידולי קרקע. הא פציעת חלזון גופה הוי במשכן והי' במשכן דישה שלא בגידולי קרקע. ויישב מעלתו על פי מה שבארתי דברי רש"י שדוחק בידיו. דדוקא כהאי גוונא שעשה מעשה בדם. אבל החותך בסכין לא הוה מלאכה. ואפשר שכך הי' עושין במשכן וכמה דברים שהי' במשכן וליתנייהו מלאכה:

ב

זה אינו כלום שכל מידי שחשוב והי' במשכן הוי מלאכה והנפעל חשיב שהדם יוצא מכסויו. רק בזה יש להסתפק אם במשכן הי' בסכין. אם יתחייב גם כן אף אם עשה בסכין כיון דכהאי או יש לדמותו לשנים שעשאו שכתבו תוס' מכלתין (ג'.) ואף על פי כן פטור. לא ילפינן רק שהנפעל מלאכה. ומכל מקום הוא שלא עשה כולה. כמו כן בזה הנפעל מלאכה שהדם יוצא ממקום שהי' מכוסה. והוא מלאכה שכך הי' במשכן. והוא פטור כיוון שעשה על ידי גרמא שחתך החילזון בסכין ודם הפקוד בתוכו יוצא. או יש לדמותו לזורה ורוח מסייעתו דחייב אף דגרמא מכל מקום חייב. וביאור זה עיין במלאכת זורה סק"ד אות ה' דעל כרחך חשיב מעשיו. דאי לא לא הי' מועיל מחשבתו לשויי מלאכת מחשבת. והכלל כל שהי' במשכן הי' מלאכת מחשבת. והכי נמי בזה אם תמצא לומר דכיון שאינו עושה מעשה בגוף הדם חשיב גרמא ולא חשיב שהוא עשה

לא הי' מועיל מחשבתו ולא הי' מלאכת מחשבת. ואם כן אף אם פצע בסכין יתחייב אם תמצא לומר שבמשכן הי' פוצעין בסכין:

ג

ומכל מקום הדוחק בידיו פשוט שיתחייב אף שבמשכן הי' פוצעין בסכין ומכל מקום ילפינן משם שהנפעל מלאכה והנפעל חשיב שהדם יוצא ממקום שהי' מכוסה ויש ראי' לומ' דבתר נפעל אזלינן יצא בתר פועל. מהא דיליף בגמרא (דף צ"ב) ממשא בני קהת את הארון אף שהי' שנים שעשאו כמו שכתבו תוס' (דף ג'.) דבמשכן הי' שנים שעשאו שנים שנשאו את הארון ולגבי הנושאים לא הי' נחשב מלאכה דבשבת פטור ומותר מדאורייתא ומכל מקום ילפינן מינה שהנפעל מלאכה ואם אחד עשה כן יתחייב, הכא נמי אף שלגבי הפועל לא הי' מלאכה שעשה על ידי גרמא שפצעו בסכין והדם יוצא ממילא. מכל מקום נילף מינה שהנפעל הוא יציאת הדם ממקום שהי' מכוסה מלאכה. ואם דחק בידיו יתחייב:

עוד לו במלאכת זורה לקמן סימן ק"ח. ובמלאכת טוחן סק"ג לקמן סימן קט"ו. ובמלאכת לש ס"ק י"ד לקמן סימן קכ"ו וסימן קכ"ז ובמלאכת אופה ס"ק ל"ה לקמן סימן ק"ל:

סימן צח

להרב ר' אליעזר נ"י. א) הקשה על מה שכתב הרמ"א [הובא בסקי"א] שאם קלף אגוזים שני הקליפות ביחד הואיל והפנימית לבד מותר לקלוף מותר. לקלוף גם החיצונה עמה, והקשה יהי' מותר לקלוף החיצונה לבד הואיל ואפשר לפרוק עם הפנימית וכסברת הלבוש בקסמין, ליתא. דהאגוזים מצניעין לאוצר וצריך הקליפה הפנימית לשומר. וכל דישה באגוזים קליפה חיצונה לבד הוא משום דעכשיו חזי לאוצר דלאכילה אכתי לא חזי עד שיקלוף גם הפנימית וכן דישה בחטין אף שעדיין קליפתו שהם פסולת עליהם. רק משום שבדישה לבד חזי לאוצר ועיין מלאכת דש ס"ק כ"ח אות ט' י'. ועוד דאף שיקח גם הפנימית אין היתר רק לאלתר כבסוף סימן שכ"א. ואין היתר רק משום מלאכת מחשבת. ודומה לבורר אוכל מתוך פסולת לאחר זמן דחייב אף שאפשר לברור לאלתר:

ב

ומה שרצה לומר דבאמת אף אם פירק החיצונה והקליפת עץ שתחתי' ביחד גם כן אסור. ודומה לזה רבוי בשיעור גבי חולה שיש בו סכנה. דלהר"ן חייב חטאת ולאינך פוסקים על כל פנים שבות. והרמ"א שכתב מאחר שיכול לאוכלו בלא פירוק. הכוונה שהי' קיל איסורו שאפשר אינו אלא שבות עכ"ד. למה יאמר דברים כאלה שרמ"א יתן מכשול.

והוא אומר מפני שיכול וכבודו אומר שאסור ואפשר אפילו חיוב חטאת. והדמיון לרבוי בשיעור בחולה. לא דמי אפילו כי אוכלא לדנא. ואם תמצא לומר שנחשב כאן תוספת מלאכה לא הי' היתר להמתירין רבוי בשיעורא גבי חולה. דהתם מוסיף על המלאכה וס"ל דשוב אין נפקא מינה אם מגדיל שיעור המלאכה. אבל נידון דידן הא בפנימית אין מלאכה. והוא מוסיף החיצונה שהיא מלאכה. ודומה לחותך תלוש ומחובר יחד דחייב על המחובר. אך באמת אין כאן תוספות. ואין נפקא מינה בדש בשיעור הפסולת המקיפו. רק בשיעור אוכל שבתוכו. ועל כרחך כיון שמותר לשבור אגוז משום דזה דרך אכילתו להוציא הפרי מפסולת בשעת אכילה. על כן אף אם יש עוד פסולת המקיפו מותר גם כן. משום דזה דרך אכילתו להוציא האוכל מן הפסולת. מה נפקא מינה כמה פסולת יש דאין תוספות רק בשיעור האוכל:

ג

אשר כתבתי שם בקליפת אגוזים הדקה הדבוקה בו לאחר ששיבר העץ פשוט להתיר לקולפו דאם לא כן כל שכן ששבירת העץ יאסור. אלא כיון שדרך לשברו בשעת אכילה מותר. ותמה כבודו מה זו ראי' לפי מה שכתבתי דשייר קליפה אחת לא הוי דש על כן מותר לשבר החיצונה משום שיש תחתי' קליפה הדקה עד כאן דבריו. הנה אגוזים יבשים אוכלין גם הקליפה הדקה וחשיבה גם הקליפה הדקה אוכל גמור ואי אפשר לפטור המשבר החיצונה משום ששייר הדקה. וכן מפורש סק"י אות ז'. ודין אם מותר לקלוף הקליפה הדקה הוא ודאי באגוז לחה בתחילת גמר גדולו שבהם קולפין. ובזה חשיב הקליפה פסולת אם רוב עניים קולפין וכמדומה שהוא כן] ועיין שם אות ח'. ועל כן הבאתי ראי' משבירת האגוז היבש דעל כרחך ההיתר משום שדרך תמיד לקלוף בשעת אכילה כל שכן שקליפה הדקה אפילו בלחה מותר:

ד

אשר כתבתי בס"ק ו' לפטור במלילה. משום ששייר קליפת החטה ולא פירק כל הקליפות. ועל זה השיב מעלתו לפי מה שכתבתי במלאכת בורר דלאכול חטין חיים דרך לאוכלן אפילו עם קליפה. אם כן במולל לאכול לאלתר תיכף חיים לא נשאר עליו פסולת דיכול לאוכלן עם הקליפה. עד כאן דבריו:

ה

בזה תואנה הוא מבקש שלא כתב באיזה מקום במלאכת בורר כתבתי כן. ושם ס"ק י"ב כתבתי בזה הלשון אך אם תמצא לומר שהאוכלין חטה בעינה אינם קולפין כו' הנה שכתבתי כמסופק. ומסברא האוכלין חטין יבשים אינם קולפין וכשהם לחים קולפין.

כהא דר' ור' חייא דמקלפי להו כסי כסי. ומלילות שרכין הם כפרש"י פרק קמא דביצה אין דרך לאכול הקליפה אך אף אם האוכלין בעינם אוכלין גם הקליפה והוא מולל כדי לאכול בעינם. לא בטל מקליפה שם פסולת. כיון דאכילת חטה בעינה הוא שלא כדרכה והדרך לטחון ולרקד. ובטלה דעתו שחישב לאכול בעינה אצל כל אדם. רק לזה מהני דעתו שלא להכניס החטין לאוצר. בזה דרך כל אדם גם כן לפעמים שלא להכניס לאוצר רק לטחון ולרקד תיכף והוא אוכל תיכף בעינה. ועל כן מה שמחשב לאכול תיכף לא בטלה:

סימן צט

כבוד הרב החריף ובקי מו"ה אברהם נ"י מרוסישיץ:

א

דבר מה שהקשיתי בס"ק ט"ו על הרמב"ם דחובל משום מפרק מפ"ק דכתובות דם חבורי מיחבר או מפקד פקיד. ואי משום מפרק הלא מפרק תולדה דדש דודאי פקיד וחייב. ותרצתי דוקא אי מיחבר חשיב עושה מעשה בדם. וכתב כבוד תורתו שעשה סמוכין לזה מלשון רש"י כתובות (דף ה') וכוונת רש"י ז"ל לתרץ קושיא זו דשיטת רש"י ורמב"ם אחת בדין זה. עד כאן. ולא יכולתי להלום דברים אלו דאנה סבירא לי' לרש"י חובל משום מפרק. אדרבה רש"י כתב להדיא ריש פרק שמונה שרצים חובל משום נטילת נשמה:

ב

ואשר תרצתי ס"ק כ"ד אות יו"ד על פי מה שלמדתי מלשון ר"ח דאין חיוב דש אלא אם מכינו לברירה. על כן דוקא חולב שהחלב מפוזר בגומות. וכשחולב הוא מתברר מתוך הגומות. והוא כל שכן. אם מכינו לברירה חייב משום דש. כל שכן שבדישתו הוברר עכשיו. לכן חובל למאן דאמר מיחבר שהדם מפוזר בתוך הבשר. אבל למאן דאמר מפקד הדם פקיד במקום אחד ואין כאן ברירה או מכינו לברירה. אך הקשיתי על זה באות י"א מפוצע חלזון לר"י דחייב משום דש. אף שהוכחתי במלאכת בורר ס"ק י"א אות ב' דחלזון אחד קאי ואין כאן ברירה או מכינה לברירה ואף על פי כן חייב. ותרצתי דר"ח בזה לשיטתו דפסק כר' שמעון מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור והטעם דבעינן כעין אותו צורך שהי' במשכן. וכיון שבמשכן הי' מכינו לברירה אינו חייב באופן אחר. אבל לר"י דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה חייב אפילו אינו מכינו לברירה. והיינו טעמא דתנא קמא דפטר כיון דבחלזון אחד קאי ואין כאן ברירה ותנא קמא יש לומר כר' שמעון סבירא לי'. ואמרו לו חידשו דאין פציעה בכלל דישה כלל. דאין דישה אלא

בגידולי קרקע ואפילו בחלזונות הרבה דמברר הדם מבין החלזונות שמפסיקין בין דם זה לדם זה פטור:

ג

ועל זה הקשה כבוד תורתו דכיון דלר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב מחויב אפילו אינו מכינו לברירה הדר קושיא לדוכתא מכתובות. שהרי הרמב"ם פוסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב ומחויב אפי' אינו מכינו לברירה. לא ידענא מה קושיא דאטו משום דרמב"ם פוסק כר"י אינו יכול להיות הסוגיא אליבא דר' שמעון. ואם כוונתו כיון דסוגיא אזלא כר"ש היה לו לפסוק כמותו דהיינו שיקול הדעת כמו שכתב הרי"ף פרק שבועת הדיינין. הלא גדולה מזה רבא דהוא בתרא ומרא דכולה תלמודא כר"ש סבירא לי'. ואף על פי כן דוחהו הרמב"ם ז"ל מהלכה. ואם יקשה דהרמב"ם פסק מותר לבעול לכתחילה בשבת. גם הא לא תברא. דיש לומר משום דסבירא לי' להנאת עצמו צריך ומותר משום דבר שאינו מתכוין [אך לפי זה יש לומר כדעת הגהת אשר"י דאין היתר אלא אם כן מתכוון לבעול בהטי'. ויש לעיין בזה. אך אף אם תאמר כן אינו קושיא על רמב"ם ז"ל דיש לומר רמב"ם נמי כהגהת אשר"י סבירא לי' והעתיק לשון הגמרא כדרכו]:

עוד לו במלאכת בורר לקמן סימן קי"א עוד לו במלאכת טוחן לקמן סימן קכ"ד:

סימן ק

לר' מרדכי נ"י. א) במ"ש בס"ק י"ז אות י"ז לרמב"ם דחובל משום מפרק. למאן דאמר מקלקל בחבורה חייב. גם בדש מקלקל חייב שלא יהי' מפרק תולדה דדש חמור מדש עצמו. וכתב מעלתו שכן הוא בירושלמי פרק במה מדליקין דמקשה על ב"ק דמחייב בחובל אפילו שלא לצורך ומקשה דשחיטה אב אינו חייב אלא לצורך וחבורה תולדה חייב אפילו שלא לצורך. ומבואר דאי אפשר להיות תולדה חמור מאב שלה. אמת אמר שבירושלמי מבואר כדבריי ופשוט הוא. ב) ומה שהוקשה לו הירושלמי מנא לי' ששוחט אינו חייב אלא לצורך. ובגמרא דידן פרק אלו דברים מבואר למאן דאמר מקלקל בחבורה חייב גם שוחט כן. היינו דנפקא לי' לירושלמי מדקאמר חוץ מחובל. ולא אמר חוץ משוחט שהוא העיקר. שמע מינה שוחט פטור. ולגמרא דידן לא קשיא. כיון דטעם דחובל מקלקל חייב מדאיצטריך למשרי מילה. וכיון שהלימוד בחובל. על כן נקט חובל שהוא העיקר לחייב מקלקל ומיני' נפיק שוחט. ובירושלמי דלא מצינו טעם זה. אפשר דס"ל גמרא גמירי לה. ומדלא גמירי בשוחט שהוא העיקר שמע מינה שבאמת בשוחט

פטור וקשיא לי'. ועוד יש לומר על פי מה שכתבתי במקום אחר באריכות גדול ואין כאן מקומו:
דברי המברכו בבריאות השלימות שיוכל ללמוד כחפצו וחפץ הדו"ש הק' אברהם:

סימן קא

להרב ר' אליעזר נ"י. א) על מה שהוכחתי בס"ק י"ז אות ל"ה בהג"ה מש"ס כתובות דבלאו אורחי' לא מיפטר משום קים לי' בדרבה מיני'. דהוא הדין בכל מלאכה כלאחר יד. ואף שדעת רש"י במקלקל הואיל פיטורו משום מלאכת מחשבת אמרינן בי' קים לי' בדרבה מיניה. שמע מינה דלאחר יד גרוע ממקלקל. אף דטעם שניהם משום מלאכת מחשבת. ועל זה השיב כבודו. דיש לומר שלאחר יד דהוצאה גרוע משאר כלאחר יד. משום דבהוצאה גם תולדה לא הוי אם לא הי' במשכן. ולאחר יד לא הי' במשכן. דבר חכמה אמר. אף שיש להשיב דאם כן גם לכתחילה יהי' מותר:

ב

בטעם פטור כלאחר יד דמפרשים האחרונים באבן עזר משום מלאכת מחשבת ואינו מובן. וכתב כבודו עפ"י פרש"י ביצה מלאכת מחשבת מלאכת אומנות גם אנכי ידעתי מזה אך יען דברי רש"י בפשטות אינו מובן וצריכין ביאור רחב על כן לא כתבתיו:

סימן קב

להנ"ל. א) בס"ק י"ז באות מ"ז הקשיתי בהא דיונק ביום טוב שלא הותר אלא במקום צערא מאי שנא מהא דמוללין מלילות ביום טוב משום דהוי כלאחר יד. ויונק נמי כלאחר יד הוא. ותי' מעלתו דיונק אורחי' קצת ומלילה לאו אורחי' כלל. מי גילה לו רז זה. ופשטא דמילתא מלילה שכיחי יותר. וכמה ברייתות בענין מלילה. והיתכן שידברו כולם במה דלא שכיח כלל:

ב

מ"ש באות מ"ח לחלק בין מולל ליונק דביונק ביום טוב לא הותר אלא במקום צערא ובמולל ביום טוב הואיל כלאחר יד הוא הותר ביום טוב אפילו בלא צער. ותירץ כבודו על פי דברי באגלי טל דיש חילוק בין שינוי בפועל בין שינוי בנפעל. הכא נמי מולל חשיב שינוי בנפעל שהדרך שתצא התבואה מהקשין ומולל מסלק הקליפה והתבואה מחילא מתגלית עד כאן דבריו. הא דאמר דמלילה חשוב שינוי בנפעל נסתר מתוך דברי אגלי טל במה שפרש"י בדיבור המתחיל חכמה יתירה שאני והוה כלאחר יד ולא פי' כן תחילה

משום דשינוי בנפעל עדיף מכל אחר יד [אך למסקנא שאם הי' הפועל חכם הי' נחשב כדרכו. אך שינוי בנפעל מה שהפועל הדיוט כתב והוי כלאחר יד] ואם המלילה חשיב שינוי בנפעל למה קורא אותו כלאחר יד, ועוד נסתר מהמבשל בחמה עצמה דמותר לכתחילה משום דאין דרך בישול בכך. ופרשתי דאף דכל שלא כדרכו אסור לכתחילה הכא הוה שינוי בנפעל [עיין במלאכת אופה ס"ק מ"ד אות ג' ד'] ואם המלילה חשיב שינוי בנפעל גם בשבת יהי' מותר כמו לבשל בחמה:

ג

ומה שנדחק ליישב דיונק אורחי' טפי ממלילה, למה זה להכחיש המוחש. שבודאי מלילה אורחי' הרבה יותר מיניקה, ומה שכתב דחשיב אורחי' משום שהגונח יונק הם דברי תימה. שרוב בריאים. ומן החולים מיעוט שגונחים. ונוכל לחשוב הגונח מיעוטא דמיעוטא. והכלל בכיוצא בזה בטלה דעתו אצל כל אדם. ואפילו גבי גונח חשיב לאו אורחי'. וכן הוא בגמרא גבי גונח דחשיב יונק כלאחר יד. ואיך תאמר שבשביל זה יחשב אורחי' גבי בריאים. אלה דברי תימה:

סימן קג

להנ"ל. א) אשר כתבתי בס"ק י"ז אות נ"ה נ"ו נ"ז דאי אפשר לשחוט בהיתר מן התורה על ידי שנים ואמרתי למה דקיימא לן זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב אין פטור זה יכול וזה יכול אלא משום דלאו אורחי' בהכי. ולדברי אחרונים דפטור כל אחר יד משום דלא הוי מלאכת מחשבת. ולמה שכתב בתרומת הדשן שדעת תוס' לפסוק מקלקל בחבורה חייב ולא בעי מלאכת מחשבת כבש"ס כריתות. ואף כלאחר יד חייב. והוא הדין זה יכול וזה יכול וישבתי כן לדעת רבינו תם בעל התוס' והקשה מעלתו לפי מה שכתבתי במלאכת זורה לדעת התוס' בשנים שנעלו ואחד אינו יכול לנעול חיובו רק משום מלאכת מחשבת. ומשום מחשבתו חשיב כעשה מעשה בניצוד. והכא בחובל שלא עשה מעשה בדם אפילו הי' זה אינו יכול וזה אינו יכול כיון דלא בעי מלאכת מחשבת ולא אזלינן בתר מחשבתו פטור. כל שכן זה יכול וזה יכול עד כאן דבריו:

ב

אלה דברי שגגה. ואטו אנן בחובל קיימינן שחיובו משום הדם. אנן בשוחט קיימינן ואפילו לא יצא דם מששחט רוב סימנים חייב כיון דחשיב נפיק חיותו [כמו השולה דג משיבש בין סנפיריו חייב משום נטילת נשמה] והרי עביד מעשה בגופו. ומה שאמרתי דבשוחט לא בעי מלאכת מחשבת למאן דאמר מקלקל בחבורה חייב. היינו משום

דשוחט הוי אב, נטילת נשמה. וחובל תולדה. ואם הי' צריך בשוחט מלאכת מחשבת. כל שכן שהי' צריך בחובל תולדה מלאכת מחשבת. שלא והי' טפל חמור מן העיקר. וכיון דגלי קרא במילה דלא בעי בחובל מלאכת מחשבת. כל שכן שלא בעי בשוחט מלאכת מחשבת. אבל אין חיובו משום דם כלל:

ג

ואשר סיימתי דלרמב"ם מקלקל בחבורה פטור יכול לשחוט על ידי שנים. באמת לרמב"ם אף אם הי' פוסק מקלקל בחבורה חייב. בשוחט הי' פטור כיון דלדידי' חובל משום מפרק לא משום נטילת נשמה. ולא ילפינן מיני' לשוחט אלא למפרק ולדש כמ"ש שם אות ל"ד ושם בהגה"ה. רק כתבתי משום דפוסק פטור שהוראה זו מוסכמת. וחיוב חובל משום מפרק דעת יחידית:

סימן קד

להנ"ל א) מ"ש בס"ק כ"ז אות ג' ראי' שהתוס' כתובות פי' סוחטו לגופו כרמב"ם שמגלגלו לרכך ולא להוציא מים כלל. דאי כוונתו לסחוט רק שאין צריך למים. היינו מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא פסיק רישי'. וכתב מעלתו דאף אם תוס' כרמב"ם. עדיין לא יתיישב מה שהביאו מלהוציא ליחה דאי פסיק רישי' דלא ניחא לי' מותר למה לי' משום צערא. והא מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא עד כאן דבריו:

ב

לא קשיא דהתם לכאורה לא הוה פתח כלל דאינו מכניס אויר ומוציא ליחה. רק תוס' שבת צ"ד. כתבו משום דחזי להכניס אויר ולהוציא ליחה אם הי' צריך לכך. והוא אינו מכוין כלל שיהי' ראוי להכניס כו' ע"כ הוא רק פסיק רישי' וכן כתבתי במלאכת טוחן ס"ק ל"ח אות ל"ב. ויש להוסיף עוד דפשיטא להו לתוס' זה משום דאי הי' נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה לא הי' מותר במקום צערא. דמלאכה שאינה צריכה לגופה אפי' במקום חולי לא שרינן. כל שכן במקום צערא כבש"ס ע"ז גבי חושש בשניו וכמו שהארכתי שם. אלא ודאי חשיב רק פסיק רישי':

ג

מה שהקשיתי שם אות ד' על הבית יוסף למה לא ביאר מחלוקת רמב"ם עם רש"י. ותי' מעלתו דוקא רמב"ם דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה אבל אם למימיהן. להוציא מימיהן לעולם חייב. דמשמע אפילו אין צריך. אבל לדידן דמלאכה שאינה צריכה לגופה

פטור על כרחך למימיהן שצריך להם, ממילא לגופו הפי' גם כן שצריך לגופו עד כאן דבריו:

ד

גם לרמב"ם מי ניחא דהא המאן דאמר למימיהן חייב הוא ר' יוחנן. ור' יוחנן מוקי בפרק ב' (דף ל"ד:) הא דר' יוסי כר' שמעון ובפתילה שצריך להבהבה עסקינן. והרי"ף הביא הא דר' יוחנן. וכתב בעל המאור משמע מהא דקיימא לן כר' שמעון. ואם כן אף שרמב"ם פוסק כר' יהודה. מכל מקום ר' יוחנן כר' שמעון ואם כן מאי טעמא מחייב ר' יוחנן בלהוציא מימיהן:

ה

ואם תאמר שרמב"ם סובר שגם ר' יוחנן סובר כר' יהודה. אלא דסבירא ליה סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוה סותר. ועל כן מדר' יוסי פטר בכחס על הנר מוכח דכר' שמעון סבירא לי'. אם כן היה לו לרמב"ם לפסוק על מנת לבנות שלא במקומו הוי סותר. כיון דר' יוחנן אסקא לשמעתא הכי דהלכתא כוותי' אפילו לגבי רב ושמואל. ובסוף פרק א' כתב הסותר על מנת לבנות במקומו כו' משמע דשלא במקומו פטור, האומנם כי בפ"י כתב הרמב"ם הסותר חייב והוא שיסתור על מנת לבנות. ולא כתב על מנת לבנות במקומו. אך יש לומר שסמך על מה שכתב בפ"א. וכיון דעל מנת לבנות שלא במקומו פטור על כרחך דר' יוחנן נמי סבירא לי' הכי. ומה דמוקי ר' יוחנן כר' שמעון משום דסבירא לי' כר' שמעון. ומכל מקום מפרש למימיהן להוציא מימיהן. ועל כרחך דאין זה דיוק ואף שהוא פי' להוציא מימיהן. הפירוש גם כן שצריך להן כמו בכל מלאכות שחיובם כך רק בצריך להן. ואם כן גם לדידן נוכל לפרש כן ו) אך ראיתי לראש יוסף דרמב"ם פסק לבנות שלא במקומו הוי סותר מהא דפ"י. ולפי דבריו יש מקום לדברי מעלתו [וחידוש בעיני על הראש יוסף שלא הביא דברי הרמב"ם פרק א' על מנת לבנות במקומו]. מכל מקום עדיין אינו מספיק ליישב דברי הבית יוסף. שהבית יוסף לא דחה דעת רמב"ם במלאכה שאינה צריכה לגופה לגמרי שהביא דעתו בשלחן ערוך בפרט לפי מה שבארתי שגם תוס' הכי סבירא להו:

סימן קה

להנ"ל. א) אשר מבואר בדברי בס"ק ל"ג דג לצירו אסור כמו שלקות ומשמע אפילו לא נכבשו בחומץ. וכתב כבודו דבמגן אברהם ופרי מגדים וח"ש כתבו דוקא בכבושים בחומץ דיש שם משקה מעלמא עד כאן דבריו. הנה במגן אברהם משמע להיפוך מדהניח

דברי רי"ו בצ"ע והוה לי' לאוקמי דברי רי"ו בדג לבד שלא נכבש ודברי הפרי מגדים ות"ש לא ראיתי ולא שמיע לי ואין פה אטוואצק להספרים לעיין בהם. והדברים מרפסן איגרא שבגמרא אין זכר מכבישה. ונאמר דג לצירו דמשמעות ציר הדג לא חומץ הנבלע בו. אולי יאמר הטמאים לאסור צירן מיירי גם כן משקה הנבלע בו. ומביא לידי גיחוך. ואם כדבריהם מה מקשה הש"ס מדג לצירו לשלקות. מנא לי' לש"ס דהאי דג לצירו בנכבש כדי להקשות משלקות. אלא ודאי דג לצירו אף בלא נכבש דומה לשלקות:

ב

מ"ש בס"ק ל"ה אם באנו לומר דבשעת אכילה לא שייך מלאכה יקשה למה לי קרא דמותר להעמיד בהמתו על המחובר. ותרצתי דצריך קרא דהוה אמינא שאסור משום מחמר. ותמה מעלתו דבקרא לא כתיב שמותר להעמיד כו'. הנה אנכי בעצמי כתבתי ועוד חזון למועד וכתבתי כן להרב מיענדזיב* שרצה להחזיק בדברים אלו דבשעת אכילה לא שייך מלאכה וקרא לאיסור מחמר. והשבתי לו ככל מה שכתב כבודו. וסיימתי שאם יאמר בשעת אכילה ליכא מלאכה הוא פותח פה למינים בשתיית הטוטין:

*סי' פ"ח

סימן קו

מלאכת זורה. להנ"ל א) אשר תמה על מה שכתבתי בסק"א אות י"ב לדעת רש"י אין איסור לברור המרובה בטירחא. רק משום טירחא שרינן לברור הפסולת שאינו אוכל נפש וכתב על זה דכיון שיש איסור לטרוח בפסולת שאינו אוכל נפש ודוחין איסור זה משום טורח על כרחך יש איסור בטורח עד כאן דבריו:

ב

הנה הדקדוק אינו כלום דאף שאינו איסור בטורח אם אינו רוצה לטרוח הקילו עליו חכמים שלא יצטרך לטרוח. ועיין כיוצא בזה פרק ד' דעירובין שהקילו חכמים להיות כל החצר כד' אמות כדי שלא יצטרך לישב כל היום בד' אמות. אף שאין איסור לישב כל היום בד' אמות. אך בנידון דידן הדבר מוכרח שאין איסור בברירת המרובה בטורח. מהא דשלהי שבת דיחיב באגנא דמים ומשח. ומקשה לי' מדידה דלאו מצוה האיך שרי. והשיב מתעסק בעלמא הוא. ופרש"י שלא לצורך אלא לאיעסוקי עיין שם. וכאן דשלא לצורך הוא איך טרח במדידה שלא לצורך. אלא ודאי דמתעסק והא ניחא לי' להתעסק לא חשיב טורח. וכי אסרינן טירחא במה שעושה כן לצורך איזה סיבה. בזה אמרינן שודאי טורח הוא אצלו ועושה כן לאיזה סיבה. אבל זה שאין צריך כלל על כרחך אינו טירחא

אצלו ורוצה להתעסק, וכן בנידון דידן כיון שבידו לברור פסולת המיעוט בטירחא והוא בורר ואוכל המרובה בטירחא בודאי אינו טורח אצלו ורוצה להתעסק הרבה. ועיקר הדבר לא אני חידשתי זה רק מפורש בפרש"י בורר פסולת [פרש"י] אם ירצה ואמרובה בטורח קאי ואף אם הי' טעם איסור ברירת פסולת משום מוקצה יוכל לדקדק כן:

סימן קז

להרה"ג מנאשעלסק. א) מה שכתבתי בשם המאירי [הובא בסק"ב] שפירש הירושלמי דמחק אות וכתב אות אחת כגון שנטל לתגו של דלי"ת ועשאו רי"ש מצטרפת המחיקה לכתיבה לחיוב וכתב כבודו דעל כרחך הש"ס דידן אינו סובר כן. דבשבת (דף פ'.) הוציא שתי חצאי גרוגרות לשני רשויות פטור. והרי הוצאה והוצאה ודאי מלאכה אחת הן ואין חלוקין לחטאות. ומכל מקום אין מצטרפין כל שכן במחיקה וכתיבה עד כאן דבריו:

ב

הנה טעם שני רשויות משום שאינם במקום אחד ומחוסר קריבה בזה כמחוסר מעשה ואין ההוצאות חשובות הוצאה כגרוגרת כיון שאינם במקום אחד ובירושלמי ריש שבת מדמה לה לאוכל שני חצאי זיתי חלב בשתי אכילת פרס. או כאורג חוט בבגד זה וחוט בבגד זה עיין שם. ומה זה ענין למוחק אות אחת ויש במקומו לכתוב אות אחת ובצידו כתב אחת שאם יכתוב במקום המחק אות יהי' שתי אותיות במקום אחד. ויש כאן חשיבות שתי אותיות רק שתרצה לפוטרו משום חילוק מלאכות על זה אמרינן כיון דמיני דהדדי נינהו מצטרפין. וכן במחק תגא דדלי"ת. שבאותו תיבה הי' שני חסרונות יתיר דלי"ת וחסר רי"ש ויתר כחסר כאילו הי' חסר שני אותיות. ובנטילת התג תיקן כאלו כתב שתי אותיות על כן הוי חשיבות מלאכה:

ג

מה שכתב כבודו דהא דמאירי יש לדחות דיש לומר דמיירי בשגגת שבת וזדון מלאכות דאפילו שני מלאכות דלאו מיני דהדדי מצטרפין כיון דאין חלוקין לחטאות. זה יכול להיות. אך מה שכתבתי בזורה בורר ומרקד שמצטרפין זה בודאי אמת. שהרי מזורה יכולין ללמוד לבורר ומרקד שיהי' תולדה על כל פנים. וכן מבורר נוכל ללמוד זורה ומרקד וכו' רק משום שהי' כולם במשכן נתחלקו לג' מלאכות לחייב שלשה. אבל בשאין שיעור באחד. למה לא יצטרפו לאחת. כיון שכולם נוכל לחושבם תולדה לאחת מהנה. וכי בשביל שכולם הי' במשכן יפטור. ואם הי' זה כלל גמור דכל שחלוקין לחומרא מחולקין לקולא גם כן הי' אפשר לומר גם בזה שיפטור. אך מאחר שמצינו בתמחויין

ובנבילה וטרפה [וכן באיסורי נזיר] שחלוקין להחמיר ואף על פי כן להקל אין חלוקין. למה נחלוק זורה בורר ומרקד להקל:

ד

ובדינו של המאירי בשגגת מלאכות יש לעיין. דהנה בכריתות (דף כ':) דאפילו לר' יוסי דהבערה ללאו יצאתה מכל מקום על הכיבוי חייב חטאת. הנה דהבערה חלוק מכיבוי. כמו כן יש לומר חלוק כתיבה ממחיקה. מיהו יש לומר שאני מחיקה דמפורש במשנה המוחק על מנת לכתוב ובמכבה לא תנן על מנת להבעיר ובר"ן שכתב דחק תוכות בשבת חייב משום מלאכת מחשבת כמו מוחק על מנת לכתוב. ועיין ברא"ש בבא קמא (דף ס') גבי זורה ורוח מסייעתו דחייב משום מלאכת מחשבת. וכתב רא"ש דוקא בזורה שעיקר מלאכתו ברוח. והנה כתיבה אין עיקר מלאכתו בחק תוכות ולמה יתחייב משום מלאכת מחשבת. אך משום דמלאכת מחיקה עיקר משום שגורם לכתוב. והכי נמי מחייבנן בחק תוכות משום שגורם כתיבה, וזה אי כתיבה ומחיקה מיני דהדדי נינהו. אבל אם חלוקים לשתים גם להקל. למה יתחייב בכותב משום שמצינו כך במוחק. משמע קצת דאין חלוקין להקל ודברי המאירי בשם הירושלמי בכל גווני:

ה

אחר זה חפשתי בכתביי במלאכת כותב* ראיתי שפרשתי בעצמי דברי המאירי בשגגת שבת וזדון מלאכות. אך דבריי שם הי' כדי לתרץ קו' אחת. ואנכי הרואה עכשיו שבלאו הכי לא קשה:

*לקמן סי' ר"ו

סימן קח

לר' מרדכי ניסן נ"י. א) אשר הוכחתי [לעיל והובא קצת בסק"ד אות ה'] ממוציא משאוי למעלה מי' דחייב שכן משא בני קהת את הארון אף דהי' שנים שנשאו את הארון ולאו מלאכה הוא אל הנושאים. מכל מקום ילפינן מינה שהנפעל מלאכה. והקשה מעלתו דמה ראי' משם הא שנים שנשאו הארון הוי זה אינו יכול וזה אינו יכול דחייב לר' מאיר ור' יהודה ויכול להיות המימרא אלייהו עד כאן דבריו:

ב

הנה לא מסתבר לומר במימרא סתמות בלי מחלוקת לומר שהוא מחלוקת תנאים. וכל כהאי גוונא אומר הש"ס כתנאי. כל שכן בזה דבפרק הזורק בהא דמרשות היחיד לרשות היחיד ועובר ברשות הרבים עצמה ר' עקיבא מחייב וחכמים פוטרים. מדקתני ברשות

הרבים עצמה מכלל דלמטה מי' פליגי. ובמה אילימא במעביר למטה מי' הוא דמחייב הא למעלה מי' לא מחייב והאמר ר' אליעזר המוציא משוי למעלה מי' חייב שכן משא בני קהת עד כאן. ואי לר' שמעון פטור אימא ר' עקיבא כר' שמעון סבירא לי':

ג

ואי תימא דלא רצה לאוקמי כיחידאה. הואיל ר"מ ור' יהודה פליגי. הא לא תברא. דהנה טעם מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון. מפורש בפרק המצניע. דכתיב נפש אחת תחטא. לר' מאיר תרי מיעוטי נינהו דנפש אחת חד מיעוטא. אף דנפש לבד ממעט שנים. כמו במנחה דאינה באה שנים. הואיל כתיב בה נפש. מכל מקום אחת לא הוי מיעוט בפני עצמו דאורחא דקרא לאשתעויי הכי [עיין פרש"י ופיר"ח] וחד מיעוט למעט יחיד שעשה בהוראת בית דין. נשאר חד מיעוט לזה עוקר וזה מניח. אבל שנים שעשאו ביחד אפילו זה יכול וזה יכול חייב כן סבירא לי' לר' מאיר. ור' שמעון סבירא לי' תלת מיעוטי כתיבי. ולא אתא למעט יחיד שעשה בהוראת בית דין [ובזה נחלקו רש"י ותוס'. לרש"י סבירא ליה לר' שמעון. יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. ולתוס' סבירא לי' לר"ש גם כן שפטור. אך דלא צריך קרא ומסברא פטור] וחד מיעוט לזה עוקר וזה מניח ומיעוט שני למעט זה יכול וזה יכול ומיעוט שלישי למעט זה אינו יכול וזה אינו יכול. ור' יהודה סבירא לי' כר' מאיר בחדא וכר' שמעון בחדא סבירא לי' כר' שמעון דתלת מיעוטי כתיבא. וסבירא לי' כר' מאיר דחד מיעוט ליחיד שעשה בהוראת ב"ד. נשאר תרי מיעוטי חד לזה עוקר וזה מניח וחד לזה יכול וזה יכול. אבל זה אינו יכול וזה אינו יכול ליכא קרא למפטרי' ונשאר הדין דחייב:

ד

והנה ריש הוריות במשנה יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור ובגמרא זו דברי ר"י אבל חכמים אומרים יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב. ומסתמא קיימא לן כחכמים דחייב וכן פסק הרמב"ם. והנה קשה על הרמב"ם דפסק זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב כר' יהודה. דהא ר' יהודה סבירא לי' נמי דתלתא מיעוטי. אך דחד מיעוט ליחיד שעשה בהוראת בית דין. ולדידן דסבירא לן חייב על כרחך למעט זה אינו יכול וזה אינו יכול. וצריך לומר דמשום דאית לן למפסק כר' יהודה לגבי ר' שמעון מהפכין הסדר ונאמר דר' יהודה אית לי' תרי מיעוטא כתיבי כר' מאיר. אך בהא סבירא לי' כר' שמעון דליחיד שעשה בהוראת בית דין לא צריך קרא כגי' התוס', וכיוצא בזה כתב בלחם משנה בהלכות שגגות. אך זה ניחא לגי' תוס'. אך לגי' רש"י ור"ש סבירא לי' יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. וסברא זו דליחיד שעשה בהוראת ב"ד לא צריך קרא לית לי' לשום

תנא ולא הוזכרה בגמרא. ואם כן מוכרח לומר דסבירא ליה לר' יהודה תלת מיעוטי כתיבי. דאי תרי מיעוטי. כיון דסבירא ליה יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור. נשאר חד מיעוט. והיה לו לחייב בזה יכול וזה יכול. אלא ודאי סבירא לי' תלתא מיעוטי כתיבי. ולדידן דיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב. גם זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב. ואם כן מה מקשה אדר' עקיבא. הא מסתמא סבירא לי' לר' עקיבא כהלכתא. דיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב. וסבירא לי' כרוב התנאים ר' יהודה ור' שמעון דתלתא מיעוטי כתיבי. וליכא לשנויי דלא בעי לאוקמי כיחידאה. דאדרבה ר' מאיר דסבירא לי' תרי מיעוטי כתיבי יחידאה:

ה

ועוד אף לגי' התוס' ויש לומר דאית לר' יהודה תרי מיעוטי כתיבי. הא פרש"י הטעם דאורחא דקרא לאשתעויי הכי אף דאחת מיותר [דמנפש לבד ממעטינן כמו במנחה] וזה למאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם אף דמיותר. אך לר' עקיבא דסבירא לי' [סנהדרין (דף ס"ד:) ועוד בכמה מקומות הביאם בתוס' סוטה (דף כ"ד:)] לא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם דלאו אורחא דקרא לאשתעויי ביתור. ועיין סוטה (דף מ"ט.) משמת ר' עקיבא בטל כבוד התורה ובפרש"י שם. הא ודאי לדידי' תלתא מיעוטי כתיבי. וזה אינו יכול וזה אינו יכול פטור. וליכא למיגמר משנים שנשאו אלא ודאי לא תלי זה בזה. ואף דלגבי העושים לאו מלאכה מכל מקום לגבי הנפעל מלאכה הוא ו) ובענין מחלוקת רש"י ותוס' בגי' דרש"י גורס ור' שמעון סבירא לי' יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב והתוס' גורסים ליחיד שעשה כו' לא צריך קרא. והביאו ראי' לדחות גי' רש"י דר' שמעון סבירא לי' בהוריות יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור. והמג"ש דחה ראייתם בסוף דבריו. והביא ראי' ברורה לדחייתו מרמב"ם וראב"ד [ובתחילת דבריו הביא עוד ראי' לרש"י דר' שמעון סובר יחיד שעשה ב"ד חייב] ולשיטת רש"י נראה דהלכה כר' שמעון כיון דלר' יהודה תלתא מיעוטי כתיבי. והלכה כר"י לגבי ר' מאיר. וכל שכן הכא דר' שמעון קיים בהדי' דתלתא מיעוטי כתיבי. וכיון דקיימא לן יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, אית לן קרא לפטור זה אינו יכול וזה אינו יכול. ואף דבמשנה. דעת המחייבת נשנה סתם והפטור בלשון יחיד ור' שמעון פוטר הלא בהוריות סתם משנה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור ולא קיימא לן הכי. והא בהא תליא. ועיין ברוקח במלאכת צד צבי שנכנס לבית נעל אחד בפניו חייב שנים אסור והיינו פטור אבל אסור. ולא מפליג בין יכול אחד לנעול לאינו יכול כדמפליג במתני' לתנא קמא. משמע דפוסק כר"ש דבכל ענין פטור והוא כגי' רש"י. אך בפר"ח גורס כגי' התוס':

סימן קט

ב"ה יום ה' דמ"ה לפ"ק פה אטוואצק שלום לכבוד אהובי תלמידי החריף ובקי מו"ה ליב הירש נ"י:

מכתבך הגיעני ראיתי שאתה שוקד על חיבורי ומילתא אלבישייהו יקירא ראיתי שהערות באיזה דברים אמרתי להשיבך. א) במה שכתבתי בסק"ד אות ד' דאם הוא והרוח עשו מלאכה בזה אינו יכול וזה אינו יכול לא שייך לפטור גם לר' שמעון דטעם ר' שמעון מפורש בתוספתא דאין שנים חייבין על מעשה אחת וברוח לא שייך חיוב. והקשית על זה מהא דהושיט ידו לחצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציאם. דמקשה הש"ס מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים. ונימא דגם בזה עוקר וזה מניח פטור משום דאין שנים חייבים כו' ובשמים דלא שייך שפיר יתחייב עד כאן דבריך ב) ליתא מתרי טעמי חדא דלדידן דקיימא לן זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב על כורחין לית לן טעם זה. ואף על פי כן זה עוקר וזה מניח פטור. ועוד דבזה עוקר וזה מניח לא שייך כלל טעם זה לפי מה שכתבו תוס' דראשון פשוט שפטור דאין סברא שעל ידי שני יתחייב הראשון אם כן אין דנין רק על השני. ג) אשר הקשית על מה שהמצאתי מהתוס' דאין שנים חייבין על מלאכה. ובכלים לענין טומאת זב לא שייך זה. כוונתי הי' כמו שכתבת בעצמך כיון שדנין על שניהם ואי אפשר לומר ששניהם עשו. והכי נמי בכלים אי אפשר לומר ששניהם השכיבו הזב. ואשר כתבת סמוכין לזה מהא דחולין כ"ח: תרי רובי בחד מנא ליכא וכפרש"י ורשב"א שם. יפה אמרת ואמת אמרת חזק ואמץ בתורה ובעז"ה תיעשה כלי מוכשר לחסידות ויראת שמים כנפשך ונפש הדו"ש הק' אברהם:

עוד לו במלאכת האופה לקמן סימן קכ"ח:

סימן קי

מלאכת בורר. להרב ר' אליעזר נ"י. א) מה שחדשתי בסק"א אות י"ג דכשאינו מלאכה במעשיו לבד רק בצירוף מחשבתו להניח לאחר זמן פטור. דמחשבה גרמא הוא. ומכח המעשה לבד אינו מלאכה ומותר. והקשה כבודו. דאם כן הא דסוחטין בפגעין ועוזרדין פרש"י דוקא שסוחטין למתק הפרי. אבל אם סחטן למשקה. כיון דאחשבינהו הוי לי' משקה. והא בסתמא ודאי אמרינן דלמתק הפרי. כיון דכל העולם אין סוחטין רק מחמת מחשבתו למשקה והוי לי' גרמא. יפה העיר:

ב

האומנם כי יש לומר דאי אפשר למעשה בלא מחשבה תחילה. וכשחישב לסחוט למשקה. שוב אף יסחוט סתם נעשה משקה במחשבתו תחילה אך הא ליתא. דבנדה (דף נ') מחשבת חיים לא שמה מחשבה מחשבת חיבור לא שמה מחשבה כיון דלא חל עליהם תורת אוכל. הכא נמי כיון דכשהי' בתוך הפרי לא חל עליהם שם משקה. מחשבה זאת אינו כלום:

ג

אך הא הקשיתי שם בעצמי על דבריי. דמכל מקום יתחייב על מעשיו. דהא על ידי מחשבה לבד לא הי' מלאכה רק בצירוף מעשיו. ולא גרע מזה אינו יכול וזה אינו יכול. ותרצתי משום דדרך לברור פסולת מתוך אוכל והי' מלאכה מחמת מעשיו. והרי הדרך שיעשה כן בעצמו כל המלאכה בלא גרמא. ועכשיו נעשה בצירוף הגרמא ובמעשיו רק החצי דומה לזה יכול וזה יכול:

ד

אך בהא דסוחטין בפגעין דלא שייך טעם זה. שוב דומה לזה אינו יכול וזה אינו יכול. ובודאי דהכי הוא. שהרי היסוד מדברי רש"י גיטין דאמחשבה לא מחייבינן לי' דגרמא. ושם הקשה רשב"א כהנים שפיגלו במקדש למה חייבין. ותירץ רשב"א משום דמעשה שחיטה עם המחשבה. ואם כן איך נפטור בשבת. הא איכא מעשה גם כן. אך משום דדומה לזה יכול וזה יכול דפטור משום דלאו אורחי' כנ"ל:

סימן קיא

לר' אברהם נ"י. א) אשר הקשיתי בס"ק י"א אות ב' בהא דאין פציעה בכלל דישה ואין דישה אלא בגידולי קרקע למה לא נילף מפציעת חלזון גופי שהי' במשכן שהוא ענין דישה ומצינו דישה במשכן שלא בגידולי קרקע. ותרצתי דבפציעת שני חלזונות יש בו משום בורר ובמשכן מסתמא הי' שם הרבה חלזונות והי' זה מלאכת בורר ושוב אין ללמוד ממנו שיהי' דישה מלאכה. כעין קושית ראב"ד על רמב"ם בעושה עין הצבע. והקשה כ"ת דאכתי מה נעשה לרמב"ם עיין באגלי טל בפתיחה אות ל"ג ל"ד מבואר שגם רמב"ם סבירא לי' כן:

ב

אשר חיזק קושייתי הנ"ל דעל כרחך צידת דגים מצידת חלזון ילפינן. דאי מצידת תחשים נימא אין צידה אלא בגידולי קרקע ועל כרחך מחלזון ילפינן אם כן גם דישה נלמד

מחלזון. אינו חיזוק. דאטו כולו בחדא מחתא מחתינהו. לומר דכשם שאין דישה אלא בגידולי קרקע משום דלא אשכחן במשכן אלא בגידולי קרקע. נאמר כן בצידה גם כן. דמשום דלא אשכחן רק בתחשים שהם גידולי קרקע כו'. הלא מחלוקת התנאים בדישה ומחלוקת אמוראים בעימור. ואי אפשר שיחלקו האמוראים במחלוקת התנאים:

ג

ויותר מזה שהאור זרוע פסק אין דישה אלא בגידולי קרקע ופסק יש עימור שלא בגידולי קרקע. והמגן אברהם סימן ש"מ ס"ק ט"ו לא הי' לפניו ספר אור זרוע כי לא נתגלה בזמנו ועל כרחך לחלק דוקא דישה שהיא מלאכה שבפסולת. ועיין במלאכת מעמר סק"ב אות י"א ואות י"ד:

ד

וכוונתי הי' בזה דענין המלאכות שבגידולי קרקע משום שנתקללה האדמה בחטא עץ הדעת ועל ידי זה צריכין לכמה מלאכות לברר הפסולת שנזרקה על ידי הקללה. ולעתיד שיתוקן חטא עץ הדעת עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות כדאיתא שבת (דף ל':) ולא יהי' צריכין לדישה להסיר הפסולת. וכאשר השיב התלמיד לר' גמליאל אין כל חדש תחת השמש אחוי לי' כמהין ופטריות. והיינו דכמהין ופטריות. משום שלא ינקי מארעא שנתקללה. אין צריך למלאכת הסרת פסולת ויוצאין כגלוסקאות. כמו כן תהי' התבואה לאחר שתצא האדמה מהקללה. ולא רציתי לכתוב זאת בספרי שלא לערב דברים מאגדה בתוך הלכה. ואפילו למאן דאמר אין עימור אלא בגידולי קרקע. היינו שזה גם כן מחסרון האדמה שתצא התבואה שבולת שבולת ויצטרך לעמרן. מכל מקום כל זה אינו אלא במלאכות שהם לסלק חסרון. דישה חסרון המוץ שמקיפם. עימור חסרון הפיזור. אבל צידה אין לסלק החסרון שבגוף החי. שגוף החי בשלימותו. רק שיהי' האדם שולט עליו. וכיון שאינו מחסרון שבגוף החי. מה נפקא מינה אם הוא גידולי קרקע או לא. וזה פשוט וברור:

ה

עוד השיב על מה שכתבתי שם דבמשכן הי' הרבה חלזונות והי' מלאכת בורר דהי' יכולין ליקח חלזון אחד ולפוצעו. השני ולפוצעו וכו' ובכהאי גוונא לא יחשב בורר עד כאן דבריו. אף לפי דבריו דבכהאי גוונא לא יחשב בורר אטו אנן ללמוד מלאכת בורר באנו. אנן שלא ללמוד מלאכת דש באנו והיינו דהלימוד כל שהי' במשכן הוא מלאכה וזה יוכל להיות שפצעו שנים ביחד והי' בורר. ובאמת פציעת אחת אחת לא הי' במשכן:

ו

אך באמת זה אינו כלל. שאם תאמר דבפציעת אחת אחת ליכא ברירה צא ופרנס דברי רמ"א ומגן אברהם סוף סימן שכ"א. אסור לקלוף שומים ובצלים ותפוחים בשקולף להניח משום בורר. והרי אינו קולף שני בצלים או שני תפוחים ביחד. אלא ודאי גם בכהאי גוונא הוי בורר כיון דעכשיו מונחים יחד בלי קליפות מפסיקות ביניהם ותחילה הי' הקליפות מפסיקות חשיב בורר:

ז

ובענין מה שכתבתי בהגה"ה דהצד שני בעלי חיים יש לומר שאינו חייב אלא אחת. ולא אמרינן בזה גופים מחולקים שאין חיוב צידה משום חיות [ואדרבה תכלית כוונתו כדי לשוחטו] והא דפטור על מת משום דאינו צריך צידה. ומעלתו מביא דברי הפרי מגדים שחט חמשה עופות בשבת חייב חמש. ובאמת אין שום דמיון. דבשוחט החיוב משום נטילת נשמה אם כן החיוב משום חיותו:

ח

ודאתאן לדברי פרי מגדים אבאר. שכל דבריו שם תמוהים. הוא כתב דבשוחט חמשה זבחים בחוץ אינו חייב אלא אחת. משום דכי שחט משהו מן הוושט הוי נבילה מחיים וחשיב כמת. ושוב אינו חייב בו משום גופים מחולקים. ועל תחילת שחיטה לבד אינו חייב. דרמב"ם אמר שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרם בפנים פסולין. לא חייב:

ט

והנה מה שכתב דכי שחט משהו מן הוושט כמת דחוק ורחוק. ואפילו רוב שנים על ידי גוי הוא כחי לכל דבריו. רק רוב שנים על ידי ישראל בטהורה דעת התוס' דחשיב כמת. אבל לא בשביל משהו בוושט:

י

גם מה שכתב מרמב"ם דעל תחילת שחיטה אין חיוב שאמר רק פסולין. ליתא. דבגמ' מפורש דלר"י דאמר ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף מחייב. וטעם דרמב"ם משום שהוא פסק פ"י מהלכות טומאת אוכלין הלכה ג' דיש ספק אם ישנו מתחילה ועד סוף. עיין שם ובמקור דין בגמרא. ואם לדידי' על כרחך מספק אינו חייב רק שפסול. אבל לר"י דאמר ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף מתחייב כמפורש בגמרא. ואם כן לדידי' למה שחט חמשה זבחים בחוץ אינו חייב אלא אחת:

יא

ואני רגיל לפרש וליישב סתירת המשנה דחולין שחטה ואחר כך שחט שני בני' לוקה שמונה משום דגופים מחולקים. ושוחט ה' זבחים בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. ותרצתי דסופי שחיטות הבהמות לא חשיבי גופים מחולקים דאז חשובים מתים לשיטת תוס' בכמה מקומות ישראל בטהורה לא חשיבי כחי'. [ואפילו לרמב"ם יש לומר כיון דמיפק חיותא ברוב שנים כדאיתא פרק השוחט לא הוי חשיבות גופים]. אך בשחט שני בני' חייב שני מלקיות משום תחילות השחיטות. דמפורש בגמרא לענין שחוטי חוץ למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייב על התחילת. אך בה' זבחים לענין קרבן לא נוכל לומר כן. שבידו להביא קרבן אחד על הסופי שחיטות ועמהם יתכפרו גם תחילות השחיטות משום גרירה כהא דשבת (דף ע"א.) קצירה גוררת קצירה, אבל מלקות דלאו לכפרה אלא עונש הוא לא אשכחן בי' גרירה וחייב שני מלקיות על תחילות השחיטות:

סימן קיב

להר"הג מנאשעלסק. אשר כתבתי דהצד שני בעלי חיים אינו חייב שתים משום גופין מחולקין. וחידוש בעיניו למה לא הבאתי דברי תוס' רי"ד בקידושין דאפילו תלש חלב מה' בהמות ואכלן אמרינן בי' גופין מחולקין. למה אביא דבר תמוה מהשוחט ה' זבחים בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. וכבר הקשה עליו המשנה למלך בהלכות שגגות ולא תירץ כלום. ומה שקשה על הא דהשוחט ה' זבחים מהא דחולין שחטה ואחר כך שחט שני בני' ישבתי בחי' [הובא לעיל בקצרה]:

סימן קיג

להרב ר' אליעזר נ"י. א) על מה שכתבתי בס"ק י"ב דאין הדרך לאכול חטה בעינה שרש"י כתב בהא דהכוסס את החטה כל כסיסה שלא כדרכה. הקשה דהא הכוסס חטה חייב חומש רק הכוסס שעורה פטור עד כאן דבריו. הנה רש"י פירש תיבת כסיסה שלא כדרכה. אם כן אף כוסס חטה שלא כדרכה. אך חילוק יש. שעורה אין דרך לכוססה כלל שאינו מאכל כלל. אבל חטה בעיני' גם כן מאכל הוא רק שלחם טוב יותר. ואף דחלב חי פטור על אכילתו הואיל ומבושל טוב יותר. חילוק יש דחלב האש מתקנו לאכילה בלי תערובת דבר אחר. ועל כן כיון דבעיני' יש לו דרך אכילה אחרת פטור עלי' חיב. וכן בשר בהמה חי. אך חטה אי אפשר לעשותה לחם בלתי תערובת מים. וכיון

שבעינה בלי תערובת דבר אחר אין לה דרך אחר חייב עלי' כך. ואף הבציקות חייב עליהם במנחות (דף ע':) שהרי חל האיסור בעודה חטה בלא אפי' ולא נגרע כשנעשה בצק. כן יש ליישב. ואם נמצא תי' מרווח יותר מה טוב. אבל זאת לא נוכל להכחיש המפורש ברש"י ונרגש בחוש שעיקר אכילת חטה לחם. עוד הי' אפשר לחלק משום דחטה יש לו מעלה על הלחם משום שהוא כברייתו. אך עדיין לא יתיישב הא דמנחות (דף ע':) הקמחים חייב עליהם:

סימן קיד

לר' שלמה דוד נ"י. א) על מה שכתבתי בס"ק כ"ד בהגה"ה ב' דמשקה שסופו להתערב ולהתבטל ממילא אינו מכשיר. הקשית עלי ממשקה הבא לאוכל דהיינו דוקא בתחילת ביאתו לעולם בא לאוכל. אבל אם עומד לבוא לאוכל לא חשיב אוכל עד כאן דבריך. איני יודע מנין לך זה. ובעיקר הדין לדעת רש"י ז"ל דאפילו לא בא לאוכל רק שניכר שהוא לצורך אוכל חשיב אוכל. פשיטא דבזה הוי אוכל לדעת התוס' רי"ד דמצריך בא לאוכל ממש. יש לומר דבזה לא שייך כל העומד להיות אוכל. דאדרבה אנו אומרין דכבר נעשה משקה. ואף אחר כך יחשב משקה ואינו עומד להיות אוכל כלל. וזה סברת הב"ח יורה דעה סימן קי"א סקי"ז דלמאן דאמר חתיכה נעשה נבילה לא אמרינן כל העומד להתערב מצטרף לבטל, דאדרבה אנו אומרין שנעשה נבילה ואף אחר כך יהא אסור ואינו עומד להיות מותר. כן בזה. ועיין היטב. ואף להש"ך החולק. נראה לי דחתיכה נעשה נבילה בשאר דרבנן ולא גזרו חכמים. כיון שבלא גזירתם לא התחיל האיסור כלל:

סימן קטו

מלאכת טוחן לר' מרדכי ניסן נ"י א) אשר כתבתי בסק"ג בהא דרש"י ביצה כותש עפר הוי תולדה לחד תירוץ אפילו בכלי הוי תולדה כיון שהוא בעפר כמו הגבל את העפר דכתב רמב"ם דהוי תולדה. ואף דהתם בכותש לכסוי דם דהתועלת בעפר עצמו [ודומה לסממנין שהצורך במראה שנעשה מהסימנין. וכל שכן הכא שהצורך בגוף העפר לכסות בו ואינו דומה לגיבול עפר שאין תועלת בכלי או תנור הנעשה מהעפר רק במה שמבשל ואופה]. יש לומר על פי דברי הש"ס חולין (דף פ"ח:) גבי כסוי הכשר מצוה איכא הנאה ליכא [פרש"י דבלאו כסוי משתרי בשר] ולמה קרי לי' הכשר. לימא מצוה איכא. וביבמות (דף ו'.) שכן הכשר מצוה פירשו תוס' כשמביא גוזלות לאביו עדיין אינו עושה מצוה עד שעה שמאכילו. וההבאה אינו גוף המצוה. והכא נמי העפר אינו עצם המצוה

ועצם המצוה בדם שנכסה. והעפר מכשיר המצוה. נמצא שאינו דומה לגיבול סמנים שהתועלת במראה שמסמנים עצמם. והכא התועלת רק בדם שבו המצוה. ומי שסברא זו דחוקה לו יעמוד בתי' ראשון משום שכותש בידי:

סימן קטז

לר' אברהם נ"י. א) אשר כתבתי בסק"ה דפותקין מים לגינה אם עושה כן בשבת אין בו חיוב מדאורייתא דגרמא הוא. וחידוש בעיניך שלא הבאתי דברי הר"ן בחי' דפותקין מים לגינה הוא איסור תורה. לא כן הדברים ובוודאי כוונתך למה שכתב הר"ן דאי הטעם משום גזירה ודאי לא מיתוקמא ברייתא כבית שמאי. דאם כן מאי טעמא שרי בפותקין מים לגינה. דהא בשבת כהאי גוונא מחייב חטאת כדאיתא ריש משקין במ"ק:

ב

ואין מזה ראי' כלל דהנה במשנה דושין שטוענין קורת בית הבד דמפרש בגמרא משום דאי עביד לה בשבת ליכא חיוב חטאת פי' הר"ן משוים דמבעוד יום על ידי טעינת קורה הם מרוסקין ולית בה מלאכה בשבת. ונדו מפרש"י שפי' דאין אדם טוען הקורה אלא אם כן טוחן ברחים תחילה. והיינו דרש"י סבירא לי' דמה שנתרסק על ידי הטעינה לבד אינו מועיל דמכל מקום אי עביד הטעינה בשבת חייב חטאת גזרינן מבעוד יום אטו משחשיכה. ור"ן סובר דמכל מקום מה שנעשה בשבת אינו מלאכה לא גזרינן שיעשה בשבת מלאכה. הנה דסבירא לי' לר"ן דאף שאם יעשה בשבת מה שהוא עושה עכשיו בחול ה' חייב חטאת. לא גזרינן. דכל הגזירה. הוא דהרואה שנעשה בשבת מלאכה יחשוב שמותר לעשות בידים דהא לאו מלאכה. שלא יתלה ההיתר מבעוד יום [אבל בלא נעשה בו מלאכה בשבת ליכא גזירה]. ועל כרחך הוא הדין להיפוך בנעשה בו מלאכה בשבת אף שאם הי' עושה בשבת מה שהוא עושה עכשיו הי' פטור דגרמא הוא. מכל מקום הרי המים באים לגינה בשבת ונעשה מלאכה בשבת גזרינן שמא יעשה הוא המלאכה. ואף שאם הי' פותק המים כמו שהוא עושה עכשיו הי' פטור. דאנן לאו בתר המעשה שעושה עכשיו אזלינן רק שהרואה שנעשה המלאכה בשבת יחשוב דהא לאו מלאכה ולא יתלה ההיתר בגרמא כמו שלא יתלה ההיתר במה שעושה בערב שבת. כמו כן לא יתלה ההיתר בגרמא רק יחשוב מדנעשה השקאה בשבת ומותר. על כרחך הא לאו מלאכה וישקה בעצמו:

ג

וכן מפורש בחידושי הר"ן גבי פריסת מצודות. שהקשו בתוס' פרוסות מצודות מאי טעמא אסירא לבית שמאי דהא בשבת כהאי גוונא לא מחייב חטאת שאינו יודע אם יצוד. ותרצו בתוס' דזמנין דאתי לידי חיוב חטאת שבשעת פריסתו יצוד. וכתב הר"ן וזה לשונו ולי אין צריך לכך. דבית שמאי היינו טעמייהו שמי שיראה שהוא גורם שתעשה מלאכה בשבת לא יהא חושב טעות סופר אסור] שמחמת פריסת מצודות שאינו אלא גורם הוא שמותר. אלא מחמת שהמלאכה עצמה מותרת הלכך אי שרינן פריסת מצודות שאינו אלא גרימת צידה יהא סבורים דצידה שריא. והכא נמי בפותקין מים לגינה מערב שבת שגורם השקאת זרעים בשבת. לא יהי' סבורים שההיתר משום גרמא. רק יחשבו השקאה עצמה שריא. והוא פשוט:

ד

ודברי המגן אברהם הם לשיטת התוס' גבי פריסת מצודות ורש"י גבי טעינת קורת בית הבד דבתר מה שהוא עושה עכשיו אזלינן. ואם הי' עושה בשבת מה שהוא עושה עכשיו הי' פטור לא גזרינן לבית שמאי. ושפיר מיתוקמא ברייתא כבית שמאי ומכל מקום פותקין מים לגינה שאם הי' פותק מים בשבת הי' פטור משום גרמא. וחידושי הר"ן לא נתגלה בימי המגן אברהם:

ה

אך ברשב"א יש קצת משמעות שכתב דלרבה דהטעם משום גזירה. ברייתא דקתני פותקין מים לגינה בית הלל ולא בית שמאי. והוא כתב גבי פריסת מצודות כתוס'. מיהו אפשר דרשב"א אסיפא דברייתא סמוך במוגמר וגפרית וחסר תיבת וכו' ועיין תוס' גיטין (דף פ':) סוף דיבור המתחיל זו דברי ר' מאיר. או יש לומר דבמצודות גרוע מגרמא וליכא למטעי בה. ותדע שהרי במשכן בודאי לא הי' החי' נכנסת תמיד בשעת פריסה. או הי' צדין תמיד בידים. ובודאי הי' פורסין מצודות גם כן והחי' נכנסת אחר כך גם כן. ואי גרמא הוא לחייב כמו בזורה ורוח מסייעתו. דמשום שזה דרך המלאכה וכך הי' במשכן חייב משום מלאכת מחשבת. וכל שכן אם נאמר דלא כרא"ש אלא כפשטא דגמרא ור"ן סוף פרק הבונה דמשום מלאכת מחשבת לחוד חייב. למה פטור כשבא החי' אחר כך אלא ודאי הא גרוע מגרמא, אבל בגרמא גם רשב"א מודה דמעי ויחשוב השקאה לזרעים מותר

סימן קיז

להרב ר" אליעזר נ"י. א) במה שכתבתי בסק"י במה שכתב הרמב"ם הכותב על מנת לקלקל העור חייב שאין חיוב על מקום הכתב רק על הכתב. דהיינו משום שהתיקון בגופו של מלאכה והקלקול חוץ לגופו וכתב מעלתו דאפי' התיקון והקלקול בגופו חייב ואפילו קלקולו יתר על תיקונו כדברי תוס' חולין בשוחט. ומה שכתב רמב"ם טעם שאין חיוב על מקום הכתב שיהי' ק"ו. וזה אינו כלום]. מי לא ידע מדברי תוס' אלו. אך מעלתו חושב שדברי תוס' אלו אין חולק עליהם על כן הוצרך לדחוק ברמב"ם ב) אך באמת בספר יראים כתב תי' אחר דבאמת שוחט חשיב מתקן ונהנה שכך הדרך לשחוט אף שבחייה שוה יותר. אך בעבודה זרה אין איסור רק הנאת ממון כדכתיב לא ידבק בידך מאומה [ואין ספר יראים פה אטוואצק עמדי]. עיין שם סי' ק"ב באריכות והמעיין בתוס' שבת (דף ק"ו) יראה דסבירא להו כדעת היראים ולא כתוס' חולין. שבחולין כתבו הטעם משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכיון שכוון לתיקון ההוא חייב. ובשבת לא כתבו כלל טעם זה. רק שאני עבודה זרה דכתיב לא ידבק בידך מאומה וגו' והוא כסברת היראים דעד כאן לא אסר רק הנאת ממון:

ג

ובטורי זהב הל' נדרים. דמודר הנאה מחבירו אסור חבירו לשחוט לו [כמדומה לי שכתב כמו בשבת דחשיב מתקן. ואין יו"ד ח"ב פה עמדי] ובנקודת הכסף השיג עליו מדברי תוס' חולין הנ"ל דוקא בשבת חשיב מתקן משום מלאכת מחשבת. אך דעת הטורי זהב כדעת היראים ותוס' שבת הנ"ל. ויש לומר שכן דעת הרמב"ם גם כן דוקא השוחט חשיב מתקן אף שהקלקול יותר משום שכך הדרך לשחוט אף שהקלקול יותר. אבל הכותב וקלקול העור יותר מתיקון הכתב או שוה לו. מנא לן שכך הדרך לכתוב באופן כזה. על כן הצריך רמב"ם לטעם משום שאין חיוב על מקום הכתב וכו'. ד) זה דעת רמב"ם לפי כוונת הספר אגלי טל. וכעת נתיישבתי דיש לומר רמב"ם כתוס' חולין סבירא לי'. אך הכותב על מנת לקלקל העור שנתכוון גם לקלקל העור ובזה שקלקול העור יותר מתיקון הכתיבה הי' ראוי להיות פטור גם לדעת תוס' חולין שכתבו הטעם משום מלאכת מחשבת אסרה תורה. ויש לפרש כיון שנתכוון להתיקון לא משגחינן בהקלקול שלא נתכוון לו. אבל בנתכוון גם להקלקול אם קלקולו יותר על תיקונו פטור [ומצינו נתכוון לקלקל בלי כוונת תיקון ברמב"ם פרק ח' מהלכות שבת הלכה ז' יעוין שם] על כן הוצרך רמב"ם לומר מפני שאין חיובו על מקום הכתב:

ה

ולפי זה אפשר ליישב הקושיא שבאגלי טל ממילה להבערת בת כהן. דהתם כל כוונתו בקלקול הכל לצורך התיקון מצוה. ותכלית כוונתו התיקון שחוץ לגופו. על כן כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה אזלינן בתר תכלית כוונתו. ועיין תוס' שבת (דף ק"ו) דיבור המתחיל מה במוציא מרא לחפור לקבור בו מת פטור דאזלינן בתר תכלית כוונתו. אבל בנדון הרמב"ם אין הפי' שאין לו צורך בכתיבה כלל רק לקלקל העור דבזה הי' פטור דהוי מקלקל גמור. ועוד לשון על מנת אינו סובל פי' זה כדי לקלקל העור. ועל מנת הפי' שרוצה גם קלקול העור וכיון שרוצה בשניהם אזלינן בתר התיקון שבגופו]:

ו

ולפי מה שכתבתי דאף לתוס' חולין כשנתכוון לתיקון ולקלקול וקלקולו יותר על תקונו פטור. נבא לפרשת דרכים לפרש טעם התוס' שבת דנדו מתי' התוס' חולין. דלכאורה אף כשלא נתכוון לקלקול יחשב כמתכוון כיון שידוע שיתקלקל. ופסיק רישי' הוא הקלקול ופסיק רישי' חשיב כמתכוין דמהאי טעמא מודה ר' שמעון בפסיק רישי'. וצריך לומר דסבירי להו לתוס' חולין כדעת התרומת הדשן סימן רס"ה דלגבי שבת דבעי מלאכת מחשבת אפילו פסיק רישי' פטור מן התורה. הנה דפסיק רישי' לא משוי לי' מלאכת מחשבת. ועל כן כשלא נתכוון לקלקול חייב. אבל תוס' בשבת לשיטתם פ' כירה (דף מ"א:) גבי כבוי והבער וזה לשונם דהתם הוי פסיק רישי' כו' וחשוב מלאכת מחשבת עיין שם. ואם כן אזדא לה הטעם דמלאכת מחשבת, דכל הטעם דנתכוון לתיקון ולא לקלקול ובשבת דמלאכת מחשבת אזלינן בתר התיקון ולפי שיטתם במסכת שבת פסיק רישי' חשוב מלאכת מחשבת אם כן הוי כאילו חישב גם לקלקול. על כן הוצרכו לומר טעם אחר. כן יש לומר. מכל מקום כד מעיינינן אין כוונת התוס' חולין משום שלא נתכוון לקלקול. ומחוורתא כמו שכתבתי באגלי טל. וכפי מה שבארתי דרמב"ם כספר יראים ותוס' שבת:

סימן קיח

ב"ה יום ו עש"ק ר"ח סיון תרס"ט. שוכ"ט לכבוד אהובי מחו' הרב החריף הבקי החסיד בנש"ק כש"ת מו"ה צבי חנוך נ"י הכהן מגור. א) אשר רצה ליישב הקו' שהקשיתי בס"ק ל"ח אות ל"א בהא דמפיס מורסא מותר דמלאכה שאינה צריכה לגופה מותר במקום צערא. והא מלאכה שאינה צריכה לגופה. חמיר משאר שבותים. ושבות דעלמא חמיר משבות דרפואה. דשבות דעלמא אסור במקום חולה ושבות דרפואה מותר במקום חולה.

ובע"ז מבואר דאפילו שבות דרפואה אסור במקום צערא כל שכן שבות אחר. וקל וחומר בן בנו של קו"ח מלאכה שאינה צריכה לגופה דאסור במקום צערא ואיך מותר מפיס מורסא וכבודו נדחק בהא דע"ז ויבואר אחר כך:

ב

אך קושייתי הוא אפילו בלאו הא דע"ז. שהרי מבואר בשלחן ערוך סימן שכ"ח סעיף י"ז בשיטה השלישית שהמחבר כתב עליו שהוא השיטה הנראית דאיסור שבות על ידי ישראל אסור במקום צער אפילו מצטער עד שחלה כל גופו. ואין היתר שבות על ידי ישראל אלא ביש בו סכנת אבר. אבל באין בו סכנת אבר אפילו חולה כל גופו ומוטל במטה אסור. כל שכן מצטער גרידא. וכל שכן מלאכה שאינה צריכה לגופה וכן מפורש במשנה דמלאכה שאינה צריכה לגופה אסור בשביל החולה שישן. והשינה לחולה מפיג צערא ואסור והא דע"ז הבאתי לחזק הקו' קל וחומר בן בנו של קו"ח. אבל הקושיא הוא בלאו הכי. והתירוץ הברור מה שכתבתי בספרי אות ל"ב והוא אמת ברור למבין:

ג

עתה נדבר במה שרצה כבודו ליישב הא דע"ז דהש"ס הוכיח מדכואב טובא שרי שהוא סכנה. דאם לא כן. משום צערא הי' אסור שבות. דאפשר להתרפאות בהיתר על ידי שיטבל כדרכו כדמסיים בסיפא דמתניתין אבל מטבל כדרכו. ואם נתרפא נתרפא. אלא ודאי שיש סכנה ובסכנה אין צריך לעשות בשינוי כמו שאין צריך לעשות על ידי גוי וקטן עד כאן דבריו וזה אינו דמיון. דהתם הטעם שלא יהי' קלה בעיניהם או חיישינן שמא יתעצל הגוי. או לפעמים לא ימצא גוי וימנע מעשות בעצמו. אבל באם יכול לעשות זה הדבר בלי חילול כנידון דידן שיכול לטבל כדרכו. דעת הרמב"ן דאין מחללין וכן הוא ברמ"א שכ"ח סעיף י"ב. אך כן דעת הרב המגיד שאין צריך לעשות בשינוי זולת במילדת וחולק על הרמב"ן בזה:

ד

והנה טעם הרב המגיד יש לומר דאזיל לשיטתו דחולה שיש בו סכנה אף שאין במניעת הדבר ההוא סכנה מחללין. והמגן אברהם העתיק דבריו שאין במניעת הדבר ההוא סכנה שאפשר בבגדים. ומשמע דסבירא לי' דשבת הותרה אצל חולה שיש בו סכנה כמו שכתב הרא"ש בשם ר"מ פרק ח' דיומא. וכיון דהותרה אין חילוק בין איסור שיש בו מלאכה או אין בו ומותר לעשות בכל אופן שירצה כלישנא בתרא ביומא (דף ו':) למאן דאמר הותרה בציבור אפילו איכא טהורין וטמאים בהאי בית אב טמאים נמי עבדי. ומבואר בתוס' בבא קמא (דף ק"י) דסוגיא דגמרא שם אזיל להאי לישנא ועיין ביאור דברי תוס'

אלו בתשו' דברי ריבות סי' ר"ג ואם כן הכי הלכתא דאפילו איכא אופן הכשר לפנינו למא, דאמר הותרה מותר לעשות הפסול. והוא הדין לענין שבת כהאי גוונא והרמב"ן יש לומר סבירא לי' דחוי' כדעת ר' פפא:

ה

ולפי זה נראה דכל שכן בדרבנן במקום שהתירו משום צערא דודאי הותרה לא דחוי'. דלמה לחכמים לגזור איסור ושיהי' נדחה. טוב שלא יגזרו כלל במקום צערא ולא יצטרך לדחות איסור. וכן לשון הש"ס גבי גונח מפרק כלאחר יד במקום צערא לא גזרי רבנן ואינו דומה לאיסור תורה למאן דאמר דחוי'. דאין לשאול למה תעשה התורה איסור וידחה. טוב שלא יהי' איסור באופן זה. דאין זו שאלה. שדברי תורה מוכרחים מחוייבין המציאות. עיין בספר תפארת פי"ח. ולמאן דאמר לא הותרה אי אפשר שלא יהי' איסור כלל. ועל כרחך איסור הוא אלא שנדחה. אבל איסור דרבנן אפשר שלא יגזרו במקום זה ולא יהי' איסור כלל כמו קודם שגזרו. ובודאי הותרה. ועל כן אפילו אפשר לשנות אין צריך לעשות בשינוי. ואף הרמב"ן מודה בזה:

ו

וראי' לדבריי דהנה בהא דחותכין יבלת' במקדש אבל לא במדינה דאין שבות במקדש מפורש בירושלמי פרק ו' דפסחים דהיינו שבמקדש דוחה. וקשה דבעירובין (דף ק"ג:) כהן שלקה באצבעו כורך עלי' גמי במקדש, אבל לא במדינה. פרש"י דגמי מרפא. וקשה במקדש למה יהי' מותר בגמי שמרפא יכרוך בדבר אחר שאינו מרפא כהא דסימן שכ"ח סעיף כ"ד דנותנין עלה על גבי מכה חוץ מעלי גפן שמרפא. ובמקדש נמי יכרוך בעלה וכהאי גוונא שאינו מרפא. וכן קשה על תוס' עירובין (דף ק"ב:) בתוס' דיבור המתחיל והעליון הוכיחו דשבות גדול לא התירו במקדש מהא דלא סידור קנים ולא נטילתן דוחין שבת. ומה ראי' הא אפשר מערב שבת ולמוצאי שבת. דבהאי פורתא לא מיעפש לחם כדאיתא בשבת (דף קכ"ד.) עיין שם. וצריך לומר דאף שבירושלמי נקט לשון דוחה. מכל מקום היתר הוא. וכהאי גוונא בתמיד דכמה פעמים בש"ס שדוחה שבת אף שהיתר הוא כדאיתא סוף פרק טרף בקלפי שבת הותרה בציבור. הכי נמי בשבות במקדש. ואף שבירושלמי לשון דוחה. היתר הוא. וכן לשון רמב"ם פ"א מהלכות קרבן פסח הלכה ט"ז שבות במקדש היתר הוא. ועל כן מותר אפילו אפשר בלא דחוי כלישנא בתרא דפרק קמא דיומא. וכן אפילו אפשר מערב שבת כמו גוף אוכל נפש דיום טוב דמותר אפילו אפשר מערב יום טוב [משום דהותרה כמו שכתב הר"ן פרק ב' דביצה בדין ריבוי בשיעור יעוין שם. ומה שאסור מכשירין שאפשר מערב שבת בקרבן ציבור אף שהותר שבת

בקרבן ציבור. משום שאין קבוע להם זמן כמו שהשיב ר' עקיבא לר' אליעזר ריש פרק ו' דפסחים רבי הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה]. אך קשה למה שכתב הכסף משנה ריש פרק ב' מהלכות שבת. שבת במקום חולה שיש בו סכנה דחוי כמו טומאה בציבור עיין שם. ואף דשבת בציבור הותרה כנ"ל היינו משום שבכל שבת יש תמיד. מה שאין כן טומאה דמקרה עד כאן דבריו, ועל כרחך חולה דמקרה נמי דחוי'. ואם כן כהן שלקה דמקרה יהי' דחוי. ולמה מותר בגמי כיון שאפשר בדבר אחר. אלא ודאי דרבנן לעולם הותרה כמו שכתבתי:

ז

וראיתי לגיסו הרב הגדול שיחי' שכתב דלדידי' לא קשה כלל קושייתי. דהגם שהתירו שבות במקום צערא אבל לא התירו ברפואה. דהך גזירה דשחיקת סמנים נגזרה דוקא במקום צערא דכל חולי צערא הוא עד כאן דבריו:

ח

ואין דבריו נראין בעיני כלל. הא' הכי חיוב הי' על חכמים לגזור גזירה דרפואה. ואם תמצא לומר צער דוחה שבות. אף שכל שבות יש בו גזירה שלא יבא לידי איסור תורה. מכל מקום נדחה במקום צער. כל שכן דמהאי טעמא לא יגזרו כלל ברפואה. וקל וחומר הדברים אם נדחה איסור שכבר נאסור משום שבות. מכל מקום נדחה מפני צער. כל שכן שהצער יועיל שלא יגזרו כלל. והרי פרק במה בהמה דלא גזרו על רפואת בהמתו פרש"י משום פסידא דבהמה. ואף שאין פסידא דוחה שבות כדרכו. רק שבות דשבות [ואף בזה חולק הרמב"ן] או שבות שלא כדרכה בצנור שעלו בו קשקשים ואף בזה חולק הגמ"ר דהטעם משום שאם לא נתיר לו כלאחר יד יעשה כדרכו] אבל שבות כדרכו לא הותרה. ולמה יהי' מותר רפואת בהמתו. אך הוא הדבר כיון דלא משכחה הגזירה רק במקום פסידא דאדם בהול על ממונו ויבא לידי שחיקת סמנין, וכיון שהיא פסידא לא גזרי כלל. ועיין בדברינו ס"ק ל"ו אות ב' ג' וכו' באריכות. ואם כן אם תמצא לומר דצער דוחה שבות. כל שכן שלא יגזרו כלל לפי דבריו כיון דלעולם איכא צער. הא חדא:

ט

הב' הרי במקום חולי בכל הגוף מותר שבות דרפואה [ואף דלעולם ברפואה הוא במקום חולי] זולת הנעשה בסמנין ממש, ועיין ס"ק ל"ח אות י"א. ובאינו חולה בכל הגוף. רק חולה במקצת אסור. ולמה לא נחלק גם כן בצער. דבקצת צער יהי' אסור. ויהי' משכחת הגזירה במקצת צער. ובכואב טובא יהי' מותר ובודאי יש חילוק דין בין צער מקצת

למצטער ביותר בציצין שפרשו רובן דמותר להסירן ביד והוא שפרשו כלפי מעלה ופרש"י דמצטער לי' טפי:

ו

הג' מה שכתב הגם שהתירו מפני צערא שבותין כו' ואינו כן דלא התירו שבות כדרכה רק בסכנת אבר. והא דגונח יונק חלב משום שהוא שבות דשלא כדרכה. ומדברי רמב"ן בתורת האדם משמע דהיתר גונח משום חולה. והיינו כיון דחולי ממש בריאה מסוכן הוא אף מיחוש חשיב חולי. ומסייע למה שכתבתי בספרי ס"ק ל"ח אות ו' ז'. אבל מצטער בעלמא אף שבות דשלא כדרכה לא שרינן [וזה שלא כמגן אברהם סי' ש"ז סק"ז שהוכיח מהא דגונח שמותר שבות שלא כדרכה במצטער] ויש ראי' מהא דציצין שפירשו רובן כלפי מעלה דמצערי טפי מותר להסירן. אבל פרשו מעוטן אפילו ביד אסור. ואף דפטור דביד משום שחשיב כלאחר יד כמו שפרש"י שם דיבור המתחיל ביד שאין דרך גזירה בכך. ואף על פי כן אסור אפילו במקום צערא. ויש ליישב דעת המגן אברהם אך צריך לזה אריכות ואין כאן מקומו:

דברי הדוש"ת באהבה הק' אברהם:

סימן קיט

להרב ר' אליעזר נ"י. א) אשר יישב הפליאה שנפלאתי בס"ק ל"ח אות ל"א במפיס מורסא להוציא ליחה מותר משום צערא. מש"ס ע"ז דלא שרינן שבות משום צער גדול. על פי דברי הרב המגיד בשיטת רמב"ם דפסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ומכל מקום פסק דמפיס מורסא פטור ומותר. ונפלאת בעיניו שאנכי תרצתי כעין זה ולא הבאתי דברי הרב המגיד:

ב

הנה אנכי הקשיתי להפוסקים כולם חוץ מרמב"ם דמפיס מורסא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומי לא ידע דלהרמב"ם מעיקרא לא קשיא. ותירוצי שאף שלמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב הכא נמי חייב. מכל מקום למאן דאמר פטור קיל שבות דידי' כמו שהבאתי שם דברי מהרל"ח דפסיק רישי' אף דלמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב הכא נמי חייב. מכל מקום לדידן דפטרינן קיל פסיק רישי' לענין דחוי':

ג

ודע דמה שכתבתי ליישב דמפיס מורסא חשיב רק פסיק רישא. שוב ראיתי כי בתוס' יומא (דף ל"ד:) במה שכתבו דסלקא אדעתא ר"י כו' אלא במפיס מורסא שמכון אבל פסיק רישי' לא מחייב עיין שם. מבואר דמפיס מורסא עדיף מפסיק רישי' וחשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה. והוא שלא כדבריי:

סימן קכ

לר' שלמה דוד נ"י. א) על מה שכתבתי בסק"מ בטעם שמותר לטלטל מוקצה להאכיל הקטן משום דבטלטול מוקצה לא שייך מיגו דאיתקצאי. כיון דלאו מוהכינו ילפינן רק משום לתא דהוצאה. רק כיון שנאסר באכילה שוב הוי כאבנים שאסורין בטלטול. אבל בצריך לקטן שאין לו מה לאכול שמותר להאכילו שוב גם הטלטול לצורכו מותר דחזי' לקטן. על זה הקשה מעלתו דאם כן נבילה שנתנבלה בשבת וביום טוב למה יאסור לטלטלו להאכילו לבהמה כיון דבהמה יכולה לאכול מוקצה כדאיתא סוף פרק כל כתבי ולא הי' כאבנים כמו כל מאכל בהמה ויהי' מותר בטלטול עד כאן דבריו:

ב

והי' יכול להקשות מהא דכל כתבי מיני' ובי' למה אסור להעמיד על המוקצה גזירה שמא יאכיל בידיו כיון שמותרת לאכול שוב גם הטלטול יהא מותר. אך בלא זה צריך להבין למה גזרו אטו שמא יטלטל כיון דלא נאסר טלטול רק משום גזירה שמא יוציא הוי גזירה לגזירה. ואין לומר כיון דבטלטול גופי' אתי לידי הוצאה גוזרין ב' גזירות. [כמו שכתב התוס' רי"ד ריש פרק במה מדליקין דגזרו בחלב מהותך אטו אינו מהותך אף דאינו מהותך אינו אסור רק משום שמא יטה. ותי' משום דאתי באינו מהותך גופי' לידי איסור דאורייתא שיטה]. ליתא דבטלטול שלא על מנת להוציא לא אתי בי' לידי הוצאה דאורייתא כיון שלא עקר על מנת להוציא. רק שגוזרין שמא פעם אחת יטלטל על מנת להוציא ולא אתי בגופו של טלטול זה לידי איסור דאורייתא:

ג

אשר על כן נראה דמשליך לפני בהמתו המוקצה ומאכילה חשיב משתמש במוקצה דאסור מקרא דוהכינו כמפורש בפסחים דלבשל בעצי מוקצה אסור מוהכינו. כי קרא דוהכינו היינו צורך היום כמו שפרש"י שם דוהכינו היינו שיזמין צורכי היום. ואין לומר דזו אינו צורכי היום. רק כמו הנאת ממון שמבריא בהמתו והנאת ממון לא חשיב צורך היום. שהרי אסרו לשחוט המסוכנת אם אין שהות לאכול ממנו מבעוד יום אלמא שלא

יפסיד ממונו לא חשיב צורך היום. דאם הי' חשיב צורך היום לשתרי משום מתוך. יש לומר כיון דחובה על האדם להאכיל לבהמתו ואפילו לאכול אסור קודם שיאכיל לבהמתו. וכל דבר שמחויב האדם לעשות ביום טוב חשיב צורך היום:

ד

ואף שאסור לבשל לבהמות ולא שרינן מטעם מתוך היינו מקרא דולכם ולא לכלבים. וכהאי גוונא בלצורך גבוה דאסור מקרא דולכם ולא לגבוה אף דחשיב צורך היום שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם כמו שכתבו התוס' אסור מקרא דולכם. הכא נמי בלצורך בהמה דאסור מקרא דולכם:. ה) והא דמותר להניח בהמתו אוכלת מן המוקצה. משום דאינו עושה בידים. והנאה דממילא מותר במוקצה. כמבואר במגן אברהם סימן תקנ"א ס"ק י"ב. ועיין רשב"א שבת (דף כ"ט) ובשלחן ערוך הרב מלאדי בקונטרס אחרון סימן תק"ט. ומה שבהמה אוכלת הוא לדידי' הנאה דממילא. ואפילו מעמידה הי' מותר אי לאו גזירה דשמא יוציא דלא חשיב נהנה בידים כמבואר בתוס' בבא קמא (דף נ"ו:) דמעמיד בהמה על גבי קמת חבירו אין חיובו רק משום שן וברשות הרבים פטור [ואפילו לדעת רמב"ם שחייב משום מזיק שאני ניזקין דאפילו גרמי חייב] וזה בשאינו מטלטל המוקצה בידו. אבל אם לקחת המוקצה בידיו ומשליך לפני בהמתו חשיב מאכיל בידים כדמוכח מהא דבכורות דוהאכילה ר' טרפון לכלבים דמוקי ליה בנשא ונתן ביד. ואף דמסתמא לא הלך ר' טרפון לבית בעל הבהמה להאכיל שיתחייב משום שן. ולשיטת הרמב"ם שמעמיד חייב משום מזיק ופרשנו משום גרמי בדיין גרמי פטור כמו שכתב הרמב"ם דבעינן נשא ונתן ביד אף על פי שגרם להזיק לא נתכוין להזיק. ועל כרחך משליך לכלבים חשיב בידים:

ו

וכן ברש"י פסחים (דף ה':) דבמאכיל לכלבים מקיים עשה דתשביתו ואף שאין נותנו בפי הכלב ממש רק שמשליך לפניו. וכן בפסחים (דף ל"ב.) דאוכל תרומת חמץ לר' יוסי הגלילי דמותר בהנאה חשיב מפסיד לכהן שאם רוצה הכהן מריצה לפני כלבו ועל כרחך דמקיים בזה עשה דתשביתו [דאם לא כן איך מותר לבטל עשה דתשביתו] דחשוב בידים. הכא נמי כשמשליך בידים לפני בהמתו הוי מאכיל בידים ומשתמש במוקצה בידים אף דאכילת בהמתו הוי לדידי' הנאת ממון. לבד ממון מה שמקיים בזה החיוב להאכיל לבהמתו חשוב צורך היום ואסור במוקצה מקרא דוהכינו:

ז

האומנם כי יש לפקפק בזה כי המאכיל לבהמתו אינו מתכוין לקיים החיוב רק להנאת ממון לבד והוי דבר שאינו מתכוין. אך לא קשה מידי דפסיק רישי' שודאי מקיים חיובו. אך בחזי לקטן שאין לו מה יאכל שדינו כחולה שפיר אמרתי דמשום טלטול אין לאסור. דלגבי איסור טלטול בעצם שהוא משום גזירה שמא יוציא לא שייך מיגו דאיתקצאי. ואי דחשיב הוא גופי' משתמש במוקצה מה שיוציא ידי חובתו להאכיל הקטן דבאושא התקינו שיהא זן בניו עד שיהא בן שש. הא ודאי לא מתכוין לכך רק לטובת הקטן. ואי דפסיק רישי' הוא הא שבות דפסיק רישי' מותר במקום צערא כמו שהעליתי ס"ק ל"ח אות ל"ד עיין שם היטב. כל שכן במקום חולי:

סימן קכא

שנית להנ"ל. א) מה שהקשה כבודו ממה שפרש"י דגרעיני תמרים שנמאסין בעינו כגרף של רעי נוטלין מלפניו ונותנו לבהמה. הנה דכשאין איסור טלטול אין איסור בלהאכיל לבהמה וכל האיסור להאכיל לבהמה משום איסור טלטול. לא שהאיסור לטלטל משום איסור להאכיל. והביא ר' עקיבא איגר בסימן שכ"ה סעיף י"א דבמקום דמותר לטלטל כגון גרף של רעי משמע מרש"י דמותר לי' להאכילו לבהמה. יפה הקשה:

ב

אך האמת כדבריי ור' עקיבא לשיטתו [ומרש"י אין ראי' כמו שיתבאר] בסימן רע"ט ס"ק י"ב דמשמע מר"ן דמה דשרי ר' שמעון מוקצה מחמת מיאוס היינו בנוטלו להשתמש בו ואינו חושש למיאוסו. אבל אם לא ירצה להשתמש בו אסור לטלטלו לצורך מקומו עיין שם היטב. אך בנו ז"ל היטב אשר השיג עליו עיין שם. וכן משמע להדיא ריש פרק מפנין דהא דלר' שמעון מותר לטלטל את האוצר לצורך אורחים. ואף דעדיין אוצר הוא. אך טעמא בעי כיון שלא חישב עליו לאכילה הא עדיין מוקצה הוא כדברי הר"ן ולמה מותר לטלטלו. ומוכח כמו שכתבתי דאין איסור טלטול מוקצה רק משום איסור התשמיש וזה שמותר בתשמיש דכשירצה להשתמש או לאכול יתבטל מהקצאתו] ממילא מותר בטלטול. ומוכח דאיסור טלטול מוקצה אינו בעצמותו אלא מחמת איסור התשמיש כמ"ש. ור' עקיבא לשיטתו דסבירא לי' באמת דכל זמן שלא חישב עליו להשתמש באמת אסור בטלטול. וזה נסתר מש"ס מפנין הנ"ל:

ג

ומרש"י אין ראי' דשם המעשה שאכל תמרים וצברם לפניו שהי' כגרף של רעי ונוטלן מלפניו ונותנן לבהמה. ועל כרחך דכשאכל התמרים כבר נתן מאכל לבהמתו. שהרי אסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו. ועל כרחך כבר נתן מאכל לבהמתו. והגרעינין שזורקין לפניהם אפשר לא יאכלו עד אחר השבת וליכא פסיק רישי' ומותר כיון שאינו מכוון למצוה להאכיל לבהמתו. או אפשר דאותן שנטלו מלפניו ונתנו לבהמה שלא בציווי ר' הונא עשו כן וגבייהו ליכא מצוה. והוא המצוה נעשה אליו ממילא:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן קכב

לר' מרדכי נ"י. א) מה שכתב לחלוק על הפרי מגדים שכתב דשבות דטלטול מוקצה קיל והותר לצורך חולה שאין בו סכנה. ואני סתרתי דבריו מתוס' סוכה. ומעלתו הביא גם כן סתירה לדבריו מריש פרק נוטל. יפה אמר:

ב

ובמה שכתבתי לתרץ קושייתי דעצם איסור מוקצה דנפיק מקרא דוהכינו אינו רק לאכול ולהשתמש בו. אלא דכיון דאסור בכל תשמיש דומה לאבנים שאסור לטלטלם. ומעלתו הביא ראי' מתוס' שבת (דף קנ"ו) דיבור המתחיל והאמר ר"י שכתבו דלענין טלטול מוקצה לא אמרינן מיגו דאיתקצאי מעלתו כתב שנסתפקו וליתא שכן כתבו במסקנא] אין ראי' דתוס' כתבו שם לענין דמה שהי' ראוי בין השמשות רק לטלטל הי' אסורה. בזה לא אמרינן מיגו דאיתקצאי. הטעם בזה פשוט דענין מוקצה במה שאין ראוי לאכילה ולהשתמש בו. אבל מה שראוי אינו מוקצה כלל. ואף לטלטל מותר ותדע דאי במוקצה לטלטול אזלינן בתר מה שלא הי' מוכן מערב שבת לטלטול. אם כן להיפוך במה שלא הי' ראוי להשתמש רק הי' מוכנים לטלטול כגון אבנים שהי' צריך למקומם. והי' מוכנים בין השמשות לטלטלם לצורך מקומם יהי' מותר לטלטלם. והא בורכא. ובתוס' מכלתין (דף קמ"ג.) דיבור המתחיל עצמות וקליפין. לא כפי' הקונטרס דאין ראוי לאכילת כלבים. דר' שמעון לכל הפחות בעי שיהי' ראוים למאכל בהמה עיין שם. והא טעמא דר' שמעון דמה שאינו מוקצה גמור כגון מוקצה מחמת חסרון כיס. אמרינן דעתי' עילווי'. ואי מוכן לטלטול חשיב מוכן לגבי טלטול. והא הי' דעתי' עילווי' לפנותם מהשלחן. אלא ודאי משום זה לא חשיב מוכן גם לגבי טלטול. כמו כן להיפוך אם הי' מוכן לצרכיו אף שלא הי' מוכן לטלטול חשיב מוכן אף לגבי טלטול ומכל מקום מה שמוקצה מצרכיו. יש

לומר שאסור בטלטול בעצם. מכל מקום האמת כדבריי. ויש לומר דטעם דאזלינן הכל בתר צרכיו ולא בתר הטלטול. הוא גם כן משום זה דטלטול אינו שייך לוהכינו. אך לזה אין צריך ראי' שכן מפורש בגמרא שבת וברש"י ביצה כמו שכתבתי באגלי טל:

ג

אך מה שמצאת סתירה לזה מתשו' מהרי"ל סימן קט"ו במה שמתקנים מאכל התינוק בשבת על ידי גוי וישראל מטלטלין אותו. מאכל התינוק דומה לחולה שאין בו סכנה דאומר לגוי ועושה. ממילא אינו מוקצה שמוכן בין השמשות לתקנו על ידי גוי. והנה אף שהתיר לומר לגוי לתקנו לצורך התינוק ובודאי, הי' רשאי התינוק לאוכלו. דאם לא כן למה הי' מתקנין אותו ועם כל זה לא התיר הטלטול לישראל אלא מטעם הנ"ל דמוכן הי' בין השמשות עד כאן דבריו:

ד

והנה מ"ש רשאי התינוק לאוכלו. מאי איסור והיתר שייך בתינוק. אך אף שגדול אינו יכול להאכילם שהזהיר גדולים על הקטנים ודלא כאיסור והיתר מכל מקום על ידי גוי ודאי רשאי להאכילו כמו שכתב המגן אברהם סי' שמ"ג דעל ידי גוי לית בי' משום להזהיר גדולים על הקטנים. ומשום אמירה לגוי שבות ליכא. דאפילו מלאכה גמורה על ידי גוי מותר לצורך חולה שאין בו סכנה. מכל מקום בשביל זה לא יחשב ראוי משום דחזי לקטן. דכיון דלא ספינן לקטן בידים. לא חזי אפילו לקטנים קרינן בי' כמו שכתב הרשב"א פרק חרש בטעם איסור הטלטול הטבל אף דחזי לקטן. ומהאי טעמא מטלטלין מאכל ביום הכיפורים. אלא משום דלא ספינן לי' בידים דבר שאינו ראוי אפילו לקטנים קרינן בי' עיין שם. והכא נמי כיון דאין היתר רק על ידי גוי דחשוב כאוכל הקטן מאליו. לא חזי אפילו לקטן קרינן בי'. ובטבל נמי כיון דליתן לקטן אינו אלא בלאו. ולראב"ד באיסור לאו לא גזרו אמירה לגוי ואף על פי כן אסור הטלטול. ומוכח כיון דלא ספינן לי' אנן בידים לא חזי אפילו לקטנים קרינן בי':

ה

וקצת יש לדייק מדנקט מהרי"ל איסור מוקצה. ולא איסור דלא ספינן בידים המוקצה משום להזהיר גדולים על הקטנים. אך חדא מתרתי נקט ואיסורא דגופה חמיר ודאי:

סימן קכג

ב"ה ג' ויצא עת"ר. שלום לכבוד האברך המופלג חריף ובקי השנון מו"ה אברהם נ"י בק"ק שצוצין:

א

אשר הקשית למה שכתבתי בס"ק ס"ב אות ב' דחיוב ברכת המזון רק על הנאת מעיו דהנאת גרונו כבר עברה. למה באכל כשהי' חול וקידש עליו היום שבת או ראש חודש ספק אם מזכיר מעין המאורע אי אזלינן בתר התחלת הסעודה. ומה ספק הלא הברכה על שהמאכל עכשיו בתוך מעיו ועכשיו קידש היום עד כאן דבריך. יש לומר כמו שכתב הרא"ש בהא דכתיב וזבחת בעינן מעשה דידי'. ואם נפל סכין מידו ושחטה פסולה. דלשון וזבחת כמו ועשית, הכא נמי ואכלת שיעשה ההנאה במעשיו ועכשיו מונח המאכל ממילא במעיו. ועוד דע שכן כתבתי רק לרמב"ם. אבל לשאר פוסקים יש לומר כיון דכתיב ואכלת אינו חייב אלא אם כן נהנה גרונו. וכן פרש"י אזוקי מזיק לי' ופרש"י דגבי ברכה ואכלת כתיב. ואף דהברכה על הנאת מעיו. מכל מקום אינו חייב בברכה אלא אם כן נהנה גרונו ולרמב"ם יש לומר כיון דהברכה על הנאת מעיו הא דכתיב ואכלת דיבר הכתוב בהוה ולעולם אפילו לא נהנה גרונו חייב:

ב

ואשר תרצת משום דחוי. ואפילו למאן דאמר אין דיחוי אצל מצוות בגברא יש דיחוי רק אם מעולם לא נתחייב כלל לא שייך דיחוי. והבאת דברי הטורי אבן ראש השנה במלואים. דע שטעות גדול בידך ובגברא לא שייך כלל דיחוי. לא שנא דיחוי מעיקרא לא שנא נראה ונדחה. וכמה ראיות לזה. א' מהא דעתים חלים ועתים שוטה שאכל מצה בשטותו לא יצא וצריך לחזור לאכול מצה בחלמותו. והא נפטר לגמרי דנראה ונדחה. הב' דכתב רמב"ם בחגיגה נטמא ביום ראשון מביא כשיטהר כיון שכבר נתחייב בתחילת היום. והרי נדחה כשנטמא ונראה ונדחה. הג' הא דפרק קמא דזבחים (דף י"ב:) הפריש קרבן והמיר או נשתטה וחזר ונשתפה הקרבן כשר דאין בעלי חיים נדחין, הא מכל מקום נדחה גברא מחיובו ובטח עוד כמה ראיות לזה. ודברי רא"ש פ' ואלו מגלחין משום דלא חזי בתחילה אין לו תשלומין כמו שפי' דבריו להדיא. וסוף דבריו להשיב על ראיית הר"מ מאין דיחוי אצל מצוות. והתימה בדבריך שחשבת טעם רא"ש משום דיחוי. ובעצמך כתבת דהיכי דבתחילה לא חל חיוב עליו לא שייך דיחוי:

ג

אשר כתבתי דלריש לקיש דסבירא לי' הנאת מעיו אפשר דבעי נמי הנאת גרונו שהרי מותר לאכול ערב יום הכיפורים עם חשיכה ונהנין מעיו ביום הכיפורים. אלא ודאי לא הוי אכילה בלא הנאה. וביום הכיפורים כתבתי דאינו חייב אלא בתרתי גרונו ומעיו כדי שיהי' עינוי שיש בה אבידת הנפש צריך הנאת מעיו וכדי שיהי' חייב כרת במקום אחר

צריך הנאת גרונו. ונסתפקת אם אכל כזית ביום הכיפורים וכזית ערב יום הכיפורים עם חשיכה. דהשתא יש הנאת מעיו בשני זתים לפי מה שכתבתי דאכילת ערב יום הכיפורים על ידי זית מערב יום הכיפורים. והנאת גרונו כדי שיהי' כרת במקום אחר הא סגי בכזית ביום הכיפורים עד כאן דבריך. פשוט בעיני שפטור דכיון שכזית שמערב יום הכיפורים אינו חייב עליו כרת במקום אחר אינו מצטרף:

ג

אך אמינא בה טעמא גם כן דלכאורה הראי' שכתבתי לריש לקיש בעי נמי הנאת גרונו מת שמותר לאכול בערב יום הכיפורים עם חשיכה תמוה. דהא בגמרא אמרינן מה מלאכה שב ואל תעשה אף עינוי שב ואל תעשה. וכיון דבמלאכה שב ואל תעשה הוא בשבת. שהרי מותר לעשות מערב שבת שתגמר בשבת הכא נמי שב ואל תעשה דבר המבטל עינוי ביום הכיפורים וכיון שביום הכיפורים עצמו לא פעל הנאת מעיו רק באכילתו ערב יום הכיפורים עם חשיכה מותר:

ה

אך אבאר דבריי דהנה בכתובות (דף ל':) מבואר שאם תחב לו חבירו חלב בתוך בית הבליעה חייב אף שלא עשה מעשה. ולכאורה אם יהי' בשוגג יפטור מחטאת. דבחטאת הא בעינן מעשה כבריש כריתות. אך יוקשה על זה לפי דברי הרי"ף פ' ד' מיתות דמה דאפשר בלא מעשה אף אם עשה מעשה פטור מחטאת ועיין שם בחידושי הר"ן. ואם כן לעולם לא יתחייב האוכל חלב חטאת דאפשר בלא מעשה אם יתחוב לו חבירו. ומוכרח לומר כמו שכתבו התוס' בבא קמא (דף ל"ב) בהא דכתיב ונכרתו הנפשות דרחמנא אחשבה להנאה מעשה הכא נמי באכילה אף אם תחב לו חבירו חשובה ההנאה מעשה. ובכל מקום חלבים ועריות כי הדדי נינהו לענין הנאה במתעסק. וכן בקרא את הלחם אשר הוא אוכל. אכלה ומחתה את פי' ואמרה וגו'. ואם כן אם איתא דהנאת מעיו לבד חשוב אכילה. ואכילה חשוב מעשה. אם כן מה שמעיו נהנין יחשבו מעשה *). אלא ודאי הנאת מעיו לבד לא חשובים אכילה ולא הויין מעשה. ועל כן מותר לכתחילה:

ו

ומכל מקום לא החלטתי שיהי' זה ראי' דלריש לקיש בעי נמי הנאת גרונו. [וכתבתי בלשון אפשר] דיש לדחות ולומר הנאת מעיו לא נקרא אלא בשעה שהגיע למעיו שנעשה אז מרעב שבע. והוא הנאה מחודשת דומיא דהנאת גרונו. אבל כשכבר הוא במעיו אין כאן הנאה מחודשת. רק שאם הי' יוצא המאכל ממעיו הי' חוזר להיות רעב. זה אינו

נקרא הנאת מעיו. [ועיין ריש במה טומנין דמחלק כהאי גוונא בין אולודי מוליד בין אוקומי מוקים]:

ז

אך מכל מקום חשיב עדיין הנאה ראשונה קיימת כיון שאם הי' יוצא ממעיו הי' חוזר להיות רעב, דומה לזה מצינו במקדש לאחר ל' ונתאכלו המעות בתוך שלשים דמשמע בר"ן דהקידושין במה שנותן לה תחילה מעות ולא חשיב פסקה הקנין. משום דאי לאו הקדושין היתה מחויבת להחזיר. ואף דבהא לא מקדשה דהוה מקדש במלוה. מכל מקום מועיל שלא יחשב פסק מעות ראשונים ומיקדשה שפיר במה שנותן לה תחילה המעות. ועיין באבני מילואים סימן מ' סק"א שביאר שכן שיטת ריטב"א. והכא נמי כיון דאי לאו המאכל הי' חוזר להיות רעב חשיב הנאתו ראשונה קיימת ומברך על הנאתו ראשונה:

ח

אבל ביום הכיפורים דהנאתו ראשונה הי' בערב יום הכיפורים אין כאן סרך איסור [ועיין שבת (דף פ'.) אך עיין זבחים (דף צ"ג.) דר' אליעזר סובר הזאה צריכה שיעור ומצטרפין להזאות ודו"ק היטב] אך אם נאמר דאוקומי מוקים ביום הכיפורים איסור אכילה לא איכפת לן. אם כן האוכל ביום הכיפורים בשעדיין אינו רעב כלל יפטור שעדיין לא הי' מעונה כלל רק שגורם שלא ירעב מהר ואוקומי מוקים שביעתו. והא אמרת דאוקומי מוקים לית לן בה. ואנן לא פטרינן אלא אכילה גסה שאינו נהנה כלל באכילתו כמו שביארו התוס' דאכילה גסה היינו שקץ במזונו:

ט

מיהו לפי פירוש הזוהר הקדוש ושאר מפרשים עינוי הכנעה שאכילה מחזק היצר הרע ומבטל הכנעה. ועל כן כתב מהרי"ו דביום הכיפורים אין יצר הרע משום שאין בו אכילה ושתי' ניחא. דכל זמן שנהנה באכילתו הוא מבטל הכנעה. והדבר צריך תלמוד:

י

והשתא להלכה דקיימא לן הנאת מעיו לא הוי אכילה אי אפשר לצרף כלל מה שאכל ערב יום הכיפורים עם חשיכה כיון שלא עשה מעשה ביום הכיפורים, וכמו שאינו מצרף העושה מקצת מלאכה בערב שבת שתעשה בשבת יא) אשר הקשית על מה שכתבתי דביום הכיפורים אינו חייב בהנאת גרונו לבד בלא הנאת מעיו. אם כן הא דאמר ר' מאיר גבי יש אוכל אכילה אחת וכו' ר' מאיר אומר אף אם הי' שבת והוציאו חייב ודייקו התוס' דחשוב הנחה משעת בליעה. דאי לא חשוב הנחה עד שיניחו במעיו אינם באים כאחד. הכא נמי אם באכילה דיום הכיפורים אינו חייב עד שיניח במעיו אינו בא כאחד עם יתר

ג' החטאות. לא קשיא דמכל מקום הבליעה גם כן מסייע לחיוב. דאינו חייב על הנאת מעיו לבד. ובתוס' שפיר דייקו דאם איתא דלא הוה הנחה עד שיניח במעיו הבליעה אינו מסייע כלל לחיוב שבת כיון שאינו לא שעת עקירה ולא שעת הנחה. שהרי צמקה בין עקירה להנחה וחזרה ותפחה חייב אם אין דיחוי באיסורין. הנה דאין החיוב על האמצע: דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן קכד

לר' אברהם נ"י:

א

על מה שכתבתי בס"ק ס"ב אות ב' דביום הכיפורים אינו חייב אלא בשניהם יחד. היינו הנאת גרונו והנאת מעיו. הקשית מתוס' עירובין (דף כ'.) שהוכיחו דבשעת בליעה חשיב הנחה מיש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ד' חטאות. ר' מאיר אומר אף אם הי' שבת והוציאו חייב. ואיך חשיב הוצאה בהדי הנך. הא בעידנא דמחייב עלייהו דהיינו בשעת הנאת גרון. אכתי לא מחייב אהוצאה עד שיניחו במעיו. אלא אהוצאה נמי מחייב משעת בליעה דחשוב כמונח. ולפי מה שכתבתי איך חשיב יום הכיפורים בהדייהו הא הנך חייב בהנאת גרונו ויום הכיפורים עד שיגיעו למעיו. הקשית בחכמה ב) מכל מקום אינו קושיא דמכל מקום הא בלא הנאת גרונו לא מחייב והחיוב בא על הנאת גרונו גם כן שהוא בשעה שנתחייב על הנך, ותוס' בהוצאה שפיר מקשי דהחיוב הוא על העקירה וההנחה [ועל שעה שבא מרשות לרשות] ונמצא שעל שעת הנאת גרונו שאינו לא שעת עקירה ולא שעת הנחה לא נתחייב כלל משום שבת. ונמצא החיוב חלב ונותר וטמא במוקדשין וחיוב שבת אינם בזמן אחד:

ג

אשר כתבתי דברכת המזון תלוי רק בהנאת מעיו וכתבת בשם המנחת חינוך דתלוי גם בהנאת גרונו. אין מחלוקת ביניהו. כי אני כתבתי לדעת רמב"ם שמחייב שהכל על שמן בעיני' משום הנאת מעיו ולשאר פוסקים אינו כן. וברש"י בהא דאזוקי מזיק לי' פרש"י ובברכה ואכלת כתיב. ואכילה היינו הנאת גרונו:
הק' אברהם.

סימן קכה

מלאכת לש. להרב ר' זאב נ"י א) דבר מה שכתבתי בסק"ה להשיג על בעל מנחת חינוך שכתב דשיעור לש כגרוגרות משערין העיסה ואף אם לא הי' בקמח כשיעור ויש בעיסה כשיעור חייב. ואני השגתי על זה דלפי מה דקיימא לן כר"י בר"י אין מלאכת לישה אלא מה שנחבר הקמח להיות גוש אחד. ופשוט דתוספות מים שאין צריך אל הלישה אינו מצטרף. ובמנחות מבואר דבמדה בינונית אין המים מוסיפין בשיעור רק אם מוסיף מים. וזה התוספות אין צריך אל הגיבול ולמה יצטרף עד כאן לשוני. ומעלתו השמיט עיקר הטעם דאין חיוב לש רק בקמח שנתחבר. ונקט סיפא באין צורך אל הגיבול. והקשה על זה מפרק ב' דעוקצין פת ספוגית משתערת כמות שהיא אלמא דספוגית אורחא למעבד הכי ואם כן למה לא יצטרף:

ב

ובאמת הטעם משום שאין חיוב אלא בקמח שנתחבר ולמה יצטרף המים. ומה שכתב דתוספת מים אין צריך אל הגיבול. היינו שאם לא הי' אפשר לגבל בלעדו גם תוספות מים הי' בכלל האיסור. דומה לזה כתבו בתוספות ישנים כתובות פרק ג' בהא דאפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל כתבו בתוס' ישנים שאם לא הי' אפשר לאכילה בלא הגבהה גם ההגבהה הי' בכלל האיסור. והי' מתחיל האיסור משעת הגבהה. והכא נמי אם לא הי' אפשר לגיבול בלא התוספות מים. גם התוספות מים הי' בכלל האיסור ומצטרף:

ג

מעתה מה הוקשה לו הא אורחא למיעבד הכי ולמה לא יצטרף. מה בכך דאורחי' הא ודאי אורחי' לאכול ביד. רק משום דאי בעי גחין אין ההגבהה בכלל האיסור. וכל שכן הכא דאורחא למיעבד נמי בלי תוספות מים אין התוספות בכלל האיסור. והא דפת ספוגית דמשתערת כמות שהיא. היינו משום דמים הבלועים גם כן נעשין אוכל ומצטרפין לטומאת אוכלין:

ד

ומ"ש שאם אין חיוב רק על שמוכרח אל הגיבול אם כן גם במדה בינונית לא יצטרפו כל המים דאי בעי לש בפחות ממדה בינונית עד כאן דבריו. לא אמר כלום שאם לש במדה בינונית אין המים מוסיפין בשיעור ויש בקמח כשיעור. על הקמח מחייבין אותו, ואין צריך לצירוף המים. אך אם לש בפחות ממדה ומתמעט העיסה משיעור בודאי

משערין כמות שהוא עכשיו לפטור. כיון דהשתא לית בקמח כשיעור. כהא דמנחות (דף נ"ד.) כל היכי דמעיקרא הוה בי' והשתא לית בי' הא לית בי'. ה) עוד הוקשה לו ממה שכתב בשיטה המיוחסת לר"ן פרק המצניע דבשבת אזלינן בתר מה דחשוב לאינשי. וכיון דהשתא איכא כגרוגרת בתר השתא אזלינן אפילו על ידי תפיחה. אם כן כל שכן בעיסה שבלילתה רכה כיון דבעי לגבלה הכי עד כאן דבריו. גם זה פשוט כנ"ל דכשתפחה מחייבין אותו על כולו. מה שאין כן בזה שאין חיוב לישה אלא בקמח שנתחבר:

1

אך אם הפירוש ותפחה על ידי גשמים על כרחך אי אפשר לחייבו על הגשמים שלא הי' בהם עקירה. ואף על פי כן חייב דמכל מקום על ידי הגשמים שנבלעו בו נחשב האוכל עצמו שיעור. וכן כתב רש"י. פסחים (דף ל"ג:) אף על גב דאין משקה הנבלע באוכל מקבל טומאה מכל מקום משלים את שיעורו עיין שם שהאריך בזה. והכא נמי הגשמים משלימים את שיעורו אף שאינו חייב עליהם. וכן בנידון דידן אף שאין חיוב לישה במים. מכל מקום המים שנבלעו בעיסה משלימים השיעור קמח וחייב דחשיב הקמח עצמו כשיעור ז) מיהו בעל שיטה המיוחסת לר"ן כתב בעצמו ורמב"ן ז"ל תי' דמיירי כגון דמעיקר הוה בי' כגרוגרת וקודם שהוציאה צמקה כו' ופשיטא דהלכה כרמב"ן. דהלכה כבתראי. היינו כשנחלקו עליו. אבל הכא כתב בעצמו דעת רמב"ן לבסוף ולא נחלק עליו. והכא נמי אינו חייב על ידי שחשיב בקמח עכשיו כשיעור כיון דמעיקרא לא הוה בי'. וכהא דמנחות (דף נ"ד) כל היכי דמעיקרא לא הוה בי' והשתא הוה בי' [מן התורה פטור] מדרבנן. והא דפת ספוגית אפילו מדאורייתא משתער כמות שהוא כיון דמים הבלועים נעשים אוכל וניתוסף כמות האוכל ודו"ק. והא דכתב רש"י בפסחים אף על גב דאין משקה הנבלע באוכל מקבל טומאה האי הנבלע אשיגרת לישנא. ושם קאי למאן דאמר משקין מפקד פקידי כר' שמעון. אבל למאן דאמר מבלע בליעי מפורש שם דכיון דאטמי אוכל אטמי ח) ראיתי לגלות אזנו במה שכתב מעלתו בתוך דבריו כל שכן בעיסה שבלילתה רכה דבעי לגבלה הכי עד כאן לשונו. ובאמת בלילתה רכה לא חשיב לישה כלל כהא דשבת (דף קנ"ו) הא בעבה הא ברכה. פרש"י בעבה גובלין ברכה בוחשין שאין זו לישה:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן קכו

לר' מרדכי ניסן נ"י. א) על מה שהעליתי בס"ק י"ד דלדידן דקיימא לן כר"י בר"י, וקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע גם לש אינו רק בגידולי קרקע. הקשה מעלתו הרי הרמב"ם פוסק אין דישה אלא בגידולי קרקע ופוסק כר"י בר"י. ולמה כתב המגבל עפר הרי זה תולדת לש. הא עפר אינו גידולי קרקע. ואי משום שבמשכן הי' סמנין שאין צומחין גם כן רק הם חלק מקרקע כעין אבנים שאין צומחין רק הם חלק מקרקע. אם כן יהי' אב מלאכה כיון שבמשכן הי' לישה בעפר כעין שכתבתי דאם איתא שכתישת עפר הי' במשכן לצורך כלי חרס והי' מגבלין אותו אם כן המגבל את העפר יהי' אב:

ב

הנה קושיא זו אינו עלי רק על הרמב"ם שכתב המגבל עפר תולדה. למה. הלא לישת סמנין גם כן גיבול. ואי משום שזה סמנין וזה עפר. לישה בפת גם כן יהי' תולדה. ואם עפר אינו גוש קרקע יפטור לגמרי. אך ביאור דבריו דסמנין לצבוע בגדים נהנה מגוף הצבע שנעשה מראה על הבגד ונהנה מהמראה. וכן קמח שלש ועושה ממנו פת אוכל הקמח שנעשה פת. אבל המגבל עפר או טיט לטוח בו תנור או לעשות כלי חרס לבשל אינו נהנה מעפר וטיט. רק ממה שאופה בתוך התנור ומבשל בתוך הכלי חרס וכיון שאינו דומה לגמרי הוה תולדה. ועל כן אף אם הי' הסמנין גוש קרקע יש חילוק זה בינו בין המגבל עפר או טיט שאינו סמנין. רק זה הוכחתי שאם איתא שבמשכן הי' כותשין עפר לגבלו ולעשות ממנו כלי חרס. אם כן המגבל עפר לטוח בו או טיט לעשות כלי חרס יהי' אב כיון שבמשכן הי' גם כן גיבול כזה שלא ליהנות מגופו:

סימן קכז

שנית להנ"ל. א) אשר הקשה מעלתו על מה שכתבתי לעיל ממה שכתב רמב"ם המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל ומשום מבשל היינו אב כמ"ש במלאכת אופה סק"ט אות ו'. והרי אינו נהנה מגוף הכלי רק מהמתבשל ואינו דומה לבישול סמנים עד כאן דבריו. אנכי לא כתבתי דמשום. לעולם הוה אב. דמלא כל מסכת שבת משום בדבר שהוא תולדה. ואזכיר אחת המגבן כתב הרמב"ם פרק ז' שחייב משום בונה ובפרק י' הלכה י"ג המגבן תולדת בונה. ואדרבה משום מורה יותר על תולדה. רק כתבתי שאין משמעו תולדה "לבד" יעוין שם שגם אב בכלל משום. ובסוף כתבתי על כן לא כתב דהיא תולדה וכתב סתם חייב משום מבשל "ואפשר" דהוה אב יעוין שם. לא כתבתי בהחלט שאב הוא. רק אפשר. והיינו דודאי יש כלי חרס שנהנה מגופו עיין שבת (דף

פ"ד) מדרס כלי חרס וברמב"ם פרק א' מהלכות כלים הלכה ח' כסא של חרס. והנה נהנה מגופו והוי אב. על כן לא כתב הרמב"ם תולדת מבשל דהא בכלי שנהנה מגופו כגון כסא וכיוצא הוי אב. על כן כתב משום. שהוא לשון כולל אב ותולדה ואם הוא כסא וכיוצא הוי אב ואם הוא כלי לבשל בו הוא תולדה:

ב

ובכלי לשתות בו צריך עיון אם יחשב נהנה מגופו שבשעה ששותה המים הוא שותה בכלי. ובמסכת מעילה שתה בכוס מעל. הנה דחשיב נהנה מכוס. או יש לומר מכל מקום אינו דומה לסמנין שבמשכן דעיקר הנאה מהמים. והכלי מחזיק המים. ויש לומר דתלוי בספק שכתבתי לעיל בעפר לכסוי אם יחשב מגופו. דבשעה שמכסה מכסה בעפר. או כיון שהמצוה נעשית בדם לא חשיב מגופו. מכל מקום לשון משום כולל הכל:

ג

ובלש עפר כתבתי שפיר דכיון ששיעורו הוא כדי לעשות פי כור של צורפי זהב ואינו נהנה מגופו רק שמצרף בו הזהב זה הוה תולדה בהחלט. ואפי' לש הרבה לעשות כסא. מכל מקום משגיבל כדי לעשות פי כור נתחייב כמו המוציא דבר ששיעורו כמלא פי פרה שיעור מיעוט והוא הוציא השיעור מיעוט לגמל חייב. וכיון שנתחייב משום שיש בו כדי לעשות ממנו פי כור תולדה הוא:

סימן קכח

מלאכת האופה. ב"ה יום ה' רס"ה לפ"ק פה אטוואצק. לר' ליב הירש נ"י. א) אשר הקשית בהא דהמבשל ובא אחר והגיס גם הראשון חייב. וכתבתי בזה טעמים. והוקשה לך מהא דזרק חפץ לתוך יד חבירו ונעקר חבירו ממקומו וקיבל פטור הראשון. אף דגם לולא השני הי' החפץ נח והי' המלאכה נגמרת ועל ידי השני לא הי' נעשה מלאכה. ומה בין זה למעמיד הקדירה ובא אחר והגיס עד כאן דבריך:

ב

ולא קשה מידי דהנחה לא נעשה כלל על ידי הראשון. ואדרבה על ידי מעשה ראשון הי' החפץ הולך הלאה. ופעולת הנחה נעשה על ידי השני לבד. מה שאין כן בבא אחר והגיס. דבכחו של ראשון בצירוף הגסה התבשיל מתבשל. ועוד יש בזה חילוק דלולי השני לא הי' החפץ נח במקום שנח עכשיו. דהמונח בידו של אדם חשיב מונח בארץ במקום שהאדם עומד וכיון שהמקבל עומד עתה במקום אחר כאילו נח החפץ במקום אחר. אך דאין צורך לזה דפשוט כמו שכתבתי תחילה. ג) בענין המעמיד שומן יבש

כנגד המדורה ולאחר שהותך מרתיח. שהבאתי ראי' בס"ק נ"ה אות ג' דבתר בסוף אזלינן דבשעה שמרתיח לח הוא. מרמב"ם בשדא סיכתא לאתונא דהחיוב הוא על מה שנקמט לאחר הרפוי אף דבעידנא דשדא לא הי' רפוי הנה דבתר בסוף אזלינן. והבאת עוד ראי' לזה מתוס' עבודה זרה (דף נ"ה דיבור המתחיל ירד. דעכו"ם הדורך ענבים בגת מה שירד לבור אסור כתב הרשב"ם אפילו בלא נגיעת עכו"ם אחר כך כיון שנעשה יין לאחר שירד לבור ונמשך מכח הנכרי אף שבשעת דריכה עוד לא הי' יין. הנה דבתר בסוף אזלינן וחשיב כחו של גוי ביין. הכא נמי חשיב החימום שאחר כך מכחו בלח. הראי' זאת טובה:

ד

אך מה שהבאת ראי' לרשב"ם מהא דשבת (דף קמ"ד:) דזב שחולב את העז החלב טמא משום היסט הזב. אף שבשעה שדחק ומשך בדדין עוד לא הי' עליו שם משקה [מדאינו מטמא אלא כשיצא ברצון. ואם מעיקרא חל עליו תורת משקה מי הפקיעו מטומאה] מכל מקום כיון שנמשך אחר כך מכחו חשבינן לי' כחו במשקה עד כאן דבריך. זה אינו ראי'. דעל כרחך אין הטעם משום שנמשך אחר כך כשנעשה משקה, דאז לא ניסט מגופו של זב אלא מכחו של זב. וכחו בזב לא חשיב היסט [כדאיתא ריש פרק ב' דבבא קמא דמדמי לי' הש"ס לענין צרורות כל שבזב טהור לאו גופו אלא כחו ומשלם חצי נזק] אלא ודאי דתיכף בשעת חליבה כשיוצא החלב נעשה משקה וחשוב גופו. ואם כן גופו של זב עושה מעשה במשקה ודו"ק:

ה

ומה שהבאת עוד ראי' מהא דריש הכונס דשוויי' טמון. הרי דאף שבשעת הצתת האש לא הי' טמון. בתר בסוף כשנשרף אזלינן, זה לא יתיישב אף לפי' רשב"ם. דבהא דרשב"ם בשעת דריכה הי' עומד להיות יין על כן חשבינן מעשיו ביין. אבל הכא בשעת הצתה לא הי' עומד להיות טמון. אך התם כיון דבסוף הוא בפטור פטור. ובנידון המגן אברהם כיון דתחילתו קרוש גם כן פטור דבשבת בעינן תחילתו וסופו בחיוב. כי היכי דבעינן תחילתו וסופו בשגגה. ובאמת אם הי' הולכים בתר מעיקרא לגמרי כמו בזרק כלי מראש הגג לרבה. הרי חלות החיוב מעיקרא ואז הי' מגולה. אך המצית אש דומה לזורק חץ דלא אמרינן בי' בתר מעיקרא כמו שכתבו תוס' דיש חילוק בין זורק חץ שלא נעשה מעשה בחפץ. הכא נמי בזה שהצית אש למרחוק:

ו

ומה שכתבת בשעת הצתה אינו בדקדוק. דטמון דפטור למה דקיימא לן אשו משום חציו היינו בהי' גדר בשעת הצתה ונפלה גדר שלא מחמת דליקה כדאיתא פרק כיצד הרגל

[לבד הרמב"ם] רק כך הי' לך לומר דעל כרחך לאחר נפילת הגדר שויי' טמון דאי קודם לא עביד מידי. ונאמר כיון דבשעת הצתה דאז עומד לישרף לא הי' טמון יתחייב. אלא ודאי בתר בסוף שעת שריפה אזלינן. אך כבר נתיישב:

ז

ואשר הבאת ראי' מפלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע בירושלמי. ואמרת דסבירא להו מאליהם הם נשרפים. משום דסבירא להו בתר מעיקרא אזלינן. ובשעה שהניחה בתנור לא הי' תרומה. ליתא דכל שכן דאסור לשרוף טבל ביום טוב שאסור בהנאה של כלוי לכל אדם ובין בתחילה בין בסוף אסור בשריפה. רק התירא דר' אליעזר משום דמתיר הערמה וכל אחת בשהניחה בתנור אמר זו לאכילה ולא לשריפה:

ח

אשר ישבת קושיית רא"ש על פי פי' רשב"ם. ליתא דכשם שזמן אינו בגוף המעשה כך המקום. וכשם שאומרים שנעשה בזמן ראשון כך יאמר שנעשה במקום ראשון. אך מה שהבאת ראי' מקושיית הרא"ש לדברי המגן אברהם. מלבד כי לענין שבת לא אמרינן בתר מעיקרא אזלינן כדמוכח מהא דצריך להיות סופן שגגה. אך לבד זה לא שייך כאן בתר מעיקרא. כיון שבידו להסירה מאש. איך נאמר שהוא כאלו כבר נתבשל:

ט

אך זאת קשה לרא"ש דסבירא לי' בתר מעיקרא אפילו לא עשה מעשה בגוף הכלי חשוב כאלו נעשה אז. יקשה הא דשויי' טמון באש. דנחשוב כאלו נשרף בשעת הדלקה לרמב"ם. או בשעת סילוק הגדר לשאר פוסקים. בודאי האחרונים עמדו בזה ואני בכפר אין בידי ספרים.

סימן קכט

להרב ר' צבי יהודה נ"י:

א

אשר כתבתי בס"ק ט"ו ומ"ב בטעם היראים משום שחידש בו טעם צלי ופשוט. והוקשה לו כיון דבישול שרחוק מהאש משובח יותר מצלי שקרוב לאש כמו שכתב בשם אבן עזרא. אם כן צלי אחר בישול יהי' דומה לסיקרא על גבי דיו דאף שרוצה בסיקרא בטלה דעתו עד כאן דבריו. אינו דומה כלל. דכתיבה הכל כותבין בדיו. ובודאי הכותב בסיקרא בטלה דעתו אבל רבים בוחרים בצלי יותר. ובודאי יש טעם טוב בצלי שאינו בבישול. וקדשים נאכלין צלי בחרדל וקרי לי' כדרך שהמלכים אוכלין:

ב

מה שכתב על מה שכתבתי בס"ק כ' דיש בישול בבשר מלוח משום שינוי הטעם שאין טעם המוכשר לאכילה על ידי מליחה כמוכשר על ידי בישול. והקשה על מה שכתבתי דהמבשל באור את המבושל בחמי טבריא פטור והא אין טעם המבושל במה שאינו תולדות אור כמבושל על ידי האור. אינו דמיון. דמליח ובישול התחלפות הטעמים לגמרי. וכעין שכתב באור זרוע בבישל תפוחים הנאכלין חיין. מכל מקום אסור לבשלם משום שנשתנה לטעם אחר. אבל מה שבאור יותר טוב אין זה התחלפות הטעמים. ובודאי קצת שינוי בין השלוק למבושל. מכל מקום שולק את המבושל פטור ובישול וצלי מחלוקת. הרא"ם סבירא לי' דחשיב טעמים הפכיים וחייב ופוסקים אחרים סבירא להו כיון שזה וזה על ידי חום לא חשיב טעם אחר לגמרי:

ג

מה שכתבתי בס"ק ל"א אות י"ד שאם נתערב שאינו מבושל בתוך המבושל לדעת הר"ן דלחכמים דסבירא להו מין במינו בטיל הטעם משום דלא אזלינן בתר גוף הדבר רק בתר איסור והיתר. וכיון שזה אסור וזה מותר חשיב מין בשאינו מינו. אבל בשניהם היתר אפילו מין בשאינו מינו לא בטל לרבנן דחשיב מין במינו. ואמרתי דלענין שבת חשובים המבושל ואינו מבושל מין במינו. דשניהם אסורים בבישול. רק שהמבושל אף אם שם אותו ברותחין אינו מבשלו עוד. לא שזה מותר בבישול. ועוד דאין האיסור על המים רק על העושה המלאכה. והוקשה לו מהא דפ' משילין ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה ואיסור תחומין על שניהם. ואם הי' משכחת לה שיהי' תחום של העיסה במקום תחום של מים ומלח הי' גם העיסה אסור להוציא ולהנ"ל הרי הוא שוה באיסור והיתר ואף לרבנן לא בטל:

ד

לא דמי כי אוכלא לדנא. דגבי בישול היתר דבר המבושל כבר משום שאינו מבשלו עוד ואינו עושה פעולת בישול. אבל בתחומין הרי הפעולה אחת. ההוצאה ממקום זה למקום זה. ולזה שבתוך תחומה מותר. ולזה שחוץ מתחומה אסור. הרי חלוקין באיסור והיתר. והוא חלוק זה מזה ככל איסור והיתר שבתורה. אך שתחומין הוא מן הדברים שאסור לזה ומותר לזה. ועיין ניטין ריש המגרש גבי ארבעה זקנים:

ה
ומה שכתב עוד דבתחומין גם כן האיסור על המוציא חוץ לתחום לא על החפץ. ליתא דבתחומין האיסור משום שהחפץ קנה שביתה והאיסור על החפץ. וכבר נתבאר זה במלאכת חורש ס"ק י"ב אות י"ב י"ג יעוין שם:

ו
מה שכתב בשאלה שבא לפניו במה שנוהגין ששופכין מים מבושלים שנצטננו לגמרי בתוך מים רותחין שיהי' שניהם אינם צוננים לגמרי ושוב מחממין אותם כהכרעת רמ"א דבלא נצטנן לגמרי אין בו בישול אחר בישול וכתב מעלתו דודאי אין היתר בהמים שנצטננו לגמרי משום שהחמו קצת דאין היתר אלא בשעדיין חם מחמת הבישול הראשון. [אמת אמר וכן כתב בחי' ר' עקיבא וכן באגלי טל בהשמטות לס"ק י"ד דיבור המתחיל ולפ"ז]. נמצא עדיין עושה איסור במה שמבשל המים שנצטננו רק אם הם מועטין יש להתיר משום ביטול. ואף דהוי דבר שיש לו מתירין. בדרבנן נסמוך על הפוסקים אין בישול אחר בישול אפילו בנצטנן לגמרי. אך מסופק לפי דבריי דאין בזה ביטול. הנה יש בזה עוד טעם דלא שייך בזה היתר משום ביטול דדומה לטומאת משא דאין מותר משום ביטול שהרי נושא את כולו. והכא נמי מחמם את כולם ואין להקל בזה:

סימן קל

לר' מרדכי ניסן נ"י. אשר כתבתי בס"ק ל"ה דבישול שלא בגידולי קרקע ילפינן ממן דכתיב אשר תאפו אפו. והקשה מדברי הספורנו התמוהים אין אחריות דברי ספורנו התמוהים עלי בפרט שבגמרא דרשו אל יצא איש ממקומו לצאת בכלי ללקט המן משמע שלקיטה עצמה אינה מלאכה:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן קלא

מלאכת גוזז. ב"ה א' אח"ק י"ט למב"י סתרו לפ"ק. שוכ"ט לכבוד ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם בתורת ד' חפצו כקש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י. א) הבטחתי להשיב על מכתבו בענין גוזז. והנה ראשית דבריו בענין עור אם מחויב המחתכו משום גוזז וכל הדברים שהביא הכל מובא באגלי טל. רק אחת הביא מטורי זהב שצריך ליזהר בעור שלא יסיר ממנו דאדם הוא כקרקע. מכלל דרק משום קוצר חייב ולא משום גוזז. ועל כן העלה דתלוי באם דינו כגופו לגבי טומאת מת. הכא נמי לא חשיב גוזז עד כאן דבריו:

ב

אך אם כן למה יחשב קוצר. הלא החותך מן הקרקע עצמו לא חשיב קוצר. הכא נמי כיון דהעור גופו. וגוף הכלל דתלוי אם דינו כגופו לגבי טומאת מת טוב הוא. אך עדיין אינו מיושב הקושיא שהקשיתי באגלי טל סק"ב אות ח' אהא דהמצניע (פ"ד:) ציצין של עור שלא פירשו רובן הנוטלן בכלי חייב חטאת ומבואר דיש גזיזה בעור. וקשה ממפשיט דמוכח מתוס' מכילתין (דף קי"ז) דאין בהפשט משום גוזז. ומאי שנא מהא דציצין]. ללישנא קמא דעולא (דף נ"ה.) דבר תורה עור האדם טהור. ואף שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא. ודאי רמב"ם בשיטת רי"ף רבו שכתב הרא"ש בבא קמא (ס"ו שדרך רי"ף לפסוק כלישנא בתרא. וגם הרמב"ם עצמו פרק ד' מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ג כתב הכסף משנה דפסק דפטור הואיל ולישנא בתרא הוא והכא נמי פסק עור אדם דוקא עבדו טהור מן התורה הואיל ולישנא בתרא הכי סבירא להו. ממילא מובן דלריב"א גם הכא הוה לי' עור אדם מן התורה טהור. ותקשי לדידי' ממפשיט. ואף לרמב"ם צריך ליישב ללישנא קמא:

ג

ובאמת הקו' מציצין של עור שחייב עליהם משום גוזז יש ליישב. משום שציצין אלו פורשים לאחר שגדל עור תחתיהם והויין ציצין אלו חוץ מגופם. אבל בעלמא עור היינו גופו. בפרט למה דקיימא לן הגלודה טרפה דחשיב העור גופו:

ד

ובמילה שכתב השיטה מקובצת כתובות (דף ה':) דיבור המתחיל דם מפקד פקיד דיש בו משום גוזז. ולכאורה קשה על זה מהא דיליף ר' שמעון ממילה מקלקל בחבורה חייב. אימא דבגוזז חידשה תורה מקלקל חייב ולא בחובל. ונראה דודאי חותך מגוף בעל חי לאו היינו גוזז. ואף אם תמצא לומר חותך עור חייב דלא חשיב גוף הבעל חי. עור המילה בשר הוא, ואף העור שעל גביו בטל אל הבשר ולא שייך בזה גוזז. אך לפי שצורת אדם ישראלי שיהי' מהול ועור המילה מותרות הוא. וכן הוא לשון המדרש בפסוק התהלך לפני והי' תמים. מה התאנה אין בה פסולת רק עוקצה לבד העביר אותו ובטל המום. כך אמר הקב"ה לאברהם אין בך פסולת אלא הערלה העביר אותו ובטל המום על כן הוי גוזז. אך כל זה מצד המצוה. אבל מצד הטבע כבר כתבו הטבעים צורך הערלה. ועל כרחך ר' שמעון דחשיב לי' מקלקל ולא אזיל בתר המצוה לא חשיב גוזז דגופי' הוא אך למה שפסק הרמב"ם מקלקל בחבורה פטור. דמילה חשיב תיקון דאזלינן בתר המצוה. הוא הדין דחשיב גוזז דבלא הערלה האדם שלם והערלה מותרות וצריך לגוזזו:

ה

ובענין הנוטל שן אם יחשב גוזז. יש לעיין דבפרק ו' דבכורות משנה ד' שנים שנטלו מבהמה הוי מום. אם כן יש לומר גופי' הוא ולא הוי גוזז. אך פרק ז' משנה ה' גבי אדם נטלו שיניו פסול רק משום מראית עין אבל מום לא הוי וסתרי אהדדי. ואני פרשתי משום דבגדלות שיניו נופלים. וכיון דזקן באדם כשר ואז הוא בלא שינים והוי אדם שלם גם בילדותו כשר בלא שינים. מה שאין כן בבהמה דזקן יותר על שלש שנים פסולין למזבח ואין מקריבין רק קטנים. ואז כולם בעלי שינים וכשנטלו הוי מום. ועל כן יש לומר בשינים דאדם. הואיל וזקנים אין להם. לא חשיב גופו. וגם הוא צומח שנולד בלעדם. על כן חשיב גוזז והמגן אברהם סימן שכ"ח סק"ג שחייב משום חובל לרפואה. יש לומר דהוצרך משום דלרפואה. דאם לא כן הי' מקלקל. וכל שכן לשיטת תוס' מלאכה שאין צריכה לגופה גם בגוזז פטור. אמנם נראה דתליא במחלוקת. דלרמב"ם דסובר אף יבלת לחה בכלי אין בו משום גוזז מן התורה ופרשתי באגלי טל דסבירא לי' גזיזה היינו מן העור דייקא. והכא נמי כיון שאינו תולש מן העור לא הוי גוזז מן התורה:

ו

מה שהקשה בחותך טבור מתינוק יתחייב משום גוזז. לא קשה מידי. דלרמב"ם אין בבשר משום גוזז. ולתוס' כל שכלו גדוליו אין בהם משום גוזז. והטבור והתינוק שניהם גדולי האם. ובלידה נפסק הגידול הזה. ומהתינוק לא הי' לטבור שום גידול. ואף לרמב"ם דמחייב בגוזז ממתה אף שכלו גדוליו. בזה שלא הי' לו מעולם שום גידול. יש לומר גם רמב"ם מודה דאפילו מעור לא הוי גוזז. כל שכן בזה דאינו אלא מבשר:

ז

מה שכתב אף למאן דאמר התולש ממתה חייב יש לומר דוקא היכי שצריך לגיזה אבל באין צריך אין גיזה באוכלין. כוונתו דבאין צריך לגיזה דמכל מקום חשיב צריך לגופו. משום דחשיב גיזה בצאן שגוזזין ממנו. לא בגיזה לבד. ובאמת גם אני כן כתבתי באגלי טל ס"ק י"ד דיבור המתחיל עוד. אך באמת שכחתי אז דברי עצמי במלאכת זורה סק"א אות וא"ו בהג"ה:

ח

ואשר שאל לבאר לו דברי רמב"ן בכורות במה שכתב שמותר לתלוש הנוצות קודם שחיטה לצורך שחיטה כיון דסופו לדחות לאחר שחיטה. דחיוב גוזז אפילו לאחר שחיטה. וחיוב קוצר שיהי' רק קודם שחיטה ליכא בבעל חי. ועל זה הוקשה לו דעל כרחך סבירא לי' לרמב"ן תלושות נוצות קודם שחיטה חשיב גוף אוכל נפש. דאי

מכשירין מה יועיל מה שסופו לדחות. ועל כרחך דחשיב גוף אוכל נפש. ואם כן אפילו הי' בו חיוב קוצר שאינו לאחר שחיטה. הא באוכל נפש אין נפקא מינה אם אפשר לעשות בלא מלאכה. והביא דברי הפרי מגדים אשר אין אחריותם עלינו. אך אמת הדבר שהרי הותר ברירה ביום טוב לאחר זמן אף שאפשר לברור סמוך לאכילה דאף בשבת לאו מלאכה הוא:

ט

תחילה נבאר דברי הרא"ש דהוה מכשירי אוכל נפש שאפשר מערב יום טוב. ולכאורה הפי' דקודם שחיטה עדיין אינו אוכל על כן חשיב מכשירין. אך אי אפשר לומר כן שהרי מוליכין בהמה אצל סכין וטבח אף שאפשר מערב יום טוב:

י

על כן נראה לפרש דהנה בתוס' רי"ד לשבת (דף קכ"א:) בהא דכחס על הפתילה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה פירש משום שהמלאכה הכיבוי והוא אין צריך למקום הכבוי שדבר מיעוט הוא ואינו חס עליו רק לכל הפתילה והרי אין צריך למקום המלאכה ושוחט אף שאין צריך למקום שחיטה הרי נוטל נשמה מכל הבהמה והמלאכה בכל הבהמה. אבל כיבוי הא אין המלאכה רק במקום הכבוי:

יא

והנה כבר בארנו במקום אחר במה שאסור להוליך אוכל נפש חוץ לתחום ביום טוב. אף דבגוף אוכל נפש אין מחלקין בין אפשר מערב יום טוב ללא אפשר מערב יום טוב ולעולם מותר. אך דמה שהתירה תורה מלאכת אוכל נפש ביום טוב לאו דשמחת יום טוב דוחה. דאינו אוכל בשעת המלאכה. אך דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכשסוף מחשבתו לאכילת יום טוב נקראת מלאכת אוכל נפש דיום טוב. כי הוא מלאכה מחמת סוף מחשבתו לאכילת יום טוב. [מלאכת מחשבת היינו סוף מחשבתו כמו שכתבו תוס' שבת (דף ק"ו) דיבור המתחיל מה לי. דמוציא מרא לחפור בו לקבור את המת חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה]. אבל תחומין דלאו מלאכה הוא ולא תליא במחשבת. הרי האיסור בפני עצמו והאוכל נפש בפני עצמו ואסור:

יב

ולפי זה התולש נוצות במקום שחיטה. כדי שיוכל לשחוט העוף לא יחשב מלאכת מחשבת מצד מחשבתו לאכילת כל העוף דמצד זה הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה שהמלאכה רק במקום תלישה שתולש. וכעין דברי תוס' רי"ד הנ"ל. רק דחשיב צריך לגופה מחמת שצריך למקום שחיטה לשחוט שם. דתולש נוצות וצריך למקום הנוצות

חשיב צריך לגופה כדברי רמב"ן בנוטל צפרנים. ואם כן לא הוי מלאכת מחשבת גוף אוכל נפש. רק מלאכת מחשבת מכשירי אוכל נפש. שהרי אינו מלאכת מחשבת מצד תיקון העוף שיהי' ראוי לשחיטה. דזה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כדברי תוס' רי"ד. רק דהוי מלאכת מחשבת מצד המקום שחיטה שהוא מכשירי כל העוף והוא מכשירי אוכל נפש, וכיון שאפשר מאתמול אסור. ואף שמתקן עכשיו כל העוף לשחיטה והעוף גוף אוכל נפש. כיון שאינו משום זה מלאכת מחשבת. אינה נקראת מלאכת אוכל נפש ואסור כמו תחומין. משום דלא תליא במחשבת והאיסור בפני עצמו והאוכל נפש בפני עצמו. הכא נמי האיסור בפני עצמו התלישה. ומחשבת מכשירי אוכל נפש שאפשר מאתמול שאסור. ותיקון העוף שהוא אוכל נפש בפני עצמו כיון דלא הוי מלאכת מחשבת מחמת תיקון העוף *):

יג

ובזה יתפרש דברי הרא"ש התמוהים שהביא ראי' ממה שאסור להוציא בהמה חוץ לתחום כדי לשוחטה. ולכאורה פשט דבריו שהביא ראי' דקודם שחיטה לא נקראת אוכל נפש. והוא תימה. דאטו פירות מותר להביא מחוץ לתחום הלא מפורש פרק אין צדין בפירות הבאין מחוץ לתחום אסורין למי שהובא בשבילו. ואם כוונת הרא"ש בכל המאמר דסבירא לי' דגוף אוכל שאפשר מאתמול אסור. אם כן בחנם תמה ממה שכתב דהוי מכשירין. אך לפי מה שכתבתי ניחא דמהא דאסור להוליך מחוץ לתחום והטעם משום דלא תלי במחשבת מוכח דלא חשיב גוף אוכל נפש רק מכשירין כנ"ל באריכות:

יד

אך עדיין צריך להבין דנהי מצד שמכשיר מקום שחיטה את כל העוף לאכילה הוי מכשירין. הלא מקום שחיטה גם כן מוכשר לאכילה והוי גוף אוכל נפש. וכי משום שהוא מכשירין גם כן גרע. אך ודאי מקום שחיטה אין בו כזית בשר והא תנן מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן יכול לאכול "כזית" מבעוד יום. אבל פחות מכזית אין מתירין מלאכה שיש בה תיקון שלם והכא נמי בזה משום פחות מכזית של מקום שחיטה אין מתירין מלאכה שיש בה תיקון שלם שמכשיר כל העוף לשחיטה. זה שיטת הרא"ש. טו) ובזה חולק רמב"ן דכיון שסוף מלאכה זו לדחות לאחר שחיטה. אם הי' שוחט בלי תלושות נוצות הי' אחר כך תולש כל העוף ואף מקום שחיטה. וכיון שבכל העוף שיעור אכילה אף שבכל נוצה ונוצה אין בה שיעור אכילה. הרי הותר תלושת נוצות של מקום שחיטה בכלל כל הנוצות משום אוכל נפש. ואם כן מה נפקא מינה אם תולשין לחצאין מקום שחיטה קודם שחיטה והשאר לאחר שחיטה. ועל כרחך אם הי' בו חיוב קוצר שאינו

לאחר שחיטה הרי לא הותר כלל מלאכה בתלישת נוצות. רק תרצה להתיר מחיים משום אוכל נפש של מקום שחיטה. ובשביל פחות מכזית לא נתיר מלאכה שלימה. אך כיון שחיוב קוצר אין בו. וגוזז איתא אפילו לאחר שחיטה והותר תלישת הנוצות של מקום שחיטה גם כן לצורך אוכל נפש כנ"ל לפרש דברי רמב"ן. ולעולם אם לא הי' נקרא כלל אוכל נפש לא הי' מועיל מה שסופו לדחות לאחר שחיטה:

טז

אך ראיתי להגאון ר' משולם זצ"ל באיגרא רמה בראש השנה בסוגיא דנתקלקלו הלוים בשיר שתפס דברי רמב"ן אלו כפשטן דמשום שהודחה לאחר שחיטה גם עתה מותר יעוין שם. וקצת הי' נראה סמך מירושלמי שלמד ממשנה דתמיד דעושי חביתין בלילה מחללין שבת בלילה לצורך היום. ואף שעדיין לא חל חיוב חביתין [לפסק הרמב"ם פרק ב' מהלכות חגיגה נטמא בליל יום טוב אין לו תשלומין דתחלת לילה לא חל חיוב אף דלילה לאו מחוסר זמן] מכל מקום כיון שסופם לעשות למחר מותר לעשות גם עכשיו. ויש לדחות דאף דעכשיו אינו מחויב מכל מקום למחר יצא בו ידי חובתו. מה שאין כן הכא דאם תמצא לומר צורך שחיטה מכשירין משום שמלאכה במקום שחיטה שמכשיר כל העוף מתחלתו ועד סופו מכשירין. ולומר דאף בשר שבמקום שחיטה בחיי' מכשירין. וכיון שלאחר שחיטה יעשה גוף אוכל נפש ויהי' תלישה זאת בגוף אוכל נפש ויהי' דומה ממש למחללין שבת בלילה. דבר שצורך היום כיון דאחר כך יצא בו ידי חובתו. הכא נמי כיון שאחר כך יהי' התלישה הזאת באוכל נפש. אך דבר זה שבחיי' אינו אוכל. האומנם שהם דברי הרב המגיד פרק ג' מהלכות יום טוב. אך יקשה על זה מהא דמוליכין בהמה אצל סכין וטבח כי אחר שחיטה אין צורך לקירוב הבהמה אל הסכין. וקירוב הזה אינו אלא גרם לשחוט והוי גורם זה רק בחיי' שעדיין אינו אוכל. ועל כרחך גם בחיי' אוכל ולמה לי משום שסופו לדחות לאחר שחיטה. ומחוורתא כדכתיבנא בדעת רמב"ן:

יז

מה שכתב בשם ספר חמדת שלמה בחי' לשבת [אני לא ראיתי ספר זה כלל] דלכך אין קוצר בבעל חי משום הסוגיא דנזיר (דף ל"ט.) דשער מלתחת רבי. הנה גוף הסברא כתבתי בספר אגלי טל סק"ב אות ב' לענין שלא יתחייב להירושלמי. אך לפי גמרא דידן אי אפשר לומר כן כלל. דודאי אם באנו לחייב משום קוצר הוא משום דבגמרא דידן שבת (דף ק"ז) מבואר בתלש היזמי והיגי דחייב משום עוקר דבר מגידולו מבואר דעוקר דבר מגידולו הוא קוצר. ובש"ס בכורות (דף כ"ה.) מבואר דתולש מבעל חי הוא עוקר דבר מגידולו. אך מה שכתב דשער אף דמלתחת רבי מכל מקום הוא משתבח למטה גם כן.

וראייתו מהא דאמר בש"ס גיטין ל"ט שער העומד לגזוז כל כמה דקאי אשבוחי משבח. אין ראי' כלל כי אשבוחי משבח היינו שגדל יותר כי דרך לגזוז הצמר טרם יוגמר לגמרי כי אז יתחילו צמחים אחרים. וכבר בארתי הדברים ס"ק י"ד דיבור המתחיל ולשיטת:

יח

ומה שכתב עוד דאפילו אינו יונק כלל יתחייב משום קוצר כמו הקוצר תבואה העומד לתלוש אף דשוב אינו יונק כלל. וכן תאנים שצמקו באביהם. אינו דמיון כלל. שהרי התוס' כתבו בע"ז (דף כ"ו.) דבכלו לו חדשיו דכלו גדוליו לא חשיב עוקר דבר מגידולו. והרי חיוב קוצר מוכח בש"ס (דף ק"ז) גבי תולש היזמי והיגי דהוא עקירת דבר מגידולו. ולמה יתחייב בקוצר תבואה העומד לקצור. על כרחך גם זה חשיב עוקר מגידולו כיון שתחילה גדל שם כיון שכך הי' במשכן. ודוקא לענין גוזז בעינן שגם עכשיו יהי' גדל. אבל שער שמשנעשה שער לא ינק עוד ולא הי' השער יונק מעולם לא הוי עוקר מחיותו:

יט

אשר הקשה על התוס' בכורות (דף כ"ה.) דתולדות אינם בכל איסורין רק בשבת דאתרבי תולדות. והוקשה לו מהא דצריך לימוד בשביעית דתולדות לא אסר רחמנא. אינו קושיא. שהרי פרש"י אבות שהי' במשכן. ומה ענין משכן אצל שביעית. ובשבת משום דנסמכה למלאכת המשכן, אבל בשביעית מנא לן ללמוד ממשכן. אך משום דנקרא שבת הארץ דינו כשבת. ומהאי טעמא הוה אמינא שאסור גם תולדות כמו שאסור ביום טוב אף שאין בו חטאת ואי אפשר ללמדו מועשה מאחת מהנה. ואף שדעת תוס' בשביעית אין בו דין מלאכת מחשבת. צריך לומר דהיינו לבתר דילפינן מקרא דלא אסר תולדות שמע מינה שביעית חלוק משבת. [ובמלאכת חורש סק"א בהג"ה ב' כתבתי כמה ראיות שגם בשביעית בעינן מחשבת] וכן כתבתי במלאכת זורע ס"ק כ"א. ואשר הקשה מכלאים מבואר במלאכת זורע ס"ק י"ב. אך במלאכת חורש סק"ז אות י"ד מבואר דרמב"ם מחייב אתולדה בכלאים. ואשר הביא מבב"ח דחייב על צלי וטיגון. למה אזיל בתר איפכא. אחרונים למדו מש"ס סנהדרין דפטור. וכן משמע בר"ן. ועיין אגלי טל ריש מלאכת אופה. אך השיטה מקובצת בבא קמא מפורש בדבריו דבכל דבר מרבינן תולדות מסברא על כן חייב בנזקין תולדות. והבאתי דבריו במלאכת מבעיר * ושם הארכתי בדבריו:

ב

אך על התוס' אין קושיא כלל מנזקין. דתולדות שבת ותולדות דנזקין חלוקים בעניניהם. [והגמרא לא מייתי יתהון רק לשתוף הלשון אבות מכלל דאיכא תולדות]. שהרי בגמרא מקשה אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהם דאמר ר' פפא אהייא אי אהני מאי שנא קרן כו'.

מאי שנא רגל כו'. הרי דהתולדות דומין ממש להאבות ואין טעם לחלק ביניהם. על כן לא צריך קרא דמסברא. אך תולדות דשבת כתב בהרב המגיד דהיינו אותם שאינם רק קצת דמיון. ואותם שהם דמיון גמור חשובים אב [ודקדק כן מלשון ש"ס כולן אב אחד הם] וכיון שאינם רק קצת דמיון איך אפשר לחייבם בלא קרא. ותולדות דנזקין הם כאותם שנשנו בשבת בשם כולן אב אחד ויותר מהם. והשיטה מקובצת בשם תוס' מהר"י כ"ץ שהקשה, צריך לומר דסבירא לי' כדעת הפוסקים שהובאו באגלי טל מלאכת זורע סק"ה דנוטע מבריך ומרכיב אף שנשנו בכולן מלאכה אחת הן חשובים רק תולדות. אבל להרב המגיד והוא דעת רוב פוסקים אין קושיא מנזקין כלל ועיקר:

כא

והנה ראיתי לכבודו רוצה לחלוק על כולם. על התוס' שכתבו דבכל מילי לא מחייב על תולדות. ועל השיטה מקובצת דבעלמא לא צריך קרא על תולדות. וכבודו רוצה לומר דודאי צריך קרא רק דילפינן משבת דגלי קרא מאחת מהנה, והא ודאי ליתא. דאין למדין קל מחמור להחמיר. וגבי מעילה דפרש"י פרק כל שעה דחייב מתעסק כיון דלא כתיב בי' בה כדכתיב בחטאת למעוטי מתעסק עיין שם. והנה לא ילפינן מעילה להקל מחייבי חטאות משום דאשם חמור. ועיין תוס' סוף שבועות. הנה דאין למדין חמור מקל להקל ונשאר חומר שבו חיוב אשם. הנה דאשם החמור חייב וחטאת דקל פטור. והכא נמי חייב בחטאת אף דבאיסור לאו פטור. * ומנא לי' לחייב באיסור לאו:

לקמן סי' רכ"ו אות י"ז כב) רק כך הי' לומר כיון דביום טוב חייב על תולדות ומשום דנקרא שבת. וכיון דחייב תולדות ביום טוב דאיסור לאו. נילף מיני' בעלמא. ואף דבשביעית בגיזה ועבודה גלי קרא לפטור תולדות לפי דברי כבודו. הכלל לחומרא ילפינן. אך לא ראיתי באם הקל יש שני דברים והחמור רק אחד כמו בנידון דידן. החומרא רק ביום טוב. והקולא תרי ותלת. שביעית. גיזה בקדשים. עבודה בקדשים. וידוע דברי הקרבן אהרן בהא דמה הצד מגופי' פרכינן מעלמא משום דהכא שנים והכא אחד עיין שם במדות אהרן (דף י"ב) ואין חילוק בזה בין להחמיר בין להקל. ולא מצאתי כעת גילוי גמור לדין זה כלהקל שתים ושלש. ולהחמיר אחת מהי ילפינן:

כג

אך בלא זה דבריו תמוהים לדעתו כדעת שיטה מקובצת דתולדות נזיקין ותולדות שבת שוין ולפי דבריו יצטרך לומר גם נזיקין ילמוד משבת. אם כן מה מבעי' להש"ס בבא קמא בנזקין אם תולדותיהן כיוצא בהן כיון דמשבת ילפינן ונילף נמי לכיוצא בהן. ומסתברא כדעת תוס' בכורות כי תירוץ השיטה מקובצת דחוק מאוד. דלא עדיף מה דילפינן

ממשכן ממה דכתוב בהדיא. [ומכל מקום בארתי באגלי טל דרש"י ורמב"ם מחייבים על תולדה בכלאים] ואף לרבנן דפליגי על ר' יוסי דמחייבים קטוף בלקט. היינו דסבירי להו דלענין מתנת עניים אין סברא לחלק בין קציר לקיטוף. ולענין מלאכה קוצר בכלי חשיב מלאכה טפי אבל לענין מתנת עניים. אין נפקא מינה. ובכיוצא בזה אמרינן דיבר הכתוב בהוה כמו מקרה לילה והוא הדין ביום. ולעולם אינו חייב על תולדות רק באיכא קרא:

כד

אשר הקשה על הרמב"ם שכתב התולש נוצה מעוף חי חייב [ודאי כוונתו למה שכתב רמב"ם דאסור למרוט נוצה ביום טוב במקום שחיטה כדי שלא יתקלקל השחיטה משום דבעוף היינו אורחי'] וכי הדרך למרוט נוצות מעוף חי הלא צער בעל חי הוא. ואף דבבית השחיטה דרכו כן תמיד בחול. מכל מקום לרמב"ם דפסק פרק י"ט מהלכות שבת דאף באומן דרך אומנתו פטור קשה עד כאן דבריו. מה זו קושיא הלא באומן הטעם משום שאף אומן אינו מוציא כך רק בשעה שרוצה להכריז שהוא אומן כמבואר בסוגיא ובפרש"י. ומקום בית השחיטה לעולם דרכו לתלוש מחיים סמוך לשחיטה ולא לאחר שחיטה כלל. שהרי רגילות לתולשם עוד קודם השחיטה והוא עדיף ממה דמבואר בסוגיא בהדיוט שחקק קב בבקעת דחייב אף דלאו כי אורחי' משום דהדיוט זה אין לו דרך אחר. כל שכן בזה שכל העולם אין דרך לתלוש נוצות מקום שחיטה לאחר שחיטה כי כבר מרטו אותם קודם שחיטה סמוך לשחיטה ואיני יודע מה קשיא לי' כה) ואשר הקשה על רמב"ם דלדל עובר שבמעי אמו חייב משום נטילת נשמה הלא להרמב"ם אין חיוב נטילת נשמה עד שיהרוג הבעל חי לגמרי ועובר ירך אמו כאחד מאברי'. לא ידעתי אנה ראה ברמב"ם שחותך אבר מן החי פטור. הלא אבר מן החי מטמא כמו מת שלם. והרי ידוע ענין טומאת מת משום סילוק הנשמה. הרי שגם באבר יש נטילת מאותו אבר. ובדם הוצרך רמב"ם לומר משום מפרק שדם מן החי טהור שמע מינה שאין בו נטילת נשמה וכל שכן עובר שמטמא כמת שלם אפילו אין בו כזית. והוי נטילת נשמה גמור:

כו

ואשר הקשה עוד למה יתחייב הגוזז מן הבכור לצורך שחיטה. הא במשנה תורה דרשינן סמוכין ונקיש ללא תעבוד וכשם שקדשים נושאין סכין כדי לשוחטם לא מחייב משום לא תעבוד לדעת הירושלמי כן נפטור בגוזז לצורך שחיטה. הנה מעודי לא הכנסתי עצמי בכיוצא בזה להקיש לדרוש התורה בי"ג, מדות ואין דרך זה מסור לחכמי זמנינו. אך הא לאו דמיון כלל קדשים נושאין סכין אין שום עבודה רק מה שהסכין יה' בעזרה לשחיטה.

וזולת זה מה נפקא מינה אם פה או פה. אבל הגוזז מלבד התועלת בצורך שחיטה הלא יש תועלת בצמר הנגזז:
דברי הדוש"ת באהבה רבה הק' אברהם.

סימן קלב

להרב ר' אליעזר נ"י. אשר הקשיתי בס"ק י"ד בהא דתאנים שצמקו באיביהן התולש מהם בשבת חייב. ומדמי לה בחולין לאבר המדולדל דחשיב לי' מחובר ואינו מטמא משום נבילה. והא דאבר המדולדל אפילו בכחוט השערה. וקשה בהא דציצין שפירשו רובן החותך בכלי פטור אבל אסור. ומאי שנא מאבר המדולדל דחשיב גם כמחובר כנ"ל. והביא כבודו דברי הלב ארי' דהש"ס אינו מדמה ענין חיוב שבת לטהרה משום נבילה. רק דיליף ממתני' דיש חשיב מחובר לענין זה ותלוש לענין זה עד כאן. הנה בלב ארי' כתב כן ליישב קושיית מהרש"א על התוס' שכתבו דצמקו לא חשיב חיבור כמעורה והקשה מהרש"א דאם כן מה יליף הש"ס צמקה מאבר המדולדל, ועל זה תי' בלב ארי' דהש"ס לא יליף לענין הדין כו'. והנה מדברי תוס' אלו בעצמם מוכח דמעורה חייב התולש ממנו בשבת קל וחומר מצמקה דלא חשיב חיבור כמעורה וחייב. כל שכן המדולדל כיון שמעורה. וכן הוכחתי במלאכת קוצר ס"ק כ"ב אות ב' ועוד ראי' עיין שם. ואכתי קשה מאי שנא במעורה חייב התולש ממנו משום קוצר וציצין שפירשו רובן לא מחייב משום גוזז:
ושלום וברכה ישכנו בארמנותיו כנפשו ונפש הדו"ש באהבה הק' אברהם.

סימן קלג

הגהות וחידושים בספר "אגלי טל". א) בהקדמה הג"ה ב' בישוב דברי הש"ך בסוף הדיבור צריך לומר ואף דש"ך סתמא אמר אם אנסו לעבור עבירה פלונית ולא הוציא שבת מן הכלל. משמע שאף אם אנסו לחלל שבת מיקל בסכנת אבר. הנה באנסו לחלל שבת יש ליישב בפשטות על פי דברי מהרי"ק שורש קל"ג דזה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה דלרוב הפוסקים זולת הרמב"ם פטור. ופשיטא דבסכנת אבר לא נחוש ליחידאה:

ב
בפתיחה סוף אות כ"א צריך לומר הג"ה אך בירושלמי שהובא במלאכת לש סק"ו משמע להדיא דילפינן מקרבנות עיין שם היטב ושיטת התוס' צריך עיון:

ג

שם סק"ב סוף דיבור המתחיל ויש. אך לפי זה יקשה כו' השיב איש אחד דנהי דמדאורייתא אין עשה דשבתון אלא למלאכות. מכל מקום מדרבנן דכתב הרמב"ם דנאמר בתורה תשבות דאפילו דברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהם. גם תחומין בכלל. וליתא דכיון דמדאורייתא לא קאי שבתון רק למלאכה. גם מדרבנן לא קאי שבתון רק על דברים הדומין למלאכה. או שיכול לבוא מהם לידי מלאכה. ועל כן פרט הרמב"ם בכל מלאכה השבותין השייכים לה. אבל תחומין לא נאסרו משום לתא דמלאכה. רק אסמכתא מקרא דאל יצא איש ממקומו. ואם תמצא לומר דשבתון קאי על כל לאוין שנאמרו כגון הבערה לר"י ותחומין לר' עקיבא. הוא הדין לדידן דלא קיימא לן כר' עקיבא ותחומין דרבנן. מכל מקום קאי מדרבנן שבתון עלי'. אך לר"ח דלא קאי על שאר לאוין רק על מלאכה גם מדרבנן ודאי לא קאי רק על דברים שנאסרו משום לתא דמלאכה כמו שביאר רמב"ם כל שבות משום איזה מלאכה נאסרת וכן בספר יראים קרא לשבות תולדה דרבנן. ועיין ר"ן ריש שבת גבי רדיית הפת וזה לשונו תנא דבי ר' ישמעאל הכי קאמר כו' ואף חכמים בשבותין שלהם לא אסרו מה שהוא חכמה ואינה מלאכה. מבואר דאלו שאסרו אותם משום שבות מדרבנן חשובים מלאכה:

סימן קלד

א

שם דיבור המתחיל והנראה דעשה דאורייתא דחי עשה ולא תעשה דרבנן מקל וחומר דדוחה עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל. ודרבנן השוה בכל הא קל מדאורייתא שאינו שוה בכל. והקשו עלי דהא בעשה דשופר קיימינן דהוא גם כן אינו שוה בכל. ואיך ידחה עשה ולא תעשה משום שאינו שוה בכל כיון דעשה המדחה גם כן אינו שוה בכל עד כאן דבריהם:

ב

ובאמת גם בלא קל וחומר עשה דאורייתא שאינו שוה בכל דוחה עשה ולא תעשה דרבנן השוים בכל. שהרי בתוס' יבמות (דף ה') בהא דקאמר הש"ס מה לנזיר שכן ישנו בשאלה הקשו ונילף במה הצד מכהן ונזיר. ותירוצם אינו מובן כל כך. ואמנם בפשוט נראה לומר דהא דדוחה עשה ולא תעשה דכהן ודוחה לא תעשה ועשה דנזיר חד טעמא לתרווייהו דשניהם קלים. זה מפני שאינו שוה בכל. וזה מפני שישנו בשאלה והחמור דוחה את הקל. ואינו דומה לכל מה הצד. דחומרא של זה וחומרא של זה או קולא של זה וקולא

של זה אינם טעמים רק משום שדבר זה ישנו בה גם זה ישנו. על זה אמרינן כיון שדבר זה אינו בחבירו ודבר שבחבירו אינו בו ילפינן מביניהו. אבל הכא לא ילפינן מביניהו רק דחמור דוחה הקל. ואם כן הכא נמי יש לומר כיון דהדאורייתא שאינו שוה בכל חמור מהדרבנן ששוה בכל כמו שהבאנו ראי' מבזיון קטן. ועוד בסוכה (דף ט"ז:) דאיכא מאן דאמר סוכה דאורייתא חמור מעירובי חצרות דרבנן ואיכא מאן דאמר עירובי חצרות חמור משום שהוא שבות דאיסור סקילה אבל לא קאמר משום דשבת עשה ולא תעשה מוכח דהא לכולי עלמא הדאורייתא חמור וכיון שהעשה חמור והעשה ולא תעשה דרבנן קלים. שפיר נילף מביניהו שדוחה:

ג

אך גם לתוס' יבמות שתירצו באופן אחר נראה לי דהקל וחומר שכתבתי טוב. דהנה במתני' דנדרים קונם סוכה לולב תפילין הנדר חל. והקשה בחינוך שידחה עשה הלא תעשה. ותירץ משום דקונם עשה ולא תעשה. והקשה בפרשת דרכים דנילף מנזיר שידחה עשה ולא תעשה דאיתא בשאלה. והנה זו שאילת הראשונים בתשו' רשב"א חלק ג' סימן שמ"ג יעוין שם מה שתירץ והשאלה שם בתשו' הי' על ישיבת סוכה עלי, ולכאורה יפלא אהני אריוותא מה קשה להו. כיון דכל הני סוכה לולב תפילין אין נשים חייבות בהם והעשה והלא תעשה דנדר שוים בכל. ומה אולמא קולא דישנו בשאלה מקולא דאינו שוה בכל. הלא גם עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל נדחים מפני עשה כמו עשה ולא תעשה דאיתא בשאלה. ועוד בפשטות איך תוכל ללמוד מעשה דמצורע דדוחה לא תעשה ועשה דנזיר. הא איכא למיפרך מה לעשה דמצורע שכן שוה בכל. תאמר בהני דליתנייהו בכל:

ד

אשר על כן נראה לפי מה שפסק רבינו תם נשים סומכות רשות. ואף סמיכה דוחה או מתיר איסור עבודה בקדשים משום דמכל מקום מצוה עביד. ומהאי טעמא אף מצוה שאינו בנשים שפיר מדחה העשה ולא תעשה שישנו בשאלה. מה אמרת הא העשה המדחה אינו שוה בכל דליתי' בנשים. ליתא דאף הנשים אם יעשו המצוה ידחה איסור. כל שכן שאינו מגרע כח האנשים במצוה שלא ידחה. ודוקא בעשה ולא תעשה הנדחה לענין העבירה. בזה אמרינן שהעבירה קלה שאינה בנשים. אם שהנשים יעברו על העשה ולא תעשה שאינה נוהגת בהם לא יעשו עבירה ולא יענשו כלל. אבל עשה המדחה לענין המצוה בזה אמרינן שאף הנשים במצוה שהרי אם יקיימו יקבלו שכר. וקיום זה דוחה ומתיר איסור דנשים סומכות רשות. ודוקא בעשה ולא תעשה הנדחין. העבירה אינה

בנשים. ויותר מזה כתב מהר"ל בספר תפארת פ"כ ובספר גור אריה פרשת ויגש שהנשים אם יקיימו מצוות לא תעשה לא יהי' להם שכר בזה. ועל כן חשיב הלא תעשה אינו שוה בכל. ונדחה עם העשה:

ה

ואם תאמר דמכל מקום העשה הנדחת אם תקיים יהי' לה שכר על העשה. ואם כן עשה הנדחית לענין קיום חשיב שוה בכל. ומה אולמא האי עשה המדחה מהאי עשה הנדחה. לא קשיא דבגמ' לא מצינו הא דמה אולמא אלא במצוות הקרבת המצורע קרבנן נגד מצוות שילוח הקן דשניהם מצוות במעשה. אבל שופר נגד מצוה דשבתון שפיר שופר אלים יותר מעשה דשבתון ששופר מקיים במעשה. ושבתון מתקיים מאליו. רק בעשה ולא תעשה אין נדחין. והכא שהלא תעשה לגמרי אינה בנשים וגם העשה כן לענין העבירה שפיר נדחין מפני שופר:

ו

ואמנם שהלחם משנה תירץ כן לדעת רמב"ם ורמב"ם לא פסק הא דנשים סומכות רשות. אך לדעת רמב"ם נוכל לומר כתירוץ הראשון. דבלא קל וחומר עשה דאורייתא אף שאינו שוה בכל חמור מדרבנן השוה בכל. והחמור. דהיינו העשה. דוחה עשה ולא תעשה הקל. רק שלתוס' אינו כן. ולתוס' נוכל לומר כתירוץ הזה כיון שהתוס' פסקו נשים סומכות רשות:

סימן קלה

מלאכת זורע. א) סק"ו בין תיבת הלכה בין תיבת ולא ועוד דרמב"ן בפי' התורה בטעם איסור ערלה ודין רבעי. שטעם מצוה זאת לכבד את ד' מראשית כל תבואתינו מפרי העץ ותבואת הכרם ולא נאכל מהם עד שנביא כל פרי שנה אחת הלולים לד'. והנה אין הפרי בתוך שלש שנים ראוי להקריבו לפני השם הנכבד [לפי שהוא מועט ואין האילן נותן בפריו טעם או ריח טוב בתוך שלש שנים עד כאן לשונו הצריך לענינינו]:

ב

ושמעתי מקשים על טעם ראשון משום איסור ערלה בחוץ לארץ מהא דתנן פרק קמא דערלה משנה ב' עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור. וכל שכן הנוטע קודם שבאו לארץ כלל. ולאו קושיא הוא. דשאני התם שנטעו גוים וכמו שהביא ר"ש ספרא. דכתיב ונטעתם פרט לשנטעו גוים קודם שבאו לארץ. ואף דערלה נוהג בשל נכרים. מכל מקום נתמעט של נכרים קודם שבאו לארץ. וכן כתב המקנה בהדיא. והוליד מזה לענין חדש

דכתיב קצירכם ולא קציר נכרים. לא נתמעט של נכרים אלא קודם ביאת ישראל לארץ עיין שם בשמעתא דחדש:

סימן קלו

א

ס"ק כ"ב קבעתי להלכה דברי הגהת אשר"י וכן בביאור שאין לזוז מפסק הגהת אשרי מאחר שלא מצינו מן הראשונים חולקים. וחוזרני בי כי לפי הטעם שהעליתי במסקנא דסבירא לי' דלרבה אין במנכש ומשקה חיוב רק משום שהי' במשכן. ועל כן אין ללמוד רק מלאכה שהי' במשכן לרבה משום חורש ולר"י משום זורע. אבל בעלמא תוספות גידול לאו מילתא הוא והנה מה שכתבתי דאין חיוב בעצם משום זורע לרבה אף במקום דליכא חיוב חורש. וכן לא משום חורש לר"י אף במקום דליכא חיוב זורע. מבואר אצלינו במלאכת חורש סק"ז אות י"ד אות ט"ו שכן דעת הרמב"ם ואור זרוע:

ב

אך דעת תוס' וריטב"א אינו כן כמבואר שם אות ד' וה' אלא דבעצם יש חיוב שניהם רק דכיון שיש שני חיובים מה שהוא דומה לו יותר דוחה חיוב האחר וסמ"ג והגמרא סבירא להו דבאמת קיימא לן דחייב שתים:

ג

ואם כן לדעת ראב"ד שהביאנו באגלי טל שם עוד יש ראי' שאין הטעם משום שהי' במשכן ואפילו בלא דברי ראב"ד על כל פנים אין ראי' דטעם מנכש ומשקה משום שהי' במשכן. ובלא ראי' אין לנו לומר כן. ושם במלאכת חורש סעיף ו' ובביאור סק"י הארכנו להלכה כדעת תוס' וריטב"א וסמ"ג והגמרא. ואם כן נדחה הטעם שכתבתי במסקנא לדעת הסמ"ק ואי אפשר לפסוק כמותו רק אם נמצא טעם אחר נכון לדבריו:

ד

שם סוף אות ד' נראה לי ראי' מהא דביצה (דף כ"ד) בצד אווזים ותרנגולים ויוני הרדסאות פטור משום שבאים לכלובן לערב. ופרש"י לכלובן לתופשן שם הלכך הרי הן כנצודין ועומדים ומותר לצודן אפילו חוץ לכלובן. ולא אמרינן דהוי קירוב צידה במה שצדם במצודה טרם בואם לכלובן. ולקירוב צידה אין צריך מצודה. והוי תיקון שיוכל ולאוכלם תיכף אלא ודאי כיון דמחמת שיוכל לתופשם לערב בלא מצודה חשובים נצודים מעכשיו. לא הוי קירוב מלאכה שהמלאכה הא נעשית מעכשיו בלא מצודה. הכא נמי

כיון דמחמת שראוי ליגדל לאחר זמן חשוב זורע מעכשיו לא חשיב קירוב מלאכה במה שגדלים עכשיו:

סימן קלז

מלאכת חורש. סק"א דיבור המתחיל ואינו שורה ט' יפטור. לכאורה יש לחלק דשאני התם בשנים שעשאו דאיכא מיעוטא מקרא. אך זה אינו דאטו מיעוטא בשבת כתיב. הא גבי חייבי חטאות כתיב. ואיכא לאוקמי במפטם שמן המשחה וקטורת. ואשר יתן משמן המשחה על זר. אבל שבת כיון דהוי במשכן חייב, אלא ודאי ממשכן לא ילפינן אלא שהנפעל מלאכה. ומכל מקום כיון שלא עשאה כולה פטור. הכא נמי בחרישה כיון שלא עשאה הוא יפטור:

סימן קלח

א

שם דיבור המתחיל והנראה בין ש"ח מרובע דהא ודאי משאוי הוא ולכולי עלמא חייב דהוי מלאכה הצריכה לגופה. שמעתי איש אחד אמר דודאי טעות סופר בתוס' דלמה הי' צריך לומר דהוי מלאכה הצריכה לגופה. וכי בכל מקום שנזכר חיוב בשבת. הוסיפו ביאור דהוא צריכה לגופה עד כאן דבריו. והנה מה שכתב שיש טעות סופר. על זה אין צריך להשיב. וכי בכל מקום שיקשה עלינו דברי תוס' נאמר שטעות סופר. ואם כן נתת תורת כל אחד בידו שכל אחד יגיה כרצונו. וכל קושיא יש לה תירוץ. וגם דברי תוס' אלו נוכל לבארם:

ב

דהנה בהא דמכלתין (דף י"ב:) דזב היוצא בכיסו הוי אין צריך לגופה. ובתוס' מכלתין (דף צ"ד.) כתבו וזה לשונם ואפי' למנות ראיותיו או נקיים שצריך הכיס מכל מקום אין צריך להוצאה זו, דהכא נמי סגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא עיין שם. והנה לפי דברי תוס' (דף צ"ד) דמשום דהוה סגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא חשיב אין צריך לגופה אין ראי' משם למוציא מרא לקבור בו מת לר' ועל כרחך לומר דתוס' (דף ק"ו) שכתבו דמוציא מרה לקבור בו מת לר' שמעון הוא כמו מוציא כיס לקבל בו זיבה חולקים על תוס' (דף צ"ד) [ומצינו גם ברש"י שנתחלף פירושו באותה מסכת כמו שכתב מהר"ל בגור אריה] ולשיטת תוס' (דף ק"ו) אף דהיה סגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא חשיב צריכה לגופה:

ג

והנה בנידון התוס' פרק במה בהמה ביוצאת בכיסה הקשור בדדי' לקבל בו החלב. הוה סגי לי' אם הבהמה היתה עומדת במקומה והוי אין צריכה לגופה לדעת תוס' (דף צ"ד.) אך התוס' פרק במה בהמה לית להו סברא זו דהוה סגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא וכדעת תוס' (דף ק"ו.) ועל כן הוצרכו תוס' לפרש כן דחשיב צריכה לגופה. שלא תאמר דמשום דסגי לי' אם תעמוד במקומה ולא תצא יחשב אין צריכה לגופה ולא הי' בו משום שביתת בהמתו כיון דלא הוה רק שבות כמפורש בשלחן ערוך ש"ה דבגוי רוכב על הבהמה אין בו משום שביתת בהמתו כיון דלא הוי רק שבות דחי נושא את עצמו. על כן פי' דבריהם דחשיב צריכה לגופה. אבל בעלמא אין צריך לפרש:

סימן קלט

א

שם דיבור המתחיל ובמה. בתוך ש"ח מרובע והנה ביום טוב יש לומר יום טוב ושבת חדא מילתא הוא כמו בתחומין. נדפס ספר א' והביא שאחד חכם (בעיניו] הטיח דברים כנגד דברים אלו שדחיתי דברי רמב"ן בגילא דחטתא שהרי מחמר להרבה פוסקים אינו ביום טוב. ומה ראי' מתחומין שגם בתחומין לא מצינו שביום טוב הוא מן התורה. והמחבר ספר הנ"ל השיב לו שלא דחיתי דברי רמב"ן רק תרצתי דברי רמב"ם לפי פירוש הנ"ל. והטעם ברור כיון דמה דצריך קרא לחיוב חורש משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וביום טוב ליכא קרא למלאכת מחשבת רק בשבת משום דנסמך למלאכת המשכן. אי אפשר לפטור ביום טוב יותר משבת. וכיון דבשבת גלי קרא דמלאכה הוא שוב חייב ביום טוב בעצמותו, אך הראי' מתחומין גם הוא לא הבין. והישוב שאמר לו כתוב שם בספרי בהג"ה לענין שביעית כיון דבשביעית לא בעינן מלאכת מחשבת. אך ביום טוב לא צריך בזה כלל. ודברייי ברורים. והא דיום טוב ושבת חדא מילתא הוא לשון התוס' בבא מציעא (דף צ'.) דיבור המתחיל אכל:

ב

והראי' מתחומין ברורה שכן כתבו התוס' פסחים (דף צ"ג.) בפלוגתא דדרך רחוקה אם תלוי ביכול ליכנס בשעת שחיטה אי תלוי בשעת אכילה. והקשו בתוס' דהא במשנה דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ. ולר"י דאמר שעת אכילה לא יוכל ליכנוס מן המודיעים חצי יום וכל הלילה. ולעולא דבשעת שחיטה חצי יום. נחזי אנן היכן הוא מודיעים. ותי' בתוס' דהא אליבא דר' עקיבא קיימינן דאית לי' תחומין דאורייתא ולר"י לא יוכל ליכנוס

מן המודיעים בתחילת הלילה עיין שם. הנה דפשיטא להו דאין חילוק בתחומין בין יום טוב לשבת:

ג

אך אין הכרח לומר שתוס' חולקים על רמב"ן במה שכתבו דמחמר אינו נוהג ביום טוב: דיש לומר שאני תחומין דנפיק מקרא דאל יצא איש ממקומו ביום השביעי כדאיתא סוף פרק קמא דעירובין דמהאי טעמא לוקין על התחומין. ואף דמהאי קרא נפקא לי' גם כן איסור הוצאה. הלא הוא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד כיון דאל יצא כתיב. וכיון שעיקרו בלשון יציאה לוקין עליו. כן ביארו שם התוס' עיין שם. וכיון דבחד קרא נזכרו איסור הוצאה ואיסור תחומין. שמע מינה שגם הוצאה אסור ביום טוב דקיימא לן יש עירוב והוצאה ליום טוב. גם תחומין כן:

ד

אך לפי זה מהא דיש עירוב והוצאה גופי' נלמוד לנידון דידן דכשם שנלמד הוצאה ליום טוב מקרא דאל יצא ביום השביעי. והיינו משום דגלי קרא דהוצאה מלאכה. וביום טוב כתיב לא תעשה כל מלאכה. הכי נמי בנידון דידן לדעת הרמב"ם כיון דגלי קרא דבהמתך דחשיב מלאכת מחשבת ממילא חייב ביום טוב:

ה

ומהא דיש עירוב והוצאה ליום טוב לבד לא נוכל להביא ראי' לנידון דידן. דיש לומר מויעבירו קול במחנה ילפינן דשם לא מפורש שבת רק דילפינן גזירה שוה מוהעברת שופר תרועה מה להלן יום אסור אף כאן יום אסור. ויום טוב נמי יום אסור הוא. אך לפי זה ולפי המבואר בתוס' ריש שבת הא דצריך תרי קראי אל יצא ויעבירו. חדא להוצאה דעשיר וחדא להוצאה דעני. ואם נאמר דמאל יצא לא נילף הוצאה ליום טוב אם כן לא נאסר ביום טוב רק הך גוונא הוצאה דנפיק מויעבירו. לא הך גוונא הוצאה דנפיק מאל יצא. ואם כן אי אפשר ללמוד תחומין בהקישא. דהוצאה דכתיב בלאו דאל יצא. דהא אמרת דהך גוונא הוצאה דנפיק מאל יצא באמת אינו נוהג ביום טוב:

ו

נמצא דמדברי תוס' פסחים ראי' מבוררת דמה דגלי קרא דהוי מלאכה בשבת חייב עלי' גם כן ביום טוב. ואם כן בנידון דידן לדעת הרמב"ם דלא אצטריך קרא בחרישה על ידי בהמה רק שיחשב מלאכה, ממילא לבתר דגלי קרא דבהמתך דהוי מלאכת מחשבת חייב ביום טוב. והרמב"ן לפי שיטתו ברמב"ם דכל האיסור משום מעשה בהמתו. שפיר הקשה לו מחורש ביום טוב. אך לפי פירושי ברמב"ם לא קשה כלל וכלל:

סימן קמ

א

שם סק"ב סוף דיבור המתחיל ולפלא. ולכאורה אינו מובן דחיוב גומא היינו חופר גומא. והרי כתב הרמב"ם חיוב חופר בחורש. אך זה אינו דמשכחת חיוב גומא בלא חפירה בעפר תיחוח כמבואר לקמן סעיף ג' וכן בהי' שם דקר נעוץ כפרש"י ביצה (דף ז':) בסוף העמוד. מכל מקום יש ליישב דברי רמב"ם דכבר כתב הרמב"ם פרק ז' חיוב חורץ בחורש ועושה חריץ היינו עושה גומא:

ב

שם בפנים סעיף ז' ובביאור סקי"א. מיהו המאירי כתב במשנה דל"ט מלאכות הדש בבקרים או במקל. משמע הדש בבהמות נמי הוי אב מלאכה לחיוב חטאת. אף שהוא אינו עושה כלום. כהא דהכניסה לרבקה שתינק ותדוש בגיטין (דף נ"ג.) וחלוק ממחמר משום שכך עיקר מלאכת דישה כדכתיב לא תחסום שור בדישו והוא חידוש גדול וצריך עיון. העירני לזה הרב נ"י מדוואהרט:

סימן קמא

א

שם סקי"ג אות י"ב הרמב"ן ורשב"א כו' סוברים מחמר אפילו בבהמת עכו"ם. יש מקום עיון בזה דבאות ז' הוכחנו ממאירי דמחמר משום לתא דבהמה ואינו בבהמת עכו"ם. ובשלהי מכלתין כתב המאירי ליישב הא דמקשה הש"ס והלא מחמר ולא מקשה משביתת בהמתו. משום דאפשר לאוקמא בבהמת אחרים. ולכאורה סותר להנ"ל דאינו בבהמת עכו"ם. וצריך לומר דהאי אחרים ישראלים שהבהמה בת שביתה. שאף שהוא אינו מוזהר על שביתתה. מכל מקום כשמוציאה בידים משביתתה הוי מחמר. ומבואר שהמאירי מחלק בין בהמת עכו"ם לבהמת ישראל אחר:

ב

אך הר"ן פרק קמא דעבודה זרה שתי' בהא דמשום נסיוני דמשום שביתת בהמתו ליכא. שהבהמה ברשות לוקח והרי הלוקח גוי. מבואר דסבירא לי' אפילו בבהמת עכו"ם חיוב מחמר. ומדכתב בפרק מי שהחשיך מכאן ראי' למה שכתבתי פרק קמא דע"ז. מכלל דסבירא לי' לר"ן שאין חילוק בין של ישראל אחר בין של גוי ודלא כמאירי שמחלק ביניהם:

ג

ומתוס' ורא"ש פרק קמא דיבמות משמע דאין חיוב מחמר אלא בשלו דוקא. דאי אפי' בשל ישראל אחר דליכא משום שביתת בהמתו יש חיוב מחמר. אכתי משכחת לה לאו בלא עשה. ואימא דקרא להכי אתא כנ"ל אות ג':

ד

ושלש מחלוקת בדבר מלבד המחלוקת אם הוא משום לתא דידי' אי משום לתא דבהמה] לר"ן אפילו בבהמת עכו"ם. לתוס' ורא"ש דווקא בבהמה שלו. ואפילו בשל ישראל אחר ליכא חיוב מחמר. למאירי יש חילוק בין בהמת עכו"ם לבהמת ישראל ואפילו בשל ישראל אחר יש חיוב מחמר. ליראים ור' אפרים ואור זרוע בשל עכו"ם פטור ובשל ישראל אחר צריך עיון לדעתם. ולרמב"ן ורשב"א בשל ישראל אחר חייב ובשל עכו"ם צריך עיון לדעתם:

ה

ודע דבשל ישראל אחר אין לאסור משום שהישראל אחר יעבור על עשה דשביתת בהמתו. דאין שביתת בהמתו אלא במלאכתו או שנהנה על כל פנים ממלאכה כמו שביאר החתם סופר בתשו' שהסכים הבית אפרים בזה וכתב שהוא ברור כהלכה למשה מסיני:

סימן קמב

ס"ק כ"ב סוף אות ל' עוד יש להכריע כשיטת תוס' מכילתין [נגד שיטת תוס' פסחים] דטעמא דר' אליעזר משום דחשיב לדידי' פסיק רישי' מחמת קו' רמב"ן כנ"ל אות כ"א עיין שם. שוב ראיתי ברבינו ירוחם נתיב י"ב חלק י"ג כתב שיטת תוס' דמכלתין וזה לשונו ובתוס' כתבו דכבוד אסור משום עפר ועצמות שמזיזין ממקומן וכן עמא דבר עד כאן לשונו:

סימן קמג

מלאכת קוצר. א) ס"ק ב' על מה שכתבתי דלרב האי לא הי' קצירת העצים במשכן. הקשה הרב מדוואהרט נ"י דהא הי' קצירת עצים למערכה ושני גיזרי עצים. וזה יקשה גם כן סק"מ אות ה':

ב

סק"ו אות כ"א אם כן מתניתין מני. מיהו מתניתין דפרק ב' דעוקצין לפי' התוספתא וכל המפרשים בעציץ שאינו נקוב לא קשה לשיטת התוס' דהא תנא דמתניתין סבירא לי' אימתי לפרש ובאינו גוששת לאו כמאן דמנחא דמיא. ואם כן למה שחוץ לעציץ לכולי עלמא טהור. דיש לומר דדחוי דרבא בנימין דוקא ספינה דעשוי לברוח. ולא קשה מה שהקשיתי באות ד' ואות ה' דאם כן במכלתין פרפוסא דמנחא אארעא ומנחא אסיכי יתחייב שתים דבשעה שמעביר לאו כמונח לא קשה דלהלכה קיימא לן כתנא דברייתא אימתי לחלוק וקיימא לן כרבנן דאף בספינה דעשוי לברוח כמאן דמנחא ומכל מקום לתנא דמתניתין עציץ באויר כמונח. ובאות ז' כתבתי רק שהרמב"ם לפי שיטתו הוקשה לו המשנה לפי פי' התוספתא כיון דסבירא לי' דקיימא לן כתנא דמתני' ואי אפשר לומר דסוגיא דמכלתין כמאן דאמר אימתי לחלוק דאם כן איך פסק אימתי לפרש נגד סתם סוגיית הגמרא ועל כרחך להרמב"ם לא קיימא לן כחילוק רבא משום דעשוי לברוח ואף עציץ באויר לאו כמונח:

ג

ס"ק י"ג בין ש"ח מרובע. אין צריך לטעם זה רק בפשיטות דמבכלי לביד הוי שינוי זוטא שאינו פוטרו מחטאת כמו שכתב הר"ן פרק אין צדין. מה שאין כן בזרק פיסא לדיקלא שמשנה מגופו לכחו ועיין מה שכתבתי במלאכת לש סק"ט אות י"ד:

ד

שם בפנים סעיף י"א הרי הן כמחוברין. עיין היטב לקמן ס"ק נ"ה בהג"ה. לפי זה לדעת תוס' דבעצים לא שייך קצירה. אלא אם כן חישב עליהם. אי אפשר לומר שענף הנפשח יהי' דינו כמו האילן ויהי' בו תורת קצירה כמו באילן דאילן גופי' כל זמן שלא חישב עליו לעצים אין עליו תורת קצירה. ודוקא יבש פרי בלא עוקצו דאמרינן שדין הפרי כמו העוקץ שעומד ליקח מהאילן כמו הפרי ואין על העוקץ שם קרקע ויש בו תורת קצירה על כן דין הפרי כמו העוקץ ה) שם ס"ק כ"ו סוף דיבור המתחיל ולפי עניות דעתי עיין עוד בזה באריכות במלאכת גוזז סק"ז דיבור המתחיל אך:

סימן קמד

א

שם בפנים סעיף ט"ז ויראה לי שכן הוא דעת הרמב"ם. כעת הנני מסופק קצת כי בביאור כתבתי רק טעם שאין ראי' מדרב כהנא דנקט לעצים דבכל קוצר עצים כן. אך

לא כתבתי ראי' שרמב"ם יסבור כן. ואמנם כי כתבתי לדחות הראי' מהא דנתנו בקנה דתוס' לטעמייהו (מ"ק ב') דחיוב זומר אפי' לא נתכוין להצמיח הגפן. ורמב"ם פרק ח' כתב זומר להצמיח כו' אך בסוף דבריי שדחיתי הראי' מנתנו בקנה משום דהקנים אין מוציאין פירות. שוב אין ראי' שהרמב"ם יחלוק על התוס'. מכל מקום קצת משמע כן משום שדרכו של רמב"ם לפסוק כירושלמי:

ב

שם סס"ק ל' גם ראי' שני' יש לדחות כיון דעכשיו יבש ואינו מגדל עוד פרי יש לומר דינו כאילן סרק. ועל כן גם מה שכתבתי להוכיח בסקס"ב דקצירת עצים אף להמחייבין אף שאין צריך לעצים מכל מקום חשיב רק תולדה והוכחתי מדברי רש"י עיין שם ולפי האמור שוב אין ראי' דרש"י מחייב אפילו אין צריך לעצים:

ג

סס"ק ל"ב וגם בהם הדין כו' לבד מדין הראשון שבסעיף ג' שאם מקצת הגידולין יוצאין חוץ לעציץ. משום שכתבתי שם הטעם דנחשב עציץ נקוב משום שיונק על ידי האויר. ולא מיעט ביניקה כלל במה שהניחו על גבי יתידות:

ד

סק"מ אות ה' שורה ט"ז דבעצים לא נקרא מלאכה אלא בצריך להם. מיהו בס"ק ל' כתבתי דמשמעות ירושלמי דמחייב בקצירת עצים אף שאין צריך להם. מיהו אינו משמעות מוכרח. דיש לומר שהירושלמי אין צריך לפרש שדוקא בצריך להם כיון דקיימא לן כר' שמעון מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור:

ה

שם אות ז' סוף האות. ולפי מה שכתבתי סס"ק ב' להוכיח מרש"י דאף להמחייבים באין צריך לעצים הוי רק תולדה. אם כן אכתי הויין קצירת עצים ומרעיד אילן להשיר פירותיו שני תולדות. אך לעיל בקונטרס אחרון ססק"ל השגתי על הוכחה זו:

סימן קמה

א

ס"ק מ"ג בסוף הדיבור ואם כן לא ישא עמו הזמורה ולראב"ש דמתיר שם במתניתין להנהיג הבהמה במקל יש ליישב דסבירא ליה כר' עקיבא ור' מאיר דתחומין דאורייתא. ולדידהו אסור לרכוב על הבהמה מגזירה שמא יצא חוץ לתחום ועיין ביצה (דף ל"ו):

ב

שם סס"ק. אמנם הא דחול המועד יש ליישב בפשטות דלא אסור שאינו לצורך המועד אלא בשהמעשה אסורה בכל אופנים. אבל הנסיעה ממקום למקום הא מותרת ברגליו. ממילא הרכיבה הוא צורך המועד שלא יטרח בהליכה ברגליו על כן מותר:

סימן קמו

א

ס"ק מ"ז אות ז' שורה ד' כלי מהיכנו ולפי זה הנפקא מינה שכתבתי באות ה' במניח למטה מעשרה דוקא במניח מערב שבת על דעת שישאר בשבת דלהניח בשבת אסור משום מבטל כלי מהיכנו. וצריך להניח בפנים מותר להניח על אילן מערב שבת שישאר בשבת:

ב

אות י"ז דאין בשבות הנעשה על ידי בהמתו משום מחמר עיין במאירי כו'. הנה לשון המאירי מועתק במלאכת חורש ס"ק י"ג אות ז' עיין שם. ונראה דלא קשה לי' למאירי למה הוצרכו לגזור על רכיבה תיפוק לי' משום מחמר. שהרי הוצרכו לגזירה לרכוב בתוך פיר מעורבת. אך משום דבמתניתין תני אלו משום שבות אין רוכבין על גבי בהמה משמע בכל ענין אפילו ברשות הרבים אינו אלא משום שבות. על כן מפרש משום דחי נושא את עצמו. ואינו אלא שבות. אבל ודאי אפילו בשבות יש איסור מחמר כמפורש ריש פרק אלו דברים מחמר כלאחר יד איסורא דרבנן מיהו איכא:

סימן קמז

ס"ק מ"ט אות י"ג שורה י"ג בהמה דקה דין צדדין יש לה כו' ואף דמלבד איסור צדדין נאסר אגב בהמה גסה משום לא פלוג דהא אף למאן דמתיר צדדין בהמה דקה אסורה משום לא פלוג. מכל מקום כיון דאיסור זה אינו מחמת עצמו רק אגב בהמה גסה הוי לי' שבות קל. דכהאי גוונא מבואר בר"ן דאיסור לרפא בסמנין לא התיר לצורך חולה שאין בו סכנת אבר. אבל שאר רפואה שאינו בסמנין אף שנאסר אגב רפואות הנעשין בסמנין הותרו לצורך חולה שנפל למשכב אף שאין בו סכנת אבר כמבואר במלאכת טוחן ס"ק ל"ח אות י"א עיין שם. הרי דכיון שאין איסורו מחמת עצמו רק מחמת רפואה בסמנין קיל איסורו להתיר בחולה שנפל למשכב. הכא נמי בזה האיסור דקה מחמת איסור גסה קיל איסורו להתיר במקום מצוה:

סימן קמח

א

ס"ק נ"ב דיבור המתחיל ובאור זרוע שורה ט"ז אחר תיבת חדא היא. האומנם כי הש"ך חושן משפט בענין סימנים כתב שאין נפקא מינה מה רבא סובר. מאחר דר' אשי דהוא בתרא מספקא לי'. והכי נמי אף לא פשיטא לי' כל דלהדי גבה כלהדי כרעא ור"פ פשיטא לי' נקטינן כר' אליעזר דספק הוא, ואור זרוע הכי קאמר כיון דר' אשי מספקא לי' הוה לי' ספק דאורייתא לחומרא שמא ככרעא דמי. ואם לא הגיע המנעל לרוב רגל חליצתה פסולה. הכא נמי ספק שמא לאו כרישא. וספק דרבנן לקולא דלא הוי שבות חמור ומותר בין השמשות וכן בצידי הראש שיהי' מותר לגמרי:

ב

ס"ק נ"ג סוף אות ג' וכן בס"ק מ"ה דשאר תשמישים באילן נאסרו אגב רכיבה כמו פירות הנושרין שגם ביצה נאסרה. וליתא לפי מה שכתבתי בסוף מלאכת גוזז עיין שם:

ג

סס"ק נ"ז. מיהו לעיל (דף ה':) דיבור המתחיל אשר על כן נראה. כתבתי דרך אחרת בדעת הר"ן יעוין שם:

סימן קמט

א

ס"ק ס"א אות ט' בסוף העמוד דקיימא לן כר' יוסף הנה זה דעת הכסף משנה פרק ה' מהלכות נזירות דרמב"ם דפוסק לחלק בין בחיבורין בין שלא בחיבורין הוא כר' יוסף דמחלוקת רבה ור' יוסף בשלא בחיבורין דבשלא בחיבורין מחייב ר' יוסף ופסק כוותי' משום דאמרו כו', אבל כבר השיגוהו הלחם משנה שם והמשנה למלך פרק ג' מהלכות טומאת מת דאף הרמב"ם פסק כרבה. אך דרמב"ם כתוס' דמחלוקתם בחבורין ופסק כרבה דהלכתא כוותי' לגבי ר"י ועל כל פנים שיטת התוס' הוא כן. וקושית הש"ס טומאה וביאה נמי מיטמא וקאי הוא אליבא דרבה. ולהלכה הא קיימא לן כרבה לגבי ר"י. נמצא שאין חילוק דין מסוגיא (דף מ"ג) ואכתי סותרים דברי התוס' (דף י"ג) לדברי התוס' (דף מ"ג) וראיית הצמח צדק בתוקפה:

ב

אך באמת לשיטת התוס' הדבר נכון יותר ולא יצטרך לחלוק הסוגיות לדינא והוא על פי מה שכתבתי בתשובה [תמצאנו בחלק יורה דעה הלכות טומאת כהן] בהא דמשני הש"ס שם על הקו' דטומאה וביאה נמי הא מיטמא וקאי. אר"י לא קשיא כאן בבית כאן בשדה. ומקשה בבית נמי כיון דעייל ידי' איסתאב כי עייל כולו טמא הוא. ולשיטת ראב"ד וסייעתו דלרבה אפי' בו ביום פטור הקו' תתפרש היטב דכיון דנטמא בעייל ידי'. שוב אפילו הוציא ידו וחזר ונכנס לאוהל המת פטור על הביאה דמחולל ועומד הוא. אך לשיטת רמב"ם ותוס' דאף לרבה אינו פטור רק בעודו מחובר למת ראשון. צריך לפרש הקו' משום שעדיין לא הוציא היד ועודו מחובר במת. וקשה על זה מהא דפרק ב' דשבועות נזיר בקבר צריך שהי' למלקות. והקשו בתוס' דהא בחיבורין לא מחייב והכא למה יתחייב כל זמן שלא פירש ותירצו דהא דפטור כשהושיטו לו מת אחר. היינו בשלא הספיק להשליך מת הראשון מעליו. לפיכך אינו מוסיף טומאה אבל הכא בכל שעה מוסיף טומאה. שבכל שעה הוא מוזהר לפרוש מן הקבר. והיינו שאם הי' פורש לא הי' טומאת מת חבורין ובמה שאינו פורש הוא מוסיף טומאת חבורין ועיין שם בחי' רמב"ן באריכות. והכא נמי הוא מוזהר להוציא גם ידו. וכשאינו מוציא ומעייל כל גופו הוא מוסיף טומאת חיבורין. אך התירוץ לזה פשוט דמה שמחויב להוציא ידו. זה אינו משום הלאו דלא יבא ולגבי הכנסת כל גופו חשוב מחולל ועומד דאפי' לא הי' מעייל כל גופו הי' טמא מחמת היד. ועל מה שלא הוציא היד הא אינו מחויב בלא יבא. ודוקא בהא דשבועות דמחמת לאו דלא יטמא הוא מוזהר לפרוש מן הקבר לגמרי שלא יהי' טמא טומאת חיבורין על כן חייב בלא יטמא. עד כאן לשוני בתשובה:

ג

מעתה בבא חבירו ופיחת את המעזיבה אין לחייבו בלא יבא על מה שאינו יוצא דכמו שאינו נכנס כל גופו בבת אחת דזה כל קו' הש"ס [ועיין בתוס' שם דיבור המתחיל והא לא אפשר] כמו כן אי אפשר לצאת כל גופו בבת אחת. ומכי נפיק רובו אינו עובר בבל יבא. ואין חיוב עליו לצאת יותר משום איסור דלא יבא ממילא גם רוב אינו חייב להוציא. שהרי ישאר מחולל ועומד. ואי אפשר לחייבו כלל מחמת שאינו יוצא אפילו למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וכל החיוב ברגע שנעשה פותח טפח וברגע אי אפשר לצאת. ואי אפשר להחשב מעשה מחמת שאינו יוצא. אבל (בדף י"ז) גבי נזיר בקבר דבלאו דלא יטמא קאי ומחייב על שאינו יוצא לגמרי שלא ישאר עליו טומאת חבירו:

ד

שם בין אות ט' לאות י' בעיקר החידוש דכיון שמותר לירד שוב חשיב מעשה מה שיכול לירד ואינו יורד. יש לפקפק לכאורה דתוס' וריטב"א לא אמרי אלא ביכול לפשוט ומחוייבין לפשוט. בזה אמרינן דחשיב כאילו לבש בידים כהא דבבא קמא (דף מ"ח.) כיון דאית לי' למלויי ולא מליי' כמאן דכרי' דמי יעוין שם. אבל זה שאינו מחויב לירד אין מניעת ירידתו חשיב מעשה. אך יש להביא ראי' מהא דהמוציא כלאים בבגדו דפושטו אפילו בשוק. ואף דכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשב ואל תעשה. כתב ריטב"א משום דיכול לפשוט ואינו פושט חשיב מעשה. ואי אמרת דלא חשיב מעשה אלא משום דמחויב לפשוט. ידחה כבוד הבריות את את החיוב לפשוט דשב ואל תעשה הוא מה אמרת כיון שמחויב לפשוט ואינו פושט חשיב כאילו לבש. הא דחה כבוד הבריות את החיוב לפשוט. ושוב לא חשב כאילו לבש. ולא הוי מעשה כלל. אלא ודאי משום שיכול לפשוט לבד ואינו פושט חשיב כאילו לבשו עכשיו וכן משמע לשון ריטב"א שכתב כיון שיכול. ולא זכר כלל מחיוב:

סימן קנ

מלאכת דש. א) סק"א שורה ט' דתנא כייל להו בחד לישנא. זה אינו ראי' לרש"י לשיטתו שחילק בין זומר לנוטע ומבריך ומרכיב דכולהו אב לבד זומר תולדה אף דכייל להו בחד לישנא כולן מלאכה אחת. הכא נמי מנפץ ודאי הוה אב שהי' במשכן כדברי התוס'. מכל מקום מנפט סבירא לי' לרש"י דתולדה ורש"י דווקא נקט. ומה שבסוף הדיבור הביא ראי' מסחיטת זתים וענבים דקרי לי' אב וקרי לי' תולדה. כבר מפורש בפתיחה בהג"ה משום דאורייתא קרי לי' אב עיין שם היטב. מיהו לדעת הראב"ד דדייק לשון כולן מלאכה אחת דחשיבי אב הכא נמי מנפט אב:

ב

סק"ב אות ה' שורה ג' והוה לי' דרך דישה. מיהו (בדף ע"ד) הטווה צמר על גבי בהמה ואחר כך גזזו פטור דאין דרך טוי' בכך ואין דרך גזיזה בכך אף שאחר שטווה במחובר שוב דרך לגוזזו כך. מכל מקום חשיב שלא כדרך גיזה:

ב

ססק"ח בין תיבת גידולי קרקע לתיבת ע"כ. ואף לדעת הירושלמי דנזרע באינו נקוב לא חשיב מן הארץ. מכל מקום יש לומר שחשיב גדולו] מקרקע לפי מה שכתב מהר"ל נתיב העבודה פרק ט"ז בענין ברכת המוציא וזה לשונו והפרש יש בין אדמה ובין ארץ.

כי אדמה נקראת אחר שנתלש קצת מן הארץ כמו עפר שנקרא עפר הארץ אף לאחר שנתלש. אבל ארץ לא נקרא רק כל הארץ ביחד אשר כלל הארץ יש לה קיום וכו' עיין שם היטב. ועל כן הנזרע בעציץ שאינו נקוב שנפסק מכלל הארץ אין מברכין עליו ברכת המוציא מן הארץ [ועל כן לא נסתפק הירושלמי רק בברכת המוציא ולא בברכת בורא פרי האדמה משום דלא חשיב מן הארץ] אבל אפשר שחשיב גידולי קרקע כי קרקע אינו שם לכלל הארץ כמו אדמה שאינו שם לכלל הארץ:

ד

ס"ק י"ז אות נ"ט בין תיבת מפרק לתיבת אלא ודאי. ואפילו לדעת הר"ש שם בחבל בה לרצון לשתי' הוה משקה. מכל מקום יקשה משמונה שרצים שדמו כבשרו:

ה

ס"ק כ"ד אות ח' אבל לא בעור שהוא גוף הבהמה. במלאכת גוזז סק"ב אות ז' כתבתי סתירה לזה מהא דמכלתין (דף צ"ד.) בציצין של עור עיין שם:

ו

ס"ק כ"ז אות ד' מותר במקום צערא והוא הדין חולב בכלי להקל מעלי' דמותר. ואף דמשקה אינו הולך לאיבוד בשעת חליבה. מכל מקום יש שני הטעמים שכתב באור זרוע דהוי ככבשים שסחטן לגופן ועוד מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צערא. ולא דמי למה שכתב הטורי זהב ס"ס ש"ך שאם נשפך משקה שאינו מלבן לא ישאב בכף יעוין שם. ולא שרינן משום דהוי ככבשים שסחטן לגופן. דבטעם זה לבד לא שרינן כמבואר ס"ק כ"ז עיין שם. ומשקין הנטען בבגד נמי משקין גמורים הם ולא דמי לבלוע באוכל שנעשה אוכל. רק בצירוף טעם מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צערא. ובנדון הטורי זהב ליכא מקום צערא. אבל בנידון דידן דמקום צערא מותר. ועיין מה שכתבתי במלאכת טוחן ס"ק ל"ח סוף אות ל"ב:

ז)סס"ק כ"ז אפילו לר"י דמחייב חטאת כו' ועיין ס"ק י"ז אות ז' דלר"י אין הטעם משום דלא אחשבי' ואם כן גם בחלב אשה דהוי משקה בלא מחשבה מותר. מכל מקום תימה בעיני הלא מבואר שם דהטעם לר"י דאזיל לטעמי' מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ומותר באינו מתכוין אף דהוי פסיק רישי'. ואם כן עדיין החשש שמא כדעת רמב"ם מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב במקומו עומד. ועוד דכהאי גוונא לא חשיב אינו מתכוין שהרי מתכוונת להוציא החלב. ומלאכה שאינה צריכה לגופה גמור הוא. ואם באנו לצרף דעת רש"י היינו שנאמר גם כן שאין טעם היתר לגופן משום דלא אחשבי'

רק כמו שכתבו תוס' שבת (דף ע"ג:) דיבור המתחיל וצריך. משום שאין דרך דישה בכך. או כמו שכתב הר"ן סוף פרק שמונה שרצים דכהאי גוונא לא דמי לדש כלל:

ח

סעיף ט"ו בפנים ואם נמצא כו' עיר אחת. לאו דוקא עיר אחת רק קצת אנשים שסוחטין אותם מחמת שיש להם הרבה מהמין ההוא ואילו הי' לכל העולם וכו':

סימן קנא

מלאכת זורה. סעיף ד' בפנים בשעה שהזרה כו' נתגבר הרוח כו' זה לפי מה שחלקתי מתחילה על הבאר הגולה ודחיתי ראייתו. אך בסוף סימן ק"ה כתבתי אף שראייתו ליתא מכל מקום יש לומר כך מסברא. ולפי זה יהי' חייב באופן כזה.

סימן קנב

מלאכת בורר. א) ס"ק א' אות כ"ב אך זה אינו כו' לפי מה שכתבתי במלאכת דש סק"ז אות י"ז לא קשה מידי דהתם נחשב גידולי הפירות כיון שהי' נבלעים בתוכם. מה שאין כן אוכלין אלו שאינם בתוך הפסולת וזה פשוט. ועל כן מה שכתבתי אות כ"ד לדעת תוס' רי"ד בנפה וכברה פסולת למעלה. לאחר זמן חייב חטאת אינו מוכרח. ואפילו למה שחזר בו בפ' חולין דבכלי לעולם חשיב פסולת מתוך אוכל מכל מקום לר' זירא הא אינו חייב משום בורר כשיש שינוי בלמטה ולמעלה וכנ"ל אות כ"ג:

ב

סק"י אות ז' שורה ל' דאמחשבה לבד לא מחייבינן לי'. אי אפשר לומר כן לדעת התוס' דבעצים לא מקרי קצירה רק מחמת מחשבתו שצריך להם ומלאכת מחשבת אסרה תורה. הנה דאף שבלא מחשבתו לא הי' מלאכה כלל מחייבין אותו אף שאינו ניכר כוונתו לקצור דאפשר לזמור לבד נתכוין:

סימן קנג

מלאכת טוחן. א) סק"ה אות ד' שורה א' ולא מכחו. עיין רש"י בבא מציעא (דף קי"ז.) בסוף הסוגיא דפסקי והדר נפלו:

ב

סק"ו דיבור המתחיל והנה. וחייב אפילו לרא"ש. היינו דהוי זה אינו יכול וזה אינו יכול. יש לדחות דאם תמצא לומר דמה שעשה הרוח לא חשוב מעשה דידי' דלא

מהני מחשבתו לפעולת הרוח לשוי' מלאכת מחשבת. הרי חצי המלאכה אינו מלאכת מחשבת ופטור. ועיין בדברינו מלאכת חורש דיבור המתחיל והנראה ומלאכת זורה סק"ד אות ה':

ג

סקי"ז סוף אות א' ולפי מה שכתבתי לעיל מלאכת דש ס"ק מ"ב אות י' דריסוק הואיל ואינו מחלק הדברים רק שמשנה צורתם לא חשיב טחינה כלל אינו שום הוכחה מזה דאין חיוב בטוחן כי אם כדי לבשלו. דבאמת זה אינו טוחן רק שנראה טוחן:

ד

שם בהג"ה בין שתי חצאי מרובע ועיין במלאכת לש סק"ט. שם נתבאר דלר"י בר"י דקיימא לן כוותי' מלאכת לש הוא מה שחלקי הקמח מתחברים זה עם זה. ואם כן אין המלאכה רק בקמח. ועל כן אין מלאכת לש רק בגידולי קרקע:

ה

סק"ל אות ה' מותר צורך המכשירין אגב צורך אכילת הפלפלין עצמם, לכאורה זה אינו שהרי באות ד' נתבאר שלא התירו טלטול האבן אגב טלטול התינוק. משום דאיסור טלטול התינוק קל בעצם דטלטול משום לתא דהוצאה וחי נושא את עצמו. הכא נמי המלאכה משום צורך אכילת טעם הפלפלין בעצמם קל כיון שאינם רק חצי שיעור. אך לפי מה שכתב רשב"ם בבא בתרא (דף נ"ה) וזה לשונו המוציא אוכלין חייב בגרוגרות דשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא חשובה הוצאת דבר חשוב פחות מכגרוגרת עד כאן לשונו. ויש לפרש דבריו דכל מה דבעינן שיעור בשבת הוא משום מלאכת מחשבת. שהרי פטור מקלקל משום מלאכת מחשבת. ואי לאו דמלאכת מחשבת בעינן הי' מקלקל נמי חייב. כל שכן חצי שיעור. ואם כן אף שאכילת טעם הפלפלין עצמם חצי שיעור אין הפטור רק משום מלאכת מחשבת. ועל כן מותר אגבם מה שהמאכל מוטעם על ידי הפלפלין כשעושה כלאחר יד דפטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת:

ו

ס"ק ל"ח אות כ"ה לפי מה שכתב הריטב"א כו' וכן כתב בנקה"כ קצ"ח:

ז

ס"ק מ"ו אות ה'. ליתא לפי מה שכתבתי סוף מלאכת גוזז:

ח

סס"ק ס"ב דאינו מברך כלום משמע דאפילו מסיק הנאת מעיו לא חשיב לי'. יש לדחות דהם מודים שיש הנאת מעיו אך מכל מקום כיון דלאכילה בהנאת גרונו תליא וקרא

כתיב ואכלת ושבעת אין חיוב ברכה רק באכילה. וכו פרש"י בגמרא אזוקי מזיק לי' וקרא כתיב ואכלת. ולרמב"ם יש לומר כיון דאינו חייב על הנאה שעברה וכלתה. על כן אין החיוב רק על הנאת מעיו. ואכלת אורחא דמילתא. וכהאי גוונא בנדרים פסק הרמב"ם בעל מפר בלא שמיעה. ופי' הר"ן דאף דכתיב ושמע אישה אורחא דמילתא נקט. כל שכן ברכת המזון על לחם דלא משכחת הנאת מעיו בלא אכילה אין ראי' מדכתיב ואכלת שאין חיוב על אכילה:

ט

ס"ק ע"ט (דף ק"א) בין אות ח' לאות ט' ואף שכתבנו באות ז' דדין רפואה שלא בסמנים תלוי אם חזרת רטי' אסור שלא לצורך עבודה רק משום שמא ימרח. מוכח ממחזירין גמי במקדש אבל לא במדינה דרפואה אף שלא בסמנים הוי שבות גמור ואסור לצורך חולה שאין בו סכנה. ואם כן למה שפסק הבית יוסף דאיסור חזרת רטי' שמא ימרח. למה מבואר לעיל סעיף י"ח דרפואה שלא בסמנים מותר לצורך חולה שאין בו סכנה. לא קשיא דבאות ז' כתבתי לשיטת רש"י דיש בחזרת רטי' איסור גזירה דשחיקת סמנים רק דמותר דמדינה במקדש דהוי שבות קל. ומדאסור רפואה שלא בסמנים דמדינה מוכח דרפואה שלא בסמנים שבות. והבית יוסף הא פסק כמהרי"ו דאין בחזרה שום שבות דשחיקת סמנים. אבל לעולם לא הותר אפילו שבות רק דמקדש במקדש. ואין ראי' מהא דגמי דרפואה שלא בסמנים שבות גמור:

סימן קנד

מלאכת האופה. א) ס"ק א' אות י"ב. שמעתי שבספר יראים הנדפס מחדש כתוב סידורא דפת נקט. שלטה בו יד מגיהי ספרים. וספר יראים שלי הוא אשר יצא פעם ראשון לאור:

ב

סק"ב בין אות א' לאות ב'. ואמנם דשלוק משמע נמי בשיל ולא בשיל כמו שכתב הר"ן ריש פרק ו' דנדרים ועיין שם ברשב"א דשליק בשיל ולא בשיל היינו בשיל כמאכל בן דרוסאי. אף אם תאמר כוונת ירושלמי השולק בשיל ולא בשיל. אם כן מבשל היינו כל צרכו היכי משכחת. דמשנתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אין חייבין עליו כמפורש להדיא בירושלמי. והובא לקמן סק"י אות י"ז. ואין כאן מבשל רק שלוק. אלא ודאי שולק דירושלמי היינו יותר מכל צרכו. ומשנתבשל כמאכל בן דרוסאי קרי לי' מבשל:

ג

סוף אות ב' שוב ראיתי לתוס' פסחים (דף ל"ט:) גבי זרוע בשלה דתנן או שלקן דקמשמע לן דבשליקה אינו יוצא מתורת בישול עיין שם אף דבקרא כתיב בשלה. הוא הדין בבשר בחלב אף דכתוב תבשל. שליקה נמי קורא בישול וחייב:

ד

אות ח' והוכחה לזה מש"ס כו'. לפי דברי השיטה מקובצת ריש בבא קמא דיבור המתחיל אא"ו מחייב דלא חשב רק מה שהוא גריעות התולדה עיין שם אין ראי' משם:

ה

ס"ק ט"ו אות י"ב שורה ח' דבישול מבטל מתורת לחם לכאורה אינו מובן דבאות ב' מבאר טעם ר"א ממיץ משום דבישול מבטל אפי' הוי מצה עשירה אבל לא שמבטלו מתורת לחם. אך כוונתי הי' דלפי מה דקיימא לן דלא כרבינו תם ובלא אפי' לא מקרי לחם. כיון דמבטל האפי' מבטל לי' מתורת לחם. ולעיל כתבנו טעם מצה עשירה לשיטת רבינו תם המובא בתוס' פסחים וקל להבין:

ו

סק"כ אות ב' שורה ח' אתי צלי ומבטל למליחה. אינו נראה דוקא בישול מבטל צלי'. דבישול הוא היפוך הצלי'. זה מרכך וזה מקשה. אבל את המליחה אין צלי' מבטל אף שחייב משום צלי' שיש בו טעם צלי. מכל מקום טעם מליח לא נתבטל וצריך עיון:

ז

ס"ק ל"ב סוף אות ב' חתני הרב ר' יצחק ני כעת אבד"ק טשעכנאווי] הראה לי שכן משמע ברש"י שבת (דף ק"ט.) דיבור המתחיל שריקה טויא וזה לשונו לשרוק ולטוח שמן ובצים מגולגלין על הצלי כשהוא חם משחשיכה שרי ובלבד שלא יהי' רותח כדי לבשל. ומשמע דאפילו אין הצלי בתוך כלי ראשון אסור:

ח

ס"ק מ"ה וצריך עיון. ונראה לי ליישב כיון שרוצה בחמומו ודאי ניחא לי' שתהי' יד סולדת בו אך מחמת איסור שבת מוכרח לסלקו קודם שתהי' יד סולדת בו. אך אם תאמר ישכח ולא יסלק ותהי' יד סולדת בו לא עביד איסורא משום דבר שאינו מתכוין. שוב יהי' ניחא לי' במה שתהי' יד סולדת וכהאי גוונא חשיב מלאכת מחשבת. ועיין מה שכתבתי במלאכת חורש ס"ק כ"ב אות י"א י"ב. ואף שכתבנו שם דמכל מקום חשיב דבר שאינו מתכוין דמותר אפי' בשאר איסורין. כתבנו שם אות י"ח דכיון דהוא מלאכת מחשבת והוי איסור סקילה לא התיר ר' שמעון דבר שאינו מתכוין באיסור סקילה:

סימן קנה

מלאכת גוזז. א) ס"ק י"ד דיבור המתחיל עוד יש ליישב כו' המלאכה כו' גם בצאן שגוזז אותם. הא ליתא וכבר השגנו על זה במלאכת זורה סק"א בהג"ה רביעית יעוין שם על כן כל חי' זה ליתא:

ב

דיבור המתחיל העולה. וכיון דהש"ס קרי להו מדולדלין כו' ועיין פרק ט' דמקוואות משנה ד' צפורן המדולדלת מפרש לה בתוספתא בפירשה רובה הנה דסתם מדולדל היינו באופן שאין חייבין עליו בשבת:

ג

דיבור המתחיל עוד נראה. אבל מסרק שתולש השערות מה לי שעוקרן ביד או במסרק עד כאן באגלי טל יעוין שם היטב. וחכם אחד הביא ראי' לדבריי מתוס' מועד קטן (דף י"ט) דיבור המתחיל אתיא במה שכתבו דוקא בנזיר אסור שאפילו תלש שערו אסור. ומבואר דסורק כתולש. ובשבת תולש לאו היינו גוזז עד כאן דבריו:

ד

ומכל מקום יש לפקפק בזה שהרי בבכורות (דף כ"ה.) מקשה דנהי דתולש לאו היינו גוזז ביום טוב הוה לי' עוקר דבר מגידולו. ומשני משום דעוקר דבר מגידולו כלאחר יד עיין שם. וכשעוקר במסרק הלא הדרך לסרוק ולכוין להשיר נימין המדולדלות ולא הוי כלאחר יד ושוב מחויב משום עוקר דבר מגידולו אף דחשיב ביד:

ה

אך בהא דמקשה שם מריש לקיש דאמר תולש כנף העוף חייב משום גוזז ומשני שאני עוף דהיינו אורחי' ופרש"י עוף דרכו בתלישה ולא בגזיזה. והיינו דמשום הא תלישתו זה גיזתו. וכהא דחולין (דף קל"ז) מודה ר"י במידי דאורחי'. ופרש"י כיון דאורחי' דעזים בתלישה כגיזה דמי. לענין ראשית הגז. וכן בקיטוף בצלים לענין לקט דקטוף שלהם זה קצירן יעוין שם. והיינו כיון דאורחי' רק בתלישה ואורחי' רק בקיטוף. הכא נמי כיון דאורחי' רק בתלישה. אך קשה להבין למה הוצרך רש"י לפרש בשמעתין משום דלאו אורחי' בגיזה. אפילו אורחי' נמי בגזיזה רק שאורחי' נמי בתלישה הא לא הוה כלאחר יד וחייב משום עוקר דבר מגידולו:

ו

אך צריך להבין האי עוקר דבר מגידולו מה חיובו. משום גוזז לא דהא תולש לאו היינו גוזז משום קוצר לא כמו שכתב רמב"ן ורשב"א פרק י"ד דשבת דאין דישה שלא בגידולי קרקע. כל שכן דאין קצירה אלא בקוצר מקרקע:

ז

אך הנכון כמו שכתבתי סק"ז לפרש"י בפירושו ושש ועזים ונוצה של עזים. ונוצה של עזים הא אורחי' בתלישה כבחולין (דף קל"ז) כנ"ל. ומסתמא כך הי' עושין במשכן. והרי הי' תלישה גם כן במשכן וכולן מלאכה נמצא שם המלאכה עוקר דבר מגידולו דאי אפשר לומר שם האב גוזז דהא הוי נמי תלושה. וכן אין שם האב תולש דהוי נמי גוזז רק שם האב עוקר דבר מגידולו. וכהאי גוונא שוחט נשנה באבות מלאכות. מכל מקום שם האב נטילת נשמה. דאין שמו שוחט דאפשר נמי בחניקה ומשום דשוחט יש בו נטילת נשמה נשנה שוחט באבות. והכא נמי בגוזז כיון שיש בו עוקר דבר מגידולו נשנה באב והחיוב משום עוקר דבר מגידולו ואף תולש בכלל:

ח

וכל זה מקמי דאסיק אדעתי' דהיכי דאורחי' רק בתלישה תלישתו זה גיזתו. אבל למה דמשני שאני עוף דאורחי' ובודאי הפירוש תלישתו זה גיזתו כהא דחולין גבי ראשית הגז. וכן הוא בירושלמי דאף שאין לו גיזה תלישתו הוא גיזתו. דאי הפי' משום דהיינו אורחי' לא הוה כלאחר יד וחייב משום עוקר דבר מגידולו. לא היה לו לומר משום גוזז. דלסברא דהשתא גוזז גופי' חייב משום עוקר דבר מגידולו וכל החיוב בתולש משום זה. דאי משום גוזז הלא תולש לאו היינו גוזז] אלא ודאי משום דתלישתו זה גיזתו אם כן שפיר שם האב גוזז. ותלישת נוצה של עזים נמי גיזה מקרי משום דהיינו אורחי'. על כן אי לאו דכנף עוף לאו אורחי' בגיזה אף דאורחי' נמי בתלישה ולא הוי כלאחר יד. לא מחייב משום עוקר דבר מגידולו כיון דשם האב גוזז. ותולדה דגוזז לא הוי דתולש לאו היינו גוזז. ולא תולדה דקוצר כיון דאינו בגידולי קרקע:

ט

וכן משמע בהרב המגיד פרק ג' מהלכות יום טוב בהא דכתב הרמב"ם השוחט בהמה מותר לו לתלוש צמר למקום הסכין בידו ובלבד שלא יזיזנו ממקומו אלא ישאר שם מסובך כשאר צמר הצואר הביא הגמרא תולש לאו היינו גוזז. וקושית הש"ס מתולש כנף עוף ותירץ הש"ס דהיינו אורחי'. והא דהוי עוקר דבר מגידולו כלאחר יד לא הביא כלל. והוא כמו שכתבתי דלמסקנא אין צריך לטעמא דכלאחר יד. ולפי זה אתי שפיר

מה שכתבתי באגלי טל דאין בסורק חיוב גווזז משום דחשיב ביד אף דלא הוה כלאחר יד דלמסקנא אפילו לא הוה כלאחר יד אין חיוב בעוקר דבר מגידולו בבעלי חיים:

י

אך לדעת התוס' עבודה זרה (דף כ"ו.) עוקר דבר מגידולו בבעלי חיים תולדה דגווזז. ואף דתולש לא הוי גווזז תולדה דגווזז הוי [והוקשה להם סוגיא דשמעתין. וקושייתם ישבנו בסק"ז] אם כן גם למסקנא הא דפטור תולש משום דהוי כלאחר יד. ובסורק דאורחי' בהכי לסרוק יתחייב. אולם הא דסבירא להו לתוס' דאף דהוי תולדה לגווזז פטור על תלישה בקדשים. ודוקא בשבת אתרבי תולדות. אין כן דעת הרמב"ם שהוא סובר דחייב בכלאים על תולדה כמבואר אצלינו במלאכת חורש סק"ז אות י"ד. והוא הדין דחייב בגיזת קדשים אתולדה. וסבירא לי' כתוס' מהר"י כ"ץ שבשיטה מקובצת ריש בבא קמא דבכל מקום חייב אתולדה בלא קרא רק בשבת צריך קרא משום דנסמכה למלאכת המשכן. ועל כן מדפטור בתולש בקדשים. שמע מינה דאפילו תולדה לא הוה. ואין צריך לטעמא דכלאחר יד ואף הסורק פטור:

יא

סוף דבר טעם השני תלוי בשיטות פוסקים כנ"ל ויש עוד לומר דכשרוצה להשיר נימין המדולדלות לבד אורחי' רק בסריקה ולא במספרים כי איך יבוררו המדולדלות להסירם לבדם. רק בסריקה שהמדולדלות ישירו והשאר ישארו. ואם כן דומה לכנף עוף דחייב ביד משום דאורחי' רק בתלישה. ואין לנו לפטור מחיוב תורה רק לטעם ראשון. ואם כן את אשר הנחנו בצריך עיון אם יש להתיר בנאנסה מערב שבת שלא היתה יכולה לסרוק ולדמות לפירשה רובה ביד דמותר במקום צערא. הכי נמי נתיר במקום מצוה. ולפי הנ"ל דחשיב כמו בכלי דומה לפירשה רובה דבכלי אסור אף במקום צערא ונפשט הספק:

יב

שם באותה מלאכה בסופה נ"ב. מיהו במלאכת קוצר ס"ק מ"ח וס"ק נ"ג לא כתבתי כן:

סימן קנו

הגהות ותיקונים בספר "אגלי טל". [לבד ההגהות שבלוח הטעות שם] בהקדמה (דף א') בהג"ה שורה וא"ו אחר תיבת ראב"ע צריך להיות [יומא פ"ה]:

בהקדמה (דף ב' ע"א) בשורה ששית ממטה למעלה תיבות "לבד במתעסק דאין מתכוין כלל להמעשה" נדפסו שלא במקומן וצריך להיות אחר תיבת "כוונה" שבשורה החמישית ממטה למעלה:

בהקדמה בד"ה ובזה נבאר בסוף הדיבור נהפכו בדפוס איזו תיבות וכך צ"ל והנה רב כר' יהודה ס"ל דדבר שא"מ אסור כבש"ס שבת כ"ב. מ"א:

עיי"ש וממילא לדידי' מצוות אין צריכות כונה לבד במתעסק דאין מתכוין כלל להמעשה: בפתיחה אות י"ג אף צריך להיות אך אות י"ח שורה ד' צ"ל ולש. אות כ"ח שורה ב' ופשט צ"ל ופרט. ססק"ב דיבור המתחיל וכ"ז בין שני חצאי מרובע בביאורינו למלאכת טוחן ס"ק חסר וצריך להיות ל"ח אות ל"ב:

מלאכת חורש. סק"א דיבור המתחיל והנראה בין שני חצאי מרובע שורה ב' נ"ג: צריך להיות נ"ה:

סק"כ אות יוד שרי לכתחילה דר' שמעון סבר צ"ל דהש"ס סבר. ס"ק כ"ב אות י"ט שורה ה' דפירשו צ"ל פירשו שם שורה ח' באיסור מיתה צ"ל וז"ל הרא"ש בכורות ל"ג: דקי"ל דש"מ מותר ואפי' בשבת דאיכא איסור סקילה שם אות כ"א שיטה אחרונה מחלק ראשון שבעמוד לר' צריך להיות מר':

מלאכת קוצר. ס"ק י"א בפנים ומתלחלח צ"ל לשמתלחלח שם בביאור בעמוד ב' שורה ג' תחילתו שגגה צ"ל תחלתו וסופו שגגה ס"ק כ"ט אות י"א שורה כ' אחר תיבת גם כן צ"ל נקודה המפסקת. והנקודה אחר תיבת דעלמא בשורה כ"ב מיותר וכן הוי"ו מולענין גם כן מיותרת. אות י"ב שורה י"ד ועל צריך להיות ואם. סק"ל ד"ה אך שורה י"ד ועל צ"ל ואם. ס"ק ל"ה אות ט"ו (דף ל"ג) שורה ז' החצי מרובע נכתב שלא במקומו וצ"ל בשורה י"א אחר תיבת עליהן. סס"ק מ' דר' יוסי צ"ל ור' יוסי. ס"ק מ"ד בשורה תחתונה אות ב' טעות סופר וצריך להיות ג'. ס"ק מ"ז אות ו' שורה י"ד הסכך צריך להיות האילן. אות י"ב מחובר צ"ל בבע"ח. אות ט"ז שורה ג' בשבת צ"ל ביו"ט טעות זה בתוס' ישנים עצמו]. שם שורה ח' על גבי בהמה. צריך להוסיף ומנענע הבהמה. ס"ק מ"ט אות י"א שורה ו' ושורה ז' עד אחר לא פלוג רבנן נמחק כמ"ש סוף מלאכת גוזז. ס"ק נ"ב דיבור המתחיל ובאו"ז שורה ט"ז מתיבת סתם כרבי עד גמר האות נמחק. וצריך לכתוב במקומו התוס' מוכרח דכל דבהדי גבה כגבה דמי. והוא הדין דכל דבהדי כרעא ככרעא דמי. ואין ראי' דעד ארעא נחית ודלא כאו"ז. אך אל האו"ז והתוס' שומעים. אך מכל מקום הואיל ולפי תירוצי הדין להיפוך. וגם בישש"ש יבמות משמע דגבי חליצה פוסקין כרב פפא לחומרא. ואם כן בנידון דידן אין ברור להתיר רק מכח ספק בדרבנן כתבתי שדין זה להלכה ולא למעשה. ס"ק נ"ד סוף אות ד' בין תיבת התרומה בין תיבת כמו צ"ל תיבת כן. שם אות ט' כמו ביצה כו' עד סוף האות נמחק. ס"ק נ"ה אות י' בהגה"ה הפרי צ"ל העוקץ. ס"ק נ"ט אות י' שורה ב' היכי דלא הוקשו אף שעדיין צ"ל אך שעדיין. ס"ק ס"א אות ה' שורה ה'

מעשה צ"ל תשמיש. שם אות ו' שורה ז' במעשה צ"ל כמעשה. שם אות ט' בין שורה ח' לשורה ט' צ"ל ובא חבירו. שם אות י"א שורה ד' והכא צ"ל והוא. אות י"ב שורה כ"ה לדעתי צ"ל לדעתו. שם ראש העמוד א"נ צ"ל א"כ:

מלאכת מעמר. סק"א אות ג' שורה יו"ד מערב שבת צ"ל מערב יו"ט:

מלאכת דש. ס"ק ז' אות י"ח כמו שיתבאר לפנינו נ"ב ס"ק כ"ד אות ג'. ס"ק י"ז אות נ"ב שורה ט"ז בזתים כו' צ"ל משום זתים כו' והיינו שאם נאמר שהגזירה הי' רק בהכניסן לאוכלין דלאו משקה הוא הרי לא נעשה בה מלאכת פירוק, וכיון דעיקר הגזירה בלא נעשה בה מלאכת פירוק מה חילוק יש בין שאר פידות שהכניסן לאוכלין שלא נעשה בה מלאכת פירוק בין ביצה שנעשה בה מלאכת פירוק כיון דיסוד הגזירה בלא נעשה בה מלאכת פירוק. אך צ"ל דיסוד הגזירה בעומדין למשקין שבאמת נעשה בה המלאכה. רק בשביל זה לא הוצרכו לחכמים לגזור. דבלאו הכי הרי אסור משום נולד. אך משום דנפקא מינה בגזירה זו בהכניסן לאוכלין על כן נמנו לאסור משקין שזבו ועיקר הגזירה בהכניסן למשקין שנעשה בה מלאכת פירוק. והרי דעת רש"י לפי האמת אין איסור משקין שזבו אלא במה שהוא משקה. ואף שרשב"א בשם רמב"ן חולק. מכל מקום מודה דעיקר גזירת משקין שזבו בשהוא משקה שנעשה בו מלאכת פירוק ודו"ק:

ס"ק י"ז אות נ"ט בין תיבת ואם כן לתיבת בשמונה צ"ל אפי'. שם אות ע"ב ס"ק כ"ז צ"ל י' אות ז'. בפנים סעיף י' הנך שני ויראה לי נתחלפו ויראה לי ראשון צ"ל באחרונה. ויראה לי הב' בראשונה. שם כ"ד אות ט' שורה ה' במלאכת בורר. ס"ק י"א. שם כ"ט סוף אות ה' מן לפי הטעם עד לאחר בטלה דעתו צריך למחוק. שם מ"ב אות ט' (דף ס"ד:) שורה י"א שמחיוב צ"ל שמחויב. אות י"ח בסוף הדיבור משקין שזבו צ"ל שזבו בשבת. אות פ"ג שורה י"ג משום צ"ל משמע:

מלאכת זורה. סק"א אות י' תוס' שבת (דף קמ"ה:) טעות סופר וצריך לומר (דף קמ"ב:) סוף סק"ה צ"ל כאן מכל מקום כיון דלרבא פשיטא דפטור ולר"א אינו ברור לחייב יש לפסוק דפטור:

מלאכת בורר. סק"א (דף מ"ב) הג"ה ג' שורה ט"ו תיבת ביד צריך למחוק. אות כ"א שורה י"ג שיתבאר לפנינו נ"ב אות כ"ה. סק"ה אות י' דיבור המתחיל אך שורה ב' אות כ"ב צ"ל אות כ"ה. סק"ו אות ד' כיון דבורר בתבואה צ"ל הוא בתבואה. סק"י אות ז' אלא שאי אפשר לחייבו שתים כנ"ל נ"ב אות ב'. ס"ק כ"ד אות א' דיבור המתחיל אך שורה י' דמפרק צ"ל דמברר. שם אות א' בהגה"ה שורה כ"ד שתירצו צ"ל שתרצנו. שם אות ב'

בהגה"ה ב' שורה כ"ח נאסר צ"ל נאמר. שם שורה כ"ט בין תיבת לר"מ ותיבת אפי' צ"ל הא ס"ל. שם ס"ק כ"ט סוף דיבור המתחיל ועוד אבל המג"א צ"ל וכן המג"א: מלאכת טוחן. ס"ק ל"ו אות ה' לא שייך הואיל ואישתרי אישתרי נ"ב חסר כאן ועי"ש בגמ'. שם בש"ח מרובע למאן דלית לי' צ"ל דאית לי'. ס"ק ל"ח אות ו' ריש העמוד בשבת (דף קכ"ב) צ"ל (דף קכ"ט). שם אות ו' ביצה (דף י"ב) צ"ל (דף כ"ב). שם אות ו' שיטה ו' שעושין בשבת צריך להוסיף תיבת סתם וצ"ל שעושין בשבת סתם. שם אות ל"ב שורה כ"ג ובמק"א. הוא בפתיחה ססק"ב. ס"ק ע"ט אות ה' בין ש"ח מרובע עובדה צ"ל עבודה. מלאכת לש. סק"ט אות ז' שורה ז' לדעת צ"ל בדעת שם אות י"ד שורה ה' דרך זריקה צ"ל על ידי זריקה. שם אות י"ט בהגה"ה דיבור המתחיל ובזה שורה י"ג גם נמחק. מלאכת האופה. סק"ו אות ב' בשורה השלישית ממטה למעלה ומכל מקום פשוט צ"ל פשט סק"ט אות ג' בשני חצאי המרובע בין תיבת הריפוי ובין תיבת וע"כ צ"ל לדעת הלחם משנה פרק י"ב. ס"ק כ"ג אות ד' אך צ"ל עוד ס"ק נ"ג אות ב' שורה ג' המדודה צריך לומר המדורה. מלאכת גוזז. ס"ק י"ד שורה ט' בין תיבת ללמוד בין תיבת זכות צ"ל מעט. שם שורה י' באיסור צ"ל בחיוב שם ד"ה אך עדיין שורה ב' בדברינו צ"ל בדבריו: בהשמטות ד"ה וראיתי שורה ו' דלא מצינו שתי' בבהמה צ"ל בכלבים, שם בש"ח מרובע ואת בעירם חסר וצ"ל אף את"ל דגם כלבים בכלל אינו הוכחה:

סימן קנז

מלאכת מלבן לבאר מה הם הדברים המתלבנים שחייבין עליהם משום ליבון. א) לשון הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שבת הלכה י') המלבן את הצמר או את הפשתן או את השני חייב. נראה דשני הוא דבר אדום כדכתיב (ישעי' א') אם יהי' חטאיכם "כשנים" התרגום כצבעונין ומוכח דיש ליבון גם בדברים הצבועים. וכן דעת הב"ח סימן ש"ב. ודלא כמהרש"ל הביאו הפרישה ס"ק י"א והב"ח. דבצבועים לא שייך ליבון: ועתה נבאר אם חייבין משום ליבון בעור:

ב

הנה הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות שבת) לא ביאר שיתחייב בעור משום ליבון. רק בפרק כ"ב ביאר דעור שהי' עליו לשלשת נותן עליו מים אבל אסור לשפשף. אבל אין מזה ראי' שיתחייב חטאת. ובפ"ט כתב ואין סחיטה בשער והוא הדין לעור שאין חייבין על סחיטתו. ולא ביאר אם חייבין על כיבוסו והנה מקור דין זה דאין חייבין על סחיטתו לא ביארו נושאי כליו. ולענ"ד נראה שיצא לו מהא דאיתא ריש פרק במה טומנין.

והעתיקו הרמב"ם פרק כ"ב הלכה ט"ז. דאין מכסין חבית של מים בבגד שאין מוכן לה גזירה שמא יסחוט. וכן בכמה מקומות הביאום התוס' שבת (דף קי"א.) בדיבור המתחיל האי מסוכריא עיין שם. אם כן קשה עור שהי' עליו לשלשת איך נותן עליו מים נגזור שמא יסחוט. על כן הוכיח הרמב"ם מכאן דאין חיוב סחיטה בעור:

ג

ואין להקשות אם כן מה הקשה הש"ס פרק דם חטאת (דף צ"ד.) אהא דאמר רבא כל כיבוס דלית לי' כסכוס לאו שמי' כיבוס. אי הכי בגד נמי. והוצרך לתרץ בגד שרייתו זהו כיבוסו. הלא בגד אסור גזירה שמא יסחוט. הא לא קשיא. דמכל מקום יהי' מותר ליתן עליו מים מועטים. דאין לגזור בהו שמא יסחוט כמו שכתב בספר התרומה בטעם היתר ספוג אלונטית. וכן פסק הרמ"א סימן ש"ב סעיף ע'. ובמתניתא תנא בגד שהי' עליו לשלשת מקנחו בסמרטוט. משמע אבל מים כלל לא. ומכל מקום מדגבי עור תנא נותן עליו מים עד שתכלה. משמע אפילו מים מרובים מוכח דאין חיוב סחיטה בעור. אבל לא מוכח דאין חיוב כיבוס בעור. [שהרי לא מצינו בעלמא גזירה שמא יכבס. כמו שמצינו גזירה שמא יסחוט]:

ד

והנה מצד הסברא נראה לי לפי מה שמדמה הרמב"ם עור לשער. ובהא דאין סחיטה בשער פרש"י בשבת (דף קכ"ח:) משום שהשער קשה ואינו בולע. משמע דעור נמי לא בלע. ואם כן גם חיוב כיבוס אין בו מטעם זה. דאין כיבוס אלא במוציא לכלוך שמובלע בתוכו. וכמו שכתב בלבוש סימן ש"ב וזה לשונו אבל להסיר הנוצות מן הבגד בשבת מותר שאין זה דומה לליבון שאין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר ע"כ. וכן משמע בריב"א שהביא הבית יוסף סימן ש"ב וזה לשונו ולא לצחצוח וכיבוס. וצחצוח היינו להוציא הבלוע. ועיין ברש"י מגלת אסתר בפסוק ונתון תמרוקיהן. וכן משמע לי מדמותר הדחת כלים בשבת ואין בהם משום ליבון. ואין לומר משום דבמשכן לא הי' ליבון כי אם במיני בגדים. שהרי כל המלאכות מחורש עד האופה הי' רק בסמנין. ומכל מקום חייב בכל הדברים. אלא ודאי משום שליבון שהי' במשכן בבגדים אינו דומה להדחת כלים. דבבגדים מוציא הלכלוך מתוכם. מה שאין כן בהדחת כלים. [ואף דאפילו בהגעלת כלים בשבת לית בהו איסור ליבון. לא קשיא כדבעינן למימר לקמן] וכיון דעור אינו בולע אין בו חיוב ליבון:

ה

שוב מצאתי להרב מלאדי בשלחן ערוך סימן ש"ב סעיף י"ט להדיא דכיבוס גמור בעור אינו אלא מדברי סופרים ואפילו אם סחטו אחר כך עד כאן לשונו. ונראה שהוא מפרש דברי הרמב"ם והוא הדין בעור דאין חייבין על סחיטתו דאפילו על סחיטתו אין חייבין כל שכן על כיבוסו. ובאמת שאין פי' זה מחוור לי. ועיין בחידושים מהרמב"ם כת"י שבריש ספר מעשה רוקח בהלכות שבת בדיבור המתחיל ע"ש. אך לעניות דעתי משום שבסחיטה הי' לו ראי' מהש"ס דאין חייבין בעור וכנ"ל. על כן כתב הדין בסחיטה. וממילא נלמד לכיבוס דגם כן אין חייבין עליו בעור וכנ"ל. אבל מכל מקום הכי משמע דעת הרמב"ם דאין חייבין על כיבוס בעור.. דאם לא כן כשפרט הצמר או הפשתן או השני. הי' לו לפרוט גם עור:

ו

איברא דקשה טובא דבפרק דם חטאת (דף צ"ד.) משמע להדיא דחייב על כיבוס דעור הרך. במתניתין. אחד הבגד אחד השק אחד העור טעונין כיבוס במקום קדוש גמרא. למימרא דעור בר כיבוס הוא ורמינהו היתה עליו לשלשת מקנחה בסמרטוט היתה של עור נותן עלי' מים עד שתכלה. פרש"י מדקתני נותן עלי' מים אלמא אין כיבוס בעור. משמט להדיא דאי יש כיבוס בעור חייב עליו. דאם לא כן מה קשיא לי' להש"ס. דאין לומר דפשיטא לי' להש"ס דאי יש כיבוס בעור אסור מדרבנן. דגזירה זו מנא לן עד שיקשה מכח זה. ומסקנת הש"ס שם דבעור הרך כולי עלמא לא פליגי דיש בו כיבוס. ומוכיח כן מקרא דכתיב בפרשת נגעי בגדים כל כלי העור אשר תכבס ומשום דצרעת מחלחלא לי' ומשוי לי' רך. ומזה נלמד לכל עור הרך דיש בו כיבוס קשה פליגי אחרים ורבנן עיין שם. הרי להדיא דחייב בעור הרך:

ז

ומהתם נראה לי להוכיח נמי דחייב על סחיטת העור. דהנה צרך להבין הדמיון דאי יש כיבוס בעור חייב עליו בשבת ואי לא מותר בשבת. אטו המכבס נשנה באבות מלאכות הא לא נשנה רק המלבן. ונראה לי משום דשם במשנה אינו טעון כיבוס אלא דבר שראוי לכיבוס. ובגמרא למעוטי כלי דבר גרידא הוא. וכן פסק הרמב"ם דאם הי' כלי גורדו. ולכאורה קשה גרידא זו למה. והרי אם נתז על העור עד שלא הופשט אין טעון כיבוס. משום דאינו כלי. ולא נזכר שגורדו על כל פנים ומשום דמצוות התורה אינו אלא דומיא דבגד שהוא כלי. ואם כן בכלי עץ או מתכות דלאו בר כיבוס ומצוות התורה אינו אלא בכיבוס למה גורדו כלל. וצריך לומר שדעת חכמים שהתורה הקפידה להסיר דם חטאת

מכלי. ובבגד שמובלע בתוכו צריך לכבסו. מזה נשמע דבכלי שאינו מובלע מחויבין על כל פנים לגרדו. ועל כרחך מדתנן במתני' בעור דטעון כיבוס. מוכח דמובלע בתוכו. על כן בשבת נמי אסור [וחייב] וכנ"ל בשם הלבוש והבאנו ראי' לדבריו. וכיון שזכינו דעור בולע. שוב אין לדמות עור לשער. שהרי פרש"י טעם אין סחיטה בשער משום דשער קשה ואינו בולע. ומה שהבאנו ראי' לעיל לדעת הרמב"ם מדלא גזרינן שמא יסחוט יש לדחות דאף שחייבין על סחיטתו. מכל מקום אין דרך לסוחטו. וכמו שכתבו התוס' כיוצא בזה (דף קי"א:) במסוכריא עיין שם:

ח

והנראה לי בדעת הרמב"ם דהנה צריך להבין בהא דכתב הרב המגיד בפרק ט' מהלכות שבת הלכה י"א בהא דאין סחיטה בשער אבל איסורא מיהו איכא עד כאן לשונו. כיון דפרש"י דאינו בולע ואין כאן סחיטה כלל. איך שייך לאסור כלל. ועוד קשה לי שבפרק ב' מהלכות שבת הלכה י"א כתב הרמב"ם היולדת כשכורעת לילד כו' ומחללין עלי' את השבת כו' ואם היתה צריכה לשמן מביאין לה. וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה כגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה עד כאן לשונו. וכתב הכסף משנה וכתב רבינו כאן שתביא לה כלי התלוי בשערה [ולא בשערה ממש] משום דאף על גב דאין סחיטה בשער איסורא מיהו איכא וכמו שכתב הרב המגיד בפרק ט'. ואם כן מוטב לעשות הוצאה על ידי שינוי מבלי איסור אחר מלהוסיף עליו איסור אחר עד כאן לשונו:

ט

וקשה לי דבפסחים (דף ע"ט) תנו רבנן הרי שהי' ישראל טמאין וכהנים וכלי שרת טהורין או שהי' ישראל טהורין וכהנים וכלי שרת טהורין. ואפילו ישראל וכהנים טהורין וכלי שרת טמאין יעשו בטומאה. אמר רב חסדא לא שנו אלא שנטמאת הסכין בטמא מת דרחמנא אמר בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל וקא מטמא לגברא דמעיקרא כי מתעביד בטומאת הגוף דכרת מתעביד. אבל נטמא הסכין טומאת שרץ דבשר הוא דמטמיא לי' לגברא לא מטמיא לי'. מוטב יאכל בטומאת הבשר בלאו ואל יאכל בטומאת הגוף דכרת. אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחוי' בציבור עד כאן. הרי דאף דדחוי'. מכל מקום אם כהנים טמאין כיון שנעשה העבודה בטומאת הגוף דבכרת מותרים הבעלים לאכול גם כן בטומאת הגוף דבכרת. ולא אמרינן שלא נוסיף איסור. אלמא כיון שעל כרחין צריכין איסור אחד יכולין לעשות עוד כמה איסורין כמהו ובלבד שיהי' לצורך הקרבן, והכא נמי ביולדת אף ששבת דחוי' אצלה כיון שצריכין לעשות הוצאה כלאחר יד שאסור מדרבנן לא איכפת לן אם נוסיף עוד איסור סחיטת שער דמדרבנן:

י

והא דמבואר במנחות (דף ס"ד.) דחולה שאמדוהו לשני גרוגרות ויש שנים בעוקץ אחד ושלש בעוקץ אחד כורתין העוקץ שיש בו השנים ולא שיש בו השלש. היינו משום שהגרוגרת השלישי אינו לצורך החולה, ועל כן לא נתבאר בפוסקים דאם יש שנים בעוקץ אחד ושנים בשני עוקצין אסור לכרות השנים בשני עוקצין דבאמת מותר בזה. כיון שהכל לצורך אף שמרבה בבצירה ועיין היטב בשלחן ערוך סימן שכ"ח סעיף ט"ז ותראה שכן הוא. וכן משמע ברשב"א ור"ן בחידושיו ריש פרק ר"א דמילה שתירצו קושיות התוס' שאפשר לשאת התינוק אל האיזמל. משום דסוף סוף יצטרך לחלל שבת במילה לא איכפת לן בתוספות חילול. ואף התוס' לא הקשו אלא משום שעדיין לא חילל שבת במילה. וכהאי גוונא מחלק פרק אלו דברים (דף ס"ט) דשאני מכשירי מצוה שלאחר שחיטה שכבר דחתה שחיטה את השבת [וכן מוכרח לדעת רבינו תם כדבעינן למימר לקמן]:

יא

על כן נראה דהרמב"ם אינו מפרש כרש"י אין סחיטה בשער דאינו בולע ואינו סוחט כלל אלא דהוי סחיטה ואף על פי כן אין חייבין עלי'. וכן לשון הרמב"ם בעור שמדמהו לשער וכתב והוא הדין לעור שאין חייבין על סחיטתו. מבואר דהוי סחיטה ואף על פי כן אין חייבין עלי'. והטעם בזה יש לומר דהנה בהגעלת כלים ביום טוב כתבו הפוסקים לאסור משום שנראה כמתקן כלי. ובשיטה מקובצת ביצה (דף י"ח) בשם הריטב"א בהדחת כלים דמותר וקאמר דאף בהגעלת כלים יש להתיר מהאי טעמא לפי שדרך להגעיל כליו ברותחי' כדי לנקות. והנה מדברי כולם נלמד דאין בהגעלת כלים כשרים ביום טוב כדי לנקותן שום איסור, ולכאורה למה לא יחשב מלבן שמנקה הכלי. וצריך לומר דמלבן אינו אלא משום חזותא כמו צובע. וכן כתב הרב מלאדי סימן ש"ב בקונטרס אחרון. והבלוע שבתוך הכלי אין מקלקל מראהו. והלכלוך שעל גביו כשמנקה. לא איכפת לן כיון שאין בלוע בתוך הכלי כנ"ל. וכן צ"ל אפילו בהדחת כלים גרידא לפי מה שכתב הרשב"א במשמרת הבית (דף ע"ג:) דאף הדחה בצונן מפליט קצת, והיינו על ידי שפשוף כדין הדחה, על כרחך טעם ההיתר משום שהבלוע שבתוך הכלי אינו מקלקל את המראה. וזה טעם אין סחיטה בשער. דאף שבולע. מכל מקום לא נפסד מראה השער, וכן בעור. ומכל מקום כיון שבולע ובסחיטתו מפליט הבלוע, כיבוס הוא ואסור מדרבנן:

יב

והש"ס הקשה למימרא דבר כיבוס הוא [היינו שבכיבוס מפליט הבלוע בו] והתנן נותן עליו מים וגו'. ואין לומר דמותר משום דלאו ליבון הוא. דאם כן אמאי אסור לשפשף. כיון דאמרת דבר כיבוס הוא ובלא שפשוף נמי כיבוס הוא כמו בגד ומפליט הבלוע. אלא דלא איכפת לן בפליטת הבלוע דהבלוע אינו מקלקל מראהו. אם כן מה בכך שמשפשפו ומפליט יותר. הא לא איכפת לן בהפלטת הבלוע. אלא ודאי דעור לאו בר כיבוס הוא, ומכל מקום כשמשפשפו מפליט קצת, שהרי אפילו בכלי כתב הרשב"א דצונן מפליט קצת. על כן אסרו מדרבנן בעור אטו בגד ומסקנא דעור בר כיבוס על ידי שפשוף וכסכוס. על כן אסרו מדרבנן אף "דלאו בר ליבון" דהבלוע אינו מקלקל המראה. אבל בלא שפשוף מותר דבלא כסכוס לאו כיבוס הוא ואין מפליט כלל. ובדם חטאת אין תלוי במראה אלא דגזירת הכתוב שצריך להוציא הבלוע מבגד. ועיין רשב"ם בפי' התורה דצריך להוציא שלא יעשה נותר. ועל כרחך דלאו משום מראה. שהרי גם בכלי נחושת גזירת הכתוב אף שבלוע בכלי ואין ניכר כלל. שוב מצאתי כן להדיא במאירי סוף פרק תולין זה לשונו ואף בשל עור כיבוסו אסור משום סחיטה ואף על פי שאין בו ליבון. שמא יבא לסחוט דבר שיש בו ליבון. אבל לשכשך מותר עיין שם. הרי דעור לאו בר ליבון רק שבר כיבוס שנסחט הבלוע:

יג

ובזה יתיישבו דברי הרמב"ם פרק ב' מהלכות שבת הובא לעיל אות ח'. דהנה בש"ס שבת (דף קכ"ח:) ומילדין את האשה בשבת וכו' ומחללין עלי' את השבת לאתויי מאי לאתויי וכו'. ואם היתה צריכה לשמן חבירתה מביאה לה שמן (דרך רשות הרבים ביד ואם אין ספק ביד מביאה לה בשערה וכו' תיפוק לי' משום סחיטה רבה ור' יוסף דאמרו תרווייהו אין סחיטה בשער (שהוא קשה ואינו בולע] רב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשער מביאה לה בכלי דרך שערה. והנה הרבינו תם בספר הישר לשיטתו דשאר משקין חוץ ממים אינם מלבנים. פירש קושית הש"ס תיפוק לי' משום סחיטה. היינו דאסור משום דש. וצריך לומר דסובר כדעת הראב"ד פרק ח' מהלכות שבת הלכה ז' דשיעור דש במשקין כשיעור הוצאתן. והרי שיעור הוצאת שמן כשיעור לסוך אבר קטן בן יומו. אבל להרמב"ם דשיעור סחיטת שמן כגרוגרת. אם כן מאי קושיא והא קעביד סחיטה. דטוב יותר שיסחוט משיוציא. דבהוצאה חייב בכדי לסוך אבר קטן בן יומו, ובסחיטה לא יתחייב אלא אם יהי' בשמן הנבלע בשער כגרוגרת. והא מהיכי תיתי והרי רבה ורב יוסף דתירצו דאין סחיטה פרש"י דלא בלע בשער כלל. ואף לדעת המקשן וכן

לרמב"ם לא יהי' במה שנסחט כגרוגרת. [ועוד יש להקשות אף אם יהי' במה שנסחט כגרוגרת. על כל פנים הוי מוסיף בשיעור כשמוציא. דבהוצאה יהי' הרבה שיעורים. כיון דשיעור הוצאה כדי לסוך אבר קטן של קטן בן יומו אלא דהא לא קשיא לפי מה שכתבתי לעיל כיון דהכל לצורך החולה] על כן מפרש הרמב"ם משום מלבן. ועל כן כתב דין אין סחיטה בשער במלאכת מלבן. ועל כן ניחא הא דכתב הרמב"ם כתירוץ רב אשי מביאה בכלי תלוי בשערה. דאם תביא בשערה יהי' איסור סחיטה חצי שיעור על כל פנים לאסור מן התורה משום דש. כיון דאף למסקנא דאין סחיטה בשער. שער בלע אלא שאין בו חיוב מלבן. ומכל מקום אסור משום דש. על כן מביאה בכלי דרך שערה. שלא יהי' כי אם איסור דרבנן ואתי שפיר:

יד

העולה מכל הנ"ל דלדעת רש"י דשער לא בלע, וכן לרבינו תם בספר הישר דפירש גם כן כרש"י דלא בלע. אין בסחיטת שער שום איסור מדרבנן וכן בהדחת השערות. ולהרמב"ם סחיטת שער אסור מדרבנן. וכן הדחת שערותיו אסור מדרבנן. כל שכן מסחיטה דהוא רק חלק מחלקי הכיבוס וכמ"ש כיוצא בזה הרמב"ם בחידושים נדפסו בריש ספר מעשה רוקח על אנשים שנזהרים באיסור סחיטת הבגד ואינם נזהרים בשריית הבגד. יציבא בארעא כו' הסחיטה לבגד השרוי נאסרה להיותה חלק מהכבוס. ואיך יצוייר שיותר עצם הכיבוס מפני שלא יסחט כו' הבגד. וכן דעת הראב"ד בספר בעלי הנפש שכתב אשה הטובלת בשבת איך תנצל מסחיטת שער. ולשיטתם צריך ליזהר כשרוחץ פניו שלא ירחוץ שער זקנו בידיו דהוה שפשוף בשערות. ונהי דטבילה גופה אין לאסור משום שרייתו זהו כיבוסו. דבעור לא אמרינן הכי. והוא הדין בשערות. דחד דינא לתרווייהו כמו שכתב הרמב"ם, מכל מקום בשפשוף בידיו יש לאסור מיהו יש לומר דלא שייך כיבוס אלא בהי' לכלוך על הבגד או בנתיישן קצת, אבל בבגד מלובן כל צורכו ודאי לא שייך כיבוס. ועל כן כיון שרוחץ פניו בכל יום. ומסתמא שערותיו נקיים אין לחוש לכיבוס. וכיון דבלאו הכי ביארנו דלרש"י ורבינו תם אין איסור סחיטה כלל. ולהרמב"ם והראב"ד אין איסור אלא מדרבנן ובשל סופרים הלך אחר המיקל יש לצרף זה סניף להתיר כנ"ל, ועוד יש לומר לשיטת רבינו תם ודעמי' דסחיטת שאר משקים משום דש. ועל כרחין דסחיטה בשער דנשנה בשמן משום דש. יש לומר דבשערות לא שייך כלל כיבוס כמו באדם עצמו:

טו

וכל זה בעור רך. אבל בעור קשה הוא פלוגתא דרבנן ואחרים בזבחים (דף צ"ד.) אחד הבגד ואחד השק ואחד העור טעונין כיבוס. למימרא דעור בר כיבוס הוא ורמינהו היתה עליו לשלשת מקנחה בסמרטוט היתה של עור נותן עלי' מים עד שתכלה. אמר אביי לא קשיא הא רבנן הא אחרים דתניא הבגד והשק מכבסו הכלי והעור מגררו. אחרים אומרים הבגד והשק והעור מכבסו והכלי מגררו. כמאן אזלא הא דאמר ר"ח בר אשי זמנין סגיאין הוה קאמינא קמי' דרב ושכשיכי לי' מסאני' במים כמאן כרבנן, אמר רבא ומי איכא למאן דאמר עור לאו בר כיבוס הוא והכתיב או כל כלי העור אשר תכבס אלא אמר רבא קרא ומתניתין ברכין כי פליגי בקשין וכו' עד צרעת משויא לי' רך. אמר רבא אי קשיא לי הא קשיא לי כרים וכסתות דרכים נינהו ותנן היתה של עור נותן עלי' מים עד שתכלה. אלא אמר רבא כל כיבוס דלית בי' כסכוס לא שמי' כיבוס, והא דאמר ר"ח בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמי' דרב ושכשיכי לי' מסאני במיא שיכשוך אין אבל כיבוס לא אי ברכין וכדברי הכל אי בקשין וכאחרים. וכו' דרש רבא מותר לכבס מנעל בשבת. אמר ליה רב פפא לרבא והא אמר רב חייא בר אשי זימנין וכו' שיכשוך אין אבל כיבוס לא הדר אוקי רבא אמורא עלי' ודרש דברים שאמרתי לפניכם טעות הם בידי ברם כך אמרו שיכשוך מותר כיבוס אסור עד כאן סוגית הגמרא:

טז

ומפורש שם דלרבנן דסבירא להו עור קשה לאו בר כיבוס, בעור קשה אף כסכוס מותר. והרמב"ם בהלכות מעשה קרבנות פרק ח' הלכה ב' פסק כרבנן. וקשה מה שפסק פרק כ"ב מהלכות שבת הלכה י"ח מנעל או סנדל שנתלכלך בטיט כו' מותר לשכשכו במים אבל לכבסו אסור. ובגמרא איתא רק במנעל. והרי החילוק שבין מנעל לסנדל מפורש ריש פרק מצוות חליצה דמנעל מעור רך וסנדל מעור קשה. ואם כן סנדל אפילו כסכוס מותר. וראיתי בשאלתות פרשת מצורע שפסק כאחרים דעור קשה נמי בר כיבוס הוא. וראייתו מדהדר בי' רבא ממה שהתיר כיבוס במנעל ואמר טעות בידי. ולא אוקי למילתי' במנעל קשה. ומדבריו נראה דלא פסיקא לי' דכל מנעל רך [אולם רש"י ריש פרק מצוות חליצה כתב להדיא דמנעל מעור רך וסנדל מעור קשה]. ומכל מקום אכתי קשה על הרמב"ם שלא חילק בין עור רך לקשה. וכבר הקשה כן הלחם משנה בהלכות מעשה קרבנות:

יז

ונראה לי דקשה לי' להרמב"ם לשיטתו דפסק כרבנן קושיית השאילתות למה הדר רבא ולא אוקי למילתי' בעור קשה. וניחא לי' דהנה קשה מנא לי' להש"ס דהא דר' חייא בר

אשי בעור רך או כאחרים. דהא למה דסלקא דעתך להוכיח ממתניתין דשבת דעור לאו בר כיבוס הוא ומכל מקום לא התיר לשפשף וכמו שפרש"י בתחילת הסוגיא. ואם כן, כן נאמר למסקנא בעור קשה אף דלאו בר כיבוס מכל מקום לשפשף אסור. ונראה משום דמסיק הש"ס עור רך בר כיבוס. ומכל מקום מותר לשכשך וליתן מים עליו ולא גזרינן אטו כסכוס בהאי עור גופה. כל שכן דלא גזרינן בעור קשה לכסכס אטו עור רך ובגד. וכיוצא בזה כתב הטורי זהב סימן שכ"ד סק"א דלמאן דאוסר לגבל במידי דלאו בר גיבול גזירה אטו משום בר גיבול. כל שכן דאסור נתינת מים במידי דבר גיבול, גזירה באותו דבר עצמו שמא יגבל. והוא ממש כמו נידון דידן, וכל זה למאן דאמר יש סחיטה בשער והוא הדין עור דמיין להדדי ואם כן יש בעור רך איסור כיבוס וליבון מן התורה אם כן שפיר יש ראי' מדלא אסרו בעור רך אטו כסכוס אבל רבא סבר כהלכתא דאין חיוב ליבון מן התורה אף בעור דבר כיבוס הוא. אם כן שפיר גזרו בעור קשה אטו בגד דמן התורה. ומכל מקום לא גזרו בעור רך שכשוך אטו כיבוס. כיון דאפילו כסכוס אין אסור מן התורה ודו"ק. ועוד יתבאר לפנינו בעזרת השם הכרח לזה דמתחילה הוי סבירא לי' להש"ס לחייב מדאורייתא בעור ולבסוף הדר בי':

יח

ולשיטת רש"י דשער דאין בו סחיטה משום דלא בלע ועור דבלע לכולי עלמא יש בו סחיטה וכיבוס מן התורה, ואם כן בעור קשה יש לפסוק לרבנן דאפילו כסכוס מותר וכן פרש"י במתניתין דשבת עיין שם. ולענין הלכה הדבר ברור לפסוק כשאלתות והרמב"ם האוסרין:

סימן קנח

דין איזו משקין המלבנים א) דעת רבינו תם בספר הישר הביאוהו התוס' פרק קמא דכתובות וספר התרומה והגהות מיימוני ובעל המאור פרק ד' דביצה. דאין כיבוס אלא במים ולא ביין ושאר משקים. (וההוא דריש במה טומנין* דפרס דסתודר אפומי' דכובא ואנח נטלא עילוי' דנזהי' רבה משום דקפיד עלי' ואתי לסוחטו פירש רבינו תם דמים הוה ולא כרש"י דפירש ביין]. וראייתם מהא דמסננין את היין בסודרין ולא גזרינן משום סחיטה. [והא דמצינו איסור סחיטה בשאר משקין במסוכריא דנזייתא בשבת (דף קי"א.) ובספוג (בדף קמ"ג) ובשמן (בדף קכ"ח:) הוא משום דש]. וכן בביצה (דף למ"ד.) דדרו באכפא נפרוס סודרא עלוי' ולא גזרינן משום סחיטה. אלא ודאי דאין בהם משום ליבון. והא דלא גזרינן שמא יסחוט לצורך המשקה ומשום דש. תירץ, בספר התרומה דאין דרך

לסחוט בשביל מעט משקין. ובשיטה מקובצת פרק קמא דכתובות (דף ו'.) כתב דלרבינו תם לא קשיא כיון דלא מצינו שגזרו חכמים במלאכת מפרק ועל כרחין צריך לומר דסובר רבינו תם דכשאינו צריך למשקין אין בו איסור דש כדעת הערוך. ולפי זה צריך לומר דההוא דספוג בשאין הנסחט הולך לאיבוד ועיין בספר התרומה ודוחק. ועל כן הביא בהגהת מרדכי מההוא דספוג לסתור דעת הערוך. וההוא דלאכלה ולא לכביסה. תירץ הטורי זהב סוף סימן ש"ב בחמר *מ"ח. חורין וכן משמע בר"ן פרק ד' דביצה דדוקא ביין אדום' אין בו ליבון. דזה לשונו דטעם סחיטה משום כיבוס וביין אדום עדיין נשאר לכלוך אדמימותו קיים עד כאן לשונו:

ב

והנה קשה לי לשיטה זו דאם כן הא דמקשה הש"ס במכלתין (דף קכ"ח:) תיפוק לי' משום סחיטה. הוא משום דש. והא משום הוצאה יתחייב על כל השמן. מה שאין כן משום דש לא יתחייב רק על השמן הנבלע. וכמו שכתב רבינו תם בספר הישר דסלקא דעתא דש"ס דשמן בולע. וכן משמע מלשון הש"ס שהעתיקו התוס' סוף פרק י"ד דשבת והא קאתי לידי סחיטה. משמע דגם המקשן הי' סובר דהשמן שבעין בין השערות אין בו איסור סחיטה. דאם כן הי' לו לומר והא סחיט. ואם כן כשמוציאה הוה לי' רבויי בשיעורא דאסור. וכמו שהוכיחו הפוסקים מההוא דפרק ר' ישמעאל בחולה שאמדוהו לשני גרוגרות ויש שנים בשני עוקצין ושלש בעוקץ אחד הי מינייהו מייתינן. מבואר דשנים בעוקץ אחד ושלש בעוקץ אחד ודאי שנים מייתינן. וצריך לומר דדוקא התם שמוסיף גרוגרת שאינו לצורך החולה. וראי' מהא דפסחים (דף ע"ט) כנ"ל סימן קנ"ז אות י"א בדעת הרמב"ם. ואין לכפול הדברים:

ג

איברא דקשה לי ע"ז מהא דריש פרק ר' ישמעאל ר' חנינא סגן הכהנים אומר בחול הי' נקצר בשלשה. ובשלשה קופות ובשלשה מגלות ובשבת באדם אחד כו' והא התם בין הוא באדם אחד בין בשלשה אין כאן תוספות שלא לצורך העומר ואף על פי כן מהדרינן למעט האיסור. ואף דרבנן פליגי עלי'. על כרחך הטעם משום פרסומי מילתא. שהרי בגמרא שם ר' ישמעאל ור' חנינא סגן הכהנים אמרו דבר אחד. והא דר' ישמעאל קמרבה באוכלא שלא לצורך העומר. ובהא קיימא לן דאסור בחולה כנ"ל בהא דאמדוהו לשני גרוגרות. וכיון דמדמי לה הש"ס להא דר' חנינא סגן הכהנים. על כרחך בהא נמי אסור אי לאו משום פרסומי מילתא. דאם איתא דיש לחלק בין הוספה לצורך העומר בין הוספה

שלא לצורך העומר. הוה לי' להש"ס למימר עד כאן לא קאמר ר' ישמעאל אלא בהוספה שאינו לצורך העומר:

ד

שוב ראיתי בשאגת אריה סימן נ"ט שהביא תשו' הרמ"א שהוכיח מהנ"ל דאסור להיות שני מוהלים בשבת. והשאגת אריה דחה דשני בני אדם לא חשוב תוספות חילול כמו ריבוי אוכלא. והש"ס דמדמי להא דר' ישמעאל. היינו דבהא דר' ישמעאל נמי לא חשיב תוספות חילול גמור. שהרי אם בא משלש צריך לרקד הרבה פעמים. ואין נפקא מינה רק דאם יבא מחמש יהי' הריבוי מהרבה מלאכות. ושפיר דמי להא דר' חנינא סגן הכהנים דריבוי בהרבה בני אדם. ובמחילת כבוד תורתו אין בדבריו ממש. דבריבוי הרקדה אין כאן ריבוי באוכלא דסוף סוף לא ירקד רק עשרון. ואם כן אכתי הוה רבוי באוכלא כשנקצר חמש. ועוד יש בזה הרבה תשובות ואין להאריך. ומכל מקום אפילו לפי דבריו אין השגה למה שהוכחתי משם דאין חילוק בין תוספות לצורך חולה. או תוספות אחר:

ח

איברא דכד מעיינין על כרחן לחלק בהכי, שהרי הרב המגיד כתב פרק ב' מהלכות שבת הלכה י"א שדעת הרמב"ם דבחולה אפילו אפשר לעשות על ידי שינוי שמותר מן התורה אין מדקדקין בכך ששבת לגבי חולה כחול. ואם כן קשה ההוא דמנחות בחולה שאמדוהו. ועל כרחין לחלק כמו שחלקתי. והא דר' חנינא סגן הכהנים ענין אחר הוא. שהרי קצירת העומר לעולם אינו לגבוה אלא עשרון והשאר נפדה ונאכל רק משום דלא אפשר בלאו הכי ניחנה לדחות וכההוא דיומא (דף פ"ד:) נפל תינוק לים פורס מצודה ומעלהו. ואף על גב דצייד כוורי בהדייהו בזה שפיר מהדרינן למעט באיסורא כיון דאין מצוות העומר ממש וכמו ריבוי אוכלא דחולה דאסור. ועל כן לא דמי גם כן לההוא דפסחים. דשם הכל מצוות פסח. על כן לא מהדרינן למעט בכמות האיסור רק באיכות מכרת ללאו:

ו

ולפי זה נדחה ראיית הרמ"א לאסור שני מוהלים, דמילה שהכל מצוות מילה. ממש דומה להההוא דפסחים דאין משגיחין למעט כמות האיסור. ונדחה נמי טעם השאגת ארי' משום דעד שלא סילק ידיו יחשב הכל חילול אחד. מה שאין כן השתא דבשני בני אדם יהי' שני חילולין. ולפי מה שכתבתי לא איכפת לן בהכי כלל. וראי' מההוא דפסחים:

ז

עוד יש לומר דבההוא דר' ישמעאל קוצר חמש מקרי הכל לצורך העומר. שהרי כשקוצר חמש אין מרקד רק פעם אחת. נמצא שצורך לקצירת כל החמש. ואף דהוה תוספות אוכל דהא עכשיו נמי טורח בקצירה מכל מקום צורך העומר מקרי כשקוצר חמש ואינו מרקד רק פעם אחת. מה שאין כן בחולה שיש בעוקץ אחד כצורכו. ובעוקץ אחד יותר מצורכו. דלא חשיב לצורך חולה כיון דיש עוקץ אחד כמו שקוצר עכשיו ולא יצטרך לקצור יותר מצורכו כנ"ל:

ח

והנה לפי טעם ראשון הדבר ברור אפילו לר' ישמעאל מותר שני מוהלים בשבת. ולפי טעם שני לר' ישמעאל אסור. וכן לר' חנינא סגן הכהנים. כיון דלדידהו אפילו לצורך העומר אסור להרבות כנ"ל. ולדידן דקיימא לן כרבנן. הדבר ספק אם טעמא דרבנן בהא דר' ישמעאל משום דשביחא מילתא. ובהא דר' חנינא סגן הכהנים משום פרסומי מילתא:

ט

והנה ראיתי בתשו' שאגת ארי' שם שהעלה דלפי מה שכתב הר"ן פרק ב' דביצה דביום טוב שהותרה לא איכפת לן בריבוי. אם כן במילה שגם כן הותרה לא איכפת לן בריבוי מלאכה. והקשה על זה מקצירת העומר דגם כן הותרה ואסור לרבות. וכן כתב שם עוד במילה בצרעת דהותרה כיון דכתיב בשר אף אם יש שם בהרת ימול, ונפלאתי מי הגיד לו שכל אלה הותרו. ופשוט דמילה בצרעת דחוי'. ועל כן באפשר לקיים שניהם אסור. דבמקום שהותרה לא איכפת לן באפשר לקיים שניהם. כמו שכתבו התוס' להדיא במנחות בסוגיא דסדין בציצית וכן מילה בשבת רק דחוי'. וכן קצירת העומר, ואולי משום דביומא (דף מ"ו ע"ב) אמרינן שבת דהותרה בציבור. אבל אין משם ראי' דשם בתמידין. דודאי תמיד דשבת הותרה דמצוותו בכך. כיון דכל שבת יש בו תמיד. אבל קצירת העומר שאירע בשבת. וכן מילה שאירע בשבת לאו הותרה אלא דחוי':

י

וראי' לזה מש"ס כריתות (דף י"ד.) בהא דעתי אפילו בשבת. זאת אומרת עירוב והוצאה בשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ודחי שאני שעיר המשתלח דהכשירו דיום הכיפורים בכך. ופרש"י דומיא דתמידין דקרבין בשבת. הרי דתמידין חשובין מצוותו בכך. ושעיר המשתלח כשחל יום הכיפורים בשבת לא חשיב מצוותו בכך. כיון שרק אירע דאיקלע בשבת [ועיקר דברי רש"י ביארנו במקום אחר] וכעין זה בשבת (דף כ"ד

ע"א) מהו להזכיר חנוכה במוספין כיון דלית בי' מוסף בדידי' כו'. הרי דתפלות הקבועין ליום שייכים להמאורע אבל אין שייך המאורע לחבירו וכן נידון דידן מילה וקצירת העומר אינם שייכים לשבת. ורק דחוי' לכן דין זה לתירוץ הב' צריך עיון]:

יא

שיטת התוס' סוף פרק י"ד דשבת ור"י פרק קמא דכתובות דביין חייב נמי בסחיטה משום ליבון דמתלבן קצת. ומכל מקום מסננין היין בסודרין דאין אדם חושב לסוחטו. ולשיטתם נמי צריך לומר דההוא דריש במה טומנין הובא באות א' מים הוה כיון שאין אדם יכול לנקותו מחזותו וריחו. ומכל מקום כי סחיט לי' אסור משום ליבון דמתלבן קצת. ויש לעיין האי אסור חיוב גמור הוא. או איסורא דרבנן. ואין לדקדק מלשון אסור שרק מדרבנן. שהרי התוס' מסיימים או משום מפרק כמו סוחט זתים וענבים והוא דאורייתא כמבואר בדבריהם במכלתין (דף קמ"ה.) בדיבור המתחיל כבשים. דלפי האמת המשקה היוצא על ידי הידוק בגד יש בו חיוב דש מדאורייתא. ועל כן יש לומר דמשום מלבן נמי מדאורייתא. ומלשון התוס' מתלבן הבגד קצת "והוא מכבס" משמע שהוא דאורייתא. ויש לדקדק כיון דאין אדם חושש לסוחטו משום האי ליבון קצת למה יתחייב. יחשב כחצי שיעור דפטור. משום דבשבת מידי דחשוב בעינן. ונראה דדמי להא דכתבו התוס' ריש פרק המוציא יין בשם ר"י דחולב חייב בכדי גמיעה כמו מוציא. אף דאין אדם טורח לחלוב פחות מכגרוגרת. כיון דבתר דחליב לי' חשוב בעיניו עיין שם היטב. והכא נמי אף שאין אדם חושש לטרוח לסוחטו משום האי ליבון מועט. מכל מקום כי סחיט לי' חייב:

יב

ומכל מקום נראה לי שהתוס' מודים בשמן דלא שייך בי' ליבון. וראי' מהא דהקשו בדף קמ"ה.) בדיבור המתחיל כבשים לרש"י דפירש דכיון שאין המשקה גדל בתוכו לא מחייב משום דש אמאי אסור להדוקי אודרא אפומא דשישא דילמא אתי לידי סחיטה. הא אפילו סחיט לי' ליכא איסורא דאורייתא. הרי דמשום שכתבו בסוף פרק י"ד דההוא בכד של שמן. על כן פשיטא להו דלא שייך מלבן רק דש. וכן דעת הרמב"ן בחידושיו הביאו הרב המגיד דליבון בין במים בין ביין. וראייתו מלאכלה ולא לכביסה [ולפי זה נראה קצת דעת התוס' דגם בשכר לא שייך ליבון ודווקא ביין] ולשיטתם ההוא דמפנין דיש סחיטה בשער גם כן לענין דש:

שיטת הר"א ז"ל ממיץ בספר יראים והרמב"ם:

יג

כתב הספר יראים מלאכת מלבן דההוא דריש במה טומנין שכר הוה. ועל כן כתב דשכר נמי שייך בי' ליבון וכל שכן יין.[ולא עוד אלא דגזרינן בי' דילמא אתי למיסחט]. וכן מוכרח לדעת הרמב"ם שהעתיק דין סחיטה בשער במלאכת מלבן. מוכח דשמן נמי שייך בי' ליבון. וכן הוכחתי לעיל סימן קנ"ז אות י"ג בראיות ברורות דלרמב"ם לשיטתו מוכרח דההיא דסחיטה בשער לענין מלבן נשנית עיין שם. וכן משמע עוד קצת מדבריו פרק כ"ב הלכה ט"ז ולא יספוג ביין או יטפח בשמן שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יבא לידי סחיטה עד כאן. הרי דהביא גזירת סחיטת שמן במלאכת מלבן עיין שם:

יד

מיהו על כרחך ההיא דטפוח בשמן משום דש הוא. דהא טפוח הוא ביד כמו שפרש"י והעתיקה הרב המגיד. וביד פשיטא דלא שייך ליבון. שהרי אם נתלכלך ידו בטיט רוחץ כדרכו. ופשוט. אלא ודאי משום דש. ובזה מיושב קושית שלטי גבורים ריש פרק חבית לדעת רמב"ם דיש סחיטה ביד. אם כן כי פריך בפרק מפנין אהא דמביאה בשערה דעבדה סחיטה יקשה אמביאה בידה. ולהנ"ל לא קשה לרמב"ם לשיטתו דשיעור דש במשקין נמי כגרוגרת. הוה חצי שיעור לענין דישה:

טו

ובהכי ניחא לישב דברי רמב"ם פרק ב' מהלכות שבת שכתב ואם אפשר לשנות משנין שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה. וכתב הכסף משנה משום דבשער ממש מוסיף איסור סחיטה. אף דחיובא ליכא איסורא איכא. וקשה טובא דאכתי למה לא כתב עצה ראשונה שבגמרא מביאה בידה. והרי לרב אשי שפירש מביאה בכלי דרך שערה. מכל מקום מפורש בברייתא דאם סיפק בידה מביאה בידה אף שיש עצה דתלוי בשערה. ולכאורה תמיהא גדולה:

טז

ולהנ"ל ניחא דאם תביא ביד' כיון דיש סחיטה ביד תעבור על חצי שיעור שאסור מן התורה. אלא דאכתי יש עצה שלא תסחט רק תטיף השמן שבידה. ודוקא בשמן שבין השערות. על כרחין צריכין ליסחט ויסחט מגוף השערות גם כן. מה שאין כן ביד. וזה פירוש הברייתא מביאה בידה. אבל הרמב"ם לא הי' יכול לפסוק מביאה בידה. דאכתי הגזירה שמא תבא לידי סחיטה. בשלמא רב אשי שפירש שתביא כלי תלוי בשערה לא קשה מידי לדידי' כמו שאבאר. דהנה קשה למאן דאמר יש סחיטה בשער, להתחייב משום מלבן איך הותר טבילת אדם בשבת נגזור שמא יסחוט השערות. כמו בטבילת

כלים בביצה (דף י"ח) לרב יוסף. וצריך לומר משום דלא הי' אפשר לאסור רחיצה שאין הדבר עומד. וכמו שכתבו הרשב"א והר"ן בפרק חבית גבי סיפוג אלונטית עיין שם. וכיון שהותר לתענוג הותר לגמרי דאין לגזור לחצאין. ועיין בשלחן ערוך הרב ז"ל מלאדי סימן ש"א. ואם כן כיון דלרב אשי לא גזרו רחיצת גופו אף דאיכא למיגזר שמא יסחוט. ממילא אין לאסור שתביא שמן בידיה ממש שמא יסחוט, שהרי לא גזרו על טפוח גופו והאי דלא יטפח בשמן צריך לומר לדידי' משום עובדין דחול, אבל לרבנן דקיימא לן אין סחיטה בשער לענין מלבן. וכמו שכתבתי לעיל סימן קנ"ז אות י"א בדעת הרמב"ם דאף דבלע. מכל מקום לית בי' משום מלבן. אם כן אין לגזור על רחיצת וטבילת גופו משום סחיטה, לא משום מלבן ולא משום דש. דאיסור דש לא שייך במים דלאו גידולי קרקע. אם כן שפיר אסור שתביא שמן בידה. היכי דאפשר לתלות בשערה משום גזירה דסחיטה משום דש דשפיר הוי איסור תורה משום דש כיון דבלע. ולרבה ור"י דסברי אין סחיטה בשער מיתוקמא ברייתא באי אפשר לתלות בשערה דוקא ודו"ק היטב. יז) השיטות בקצרה. א] דעת רבינו תם בספר הישר דביין לא שייך ליבון אפילו כי סחיט לי'. ב] דעת ר"י בעל התוס' דיין אף שאין כיבוסו משום ליבון מכל מקום כי סחיט לי' חייב. ועל כן מסננין היין בסודרין דאין בכיבוסו משום ליבון. ומכל מקום מסוכריא דנזייתא אסור להדיקו דיש בסחיטתו משום ליבון. [אך לא גזרינן דילמא אתי למיסחט רק במים] אך בשמן גם התוס' מודים דאין בסחיטתו משום ליבון. ועל כן הוקשה להם (דף קמ"ה) בהא דלא ליהדק אידרא אפימא דשישא עיין שם. ג] שיטת הרא"ם בספר יראים גם כן דאין ביין משום כיבוס רק בסחיטתו יש בו משום כיבוס ויותר מזה דגזרינן דילמא אתי למיסחט. אך הוסיף דאף בבכר יש בסחיטתו משום כיבוס וגזרינן בי' דילמא אתי למיסחט. ונראה דהוא הדין בשמן, וכן דעת הרמב"ם ז"ל להדיא דיש בשמן בסחיטתו משום כיבוס. ולכל הפוסקים הנ"ל אין ביין בכיבוסו משום מלבן. ד] שיטת הר"ן דאפשר דיש ביין בכיבוסו משום מלבן, וראייתו מלאכלה ולא לכביסה. אך במשקים שאין מלבנין אף בסחיטתן אין בהם משום ליבון, והטורי זהב דחה ראיית הר"ן מלאכלה ולא לכביסה. דההיא בחמר חורין:

יח

ולענין הלכה בשלחן ערוך סימן שי"ט דיין בסודרין מותר, אבל לא מים משום ליבון והקשה הטורי זהב הא יין מלבן, וראי' מלאכלה ולא לכביסה. ותירץ בסימן ש"ב דההיא בחמר חורין. והנה הבין הטורי זהב בדעת השלחן ערוך דסבירא ליה יין אינו מלבן וכן כתב הרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך שלו, וכן בסימן של"ד פסק המחבר בטלית שאחז בו

אור נותן מן הצד שאר משקין אבל לא מים. כתב הרב בשלחן ערוך דמותר ליתן עליו משקין שאינם מלבנים. כוונתו אבל לא מים ויין חורין:
הנה עד כה נתבאר מה הם דברים המתלבנים ומה הם המלבנים. ועתה נבאר מהו הליבון:

סימן קנט

א

בפרק דם חטאת (דף צ"ד:) למימרא דעור בר כיבוס הוא ורמינהו היתה של עור נותן עליו מים עד שתכלה. ומסקנא אמר רבא כל כיבוס דלית בי' כסכוס לאו שמי' כיבוס. אי הכי בגד נמי. בגד שרייתו זהו כיבוסו:
והנה דין שריית בגד זהו כיבוסו הוא הלכה ברורה בש"ס וכל הפוסקים. זולת שהרמב"ם מספק עלינו שלא הביא כלל דין זה בפירוש שחייב חטאת. רק בפרק כ"א בפרק השבותים כתב הי' עליו לשלשת לא יתן עליו מים. והנה בספר שער המלך כתב דרב אשי וזעירי פליגי אהא דרבא יעוין שם. ולפי זה יש לומר דהרמב"ם ז"ל דחה הא דרבא מהילכתא, וכמו כן ראיתי בספר חיי אדם שעמד במה שהשמיט הרמב"ם מימרא דרבא. ותירץ דהרמב"ם הוקשה לו קושיית התוס' מהא דיומא (דף ע"ז:) דעובר עד צוארו במים. ובברייתא צריך לומר שרבא מפרש בלא בגדים. אבל מדחזינן באמוראי שם שהתירו עם הבגדים ובלבד שלא יוציא ידו מתחת תפח חלוקו. שמע מינה דלית להו הא דרבא:

ב

אך ראיתי בחידושים מהרמב"ם שנדפסו בראש ספר מעשה רוקח וזה לשונו. ראיתי לעורר אותך על מה שיכשלו בו תמיד. וזה הרבה מפתאים כשיפול על מלבוש וכיוצא בו טינוף ירחצו אותו באופן יעברו עליו המים או ינענעו אותו במים עד שיסור אותו טינוף ולא יסחטו אותו וכו' ולא ידמו שיש בזה איסור הואיל ולא יסחט אותו מלבוש כו' וזה כמו שאמרו הקדמונים יציבא בארעא כו' הסחיטה לבגד השרוי נאסרה להיותה חלק מכיבוס ואיך יצויר שמותר עצם הכיבוס מפני שלא יסחט כו' וזה טעות מפורסם ועשיית מלאכה עד כאן לשונו. הרי מפורש בדבריו דשריית בגד במים חייב מן התורה מדכתב שהוא קל וחומר מסחיטה. ומדסיים שהוא עשיית מלאכה על כורחין דין זה הלכה ברורה בלי חולק. ומה שלא הביא הרמב"ם דין שרייתו זהו כיבוסו דסתמא הכי כדסלקא דעתא בפשיטות בזבחים (דף צ"ד.) דאפילו בעור חייב בנתינת מים. ורבא שאמר דלא הוה כיבוס בלא כסכוס הוצרך לומר דבגד שרייתו זהו כיבוסו:

ג

והנה הראשונים ז"ל הקשו אהא דשרייתו זהו כיבוסו מההיא דפרק קמא דביצה דנדה טובלת בבגדי' ומההיא דיומא (דף ע"ז:) ההולך להקביל פני רבו ביום הכיפורים עובר עד צוארו במים ואינו חושש. ודעת הרא"ם בספר יראים דכל הנהו בשל עור. ודחה דברי המחלקים דדוקא ביש בו טינוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. דאף דתירוץ הש"ס דשרייתו זהו כיבוסו הוא על המשנה דהיתה עליו לשלשת. מתניתין אורחי' דמילתא קתני. והא הש"ס מסיק רבא לטעמי' דאמר זרק סודר למים חייב. ולא הזכיר בדבריו לשלשת. והביא ראי' לדבריו מדברי ר' יהודאי גאון שכתב אי נפל חמרא על לבושא אסור למשדא עלי' מיא דאמר רבא פרק דם חטאת כו' היינו דשרייתו זהו כיבוסו. הנה דאף בלא לשלשת אמרינן זהו כיבוסו עד כאן תורף דבריו. ואינו מובן מאחר שהוא עצמו פסק דבין לא שייך כיבוס דאין זה ליבון אלא טינוף. אם כן היין שנפל עליו הוא עצמו הטינוף. ושפיר אמרינן בי' זהו כיבוסו כשנותן עליו מים להסיר היין שהוא טינוף בגד וצריך עיון. גם לא חילק בין דרך לכלוך לדרך ליבון. והא דמותר למקנח ידיו במפה וכן מסתפג באלונתית משום דמים מועטים לא חשיב ליבון בהכי. וכן כתב שמנהג כשר כשאדם רוחץ ומקנח ידיו במפה שינערם בכח שלא ישאר ריבוי מים על ידיו. והנה הרא"ם ז"ל הוא המחמיר שבכולם ולא קיימא לן כוותי':

ד

שיטת התוס' ישנים בפירוש ביומא (דף ע"ז:) בשם ספר הישר. וכן נראה דעת הר"מ מרוטנבורג דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא בדברים שמתכבסין מהרה. וההיא דנדה טובלת בבגדי' בדברים שצריכין כיבוס הרבה. וזה דעת הר"מ שחילק בין בגד פשתן בין שאר בגדים. ודוקא בגד פשתן אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וסברת הר"מ מדנקט רבא סודר במילתי' והטור תמה עליו ולא קיימא לן כוותייהו. ולא הובאו דבריהם בשלחן ערוך:

ה

שיטת הריב"א [שכתב לתרץ הקושיא מהא דנדה מערמת וטובלת בבגדי'] דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא כשמתכוין לצחצחו. אבל לא בטובלו לטהרה. ועל כן התיר לשפוך מים על בגד שנפל עליו מי רגלים כדי לבטלן ויהי' מותר להתפלל ולכאורה יש לומר כיון שאין מכבס בידים רק הבגד מתכבס במים מאליו חשיב ירחא. רק במתכוין לצחצחו חייב כמו זורה ורוח מסייעתו משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה כדאיתא בבבא קמא (דף ס'.). אך הא ליתא שהרי במנחות (דף נ"ו:) הניח שאור על גבי עיסה

ונתחמצה חייב עלי' כמעשה שבת פרש"י כי היכי דמחייב מניח בשר על גבי גחלים ונצלה מאליו. ואי אין חיוב בנעשה אחר כך ממילא רק משום מלאכת מחשבת. מה ראי' מזה לחימוץ מנחות. וצריך לומר כפשטו דסבירא ליה שריה אינו כיבוס בעצמותו. אך כוונתו לצחצחו משוי לי' כיבוס משום דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וכהאי גוונא בבבא קמא (דף ס'.) מחשבתו משוי' לגרמא מעשה משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אך קשה להמציא סברא כזאת בלי משמעות מגמרא משום קושיא לבד. וכל קושיא יש לה תי'. וקושיא זו עצמה תרצו בה הראשונים תירוצים. ואחד משום שאין בבגד טינוף ובגמרא לא אמר אלא בלשלשת, ויש אומרים משום שהוא דרך לכלוך]:

ו

ונראה דסברא זו נלמד מסוגיא דפרק דם חטאת עצמה שכולה מוקשה. דמתחילה פשיטא לי' להש"ס שאם עור בר ליבון. אסור ליתן עליו מים משום כיבוס. וחידש רבא כל כיבוס דלית לי' כסכוס לאו שמי' כיבוס. ומקשה אי הכי בגד נמי. ומשני בגד שרייתו זהו כיבוסו. רבא לטעמי' דאמר רבא זרק סודר למים חייב. עד כאן בגמרא. וקשה אם כן איך אמר רבא כל כיבוס דלית לי' כסכוס כו' הא עיקר כיבוס בבגדים. דבהו בלא כסכוס שמי' כיבוס. והכי הוה לי' למימר בעור לא שמי' כיבוס בלא כסכוס. ועוד דמה רבא לטעמי'. הא אנן הוה סבירא לן בכל מילי שרייתו זהו כיבוסו. ורבא חידש דבעור בעי כסכוס אבל בבגד מודה, ואין זה חידוש רבא במה דאמר זרק סודר כו' הא אנן הוה סבירא לן יותר מזה דאפילו בעור כן. ואם חדושו של רבא החיוב. דלדידן לא הוה סבירא לן רק לאסור. זה אינו נצרך להתירוץ. סוף דבר שטחיות הסוגיא קשה למעיין באמת:

ז

על כן נראה מוכח סברת ריב"א דבעצמותו לא שמי' כיבוס בלא כסכוס אפילו בבגדים. ועל כן אמר כל כיבוס דלית לי' כו' שאף בבגדים כן בעצמותו אך הש"ס משני דבבגד מחשבתו משוי לי' לשריה ככיבוס כיון שמכוין לצחצחו ומתכוין שתצא הלכלוך מתוכו כדי ללבנו. אבל בעור שדעת הרמב"ם ז"ל וכן מסקנת האחרונים דאין חייבין בעור על כיבוסו ופרשנו לעיל סימן קנ"ז דאף דהש"ס מוכיח מקרא דיש כיבוס בעור. היינו שבולע. ובכיבוס יוצא הבלוע לחוץ. ועל כן בדם חטאת מחויב לכבסו להוציא הדם לחוץ. אבל לענין שבת שהמלאכה הוא מלבן. ואין הבלוע שבתוכו משנה מראהו. ועל כן אין הכיבוס מלבנו. רק מדרבנן אסור. כיון שהוא כיבוס. ואם כן זה שמעביר מים על הלשלשת אינו מתכוין רק להעביר הלשלשת שעל העור למעלה לנקותו אבל לא להוציא הבלוע כיון שהבלוע אינו מקלקל מראהו מה איכפת לו בבלוע שבתוך העור. והרי כיבוס

הוא להוציא הבלוע כנ"ל באריכות. והוא אינו מתכוין לזה כלל. על כן דוקא בכסכוס אסור דשמי' כיבוס בבגד בעצמותו שוב בעור אסור מדרבנן. אבל שרי' שאין שמי' כיבוס רק מחמת מחשבתו להוציא הבלוע. ובעור סל אינו מתכוין לכך כלל. והמקשן דהוה סבירא לי' דשרי' אף שאין בו כסכוס שמי' כיבוס בבגד בעצמותו. קשיא לי' מבגד לעור כיון דעור נמי בר כיבוס הוא גבי כיבוס דם חטאת. גם שריה יחשב כיבוס כמו בבגד ותירץ רבא דבלא כסכוס לא שמי' כיבוס בעצמותו. רק מחמת כוונתו ומחשבתו. ובעור אין כוונתו להוציא הבלוע כלל וקאמר רבא לטעמי' דאמר זרק סודר למים חייב. וקשה דהלכה רווחת נדה מערמת וטובלת בבגדי' ונימא שרייתו זהו כיבוסו. ובלא דרבא לא הוה קשיא ממתניתין דבר שיש עליו לשלשת מקנחו בסמרטוט אבל במים לא. דיש לומר דאין אסור אלא מדרבנן. ובמקום מצוה מותר כמו שתירצו התוס' על הקושיא דנגזור משום סחיטה. דמצוה שאני. כן היינו יכולין לומר על שרי'. אך לרבא דאמר חייב. על כורחין לומר כסברת רבא דהכא אסור משום הכוונה. ועל כן ניחא הא דנדה מערמת וטובלת בבגדי'). ובעור אין כאן כוונה להוציא הבלוע כלל. והנה נתבאר שיטת ריב"א:

ח

ואין לפקפק ולומר בהי' עליו לשלשת ומעביר המים מנא לן דלהוציא הלכלוך שבתוכו גם כן מתכוין. אימא שרק להעביר הלשלשת שלמעלה לבד מתכוין, והא אין איסור רק בהוצאת הבלוע כנ"ל. ואם כן אף בהיתה של בגד נמי יהי' מותר להעביר עליו מים עד שתכלה. לא קשיא. שהרי כתב הריב"ש הובא בכסף משנה פרק כ"א הלכה ג' במכבד כיון שלתיקון הבית מתכוין, אם משוה גומות. הכוונה שיש לו בכיבוד הבית ליפותו ולתקנו חשובה כוונה לענין השוואת גומות עיין שם, ודוקא בעור כיון שאין הוצאת הלכלוך תיקון לעור והוא רק לתקן מתכוין. וכן בנדה טובלת בבגדי' כיון שרק לטהרה מתכונת ואין זה תיקון בגופו. על כן לא חשובה כוונה ללבן תיקון דגופו:

ט

שיטת הרבה פוסקים הובאו ברמ"א סימן ש"ב סעיף ט' דדוקא בשיש עליו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו דומיא דהיתה עליו לשלשת. ובתוס' ישנים פרק יוד דיומא ביארו יותר דדוקא היכי דאיכא טיפת דם או לכלוך. אבל היכא שהבגד שחור מחמת שנלבש כו' או שהי' לבן לגמרי ואין בו שום טינוף אלא שנצרך ללבן עדיין. לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. והרא"ש ז"ל פרק י' דיומא ביאר יותר וזה לשונו אבל אם הבגד הושחר מחמת לבישה או תשמיש, וכל שכן לבן לגמרי אלא שרוצה ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. הנה מבואר ברא"ש דאפילו רוצה ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו.

אך בספר התרומה בפסק כתב וזה לשונו אבל אם לא הי' טינוף על הבגד וגם לא הי' מתכוין לכבס הבגד וללבנו אין כאן איסור כיבוס וליבון עד כאן לשונו. מבואר דבמתכוין אפילו לא הי' טינוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וכן הבית יוסף כשהעתיק דברי הרא"ש דילג תיבת אלא שרוצה ללבנו. והרמ"א כתב ויש אוסרין בכל ענין עד כאן לשונו:

י

ומכל מקום נראה לי דדוקא בבגד שאינו מלובן כל צורכו כגון בגד ישן וכהאי גוונא ומה שהקשו הפוסקים מנדה מערמת. ולא תירצו דמיירי שבגדי' מלובנים כל צורכן. משום דסתמא דמילתא לאו הכי הוא בפרט [דהתם שאין לה בגד להחליף]. מסתמא אין בגדה חדש] אבל במלובן כל צורכו מה ליבון שייך בי'. וזה שהתוס' ישנים כתבו אבל היכי שהבגד שחור משמע שלולי זה אין צריך לדבר מזה ואפילו כסכוס מותר. אלא שראיתי להרב מלאדי בשלחן ערוך שלו שכתב דעת הפוסקים דאפילו בגד שאין עליו שום לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. אף אם ליבונו מצהיל מאוד. וצריך עיון מנין לו זה. [ולפי מה שכתבתי נראה ליישב קושיית השער המלך לדעת הפוסקים דאפילו באין בו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וההוא דנדה מערמת וטובלת בבגדיה משום שהוא דרך לכלוך. אם כן למה הוצרך ר' יוסף בביצה (דף י"ח.) לאסור טבילת בגדים גזירה שמא יסחוט [ובטבילת שאר כלים אטו בגדים] הלא כשאין לבוש בהם מדינא אסור. ולהנ"ל ניחא. בודאי אם הי' אסור בכל בגדים מדינא. לא הי' שייך לגזור טבילת כלים אטו טבילת בגדים. ואיסור כיבוס ידוע לכל אדם. אלא משום דבלבנים לגמרי אין כאן איסור ליבון. והוצרכו לגזור משום סחיטה. על כן גזרו בכל כלים דאם יתירו בשאר כלים יטבלו גם בגדים ואין הכל יודעין שבבגדים יש טעם גזירת סחיטה. על כן לא הי' ר' יוסף יכול לומר כיון שבבגדים ישנים אסור יגזרו בכל כלים אטו בגדים ישנים. דאטו בגדים ישנים לא שייך לגזור כלל. אולם סחיטה ודאי אסור בכל בגדים. דזה גופה חשיב ליבון מה שמנקהו מהמים כמו שיבואר לקמן באריכות. ועל כן שפיר גזרו בכל כלים אטו בגדים חדשים וחדשים אטו ליבון. וכהאי גוונא אמר רבה שם דגזירה יום טוב אטו שבת ושבת משום שמא יעבירנו ולא גזרו הוצאה ביום טוב אטו שבת. ומשום דאיסור הוצאה בשבת ידוע לכל. אבל לגזור טבילת כלים אטו העברה לא ידוע. והכי נמי בנידון דידן]:

יא

והמגן אברהם כתב דלדעת יש אוסרין אלו דרך לכלוך שרי. ולדידי קשיא עליו בתרתי כמו שאבאר. דהנה שיטת המתרצים ההוא דנדה מערמת וההיא דהולך להקביל משום דהוא דרך לכלוך ולא דרך ליבון דומיא דמקנח ידיו במפה וספוג באלונטית דשרי. והובא

ברמ"א סעיף י' דאין צריך להסיר המים בכח קודם שיקנחם במפה. ועל מה שכתב המחבר דטוב לזרוק המים בידו בכח כתב המגן אברהם בס"ק כ"א אבל מדינא שרי כיון שאין בו לכלוך. ולדידי הא ליתא דהמתירין כשאין בבגד לכלוך היינו דוקא בשרי'. אבל לא בשפשף ידיו במפה דהיינו כסכוס. שהרי בעור לא שרינן אלא לתת עליו מים אבל לא לשפשף בידיו ומשום דחשיב כסכוס. ועל כן. לא כתבו התוס' והסמ"ג והרא"ש והתרומה הראי' מסיפוג אלונטית רק על התירוץ של דרך לכלוך לא על התירוץ דדוקא ביש לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. דבזה אינו מתורץ כלל הא דסיפוג אלונטית:

יב

שוב הגיע לידי ספר אור זרוע וראיתי שכתב התירוץ דדוקא כשיש לכלוך על היתר סיפוג אלונטית וקנוח ידיו. וכתב עוד שם אבל בבגד שאינו מלוכלך אינו מתלבן עד שיסחוט מבואר דאפילו בכסכוס אין איסור באין לכלוך וכדעת המגן אברהם:

יג

אך בספר הישר סימן רל"א זה לשונו ויש דברים ששרייתם זהו כיבוסם כגון הני דבני כיבוס וליבון נינהו כדפריך לעיל. אבל בבגד שמלבנין אין שרייתה כיבוס על ידי מים נמי. שהרי מעשים בכל יום שמקנחין את הידים אחר נטילה במטפחת ובסדינין ומפות בשבתות ובימים טובים. וכן אשה טובלת בבגדי' שהוא לכלוך וכן עור [טעות סופר עוד] כיוצא אמרינן בזבחים דשרייתה לאו כיבוסה אלא אם כן יכבסם כדמפרש התם עד כאן לשונו. ודברים אלו הם דעת האומרים שאין שרי' כיבוס אלא בבגדים שצריכין להתכבס שיש בהם לכלוך. אבל בגד המלובן אין שרייתה כיבוס. ומה שכתב אשה טובלת בבגדי' שהוא לכלוך. היינו דלגבי בגד מלובן דשרי' לכלוך. והנה מדמה לי' לעור משמע דאין היתר אלא בשרי' לבד. אבל שפשוף לא אפילו אינו סוחטו דלא כאור זרוע. וגם מדהביא ראי' מסיפוג אלונטית משמע דסיפוג לא דמי לשפשוף וצריך עיון. מיהו הפוסקים הביאו דברי ספר הישר ההיתר משום שהוא דרך לכלוך ואין להעמיד יסוד על דברי ספר הישר שבידינו ונקטינן לפי שיטה זו דבאין בו טינוף לא אמרינן שרי' זהו כיבוסו ואין איסור אלא אם כן סוחטו:

יד

ותדע עוד דבכסכוס אסור אפי' אין בו לכלוך. שהרי הרא"ש מתיר אפילו במתכוון ללבנו ואם כן יהי' מותר ח"ו לכבס בגדים ישנים בשבת. וזה שקשה על המגן אברהם שכתב דליש אוסרין דרך לכלוך שרי. אבל לא להמתירין. ואזיל לטעמי' דלדידהו טעם היתר סיפוג אלונטית משום שאין לכלוך באלונטית וליתא וכן משמע ברמ"א שכתב דעה

ראשונה בסתם דבגד שאין עליו לכלוך שרי לתת עליו מים. משמע דסבירא לי' דהעיקר כמתירין. ובסעיף י' כתב דנוהגין כמתירין דרך לכלוך. משמע דמתירין נמי מודו בהא. ומה שהוצרכו לתרץ בהא דנדה מערמת משום שאין בו לכלוך. משום דלא סבירא להו דטובלת בבגדי' חשיב דרך לכלוך. ועוד קשה עליו כדבעינן למימר לקמן:

טו

עוד כתב הבית יוסף בשם סמ"ג דמותר, לקנח ידיו במפה. דאינו אלא מעט מים. ואינו מתכוין ללבן ואינו אלא דרך לכלוך. וכן כתב הטור ולנגב ידיו במפה שרי שכיון שאין בו אלא דבר מועט אין בו ליבון. וכן דעת היראים הובא לעיל דטעם היתר סיפוג אלונטית משום שאינו אלא מעט מים לא הוי ליבון. ועיין בהרב שלחן ערוך בקונטרס אחרון שהאריך בטעם היתר מעט מים:

טז

ולענין הלכה פסק הרב בשלחן ערוך דאפילו אין בו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וטעמו ונימוקו עמו. שכן דעת המחבר בסימן שי"ט ובסימן של"ד. ואפילו במעט מים כשאין מתכוין לליבון דבזה אין למחות ביד המקילין. דיש שני טעמים כנ"ל. מכל מקום ירא שמים יחמיר לעצמו בשל תורה [ואין היתר אלא דרך לכלוך בגד שאין עליו לכלוך. אבל בגד שיש עליו לכלוך אסור להעבירו על ידי ניגוב ידיו אף שהוא דרך לכלוך שמעביר טינוף יותר גדול]:

יז

ולפענ"ד נראה דבגד שאין עליו לכלוך ומעט מים. אין מקום לחוש לאיסור תורה. שהרי ריש במה טומנין רבה חזי להאי דמנח דסתודר אפומא דכובא ואנח נטלא עלי' נזהי' רבה. אמר ליה ר' זירא אמאי. אמר לי' השתא חזית. לסוף חזי' דקא מעצר לי'. וקשה להפוסקים דאפילו אין עליו לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. למה לי' משום גזירת סחיטה. תיפוק לי' דהוא גופה איסור תורה. אלא ודאי אפילו לפי סברא זו מותר במעט מים (והא דכתב רמ"א ויש אוסרין אף שהוא מעט מים יבואר לקמן איה"ש]. ואין לומר דהתם חשיב דרך לכלוך. דזה אינו דלא מבעי' לדעת הר"מ מרוטנבורג דאפילו לקנח כלי לא חשיב דרך לכלוך ודוקא בניגוב ידים שהם מלוכלכות. אלא אפילו אם נאמר דלא כהר"מ. היינו בקינוח כלי שענינו להסיר לכלוך המים מהכלי אל הבגד. על כן חשיב לגבי הכלי דרך לכלוך. אבל כשזב מים מכלי נקי. ודאי לא חשיב דרך לכלוך כאלו נותן מים על הבגד, דמאי שנא, אלא ודאי הם סבירא להו דהתם מעט מים הי' דבזה כולי עלמא מודו דאין בו ליבון, מיהו לפי מה שכתבתי לעיל אות יוד דבגד חדש מלובן לכולי

עלמא לית בי' משום ליבון כלל יש לומר דהתם בגד חדש מלובן הי'. על כל פנים יצא לנו דבגד חדש מלובן ואין בו לכלוך ומעט מים אין מקום להחמיר כלל. אולם העיקר נראה לי דמהתם מוכח דבאין בו לכלוך ומעט מים אין בו משום ליבון. דדוחק לאוקמי בבגד כי האי. ואין לדחות כלל דהתם יין הוה וכפרש"י. דהא קיימא לן בסימן שי"ט ובסימן של"ד דביין לא גזרינן משום סחיטה. ועל כורחין סבירא להו דהתם מים הוה:

יח

נשוב למקור דין שרייתו זהו כיבוסו ונבאר טעם הפוסקים דדוקא ביש בו לכלוך. דהנה קשה טובא בסוגיא דזבחים דמתחילה פשיטא לי' להש"ס דאם עור בר ליבון אסור ליתן עליו מים משום כיבוס וחידש רבא כל כיבוס דלית לי' כסכוס לא שמי' כיבוס. ומקשה אי הכי בגד נמי. ומשני בגד שרייתו זהו כיבוסו. רבא לטעמי' דאמר רבא זרק סודר למים חייב. ואם כן איך אמר רבא כל כיבוס דלית לי' כסכוס לאו שמי' כיבוס. הא עיקר כיבוס בבגדים דבהו בלא כסכוס הוה כיבוס, והכי הוה לי' למימר בעור לא הוי כיבוס בלא כסכוס. ועוד דמאי רבא לטעמי'. הא אנן הוה סבירא לן בכל מילי שרייתו זהו כיבוסו ורבא חידש דבעי כסכוס, והכי הוה לי' למימר הני מילי בעור אבל בבגד כו' סוף דבר שטחיות הסוגיא קשה למעיין באמת. עוד קשה לי שבסמ"ג ובספר יראים כתבו תולדה למלבן הא דאמרינן בזבחים זרק סודר למים חייב. ולמה יחשב תולדה כיון דזהו כיבוסו הוא אב מלאכה כמו כיבוס ממש. וכהאי גוונא במלאכת בישול. קולייס האספנין שהדחתו בישולו חשיב הרמב"ם בכלל אב מלאכה עיין שם ואל תטעה בלשון גמר מלאכתו שנשנה שם. דכבר ביארנו הלשון היטב באגלי טל במלאכת בישול עיין שם]:

יט

ליישב כל זה נקדים לבאר מלאכת הסחיטה. והנה דעת הרמב"ם שהוא מכלל מלאכת הליבון כמו הגסה ממלאכת הבישול. ומשמע מדבריו דעל ידי הכיבוס הבגד בולע המים. והרי המים בתוך הבגד מעורב עם הלכלוך שבתוך הבגד ונעשו המים מלוכלכים בתוך הבגד. וכשסוחטים מתנקה הבגד ממים מלוכלכים. אבל הרמב"ן כתב דסחיטה תולדת צובע בדרך מלבן. והכסף משנה כתב שלא ירד לסוף דעת הרמב"ן דארכבי' אתרי ריכשי אצובע ואמלבן:

כ

והנראה לי בדעת הרמב"ן דאפילו סוחט בגד מלובן ממים נקיים יש בו מלאכה:

ואף שאינו דומה למלבן שמנקה הבגד מלכלוך. וזה אין בו לכלוך. מכל מקום כשהבגד שרוי במים. הרי כהה מראה הבגד כנראה בחוש שתיכף שבא מים על הבגד אבד מראיתו [ומשום שהמים אין בו שום גוון כנודע. וכשמובלע בבגד מתפזר מראה הבגד בתוך המים] על כן על ידי סחיטת הבגד שחוזר מראה הבגד למקומו דומה לצובע. רק שצובע מוסיף מראה חדשה. וסוחט לוקח המים וממילא חוזר מראה הראשון כעין מלבן שלוקח הלכלוך ונשאר מראה הבגד. על כן היא תולדות צובע. ועיין היטב בזה. וכן משמע בכל הני מקומות דחשו רבנן שלא ירטוב הבגד במים דילמא אתי לידי סחיטה. ולא משתמיט בשום מקום לומר שאם הבגד נקי ומלובן מכל והמים נקיים לא ניחוש לסחיטה:

כא

ועוד ראי' לזה דמלאכת סחיטה היא רק ניגוב הבגד מדברי רש"י ביצה (דף ט'.) בדיבור המתחיל שוטחן בחמה והן נגובין מאליהן. מבואר שאם הי' מנגבן בידים הי' אסור. ועל כורחין דחשיב הניגוב מלאכה. והיינו כעין סחיטה. כב) ובאמת שדברי רש"י צריכין ביאור. דלמה יחשב מעשה, והרי בסנהדרין (דף ד') כפתו בחמה ומת חייב. וכן מלאכת בישול שמתבשל מאליו. והנראה לי בזה. על פי דברי רש"י ביצה (דף י"ב:) דמלילה הוי מלאכה כלאחר יד. וביאר הרב בקונטרס אחרון סימן תק"ז דאם לוקח החטין מהשבולת ממש הוי' דש דמה לי ביד או בכלי. רק משום שמולל השבולת והזרע יוצא מאליו אינו כדרך מלאכה שעושה הדישה בידים ממש עיין שם. וכן הם דברי הש"ס שבת (דף ע"ג:) האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי אין דרך פריקה בכך ועיין שם ברש"י. והיינו שכיון שדרך המלאכה בגופו חשיב על ידי כחו כלאחר יד. והכא נמי כיון שכל סחיטה בידיו. אם כן כשרק גורם שמניחן בחמה והם מתייבשים מאליהם חשיב כלאחר יד. ועיין בהשגות הראב"ד פרק כ"ב מהלכות שבת הלכה ט"ו. ואין להקשות דמכל מקום יהי' אסור מדרבנן כמו כל מלאכה כלאחר יד. לא קשיא. שהרי במבשל בחמה דמותר אפילו לכתחילה פרש"י (דף ל"ט) משום דאין דרך בישולו בכך. וקשה כנ"ל, וצריך לומר כיון שמתבשל מאליו אחר כך שלא על ידי מעשיו לא גזרו בכלאחר יד וכהאי גוונא כחו בכרמלית לא גזרו:

כג

ועוד נראה לבאר מה שכתב הרמב"ן הובא בהרב המגיד שסחיטת בגדים תולדת צובע כדרך מלבן. דהנה הרמב"ם כתב המכבס בגדים הרי זה תולדת מלבן וחייב [מה שכתב שהוא תולדה כי האב הוא המלבן את הצמר ובגדים היא תולדה] והסוחט הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב. שהסחיטה מצרכי הכיבוס כמו שהגסה מצרכי

הבישול. והנה הא דהגסה צורך הבישול. היינו דאף שהמבשל חייב. המגיס גם כן חייב ונזכר לעיל הלכה ד'. והחיוב הוא משום שקירב בישולו כמו שכתב הרא"ש. ומשמע דהאי טעמא נמי בסוחט. והיינו דמכבס מוציא הלכלוך מהבגד ועדיין נשאר בו לכלוך המים שמשנים מראהו לזה בא הסחיטה להוציא לכלוך המים [ואין הפירוש משום שלכלוך הבגד נשאר בתוך המים. דאם כן אם לא הי' מוציא המים מהבגד רק שמנגב הבגד לא הי' בו שום חיוב. דכיון שהמים מתנגבים הרי נשאר הלכלוך בבגד. ובביצה (דף ט'.) מי שנשרו כליו בדרך שוטחן בחמה פרש"י והן נגובין מאליהן. מבואר שאם הי' מנגבן בידים הי' זה כיבוסו. היינו שהי' נחשב כמו סחיטה שמנקה הבגד מהמים שהמים עצמם נחשבים לכלוך לבגד כמו שכתבתי] ויען שידוע שאף אם לא יסחוט במשך זמן מה יתנגבו מאליהן. ואין הסחיטה רק קירוב ניגוב על כן מדמה אותו הרמב"ם למגיס שהוא מצרכי הבישול שמקרב בישולו. כן הסוחט מקרב נקיון הבגד ממים:

כד

ועתה נבאר דברי רמב"ן שכתב שסוחט תולדת צובע ואינו מובן דמה ענין זה לצובע. ונראה דקשיא לי' לרמב"ן על נקוי הבגד ממים כיון שהמים אף בלא סחיטה יתנגבו מאליהם. וקיימא לן דכל דבר שסופו ליעשות מאליו הרי הוא כאלו כבר עשוי. אף לרבנן דפליגי על ר' שמעון בכל העומד לזרוק מכל מקום דבר שממילא יעשה בלא מעשה חשיב כנעשה ועל כן כתב בחת"ם סופר סי' רנ"ו בספר תורה שנכתב בדיו שסופו להתאדם. מעכשיו הוא פסול. והביא ראי' מטרפות דסופו לנקוב. ואני הבאתי ראי' מהא דענבים אדומות כשחורות דמיין דפרש"י דכשיבשו מעט יותר יהיו שחורות. הנה דנפסל מחמת סופו. וכן תפירות תפילין שסופן להקשות. והכא נמי כיון שממילא יתנגב יחשב כמנוגב ולא יתחייב על הסחיטה. ולא דמי למגיס שחייב על קירוב הבישול אף שממילא יתבשל. דאין סופו רק על ידי האש. ואם ינטל מהאש לא יתבשל. על כן לא חשיב מעכשיו כמבושל:

כה

אך כתבתי בתשובה דדוקא בדבר שצריך הוייתו של עכשיו לא חשיב הוייתו קיימת שסופו להתקלקל. אבל לא שיחשב מעכשיו הוי' משום סופו וראי' לזה צואה כל שהוא מבטלה ברוק וקורא קריאת שמע. ולא מהני רק לפי שעה. דאחר כך הרוק עובר. וקשה נימא כיון שסופו של צואה להתגלות הוא כמגולה אלא ודאי לא מהני לאסור מעכשיו משום לאחר זמן ודוקא לענין שלא יחשב מעכשיו מהני סופו. ועל כן ספר תורה שמצוותו בשחור לא חשיב שחור מעכשיו. וכן לענין טרפה חי' אכול. וזו הואיל וסופה לטרוף

לא חשוב חיותה. וכן בענבים אדומות דמצוותו של הדס בהדר. וכיון שסופו להתבטל ההדר כשיושחרו הענבים מעכשיו לא חשיב הדר. אבל צואה שאינו אוסר רק מגולה לא נאמר שחשיב עכשיו מגולה לאסור. ונשוב לנידון דידן דבאמת משום מלבן לא מחייב. דמלאכת מלבן היא הסרת הלכלוך. והרי לכלוך זה כאילו אינו. כיון שסופו להתנגב ולכלוך המים עתיד להתבטל. ועל כן בסחיטה לא עביד הסרת הלכלוך כלל כיון דלכלוך זה כאילו אינו אך כיון דבסחיטה מצהיל מראה הבגד שהמים הי' מכהים מראה הבגד ובסחיטה חוזר מראה הבגד חייב משום צובע. דבזה אין לומר הלא אף בלא סחיטה יתנגב ויחזור הבגד למראהו. דמשום הא לא חשיב מראה הבגד מעכשיו. דלא אזלינן בתר סופו רק לבטל הוייתו של עכשיו ועל כן חיוב מלבן הסרת הלכלוך פטור דהויית הלכלוך בטל מעתה. אבל משום צובע שחיובו של מראה הבגד. והא לא חשיב הויית מראה הבגד משום סופו. ומה שכתב הרמב"ן תולדת צובע כדרך מלבן. היינו דלא דמי לגמרי לצובע שעושה מראה חדשה, וזה רק מחזיר מראה הבגד לקדמותו. על כן אמר כדרך מלבן נמי הבגד הי' תחילה בלא לכלוך והוא מסיר הלכלוך להיות כמקדם:

כו

ואין להקשות דאם כן איך למדין שמלבן אב מלאכה מליבון צמר דמשכן, אימא שהי' מלאכת צובע שמחזיר הצמר למראהו. לא קשיא שהרי הצמר הי' לעשות ממנו תכלת ולא ישאר במראה שהוא עכשיו ואין לו חפץ באותו מראה. ואפילו למאן דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב יש ליישב. דאף אם נאמר שהוא בכלל הצובע יהי' מלאכה בפני עצמו. דאינו כמו צובע עצמו. דזה עושה מראה חדש וזה מחזיר למראהו הראשון וחלוקים זה מזה טפי מזורה בורר ומרקד. ויהי' אב בפני עצמו נחשוב האב מלבן:

כז

תוכן הדברים דסבירא לי' לרמב"ן מלאכת מלבן הסרת הלכלוך. ולכלוך שסופו להתבטל כאלו אינו. ועל כן אינו חייב בסחיטה על הסרת הלכלוך רק על חזרת מראה ראשון. וזה כעין צובע. ורמב"ם שכתב שסוחט בכלל מלבן. נראה דסבירא לי' מלאכת מלבן הוא חזרת מראהו הראשון. וחילוק שבין מלבן לצובע שצובע היא עשיית מראה חדשה. ומלבן חזרת מראהו הראשון:

סימן קס

דין טלית שאחז בו האור שמותר לתת עליו משקים מצד האחר:

א

הרשב"ם אוסר במים משום דשרייתו זהו כיבוסו. ויש מתירין דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא בהי' עליו לכלוך. והמחבר כתב שסברא ראשונה נראית. ובסימן ש"ב כתב הרב בשלחן ערוך שהוא ספק של תורה והולכין להחמיר. ונראה לי לפי זה להקל בטלית לדעת הטורי זהב [סימן שי"ט בצידת דבורים] דספק פסיק רישי' לא חשיב פסיק רישי' [וכן דעת רמב"ן במלחמות פרק כירה גבי צריף] והכא נמי כיון שאינו מתכוין רק שלא תביא אליו הדליקה לא ללבן הבגד. ופסיק רישי' לא הוה. דספק הוא לו שמא כאומרים בדבר שאין בו לכלוך שרייתו לא זהו כיבוסו ואינו מתלבן בשרי'. ומותר משום דבר שאינו מתכוין. וכל שכן המון עם שאינן יודעין כלל שרייתו זהו כיבוסו ואינו עולה זאת על דעתם. דמסברא בדבר שאין בו לכלוך אין הבגד מתלבן במה שנותנין עליו מים. ואדרבה לאחר שמתגנב נשאר רושם שקורין "פלעק" במקום נתינת המים. ואין עולה על דעתם שיהי' זה ליבון. ודומה להי' מחט אצלו ושכחה והוציאה דלא חשיב מלאכת מחשבת כמבואר סוף פרק ב' דבבא קמא והובא בתוס' מכלתין (דף י"א.) והוא הדין דחשיב דבר שאינו מתכוין. ומה שכתבו דאפילו שכח ליכא איסורא דאורייתא. ואי חשיב דבר שאין מתכוין אף איסור דרבנן אין בו. היינו דאף אם תאמר מתניתין כר' יהודה אין מתכוון אסור. מכל מקום ליכא איסור תורה. וכן כתב במקור חיים סימן תל"א באינו יודע שיש לו חמץ בביתו חשיב אינו מתכוון להשהות (רק משום דבדבר שאין בו מעשה גם אינו מתכוון אסור] ועל כן אין איסור משום שרייתו זהו כיבוסו:

ב

וראיתי להרב בשלחן ערוך סימן של"ד שכתב לאסור משום גזירה דסחיטה. ולפי עניות דעתי גם משום זה אין לאסור. דהנה בתוס' מכלתין (דף קי"א:) הקשו מהא דנדה מערמת וטובלת בבגדי' נגזור משום סחיטה. וכן בהא דהולך להקביל פני רבו ביום הכיפורים עובר עד צוארו במים נגזור משום סחיטה. ותירצו מצוה שאני. ובתוס' ישנים יומא (דף ע"ז:) עובר עד צוארו במים כו' ולא חיישינן לסחיטה כהא דשבת (דף קי"ג:) קמתווסן מאני' ואתי לידי סחיטה. דמשום מצוה או לנטורי פירי שרו רבנן. והתם מיירי לדבר הרשות. וקשה קצת דאין לך דבר רשות יותר מלנטורי פירי. וכי משום הפסד יש לך להתיר. ועוד קשה לי במה שמבואר בדבריהם דשרינן משום מצוה יותר ממשום הפסד. והא איפכא שמעינן כתובות (דף ס'.) צינור שעלו בו קשקשים ממעכו ברגלו. יפדינן מלאכה כלאחר יד משום הפסד עיין שם. ובראש השנה (דף ל"ג.) שופר אין חותכין אותו בדבר שהוא משום שבות במגלא פרש"י דהוי מלאכה כלאחר יד. והנה דלא שרינן

מלאכה כלאחר יד משום מצוות שופר. וכן ריש אלו דברים לא שרינן חתיכת יבלתו דפסח אפילו ביד ובשיניו דהוי כלאחר יד. הנה דשרינן משום פסידא יותר ממשום מצוה. וצריך לומר דשאני הא שההפסד לפנינו שהגשמים מקלקלים דופני הבית. מה שאין כן לנמורי פירי שהוא חשש בעלמא שמא יבואו גנבים. מכל מקום נשמע דמשום הפסד מוכן לפנינו לא נגזור משום סחיטה קל וחומר מלדבר מצוה. ואם כן בטלית שאחז בו האור שההפסד מוכן, לא נגזור משום סחיטה:

ג

בהא דנדה מערמת וטובלת בבגדי' שהקשו בתוס' נגזור דילמא אתי למיסחט. ותירצו מצוה שאני. קשה לי דאם כן כשאין הבגדים טמאים דליכא מצוה לטבול בהם אסורה לטבול בהם משום גזירה. ואם כן ניכר שהבגדים טמאים ומתכוון לטהרם. דאם לא כן הי' אסור לטבול בהם. ושוב אסור. כמו כל טבילת כלים דנראה כמתקן. דכל ההיתר דמערמת שאינו ניכר כוונתה לטבול הבגדים. ולדברי תוס' הנ"ל, הרי ניכר שלטבול הבגדים היא צריכה:

ד

ונראה ליישב על פי המבואר ביבמות (דף ז':) דהיכא דהותר איסור קל לצורך אחד ואחר כך ניתוסף איסור חמור באותו דבר אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי. והכא נמי כיון דכל זמן שלא הותר האיסור גזירת סחיטה אין כאן האיסור דנראה כמתקן כלי. דכל האיסור משום שניכר שלטבול הבגדים מתכוון דאם לא כן הא אסור משום גזירת סחיטה. אלא ודאי לטבול בא ומותר משום מצוה. והתינח לאחר שהותר לצורך מצוה. אבל קודם שהותר גם לצורך מצוה אסור וכיון שעשה איסור. שוב יוכל להיות שאין כוונתו לטבילת הבגדים. ולא חל האיסור דנראה כמתקן רק לאחר שהותר איסור גזירת סחיטה. ושוב אמרינן הואיל ואשתרי איסור גזירת סחיטה לצורך מצוה. אשתרי נמי איסור דנראה כמתקן:

ה

ולכאורה קשה על זה. שהרי ביבמות שם מקשה הש"ס אהא דמשני שם דאצטריך קרא דעלי' דלא נימא הואיל ואשתרי איסור אשת אח אשתרי נמי איסור אחות אשה. תינח היכי דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי שהותר איסור אשת אח קודם שחל איסור אחות אשה. אבל נשא חי קודם לא שייך הואיל ואשתרי אשתרי. ואפילו נשא מת קודם. תינח היכי דנשא מת ומת ואחר כך נשא חי. אלא נשא מת ולא מת ואחר כך נשא חי לא אחזיא לי' [קודם שחל איסור אחות אשה] כלל. ואף דבפרק ד' אחין איתא דנשא מת

ואחר כך נשא חי אינו חייב אלא משום אשת אח בלבד. ומקשה הש"ס וכיון דאיסור אחות אשה לא חייל תתייבם יבומי אמר רב אשי איסור אחות אשה מתלא תלי וקאי. אי פקע איסור אשת אח חייל איסור אחות אשה. הלכך לא פקע. ואם כן בנשא מת קודם לא חל איסור אחות אשה רק לאחר שנפקע איסור אשת אח ונימא הואיל ואשתרי אשתרי [אף למאן דאית לי' כולל משכחת שאין קרובות אחרות לדעת הרמב"ם פרק ד' מהלכות שגגות הלכה ג' דלא מקרי מוסיף אלא אם כן האנשים אחרים לפנינו. והוא הדין דלא מקרי כולל אלא אם כן יש קרובות אחרות לפנינו] ועל כרחך צריך אתה לומר משום דאיסור אחות אשה תלוי לכשיפקע איסור אשת אח. ואם כן שוב לא שייך הואיל ואשתרי. שהרי באמת לא אשתרי כלל. והכי נמי בנידון דידן. דלכשיותר איסור גזירת סחיטה יחול איסור נראה כמתקן. על כן לא אשתרי איסור גזירת סחיטה כלל:

ו

ויש לדחות דאף אם יחול איסור נראה כמתקן מכל מקום איסור גזירת סחיטה הותר. ודוקא באשת אח שאם יחול איסור אחות אשה לא יחול קנין יבום כלל. על כן לא הותר איסור אשת אח. אבל הכא אף אם יחול איסור נראה כמתקן. מכל מקום כיון שבדיעבד טבילתה טבילה הותר איסור גזירת סחיטה. ודומה למה שכתב הריב"א חולין (דף קמ"א) בהא דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. מכל מקום הלא תעשה נדחה. הרי דאף שעדיין יאסר משום העשה. מכל מקום נדחה הלא תעשה. הכא נמי אף אם לא נאמר הואיל ויאסר משום נראה כמתקן. מכל מקום איסור גזירת סחיטה הותר. וכיון שבין כך ובין כך הותר איסור גזירת סחיטה. אשתרי נמי איסור דמתקן כלי שחל אחר כך כנ"ל. ואפילו להחולקים על הריב"א. היינו משום דהעשה מאלים כח הלא תעשה כמו שכתבו תוס' קידושין (דף ל"ד.) אבל אי אפשר לומר שאיסור נראה כמתקן מאלים איסור גזירת סחיטה. שאין האיסורים ביחד. שאין איסור נראה כמתקן אלא בשאין איסור גזירת סחיטה כנ"ל:

ז

האומנם כי לדעת התוס' ביבמות שם לא אמרינן הואיל בשני סוגי איסורים כמו אשת אח ואחות אשה לא אמרינן הואיל. והכא נמי גזירת סחיטה משום לתא דמלבן. ונראה כמתקן משום לתא דמכה בפטיש או בונה. ושני סוגי איסורים הם ולא אמרינן. אך לפי מה שפירשו רש"י ורמב"ם הא דנדה מערמת וכו' ביום טוב. והא קיימא לן אין חילוק מלאכות ביום טוב. וקשה מה שפירשו ביום טוב דוקא. ולהנ"ל מיושב דבשבת דיש

חילוק מלאכות וליכא הואיל כנ"ל. אסור משום דניכר שלטבול הבגדים בא. דאם לא כן הא אסור משום גזירת סחיטה כנ"ל:

סימן קסא

א

בתוספות סוף פרק י"ד דשבת ועל תינוק שלכלך בגדי אמו במי רגלים אין לזרוק עליו מים דשרייתו זהו כיבוסו. ושמע ר"י מפי הנשים שהתיר רבינו תם ליטול ידי' ולקנח ידי' בבגד כיון שהוא דרך לכלוך כדי שתוכל להתפלל ולברך. ואין נראה לר"י שהרי היא מתכוונת לטהר הלכלוך. ודרך רחיצה וליבון הוי זה הקינוח עד כאן לשונם. וברא"ש פרק ח' דיומא כתב דברי רבינו תם בלי חולק. וכן פסק הרמ"א סימן ש"ב וזה לשון הרא"ש ועל תינוק כו' במי רגלים כו' שאין זה דרך ליבון אלא לכלוך הוא ואינה מתכוונת אלא לבטל המי רגלים כדי שתוכל להתפלל:

ב

ובהגהת מרדכי פרק אלו דברים התיר אפילו בצואה. אולם דברי המרדכי ההם לא נתבררו דבריו יעוין שם. ובמגן אברהם שם ס"ק כ"ד פסק דבצואה אסור. ובספר חיי אדם ראיתי שהניח דברי המגן אברהם בצריך עיון. ובאמת דוחק לחלק ולומר דמי רגלים לא חשיב לכלוך. ועוד דלזה הטעם משום דדרך לכלוך. אין לחלק כלל בין הי' לכלוך על הבגד אם לא. ויש לומר משום דמי רגלים אפילו אין מעבירם נתבטלו במים. וזה לא חשיב כיבוס. מה שאין כן בצואה:

ג

ועוד יש לומר דהנה כבר כתבנו סימן קנ"ז אות ד' בשם הלבוש דאין כיבוס אלא במוציא לכלוך שבתוך הבגד. והנה במי רגלים קיימא לן דאין איסור בנבלע בקרקע אלא בטופח מבחוץ. ויש אומרים דאין איסור אלא בטופח על מנת להטפיח. ונראה דהוא הדין בנבלע בבגד. וכן כתב הריב"א להדיא הובא בבית יוסף וזה לשונו שאם נפלו מים על בגדיו בטופח על מנת להטפיח כו' הרי דאין איסור להתפלל במי רגלים הנבלעים בתוך הבגד. והרמ"א בסימן פ"ב כתב דיש לסמוך על זה. אבל בצואה הדבר ברור דאסור אפילו בבלוע בתוך הבגד. וכן בדין שהרי כן הדין לענין טומאה בטומאה דאורייתא הבלוע שבתוך הכלי מטמא כשמקפיד עליו ובטומאה דרבנן אינו מטמא. ועיין בנדה (דף ס"ב:) וברמב"ם פרק מהלכות כלים הלכה וא"ו ובהשגת הראב"ד. ובכסף משנה. [ועל כן במי

רגלים דרבנן [דמן התורה אין איסור אלא כנגד העמוד] אין איסור בבלוע. מה שאין כן בצואה:

ד

ואף דבסימן פ"ז מבואר דאפילו בגרף של רעי אף שנבלע בו אין איסור אלא במיוחד לכך. היינו משום דהבלוע מכוסה בדופני הכלי. וצואה בכסוי תלא רחמנא דכתיב וכסית כבש"ס ברכות (דף כ"ה:) בצואה בעששית. אבל הבלוע שבתוך הבגד שרשומו ניכר לא חשיב מכוסה. וראי' לזה דהא השוחט ביום טוב ונבלע בקרקע לערב כשרשומו ניכר חייב לכסות. הרי דכשרשומו ניכר חשיב מגולה ודו"ק:

ה

אך עדיין יש לדון בזה ולומר. דהנה דברי רבינו תם צריכין ביאור כמו שהקשה עליו ר"י. הובא לעיל אות א'. ואין לומר דכיון שאינה מתכוונת אלא להתיר האיסור לא חשיב מתכוון ללבן. ליתא דהא כתב רבינו תם ריש חבית. דבשבת אסור לחלוב עז לתוך אוכל. דבשבת חשיב העז פסולת משום איסור שחיטה. והכא נמי יחשב אינו מלובן משום האיסור. וכן משמע קצת מהא דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי. אולם להנ"ל אתי שפיר שהרי מתכוונת רק להסיר המי רגלים שמבחוץ דבלוע שבתוך הבגד אין איסור ועל כן שוב מותר אף שנטהר גם המי רגלים שבתוך הבגד כיון שדרך לכלוך הוא ואין לחושבו דרך ליבון משום כוונתה. שהרי כוונתה אינה לליבון כנ"ל. ודמי למערמת וטובלת בבגדי' דחשיב דרך לכלוך לגבי הבגדים. ואף שכוונתה לשרות הבגדים להעלותם מטומאתם כיון שאין כוונתה ללבן הבגדים. שוב המעשה בעצמותה דרך לכלוך. והכי נמי בנידון דידן. אבל בצואה דכוונתה להוציא הבלוע שפיר הוי דרך ליבון:

ו

ומבר מקום יש מקום להתיר גם בצואה. כיון שהאיסור להתפלל אינו תלוי במה שהבגד מלוכלך. שהרי אם הוא על הבגד ומכוסה מותר לקרות כנגדה. ואין איסור רק משום שהוא מגולה בתוך ד' אמות וכשהוא בד' אמותיו אסור אפילו אם אין נוגע בבגדו. נמצא שאין כוונתו לליבון הבגד ודו"ק. אך אינו מוכרח דמכל מקום אינו יכול ללובשו מחמת שלא יוכל להתפלל כשהצואה בלוע בו. ושפיר חשיב כוונתו לליבון הבגד ודוקא במי רגלים מותר כיון דמה שאינו יכול ללובשו הוא רק מחמת שמלוכלך מבחוץ. וזה לא חשיב ליבון וכנ"ל:

ז

ויש ראי' ברורה מדברי ריב"א שהובא באור זרוע ובבית יוסף סימן ש"ב שתירץ בההוא דנדה מערמת וטובלת בבגדי' דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא כשמתכוין לצחצחו. ומכאן התיר לשפוך מים על בגד שלכלך תינוק במי רגלים כיון שאינו מתכוין אלא לטהרה וסיים אבל בצואה אסור דמתכוון לצחצח כדי להעביר הלכלוך. ונשמע לדידן דבצואה חשיב מתכוין לצחצח. ממילא אסור אף לקנח ידיו שהוא דרך לכלוך שהרי כתב הרא"ש ביומא פרק ח' סי' ד' בהיתר דרבינו תם במי רגלים על הבגד זה לשונו ואינה מתכוונת אלא לבטל מי רגלים. הרי דלדידן דהטעם משום דרך לכלוך אין היתר אלא באינו מתכוון לצחצח. ואם כן בצואה דמפורש בריב"א דחשיב מתכוון פשיטא שאסור. ותמהני על בעל חיי אדם שכתב שלא מצינו חילוק בין מי רגלים לצואה בכל הפוסקים. ועל כן הניח דברי המגן אברהם בצריך עיון. שהרי החילוק מפורש בריב"א וכמו שכתבתי. ודברי המגן אברהם הם הלכה ברורה לכל הפוסקים. והמקנח ידיו טופחים בבגד שנתלכלך בצואה חייב חטאת שמינה:

סימן קסב

א

כתב הטור סימן שי"ט דמותר ליתן מים במשמרת ומשום דמשמרת עשוי' לכך ואינו חושש לליבונה. והנה מבואר דעת הטור דכיון דעשוי' לכך אינו חושש לליבונה ואין בו משום ליבון. והנה בעל ספר יראים תירץ הא דמסננין יין בסודרין ולא גזרינן שמא יסחוט דמיירי בעשוי' לכך ולא קפיד על ליבונה דלא שייך גזירה דסחיטה. וכבריש במה טומנין. וחזר והקשה דנימא שרייתו זהו כיבוסו. [ועיין שם שתירץ דבשאר משקין לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו דאין זה ליבון אלא טינוף]. הרי מבואר דאפילו בדבר שאינו חושש לליבונה אמרינן בי' שרייתו זהו כיבוסו:

ב

ונראה לפי עניות דעתי דדוקא במשמרת שאינה ראוי' אלא למלאכתה לסנן ולא איכפת לשום אדם בליבונה. אבל סודרין שראויין ללבישה. אלא שהוא ייחדם לסנן שפיר שייך בי' כיבוס. וכן משמע מדברי הפוסקים במסוכריא דנזייתא דאפילו הפוסקים שאומרים דלא מיתסר סחיטתו משום כיבוס. הוא משום דלא שייך כיבוס אלא במים או משום שאינו דרך ליבון אלא משום שהמסוכריא הוא חתיכת בגד שייחדה לסנן. ומכל מקום

היא ראוי' לדבר אחר. אך ראיתי להרב בסימן ש"ב בקונטרס אחרון ובפנים סימן ש"ך שהשוה אותם יחד:

סימן קסג

א

בפרק קמא דשבת (דף י"ז:) אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום. ופרש"י אונין אגודות של פשתן מנופץ ונותנין אותו בקדרה לתנור ומתלבן. מבואר שהוא מלאכת מלבן. ובמרדכי סוף פרק ר"א דמילה זה לשונו. יש לאסור לנגב הבגדים השרויים במים בשבת סמוך לאש מידי דהוה אאונין של פשתן לתוך התנור. דאפילו בית הלל לא שרי אלא עם השמש. אבל בשבת אסור משום מלבן כמו שפרש"י. וכן משמע בפרק במה מדליקין (דף כ"ז:) האונין של פשתן משיתלבנו. ועוד יש. לאסור משום מבשל כמו מאן דשדא סיכתא לאתונא פרק כלל גדול עד כאן. והביאו בשלחן ערוך סימן ש"א סעיף מ"ו. ובמגן אברהם כתב דבמקום שאין היד סולדת ליכא משום בישול ובמקום שאין בישול אין ליבון. דאם לא כן. בחמה נמי ליתסר עד כאן:

וצריך ב) וצריך להבין דהתינח במקום שאין היד סולדת יש לומר דלא מתלבן כמו במקום שיד סולדת דעל ידי בישול מתלבן. אבל בחמה דפעמים שיד סולדת ומתבשל. אלא דלא מיתסר בישול בשבת אלא באור. או בתולדת אור. ובתולדת חמה משום גזירה אטו תולדת אור. ובחמה גופה מותר לכתחילה. וכדאיתא בפרק כירה (דף ל"ט.). והתינח בחיוב בישול. אבל במלבן דחיובו שלא באור כלל. וכיון דמתבשל מתלבן ולמה יפטור. מה נפקא מינה אם מתלבן באור או בחמה:

ג

וצריך לומר על פי פרש"י דבחמה מותר משום דאין דרך בישול בכך. וכשמתלבן על ידי בישול אין דרכו אלא באור. על כן פטור גם משום מלבן ומותר. ודוחק. דהא גם בפסח פטור כשבישלו בחמי טברי' משום לאו דבשל מבושל. על כורחין דלא מקרי בישול כלל. אבל הכא מקרי מתלבן (וראיתי להרב בשלחן ערוך שהשמיט טעם דמתלבן שבמרדכי לגמרי. ואולי הוקשה לו הנ"ל):

ד

מיהו לפי מה שכתבתי בספרי אגלי טל במלאכת אופה ס"ק מ"ד במבשל בחמה הוי שינוי בנפעל ואף בשאר מילי דלאו שבת פטור. לא קשה מידי דפסח נמי הטעם משום שאין דרך בישול בכך:

סימן קסד

א

שבת (דף קמ"ז.) המנער טליתו מן הטל שעליו [לפר"ח ולרש"י מן העפר] חייב חטאת. ולהרמב"ם משום מכה בפטיש. ולרש"י ותוס' וכל הפוסקים הוא משום מלבן. ודוקא חדשה ושחורה. וחדשה מקרי שלא נשתמשה בה עדיין כל כך. וכתב בית יוסף בשם הרמב"ם דכל זה כשמקפיד עליהם שלא ללובשם בלא ניעור. וכשאינו מקפיד לא חשיב כיבוס ומותר אפילו לכתחילה. ועיין בהרב המגיד כיוצא בזה פרק י"ב מהלכות שבת הלכה ב':

ב

אבל הרשב"א כתב והביאו הרב המגיד דלמאן דקפיד הוי פסיק רישי'. ולמאן דלא קפיד הוי דבר שאינו מתכוין דלאו כיבוס גמור הוא עיין שם. ואם כן אפילו אינו מקפיד ללובשו רק שרוצה לייפות אסור. דמכל מקום מתכוין הוא. ובכלבו כתב דבגדים חדשים השרויים במים אפילו אינם שחורים אסור לנערם דסתמא מקפיד עליהם שלא יתקצרו במים. וצריך עיון קצת דאין מקפיד מחמת הליבון ועיין בהרב שלחן ערוך:

ג

והנראה דהכא דאסור משום סחיטה אסור אפילו אינו מקפיד. אלא דבשאינם חדשים הוי דבר שאין מתכוין לענין סחיטה. אבל בחדשים דמתכוין לסחוט. שוב סחיטה אסור אפילו אינו מתכוון ללבן. ודע שחדשים דשרויים במים היינו שלא נתכבסו מעולם. הא נתכבסו דינו כמו בטל, דווקא אוכמי והוא שמקפיד כן כתב הפרי מגדים באשל אברהם:

סימן קסה

תולדות מלבן. א) כתב הרמב"ם פרק ט' מהלכות שבת המכבס בגדים הרי זה תולדת מלבן. צריך להבין למה לא יחשב מלבן עצמו. דמה לי מלבן הצמר או הבגדים. ונראה דמשום שקדמו לה מלאכות הראויות להתאחר אחר מלאכת המלבן. ויש לדמותו לגוזז צמר שנטוה על גבי בהמה דפטור על כן לא הוי אב. והטעם שהכא על כל פנים תולדה והתם פטור. משום דהכא אורחי' בהכי לכבסם אחר כך. שהרי חוזרים ומתטנפים לאחר אריגה וצריך לכבסם ופשוט:

ב

אבל הסמ"ג וספר יראים כתבו תולדה דאורייתא למלבן הא דאמרינן פרק דם חטאת זרק סודר למים חייב. נראה מדבריו דמלבן סודר הוי אב מלאכה וכן דעת רש"י בפרק דם

חטאת (דף צ"א.) דמכבס הבגד אב מלאכה [ויותר מזה דאפילו נותן עליו מים לבד אך יש אומרים דלפי המסקנא כל כיבוס דלית לי' כסכוס לאו שמי' כיבוס הוי שרייית בגדים רק תולדה]:

ג

ויש עוד לפרש דשרייית בגד הוא רק תולדה משום שכבר הקשינו לעיל סימן קנ"ט אות ו' שדברי הש"ס זבחים לכאורה מוקשים דמתחילה אמר כל כיבוס דלית לי' כסכוס לאו שמי' כיבוס ולבסוף אמר בגד שרייתו זהו כיבוסו. ולשיטה זו ניחא דבאמת בדם חטאת לא הוי כיבוס כלל בשרי' לבד דשם לא אתרבי תולדות. אך בשבת זהו כיבוסו תולדה דמלבן. דבשבת אתרבי תולדות מקרא דמאחת מהנה ועיין בתוס' בכורות (דף כ"ה.) בדיבור המתחיל דאמר בתולש לאו היינו גוזז וכן קיטוף לאו קצירה מכל מקום בשבת הוי תולדה עיין שם היטב:

ד

בירושלמי פרק במה מדליקין מנה תולדות למלבן יעוין שם. ובתוכם חשב הדא איתתא דשרקא אפה. ובש"ס דילן דהוי צובעת. ובאמת צריך עיון גדול איך שייך מלבן באדם. והמלך והכלה ירחצו פניהם להתנאות והמלוכלך בטיט רוחץ ידיו וצריך עיון:

ה

ונראה לי ליישב דדמיא מילתא לבורר אוכל מתוך פסולת לאכול לאלתר מותר דהוי דרך אכילה ולא דרך מלאכה. ומכל מקום דוקא ביד. אבל בכלי חשיב דרך מלאכה ואסור. והכא נמי רחיצת פניו הוי דרך הנאה ומותר. אך כשעושה על ידי פעולה העברת שרק סבירא לי' להירושלמי דהוי דרך מלאכה ואסור:

סימן קסו

א

עד כה ביארנו מלאכת ליבון דאורייתא. הדברים המתלבנים. והמלבנים. ומה הוא הליבון. וכעת נביא איזה דברים שאסרום חכמים משום שבות. ורמב"ם כתב גזירה שמא יכבסם. אחד. טיט שעל בגדו מכסכסו בפנים ולא בחוץ דמחזי כמלבן. ב'. לכסכוסי כתונתא בשבת מותר. דאין מתכוון אלא לרכך. סודר אסור. דמתכוון לצחצחו. והראב"ד מתיר בשתיהן. ותלוי בגירסת הגמרא. ובשלחן ערוך קיימא לן לאיסור. וכובעים וכל כלי פשתן דינם כסודר. שבולי הלקט. ומנהג העולם להקל בזה. זולת בכלי המיוחד לכך. והא דתלוי בכוונה יש לומר כמו במנער מהטל. או להסוברים דבדרבנן פסיק רישי' מותר.

ג', כסכוס עור מטינוף עור. וכן סחיטתו לדעת הרמב"ם. רק מדרבנן אסור והארכנו בזה לעיל סי' קנ"ז אות ד' מי שנתלכלכה ידו בטיט מקנחה בזנב הסוס בזנב הפרה ובמפה קשה, אבל לא במפה העשוי' לקנח בה הידים. שמא יבא לכבס המפה. תוספתא:

סימן קסז

א

במכלתין (דף קמ"ז:) מסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו כו' ולא ימסור לבלנים שחשודין על הסחיטה. והרשב"א והר"ן הקשו על זה מהא דמבואר בכמה מקומות דאסור ללכלך בגד במים שמא יבא לידי סחיטה. ותירצו דאין אדם רוחץ שלא יסתפג ולאסור הרחיצה לגמרי אין הדבר עומד. ובספר התרומה תירץ דמשום שחשיב מים מועטים ולא גזרינן בי' משום סחיטה. ובספר יראים כתב גם כן דהא דמסתפג באלונטית חשיב מים מועטים, ובזה תירץ לפי שיטתו למה לא נאסר משום שרייתו זהו כיבוסו. ולפי זה נראה שהרשב"א והר"ן סבירא להו דאפילו במים מועטים חיישינן שיבא לסחוט דאין סברא שיחלקו במציאות:

ב

והנה ברמ"א לא נזכר דבמים מועטים לא חיישינן לסחיטה. רק בסעיף ט' כשכתב דבגד שאין עליו לכלוך מותר לתת עליו מים כתב מועטים אבל לא מרובים שמא יסחוט. ובמקור הדין שציין הרמ"א בתוס' וסמ"ג וסמ"ק לא נזכר היתר מים מועטים שלא נגזור שמא יסחוט. רק כתבו היתר דאין עליו לכלוך לענין מקום מצוה דלא גזרינן שמא יסחוט. רק בספר התרומה כתבו. והנה הרשב"א והר"ן נראה דסבירא להו לאיסור כנ"ל. וכן בספר יראים שתירץ בההיא דסיפוג אלונטית דחשיבי מים מועטין וכתב ולמדנו מזאת המשנה שכל דבר השרוי במים אסור לטלטלו גזירה שמא יסחוט ביאור דברים אלו עיין במגן אברהם סימן ש"א ס"ק נ"ח] והא דמסננין יין בסודרין משום דעשוי לכך עיין שם. ואם כן סבירא לי' בהדיא דאפילו במים מועטין גזרינן משום סחיטה:

ג

והנה רמ"א כתב בהא דבגד שאין עליו טינוף ויש אוסרים והקשינו לעיל סימן קנ"ט אות י"ז דבמים מועטים כשאין עליו טינוף על כורחין לכולי עלמא לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו מההוא דבמה טומנין עיין שם. אולם התירוץ לזה דיש אוסרים משום גזירת סחיטה. ואם כן אפילו דרך לכלוך אסור. ודלא כהמגן אברהם סק"כ. כיון דהם סבירא להו אפילו בדבר שאין בו טינוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. על כורחין ההיא דבמה

טומנין במים מועטין ואף על פי כן חששו בו משום סחיטה*). ודוקא הסוברים באין עליו לכלוך לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו יכולין לסבור במים מועטים לא גזרינן שמא יסחוט. וההוא דבמה טומנין מים מרובים הי' ועל כן לא הובא דין זה בשום מקום משום שבמחלוקת שנוי':

ד

ולדינא צריך עיון כיון שהרשב"א והר"ן והרא"ם בספר יראים וכן הסוברים דבגד שאין עליו טינוף נמי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו על כורחין סוברים כן. ולהתיר לא מצינו זולת ספר התרומה:

ה

ובעיקר קושיית הרשב"א והר"ן בסיפוג אלונטית דנאסור מגזירה שמא יסחוט. לא הבינותי. שהרי אלונטית מיוחד להסתפג בו ולא שייך שמא יסחוט כמו בפרונקא עיין ריש במה טומנין. ואין לומר דעשוי לסוחטו שיהי' טוב להסתפג בו פעם אחרת. דמהאי טעמא הבלנים חשודים לסוחטה. ליתא דאם כן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כיון שאין צריך לליבונה ואפשר דאף דבבגד המיוחד לכך לא גזרינן שמא יסחוט כדי ללבנה. וכעין שכתבו התוס' בשאר משקין. אבל כשסוחט חשיב לי' צריכה לגופה, דמכל מקום ניחא לי' שיהי' מלובן:

סימן קסח

א

דעת הרא"ם בספר יראים דאפילו בשאר משקין גזרינן שמא יסחוט. שהוא מפרש ההוא דבמה טומנין בשכר. וכן דעת הרמב"ם בפרק כ"ב שכתב ואין מכסין חבית וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה גזירה שמא יסחוט. והתוס' והרמב"ן ורוב הפוסקים אף הפוסקים דיש ליבון בשאר משקין. מכל מקום סבירא להו דלא גזרינן בהו שמא יסחוט. כיון שאין מתלבנים היטב אינו רגיל לסוחטו [גם אין רגיל לסוחטו בשביל מעט משקה]. והרמב"ם לשיטתו דסובר הסוחט שמן שיעורו כגרוגרת אף דהמוציא שיעורו כדי סיכת אבר קטן של בן יומו. ומשום דאין אדם טורח לסחוט פחות מכגרוגרת וכדעת היש מפרשים שהביאו התוס' ריש פרק המוציא יין. אם כן מדיש סחיטה בשאר משקין כדמוכח מההיא דסחיטה בשער פרק מפנין [כנ"ל סימן קנ"ז באריכות] לשיטתו. אם כן מוכח דאדם רגיל לסוחטו בשביל מעט ליבונו. דאם לא כן לא הי' חשוב להתחייב עליו. ממילא מוכח דאף בשאר משקין גזרינן משום סחיטה:

ב

ולהלכה קיימא לן בשלחן ערוך סימן שי"ט וסי' של"ד כהמתירין בזה דלא גזרינן שמא יסחוט. אך מכל מקום בזה פשוט להחמיר בשל תורה דיש ליבון בשאר משקין. היינו בסוחטו. דבזה מחולקים רבינו תם עם הר"י והיראים. שהם סבירא להו דבסוחטן חייב. אבל כיבוס גרידא ליכא ביין. ועל כן מסננין היין בסודרין. ועל כן בסימן של"ד דטלית שאחז בו האור מצד אחד מותר לתת עליו שאר משקין מצד שני. אך בטורי זהב סוף סימן ש"כ מבואר דקיימת לן דאף על סחיטה אינו מחויב בשאר משקין. ואיני יודע מנ"ל. דבזה לא הכריע בשלחן ערוך כלל. וההוא דסימן ש"כ גם כן לא מכרעא דמסוכריא אין דרך ליבון בכך:

סימן קסט

בדין בגד שאין עליו טינוף שנחלקו הפוסקים אם נאמר בו שרייתו זהו כיבוסו איך פסק השלחן ערוך בזה:

א

הנה בסימן ש"ב כתב המחבר אבל בגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו דזהו כיבוסו. משמע דבאין עליו לכלוך לא מיתסר בשרי' כדעת המתירין. וכן בסימן שי"ט סעיף ט"ז מים שיש בהם תולעים מותר לשתותן על ידי מפה בשבת דלא שייך בורר כו' ומדלא מיתסר משום כיבוס וליבון משמע דבאין עליו טינוף לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. אך בסימן שי"ט סעיף יו"ד מים צלולים מותר לסננם במשמרת. אבל בסודרין אסור משום ליבון. וכן בסימן של"ד סעיף כ"ד בטלית שאחז בו אור מצד זה אם מותר לתת עליו משקין מצד שני מביא המחבר ג' שיטות. שיטה אחד דאסור משום איסור כיבוי. שיטה הב' דבכל משקין מותר חוץ ממים משום כיבוס. שיטה ג' דאף במים מותר. ושיטה הב' נראית עד כאן לשונו. הרי דאף באין לכלוך שרייתו זהו כיבוסו:

ב

ודעת המגן אברהם סימן שי"ט ס"ק י"א לדעת הטור [ושלחן ערוך שהעתיקו] דבאין לכלוך לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. והא דסימן שי"ט סעיף יו"ד ודסימן של"ד משום גזירת סחיטה:

ג

אך דעת הרב מלאדי בשלחן ערוך להחמיר בשל תורה לומר אף באין לכלוך שרייתו זהו כיבוסו. והא דמותר במשמרת משום שאין דרך ללבנה לא חשיב ליבון כהא דצובע במה

ניחא לי'. והא דסעיף ט"ז משום שהוא דבר מועט ובמים מועטים לא חשיב כיבוס כדעת ספר יראים שתירץ הא דסיפוג אלונטית משום שהוא מים מועטים:

ד

והנה מבואר דסבירא לי' טעם היתר מים משום שאינו שורה רק חלק מועט מבגד. ולא מסתבר כלל רק היתר מים מועטים משום שאין הבגד נשרה היטב. אבל בשותה על ידי מפה שהמים עוברים בה היטב מעבר לעבר אף בשיעור מועט זה כיבוסו:

ה

ולדידי נראה דהמחבר חשש להאוסרין דבשל תורה הלך אחר המחמיר. אך במקום דליכא איסור תורה גם להאוסרין. פסק כמקילין. על כן במשמרת שאינו חושש לליבונה והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה פסק כמקילין ולהאוסרין צריך לומר דמשמרת דגמרא באינו של בגד. וכן צריך לומר לשיטת המגן אברהם] וכן בשותה על ידי מפה כיון דדבר מועט הנשרה. וכתב בבית יוסף דלא גזרינן בי' שמא יסחוט דאין דרך לסחוט בשביל דבר מועט וכיון שאין דרך לסוחטו. אין חיוב להרמב"ם דשיעור סוחט שמן כגרוגרת. אף דהמוציא כשיעור סיכת אבר קטן רק משום דלכתחילה אין דרך לסחוט פחות מכגרוגרת. הכא נמי כיון שאין דרך לסחוט פטור. ועיין במלאכת לש סק"ח בהג"ה. וכיון דאפילו להאוסרין פטור בזה. על כן סמך על המקילין. ובסימן של"ד דהוא חשש תורה. כיון דניחא לי' בליבונו חשיב צריכה לגופה אף שאינו מתכוין. כמו שכתבו תוס' מכלתין (דף מ"א) סוף דיבור המתחיל מיחם בתולש עולשין לאכילה בארעא דידי' חשיב צריכה לגופה. אף שאינו מתכוין לייפות חשיב צריכה לגופה כיון דניחא לי' עיין שם. על כן חשש להאוסרין:

ו

ועל כן נראה לי דאחר דלאו בעליו מותר לתת מים בצד אחר. דבמלאכה שאינה צריכה לגופה סמכינן על המקילין. ולאחר דומה לתולש עולשין לאכילה בארעא דלאו דידי'. דאחר אינו חושש רק שלא ישרוף טליתו של חבירו. דזה מחויב משום השבת אבידה. אבל אינו חושש לליבון הטלית. מצורף לזה כתבנו לעיל סי' ק"ס להתיר להפוסקים ספק פסיק רישי' לא חשיב פסיק רישי'. ובאחר דלאו בעליו ואשתו יש לסמוך להקל:

ובזה אצא ואשבח להגומל חייבים טובות שזכנו לברר וללבן ביאור מלאכת מלבן. והוא יטהר וילבן נפשותינו מכל לכלוך וטומאה על ידי שרי' במי דעת. ויזכנו לשוב בתשובה שלימה לפניו ונזכה לטהר את גופינו כתנות עור בכסכוסי. כמאמר הינוקא האי גופא

דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי'. ויסיר מאתנו האי משכא דחויא. כן יהי רצון אמן:

סימן קע

מלאכת המנפץ:

א

לשון הרמב"ם המנפץ הצמר או הפשתן או השני וכיוצא בהם חייב והמנפץ הגידים עד שיעשו כצמר כדי לטווות אותם הרי זה תולדות מנפץ. וכתב הסמ"ג שנלמד מהירושלמי הדין דנפיץ סיב הוצין גומא חייב משום מנפץ. ויש לעיין למה יחשב רק תולדה. ואי משום דצמר נברא שער שער לבדו ואלו הגיד נברא עב רק על ידי כתישה ראוי לניפוץ. על כן אינו דומה ממש. ליתא שהרי פשתן נמי כותשין במכתשת תחילה. ועיין בסוכה (דף י"ב:) דייק ונפיץ ועיין פרש"י שם:

ב

ונראה לי משום דמלאכת הניפוץ הוא כדי שיהי' ראוי לטוי'. ועל כן המינים שסתמן לטוי' המנפצם אב מלאכה. וגידים אם מנפצם כדי לטווות אותם הוי תולדה ולא אב כיון שאין סתמן לטוי'. ולפי זה יש לומר דאם אין מנפצם כדי לטווות לא הוי מלאכה כלל:

ג

ובהכי ניחא לי מה דקשה לי בדברי הרא"ש פרק במה אשה דמותרת לחוף ולפספס שערה בשבת. והובא בבית יוסף וברמ"א סוף סימן ש"ג בלי חולק. והרי מפספס הוא מנפץ השערות כמו שפרש"י בשבת (דף נ:) וכן פירש המפרש והתוס' במסכת נזיר (דף מ"ב.) ולמה לא יאסור משום מנפץ. כמו גוזז השערות חייב כמו גוזז הצמר. ונהי דיש לומר דחיובא ליכא. כמו הטוה צמר שעל גבי בהמה דקיימא לן דפטור דאין דרך ניפוץ בכך וכו'. מכל מקום יאסור כמו התם. וכמו בכל מלאכה כלאחר יד. ועוד דגבי גודלת (דף צ"ד:) דפריך וכי דרך אריגה בכך הקשו התוס' מקולע נימין דחשיב אריגה יעוין שם מה שתירצו ולא תירצו משום דעל גבי האשה ודמי לטווה צמר שעל גבי בהמה. משמע דסבירא להו דהתם סופו לגזוז החוטין. על כן אין דרך לטווה על גבי בהמה. מה שאין כן בגודלת כל אריגתו כך. ואם כן הוא הדין במפספס השערות מתחייב. ולהנ"ל דאין מלאכה כלל אלא על מנת לטווה ניחא:

ד

עוד יש מקום לומר על פי מה דמשמע בבבא קמא ריש פרק הגוזל קמא דניפוץ הוא ממלאכת הליבון עיין שם שכן משמע להדיא. וצריך לומר דמכל מקום חשיב לי' במתניתין בתרתי המלבנו והמנפצו כמו זורה בורר מרקד אף דדמיין להדדי. כיון דהוי במשכן חשבינהו בתלתא. ועל כן כמו שביארנו במלאכת מלבן קנ"ז אות י"ד דבשערות האדם [לכל הפוסקים לבד הרמב"ם] יש לומר דלא שייך ליבון כלל כמו בבשר האדם עצמו דאם נתלכלך רוחץ כדרכו ואינו חושש. אם כן הוא הדין במנפץ:

ה

אולם דבר זה חידוש גדול ולא ראיתיו בשום פוסק ומדברי רמב"ם במנפץ הגידים כדי לטוות אותם לא משמע הכי. גם בטווה צמר שעל גבי בהמה דאמר אין דרך ניפוץ בכך. ולא קאמר אין דרך ליבון בכך. משמע דאליבון באמת חייב כנראה בחוש שמכבסין הצמר על גבי כבשים. אף שבמשנה נשנה מלאכת מלבן אחר הגוזז. ומדפטר על הניפוץ משמע שניפוץ לאו היינו מעין ליבון, וכן נראה בחוש שמנפצים בשעת שרוצים לטוות. וסוגיא דבבא קמא צריך עיון. וד' יאיר עיני:

ו

והנה יש לי מקום עיון המנפץ את הגידין למה לא יחשב תולדה דטוחן כמו סלית סילתי שחותך עצים לחתיכות דקות להבעיר. בשלמא בצמר ניחא. שהרי אין גוף אחד מתולדה. אבל גיד שאחד מתולדה יחשב טוחן:

ז

ונראה לי דהנה הגיד תחילה חובטין אותו עד שנעשה כמו חוטין ואחר כך מנפצים ביד או במסרק להפריד החוטין זה מזה. ועל כן בחבטה כבר נגמרה מלאכת הטחינה כמו כותש שומין דחשיב לי' בירושלמי תולדה דטוחן [וכן ריסוק גרוגרות לפני הזקנים בתוספתא כמבואר אצלינו במלאכת טוחן עיין שם] אף שנדבק. ואחר כך הפרדת החוטין הוה לי' תולדה דמנפץ לבד. וכן בפשתן מפורש בסוכה (דף י"ב:) דייק ונפיץ יעוין שם ברש"י שמתחילה כותשין אותו ואחר כך מנפצו במסרק. מבואר דמלאכת הניפוץ אינו הכתישה וכן בנידון דידן. הנה כתבתי זה לאפוקי מספר פני משה בביאור ירושלמי שפירש במשנה המנפצו שחובטו במקל או סורקו במסרק. ולדידי חבטה במקל לאו היינו ניפוץ:

ח

והנה רש"י פירש קרפיר בלעז. ובפרק הגוזל קמא פרש"י נפצה נפוצי ביד קרפיר בלעז. הרי דהוא ביד היינו שמפריד החוטין זה מזה. ובספר חיי אדם ראיתי גם כן שכתב המנפץ את הגידין שחובט במקל על הגידין עיין שם. ולדידי הא ליתא דזה אינו ניפוץ. ואי איכא לחיובי' משום טוחן הוא דאיכא לחיובי'. ותלי במחלוקת הפוסקים אם בעלי חיים חשובים גידולי קרקע. אבל מלאכת ניפוץ הוא הפרדה ביד:

ט

יש לעיין לפי משמעות הש"ס בבבא קמא הנ"ל דמנפצים ואחר כך סורקין. למה לא חשיב הסורק באבות מלאכות. ואף דדמי למנפץ כמו זורה בורר מרקד. וצריך לומר משום שתיכף לאחר הניפוץ סורקין כמו שכתבו התוס' שם. על כן כחד חשיב. ונקט המנפץ ולא סורק. דאם כן הי' משמע דביד רק תולדה כמו תולש ביד תולדה דקוצר בכלי. לזה השמיענו דביד נמי אב מלאכה. וכל שכן הסורק:

סימן קעא

א

יש לעיין בהא דרמ"א סוף סימן ש"ג בהא דאסור לסרוק במסרק בשבת. אבל מותר לחוף ולפספס ביד כתב המגן אברהם מפספס מנפץ שערו [והוא פרש"י מכלתין (דף נ'.)] ולמה לא יאסר משום מנפץ. ואף שהוא על גבי האדם. הלא הטווה צמר שעל גבי בהמה סבירא לי' לר יהודה מכלתין (דף ע"ד:) דחייב משום גוזז ומשום "מנפץ" ומשום טווה. הנה חיוב מנפץ במחובר. ורב כהנא לא חלק אלא משום שאין דרך גזיזה בכך ואין דרך "ניפוץ" בכך ואין דרך טוי' בכך. והכא שכך הדרך לסרוק להפריד השערות במחובר בכלי, או לפספס ביד יאסור משום מנפץ. וכן סריקה שהוא להפריד השערות לא אסר הריב"ש אלא משום עקירת השערות לא משום הפרדת השערות בעצמם. דהיינו מנפץ כפרש"י הנ"ל במפספס. ואף אם תמצא לומר דאין זה מנפץ גמור לחיוב חטאת על כל פנים יאסור לכתחילה:

ב

ולכאורה יש לומר כמו שכתב בתוספות רי"ד במלאכת מעמר דאין עימור אלא בתחילת לקוטו. אבל פירות שנלקטו כבר ועכשיו נתפזרו אין זה מעמר עד כאן לשונו. הכי נמי במנפץ אין ניפוץ אלא בתחילת הפרדתם. אבל שער אדם שסורק להפריד השערות

וכששוב נתחברו חזר וסורק להפריד. אין זה מנפץ. וכיון שסורק בכל עת אין מנפץ רק בסריקה ראשונה:

ג

אך הא ליתא לפי מה שביארתי שיטת תוס' רי"ד באגלי טל מלאכת מעמר סק"ב אות ח' דעימור שחיובו רק משום שגדל בקרקע וכיון דמשעה שנתלשו מן הקרקע כבר הי' מעומר אלא שאחר כך נתפזרו אין בו חיוב משום שגדל בקרקע עיין שם היטב. ואם כן במנפץ אף אם תמצא לומר שאין חיוב רק בגידולי קרקע או גידולי בעלי חיים. ואם תלשן וניפצן ושוב נתחברו וחזר וניפצן אין זה ניפוץ. הכא שעדיין מחוברין להאדם ואין צריך לחייבו משום מעיקרא רק משום עכשיו שגדל באדם. מה נפקא מינה מה שהי' פעם אחת מפורד. ועיין באגלי טל מלאכת טוחן ס"ק כ"א:

ד

על כן נראה לפי מה שכתבתי באגלי טל מלאכת דש סק"ט דאין דישה במחובר. ושכן כתב בשיטה המיוחסת להר"ן בהדיא. והיינו משום דדישה שבמשכן הי' בתלוש. הכא נמי בניפוץ שבמשכן הי' בתלוש דמפורש בש"ס דאין דרך ניפוץ במחובר וכל הנעשה שלא כדרכה לאו מלאכת מחשבת הוא כמבואר באחרונים. ובמשכן מלאכת מחשבת כתיב. ועל כרחך ניפוץ שבמשכן הי' בתלוש. על כן אין במחובר משום ניפוץ כלל. ואף דמסקנא דבמשכן הי' שם טוי' בעזים לחכמים גדולים. נראה דבשער עזים לא הי' צריכין לניפוץ כלל. כי השער של עז קשה ואינו מתדבק זה בזה ואם כן לא הי' ניפוץ במחובר במשכן כלל:

סימן קעב

מלאכת צובע. א) נסתפקתי בצמר שלא נצבע כל צורכו ובא אחר וצבעו לגמרי. או שאף אחר כך לא נצבע לגמרי רק שהוסיף על צבעו הראשון אם חייב חטאת. או פטור אבל אסור. או מותר לכתחילה. ולא דמי לכתב על גבי כתב דמכל מקום אסור. דשאני התם דהחיוב על האות. והרי הדיו שהוסיף ונעשה אות לא הי' מתחילה אות על כן אסור. מה שאין כן בצובע שהחיוב על תיקון הצמר. והרי הצמר ההוא כבר נצבע מתחילה. ויש לדמותו לתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שלדעת קצת פוסקים שוב אין בו איסור בישול אפילו לכתחילה:

ב

והנה המחבר בסימן שי"ח שכתב ואם נתבשל כל צורכו מותר אבל צמר ליורה אף על פי שקלט העין אסור. מבואר דקלט העין היינו כל צורכו ואם כן בית שמאי דאמרי אין נותנין צמר ליורה אלא אם כן קלט העין מבעוד יום. ומוכרח דקודם שנצבע כל צורכו בשבת חייב חטאת. וכדפירש רש"י (דף י"ח.) בדיבור המתחיל מאן תנא נתינת מים לדיו מכלל דבשבת חייב חטאת הוא. והוא מדברי הש"ס (דף י"ט.) בקורות בית הבד ועיגולי הגת הנך דאי עביד להו בשבת לא מחייב חטאת לא גזרו בהו רבנן. [ומדברי הר"ן פרק כירה בהא דמחזירין אפילו בשבת לא משמע הכי וכבר כתבנו בזה בספר אגלי טל במלאכת האופה סק"ב]:

ג

אלא שראיתי בירושלמי דמקשי אמתניתין דכדי שיקלוט העין מה מתהני. אמר ר' אבהו כגון אלין קורייאי דלא מקפידין. ופירש הקרבן עדה דמה מועיל שנקלט העין אם לא נצבע כל צורכו מבעוד יום. ומשני באלין דלא מקפידין אם נצבע כל צורכו אם לא ובפירוש קורייאי נראין דברי הפני משה בני כפרים]. והנה מבואר מזה שלא כדברי המחבר דקלט העין הוא צביעה רק לקצת בני אדם וכמו מאכל בן דרוסאי בבישול ומכל מקום להני דקפדי נראה דחייב חטאת מדמקשי מה מתהני לפרש"י הנ"ל. ואף להני דלא קפדי יש לומר דחייב חטאת. אלא דלא גזרינן דילמא אתי למיעבד משחשיכה בידים כיון דלא קפדי. וכדברי התוס' סוף פרק י"ד דשבת בשאר משקין לא גזרינן שמא יסחוט כיון דאינו חושש לסוחטו שאינו מתלבן יפה. והכי נמי בנידון דידן כיון שאין חוששין שיצבע יותר לא גזרינן בהו. ולפי זה יהי' מוכח גם מדברי ירושלמי דכל זמן שלא נצבע כל צורכו חייב חטאת. וכל זה אם נאמר דירושלמי סובר כרבה. אבל אם נאמר דסבר כר' יוסף דטעמא דבית שמאי משום שביתת כלים. ומבואר בתוס' בדיבור המתחיל ולימא מר משום שביתת כלים דאפילו באיסור דרבנן אסור משום שביתת כלים. יהי' מוכח דלהני דלא מקפידין אפילו איסור לכתחילה אין בו. ולהני דקפדין אין ראי' שחייב חטאת ויש לומר שאסור רק מדרבנן:

ד

והנה יש ליישב דעת המחבר שלא יקשה עליו מהירושלמי שהוא מפרש כפירוש הראשון. ואם כן לר' יוסף בבבלי על כורחין מפרש קלט העין נצבע כל צורכו. ואם כן מוכח דאף שכבר נצבע כשבא אחר להוסיף בצבעו עד שנגמר כל צורכו חייב חטאת:

ה

מיהו בנצבע כל צורכו ונתייבש ובא אחר והוסיף וקלט עוד אין ראי' לאסור. ועיין במגן אברהם סימן שכ"ח ס"ק נ"ב דפשיטא לי' דאסור. וצריך עיון מנין לו ומכתב על גבי כתב אין ראי' כנ"ל:

סימן קעג

א

בפרק כלל גדול (דף ע"ה.) רב אמר שוחט חייב אף משום צובע. פרש"י שצובע הבשר של בית השחיטה. וכתב בתוס' רי"ד ואי אמרת אמאי לא אמרינן אין צביעה באוכלין כדאמרן אין דישה אלא בגידולי קרקע. משום דגידולי קרקע חשובי והלכך מלאכה הנוהגת בהן אינה נוהגת בשאר מטלטלין. אבל כל המטלטלין דינם שוה. ואין לחלק בין אוכלין לשאר מטלטלין והכי נמי אמרינן במעבד שיש עיבוד באוכלין עד כאן לשונו ודברים אלו לא ידעתי לפרשם דהא קיימא לן אין עיבוד באוכלין:

ב

ובעיקר קושיא תירץ החכם צבי סי' צ"ב משום דאסור באכילה. וכוונתו שהרי אסור לאוכלו עם הדם ואין המלאכה לאכילה. רק להשביח הסחורה דליתי אינשי וליזבני מיני' [ולא כמו שראיתי בספר אחד שלא הבין דבריו] ועיקר דבר זה דבשאסור לא מקרי אוכל מבואר ברשב"א מנחות (דף כ"א:) שהקשה למה לי קרא למשרי מליחת קרבנות בשבת הא אין עיבוד באוכלין ותירץ כיון שהוא כליל לאישים ואינו נאכל אין זה עיבוד באוכלין. והובא במשנה למלך פרק י"א מהלכות שבת הלכה ה':

ג

ובאור זרוע ראיתי שפירש שצובע העור. ונראה דרש"י שלא פי' שנצבע העור. דאם כן מאי קאמר רב צובע במאי ניחא לי'. דודאי דרך לצבוע עור. ואזיל לטעמי' דפירש ריש פרק שמונה שרצים דכיון דיש להם עור חייב משום צובע. והיינו דבשאר שקצים ורמשים כיון דלית להו עור לא ניחא לי' בצביעתם. אבל הנך דאית להו עור דרך לצבוע עור וניחא לי'. והאור זרוע סבירא לי' כמו שהקשה הרשב"א שם על רש"י דמה ניחא לי' בצביעת עורן:

ד

אך צריך להבין לפרש"י למה לא קאמר רב משום צביעת עור ולא יקשה במאי ניחא לי'. ונראה דהנה הרמב"ם כתב דאין הצובע חייב עד שיהי' צבע המתקיים. אבל המעביר

סרק או ששר על גבי ברזל או נחושת וצבעו פטור שהרי אתה מעביר לשעתו ואינו צובע כלום. וקשה מצביעת בית השחיטה בדם שעובר בקל. וכבר עמדתי בזה במלאכת מלבן. וכעת נראה לי דרב לטעמי' בפרק קמא דחולין (דף ח':) השוחט בסכין של נכרים קולף דבית השחיטה רותח. ואם כן בלע דם. ואם כן יש לומר דוקא בשר דרך בולע ולא עור דקשה. כמו שחילק רש"י שם דסכין לא בלע דם משום שקשה:

ה

שוב ראיתי דהא ליתא. דדוקא שמנונית בולע בית השחיטה. אבל דם אינו בולע דאיידי דטרידי סימנים לפלוט דם לא בלעי. והרי לחד לישנא אפילו שמנונית אינו בולע משום טרדת סימנים. ואף דאנן לא קיימא לן הכי. משום דבבשר טרפה שנמלח עם כשרה נאסר ולא אמרינן טריד לענין איסור טרפה דשמנונית בולע יותר. אבל לגבי דם שפיר אמרינן איידי דטרידי סימנים:

ו

ויותר ניחא לפי' האור זרוע דעור בולע דלא טריד לאפוקי דם כמו שכתב הטורי זהב יו"ד סי' כ"ג דעור אין בו דם. ואף שהשיגו מזבחים כ"ה מדם הפר ולא מדם העור. מכל מקום פליטתו מועטת ולא אמרינן טרוד וכפירוש האור זרוע. ובזה מיושב דברי הרמב"ם שלא כתב דהשוחט חייב משום צובע. דאזיל לטעמי' השוחט בסכין של נכרים מדיח ולא חשיב צובע ואינו מתקיים:

ז

ובעיקר דינו של הרמב"ם דצובע שאינו מתקיים פטור. ראיתי לבעל חיי אדם כתב שהסמ"ג חולק על זה. וראייתו מדפסק המעברת סרק על פני' חייבת אף שאינו מתקיים. ולא ידעתי מי הגיד לו נביאות זה דאין מתקיים. והרי כל עיקר פטור באינו מתקיים נלמד מכותב ובכותב גופי' תנן הכותב על בשרו חייב. וכתב הרמב"ם דאף שחמימת הבשר מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק:

ח

גם מה שהביא ראי' מדפסק השוחט חייב גם משום צובע. אין ראי' דלטעמי' אזיל שפסק בסכין של נכרים כשהוא בן יומו כרב דאמר קולף ומשום דבלע כנ"ל:

ט

ולענין הלכה פסק בשלחן ערוך דאין צביעה באוכלין. והוא מדברי הבית יוסף בשם שבלי הלקט בשם בעל ספר יראים ולפנינו בספר יראים ליתא. גם באור זרוע הביא דברי

בעל היראים כמו שהוא בספר יראים שלפנינו. והא דאין צביעה באוכלין הם דברי שבלי הלקט עצמו. ונכון להחמיר לעצמו כיון שבתוס' רי"ד כתב להדיא דיש צביעה באוכלין:

סימן קעד

א

שם (דף:) בהא דרב מחייב בשוחט אף משום צובע. צובע במאי ניחא לי'. ניחא לי' דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבני מיני', ופרש"י משום צובע ולקמן מפרש אמאי מכוין לצובעו. ויש לעיין דמשמע מדבריו דאינו חייב אלא במתכוין. והגמרא קאמר במה ניחא לי'. ואי ניחא לי' משמע דחייב אף שאינו מתכוין. וניחא לי' ומתכוין תרי מילי נינהו. והא במאי דמודה ר' שמעון [דפטר בדבר שאינו מתכוין] בפסיק רישי' ולא ימות. כתב הערוך דהיינו דוקא בניחא לי'. ואפילו החולקים על הערוך מודים דפטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן מפרשים התוספות ההוא (דף ק"ג) דקעביד בארעא דלאו דידי' משום דלא ניחא לי' והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. מכלל דבארעא דידי' ניחא לי' וחייב משום פסיק רישי'. ומכל מקום אינו מתכוין הוא. שוב ראיתי בספר המאירי שכתב דאי מתכוין חייב אף משום צובע. ותמוה דבש"ס סתם. דלעולם חייב משום דניחא לי':

ב

והנראה לי בזה דהנה בהא דמקשה במאי ניחא לי'. צריך להבין לדעת הרב המגיד דרב מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה ואף דלא ניחא לי'. וכבר תירץ על זה הרב בקונטרס אחרון סימן ש"ב דחזותא לאו מילתא אלא אם כן ניחא לי' ואם ירצה השם נפלפל בזה. וגוף קושיית הש"ס נראה לי לפרש באופן אחר. דהנה ידוע דארבע עבודות במנחה. קמיצה כנגד שחיטה בזבח. נתינה בכלי כנגד קבלת הדם. הולכה כנגד הולכה. הקטרה כנגד זריקה. ובמנחות (דף ז') דצריך שיגביה כהן הכלי שמקדש בו הקומץ [ומבואר שם דכהן ההוא יכול לפגל במחשבתו גם כן] דומיא דקידוש דם שכהן אוחז הכלי. והנה ברמב"ם פרק ד' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ח' וזה לשונו וצריך להתכוין לקבל הדם כיצד הוא עושה אוחז הסימנים בידו ומוציאן עם הווורידין בידו לתוך הכלי ושוחט כדי שיתקבל הדם בכלי. ולפי זה קשה טובא בהא דשחיטה כשרה בזר. והרי מכחו בא הדם לכלי שרת שאוחז הכהן כיון שהסימנים ווורידין בכלי בשעה ששוחט נמצא שמכח שחיטתו בא הדם לכלי והוי דומיא דנותן בכלי במנחה דחשיב כמו קבלה. ולבעי כהונה. וכיון דשחיטה כשרה בזר אף שחשיב נותן בכלי. דודאי כחו

כגופו בקדשים וכל זריקת דם והזאת דם רק מכחו של כהן. ועיין בפרק שני דזבחים כ"ה: הי' מקבל ונפחתו שולי מזרק קודם שהגיע דם לאויר כלי] ולא חשיב קבלה. מינה נגמור דגם נותן בכלי במנחה לא יחשב קבלה ולא יפגל הנותן בכלי. רק האוחז הכלי בשעת קידוש לבד כיון דכל עיקר עבודות במנחה מדם ילפינן לה. והוא קושיא עצומה:

ג

ומכאן נראה לי להוכיח דשוחט לגבי הדם שמקלח מהבהמה חשיב גרמא בעלמא ולא חשיב נותן בכלי. ואם כן קשה בשבת מאי טעמא חייב משום צובע בדם שחיטה כיון דחשיב גרמא לגבי הדם שיוצא. כל שכן לגבי צביעת בית השחיטה בהדם. ועל כורחין לומר כדברי הש"ס בבא קמא (דף ס'.) בזורה ורוח מסייעתו אף דבנזקין חשיב גרמא כהאי גוונא משום דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וחייב כיון שלכך נתכוין [ולא דמי לקדשים אף דהתם גם כן מתעסק פסול. דכיון דתורה לא הצריכה נתינה בכלי בדם לעבודה דאם כן הי' בעי כהן. שוב לא חשיב שהשוחט נותן בכלי כיון דלא בעי בי' מחשבה. ושוב יש לומר דבמנחה חשיב עבודה כיון דבמנחה על כורחין נותן בידים לכלי. גם אין ברור דקבלת הדם פסול בי' מתעסק. דליכא קרא אלא בשחיטה. וברמב"ן במלחמות בראש השנה מפורש גם בזריקה. ויש לומר דוקא זריקה ילפינן משחיטה דשניהם חשיבים מתירין כבסוף פרק ב' דמנחות שחיטה בא לקדש כבא להתיר וחייב על שניהם בחוץ. מה שאין כן בקבלה] והיינו דמקשה צובע במאי ניחא לי'. דבלאו דניחא לי' שוב פטור משום גרמא ועיין באבן העוזר סימן שכ"ד בהא דמעמיד בהמתו על המחובר:

ד

ובהכי ניחא פרש"י אמאי "מכוין" לצובעו. דבלא מכוין לא מהני להחשב מלאכת מחשבת מחמת ניחא לי'. דלמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב לא מהני הא דניחא לי' לענין מלאכת מחשבת כלל לדעת החולקים על הערוך. ועל כן פירש במאי מכוין:

ה

ואולם יש לומר דרב סובר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. ועל כן סגי במאי דניחא לי' לבד אף שאינו מתכוין. דלמאן דאמר פטור מהני הא דניחא לי' להחשב מלאכת מחשבת. ובזה מיושב המאירי דאיהו פסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב על כן לא סגי במה דניחא לי'. ועל כן כתב רק אם מתכוין. ומיושב גם כן הרמב"ם שהשמיט הא

דשוחט משום צובע. והיינו משום דלטעמי' דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ולא מהני הא דניחא לי' ומסתמא לא אמרינן דמכוין ודו"ק:

סימן קעה

א

דעת הרב בשלחן ערוך סימן ש"ב בקונטרס אחרון דאם אינו מקפיד על ליבונו פטור ואף שדרך העולם להקפיד רק שהוא יחד אותו הבגד לדבר אחד ומחמת זה אינו מקפיד על ליבונו פטור ומותר וראייתו מהא דצובע במאי ניחא לי' דחזותא לאו מילתא אלא אם כן ניחא לי'. ועוד הביא ראי' מהא דמותרת להניח באותו מקום מוך שהתקינה לנדתה ולא חיישינן לצביעה אלא על כרחך דכיון שהתקינה לכך ולא ניחא לה בצביעתה לא חשיב צובע. והא דאסר בספר יראים להניח בגד על המכה משום שנצבע בדם המכה. משום דאם הי' צובעו כדרכו הי' ניחא לי' השתא נמי אסור מדרבנן עד כאן דבריו:

ב

וכבר כתבתי במלאכת מלבן דעתי לחלק דדוקא בדבר שאין דרך שום אדם להקפיד כמו משמרת. אבל דבר שרק מחמת שייחדו שפיר חשיב מלבן. וראייתי מהא דהקשה בספר יראים אהא דמסננין יין בסודרין. דנימא שרייתו זהו כיבוסו אף שייחדו לסנן בו ולא ניחא לי' כמו משמרת. אלא ודאי כיון שהבגד גופי' חזי ללבוש בו חשיב ליבון אף שייחדו לסנן בו יין:

ג

ומה שהביא ראי' מצובע במאי ניחא לי'. הנה בזה לא ניחא לשום אדם. ובאמת למאי דמשני אף בעל הבית ששוחט לעצמו חייב. ולפי מה שפרשתי משום גרמא אין ראי' מכאן כלל:

ד

ומה שהביא ראי' ממה שמותרת להניח מוך. לפי עניות דעתי פשוט שרוחצת במים שיהי' נקי בשעה שמנחת המוך ואף שאחר כך נוטף הוי גרמא. וכיון דלא ניחא לה בהכי שרי. וכן מבואר בשלחן ערוך סימן שכ"ח סעיף מ"ח דכשרוחץ המכה מותר להניח אחר כך הבגד על המכה. ואף שאחר כך יוציא המכה דם ויצבע מותר. ועל כורחך משום דהוי גרמא:

ה

עוד הביא ראי' דאם כן לא משכחת שבעה נקיים אפילו מן התורה לר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. שמא יצטבע הבגד בדם. דלדעת החולקים על הערוך יש בפסיק רישי' דלא ניחא לי' חיוב מן התורה לר' יהודה, ואף הא לא מוכרעא כלל. שהרי מפורש בספר יראים דכשצובע בדם הוי מקלקל רק שאסור מדרבנן. ואם כן פשיטא שמן התורה מותר. ואף מדרבנן לא גזרו כיון שספק אם ימצא שלזה היא בודקת והוי ספיקא דרבנן. וטעם דחשיב מקלקל ופטור אפילו לר' יהודה. משום שדומה לחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דפטור אפילו לר' יהודה. וטעם הדבר כבר ביארנו במקום אחר כיון שחופר גומא חשיב בונה. וכן הסותם גומא ומשווהו, על כרחך דהכל לפי מה שהוא צריך. דאם חופר גומא וצריך שלא יהי' גומא כיון שאם ישווהו יחשב בונה כשעושה גומא ע"כ לא חשיב בונה אלא להיפוך. וכן בצובע שעיקר מלאכתו שיהי' לו מראה אחר ממה שיש לו עתה שחפץ במראה אחר. ואם אין חפץ המראה אחר. אם כן הוא היפוך המלאכה. שהרי אם יעביר המראה אחר שיחזור למראיו יחשב צובע כמו שכתב הרמב"ן סחיטה תולדות צובע. עיין מגן אברהם סוף סימן ש"ב. ומשום שמעביר מראה המים שאינו חפץ בו. ואם כן איך נאמר דבמה שעושה המראה שאין חפץ בו יחשב צובע. על כן חשיב מקלקל ופטור אפילו לר' יהודה. אך במלבן שעיקר מלאכתו להעביר הלכלוך. לעולם הוי מלבן אפילו אינו חפץ בו וחייב לר' יהודה ודו"ק היטב:

סימן קעו

א

ריש פרק שמונה שרצים הביא רש"י לשון אחד דחובל חיובו משום צובע. ובבבא קמא (דף ל"ד:) בהא דחובל בצריך לכלבו פרש"י והא דנצרר הדם אף על פי שלא יצא משום צובע הוא דמחייב. וקשה לי דעל כרחך דצריך לצביעתו. ואם כן. יתחייב משום נטילת נשמה. שהרי צריך לדם לצבוע בו:

ב

ונראה דהנה בשבת (דף פ'.) הוציא אות אחת וכתבה וחזר והוציא אחרת פטור מאי טעמא בעידנא דהוציא שני'. חסר לשיעורא דקמייתא. וקשה דנהי דנתייבש הדיו ואין בו עוד לכתוב אות אחרת. מכל מקום כיון שהוא עצמו אות. למה יגרע מה שיש אות בפועל ממה שראוי לכתוב בו:

ג

ונראה לי דהנה בביצה (דף ל"ט.) המוציא שלהבת לרשות הרבים פטור משום דשלהבת אין בו ממש. ובבבא קמא (דף ק"א.) מבעיא להש"ס אם אין שבח סמנין על גבי צמר. ופרש"י אי חזותא לאו מילתא ולא איפשטא. ושם רוצה לפשוט מבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק. ומשני התם הנאה הנראה לעינים אסרה תורה דתנן מנין שלא יצבע בו מנין שלא ידליק בו הנר. ופרש"י הנראה לעינים מראה בעלמא אף על פי שאין בו ממש כגון נר וצבע יעוין שם. ועל כן בשבת דפטור אשלהבת שאין בו ממש. הוא הדין דפטור אאות שנכתבה שרק מראה בעלמא [ואפשר דאפילו אי יש שבח סמנין על גבי צמר. בכתיבה דאין צריך לשום ממש דאפילו חקק הוי כתב. דכולי עלמא לאו מילתא הוא]. על כן אינו חייב רק על דיו שראוי לכתוב בו. מה שאין כן כשנעשה מראה בעלמא, והכא נמי בנצרר הדם אינו חייב על הדם משום נטילת נשמה כיון שנצרר הדם בעור והוא רק מראה. אולם למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. גם בזה יתחייב כמו חובל דמילה דחשיב צריכה לגופה על כורחך דנטילת נשמה הוי מלאכה לגבי מי שניטל ממנו הנשמה גם כן. והכא נמי הוי מלאכה לגבי התם. דלגבי החי אין נפקא מינה אם הדם בעין או נצרר. ואף דאם כן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב לר' יהודה:

ד

ואפשר דרש"י נקט משום צובע לחייבו לכולי עלמא. ולר' שמעון כיון דלא הוי מלאכה לגבי הדם שנצרר ורק מראה. והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן משמע להדיא בירושלמי דאמר התם מה צביעה היתה במשכן שהיו משרבטין בעורות אלים מאדמים. אמר ר' יוסא הדא אמרה העושה חבורה ונצרר הדם חייב כו' המוציא דם חייב משום נטילת נשמה. הרי להדיא דנצרר הדם לא מחייב משום נטילת נשמה. רק משום צובע וכדעת רש"י הנ"ל:

סימן קעז

א

עוד שם בירושלמי הצר צורה הראשון חייב משום כותב והשני משום צובע, ופירש הקרבן עדה והשני. המעביר הצבע עליו. נסתפקתי אם העביר הצבע רק שיהי' ניכר יותר הצורה אם חייב משום צובע. דאפשר שבזה חשיב כתב על גבי כתב. ולא דמי למעביר דיו על גבי סיקרא דחייב משום כותב. משום דנמחקה הסיקרא שאין ניכר מראהו. מה שאין כן הכא דעדיין הצורה קיימת הוי כתב על גבי כתב:

ב

ואין להביא ראי' מהא דכתבו התוס' (דף י"ח:) בדיבור המתחיל ולבית שמאי דמניח גפרית תחת הכלים והם מתגפרים הוי מלאכת צובע. ולעיל פרש"י שמציירין בהם פרחים וצורות ומעשנן בגפרית והן משחירות וניכרות. הרי דאף שעושה רק שיהי' ניכר הצורה הוי צובע. וכן משמע בש"ס דחשיב צובע ולא כותב. דאם כן קשה מה מהני דמנחי אארעא. הא מכל מקום הכלי העליון עשה מלאכת הכתיבה. דכתב על גבי כתב אסור. ומבואר בתוס' דשביתת כלים איתי' אף באיסור דרבנן, ובזה לא שייך תירוץ התוס' שהכלי מקבל המלאכה. דכתיבה אינו תיקון הקלף. ואדרבא הקלף משמש לאותיות. ואם כן מוכח דמשחיר שיהי' ניכר הצורה הוי צובע:

ג

אך אין ראי' דכי אמרינן דצורה חשיב כתיבה. היינו דווקא בכותל. אבל בכלי הוה מכה בפטיש כמפורש ברמב"ם פרק יוד הלכה ט"ז פרק י"א הלכה י"ז. ועל כן בכלי הוי צובע דלאו כתיבה הוא. וכיון דחפץ במראה הוי צובע. אבל בירושלמי דמיירי בכותל. בזה יש לומר שחשיב כתב על גבי כתב. וכעת לא מצאתי גילוי לדין זה:

ד

פרק המצניע אשה לא תעביר סרק על פני' מפני שצובעת. והרמב"ם כתב כצובעת משמע שרק שבות ובסמ"ג משמע שהוא אב מלאכה וחיוב חטאת:

ה

כוחלת לפי גירסת הספרים שבידינו איסורו גם כן משום צובע. אך גירסת הערוך ודעת הרמב"ם שהוא כותבת ויתבאר במלאכת כותב בסייעתא דשמיא:

סימן קעח

מלאכת קושר. א) דעת הרי"ף והרמב"ם דאין חיוב בקשר של קיימא אלא אם כן הוא מעשה אומן גם כן. וכשהוא מעשה הדיוט של קיימא או מעשה אומן שאינו של קיימא פטור אבל אסור. מעשה הדיוט שאינו של קיימא מותר לכתחילה. ודעת שאר פוסקים דבקשר של קיימא לבד חייב חטאת. ואין חילוק כלל בין מעשה אומן למעשה הדיוט אך בשל קיימא קצת כגון לשבעה ימים לרש"י או יותר מיום אחד לקצת פוסקים פטור אבל אסור:

ב

ונראה דלרמב"ם דלא הביא כלל דין של קיימא קצת אין לחלק לשיטתו בין חיוב חטאת לאיסור. אלא דמה דלא הוי של קיימא להתחייב חטאת במעשה אומן לא חשיב של קיימא במעשה הדיוט לאסור לכתחילה. וכן בדין דדוקא לשאר פוסקים דבשל קיימא לגמרי חייב חטאת. גזרו חכמים בשל קיימא קצת לאסור אבל לרמב"ם כיון דאפילו הוי של קיימא לגמרי פטור. מעשה הדיוט בשאינו של קיימא לגמרי הוי גזירה לגזירה:

ג

וכן משמע במגן אברהם סימן שי"ז סק"ג שהוקשה לו בלדבר מצוה דמותר קשר שאינו של קיימא דעל כורחין כשהוא מעשה אומן. דאם לא כן בלאו הכי מותר. וקשה למה מותר משום מצוה יעשהו מעשה הדיוט. ודחק המגן אברהם כשאי אפשר לעשותו מעשה הדיוט. ואם איתא דבשל קיימא קצת אפי' מעשה הדיוט אסור. הא משכחת לה בכהאי גוונא וכמו שכתב הטור לשיטתו (ובזה ודאי אין להקשות יתירנו תיכף לאחר המדידה. דלאחר שקשר ודאי לא יתירנו. דמעשה התרה שלבסוף לא יגרום היתר למפרע. והאיסור תלוי רק אם תחילה הי' דעתו להתירו. וכן מוכח בסוכה (דף ל"ג:) הותר אגדו ביום טוב אוגדו כאגודה של ירק. וקשה יקשרנו בקשר גמור ותיכף לאחר ברכה יתירנו וצריך לומר כמו שכתבתי] אלא ודאי להרמב"ם באינו של קיימא לגמרי מותר לכתחילה במעשה הדיוט:

ד

מעתה צריך לחקור איזה זמן יחשב של קיימא להתחייב חטאת במעשה אומן. דנפקא מינה להלכה במעשה הדיוט לאסור לכתחילה. וראיתי בטורי זהב סימן שי"ז סק"א שכתב לרי"ף ורמב"ם אינו של קיימא מה שעשוי להתיר בכל יום. ולפי זה הא דמקשה הש"ס ביתדות אהלים האי קושר על מנת להתיר הוא. היינו משום דספק הוא שמא יצוה אותם השי"ת ליסע באותו יום [כדכתיב במדבר כ"א ויש אשר יהי' הענן מערב עד בוקר ונעלה הענן ונסעו]. ואזיל הטורי זהב לטעמי' סק"ב דלא מקרי של קיימא אלא אם כן בודאי יתירנו:

ה

אך בירושלמי מפורש להדיא דמה דיתדות אהלים חשוב קשר לשעה [היינו אינו של קיימא] משום שהקב"ה הבטיחן להכניסן לארץ. והרי לא הבטיחן ליסע באותו יום, ומכל מקום אין להקשות מזה לרבינו ירוחם שכתב דקשר שעשוי לעמוד חצי שנה חשוב של קיימא להתחייב חטאת. והרי לפעמים הי' חונים ימים רבים כמו בקדש. דיש לומר

שהרי המסע הראשונה שנעלה הענן מעל משכן העדות הי' להכניסם לארץ מיד. אלמלא הי' חוטאים במתאוננים, ואם כן קשירה ראשונה באחד בניסן לא הי' של קיימא שהי' כדי שיכנסו לארץ לאחר חמשים יום, וכיון שקשירה ראשונה לא הי' מלאכה שוב אין ללמוד משאר הקשירות, דאין מהכלל שכל שהי' במשכן הוא תלאכה. דיש לומר דכשם שקשירה ראשונה על כורחין לא הי' מלאכה כן שאר הקשירות:

ו

ויצא מזה לדינא דקשר שהוא של חמשים יום והוא מעשה הדיוט מותר לכתחילה לדעת הרי"ף והרמב"ם, ואף דלדעת רש"י וסייעתו אסור מדרבנן. יש לסמוך בדרבנן על הרי"ף והרמב"ם. והיינו בקשר ועניבה על גביו. דשני קשרים זה על זה חיישינן שמא מעשה אומן הוא, ובשלטי גבורים כתב לדעת הרמב"ם כל שעשוי להתקיים זמן מה אסור אפילו אינו מעשה אומן, ולפי עניות דעתי נראה מדברי ירושלמי כמו שכתבתי. ז) נתבאר מהנ"ל דלרמב"ם קשר שאינו יותר מחמשים יום חשיב קשר שאינו של קיימא להתיר לכתחילה במעשה הדיוט, ובהשגות הראב"ד פרק יוד מהלכות שבת הלכה ג' הובא בהרב המגיד שם בהא דקושרין דלי במשיחה אבל לא בחבל. דכתב הרמב"ם בסוף הלכה ג' הטעם מפני שכל אלו הקשרים מעשה הדיוט ואינו של קיימא. וכתב עלה הראב"ד אמר אברהם אין זה הטעם מספיק וכי קשר הדלי מעשה אומן וגם אינו של קיימא. שהרי הוא חבל של גמי אלא הטעם כו' אבל בדלי יניח אותה יום או יומים ומשום הכי גזרינן עד כאן לשונו. וכתב עלה הרב המגיד ודברי תימה הם בעיני אם קשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן אסור, איזה קשר מותר ח) ולפי עניות דעתי שראב"ד משיג על הרמב"ם במה שמתיר כל שאינו של קיימא לעולם. ולראב"ד כל שעשוי להתקיים יום או יומים אסור, ואינו מותר אלא שעשוי להתיר בו ביום:

ט

ומה שהשיג עוד הרב המגיד וזה לשונו ומה שכתב שאינו של קיימא. שהרי הוא חבל של גמי גם כן מתמי' שאין קשר של קיימא תלוי באיכות החבל אלא במהות הקשר ולמה שקושרין אותו. ולדבריו אין קשר של קיימא אלא בדבר חזק הרבה שיעמוד זמן זמנים עד כאן לשון הרב המגיד:

י

ולפי עניות דעתי מוכח ברש"י שלהי שבת כהראב"ד וזה לשון רש"י שם ולהכי נקט גמי שראוי למאכל בהמה ולא מבטל לי' להיות קשר של קיימא דמנתק כשיבש עד כאן

לשונו. ולפי עניות דעתי קל וחומר הוא ומה קשר שמתקיים בעצמו רק שרוצה לפותחו לא חשיב של קיימא. כל שכן המתייבש ומתנתק מאליו:

סימן קעט

א

יש לעיין לדעת הרמב"ם דאינו חייב אלא במעשה אומן, עניבה לר' יהודה אי חשיב מעשה אומן או לא, והנה בפוסקים מבואר דשני קשרים זה על גבי זה אפשר חשיב מעשה אומן, וקשר ועניבה על גביו חשיב קשר, אלא דלא חשיב מלאכת אומן, אם כן לכאורה לר' יהודה נמי דעניבה קשירה מעליא הוא. מכל מקום לא הוי מעשה אומן דבהא לא פליגי:

ב

אלא דקשה לפי זה בשלהי עירובין בן לוי שנפסק לו נימא בכנור לתנא קמא דאמר עניבה לאו קשירה הוא עונבה, ולר' יהודה דאמר עניבה נמי קשירה הוא. שוב אין נפקא מינה בין עניבה לקשירה וקושרה. וקשה מכל מקום יעניב כדי שלא יהי' מעשה אומן, וסתמא תני קושר דמשמע אפילו במעשה אומן כי הרבה פעמים שאי אפשר כי אם במעשה אומן כמו שכתב המגן אברהם סימן שי"ז סק"ג כנ"ל בסימן הקדום ואם כן כיון דאפשר בעניבה. דמהאי טעמא לתנא קמא עונבה, אם כן גם לר' יהודה יהי' אסור לקשור במעשה אומן [ואין לומר דר' יהודה מחייב אפילו בלא מעשה אומן. דמהיכי תיתי לשוויי פלוגתא חדשה בין תנא קמא לר' יהודה]:

ועוד ג) משמע בריש המוציא תפילין דלר' יהודה מחויב מן התורה בעניבה. דפריך בתפילין וליענבינהו מיענב. ומשני ר' יהודה לטעמי' דאמר עניבה גופה קשירה הוא. ואי לאיסור דרבנן לא הוצרך לדר' יהודה. דתיפוק לי' משום מתקן מנא כמו שכתב הר"ן בפרק לולב הגזול בהא דכתב הרי"ף דהשתא דקיימא לן לולב אין צריך אגד אי לא מנח ללולב בהושענא מערב יום טוב מנח לי' ביום טוב ושפיר דמי. וכתב הר"ן דאי צריך אגד אסור לעשות כן משום מתקן מנא. אלא משום דאיסור זה אינו רק מדרבנן ומשום בזיון תפילין התירו שבות. וכמו שהתירו הנחת תפילין בשבת דשבות הוא. על כן הוצרך הש"ס לאוקמי כר' יהודה. הרי דלר' יהודה עניבה הוא איסור תורה. ועל כורחין הוא מעשה אומן לשיטת הרמב"ם וכיון שבררנו דלר' יהודה עניבה מעשה אומן. אם כן לדידן נמי בקשר ועניבה על גביו יתחייב:

ד

אשר על כן נראה דטעם דאוסרין לדידן קשר ועניבה על גביו הוא דהחיוב על הקשר ראשון. והעניבה מועיל שיתקיים הקשר. וכיוצא בזה בגמ' בתופר שתי תפירות דמקשה הש"ס והא לא קיימא הכי. ומשני שקשרן. ומתחייב משום תופר ולא משום קושר. דקשירה אינו מועיל רק שיתקיים התפירה. הכא נמי מתחייב משום קושר כיון דקיימא על ידי עניבה. ומכל מקום להרמב"ם פטור מן התורה דחד קשר לאו מעשה אומן אף היכי שמתקיים כדבעינן למימר לקמן במלאכת התופר בעז"ה ועל עניבה אינו מתחייב דעניבה לאו קשירה לדידן:

ה

ולפי מה שכתבתי דטעם שמחייבין בקשר אחד ועניבה על גביו משום דעניבה גורם לקשר שיתקיים ומחויב על הקשר. נראה ליישב קושיות התוס' ריש ואלו קשרים בהא דבעי עניבה לר' מאיר [דאמר כל קשר שיכול להתירו ביד אחד אין חייבין עליו] מהו. והקשו בתוס' אמאי לא פשיט מדתנן חבל דלי שנפסק לא יהי' קושרו אלא עונבו. ומוכחא בפרק קמא דפסחים דהאי ר' מאיר הוא. ועוד תמיהת התוס' עירובין (דף צ"ז:) בדיבור המתחיל אביי אמר. ור"מ דשרי בחדשות סבר עניבה לאו קשירה הוא. ותימה דריש פרק ואלו קשרים בעי עניבה לר' מאיר ואסיק בתיקו. ולפי מה שכתבתי יתיישב על פי מה שכתב בשיטה המיוחסת להר"ן דהא דעניבה לר' מאיר מהו היינו קשר ועניבה על גביו עיין שם. והיינו דאף דקשר ועניבה על גביו מבואר בפוסקים דחשיב קשר. היינו משום דעל ידי עניבה מתקיים הקשר. ומכל מקום לר' מאיר דאמר כל קשר שיכולין להתירו בידו אחת אין חייבין עליו. הכא נמי קשר ועניבה על גביו יכול לסתור בידו אחת העניבה וממילא יסתור הקשר. או דילמא טעמא דר"מ משום דלא מיהדק ושפיר חייב על הקשר הראשון ואסיק בתיקו. אבל עניבה לבד אפילו לכתחילה מותר לר' מאיר דלאו קשירה הוא:

ו

כתב השלטי גבורים וקשר אומן לא נתברר לי היטב האיך הוא. מיהו נראה מלשון האלפסי שהוא קשר שקושרין אותו "הדק" היטב עד כאן לשונו. והעתיקו המגן אברהם לפסק הלכה. ותימה דהא בפירוש המשניות לרמב"ם ורע"ב דאין הלכה כר' מאיר דאמר כל קשר שיכולין להתירו בידו אחת אין חייבין עליו. ובגמרא קאמר טעמא דר"מ משום דלא מיהדק כו' הנה דר"מ בקשר שאינו מהודק מיירי. הרי דפסק הלכה דחייבין על קשר שאינו מהודק. ועל כרחך אף קשר שאינו מהודק מעשה אומן הוא וצריך עיון:

סימן קפ

א

נסתפקתי אם קישר שני ראשי חוט זה עם זה אי חשוב קשר. ומה שהביאני לספק זה. שהרי כל מלאכות לא מחייבינן להו אלא דומיא דמשכן והמכבה גחלת של מתכת פטור אפילו למאן דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה. משום שאינו נעשה פחמין. [וכיבוי שבמשכן הי' לעשות פחמין]. וכיון דקשירה שהי' במשכן הי' לחבר הנקשר במה שנקשר בו. והחוט שהי' אחד מתחילה אין כאן חיבור מחדש. וקיימא לן בפרק קמא דסוכה (דף י"ג.) אגד בחד לא שמי' אגד:

ב

אך נראה לי ראי' מההוא דפרק המוציא תפילין (דף צ"ז.) דחדשות שיש בהם רצועות ואינם מקושרות. ומבואר שם דמשום שאין יכול לקושרן בשבת. והא תפילין של יד יכול להוציא הקציצה מהרצועה בלא התרת הקשר. ועיין בתוס' מנחות (דף מ"ב.) דיבור המתחיל ואביק. ואם כן הרי אין כאן קשר רק בהרצועה עצמה מינה ובה. ומדגם זה אינו יכול לקשור בשבת. שמע מינה דכהאי גוונא חשוב קשר. ואין לדחות דאף דאין בו חיוב חטאת לא התירו חכמים גבי תפילין. דאף דלבישת תפילין גופי' שבות הוא כדתנן בשבת (דף ס') ולא בתפילין. ומכל מקום התירו שם. אין לדמות השבותים. דאם כן מאי פריך בעירובין שם וליענבינהו מיענב וקאמר ר"ח זאת אומרת עניבה פסולה בתפילין ומאי ראי' אימא דכשירה. והא דאסור משום דמתקן מנא כמו הממעט ענבי הדם. ואין לומר דאית לי' תפילין אחריני והוי דבר שאין מתכוין. שהרי אליבא דר' יהודה קיימינן שם דאית לי' דבר שאין מתכוין אסור. אלא ודאי דחיוב חטאת יש. דמכל מקום מחבר השני ראשין. ומתחלה לא הי' מחוברין כי אם מצד אחד ועכשיו מחבר גם מצד אחר. [ולאגד ביד דפרק קמא דסוכה אין לדמותו. דאגד וקשירה שני ענינים ואגד לאו חיבור גמור. שהרי האוגד צמר ופשתים יחדיו אף שקשר החוט לא הוי כלאים כיון שיכול להוציאן בלא התרת הקשר כמו שכתב בשלחן ערוך יורה דעה סימן ש' ועל כרחך אגד לאו חיבור]. ומכל מקום בקושר ראש חוט אחד לא חשיב קשר כיון שאינו מחבר שום דבר. והא דמבואר בשלחן ערוך סימן שי"ז דהוי קשר ועוד חמיר יותר דאפי' בקשר אחד סגי. נראה דמיירי בנתחבר על ידי זה הקשר דומיא דההוא דיורה דעה סימן ש' סעיף ד' בהג"ה בעשה קשרים בב' ראשי המשיחה הוי חיבור:

ג)וראיתי בספר יראים שכתב וזה לשונו ונראה לומר שאינו קשר דאורייתא אלא בשני קשרים זה על גבי זה במקום שאינו ראוי לקשר אחד] כדאמרינן בפרק כלל גדול (דף

ע"ד:) התופר שני תפירות והא לא קיימי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן והוא שקשרן פירוש שקשר קשר אחד וכיון דמחייבינן לי' משום תופר ולא משום קושר. שמע מינה שקשר אחד אינו קשר:

ד

והסמ"ג והר"ן הביאו דברי היראים אלו. אך שינו זה מזה בהבנת הראי' שהסמ"ג כתב לחייב גם משום קושר. והר"ן בהלכותיו ובחידושיו כתב תיפוק לי' משום קושר. ומשמע מהר"ן דאפילו חייב משום קושר. מכל מקום לא יהי' חייב אלא אחת. על כן הוקשה לו דאחת בלאו הכי חייב משום קושר. אבל הסמ"ג דסבירא לי' דחייב שתים ליכא לאקשויי תיפוק לי' משום קושר. דנפקא מינה לחיובי תרתי. רק הוקשה לו דמתניתין משמע דאינו חייב אלא אחת [ובאמת הא לאו קושיא אלימתא כל כך. שהרי השוחט לרב חייב גם משום צובע]:

ה

וטעם מחלוקתם נראה לי שהם מחולקים בפי' שקשרן. שמפרש"י והר"ן משמע שעשה שני קשרים בשני ראשי החוט שלא יצא מהבגד. וכן משמע בירושלמי וברמב"ם. אבל ברא"ש פרק ט' דכלאים מפרש שקשר שני ראשי החוט יחד ועיין שם היטב. וכן כתב בהלכות כלאים. והסמ"ג על כורחך מפרש כמו הרא"ש מדסיים דאם קשר ראש החוט בפני עצמו כיון שמתקיים בקשר אחד חייב. ועל כרחך דמפרש שקשרן. שקשרן יחד. אבל הר"ן שמפרש שקשר ראשי החוט כל אחד בפני עצמו. ואם כן כיון שאין חיוב קשירה בחוט בפני עצמו. שהרי לא חיבר בו דבר וכנ"ל. וכל החיוב הוא רק משום שעל ידי קשירה זאת מתחברים הבגדים. והרי חיוב תפירה גם כן משום חיבור הבגדים. ועל כן אי אפשר לחיובי' תרתי. ודומה למשמר לרבה ריש פרק תולין דאי אתרו בי' משום מרקד חייב. ואי אתרו בי' משום בורר חייב. ומכל מקום אינו חייב אלא אחת. דעל כורחך מלאכה אחת הוא. אף דאם הי' בורר ומרקד הי' חייב שתים אף דדמיין להדדי כיון שהי' במשכן. מכל מקום משמר דדמיא לבורר ולמרקד אינו חייב אלא אחת דמלאכה אחת היא. כן בקושר ותופר דענין שניהם לחבר שני דברים. ומכל מקום שני מלאכות הם כיון דהוו במשכן. ומכל מקום אם חיבר שני דברים על ידי תפירה וקשירה אינו חייב אלא אחת ודו"ק היטב. אבל הסמ"ג בקשר שני ראשי החוט ביחד חייב על קשירת החוט בפני עצמו בלעדי חיבור הבגד. כמו שהוכחנו מתפילין של יד. על כן חייב שתים. ועל כן לא העתיק הר"ן מה שכתב בספר יראים דקושר חבל אחד בראשו חייב בקשר אחד והסמ"ג

העתיקו. והיינו דהר"ן לפי פירושו בתי' הש"ס שקשרן מוכח דאפילו בכהאי גוונא אינו חייב משום קושר:

ו

ובאמת לא אבין לדעת הרא"ם והסמ"ג [השלטי גבורים הבין דמה שכתב הסמ"ג דיש קשרים שמתקיימין בקשר אחד הם דברי עצמו. והרא"ם פליג אסמ"ג וגרם לו זה מחמת שלא ראה ספר היראים עצמו] שמפרשים תירוץ הש"ס שקשרן דקשר קשר אחד שאינו מתקיים. אם כן גם התפירה לא תתקיים לאחר שיותר הקשר. דעל כורחך אין התפירות גורמים שלא יתפרק הקשר. דאם כן הדרא קושיא לדוכתא. ואם כן למה חייב משום תופר:

ז

ואולי יש לומר דתופר שני תפירות ולא קשרן רואין כאילו הותרו התפירות כיון שסופו להתפרק. וכן כשקושר קשר אחד רואין כאלו הותר. אבל בתפר וקשר הוי תרי רואין וצריך עיון:

ח

ובעיקר קושיית הרא"ם דלחייב משום קושר. הי' נראה לי דודאי מתניתין מיירי שיש לו עדיין לתפור הרבה. ומכל מקום חייב בשני תפירות כדלקמן (דף ק"ג:) יכול עד שיארוג כל הבגד תלמוד לומר מאחת. ופרש"י שאין אדם אורג בגד ביום אחד ומתחיל ועושה כדי קיום שלא יהי' הבגד נסתר מאליו ועל כן פריך והא לא קיימי הכי. פירוש ואין זה כדי קיום. ומשני שקשרן. ומכל מקום כשירצה לתפור כל הבגד יתיר הקשרים. ועל כן לא הוי קשר של קיימא ומשום הכי אין לחייבו משום קושר. ורק על התפירות חייב. אף לדעת המרדכי דתפירה גם כן בעינן של קיימא. שהרי התפירות לא יפרדו שתיכף אחר התרת הקשרים יתפור הבגד ואין התפירות סופן להתפרק:

ט

מיהו יש לומר דמה שהתפירות הם דבר המתקיים אינו של קיימא. דבעת יתיר הקשר לא יהי' התפירות דבר המתקיים. ואף שאחר כך ישוב לתפור ויהי' דבר המתקיים. מכל מקום מלאכתו של עכשיו אינו של קיימא. וכעין זה כתבו התוס' בעירובין (דף צ"ז.) לדעת ר' אלי' דצריך לקשור תפילין בכל יום לא הוי קשר של קיימא אף שיחזור ויקשור אחר התרה. ואם כן אכתי קשה כיון שהקשירה אינה של קיימא איך יתחייב על התפירה. הא מה שמתקיימת אינו של קיימא. ודוחק לומר כיון דגוף התפירות של קיימא חייב:

י

אך לאחר העיון נראה דלא קשה מידי. דהנה הא דבעינן קשר של קיימא ואם דעתו להתירו פטור ולכאורה מאי שנא מכל המלאכות דאם הוציא על מנת לחזור ולהכניס. או כותב על מנת למחוק חייב. ואין לומר דכשדעתו להתיר לא הוי קשר וחיבור כלל. שהרי קשר של תפילין הלכה למשה מסיני ולדעת ר' אלי' צריך להתיר ולקשור בכל יום ואם כן לא הוי קשר של קיימא. ומכל מקום הוה קשר לענין מצות תפילין. מיהו יש לומר לדעת הר"ן והרא"ש פרק קמא דסוכה דביטול לשבעה סגי. והוא הדין בתפילין ליום אחד דכל יומא מצוה באפי' נפשי'. מיהו מעשים בכל יום שאדם שואל תפילין מחבירו ומתיר הקשר וקושרו לפי מידת ראשו וסופו להחזירו בו ביום ולהתירו כדי לחזור לקושרו כבתחילה. ואם כן לא הוי קשר של קיימא. ואפשר לומר לדעת רש"י דגם קשר של יד הוא הלכה למשה מסיני ושל יד הא לאו קשר של חיבור הוא כנ"ל. ונלמד דגם של ראש לאו משום חיבור הוא. ועל כן מהני אפילו אינו של קיימא. אבל קשר של מלאכת שבת דמשום חיבור הוא. לא חשוב חיבור אלא אם כן הוי של קיימא:

יא

איברא גם הא לא חברא. שהרי כלאי בגדים דלא הוי כלאים אלא אם כן חיברן [ובמשנה יוד פרק ט' דכלאים תכיפה אחת אינה חיבור] ואף על פי כן חגורה שראשה אחד צמר וראשה אחד פשתן ואמצעה של עור אסור לחגור בה משום שקושר שני הראשים והוי כלאים. ואף שאינו של קיימא כלל הוי חיבור. ואין לומר משום דבמשכן הי' קשר של קיימא. דהא אשכחן נמי במשכן שהי' שלא של קיימא כיתדות אוהלים דמפורש בגמרא דקושר על מנת להתיר הוא:

יב

על כן נראה על פי מה דאמרינן פרק במה טומנין מ"ח:

שלל של כובסין חיבור לטומאה עד שיתחיל להתיר. ורמינהו מקל שעשאה יד לקורדום חיבור לטומאה בשעת מלאכה בשעת מלאכה אין שלא בשעת מלאכה לא. ומשני התם שלא בשעת מלאכה עשוי לזורקו בין העצים הכא שלא בשעת מלאכה נמי ניחא לי' דאי מטנפי הדר מחוור להו. ובהא דעד שיתחיל להתיר פרש"י דמעשה מוציא מיד מעשה. וצריך להבין דבחישב להתירן נסגי. דלא שייך אין מחשבה מוציא מידי מעשה דאף מתחילה הי' דעתו להתירן לאחר זמן. וצריך לומר דחיישינן שמא הי' דעתו תחילה שיהי' עוד מחוברים איזה זמן [ועיין בישׁ"ש בבא קמא פרק ראשון מדיני ברירה דאף בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה אין ברירה] ומכל מקום (מהא דמשני הכא שלא בשעת מלאכה

נמי ניחא לי' וכו'] מוכח דלא הוי חיבור אלא כל זמן שרצונו שיהי' מחוברים. ובפרק טי"ת דכלאים נשנה ביחד טומאה וכלאים ושבת. משמע דכשאינו חיבור לטומאה גם לכלאים ושבת אינו חיבור וע"כ כיון שבשבת אינו חייב אלא כשמלאכתו מתקיימת. על כן כשאינו קשר של קיימא אין מלאכתו מתקיימת. דכבר ביארנו דמלאכת הקשירה הוא החיבור והרי אין החיבור מתקיים. שהרי אין דעתו שיהי' מחובר רק לזמן וכשיעבור הזמן שבודאי לא הי' רצונו שיהי' מחובר לא יהי' חיבור. ואם כן אין החיבור מתקיים. ועל כן אף שלכלאים חייב אפילו אינו קשר של קיימא. היינו משום דלכלאים חשיב חיבור אפילו אינו מתקיים. וכמו שכתב הטורי זהב סימן ש'. אבל לשבת דבעינן מלאכתו מתקיימת וכשאינו של קיימא אין חיבורו מתקיים יג) ולפי מה שכתבתי דטעם קשר שאינו של קיימא משום דלא הוי דבר המתקיים. ניחא הא דחייב בתופר שני תפירות וקשרן לפי דרכינו דעל הקשירה פטור משום דאינו של קיימא. ומכל מקום חייב על התפירה אף דמה שמתקיים אינו של קיימא. דמכל מקום לא יתבטל הקיום מאליו. דאף בעת שיחפוץ להתיר הקשר יהי' חיבור. שהרי אין דעתו להתיר התפירות ויחשב מלאכתו מתקיימת גם כן כל זמן שלא יתיר בפועל. ושפיר חשיב מלאכתו מתקיימת כיון שלא יתבטל מאליו ודו"ק:

יד

ובמה שכתבתי ניחא לי פרש"י בכל הסוגיא דריש פרק אלו קשרים בתרתי דשי ותרתי איסרי. דאם לא יתיר אלא האחד לא יוכל להוציא אלא בדוחק. [וכן צריך לומר בתרתי אוני שאוזן אחד גדול ואחד קטן. ולהכניס אינו יכול בקטן אלא בדוחק ולהוציא אינו יכול בגדול אלא בדוחק]. ולכאורה למה צריך לזה תיפוק לי' דשום אחד אינו מבטל. ופעמים פותח זה ופעמים זה [דלמה ימצא קשר אחד חן בעיניו שיבטלנו ולא יפתחנו לעולם]:

טו

אך לפי מה שכתבתי יש לומר דקשיא לי' לרש"י דמכל מקום מלאכתו מתקיימת. דכל כמה שאינו מתיר אחד מהם אי אפשר לומר על אחד מהם דלא ניחא לי' בחיבורו. שהרי אפשר שיתיר האחר. ונהי דבפועל בודאי פעמים יפתח זה פעמים זה. מכל מקום כל זמן שלא פתח אחד מהם. כל אחד הוי חיבור מספק. ולא בטל חיבורו ממילא. על כן הוצרך לומר שאינו יכול להוציא באחד אלא בדוחק וניחא לי' שיהי' שניהם מותרים:

סימן קפא

א

כתב בספר יראים. תולדה דרבנן. כל קשר שלפעמים נמלך ומבטלו לעולם. אף על פי שתחלת עשייתו לא היתה על מנת להיות שם לעולם אסור דתנן יש לך קשרים שאין חייבים עליהם כקשר הגמלים וכקשר הספנים ומפרש בגמרא חיובא הוא דליכא אבל איסורא איכא ומפרשינן קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באסתדירא פי' רצועה שקושר בטבעת קבועה בחוטמו של גמל או בטבעת של ספינה פעמים נמלך ומניחה שם לעולם ופעמים מתירן ותניא התיר רצועות מנעל וסנדל פטור אבל אסור ומוקמינן לה במנעל וסנדל דרבנן פירוש של תלמידי חכמים שמתוך שאינם נאים אינן מקפידין בעצמם להדק קשר רצועותיהן אלא קושרין בריוח שיכולין להוציאו בעודן קשורין ופעמים נמלכין ומניחין אותן כך לעולם וקשר רצועות המכנסים כו' מותר לכתחילה לה שאין דעתו לבטלה שסופו להוציאו כשיוציאו המכנסים לכבס כו' אבל אם הוא של פשתן שמתכבס עם המכנסים אסור שפעמים נמלך ומבטלו להיות קשור לעולם. עד כאן דברי הרא"ם בס' היראים והן הן דברי המ"כ שהביא הבית יוסף בשם הכלבו:

ב

וראיתי בשלטי הגבורים שכתב בשם הרא"ם דכל קשר שהוא ספק אם יניחנו שם לעולם או יתירנו פטור אבל אסור. והנה הוא לא ראה אלא דברי המרדכי שהעתיק דברי הרא"ם בקיצור. אבל בספר יראים שהעתקנו מבואר דהא דפטור משום שתחילת עשייתו לא היתה על מנת להניח שם לעולם. ואפשר שכוונת הרא"ם שתחילת עשייתו להתירו בודאי. אבל בספק יש ראי' מירושלמי דחשיב קשר של קיימא להתחייב. דאיתא התם קשירה מה הי' במשכן שהי' קושרין הקלעים במיתרים ולא לשעה היתה אמר ר' יסה מכיון שהי' על פי הדיבור כמו שהוא לעולם. אמר ר' יוסה מכיון שהבטיחן הקב"ה שמכניסן לארץ כמי שהוא לשעה. והנה מבואר מדברי ר' יסה דכיון שהי' ספק אצלם אם יסעו מכאן חשיב קשר של קיימא [ואפילו ר' יוסה לא פליג אלא דכיון שהבטיחן להכניסן לארץ הרי ברור שיסעו מכאן] וכן משמע ברש"י שכתב בקשר בנינו שפטור אבל אסור שפעמים שמניח שבת או חודש. משמע משום ספק אסור והוא הדין דמשום ספק לעולם חייב:

ג

ואולם לאחר העיון יש ליישב דברי השלטי גבורים. ובאמת דברי ספר יראים קשים להבין שכתב שפעמים נמלך ומבטלה לעולם. משמע שמחשב בפירוש שלא להתירו עוד. וכשם שפעמים שמחשב אחר כך. כך אפשר שיחשב בשעת קשירה. ועוד עיקר דינו של הרא"ם דאף שמבטלו לאחר עשי' פטור. והתינח על קשירה כיון דבשעת קשירה לא הי' של קיימא. אבל בהתרה דבהא מיירי בסוגיא דמנעל דרבנן מה נפקא מינה אם מבטלו בשעת עשי' או אחר כך:

ד

ונראה לי על פי מה דקיימא לן בעלמא מעשה מוציא מיד מעשה. מחשבה אינה מוציאה מידי מעשה. ובטומאה אין מחשבה מוציאה אפילו מידי מחשבה. משום דמחשבה דטומאה כמעשה דמי. ובעלמא פלוגתא דר"י וריש לקיש אם אתי דיבור ומבטל דיבור וקיימא לן כר' יוחנן דאתי דיבור ומבטל דיבור. ומחשבה מוציאה מידי מחשבה. וכל זה מפורש בקידושין ריש פרק האומר. ובזה ניחא מה דפטור על התרה כשלא הי' תחילת עשי' לעולם. דכיון שהי' מחשבה לבד. תיכף שמחשב להתירו בטל מתורת קשר של קיימא. דמחשבה מוציא מידי מחשבה. ולא נוכל לחייבו על מעשה התרה. כיון דעל כורחך קדמה מחשבת התרה. ופשוט דלא שייך חיוב כלל על מה שחישב להתירו דלא תעשה כל מלאכה כתיב. לא מחשבה. ועיין רש"י גיטין (דף נ"ג) דמחשבה גרמא בעלמא הוא. ובשבת עשי' אסור גרמא שרי כדאיתא במכלתין (דף ק"כ:):

ה

ועל כן ניחא נמי דברי שלטי הגבורים דאפילו בשעת עשי' ספק הוא פטור. והוא על פי דברי התוס' חולין (דף י"ב:) דכל שאין מוכח כוונתו ממעשיו חשיב רק מחשבה ובחרש שוטה וקטן לא מהני עיין שם. והנה בטומאה אין נפקא מינה בגדול דמחשבה דטומאה כמעשה דמי כנ"ל. אך בנידון דידן שפיר חילק הרא"ם דדוקא בדבר שלעולם תחילת עשייתו לעולם הוא דחייב על התרתו. דמחשבתו להתירו אינו מוציא מידי מעשה. אבל בקשר שאין תחילת עשייתו לעולם לשם כך. אף שפעמים נמלך כו' ואפשר שבשעת עשי' כבר נמלך מכל מקום לא חשיב עשי' לשם כך. כיון דאין מוכח ממעשיו כדברי התוס' והוי מחשבה בעלמא ופטור על התרתו כנ"ל:

ו

וכן פטור על קשירתו. כיון דיכול להתיר הקשר במחשבה בעלמא דאז לא יחשב קשר לענין שבת כיון שלא יהי' של קיימא. והרי ר' מאיר אומר כל קשר שיכול להתירו באחד

מידיו אינו קשר. כל שכן במה שאין צריך אפילו אחד מידיו רק מחשבה בעלמא. ואפי' רבנן דפליגי. הוא בדבר שצריך על כל פנים מעשה. אבל בקשר שבמחשבה בעלמא נפקע. קלושה קשירה דידי' ואינו דומיא דמשכן. והרי מה שנעשה כלי במחשבה מותר לטלטלו בשבת אף קודם שחישב עליו כיון דמחוסר רק מחשבה. וכן לענין דם חטאת שניתז על הבגד. אף אם עכשיו אינו בגד וכלי. רק שראוי ליעשות כלי על ידי מחשבה טעון כיבוס כיון שאינו מחוסר מעשה. וחשיב כלי קצת מעכשיו. והכא נמי חשיב כהותר הקשר קצת מעכשיו. ועל כן ניחא דברי הש"ג בשם הרא"ם כיון דספק אם יניחנו כך או לא. הרי אפשר שדעתו בשעת קשירה להתירו. ואם כן אפילו חישב להיפוך פטור:

ז

ומעתה לא קשה מירושלמי דשם שאינו תלוי בדעתם ומעשיהם והי' מוכרחים להניחו עד שיאמר להם השי"ת לנסוע. ואם לא יצוה להם לנסוע יחנו לעולם. לא הי' מועיל מחשבתם לבטלו מתורת קשר. וכן אין ראי' מרש"י דלטעמי' שפירש פי' אחר בההוא דחולין חרש שוטה וקטן יש להם מעשה ואין להם מחשבה עיין שם שתוס' הנ"ל חולקים עם רש"י:

ח

ויצא לנו מזה לענין הלכה בקשר שאפשר יניחנו שבוע אחד ואפשר יתירנו בו ביום מותר לכתחילה. ורש"י לטעמי' כנ"ל. ואף שבספר יראים אוסר מדרבנן באפשר ישאר כך לעולם כיון שאינו אלא מדרבנן. ובשבוע אחד דאפילו בודאי אינו אסור אלא מדרבנן. מהיכי תיתי שנאסור באפשר דאפילו באפשר לעולם אינו אלא מדרבנן:

ט

וראיתי להטורי זהב שכתב כן בסימן שי"ז סק"ג במנעל דרבנן כיון שפעמים מתירין בחול אין איסור אף שרוב פעמים מניחין עד ליל שבת:

י

אך מה שכתב כן הטורי זהב לדעת רש"י. לפי עניות דעתי ליתא. ומה שהביא ראי' מפרש"י שבשעת הטיט מתירין אותם. לפי עניות דעתי אין ראי' כלל. דרש"י קאי לענין פטור מחטאת, דודאי מתרמי לפעמים טיט. ואם כן בודאי לא ישאר לעולם קשור:

יא

וראיתי להרב בשלחן ערוך בספק קשר עולם חייב חטאת ובספק ז' ימים מותר לכתחילה. לפי עניות דעתי זה זיכוי שטרא לבי תרי:

יב

ובהכי ניחא מה שרש"י לא פירש מנעל דרבנן שאין חולצין משבת לשבת. דאם כן יקשה קושיית הטורי זהב רבנן איך קושרין מנעליהן. דלדידי' לא שייך תי' הטורי זהב דלפעמים חולצין בחול דלרש"י אפילו בספק אסור:

יג

נחזור לדברי היראים לבאר טעם שאסרו חכמים באפשר שישאר לעולם. ונראה לי משום דשמא נתכוין לבטלו או אפילו בסתם כל זמן שלא נתכוין בפירוש להתירו חשיב של קיימא כדברי הירושלמי הנ"ל. אלא דמכל מקום אינו חייב כיון שאפשר להפקיע הקשר במחשבה לבד קל וחומר מיכול להתירו באחד מידיו כנ"ל. ומכל מקום מדרבנן אסור כמו ביכול להתירו באחד מידיו דקאמר ר' מאיר אין חייבין עליו ומכל מקום אסור וכן אסור להתירו אף שקודם התרה כבר חישב להתירו ולדעת בעל היראים כפי מה שביארנו אתי מחשבה ומוציאה מידי מחשבה שמתחילה. ואם כן לא הוי בשעת התרה של קיימא. מכל מקום אסור כיון דבשעת קשירה הי' של קיימא. וכן הוא לדעת כל הפוסקים בקשר העשוי לשבעה ימים אסור להתירו לסוף שבעה, אף דאז שוב אינו עומד לקיום שכבר עבר זמנו. מכל מקום כיון דחל שם קשר עליו לא בטל מיני' שם קשר במה שעומד להתפרד. ודוקא אם בתחילת קשירה לא חל עליו שם קשר כיון שעומד לחזור לכמות שהי' ועיין בתוס' נדה (דף כ"ב:) בדיבור המתחיל אם. ודוקא מן התורה אין איסור. דמן התורה לא חל [שם] עליו כיון שיכול להתירו במחשבה. אבל מדרבנן שחל שם קשר לא פקע בשעת התרה ודו"ק:

יד

מיהו לפי שהוכחנו לעיל בתשובה הקודמת משלל של כובסין. שלולי דניחא לי' בחיבורם דאי הדר מטנפי הדר מחוור להו הי' בטל חבורם. ואם כן הכא נמי כיון דלענין שבת מחשבה מוציאה והוי כהתחיל להתיר לענין טומאה דבטל חיבורו אף שמתחילה הי' חיבור. ואם כן יהי' מותר להתירו:

טו

מיהו כל זה ליתא רק לדעת הרמב"ם דמחלק בין כלאים לשבת, דבכלאים לא בעינן דבר המתקיים. אבל להר"ש והרא"ש דגם בכלאים וטומאה לא הוי חיבור באינו מתקיים. על כרחך מדהוי חיבור לטומאה בשעת מלאכה. לשבת נמי הוי חיבור המתקיים:

טז

ונראה דמכל מקום אסור כמו שנים שעשו מלאכה זה עוקר וזה מניח אפילו אחד עכו"ם כמו שכתבו התוס' (דף ג'.) דיבור המתחיל בבא וכן עקירה בערב שבת והנחה בשבת דחשיב כמו שנים שעשאו כמו שכתב רש"י (ג':) בדיבור המתחיל מבעוד יום והכא נמי המלאכה נעשית על ידי מחשבה להתיר דעשאו קשר שאינו של קיימא ומעשה התרה אחר כך. ומחשבה הוי גרמא כאלו עשאה אחר. מכל מקום מעשה שאחר כך אסור דגמר המלאכה בעצמו, שבמחשבה לבד לא נגמר המלאכה. דמכל מקום לא הותר ממש. אלא שנעשה קשר שאינו של קיימא. וגמר המלאכה עשה בידיו ודו"ק:

סימן קפב

תולדות קושר א) כתב הרמב"ם פרק יו"ד הלכה ח' הפותל חבלים וכו' הרי זה תולדות קושר והמפריד את הפתיל הרי זה תולדות מתיר. ובירושלמי שלפנינו ההן דעביד חבלים חייב משום טוה, ואם כן במתיר אין בו מלאכה, וכן משמע ביצה (דף ל"א:) פותחת שבכלים מתיר ומפקיע. פרש"י דיבור המתחיל אבל לא מפקיע החבל לסתור עבותו וגדילתו. והא כשמפקיע חייב משום מתיר. בשלמא מתיר ניחא דלאו קשר של קיימא הוא כמו שפרש"י. אבל מפקיע קשה. אלא ודאי כדעת הירושלמי דפותל רק משום טוה וכשמפריד הפתיל אין בו איסור של כלום. שוב מצאתי הקושיא על הרמב"ם מהא דביצה בספר מגן אבות [הג"ה. אך מצאתי בפי' הר"ח שנדפס מחדש שלא פי' מפקיע כפרש"י רק מפקיע החותמות עצמן. ובודאי הרמב"ם מפרש כפי' הר"ח ולק"מ. המגיה] מיהו אם אין פותל תולדה לקושר לא מצינו תולדה לקושר. ובירושלמי למה לא תני מושיט עמהון. שלכל המלאכות יש להן תולדה לזו אין לה תולדה. ואם אין תולדה לקושר למה נשנה באבות מלאכות וצריך עיון:

ב

בשלהי שבת שקושרין קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה ומפרש לה בטור באין עשוי להתירו תוך שבעה ימים דלדבר רשות פטור אבל אסור. והמגן אברהם מפרש לה לשיטת הרי"ף והרמב"ם במעשה אומן. ואינו מובן לי מה נשתנה שבות זה משאר שבותים שדוחה אפילו תקיעת שופר. כהא דתנן שופר של ראש השנה אין מפקחין עליו את הגל וכו' ולפירוש הטור יש ליישב קצת דהנה ביום הכיפורים הותרו כל העינוים חוץ מאכילה ושתי') לצורך שאר דברים ומשום שאין עיקר כוונתם לתענוג, הרי דאף דשאר עינוים ביום הכיפורים כשבות דמלאכה ונפקא לי' משבתון שבות. ופסיק רישי' הוא

ההנאה. מכל מקום כיון דאין עיקר כוונתו לכך הוא שבות קל מאד והותרו להקביל פני רבו ואפי' שומרי פירות עוברין במים עד צווארן. הכי נמי הקושר כדי למדוד ואין צריך לקשר רק לשעה זו. ואינו רוצה כלל שיתבטל לשבעה ימים. חשיב שאין עיקר כוונתו את השבות והותר לצורך מצוה. אך לדעת רמב"ם דמעשה אומן אפי' אינו של קיימא כלל אסור. צריך עיון למה הותר לצורך מצוה טפי משאר שבותים:

סימן קפג

לר' צבי יהודה נ"י. א) דבר מה שכתבתי במלאכת אופה בסק"ט אות י' בהא דחייב במתיך ובמסס וכו' אף שחוזר לקדמותו ובדבר שאינו מתקיים הא פטור בשבת כמו שכתב הרמב"ם והרב המגיד פרק ט'. ואמרתי ליישב משום דמצינו במשכן היתוך מתכת שאינו מתקיים. ועל זה הקשה ממה שראה כתביי ביד תלמידים בקושר דאינו חייב אלא בקשר של קיימא אין הטעם משום דלא חשיב חיבור דמאי שנא מתפילין וכלאים דחשיב חיבור אף שאינו של קייחא רק הטעם משום שאינו מתקיים [וכן ראה בספר לשון הזהב] ואף דהי' במשכן קשר שאינו של קיימא ביתידות אוהלים. לא ישיבני מכתבים כאלה ואולי נשתבשו או דקטנותא הם [עיין גיטין כ"ט: הא דאבא דקטנותא הוא] ובודאי הטעם משום דלא מבטיל לי'. לא חשוב קשר כהאי גוונא:

ב

ומתפילין אדרבה יש ראי' דהא כתב בהגהות מרדכי פרק קמא דחולין בהא דסבירא לי' לר' אלי' דצריך לקשור בכל יום ורבינו תם חולק מדאסר לקשור בשבת ואי צריך לקשור בכל יום הא לא הוי של קיימא. וכתב במרדכי שאין זה ראי' דאף דלאו של קיימא רחמנא קרי' קשר [וכהא דסוכה פרק ב' דאף דאהל שאינו עשוי ביד אדם אינו אהל. גבי השור חשיב אהל דרחמנא קרי' אהל כדכתיב ועצמות וגידין תסוככני]. והיינו מדכתיב וקשרתם. והלכה למשה מסיני קשר של תפילין. ולר' אלי' דצריך בכל יום ולא הוי של קיימא ואף על פי כן נקרא קשר גלי קרא דהא חשוב קשר אף שאינו של קיימא ואסור בשבת. אך מזה מוכח דטעם ההיתר בשבת משום דלא חשיב קשר כשאינו של קיימא ובתפילין גלי קרא דחשיב קשר. אבל אם הטעם משום שאינו מתקיים מה בכך דבתפילין הוי קשר. מכל מקום מותר בשבת משום שאינו מתקיים. ובכלאים גם כן לא ראיתי מפורש דאסור אפילו אינו של קיימא. אך אם תמצא לומר כן יש לומר דילפינן מיחדיו דכלאי בהמה דכתב הרא"ש דאין איסור אלא אם קשרן יחד. והא אינו קשרן באופן שיהי' קשורים זה בזה לעולם:

ג

ועיקר טעם דבר שאינו מתקיים באינו של קיימא פריכא הוא דדבר שאינו מתקיים בשבת פטור אבל אסור והא באינו של קיימא כלל מותר. ולדעת רי"ף ורמב"ם דאין חיוב אף בשל קיימא רק במעשה אומן יש ליישב דבאינו מעשה אומן דאין איסור אלא מדרבנן התירו באינו של קיימא לגמרי כיון דהוי תרתי לריעותא אך לשאר פוסקים דבשל קיימא אפילו אינו מעשה אומן חייב ומכל מקום באינו של קיימא כלל מותר לכתחילה אין טעם שאינו מתקיים מספיק. ועל כרחך דלא חשיב קשר כהאי גוונא:

ד

עוד ראי' ממה שכתב הרב המגיד פרק י' דאף דחבל הוי דבר קל ונפסק ממילא חשיב של קיימא. ואינו תלוי של קיימא אלא באיכות קשר וצורך קשר עיין שם. והיינו שאם עושה הקשר רפוי ניכר שדעתו להתירו ולא מבטל לי'. וכן אם צריך להתירו ואם הי' הטעם משום שאינו מתקיים. כל שכן שאם ניתק מאליו דאינו מתקיים. ואם כי רש"י שלהי שבת כתב דגם מינתק מאליו חשיב אינו של קיימא. אינו מוכח מדבריו דהטעם משום שאינו מתקיים אלא שגם כהאי גוונא לא חשיב קשר וחיבור. ועוד דעיקר הדין שלמד הרב המגיד מלשון המשנה מלאכתו מתקיימת בשבת אינו עולה לפרש"י והר"ן, ומאי טעמא פטור לדידהו קשר שאינו של קיימא ע"כ דלא חשיב קשר וחיבור כהאי גוונא:

ה

ראיתי להזכיר כאן מה שלמדתי מהגהות מרדכי דחולין דלדידן דלא קיימא לן כר' אלי' אינו יוצא בתפילין אלא בקשר של קיימא כמו בשבת דלא חשיב קשר אלא של קיימא. דלדידן אין לומר דרחמנא קרי' קשר אף אינו של קיימא דמנא לן הא דלדידן סתם קשרי תפילין של קיימא הם. והני דנסבי תפילין של אחרים ומשנין הקשר לפי מדת ראשם לאו שפיר עבדי דהבעלים ישנו אחר כך הקשר לפי מדת ראשם. נמצא ראשון לא הוי של קיימא ולא יצא ידי חובתו. ומצוה לפרסם הדבר:

סימן קפד

שנית להנ"ל. א) על מה שכתבתי בסימן הקדום דמוכח מהגהת מרדכי דבתפילין בעינן קשר של קיימא כתבת דבתוס' עירובין (דף צ"ז) משמע דלא בעינן. בהא דאוסר שם ר' יהודה להכניס תפילין חדשות. וכן הוא במשנה וקאמר שם דחדשות היינו שאין מקושרות ומשום דאסור לקשור בשבת. ומקשה וליענבינהו מיענב. אמר רב חסדא זאת אומרת עניבה פסולה בתפילין, אביי אמר ר' יהודה לטעמי' דאמר עניבה קשורה

מעלייתא הוא. ובתוס' דיבור המתחיל אמר רב חסדא תימה וכי לא ידע רב חסדא דלר' יהודה עניבה קשירה מעלייתא כדאמר אביי [ומה זאת אומרת כו' דמשמע דמוכח מהא דעניבה פסולה בתפילין. הא לאו ראי' הוא כדאמר אביי]. ויש לומר דניחא לי' למוקמי מתניתין דאוסרת בחדשות כרבנן דר' יהודה. אי נמי דקסבר אפילו לר' יהודה שריא עניבה דסתמא דעתו להתיר ולעשות קשר גמור בחול עד כאן לשונם. ואי בתפילין בעינן קשר של קיימא מאי מקשה וליענבינהו מיענב. וכי היכי דשרי לקשור כיון שדעתו כו' ולא הוי של קיימא מהאי טעמא יפסול לתפילין עד כאן דבריך:

ב

אמת אמרת לפי דברי המקשן. אך לר' חסדא דמשני עניבה פסולה בתפילין אפילו לר' יהודה אף דסבירא לי' עניבה קשירה מעלייתא הוא. ומה טעם יפסול לתפילין. ואין לומר דעניבה תולדה דקשירה ובשבת אתרבי תולדות אבל לתפילין דאין רבוי לתולדות עניבה לאו קשירה כעין דברי תוס' בכורות (דף כ"ה.). ליתא דתוס' כתבו שם בתולש לאו היינו גוזז לענין בכור מכל מקום לענין שבת יהי' תולדה לגוזז. אבל הכא לשון הש"ס עניבה קשירה מעלייתא ודאי היינו קושר ממש ואף לתפילין יוכשר. ולתי' ראשון דהקו' אליבא דרבנן ניחא תי' רב חסדא דכי היכי דבשבת עניבה לאו קשירה הכי נמי בתפילין פסול. אך לתי' הב' קשה. וצריך לומר דרב חסדא דאמר עניבה פסולה בתפילין נמי מהאי טעמא דמותר בשבת משום שדעתו להתיר ולא הוי של קיימא הכי נמי בתפילין פסול מהאי טעמא. והמקשן הוה סבירא לי' דוקא בשבת בעינן של קיימא דבעינן מלאכת מחשבת אזלינן בתר דעתו להתיר. ורב חסדא חידש שגם בתפילין בעינן של קיימא. ואביי דמשמע מדבריו דעניבה כשרה לתפילין. הא סבירא לי' דמתניתין כר' יהודה ולר' יהודה בשבת אסור דחשיב של קיימא. על כן כשר לתפילין:

ג

ודע דלתי' הב' בתוס' נראה דקושיית הש"ס לא הי' לתנא דמתניתין דמסתמא אתיא כרבנן. ולרבנן דעניבה לאו קשירה לא הוי קשר לתפילין. וכל הקושיא הי' לר' יהודה דסבירא לי' עניבה קשירה מעליא רק בשבת מותר משום שאינו של קיימא כנ"ל. ומשני רב חסדא דבתפילין נמי בעינן קשר של קיימא. ויש הוכחה לזה מתוס' דיבור המתחיל אביי זה לשונם וקצת נראה דהלכה כר' יהודה דעניבה קשירה היא מדמסיק אביי ר' יהודה לטעמי' ואתי מתניתין כר' יהודה, מיהו מדפריך סתמא דש"ס בפשטות וליענבי' מיענב משמע דאין הלכה כר' יהודה עד כאן לשונם. וקשה התינח לתי' ראשון בתוס' דיבור המתחיל אמר רב חסדא. אך לתי' הב' דאפילו לר' יהודה מקשה דשריא עניבה

משום דלא הוי של קיימא. ואין ראי' מדמקשה וליענבי' מיענב דאין הלכה כר' יהודה שוב ישאר ההוכחה קצת דהלכה כר' יהודה מדאביי בלי סתירה. אך לפי מה שכתבתי. לתירוץ הב' אין ראי' כלל מדאביי דהלכה כר"י מדמוקי מתניתין כר' יהודה. דלעולם לא מוקי מתניתין כר' יהודה וכרבנן אתיא. אך דלרבנן לא קשיא כלל וליענבי' מיענב כיון דסברי עניבה לאו קשירה ודאי פסול לתפילין וכל הקושיא מדר' יהודה. וכל הוכחת התוס' דהלכה כר' יהודה מדאביי לפי תי' ראשון דלרבנן מקשה. הנה המקשן סבירא לי' דאף דלשבת לאו קשר לתפילין הוי קשר. ואביי לא סתר סברא זו רק משני ר' יהודה היא. אם כן מוכח דהלכה כר' יהודה ועל זה שפיר השיבו התוס' דיש ראי' מדסתמא דגמרא מקשה וליענבינהו דאין הלכה כר' יהודה:

סימן קפה

עוד להנ"ל. א) אשר הוקשה לך במה שכתבתי דקשר שאינו של קיימא פסול לתפילין כשם שאינו חשיב קשר לשבת והוכחתי כן מדברי המרדכי. והוקשה לך דבריש המוציא תפילין לאביי עניבה כשרה לתפילין ולתי' ראשון של התוס' קאי לרבנן דעניבה לאו קשירה בשבת. הנה שאין מדמין תפילין לשבת. הדבר פשוט דלא קשה מידי. שהרי לרבנן דאמרי עניבה לאו קשירה קשה קשירה במשכן היכי הוה דאפשר בעניבה [כהאי גוונא פרש"י אהא דשוחט משום מה מחייב דבעורות אלים אפשר בחניקה] וצריך לומר דודאי הי' קושרים שיהי' חזק יותר. ועוד לפי מה שכתבו ז"ל דעניבה לאו מלאכת אומן. אפי' תוחב תחיבה אחת כדרכו ועליו עונב הגם שחשיב קשר מכל מקום מעשה אומן לא הוה כל שכן עניבה גמורה. ובמשכן כתיב מלאכת מחשבת פרש"י פרק קמא דביצה מלאכת אומנות אם כן הי' קושרין דוקא. ועל כן סבירא להו לחכמים להתיר עניבה. הגם דבתולדות שאר מלאכות לא בעינן שיהי' במשכן. מכל מקום אין זה כלל גמור. וסבירא להו לחכמים עניבה רחוק מאוד מקשירה ואפילו תולדה לא הוי. ועוד דכיון דאינו מעשה אומן כנ"ל ולא חשיב מלאכת מחשבת [כנ"ל רש"י פ"ק דביצה] על כן פטור וסבירא להו לחכמים להתיר גם לכתחילה כיון דלא משכחת בזה מלאכת מחשבת. אבל בתפילין שאין ענין למשכן. עניבה כשרה. אבל קשר שאינו של קיימא דהוה במשכן ביתידות אוהלים עיין שבת (דף ע"ד:) ואף על פי כן פטור. שפיר מוכיח המרדכי שגם לתפילין פסול:

ג

שוב ראיתי שבעצמך כן כתבת מחמת היש"ש. אך הוקשה לך דברי הרמב"ן במלחמות שיישב דברי הרי"ף שפירש הטעם שאסור בחדשות משום דחיישינן דלמא קמיע נינהו. ולא פירש משום שאינו יכול לקשור. דמצי מיענב להו. ואפילו תימא עניבה פסולה לתפילין יכול לקשור קשר שאינו של קיימא. הנה מפורש דקשר שאינו של קיימא כשר לתפילין עד כאן דבריך:

ג

הנה קיימא לן שבת לאו זמן תפילין וכל היתר הלבישה בשבת משום דהוה דרך מלבוש כמפורש בסוגיא. רק עניבה אי פסולה לתפילין לאו מלבוש היא כיון שגם בחול אינו לובש כך ומחוסר מעשה. אבל קשר שאינו של קיימא הואיל אי מבטל לי' כך מלבוש הוא גם מעכשיו חשיב מלבוש. כהאי גוונא כתבו תוס' לענין טלטול דבמה שאינו מחוסר רק מחשבה חשיב כלי לטלטול. וכן בזבחים (דף צ"ג:) דבגד לחיוב כיבוס במחוסר רק מחשבה חשיב מעכשיו בגד לחיוב כיבוס. והכא נמי חשיב מעכשיו דרך מלבוש דהרי בחול לובשן כך למצוה ובשבת הא לא מכוין למצוה. וכהאי גוונא גם בחול לאו אורחי' על כרחך דלענין דרך מלבוש לא אזלינן בתר מחשבתו:

ד

ומה דסיים רמב"ן דלר' יהודה לא מצי לקשור באינו של קיימא דלר' יהודה לא בעי של קיימא גמור. בדין שהי' יכול לומר דלר' יהודה דסבירא י' זמן תפילין כמפורש בסוגיא. אין היתר משום דרך מלבוש רק משום דמצוותו בכך ובאינו של קיימא דפסול לתפילין אסור. אך למה לן לעשות מחלוקת בחנם לומר דלר' יהודה אין היתר משום דרך מלבוש. ואין לומר נהי דחשיב מלבוש כיון שיהי' ראוי על ידי מחשבה מכל מקום הוא שלובשן בלא מחשבה לא חשיב דרך מלבוש ליתא כו':

סימן קפו

מלאכת מתיר. א) כתב הרא"ש דאינו חייב אלא במתיר על מנת לקשור כמו שהי' במשכן. ואינו חייב אלא במתיר קשר של קיימא על מנת לקשור קשר של קיימא. ויראה דאזיל בשיטת התוס' במכילתין (דף ע"ג:) בדיבור המתחיל וצריך לעצים דלא מקרי קוצר בעצים אלא בענין זה מידי דהוי אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב עד כאן לשונם. היינו דאם אינו על מנת לתפור לא מקרי מלאכה כלל ולאו משום מקלקל לבד אנו פוטרים אותו. וכן מטין דברי התוספות גיטין (דף י"ט.) בדיבור המתחיל מוחק הוא

שכתבו [בסקרא על גבי דיו] וחשיב לי' מוחק על מנת לכתוב. דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו ומקלקל לא הוי כו' עד כאן לשונם. משמע דהא דכתבו תחילה וחשיב לי' על מנת לכתוב. לאו לאפוקי ממקלקל כתבו כן. ועל כורחין דכשאינו על מנת לכתוב לא חשיב מלאכה כלל כי היכי דקורע כשאינו על מנת לתפור אינו מלאכה. והוא הדין במתיר שלא על מנת לקשור או על מנת לקשור קשר שאינו של קיימא כיון דלא הוי דומיא דמשכן פטור:

ב

אך לדעת רש"י (דף ל"א:) דהא דבעינן סותר על מנת לבנות. קורע על מנת לתפור. מוחק על מנת לכתוב. משום דאם לא כן מקלקל הוא יעוין שם היטב. אף דבמשכן הי' רק על מנת לבנות, מכל מקום אף בלא על מנת לבנות הוי מלאכה ופטור רק משום מקלקל. הכי נמי במתיר היכי דלאו מקלקל הוא או שמתיר על מנת לקשור קשר שאינו של קיימא דבהא ודאי לאו מקלקל הוא חייב:

ג

והנה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בתוספות חדשים על משניות הקשה על התוס' מקורע על מתו דחייב לר' יהודה. או קורע בחמתו למרמי אימתא דחייב לר' יהודה. דאף דאינו על מנת לתפור. אך אנהרינהו לעיינין בלבוש סימן ש"מ הביאו הטורי זהב שם דאותיות הכתובים בצד דפי הספרים או על גביהן. כשפותח יש חשש חטאת דמוחק האותיות והוא על מנת לכתוב דעומד לחזור ולסגור. הרי דאף דאין הפתיחה כדי לכתוב רק כדי ללמוד כיון שעומד לכתוב חשיב על מנת לכתוב. ואף שאין הכתיבה שני' טובה יותר מבתחילה [ולמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כתבו התוס' (דף צ"ד.) דצריך שיהי' על מנת לתקן יותר מאשר הי' בתחילה] חייב למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ואם כן לא קשה מידי מקורע על מתו ובחמתו. דמסתמא עומד לחזור ולתפור. וכן מטין דברי התוס' גיטין הנ"ל דלא בעי מוחק כדי לכתוב שכתבו דמסתמא עומד לכתוב. ולא כתבו דמסתמא כתב בסקרא כדי לכתוב עליו בדיו ולא קשה מידי:

ד

ויש לעיין ברש"י ביצה (דף ל"ד) בהא דפוצעין את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע וזה לשונו ואפילו נקרעת לא איכפת לן דאין זה קורע על מנת לתפור. וקשה מהא דאיתא בשבת (דף קמ"ט) בהא דמונה את אורחיו בפיו ולא מן הכתב גזירה שמא ימחוק. הא אינו על מנת לכתוב. ולשיטת התוספות יש לומר דמכל מקום איסור דרבנן איכא. וכמו שכתב הבית יוסף בקורע שלא על מנת לתפור דמכל מקום אסור מדרבנן.

והא דביצה דאין חוששין שמא תקרע הטעם משום דבר שאין מתכוין. אך לרש"י שכתב הטעם משום דאין זה על מנת לתפור דמספק אין חוששין כיון דאינו על מנת כן. אם כן למה נגזור בזה. אך רש"י לטעמי' דפטור שלא על מנת כו' משום מקלקל והתם צריך למחיקה ומתקן הוא:

ה

אך יש להבין שיטת רש"י הנ"ל דפטור שלא על מנת לתפור הוא רק משום מקלקל. ולשיטת רש"י בבא קמא סוף פרק המניח דמקלקל בשבת פוטר מממון משום קים לי' בדרבה מיני' כמו חייבי מיתות שוגגין. כיון דאם הי' צריך הי' חייב השתא נמי פוטר. וכן הוא בירושלמי פרק ב' הלכה ה' הביאו הרמב"ן שבת (דף ק"ו.) אם כן הא דכתובות (דף ל"א.) דזרק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור דעקירה צורך הנחה הוא. תיפוק לי'. דקריעת שיראין בעצמן הוא מלאכה. ואף דמקלקל הוא. מכל מקום יפטור כמו חייבי מיתות שוגגין:

ו

ונראה ליישב דדומה להא דשבת (דף ע"ג) האי מאן דשדא פיסתא לדיקלא ואתר תמרי פטור דאין דרך תלישה בכך ופרש"י אלא ביד או בכלי ולא על ידי זריקה. הכי נמי אין דרך קריעה על ידי זריקת חץ וכלאחר יד הוא ולא מיפטר משום קים לי' בדרבה מיני'. אף דפטור כלאחר יד גם כן משום דלא הוי מלאכת מחשבת כמו שכתבו החלקת מחוקק ובית שמואל ופר"ח באבן העזר סימן קכ"ד. מכל מקום כיון דאין הפטור משום הכוונה לא אמרינן קים לי' בדרבה מיני' ולא דמי למקלקל דשייך לומר הואיל אי הוה צריך הי' מחייב. וכן מוכח בכתובות שם (עמוד ב') דקאמר סלקא דעתא אין דרך הוצאה בכך יעוין שם. הרי דהיכי דהוא כלאחר יד לא אמרינן קים לי' בדרבה מיני' ולא קשה מידי:

ז

ועוד דבלאו הכי לא קשה מידי דדוקא בהדליק גדיש דעלה קאי רש"י וירושלמי] דמתקן אצל האפר ומלאכה הוא. רק שהוא אין צריך לאפר ומיפטר משום מלאכת מחשבת. אמרינן בי' קים לי' בדרבה מיני' כיון דהפטור רק משום מחשבתו דומה לחייבי מיתות שוגגין. אבל בקריעת שיראין דליכא תיקון של כלום לאו מלאכה היא כלל:

סימן קפז

מלאכת תופר. א) כתבו התוס' (דף ע"ג.) צריך עיון מאי שנא בכל הני בתופר ואורג וכותב וכו' דתני שיעורא טפי מאינך. ובספר מגן אבות תירץ דבר נחמד דאשמעינן בהני

דפחות משיעור אינו מלאכה כלל. ועיין רשב"ם בבא בתרא (דף נ"ה:) דחצי שיעור לא הוי מלאכת מחשבת, ובכל הני דמתניתין לא הוה מלאכה כלל. ונפקא מינה דבכל חצי שיעור אסור מן התורה כמו שכתב רש"י (דף ע"ד) ובהני דבפחות אינו מלאכה אפילו איסור ליכא:

ב

אמנם נראה דהתוס' לא הי' יכולין לתרץ כן לפי שיטתם בשבועות (דף כ"ח.) בשבועה שלא אוכל זו אם אוכל זו ואכל ראשונה שנשבע עלי' במזיד ואחר כך את התנאי בשוגג חייב קרבן. ואם כן הכותב אות אחת שחרית ואות אחת בין הערבים דפטרי רבנן בסוף פרק הבונה משום דיש ידיעה לחצי שיעור. הא אפילו הי' לו ידיעה בשעה שכתב אות ראשון חייב מחמת שגגה דאות שני לבד. דמחמת אות שני נעשה מלאכה למפרע. וכתיבת אות ראשון היתר גמור הי' אם לא יכתוב השני ודומה לשגג בתנאי:

ג

ואין לומר דבשעה שנודע לו שכתב אות ראשון הי' דעתו לכתוב גם אות שני באיסור. דהשתא שפיר חשיב ידיעה. שהרי חושב לכתוב גם אות שני ויהי' אות ראשון מלאכה. ולא דמי להזיד באיסור ושגג בתנאי דגם בשעת האיסור חשיב שוגג כיון שדעתו הי' אז שלא לאכול התנאי והי' סבר שהיתר הוא. אבל הכא נהי דבשעה שכתב אות ראשון שוגג הי'. מכל מקום הידיעה חולק השגגה. דבשעה שנודע לו חישב לכתוב גם אות שני ונסתלק שגגה ראשונה. דאם כן לא הוי שב מידיעתו. וגם מסתמא לא הי' דעתו שיגמור בשעה שנודע לו. דלאו ברשיעי עסקינן. אלא ודאי גם אות אחת הוי מלאכה אלא דהוי חצי שיעור:

ד

ואין לומר עוד דכיון דבשעה שכתב אות ראשון חושב לכתוב גם האות שני. ושגג שלא ידע שהוא שבת. ואחר כך כשנודע לו שהוא שבת, הרי נודע לו מה שהי' שכוח ממנו תחילה. ואף שגם עכשיו לא ידע שהוא איסור. שהרי חישב שלא יכתוב אות שני. מכל מקום כל מה שהי' שכוח תחילה נודע, ודומה לבעיא דר' זירא שבת (דף ע"א) קצר חצי גרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר חצי גרוגרת בשגגת מלאכות וזדון שבת חלוקים הם לחטאות ולא מיצטרפו. ופירשו התוס' פרק קמא דשבועות משום דנודע לו מה שהי' שכוח. דהתינח לר' זירא. אבל אביי ורבא דפליגי עלי' התם מאי איכא למימר:

ה

מיהו לפי מה שכתב בחידושי הר"ן שבת [המיוחס לריטב"א בטעות] ליישב שיטת רש"י ריש פרק כלל גדול שפירש ומים שבנתיים הויין ידיעה לחלק. שאי אפשר שלא שמע בנתיים שהיום שבת אלא שלא נזכר בנמלאכות. והקשו בתוס' מהא דקצר בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר בזדון שבת ושגגת מלאכות לאביי דאין חלוקין לחטאות. ותירץ הר"ן דשאני התם שאילו הי' יודע אז כמו עתה הי' עושה. שאם הי' אז מזיד בשבת ושוגג במלאכה הי' עושה. אבל בזה שיודע עתה השבת ושזה מלאכה ואם הי' יודע כן לא הי' עושה עד כאן דברי הר"ן:

ו

והכא נמי כיון דאות אחת אינו מלאכה כלל, אם כן אינו חייב אלא אם כן בשעה שכתב אות ראשון הי' דעתו לכתוב גם השני. כי היכי דלא מחייב בהוצאה אלא אם כן עוקר על מנת להניח. ואם כן כשנודע לו לאחר שכתב אות אחת ששבת הי' נהי שעכשיו אין דעתו לכתוב אות שני. מכל מקום אלו הי' יודע תחילה שהוא שבת לא הי' עושה מה שעשה. ואם פי' כותב לא הי' כותב על מנת לכתוב אות שני. וכלתה שגגה ראשונה שאם הי' יודע מה שיודע עתה לא הי' עושה מה שעשה, ואם הי' כותב שלא על מנת לכתוב אות שני באמת לא הי' איסור כלל אף שכתב אות שני לבסוף. וכל שכן לשיטת רש"י בשבועות (דף כ"ח.) דשגגה בשעת אכילת איסור בעינן דמעיקרא לא קשה מידי. אך התוס' לפי שיטתם בשבועות ולפי שיטתם ריש פרק כלל גדול שהשיגו על רש"י ולא סבירא להו כסברת הר"ן לא הי' יכולים לתרץ כן אך לשיטת רש"י שפיר נוכל לומר כן דבכל הני אפילו איסור חצי שיעור ליכא:

ז

ונראה לי הוכחה לזה מירושלמי סוף פרק הבונה טעמא דרבן גמליאל דאין ידיעה לחצי מלאכה ודכוותה אין זדון לחצי זית אכל חצי זית בזדון וחצי בשגגה מהו שיצטרפו. וקשה למה נדו מכתיבה דאיירי בי' רבן גמליאל לזית. אך להנ"ל דאות אחת לאו מלאכה כלל. ממילא אינו חייב בשתי אותיות אלא אם כן כתב אות ראשון על מנת לכתוב אות שני. דומיא דהוצאה דאינו חייב אלא בעוקר על מנת להניח. ואם כן אם כתב אות ראשון על מנת לכתוב אות שני בזדון לאו שב מידיעתו הוא ופשוט דפטור:

ח

ועיין בטורי זהב סימן ש"מ שחידש דכתב שתי חצאי אותיות בדף אחד ושתי חצאי אותיות בדף שני וכשיקרב הדפין יהי' שתי אותיות שלימות חשוב כותב שתי אותיות

וחייב. ודומה לכתב אות אחת בדף זה ואות שני בדף אחר דחייב משום דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי יעוין שם. ואי אות אחת מלאכה היא אלא דלא הוי תיקון גמור וכשאר חצי שיעור בשבת. אם כן אינו דומה להתם דהתם מהני מה שיכול לקרבם דהוי תיקון על ידי קירוב. אבל בשני חצאי אותיות הא לאו מלאכה הוא כלל. אלא ודאי גם אות לא הוי מלאכה כלל ואף על פי כן מהני מה שיכול לקרבם. הוא הדין בחצאי אותיות דמהני טעם זה ודו"ק:

סימן קפח

א

בש"ס (שם ע"ד:) התופר שתי תפירות והא לא קיימא. בשקשרן. ובשלהי כלאים התוכף תכיפה אחת אינו חיבור והשומטה בשבת פטור. עשה שני ראשי' לצד אחד חיבור והשומטה בשבת חייב. ודעת הר"ש והרא"ש שם דלענין כלאים נמי דוקא בשקשרן והטור בשם הרמב"ם דשני תכיפות חיבור אפי' לא קשרן וכתב הטורי זהב דרמב"ם סובר דוקא שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה. וכיון דלא קיימא הכי לאו מלאכת מחשבת הוא. אבל כלאים בכל גוונא אסור:

ב

ונראה לי דרמב"ם הי' לו הכרח לסברא זו. דהנה הרא"ם בספר יראים הקשה כיון שקשרן תיפוק לי' משום קושר דהוי גם כן אב מלאכה. ותירץ הרא"ם בשלא קשר אלא פעם אחת דבקושר אינו חייב אלא בשני קשרים זה על גב זה. ומסיים בספר יראים אבל במקום שמתקיים בקשר אחד כגון שקושר חבל אחד בראשו ואינו קושר שני ראשין זה לזה נראה דהוי קשר. והנה הרמב"ם בהלכות שבת פרק י' הלכה ט' מפרש שקשרן שקשר ראשי החוט מזה ומזה וכן הוא בירושלמי. משמע שעשה קשר מזה וקשר מזה. ובכהאי גוונא הא מתקיים אפילו בקשר אחד. ומכל מקום לא תקשי יתחייב משום קושר. דאף שמתקיים בקשר אחד. מכל מקום לאו מעשה אומן הוא, ורמב"ם לטעמי' דמעשה הדיוט בקשירה דשבת פטור:

ג

והנה לשיטת ר"ש והרא"ש דשתי תכיפות אינו חיבור לכלאים אלא אם כן קושרן קשה קשר לבד אפילו בתכיפה אחת הוי חיבור כדמוכח מכלאים בציצית. וצריך לומר דקשר לאו הוי חיבור אלא בשני קשרים זה על גב זה. כמו בשבת. וכן תירץ המגן אברהם

בהלכות ציצית. והטורי זהב ביורה דעה תירץ דקשר לא הוי חיבור אלא בקשר חוט פשתן בצמר. אבל תחב חוט משי בבגד צמר ובגד פשתן אינו חיבור אל הבגדים:

ד

ושני התירוצים לא יתכנו לרמב"ם. דלרמב"ם לא מהני בשקשרן בקשר אחד בשני ראשי החוט יחד כיון דלא קיימא. ולא מהני אלא בקשר ראשי החוט מזה ומזה דמתקיים בקשר אחד. ומכל מקום בשבת לא מחייב משום קושר דלא הוי מעשה אומן. והתינח בשבת. אבל בכלאים דאין נפקא מינה בין מעשה אומן למעשה הדיוט קשה דאפילו בתכיפה אחת חיבור. ואי קשר שני ראשי החוט יחד בקשר אחד לא מעלה ולא מוריד. כיון דהקשר מתנתק מאליו ולרא"ם על כורחין צריך לומר דמכל מקום מועיל שיתחייב משום תופר. אך הרמב"ם לא הוצרך לידחק. שהוא פירש שקשר ראשי החוט מזה ומזה דמתקיים. ומכל מקום לא מתחייב משום קושר דהוי מעשה הדיוט כנ"ל. אבל קשירת ראשי החוט יחד בקשר אחד אינו כלום]:

ה

גם אין לומר להרמב"ם כתירוץ הטורי זהב דלא הוי חיבור לשני הבגדים. דזה גם כן ליתא לרמב"ם לשיטתו פ"י מהלכות כלאים דחיבור על ידי דבר אחר הוי חיבור. ואם חיבר לבגד משי חוט צמר מצד זה וחוט פשתן מצד זה הוי חיבור כיון דהבגד משי הוי חיבור לחוט פשתן והוי חיבור לחוט צמר. חשובים החוט פשתן וחוט צמר גם כן מחוברים. הכא נמי כיון דהחוט הוי חיבור לבגד צמר והוי חיבור לבגד פשתים ממילא הויין הבגד צמר והבגד פשתן מחוברים. על כורחין הא דכלאים בלא קשירה איירי וכחילוק הטורי זהב:

ו

והרמב"ם בחילוק הזה גם כן לטעמי' בהלכות גירושין פרק ד' הלכה א' דכותב על גבי דבר שאינו מתקיים מהני בגט אף דבשבת אינו חייב אלא בכותב על גבי דבר המתקיים. שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. הכי נמי בתפירה שאינה מתקיימת דאף דפטור בשבת הוי חיבור לכלאים ודו"ק:

סימן קפט

מלאכת צד. בו נבאר מה המה הדברים שחייבים עליהם משום צידה גם נבאר באיזה אופן יקרא נצוד עד שחייב עליו משום צידה והצדו אחר כך פטור. או קרוי נצוד קצת. שיהי' אסור מדרבנן והצדו אחר כך חייב. או אינו קרוי נצוד כלל שאפילו איסור מדרבנן

אין בו. ופשיטא שהצדו אחר כך חייב. גם נבאר באיזה אופן חשיב צד בידים שחייב על צידתו. ובאיזה אופן חשיב רק גורם ופטור אבל אסור. ובאיזה אופן מותר לכתחילה:
ביאור הדברים שחייבים עליהם משום צידה. א) הצד דבר שמינו פרה ורבה אף שאין בו גידין ועצמות חייב משום צידה. [והני מילי שמינו ניצוד כמו שיתבאר לפנינו] כן איתא ריש פרק שמונה שרצים ועיין בחידושי הרמב"ן שם. והשורץ מן העפר ואין מינו פרה ורבה תלוי במחלוקת הרמב"ן עם הרמב"ם. דלדעת הרמב"ן פטור ומותר. לכן מותר לצוד הפרעוש ולהורגה. ולהרמב"ם ההורגה חייב. והצדה פטור [אבל אסור] משום שאין במינו ניצוד. דהשורץ מן העפר כמי שבא מזכר ונקבה. ודוקא הנולד מן העיפושים כגון תולעים שבאוכלים מותר להורגם:

ב

דגים דעת מהרש"ל ביש"ש פרק אין צדין דאין חייבין על צידתן משום צד. דלא הוה דומיא דמשכן. וחיוב צידתן משום שמבדילו מחיותו והוי קוצר. והקשו עליו מצד חלזון ופוצעו דפרק כלל גדול דאין חייב אפציעה משום דישה דאין דישה אלא בגידולי קרקע. ואם כן לדעת מהרש"ל אצידה נמי יפטור. דכל שכן דאין קצירה אלא בגידולי קרקע. מיהו הא יש ליישב דאשכחן במשכן צידת חלזון. דלמהרש"ל לא הי' בו מלאכת צידה רק קצירה ואם כן אשכחן קצירה שלא בגידולי קרקע במשכן:

ג

אך הרמב"ן והרשב"א כתבו להדיא דאין קצירה שלא בגידולי קרקע. וכן כתב הרמב"ם להדיא דחייב אצידת דגים משום צד. העתקתי דברי היש"ש כמו שהעתיקו המגן אברהם סימן תצ"ז. שוב עיינתי ביש"ש עצמו, וראיתי שלא כתב כלל דאינו חייב משום צד. רק כתב דאפילו צד מביבר קטן חייב משום קוצר. ואין הכי נמי דלמה דקיימא לן אין דישה אלא בגידולי קרקע אינו חייב משום קוצר. ומכל מקום איסור דרבנן יש בו. ואפילו ביום טוב אסור. ולא דמי ליוני הרדסיאות דמותר לצודן ביום טוב הואיל בשבת פטור. דשאני התם דאיסור צידה ביום טוב לצורך אוכל נפש משום דהוי דבר חדש לגמרי שלא בא ברשותו. על כן אסור צידה קצירה לצורך אוכל נפש. אבל בחשיב ניצוד מן התורה מערב יום טוב ולא הוי דבר חדש לגמרי מותר לצורך אוכל נפש. אבל בשאר מלאכה דרבנן כגון קצירה שלא בגידולי קרקע ודאי אסור ביום טוב ודו"ק:

ד

דין דבר שאין במינו ניצוד פלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע וקיימא לן כר' יהושע דפוטר. פרש"י ריש פרק שמונה שרצים דפטור שאר שקצים ורמשים שלא לצורך משום שאין

במינו ניצוד והוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ור' שמעון הוא. ובתוספות הקשו עליו דאין במינו ניצוד אפילו לצורך פטור. ובתוס' רי"ד גם כן דעתו כרש"י דפטור אין במינו ניצוד דוקא שלא לצורך. ובהא דחייב בשמונה שרצים פירשו התוס' דסחמייהו לצורך אבל בצד בפירוש שלא לצורך פטור. והתוס' רי"ד לפי שיטתו דאין במינו ניצוד אין פטורו אלא שלא לצורך. על כן פירש על כרחו דבמינו ניצוד אפילו שלא לצורך חייב ולא חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא אם כן אין צורך לכל העולם. כגון מוציא מת לקוברו אבל הצד דבר שבמינו ניצוד רק הוא אין צריך לו חשיב צריכה לגופה. ולשיטתו צריך לומר דנחש ועקרב חשיבי אין במינם ניצודים. ומכל מקום לרפואה חייב ואם שלא ישכנו פטור משום שאינה צריכה לגופה. שאם חשובים במינם ניצודים אפילו שלא לצורך הי' חייב:

ה

אך את זה ראיתי בתוספתא פרק י"ג דשבת ובירושלמי דפרקין הצד זבובים ויתושים ר' יהודה פוטר. ובגמרא מפורש דרבנן דפוטרים ביתושים משום שאין במינו ניצוד. הרי דר' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה פוטר באין במינו ניצוד. על כרחך דאין במינו ניצוד מילתא אחריתא הוא וכשיטת התוס'. וכן דעת הרמב"ם דדבר שאין במינו ניצוד פטור אף דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן דעת כל הפוסקים. וכן משמע בביצה (דף ל"ו:) בהא דפורסין מחצלת ובלבד שלא יתכוין לצוד. דמוקי לה כר' יהודה. ואימא ובלבד שלא יעשנה מצודה פשיטא מהו דתימא במינו ניצוד אסור שאין במינו ניצוד מותר קמשמע לן. והיינו דנהי דפטור. מכל מקום לכתחילה אסור. ואי טעמא דאין במינו ניצוד משום דאין צריך לגופה. אם כן לר' יהודה פשיטא דחייב. ומה קמשמע לן. אלא ודאי פטור אין במינו ניצוד מילתא אחריתא הוא:

ו

וצריך להתבונן בטעמא דמילתא. דאין לומר משום שאין דרך לצודן הוי מלאכה כלאחר יד ופטור. דאם כן פרעושין ויתושין שדרך לצודן כדי שלא יזיקו מאי טעמא יפטור למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. מאי שנא מהורג פרעוש דחייב למאן דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה אף שאין דרך להורגה לצורך גופה:

ז

ונראה לי דהיינו טעמא דדבר שאין במינו ניצוד פטור. דשניא מלאכת צידה משאר מלאכות. שיש בהן שינוי בדבר שנעשה בו המלאכה. ואפי' הוצאה מרשות לרשות נשתנה במה שהוא ברשות אחר. אבל צידה אין שום שינוי בגוף החי' רק אצל האדם

שנעשה ברשותו. ועל כן דבר שבמינו ניצוד לצורך גופו חשיב ברשותו שיש לו דבר מה. אבל דבר שאין במינו ניצוד משום שאין בהם תועלת כלל אין לו כלום אף לאחר שניצוד כגון הצד זבובים שאין בהם צורך. נמצא שלא חשיב ברשותו רק שמציל עצמו שלא יזיקו לו על כן הוא צדן. אבל לא נחשב שיש לו דבר מה. על כן לא חשיב מלאכה כלל. וכי סבירא לי' לר' יהודה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. היכי דהמלאכה הוי מלאכה אף בלא הצורך והצורך רק כי היכי דליהוי מלאכת מחשבת. הוי מלאכת מחשבת אף בצורך שאינו מגופה. אבל בצידה דבלא התועלת לא הוי מלאכה כלל אינו מועיל התועלת שלא יזיקו וכנ"ל ודו"ק. אבל בצד נחש שלא ישכנו מבואר בש"ס דלר' יהודה חייב. שהרי הנחש במינו ניצוד דיש בו תועלת בגופו. רק שהוא אינו צדו לגופו. ומכל מקום הוי מלאכה דחשיב שיש לו דבר מה דאי בעי משתמש בו לגופו או מוכרו למי שצריך לו לגופו על כן חייב לר' יהודה אף שכוונתו שלא ישכנו:

ח

והנה הרמב"ם פרק יוד מהלכות שבת הלכה כ"ה זה לשונו רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן אף על פי שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת. והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו עד כאן לשונו:

ט

והנה הרמב"ם פסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ואף על פי כן פסק הצד נחש שלא ישכנו פטור ומותר. ותמוה. וכתב הרב המגיד שם בהלכה י"ז משום שאינו צד כדרכו. וכמו שכתב הרמב"ם כיצד הוא עושה כופה עליו כלי כו'. והנה מלבד שטעם זה קלוש מאוד. עוד קשה דא"כ מה הוכיח הש"ס סוף פרק האורג דצד נחש שלא ישכנו פטור ומותר. מדתנן כופין קערה על העקרב שלא תשוך. הלא התם הוי כלאחר יד שלא כדרכו. אבל הצד כדרכו אימא שאסור:

י

והנה בהא דמבואר בהש"ס הצד נחש שלא ישכנו לר' יהודה חייב. וכן המפיס מורסא להוציא ליחה לר' יהודה חייב. דחה הרמב"ם מהלכתא וכמו שכתב הרב המגיד שם. רק בצד נחש וצריך להבין הסברא:

יא

והנראה לי בזה דהנה ריש שמונה שרצים. שמונה שרצים האמורים בתורה הצדן חייב ושאר שקצים ורמשים הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור. ובגמרא שלא לצורך פטור

מאן תנא ר"ש הוא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וקשה לי דהא פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון הוא בצורך שאינו מגופה אי חשיב צורך ומלאכת מחשבת או לא, כגון המוציא מת לר' יהודה כיון דהוי צורך להרחיק טומאה חייב. ועל כן מבואר בש"ס (דף צ"ד:) פלוגתא דר' נחמן ור' ששת עיין שם. ומכל מקום בעינן צורך מה. והכא תני שלא לצורך. ומה שייכות לפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון:

יב

אך התירוץ בזה על פי מה שכתב הר"ן דלהכי לא מפליג בשמונה שרצים בין לצורך לשלא לצורך. דשמונה שרצים אין דרכן להזיק וכל צידתן לצורך. אבל שאר שקצים לפעמים אדם צודן שלא לצורך כדי שלא יזיקו עד כאן. ומכל מקום מוכח דהאי שלא לצורך היינו שלא לצורך גופן, אבל מכל מקום צריך שלא יזיקו. דאם לא כן לפלוג נמי בשמונה שרצים. ושפיר תלי לה בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון:

יג

והנה ראוי לבאר המוציא חפץ בשבת שראוי לעשות בו צורך מה. רק שהוא אינו מוציאו לצורך כלל רק כמתעסק בעלמא אם חייב לר' שמעון:

יד

ולכאורה יש ראי' ממה שכתבו התוס' (דף ק"ו.) דהמוציא מרא לחפור בו בו מת פטור, ואי אמרת דכיון שהחפץ יש בו צורך אף שהוא אין צריך עכשיו לשום דבר חייב. למה יגרע מה שהוציאו לחפור לקבור מת גם כן. בשלמא מוציא מת אין ראוי לשום דבר. וכן יש להוכיח משאר שקצים במשנה שלא לצורך פטור. אף שביארנו דעל כורחין האי שלא לצורך היינו שלא יזיקו. מכל מקום אי שלא לצורך כלל חייב למה יגרע במה שמתכוין גם כן שלא יזיקו. ועל כורחין שלא לצורך כלל נמי פטור. ואף שבמינן נצודין לצורך גופן מכל מקום כיון שהוא אין צודן לצורך גופן פטור ומוכח ספק הנ"ל:

טו

אך לפי מה שכתבו בחידושי הר"ן שבת [הנדפס בשם חי' הריטב"א בטעות] בהא דמחייב ר' אבהו אליבא דר' שמעון מקלקל בחבורה אף דמלאכה שאינה צריכה לגופה אף בחבורה פטור לר' שמעון דכיון שצריך לדבר שאינו מגופו הרי נתבטל המלאכה לאותו צורך ונעשית טפילה לו ופטור עיין שם באריכות. לפי זה שפיר יש לומר דשלא לצורך כלל חייב כיון שראוי החפץ לעשות בו צרכיו מלאכת מחשבת. כשנתכוין לצורך שאינו מגופו מיגרע גרע כדברי הר"ן הנ"ל.) טז) ואחר כל הנ"ל יתבארו דברי הרמב"ם. דהנה בהא דסבירא לי' לר' שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה שמתבטל גוף המלאכה

לאותו צורך שאינו מגופו [וגרוע עוד ממקלקל]. לא מצינו שיפלוג ר' יהודה. רק שר' יהודה סובר שעל תיקון שאינו מגופו נמי חייב. ור' שמעון שפוטר על תיקון שאינו מגופו על כורחין סובר דאפילו במקום שמקלקל חייב. בצריך לתיקון שאינו מגופו גרע. כיון שמתבטל לאותו תיקון. ועל כן בצידה דבאין במינו ניצוד פטור דבאין תועלת בגוף הניצוד פטור אף לר' יהודה דלא הוי מלאכה. ממילא אפילו בדבר שבמינו ניצוד. כיון שכוונתו לצורכו שלא יזיקו הרי נתבטל אותו תועלת לצורך שלא יזיקו. והוי כצד דבר שאין במינו ניצוד שאין בו תועלת:

יז

ואפילו לדעת התוס' ורמב"ן דלית להו ההוא דהר"ן. וכשמחוייב מקלקל בלא צורך כלל. כל שכן באין צריך לגופה. היינו דכיון דחייב אף בלא צורך לא שייך טפילה. דדוקא כשבעי מלאכת מחשבת אז אזלינן בתר מחשבתו. אבל כשחייב אפילו אין צריך כלל. הוא הדין דאם צריך לדבר שאינו מגופו. אבל במלאכת צידה שאינה מלאכה. רק אם יש לו איזה תועלת מגופו שפיר בטל התועלת ההוא אל הכוונה שיש לו בה שחוץ לגופו. ועוד דבשלמא בשאין צריך כלל חייב. אין המעשה בעצמה מתבטלת אל דבר שאינו מעשה אלא צורך כגון שלא יזיקו. אבל בצידה דבעי תועלת וצורך. שפיר מתבטל ונטפל אל הצורך אחר שחוץ לגופו:

יח

ובזה ניחא ליישב מה שהקשה התוס' יום טוב על הרמב"ם בפי' המשניות שלא כתב דהא דשאר שקצים ורמשים שלא לצורך פטור לאו הילכתא ובהלכותיו כתב באמת דבין שמונה שרצים בין שאר שקצים ורמשים בין לצורך בין שלא לצורך חייב יט) ולי לא קשה מידי דעל כורחין מתניתין שלא לצורך במתכוין שלא יזיקו מדלא מפליג בשמונה שרצים כנ"ל בשם הר"ן. ובצד שלא יזיקו באמת פסק הרמב"ם דפטור דנחשים ועקרבים ורמשים שאין ממיתין אלא נושכין בכלל שאר שקצים ופוטר הרמב"ם בצד שלא יזיקו. אבל הרמב"ם בהלכותיו דכתב בין שלא לצורך אף אשמונה שרצים שאינם מזיקים. על כורחין הפירוש שלא לצורך כפשוטו שלא לצורך כלל. ובזה חייב באמת בין לר' שמעון ובין לר' יהודה ודו"ק:

שוב עיינתי ברמב"ם שכתב הטעם משום דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. וליתא לכל זה וצ"ע:

כ

כבר ביארנו דנחש ועקרב ושאר שקצים ורמשים חשובים במינם ניצודים ואין צריך לומר שמונה שרצים. רק צרעין ויתושים וזבובים חשובים אין במינם נצודים. חגבים והגזין דעת רש"י שחשובים במינם נצודים. והרמב"ם כתב שאין חשובים במינם נצודים. וצריך לומר שאף שראוים לאכילה אין אדם טורח לצודן. והרמב"ם לטעמי' שהסוחט משקין שיעורן כגרוגרת. אף דהמוציא שמן כדי לסוך אצבע קטנה של רגל קטן בן יומו. על כורחך משום שאין אדם טורח לסחוט פחות מכגרוגרת. ועיין בתוס' ריש פרק המוציא יין. ואפשר שאף החולקים מודים בהא דמשום שאין דרך לא הוי מלאכה כלל. מה שאין כן התם דעל כל פנים הוי מלאכת חצי שיעור ושוב חייב לגמרי כיון דאחר שסחט הוי כשיעור:

כא

ודבורים מפורש פרק משילין דאין במינם נצודים ונראה לי הטעם דאף שהם לצורך דבש, מכל מקום אין במינם ניצוד. שעל כורחו צריך להניחם לצאת בימות החמה על פני השדה למצוץ מזרעים. על כן אין דרך לצודן לצורך. והבית יוסף כתב שדבורים במינם ניצודין והכל תפסו עליו בזה:

כב

ותינוק נכרי שנפל לים לכאורה נראה פשוט דלא שייך באדם שום צידה. אלא שראיתי להתוס' במסכת מנחות (דף ס"ד.) בדיבור המתחיל להעלות דגים והעלה דגים ותינוק לא דמי להא דאמרינן הואיל ואי מקלעי לי' אורחים. והכא נמי הואיל ופטר לי' אתינוק פטור נמי אדגים עיין שם. משמע דפטורא דתינוק משום פקוח נפש. ויש לומר דשייך בי' צידה להשיבו אל אביו וצריך עיון. ובאדם גדול שהוא איש לעצמו. פשיטא דלא שייך בי' צידה דלמי צד אותו ואינו אלא מצילו ממיתה לבד:

סימן קצ

באיזה אופן יקרא ניצוד:

א

שבת (דף ק"ו.) ר' יהודה אומר הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב פרש"י דצפור אם הכניסו לבית פטור שיוצא לו דרך חלונות. וקשה דאם כן בבית שאין בו חלונות הצד צפור לתוכו חייב. ואם כן מה הקשה הש"ס שם והא בית דמקורה הוא ובין לר' יהודה ובין לרבנן צפור למגדל אין לבית לא. הא משכחת לה בביבר שאין בו חלונות, ואין לומר

דפשיטא לי' סתם ביבר יש בו חלונות. דאם כן מאי משני הכא בצפור דרור עסקינן. ובריית בעוף דעלמא וניצוד בבית וביבר מקורה, ואי ביש בו חלונות על כורחך אין ניצוד אף עוף דעלמא. וכן מפורש בפרק משילין דבאית בהו כווי אינם נצודין הדבורים. והוא הדין עוף דעלמא:

ב

ולפי דברי הב"ח סימן שט"ז ניחא שכתב דרש"י פירש רק אליבא דר' יהודה דסבירא לי' הצד צבי לחצר לגינה לביברין פטור אף שנוח לתופסו. דאפשר לו לברוח [פי' כיון שאין מקורה לפעמים בורח החי' על ידי שמסרך בכתלים] ממילא במקום שאין יכול לברוח אף שאין נוח לתופסו חייב. על כן הצד צפור לבית אף שאין נוח לתופסו חייב. על כן פרש"י ביש בו חלונות עד כאן דבריו. ועל כן ניחא קו' הש"ס דהא בריית דצדין חי' ועוף מוקי לה התם כרבנן. על כן צדין חי' מביבר שאינו מקורה. על כן פריך שפיר מעוף במקורה דעוף במקורה לרבנן אפילו אין בו חלונות אינו ניצוד:

ג

יש לעיין לפי מה שכתב הב"ח טעמא דר' יהודה בצבי לביבר דלא חשיב ניצוד משום דאפשר לברוח. אם כן אפילו בבית שיש בו חלונות נמי יכול לברוח הצבי דרך החלון. וצריך לומר דסתם בית אין בו חלון גדול פתוח שיוכל הצבי לצאת בו. א"כ אין חילוק בין עוף לחי' לר' יהודה והכל תלוי באם יש חלון או אינו מקורה שיכול לצאת מתוכו:

ד

המתבאר בסוגיא אליבא דרבנן דקיימא לן כוותייהו דחי' ניצודת בביבר קטן דמטי לי' בחד שחי'. ונראה לי דאפילו ארוכה הרבה אלא שקצרה וכן משמע להדיא בהרב המגיד פרק ב' מהלכות יום טוב הלכה ז' דמדמי סוכר אמת המים לביבר קטן וכתב דאפילו ארוכה הרבה. מיהו לדעת הראב"ד ודעמי' דדגים אינם ניצודים אפילו בביבר קטן ואמת המים קצר אפילו מביבר קטן. יש לומר ברחב קצת כשיעור ביבר קטן אם ארוכה הרבה לא חשיב ניצוד וצריך עיון:

ה

והיכי דלא מטי לי' בחד שחיא אפילו מקורה לא חשיב ניצוד. וראי' עוף דלעולם לא חשיב ניצוד רק במקורה. ואף על פי כן בעינן דמטי לי' בחד שחיא. ושוב מצאתי כן במגן אברהם סימן תצ"ז סק"ט ועוף אינו ניצוד אלא במקורה ואין בו חלונות ומטי לי' בחד שחיא. ואם הוא עוף קטן מאד שיוכל לצאת דרך חור קטן שבבית שאינו נראה חשיב

ניצוד, רק שיש חילוק בזה דלא מחייב אלא אם כן כוון לצודו דלא חשיב פסיק רישי' כיון שאפשר שיצא דרך החור. כן מתבאר מדברי התוס' פרק משילין:

ו

וצפור דרור אינו ניצוד אלא במגדל. ובכל זה נפקא מינה בין לענין הצד לתוכה או מתוכה. דבמקום שהוא ניצוד. הצד לתוכה חייב חטאת. והצד מתוכה מותר לכתחילה. כן מתבאר בסוגיא דמוקי הא דצדין חי' ועוף חי' מביבר קטן ועוף מביבר מקורה הגם דלפי פסק הרמ"א שחי' ועוף שברשותו מותר לצודן ביום טוב ובשבת אסור. אין ראי' ממה שמותר לצוד ביום טוב מביבר קטן דהוא הדין בשבת, מכל מקום כיון שמן התורה מותר ולא מצינו שאסור מדרבנן. מהיכי תיתי לאסור. שוב ראיתי להרב בשלחן ערוך סימן שט"ז שכתב דיעות בזה. ומכל מקום אני מסופק בצד עוף קטן מבית שיש בו חור קטן. כיון דלא הוה צידה ברורה כנ"ל דלא הוי פסיק רישי'. אפשר שהצד מתוכו חייב. וארי אפילו תופסו בידו אין זו צידה עד שיכניסנו לגרזקי שלו:

ז

[ובמקום שאינו ניצוד הצד מתוכו חייב והצד לתוכו פטור אבל אסור. וכן הוא במשנה רבן שמעון בן גמליאל אומר כו' זה הכלל מחוסר צידה פטור וכתבו הטור ושלחן ערוך דפטור אבל אסור. וזה בצד למקום שאין בו חלונות. אבל בעוף למקום שיש בו חלונות. לכאורה נראה שמותר לכתחילה דלאו מידי עביד שיכול לברוח. ודוקא במחוסר צידה דמיירי ר' שמעון בן גמליאל בביבר קטן הרי הועיל בצידתו שאינו יכול לברוח לגמרי ולאחר שיטרח בו ודאי יצדנו, רק משום שעדיין צריך לטרוח בו פטור ומכל מקום אסור. אבל ביש חלון שיכול לברוח נראה שמותר לכתחילה וראי' מההוא דפרק משילין ל"ו. דמוקי להא דפורסין מחצלת על הכוורת ובלבד שלא יתכוין לצוד באית בי' כוי ולא תימא לר' יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד אלא ובלבד שלא יעשנו מצודה. פרש"י שלא יכסה כל החלונות. משמע שאם אינו מכסה אפילו מתכוין מותר. דכיון דאית בי' חלונות לאו מידי הוא:

ח

ולאחר עיון אין זה מוכרח, ואדרבא יש ראי' משם להיפוך. דהנה קשה לשון הש"ס ולא תימא לר' יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד. דלמאי דמוקי לה באית בי' כוי אף לר' שמעון אי אפשר לומר ובלבד שלא יתכוין לצוד, על כן נראה על פי מה שכתבתי לעיל אות ב' בשם הב"ח בטעמא דר' יהודה דפוטר הצד צבי לחצר משום דאפשר לברוח. והיינו דאפשר באופן רחוק שיברחו למעלה מהכותל, על כן בעופות למקום דאית בי' כוי מותר

לכתחילה. אבל למה דקיימא לן הצד צבי לביבר שאינו מקורה חייב אף שאפשר באופן רחוק שיברחו. ע"כ בעוף למקום חלונות אין היתר לכתחילה רק באינו מתכוין שכיון שאפשר שיברחו לא הוה פסיק רישי'. [וכן נראין דברי הרב בשלחן ערוך דאף למקום חלונות אסור לכתחילה וצריך עיון לדינא]:

ט

אך נראה דביבר קטן הגם דלרבנן דקיימא לן כוותייהו חשיב ניצוד בו. מכל מקום לא חשיב פסיק רישי' כיון דאפשר באופן רחוק שיברחו כנ"ל בשם הב"ח. ומהאי טעמא לר' יהודה לא חשיב ניצוד כלל. מהיכי תיתי דנשוה פלוגתא רחוקה בין ר"י לרבנן. ומסברא אף לרבנן כיון דאפשר שיברחו לא הוי פסיק רישי'. דומיא דדבורים בכוורת שיש בו חורין. דאף דהוי צידה. מכל מקום לא הוה פסיק רישי'. ואם כן כיון דמוקי בש"ס להא דצדין חי' ועוף מביברין בביבר קטן שמותר לצוד מתוכו. מוכח ספק הנ"ל דהוא הדין צד עוף קטן מבית שיש בו חורין מותר:

י

ולאחר העיון נראה דיש לשדות נרגא בזה. דגם הצד מביבר קטן בשבת שיהי' פטור אינו מוכרח. דהנה לא מצאתי דין זה לא ברמב"ם ולא בטור ושלחן ערוך ולא בגמרא לענין שבת רק לענין יום טוב דצדין חי' ועוף מביברין. ולפי עניות דעתי אין ראי' כלל מיום טוב לשבת. דהנה הוקשה לראשונים ז"ל מאי טעמא אסרו צידה ביום טוב הא צורך אוכל נפש הוא. ותירץ בזה הרמב"ן ז"ל בספר המלחמות שלא הותר אלא הכשר המאכלים לאוכלן. כגון אפי' ובישול. אבל לצוד בעלי חיים שאינם ברשותו של אדם לא עיין שם:

יא

וביאור הדברים נראה לי על פי המבואר בפרק המביא (ל"ג.) דאין מוציאין אש מעצים ואבנים, ופירש בגמרא משום דקמוליד. הרי שלא הותר לצורך אוכל נפש לעשות דבר חדש. ועל כן צידה שמתחילה לא הי' ברשותו כלל. חדש הוא לו, וזה פירוש דברי הרמב"ן שלא הותר אלא הכשר מאכל שאף מתחילה יש לו מאכל ומכשירהו, מה שאין כן לצוד בעלי חיים שתחילה אין לו כלל ודו"ק [וכן קצירה שעוקר מגידולו חשיב כלא הי' לו כלל]:

יב

ועל כן בצד מביבר קטן כיון שאף בביבר חשיב ניצוד רק שאינה צידה גמורה. זה שפיר מותר ביום טוב לצורך אוכל נפש. כיון שאף מתחילה היא ברשותו ועושה שיהי' יותר ברשותו ואין זה חדש לו. ומה לי הכשר המאכל שיהי' טוב יותר מבתחילה. מה לי שיהי'

יותר ברשותו מבתחילה. ועל כן פשיטא לי' להש"ס שכל שחשיב ניצוד מותר לצודו לגמרי. אבל שיהי' פטור בשבת אין שום ראי'. והרי גם במלאכת בישול יש דיעות שאף לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שייך בו בישול כל זמן שלא נתבשל לגמרי. והוא הדין בצידה מביבר קטן כיון דלא חשיב צידה גמורה דלא הוה פסיק רישי' [ולר"י לא חשיב צידה כלל] יש לומר שהצדו לגמרי צידה גמורה חייב ודו"ק שוב ראיתי לרשב"א סוף האורג וזה לשונו כיון שלא כו' ואינו מוסיף עכשיו בצידתו למה יפתח ומה דהוה הוה. שמע מינה שתוספות צידה אסור. ומכל מקום הצד חי' ועוף [חוץ מצפור דרור] מבית וביבר מקורה שאין בהם חלונות כיון שניצודין גמורין פשוט שאין בהם חיוב צידה אחר כך:

יג

עוד יש דברים שהצדן פטור דחשובים נצודים ועומדים, והוא בשבת (דף ק"ו:) הצד צבי סומא וישן חייב חיגר זקן וחולה פטור. ומאי שנא הני עבידי לרבויי והני לא עבידי לרבויי. עוד שם דחגבים בשעת הטל הצדן פטור ופרש"י דעיניהם מתעוורות ונצודים ועומדים. עוד שם אלעזר בן מהבאי אומר אפילו בשעת השרב אם היו מקלחות ובאות פטור. ופרש"י הרבה ביחד שהם מזומנות ליקח. עוד בביצה ריש אין צדין הצד אווזין ותרנגולין ויוני הרדסיאות פטור ומפרש הטעם משום שבאין לכלובן לערב ולא עבידי לרבויי. פרש"י ונוח לתופשן שם וחשיבי נצודים. ואיתא שם בש"ס לחד תירוץ דדוקא אלו חשובים נצודים משום שמזונותם עליך, נראה לי הטעם משום שאין להם מזונות במקום אחר על כרחן יבאו לערב לכלובן. אבל באותם שיש להם מזונות במקום אחר אין כל כך ברור שיבאו לכלובן כנ"ל. עוד בפרק קמא דביצה דיוני שובך שאין מפריחין אין בהם משום צידה. ודעת הישׁ"ש דכל שאין מפריחין חוץ לתחום אין בהם משום צידה ועיין במגן אברהם סימן תצ"ז:

סימן קצא

באיזה אופן חשיב צד בידים:

א

פרק קמא דשבת (י"ז:) בית שמאי אומרים אין פורסין מצודות חי' ועוף אלא כדי שיצודו מבעוד יום. וכתבו התוס' אף על גב דבשבת נמי אם פירס מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצודו אם לאו. מכל מקום גזרו לפרוש מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פרישתו ילכוד והכי תניא בתוספתא הפורש מצודה לבהמה או

לעוף ונכנס לתוכה חייב עד כאן לשונם. ומפורש בדבריהם שאם אינו צד בשעת פריסתו אינו חייב חטאת כיון שאינו יודע אם יצוד:

ב

איברא דקשה לי מה שכתבו שאינו יודע אם יצוד שהרי שם בדיבור המתחיל אלא כדי שיצודו הקשו ואם תאמר מנא ידע אימת תבא החי', ויש לומר דבירושלמי מוקי לה בפורס בחורשין שמצויים שם חיותא וכן כתב הרשב"א ומסיים דמסתמא יכנסו לזמן מועט. ואם כן סמוך לחשיכה בחורשין אסור שאם יפרוס בשבת יודע שיצוד. דאם בזמן מועט מסתמא יכנסו. כל שכן שידוע שעל כל פנים יכנסו בכל השבת (ועיין בתוספות בבא קמא (דף ד') דבקרוב לודאי חשיב חציו וחייב בנזקין כל שכן בשבת דחייב אף היכי דחשוב גרמא בנזקין משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה בזורה ורוח מסייעתו]:

ג

ונראה לי דהנה קיימא לן היכי דגופין מחולקין חייב שתים בחולין (דף פ"ב.) שחטה ואחר כך שני בני'. ובקדושין (דף ע"ז:) בשני אלמנות. ובכריתות (דף ט"ו.) חמש נשים נדות. ואם כן הדבר ברור דהצד כמה חיות בשבת חייב על כל אחת ואחת. והנה היכי דחלוקין לחטאות לא מצטרפי כדר' פנחס פרק שבועות שתים (דף כ"ב.). והכא בכל אחת אין ברור שתיצוד רק שיש הרבה חיות ומסתמא תכנס אחת וממה נפשך תיצוד אחת. נמצא שאין חיוב בא אלא מחמת צירוף כולם יחד והם אינם מצטרפים. אבל אין לומר כיון שבכל אחת אין ברור אין כאן איסור צידה כלל אפילו בלא טעמא דגופים מחולקים. שהרי כתב הטורי זהב בדבורים דחשיב פסיק רישי' דעל כורחך תשאר אחת מהם אף דבכל אחת בפני עצמה אין ברור שתיצוד ויש לחלק דשם מהשתא הוי צידה באחת ממה נפשך. אבל הכא בשעת פריסה אין צידה כלל. רק בשעת כניסת החי' ניצודת אחת. ועל אותה אחת לא הי' ברור שתיצוד והאחרות הרי לא ניצודו כלל. מה שאין כן בדבורים דעכשיו כולם בכוורת והרי צידה על אחת ממה נפשך:

ד

ובני מוהר"ר שמואל נ"י הביא ראי' לדברי הטורי זהב מחגבים מקלחות ובאות דמותר לצוד שיש הרבה ביחד שמזומנות ליקח אף דכל אחת בפני עצמה אינה מזומנת ליקח. אולם משם יש ללמוד דאפילו בנידון דידן אמרינן ממה נפשך. שהרי התם אינו חייב על אותה שצד משום שמתחילה הי' מזומן ליקח אחת ממה נפשך. הכא נמי להיפוך יתחייב על אותה שצד משום שמכחו הי' ניצוד אחת ממה נפשך. ואי משום שהאחרים לא נצודו בההוא דמקלחות ובאות נמי:

ה

והנה לפי מה שכתבתי הא דאינו חייב חטאת הוא משום דגופים מחולקים אינם מצטרפים לחטאת. ניחא משמעות התוס' דאיסור יש אפילו אינה ניצוד בשעת פריסה. דלענין איסור שפיר אמרינן ממה נפשך. אם כן לענין איסור דאפי' אין במינו ניצוד אסור שפיר אמרינן ממה נפשך. ואם כן אפשר שאם אין ברור שיצוד כלל אף לכתחילה מותר. ועל כן מה שרצה המגן אברהם ללמוד מהתוס' דאסור להעמיד מצודה בשבת לצוד עכברים יש בו חלוקים הנ"ל:

ו

עוד יש לי ליישב דברי התוס' על פי דברי הש"ס ביצה ונתבאר לעיל סי' ק"צ אות י"ג דהצד אווזין ותרנגולין ויוני הרדסיאות פטור משום שבאים לכלובן לערב. ויש לדקדק הא כתב הרא"ש בהא דהמגיס חייב משום מבשל אף דבלאו הכי הי' מתבשל מכח הראשון [דאם לא כן הי' הראשון פטור ובריית תנא שניהם חייבים] מכל מקום חייב משום שמקרב בישולו דקירוב מלאכה מלאכה הוא. כמו קירוב עבודה דחייב עלי' משום זרות עיין שם. והכא נמי מה בכך שבאים לכלובן לערב. הלא מקרב צידתן ויתחייב. וצריך לומר דלא דמי לבישול שאף שהי' מתבשל מכח הראשון. מכל מקום עדיין אינה חשובה מבושלת עד שתתבשל. שהרי אם נזכר קודם שנתבשל פטור מחטאת דכל חייבי חטאות אינם חייבין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה כדאיתא ריש שבת בהדביק פת בתנור. ועל כן חייב המגיס על קירוב בישול. אבל הכא בצידה מילתא אחריתא היא דכיון שבאין לכלובן לערב. מעכשיו היא ניצודת. שמעכשיו היא ברשותו:

ז

מעתה הפורס מצודה באופן שיהי' ברור שהחי' תבא. מעכשיו חשובה נצודת וחייב תיכף אפילו נזכר קודם שתבא החי'. ואפילו פתח המצודה קודם שבאה החי' כבר נתחייב. ועל כן הקשו התוס' שפיר ואם תאמר הא אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד. דאין לומר שברור שתבא החי' והוא כעין חציו, דאם כן מעכשיו חשובה נצודת ואפילו תיצוד בשבת הוי ניצוד מבעוד יום ולא דמי לכל הני דמתניתין דאסרי בית שמאי כשהמלאכה נגמרת משתחשך. דהתם אם יעשה בשבת לא יתחייב אלא כשיגמר נמצא המלאכה נעשית בשבת ואסרי בית שמאי מדרבנן אפילו נעשה מבעוד יום, מה שאין כן הכא שלא נעשית בשבת כלום. וכן לר' יוסף משום שביתת כלים גם כן לא יאסור בצידה כיון שניצוד מבעוד יום ולא עביד הכלי בשבת כלום:

ח

ומכל מקום אין זה מוכרח. דיש לומר דוקא התם שכבר הי' בכלובן וכיון שסופו לחזור לא פקע צידתן. מה שאין כן הכא שמעולם לא הי' במצודה וצריך עיון:

סימן קצב

א

במשנה (דף ק"ו:) צבי שנכנס לבית ונעל בפניו חייב. ולאו דוקא נעל במנעול אלא הגיף את הדלת לבד חייב. זה ברור בסברא. וכן כתבו הרשב"א והר"ן דבהגפה לבד הוי ניצוד אף על גב דבכל מקום נעל היינו במנעול כדאיתא בירושלמי נעול הוי יחוד מוגף צריכא. וכן איתא בזבחים (דף נ"ה:) מוגף כנעול דמי. מבואר דנעילה לאו היינו הגפה. ואם כוונת המשנה על הגפה למה תני נעל. ונראה לי דבפני הצבי שאינו יכול לפתוח מיחשב הגפה נעולה כן נראה לי. ומבואר ברשב"א ור"ן דאם הדלת מוגף מותר לנועלה במנעול:

ב

שם במשנה נעלו שנים פטורין, נראה דאף דתני דין זה בהוצאה (בדף צ"ב) אצטריך לאשמועינן הכא. דהנה רש"י פירש לעיל בהוצאה החילוק בין זה יכול וזה יכול בין זה אינו יכול וזה אינו יכול דביכול לאו אורחי' למיעבדי' בשנים. ובודאי לאו אורחי' הי' במשכן כשהי' יכול אחד לעשותו שיעשו שנים. דאם לא כן מה יועיל דלאו אורחי'. הא תנן בהמצניע המוציא בין בימינו בין בשמאלו בין על כתיפו חייב שכן משא בני קהת עיין שם ברש"י. על כרחך דגם במשכן לא היו עושין בשנים כשהי' אפשר באחד. ומכל מקום אצטריך קרא לעיל לפוטרם משום שגוף המלאכה הי' במשכן. ולא דמי לזה עוקר וזה מניח דכתבו התוס' לעיל (דף ג') דהי' במשכן דאם לא כן לא הי' צריך קרא לפוטרו. דהתם כל אחד לא עשה אלא העקירה לבד או הנחה לבד. ועקירה לבדה לא היתה במשכן וכן הנחה מה שאין כן כששניהם עשו כל המלאכה. ומכל מקום הדבר ברור דזה יכול וזה יכול לא הי' במשכן. ואם כן אי אפשר ללמוד שום מלאכה מהוצאה. שהרי בהוצאה לא מיחייב אתולדה אלא כשהתולדה גם כן הי' במשכן כמו שכתבו התוס' לעיל (דף ב'.) דיבור המתחיל פשט ועל כן בהוצאה כיון שלא הי' במשכן פטור. מה שאין כן בשאר מלאכות דלא חיישינן אלא שהאב יהי' במשכן כמו שכתבו התוס' שם ויתחייב בזה יכול וזה יכול משום תולדה. אם כן אפילו בנעלו שנים יתחייב קמשמע לן דפטור וטעמא משום דאמעוט מקרא:

ג

עוד שם במשנה לא יכול אחד לנועלה ונעלו שנים חייבין. בהא קמשמע לן דלא תימא דדוקא בהוצאה חייב זה אינו יכול וזה אינו יכול משום דהי' במשכן שנים שנושאים את הארון כמו שכתבו התוס' (דף ג') מה שאין כן בצידה קמשמע לן דחייב. ומשום דבשאר מלאכות לא חיישינן שיהי' במשכן אלא האב או משום דגוף המלאכה הי' במשכן וכמו שכתבתי בדיבור הקודם:

ד

עוד שם במשנה ישב הראשון על הפתח ולא מלאהו וישב השני ומלאהו השני חייב. קמשמע לן בזה דלא תימא דהראשון נמי נחשב צד בישיבתו והוה לי' שנים שעשאו. ותמוה לי דהא קיימא לן זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב והא פשיטא דהשני חייב. והוה לי' למתני הראשון פטור. אבל השני שחייב אין רבותא כלל ואפילו ישבו שניהם יחד ואין באחד כדי למלאות הפתח לכאורה שניהם חייבין. ולמה לי' דתני בשהשני ישב אחרון שחייב השני. ואין לומר דלר' שמעון אצטריך. דאם כן סתם שאחר מחלוקת כר' שמעון והוה לי' למפסק כוותי' ועוד שהרמב"ם העתיק המשנה כצורתה אף שפסק כר"י דזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב. ואף דבתוספתא שנים שישבו על הפתח שניהם פטורין שאין ידוע איזהו קודם. ואי בשישבו בבת אחת חייבין. אם כן הוה לי' בכל אחד רוב לחיוב. וכהאי גוונא כתבו התוס' בסוכה ובעירובין במה שנחלקו אמוראי בפרוץ כעומד ובמחצה כרוב. אלא ודאי דביחד שניהם פטורין ע"כ פטור כל אחד אפי' מאשם תלוי כיון דרוב לפטור. הא לא קשיא דעל כורחך בתוספתא מיירי כשיש באחד כדי למלאות הפתח דתני סיפא ישבו זה ראשון וזה שני הראשון חייב:

ה

ונראה לי להוכיח מכאן דאף שאין באחד כדי למלאות וישבו כאחד שניהם פטורין אפי' לר"י כיון שפעולות מחולקין*). ודווקא בהוציאו או נעלו שניהם שמעשה אחד הוא הוצאה או הנעילה. מה שאין כן בזה שכל אחד מילא מקום אחר. וכהאי גוונא כתב הרשב"א בבא קמא (דף נ"ג:) דאף דהכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות בבת אחת פטורין. כשדחפוהו יחד לבור או לתוך האש כולן חייבין. דכחד חשבינן לי' והכא נמי ממש בנידון דידן:

ו

וראי' לזה מהא דכתב הרמב"ן פרק חזקת הבתים (דף נ"ג) וזה לשונו נעלו שנים וגדרו שנים אינה חזקה. בששניהם עשו גדר אחד. זה גדר חציו וזה גדר חציו ונמצא שלא

הועיל מעשה אחד בלא חבירו ולא קנה. וכן מוכיח בבבא מציעא גבי המגביה מציאה לחבירו עד כאן לשונו. ומשמע מדבריו דאם יש במעשה אחד כדי לגדור כולה קני. וכן כתב הראב"ד להדיא בשמעתא דהמגביה מציאה בהא דאמר תעשה זו כמו שמונחת על גבי קרקע. דכשמוגבה מכח אחד לבד קנו עיין שם. ולכאורה תמוה דהם סבירא להו לענין קנין דכשזה יכול וזה יכול חשוב מעשה לכל [אחד. וכשכל אחד הגביה חציו או נעל חציו ומוגבה או נעול מכח שניהם לא חשבינן להו עשו מעשה. ולענין שבת איפכא שמעינן:

ז

והנה הא דבשבת זה יכול וזה יכול פטור ולענין קנין מהני לא קשיא. דבשבת הטעם משום דלאו אורחי' בהכי והוה לי' כלאחר יד. מה שאין כן בקנין. ומכל מקום הא דעדיף מזה אינו יכול וזה אינו יכול קשה. ועוד דבזה אינו יכול וזה אינו יכול קשה משבת. ועל כורחין משום שפעולות מחולקים אפילו בשבת פטור דכל אחד רק פלגא דמעשה עביד. וכשזה יכול בשבת פטור כדמוכח בתוספתא הנ"ל דמיירי ביש באחד כדי למלאות ואף על פי כן פטור משום דלאו אורחי' בהכי, ובקנין מהני. ובפעולה אחת נראה דמהני בקנין בין בזה יכול וזה יכול בין בזה אינו יכול וזה אינו יכול ודו"ק:

ח

מיהו צריך עיון מד' טליות תחת רגלי המטה דמייתי לעיל בהמצניע דלתנא קמא טמאין כמו זה אינו יכול וזה אינו יכול. והא כל בגד מגבהת הזב במקום אחר. וכמו מגביה דבבא מציעא שכל אחד מגביה הטלית מצד אחר. וצריך עיון כעת:

ט

עוד שם במשנה ישב הראשון על הפתח ומלאהו ובא השני וישב בצידו אף על פי שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה לנועל ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו. ויש בנועל ביתו שלשה פירושים. פירש הא' שהי' הבית מגופה ונעל במנעל אף שהוסיף שמירה פטור. פי' הב' שהי' הצבי קשור ונעל הדלת אף שאחר כך ניתר הקשר אין מחייבין אותו לפתוח הדלת. ולפירושים אלו לאו דוקא לשמור הבית. אלא אפילו לשמור הצבי. פי' הג' שלא ידע שיש שם צבי ואחר שנעל ביתו לשומרו נודע לו שיש שם צבי פטור מפני שקדמה צידה למחשבה ושוב אין מחייבין אותו לפתוח הצבי דמה דהוה, הוה. ולפי פירוש זה מדוקדק לשון המשנה לשומרו ורש"י פי' כשני פירושים ראשונים שפירש ונמצא צבי שהוא "ניצוד כבר". אולם כפירוש הג' מפורש בתוספתא:

ו

ובתוס' הקשו על הא דתני הא למה זה דומה לנועל ביתו כו' ואם תאמר מאי אולמא דהך מהך. ותמוה לי על קושייתם דהנה בגמרא אמר ר' חייא בר אשי אמר רב נכנסה לו צפור תחת כנפיו יושב ומשמרה עד שתחשך. מתיב ר' נחמן בר יצחק ישב הראשון ומלאהו כו' והשני פטור. מאי לאו פטור אבל אסור. לא פטור ומותר. הכי נמי מסתברא מדתני סיפא למה זה דומה לנועל ביתו לשומרו כו' מכלל דפטור ומותר. ונראה לי דהכי פירושו. דר' נחמן בר יצחק הוכיח ממתניתין דפטור אבל אסור דאסור לשמור הצבי. ואינו מובן דשמא האיסור ישיבת השני שהוא תוספות שמירה לצבי אם יעמיד הראשון. ומאי ראי' לנכנס הצפור מעצמו וננעל בפניו מאליו. שלא עשה שום מעשה. שיהי' השמירה בשב ואל תעשה אסור ועוד דמתניתין עשה תוספות שמירה אבל בצפור נשאר כמקודם. וצריך לומר דהא פשיטא להש"ס שישיבת השני בעוד שיושב הראשון אין שום איסור כיון שניצוד מכח הראשון. אינו אלא כשומר חפצים. רק האיסור שמירת הצבי לאחר שעמד הראשון דלולא שמירת השני אז הי' נפסק צידת הצבי על כן אסור. ומזה הביא ראי' לישב תחת כנפיו שאסור לשומרו. שהרי מכח שמירתו מתקיימת צידת הצפור, ועל כן הביא התרצן ראי' כיון שמדמה תנא דמתני' לנועל ביתו לשומרו כו' ובזה פשיטא שאין שום איסור אח"כ לאחר שהותר הקשר או לאחר שנודע לו. שהרי הצבי נשמר מאליו בבית שלא מחמתו כלל. ואין לומר שיאסור נעילת הבית בעוד הצבי קשור. דהא פשיטא גם להמקשן דאין שום איסור תוספות שמירה. דאם לא כן לא הי' מקשה כלום לרב כנ"ל ודו"ק. מעתה לא קשה מידי קושיית התוס' דתנא דמתני' חידש בדמיון זה דאין איסור מה שמתקיימת צידת הצבי מחמתו כמו בנועל כו' דהא פשיטא שאין איסור אחר כך. שהרי הצבי נשמר אחר כך מאליו. וזה ראיית הגמרא עצמה דפי' דמתניתין פטור ומותר. ודברי התוס' צריכין לי עיון:

סימן קצג

א

ראוי לבאר אם ההיתר שישב השני לאחר שעמד הראשון משום שאין עושה מעשה כלום רק יושב במקומו. או משום דלא הוי צידה שכבר ניצוד ופועל בישיבתו רק שלא יצא מצידתו:

ב

ונראה דלרב דאמר בפרק השוכר את הפועלים דיושב ומשמר כעושה מעשה על כורחין ההיתר משום דמקיים הצידה לא חשיב צד רק עושה מעשה שמירה. לא מעשה צידה. אך למה דקיימא לן כשמואל שפיר יש לומר דמקיים הצידה במעשה הוי כצד. וההיתר משום שלא עשה מעשה. וכמו שכתב הרמב"ם בטעם המשמר דלא הוי כעושה מעשה שאין עושה מעשה באבריו. ובזה יובן דמיון מנועל ביתו דכמו בנועל ביתו אין עושה כלום והצבי נשמר מאליו. כמו כן ישיבת השני לא חשיב מעשיו. אבל לרב דאמר משמר כעושה מעשה. וההיתר משום דמקיים הצידה לא חשיב כצד. אם כן לא יתכן הדמיון מנועל ביתו. דמה שהוא פשוט בנועל ביתו להתיר הוא משום שאין עושה כלום. וטעם זה באמת לא שייך ביושב ומשמר. ואפשר שזה כוונת קושיית התוס' ודו"ק:

ג

ונראה דאפילו לשמואל יש להוכיח דמקיים הצידה לא חשיב כצד. דאם לא כן לבית שמאי דאית להו שביתת כלים אפילו לא עביד מעשה. הא דתנן אין פורסין מצודת חי' ועוף אלא כדי שיצודו מבעוד יום. מה מהני אם החי' עומדת במצודתה בשבת. והרי מכח המצודה מתקיימת הצידה. ולדעת התוס' (דף י"ח ע"א) בדיבור המתחיל ולימא בטעינת קורה דמותר משום דאתי ממילא טפי מכל הני דמתניתין אין ראי':

ד

שוב ראיתי שדבר זה סוגיא ערוכה ריש במה טומנין זה תוארה. רבה ור' זירא אקלעו לדבי ריש גלותא. חזיוה להוא עבדא דאנח כוזא אפומא דקומקמא. נזהי' רבה. אמר ליה ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם אמר לו התם אוקומי מוקים הכא אולודי מוליד. הרי דמקיים החימום לא הוי כמחמם:

ה

וסוגיא זו הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא. דהנה קשה טובא שכבר ביארו התוס' ושאר פוסקים דעובדא הוה שנתן הכוזא במקום שיוכל להתחמם כדי שתהא יד סולדת בו. אך הוא לא הניחה עד כדי שתהי' יד סולדת בו רק להפשיר. ואסר לי' רבה דילמא משתלי. אך קשה דאם כן גם לר' זירא דלא הוה סבירא לי' הגזירה דילמא משתלי קשה ממיחם על גבי מיחם שמותר לשהותו כל מה שירצה. ועל כורחין לר' זירא נמי החילוק בין אולודי מוליד לאוקומי מוקים:

ו

ונראה דרבה דחייש דילמא אשתלי סבירא לי' שהאיסור בישול הוא בשעה שמניחה על גבי האש, שאם מתבשל אחר כך עושה האיסור למפרע. וכמו שכתב הנמוקי יוסף באשו משום חציו דמעיקרא אתעביד מעשה. על כן הוה לי' ספיקא דאורייתא דילמא משתלי והנחה באיסור. על כן אסור להניחה, אבל אם הי' האיסור אחר כך בשעה שמתבשלת הי' מותר להניחה. דעכשיו אינו עושה איסור ואחר כך יזהר בעצמו שלא יבא לידי איסור ועוד דכל באיסורא מזדהר. ור' זירא הקשה על זה ממה שמותר להניח מיחם על גבי מיחם אף שמשמר חומו. והטעם בזה דאף אם יעמוד המיחם על גבי מיחם זמן רב, ואחר כך ינטל מעל גבי מיחם. לא יתקרר רק באיזה זמן, על כן אף דהוה סבירא לי' לר' זירא דאוקומי מוקים אסור מותר להניח מיחם על גבי מיחם. דבכל רגע אינו מתחמם מהתחתון. שאף אם ינטל יעמוד בחומו זמן מה מעצמו, ואף לאחר שעה שאף אם הי' עומד שעה על גבי קרקע הי' מתקרר. מכל מקום כבר הוחם תחילה. ואף עכשיו אין המיחם פועל בו שלא יתקרר. ודומה למה שכתב הרשב"א נדרים במה שמותר לזון בהמתו טמאה דאי לא זיין לה זימנא חדא לא מייתא, ואף דאי לא זיין לה כלל מתה, כל שעתא ושעתא לאו הנאה הוא. והכא נמי דכוותה דכל שעתא ושעתא אין התחתון מחממה, דאף תנטל שעתא חדא לא תתקרר ואף דבצירוף כל העמידות מחמם לה אך כל זה אם נאמר שאין האיסור בשעה שמעמידה על גבי האש רק אחר כך במה שמתחמם מכחו. אבל לרבה דסבירא לי' על כורחין שהאיסור בשעה שמעמידה על גבי האש. והרי מכח העמדה זו נשארת בחומה לאחר שעה או שתים ויאסור. ושני לי' רבה דאוקומי מוקים לאו איסור הוא כלל:

ז

ובזה מיושב קו' התוס' דבהאי ברייתא דתני מניחין מיחם על גבי מיחם תני ולא בשביל שיחמו אלא שיהיו משומרים. על כורחין החילוק בין אולודי בין אוקומי. ומאי סלקא דעתא דר' זירא. ולפי מה שכתבתי ניחא דר' זירא הוה סבר שההיתר משום דבכל שעתא לא מחמם לי' כנ"ל. מה שאין כן בשביל שיחמו הרי עושה האיסור בשעה שמתחמם ודו"ק:

ח

ויכולני לומר דרבה דמחלק בין אולודי לאוקומי. מרב למדה דכל מילי כרב עביד. ורב דסבירא לי' משמר כעושה מעשה. על כורחין ההיתר בישיבת השני משום שמקיים הצידה אינו כצד. על כן סבירא לי' דאוקומי מותר ולאו כאולודי, ור' זירא הוה סבירא

לי' כשמואל דמשמר לאו כעושה מעשה. על כן שפיר הי' יכול לסבור דמקיים כמוליד. וטעמא דמתניתין משום שאין עושה מעשה אבל כשמקיים במעשה אסור. ומכל מקום מדכתבו הרי"ף והרא"ש להא דרבה משמע דקיימא לן כן:

ט

ומכאן נראה לי ליישב קושיית התוס' יום טוב במתניתן דבא השני וישב בצדו אף על פי שעמד הראשון כו' דאי אפשר לשני למלאות מקום הראשון לבלתי תת המקום פנוי קצת. וכשיושב השני הרי הוא צד מחדש. ולפי מה שכתבתי יש לומר שהליכת הראשון וישיבת השני בבת אחת. ואף שמקיים הצידה במעשה ישיבתו. שלולי ישיבתו הי' נפסק הצידה אז. מותר. דמקיים הצידה אפילו במעשה מותר:

י

וראיתי להמגן אברהם סימן שט"ז ס"ק י"א שהשיג על התוספות יום טוב דאוסר כשכבר הלך הראשון. אלא אפילו כבר הלך הראשון מותר לשני לישב. וכתב על התוס' יום טוב דלשון הר"ן אסעיתי' עיין שם. ובמחילת כבוד המגן אברהם דברי התוס' יום טוב ברורים ודבריו קשים. שהרי מפורש בר"ן שלאחר שהותר הקשר אסור לנעול הדלת. ומה חילוק בין זה לזה. ועוד מפורש בתוספתא כדברי התוס' יום טוב וזה לשון התוספתא, הצד צבי בחצר שיש לה שני פתחים פטור נעל הראשון את הפתח ובא השני ונעל את הפתח השני חייב והראשון פטור. חזר הראשון ופתח ונעל הראשון חייב על צידה שני'. פירוש שצדו שנית. הרי דאף שהי' כבר נעול מתחילה. מכל מקום כשפתחו וחזר וסגרו חייב. ודברי המגן אברהם הם קשים וחס ושלום להתיר איסור סקילה:

יא

ומה שהוקשה להמגן אברהם דאטו מי שיש לו תרנגולת בתוך ביתו ונפתחה הפתח יהי' אסור לסותמו, אי בעינא אמינא אין הכי נמי. ואפשר להתיר בזה כיון דלכל היותר אין בחי' ועוף שברשותו רק איסור דרבנן. דחי' ועוף שברשותו פטור רק שיש אומרים אבל אסור. ובדרבנן מהני מה שהי' נעול מתחילה ודעתו לחזור ולהסגירה. כמו נטל הקדירה מעל גבי כירה גרופה וקטומה בשבת מותר להחזירה. אף שלהעמידה בתחילה אסור דמחזי כמבשל. וכן ברטי' שפירשה מעל גבי המכה. אבל לא באיסור תורה, שהרי בלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אם נטלה אסור להחזיר כמבואר בכל הפוסקים ופשוט:

יב

עוד יש לומר דהכא לכולי עלמא מותר משום דבר שאינו מתכוין. ולא חשיב פסיק רישי'. דאינה צידה ברורה. שהרי בלאו הכי חשובה ניצודת מן התורה. וכמו בדבורים דלא

חשיב צידה ברורה דאפשר שיברחו אף שעל פי דין חשובים ניצודין ומה בכך שיברחו אחר כך. מכל מקום לא הוי צידה ברורה. הכח נמי כיון שעל פי רוב אף אם לא יסגור הדלת ישארו ברשותו לא הוי צידה ברורה שיחשב פסיק רישי':

יג

בתוספתא ישב האחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה אין לך שיהי' חייב אלא המתכוין לצוד. אבל קדמה צידה למחשבה פטור עיין שם. נסתפקתי בזורק חץ בבהמה שלא בכוונה וקודם שהגיעה החץ אל הבהמה נודע לו ונתכוין להורגה אי אמרינן גם כן שפטור שקדמה זריקת החץ למחשבה. או דילמא כיון שקדמה מחשבה להריגה חייב:

יד

ועיין בזבחים (דף ט"ו.) דמהני מחשבה מדפריש דם עד דמטא לאויר המזבח אף על גב שכבר עשה המעשה והדם ניתז מאליו למזבח. ובסוף פרק בית שמאי מדמי הש"ס מחשבה דשבת למחשבה דקדשים. אם כן נראה דבשבת כהאי גוונא נמי מהני מחשבתו ודו"ק:

סימן קצד

א

כתב הרשב"א שבירושלמי משמע שאפילו נעל ונתכוין לשמור הצבי כל שנתכוין לשמור ביתו אף שעל ידי כך ניצוד הצבי בתוכו מותר. ובלבד שלא יתכוין לשמור הצבי בלבד. והר"ן צווח על זה ככרוכיא וזה לשונו ודבריו תמוהים בעיני הרבה האיך אפשר שאפי' במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי מותר. וכי מפני שצריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאפילו אינו מתכוין לשמור הצבי. כל שידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהי' הצבי ניצוד בתוכו אסור דהוי פסיק רישי':

ב

וזה לי ימים כתבתי ליישב דעת הרשב"א באינו מתכוין לצוד הצבי אף דהוי פסיק רישי'. דלכאורה הוי גרמא כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצבי. וכבר כתב הרא"ש ז"ל בהדקי' באנדרונא. דדוקא בהכניסו לחדר וסגר הדלת עליו חייב. אבל אם נכנס מאליו וסגר עליו הדלת פטור, ופסק כן בשלחן ערוך. ואם כן הכא נמי למה יתחייב בנעילת הדלת. הא כתיב לא תעשה כל מלאכה הא גרמא שרי, ועל כורחין לחלק כדמחלק ר' אשי בבא קמא (דף ס'.) בזורה ורוח מסייעתו אף דבנזקין כהאי גוונא הוי גרמא בשבת חייב משום

דניחא לי' בהכי דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולהכי איכוין. והכא נמי כיון שנתכוין לצוד הצבי. מה שאין כן כשלא נתכוין הוי גרמא. ופסיק רישי' לא מהני לחשוב גרמא במעשה. וראי' מדברי אבן העוזר סימן שכ"ח במעמיד בהמתו על המחובר אף דבנזקין כהאי גוונא מזיק ממש וקל וחומר בשבת. אלא משום דעיקר מחשבתו לא הי' לקצירה אלא שתאכל ואף דפסיק רישי' הוא. לא מהני להחשיבו כמתכוין:

ג

ואפילו נתכוין גם לשמור הצבי. יש לומר שמותר כמו הכניסה לרבקה שתינק ותדוש דפטור. ופרש"י דאהכנסה לא מחייבינן לי' דיכול לומר לטובה נתכוונתי שתינק ואמחשבה גרידתא שנתכוין אף שתדוש לא מחייב דהוי גרמא. הרי דכיון שלא דש בה בידים רק בגרמת הכנסתו. כל שאין מוכח מהכנסתו הוי מחשבה בעלמא גרמא. כמו כן סבירא לי' לרשב"א בנעל בפני' דהיכי דעשה בשביל הצבי לבד הוי מעשה אבל כשנעל גם לצורך ביתו הוי רק מחשבה ופטור:

ד

ובסוף דברייי דחיתי הראי' מהכניסה לרבקה דברייי הי' דבנתכוין גם לצבי אסור אבל בנתכוין לשמור ביתו לבד אף שידע שיש שם צבי מותר. כל זה העליתי מכמה שנים:

ה

וכעת אני רואה שהראי' מהרא"ש אינה ראי' כלל. שהרא"ש כתב דכי היכי דפרץ גדר בפני בהמה ויצאתה ונאבדה פטור כמו כן בנעל ומתה ברעב. והיינו שהרא"ש מדמי מה שנתבטל ממלאכתו אחר כך למתה הבהמה אחר כך ברעב. על כן מדמי ליצאתה ונאבדה שפטור אאבידה שאחר כך. כמו כן פטור על מה שנתבטל אחר כך. ועוד דהדקי' באנדרונא הוי כמו מצמצם בנזקין דחייב שכבשו שלא יוכל לצאת, מבית לעשות מלאכתו. ובצמצם כתבו התוספות בסנהדרין (דף ט"ז.) דלא מחייב אלא בשהיזק מזומן מיד. אבל לא בסוף החמה לבא אף דהוי כעין חציו. הכא נמי לא מחייב בנעל שלא עשה מעשה בגופו אף דמכחו לא יוכל לצאת והוי כמו חציו. וכל זה בנזקין. אבל בשבת שצידתו מיד. שפיר יש לומר דחשוב מעשה נעילת הדלת ויתחייב:

ו

ומכל מקום יש לומר שהרשב"א סבירא לי' דנעילת דלת לא חשיב מעשה בצבי. ולפי זה יש לומר אפילו במתכוין גם לצבי מותר. דהנה קשה לדעת הרשב"א מסוגיא דמשילין (דף ל"ו.) דמקשה לר' יצחק דאמר אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. מהא דתנן פורסין מחצלת על גבי דבורים בשבת בחמה מפני חמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד

שלא יתכוין לצוד. ומשני דאיכא דבש. ומקשה תינח בימות החמה דאיכא דבש. בימות הגשמים דליכא דבש מאי איכא למימר. ומשני לא נצרכא אלא לאותן שתי חלות. הרי מבואר דאף שמכסה לצורך הדבש במתכוין גם לצוד אסור. עוד מבואר שם דאפילו מתכוין רק בחמה מפני החמה רק שבודאי יצודו אסור משום פסיק רישי'. וכן כתבו התוספות והרשב"א שם ועיין שם במהרש"א. והרי המכסה פי הכוורת כמו נועל הבית ואסור אפילו בפסיק רישי':

ז

וצריך לומר כיון שהכוורת בטל אל הדבורים וטפל אליו [כמו מוציא חי בכלי פטור על הכלי] חשיב הכוורת כמו הדבורים עצמם וכאלו עשה מעשה בדבורים. ואף דאיכא דבש. הלא השתי חלות גם כן לצורך הדבורים. והרי הדבורים עיקר יותר מהחלות. והרי קיימא לן בבסיס לדבר האסור ולמותר דאזלינן בתר החשוב ואם כן נעשה הכוורת בסיס אל הדבורים. ואפילו בימות החמה דאיכא דבש. גם כן יש לומר שהדבורים חשובים יותר. ואם כן ניחא דברי הרשב"א אפילו במתכוין גם לשמור הצבי. דסבירא לי' להרשב"א דלעולם אפילו במתכוין הוי גרמא, רק במתכוין בנעילת הדלת לשמור הצבי לבד. הרי עשה הדלת בסיס אל הצבי והוי כאלו עשה מעשה בצבי. אבל אם העיקר לשמור חפציו שוב פטור משום גרמא:

ח

איברא דקשה לי על מה שחילקתי דבכוורת כיון שבטל אל הדבורים כשעשה מעשה בכוורת כאלו עשה מעשה בדבורים, מהא דאמרינן בפרק החובל לענין בושת דרק לי' באפי' חייב. ואם רקק בבגדו הוי כביישו בדברים ופטור. וכתב הרא"ש דכתיב והחזיקה במבושיו אינו חייב אלא על בושת גופו עיין שם. והא בגדיו טפלים ובטלים אל גופו כדאיתא בשבת (דף קמ"ב.) המוציא אדם וכליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו פטור פרש"י דבגדיו בטלי לגבי'. אלמא דהיכי דבעינן שיעשה מעשה בגופו לא מהני בעשה בדבר הבטל לגופו. ואם כן מוכח מההוא דכוורת דאף דאין עושה מעשה בגוף דבר הניצוד חייב אפילו בפסיק רישי':

ט

מיהו יש לומר דבגדו לאו כגופו דמי לגמרי ופטור משום בושת. דלא מצינו בתורה רק והחזיקה במבושיו גופו ממש. ובשבת עיקר המלאכה מבואר במשנה הצד צבי לבית ונעל בפניו. הרי גמר המלאכה שלא בגופו [ועיין לקמן בתולדות צידה]. ומסתמא כן הי' במשכן. ומכל מקום אינו חייב אלא בעשה מעשה בדבר הבטל לגופו. וכהאי גוונא כתבו

התוס' בגידולי קרקע דבעלי חיים גידולי קרקע הן ולגבי גידולי קרקע ממש לא חשיב בעלי חיים גידולי קרקע. והכא נמי יש לומר דתרי גווני גופו הן. מיהו לפי זה צריך לומר דאדם שישב על הפתח נמי בטל אל הצבי. דאם לא כן אדם שישב על הפתח ומלאהו למה יתחייב וזה דוחק. ולפנינו יתבאר בארוכה ודו"ק:

סימן קצה

תולדות צידה. א) הנה בירושלמי הא דלא תני מושיט באבות מלאכות שכל אבות יש להן תולדות. זו אין לה תולדה עד כאן. והנה למלאכת צידה לא מצינו בבבלי ובירושלמי שום תולדה. וראיתי בספר יראים להר"א ממיץ שכתב תולדה לצד הא דתנן ישב האחד על הפתח ולא מלאהו ובא אחר ומלאהו השני חייב. והנה יש לעיין בדעתו אם נעל הפתח יחשב אב או תולדה. וברמב"ם משמע קצת דהוי תולדה מדכתב דין נעל אחר שכתב תולדה לצד. וגם בתחילת דבריו הצד חי' ועוף כו' כיצד רדף אחר צבי עד שהכניסו לחדר ונעל בפניו או שצד צפור למגדל ונעל בפניו חייב. ואם הנעילה לבד הוי אב מלאכה. אם כן ההכנסה לחדר אינו מכלל המלאכה כלל. דבלא נעילה לאו כלום. והנעילה לבד אב מלאכה. אלא ודאי דלא הוי אב אלא כעין שהי' במשכן הכנסה ונעילה יחד. ונעל לבד הוי תולדה. [ונפקא מינה בזה לענין קם לי' בדרבה מיני'. דאם הזיק בשעת הכנסה יפטור דאף הוא מכלל האיסור אם נעל אחר כך. דומיא דעקירה צורך הנחה. אבל אם אין האיסור רק הנעילה. אם כן אפשר לנעילה בלא הכנסה. כגון אם אחר הכניסו או נכנס מאליו וכמו שכתבו התוס' באלו נערות בהא דאמר שם אי בעי גחין ואכיל דהוא הדין דהוי מצי למימר דאפשר אם תחב לו חבירו]:

ב

מיהו עיקרא דמילתא לא ידענא מאי טעמא לא יהי' הנעילה לבד גם כן אב. כיון שמתחילה לא הי' סרך צידה אפילו מדרבנן כדאיתא בביצה (דף ל"ו.) דבאית בי' כוי מותר לכתחילה. וגדולה מזה משמע ברמב"ם בקולייס האספנין ומליח הישן שהדיחו בחמין שהדחתו גמר בישולו דהוי אב. אף דבישולן על ידי שנרתחו תחילה קצת על ידי המלח. מכל מקום חשיב הגמר בישול אב:

ג

ואין לומר דנעילת הדלת כיון שלא עשה מעשה בצבי והוא ניצוד מאליו. חשיב כגורם קצת והוא רק תולדה. דאם כן אפילו הכניסו לבית בידים ואחר כך נעל נמי לא יחשב אב דבעידנא שהכניסו הי' יכול לצאת וגמר הצידה על ידי גורם קצת. וכהאי גוונא בסנהדרין

(דף ע"ז:) זרק בו חץ וסמנין בידו ובא אחר ופיזרן ואפילו קדם הוא עצמו ופיזרן פטור דבעידנא דשדי בי' יכול להתרפאות הוא. והכא נמי בעידנא דעשה מעשה בגופו יכול הי' לצאת וצריך עיון:

ד

ובספר יראים הנ"ל משמע דנעל אב וישב על הפתח ומלאהו תולדה. נראה לי טעם לזה משום דנעילת הדלת בטל אל הצבי וחשיב עשה מעשה בגופו קצת וכן הי' במשכן. וכשישב על הפתח ומלאהו אין האדם טפל אל הצבי. ואדרבא הצבי צורך האדם. וגדולה מזה כתב רש"י עירובין (דף צ"ה:) במוציא מים בחבית דלא בטלי חבית למים מפני שהחבית חשובה ממנה. כן פירש הראב"ד הביאו הריטב"א. וכן משמע בר"ן פרק המצניע, בענין טלטול מת על ידי ככר או תינוק דכתב הר"ן שהככר בטל לגבי המת. ואלו תינוק שיירי'. ובחידושי הרמב"ן כתב תינוק גם כן. משמע דסבירא ליה דאדם לא בטיל, וכל שכן בנידון דידן שהצבי לצורך האדם. וזה כל מלאכת צידה. אי אפשר שיתבטל האדם לגבי הצבי. וכעין שכתב רש"י פרק במה טומנין בדברים המוקצים המונחים על גבי קדירה. דאין הקדירה נעשה בסיס להם כיון שהם לכסות הקדירה. על כן אינו דומה לגמרי לאב והוי תולדה:

סימן קצו

א

כתב הרמב"ם פרק יוד הלכה כ"ב המשלח כלבים שיצודו צבאים וארנבים וכיוצא בהם וברח הצבי מפני הכלב והי' הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה תולדת צד וחייב. ונושאי כליו לא ציינו מקומו אי'. ונראה דהרמב"ם מדמהו לחרישה עם בהמתו שחייב סקילה ועיין ברמב"ם פרק כ' מהלכות שבת שהחיוב מקרא דובהיותך. והכי נמי בזה. אבל לדעת הרמב"ן דטעם חרישה שחייב משום שהבהמה ביד האדם ככלי מחרישה ובנידון דידן שאין הכלב ביד האדם פטור. וכבר כתבנו בזה בספר אגלי טל מלאכת חורש:

ב

כתב הרמ"א המשסה כלב אחר חי' בשבת חייב. כלבו. וכתב המגן אברהם דמרמב"ם הנ"ל משמע דאם לא עשה בעצמו שום מעשה פטור. והכלבו לאיסורא בעלמא קאמר. וכתב הרב בשלחן ערוך שאסור רק מדברי סופרים, וצריך לומר דמיירי שהכלב אינו שלו. דאם לא כן יש בו איסור תורה משום שביתת בהמתו, ולבית שמאי אין פורסין מצודה

אלא כדי שיצודו מבעוד יום ופירש רב יוסף בגמרא משום שביתת כלים. והוא הדין לדידן בצד על ידי כלב. ופשוט. אלא דאפי' אין הכלב שלו קשה. שאסור מן התורה משום מחמר אפילו בבהמת נכרי כמו שכתב הר"ן בפרק קמא דע"ז וריש פרק מי שהחשיך. הביאו המגן אברהם סימן רס"ו סק"ה:

ג

ואפשר דכי אמרינן בשמעה לקלי' ואזלא מחמתי' חייב משום מחמר באזלא אדעתא דמרה כדאיתא בקידושין (דף כ"ב:) אבל משסה אינו כך שהוא מעורר הכלב ואחר כך עושה הכלב לדעת עצמו. ובזה אפשר דאפילו הוא עושה מעשה גם כן פטור [ומכל מקום כשהבהמה שלו אין להתיר מטעם זה ונאמר דלא הוה מלאכת מחשבת דבהמה לית לה מחשבה. ודוקא בעושה לדעת בעלים מהני מחשבת בעלים. דהא מצריך קרא שמותר להעמיד בהמתו על המחובר. ומשום דאם אינו מעמידה צער הוא לה ותיפוק לי' דאדעתא דנפשה אכלה ולא הוי מלאכת מחשבת. ואפשר דלהתיר אפילו מדרבנן קאמר. וקרא אסמכתא בעלמא וצריך עיון בזה] ובספר אגלי טל מלאכת חורש סק"א מבואר דמהני מחשבת האדם על מעשה הבהמה לאשויי מלאכת מחשבת עיין שם. המגיה]:

ד

עוד נראה לי ליישב והוא העיקר לפי עניות דעתי דהנה ידוע שכל שעושה מעשה אשר על ידי זה תיעשה איזה דבר בבירור חשיב כמו חציו. וכל מסכת בבא קמא מלאה מזה. אבנו סכינו משאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו. וכל שכן בשבת מקל וחומר דזורה ורוח מסייעתו דכיוצא בזה בנזקין חשיב גרמא. ועיין באבן העוזר סי' שכ"ח לענין העמדת עלוקה שקורין פייאפקיס. והנה ידוע כשמחמר אחר בהמתו ברור שהבהמה תלך מכחו כנראה בחוש. ואף על פי כן לא חייבה תורה חטאת במחמר. והיינו משום שבעל חי עושה המעשה ואינו בא ממילא כעין חציו. והרי מבורר מזה דמה שנעשה על ידי בעל חי פטור יותר מאלו נעשה ממילא על ידו, ועל כן כשם שאם עשה בעצמו אינו מחויב אלא בקרוב לודאי שתוגמר על ידי מעשיו. כך על ידי בהמת נכרי (דבבהמה דידי' אסור משום שביתת בהמתו] וכל שכן הוא. דהא על ידי בהמתו גרע כנ"ל. ועל כן דוקא במלאכות שביד בהמה לעשותן אסרה תורה מחמר. דודאי תיעשה המעשה על ידי קולו שבודאי תשמע לו כנראה בחוש. אבל במלאכת צידה שאף אם ירדפנו הכלב אפשר שלא ישיג החי'. לא אסרה תורה מחמר בזה. וזה ברור. העולה מזה דהמגן אברהם מיירי באופן שאין ברור שישיגנו הכלב כגון ביער וכדומה:

ה

ונראה לי דאם הוא באופן שבודאי ישיגנו הכלב. לא זה לבד שעובר באיסור מחמר. אלא שנראה לי שחייב חטאת כאילו עשה בעצמו והטעם בזה לפי מה שהעליתי לעיל סי' קצ"א אות ז' דכל שעומד ליצוד חשיב ניצוד מעכשיו. דמעכשיו הוא ברשות בעלים ואינו דומה לשאר מלאכות עיין שם היטב. ולפי זה מיד ששיסה הכלב חשובה החי' ניצודת כיון שברור שיתפסנו הכלב חשיב החי' מעכשיו ברשות האדם כיון שממילא יבא לידו בלי שום מעשיו. ובזה אין נחלק דמחוסר מעשה בהמתו. דשם הבאנו ראי' מבאין לכלובן לערב. והרי מחוסר מעשה ביאתם לכלובן. ואף על פי כן חשיב ניצוד מעכשיו. ואם כן בשיסוי הכלב פעל מעשה צידה בעצמו. ואפילו יארע מקרה שלא יתפסנו הכלב אחר כך. כבר נתחייב כיון שמתחילה הי' עומד ליצוד:

ו

ובזה מדוקדק לשון הרמ"א שכתב המשסה כלב אחר חי' בשבת הוי צידה. והוא כמו שכתבתי דהשסוי בעצמו הוי צידה לא תפיסת הכלב אחר כך. ומיירי הרמ"א באופן שברי שיצידנו הכלב. ולא קשה מידי מהרמב"ם דמיירי באין ברי שיצידנו. דבזה לא הוי השיסוי צידה וחייב רק משום דמסייע בעצמו ודו"ק:

סימן קצז

מלאכת השוחט. א) בגמרא (דף ע"ה.) שוחט משום מאי חייב פרש"י שחיטה במלאכת המשכן היכא ומאי עבידתא אי מעורות אלים מאדמים למה לי בהו שחיטה בחניקה נמי סגי עד כאן לשונו. ואינו מובן דמה לי שוחט מה לי חונק (ואין לומר דזהו באמת תירוץ הש"ס משום נטילת נשמה. דמה סלקא דעתא דמקשה]. ועוד דמהיכי תיתי שהי' במשכן חניקה טפי משחיטה. ובודאי יותר מסתבר שהי' שוחטין שאסור לנבל בהמה טהורה כמו שכתבו התוספות והפוסקים ריש חולין:

ב

ונראה לפרש דבמתניתין תני דשחיטה הוא מלאכה משמע אפילו עדיין מפרכסת נגמרה המלאכה. [ונפקא מינה שאפילו נזכר קודם מיתתה חייב חטאת. או אם לא מתה עד מוצאי שבת מכל מקום חייב אשחיטה]. ועל זה מקשה כיון דבמלאכת המשכן לא הוצרכו לשחיטה רק להמית ואפילו בחניקה סגי נמצא שהשחיטה אינה מלאכה רק המיתה. ואפילו אם תמצא לומר שהמיתו על ידי שחיטה. מכל מקום אין השחיטה מלאכה רק המיתה. והא השוחט שנים או רוב שנים הוא כחי' לכל דברי'. ועל זה משני

משום נטילת נשמה. דמכל מקום בשחיטה חשיב מיפק חיותא כדאיתא בפרק ב' דחולין ובפרק א'. דשני סימנין בבהמה ואחד בעוף הוי מיפק חיותא. על כן חייב אשחיטה. ובודאי כן הדין כמו השולה דג מן הים דמשיבש בו כסלע בין סנפיריו חייב. כדאמר שמואל בפרק שמונה שרצים דף ק"ז:) והוה שמואל דמשני משום נטילת נשמה לטעמי' בשולה דג מן הים. וזה פשוט בפי' הסוגיא:

ג

ויש להסתפק בלשון הש"ס משום נטילת נשמה. אם הפירוש דהוי תולדה דנטילת נשמה. ואף דתני לשחיטה אב מלאכה. אין זה ראי'. דהכי נמי תני אפי' אב מלאכה. ומפורש בירושלמי דהוא תולדה דבישול. וכן משמע קצת בש"ס דילן שביק התנא בישול סמנין דהוי במשכן ומשני סדורא דפת נקיט. והכי נמי בעור הצבי כיון דדרך לשוחטו והוי תיכף מלאכה בשעת שחיטה נקט השוחטו. אף דלפי האמת לא הוי אלא תולדה. מיהו הרמב"ם כתב בין האפי' בין השחיטה בכלל האבות. ואולי כיון שהתנא לא חש למנותם בכלל אבות גם הוא לא חש וצריך עיון:

ד

שוב ראיתי בירושלמי פלוגתא בזה. דריש לקיש בפרקין אמר חבורה אב שחיטה תולדה. ובפרק במה מדליקין פליגי בזה ר' לעזר ור' יוחנן חד כר"ל וחורנא מחליף יעוין שם. ומשמע דמאן דאמר שחיטה תולדה מודה דמיתה הוי אב (וכן נבאר איה"ש לקמן בראי' ברורה] דזה עיקר שהי' במשכן רק בשחיטה נחלקו:

ה

יש להסתפק אם לאחר ששחט בה אחר רוב שנים. גמר הוא מיתתו בשבת אם חייב. ולכאורה נראה דתלוי בפלוגתא דירושלמי הנ"ל. דמאן דאמר שחיטה אב כבר נגמרה מלאכתו. ואפילו תאמר שבמה שהמיתו לגמרי הוסיף במלאכה. יש לדמותו לבישול שלאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו עוד חיוב בישול. ולמאן דאמר שחיטה תולדה. אם כן עשה אב מלאכה במה שהמיתו לגמרי (ויש לומר עוד דאם שחט בשוגג ונזכר קודם יציאת הנפש וחזר ושכח ואחר כך המיתה לגמרי יתחייב שתים]:

ו

ולכאורה יש להביא ראי' מש"ס חולין (דף קכ"ז:) בהא דאבר המדולדל מטמא טומאת אוכלין ולא טומאת נבילות עד שיפול. קאמר מסייע לר' חייא בר אשי דאמר תאנים שצמקו באיביהן מטמא טומאת אוכלין והתולש מהם בשבת חייב חטאת. ופירשו התוס' דמייתי ראי' להא דהתולש מהן בשבת חייב חטאת. דמדלענין טומאת נבילה מחובר

הוא שאינו מטמא. הוא הדין לענין שבת מחובר הוא וחייב התולש והכי נמי אני אומר בלאחר שנשחט רוב שנים. מדלענין נבילה חי הוא שאינו מטמא עד שימות. הוא הדין לענין שבת חי הוא וחייב ההורגו. וכן לפרש"י בחולין שם שהראי' כי היכי דאף על גב לענין טומאת נבילות מחובר הוא מטמא טומאת אוכלין. הכא נמי אף על גב דלענין שבת מחובר הוא מטמא טומאת אוכלין. אם איתא דאחר שנשחט רוב שנים לענין שבת מת הוא. אף דלענין טומאת נבילה חי הוא. אם כן מה ראי' מחיבור דלענין נבילה לחיבור דלענין שבת. הא חיבור דלענין שבת הוי חיבור טפי. דהא מאי דחשיב חי לענין נבילה לא חשיב חי לענין שבת. והוא הדין בחיבור דמאי שנא. אלא ודאי דשוה הוא שבת לענין להתחייב עלי' עוד כמו לענין טומאת נבילה:

ז

איברא דיש לשדות נרגא בהוכחה זו. שהרי בשבת (דף צ"ד:) צפורן שפירשה רובה וציצין שפירשו רובן התולש מהן בכלי פטור אבל אסור. והא אבר המדולדל אף שנשתייר בו כחוט השערה אינו מטמא טומאת נבילה כדאיתא במתניתין דכריתות ט"ו ואם כן נחייב נמי התולש משום שבת. ואם נחלק בין אבר המדולדל שהוא מגוף החי לצפורן שאינו מגוף החי אלא שגדל על גבי החי. וכן ציצין של עור דעור אינו מגוף החי. ודבר תורה עור אדם טהור. אם כן מאי מייתי הש"ס ראי' לתאנים שצמקו באיביהן שרק גדלים באילן ודמיין לצפורן. ועל כורחין לומר כמו שפרש"י בצפורן שפירשה רובה משום שקרובים לינתק. שוב לא הוי מלאכה. שבלאו הכי ינתק. ולענין זה אין לדמות שבת לנבילה והכי נמי דיש לומר כן במפרכסת כיון דבלאו הכי סופו למות שוב לא מיחייב עלי' משום שבת:

ח

שוב ראיתי דיש לקיים ההוכחה וההוא דצפורן שפירשה רובה לא קשיא. דיש לומר כמו שכתבתי דשאני צפורן שאינו מגוף החי. ויש ראי' לסברא זו מהא דכתב הבית יוסף יורה דעה סימן קצ"ח בפירוש ההוספתא צפורן שפירשה רובה אינה חוצצת. דהפי' שאם הי' דבר חוצץ על גבי הצפורן כיון שפירשה רובה חשובה כאלו נחתכה. ואבר ובשר המדולדלין שחוצצין. היינו אם נמצא על גביהם דבר חוצץ. הרי להדיא החילוק בין אבר המדולדל דאף שפירשה רובה כיון דגופה הוא לא חשיב כנפלה. מה שאין כן בצפורן דלאו גופה. ומה דקשיא לי עלה דאם כן מאי מייתי הש"ס ראי' לתאנים שצמקו באיביהן. יש לומר שהראי' רק דאף על פי דהוי כנפלה לענין טומאת אוכלין הוי חיבור לשבת. אבל עיקר הטעם בתאנים שצמקו משום דצמוק לא חשיב כפירשה רובה:

ט

ותדע שהרי כתבו התוס' (שם קכ"ח:) דאפילו ר' יהודה דמטהר ביחור של תאנה שנפשח ומעורה בקליפתה מודה בתאנים שצמקו שמטמאים טומאת אוכלין דצמקו לא הוי אפילו כמעורה. ואם כן מאי מייתי הש"ס ראי' מדאבר המדולדל אינו מטמא טומאת נבילה לצמקו. הא צמקו הוי תלוש טפי ממעורה ואינו יכול לחיות. והוא הדין מאבר המדולדל ואינו יכול להעלות ארוכה. אלא ודאי שהראי' רק דשבת לא דמי לטומאת אוכלין כי היכי דטומאת נבילה לא דמי לטומאת אוכלין:

י

ולפי מה שכתבתי נכון היטב סברת התוס' דצמקו לא הוי אפילו כמעורה. ומשום דתאנים אינם מגוף האילן. על כן כשצמקו חשובים כתלושים. מה שאין כן ביחור שהוא מנוף האילן לא חשיב היחור כתלוש ושוב גם התאנים חשובים חיבור כיון שמחוברים היטב ביחור:

יא

קיצור הדברים דשפיר יש להביא ראי' מהא דחולין לשחט בה רוב שנים דחייב על מה שגמר מיתתה לגמרי אחר כך יב) ונראה לי דאם נחר בהמה לא מיחייב עד שתמות. אבל בשחט הטמאה מיחייב לאלתר [מיהו לדעת רבינו תם דבעי תיקון בשעת הקלקול. ודוקא שוחט שתיקן מידי אבר מן החי. נמצא שבטמאה יחשב מקלקל] ומנא אמינא לה. דהנה קשה לי אהא דהשולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב. מהא דפרק בהמה המקשה (דף ע"ה.) בהא דדגים מקבלים טומאה משעה שאין יכולים לחיות. ובעי עלה נולדו בדגים סימני טרפה מהו. תיבעי למאן דאמר טרפה חי' תיבער למאן דאמר טרפה אינה חי' כיון דבדגים אין במינם שחוטה. ומבואר דבבהמה שבודאי אינה חי' הוי כמו דגים שאינם יכולים לחיות. ואם כן בהמה טרפה למה לא תקבל אוכלין. והא אפילו נחרה אין בה טומאה של כלום עד שתמות:

יג

אך ברורן של דברים דדוקא דגים דאסיפתן זהו שחיטתן. מהראוי הי' שתיכף משיצדו יקבלו טומאה וכן סבירא להו לבית שמאי אלא דלדידן מטהרים כמו בן פקועה. ומכל מקום כשאינם יכולים לחיות הוי כמו שחט בה רוב שנים ומפרכסת. שהרי אסיפה במקום שחיטה וגם אינו יכול לחיות כמו שחט רוב שנים. ועל כן מבעיא לי' להש"ס בנולדו סימני טרפה ואסיפה במקום שחיטה. אבל בהמה שלא שחטה לא מהני לה טרפות כלום שתטמא טומאת אוכלין:

יד

וכן יש להקשות אהא דהשולה דג. דאם כן כשעשה הבהמה טרפה יתחייב ומדברי התוספות חולין (דף כ"ט:) משמע דבמה שנעשית טרפה עוד לא נתחייב משום נטילת נשמה כדבעינן למימר לקמן אות כ"ו-כ"ח] והתירוץ גם כן כנ"ל דדוקא בדגים דאסיפתן זהו שחיטתן על כן משאינו יכולים לחיות חשובים ככטול נשמתן מה שאין כן בבהמה טרפה. ועל כן הוא הדין בנחרן שפטור:

טו

אבל בשחט בהמה טמאה כיון שמטמאים טומאת אוכלין הוא הדין דחייב על שחיטתו ואף דבמתניתין לא מצינו אלא בשוחט הצבי דלשיטת התוס' אינו כחי' כלל בישראל בטהורה ולאו בר העמדה והערכה הוא. מכל מקום כיון דשמואל אמר השולה דג סתם ולא קאמר דג טהור דוקא. משמע דאפי' בטמא והיינו כיון דבטהור אסיפתו זהו שחיטתו אפילו בטמא חייב משום נטילת נשמה. [וכן בדין דגים שמקבלים טומאה משאינם יכולים לחיות. ולא חילק במשנה בין טמאים לטהורים וכמו שכתבתי] ואף דבש"ס מפרש משיבש בין סנפיריו אין מזה ראי' דבטהור. דתנן בנדה דיש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת והוי דג טמא. ועיין לפנינו אות כ':

טז

הדרן לשמעתין בהא דמקשה הש"ס שוחט משום מאי מיחייב ופירשנו שהשאלה הי' במפרכסת כיון שעדיין כחי' לכל דברי'. וקשיא לי לשיטת התוס' בבא ((דף ע"ו.) ובבכורות (דף ל"ב.) דישראל בטהורה חשובה כמתה. אם כן הר המיתה ממש. ומאי קשיא ל'. וצריך לומר על פי מה שכתב המהרי"ט בהא דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה ולא אמרינן כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. משום דאפילו נאמר לא מהני לא יתוקן האיסור. ואם כן התינח לפי האמת דאפילו נאמר דלא מהני יתחייב משום נטילת נשמה כמו בטמאה וכנ"ל, אבל המקשן דהוה סבירא לי' דכיון שבחי' יפטור. אין לחייבו משום דהוי שחיטה כשרה. דשוב יקשה נימא לא מהני ויהי' כחי' ויתוקן האיסור. ואף דאחר כך כשתמות יתחייב. מכל מקום עכשיו לא יהי' איסור:

יז

ולפי מה שכתבתי נראה ליישב על דרך פלפול הא דשוחט משום מאי מיחייב שהוצרכו התוס' להוציא ממשמעות דאשוחט דעלמא קאי. ולדידי קשה דאם כן מה חידש שמואל משום נטילת נשמה הא מתניתין הוא. על כורחין דמתניתין קשיא להו לרב ושמואל ולאו אשוחט דעלמא קאי. ולפי עניות דעתי נראה ליישב דשפיר קאי אמתניתין ויתיישב גם

כן קושיית האחרונים אהא דאמר רב משום צובע. הא אין צביעה באוכלין. והתוס' רי"ד דייק מזה באמת דיש צביעה באוכלין. דקיימא לן אין צביעה באוכלין קשה. ולפי מה שכתבתי יש לומר דבמתניתין תני השוחט הצבי אב מלאכה דישראל בטהורה כמתה לגמרי כדברי התוס' הנ"ל. ממיתה ממש והוא אב מלאכה. ומקשה הש"ס משום מאי מיחייב. פירוש דנימא אי עביד לא מהני ויהי' כחי' ויפטור. ומשני רב משום צובע. פירוש דאם נימא דלא מהני יחשב כנהרה דאינו מטמא טומאת אוכלין ויתחייב משום צובע. דלפי אמת דמהני שחיטתו אין צביעה באוכלין. אבל אם נאמר דלא מהני שחיטה וכנחירה דמיא ולא יחשב אוכל שפיר יתחייב משום צובע, כן לא יתוקן האיסור. דאף שמרויח שלא יתחייב משום שוחט. יפסיד כנגדו שיתחייב משום צובע. ושוב מהני והוי אב מלאכה דשוחט. ושמואל אמר משום נטילת נשמה. פירוש דשמואל סבירא לי' דאפילו נאמר דלא מהני. יהי' דינו כמו ישראל בטמאה ויטמא טומאת אוכלין ולא יתחייב משום צובע. רק משום נטילת נשמה יתחייב כמו שולה דג מן הים משיבש כסלע בין סנפיריו חייב. כיון דחשיב כמתה לטמא טומאת אוכלין. והכא נמי דכוותי':

יח

ומקשה רב משום צובע אין משום נטילת נשמה לא בתמי'. פירוש דאי אפשר לומר דמשום צובע לבד נתיישב הקושיא, דאכתי נאמר לא רק יועיל לטמא טומאת אוכלין. כמו שוחט טמאה. ויתוקן איסור שוחט כיון דכחי' לכל דברי' וגם משום צובע לא יתחייב דאין צביעה באוכלין. ועל כורחין לומר דרב נמי כשמואל סבירא לי' דכשמטמא טומאת אוכלין חייב משום נטילת נשמה. ורב נמי כתירוצא דשמואל סבירא לי'. ואם כן מאי משום צובע דוקא דקאמר. ומשני אף משום צובע. פי' דבתירוצא דנטילת נשמה לא סגי לי'. דאם כן נימא דלא מהני כלל ויהי' כנחירה. ולא יתחייב משום נטילת נשמה, על כן הוצרך גם לתירוצא דצובע. דהשתא ממה נפשך יתחייב או תולדה דצובע או תולדה דנטילת נשמה ולא יתוקן האיסור דבשבת תולדותיהן כיוצא בהן כבריש בבא קמא. על כן מהני. ושוב הוי אב מלאכה. זה כתבתי על דרך פלפול לחדד התלמידים:

יט

הנה לעיל מן אות ה' עד י"א דברנו דאם שחט בה אחר רוב שנים וגמר הוא מיתתו בשבת והעלנו שהוא חייב. אך כל זה לדעת הרמב"ם וסייעתו דישראל ששחט טהורה. מכל מקום היא כחי' לכל דברי'. אבל לדעת התוס' [בבא קמא (דף ע"ו.) בדיבור המתחיל שחיטה בכורות (דף ל"ב.) בדיבור המתחיל הא] דדוקא ישראל בטמאה נכרי בטהורה. אבל ישראל בטהורה חשובה מתה. הדבר ברור דאחר כך אין בו עוד שום חיוב ופשוט:

כ' ויש להסתפק לדעת התוס' בשחט טמאה אם חייב תיכף משום נטילת נשמה. דאפשר דוקא בטהורה דחשובה מתה לגמרי. ובסתם שוחט קאי דהיינו בטהורה וכשוחט דמתניתין בצבי חייב תיכף אף בעודה מפרכסת. אבל בטמאה לא יתחייב עד שתמות לגמרי:

כא

עוד יש להסתפק אם תמצא לומר דשחט טמאה חייב משום דחשובה מתה לטמא טומאת אוכלין על כל פנים. אכתי איכא למיבעי נחר בהמה טהורה או טמאה דקיימא לן פרק העור והרוטב דאין בה טומאה של כלום. אם חייב בשבת תיכף קודם שתמות:

כב

עוד יש להסתפק אם עשה בהמה טרפה כיון שעוד אינה יכולה לחיות. אם חייב משום נטילת נשמה. ואין לפשוט מהא דתנן פרק אלו דברים שחט קרבן פסח ונמצא טרפה חייב. אלמא דחי' חשבינן לה וחייב על שחיטתו ממילא אינו חייב על מה שעשאה טרפה. הא ליתא שכבר הוכחנו לדעת הרמב"ם דאפילו נשחט בה שנים חייב אם המיתה אחר כך. ואף על פי כן חייב השוחט תיכף בשעת שחיטה. [ובכל אלה לפשוט דפשיטא דחייב דאפילו חובל לבד הוי תולדה דנטילת נשמה. שהרי כתבו התוס' דחובל אינו חייב רק על הוצאת הדם כי הדם הוא הנפש ואינו חייב אלא אם צריך להוצאת הדם. ואם לא כן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה]:

כג

והנה ראיתי להרמב"ם בפי' המשנה פרק קמא דחולין דשוחט בשבת במזיד שחיטתו פסולה. דמשיתחיל לעשות חבורה בצואר קודם שיתחיל לשחוט הוא מחלל שבת [כוונתו דהוי שחיטת מומר]. ואם תרצה לבאר יותר תאמר משעה שיתחיל לשחוט קצת הסימנים הוא מחלל שבת ובשעה שיגמור השחיטה הוא פסול. עד כאן לשונו:

כד

והמעיין בדבריו יראה שתחילת דבריו הם שמחלל שבת בעשיית חבורה. וחיובא דחובל סבירא לי' להרמב"ם בפי' המשניות פרק שמונה שרצים ובהלכותיו] משום מפרק. וסוף דבריו כשמבאר יותר לא הזכיר עשיית חבורה רק שמחלל בתחילת שחיטה וחייב משום שוחט. וזה הביאור יותר. דאי משום מפרק אינו מחויב אלא בשצריך לדם כמו שכתב הרמב"ם בהלכותיו. ואם כן כשאין צריך לדם תהי' שחיטתו כשרה. על כן מבאר יותר דנעשה מומר בשחיטת קצת הסימנים וחייב משום שוחט אפילו אינו צריך לדם:

כה

והנה מפורש דחייב משום שוחט משום נטילת נשמה אף בשחיטת קצת הסימנים אף דאינו אלא מעשה טרפה בעלמא. על כורחין משום דאינו חי' חשיב נטילת נשמה. ואם כן נפשטו כל הספיקות. דכל שכן בנחרה דחייב. וכל שכן דכל שכן בשחט טמאה דחייב:

כו

איברא דבהא שמחייב הרמב"ם בשחיטת קצת הסימנים מצינו התוס' חולקים בדבר שכתבו (דף כ"ט.) בדיבור המתחיל כגון וזה לשונם דאף שבסימן אחד לא מחייב משום שבת שלא תיקן כלום כז) ולכאורה ראי' להרמב"ם מהא דשבת (דף קל"ג:) במוהל שהתחיל למול בשבת ולא גמר חייב חטאת ולא אמרינן שלא תיקן כלום. ומה לי התחיל למול ולא גמר. מה לי התחיל לשחוט וגמר אחר כך:

כח

והנראה לי שדעת התוס' דבשחיטת סימן אחד חשיב חובל בעלמא דאינו חייב אלא אם כן צריך להוצאת הדם. אבל אם אינו צריך פטור. שהרי אפילו אם יגמור אחר כך לא תיקן כלום בהוצאת הדם. מה שאין כן במילה שאם יגמור אחר כך הרי תיקן בתחילת המילה. על כן חשיב מתקן מעכשיו. אם כן מוכח לפי זה דבמה שעשאה טרפה לא חשיב נטילת נשמה. ובאמת כן הוא מסברא. מנלן ללמוד מעשה טרפה משוחט. והרמב"ם שחייב במעשה טרפה. יש לו הכרח לזה לשיטתו כמו שאבאר:

כט

דהנה במכילתין (דף ק"ז:) השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב. ובפרק בהמה המקשה (דף ע"ה.) בפלוגתא דתנאי דגים מאימתי מקבלים טומאה בית שמאי אומרים משיצודו. בית הלל אומרים משימותו. ר' עקיבא אומר משעה שאין יכולים לחיות פירש"י בדר' עקיבא שיבש בו כסלע וכההוא דשבת כנ"ל. בעי ר' חסדא נולדו בה סימני טרפה מהו תיבעי למאן דאמר טרפה אינה חי' הני מילי בהמה שיש במינה שחיטה. פרש"י דאליבא דר' עקיבא מיבעיא לי'. ומכל מקום מבואר דטרפה דבהמה אינה יכולה לחיות כמו דג שיבש בו כסלע. [והא דבהמה טרפה אינה מטמא טומאת אוכלין משום שמחוסרת שחיטה. מה שאין כן דגים שאסיפתן זהו שחיטתן. ועל כן סבירא להו לבית שמאי דגים משיצודו. ולדידן דלא קיימא לן כבית שמאי. משום שחי' אינה מטמאה טומאת אוכלין. ועל כן בן פקועה נמי אינו מטמא טומאת אוכלין אף שכאלו כבר נשחט משום שהיא חי' כמבואר שם. אבל כשאינה יכולה לחיות הוי כנשחטה ועדיין מפרכסת מטמאה טומאת אוכלין] ואם כן הוא הדין דבהמה שעשאה טרפה חשיב נטילת נשמה:

ל

אך יש לחלק דשאני דגים שמשעה שאין יכולים לחיות חשובים כמתים קצת שמטמאים טומאת אוכלין כר' עקיבא. על כן חשיב נטילת נשמה. והטעם כנ"ל משום שאסיפתן זהו שחיטתן. ובצירוף שאין יכולים לחיות חשובים כמתים קצת. אבל בטרפה בעלמא דלא חשיב כלל כמתה לא הוי נטילת נשמה לחייב עלי' משום שבת:

לא

אך הרמב"ם לשיטתו שפסק כבית הלל דגים משימותו. ואף על פי כן השולה דג מן הים משיבש בו כסלע חייב. אם כן מוכח דעשאה טרפה. כיון דקיימא לן טרפה אינה חי' חשיב נטילת נשמה:

לב

והתוס' יש לומר דפסקו כר' עקיבא והכי מסתבר כיון דבעיא דר' חסדא דנולדו סימני טרפה בדגים אליבא דר' עקיבא כמו שפרש"י. וגם מה דקאמר שם דג מקרטע איכא בינייהו שמפרשים התוס' בין לבית שמאי לר' עקיבא. משמע דאם לא כן לא הוי טרחו אמוראי לפרושי אלייהו כיון שאין הלכה לא כבית שמאי ולא כר' עקיבא. אולם הרמב"ם שפסק בעיא דר' חסדא אף שפסק כבית הלל אין ראי' מבעיא דר' חסדא:

לג

אבל בזה אין דבריו מובנים כלל דמהיכי תיתי לומר דטרפה עדיף מאינה יכולה לחיות ומסתבר כפרש"י. ואם כן כיון דבעיא דר' חסדא אליבא דר' עקיבא משמע דסבירא לי' כוותי' ועיין בתשו' הר"ן סימן מ"ט שכתב דבכולא תלמודא אמרינן דכי שקלו וטרו אמוראי אליבא דחד תנא משמע דסבירא להו כוותי' עיין שם. וכל שכן הכא דבעי אליבי' ולא קאמר לר' עקיבא מאי רק סתמא. משמע אליבא דהלכתא מיבעיא לי' הגם שראיתי בים של שלמה שפירש כפרש"י ומכל מקום פוסק כבית הלל. נראה לפי עניות דעתי כמו שכתבתי] מעתה אין ראי' כלל מדגים. דשאני דגים שחשובים כמתים קצת שמטמאים טומאת אוכלין. ומסברא אין לנו לומר בטרפה חשיב נטילת נשמה מעכשיו:

לד

העולה מזה לדעת רש"י ותוס' דמסתבר כוותייהו אם עשאה טרפה שלא תוכל לחיות אין חייב משום נטילת נשמה. והוא הדין אם נחרה דאין חייב עד שתמות. רק בישראל ששחט טמאה כיון שמטמא טומאת אוכלין נלמד משולה דג מן הים דכיון שיבש בו כסלע דאין יכול לחיות חייב. והכי נמי בזה. דלא מסתבר לומר דדגים שאינם יכולים לחיות כיון שאסיפתן זהו שחיטתן חשיב כמו ישראל בטהורה דמתה לגמרי חשובה. כיון

דלב"ה אפילו טומאת אוכלין לא מטמאו. מהיכי תיתי נפליג מחלוקתן. ועוד דשמואל השולה דג סתמא קאמר ולאו דוקא טהור. ואם כן לא עדיף מישראל בטמאה ואף על פי כן חייב. וכמו שכתבנו לעיל אות ט"ו:

לה

אך בנחרה נראה לי דפטור כיון שמשמע בתוס' דבעשאה טרפה לא חשיב נטילת נשמה ובדג חייב. על כורחין החילוק משום דדגים חשובים כמתים לענין טומאת אוכלין. אם כן אין ללמוד נחירה משחיטה:

לו

קיצור כל הנ"ל דישראל בטמאה ובא אחר וגמרה והמיתה לגמרי השני גם כן חייב וישראל בטהורה ובא השני וגמרה. הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים דלדעת הרמב"ם וסייעתו דכחי' לכל דברי' השני חייב. ולדעת התוס' דישראל בטהורה כמתה חשובה השני פטור. זה דין השני. ודין הראשון. השוחט בהמה טהורה ואפילו טמאה אף שמפרכסת כבר נתחייב [אם היתה טרפה להרמב"ם נראה שאינו חייב אלא כשמתה ודו"ק] אבל אם נחרה או עשאה טרפה אינו חייב אלא כשמתה [ובעשאה טרפה יש לומר דאף כשמתה בו ביום פטור דגרמא בעלמא הוא] לבד מהרמב"ם שסבר דבשעשאה טרפה נמי חייב משום נטילת נשמה:

סימן קצח

א

בירושלמי פרק במה מדליקין חבורה. אב שלה לצורך והיא שלא לצורך [פי' דחבורה תולדה דשוחט ושוחט גופי' אינו חייב אלא כשמתקן. ואיך יתחייב בחבורה כשמקלקל] אתפלגין ר' לעזר ור' יוחנן חד אמר שחיטה עיקר חבורה תולדה וחורנא מחליף [פי' וסבירא להו כמאן דאמר חבורה עיקר]. וקשה לי דאם כן מאן דאמר מקלקל בחבורה חייב מודה בשוחט דפטור. אם כן מה הקשו התוס' והרמב"ן אהא דפטר ר' שמעון בהריגת המזיקין משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. הא אפילו מקלקל בחבורה חייב לר' שמעון. הא בשוחט פטור:

ב

על כן נראה לי להוכיח מכאן דדוקא בשוחט קאמר בירושלמי דפטור שלא לצורך והייינו כל זמן שלא מתה או שפרכסה עד מוצאי שבת אבל הרגה ודאי הוי אב וכמו שכתבתי:

ובזה יובן מחלוקת ר' לעזר ור' יוחנן דחד אמר חבורה אב שמוציא דם הוא הנפש והרי מקצת נפש זה מוציא לגמרי [וכן לשיטת תוס' רי"ד שיתבאר לפנינו] אבל שוחט שהחיוב משום סופו למות. הרי לא הוציא הנפש כעת לגמרי שעדיין נפשה בה הוה רק תולדה. ואחרינא סבירא להו להיפוך דשוחט אב שמוציא כל הנפש אף שלא הוציאה לגמרי וחבורה שלא הוציא אלא מקצת נפש תולדה:

ג

הסכמת רוב המחברים דחיוב חובל משום נטילת נשמה. וכן הוא בירושלמי להדיא בכמה מקומות. א' הנ"ל. ב' פרק כלל גדול ר' שמעון בן לוי אמר חבורה אב שחיטה תולדה. ג' שם המוציא דם חייב משום נטילת נשמה שבאותו מקום:

ד

ובתוס' פרק כלל גדול זה לשונם ונטילת הדם היינו נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש. אבל אין לפרש דנטילת נשמה היינו שמחליש אותו הדבר שחובל בו דגבי דם בתולים מה צריך לחלישות האשה ובמילה מה צריך לחלישות התינוק אלא לנטילת הדם קרי נטילת נשמה עד כאן לשונם. וקשה לי קצת לפירוש זה הא דאמר בפרק שמונה שרצים מנין לחבורה שאינה חוזרת דכתיב היהפוך וגו' ופרש"י מנין לחבורה שאינה חוזרת ולמילף דההוא דחוזרת לאו חבורה היא כגון הנך דאין להם עור שנצרר הדם חבורתו חוזרת לקדמותה או מכה קטנה שלא נצרר הדם עד כאן לשונו. ולשיטת התוס' דחובל הוא נטילת הדם. דוקא אם כן פשיטא דאי חוזרת ולא יצא הדם לאו חבורה היא:

ה

ובתוס' רי"ד פרק האורג (דף ק"ו.) וזה לשונו דחובל הוה תולדה דשוחט דכיון דחבלה לא הדרה לעולם כדהוית מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא עד כאן לשונו. נראה מדבריו דענין חובל הוא בעור שאינו חוזרת לקדמותו לעולם על כן חשיב קטלה פלגא, ועיין בפי' המשניות להרמב"ם ריש פרק שמונה שרצים וזה לשונו וכבר נתבאר במלאכת הרפואות כי העור כשיחבול לא ישוב כמות שהי' לעולם ולפיכך חייב על כל מה שיש לו עור עד כאן לשונו. ודבריו נובעים מההיא דמנין לחבורה שאינה חוזרת וכפרש"י שהעור מתקשה:

ו

איברא דיש לעיין מהא דאמרינן בפרק ר' אליעזר דמילה אמר ר' פפא האי אומנא דלא מייץ סכנתא הוא ועברינן לי' פשיטא מדמחללין שבתא עלי' סכנה היא. והא הכא כבר הוסר עור המילה ואף על פי כן הוי חילול שבת במה שיוצא דם על ידי המציצה. וכן

סוגיית הש"ס חולין (דף מ"ו:) בשאר שקצים ורמשים עד שיוצא מהם דם ובשיצא דם מיהו חייב אף שאין להם עור. והרמב"ם דחאה מהלכתא. מיהו ההוא דמציצה חשיב חבלה מוכח כההוא דחולין דאף בלא עור הוי חבלה. ואפשר דהא נמי חבורה שאינה חוזרת כיון שאותו דם לא ישוב עוד. או אפשר שגם בבשר לא ישוב עוד דם להיות כמקודם. ומכל מקום דברי הרמב"ם צריך עיון:

ז

והבעל המאור פרק האורג כתב דחובל וצריך הדם לכלבו פטור. שאין החבלה בדם אלא בבשר ומקלקל בבהמה שהחבורה בה. [פירוש דאף דר' יהודה מחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה מודה הכא דמקלקל הוא כמו חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דפטור אפילו לר' יהודה]. עוד כתב שם דמילה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דעיקר החבלה בערלה ואין תיקון אלא באיש ולר' יהודה שפיר הוי מלאכה. [ואף דמקלקל הוא בערלה חייב לר' יהודה. כאן דצריך לקלקול זה כמו קורע על מתו דחייב לר' יהודה. ולא דמי לחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דאין העפר מכח קלקול הבית]. ולכאורה דבריו סותרים זה את זה דלעיל כתב שהחבורה בבהמה והכא נמי נחשוב החבלה באיש שמתקן בו וצריכה לגופה:

ח

ונראה שדעת בעל המאור שתרי גווני חובל. האחד שנוטל מקצת בשר מהחי חייב משום דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא. שהרי המית אותו מקצת בשר שחתך [וכדברי תוס' רי"ד] הב' שלא חתך בשר רק הוציא דם דבזה לא שייך טעם הראשון. רק כמו שכתבו התוס' משום שהדם הוא הנפש חשיב נטילת נשמה. על כן בהוציא דם מבהמה חיובו משום נטילת נשמה מבהמה על כן לא הוי צריכה לגופה אלא אם כן צריך לבהמה כעין שהי' במשכן שהי' צריכים להאלים ששחטו ונטלו מהם נשמה [וזה דלא כתוס' פרק האורג (דף ק"ו) דיבור המתחיל בחובל] ובמילה אין עיקר כוונתו להוציא דם דבמל ממש סבירא לן שאין חיוב להוציא דם. הגם שמשמע בההיא דהצצתי בו ולא הי' בו דם ברית דמצוה להטיף דם ברית. מכל מקום אין חיוב ואין עיקר כוונתו לכך. על כן אינו חייב רק על שהמית הערלה:

ט

ונראה לי ראי' לבעל המאור דבמה שהבהמה חבולה לא חשיב נטילת נשמה זולת אם הוציא ממנה דם. מירושלמי דחבורה חייב אפילו שלא לצורך ושחיטה אינו חייב זולת לצורך. והרי כששחט חבל בבהמה. על כורחין דאינו חייב כשחבל בבהמה רק

כשהוציא דם. ואפילו יצא דם בשחיטה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. רק כשחתך בשר מבהמה חייב משום דמה לי קטלה כולה וכו':

סימן קצט

מלאכת כותב. א) בש"ס פרק הבונה (דף ק"ג.) פלוגתא דתנאי תנא קמא דמתניתין סובר הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד [שתיהן אלפין] בין משתי שמות [אל"ף בי"ת] בין משתי סמניות [אחת בדיו ואחת בסקרא] בכל לשון חייב. תנא קמא דברייתא סובר דאינו חייב אלא בשתי אותיות משני שמות שהם תיבה שלימה. ועל כן אינו מחייב אלא בשם משמעון. אבל שש משש לא מחייב הואיל והם משם אחד היינו אות אחד כפול. ובכותב י"צ מיצחק לא מחייב הואיל י"צ אינו תיבה שלימה. ר' יהודה דברייתא מחייב בשש משש. הנה שמחייב באות כפולה. ר' יוסי מחייב אפילו רשם שני רשמים. שחיוב כותב משום רושם. והרמב"ם בפי' המשניות כתב דלר' יוסי כותב אב בפני עצמו רושם אב בפני עצמו ובכותב תיבה שלימה חייב משום כותב ובכותב שתי אותיות שאינם תיבה חייב משום רושם. ובזה מיושב דקדוק התוס' (דף ע':) דקאמר לר' יוסי שם משמעון. וכתבו התוס' שם משמעון לאו דוקא דלר' יוסי חייב אפילו בשני שריטות. ולרמב"ם ניחא דנפקא מינה שחייב משום כותב. ובשני שריטות חייב משום רושם. ר' שמעון סובר אף שם משמעון פטור עד שיכתוב כל שמעון. ואף שמחייב באורג שני חוטין מבגד. נראה דהיינו טעמא הואיל י"צ מיצחק אינו חייב די"צ לאו מלאכה רק שם שהוא תיבה שלימה. וזה צריך לכתוב שמעון ואין נפקא מינה אליו אם שם תיבה שלימה אי לא הוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לר' שמעון. [ודוקא באורג שני חוטין דאם אינו רוצה לארוג בפעם זאת יותר. הוי מלאכה שלימה שאין אדם אורג בגד ביום אחד. ומתחיל ועושה כדי קיום. כמו שפרש"י בדיבור המתחיל שם. רק משום שרצונו לארוג יותר הוה אמינא דאינו חייב אלא אם כן אורג כל מה שבדעתו. כמו שפרש"י בדיבור המתחיל את כולו. ונפקא לן מקרא דמאחת דהואיל והיא מלאכה כשאינו רוצה לארוג יותר אף עכשיו באריגת שני חוטין אלו חייב], ובירושלמי איתא דלר' יהודה אם כתב שתי אותיות משני שמות שאינם תיבה פטור. עוד קאמר שם לרבנן שתי אותיות שאינם תיבה חייב. אות אחת כפולה והם תיבה שלימה פטור:

ב

ורמב"ם פוסק בין אות אחת כפולה והם תיבה. בין שתי אותיות אפי' אינם תיבה חייב. וכן פסק המאירי. ולכאורה הוא דלא כמאן, [דאין לומר כתנא קמא דמתניתין. דאיהו

לא מפליג בין אות אחת כפולה בין שתי אותיות דקאמר בין משם אחד בין משני שמות ועיין רש"י והמאירי שיתבאר לפנינו]:

נ

ונראה דהרמב"ם הוכיח מדקאמר שם בגמרא וכי תימא אל"ף אל"ף דאאזרך איכא בינייהו דתנא קמא פוטר ופרש"י תנא קמא דמחייב בשש תת והיינו ר"י דהוא תנא קמא דר' שמעון. ומדקאמר אל"ף אל"ף תנא קמא פוטר ולא קאמר רבותא יותר אל"ף גימ"ל משמע דר' יהודה באל"ף גימ"ל מחייב. ודלא כירושלמי ופוסק כר' יהודה:

ד

אך זה אינו אלא לפרש"י דתנא קמא היינו ר' יהודה. אך התוס' כתבו אל"ף אל"ף לאו דוקא דאפילו שש תת פטור אלא משום דר' שמעון נקטי' דאפילו בהא מחייב. הנה דס"ל שהוא תנא קמא דברייתא ממש. ואיהו בודאי פוטר גם אל"ף גימ"ל דלא מחייב אלא שם שהוא תיבה שלימה אלא משום דר' שמעון אפי' באל"ף אל"ף מחייב. הן אמת דתירוץ זה משום דר' שמעון אינו מתיישב באל"ף גימ"ל. דמנא לן באמת דר' שמעון מחייב אפילו באל"ף אל"ף אימא דוקא אל"ף גימ"ל שהם שני שמות. בשלמא בשש תת דאי אפשר דר' שמעון לא מחייב אלא בשש תת. דאם כן היינו ר' יהודה מכל מקום לפי' התוספות אין ראי':

ה

במשנה הכותב שתי אותיות בין משם אחד בין משתי שמות. פרש"י משם אחד שני אלפי"ן וכן כתב המאירי והרע"ב. ותימה דהוא דלא כמאן. ובגמרא הוה בעי למימר דר' שמעון מחייב בכהאי גוונא ואיתותב דאדרבה ר' שמעון מיקל:

ו

ונראה דרש"י דקדק לשון המשנה בין משם אחד בין משני שמות. ובכל מקום נקט הפשוט תחילה. על כורחין סבירא לי' למשנה דאות אחת כפולה יש לחייב יותר. ומשום דסבירא לי' דבמשכן היו כותבין אות אחת כפולה בסוף קרש ראשון ובתחילת קרש שני. וכן הי' כותבין אות אחת כפולה אחרת בסוף קרש שני ובתחילת קרש שלישי. וכן הי' עושין בכל הקרשים. וכיון שזיווג הקרשים הי' על ידי אות אחת כפולה. על כן פשוט יותר לחייב באות אחת כפולה מבשני אותיות חלוקות. וכיון שכן ממילא מוכח דאפילו שני אלפי"ן שאינם תיבה בשום מקום חייב. שהרי כך הי' במשכן:

ז

ולהני תנאי דסבירא להו דלא מחייב אלא בשני אותיות שהם תיבה. צריך לומר שבמשכן הי' כותבין על קרש ראשון אל"ף ועל השני בי"ת ועל השלישי גימ"ל וכמו שכתב הרמב"ם בפי' המשניות. וכיון שהאות הי' מורה על גימטריא אל"ף כאלו הי' נכתב ראשון. בי"ת שני כו' שוב אין ראי' מזה לחייב באותיות שאינם תיבה. ועל כן מחייבים יותר בשני אותיות מחולקות מבאות אחת כפולה שכך הי' במשכן אב. אבל לתנא דמתניתין דמחייב באות אחת כפולה ממילא יותר מחויב אפילו בשני אלפי"ן:

ח

ובאמת קשה לי לפי' הרמב"ם במשניות הנ"ל שהרי אין האותיות נקראין כאחת ששני חצאי רוחב קרש מפסיקין בין אות אחת לשני'. ועוד קשה בשלמא למה שכתבנו לתנא דמתניתין שהי' כותבין אות אחת כפולה בקרש זה. ובזה הי' יודעין להעמידם יחדיו. אם כן כל זמן שלא הי' כותבין שתי אותיות לא הי' הכתיבה מועיל כלום. אבל לרמב"ם שבקרש הי' כותבין אות גימטריא לידע אם הוא קרש ראשון או שני אם כן באות אחת נעשה המלאכה. ועוד קשה קצת למה שכתבנו לפנינו אות י"ג דע"כ לא מחייבים אלא בתיבה, דאות גימטריא הי' משמש במקום תיבה. אם כן לא יתחייב אלא בשני תיבות וצריך עיון כעת:

ט

ולמה שכתבנו שהי' רושמים אות אחת כפולה בשני קרשים, קשה להני תנאי שאינם מחייבים אלא בתיבה שלימה. וכן להנהו תנאי דלא מחייבי אלא בשני אותיות שאינם דומות קשה י) והנראה לי דלהני תנאי כתיבה במשכן לאו מזיווג הקרשים ילפינן אלא שהי' כותבין החשבונות כדי שיוכלו לתת חשבון מכל דבר כדכתיב אלה פקודי המשכן [ויש ראי' לזה מדברי הספר יראים הובא לקמן סי' ר"ז עיין שם] ועיין בזוהר הקדוש. ור' יוסי דאמר משום רושם הוא דיליף מקרשים אבל לדידן לאו מקרשים ילפינן. אלא מכתיבת חשבונות כנ"ל. או דנילף משמות השבטים שכתובים בחושן ואפוד שכתוב במלאכת המשכן בויקהל אשר מפרשה זו ילפינן כל מילי דשבת ממשכן:

יא

הן אמת דממה שנכתב בגדי כהונה בפרשת ויקהל אין הכרח שלמידין משם למלאכת שבת דהתם כתיב קטורת גם כן דהוא קרבן. והא ודאי לא ילפינן מקרבנות דהא בגמרא קאמר שבק תנא בישול סמנים דהוה במשכן ונקט אפי' דלא הוה במשכן. ואם ילפינן מקרבנות הא הוה אפי' בלחם הפנים. אלא ודאי כיון דקרבנות ציבור דוחים שבת אי

אפשר שהקדמת פרשת שבת למשכן הי' על קרבנות לומר שלא תדחה שבת מפניהם. שהרי קרבנות באמת דוחים שבת. וכבר הארכנו בזה בהפתיחה להספר אגלי טל. וכיון דלא קאי על קרבנות. הוא הדין דלא קאי על בגדי כהונה דצורך קרבן הם ולא צורך מזבח ואינם באים אלא מתרומות הלשכה כמו שכתב הרמב"ם פרק ד' מהלכות שקלים הלכה ב'. והוא קל וחומר מכלי שרת דאיתא בכתובות דצורך קרבן הם ולא צורך מזבח. כל שכן בגדי כהונה דלר' עקיבא אינם באים אלא מתרומת הלשכה כנ"ל דהם צורך קרבן:

יב

ומה שפירש רש"י במשנה דכלל גדול שהי' כותבין על קרשי המשכן. לטעמי' אזיל שפי' המשנה דהכא דבין משם אחד אפילו שני אלפי"ן. ואי מכתיבת חשבונות יליף. הרי היו כותבין תיבות לא שני אלפי"ן שאינם תיבה בשום מקום. ועל כורחין דמקרשי המשכן ילפינן שהיו כותבין בשני קרשים אות אחת כפולה:

יג

העולה מזה דר' יהודה דמחייב בתיבה שלימה אפילו אות אחת כפולה סבירא לי' דילפינן מכתיבת חשבונות. ולרבנן דירושלמי דמחייבי בשתי אותיות ואפילו אינם תיבה סבירא להו דילפינן מקרשי המשכן וכפירוש הרמב"ם שהיו כותבין אל"ף בי"ת. ולר' יהודה דמתניתין ותנא קמא דברייתא דלא מחייבי אלא בשתי אותיות חלוקות שהם תיבה שלימה. יש לומר דסבירא להו כפי' הרמב"ם במשניות וסבירא להו דכיון שהאותיות הי' מורות על גימטריא דינם כאלו הי' תיבה. ודוקא באות אחת גימטריא או נוטריקון פטור הואיל ואינם שתי אותיות. ועיין תוס' (דף ק"ג:) דיבור המתחיל בגלטורי. או יש לומר דסבירא להו מכתיבת חשבונות ילפינן. ועל כן בעינן תיבה שלימה, ושתי אותיות חלוקות ס"ל כן מסברא. ולהרמב"ם בהלכותיו דסבירא לי' תיבה שלימה אפילו אות אחת כפולה חייב. שתי אותיות אפילו אינם תיבה שלימה חייב. יש לומר דילפינן מחשבונות וילפינן גם מקרשי המשכן שהיו כותבין אל"ף בי"ת. ולפרש"י דמתניתין דמחייב אפילו בשני (אלפי"ן ס"ל דמקרשי המשכן ילפינן וסבירא לי' שהי' כותבין אות אחת בסוף קרש ואותו אות הי' כותבין בתחילת קרש שני:

סימן ר

א

שם במשנה הכותב שתי אותיות כו' בכל לשון פרש"י של כל כתבים וגופן של כל אומה ואומה ולא רצה לפרש בכל לשון כפשטו שהשני אותיות הם תיבה באיזה לשון

שהוא ולעולם בכתב שלנו. דאזיל לטעמי' דאפילו בשני אלפי"ן שאינם תיבה כלל חייב. והרמב"ם אף שפסק דאות אחת כפולה שאינה תיבה פטור. מכל מקום כתב דבכל כתב ובכל לשון חייב. אך דעת האור זרוע דאינו חייב על שאר כתבים רק על לשון הקודש וכתב קודש או כתב ולשון יוני, וצריך עיון מגט דכשר בשאר לשונות. ואפילו פרסי כמפורש בגיטין (דף י"ט:) גבי שטרא פרסאה תנינא גט כו' אלמא כתיבה מקרי:

ב

ויש לעיין לדעת הרמב"ם ופשט המשנה דבכל לשון חייב. אם כן למה פטור בשתי אותיות שאינם תיבה שמא בשאר לשון הוא תיבה. ואף שנכתב בגופן של כתב אשורית. הלא ספר תורה שנכתב בכל לשון לרבנן היינו בגופן שלנו דוקא כדאמר אביי פרק קמא דמגילה. והכא נמי אף שנכתב בכתב אשורית יוכל לקרות בלשון אחר וצריך לבדוק בשבעים לשון שאם הוא תיבה באיזה לשון יתחייב. ואף שלא נתכוין לתיבה זו. הלא בכותב שם משמעון גם כן לא נתכוין לתיבת שם:

ג

ואין לומר דכיון שאינו מתכוין לזה שיהי' תיבה הוי דבר שאין מתכוין. אלא דבכותב שם משמעון הוי פסיק רישי'. וכשאינה תיבה בלשון שמכיר בו. אף דספק שמא היא תיבה בשאר לשון הוי ספק פסיק רישי' דמותר כמו שכתב הטורי זהב בסי' שט"ז סק"ג ליתא דאם כן דמשום פסיק רישי' מחייב יפטור לר' שמעון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובש"ס הוה סלקא דעתא דר' שמעון מחייב נמי בהא. ועל כורחין כיון שצריך לאותיות הוי צריכה לגופה. הכא נמי כיון שנתכוין לאותיות הוי מתכוין:

ד

על כן נראה דכי היכי דבמגילה אינו יוצא בשאר לשון אלא אם כן מכיר. וכן כתבו הפוסקים בברכת המזון דאינו יוצא בשאר לשון שאינו מבין בו ודמוהו למגילה, הכא נמי אינו נחשב כתיבה בשאר לשון אלא אם כן מכיר בו. והוא הדין דאפילו מכיר אם אינו מתכוין לתיבה זו נמי לאו כלום הוא. וכמו בברכת המזון אם לבו פונה לדברים אחרים דלא יצא בשאר לשונות. ועיין תוספות נזיר (דף ב'.) דיבור המתחיל האומר וברמב"ן בבא בתרא (דף קס"ג:) דיבור המתחיל הן. ולפי זה יצא לנו דין חדש. דדין כותב שם משמעון אינו בשאר לשון. כיון דאינו מתכוין למה ששני אותיות הם תיבה ודו"ק:

סימן רא

א

שם (ק"ג:) בגמרא. מי דמי מ"ם דשם סתום מ"ם דשמעון פתוח. אמר ר' חסדא זאת אומרת סתום ועשאו פתוח כשר. קשה לי נהי דכשר. מכל מקום אין דרך כתיבה בכך. ונראה ליישב דהנה קיימא לן באבן העזר סימן קכ"ג דכתב גט בשמאל כשר. וכתב החלקת מחוקק דאף דבשבת פטור שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכשעשה מלאכה שלא כדרכה לאו מלאכת מחשבת הוא. והנה הכותב שם משמעון דחייב הואיל ושם הוא מלאכה. אף שאין צריך לכתוב שם ולא הוי שם מלאכת מחשבת בעצמותו. מכל מקום חשיב מלאכת מחשבת שצריך לכתוב שם כדי לכתוב שמעון. ואף דלכתוב שמעון לא הוי שם תיבה שלימה. ומצד זה שם לאו מלאכה הוא. מכל מקום מצטרפין מה שהוא מלאכה בפני עצמו שם ומה שהוא מחשבת לצורך שמעון דמהני מה שהוא מחשבת לצורך שמעון להחשב מלאכת שם מלאכת מחשבת ואם כן אף שכתב ש' מ' פתוח והוי מלאכת שם שלא כדרכה ולא הוי מחשבת. מכל מקום כדי לכתוב שמעון דרכו לכתוב פתוח ומחשבת הוא. ומהני מה שהוא מחשבת לצורך שמעון להחשב ש' מ' מלאכה. מלאכת מחשבת:

ב

כללו של דבר דמה שכתב ש' מ' פתוח שלא כדרכה אין נפקא מינה בזה. כיון דכל טעם שלא כדרכה דלא הוי מלאכת מחשבת. והכא בלאו הכי לא הוי תיבת שם מלאכת מחשבת. שהרי אינו צריך כלל לתיבת שם ואף על פי כן חייב. ומשום דצריך לתיבת שם כדי לכתוב שמעון הוי מלאכת מחשבת. הכא נמי דרך לכתוב שם פתוח כיון שצריך לכתוב שמעון ודו"ק היטב:

ג

ולפי מה שכתבתי יתיישב קושיית הרמב"ן בהא דמשני הש"ס לר' חסדא דאמר כר' יהודא בן בתירא כו' ופריך מי דמי פתוח ועשאו סתום עלויי קא מעלי לה אבל סתום ועשאו פתוח גרועי גרעה והקשה הרמב"ן דכיון פתוח ועשאו סתום כשר. שוב משכחת בשכתב שמעון במ"ם סתומה. ולפי מה שכתבת ניחא דבזה פטור דהוי כתיבה שלא כדרכה, וממה נפשך לא הוי מלאכת מחשבת. שלתיבת שם אין צריך כלל ולאו מלאכת מחשבת הוא רק משום שצריך לכתוב שמעון וכשצריך לכתוב שמעון אין דרך לכתוב במ"ם סתומה וכלאחר יד לא חשיב מלאכת מחשבת כנ"ל. ולא הוי מלאכת מחשבת לא

מצד שם ולא מצד שמעון. לא מצד שם שאין צריך לכתוב שם ולא מצד שמעון שאין דרך לכתוב שמעון במ"ם סתומה ודו"ק היטב. אך לפי מה שכתבתי בהפתיחה לספר אגלי טל סק"ג ליתא לכל זה ועיין שם:

ד

ולכאורה יש לעיין מהא דפליגי ר' נחמן ורב ששת בהמצניע (דף צ"ד:) במוציא חצי זית מבית שיש בבית כזית ומחצה דר' נחמן סובר דחייב דאהני מעשיו אם יוציא עוד חצי זית ורב ששת אמר דפטור דעכשיו מיהא לא תיקן. ואם כן צריך להבין כותב שם משמעון נמי עכשיו לא תיקן כלום. וצריך לומר שאני שם דהוא תיקון במקום אחר (ולא דמי להוצאת חצי זית דאף שהוא תיקון במקום אחר אם הי' בבית זית שלם. והוציא ממנו חצי זית פטור. דשאני התם דאין הוצאת חצי זית תיקון בפני עצמו רק מכח חצי זית הנשאר] ואם כן אם כתב ש' מ' [המ"ם פתוחה] דלגבי כתיבת שם הוי שלא כדרכה ולא הוי מלאכת מחשבת. שוב יפטור לר' ששת דלא אהני מעשיו:

ה

יש לחלק דשאני הכא שרצונו לכתוב כל התיבה שמעון וגם אי אפשר לכתוב שמעון אלא אם כן כותב תחילה ש' מ'. מה שאין כן התם שאין רצונו להוציא עוד. ואפילו רצונו להוציא. הלא הי' אפשר להוציא הכל בבת אחת. וכן משמע מהא דהתחיל למול בשבת ולא גמר חייב חטאת. ואף דחיוב מילה משום מה לי תיקון מילה. מה לי תיקון כלי. וכל זמן שלא גמר לא תיקן כלים. ותחילת מילה אינו תיקון בשום מקום. מכל מקום כיון שאי אפשר לגמור בלא התחלה חשיב מתקן. ו) ובזה נראה ליישב מה שדקדקו התוספות במשנה דאבות מלאכות ארבעים חסר אחת דלמה תני בכותב ואורג כו' שיעורא טפי מאינך. והנה בספר מגן אבות תירץ דבהנך אין קרוי מלאכה אלא בשיעור הזה. ונפקא מינה דבפחות משיעור אפילו איסור מן התורה ליכא והיטב אשר דיבר. וכבר הבאנו לעיל במלאכת תופר סי' קפ"ז אות ז' ראי' לדבריו מירושלמי אלא דאכתי קשה לריש לקיש דסבירא לי' חצי שיעור מותר מן התורה. וכן לרמב"ן דסבירא לי' במלאכת שבת אין איסור חצי שיעור אלא מדרבנן:

ז

אך לפי מה שכתבתי נראה דהנה דין שיעורין בשבת דבפחות משיעור הזה לא מיחייב על תיקונו משום דלא חשיב תיקון בפחות משיעור הזה. כמו דלא חשוב אכילה בפחות מכשיעור. ועיין רשב"ם בבא בתרא (דף נ"ה:) דחצי שיעור לא חשיב מלאכת מחשבת. ומתקן עם מלאכת מחשבת חדא מילתא כדאיתא בכריתות (דף י"ט:) ועיין סוף פרק ד'

דזבחים. אבל אין לומר כלל דלא חשיב מלאכה פחות מכשיעור. תדע דהא הנוטל צפרניו חייב לר' יהודה [דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה] הואיל מתקן אצל האדם. ואף שאין בצפרנים כשיעור הואיל ומתקן אצל האדם חשיב כשיעור וכן במוציא מת השיעור הוא בכדי שמטמא את הבית שיחשב הוצאה תיקון. אבל אין לומר דבפחות משיעור לא חשיב הוצאה כלל. וכן שאר מלאכות לא חשיב מלאכה כלל בפחות משיעור. דאין שום סברא לומר כן ודו"ק:

ח

מעתה אי אפשר לפטור אות אחת משום דהוי פחות מכשיעור ולא הוי תיקון. שהרי צריך לאות זה כדי לגמור כל התיבה. שאי אפשר לכתוב כל התיבה קודם שיכתוב אות אחת. וכמו כתב ש' מ' משמעון דאף דאין צריך לתיבת שם חשיב מלאכת מחשבת כיון שאי אפשר לכתוב שמעון בלא ש' מ'. הכי נמי באות אחת. על כן צריך לטעם אחר דאות אחת לא הוי מלאכה. ותירץ זה בכל הני דחשיב במשנה השיעור. אורג. עשה שתי בתי נירין. דבכל הני אי אפשר לעשות שתים אם לא יקדים אחת. וגם שתים אינו תיקון אלא משום שסופו לגמור את כולו. ואם כן להוי מיחייב באחת. על כן צריך להשמיענו דבאחת לא הוי מלאכה:

ט

ובהא דמחייב ר' אליעזר באחת על האריג או אות אחד סמוך לכתב כדאיתא בסוף הבונה. וכן זה עוקר וזה מניח דמחייב ר' אליעזר את המניח בכריתות (דף י"ט:). יש לעיין אם אחד הוציא כשיעור לרשות הרבים ובא אחר והוציא שם עוד חצי שיעור אם חייב כמו באחד על הארוג:

ונראה לי דפטור דדוקא באחד על הארוג. דאין הפטור משום חסרון שיעור דהא אי אפשר לעשות הבגד אם לא יארוג חוט אחד. אלא דבציר מהכי לא חשיב מלאכה. על כן מחייב ר' אליעזר על גמר מלאכה. ומכל מקום אינו חייב אלא אם יש בגמר מלאכה שיעור וחוט אחד הא חשיב שיעור כנ"ל:

י

ונראה לי הוכחה מהא דתנן בפרק י"ג דזבחים (דף ק"ט:) במקטיר כזית מן הקומץ בחוץ דר' אליעזר פוטר עד שיקריב את כולו הואיל וקומץ מתיר הוא ואינו מתיר אלא אם כן הקריב כולו. ואם הקריבו בפנים ושייר ממנו כזית והקריבו בחוץ חייב יעוין שם. ונראה לי דר' אליעזר לטעמי' דסבירא לי' אחת על האריג חייב דמחייב בגמר מלאכה וקרינא בי' בעשותה העושה את כולה. הוא הדין דמחייב בגמר הקטרה. ולרבנן דפטרי

באחת על האריג ומכל מקום מחייבי התם לא קשה מידי. דהא אינהו מחייבי בכזית בחוץ אפילו בתחילה ואפילו לא הקריב בסוף. משום דס"ל כזית הקטרה שלימה היא אפילו במתיר יעוין שם ברש"י אך לר' אליעזר דלא מחייב במתיר אלא בכולו ומכל מקום מחייב בהקריב בפנים ושייר כזית והקריבו בחוץ. על כורחין לטעמי' באחת על האריג:

יא

והנה לפי זה קשה למה לי שייר כזית אפילו שייר פחות מזית יתחייב משום גמר הקטרה לר' יוחנן דאמר במנחות (דף כ"ו) הקטיר הקומץ בזה אחר זה פחות מכזית הוי הקטרה, הכא נמי יתחייב על הפחות מכזית שהקטיר בחוץ. כמו באחת על האריג. אלא ודאי גם לר' אליעזר לא מהני בפחות מכשיעור:

יב

ובהכי ניחא ליישב הסוגיא דכתב אות אחת והשלימה לספר חייב דאמר רבה בר רב הונא ר' אליעזר הוא דאמר אחת על האריג חייב. ותמוה דאם כן למה לי השלימה לספר. אפילו באמצע ספר חייב לר' אליעזר, ולפי מה שכתבתי ניחא דרבותא אשמעינן דהוה אמינא בסוף פטור על אות אחת דאין בו כשיעור. דדוקא באמצע דצריך לאות זה כדי לגמור אחר כך דעל כרחו צריך לכתוב כך אות אחר אות וחשיב שיעור כנ"ל. אבל בסוף דאין בו חסרון עוד רק אות אחת הוה אמינא דפטור. קמשמע לן דכיון דבאות זה משלים את הספר, חשיב אות זה כאלו הי' בו כשיעור. אבל לרבנן הא אות אחת לא חשיב מלאכה כלל. ורב אשי סובר דגם לענין זה מהני השלמה להחשב מלאכה כאלו הי' שתי אותיות. ועיין מה שאכתוב לקמן בהא דאות אחת והשלימה לספר ודו"ק היטב כי הדברים ברורים:

סימן רב

א

שם (ק"ד:) תוס' דיבור המתחיל נתכוין לכתוב חי"ת וכתב שני זייני"ן פטור. ובגמרא מוקי לה דבעי זיוני. והקשו בתוס' דלמה לי דבעי זיוני בלאו הכי פטור כמו נתכוין לזרוק שתים וזרק ד' עד כאן דבריהם. וקשה דהא צריך לשתי זייני"ן לצורך חי"ת. ודומה לכתב שם משמעון, וכיוצא בזה הקשה מהרש"א. ואפשר לומר דשאני כתב שם משמעון דשמעון גם כן מלאכה וקרינא בי' מאחת. אבל הכא חי"ת לאו מלאכה דאות אחת היא. ועל כן כשכתב שתי אותיות לעשות מהם אות אחת פטור:

ב

ועיין בגיטין (דף י"ט.) בסיקרא על גבי דיו דאמרי לה חייב מוחק הוא. וכתבו התוס' דחשיב מוחק על מנת לכתוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו. ומקלקל לא הוי דעל ידי כתב דהשתא יהי' אחר כך רישומו ניכר יותר עיין שם, ואינו מובן דאם כן דלא הוי מקלקל יתחייב גם משום כותב. וצריך לומר כיון דהתיקון לאחר שיכתוב עליו בדיו ואז ימחק כתב דהשתא דהיא סיקרא על כן לא מיחייב משום כותב. ודוקא משום מוחק מחויב. דאף לאחר שיחזור ויכתוב עליו בדיו. מכל מקום כתב דיו ראשון נמחק. אבל לגבי כותב לא מהני תיקון שיהי' לאחר שימחק. והכא נמי כיון דאין צריך לשני זייני"ן רק לעשות מהם חי"ת. ואז יתבטלו השני זייני"ן. כן יש לומר לכאורה:

ג

אבל אין נראה דבדן מדניאל נמי לאחר שיכתוב היו"ד ולא יהי' שום תיבה יתבטל המלאכה ומכל מקום עכשיו חייב. מה אמרת כשיגמור כל התיבה דניאל יהי' מלאכה. בסיקרא על גבי דיו נמי לאחר שיחזור ויכתוב עליו בדיו יהי' מלאכה. אלא דמלאכה דהשתא כלתה. הכי נמי כשיכתוב שמעון יתבטל תיבת שם ויהי' רק חצי תיבת שמעון. וצריך לומר דהתוס' דגיטין בשיטת רש"י דכותב לא הוי. דתחילה הי' כתב הגון מעתה, והכא אף דאין צריך לשני זייני"ן רק לאות חי"ת מכל מקום אחר כך יכתוב עוד אותיות ויהי' מלאכה. ואף דתחילה כשעשה חי"ת נתבטלה המלאכה דהוי רק אות אחת. דן מדניאל נמי לאחר שיכתוב יו"ד אחר ד"נ נתבטלה המלאכה ואף על פי כן חייב:

ד

על כן נראה דהנה (בדף צ"ב:) נתכוין שיהי' המשאוי לפניו והוציא לאחריו פטור דנתכוין לשמירה מעולה ועלתה בידו שמירה פחותה, וזה לשון הרמב"ם פרק א' מהלכות שבת הלכה י"ב כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית ביותר על כוונתו חייב. פחות מכוונתו פטור. כיצד הרי שנתכוין להוציא לאחריו ובא לו לפניו חייב שהרי נתכוין לשמירה פחותה כו' עד כאן לשונו. הרי דכיון דלא נתקיים כל מחשבתו פטור ועיין שם, ולכאורה נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע דמדמי הגמרא לשם משמעון והרי לא נתקיים כל מחשבתו, וצריך לומר דשאני התם דאף לפי מחשבתו לזרוק שמונה הרי תחילה יהי' ארבע. ודומה לכתב שם משמעון שאף שדעתו לכתוב שמעון. מכל מקום דעתו תחילה לכתוב שם. ועל כן בזה שנתכוין לכתוב חי"ת ודילג הקולמוס ונעשה שני זייני"ן, ולא הי' דעתו לכתוב תחילה שני זייני"ן ואחר כך לעשות מהם חי"ת. רק הי' דעתו לכתוב חי"ת תחילה. הרי לא נתקיים כל מחשבתו שדעתו הי' לכתוב כל ח' וכתב רק שני זייני"ן

וחיסר הגג ודמי לנתכוין להוציא לפניו והוציא לאחריו דפטור זה קושיות התוס' ועיין מה שתירצו:

ה

וחזרו והקשו דמה איריא דנתכוין לכתוב ח' אפילו נתכוין לכתוב שני זייני"ן וכתב בלא זיון פטור, ונראה ליישב לפי מה שכתבו הפוסקים דתגין אין מעכבים. והכא דפטור משום דנתכוין לכתוב חי"ת דלא בעי תגין והוא אות שלם וכתב זייני"ן דלא אות שלם ואף שכשרים מכל מקום לא הויין אות שלם כמו אות חי"ת, ודומה לנתכוין להוציא לפניו ובא לאחריו דפטור דלא נעשה כל מחשבתו ודו"ק:

ו

שוב מצאתי כן באור זרוע חלק א' פרק ב' דגיטין סוף סימן תשט"ו וזה לשונו ור' יצחק בר אברהם הי' אומר שכל אות שאינה מזוינת בתגין של שעטנ"ז ג"ץ אינה אות ומביא ראי' משמעתין הא דבעי זיוני. ואינה ראי' דאיכא למימר דמיירי בכותב בספר תורה שהאותיות צריכין זיון. אי נמי בכותב בספר אחר ונתכוין לכתוב כמשפט אותיות של ספר תורה שצריכין זיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה עד כאן לשונו. הרי דאף שכשר בלא זיון. כל שנתכוין לכתוב בזיון או נתכוין לכתוב חי"ת דכיון שאין צריך זיון כמאן דזיון דמי ועלו בידו אותיות שצריכות זיון, בלא זיון פטור וכהא דנתכוין להוציא לפניו ובא לאחריו כנ"ל. וצריך לומר שהתוס' סבירא להו תגין מעכבים. ועיין בהגהות מיימון פרק ז' מהלכות ספר תורה הובא במגן אברהם סימן ש"מ סק"י ועיין מה שאכתוב לקמן בדעת הרמב"ם:

סימן רג

א

בגמרא בכל דבר שהוא רושם לאתויי מאי כו' ואפצא כשר פרש"י גל"ש. והכי נמי חייב בשבת. בגיטין מפורש דמי אפצא אחר כתיבה נבלעין ובשעה שנבלעין אם נתן לה גט אינו גט אף אם פלט אחר כך על ידי מיא דנרא דהשתא הוא דפלט:

ב

ויש לעיין גם בתחילה לא יחשב כתב דהוא דבר שאינו מתקיים שיבלעו. וצריך לומר משום דאפשר להפליטן על ידי מיא דנרא. ונראה לי ללמוד מזה דלאחר שפלט שוב חשיב כתב הראשון ואם נתן לה אחר כך כשר. (רק יש לדון דדומה לנעשה אחר

כתיבה מחובר וחזר ותלשו דמסופק רשב"א בגיטין כ"א: והכי נמי לאחר שנבלע מחוסר הפלטה] שאם נאמר פנים חדשות באו לכאן אם כן הוי תחילה כתב שאינו מתקיים:

ג

והא דקאמר בירושלמי וכתב ולא הפולט. היינו שהפלטה לא חשיב כתיבה. ונפקא מינה אם נכתב בתחילה שלא לשמה, שאין תקנה להפליט לשמה וכל שכן דניחא לפי פירוש הקרבן עדה דהירושלמי מיירי בכתב תחילה במי עפצא על גבי גוילים עפוצים דלא הוי כתב כלל ואחר כך כששופך מי קנקנתום בלא עפצ'ס קולט המקום שכתב תחילה. ועל זה שפיר אומר השופך דשפיכה דהשתא לא כתב ובתחילה לא הי' כתב כלל. ודלא כפר"ח סימן קכ"ה סק"ד שלמד מירושלמי הנ"ל דאחר שפלט פסול וליתא כמו שכתבתי:

סימן רד

א

שם כתב על גבי כתב פטור. מאן תנא אמר רב חסדא דלא כר' יהודה דאמר מעביר עליו קולמוס ומקדשו, עיין בתוספות דוקא בגט וספר תורה דמועיל כתב עליון לשווי' לשמה הוא דהוה כתב עליון כתב. ויש לעיין אם לר' יהודה בכהאי גוונא מיחייב משום מוחק גם כן כמו בדיו על גבי סיקרא, או דילמא דוקא בדיו על גבי סיקרא דאין מראה סיקרא האדום ניכר אבל הכא דהוי דיו על גבי דיו דבעלמא קיימא. לן לאו כלום הוא דחשיב כתב ראשון קיים. אלא הכא כתב שני הוסיף לשמה חשיב גם כתב שני כתב. אבל בשביל זה לא יגרע כתב ראשון מלהשאר כתב כמו בדיו על גבי דיו בעלמא:

ב

אך ראיתי בתרומת הדשן סימן מ"ח בענין תיבות שנמחקו קצת בתפילין אם יכול לחדש הכתב שיהי' ניכר היטב. ופלפל דאף אם רישומו ניכר אם חשיב כתב עליון כתב וחשיב שלא כסדרן. והעלה דכיון שאין כתב עליון מתקן לא חשוב כתב ולא הוי שלא כסדרן. ושוב פלפל בהג"ה אם חשוב מתקן על לאחר זמן שהי' כתב ראשון כלה לגמרי, ותלי לה בפלוגתא דר' נחמן ור' ששת בתלש אחת משלשה אם חשיב אהני מעשיו אם יתלוש עוד אחת. ומכל מקום מבואר דאם חשיב מתקן דכתב עליון כתב חשיב כחב ראשון נמחק. דאם לא כן אכתי הוי כסדרן על ידי כתב ראשון:

ג

ובתשב"ץ ת"ר סימן קכ"ז הקשה בהא דמעביר קולמוס ומקדשו הא הוי מוחק את השם ראשון. ורצה להוכיח מזה דשם שלא נכתב בקדושה מותר למוחקו. ודחה דהא קיימא לן דיו על גבי דיו לאו כלום הוא ולא הוי מוחק, וקשה דאם כן דלאו כלום הוא למה מהני העברת קולמוס. ועל כורחין כמו שכתבו התוס' משום דכתב עליון מתקן לשוי' לשמה והדרא קושיא לדוכתי'. ועל כורחין לומר דמשום דכתב שני מתקן לא נתבטל כתב ראשון. ובשלמא אם הוה דיו על גבי דיו כתב בכל מקום על כורחין הטעם משום שאין נראה רק דיו עליון ונמחק התחתון והי' קשה הא מוחק השם. אבל השתא דרק משום דכתב עליון מתקן לא מיחייב משום מוחק:

ד

וכן משמע בספר התרומה שכתב דבחק תוכות לא מהני העברת קולמוס לכולי עלמא דוקא היכי דכתב תחתון כתב ולא חסר רק לשמה הוא דמהני העברת קולמוס לשוי' לשמה יעוין שם. וגם הוא כתב שם טעם התוס' הואיל וכתב עליון מתקן. הרי דכתב עליון המתקן אינו מועיל רק היכי שגם כתב תחתון כתב. ואי חייב על התחתון משום מוחק מה יועיל עוד הכתב תחתון שנמחק וזה פשוט. שוב ראיתי בספר תורת גיטין שכתב בפשיטות דלא חשיב מוחק:

ה

ולפי זה נראה דלא חשיב כתב עליון כתב אלא כל זמן שמתקן. אבל בגט לאחר שנתגרשה שוב לא חשיב כתב. כיון דכתב תחתון נשאר כתב הוי כתב עליון כתב על גבי כתב שאינו מתקן ולא הוי כתב. בשלמא אם היינו אומרים דבמקום שכתב עליון מתקן חשיב הראשון נמחק ולא נשאר רק כתב עליון. אם כן גם עכשיו שכתב עליון אינו מתקן. הא לא נשאר רק כתב עליון וכתב ראשון חלף הלך לו. אבל מאחר שביררנו מדברי הסה"ת והתשב"ץ דכתב ראשון נשאר. אם כן הוי גם עכשיו כתב על גבי כתב וכיון שעכשיו אינו מתקן אינו כלום והבן:

ו

ובזה נראה ליישב קושיית התוספות דלר' אחא בר יעקב אפילו כרבנן נמי לא אתיא. דלדידי' בגט כשר גם לרבנן. ואם כן משכחת לה כתב על גבי כתב דחייב בגט שכתב שני מתקן לשוי' לשמה עיין שם. ולפי מה שכתבתי ניחא. דהנה כתב שאינו מתקיים לא חשיב כתב לא בגט ולא בשבת. וכתב עליון זה לאחר שתתגרש לא יחשב כתב. ואם כן לכאורה איך יוכשר לגט דאינו מתקיים דלאחר שתתגרש יתבטל הכתב. וכל עצמו של

כתב עליון לא חשיב כתב אלא משום שראוי לגרש ומשום הא גופא אינו מתקיים ועיין בתשו' רמ"א סימן קי"ט בכתב שעל צד דפי ספרים חשיב אינו מתקיים משום שעשוי לפתוח. והוא הדין דיחשב אינו מתקיים משום שעשוי להתגרש. ואז יתבטל הכתב כנ"ל ודו"ק. אך לענין גט ניחא דכיון שמתקיים עד לאחר גירושין חשיב מתקיים. דמה נפקא מינה בגט לאחר גירושין וקרא דוכתב בגט. היינו שתהא כתיבה מתקיימת עד לאחר גירושין וכמו ביטול כרים וכסתות בסוכה דסגי ביטול לשבעה. אבל לענין שבת לא חשיב מתקיים בגט שכתב על גבי כתב כיון שאינו מתקיים לאחר גירושין דאז יתבטל הכתב כנ"ל. מעתה לא קשה מידי על מתניתין מגט רק מספר תורה. על כן קאמר הש"ס דלא כר' יהודה. ז) ועוד נראה לי מדברי סה"ת בהלכות תפילין סימן כ"ד וזה לשונו וכיון שהאות פסול [דחק תוכות הוא] אין תקנה להכשירו על ידי העברת קולמוס אפילו לר' יהודה [או לר' אחא בר יעקב בגט אפילו לרבנן] דמועיל משום שהאות כתקנו ואינו מחוסר אלא לשמו כגון גבי שם וגבי גט דבעינן לשמה. אבל חק תוכות שאין שם אות עליו מודה דהעברת קולמוס לא משוי לי' גט עד כאן דבריו. ונראה מזה דהעברת קולמוס מכשיר כל האות שנעשה לשמה. דאי אינו כשר אלא כתב עליון. מה נפקא מינה אם התחתון אות או לא. וסברא זו דכתב עליון מהני להחשיב האות שיהי' לשמה כתובה בספר גור ארי' על שבת עיין שם היטב:

ח

ואם כן קושיית התוספות לר' אחא מגט מתיישב היטב. דבגט שפיר חשיב כתב המתקיים. דכתב ראשון גם כן מתכשר וחשיב לשמה והוא מתקיים אף לאחר גירושין. ואי משום דחידוש ותיקון לשמה פסק לאחר גירושין וכתב עליון אינו כתב כשאר כתב ראשון שלא לשמה. הלא כל גט לאחר שגירש בו אינו עומד עוד לשם גירושין וחספא בעלמא הוא. וגוף כתב מתקיים גם לאחר גירושין. אבל בשבת לא הוי מלאכה מתקיימת. דהמלאכה הוא מה שחידש האות שיהי' לשמה וזה פסק לאחר שגירש. דאף שחייב על כל האות כשם שבגט כשר כל האות. היינו שחייב על כל האות במה שחידשו שיהי' לשמה וכאילו כותבו מחדש. ומכל מקום כיון שחידוש זה אינו רק עד הגירושין. ובכל מלאכת שבת מלאכה מתקיימת בעינן. וכמו שהוכיח הרב המגיד ממתניתין דריש פרק הבונה. ואם כן אף דגוף האות שחידש מתקיים גם לאחר הגירושין. מכל מקום אינה מלאכה מתקיימת ופטור:

ט

הקשה מהרש"א לר' אחא בר יעקב מה מבעיא לי' ריש לקיש מר' יוחנן בעדים שאין יודעים לחתום הא כתב שני מתקן. ולדידי לא קשה מידי לפי מה שכתב בספר התרומה דבחק תוכות לא מהני כתב עליון אף שמתקן. דדוקא במקום שהתחתון אות ואינו מחוסר אלא לשמה מהני כתב עליון להחשיבו לשמה. והתינח בגט דאין צריך כתיבת הבעל. שהרי כשר בכתב קטן וגדול עומד על גביו אף דקטן לאו בר שליחות ואין צריך אלא להחשיבו לשמה. אבל בחתימת העדים דכתב תחתון לא חתמו העדים. לא מהני כתב עליון להחשיבו כאלו חתמו העדים. והרי פסול חק תוכות שלא כתבו אדם וכאלו נעשית מאלי'. הנה דלא מהני כתב עליון להחשיב כאילו כתבו אדם. ואם כן לא מהני להחשיבו כאלו חתמוהו העדים. והא דחייב בשבת במקום שמתקן. היינו כיון שהועיל בכתב העליון להחשיבו לשמה אם כן חשיב כאילו חידש האות. אבל בעדים אין לומר כן דאדרבא כיון דאינו כשר אלא בחתימת העדים וכתב העליון לא מהני להמשיב כאלו חתמו הם. אם כן לא פעלו כלום בחתימתן. וזה הטעם בחק תוכות דלא מהני כתב העליון ודו"ק:

סימן רה

א

שם בגמרא. כתב אות אחת והשלימה לספר חייב כו'. רב אשי אמר אפילו תימא רבנן להשלים שאני. וכן מבואר בפוסקים שפסקו כרבנן ופסקו דלהשלים את הספר חייב. ומצאתי כתוב דהוא הדין להשלים את המזוזה. ויש לעיין לפי מה שכתב בספר מגן אבות ונתבאר לעיל סי' קפ"ז וסי' ר"א באריכות דפחות משתי אותיות לא חשיב חצי שיעור אלא דלא חשיב מלאכה פחות משתי אותיות. אם כן מה בכך שמשלים את הספר והוי תיקון מעליא. סוף סוף לא עשה מלאכה:

ב

ונראה ליישב דהנה הרא"ש פרק כלל גדול ס' ט' כתב בהא דמחק אות אחת גדולה כשתים ויש במקומה לכתוב שתי אותיות חייב דהיינו טעמא כי פעמים כתב במשכן טעות של קרש אחד ומחק כדי לכתוב אחרת במקומה. ומן הדין הי' ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה. אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה עד כאן לשונו ולכאורה קשה דאם כן כשטעה במשכן באות אחת לכתוב אחרת במקומה לא הי' מלאכה. ואם כן איך נוכל ללמוד מזה למחק

אות גדולה כשתים. דהא דכל מילי דשבת ממשכן גמרינן היינו שכל שהי' במשכן הי' מלאכה. והא דמחק אות לכתוב אחרת במקומה הא לא הי' מלאכה דלא חמיר מכתיבה עצמה:

ג

ונראה דאותיות שהיו כתובין על כל קרשי המשכן הי' דבר שלם כמו ספר או מזוזה מאחר שבאותיות אלו הי' מעמידין כל המשכן וכשחסר אחת והשלימה כאילו השלים כל מזוזה. ועל כן בשטעה באות אחת ומחקה כדי להשלים כל האותיות. דין מחק להשלים כדין מחק לכתוב שתי אותיות. ועל כן נלמד מזה למוחק אות אחת גדולה כדי לכתוב שתי אותיות חייב. שהרי האות שמחק לא הי' בו השלמה שבטעות הי'. נמצא שלא מחק אלא אות אחת. רק המחשבת כתיבה הי' כתיבת השלמה שדינו כשתי אותיות:

ד

וכן משמע בירושלמי פרק כלל גדול שיתבאר לפנינו דמוחק אות אחת כדי לכתוב להשלים גם כן חייב. וכיון שלמדנו ממשכן דמחק אות אחת לכתוב להשלים חייב. מזה נלמוד לכתב להשלים דחייב דלא חמיר מחשבת כתיבה מכתיבה עצמה כדברי הרא"ש ז"ל. וכיון שלמדנו שדין להשלים משוי לי' מלאכה כאילו הי' שיעור שלם. מזה נלמד גם כן לאורג שחוט אחד להשלים את הבגד כאלו ארג כשיעור שני חוטין ודו"ק:

ה

ומה שכתב הרא"ש ומן הדין הי' ראוי לחייב במחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה. היינו דפעמים שטעה קודם שגמר לכתוב על כל הקרשים. אלא דלא חמיר מחשבת כתיבה יותר מכתיבה עצמה. ולא נוכל ללמוד מזה. רק מפעמים שטעה לאחר כתיבת כל הקרשים:

סימן רו

א

שם. רבא אמר כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש. ואינו מובן דאכתי הוה לי' אות אחת. ורש"י פירש דמיירי להשלים. ואינו מובן דאם כן הי' יכול לתרץ בפשיטות הקושיא דהשתא כותב אות אחת פטור הגיה מבעיא. דהכא להשלים. וכבר הקשה כן הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בחידושיו לאורח חיים סי' ל"ב על רש"י:

ב

והמאירי פירש על פי הירושלמי שהרי מחק דל"ת וכתב רי"ש מצטרפין לשתי אותיות המחיקה והכתיבה. וקשה לי על זה מהא דאיתא פרק ב' דגיטין בהעביר דיו על גבי סיקרא חייב שתים משום כותב ומשום מוחק. וקשה בשעה שהעביר דיו על אות אחת נצטרפו הכתיבה והמחיקה לחיוב חטאת. ושוב כשהעביר על אות השני וחייב גם כן חטאת על ידי צירוף הוי כאוכל שני זית חלב בהעלם אחד דאין כאן חילוק מלאכות דזה על ידי צירוף וזה על ידי צירוף:

ג

מיהו יש לומר כרבא בזבחים (דף ל"א.) גבי חצי זית חוץ לזמנו. חצי זית חוץ למקומו חצי זית חוץ לזמנו הוי פיגול דאמרינן ויקץ כישן הפיגול. הכא נמי כשהעביר על אות השני מצטרפין הכתיבה עם הכתיבה והמחיקה עם המחיקה:

ד

עוד יש לומר על פי מה דאמרינן בכריתות (דן י"ז.) בכתב אות אחת בשבת זו ואחת בשבת זו. אי שבתות כגופין דמיין כלומר כשני מלאכות. בשגגת מלאכות אין מצטרפין דחלוקין לחטאות. בשגגת שבת מצטרפין. והכא בהעביר דיו על גבי סיקרא דחייב שתים על כורחין בשגגת מלאכות. דבשגגת שבת הא אינו חייב אלא אחת. וכיון דבשגגת מלאכות איירי. הא אין מחיקה וכתיבה מצטרפין דחלוקין לחטאות. ושמעתין בשגגת שבת דאין חלוקין לחטאות על כן מצטרפין. כן נראה לי ליישב דעת המאירי:

ה

ומכל מקום לדינא אין נראה לפי עניות דעתי לפי מה שהעלינו דכתיבה פחות משתי אותיות אין שם מלאכה עלי' אם כן איך יצרף המחיקה שתחשב על ידי זה הכתיבה מלאכה. בשלמא בעשה שתי מלאכות כל מלאכה פחות מכשיעור כיון דאידי ואידי מלאכה הוא. הרי עשה מלאכה בכשיעור. אבל איך יעשה מלאכה הכתיבה על ידי צירוף מחיקה. והירושלמי שהביא המאירי אין ענין לזה. כי בירושלמי כתב משום כותב ומשום מוחק דמשמע דחייב שתים והיינו בלהשלים וכמו שפרש"י. וכן כתב הקרבן עדה שם. ואם כדברי המאירי משום כותב ומוחק מבעיא לי'. דהי' משמע חיוב אחד. אבל משום כותב ומשום מוחק משמע שני חיובים:

ו

ולולי פירוש הראשונים הי' נראה לי לפרש דהנה הרא"ש פירש אהא דמחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתים חייב משום דבמשכן פעמים שטעה באות. ושוב

הקשה דאם כן במחיקת אות אחת יתחייב. ונראה ליישב לפי שיטת רש"י דפטור מוחק שלא על מנת לכתוב רק משום מקלקל. ועל כן גוזרין מלמנות אורחים מתוך הכתב שמא ימחוק. משום דכשצריך למחיקה. מחיקה עצמה הוי מלאכה אפילו שלא על מנת לכתוב. ואם כן כשטעה בקרש וכתב אות אחרת הרי צריך למחוק האות שלא יטעהו. ומלבד שצריך המחיקה כדי לכתוב במקומה אות אחרת [נראה שהי' להם מקום קבוע בקרשים לכתוב ולא הי' משנים מקום הכתיבה כמו שלא היו משנים הקרשים ואמרו קרש שזכה להיות בצפון כו' הכי נמי לא הי' משנים מקום הכתיבה ועל כן צריך המחיקה לכתוב במקומה האות אחרת] צריך לו מחיקת האות בעצמותו. ואם כן הוי כמו לכתוב במקומה שתי אותיות. דכיון דכדי לכתוב שתי אותיות חייב ואפילו נטף שעוה ומחקה ויש במקומה לכתוב שתי אותיות חייב. וכן חייב על מחיקת שתי אותיות אפילו אין צריך לכתוב כלום. הוא הדין דכשמחק אות שצריך למחיקה בעצמותו. וכוונתו גם כן לכתוב אות שצריך דחשיב כשתי אותיות. דמחיקת אות שצריך למחיקה עם הכוונה לכתוב אות שצריך מצטרפין לשתי אותיות. ולמדנו מזה למחק אות ויש במקומה לכתוב שתים חייב. דאם לא כן אלא דבתר מחיקה לבד אזלינן. הרי במשכן לא מחק אלא אות אחת שטעה. והרא"ש שלא פירש כן אזיל לטעמי' במתיר דאינו חייב אלא על מנת לקשור כמו במשכן והוא הדין דבכל הני דמפורש במתניתין על מנת לא חייב אלא בעל מנת וכשיטת התוס' כמו שבארנו במלאכת מתיר סי' קפ"ו. על כן פירש פירוש אחר וכמו שבארנו לעיל דבריו. אך לשיטת רש"י נוכל לומר כן:

ז

ולפי זה יש לפרש שמעתין דבספר תורה שיתר אות אחת פסול כמו שכתב הרמב"ם בהלכות ספר תורה שדין היתר כדין החסר. וא"כ כשצריך לכתוב ריש וכתב דל"ת הנה יתר דלת בס"ת וחסר ריש וצריך מחיקת הדלת בעצמותו שלא יהי' יתר על כן חייב משום מוחק אות אחת שצריך להמחיקה בעצמותה כדי לכתוב אחת ומצטרף לשני אותיות כנ"ל. וזה הוי דומיא דמשכן ממש:

ח

ולולי דמסתפינא הוה אמינא דחייב משום כותב גם כן. דכיון דיתר כחסר והספר תורה שחסר בו ריש ויתר דל"ת הוי כחסר בו שני אותיות דאחת הא חסר והשני משום יתר כחסר. וכיון שעתה הספר תורה חסר שתי אותיות ועל ידי שמחקו לתגו הדל"ת נתקן. הרי כתב שתי אותיות שמתחילה כאילו הי' חסר שתי אותיות ועכשיו שלם:

והי' מיושב הירושלמי שכתב בדין זה חייב משום מוחק ומשום כותב. אלא דלא ברירא לי אם הסברא הזאת נכונה. אך משום מוחק נראה לי ברור דחייב:

ט

ומה שלא פירש רש"י כן נראה דאזיל בשיטת הר"ן בהלכותיו והספר התרומה והאור זרוע בפרק ב' דגיטין דהוי חק תוכות אלא דבשבת אפילו בחק תוכות חייב. וכיון דאינו מכשיר הספר תורה. שוב אין לחייב משום מחיקת היתר. שלא נאמר כאן יתר כנטול. דיתר כנטול היינו לפסול הספר תורה. ולהכשיר הספר תורה הא לא מהני האות שכתב ואין שתי אותיות אלו מועילים לדבר אחד. ודומה לכתב שתי אותיות ואין נהגין זה עם זה דפטור ופירושי הנ"ל ניתן להאמר לשיטת הרשב"א והר"ן בחדושיו דכהאי גוונא לא חשיב חק תוכות ודו"ק:

סימן רז

א

הנה הר"ן והאור זרוע חילקו בין ספר תורה לשבת דבשבת חייב בחק תוכות משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. לשון הספר התרומה. וכיון שמתכוין לעשות אותיות אין קפידא באיזו ענין נעשין רק שעל ידו יהי' ועל ידי מעשיו] וסברא זו הוזכרה בש"ס בבא קמא (דף ס'.) לענין זורה ורוח מסייעתו דבשבת חייב אף דבנזקין פטור דגרמא בעלמא הוא. בשבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אך הרא"ש שם כתב דחיוב זורה ורוח מסייעתו דבהכי חייביה רחמנא דעיקר המלאכה נעשית כך. אבל בעלמא אין לנו:

ב

אולם בספר התרומה הוסיף בה דברים שבמשכן לא הי' מקפידין להיות חק יריכות דוקא ולא הי' חילוק אצלם בין חק תוכות או חק יריכות רק שתהי' האות כתובה:

ג

ולפי עניות דעתי הי' נראה דנהי דחק תוכות לאו כתיבה הוא. תולדה לכתיבה הוי ובשבת נתרבה תולדות מקרא דמאחת מהנה. וכהאי גוונא כתבו התוס' בכורות (דף כ"ה.) דיבור המתחיל ואמר ריש לקיש עיין שם היטב. וראיתי בספר יראים שכתב סתם כתיבה הוא רק בקלף ובדיו. וכתב בסם ובסיקרא הוא תולדה. וקשה דאם כן למה יועיל בגט כתיבה בסם ובסיקרא דבגט ליכא קרא לרבויי תולדות. ואפשר דסבירא לי' כדעת השיטה מקובצת בבא קמא. הובא אצלינו במלאכת מכבה ומבעיר אות א'. ועוד קשה

מה זה שכתב אינה אלא בקלף ובמשכן הי' כותבין על גבי קרשים וצריך עיון. ואפשר דסבירא ליה מכתיבת חשבונות ילפינן. עיין לעיל סי' קצ"ט:

ד

ובירושלמי מבעיא לי' בהא דפריש גבי גט וכתב ולא השופך עשה כן בשבת מהו. ונראה לי דתלי בשני התירוצים. תירוץ הספר התרומה. ותירוץ שלי. דתירוץ ספר התרומה לא שייך רק לענין חק תוכות. דאפשר שבמשכן הי' חק תוכות. דאין נפקא מינה אצלם בין חק תוכות ליריכות. אבל תחבולות השפיכה לא הי' בקרשים שבמשכן. דתחבולה זו רק בקלף שאינו עפיץ. ובלאו הכי מה צורך הי' להם לעשות תחבולה זו. אך תירוץ שלי משום דמכל מקום הוי תולדה שייך גם בשופך:

סימן רח

א

בש"ס גיטין (דף י"ט.) המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת ר' יוחנן ורשב"ל דאמרי תרווייהו חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק. וחשיב מוחק על מנת לכתוב דצריך העברת מראה אדום כדי שיראה מראה שחור ולא יערבב המראה אדום את המראה שחור. סיקרא על גבי דיו אמרי לה חייב מוחק הוא [ואמרי לה פטור מקלקל הוא] פרש"י ולא כותב שמתחילה הי' כתב הגון מעתה:

ב

וקשה לי דאם כן בהעביר דיו על גבי סיקרא לא יחשב מוחק. הלא עכשיו כתב הגון מבתחילה. ואפשר ליישב על פי התוספתא הביאוה הרמב"ם והרא"ש נטף שעוה על הפנקס ומחקה אם יש במקומה לכתוב שתי אותיות. והכא נמי נהי שאין כאן מחיקת אותיות דעכשיו כתב הגון מבתחילה. מכל מקום יש כאן סילוק הסיקרא כמו סילוק השעוה דכיון שיש במקומה לכתוב שתי אותיות חייב. והוא הדין שעכשיו כותב במקומה שתי אותיות בדיו. כללו של דבר כיון דבמחיקה עיקר חיוב על מה שיש במקומה לכתוב. אפילו לא מוחק שום אות הכא נמי חייב:

ג

ובהעביר סיקרא על גבי דיו דחייב משום מוחק. אף דאינו על מנת לכתוב אותיות אחרות רק אותיות אלו של סיקרא דלאו כתב ניהו. מכל מקום חייב על מחיקת אותיות אף שלא על מנת לכתוב לדעת רש"י שבארנו בביאור מלאכת המתיר סי' קפ"ו דהא דבעינן על מנת לכתוב הוא רק כדי שלא יהי' מקלקל. והכא דלא חשיב מקלקל ללישנא קמא. לרש"י

חייב על מחיקת האותיות אף שאינו על מנת לכתוב. ובהעביר דיו על גבי סיקרא חייב על מה שעל מנת לכתוב אף שאינו מחיקה כמו בסילוק שעוה כנ"ל. והתוס' דסבירא להו דאינו חייב רק על מנת לכתוב הוקשה להם שפיר. ותירצו דמסתמא עומד לחזור לכתוב עליו בדיו:

ד

ועוד יש ליישב על דרך פלפול. דמשמע לי מפרש"י שבת (דף ק"ג) משני סמניות. שפירש אחת בדיו ואחת בסיקרא. שאם האותיות עצמם מחולקים חציים בדיו וחציים בסיקרא פטור דבמקום שכלה מראה אחד כלה האות. ואם כן כשהעביר דיו על חצי אות הוי מחיקה על מנת לכתוב כשיעביר על חצי האחרון של האות. אבל בסיקרא על גבי דיו ליכא למימר דכיון שהעביר על חצי האות נמחק ובחצי האחרון הוי כתיבה. לפי מה שהעלינו בביאור מלאכת תופר סי' קפ"ז אות ו' דכתב אות אחת ושוב נמלך וכתב אות אחרת פטור כיון שכתיבת אות הראשון לא הי' על דעת מלאכה. והכא כיון שבשעה שכתב האות ראשון עדיין אות שני בדיו קיים ולא הי' אז מחשבת כתיבה על השני דבשעת מחשבה הי' כתב הגון מעתה ודו"ק:

ה

איך שיהי' מיושב קושיית התשב"ץ במעביר עליו קולמוס ומקדשו שיחשב מוחק את השם. כיון שעכשיו כתב הגון מבתחילה שהוא לשמה והראשון שלא לשמה לא הוי מוחק. דבזה אזדו שני התירוצים הנ"ל:

סימן רט

א

כתב הרמב"ם פרק י"א הלכה ט' הכותב על מנת לקלקל העור חייב שאין חיובו על מקום הכתב אלא על הכתב. ביאור זה דאף שקלקל העור הרבה יותר מתיקון הכתיבה. הואיל וחייב על הכתב אזלינן בתר תיקון המלאכה ולא על קלקול שחוץ למלאכה. ואף שהרמב"ם פסק מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב וחייב אף על תיקון שחוץ לגופו והכא נפטרנו מכח הקלקול [שהרבה יותר מתיקון] שחוץ לגופו. מכל מקום תיקון דגופו עדיף:

ב

וזה ביאור הגמרא דהחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה פטור אפילו לר' יהודה. דהני מילי מתקן. האי מקלקל הוא. ואינו מובן שהרי מתקן הוא אצל העפר אך הוא הדבר

דקלקול דגופו עדיף. וכי אזלינן בתר תיקון וצורך שחוץ לגופו היכי שבגופו אינו לא תיקון ולא קלקול כגון מוציא מת לקברו. או השתין ורק לרשות הרבים וצד נחש שלא ישכנו. דכל הני אף שאין תיקון וצורך בגופם. מקלקל נמי לא הוי:

ג

ואף דהקורע על מתו ובחמתו חייב. לר' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה אף שמקלקל בגוף הבגד. שאני התם דבאמת יש לו צורך בגוף הקריעה. אלא דבמקלקל בעי ר"ש שיהי' צריך לגופו ולגופה כמו שכתבו התוספות פרק המצניע. אבל לר' יהודה שפיר חייב אף דיש קלקול בבגד. דמכל מקום יש לו צורך בגוף הקריעה גם כן:

ד

שם הלכה יוד ואפילו משתי סמניות. כתב הרב המגיד פי' רבינו האי סימנין נוני"ן הפוכין שבויהי בנסוע. ותמיהני שהרמב"ם בפי' המשניות פירש סימני גימטריא עיין שם. הן אמת שבירושלמי משמע כפירוש רבינו האי דקאמר שם דר' יוסי הוא דחייב ברושם. משמע שאין אותיות גמורים. אך רש"י ורמב"ם כתבו פירושים אחרים משום דבגמרא דידן לא קאמר ר' יוסי הוא. ומכל מקום אף לרבינו האי אין הלכה כן. דלדידי' על כורחין מתניתין ר' יוסי הוא דמחייב ברושם. אבל לדידן למה יתחייב בסימנים שאינם אותיות. ועיין במגן אברהם סימן ש"מ הקשה מכח דברי רבינו האי והרב המגיד אלו על הפוסקים שפוטרים בכתב דקה. ולפי עניות דעתי ברור שאין דעת הרמב"ם כמו שפי' הרב המגיד. ואף לדעת רבינו האי אינו הלכה כמ"ש:

ה

שם הלכה י"א. המתכוין לכתוב חי"ת וכתב שני זייני"ן פטור. תימה דלא הביא שהוא רק בגוונא שתירץ הש"ס (דף ק"ה.) הא דבעי זיוני. ואין לומר דרמב"ם פירש דלעולם בזייני"ן פטור משום דבעי זיוני. ליתא שהרי הרמב"ם פסק בהלכות ספר תורה תגין אין מעכבים. ואם כן דומה להא דאמר ר' חסדא זאת אומרת סתום ועשאו פתוח כשר על כן חייב אף דלכתחילה מצוה לעשותו סתום. הכא נמי אף דלכתחילה מצוה לעשותו בתגין אם עשה בלא תגין חייב והדבר ברור שאם לא נתכוין לכתוב שעטנ"ז ג"ץ בתגין חייב ועל כן צריך לאוקמי שרצונו לכתוב בתגין:

ו

ואין לומר דסבירא לי' דברייתא דנתכוין לאחת ועלו בידו שתים לאו היינו נתכוין לכתוב חי"ת ועלו בידי שני זייני"ן וגורס בגמרא והתניא [ועיין פר"ח] דאכתי קשה למה לא הביא דין הברייתא:

ז

על כן נראה מזה דסבירא לי' כמו שכתבתי לעיל סי' ר"א בשינה מסתום לפתוח או להיפוך חשיב כלאחר יד. ודוקא בשם משמעון חייב בשעשאו פתוח למ"ד סתום ועשאו פתוח כשר כמו שבארנו שם באריכות. ואם כן ממה נפשך אם נתכוין לכתוב כהלכה שעטנ"ז ג"ץ בזיוני"ן. כיון שעלה בידו שני זייני"ן בלא זיון אף דחזיין לעשות מהם חי"ת דלא בעי זיון. הא לא נעשה כל מחשבתו כנ"ל. ואם נתכוין לכתוב בלא זיון. הא לא כתב כדרך הכותבין ולאו מלאכת מחשבת הוא כיון שלא נתכוין לכתוב כדרך הכותבין:

ח

שם הלכה י"ג. חילק גג חי"ת ועשאה שני זייני"ן חייב. יש לעיין אם חייב שתים משום מוחק גם כן דהוי כמוחק אות אחת ויש במקומה לכתוב שנים דחייב. ועיין בירושלמי פרק כ"ג במחק לתגו דדל"ת ועשאה רי"ש או הוסיף תג על הרי"ש חייב משום כותב ומשום מוחק:

ט

שם הלכה י"ד. הכותב בשמאל פטור. נראה לי פשוט דהמוחק בשמאלו חייב כמו המוציא בשמאלו וכמו הכותב לר' יוסי דמחייב משום רושם דמפורש בגמרא דחייב גם בשמאל. ודוקא הכותב שאינו יכול לכתוב בטוב בשמאל פטור לדידן. אבל רשימה שיכול לעשות בשמאל כמו בימין ודאי חייב. ועל כן גם הכותב חייב משום רושם. הכא נמי מוחק בשמאל. ולא הוצרכתי לכתבו. אלא מפני שראיתי לאלי' רבה בענין פתיחת הספרים וסגירתו שכתוב אותיות על צד הדפין וכן בענין שבירת העוגות. לעשות בשמאל. ולי הדבר תימה דלא מבעיא בפתיחה ובשבירת העוגות דמשום מחיקה דין שמאל כמו ימין. אלא אפילו בסגירה דמשום כותב. מכל מקום כתיבה זו דהיינו סגירה יוכל לעשות בשמאל כמו בימין וחייב כמו הוצאה ורשימה לר' יוסי:

י

שם הלכה ט"ו. ויכתוב על דבר שמתקיים כו' כתב בדיו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור. ובהלכות גירושין פסק הרמב"ם שאם כתב על העלין כשר. ולאו דוקא בעלה של זית. והטעם צריך לומר דוקא בשבת דבעינן מלאכת מחשבת ואם אינו מתקיים לא הוי מלאכת מחשבת. וכיוצא בזה חילק הטורי זהב לדעת הרמב"ם דלכלאים הוי תפירה חיבור אפילו לא קשרן ואינו מתקיים דדוקא לענין שבת בעינן קשרן דמלאכת מחשבת בעינן. אך הדבר הקשה לדעת הרמב"ם למה פטרה המשנה הכותב בדבר שאינו מתקיים. דהא אפילו בגט לאו כתיבה הוא, וטפי הי' למשנה לשנות דין הכותב על גבי

דבר שאינו מתקיים. דהא בגט כשר ואף על פי כן בשבת פטור. וממילא היינו לומדין דין הכותב בדבר שאינו מתקיים בקל וחומר. והשתא שהמשנה שנאה דין הכותב בדבר שאינו מתקיים דפסול בגט. משמע הא הכותב על גבי דבר שאינו מתקיים דכשר בגט גבי שבת נמי כתב הוא. ומשמע מזה כדעת רוב הפוסקים דאין חילוק בין שבת לגט. ואף בגט אם כתב על גבי דבר שאינו מתקיים הגט בטל. וכן פסק הפר"ח באבן העזר סימן קכ"ד סעיף ב':

יא

שם. וכן המוחק אינו חייב עד שימחוק כתב העומד מעל גבי דבר העומד. יש לדקדק למה לא אמר גם כן על מנת לכתוב כתב העומד. וכעין שכתב הרא"ש במתיר דסבירא לי' דאינו חייב אלא בעל מנת לקשור. וכתב דאינו חייב אלא במתיר קשר של קיימא על מנת לקשור קשר של קיימא:

יב

ונראה מזה דרמב"ם סבירא לי' כדעת רש"י דבכל הני דפטור שלא על מנת כו' הטעם משום מקלקל. וכן משמע מהא דכתב הרמב"ם פרק א' הלכה י"ז כל המקלקלין פטורין כיצד הרי שחבל וכו' דרך השחתה או קרע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה עד כאן לשונו, הנה דהפטור רק משום מקלקל ולא שבעצמותו אינו מלאכה וכמו שהארכנו בביאור מלאכת המתיר] ועל כן בעל מנת לכתוב כתב שאינו מתקיים ומכל מקום הוא מתקן לשעתו חייב. דמכל מקום לאו מקלקל הוא אלא מתקן והוא צריך לתיקון זה:

יג

ומכל מקום נראה במחק אות אחת או נטף שעוה וסילקה. דהחיוב משום שהוא על מנת לכתוב שתי אותיות. בודאי בעינן על מנת לכתוב בדבר המתקיים. ומשום דבמוחק שתי אותיות חייב אפילו לא כוון לכתוב בדבר המתקיים. לא פסיקא לי' לרמב"ם לומר על מנת לכתוב בדבר המתקיים:

סימן רי

א

כתב הלבוש דספרים שכותבין על צד הדפים או על גביהן אסור לפותחן דאז האותיות מופסקין. וכשפותח הוי מוחק על מנת לכתוב כשחוזר וסוגר וכשסוגר מחויב משום כותב. והוא קרוב לחיוב חטאת. והטורי זהב השיג עליו מהא דכתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב. כתיבה הוא אלא שמחוסר קריבה. והכא נמי אף בשעה שפותח

שם אותיות עליהם דאינו מחוסר אלא קריבה לסגור הספר. ואין לומר דהתם לחומרא. דגם קולא נוכל ללמוד מהתם. דכמו אם הי' שני אותיות כתובים אחד בטבריא ואחד בצפורי. ובא זה וקירבם פטור. הכא נמי כשסוגר פטור. וכן כתב הרמ"א בתשו' סימן קי"ט:

ב

ובעיני הדברים תמוהים. דמה שהביא ראי' מהא דלא מחייב על הקירוב הוא פלא. דגדולה מזה תנן כתב אות אחת סמוך לכתב פטור. פרש"י הי' אות אחת כתובה ובא זה וכתב אות שני. הנה בזה אין טעם לפטור משום דרק מחוסר קריבה. דבזה הי' מחוסר כתיבה ואף על פי כן פטור. דלא עשה אלא חצי מלאכה. דכבר הי' אות אחת. ומוכח דבמה שכתב אות שני סמוך לראשון לא נחשב כאילו עשה כל המלאכה. ואם כן בהי' שני אותיות כתובים וקירבם הרי לא (עשה אפילו מקצת מלאכה. ואין כאן סרך חיוב. ואפילו איסורא ליכא:

ג

אבל בדינו של הלבוש בסוגר הספר דבשעה שהי' פתוח לא הי' שום אות שלם. ואיתא בתוספתא הי' שני נקודין וגמרם חייב. הרי דבגמר האות נחשב כאילו כתב כל האות. וכן פסק הרמ"א באבן העזר סימן קכ"ה סעיף ד' וזה לשונו ולא מקרי חק תוכות אלא בשכל האות נעשה כך. אבל אם צריך עדיין לתקן שיהי' אות כשר. הרי דבגמר כאילו כתב כל האות (וכמו הי' חצי קנה פגום וגמרו דחשיב כאילו שחט כולו] ומשום דקודם שנגמר כיון שלא הי' צורת אות עליו. כאילו לא הי' כתוב כלום. ועל כן בעוד שהי' פתוח שהי' חצי אות בזה וחצי אות בזה נחשב לא כלום. וכשסוגר כאילו כתב כל האות. [ואין לומר עוד דמכל מקום הסגירה לאו מעשה כתיבה הוא. הא חק תוכות בודאי לאו כתיבה הוא ואף על פי כן בשבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שכתבו האור זרוע והר"ן. או כמו שכתבתי לעיל סי' ר"ז דמכל מקום הוי תולדה דכותב. והכי נמי יש לומר בקירוב החצאי אותיות עד שנעשה אות שלם]:

ד

מעתה גם תחילת דבריו שהביא ראי' מכתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה נמי לאו ראי' דהכא מחוסר כתיבה. ודאי הוא מחוסר מעשה. ודוקא בכתב אות אחת בטבריא ואחת בצפורי. ואפילו תימא דחשיב מחוסר הא לאו כתיבה הוא כנ"ל. על כן לא חשיב מחוסר מעשה דהוה מחוסר קריבה

בלבד. אבל הכא אם תמצי לומר דחשיב מחוסר יהי' הסגירה כתיבה כנ"ל. ומחוסר כתיבה ודאי מחוסר מעשה. וחשיב מחיקה בשעה שפותח וכתיבה בשעה שסוגר:

ה

ואין לומר דמהיכי תיתי לומר דחשיב מחוסר ויחשב כתיבה. ועל כן תחשיבהו מחוסר סגירה כמו מחוסר כתיבה. אדרבא נאמר מחוסר קריבה לאו מחוסר מעשה. ממילא הסגירה לאו כתיבה ולא הוי מחוסר כתיבה אלא מחוסר קריבה דלאו כמחוסר מעשה דמי. ליתא דכן מוכח מתשו' הרשב"א סימן תרי"א הובא ביתה יוסף אורח חיים סימן ל"ב באות שנדבקה אחר כתיבה כשרה בלא גרירה. הואיל וראוי' לגרירה אין גרירה מעכבת. אבל אם נדבקה בתחילת כתיבה שלא נעשה אות מעולם אפילו גרירה לא מהני דהוי חק תוכות. וצריך להבין כיון דבראוי' לגרירה סגי. אם כן גם אם בתחילת כתיבה נדבקה נעשה אות משום דראוי' לגרירה. ולא חשיב חק תוכות כשגורר דגם בתחילה הי' אות כנ"ל. וצריך לומר כיון דבעצמותו אינו אות רק משום דראוי' לגרירה תחשבנו אות. והרי כל זמן שלא חשבתו אות אינו ראוי' לגרירה כלל. הכא נמי בנידון דידן. עתה אינו אות. רק משום דראוי לקרב תרצה לחשבו אות. והרי כל זמן שלא חשבתו אות הוא מחוסר מעשה כתיבה ודו"ק:

ו

וראי' ברורה דמחוסר כתיבה ודאי הוי מחוסר מעשה. מהא דהקשו בתוספות אהא דמוציא כגרוגרת לשתי רשויות פטור נימא מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה ותירצו דגבי כתיבה אית לן למימר דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה. אבל הוצאה לא הוי עד דמייתי תרווייהו לרשות אחד. והיינו דמלאכת הוצאה אין שינוי בגוף החפץ רק שמוציאו למקום שצריך. ומתחילה לא הי' רק מחוסר הוצאה ועכשיו גם כן מחוסר הוצאה. והכא נמי כיון דמחוסר סגירה דהיינו כתיבה. הוא מחוסר כתיבה גבי כתיבה משום הכי חשיב מחוסר מעשה. כשם שמחוסר הוצאה חשיב מחוסר מעשה גבי הוצאה:

ז

ועוד דבגמרא אמר בהא דכתב אות אחת בטבריא כו' מאי טעמא כתיבה הוא אלא שמחוסר קריבה. היינו דאפילו בלא קריבה כתיבה הוא וכעין זה בעירובין ס"ז ובקרפף שלא הוקף לדירה מאי טעמא מחיצה הוא אלא שמחוסרת דיורין דבלא דיורין מחיצה הוא] ובנידון דידן כבר בארנו באות ג' מתוספתא דחצי אות לאו כתב כלל:

ח

ומה שהקשה בטורי זהב דהוי דבר שאין מתכוין. איני יודע מה זה, דהא פסיק רישי' הוא אלא דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולדעת רוב הפוסקים פיור ולהרמב"ם חייב. וזהו שכתב הלבוש דהוא קרוב לחיוב חטאת:

ט

וראיתי להרמ"א בתשו' שכתב עוד ראי' להתיר מהא דכתב רש"י במלאכת מוחק שהי' במשכן שהי' כותבין על קרשי המשכן ופעמים שטעה. והי' לו לפרש בפשיטות שהי' כותבין אות אחת על שני קרשים ובשעה שהי' פורקין קרשי המשכן הי' מחיקה. דאין לומר מדבעינן שתי אותיות שמע מינה שבמשכן לזווג הקרשים הי' צריכין שתי אותיות ואם באות אחת הי' מזווגין יתחייב באות אחת. ליתא דשיעורין לא היו לומדין ממשכן. תדע דהרי פליגי התם סוף הבונה על איזה שתי אותיות חייב ולמדו הכל מדכתיב מאחת מהנה ולא למדו ממשכן דאדרבא אם הי' לומדין ממשכן הי' מחייבין בכל ג' אותיות בעולם כדמחייב ר' יוסי עד כאן דברי רמ"א:

י

ודברים אלו תמוהים אצלי דודאי אם הי' מזווגין באות אחת הי' חייב באות אחת כדמחייב המוחק אות אחת. וכתב הרא"ש הטעם משום שמחיקה במשכן הי' באות אחת שטעה בה. וכן מפורש בגמרא ריש הבונה כל שהוא למה חזי אמר ר' ירמי' שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו דכוותי' גבי משכן שכן תופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן. עוד שם (דף ק"ג.) החורש כל שהוא. כל שהוא למאי חזיא חזי לביזרא דקרא דכוותה גבי משכן שכן חזי לקלח אחד של סממנין] ובתוספות שם דאצטריך לפרושי דהוי דכוותי' במשכן דלא חשיב בנין כל שהוא. הנה שלמדו השיעור ממשכן דאף דלא חשיב כיון שכך הי' במשכן חייב וכדברי הרא"ש במוחק. והכי נמי אם הזווג במשכן באות אחת הי' חייב באות אחת אף דלא חשוב. וכל שכן באות אחת נוטריקון או גימטריא דחשוב. אלא משום דבמשכן לא הי' אלא בשתי אותיות פטור:

יא

ומה שכתב הרמ"א ותדע דהרי בהבונה פליגי באיזו שתי אותיות חייב ולמדו הכל מדכתיב מאחת מהנה ולא למדו ממשכן. דברים אלו תמוהים דמאחת מהנה למדו שם בכותב שתי אותיות משם גדול כמו שם משמעון. אך באיזהו אותיות חייב הוא פלוגתא בפני עצמו. ואין זה ענין לאחת מהנה עיין שם. וטעם מחלוקתם בארנו בס"ד בתחילת דברינו במלאכה זו:

יב

וגם עיקר הראי' מדלא כתב רש"י המחיקה מפירוק הקרשים. לפי עניות דעתי אינו. דודאי הי' מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין לחייב בזה חטאת אלא לר' יהודה. אך הרמ"א ז"ל לטעמי' שכתב בתחילת התשובה ומטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה ליכא למיפטרי' דאדרבא צריך למחוק האותיות כדי לפתוח הספר ודברים אלו לא זכיתי להבינם כלל. דאין פתיחת הספר מכח מחיקת האותיות. ואדרבא מכח פתיחת הספר ימחקו האותיות והוא אין צריך להמחיקה כלל:

יג

אך בתחילת התשובה כתב הרמ"א וזה לשונו ונראה דיש לדקדק בזה טובא דבפרק הבונה כתב במשקין וכו' ובכל דבר שאינו מתקיים פטור. וידוע דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור ובנידון זה אף על גב דאינו מתקיים כתב זה וכו'. והנה מבואר דרמ"א סבירא לי' דחשיב דבר שאינו מתקיים הואיל ועשוי' לפתוח ולנעול, וכל הפלפול אם יש בזה איסור מדרבנן. דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור. והלבוש שכתב דקרוב לחיוב חטאת ס"ל דלא נקרא אינו מתקיים אלא אם נסתר מאליו. לא מה שהוא נסתר על ידי מעשה פתיחתו. וגדולה מזה כתב הרמב"ם ז"ל בכותב על בשרו דאף שחמימות הבשר מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק עד כאן לשונו. כל שכן זה שמחמת מעשה פתיחתו נמחק:

יד

ועוד דאחר שפתחו חזרו וסגרו חשיב מתקיים קצת. וראי' לזה מפקק החלון ר' אליעזר אומר אם אינו קשור ותלוי אין פוקקין בו. ובסוכה (דף כ"ח.) ר' אליעזר אוסר רק היכא דמבטל לי'. ואי אפשר לומר דמבטל לגמרי דבהא לא הוי שרי רבנן כמו שכתבו התוס' בבא בתרא (דף כ'.) דיבור המתחיל היא וזה לשונם וליכא למימר דבטלו הטפיח דאם כן הוי בונה בשבת והא כרבנן סוף שבת עיין שם רק הפירוש שאחר שפתחו חוזר וסוגר בו ומבטל לי' להיות פעמים פקוק פעמים פתוח:

טו

אך בתוס' (דף צ"ד:) גבי גודלת משום אורגת דפריך וכי דרך אריגה בכך. וכתבו התוס' ואף על גב דקולע נימין חשיב אריגה הכא אין סופה להתקיים שעומדת לסתירה עד כאן דבריהם. ואף שאם קושרת סוף גידול שער אינו נסתר מאליו רק שבעצמה סותרת וסורקת וחוזרת וקולעת אף על פי כן חשיב אינו מתקיים. ואף שעל ידי מעשיו. וגם חוזרת וקולעת אף על פי כן חשיב אינו מתקיים. ויותר מזה דעת הרב המגיד בענין

קשר של קיימא דאף שאם דעתו לפתחו הוי קשר שאינו של קיימא, אם מתנתק מאליו חשיב של קיימא. הרי דמה שדעתו לסתרו חשיב אינו מתקיים טפי ממה שאינו מתקיים בעצמו. ובאמת שסברא זו קשה להבין. גם הקשיתי בביאור מלאכת הקושר סי' קע"ח אות יוד על הרב המגיד מרש"י שלהי שבת. אך על כל פנים יש סיוע מדברי הרב המגיד דמה שאינו מתקיים מחמת דעתו חשיב אינו מתקיים:

טז

ועוד נראה לי ראי' דאף שאינו מתקיים מחמת דעתו חשיב אינו מתקיים לפי מה שכתב הרב המגיד פרק ט' מהלכות שבת הלכה י"ג דבכל מלאכות פטור באינו מתקיים. ואי אמרת דלא חשיב אינו מתקיים אלא באינו מתקיים בעצמותו. אם כן הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ורשות הרבים באמצע דחייב לר' עקיבא משום דקלוטה כמי שהונחה דמיא. והא מכל מקום אינה הוצאה מתקיימת דמאלי' חוזרת לרשות היחיד ולמה ישתנה הוצאה מכל המלאכות דבעינן שמתקיימת אלא ודאי דלא חשיב מתקיים אלא שדעתו שיתקיים. והא לא אפשר בהוצאה דכתיב אל יצא איש ממקומו ופרש"י אל יצא ממקומו ללקט המן. ואף ששוב ישוב עם הכלי ולא ישאר הכלי ברשות הרבים ורוב הוצאות בענין זה. הרי שבהוצאה לא בעינן מתקיים. וגם הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע חייב. אך אם נאמר דאף שדעתו שלא יתקיים אם אינה מתבטלת מאלי' חשיב מתקיים יקשה כנ"ל. ועל כורחין דאף אינה מתקיימת מחמת דעתו חשיב אינו מתקיים. ונסתייע דברי רמ"א דליכא איסור תורה על כל פנים:

סימן ריא

מלאכת בונה. דין אין בנין וסתירה בכלים א) בסוף פרק כירה (דף מ"ז) מלבנות המטה כו' לא יתקע ואם תקע חייב חטאת. ובריש כל הכלים (דף קכ"ב:) דלת של שידה תיבה ומגדל נוטלין ולא מחזירין. נוטלין דאין סתירה בכלים. ולא מחזירין אף דאין בנין בכלים גזירה שמא יתקע. ובריש פרק תולין (דף קל"ח.) כסא גלין לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור. פרש"י דהיינו מטה גלליניתא דאסור גזירה שמא יתקע בחוזק. ובסוף פרק כירה פרש"י ולא יתקע. בחוזק על ידי יתדות. ונראה דהא דפרש"י בפרק תולין יתקע בחוזק. כוונתו גם כן על ידי יתדות. וכמו שפרש"י פרק כירה. דאי אמרת דכשתוחב בחוזק לבד חייב חטאת. אם כן הא דפטור אבל אסור על כורחין ברפוי. והא קיימא לן כר' שמעון בן גמליאל אם הי' רפוי מותר. [מיהו דעת רמב"ם ורשב"א ג' חילוקים יש. מיהדק חייב חטאת. רפוי לגמרי מותר לכתחילה. רפוי ואינו רפוי פטור אבל אסור].

אלא ודאי הכא במיהדק אלא כיון שלא קבעו ביתדות פטור אבל אסור. וכמו שכתב הר"ן סוף פרק כירה בשם איכא מאן דאמר דשלשה חילוקים יש. רפוי מותר לכתחילה. מיהדק פטור אבל אסור. תקע חייב חטאת. ועל כורחין תקע היינו ביתדות. דאם לא כן היינו מיהדק. וכתב שם שכן דעת הרי"ף. וכן נראה ממה שפרש"י ריש פרק הבונה בהא דעייל שיפתא בקופינא דמרא חייב. שיפתא יתד קטן שתוחבין בתוך בית יד של מרא בהיותו בנקב הברזל. ובסוף פרק כל הגט בהא דשיפתא בקופינא דמרא רפיא פרש"י שיפתא בית יד. וכאן פרש"י שיפתא יתד. משום דסבירא לי' דבתחיבת הבית יד לתוך החור לחוד לא מתייב כנ"ל. ולא מחייב אלא אם חיברו ביתד:

ב

אך הקרבן עדה ריש פרק הבונה בהא דאיתא שם בירושלמי תני תקועים חיבור לטומאה ולא להזי'. קבועים חיבור לטומאה ולהזי'. והכא את אמר הכין. פירוש דתקע חייב חטאת. והתם אמרינן דתקיעה אינו חיבור גמור. ומשני תמן דרכן לקבוע הכא תקיעתן הוא גמר מלאכתן. ולפנינו בירושלמי איתא להיפוך תקועין חיבור לטומאה ולהזי' קבועים כו' ולא להזי'. והקרבן עדה הגיה כנ"ל. והדין עמו דאי כגירסא שלפנינו מה קשה לי' לירושלמי. הא כשם שהתם תקיעה הוי חיבור גמור גם להזי' כמו כן חייב בתקע. והקרבן עדה הביא עוד ראי' מתוספתא דכלים דתני בהדיא קבועים חיבור לטומאה ולהזי' ובגליון הש"ס השיג] על הקרבן עדה אשר לא כדת. ואיני יודע מה הוא סח] ופירש הקרבן עדה דקבועות היינו במסמורות. ויתדות ותקועים היינו בחוזק לבד בלא יתדות. ובשירי קרבן השיג מכח הירושלמי ההוא על פרש"י שפירש אהא דלא יתקע על ידי יתדות דזה קבועים מיקרי. ומוכח דתקע בחוזק אפילו בלא יתדות. אלא שתחב חלקי הכלים זה לתוך זה בחוזק חייב. וכן משמע דעת הרשב"א ביצה ובעבודת הקודש שיתבאר לפנינו. ופשוט שכן דעת התוס' שיתבאר לפנינו. וכן כתב הרמב"ם פרק יוד מהלכות שבת הלכה י"ג וזה לשונו וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במוסמר בין שתקע עץ בעץ עד שנתאחד הרי זה תולדות בונה וחייב:

ג

ואפשר לומר לדעת המאירי סוף פרק הבונה והרא"ם בספר יראים דאין חיוב מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר בנין הכאח פטיש הוא לאחר גמר בנין יעוין שם. (ויש לומר דגם רש"י הכי סבירא לי' ויתבאר לפנינו במלאכת מכה בפטיש]. וכיון דאין בנין וסתירה בכלים וחייב עליהם רק משום מכה בפטיש. על כן אפילו תחב בחזקה עד שנתאחד. הלא זה בנין הכלי. ודכוותה בקרקע הי' חייב משום בונה. על כן אינו חייב

משום מכה בפטיש. וכמו שכתב בספר יראים ליישב הא דעייל שיפתא בקופינא דמרא דרב לא אמר חייב משום בונה אלא לאפוקי מחיוב מכה בפטיש דעדיין מחוסר בנין עיין שם. והיינו שכיוצא בזה בקרקע הי' בו חיוב בונה. על כן בכלי אין בו גם משום חיוב מכה בפטיש. ועוד יתבאר בטוב סברת הרא"ם ההוא במלאכת מכה בפטיש בעזרת השם יעוין שם. על כן אינו מחויב אלא בתחב בו יתידות דקודם תקיעת היתדות הי' כלי ותחיבת היתידות הוא תוספת חיזוק רק בזה חייב משום מכה בפטיש [אלא דאכתי קשה הא דפרש"י בפרק הבונה בעייל שיפתא וכו' שתחב יתידות. ובזה אין ליישב דבאופן אחר לא הי' שמואל מחייב משום מכה בפטיש דשמואל על כורחין לא סבר הכי. דהרי מחייב במטה של טרסיים המחזירה. ופרש"י לאו משום בונה דאין בנין בכלים אלא משום מכה בפטיש דתחילתו וגמרו כאחת הנה דאף שלא הי' בנין תחילה חייב משום מכה בפטיש] וירושלמי לשיטתי' דמחייב בכלים משום בונה על כן חייב אפילו בלא יתידות. אלא דפרש"י פרק הבונה אינו מיושב כנ"ל:

ד

בהא דאם תקע חייב חטאת נחלקו הפוסקים שדעת רש"י דלמה דקיימא לן אין בנין וסתירה בכלים אין חיובו אלא משום מכה בפטיש. וכן דעת הרא"ם בספר יראים. והר"ן כתב שזה דעת הרי"ף שהשמיט הא דמנורה של חוליות אסור לטלטלה גזירה שמא תתפרק ויחזירנה. ואפילו בשל חדקי אסור. דמאן דחזי סבר של חוליות הוא ואפילו קטנה שאין דרך לעשותה של חוליות אסור גזירה אטו גדולה. והרי"ף השמיט כל זה דסבירא לי' דלמה דקיימא לן אין בנין וסתירה בכלים איסור חזרת מנורה של חוליות אם לא תקע אינו אלא מדרבנן. וכיון שכן לא גזרינן טלטול אטו חזרה וכל שכן בשל חדקי דלא גזרינן חדקי אטו חוליות [והיינו שמעתא דביצה דבית הלל מתירין לזקוף מנורה של חוליות. דכיון דבשבת אין איסור אלא מדרבנן. מקילין ביום טוב משום שמחת יום טוב. והני מילי במנורה שאין דרך לתקוע. אבל דרך לתקוע אפילו ביום טוב אסור כמו תריסי חניות בפרק קמא דביצה י"א. דאסור כל שיש להם ציר מן הצד דגזרינן שמא יתקע. רק בציר באמצע דלא שייך בי' תקיעה כמו שכתב הר"ן. מקילין משום שמחת יום טוב יעוין שם. הוא הדין דמקילין במנורה שאין דרך לתקוע משום שמחת יום טוב]. כן דעת רשב"א. ורמב"ם ושלחן ערוך פסקו אפילו עשוי לתקוע מותר ביום טוב רק בציר מן הצד שהדבר קרוב מאוד לתקוע אסור גם ביום טוב:

ה

ור' יוחנן סבירא לי' יש בנין וסתירה בכלים על כן כיון דחזרה דאורייתא אסור גזרינן טלטול אטו חזרה ורב ושמואל נמי אשכחן דס"ל ריש פרק ה' דיש בנין וסתירה בכלים. דאמר רב עייל שיפתא בקופינא דמרא חייב משום בונה. ושמואל דאמר משום מכה בפטיש. לאו משום דסבירא לי' אין בנין וסתירה בכלים. דהא פליג נמי בלול של תרנגולין דמחובר לקרקע הוא. אלא טעמא דשמואל דסבירא לי' אין דרך בנין בכך. ולעולם סבירא להו לרב ושמואל יש בנין וסתירה בכלים. ולשיטתם רפוי אסור מדרבנן אטו מיהדק דחייב משום בונה. וטלטול נמי אסור כל שדרכו להדק אטו חזרה במיהדק. [ובדר' יוחנן גופי' אשכחן במדרש רבה פרשת עקב במנורה של חוליות גופה דהמחזיר חייב משום בונה. ולשיטת הגאונים ותוספות ורמב"ם שיתבאר לפנינו אין ראי' משם דסבירא להו יש בנין וסתירה בכלים. דיש לומר בתקע חשיב עושה כלי דלכולי עלמא חייב משום בונה כמו עייל שיפתא בקופינא דמרא. אך למה שהביא הר"ן לשיטת הרי"ף ראי' מעייל שיפתא בקופינא דמרא דרב ושמואל סבירא להו יש בנין וסתירה בכלים. הוא הדין דיש להוכיח כן מר' יוחנן גופי] ומתניתין דביצה מתרץ ר' יוחנן בשל חדקי דרבנן מותר משום שמחת יום טוב:

ו

וכל זה ר' יוחנן לשיטתו. אבל לדידן דקיימא לן אין בנין וסתירה בכלים חזרת מנורה של חוליות אף דמיהדק כל שלא תקע פטור אבל אסור. ואם הי' רפוי מותר כרבן שמעון בן גמליאל. וטלטול לעולם מותר. ז) והרשב"א בעבודת הקודש דיני אפי' ושחיטה שער ג' אות ג' ובפרק קמא דביצה דעתו גם כן דג' חילוקים בדבר. אלא שהוא ז"ל כתב מיהדק אסור מן התורה. רפוי מותר לכתחילה. רפוי ואינו רפוי אסור מדרבנן בשבת. וביום טוב מותר. וזה שלא כדעת הר"ן דסבירא לי' מיהדק אסור מדרבנן. ונראה שהדבר תלוי במחלוקת, רש"י עם משמעות הירושלמי הנ"ל אות א' ב', שרש"י סובר תקע ביתדות. אבל בלא יתדות אף שתחב בחוזק לא מקרי תקע, וזה דעת הר"ן גם כן. אבל הרשב"א סובר כמשמעות הירושלמי דתקע היינו בלא יתדות. ועל כורחין לומר בהא היינו בלא מיהדק] דפטור אבל אסור. [כדמוכח בסוגיא לפי פירושו של הר"ן דלדידן פליגין אדרב ושמואל דאמרי המחזיר מטה של טרסיים חייב חטאת על כן ברפוי גזרינן, ולדידן סבירא לן מיהדק פטור אבל אסור על כן ברפוי מותר ולרשב"א דמיהדק היינו תקע. רפוי ואינו רפוי פטור אבל אסור. ולמאן דאמר יש בנין וסתירה בכלים חייב חטאת. וכן כתב להדיא פרק קמא דביצה ולדידן פטור אבל אסור על כן רפוי לגמרי מותר]:

ח

עוד ראי' לזה דהנה יש הוכחה דבלא תקע פטור אבל אסור אף בדבר שאין דרכו לתקוע משמעתא דפר"ק דביצה דלבית הלל מותר להחזיר תריסי חניות ביום טוב משום שמחת יום טוב דהתירו סופן משום תחילתן. והני מילי בציר באמצע שאין דרכו לתקוע [כן פירש המאירי שם והרשב"א בעבודת הקודש שם סוף שער א' שכתב בציר באמצע אם תקע חייב חטאת. על כורחין קולא דציר באמצע משום שאין דרך לתקוע. דלא כפרש"י והריא"ז דציר באמצע אין דרך בנין בכך. ולדידהו אפילו תקע פטור. דאם לא כן מה קולא דציר באמצע הלא גם בציר מן הצד אם לא תקע פטור] על כורחין דבאין דרכו לתקוע גם כן אסור מדרבנן, דאם לא כן מה צריך להתירו סופן משום תחילתן. ולמה שסובר רשב"א כמשמעות ירושלמי דתחיבה בחוזק היינו תקע. על כורחין הא דביצה ברפוי ואינו רפוי. דברפוי לגמרי לא הי' צריך לטעמא דהתירו סופן כו' הא אפילו בשבת מותר. ובחזק לגמרי היינו תקע. ומה מועיל מה שציר באמצע. הא כל היתר דציר באמצע משום שאין דרכו לתקוע [וכן דעת הרמב"ם דרפוי ואינו רפוי פטור אבל אסור אפילו אין דרכו לתקוע. שהרי כתב פרק כ"ב מהלכות שבת הלכה כ"ו דאיסור חזרת מנורה של חוליות משום שנראה כבונה. ובמה מיירי אי מיהדק לגמרי לשיטת הרמב"ם הנ"ל היינו תקע דחייב חטאת. ואי רפוי הא כתב שם דמותר לכתחילה. על כורחין ברפוי ואינו רפוי]:

ט

ובמה שתירצו לדעת הרי"ף שהשמיט הא דמנורה של חוליות אסור לטלטלה דר' יוחנן לטעמי' דיש בנין וסתירה בכלים. תירצו נמי הא דפסק בריש ביצה לא ישחוט אלא אם כן יש לו עפר מוכן מבעוד יום. ופסק בתריסי חניות דמותר להחזיר. ובגמרא מותבינן להו אהדדי ואמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה. ואיך מזכה הרי"ף שטרא לבי תרי. ותירצו הרמב"ן והרשב"א דלדידן דאין בנין וסתירה בכלים אין איסור בציר מן הצד כל שלא תקע אלא גזירה שמא יתקע ובציר באמצע הוה לי' גזירה לגזירה. ובהא מקילין משום שמחת יום טוב. אבל בחפירת דקר דאיכא שבות גמור חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה לא מקילינן משום שמחת יום טוב. ור' יוחנן לטעמי' דיש בנין וסתירה בכלים ובציר מן הצד הוי מלאכה דאורייתא. היינו ברפוי ואינו רפוי ממילא בציר באמצע הוה חד גזירה כמו חפירה בדקר על כן אמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה:

י

כל זה שיטת רש"י וריי"ף ורא"ם דלעולם אין בנין וסתירה בכלים אפילו בדבר הצריך חיזוק ואומנות (וכן כתב עוד רש"י (דף ע"ד:) דאין חיוב בעבד חביתא משום בונה דאין

בנין וסתירה בכלים. וכן כתב עוד בביצה (דף י"א:) דעושה כלי משום מכה בפטיש הוא חייב ולא משום בונה)]:

יא

אבל הגאונים ורמב"ם ותוספות סבירא להו דבנין גמור אף בכלים הוי בנין ודוקא מתקן מנא לית בי' משום בנין. ורב ושמואל דאמרי המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת. היינו משום בונה שתחב בחוזק מיהדק וצריך אומנות חייב משום בונה, וכל היכי שלא תחב בחוזק דעת התוס' דהיינו דר' שמעון בן גמליאל דאם הי' רפוי מותר. דלדידהו ליכא אלא שתי חלוקים תקע חייב חטאת וכל שלא תקע היינו רפוי מותר אפילו לכתחילה. דכן מבואר מדבריהם סוף פרק כירה בדיבור המתחיל רבן שמעון בן גמליאל. דכל שאינו רפוי חייב חטאת, לא תקע מותר לכתחילה כר' שמעון בן גמליאל דאמר אם הי' רפוי מותר, והא דאמר בגמרא ריש פרק כל הכלים דלתות הכלים נוטלין ולא מחזירין גזירה שמא יתקע היינו בכלים שדרכו לתקוע. ולפי זה צריך לומר דהא דפרק קמא דמתירין בציר באמצע משום דהתירו סופן משום תחילתן. משמע דבלא זה הי' אסור. צריך לומר דבציר באמצע נמי דרכו לתקוע. והחילוק שבין ציר באמצע לציר מן הצד שציר באמצע אין דרך בנין בכך. וכמו שפירשו רש"י וריא"ז:

יב

נשוב לדברי התוס' דבנין גמור שייך גם בכלים. והרשב"א פרק הבונה כתב דעושה כלי חייב משום בונה. והיינו עייל שיפתא בקופינא דמרא. והא דאין בנין וסתירה בכלים היינו בהחזיר כלי שנתפרק. וזה כעין חילוק הש"ס ריש פרק במה טומנין באהדורי אידרא לבי סדיא] ולפי זה כלי שאין הדיוט יכול להחזירו כיון שנתפרק בטל תורת כלי ממנו וחשיב כעושה כלי מחדש עיין שם. ובתוספות עירובין (דף ל"ד:) ויותר מבואר ברא"ש שם דעושה פתח לכלי נמי חייב משום ובטור ושלחן ערוך סימן שי"ד מחלוקת בהסרת הצירים ושבירת הפותחות יעוין שם. ולדעת המקילין אין בעשיית פתח משום בונה אלא מכה בפטיש. ובהא דמפיס מורסא אם לעשות לה פה חייב פרש"י סוף פרק האורג משום בונה. ובכתובות ו': פרש"י דאשכחן בנין בבעלי חיים דכתיב ויבן את הצלע. ונראה דרש"י לטעמ' דעושה כלי מחדש אין בו משום בונה. ואם כן מוכח מקרא דויבן דבעלי חיים דומים למחובר [וכן לענין גט דומים בעלי חיים למחובר] אך לדעת הפוסקים בעושה כלי מחדש חייב משום בונה דלא גרע ממגבן. אם כן הוא הדין עשיית האשה הוי בנין אף דלא דמי למחובר [והא דמלמד שקילעה הקב"ה לחוה לא קיימא לן הכי. דבנדה מ"ה יליף מינה שנתן הקב"ה בינה יתירה לאשה יותר מבאיש ולא שקילעה]

ולעולם תיקון באדם לא הוי בנין וכמו תיקון כלי דאין בו רק משום מכה בפטיש. ואם כן עשיית הפתח לדעת הפוסקים דחשיב רק תיקון אינו חייב באדם רק משום מכה בפטיש ודו"ק):

יג

והרא"ם בספר יראים הביא דלא שייך בנין אפילו בעשיית כלי גמורה. דאם כן הי' בסתירה גמורה בכלי חייב משום סותר ולמה מסיקין בכלים ביום טוב הא סותר הכלי. אלא ודאי דאף סתירה גמורה אינו בכלים. והוא הדין בנין גמור דליתא בכלים. והא דעייל שיפתא בקופינא דמרא רב אמר חייב משום בונה יישב בדוחק עיין שם ובהגמי"י שמביאו:

יד

ולפי מה שכתב בעל ספר יראים דטעם דמסיקין בכלים משום דאין סתירה בכלים. ניחא לי סוגיא דעירובין (דף ל"ה:) ומתניתין במאי מוקמינן לה. וכתבו התוספות ולא בעי לאוקמי בפלוגתא דאין בנין בכלים. משום דפלוגתא דבית שמאי ובית הלל הוא. ותמוה מאוד דאדרבה משום דפלוגתא דבית שמאי ובית הלל הוא ניחא טפי לאוקמי פלוגתא דר' אליעזר וחכמים בהכי. דר' אליעזר לטעמי' דשמותי הוא מתלמידי בית שמאי דסבירא להו דיש בנין בכלים. אך לדברי בעל ספר יראים הנ"ל ניחא, דהא בשבת (דף כ"ח:) פליגי ר' אליעזר ור' עקיבא בפתילת הבגד שקיפלה ולא הבהבה. דר' אליעזר אומר טמאה ואין מדליקין בה ומפרש בגמרא פלוגתייהו דהכא בג' על ג' מצומצמות עסקינן ודכולי עלמא אית להו מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים ודכולי עלמא צריך להדליק ברוב היוצא וכיון דאדליק ר' אליעזר סבר קיפול אינו מועיל והוה כלי שנשבר ביום טוב על כן אין מדליקין בה. ור' עקיבא סובר קיפול מועיל לבטלו מתורת כלי. וכי קמדליק בעץ בעלמא מדליק. אמר ר' יוסף היינו דתניא ג' על ג' מצומצמות ולא ידענא למאי הלכתא עכשיו נתוודע לי דביותר מג' על ג' גם ר' אליעזר מודה דמדליקין דיכול להדליק רוב היוצא קודם שיהי' שבר כלי יעוין שם. והגם שאחר כך יש תירוצים אחרים בגמרא ומפרשי להא דג' על ג' מצומצמות באנפא אחריני פירשו הרמב"ם והרע"ב בפירושם למשניות כהאי שינויא. והנה מוכח דסבירא לי' לר' אליעזר מסיקין בכלום דאם לא כן אף ביותר מג' על ג' הי' אסור להדליק לר' אליעזר. וכן קאמר שם בגמרא דכולי עלמא מסיקין בכלים. ואם כן מוכח דסבירא לי' לר' אליעזר אין בנין וסתירה בכלים. על כן מקשה שפיר ומתניתין במאי מוקמינן לה ואתי שפיר:

טו

וליישב לשיטת הגאונים והתוספות [דסבירא להו דבנין גמור שייך גם בכלים]. הא דמסיקין בכלים. נראה דאזלי לשיטתם דאין מלאכה בסותר אלא אם כן הוא על מנת לבנות. ואף דמכל מקום אסור מדרבנן כמו שכתב הבית יוסף סימן ש"מ בקורע שלא על מנת לתפור. מכל מקום היכי דלא שייך בי' כלל בנין. יש לומר דגם איסור מדרבנן ליכא גם יש לומר משום שמחת יום טוב התירו. דכהאי גוונא אשכחן כמה פעמים בביצה שהתירו שבות משום שמחת יום טוב. והרא"ם לשיטתו דסבירא לי' כשיטת רש"י דפטור סותר שלא על מנת לבנות משום מקלקל. והכא דמתקן הוא אצל קדרתו הוי מלאכה דאורייתא כמו קורע על מתו לר' יהודה. והכא אפילו לר' שמעון היא מלאכה הצריכה לגופה. דצריך לגוף הכלי הניסקאת. ושפיר הוכיח בספר יראים לשיטתו והתוספות לשיטתם דסותר שלא על מנת לבנות לאו מלאכה כלל לא קשה כלל עליהם מהא דמסיקין בכלים ודו"ק:. טז) אך הדבר הקשה לשיטת הרמב"ם דסבירא לי' סותר שלא על מנת לבנות משום מקלקל היא פטור כמבואר אצלינו בביאור מלאכת כותב סי' ר"ט אות י"ב וסבירא לי' העושה כלי חייב משום בונה. ואם כן האיך יפרנס הא דמסיקין בכלים יז) ונראה ליישב דהנה כבר בארנו בהלכות יו"ט בשמעתא דמתוך דלדעת הרמב"ם דאמרינן מתוך אפילו בדבר שאין בו צורך היום כלל יקשה איך כתב בפרק א' הלכה ג' שאם בנה ביום טוב לוקה נימא מתוך שהותרה במגבן. וצריך לומר דסבירא לי' דלא אמרינן מתוך מתולדה לאב דכבר ביאר הרמב"ם דתולדה מה שאינו דומה ממש למלאכה שהי' במשכן. ועל כן משום שהתירה התורה מגבן שהוא תולדה והוא מעין בנין. לא בשביל זה יהי' ניתר בונה ממש. ועל כן העושה כלי דכתב הרמב"ם שהוא תולדה דבונה. שפיר נאמר מתוך שהותרה במגבן הבנין מן התורה וכל שכן הסתירה. שהרי מותר לפרר הגבינה לעשות ממנו פת ממולא בגבינה ביום טוב. ועל כן מסיקין ביום טוב:

יח

ואין להקשות דהא בפרק ב' דשבת אמרינן ור' עקיבא אית לי' גם כן מסיקין ביום טוב. והא ר' עקיבא לית לי' מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך כמבואר פרק קמא דפסחים ה':. דלא קשיא לפי מה שביארנו בשמעתא דמתוך דדוקא בהבערה לית לי' לר' עקיבא מתוך. דהבערה עצמו אינו אלא מכשירין ואינו מותר אלא משום דאי אפשר לעשות בערב יום טוב והוא דחוי' לא הותרה. וכשאינו לצורך כלל מפני מה ידחה יעוין שם באריכות לקמן בה' יו"ט. אבל במלאכות שהם באוכל נפש עצמו גם ר' עקיבא אית לי' מתוך:

יט

אך נראה להביא ראי' דאפילו בדבר שצריך חיזוק ואומנות דחשיב כעושה כלי מחדש אף על פי כן אין בנין בכלים. דהנה בביצה (דף ל"ב:) בנין קבע אסרה התורה בנין עראי לא אסרה התורה. פרש"י שאינו להתקיים. היינו שאין דעתו וכוונתו שיתקיים ודעתו לסתרו. ובודאי שאין הפירוש שעומד לסתור מעצמו דהא בגמרא קאמר זה על אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביד דמדאורייתא מותר משום שהוא בנין עראי. ובודאי אם יניחם במקומם לא יסתרו מאליהם. והכי דייק לישנא דרש"י שאינו להתקיים ולא קאמר שאינו מתקיים ובכותב דתנן במתניתין שאינו חייב אלא אם הוא דבר המתקיים יש מחלוקת אם אינו מתקיים על ידי אדם כמבואר אצלינו במלאכת כותב סי' ר"י]:

כ

איברא דלכאורה קשה על זה ממחזיר מטה של טרסיים חייב חטאת [בשבת דף מ"ז.] ופרש"י טרסיים הולכין מעיר לעיר למלאכתן ונושאין עמהם מטות של פרקים, ואם כן הרי דעתן לפרקם בשעה שילכו לעיר אחרת. וכן מפורש בירושלמי פרק כלל גדול. ובפרק הבונה. בנין לשעה בנין. ומוכח כן ממשכן שהי' מפרקין אותו במסעות וכן הוא בגמרא דידן (דף ע"ד,) כדבעי למילף קשירה ממשכן שכן קושרים ביתדות אהלים מקשה האי קושר על מנת להתיר הוא. הרי דבנין משכן חשיב לשעה. ואם כן קשה בנין שאינו להתקיים אמאי פטור:

כא

ונראה ליישב על פי מה שכתב הרשב"א בביאור דברי התוספות בדבר שצריך חיזוק ואומנות יש בנין בכלים. וכתב הרשב"א דחשיב כעושה כלי מתחילה דחייב משום דהיינו עייל שיפתא בקופינא דמרא דחייב משום בונה. והכא נמי כיון שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירו בטל שם כלי מיני' לגמרי וחשיב כשמחזירו כעושה כלי מחדש. והכי נמי להיפוך כלי שלם ודעתו לפרקו אם צריך אומן לפרקו חשיב עתה בנין קבע. ואחר כך כשמפרקו מילתא אחריתא הוא ולא בטל מיני' שם קבע מתחילה. כי היכי דלא מהני דעתו להחזירו שלא יתבטל ממנו שם כלי. ודוקא אם הדיוט יכול להחזירו הוא דמהני דעתו להחזירו שלא יתבטל ממנו שם כלי. שאם אין דעתו להחזירו אף אם הדיוט יכול להחזירו נתבטל ממנו שם כלי לגמרי כדאיתא בכלים סוף פרק י"ח ומייתי לה בברכות (דף נ':)] הכי נמי להיפוך כשצריך אומן לסתרו לא נתבטל ממנו שם קבע בעודו בבנינו:

כב

ועל כן במשכן שבודאי הי' צריך עבודה גדולה לסתרו נחשב בנין. והוא הדין המחזיר מטה של טרסיים דכתבו התוס' ריש פרק הבונה דחייב משום בונה שצריך חיזוק ואומנות להחזירו והוא הדין לפרקו על כן לא איכפת לן בדעתו לסתרו. וכי מחלקינן בין קבע לדעתו לסתרו ברפוי שאין צריך עבודה ואומנות לסתרו. דבמבטל לי' לעולם חייב בקרקע כדאיתא ריש הבונה בנדבק עליון דחייב בהנחה בעלמא אפי' בלא טיט אף שאין בו שום חיזוק אלא משום דמבטל לי' התם הוי בונה. [רק באמצע שאין דרך בנין בלא טיט פטור] וכן בתוספות בבא בתרא (דף כ'.) שבת (דף מ"ד:) בהא דפקקו המאור בטפית. כתבו וליכא למימר דביטלו הספיח. דאם כן הוה לי' בונה בשבת וחייב. הרי דכשביטל לעולם חייב אפי' ברפוי. דאם לא כן הוה מצי לאוקמי בריפוי. אלא ודאי בטלו לעולם חייב, וכי לא בטלו ברפוי הוא עראי ופטור. אבל בחזק לעולם חייב ואפילו לשיטות האחרים שהביא הר"ן דאפילו במיהדק פטור למאן דאמר אין בנין בכלים היינו משום דסבירא להו דלמאן דאמר אין בנין בכלים אפילו העושה כלי מתחילה פטור. ורב דאמר עייל שיפתא בקופינא דמרא חייב סבירא לי' יש בנין בכלים. אבל בהא מודה דכשצריך חיזוק חשיב כעושה כלי מחדש והוא הדין להיפוך כשצריך אומן לסתרו חשיב קבע אף שדעתו לסתרו:

כג

ובשלח ערוך אורח חיים סימן שי"ד סעיף יוד בדף שמשימין לפני התנור ושרקו בטיט מותר להסירו בשבת הואיל ואינו להתקיים כלל. צריך לומר דמכל מקום בקל יכול לסתור הטיט. ותדע דמבטל כלי מהיכנו דאסור דהוי כבונה כאילו מחברו בטיט וכתבו התוספות שבת (דף מ"ג.) בדיבור המתחיל בעודן עליו דאף דמותר לאחר שכבה אסור וחשיב ביטול כלי מהיכנו. ואף שאין בנין זה עומד להתקיים דלאחר שכבה יפסוק הבנין חשיב בנין. ועל כורחין בדף הטעם דבקל יכול להסירו ודו"ק:

כד

נתברר מהנ"ל דמטה של טרסיים לשיטות התוס' אין נפקא מינה מדאורייתא אם יש בנין או אין בנין. דבחזק לעולם חייב. וברפוי אפילו למאן דאמר יש בנין בכלים פטור משום דהוי עראי. ואפילו בקרקע כהאי גוונא פטור. אך לדעת אחרים שהביא הר"ן נפקא מינה במיהדק היכי דצריך חיזוק ואומנות אך לא תקע. דלמאן דאמר אין בנין פטור. ולמאן דאמר יש בנין חייב:

כה

ונראה לי להביא ראי' לדעת אחרים שבר"ן מהא דאיתא בפרק קמא דביצה בהא דמקשה אמתניתין דהשוחט ביום טוב בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה. בית הלל אומרים לא ישחוט אלא אם כן יש לו עפר מוכן מבעוד יום. אלמא גבי שמחת יום טוב בית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא. ורמינהו בית שמאי אומרים אין מסלקין את התריסין בשבת, ובית הלל מתירין אף להחזיר. וקאמר בשלמא דבית שמאי אדבית שמאי לא קשיא התם איכא דקר נעוץ הכא ליכא דקר נעוץ, ופרש"י הכא אין טעם להיתר כיון דסבירא להו לבית שמאי יש בנין בכלים עיין שם. והרי תריסין אלו תמיד מסלקין אותן ביום ומחזירין אותן בלילה. והוה לי' בנין עראי שאינו להתקיים. כמו פקק החלון דחשיב סוף פרק כל הכלים בנין עראי. הואיל פעם פוקק פעם פותח. אף דמבטל לי' התם להיות פוקק בו תמיד כדאיתא סוף פרק הישן עיין שם. אלא משום שפעמים פותח אף שאחר כך חוזר וסוגר בו חשיב לי' עראי, הכי נמי הני תריסין עראי נינהו. ואם כן לשיטות התוספות אין נפקא מינה בזה אם יש בנין או אין בנין. דממה נפשך אם חזק לכולי עלמא יש בנין דהוי עושה כלי מחדש כמו מטה של טרסיים. ואם כן האיך מתירין בית הלל אף להחזיר כיון דהוי מלאכה של תורה. דאפילו תימא דכיון שצריך לסגור עם התריסין החניות בלילה הוי מכשירין שאי אפשר לעשות מערב יום טוב. הא חזרה דההיתר הוא דהתירו סופן משום תחילתן ליתא במלאכה של תורה כדאיתא (שם י"א:) במליחות חלבים דהואיל והוא מלאכה של תורה לא שרינן משום תחילתן. ואפילו שטיחתו אסרינן מטעם גזירה דמליחתן וכן הוכיח מכאן המגן אברהם סימן תצ"ז ס"ק י"ח דבדאורייתא לא שרינן סופן משום תחילתן. וכן הוא ברמב"ן (דף הספר מ"ג. י"ט.) דבדאורייתא לא שרינן סופן משום תחילתן. ואי דרפוי גם לבית שמאי ליכא אלא שבות. דהוי רק שבות. ודומה לדקר נעוץ דהוי גם כן שבות חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה. וקשה גם כן דבית שמאי אדבית שמאי כיון דעל כורחין פלוגתתן ברפוי אלא ודאי כדעת אחרים שבר"ן. ומיירי במיהדק ולא תקע דלמאן דאמר יש בנין חייב כיון דמיהדק וצריך אומן לסותרו ודו"ק היטב:

כו

ולדעת הרשב"א יש ליישב קצת ולומר דלא מקרי עראי אלא ברפוי לגמרי אבל רפוי ואינו רפוי אף דלא חשיב כעושה כלי מחדש קבע מקרי. אבל לתוספות דלא הוי רק שני חילוקים רפוי ותקע. ועל כורחין הא דפרק קמא דביצה לאו ברפוי דאם כן הוי עראי כמו פקק החלון. ועל כורחין לא תקע דאם כן גם לבית הלל חייב וצריך עיון גדול

ליישב לשיטתם ומוכח דעת הראשונים דג' חילוקים יש. גם מוכח קצת דאין בנין וסתירה בכלים כלל:

כז

והנה לשיטה זו דאין בנין בכלים כלל אפילו עשה כלי מחדש. אם כן הא דעייל שיפתא בקופינא דמרא דמחייב רב משום בונה ושמואל נמי לא פליג אלא משום דלא מחייב על בנין כל דהו. דהא אפי' במסתת דחשיב מחובר הואיל וסופו לבנותו בבית וכמו שכתב המאירי שם. וכן לול של תרנגולים דהוי מחובר ממש כמפורש ריש פרק כל הכלים לא מחייב שמואל משום בונה אף דהני חשובי בנין טפי כמפורש בסוגיא שם. ואם כן בבנין גמור בכלי משמע גם שמואל מחייב:

כח

מיהו לשמואל יש לדחות דיש לומר דלעולם משום דאין בנין בכלים כלל לא מחייב משום בונה והאי דפוטר במסתת היינו משום דסבירא לי' דאף שסופו לבנותו בקרקע עכשיו בנין בכלי חשיב. ואף דרב סבירא לי' הואיל וסופו לבנותו בבית חשיב בנין בקרקע כמו שכתב המאירי. שמואל לא סבירא לי' הכי והכי הוא לפסק הלכה. דהרמב"ם פסק עייל שיפתא בקופינא חייב משום בונה. ובמסתת פסק משום מכה בפטיש כר' יהושע בן לוי פרק כלל גדול. ואף דמסתת הוי דרך בנין טפי כמבואר בסוגיא דריש פרק הבונה. על כורחין משום דמסתת חשיב בנין בכלים. ועייל שיפתא בקופינא משום דחשיב עושה כלי. ולא דמי למסתת דהוי רק תיקון. ומעושה נקב בלול של תרנגולים דלא מחייב שמואל משום בונה גם כן יש לדחות כמו שכתבו התוספות שם דלשמואל לא חשיב לי' נקב עשוי להכניס ולהוציא:

כט

מיהו מה דמשמע בתוס' דמשום מכה בפטיש חייב אפילו אין עשוי להכניס ולהוציא. וסוגיא דפרק חבית כל פתח שאין עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח כרב דחייב משום בונה. אין כן דעת הרמב"ם שהוא פסק העושה פתח חייב משום מכה בפטיש. ואף על פי כן פסק כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח. ומכל מקום רב הא מחייב להדיא בעייל שופתא בקופינא דמרא משום בונה. ועל כורחין צריך לומר או כדעת רמב"ן במלחמות ה' דרב ושמואל סבירא להו יש בנין וסתירה בכלים וכמו שכתבו אחרים שבר"ן לדעת הרי"ף. או כדעת בעל ספר יראים דחיוב מכה בפטיש היינו לאחר שנעשה כל המלאכה. ואינו חסר רק הגמר. וע"כ לשמואל דלא חשיב הני תלת מילי דפליגי שם רב ושמואל]. לי' בנין חייב משום מכה בפטיש. ורב אמר משום בונה היינו דלא חייב

משום מכה בפטיש הואיל שהוא גוף המלאכה. ואם הי' מחובר הי' מחויב משום בנין. וניהו דעייל שיפתא לא מחייב גם משום בונה. היינו משום דאין בנין וסתירה בכלים. אבל לעולם חשיב גוף המלאכה ואין בו חיוב מכה בפטיש:

ל

והנה רש"י ז"ל אינו סובר שני התירוצים הללו שהרי כתב בשלהי כירה (דף מ"ח.) בהא דמחזיר מטה של טרסיים חייב חטאת וזה לשונו היא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש ולא משום בנין דאין בנין וסתירה בכלים עד כאן לשונו הנה דסבירא להו לרב ושמואל דאין בנין וסתירה בכלים ואזדא תירוץ הראשון. וגם סבירא להו לרב ושמואל דתחילתו וגמרו כאחת חייב משום מכה בפטיש דלא כסברת בעל ספר יראים דבעשיות גוף המלאכה לא מחייב משום מכה בפטיש:

לא

ולדעת בעל ספר יראים צריך לומר כיון דהמחזיר בתקע מיירי [וכמבואר שם בתוספות דיבור המתחיל ר' שמעון בן גמליאל וכן הוא לדעת כל הפוסקים לבד אחרים שבר"ן דסבירא להו רב ושמואל סבירא להו יש בנין בכלים] וסבירא לי' לבעל ספר יראים תקע היינו תקע בו יתד כפרש"י. וקודם שתקע בו היתד נעשה מטה ותקיעת היתד הוא רק מכה בפטיש:

לב

אך רש"י שכתב ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש. מבואר בדבריו דלא ס"ל לרב ושמואל כבעל ספר יראים. ואם כן קשה לרש"י האי דעייל שיפתא בקופינא דמרא דמחייב רב משום בונה וקשה הא אין בנין בכלים. ונראה לי על פי דברי רש"י (דף מ"ח:) במקל שעשאו יד לקרדום דהיד מקבל טומאה מטעם ידות דאתרבי ידות באוכלים בכלים. ועל כן כשמחבר היד לגוף הכלי חייב משום בונה דומה לבונה בקרקע שהקרקע עיקר וחשיב שהוא כלל הארץ וסדנא דארעא חד הוא והוא מחבר אליו התלוש שיעשה גם כן מחובר. כמו כן בזה שהמרא הוא הכלי ומחבר היד אליו שיחשוב גם כן אגב הכלי שנעשה יד ומקבל טומאה כמו הכלי על כן חייב משום בונה. אבל בעושה כלי אין בו חיוב בונה ודו"ק:

לג

ולכאורה יש להביא ראי' דעושה כלי יש בו משום בנין, וכן המקלקלו לגמרי משום סותר. מהא דאסור לבטל כלי מהיכנו. ופרש"י משום דהוי כסותר וכן כתב הרמב"ם. וקשה הא אין סתירה בכלים. וצריך לומר כיון דביטלו מלהשתמש בו לגמרי חשיב מדרבנן כאלו

בטלו מתורת כלי לגמרי ויש בו משום סותר. אך לשיטת רש"י ויראים קשה. ומצאתי באור זרוע הלכות ערב שבת הקשה כן ותירץ דמדרבנן יש בנין וסתירה בכלים. אך קשה לדידהו הא דדלתות כלים נוטלין ולא מחזירין יאסור מדרבנן ליטול. אלא דגם לשיטות התוספות והגאונים קשה הא דנוטלין כיון דלא מחזירין משום גזירה דשמא יתקע. נמצא בסתירתו הוי סותר. שהרי לשיטתם במקום שצריך אומן להחזירו חייב המחזיר משום בונה. והוא הדין הנוטל משום סותר וכן כתב הרמב"ם להדיא. והכא הא אסור להחזירו ודומה למבטל כלי מהיכנו דמשום דאסור להשתמש בו חשיב סותר. הכא נמי יחשוב סותר משום דאסור להחזירו:

לד

ועל כרחינו לומר כיון דביטול כלי מהיכנו דרבנן. אינו אסור אלא במבטל כל הכלי מהיכנו. דומה לסותר אהל עראי דאינו אסור אלא אם סותר כל האהל. הא אם שייר טפח שפיר דמי. כמו העושה אהל עראי דאם הי' טפח מבעוד יום לא חשיב. כמו כן להיפוך הסותר אהל עראי אם שייר טפח לית בי' משום סותר. וכן מבואר בפוסקים. וזה משום שהוא בנין דרבנן אין אסור במוסיף משום בונה ובשיור משום סותר. הכא נמי לענין ביטול כלי מהיכנו כיון שרק הדלת ביטל מלהיות בתוך השידה ושייר גוף הכלי אין איסור. ואם כן לא קשה גם כן לרש"י ויראים דכיון דאין איסור בנין בכלים אלא מדרבנן אין איסור בסותר הדלת לבד*):

לה

ובהכי ניחא ליישב דברי הרי"ף פרק כל הכלים שכתב בהא דדלתות של לול של תרנגולים לא ניטלין ולא מחזירין משום גזירה שמא יתקע. ותמה הרב המגיד דהא מחברי בארעא ויש בו משום בנין. ויותר תימה דמשום שמא יתקע אין טעם לאסור הנטילה. והרי בדלתות כלים נמי אית בהו גזירה שמא יתקע. ומכל מקום ניטלין:

לו

ולפי מה שכתבתי יש לומר דהנה הרמב"ן במלחמות ריש פרק הבונה בהא דדלתות הכלים לא מחזירין תשמע אפילו רפוי אף דקיימא לן כר' שמעון בן גמליאל שאם הי' רפוי מותר. בכלים אלו שדרכן לתקוע לעולם אסור שמא יתקע עיין שם. ומכל מקום למדנו מדברי הרמב"ן דברייתא אפילו ברפוי תניא. והנה מצינו בתריסי חניות פרק קמא דביצה שהדלתות עשויין ליטול ולהחזיר. ומדסתם בהא דדלתות כלים ודלתות לול. משמע דאפילו בעשויין לכך אסור. וזה קשה כיון דרפוי ועשוי ליטול ולהחזיר הוה לי' בנין עראי דאין איסור במוסיף משום בונה ובשייר משום סותר. והכא על כורחין חשיב

שייר. דאם לא כן הי' אסור אפילו בדלתות הכלים דמדרבנן יש בנין בכלים, ועוד דמבטל כלי מהיכנו כנ"ל. ופריק לה הרי"ף כיון דהחזרה אסור גזירה שמא יתקע וחשיב בטול מהיכנו על כן אסור ליטול:

לז

והטעם בזה דהנה בשמעתא דפקק החלון פרש"י בהא דהמונח מותר במקדש דכיון דמתוקן מאתמול להכי לאו בונה הוא. מבואר דהנוטל דבר שאינו מוכן לפקוק. ופוקק בו בשבת. חשיב בונה ממש דגם במקדש אסור. והטעם בזה דלא חשיב עראי כיון דקבוע כאן להיות פוקק בו תמיד. ואף דאנוי עתיד לעמוד כאן לעולם. אלא נוטלו וחוזר ונוטלו ופוקק בו. מכל מקום כיון דמבטל לי' עכשיו להיות פוקק בו תמיד חשיב קבע. ודוקא במוכן מאתמול לפקיקה. דהקביעות אינו עושה בשבת. דמאתמול הי' קבוע להיות פוקק. וחוזר ופוקק תמיד משום הכי מותר. אבל בלוקח דבר שאינו מוכן לכך דמייחדו עכשיו לכך ופוקק בו חשיב קבע. והוא הדין להיפוך הפותח פקק ומבטלו מהכנתו חשיב גם כן סותר. והכא דקרי לי' הש"ס מבטל כלי מהיכנו דמחמת האיסור בטל הכנתו. הכא נמי ביטול ההזמנה להחזירו חשיב כמו סותר ממש ואסור. ואף דביטול כלי מהיכנו מותר במוסיף כנ"ל. היינו משום דאין בנין בכלים. ודעת הרי"ף ביאר הרמב"ן במלחמות ה' דאפילו עשה כלי מחדש אין בו משום בונה. והכא דבקרקע קאי. וההיתר משום עראי. והכא חשיב סותר הקביעות שהי' לו להחזירו תמיד. ובשבת בטל הקביעות הזאת. שהרי אסור להחזירו משום גזירה דשמא יתקע. כנ"ל ליישב דברי הרי"ף. והוא עצה עמוקה:

לח

אך זה אינו עולה אלא הרי"ף לטעמי' דאין בנין וסתירה בכלים כלל. אך לדעת הרשב"א וסייעתם דגם בכלים כל היכי שאין הדיוט יכול להחזירו הוי בונה, ומשמע דבהדיוט יכול להחזירו נמי דוקא שעומד להחזירו. שהרי במטה שחלקוהו שותפין פרחה טומאתה מינה אפילו הדיוט יכול להחזירו כמבואר בתוס' שבת (דף נ"ט.). הרי דהיכי שאינו עומד להחזיר בטל מתורת כלי וכשמחזיר כאילו עושה כלי מחדש. ואם כן דלתות הכלים למה נוטלין. מה אמרת הא מכל מקום עומד להחזיר לאחר השבת. מהאי טעמא לא חשיב סותר הקביעות. אך לדעת הרי"ף דאין בנין בכלים כלל יש לומר כיון דעכשיו בשבת אי אפשר להחזירו בטלה הקביעות לגמרי מלהיות דלת לול כיון שכמו שהוא עתה אינו לול לעולם. רק שיכול להחזירו ולעשותו לול. וכיון שעכשיו אסור להחזירו שמא יתקע. והוא שבות חמור דאפילו במקדש אסור כדאיתא שלהי עירובין (דף ק"ב:) במשנה. בטל מתורת לול לגמרי. וכהאי גוונא מצינו גבי טבל שאסור לטלטלו לצורך

מקומו אף דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו משום תורת כלי. ותורת אוכל עדיף מתורת כלי. אלא כיון דכמו שהוא עכשיו טבל אסור לאכלו לעולם. ולהפריש בשבת אסור. חשיב כאילו נתבטל מתורת אוכל לגמרי. ועיין בבעה"מ פרק מי שהחשיך ובהרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן ש"ח. הכא נמי כיון שעכשיו אינו לול ולהחזיר עכשיו אסור נתבטל הדלת מתורת לול ובנטילתו כאילו סתר בנין קבוע. דמתחילה הי' להיות מחזיר הדלת תמיד אל הלול ודו"ק היטב:

לט

שוב ראיתי דיש ליישב גם לדעת הרשב"א ולומר דשידה ראוי' להשתמש בה בלא דעת ולא חשיב כעושה כלי מחדש. ואפילו העושה דלת חדש אל השידה אינו חייב משום בונה. אך בהרמב"ם פרק כ"ב הלכה כ"ה משמע דתוקע דלת שידה חייב משום בונה. מכל מקום דברי הרי"ף מיושבין היטב:

סימן ריב

א

במשנה שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרת. פרש"י דאין במקלקל שום איסור שבת, והר"ן ז"ל כתב ולא נהירא דנהי דכל המקלקלין פטורין איסורא מיהו איכא. אלא היינו טעמא כיון דבעלמא פטור אבל אסור. משום צורך שבת שרי לכתחילה. מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דאין בנין וסתירה בכלים. אבל בכלי גדול לא. ותימה דסותר דבריו מיני' ובי'. דמשום דמקלקל שרי משום צורך שבת. גם בכלי גדול לשתרי וראיתי להפרי מגדים דהאי "ומיהו" הוא חזרה דאין הטעם משום דמקלקל. אלא משום דאין בנין וסתירה בכלים וזה דוחק גדול מאוד:

ב

אך לפי עניות דעתי בלאו הכי קשה בדבריו דשרינן איסור מלאכה במקלקל משום צורך שבת והא ריש ביצה פליגי בית שמאי ובית הלל אם מותר לשחוט חי' ועוף אם אין לו עפר מוכן רק שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום ואיכא איסור חפירות גומא ואין צריך אלא לעפרה. דבית הלל אוסרין. ואפילו בית שמאי לא התירו אלא משום אוכל נפש ושמחת יום טוב דהתורה התירה מלאכה משום אוכל נפש (אלא שבית הלל אוסרים משום שהי' אפשר לעשותן מערב יום טוב] אבל בשבת כהאי גוונא לכולי עלמא אסור. והרי החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה מקלקל הוא. הרי דמקלקל לא שרינן משום צורך שבת:

ג

אך ביאור הדברים כך. דרש"י לטעמי' דבעשיות כלי אין בו משום בונה. והוא הדין בשובר דלא הוי סותר ולא הוי מלאכה כלל. וזה שכתב דאין במקלקל שום איסור שבת. דאף דאם הי' עושה כלי הי' חייב משום מכה בפטיש. אך השובר הוא מקלקל המלאכה. דומה למתיר צבי מצידתו דמותר לכתחילה כמפורש במגן אברהם סימן שט"ז ס"ק י"א. אך הר"ן לטעמי' שבפרק הבונה כתב שיטות התוספות עושה כלי הוי בונה. ממילא השובר הוא סותר. אלא דלשיטה זו צריך לומר הא דמסיקין בכלים משום דלאו סותר על מנת לבנות הוא. ואף דאסור לכתחילה. עיין בית יוסף סימן ש"מ. משום צורך יום טוב מותר. והוא הדין בשובר חבית. דאף דשובר רק עליונו של חבית ועומד לתקן חבית הנשאר. הרי תיקון חבית לאו בנין הוא דאין בנין בכלים [ועליונו של חבית שיעשה אף שזה בנין. דעליונו של חבית הוא עושה מחדש. הרי עליונו של חבית נשבר ואי אפשר שיעשנו באותם עצים. ואם כן אותו עליונו של חבית שסתר לא יבנה. ואפילו למאן דאמר סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוי סותר. היינו אם בונה באותם עצים. אבל הכא שמתקן עליונו של חבית בעצים אחרים הא לא הוי סותר על מנת לבנות] ואף שיתקן החבית הנשאר ונמצא דהוי סתירה בחבית הנשאר שאינו מתוקן כבתחילה וחוזר ומתקנו והוי סותר על מנת לבנות [וכבר כתבנו במלאכת כותב סי' ר"י בשם הלבוש והבאנו ראיות לדבריו דכל שעומד לחזור ולבנות אף שאין הסתירה גורם שיבנה חשיב סותר על מנת לבנות] ואף דמקלקל הוא בחבית מכל מקום יאסור. הא ליתא דאין בנין וסתירה בכלים, וכל זה בכלי. אבל בכלי גדול שהוא אהל שפיר הוי בחבית הנשאר סותר על מנת לבנות. ואף דמקלקל הוא בחבית כיון שאין הסתירה צורך בנין. הא לא שרינן מקלקל משום צורך שבת כנ"ל מהא דריש ביצה ודו"ק:

סימן ריג

א

בביצה (דף ל"ג:) בהא דלא יקטמנו להריח בו והתניא קוטמו להריח בו קמשני הא ר' אליעזר הא רבנן ר' אליעזר דאמר אם קטמו לחצות בו שיניו חייב חטאת להריח בו פטור אבל אסור, דגזרינן אטו לחצות בו שיניו. לרבנן דלחצות פטור להריח בו מותר לכתחילה. ופריך ולית לי' לר' אליעזר שובר את החבית לאכול הימנו גרוגרת. ומשני כי תניא ההיא במוסתקי ורש"י פירש שם טעמא דרבנן דלחצות שיניו פטור דקטומה תיקון כלאחר יד. שאין דרך תיקונו אלא אם כן מחתכו וממחקו בסכין עיין שם. וקשה דאם כן

בשבירת חבית לאכול ממנה גרוגרת דמיירי בסכין וכדאמרינן בגמרא בשמעתין דשבת קמ"ו. דוקא לאכול גרוגרת דצריך אל הסכין לצורך הגרוגרת ור' נחמי' הוא עיי"ש] גם לרבנן יתחייב, ולמה מקשה דוקא לר' אליעזר:

ב

ונראה דהנה רש"י פירש ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי לנוקבה יפה בפתח נאה. והנה בהא דגזרו בקטימה להריח אטו קוטמו לחצות בו שיניו. היינו שקטומה זו אם יתכוין לחצות בה שיניו יתחייב. אבל הכא בשובר חבית ואינה מנקבה יפה בפתח נאה אף אם יתכוין בנקיבה זו לעשות פתח יהי' כלאחר יד. כיון שאינה מנקבה בפתח יפה. אך לר' אליעזר דמחייב בקוטם ביד אף שאינה קטומה חלקה כמו שפרש"י אלא אם כן ממחקו בסכין. ור' אליעזר לטעמי' בנוטל צפרניו ביד חייב אף שאינו יכול לנוטלה יפה ביד. והוא הדין דמחייב אפילו אינו עושה פתח נאה אם מתכוין לפתח על כן מקשה רק לר' אליעזר:

ג

וכמו שכתבתי דקושיית הש"ס הוא רק לר' אליעזר כן הוא דעת הרי"ף והרמב"ם שלא הביאו אקימחות הש"ס במוסתקי והביאו הא דשובר את החבית בסתם משמע אפילו בחבית שלימה. וכן דעת האור זרוע בפרק כ"ג במלאכת בונה יעוין שם. אך דעת התוספות שבת (דף קמ"ו.) דגם לרבנן צריך לאוקמא במוסתקי דאי הוו מחייבי בקטמו לחצות בו שיניו היו גוזרים בקטמו להריח בו. ועל כן בכלים דגם לרבנן מחייבים במכוין לפתח גוזרים באינו מתכוין. וצריך לאוקמא במוסתקי. ובמסכת עירובין (דף ל"ד:) כתבו עוד דבכלי שלם הא שייך בי' סתירה ואסור לשבור משום סותר. וזה שכתבו בסוף הסוגיא שם דאסור לשבור פותחת של עץ או של מתכת אף דבזה אינו עושה כלי ולא שייך לגזור. אלא דיש בו משום סותר. ובשבת שלא כתבו התוס' רק משום גזירה. יראה דסבירא להו כמו שכתבתי בשיטת הר"ן דלא מחייב משום סותר כיון דלא הוי על מנת לבנות. אך קשה לדעת הרמב"ם דבנין גמור שייך בכלים וסבירא לי' גם כן דפטור סותר שלא על מנת לבנות משום מקלקל כמו שביארנו במלאכת כותב סי' ר"ט אות י"ב איך פסק להא דשובר חבית כפשטה. ולא הביא אקימחות הש"ס בביצה במוסתקי:

סימן ריד

פרק הבונה. א) אחד נותן האבן ואחד נותן את הטיט נותן את הטיט חייב. פרש"י דנותן האבן פטור. יש לעיין אם על כל פנים אסור מדרבנן משום לתא דבנין אפילו לא נתן שני

הטיט. או דוקא בשנתן אחר הטיט כמו אחד נותן הקדירה והשני האור דהראשון פטור אבל אסור אף דלא עביד מידי. אלא משום דאחר כך נעשה על ידו מלאכה אסור מדרבנן. אבל נתינת האבן לבד בלי נתינת הטיט אחר כך. אין בו אפילו שבות:

ב

הנה במסכת ביצה (דף ל"א:) באוירא דליבני משמע מר"ן שם במשנה דאין בסתירתו איסור רק משום טלטול. אך דעת הריטב"א עירובין (דף ל"ד:) דיש באוירא דליבני איסור סתירה דרבנן. ואוירא דליבני היינו לבנים בלא טיט. וכן משמע בתוס' ביצה שם בדיבור המתחיל אמר ר' זירא דמכאן ראי' דטלטול מוקצה התירו משום אוכל נפש. וקשה דהא קיימא לן כרבנן דאסרו. וצריך לומר דרבנן אוסרים משום סתירה ובצל"ח שם כתב דהא דמודו רבנן בחותמות שבקרקע ביום טוב חותך ומתירים סתירה דרבנן משום שמחת יום טוב. ובאוירא דליבני אוסרים. היינו משום דבאוירא דליבני איכא שני שבותים. דמלבד איסור סתירה יש איסור טלטול מוקצה יעוין שם. וקשה לי דאם כן כשהקשה הש"ס לשמואל דאסור לחתוך חותמות שבקרקע ביום טוב] מברייתא זו דמודי רבנן בחותמות וכו' משני הש"ס שמואל דאמר כי האי תנא דתניא חותמות שבקרקע לא חותך אפילו ביום טוב. ושבכלים בשבת אינו חותך וביום טוב חותך. ומקשה הש"ס דהא שמואל מתיר לחתוך חותמות שבכלים אפילו בשבת ובברייתא אוסרת בשבת. ומשני ברייתא כר' נחמי' דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. ומקשה אם כן ביום טוב נמי ליתסר. דהא ר' נחמי' אוסר להסיק בכלים ביום טוב. ומשני תרי תנאי אליבא דר' נחמי'. עד כאן, והשתא לדברי הצל"ח דרבנן דאוסרים באוירא דליבני ומתירים בחותמות שבקרקע הוא משום דשני להו בין שני שבותים לשבות אחד. אם כן מה ראי' לשמואל מהאי תנא. אימא דהאי תנא סבר גם כן כברייתא דלעיל דחכמים מודים להתיר בשבות אחד. אלא משום דהאי תנא ר' נחמי' הוא דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו איכא נמי שני שבותים. ובחותמות שבכלים דליכא איסור סתירה מתירים איסור דר' נחמי' דטלטול כלי שלא לצורך תשמישו משום שמחת יום טוב. ולא נצטרך לומר דר' נחמי' מחלק בין שבת ליום טוב בדין אין כלי ניטל אלא לצורך ותרי תנאי אליבא דר' נחמי':

ג

והא דאין מסיקין בכלים לר' נחמי' ולא שרינן משום שמחת יום טוב. היינו משום דבהסקה נמי יש שבות דסתירה אף לדעת בעל ספר יראים דאין בכלים כלל משום בנין וסתירה. מכל מקום על כורחין שבות איכא כדמוכח מהא דאסור לבטל כלי מהיכנו משום דמחזי כסותר אלא דהתירו משום שמחת יום טוב וכמו שכתב באור זרוע הלכות

ערב שבת עיין שם. ואם כן לר' נחמי' הוה לי' שני שבותים ואסור. וכל שכן לשיטות הגאונים ותוספות דיש בכלים משום סתירה גמורה וטעמא דמסיקין בכלים משום דאינו על מנת לבנות מכל מקום שבות מיהו איכא והוי לר' נחמי' שני שבותים ואסור. אבל לדידן דלית לן דר' נחמי' חותמות שבקרקע מפקיע וחותך וקשיא לשמואל:

ד

והנראה לי בזה דהא דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו לאו איסור טלטול בלחוד הוא אלא דלצורך תשמיש שאינו מיוחד לו. הוה לי' מוקצה והוא כמו משתמש במוקצה. ודומה לאיסור אכילת מוקצה. ולא שייך להתיר איסור זה לצורך שמחת יום טוב. דזה כל האיסור אכילת מוקצה ביום טוב דאוכל נפש הוא ואסור:

ה

וכן משמע בעירובין (דף ל"ה) דמוקי מתניתין במנעל וקטיר במיתנא ור' אליעזר סבירא לי' כר' נחמי' דאין סכין ניטל אלא לצורך תשמישו. וקשה הא יכול ליטלו לצורך תשמישו. ושוב יכול להשתמש בו מה שירצה כמו לר' יצחק דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. אם צריך למקומו יכול אחר כך להשתמש בו אפילו לדבר אחר שאינו ניטל. וכן קיימא לן בכלי שמלאכתו לאיסור. דאם נטלו לצורך מקומו יכול אחר כך להוליכו למקום שירצה. אלא ודאי הא דר' נחמי' משום מוקצה ויש איסור בתשמיש לבד הטלטול. ואף שכבר טלטלו יש איסור בתשמיש:

ו

וכן משמע באבן העוזר שם שכתב ליישב דעת הרע"ב דהכא איכא שני שבותים בפעם אחת על כן אסור בבין השמשות, וקשה הא הנטילה רק שבות אחד ומותר בבין השמשות. ושוב מותר לעשות בו מה שירצה. כיון שהנטילה היתה בהיתר. דומה לכלים שמלאכתם לאיסור שניטלו לצורך מקומו. וכן בהא דר' יצחק כשנטלו לצורך מקומו כנ"ל. אלא ודאי הא דר' נחמי' מילתא אחריתא הוא. משום תשמיש מוקצה. והא דמוקי בשבת קמ"ו. מתניתין דשובר אדם חבית לאכול ממנה גרוגרת כר' נחמי' ודוקא גרוגרת דרוסות דצריך לסייף לחתוך בהם הגרוגרות. וקשה דמכל מקום איכא בשבירת חבית משום תשמיש מוקצה. לא קשיא. דהא אינו נהנה בחבית אלא בגרוגרת ואינו משתמש בסייף רק לאכילת הגרוגרת ולגרוגרת הסייף מיוחד ודו"ק:

ז

יצאנו קצת מעיקר השיטה שאנו עוסקין בה. ונחזור לענינו של דבר. שדבר זה דנתינת אבן בלא טיט במחלוקת שנוי'. שדעת הר"ן שגם מדרבנן אין איסור. אך לדעת הריטב"א ומשמעות התוספות וכן כתב הצל"ח דנתינת אבן בלא טיט אסור מדרבנן:

סימן רטו

דין בנין באדם ושאר בעלי חיים:

א

בפרק המצניע (דף צ"ה.) גודלת ופוקסת משום בונה. וכי דרך בנין בכך אין כדדריש ר' שמעון בן מנסיא ויבן האלקים את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם. משמע דיש תורת בנין באדם. אך בנדה (דף מ"ה:) משמע דלא קיימא לן כדרשא זו דיליף מהאי קרא דנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. ונעשית גדולה שנה אחת קודם לאיש עיין שם. והא דמייתי הש"ס הא דר' שמעון בן מנסיא היינו אליבא דר' אלייעזר דמחייב חטאת. ולדידן הוא באמת רק מדרבנן, וידוע דברי הרא"ם דאף דאין בנין בכלים מדרבנן אסור, והוא הדין דיש לומר כן באדם דאף דאין בו משום בנין מן התורה מדרבנן אסור:

ב

אך רש"י סוף פרק האורג במפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב. פרש"י משום בונה פתח או משום מתקן כלי וכו' הנה דמספקא לי' אם יש בנין באדם. אך ברש"י כתובות (דף ו' ע"ב) פירש דחייב משום בונה דאשכחן בנין בבעלי חיים דכתיב ויבן את הצלע. הנה סבירא לי' בפשיטות דיש בנין בבעלי חיים. והא דבשבת מספקא לי' אי משום בנין אי משום מתקן. היינו אי כרב אי כשמואל בעושה נקב בלול דרב מחייב משום בונה ושמואל משום מכה בפטיש:

ג

וכבר כתבנו לעיל סי' רי"א אות י"ב דיש לומר רש"י לטעמי' בדין אין בנין בכלים דאפילו עושה כל הכלי אין בנין בכלים. אם כן מדכתיב ויבן באשה שמע מינה בבעלי חיים יש בנין. ולדידן דבעושה כל הכלי לכולי עלמא יש בנין. יש לומר גם באדם אם עושה בו פתח אין בו משום בנין. ודוקא בעשיית כל האשה שייך בנין:

ד

אך בשבת (דף קמ"ז:) לפופי ינוקא בשבתא אסור דמיחזי כבונה ואם לא הי' בנין באדם לא הי' אוסרין משום דמיחזי כבונה. שהרי בביצה (דף כ"ב.) במנורה של חוליות דמיחזי כבונה. ולבית הלל מותר משום דאין בנין בכלים [ובית שמאי דאוסרים משום דיש בנין בכלים] מיהו אפשר לחלק בין שבת ליום טוב ועיין בתוספות ביצה שם. ואין ראי' מכאן דיש בנין באדם:

ה

והרמב"ם פסק בעושה נקב בלול של תרנגולים חייב משום בונה ובמפיס מורסא פסק משום מכה בפטיש. משמע דסבירא ליה אין בנין באדם מדאורייתא. והא דויבן את הצלע משום שעשה כל האשה על כן יש בו בנין. ורמב"ם לטעמי' דבעושה כל הכלי יש בו משום בנין ורש"י לטעמי' כנ"ל:

ו

העולה מזה שדין בנין באדם במחלוקת שנוי' שלדעת רש"י והרא"ש והרמב"ן לדעת הרי"ף דאין בנין בכלים כלל אפילו עשה כל הכלי יש בנין באדם. ולדעת הגאונים והרמב"ם דבעושה כל הכלי יש בנין. אין בנין באדם כמו בכלים:

סימן רטז

א

אמר שמואל ג' פטורי דשבת פטור ומותר חד מינייהו בסוף פרק האורג המפיס מורסא אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור. ופרש"י פטור ומותר דאין כאן תיקון ורבנן נמי לא גזור בה שבות משום צערא עד כאן לשונו. ומשמע מדבריו דכשאינו מתכוין להיות פתח לא חשיב בנין ופתח כלל שיתחייב בה משום בונה או משום מכה בפטיש. וקשה לי דלקמן בע"ב אמר רב יהודה אמר רב ר' שמעון הוא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. ולדברי רש"י דלאו תיקון הוא אינו מלאכה כלל וגם לר' יהודה פטור. ובאמת הרמב"ם פסק כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה ופסק להא דהמפיס מורסא אם להוציא ממנה ליחה פטור. והוא כפרש"י הנ"ל. אך קשה הא דרב:

ב

ואפשר לפרש דברי רש"י לפי מה שכתבתי בסימן הקדום דרש"י כתב בחיוב מפיס מורסא משום בונה או משום מתקן. דהיינו לרב דמחייב ריש פרק הבונה בעושה נקב בלול של תרנגולים משום בונה. הנה דמחייב בפתח משום בונה הכא נמי מחייב משום

בונה. ולשמואל דמחייב בנקב בלול משום מכה בפטיש. הנה דסבירא לי' לשמואל חיוב פתח משום מכה בפטיש הכא נמי חיוב על הפתח משום מתקן כלי דהיינו מכה בפטיש. כמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"ג דמתקן כלי משום מכה בפטיש. ועל כן להוציא ליחה אין כאן תיקון וזה לא מהני אלא לשמואל מרי' דשמעתין לשיטתו. אבל מכל מקום חשיב בונה פתח. ועל כן רב לשיטתו דמחייב בפתח משום בונה הוצרך לאוקמי כר' שמעון דפוטר מלאכה שאינה צריכה לגופה. אך דברי הרמב"ם עדיין אינם מיושבים:

ג

ונראה ליישב דודאי בפשיטות יש לומר דכל שאין מתכוין לעשות לה פה להכניס אויר כמו שכתבו התוספות (דף ג'.) בדיבור המתחיל המפיס מורסא לא חשיב פתח. וכדברי רבה (דף קמ"ו.) כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח. אלא דלפי זה דלא נחשב פתח רק מחמת הכוונה. ובודאי לא מהני מחשבת הרופא על גוף החולה. רק משום דניחא לי' לחולה מעשה הרופא והרופא שלוחו של חולה. וכאלו החולה מתכוין שיהי' פתח. וכיון דלא הוי פתח רק מחמת מחשבתו של החולה גם כן. לא חשיב הרופא לבדו העושה מלאכה ולמה יתחייב אם נתכוין לעשות פה. ואין לומר דכיון שהרופא שלוחו של חולה מהני מחשבת הרופא עצמו וחשיב הרופא בעל המחשבה גם כן. ליתא דהא במכות (דף ט"ז.) בענין בטלו ולא בטלו דלא משכחת לה באונס שגירש דאי קטלה קים לי' בדרבה מיני'. ואי דשויתי' שליח קבלה לקבל לה קידושין מאחר לאו איהו קא עביד לה. הרי דכיון דלא מצי מיעבד רק מחמת המשלח אינו חייב על זה דלא חשיב מעשיו. הכא נמי כיון דלא מהני מחשבת הרופא רק מחמת שליחות החולה. לא חשיב המחשבה של הרופא. ומעשיו של הרופא בלא המחשבה אינם עושים מלאכה. ודומה לשנים שעשאו דפטורים:

ד

ולכאורה יש ליישב על פי מה דקיימא לן בסוף פרק ב' דחולין מ'. דעל ידי מעשה אדם אוסר דבר שאינו שלו. ומהני מחשבת העושה אף שאינו שלו. הכא נמי כיון דהרופא עשה מעשה מהני מחשבתו בלא מחשבת החולה הא איתא התם דוקא בגוי או בישראל מומר. אבל ישראל כשר דאפשר לצעורי' מתכוין אינו אוסר. ופירש בספר מלא הרועים בדין אדם אוסר דבר שאינו שלו אות ד' דאף דבאמת נתכוין לע"ז כיון דאין המחשבה מבורר מתוך המעשה. שוב חשיב מחשבה לבד דלא מהני בשל חבירו. והכא נמי כיון דאפשר שלא נתכוין אלא להוציא ליחה עכשיו ולא שתהי' עומדת להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד,. אם כן אף שבאמת נתכוין לעשות לה פה חשיב מחשבה לבד

דלא מהני מחשבת הרופא בגוף החולה והוי מלאכה רק בצירוף מחשבת החולה והוי שנים שעשאו. ה) אך כל זה אינו אלא לר' שמעון דסבירא לי' זה אינו יכול וזה אינו יכול פטור. אך למה דקיימא לן בעירובין (מ"ו:) ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר"י דמחייב זה אינו יכול וזה אינו יכול. וכן פסק הרמב"ם דזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב. אם כן הכא נמי החולה במחשבתו אינו פועל כלום בלא מעשה הרופא. וניחא דחייב הרופא אם נתכוין לעשות לה פה. ורב דהנהו כללי בעירובין לית לי'. טפי ניחא לי' לאוקמי מתניתין כר' שמעון דפוטר מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובאמת חשיב פתח אף שלא נתכוין לפתח. כי היכא דתיקם רישא דאם לעשות לה פה חייב אף כר' שמעון דפוטר זה אינו יכול וזה אינו יכול. אבל שמואל סבירא לי' כהלכתא דר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה. וכן סבירא לי' לשמואל בפרק כירה לחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה. וזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב כר' יהודה. על כן ניחא טפי לאוקמי גם כר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואף על פי כן להוציא ליחה פטור דכל שאינו מתכוין לפתח לא נקרא פתח. ואף על פי כן ברישא חייב דזה אינו יכול וזה אינו יכול חייב כר' יהודה. וניחא פסק הרמב"ם דפסק במלאכה שאינה צריכה לגופה כר"י ופסק למתניתין דמפיס מורסא ודו"ק היטב:

1

ובאמת קשה לי בדברי רב דהא דלהוציא ליחה פטור ר' שמעון הוא ולר' יהודה חייב. דהא כל החיוב דמפיס מורסא לעשות לה פה משום שעשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה. ואם כן כשהיא עשוי להוציא ליחה לבד הרי אינו עשוי להכניס. ואפילו עשוי להוציא לבד לא חשיב מאחר שאין עשוי להוציא ליחה תמיד. וכמו שפרש"י בשמעתין אם להוציא ליחה של עכשיו ואינו חושש אם תסתם מיד. ובתוספות (דף צ"ד.) שביארו שם כל דיני מלאכה שאינה צריכה לגופה כתבו בדין מפיס מורסא וזה לשונם ומפיס מורסא להוציא ליחה המזיקתו ואינו עומד להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד אף על פי שנעשה פתח גמור שהרי ראוי להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד. מכל מקום לא דמי לפתחים שבמשכן שהיו עומדים להכניס ולהוציא עד כאן לשונם. מבואר מדבריהם דלר' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. הכא נמי חייב משום שנעשה פתח גמור שראוי להכניס ולהוציא. וקשה שהרי רבה (דף קמ"ו.) אמר כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח ולא אמר כל פתח שאינו ראוי להכניס ולהוציא. ועוד דנקב ודאי ראוי להכניס בו יין גם כן. ואף על פי כן משום שאינו עשוי לכך אינו פתח ואין לומר דבאמת הפטור משום שאינה צריכה לגופה. דלשון אינו פתח לא משמע כן כלל.

ועוד דאם כן לא הי' צריך לומר גזירה אטו לול של תרנגולין. ותיפוק לי' דכל מלאכה שאינה צריכה לגופה אסור אף דלא שייך בהו גזירה כלל כמו הוצאת המת וכיוצא]:

ז

וצריך לומר דאף שאינו עשוי להכניס אויר הרי האויר נכנס מאליו. ולא דמי לכלי שצריך מעשה להכניס. ואם אין עשוי לכך הא אין מכניסין. אבל הכנסת אויר ממילא. וכן ליחה ממילא תצא אלא שאינו צריך והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה:

סימן ריז

א

שבת (דף ע"ג:) אמר רב ששת הי' לו גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה. ופרש"י שמתכוין להשוות קרקעיתו ותיבת "שמתכוין" לכאורה מיותר, והי' לו לפרש שמשוה קרקעיתו. ונראה דרש"י ז"ל כוון בזה כוונה מיוחדת על פי מה שכתב הר"ן סוף פרק הבונה בענין כתיבה בשבת דאין חילוק בין חק תוכות בין חק יריכות [אף דלגבי גט חק תוכות לאו כתיבה] דכל היכי דהוי מלאכת מחשבת מיחייב דהרי אפילו מוחק על מנת לכתוב מיחייב יעוין שם. והכי נמי הוקשה לרש"י ז"ל שהרי קרקע הבית נשארת כמו שהי' והוא רק מסלק הגבשושית והוי דומיא דחק תוכות דלאו כתיבה מיקרי. דכל כותב עושה גוף האות וחק תוכות מקום האות נשאר כמות שהי' ותמונתו על ידי חקיקת הסביב. והכי נמי כל בונה עושה גוף הבנין. וזה קרקע הבית נשארת כמות שהי'. והוא רק מסלק הגבשושית. על זה תי' רש"י ז"ל שמתכוין להשוות קרקעיתו ועל ידי כוונתו נעשה מלאכה. וכמו שכתב הר"ן בחק תוכות לענין שבת דחייב משום מלאכת מחשבת. וכמו מוחק על מנת לכתוב דמחייב משום כוונתו לכתוב. והכי נמי בבונה הלא סותר על מנת לבנות גם כן חייב משום כוונתו. כמו כן המסלק הגבשושית חייב כדברי הר"ן ממש:

ב

ובזה נראה לי ליישב סוגיית הש"ס סוכה (דף ל"ג:) התמוה מאד. תנו רבנן אין ממעטין ביום טוב [הדס שענביו מרובה מעליו] משום ראב"ש אומרים ממעטין ומוקי לה הש"ס שליקטן לאכילה וראב"ש סבר כאבוהו דדבר שאין מתכוין מותר. והא מודה ר' שמעון בפסיק רישי' ולא ימות הכא במאי עסקינן דאית לי' הושענא אחריתי. ואינו מובן דמכל מקום פסיק רישי' הוא ומלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אבל אסור. והערוך הוכיח מזה דפסיק רישי' דלא ניחא לי' מותר וכמבואר בראשונים:

ג

ולפי עניות דעתי נראה לפרש דהנה בתיקון מנא יש לפרש משום בונה. ומשום דתחילה כשלא הי' הדר לא הי' ראוי למצוותו כלל הוי כעושה כלי מחדש. או יש לומר משום מכה בפטיש וכמו שכתב הרמב"ם בפרק כ"ג מהלכות שבת בכל מתקן כלי דחיובי משום מכה בפטיש:

ד

והנה קשה לפי מה שכתב הרא"ם בספר יראים דאין מכה בפטיש אלא לאחר שנעשה הבנין וחסר רק דבר מועט עיין שם. והכא דמתחילה לא הי' הדר ולא הי' עליו שם כלי כלל איך יתחייב משום מכה בפטיש. ולשיטת הרא"ם אין לפרש משום בונה. שהרי הרא"ם סובר דאין בנין בכלים אפילו עשה כל הכלי. ואף שהוא מודה דמכל מקום מדרבנן אסור כמו מבטל כלי מהיכנו דאסור משום סותר אלא שהתירו בזקיפת מנורה משום שמחת יום טוב, וכמו שהארכנו לעיל סי' רי"א בזה. הלא יותר ראוי' להתיר משום מצוות לולב שהוא שמחת יום טוב גם כן כמפורש בכתוב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בלולב:

ה

אך באמת הרא"ם לשיטתו שכתב המרדכי בשמו דלולב והדס יבשים לדידן שאין מוציאין לחים מברכין עליהם דיבשים כשרים בשעת הדחק יעוין שם. ויש לומר הוא הדין ענביו מרובים מעליו וקל וחומר מיבש שניטל כל הדרו ועיין בר"ן. אם כן הדם זה שענביו מרובין מעליו כשאין לו הדס אחר ראוי למצוותו ושם כלי עליו אלא שבנטילתו הענבים נעשה כשר גמור והוי תיקון כלי ושפיר חייב משום מכה בפטיש שגם תחילה הי' כלי ודו"ק:

ו

נחזור לענינינו לפי מה שלמדנו מדברי רש"י ז"ל דכל שאינו עושה מעשה חדש בגוף אלא שמסלק ממנו דבר המקלקלו לא מיחייב משום בונה אלא אם כן מחשב ומתכוין דהוי מלאכת מחשבת. ואם כן קשה למה הוצרך הגמרא ליישב דסבירא לי' כאבוהו דבר שאין מתכוין מותר. ולתנא קמא דלית לי' דר' שמעון אסור למעט. הלא כשאינו מתכוין לאו מלאכת מחשבת הוא ופטור מדאורייתא בשבת גם לר' יהודה כמו שכתבו התוס' בכמה מקומות] ושוב לא יתחייב משום בונה. דאינו עושה מעשה חדש בגוף ההדס אלא שמסלק ממנו הענבים:

ז

אך לשיטת הרא"ם הנ"ל דכשאין לו הדס אחר כשר בלא מיעוט וחייב משום מכה בפטיש. ובזה אין חילוק בין על ידי מעשה חדש בגוף הדבר או על ידי סילוק. כל שמתקנו חייב (ודוקא בונה דעיקר בונה הוא מעשה חדש בגוף הבית וכמו כותב מעשה בגוף האות] על כן דוקא לר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר מותר למעט. ומקשה והא פסיק רישי' הוא ופסיק רישי' הוי כמתכוין וחשיב מלאכת מחשבת גם כן כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות. ומשני דאית לי' הושענא אחריתי. וכיון שכן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולאו מלאכת מחשבת הוא. וגם ההדס קודם שנטלו ממנו הענבים לא הי' כלי כלל כיון דלאו שעת הדחק הוא דאית לי' הושענא אחריתי. ואם כן משום מה יאסור. משום בונה דהוי כעושה כלי מחדש לא. כיון שאינו עושה מעשה חדש בהדס אלא שמסלק ממנו הענבים. ואי אפשר לחייבו בזה אלא משום מלאכת מחשבת כדברי הר"ן הנ"ל. והכא דלאו מחשבת הוא שוב אין איסור כלל. ואפי' תימא דמכל מקום חשיב גורם. הלא גרם מלאכה ביום טוב מותר כמו גרם כיבוי ביום טוב דמותר. ומשום מכה בפטיש לא. כיון דמתחילה לא הי' עליו שם כלי כלל כדברי הרא"ם הנ"ל. דאין חיוב מכה בפטיש אלא היכי דמתחילה נעשה כל הבנין. והכא מתחילה לא הי' עליו שם כלי כלל. כיון שיש לו הושענא אחריתי ולאו שעת הדחק הוא והוא פסול ולא כלי כלל ודו"ק היטב:

ח

ולתנא קמא דלית לי' דר' שמעון וחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה ומלאכת מחשבת הוא כיון דהוי פסיק רישי'. שפיר חייב משום בונה דעושה כלי מחדש חייב משום בונה כשיטות הגאונים ורמב"ם. ואף שרק מסלק הענבים חייב משום מלאכת מחשבת כמו סותר על מנת לבנות כדברי הר"ן הנ"ל:

ועיין בתוס' שבת (דף מ"א:) דבכריתות (דף כ':) קאמר הא ר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. והכוונה על מלאכה שאינה צריכה לגופה:

סימן ריח

א

יש לעיין לדעת הרא"ם דאין בנין בכלים כלל אפילו עושה כל הכלי לגמרי. וסבירא לי' גם כן דאין מכה בפטיש כשעושה כל הכלי דאין מכה בפטיש אלא אחר גמר בנין. ומהאי טעמא עייל שיפתא בקופינא דמרא לא מיחייב לא משום בונה ולא משום מכה

בפטיש. אם כן הא דאמר בביצה (דף ל"ג:) בקוטם קיסם לחצות בו שיניו לר' אליעזר חייב חטאת. [ורבנן נמי לא פטרי אלא דחשיב כלאחר יד אלא אם כן קטמו בכלי כמו שפרש"י שם]. משום מה חייב. משום בונה לא. דאין בנין בכלים. והכי נמי סבירא לי' לר' אליעזר כדמוכח בעירובין (דף ל"ה.) ומשום מכה בפטיש לא. שהרי מתחילה לא הי' ראוי לקטימה ולא הי' כלי כלל. והוא דומיא דעייל שיפתא וכו' דכיון דמתחילה לא הי' ראוי לבקע בו. לא מיחייב משום מכה בפטיש. כיון דלא הי' ראוי למלאכתו כלל. הכא נמי הא לא הי' ראוי תחילה לחצוץ בו שיניו:

ב

ואין לומר משום דקטימה דבר מיעוט לית בי' משום בנין וחייב משום מכה בפטיש ודוקא עייל שיפתא דאי לאו דאין בנין בכלים הי' חייב משום בונה על כן פטור משום מכה בפטיש. דליתא דעל כורחין טעם עייל שיפתא משום דמתחילה לא הי' בנין כלל, דאם לא כן קשה העושה פתח לחבית דמפורש בדברי רבה (דף קמ"ו.) דחייב. משום מה מחייב. משום בונה לא דאין בנין בכלים. ומשום מכה בפטיש לא. דהא העושה נקב בלול של תרנגולין הואיל ומחובר הוא חייב משום בונה. ואם כן בכלי כהאי גוונא יפטור משום מכה בפטיש. אלא ודאי העיקר תלוי אם הי' בנין תחילה דעושה פתח בכלי הואיל והי' כלי תחילה חשיב אחר גמר בנין שמתחילה. ואף שעכשיו גם כן בנין. לא בשביל שריבה בעבודה יפטור. ועייל שיפתא דפטור. משום שלא הי' בנין מתחילה. ואם כן הכא נמי הרי מתחילה לא הי' ראוי לחצוץ בו שיניו:

ג

והנראה לי שחיוב הקיטום הוא משום מחתך וכן כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות שבת הלכה זיי"ן. והיינו משום שמקפיד על מדת עוביו ובאמת הרמב"ם לשיטתו דעושה כלי מחדש חייב משום בונה. הי' יכול לפרש גם בקוטם כן. ומכל מקום ניחא לפרש כן שיטת הרא"ם מאחר שהרמב"ם מפרש כן. ד) עוד יש לעיין. הא דמבואר שם בסוגיא בחתך ענף מעץ גדול [תלוש דאם לא חייב משום קוצר] חייב. ולר' אליעזר אף אם חתך ביד חייב משום בונה לא. דאין בנין בכלים אפילו לפוסקים דעושה כלי חייב דלא נקרא בנין בכלים אלא עושה כלי. הא העץ עדיין אינו כלי ולא הוי עושה כלי. ומשום מכה בפטיש לא. שעדיין מחוסר לתתו בתוך הנרגא וחצינא:

ה

מיהו הא לא קשיא. שהרי מסתת קיימא לן דחייב משום מכה בפטיש אף שעדיין מחוסר לתת האבן בבנין. ועל כורחין דמכל מקום נגמר מלאכת האבן דנתינת האבן לא חשיב שינוי מעשה בגוף האבן. והכא נמי בגוף הענף אין מחוסר מעשה:

ו

ולדעת הרא"ם דהיכי דלא הי' כלי מתחילה לא מחייב משום מכה בפטיש הכא נמי חיובו משום מחתך, ואפשר דהרמב"ם סובר כהרא"ם בזה דאין חיוב מכה בפטיש אלא אחר גמר. ומסתת נמי נגמר מלאכת חציבת האבן. דקודם שמסתתו נמי ראוי למלאכתו לתת בבנין, על כן חשיב המסתת מכה בפטיש. אבל התולש ענף מעץ גדול דקודם חתיכה לא הי' ראוי לעשות ממנו בית יד. לית בי' משום מכה בפטיש. ועל כורחין חיובו משום מחתך. ומדהא משום מחתך. קוטם נמי משום מחתך. דבסוגיא מדמי להו להדדי:

סימן ריט

א

בגמרא (דף ק"ב:) פליגי רב ושמואל מסתת משום מה מחייב, רב אמר משום בונה. ושמואל אמר משום מכה בפטיש. ופליגי נמי בעייל שיפתא בקופינא דמרא. ובעושה נקב בלול של תרנגולים ומבואר בסוגיא דמסתת הוא דרך בנין טפי מהני. והרמב"ם פסק באינך משום בונה. ובמסתת משום מכה בפטיש. משום דריב"ל סבירא לי' הכי בפרק כלל גדול (דף ע"ה:):

ב

וקשה דמסתת הוא דרך בנין טפי מהני ולא מחייב משום בונה. כל שכן בהני. וצריך לומר דטעמא דריב"ל במסתת משום דעדיין אינו מחובר. ודומה לבנין כלים דקיימא לן אין בנין בכלים. ומשום עושה כלי נמי לא מיחייב. דבמסתת אינו דבר שלם רק שאחר כך נתנו בבנין. על כן אמרינן בו אין בנין בתלוש כמו בכלים. ולשיטת התוספות דתלוי אם צריך לאומנות. בודאי מסתת צריך אומנות לכך. אך לשיטת הרמב"ן והריטב"א והרב המגיד דתלוי באם עושה כלי או רק תיקון. ומסתת לא נעשה בו דבר שלם רק לתתו בבנין. ובפרט שגם תחילה הי' ראוי לכך אלא דעכשיו שפיר טפי. והוא רק תיקון דלא חשיב בנין בדבר תלוש. ולרב דמחייב במסתת משום בונה כתב המאירי משום שסופו לתתו בבנין חשיב בנין בקרקע. ולדידן לא קיימא לן הכי ודו"ק:

סימן רכ

דין עשיית אהל עראי. א) בביצה (דף ל"ב:) דגזרו חכמים בנין עראי אטו בנין קבע. ובתוספות שבת (דף קל"ז:) כתבו בפשיטות מש"ס הנ"ל דאיסור אהל עראי משום גזירה אטו אהל קבע. עיין שם. וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות שבת הלכה כ"ז. ומכל מקום מוכח שם בסוגיא דאהל עראי חמור מבנין עראי דמקשה שם אהא דאמר רב נחמן אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביום טוב ממתניתין דאין מקיפין שתי חבית לשפות עליהן את הקדירה. ומשני התם בנין קבע אסרה התורה וגזרו חכמים בנין עראי אטו בנין קבע. והכא משום כבודו לא גזרו רבנן. ולכאורה למה לי' לשנויי מתני' שאני התם דעביד אוהלא. בפשיטות הי' לו לומר כיון דעראי הוא אין איסורו אלא מדרבנן ומשום כבודו לא גזרו. ועל כרחינו לומר כדברי המאירי שם דמשום אוכל נפש הוי לן למשרי כמו משום כבודו. ומשני שאני התם דעביד אוהלא חמור טפי ואפילו משום אוכל נפש והוא הדין משום כבודו לא שרינן. וקצת קשה לשיטת תוס' הנ"ל דגם באהל הטעם משום גזירה למה יהי' חמור מבנין עראי דאסיר גם כן משום גזירה:

ב

ולולי דברי התוספות הי' נראה לי דאיסור אהל עראי לאו משום גזירה אלא משום דעיקר בנין המשכן הי' האהל ולא הקרשים כדאיתא בפרק במה מדליקין (דף כ"ח.) משכן קרוי משכן ולא קרשים קרואים משכן. על כן החמירו באהל אפילו אהל עראי.

סימן רכא

א) ובדין מחיצות עראי יש ג' שיטות. א) שיטת רש"י דאין איסור כלל אפילו עושין להתיר., כן כתבו התוספות בשמו שבת (דף קכ"ה:) וכן מפורש ברש"י סוכה (דף ט"ז:). (ב) שיטת התוס' והרא"ש שבת שם דמחיצות עראי אסורים כמו אהל עראי. והא דשרי מחיצה רביעית בסוכה לעשותה עראי ביום טוב כמפורש בעירובין (דף מ"ד.) היינו משום דכבר יש שם ג' מחיצות הוי תוספות בעלמא דשרי. אבל מחיצה שלישית הואיל והיא מתרת חשיב כבתחילה, ולפי שיטתם אסור לעשות מחיצה בבית להפסיק בין הספרים להתיר תשמיש או עשיית צרכיו. אפילו הי' טפח מבעוד יום כיון דהאי טפח לא הועיל להתיר חשיב כבתחילה (ג) שיטת האור זרוע והרא"ם בספר יראים דאין איסור במחיצות אלא אם כן עשויים להתיר. וזה טעם היתר מחיצה רביעית הואיל ואין עשוי להתיר. ולעולם לא חשיב תוספות אף שיש ג' מחיצות מכבר כיון דבהאי מחיצה לא הותחל כלל. וזה טעם היתר מהר"ם במחיצה העשוי' להתיר אם התחיל טפח מבעוד

יום. דאף שעשוי להתיר לא חשיב כבתחילה דלא כתוספות והרא"ש הנ"ל. וכן פסק הרמ"א סימן שט"ו סעיף א':

ב

והנה לשיטת רש"י וכן לשיטת מהר"ם ורא"ם ואור זרוע צריך לומר דהא דאסור פקק החלון לר' אליעזר משום אהל אף דחלון היינו בדופן ואינו להתיר. משום דמחיצה קבועה הוא כמו שפרש"י בסוגיא דפקק החלון. ומה שפרש"י ריש פרק תולין דפקק החלון היינו ארובה בגג הקשה המגיני שלמה דאי אפשר לומר שאין בפקק שבגג משום אהל. דהא בשלהי שבת בהא דפקקו המאור בטפיח מסיים ומדבריהם למדנו שפוקקין המאור בטפיח. ושם מפורש בגמרא שבמחיצה הי':

ג

וקשה לי דאיך למד ר' יוחנן ממשנה זו שחכמים מתירים להוסיף על אהל עראי כיון שבתוספות בלבד בלא מה שהי' מכבר יש כדי לאסור. אימא דוקא במחיצה דהפקק בעצמותו אין בו איסור. דמחיצות עראי שאינן להתיר אין בהם איסור של כלום. רק משום תוספות על המחיצה קבועה ורבנן מתירים תוספות. אך תוספות אהל הרי התוספות עצמו יש בו כדי לאסור:

ד

וגם לשיטת התוספות והרא"ש דמחיצה עראי גם כן אסור אפילו אינו להתיר. והיתר מחיצה רביעית דסוכה רק משום היתר תוספות, קשה לי דמסתמא פקק החלון אין בגובה עשרה ולאו מחיצה היא רק בצירוף מחיצה שמכבר מתירים חכמים ור' אליעזר לטעמי' דאחת על הארוג חייב. על כן מצטרפין המחיצה שמכבר לשיעור עשרה. ולרבנן דפטרי באחת על הארוג במלאכה של תורה מתירים בדרבנן. אבל באהל למעלה דבטפח הוי אהל. וכיון שיש בתוספות כשיעור מנ"ל דחכמים מתירים. מיהו בדברי מהר"ם שהביא רמ"א ריש סימן שט"ו שאם הי' מחיצה טפח מערב שבת מותר להוסיף מבואר דסבירא לי' דבדינים אלו טפח חשיב מחיצה אתי שפיר לשיטת תוס' ורא"ש:

ה

וכל זה שאינו כעין בנין. אבל כעין בנין מפורש בביצה (דף ל"ב:) דגזרו חכמים על בנין עראי. ועל כן אבנים של בית הכסא אי לאו משום כבודו הי' אסור לצדדן. דצידוד היינו כעין בנין. כדאיתא ריש פרק הבונה תלת בניני הוי תתאה בעי צדודי ועפרא:

סימן רכב

א

מבואר בתוספות ושאר פוסקים דאין איסור אהל עראי בלא מחיצות ונראה לי דאפילו אהל עראי גמור שמתכוין להגין אין איסור בלא מחיצות. וראי' מהא דאמר בפרק כירה (דף מ"ג.) גבי מת המוטל בחמה חם להם מלמעלה מביאין מחצלת ופורסין עליהם זה זוקף מטתו ונשמט והולך וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו. ופרש"י דהוי כהאי מדורתא מלמעלה למטה שרי והכא אהל גמור הוא להגן מפני החמה. ואם איתא דאהל גמור אפילו בלא מחיצות אסור. תיכף שזוקף המחצלת עבדי לאיסורי'. ומה יועיל להתיר מה שזוקף המטה אחר כך. אלא ודאי אף באהל עראי גמור אין איסור בלא מחיצות. כן נראה לי פשוט:

ב

אלא שראיתי להרא"ש ז"ל בפרק המביא סימן י"א וזה לשונו והא דאמר בפרק בתרא דעירובין כרוך בודיא ושייר בה טפח אלמא דמקרי אהל בלא מחיצות. התם שאני דהוי בנין חשוב וגם עיקר כוונתו לעשות אהל. אבל בנין עראי כזה לא מקרי בנין בלא מחיצות עד כאן לשונו. ונוראות נפלאתי דמה ראי' מהא דכרוך בודיא. התם יש דפנות אלא שלא עשה הדפנות בשבת. וכן הוא בתוספות ריש פרק כירה וד' יאיר עיני:

ג

ומכל מקום במה שכתבו התוספות ביצה (דף ל"ב:) והפוסקים שאם היו המחיצות עשויות מבעוד יום אין איסור דלא אסרו אלא אם עשה המחיצות והאהל בשבת. זה אינו באהל עראי גמור. שהרי מפורש בהא דכרוך בודיא דאפילו בלא עשיית מחיצות אסור. וכן בכיפי דערבא דכריכת מחצלת לבד אסור. אלא ודאי דין זה אינו אלא בדבר שלפי האמת אפילו אהל עראי אינו שלא נתכוין להגין. וכן כתב הריטב"א בעירובין שם וזה לשונו מה שפרש"י ז"ל בלשון אחר לסדר ביצים על גבי כלי אינו נכון וכבר דחוהו בתוס' דכהאי גוונא לא חשיב אהל כשאין שם מחיצות כלל. ועוד אפילו יש לו דפנות לא אסרו בכל כיוצא בזה שאינו אלא דמיון [בנין צריך להיות אהל] עראי בעלמא אלא בשעושה הכל כלומר שעושה הדפנות ונותן עליו כעין אהל. אבל כל שהדפנות עשויות מערב יום טוב והוא מסדר עליהם כעין אהל לא גזרו בו בכל כיוצא בזה שבדרך אמת אפילו [בנין צריך להיות אהל] עראי אינו שאינו אלא דמיון [צריך להיות בנין] אהל עראי עד כאן לשונו. הנה מפורש בדבריו שדין זה דאין איסור אלא אם כן עשה גם המחיצות

מבעוד יום זה אינו באהל עראי גמור. וגם מפורש בתחילת דבריו דכשאין שם מחיצות כלל אפילו באהל עראי גמור מותר. וכן משמע מדברי הגהות מיימוני בהלכות סוכה פ"ה הלכה ט' שאין לעשות הסכך קודם הדפנות משום דבשעת עשייתן לא הוי אהל ויש בו משום תעשה ולא מן העשוי והביאו הרמ"א סימן תרל"ה ואף דהתם הוי אהל עראי גמור לעשות צל והוא אהל מן התורה ודברי הרא"ש צריכים עיון גדול אצלי:

ד

שוב ראיתי להרב ז"ל מלאדי סימן ש"א סעיף מ"ח בדין כובע וזה לשונו וטוב להחמיר שיהי' נכפף ממש מאליו ואז אף אם מגביה ומעמידו בשוה אין בכך כלום יעוין שם. הנה דאין איסור בעשיית אהל במקום שאין לו חיזוק מעצמו רק על ידי שאוחזה בידו. ואם כן אין ראי' מהא דמת המוטל בחמה דכשפורס המחצלת קודם שזקף המטות אין לפריסת המחצלת חיזוק רק על ידי שאוחזה בידיו שאם יסלק ידיו הרי המחצלת נופל ואין האוהל נעשה רק בשעה שזוקף המטות ואז מותר משום שינוי ולא קשה מידי להרא"ש. מיהו דעת ריטב"א והגהות מיימוני דאפילו אהל עראי אינו בלא מחיצות כנ"ל:

ה

ובדברי הגהות מיימוני הנ"ל קשה לי מהא דריש פרק חולין אין תולין את המשמרת ביום טוב. איבעיא להו תלה מאי א"ר יוסף תלה חייב חטאת. אמר לי' אביי אלא מעתה תלה כוזא בסיכתא הכי נמי דמחייב אלא אמר אביי מדרבנן. ובתוספות שם ואף על גב דתלה כוזא בסיכתא אפילו איסור דרבנן ליכא. במילי דרבנן שייך שפיר לחלק. אבל אי במשמרת מדאורייתא אסור אין שייך לחלק עד כאן לשונם. הרי דאף דתלה כוזא אין כאן מחיצות. מכל מקום אם הי' מדאורייתא הי' נחשב אהל בלא מחיצות. ואם כן בסוכה דאורייתא למה לא יחשב אהל בלא מחיצות:

ו

ונראה לי דהנה בסוכה (דף י"ט:) קיימא לן שפוע אהלים לאו כאהלים דמי. וכן בשבת (דף קל"ח:). ואלו באהלי טומאה תנן פרק ז' דאהלות משנה ב' כל שפוע אהלין כאהלין. ונראה משום דסוכה צריך מחיצות ואם אין כאן מחיצות לבד וסכך לבד. רק שפועי שיעלה לכאן ולכאן כיון שאינו ניכר מה סכך ומה מחיצה לא הוי אהל. ואם עשה מחיצה טפח באמת הסוכה כשרה. אבל באהלי טומאה דאין צריך שם מחיצות שפיר שפועי אהלים גם כן כאהלים. ובשבת דמבואר בפוסקים וכן משמעות הש"ס פרק כירה דאין אהל בלא מחיצות על כן שפועי אהלים לאו כאהלים. ועל כן כתבו התוספות שאם הי' איסור עשיית אהל עראי בשבת מדאורייתא הי' אסור בלא מחיצות. כמו אהלי טומאה.

ועל כן הוכיח הגהות מיימוני מדגבי סוכה שפועי אהלים לאו כאהלים. מוכח דבלא מחיצות לא הוי אהל כלל. והטעם מדגלי רחמנא מקרא דבסכת דבעינן מחיצות. ואם לא כן הי' כשר שפועי אהלים כמו באהלי טומאה כנ"ל:

סימן רכג

א

ריש פרק תולין ר' אליעזר אומר תולין את המשמרת ביום טוב וכו'. [פרש"י שמסננין בה שמרי יין ומותח פיה לכל צד בעגול ונעשה כאוהל על חלל הכלי ואף על גב דעביד אוהל שרי ביום טוב כדמפרש בגמרא] ובגמרא השתא ר' אליעזר אוסופי אהלי עראי לא מוספינן למיעבד לכתחילה שרו. מה הוא דתנן פקק החלון כו' ואמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הכל מודים שאין עושין אהל עראי ביום טוב ואין צריך לומר בשבת. לא נחלקו אלא להוסיף שר' אליעזר אומר אין מוסיפין ביום טוב ואין צריך לומר בשבת וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. ר' אליעזר סבר כר' יהודה דמתיר מכשירי אוכל נפש ביום טוב. ומקשה אימר דאמר ר"י באי אפשר לעשות בערב יום טוב. היכי דאפשר מי שמעת לי' ומשני ר"א עדיפי מדר' יהודה. ובתוספות דבדאורייתא מודה ר"א דמכשירין שאפשר אסורים וכי שרי הכא הני מילי באהל עראי דאינו אלא מדרבנן גזירה אטו אהל קבע:

ב

וקשה לי דהא בריש פרק וא"ו דפסחים מודה ר' אליעזר לר' יהושע דאסרו משום שבות הואיל ואפשר מערב יום טוב. ונראה ליישב דהנה בשבת (דף קמ"ו פליגי תנאי אם מותר להוסיף בנקב חבית דתנא קמא מתיר. ומפרש רבה דדבר תורה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח ורבנן הוא דגזרו משום לול של תרנגולין ובלול כו' לא אתי לאוסיפי. ויש אומרים סבירא להו דבלול נמי אתי לאוסופי. ואם כן לכאורה קשה איך גוזרין באהל עראי לצורך אוכל נפש אטו אהל קבע. הא באהל קבע לא משכחת לה לצורך אוכל נפש. ודומה לתוספות נקב כיון דלא משכחת לה בלול של תרנגולין אין לגזור בה אטו לול של תרנגולין. הכי נמי לצורך שאוכל נפש כיון דלא משכחת באהל קבע למה נגזור בה אטו אהל קבע:

ג

אך נראה דזה אינו. דאם כן תאמר דאף בשבת לשתרי אהל עראי לצורך אוכל נפש כיון דלא משכחת אהל קבע לצורך אוכל נפש. והא ודאי ליתא דכיון דאוכל נפש אינו

מתיר בשבת אם כן שפיר גזרינן אהל עראי לצורך אוכל נפש אטו אהל קבע שלא לצורך אוכל נפש. ודוקא תוספות דלעולם קיל מבתחילה [תוספות אהל עראי מותר וכן לבשל מיום טוב לשבת שאם התחיל מערב יום טוב מותר לגמור ביום טוב. וזה היתר עירובי תבשילין כדאיתא ריש פרק ב' דיו"ט] על כן לא גזרינן תוספות אטו לול של תרנגולין בתחילה אבל באהל עראי לצורך אוכל נפש שפיר גזרינן אטו אהל קבע שלא לצורך אוכל נפש. והוא הדין במכשירי אוכל נפש ביום טוב לרבנן. דמה שהוא לצורך אוכל נפש לא מעלה ולא מוריד כלל כיון שהוא רק מכשירין. אך לר' יהודה דמתיר מכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב. ממילא אפילו אפשר לעשותן מערב יום טוב לית בי' אלא לאו הבא מכלל עשה דהוא ולא מכשירין כמו לבית הלל בעולת נדבה כיון דאית בי' משום מתוך אף דנאסר מקרא דלכם ולא לגבוה אין בו אלא עשה. וכן לבית שמאי בשלמי נדבה. ודוקא לבית שמאי בעולת נדבה לוקה דלא הותרה כלל. הכי נמי לרבנן דגלי קרא דהוא. דמכשירין לא אשתרי כלל. אהדרי' לאיסורא קמא כמו גוזז בפסולי המוקדשין [עיין תוספות ביצה דף י"ב.] ולוקה. אבל לר' יהודה דגם מכשירין אשתרי. רק דיש ב' איסור משום שאפשר מערב יום טוב. אם כן אין בו אלא איסור עשה דהוא ולא מכשירין שאי אפשר מערב יום טוב [שוב ראיתי להפרי מגדים אורח חיים בפתיחה שנסתפק בדבר. ולפי עניות דעתי נראה כמו שכתבתי] וכיון דקיל לצורך אוכל נפש משלא לצורך אוכל נפש כלל. שוב לא גזרינן אהל עראי לצורך אוכל נפש ביום טוב אטו אהל קבע שלא לצורך אוכל נפש וזה טעם ר"א דמתיר אהל עראי במכשירין:

ד

אך דיש לפקפק בזה על פי הסוגיא שבת (דף קכ"ד בהא דאין סומכין הקדירה בבקעת אף דביום טוב מלאכתו להיתר גזירה יום טוב אטו שבת. הכי נמי באהל עראי לצורך אוכל נפש שאפשר מערב יום טוב גזרינן יום טוב אטו שבת. וכיון דיש בו איסור ביום טוב. שוב לא נתיר בו משום מכשירי אוכל נפש כיון שהי' אפשר לעשותן מערב יום טוב:

ה

אך ר' אליעזר לטעמי' מוכח דלא גזרו יום טוב אטו שבת. דבפרק במה מדליקין (דף כ"ח:) אית לי' לר' אליעזר מסיקין בכלים והוא דלא כר' נחמי' (דף קכ"ד:) דאוסר משום דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. ובעירובין (דף ל"ה.) מסיק הש"ס דר"א אית לי' דר' נחמי' בשבת עיין שם. וצריך לומר כדמחלק הש"ס ביצה (דף ל"ב.) אליבא דהאי תנא דאית לי' דר' נחמי' בשבת ולא ביום טוב עיין שם. והנה דר' אליעזר איה לי' כהאי תנא דבשבת אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. וביום טוב מותר ולא גזרינן יום טוב אטו

שבת, על כן מתיר במת אהל עראי לצורך אוכל נפש ביום טוב. ור' יהודה מסתמא אית לי' הא דאין סומכין את הקדירה בבקעת דגזור יום טוב אטו שבת. על כן קאמר דר"א עדיפא מדר' יהודה:

ו

ובזה יש לפרש הסוגיא דלקמן אמר ר' יוסף תלה חייב חטאת. אמר לי' אביי אלא מעתה תלה כוזא בסיכתא הכי נמי דמחייב. אלא אמר אביי מדרבנן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ותמוה מאוד דלמה לי' משום עובדין דחול. תיפוק לי' משום איסור עשיית אהל עראי מדרבנן. וכן לקמן (דף קל"ט:) מערים אדם על המשמרת ביום טוב לתלות בה רמונים. פרש"י כיון דאוקימנא דטעמא לאו משום אהל הוא אלא משום עובדין דחול. ותמוה דלמה לא יאסור באמת משום אהל. והרי ר' יוסף אפילו מן התורה רצה לאסור משום אהל. ובחידושי הר"ן בשם רמב"ן דכיון דלא אסור אלא מדרבנן קרי לי' עובדין דחול [והא דמערים לתלות רמונים. משום דהתולה לרמונים אינה מותחה ולא הוי אהל כלל יכיון שדרך התולה לרמונים שלא למתוח. לא פלוג רבנן ולעולם מותר] ותימה על הר"ן שסותר דברי עצמו בפי' הלכות ריש שבת גבי רדיית הפת דעובדין דחול קיל טובא משבות עיין שם. ואם כן איפוא קורא לשבות דעשיית אהל בשם עובדין דחול:

ז

אך לפי מה שכתבתי יש ליישב. דהנה דעת הפוסקים [לבד מהרב המגיד לשיטת הרמב"ם] לפסוק כר' יהודה במכשירי אוכל נפש. ואם כן אין איסור בתליית המשמרת ביום טוב רק משום גזירה אטו שבת כמו הסומך קדירה בבקעת כנ"ל, והנה בביצה (דף ל"ג.) מפרש טעמא דאין סומכין הקדירה בבקעת משום דלא נתנו עצים אלא להסקה. וכתבו בראשונים שם דסוגיא דביצה חולקת על סוגיא דשבת דמפרש הטעם גזירה יום טוב אטו שבת עיין שם. ואם כן יש לומר אביי סובר כסוגיא דביצה. ועל כן אין לאסור אהל עראי ביום טוב לצורך אוכל נפש מדרבנן אטו אהל קבע. כיון דאהל קבע לצורך אוכל נפש ליכא. ואטו אהל קבע שלא לצורך אוכל נפש ליכא למיגזר, כיון דצורך אוכל נפש קיל דלית בי' אלא עשה לר' יהודה דקיימא לן כוותי' כנ"ל וגזירה דיום טוב אטו שבת הא לית לי' כסוגיא דביצה. ודוקא לר' יוסף דאסור מן התורה אסור גם ביום טוב. אך למה דמוכיח אביי דמן התורה מותר. שוב אין לאסור ביום טוב רק משום עובדין דחול. ועל כן מותר כדי לתלות בה רמונים ביו"ט ודו"ק היטב:

ח

עוד נראה ליישב הא דאסיק אביי משום עובדין דחול. דהנה תמוה לפי מה שכתבו הפוסקים דכל הני דשמעתין שאינן אלא דמיון אהל עראי אין איסור אלא אם כן עושה הכל האהל והמחיצה בשבת. אבל אם המחיצות עשויות מערב שבת והאהל לבד עושה בשבת מותר. ואם כן הכא שמחיצות הכלי תחת המשמרת לא עשה בשבת למה יאסור. שוב ראיתי להמגן אברהם סי' שט"ו ס"ק י"א שהקשה כן וכתב דבאמת משום זה כתב הרמב"ם טעם אחר משום שלא יבוא לשמר עיין שם. ותמוה דהא בגמרא מקשה לר' אליעזר דמתיר ביום טוב שיאסור משום אהל:

ט

אשר על כן נראה לי דבגמרא מקשה לר' אליעזר לטעמי' דמחייב באחת על הארוג ומצרפין מה שנעשה מכבר אל האחת שעושה בשבת לחייבו. וכן איתא בכריתות י"ט: דלר' אליעזר עקר בערב שבת והניח בשבת חייב על הנחה לבד דהעקירה מחשב להנחה מלאכה ע"ש. והכא נמי מצרפין המחיצות שעשויות מכבר אל האהל שעושה עכשיו בשבת שיחשוב עשיית אהל מלאכה דרבנן אהל עראי] ועל כן לרבנן דקיימא לן כוותייהו דלא מיחייב באחת על הארוג. אין לאסור בזה רק משום עובדין דחול:

י

ובזה נראה לי ליישב הא דריש פרק כירה בית שמאי אומרים נוטלין ולא מחזירין. בית הלל אומרים אף מחזירין. ובגמרא אמר ר' אושעיא דלדברי האומר מחזירין אף בשבת. ופירשו בתוס' דלבית שמאי אין מחזירין אפילו בערב שבת סמוך ללילה מד שאין שהות להרתיח מבעוד יום. ואמר ר' אושעיא דלבית הלל מחזירין אף בשבת עיין שם. ואכתי צריך ביאור. דמה פשיטא לי' לר' אושעיא דלבית שמאי אפילו בערב שבת אסור עד שלא הוצרך לומר זה. והוה לי' למימר לדברי האומר אין מחזירין אפילו בערב שבת. לדברי האומר מחזירין. אפילו בשבת. שאיסור חזרה לבית שמאי בערב שבת הוא חידוש יותר. ובאמת קשה מנא לי' לר' אושעיא חידוש הזה דלבית שמאי אפי' בערב שבת אסור. כיון דנוטלין על כורחין בשבת. דבערב שבת פשיטא כמו שכתבו התוס' שם. מנא לי' דהאי אבל לא מחזירין אפילו בערב שבת:

יא

אך לפי מה שכתבתי יתיישב היטב דהנה בתוס' שם הקשו איך מותר להחזיר קדירה על גבי כירה הא אסור משום עשיית אהל כדאיתא בביצה ל"ג ביעתא קדירה כו' אסורין משום אהל. ותירצו התוס' שכיון שהמחיצות עשויות מבעוד יום מותר. ואם כן מוכח

שפיר דהאי ולא מחזירין בערב שבת. דאי אמרת בשבת קשה דמשמע דוקא בשבת עם התבשיל שבתוכו משום דמיחזי כמבשל. אבל ביום טוב דליכא איסור בישול. או שמשים הקדירה בלא תבשיל שבתוכו מותר. והא אחד מתלמידי בית שמאי הוא ר' אליעזר. ולדידי' כיון דמחייב באמת על הארוג גם ביום טוב בלא תבשיל שבתוכו אסור משום עשיית אהל אף שהמחיצות עשויות מאתמול. ואין צורך לאסור משום דמיחזי כמבשל. ומוכח דהאי ולא מחזירין אפילו בערב שבת. ומכל מקום נוטלין בשבת. ואף דחזרה אסור משום עשיית אהל. לא מיתסר הנטילה משום סתירת אהל. דבשלמא החזרה אסור. דהוי גמר מלאכת בנין עשיית אהל. אבל הנטילה לאו גמר מלאכת הסותר עד שיסתור גם המחיצות. דכשם שאין עשיית אהל רק עם המחיצות. כך אין סתירת אהל רק עם המחיצות. אלא שמכל מקום החזרה אסור משום גמר מלאכת בונה. אבל הנטילה לאו גמר מלאכת הסותר. והשתא חידש רב אושעיא דלא תימא דהאי אף מחזירין על לא מחזירין דבית שמאי קאי דהיינו בערב שבת. אלא על נוטלין דבית שמאי קאי דהיינו בשבת אמרו בית הלל דאף מחזירין:

יב

דכירנא מילתא בהיות הרב הגאון מו"ה ישראל יהושע שליט"א אבד"ק קוטנא אצלי בקראשנעוויטץ. הקשה לי לפי דברי הש"ס בכריתות (דף י"ט:) בעקר בערב שבת והניח בשבת חייב לר' אליעזר הא בי"ח דבר נחלקו ואחר כך השוו. וחד מינייהו זה עוקר וזה מניח. ור' אליעזר אחד מתלמידי בית שמאי, ולדידי' המניח יש בו חיוב חטאת. עכשיו נדפסה קושיא זו בשמו בתשו' נפש חי' סימן ל"ז. והמחבר ביקש לעקור דברי הש"ס כריתות מפשטן. ולדידי אין צורך דהא כתבו התוספות שבת ג'. דבבא דרישא פטור ומותר. היינו אם הי' שני נכרי עי"ש, ואם כן צריך שפיר לגזירה אם הי' העוקר ישראל והמניח גוי ולא קשה מידי:

סימן רכד

א

מכילתין (דף קכ"ה:) במשנה פקק החלון ר' אליעזר אומר בזמן שהוא קשור ותלוי [פרש"י שאינו נגרר בארץ שהחבל שהוא קשור בו אינו מגיע לארץ] פוקקין בו ואם לאו אין פוקקין בו [פרש"י דמיחזי כמוסיף על הבנין] וחכמים אומרים בין כך ובין כך פוקקין בו. ובגמרא מאי בין כך ובין כך אמר רבי אבא אמר רב כהנא בין קשור בין שאינו קשור

[פרש"י כלומר אפילו קשירה לא צריך] והוא שמתוקן [פרש"י מוכן מאתמול לכך] עיין שם כל הסוגיא ופרש"י והתוספות:

ב

הנה התוספות הוקשו להם בהא דמוכיח הש"ס דרבן שמעון בן גמליאל לא בעי תורת כלי בקנה מהא דחריות דסגי במחשבה אף דליכא תורת כלי. אימא דבחריות דאין איסור אלא משום טלטול סגי במחשבה. אבל בקנה אסור משום בנין. ולאפוקי מאיסור בנין בעי תורת כלי. על כן הוכיחו מזה דגם בקנה אין לאסור משום בנין רק משום טלטול. ושוב הוקשה להם דמה הוכיח רב כהנא מרבן שמעון בן גמליאל דקנה לנגר ופקק. כיון דבקנה ליכא איסור משום בנין כנ"ל. ובנגר מוכח משמואל בעירובין (דף ק"ב.) דאסור משום בנין. שהרי שמואל פוסק בעירובין שם כר' יהודה דבעי קשירה בנגר ובחריות פוסק בשבת (דף נ'.) כרבן שמעון בן גמליאל דסגי במחשבה. על כורחין משום דבנגר איכא משום בנין. וכן בפקק הא איכא משום תוספות אהל. וכיון דבנגר איכא משום בנין ובפקק תוספות אהל. ובקנה על כורחין ליכא משום בנין אלא משום טלטול כנ"ל. והיינו דקנה היינו פותחות. אם כן מה הוכיח רב כהנא מקנה לנגר ופקק. ותי' התוס' דר' יוחנן דאמר כמחלוקת כאן כך מחלוקת בנגר הנגרר. על כורחין סבירא לי' בנגר ליכא משום בנין אלא משום טלטול. דאי איכא בנגר משום בנין. מה ראי' מזה לפקק דאין בו אלא משום תוספות אהל ומותר לכולי עלמא בלי שום קשירה כדמוכח בעירובין. אלא ודאי אין בנגר משום בנין אלא משום טלטול. ואף על פי כן בעי קשירה. ממילא מוכח דגם בפקק בעי קשירה. וכיון דר' יוחנן דמותיב מיני' ר' ירמי' לרב כהנא סבירא לי' דאין בנגר אלא משום טלטול. על כן שפיר משני רב כהנא אנא דאמרי כר' שמעון בן גמליאל. דמדסגי בקנה לאפוקי מאיסור טלטול בתיקון בלא קשירה. הכי נמי בפקק ונגר. דהא בנגר נמי אין כאן משום בנין. ופקק נמי אף דאית בי' תוספות אהל הא תוספות אהל לכולי עלמא סגי בלא קשירה כדמוכח בעירובין על כן שפיר הקשה הש"ס לרשב"ג מחריות לקנה אף דקנה מיירי נמי במנעל כמו נגר. כיון דאליבא דר' יוחנן קיימינן דסבירא לי' דאין בנגר משום בנין. וטעמא דבעי ר"א קשור ותלוי בפקק ונגר לאפוקי מאיסור טלטול טפי משאר כלים לפי שהם תשמישי הבית. והא דאמר ר' יוחנן דר' אליעזר ורבנן פליגי בפקק בתוספות אהל. היינו דפליגי בתרתי בתוספות אהל ובטלטול. דאי אפשר לומר דפליגי בטלטול לחוד. דאם כן לפלגי בנגר לחוד דלית בי' אלא משום טלטול. ואי אפשר לומר דפליגי בתוספות אהל בלחוד. דאם כן דר' אליעזר לא אמר רק משום תוספות אהל אבל לא משום טלטול, אם כן תנא קמא דנגר מני. כרבנן דפקק לא. שהם מתירים ולא אוסרים

משום טלטול. ור' אליעזר נמי לא אוסר רק משום תוספת אהל דלא שייך בנגר. אבל מודה דאין איסור משום טלטול. ואם כן תנא קמא דנגר מני. אלא ודאי ר' אליעזר אוסר נמי משום טלטול. ונפקא מינה במה דאסר ר' אליעזר גם משום תוספת אהל. ביש לו תורת כלי גמור על הפקק כגון שיש לו בית יד. דבזה אין איסור משום טלטול ואסור מכל מקום משום תוספת אהל. ורבנן מתירים אפילו ליכא תורת כלי דלית להו לא משום אהל ולא משום טלטול. אלה דברי התוס' בדיבור המתחיל בין ובדיבור המתחיל ר' יהודה וביאור מהרש"א בתוספות דיבור המתחיל והמונח:

ג

וקשה לי לשיטת התוספות דאין איסור בנגר אלא משום טלטול. ואם כן היכא דאיכא תורת כלי דנגר מותר כמו בפקק בלא טעמא דתוספת אהל. ואם כן ר' אליעזר דאוסר בעירובין (דף ק"א:) בנגר שיש בראשו גלוסטרא טעמא מאי. דגלוסטרא תורת כלי עליו כדמוכח לעיל (דף קכ"ד.) בהא דאמר גלוסטרא קודם התרת כלים נשנה דתנן נגר שיש בו גלוסטרא ר' יהושע אומר שומטה מפתח זה ותולה בחבירו בשבת. ר' טרפון אומר הרי הוא ככל הכלים המיטלטלין בחצר. ור' יהודה דאסר קודם התרת כלים הוא דאסר. הנה דפשיטא להש"ס דבנגר שיש בראשו גלוסטרא הוא כלי כשאר כלים [דאין לומר דוקא לר' יהושע שהתיר לנעול בו על כן סבירא לי' כלי גמור הוא. דליתא דאפשר דאינו מתיר לנעול בו אלא כשהוא קשור ותלוי כר' אליעזר או קשור לבד כר' יהודה והא דנקט שיש בראשו גלוסטרא. לאו משום היתר לנעול בו. אלא משום היתר טלטול לר' טרפון] ומהתם נמי מוכח דפשיטא לי' לש"ס דכשיש תורת כלי כנגר אין לאסור בו משום טלטול. ואם כן מאי טעמא דר' אליעזר דאוסר בנגר שיש בראשו גלוסטרא:

ד

ועוד קשה למה שכתבו דר' אליעזר ורבנן בתרתי פליגי. מהא דאמר בסוף הסוגיא דרש ר' יצחק נפחא הלכה כר' אליעזר. מתיב רב עמרם מדבריהם למדנו שפוקקין בשבת. א"ל מה דעתך משום דקתני סתמא נגר הנגרר נמי סתמא. והא הא דמדבריהם למדנו היינו מהא דפקקו המאור במפיח פרש"י טפיח כלי חרס עיין שם במשנה סוף שבת, ואם כן לא למדנו מזה אלא היכי דאיכא תורת כלי דליכא משום טלטול אפילו לר' אליעזר אלא משום תוספת אהל. והנה לא נפסקה במשנה זו הלכה כרבנן אלא דבמה דפליגי בתוספת אהל. ובהא דנגר דסתמא כר' אליעזר היינו במה דאוסר משום טלטול בליכא תורת כלי אבל לא במה דאוסר משום תוספת אהל. דהא בנגר ליכא תוספת אהל. ואי איכא בנגר תורת כלי מותר גם לר' אליעזר. ואם כן הני סתמי אין ענין זה לזה כלל ואין

סותרת זו לזו כלל. דבתוספת אהל סתם משנה כרבנן ובטלטול סתם משנה כר' אליעזר ושפיר מותיב רב עמרם לר' יצחק דפסק הלכה כר' אליעזר לגמרי אף בתוספת אהל. דאין לומר כלל דר' יצחק לא פסק הלכה כר' אליעזר אלא בטלטול דאם כן לא הי' רב עמרם מקשה מידי. ולא הי' צריך להשיב לו מנגר הנגרר:

ה

עוד קשה לי בדברי התוספות לקמן בדיבור המתחיל וכי תימא שכתבו בהא דוהוא שיש תורת כלי עליו. דהיינו שתיקנו ועשה בו מעשה והכינו לכך אפילו אינו ראוי לדבר אחר מהני להתיר הטלטול. והקשו על זה מהא דעירובין ק"ב. נגר הנגרר עשה לו בית יד מהו אמר לי' בוכנא קאמרת. משמע דוקא משום דבוכנא ראוי לדברים אחרים. ותירצו דהתם לטעמא דשמואל [טעות סופר שמואל לטעמי' דהתם אביי הוא] דסבירא לי' טעמא דר' יהודה דבעי קישור משום בנין על כן לא מהני שיהי' כלי לדבר זה יעוין שם, ומבואר מדבריהם דלר' יוחנן דטעמא דר' יהודה משום טלטול מהני לר' יהודה תורת כלי אפילו אינו ראוי לדברים אחרים. ואם כן ר' יוחנן דאמר הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. הלכה כר' יהודה הוה לי' למימר. כיון דלר' יוחנן תורת כלי בעי ובכהאי גוונא גם לר' יהודה מותר. ורבן שמעון בן גמליאל דמתיר אפילו בלא תורת כלי הא פליג עלה ר' יוחנן:

ו

ולאחר העיון בזה. נראה דהנה הסוגיא דעירובין שהביאו התוס' הנוסחא שלפנינו עשה לו בית יד מהו ופרש"י לנגר שאינו קשור כלל. והיינו נגר המונח. והתוס' העתיקו לנגר הנגרר. מבואר מדבריהם דבמונח לא מהני בית יד רק בנגרר. דבאינו ניטל באגדו וקשור בעיברא דדשא מבואר שם בסוגיא דאסור. עלה בעי עשה לה בית יד. מהו. וניחא ר' יוחנן דאמר הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. וביש תורת כלי לא בעי קשור כלל. דהא דלא כר' יהודה דאפי' בתורת כלי עליו בעי קשירה. אלא דמהני אפילו בקשור בעיברא דדשא ואינו ניטל באגדו. ומכל מקום קישור בעי. ור' יוחנן פסק כרשב"ג דלא בעי קישור כלל:

ז

ולפיי זה מה שכתבו התוס' לעיל דלר' אליעזר נפקא מינה במה שאוסר משום תוספת אהל ביש תורת כלי עליו דמשום טלטול כו' היינו דהי' סגי בקשור לבד ולא בעי תלוי. אבל מכל מקום קשור בעי אפילו לאפוקי מאיסור טלטול כנ"ל. דבית יד במונח לא מהני אף דאיכא תורת כלי עליו. והטעם משום שהם תשמיש בית החמירו בתיקונם ולא מהני תורת כלי בהו במונח לר' אליעזר ור' יהודה. והא דפשיטא להש"ס לעיל (דף קכ"ד.) דגלוסטרא קודם התרת כלים נשנה. היינו משום דשם לאו לענין היתר לנעול בי קאי.

דאז הוא קשור ותלוי כדין תורה. רק לענין לטלטלו מפתח לפתח ואם הוא כלי מותר לטלטלו אז כשאר כלים:

ח

וניחא הא דמותיב רב עמרם לר' יצחק נפחא מהא דמדבריהם למדנו שפוקקין וכו' ושני לי' מה דעתך סתמא הוא נגר הנגרר נמי סתמא הוא. דסתמא דפוקקין סותרין לסתמא דנגר. דבנגר אוסרין במונח אפילו בתורת כלי דאפילו קשור ואינו תלוי אסור לתנא קמא. כל שכן מונח אפילו איכא תורת כלי עליו דקשור עדיף מתורת כלי ותדע דלר' יהודה מותר בקשור לבד ואילו מונח אפילו עשה לו בית יד אסור לשיטת התוספות כנ"ל:

ט

ואכתי קשה קצת. דנהי דבמה דמוכח ממתניתין דפוקקין דאין איסור משום טלטול סתמא דנגר סותרת ודחאה ר' יצחק נפחא מהלכה. מכל מקום במה דמוכח ממתניתין דפוקקין דמותר להוסיף על אהל עראי אין סתירה מהא דנגר. ואיך פסק ר' יצחק נפחא לגמרי כר' אליעזר דאפילו איכא תורת כלי אסור משום תוספת אהל ולמה פסק נגד סתם משנה. ואמנם כי יש לומר הואיל ואיתכחש מתניתין דפוקקין באיסור טלטול. נדחה לגמרי. אך לפי עניות דעתי נראה דאף אם נאמר במה דלא איתכחש הלכתא כמותה לא קשה מידי:

י

דהנה התוס' הקשו דמה ראי' מהא דפוקקין הא בפרק הישן אמרינן דבסדין דלא מבטל לי' גם לר' אליעזר לא פסיקא לי' לאיסור. ופשוט דבזה נפסוק כרבנן להתיר דאין חולק עליהם בזה. ואין ספיקו של ר"א מוציא מידי ודאי דרבנן. ואם כן טפיח דלא מבטל לי' בזה פוקקין. ומה ראי' לפקק החלון דמבטל לי' ותרצו בדוחק. ולפי עניות דעתי יש לומר דמה דלא מבטל לי' לא מהני רק לאפוקי מאיסור תוספת אהל. דכיון דלא מבטל וסופו ליטלו מכאן שלא להחזירו לעולם הוי עראי גמור. אבל לא יועיל לענין איסור טלטול דסוף סוף כיון שהוא צורך הבית החמירו בו. אלא דבהא דסוף פרק הישן דהגיע חמה למרגלותיו של ר' אליעזר אין ההנחה לצורך הבית אלא לצרכו של ר' אליעזר. והשתא ניחא דמתחילה כשהגיע חמה לחצי סוכה שאל. ואחר כך כשהגיע למרגלותיו הניח הסדין בלא שאלה. אלא דמתחילה הי' מספקא לי' משום טלטול. ואם כן ממתני' דפוקקין לא שמעינן מידי לפקק החלון לענין תוספת אהל כיון דמפיח לא מבטל לי' אלא לענין טלטול דבהא לא מהני מה דלא מבטל לי' כנ"ל. ובזה שפיר סותרת מתניתין דנגר:

יא

העולה מזה דהתוספות פליגי על רש"י בעשה לו בית יד. דלרש"י מותר אפי' במונח. ולתוס' מונח לעולם אסור. ובית יד לא מהני אלא בקשור בעיברא דדשא ואינו ניטל באגדו. דבלא בית יד אסור ועל ידי בית יד מותר:

יב

איברא לאחר העיון נראה דלמה דקיימא לן כשמואל בנגר בעינן קשור ובפקק סגי במתוקן. והיינו דנגר משום בנין וכמבואר ברא"ש באריכות. גם התוס' מודים דבית יד מהני אפילו במונח. ויותר מזה דאפילו נגר שיש בראשו גלוסטרא מותר אפילו במונח דכן מוכח מדר' יהושע לעיל (דף קכ"ד.) בנגר שיש בראשו גלוסטרא שומטה מפתח זה ותולה בפתח אחר בשבת. וכיון דמונח אסור משום בנין ואינו מותר אלא כשקשור מאתמול דכבר נבנה בנין זה מערב שבת. אבל כשקשרו בפתח אחר בשבת ונועל בו. הרי עושה הבנין בשבת. ואפילו תדחוק שנעל בו במוצאי שבת והקשירה לבד אינו בנין רק בצירוף הנעילה. וכשאחד מהם בחול לא החמירו חכמים. אכתי קשה דאם כן הוא מכין עצמו בשבת לעשות בחול דבר האסור בשבת [שאם הי' נועל בשבת הי' נעשה כל הבנין בשבת]. ואסור משום ודבר דבר. אלא ודאי כיון שיש בראשו גלוסטרא מותר אפילו במונח. והתוס' שהעתיקו עשה בית יד לנגר הנגרר לא קשיא לפי הנ"ל. דזה לפי מה דהוי ס"ל דסוגיא דעירובין גם כן אליבא דר' יוחנן ומשום טלטול ולא קשה מידי מהא דשבת דבשעה שמטלטל מפתח לפתח אין בו חומר יותר משאר כלים. ובשעה שפותח פתח זה עדיין הוא קשור ותלוי. וכן בשעה שנועל בו פתח האחר. ובנתים אין בו חומר יותר משאר כלים ומהני תורת כלי. אבל למסקנת התוס' דסוגיא דעירובין אליבא דשמואל דמשום בנין. על כורחין לומר כפרש"י דבית יד מיירי במונח שהרי אפילו גלוסטרא דגרוע מעשה לו בית יד כמו שכתב הבית יוסף מהני אפילו במונח. וזה טעם פרש"י דפירש בעירובין דבית יד מותר בלי שום קשירה. דאזיל לטעמי' בשמעתין דמשום בנין:

יג

ולפי זה יש תימה רבתי על השלחן ערוך דפסק סימן שי"ג בנגר שיש בראשו גלוסטרא אין היתר במונח רק בקשור בעיברא דדשא עכ"פ. אלא שאינו ניטל באגדו. והא פסק בפקק החלון סגי במתוקן ובנגר בעינן קשור. והיינו כחילוק הרא"ש דקיימא לן כשמואל דנגר משום בנין. אם כן מוכח דגלוסטרא מותר אפילו במונח כנ"ל:

יד

דעת רש"י דכולא שמעתין משום בנין. וגם הא דאמר רב כהנא והוא שמתוקן נמי משום בנין. דכן פרש"י בהא דהמונח מותר במקדש דכיון דמתוקן מאתמול להכי לאו בונה הוא. ולדידן מותר אפילו במדינה מהאי טעמא. [אבל אם אינו מתוקן אי אפשר שלר' אליעזר יהי' מחוייב חטאת ולדידן יהי' מותר לכתחילה. משום לתא דבנין. דכהאי גוונא מקשה הש"ס ריש תולין. וגם הכא פשטא דשמעתא לרש"י דהכל משום בנין] וצריך להבין דהא מפורש בשמעתא דמשום תוספת אהל עראי מותר ואפילו אינו מתוקן איכא האי טעמא:

טו

ונראה דהנה בשבת (דף מ"ח.) רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא ומסיק דוקא בעתיקי היינו להחזירו לכר זה שנפלה ממנו אבל בחדתי אסור דהשתא משוי לי' מנא. מבואר דכיון שהי' פעם אחת בכסת נשאר שם כלי עליו אף לאחר שנפל. כיון שהי' עליו שם כלי פעם אחת. וכן מבואר בתוספות שבת (דף נ"ט.) בדיבור המתחיל אלא אמר רבא דכיון שהדיוט יכול להחזירו לא פרחה טומאתו שקיבל בעודו מחובר יעוין שם. והכא נמי במה שפוקק בו פעם אחת בשבת מהני שישאר עליו שם כלי או שם בנין אף לאחר שינטל. ואם כן הוה לי' קבע דאף דהפקיקה היא עראי. שלאחר שעה ינטל מכל מקום שם כלי או שם בנין שישאר שאר אחר שינטל מחלון הוא קבע ומה שהוא פקוק ממש עראי הוא ודו"ק:

סימן רכה

א

שם (קכ"ו) מתיב רב עמרם ומדבריהם למדנו כו' הקשו בתוס' דנימא מצוה שאני דהכי מחלק הש"ס שילהי מכילתין לענין מדידה. ותירצו דשאני מדידה דלא מיתסר אלא משום עובדין דחול אבל פקיקה אם איתא דאסור הוא משום דדמי לבנין לא שריר [שבות] משום מצוה, וקשה לי לדעת הרמב"ם דהא דקושרין היינו בקשר אומן אף דבעלמא אסור אפי' אינו של קיימא. הרי דאף דאסור משום לתא דקשר התירו משום מצוה, והכי נמי דיש לומר כן בפקיקה:

ב

ונראה ליישב דכי היכי דפקיקה אסורה משום בנין הכי נמי יאסור לפתוח משום סתירה. וגם איתא דפקיקה לא הותר רק משום מצוה יאסור הפתיחה, דהפתיחה אינו לצורך

מצוה, וכיון שיאסור לפתחו, הרי בפקיקה מבטל כלי מהיכנו, דאינו רשאי להוציאו משם כל השבת, וביטול כלי מהיכנו הא אסור אפילו לצורך מצוה כדאיתא בגמרא (דף קכ"ח.) (דף קנ"ד:) דלא שרינן ביטול כלי מהיכנו משום צער בעלי חיים למאן דאמר צער בעלי חיים דרבנן, וכל שכן הכא שאינו רק לידע אם עבר הטומאה לעבר השני אם לאו דאסור לבטל כלי מהיכנו, אלא ודאי אפילו לדבר הרשות שרי לפקוק והוא הדין לפתוח ולא ביטל כלי מהיכנו כלל:

ג

ועוד נראה ליישב דהנה לעיל בסוגיא דר' אליעזר ורבנן אזלי לטעמייהו בנגר הנגרר. ושם סבירא לי' לר' אליעזר דמונח אפילו במקדש אסור, ובמדינה בעינן קשור ותלוי וגבוה מן הארץ. ומשמע דהא בהא תליא דמשום דמונח אפילו במקדש אסור ובעינן קשור, החמירו במדינה ומצרכינן תלוי גם כן, ור' יהודה דסבירא לי' שם מונח מותר במקדש סגי במדינה בקשירה לבד, [ואנן קיימא לן התם דאף דמונח אסור במקדש במדינה סגי בקשור לבד דקיל קשור במדינה ממונח במקדש, ומכל מקום אי מונח מותר במקדש ודאי במדינה סגי בקשור לבד] ואם כן ר' יצחק נפחא דפסק הלכה כר' אליעזר על כורחין ס"ל מונח במקדש אסור ועל כורחך דהוא שבות חמור כמו שכתבו התוס' בדיבור המתחיל המונח דמדמי לי' לקנים ומקלות, ובקנים ומקלות כתבו התוספות (דף קכ"ג:) ובתוס' עירובין (דף ק"ב:) משום שהוא שבות גדולה גזרו אפי' במקדש, וכיון דשבות דהכא דמי לקנים ומקלות על כורחין גם משום שהוא שבות גדולה. ופשיטא שלא התירו לצורך מצוה:

ד

ובהכי ניחא ליישב לר' ירמי' דסבירא לי' בין תלוי בין אינו תלוי והוא שקשור, איך יפרנס מתניתין דמדבריהם למדנו שפוקקין. וכבר הקשה כן בעל המאור ז"ל. ולפי מה שכתבתי ניחא דלר' ירמי' דבמדינה סגי בקשור. יש לומר דבמקדש גם מונח ויותר. ובמדינה נמי מותר מונח משום מצוה ולא קשה מידי:

סימן רכו

מלאכת מכבה ומבעיר. א) כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ונחלקו תנאים פסחים ה": ר' נתן ור' עקיבא סוברים הבערה לחלק יצאתה ור' יוסי סובר ללאו יצאתה. ונראה לי למאן דאמר הבערה ללאו יצאתה אין תולדה למבעיר. שהרי תולדות ילפינן שבת (דף

ע:) מדכתיב ועשה אחת מהנה מהנה תולדות. והאי קרא בחיוב חטאת כתיב. ובהבערה דללאו יצאתה ואין בו חיוב חטאת. לא קאי קרא דמהנה על הבערה:

ב

ובזה יובנו דברי הגמרא פסחים (דף ה':) שמע מינה מדר' עקיבא תלת. שמע מינה הבערה לחלק יצאתה ופרש"י מדקרי לה אב מלאכה. ובהא דללאו יצאתה פרש"י שאינה כשאר מלאכות שהם בכרת ובמיתת בית דין. ומלשון כשאר משמע שגם הבערה מלאכה. ואיפוא פרש"י דמדקרי לה אב מלאכה מוכח דלחלק. הא אף למאן דאמר ללאו הוא מלאכה. אך הוא הדבר שדברתי. דלמאן דאמר ללאו יצאתה אין לה תולדות ואינה אב. מאחר שאין לה תולדות [וכן הוא בירושלמי דלא סגי מושיט משום שאין לה תולדה]:

ג

וכהאי גוונא בפרק ג' דמכות כ"א אין חילוק מלאכות ביו"ט פרש"י דחילוק מלאכות נפקא לר' יוסי מאחחת מהנה דכתיב רק גבי חיוב חטאת. ולא נלמד מזה ליו"ט דאין בו חטאת. כמו כן לא נלמוד תולדות מקרא דאחת מהנה להבערה דאין בה חטאת אלא לאו:

ד

ולכאורה הי' נראה דביום טוב ליכא תולדות מטעם זה. ובזה הי' ניחא לשון ר' עקיבא פסחים (דף ה'.) ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה. ולכאורה תיבת "אב" מיותר ואין נפקא מינה לראיית ר' עקיבא דתשביתו מערב יום טוב שהבערה אב דוקא. והי' לו לומר ומצינו להבערה שהוא מלאכה. ועיין לקמן סימן רל"ח אות יוד בסוף הדיבור ישוב לזה. אך אם תולדות אינם ביום טוב. הרי ראיית רע"ק רק במה שהבערה אב מלאכה:

ה

ובזה הי' ניתא ליישב קושיית התוספות במס' שבת (דף צ"ה ע"א ד"ה הרודה) שיהי' מותר לבנות ביו"ט מתוך שהותרה במלאכת מגבן תולדה דבונה. ובתוספות תירצו דבאמת מותר מן התורה. רק מדרבנן משום עובדין דחול. כמו טחינה והרקדה. אך מה נעשה להרמב"ם שכתב דבונה ביום טוב לוקה. אך אם תולדות אינם ביום טוב. הא מגבן תולדה דבונה אין בכלל לא תעשה כל מלאכה דכתיב ביום טוב. ולא הוצרך להיתר אוכל נפש וקל להבין:

ו

ועוד הי' מיושב דברי הרמב"ם בהא דאמר רבא שבת (דף ע"ג:) הי' לו גומא וטממה בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש. ולשון הגמ' "משום" משמע תולדה לחורש או לבונה. והרמב"ם חילק בין הפרקים. שבשדה כתב שהוא תולדה לחורש. ובבית כתב

שהוא בונה ממש. עיין שם פרק ח' הלכה א'. ופרק יוד הלכה ב'. ונושאי כליו לא ביארו מנין לו דבר זה. ומצד הסברא מאחר שבלשון אחד אמרם רבא שניהם דין אחד להם:

ז

אך לפי מה שכתבתי יש לומר דבאמת לשון משום משמע תולדה. אך בבית הי' לו הכרח דאשויי גומות הוא אב מלאכה. שהרי בשבת (דף צ"ה.) המכבד והמרבץ. הזיד ביום טוב לוקה ארבעים. ובגמ' שם דהחיוב משום אשויי גומות. ואי הוה רק תולדה איך ילקה ביום טוב:

ח

אך כל זה לפלפולא ופטפוטי דאורייתא טבין. אבל באמת מפורש ביבמות (דף קי"ד) אבא שאול אומר נוהגין היינו לינק מבהמה טהורה ביום טוב. ומפרש בגמרא משום דמפרק כלאחר יד הוא. שבת דאיסור סקילה גזרו בי' רבנן. יום טוב דאיסור לאו לא גזרו בי'. והרי מפרק תולדת דש. ואם תולדות אינם ביום טוב מן התורה רק מדרבנן בעלמא. אם כן יום טוב גם איסור לאו ליכא:

ט

הן אמת דבלאו הכי קשה להרמב"ם פרק א' מהלכות יום טוב הלכה ה' הלכה ז' דמן התורה הותרה קצירה דישה. משום שהם מלאכת אוכל נפש. אם כן החולב לצורך שתיית היום מותר מן התורה. ואף איסור לאו ליכא. ואם כן היונק ששותהו תיכף אין לגזור בו אטו החולב. דאף אם יחלוב לצורך היום ליכא איסור מן התורה:

י

אך ראיתי להרמב"ן פרק חבית העתיק תשו' הרי"ף בחולב לתוך הקערה ביום טוב מלאכת משקין לא הותרה ביום טוב. ובאמת שקשה להבין. הא שתי' בכלל אכילה. וכי אינו מותר להחם חמין ביום טוב לשתי'. והרי משנה שלימה ביצה כ"א: בית שמאי אומרים לא יחם אדם חמין ביום טוב אלא אם כן ראויין לשתי':

יא

ונראה לי שסברת הרי"ף. כיון שנולד הוא המשקה. דבעוד החלב בדדי הבהמה אין שם משקה עלי'. [ואף הנחלב מן הבהמה שלא לרצון לא הוי משקה אפילו חשב עליהן אחר כך] ולא הותר ביום טוב רק תיקון אוכלין. לא לעשות דבר חדש. כעין שכתב במלחמות לענין צידה ביום טוב. ואתי שפיר הא דקרא לחולב ביום טוב איסור לאו:

יב
אך אם אין תולדות ליום טוב מן התורה הא חולב פרש"י בהמצניע צ"ה. ד"ה מפרק. דהוי תולדת דש. וכן כתב הרמב"ם פרק ח' מהלכות שבת הלכה ז'. ואיפוא קורא הש"ס בשם איסור לאו. אשר על כן נראה ברור דגם תולדות אסורין ביו"ט מן התורה:

יג
ועוד במועד קטן (דף ג'.) איתמר המנכש והמשקה מים לזרעים משום מה חייב רבה אמר משום חורש ר' יוסף אמר משום זורע. ומבואר דלכולי עלמא הוא תולדה. וכן פסק הרמב"ם דמנכש הוא תולדת חורש. והמשקה כו' הוא תולדה לזורע. והנה בריטב"א שם מבואר דגורס המנכש והמשקה כו' ביום טוב. משום מה חייב עיין שם. מבואר דגם ביום טוב חייב על תולדות:

יד
ועוד במכלתין (דף צ"ה) הרודה חלות דבש ביום טוב לר' אליעזר לוקה. יליף מיערת הדבש מה יער התולש ממנו וכו'. והרי תולש גופה תולדה:

טו
אך נחקור טעם הדבר. מאי שנא דחילוק מלאכות דנפקא מאחת מהנה ליתי' ביום טוב. ותולדות דנפקא גם כן מאחת מהנה איתנהו ביום טוב:

טז
ונראה משום דהא דהוצרך לרבות תולדות הוא משום דנסמכה פרשת שבת למלאכת והני דליתנהו במשכן לא נאסרו אלא משום שדומים לאב. אבל ביום טוב דלא נסמכה. מסברא הכל נאסר אלא דהני שאינן דומים לאב לא חמיר יום טוב משבת. אך תולדות שנאסרו בשבת. שוב נאסר ביום טוב מסברא דהכל מלאכה ודו"ק היטב:

יז
ועוד יש לומר על פי דברי השיטה מקובצת ריש בבא קמא בשם תוספות מהר"י כ"ץ. שהקשה מאי שנא דבשבת איצטריך קרא דמהנה לרבות תולדות. ובניזקין חייב על תולדות מסברא. ותי' דשאני שבת דכל מילי ממשכן גמרינן. על כן הוה אמינא דלא מחייב אלא על אותם שהי' במשכן ממש עיין שם. ואם כן ביום טוב דליכא קרא למעט מסברא מרבינן תולדות. ובודאי אם לא הי' קרא בשבת לחייב תולדות. והוה ילפינן ממשכן לפטור תולדות בשבת. הי' פטור ביום טוב מקל וחומר. אך עתה שבשבת נתרבה תולדות שוב נלמד ביום טוב מסברא:

יח

ובהכי ניחא מה דקשה לי טובא לאיסי בן יהודה. דיש אחת מל"ט מלאכות שאינו חייב עלי' מיתה רק כרת וחטאת עיין שבת (דף ו') בתוספות דיבור המתחיל הא. אם כן מנא לי' דאיכא חיוב מיתה בתולדות דילפינן מאחת מהנה ואכתי מיתה מנא לי'. דהא לאיסי בן יהודה לאו כללא הוא דכל שחייב חטאת בשבת חייב מיתה. ואין לומר דילפינן ממקושש למאן דאמר מעביר ד' אמות הוי תולדה דהוצאה וכמו שכתבו התוספות ריש שבת. ולמאן דאמר תולש הוה תולדה דקוצר. כמו שפירש"י (דף ע"ד.) ורמב"ם פרק ח' מהלכות שבת הלכה ג'. ולמאן דאמר מעמר לפרש"י שם דמדמה לכניף מילחא ממלחתא הוי תולדה דמעמר דליתא דאכתי קשה להא דאמרינן בבא בתרא (דף קי"ט.) יודע הי' משה רבינו שהמקושש במיתה דכתיב מחללי' מות יומת. אבל לא הי' יודע באיזה מיתה. הלא קודם שנאמרה פרשת מקושש לא היינו יודעין שיש חיוב מיתה במקושש. דהא אמרת דמקושש תולדה הוה:

יט

אך להנ"ל ניחא כיון דמסברא מרבינן תולדות אלא דהוה אמינא למעט תולדות מדאסמכי' למשכן. דאתי ללמוד דאינו חייב על תולדות. וזה אי אפשר דאם כן דקרא אתי למעט תולדות אינו חייב כלל לא חטאת ולא כרת. והא אי אפשר מקרא דמאחת מהנה. וכיון דמוכח מקרא דאסמכי' לאו למעט תולדות. שוב ילפינן תולדות מסברא לחיוב מיתה:

כ

ובמועד קטן (דף ג'.) משמע נמי דתולדות אתיין מסברא. דאמר שביעית אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא. מדכתיב כרמך לא תזמור. מכדי זמירה בכלל זריעה למה לי דפרט רחמנא. למימרא דאהני תולדות חייב רחמנא. הרי דאיצטריך קרא למעט תולדות. ובלאו קרא אתיין מסברא:

כא

וכן משמע מדאיתבי' ר' יוסף לרבה מדתנן המנכש בכלאים לוקה. בשלמא לדידי דאמינא משום זורע היינו דאסירא זריעה בכלאים. והא בכלאים לא אשכחן קרא לרבות תולדות. אלא ודאי מסברא אתיין תולדות:

כב

אלא שבתוספות בכורות (דף כ"ה.) משמע דבעלמא לא מרבינן תולדות מסברא. רק בשבת חייב על תולדות. על כורחין היינו ודאי מחמת קרא דמהנה. וצריך עיון דכל הני

מוכחין דמסברא מרבינן תולדות בכל מקום. ובתוספות הביאו ראי' גם כן מקיטוף קודם לעומר דמותר. ובשבת התולש ביד הוא תולדה דקוצר. וכן התולש ביד פטור מלקט. ועוד הביאו ראי' עיין שם:

כג

והנה לשיטת התוספות דמסברא לא מרבינן תולדות, אי אפשר לומר כתי' הב' הנ"ל. דהא ס"ל לתוס' דמסברא לא מרבינן תולדות כלל. וצריך לומר כתי' הראשון דלולי שנסמכה למלאכת המשכן היינו אומרים כי הכל מלאכה:

כד

עוד נראה לי לדעת התוספות ילפינן יום טוב משבת. דיום טוב ושבת חדא מילתא כמו שאמרו בבא מציעא (דף צ') לענין שבות דאמירה לנכרי אך לענין חילוק מלאכות אי אפשר ללמוד יו"ט משבת לחייב שתים. שהרי גם בשבת אינו חייב שתים אלא בשגגת מלאכות וזדון שבת. אבל העלם זה וזה בידו אינו חייב אלא אחת. [כדפשיט לי' ר' נחמן לרבא שבת (דף ע'.) וכן פסק הרמב"ם פרק ז' מהלכות שגגות הלכה ד']. ואם כן ביום טוב לענין מלקות דאינו חייב אלא בזדון זה וזה. והתרו בו שזה מלאכה ושהיום יום טוב. נמי אינו חייב אלא אחת:

כה

ונראה לי ראי' לפי' זה דהתם במכות (דף כ"ב.) מקשה הש"ס וליחשב נמי הזורע בנחל איתן. ועוד פירכי טובא לאפושי לאוי עיין שם. ואמאי לא מקשה נמי בפשיטות. דלמה נקטי מתניתין ביו"ט ולא נקטי ביוהכ"פ דאית בי' חטאת. דכתיב בה קרא דמאחת מהנה לחילוק מלאכות. ואפילו לר' עקיבא דנפיק לי' חילוק מלאכות מלא תבערו. מכל מקום משמע דילפינן יום הכיפורים משבת. שהרי סתם משנה במגילה ז'. אין בין שבת ליוהכ"פ אלא שזה זדונו בידי אדם כו'. משמע אבל לענין חילוק מלאכות זה וזה שוין. אלא ודאי אין חילוק מלאכות אלא לחטאת ולא למלקות דזדון זה וזה. כמו שגגת זה וזה דאינו חייב אלא אחת. אבל לענין תולדות ילפינן יום טוב משבת:

כו

ולדעת התוספות צריך לומר דהא דחייב בכלאים המנכש משום זורע לר' יוסף. היינו במנכש שהוה אב, ואף דלשביעית הוי רק תולדה. דוקא לשביעית הוי תולדה. אבל לא לשבת וכלאים. וכמו שביארתי הטעם במלאכת זורע סעיף ה' סקי"ב יעויין שם. והא דצריך קרא לפטור תולדות בשביעית. היינו משום דשביעית הוי ילפינן גם כן משבת, דשביעית שבת איקרי:

כז

שוב ראיתי בשער המלך פרק א' מהלכות שמטה ובטורי אבן פרק קמא דמגילה שכתבו דין חילוק מלאכות ביום הכיפורים פלוגתא דתנאי. דלר' יוסי דיליף חילוק מלאכות מאחת מהנה יום הכיפורים כשבת. ולר' נתן דמפיק לי' מלא תבערו אש ביום השבת. דוקא שבת דחמיר דבסקילה גלי קרא. אבל יום הכיפורים דאין בו אלא כרת לא גלי. ומתניתין דפרק קמא דמגילה כתב בטורי אבן דאתיא כר' יוסי דמפיק חילוק מלאכה מאחת מהנה:

כח

ובשם תשו' מנחם עזרי' הביא השער המלך שכתב בפשיטות דאין חילוק מלאכות ביום הכיפורים ותמה השער המלך דלר' יוסי דיליף מאחת מהנה. ודאי יש חילוק מלאכות ביום הכיפורים כמו בשבת. דהא אחת מהנה לא כתיב בשבת רק בחטאת. וכיון דיום הכיפורים אית בי' חטאת כמו שבת. למה לא נלמד חילוק מלאכות ביום הכיפורים כמו בשבת:

כט

ולדידי אי משום הא לא איריא וי"ל. דהנה קשה לדעת התוספות בכורות כ"ג ד"ה סבר דאין שוגג אלא הטועה בדין אבל הטועה במציאות. שלפי מחשבתו באיכות הדבר באמת לא הי' איסור. חשיב מתעסק. כגון השוחט קדשים בחוץ וסבור שהם חולין. פשוט דהוי מתעסק. ואם כן בשגג בשבת. וסבור שהוא חול יחשב מתעסק ויפטור. אך יש לומר דאין שבת אלא שהוא יום שביתה ואסור במלאכה. וכשחשב שאינו שבת. אין כאן שגגת מציאות. זולת האיסור מלאכה. כי אין שינוי בשבת מבחול. רק במה שהוא שבת. כלומר שאסור במלאכה ואין דומה לשוחט קדשים בחוץ וסבור שהם חולין דמלבד האיסור לשחוט בחוץ. יש שינוי באיכות הדבר. שאינו קרבן כמו שחשב. אבל בשבת וחשב שהוא חול אינו שינוי. רק שחשב שמותר במלאכה, ובאמת אסור במלאכה. והרי שגג באיסור ודו"ק:

ל

ולפי זה בשגג ביום הכיפורים וסבור שאינו יום הכיפורים יחשב מתעסק. דביום הכיפורים העיקר מה שעצומו של יום מכפר. ומשום זה הזהירה התורה מלעשות מלאכה. ואם הי' יודע שהוא יוהכ"פ. ולא ידע שנאסר בו מלאכה הי' נחשב שוגג. אבל עכשיו שלא ידע שהיום יום הכיפורים חשיב מתעסק [אבל בשבת אין לומר שאם ידע שהוא שבת ולא ידע שאסור בו מלאכה הי' חשיב שוגג. שאם לא ידע שאסור מלאכה.

היינו שגגת שבת כדמקשה הגמרא בשבת (דף ס"ט.) דידע לה לשבת במה] ולפי זה אי אפשר דקאי קרא דמאחת מהנה ליום הכיפורים. דהא דרשינן אחת שהוא הנה זדון שבת ושגגת מלאכות. והנה שהוא אחת שגגת שבת וזדון מלאכות. וביום הכיפורים אי אפשר לומר הנה שהוא אחת שגגת יום הכיפורים וזדון מלאכות. דכהאי גוונא מתעסק הוא כנ"ל כן נראה ליישב דברי ר' מנחם עזרי':

לא

אך לפי זה יתעורר הקושיא ממתניתין דמגילה. אין בין יום הכיפורים לשבת. דהא איכא בינייהו חילוק מלאכות:

לב

על כן נראה לפי עניות דעתי דילפינן יום הכיפורים ואפילו יום טוב משבת. כשם שילפינן לענין תולדות. וכן דעת כמה פוסקים דיש שביתת עבדו ובהמתו ביום טוב מן התורה. והא דאין חילוק מלאכות ליום טוב. היינו משום דבשבת גופה אין חילוק מלאכות רק בשגגת מלאכות דשגגות טובא הויין. ובשגגת זה וזה פטור. וביום טוב במזיד הוי זדון זה וזה:

לג

האומנם דיש לומר בשלמא שוגג החיוב אשוגג שהי' לו לידע. מה שאין כן במזיד אין חיוב על הידיעה. רק על העשי' אף שיודע. אבל אין החיוב על הידיעה. ועל כן אין ידיעה שהוא יום טוב פוטרת. אך לפי זה נאמר להיפוך דאין ידיעה ממלאכות מחייבתו. ואי אפשר ללמוד מזיד משוגג לענין חילוק מלאכות וכמו שכתבתי לד) שוב ראיתי בחידושי הר"ן ריש פרק ב' דשבועות. גבי העלם מקדש דפטור לר' עקיבא ואין חיוב רק בהעלם טומאה. והעלם זה וזה בידו גם כן פטור. וכתב בחי' הר"ן דהטעם. משום דחיישינן שמא אין בידו העלם טומאה כלל. שאלו הי' יודע שזה מקדש. הי' זוכר את הטומאה. אך לפי שסבור שאין זה מקדש אינו מעלה על לבו שנטמא עיין שם:

לה

ולכאורה לפי שיטתו גם בהעלם שבת ומלאכות דאינו חייב אלא אחת גם כן משום דחיישינן שמא אין מלאכות נעלמו ממנו כלל. אך מאחר שלא ידע שהיום שבת אינו מעלה על לבו שמלאכות אלו אסורים. אך מפורש להיפוך בשבת (דף ע':) דמקשה בהא דל"ט מלאכות אם עשה כולם בהעלם אחד חייב על כולם הא הוי העלם זה וזה בידו. דכיון שאינו יודע שום מלאכה דידע לשבת במאי. ואם כן הוי העלם שבת גם כן. ומשני דידע לה בתחומין. ואליבא דר' עקיבא. [אבל אליבא דחכמים דתחומין דרבנן לא חשיב

ידיעת שבת] ואף דמכל מקום הוי העלם מלאכות. דבזה אי אפשר לומר שאינו מעלה על לבו מלאכות. כיון שאינו יודע שהוא שבת. הא באמת יודע שהוא שבת רק דלא חשיב ידיעה. מכל מקום אלו הי' יודע הל"ט מלאכות. הי' יודע שהוא שבת והי' מעלה על לבו איסור המלאכות. אלא ודאי העלם זה וזה בידו אף שבאמת נעלמו שניהם פטור:

לו

וצריך לומר דשניא דין חילוק מלאכות דשבת מחיוב דטומאה. דבטומאה כיון שנעלם ממנו טומאה. גם כן חייב עלי'. אבל לענין חילוק מלאכות כיון דהעלם שבת מביא אחת על כולן מביא חטאת אחת על העלם שבת ועמו נתכפרו גם העלם מלאכות. כעין קצירה גוררת קצירה:

לז

והנה דבר זה לא שייך אלא בקרבנות שבאים לכפרה נאמר שעל העלם שבת נתכפר גם כן העלם המלאכה. אבל מלקות דלאו לכפרה אתיין [דהא אמרינן בי' קם לי' בדרבה מיני' למאן דאמר ממונא משלם מילקא לא לקי. וכן לדידן במיתה ומלקות] רק חיובי בעלמא. שפיר יתחייב שתים בזדון זה וזה:

לח

נחזור לענינינו. שדין הנ"ל למאן דאמר הבערה ללאו יצאתה אם יש תולדות להבערה תלוי בב' תירוצים הנ"ל. לתי' הב' הא גלי קרא דהא דאסמכי' למלאכת המשכן, לא למעט תולדות. וגם להבערה יש תולדות. אך לשיטת תוספות בכורות הנ"ל דצריך ריבוי לתולדות. דלא נלמד כלל מסברא. אם כן הבערה. דלא קאי עלי' כלל קרא דמאחת מהנה. אין בו תולדות:

לט

ומכל מקום נראה דאפילו הבערה ללאו יצאתה. אסור להבעיר מתכות. אף שהרמב"ם כתב שהוא תולדת מבעיר. דהא קרא דלא תבערו אש בכל מושבותיכם גמרינן מינה לשריפה בבית דין שאינו דוחה שבת. ושם הי' מדליקין פתילה של מתכת ונותנין לתוך פיו. ומכל מקום לא נגמור מינה לשאר תולדות. לפי מה שכתבו התוספות פסחים (דף ה') דלמאן דאמר ללאו יצאתה אין שם מלאכה עלי'. ואם כן הוא כמו תחומים ואין צריך כלל שיהי' במשכן. וטעם דהבערת מתכות תולדה. משום דהבערה שהי' במשכן בדוד של סממנים הי' בגחלת של עץ דמשונה משל מתכות. אבל למאן דאמר ללאו יצאתה דאין עלי' שם מלאכה ואין צריך כלל שיהי' במשכן וכל שהוא אש הוא בלאו הזה.

ובפסחים (דף ע"ה:) נראה מסקנת הסוגיא לרבינא נקטינן גם גחלת של מתכת נקרא אש. אבל שאר תולדות אין לנו:

מ

ונפקא מינה בפלפול זה, לנותן שמן בנר. דמחודש בספר יראים דהוא תולדה למבעיר. וכן משמע קצת ברמב"ם שכתב דין הנותן שמן בנר אחר שכתב תולדה. ולר' יוסי לא יהי' בלאו כלל וגם בגחלת של מתכת יש לעיין. כמו שיבואר לקמן באריכות בדיני גחלת של מתכת:

סימן רכז

א

ר' נתן אומר הבערה לחלק יצאתה. ופרש"י ביבמות (דף ו':) שלא תאמר אינו חייב עד שיחלל שבת בכל המלאכות כולן לכך יצאתה הבערה מן הכלל לחלק מה הבערה מיוחדת שהוא אב מלאכה וחייבין עלי' בפני עצמה אף כל מלאכות חייבין על אחת. ובפסחים (דף ה':) פירש שלא תאמר העושה ארבע או חמשה מלאכות בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. לכך נאמר הבערה לחלק. שחייבין על כל אחת בפני עצמה. והרא"ם פרשת ויקהל הקשה דברי רש"י אהדדי:

ב

ונראה ליישב דהנה בשבת (דף ע' חילוק מלאכות מנא לן. אמר שמואל מחללי' מות יומת התורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב. אם אינו ענין למזיד כו' תנהו ענין לשוגג ומה יומת יומת בממון. ותיפוק לי' מהיכא דנפקא לי' לר' נתן דתניא ר' נתן אמר לא תבערו וגו' מה תלמוד לומר לפי שנאמר ויקהל משה וגו' ששת ימים תיעשה מלאכה. דברים הדברים. אלה הדברים אלו ל"ט מלאכות שנאמרו למשה רבינו. יכול עשאן כולם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת כו' תלמוד לומר לא תבערו אש. הבערה בכלל היתה ולמה יצאתה להקיש אלי' ולומר לך מה הבערה שהוא אב מלאכה וחייבין עלי' בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עלי' בפני עצמה. שמואל סבירא לי' כר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאתה. ובתוספות שם בדיבור המתחיל יכול שאם עשאן כולם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת הקשו דמדברים הדברים אלה הדברים לבד שמעינן דחייב על כל א' בפני עצמה דאם לא כן מנינא למה לי. וכן מוכח בפרק הזורק דהאי מנינא אתא לחלק. ונראה לר"י דגרם כמו במכילתא דתניא התם ר' נתן אומר לא (תבערו אש למה נאמר לפי שנאמר ויקהל משה שומע אני שלא יהי' חייב עד שיעבור ל"ט

מלאכות תלמוד לומר בחריש ובקציר. והשתא אי לאו לא תבערו הוה אמינא דמנינא אתא למימר שאינו חייב על אחת או שתים עד שיעבור כל ל"ט מלאכות. וכיון דכתיב לא תבערו דילפינן מינה דחייב על כל אחת בפני עצמה. אם כן מניינא אתא למימר דעל ל"ט מלאכות חייב ל"ט חטאות עיי"ש היטב:

ג

והנה פרש"י שביבמות הוא על פי ר' נתן שבמכילתא שהעתיקו התוספות. דמדכתיב דברים הדברים אלה הדברים. דשמעינן מינה מנין ל"ט. הוה אמינא דאתיא למימר דאינו חייב אלא על כולן יחד. אבל בפסחים דאליבא דר' עקיבא קאי עיין שם. ולר' עקיבא על כורחין לית לי' דרשא דדברים הדברים אלה הדברים. דהנה בירושלמי פרק כלל גדול סוף הלכה ב' יתר עליהון הושטה. ולמה לא תנינתה עמהון. שכל המלאכות באחד וזו בשנים. שכל המלאכות יש להן תולדה וזו אין לה תולדה. והנה ריש פרק הזורק אמר ר"א דר' עקיבא ורבנן דמתניתין פליגי למעלה מעשרה. דר' עקיבא יליף זורק ממושיט. וכן פרש"י במתני' [דגרס כיצד ומאן דגרס כיצד סבירא לי' פלוגתייהו בלמעלה מעשרה. ועוד דפי' כיצד שני כו' רבנן קאמרי להו ופי' דמיירי למעלה מעשרה. הנה דוקא רבנן פטרי למעלה מעשרה אבל לר' עקיבא מחייב] והנה בתוספות (ג'.) דמושיט בשנים לאו היינו זה עוקר וזה מניח דזה אפילו במושיט פטור. וחיוב מושיט הוא שהמושיט עושה עקירה והנחה והמקבל עשה מעשה אצטבא כמו בריש יציאות השבת פשט בעל הבית ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני] והחילוק שבמושיט משאר מלאכות. שמושיט אין חיוב אלא אם כן נתן ליד אדם. ושאר מלאכות אין צריך שיניח ביד אדם דוקא עיין שם:

ד

והנה לר' עקיבא דיליף זורק ממושיט. וחיוב זורק אפילו לא נח ביד אדם. כל שכן מושיט עצמו אפילו לא הניח ביד אדם. ואזדא תירוץ ראשון של ירושלמי. וגם לר' עקיבא יש תולדה למושיט. הוא הזורק דיליף ממושיט. וכמו לדידן זורק מרשות היחיד לרשות הרבים תולדה דמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים כמפורש בגמרא ריש הזורק. כמו כן לר' עקיבא זורק מרה"י לרה"י דרך ר"ה תולדה דמושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה. ואזדא תירוץ הב' של ירושלמי לרע"ק. וצ"ל דבאמת לרע"ק יש מ' אבות מלאכות [ואין תימה אם יסבור תנא שיש יותר מל"ט מלאכות. דהכי אית לי' לר' יהודה. דמוסיף אבות השובט והמדקדק עיין בגמרא דף צ"ז:] ואם כן לית לי' לר' עקיבא דרשא דדברים הדברים אלה הדברים. דמינה שמעינן מנין ל"ט. ואם כן מהיכי תיתי שלא יהי' חייב אלא אם כן עשה כולן. אלא ודאי לא תבערו אתא ללמד שאם עשה ב' מלאכות בהעלם אחת חייב

שתים. דכיון דלית לי' דרשא דהדברים אלה הדברים דמינה שמעינן. אם כן אין לנו ראי' שיתחייב כמה חיובים על חילוקי מלאכות. על כורחין איצטריך קרא דלא תבערו להא:

ה

קיצור הדברים דלר' נתן דאית לי' דרשא דדברים כו' ומפורש מנין בתורה. על כורחין או שיתחייב על כל אחד ואחד אפילו בהעלם אחת או שאינו חייב אלא אם כן עשה כולן, ואם כן קרא דלא תבערו לחלק אתא כדי שלא נפרש מנין שבתורה שלא יתחייב רק על כולן דוקא. אבל ר' עקיבא דלית לי' מנין מן התורה כנ"ל. אין הוה אמינא שלא יתחייב אלא על כולן דמהיכי תיתי. אלא קרא אתי רק שיתחייב על שתים בהעלם אחת שתי חטאות:

ו

ובתוספות שבת (דף ע'.) הקשו למאן דאמר הבערה ללאו יצאתה. הא איצטריך לחייבי מיתות בית דין שלא ידחה שבת. [ועיין מה שתירצו] והגאון ר' ישעי' פיק ז"ל בגליון כתב דהאי קושיא גם למאן דאמר לחלק יצאתה. וביבמות (דף י':) הקשו התוס' באמת גם למאן דאמר לחלק. ולי נראה דלפי המכילתא שהביאו התוספות. דהוה אמינא שלא יתחייב רק אם עשה כל הל"ט. הרי קרא דלא תבערו אוסר להדיא הבערה לבד. והוא דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד על כל המלאכות שיתחייב על אחת מהם. ושוב מוכח קרא דדברים כו' שאם עשאן בהעלם אחד חייב ל"ט חטאות. ואין צריך שיהי' לא תבערו מיותר:

ז

והתוספות ביבמות שהקשו למאן דאמר לחנק. היינו לפי פירש"י פסחים (דף ה':) דקרא ללמד שאם עשה ארבע או חמשה בהעלם אחד חייב ד' או ה' חטאות. ואם אינו מיותר אין לנו לימוד על כך. ואף דאיתא בכריתות (דף ג'.) כל מקום שאתה מוצא כרת אחד ושני לאוין יש חילוק חטאות ביניהם. בנידון דידן אף דהבערה נאסר בלאו בפני עצמו. הנה הוא בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה גם כן. אך לפי המכילתא שהביאו התוס' בשבת שם. דקרא אתי שלא נאמר דחייב על כולן ביחד דוקא. ולא על אחת. האי זה מפורש בקרא דלא תבערו בלי שום יתור:

ח

ואין להקשות דאם כן קרא דלא תבערו למה לי. הא נלמד מהוצאה. דכתיב אל יצא איש ממקומו ללקוט המן. דמינה דרשינן הוצאה. ואף דקרא אינו מיותר. כמו שכתבו התוספות ריש שבת. הואיל והוצאה מלאכה גרועה צריך קרא. הלא אמרנו דאפילו בלי

יתור מכל מקום שמעינן דחייב על אחת. לא קשיא דהוצאה לא היתה בכלל. בלאו הקרא. דבלא קרא לא הי' בכלל לא תעשה כל מלאכה. הואיל הוצאה מלאכה גרועה. ולא הוי דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד:

ט

ובמה שכתבתי נתיישב לי. מה דקשה לי למה הוצרך הגמרא לשנויי דשמואל כר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאתה. הא בכריתות (דף י"ט:) אמר שמואל מתעסק בשבת פטור. מלאכת מחשבת אסרה תורה. איתיבי' ממתניתין דתינוקות. אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת דמחייב ר' אליעזר. ואפילו ר' יהושע לא פוטר אלא משום דטעה בדבר מצוה כו'. ומשני שמואל הנח לתינוקות הואיל ומקלקל בחבורה חייב כר"ש. מתעסק נמי חייב. ולמה דמשני הש"ס כר' יוסי צריך לומר דשמואל אית לי' דמקלקל בהבערה פטור דלא כר' שמעון. דלר' שמעון אין הוכחה ממה שיוצאת הבערה. דדילמא לחיוב מקלקל בהבערה אתא. כמבואר בתוס' (דף ק"ו.) וצריך לומר דשמואל משני דר' אליעזר ור' יהושע סבירא להו כר' שמעון. ואיהו לא סבירא לי' אלא כר' יהודה. ולמה הוצרך הגמרא לדוחק זה. הא בפשיטות הוה לי' לשנויו דשמואל בעצמו נמי כר' שמעון סבירא לי' מקלקל בהבערה חייב. ואיצטריך קרא דלא תבערו בכל מושבותיכם ללמוד חיוב מקלקל בהבערה. [ועיין תוס' סנהדרין פ"ה. סוף דיבור המתחיל מאן שמעת לי' ולפי דבריהם לא קשה מידי]:

י

ואחד מן התלמידים השיב דשמואל הא סבירא לי' (דף מ"ב.) במלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה. ולפי שיטת הראשונים (דף ק"ו.) דפלוגתא דמקלקל בהבערה תלוי בפלוגתא הנ"ל. דר' שמעון דפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה על כן סבירא לי' לחייב מקלקל בהבערה. ור' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה על כן פוטר במקלקל בהבערה. ואם כן שמואל על כורחין פוטר במקלקל בהבערה:

יא

אך באמת זה אינו. דעל כורחין לשיטת תוס' הנ"ל דלמאן דאמר מקלקל בהבערה חייב אין לנו לימוד מהבערה דללאו, אי אפשר שיהי' תלוי דין מקלקל בהבערה במלאכה שאינה צריכה לגופה. דהא מסקנת הסוגיא (דף ל"א:) דר' יוסי פוטר מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם כן יחייב מקלקל בהבערה. ואיך סובר ר' יוסי הבערה ללאו יצאתה. אלא ודאי אי אפשר לתפוס שיטת הראשונים הנ"ל עם שיטת התוספות ביחד. והוא כאוחז החבל בשתי ראשים. והדרא קושיא לדוכתי':

אך לפי מה שכתבתי ניחא. דהגמרא הקשה דניליף מדר' נתן בלא יתור קרא דלא תבערו. דמלא תבערו הא שמעינן דחייב על הבערה לבד. והוא הדין דחייב על כל מלאכות אפילו על אחת. ושוב נלמד מדברים כו' חילוק מלאכות. דאם לא כן מנינא למה לי כיון דמוכח מלא תבערו דחייב אפילו על מלאכה אחת. ואי אפשר דמניינא אתא שלא יתחייב רק על כולם יחד וכנ"ל:

יב

ואין לומר דשמואל כדר' עקיבא דיליף זורק ממושיט וארבעים מלאכות יש. ולית לי' קרא דדברים, דשמואל אית לי' בירושלמי פרק הזורק דגם ר' עקיבא פוטר זורק למעלה מעשרה. ולא יליף זורק ממושיט. גם אין לומר דסבירא לי' כר' יהודה דמוסיף שובט ומדקדק ולית לי' דרשא דדברים כו'. דהא ר' יהודה אית לי' מקלקל בהבערה פטור. ואייתר לי' הבערה לחלק:

יג

עוד ראיתי להרא"ם שם הקשה על פירש"י יבמות. שהרי ממקושש ידעינן דחייב על אחת. ולא קשה מידי דצריך קרא דלא תבערו עד זמן המקושש. ועוד דמקושש גופי' לא הי' חייב מיתה אלמלא קרא דלא תבערו דמוכיח שחייב על אחת. שלא הי' יכולין להתרות בו כיון שקודם שנאמר פרשת מקושש לא הי' שחייב על אחת:

יד

ולענין הלכה. לכאורה נראה דהילכתא כר' יוסי דהבערה ללאו יצאתה. דאף דר' נתן ור' עקיבא סבירא להו לחלק. והלכה כר' עקיבא מחבירו וכל שכן מר' יוסי תלמידו. משום דשמואל דהוא אמורא סבירא לי' כר' יוסי. ולא אשכחן בגמרא אמורא דפליג עלי' הכי קיימא לן. ואף דבמתני' חשיב המבעיר בכלל הל"ט מלאכות ואמר ר' יוחנן בגמרא לומר שאם עשאן בהעלם אחת חייב על כל אחת. הנה דמתניתין סוברת דחייב חטאת ואמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה. אין זה ראי' דבריש כריתות שלשים ושש כריתות כו' ואמר ר' יוחנן גם כן שאם עשה אותן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת ואין חייב על כולם דעל פסח ומילה אין חיוב ומסקנא דל"ג חטאות ותנא עוד שלשה להשלים ל"ו כריתות ור' יוחנן על הרוב ידבר. הכא נמי יש לומר אף דמבעיר אינו חייב עליהם, ר' יוחנן על הרוב ידבר. וכעין שכתב הרמב"ן בתחילת ספר המצוות ומהאי טעמא אין ראי' ממה שנחשב מאבות מלאכות. ולר' יוסי דאמר ללאו יצאתה לא נחשב אב מלאכה. כמבואר פסחים (דף ה':) דעל הרוב ידבר:

טו

אך בגמרא כדמקשה דידע לשבת במאי. ומשני בתחומין ואליבא דר' עקיבא. ולא משני נמי בהבערה ואליבא דר' יוסי. [וכהא דסנהדרין ס"ו. במתניתין דהמחלל את השבת בדבר שזדונו כרת כו' ומקשה מכלל דאיכא מחלל שאין זדונו כרת ומשני אין תחומין ואליבא דר' עקיבא. הבערה ואליבא דר' יוסי] משמע דהגמרא סוברת דמתני' דתושבת מבעיר בכלל אבות מלאכות על כורחין דלא כר' יוסי:

טז

ונראה לי להמתיק הדברים על פי הירושלמי. דלכך לא תני מושיט ותני מבעיר מכלל דמבעיר אית בה חיוב חטאת ודלא כר' יוסי דאמר ללאו יצאתה. וכיון דסתם משנה דלא כר' יוסי. ור' יוחנן אמר הלכה כסתם משנה. שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. מיהו בחולין (דף מ"ג.) אמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן אי אמר הלכה כסתם משנה. וכן בכמה מקומות בש"ס. ואם כן דין הבערה אם יש בו חיוב כרת וחטאת תלוי באמוראי. דלהאי אמורא דלא אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה. וכיון דהש"ס אמר דשמואל כר' יוסי סבירא לי' דללאו יצאתה אית לן למיפסק כוותי'. והרמב"ם פסק דמבעיר חייב חטאת וסקילה כמו בשאר מלאכות. וכעת לא אדע סמך ברור לפסק זה:

סימן רכח

א

כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם. וביבמות (דף ו':) בעי למילף דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מדתני דבי ר' ישמעאל. לא תבערו אש בכל מושבותיכם מה תלמוד לומר [אי לר' יוסי ללאו אי לר' עקיבא לחלק ואמר רבא תנא מושבות קשיא לי' מושבות מה תלמוד לומר. מכדי שבת חובת הגוף וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ מושבות דכתב רחמנא בשבת למה לי] משום ר' ישמעאל אמר תלמוד אחד לפי שנאמר וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת. שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים מחללי' מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין. או אינו אלא אפילו מיתת ב"ד. ומה אני מקיים והומת בחול ולא בשבת. או אינו אלא אפילו בשבת תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם. ולהלן הוא אומר והי' אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. דמה מושבות האמורים להלן בבית דין אף מושבות האמורים כאן בבית דין. ואמר רחמנא לא תבערו. מאי לאו ר' נתן הוא דאמר לחלק יצאת. וטעמא דאמר רחמנא לא תבערו הא לאו הכי דחי. לא ר' יוסי. ותיהוי נמי ר' יוסי אימר דאמר ר'

יוסי הבערה גרידתא. הבערה דבית דין בישול פתילה הוא. מה לי בישול פתילה מה לי בישול סממנין. אמר רב שימי בר אשי האי תנא לאו משום דאתי עשה ודחי לא תעשה. אלא משום דמייתי לי' מקל וחומר. והכי קאמר מה אני מקיים מחללי' מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין. אבל מיתת בית דין דחיא שבת מקל וחומר. מה עבודה שהיא חמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות. שבת שנידחת מפני עבודה אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה. ומה או אינו דקאמר הכי קאמר קבורת מת מצוה תוכיח שדוחה את העבודה ואינו דוחה שבת. הדר אמר קבורת מת מצוה גופה תדחה שבת מקל וחומר. ומה עבודה שדוחה שבת קבורת מת מצוה דוחה אותה. מולאתותו. שבת שנדחה מפני עבודה אינו דין שתהי' קבורת מת מצוה דוחה אותה. תלמוד לומר לא תבערו ולמה דסליק אדעתי' מעיקרא דאתי עשה ודחי לא תעשה מאי או אינו דקאמר. הכי קאמר אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי את לא תעשה. לא תעשה גרידתא. לא תעשה שיש בו כרת מי שמעת לי' דדחי. הדר אמר אטו עשה דוחה לא תעשה לאו לא תעשה חמור מיני' וקאתי עשה ודחי לא תעשה. מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא תלמוד לומר לא תבערו. עד כאן סוגיות הגמרא:

ב

ובתוס' בדיבור המתחיל טעמא דכתב רחמנא הא לאו הכי דחי וזה לשונם בסמוך מוכח דלא בעי למימר השתא מדאיצטריך לא תבערו לאסור מכלל דבעלמא דחי דמפרש דאי לאו לא תבערו הוה אמינא דלידחי כמו בכלאים בציצית דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא ואיצטריך לא תבערו לגופי' [ביאור דבריהם דאין פירוש הגמרא דבאמת אי לאו קרא דלא תבערו לא הי' מיתת בית דין דוחה שבת וכתיב קרא ללמד דבעלמא דחי. אלא דאיצטריך לא תבערו לגופי' דאי לאו קרא הוה אמינא דאתי עשה ודחי לא תעשה ואף דאית בי' כרת מה לי חומרא רבה כו' והש"ס מוכיח כיון דמוכח מברייתא דאי לאו קרא הוה אמינא דדחי ממילא בעלמא היכי דליכא קרא דחי] ואם תאמר כיון דלגופי' איצטריך אדרבא נילף מהכא דלא דחי דלא אמרינן מה לי חומרא רבה כו' והוא תמוה למעיין שם בסוגיא דלעיל מינה ותירצו שני תירוצים דחוקים למעיין:

ג

ולפי עניות דעתי נראה ליישב דהנה הבעל המאור שבת (דף ק"ו.) כתב דמיתת ב"ד חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה. שאין כוונתו בהבערה אלא לדחותה ולבער אותה מן הכלל. כדכתיב ובערת הרע מקרבך. כמוציא זית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ. וקשה לי דהא בחולין (דף ק"מ.) בטהורות דכתיב בצפורי מצורע דמוקי רבינא למעט

עוף שהרג את הנפש. ומקשה היכי דמי אי דגמר דינא בר קטלא הוא. אלא קודם גמר דין. ומקשה אי לשילוח הא בעי לאתווי לבי דינא ולקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. אלא לשחיטה. ופרש"י שם דאי משום ובערת הרע. הרי מבוער מן העולם הוא. הרי דמשום ובערת אין נפקא מינה באיזו מיתה ימיתנו. ומה שעושה בו אותו מיתה שנתחייב לאו משום ובערת הרע הוא. ואם כן מלאכה זו צריכה לגופה גם כן:

ד

ונראה ליישב דהנה הרמב"ם פרק כ"ד מהלכות שבת הלכה זיי"ן אין עונשין בשבת. אף על פי שהעונש מצות עשה אינו דוחה שבת. כיצד הרי שנתחייב בבית דין מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת. שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. זו אזהרה לב"ד שלא ישרפו את המחוייב שרפה. והוא הדין לשאר עונשין. ובמנין המצוות מנה מצוה בפני עצמה שלא לענוש בשבת:

ה

ובספר החינוך פרשת ויקהל זה לשונו. מצוה קי"ד שלא יעשה הדיין דינים בשבת. כלומר שמי שנתחייב מיתה בב"ד לא ימיתוהו בשבת וכו' ובגמרא דבני מערבא בכל מושבותיכם. מכאן לבית דין שלא יהי' דנים בשבת. משרשי המצוה שרצה השי"ת לכבד יום הזה שימצאו בו מנוחה הכל. גם החוטאים והחייבים. משל למלך כו' ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בזכרים שהם בעלי המשפט. וחייבין להזהר לבל יעשו דין בשבת. ואם עברו וצוו לשרוף ברי' בשבת. עברו על לאו זה ואין לוקין אם לא עשו בו מעשה. ואם עשו בו מעשה כגון ששרפוהו הם בידיהם אם יש עדים והתראה נסקלים עד כאן לשונו:

ו

והנה מבואר מדבריהם דהעונש לבד בלי המלאכה לאו בפני עצמו בשבת. ועל כן אפי' במלקות ואפילו לא עשו ב"ד מעשה רק שצוו. עוברים בלאו זה ועל זה נמנה במנין לא תעשה בפני עצמו. וכיון שהעונש בשבת בעצמותו לא תעשה אי אפשר שיהי' מצוה. דהוי שני הפכים בנושא אחד. ואין זה דומה לכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה הבאים ביחד שאי אפשר לקיים שניהם. דבין דוחה בין אינו דוחה. מכל מקום אם עבר ועשה קיים מצוה. דזה כשהמצוה מצד אחד. והעבירה מצד אחר. כגון כלאים בציצית. שהמצוה מצד שהוא ציצית ואפילו אינו כלאים כגון בבגד צמר. והעבירה מצד שהוא כלאים ואפילו אינו ציצית. וכן בפאת ראשו וזקנו דמצורע. דהמצוה לגלח שער המצורע אפילו אינו פאת ראשו וזקנו. והעבירה מצד שהוא פאת ראשו וזקנו אפילו אינו מצורע. וכן במלאכת המשכן שהעבירה המלאכה בשבת אפילו אינו משכן. והמצוה אפילו לא

יהי' איסור מלאכה כגון שנים שעשאו. וכן כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה. אבל בזה שהעונש גופי' בשבת לא תעשה. אי אפשר שיהי' העונש מצוה כלל דהוי שני הפכים כנ"ל:

ז

ואין לומר שהמצוה העונש אפילו אינו שבת והעבירה מצד שבת. דליתא. שאין שם העבירה העונש בשבת. רק שבשבת העונש אסור ושם עבירה העונש לבד. וכיון שבשבת העונש עבירה. אי אפשר שבשבת יהי' העונש מצוה:

ח

וראי' שאין שם העבירה העונש בשבת אלא שבשבת נאסר העונש. מהא דכתב הרמב"ן דכלים שבלעו חמץ קודם הפסח לא מיקרי התירא בלע. דכשהגיע פסח הרי החמץ כחתיכת נבילה ושמו עליו אף קודם הפסח. דאף קודם הפסח חמץ שמו עליו. והרי בלע חמץ. וחמץ עכשיו בפסח אסור ואיסורא בלע. והיינו משום דשם האיסור אינו חמץ בפסח. דאם כן הי' התירא בלע. דבשעה שבלע לא הי' חמץ בפסח. רק שם האיסור חמץ לבד. שבפסח נאסר חמץ. וכיון ששם האיסור חמץ לבד ושם זה הי' עליו בשעה שבלע. והכא נמי אין שם האיסור העונש בשבת. אלא שבשבת נאסר העונש. וכיון שבשבת העונש נאסר אי אפשר שיהי' בשבת העונש מצוה. והרי מצוות העונש זמן גרמא שאין מצוה זו נוהגת בשבת:

ט

אלא שלכאורה נסתר זה מהא דאיתא בסנהדרין דף ל"ה.) שהקשה ריש לקיש לר' יוחנן תהא קבורת מת מצוה דוחה שבת מקל וחומר מעבודה שדוחה שבת וקבורת מת מצוה דוחה אותה. ושני לי' ר' יוחנן רציחה תוכיח. שדוחה את העבודה ואינו דוחה שבת. ולפי מה שכתבתי הא בשבת אין נוהגת מצוות רציחה כלל ומה ראי':

י

אמנם בירורן של דברים. דבחייבי מיתות יש שתי ענינים. האחד לבער הרע מתוך הכלל כדכתיב ובערת הרע מקרבך וזה אפילו אינו עושה מיתה האמורה בו כדקיימא לן פרק שילוח הקן דף ק"מ. דאפילו שחט לעוף שהרג. הרי הרע מכל מקום מבוער. הב' לענוש החוטא. ומה שאסרה התורה לענוש בשבת הוא שבשבת ימצאו מנוחה. אף החוטאים והחייבים כנ"ל בשם החינוך. אבל המצוה לנקות הכלל ישראל לבער הרע מתוכו. ודאי מצוה גם בשבת. ועל כן שפיר אמר הש"ס רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינו דוחה שבת. דמה שרציחה דוחה העבודה דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות. היינו מצוות

ובערת הרע מקרבך. דאילו מצוות העונש הלא נוכל לקיים המצוה לאחר העבודה. ואיך ידחה את העבודה שהוא מצוה עוברת. אלא מצוות ובערת הרע שיהי' הכלל ישראל מנוקה מרע. כמו המוציא טומאה מבית [כדמיון בעל המאור הנ"ל] וכל שעה שהרע בתוך הכלל הוא ביטול מצות עשה. שאם יומת עתה הרי הרע מבוער עכשיו וגם לאחר זמן. ואם יומת אחר כך לא יהי' הרע מבוער רק אחר זמן. נמצא שמה שהרע אינו מבוער עכשיו הוא גם כן מצוה עוברת כמו כשאינו משלח טמאים מן המקדש. ועיין שלהי עירובין שלא להשהות הטומאה. אבל מצוות העונש לא יקויים רק שעה אחת. אין נפקא מינה אם עכשיו או לאחר זמן. ועל כורחין דמצוות ובערת הרע הוא דוחה את העבודה ואינו דוחה שבת. דמצוות ובערת יש גם בשבת. ואם כן שפיר קאמר בעל המאור דמיתת בית דין בשבת הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. שהוא רק לבער הרע מהכלל. דאילו מצוות עונש אינו נוהגת בשבת כלל כמו המניח תפילין בשבת:

יא

ובזה יתיישב קושיית התוספות הנ"ל, דנגמור ממיתת בית דין שאינו דוחה שבת דבעלמא נמי לא דחי. דליתא. דאף שימיתנו בשבת ויקיים עשה דובערת הרע. הא לעומת זה יבטל מצוות העונש. דבשבת אינו מצוה כלל. ואם ימתין עד למחר יקיים מצוות העונש ואינו מרויח מצוה במה שממיתו בשבת שיצא שכרו בהפסדו, ואיך ידחה הלא תעשה. ודוקא אי לא הוה כתיב קרא דלא תבערו דהוה אמינא דגם מצוות העונש יש בשבת הי' דוחה. אבל השתא שגילתה תורה שעונש בעצמותו נאסר. ומינה שאין מצוות העונש נוהגת בשבת וכנ"ל:

יב

אבל בסנהדרין שפיר קאמר הש"ס רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינו דוחה שבת. דבזה אין לתרץ ולומר דמשום הכי אינו דוחה שבת משום שמבטל מצוות עונש. דליתא דעשה בעלמא ודאי אינו דוחה עבודה החמורה דלא נופל עבודה משאר עשה. ועוד דקרבן ציבור מצוה של כל ישראל רק במצוות ובערת הוא שדוחה וכנ"ל דקרא דעם מזבחי תקחנו למות משום מצוות ובערת הוא ולא משום מצוות העונש כנ"ל באריכות, וטעמא רבה איכא דמצוות ובערת גם כן מצוות הכלל לנקות הכלל מרע. וכיון שכן אין לומר דמשום הכי אינו דוחה משום דמבטל מצות עשה דעונש. דעונש הוא כמצות עשה דעלמא. ואנן לא אמרינן דכל מצות עשה ידחה את השבת כדי שתאמר דבשביל מצות עשה אחרת אינו דוחה אלא מצוות ובערת הרע דוקא וכנ"ל:

יג

אבל ביבמות דמשום אתי עשה דחי לא תעשה אתינן עלה. אין חילוק בין מצות עשה למצות עשה. (ותדע דבעי למילף דאתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת מבנין בית המקדש דהוא עשה דכלל זה ורצה ללמוד מזה לעשה דעלמא] אם כן שפיר נאמר דעל כן אינו דוחה משום דמבטל בזה מצוות העונש:

יד

ואין להקשות כיון דמצוות העונש אינו נוהגת בשבת. ומצוות ובערת הרע נוהגת בשבת. אין לדחות מצוה דיום משום מצוה דלמחר. וראי' לזה הא דאמר בסוכה (דף כ"ה) דאנשים שהי' טמאים לנפש אדם. טמאי מת מצוה [היינו קרוביהן ולא מת מצוה ממש כפירש"י שם] הי' שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח. והי' מותרין לטמא לקרוביהן. אף שעל ידי זה יבטלו פסחיהן לאחר זמן. אינו דומה דהתם מצוות פסח חובת זמן הבא, אבל חובת העונש הוא חובת הנידון שכבר נגמר דינו להריגה ודו"ק. ובסוף סימן זה אות כ"ו נתבאר ראי' לכל זה ועוד נתבאר לקמן אות כ"ד לדעת הרמב"ם דקו' הש"ס ממה נפשך אי לית לי' דרב אשי אם כן מקלקל בחבורה חייב. קשה דמיתת בית דין גופה מלאכה עיין שם:

טו

ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל דעונש בשבת לאו בפני עצמו בלעדי המלאכה. ניחא לפרש סוגיית הגמרא שבת (דף ק"ו.) מאי טעמא דר' שמעון דאמר מקלקל בחבורה ובהבערה חייב. מדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן מכלל דמקלקל בהבערה חייב. ומדאיצטריך קרא למישרי מילה. מכלל דמקלקל בחבורה חייב. ור' יהודה כדרב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי. מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סממנים:

טז

ובתוספות דיבור המתחיל מה לי לבשל פתילה. אין לפרש כמו שבישול סמנים מתקנם להיות יותר חשובים. כך בישול פתילה מתקנה להיות יותר חשובה. דאם כן שאר מיתת בית דין דלא דחי שבת מנלן. ועוד שריפת בת כהן גופי' מנ"ל דלא דחינן היכי דתיקן הפתילה מאתמול. ואומר ר"י דהכי פי' מה לי בישול סמנים לצורך צביעה דחשיב תיקון הכא נמי בישול פתילה לצורך שריפה, ומהכא נפקא לן שפיר דשאר חייבי מיתות ב"ד חשיב תיקון משום מצוה. דאי לאו שריפה עצמה חשיבא תיקון משום בישול פתילה לא הי' אסורה אף על פי שמתקנת בכך, דכיון דאינו אלא משום שריפה לא מחייב. וכן

מוציא מרא לחפור בו. לקבור בו את המת לר' שמעון כמו מוציא כיס לקבל בו זיבה בפרק קמא עד כאן לשונם:

יז

והנה במה שחידשו התוספות בשם ר"י דמוציא מרא לחפור בו לקבור בו את המת פטור לר' שמעון חולק על זה בעל ספר יראים. כיון דהפטור הוא רק משום אינה צריכה לגופה. והתינח המוציא מת דאינה צריכה לגוף המת. אבל מוציא מרא הרי צריך לגוף המרא. והראי' ממוציא כיס דחאה בעל הספר יראים משום דסגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא. וכן כתבו התוס' בשם ר"י בעצמם לעיל (דף צ"ד.) וצריך עיון גדול ליישב דברי ר"י שלא יסתרו זה את זה:

יח

ומכל מקום אין משיטת בעל ספר יראים קושיא נגד פי' התוספות. דיש לומר דוקא היכ' דהפטור משום דאינה צריכה לגופה. הרי בהוצאת הכלי צריך לגוף הכלי. אבל במקום שהפטור משום שאינו מתוקן היכי שתכלית כוונתו אינו לתקן לא הוי מתקן, דכיון שאינו מבעיר הפתילה אלא לשרוף בו, אם כן מה תיקון עשה. שהרי סוף פתילה זו לילך לאיבוד וליקבר עם הנהרג ועל כורחין התיקון הוא מצוות מיתת בית דין בעצמו:

יט

אך קשה לי על התוספות הא דתנן המוציא חצי שיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו, ותיפוק לי' כיון שתכלית כוונתו על חצי שיעור. חשיב הכלי עצמו כמו החצי שיעור. ולמה לי טעמא דטפילה לו. ואפילו הוציא כלי לבד לצורך החצי שיעור דלאו טפילה לו יפטור. ועוד סוף כלל גדול המוציא כמלא פי פרה לגמל חייב אף דכפי כוונתו לגמל הוי חצי שיעור:

כ

ואפשר סברת התוספות דשאני התם דלפי כוונתו על כל פנים חצי שיעור הוה. דומה לכותב שם משמעון דחייב מדכתיב מאחת אפילו מקצת מאחת. הואיל והוא מלאכה במקום אחר אם צריך לכתוב שם. הכא נמי חייב על הכלי אף שדינו כמו חצי שיעור הואיל והוצאת הכלי מלאכה במקום אחר אם צריך לכלי לכשיעור. וכן במוציא כמלא פי פרה הואיל והוא מלאכה בפני עצמו אם צריך לפרה. חייב. אף שלפי מחשבתו חצי שיעור הוא. משא"כ היכי דלפי מחשבתו לא תיקון כלל:

כא
ומכל מקום לשון הגמרא אינו מתיישב כלל לפי פי' התוספות. ורש"י כתב להדיא להיפוך שפירש שאינו מקלקל האבר בבישולו אלא מתקן וצורף. ולפירוש התוספות אין נפקא מינה אם הפתילה מקולקלת או לא. דמכל מקום גוף מצוות שריפת בית דין הוי תיקון. וכן הוכיח התרומת הדשן סימן רס"ה מפרש"י:

כב
ומה שהקשו התוס' דאם כן שאר מיתת בית דין וכן שריפת ב"ד גופי' היכי דתיקן הפתילה מאתמול מנא לן דלא דחי. לפי דברי הרמב"ם ניחא בפשיטות. דגוף העונש לא תעשה אף דמקלקל ואיסור מלאכה אזל לה. מכל מקום גוף העונש לא תעשה. וראיית הגמרא רק מדכתיב לא תבערו. ואי מקלקל הוא והאיסור משום העונש. אזיל איסור הבערה. אבל מה שאין ממיתין בשבת מילתא אחריתא הוא משום העונש בעצמותו שאסור בשבת. שאסור בשבת:

כג
ובהכי ניחא ליישב קו' התוספות יבמות (דף ו':) בהא דדחי הש"ס דלא תעשה שיש בו כרח אינו דוחה. והא דאיצטריך קרא דלא תבערו לומר שאינו דוחה כר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאתה. והקשו התוס' דגוף המיתת ב"ד הוא מלאכה הנטילת נשמה שחייבין עלי' כרת. ולהנ"ל ניחא דמיחה מקלקל הוא ואין חיוב אלא בהבערה משום תיקון פתילה:

כד
ובזה ניחא עוד הא דמקשה בפשיטות האמר רב אשי מה לי בישול פתילה מה לי בישול סמנין. ומאי קושיא. הא רב אשי אמר הכי בשבת (דף ק"ו.) אליבא דר' יהודה. ואימא דר' ישמעאל כר"ש דלמד מהבערת בת כהן דמקלקל חייב. ולפי מה שכתבתי ניחא דהגמרא מקשה ממה נפשך דאי כר' שמעון דלית לי' סברא דרב אשי מה לי לתקן מילה כו' מה לי לתקן פתילה כו' הא מוכח דמקלקל בחבורה חייב. ואם כן גוף המיתת בית דין מלאכה שיש בה חיוב כרת. ועל כורחין כר' יהודה סבירא לי' וכשינויא דרב אשי. ואם כן הוי בישול ואתי שפיר כל הסוגיא ברווחא לדעת הרמב"ם:

כה
ובספר המצוות לא תעשה שכ"ב זה לשונו הזהירנו מעונש הגדרים על החוטא. ולהעביר הדנין עליהם ביום השבת, והוא אומרו לא תבערו מי שנתחייב שריפה והוא הדין לשאר מיתות. ולשון מכילתא לא תבערו אש שריפה בכלל הי', ולמה יצאתה. ללמד, מה שריפה

מיוחדת שהיא אחד ממיתות ב"ד ואינו דוחה את השבת אף כל חייבי מיתות לא ידחו את השבת. נראה שראיית הרמב"ם שהוא לאו בפני עצמו [לא לשלול הדיחוי לבד ונשאר איסור מלאכה] משאר מיתות ב"ד שהם מקלקל וליכא איסור מלאכה. דרמב"ם לטעמי' מקלקל בחבורה ובהבערה פטור עיין שם פרק א' הלכה י"ז ודו"ק:

כו

ולפי מה שנתבאר דלרמב"ם אין בשאר מיתות ב"ד רק איסור לאו יקשה ניתי עשה וידחה לא תעשה, או נגמור מכאן דבעלמא לא דחי. ומה חזית דילפת מכלאים בציצית דדחי נילף מכאן דלא דחי. מוכרח לומר כמו שכתבתי משום דמצוות עונש ליתי' בשבת. ואף שמקיים מצוות ובערת. לעומת זה בטל מצוות העונש וכנ"ל:

כ"ז. ובטור יורה דעה הלכות מילה כתב בשם ה"ר אליעזר הלוי דאם יש אחר שיודע למול. וחל המילה בשבת. לא ימול אביו. דגבי אביו הוי פסיק רישי' שמתכוין לתקן את בנו. וכתב בתרומת הדשן סימן רס"ה דסברת ה"ר אליעזר הוא על פי פירש"י דתיקון המצוה לא חשיב תיקון. אלא משום שנעשה ישראל גמור כמו ממעט ענבי הדס בחג. ומנהג העולם הוא על פי פי' התוס'. ועוד מנהג העולם למאן דאמר מקלקל בחבורה חייב. ולדידי' אין נפקא מינה בין אב בין אחר עי"ש:

כח

ולולי דמסתפינא הוה אמינא דראוי לחוש לדברי ה"ר אליעזר. דלדעת הרמב"ם שהראב"ד והרמב"ן בספר המצוות לא חולק עליו וכן הרמ"ק. אזדא לה ראיית התוס'. והסוגיא מתפרש כפשטו כפרש"י. ומה שכתב דהלכה כר' שמעון. הנה ר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאתה ולא אמר דיצאתה לחייב המקלקל. מכלל דלא סבירא לי' כר' שמעון והוי ר' שמעון לגבייהו יחיד במקום רבים. ועוד קיימא לן. בעירובין ר' שמעון ור' יהודה הלכה כר' יהודה. וכל שכן דר' יהודה ור' יוסי סבירא להו דלא כוותי':

סימן רכט

א

מקרא דלא תבערו אש בכל מושבותיכם דמוקי לה ר' ישמעאל בבית דין שלא ישרפו המחוייב שריפה. נלמד דחייב על המתיך מתכת משום מבעיר. דמחוייבי שריפה מתיכין ברזל או עופרת ונותנין לתוך פיו וחומרת בני מעיו. כמבואר במשנה סנהדרין נ"ב וברמב"ם בפי' המשניות שם וברמב"ם שם, דאין לומר כלל דשריפת האיש חשיב מבעיר. דאין בני מעיו נעשין גחלת אלא שנחמרו כנ"ל לשון המשנה. וחומרת בני מעיו. וכהא

דתנן בחולין (דף נ"ו) נפלה לאור ונחמרו בני מעיו. ומפרש בגמרא ירוקים שהאדימו ואדומים שהוריקו. גם אין לומר דעל הבערת האש להתיך בה הפתילה הזהירה התורה. שהרי אפשר להתיך במדורה שדולקת והולכת מערב שבת. אלא ודאי על הבערת הפתילה אזהרי' רחמנא. ובפסחים (דף ע"ה.) קורא אותה גחלת של מתכת:

ב

ולכאורה קשה מהא דאמר שמואל שבת (דף מ"ב) מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים אבל לא גחלת של עץ. הנה דלא שייכא כיבוי בגחלת של מתכת. ומאי שנא הבערה מכיבוי:

ג

והנה רש"י פרק ר' אליעזר דמילה (דף קל"ד.) במיתוק חרדל בגחלת ביום טוב דמחלק בין של מתכת בין של עץ פרש"י גחלת של מתכת לא שייך בי' כיבוי דאינו נעשה פחם. וזה החילוק לדעתו בין כיבוי להבערה. דהבערה שייך במתכת דגם הוא נקרא אש כבש"ס פסחים (דף ע"ה:) לרבינא במסקנא עיין שם. רק כיבוי לא שייך במתכת כיון שאינו נעשה פחם:

ד

ובספר יראים כתב בטעם מכבין בגחלת של מתכת. דכיבוי שהי' במשכן בצורפי זהב וכסף. הי' בגחלת של עץ ולא בשל מתכת. ונראה מדבריו דבא ליתן טעם למה הבערה שייכא אפילו בשל מתכת. משום דצורפי זהב וכסף הי' מתיכין אותו וזה עצמו הבערת המתכת. כמו שריפה בב"ד. דהתכת המתכת היינו הבערה. ה) והרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה שהוא משום הבערה לכיבוי. וכתב המחמם את הברזל כדי לגרפו במים, הרי זה תולדת מבעיר ומכבה וחייב. אחד המכבה את הנר ואחד המכבה גחלת של עץ חייב. אבל המכבה גחלת של מתכת פטור. ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים. מחממים את הברזל עד שיעשה גחלת. ומכבים אותו במים כדי לחסמו. וזה לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה עד כאן לשונו:

ו

ובמה שכתב ואם נתכוין לצרף כתב הרב המגיד שאם לא נתכוין אין לומר בזה פסיק רישי' דכשאינו מתכוין אינו מלאכה כלל. והנה סברת הרב המגיד אחר שנחליט שאינו מלאכה רק מחמת הצירוף. קאמר הרב המגיד דכל שאינו מכוין לשם כך אינו מלאכה כלל. אך עיקר הדין דאין כיבוי והבערה במתכת אלא מחמת הצירוף צריך ביאור:

ז

ונראה דהרמב"ם סובר בזה כדעת הספר יראים. דטעם שאין כיבוי במתכת. מפני שלא הי' במשכן והבערה היתה בצורפי זהב וכסף. וכיון שהבערה היתה רק בצורפים. על כן אין הבערה רק אם נתכוין לצרף. וסבירא לי' לרמב"ם שכיבוי נמי הי' בצורפים שמצרפין אותו במים. וכן הי' במשכן בזהב וכסף ונחושת:

ח

ומה שכתב הרמב"ם שהוא תולדה לבד. ולכאורה כיון שהי' במשכן ראוי שיהי' אב, הנה מצינו כזה ברמב"ם פרק ט' הלכה י"ח י"ט בשובט ומדקדק. דעל כורחין הי' במשכן. מדחשיב להו ר' יהודה אבות מלאכות. ורבנן פליגי עלי' ואמרו שובט בכלל מיסך, מדקדק בכלל אורג. וכתב הרמב"ם שהם תולדות. אף שהי' במשכן. וצריך לומר דסבירא לי' כגירסא דריש פרק הזורק. הנך דהוי במשכן וחשיבא הוה אב כמבואר בתוס' שם דמנכש ומשקה מים לזרעים הוי במשכן ואף על פי כן הויין תולדה. כן סבירא לי' לרמב"ם אליבא דרבנן. ומכל מקום מהני הא דהוה במשכן להחשב תולדה, ועל כן כל שהוא לצרף דהוי במשכן בצורפי זהב וכסף הוי תולדה. ואם אינו לצרף פטור:

ט

ובזה יובן השגת הראב"ד על מה שכתב הרמב"ם המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר. אמר אברהם ולמה לא משום מבשל, כמו שדא סיכתא לאתונא דמרפי רפי והדר קמיט עד כאן לשונו. והנה גם הרמב"ם הא מודה דמיחייב משום מבשל כמבואר מדבריו סוף פרק טי"ת. אך הראב"ד סובר דלא מיחייב רק משום מבשל ולא משום מבעיר וכן כתב הלחם משנה יעוין שם. אך קשה דאם כן העיקר חסר בלשון הראב"ד דמה שכתב דיתחייב משום מבשל. אין זה ענין לשלא יתחייב משום מבעיר. וכמו שהוכיח הש"ס במועד קטן (דף נ"ו:) דהיכי דאיכא תרתי חייב שתים. ואם כן מה בכך דחייב משום מבשל. כיון דהוא נמי מבעיר חייב נמי משום מבעיר:

י

ולכאורה הי' אפשר לומר כיון דבמועד קטן לא אסיק בתיובתא רק בקשיא. יש ליישב ולחלק בין זומר וצריך לעצים שיש בו שני תיקונים. מה שאין כן במשקה מים נזרעים שאין רק תיקון אחד לצמוח פירא אי אפשר שיתחייב שתים. והכי נמי במחמם מהאי טעמא אינו חייב אלא אחת. אך בפרק הזורק בהא דאמר רב מחייב הי' ר' יהודה שתים לא משחט כן [כמו שיבואר בעז"ה בביאור מלאכת הוצאה]:

יא

אשר על כן נראה לפי מה שכתבתי דטעם דחייב בהבער וכיבוי בלצרף דוקא משום דכך הי' במשכן, ועל זה השיג הראב"ד דאין ללמוד ממה שהי' במשכן שהוא מלאכת מבעיר. דאימא שהוא מבשל. ואזיל הראב"ד לטעמי' בפרק ט' הלכה י"ד בהא דכתב הרמב"ם העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע. והשיג הראב"ד דאם כן בישול סמנים דגמרינן מיני' מבשל תיפוק לי' משום צובע. והיינו דנהי דכל שהי' במשכן הי' מלאכה. אבל מאין נדע שהוא מלאכת מבשל. דהא בלא בישול הוא צובע. והרב המגיד כתב שם לדעת הרמב"ם דאין הכי נמי דהוא צובע. מכל מקום גמרינן מיני' מבשל גם כן. והכי נמי הקשה הראב"ד דאיך נלמד ממה שהי' הבערה וכיבוי במתכת לצרף שהוא מלאכת מבעיר. דאימא שהיא מלאכת בישול. והרמב"ם לשיטתו שם דאף שהוא צובע. מכל מקום גמרינן מיני' מלאכת בישול. הכא נמי אף שהוא מלאכת בישול מכל מקום גמרינן מיני' מבעיר גם כן:

יב

איברא דקשה טובא לדעת הראב"ד דאין הבערה במתכות. מהבערה דאסר רחמנא במחוייבי שריפה בבית דין שהוא באבר שמתיכין, ואפילו לדעת הרמב"ם דלצרף חייב. והתם הרי מתקן וצורף כמו שפרש"י שבת (דף ק"ו) וזה לשונו שאינו מקלקל האבר בבישולו אלא מתקן וצורף. מכל מקום הלא הרמב"ם לא מחייב אלא במתכוין לצרף ואפי' בכיבוי שבשעת כיבוי' במים הוא מצרף תיכף. מכל מקום אם לא נתכוין לצרף פטור. והכי נמי בהבערה דבית דין כיון שאינו מתכוין לצרף איך יתחייב משום מבעיר:

יג

והנראה לי בזה דהראב"ד סובר כתי' הראשון בש"ס פסחים (דף ע"ה.) דגחלת של מתכת לא נקרא אש. והא דבמחויבי שריפה באש עושין להם פתילה של אבר ונותנין לתוך פיהם. משום דכתיב באש ישרוף לרבות כל שריפות הבאין מאש יעוין שם. והנה ברש"י ביצה כ"ז: ד"ה חלה שנטמאת דהבערת קדשים ביום טוב אפי' מאכיל לבהמתו אסור דאחשבה רחמנא להבערתו דכתיב באש ישרף, והיינו כיון דמקיים במה שמאכיל לבהמתו כאילו שורפו באש. וכל שכן הכא דבשריפה זו דפתילה של אבר כתיב באש ישרף. וחשבי' רחמנא אש חייב. וכן יש לומר לרמב"ם דסבירא לי' כתי' ראשון פסחים שם דלא חשיב אש. ועל כן אין ללמוד חיוב בגחלת של מתכת ממה שהי' במשכן בשל עץ. כיון דעץ אש ומתכות לאו אש. על כן אינו חייב אלא בלצרף דהי' במשכן במתכות

גופי' כנ"ל. אבל בהבערה דבית דין דאחשבי' רחמנא לאש. חייב אף בלי צירוף כמו בשל עץ:

יד

ובהכי ניחא ליישב קושיית הרשב"א פרק קמא דיבמות דאיך סלקא אדעתא דדחי עשה דמיתת ב"ד ללא תעשה דשבת. הא בעידנא דעקר לאו. כשמתיך הפתילה. לא מקיים עשה עד שנותנו לתוך פיו והעלה בקושיא. ולפי מה שכתבתי לדעת הרמב"ם והראב"ד ניחא. דגם לאו דלא תבערו לא מיעקר עד שנותנו לתוך פיו וחשבה רחמנא אש. אבל מקמי הכי הא גחלת של מתכת לאו אש ופטור לראב"ד ואף לרמב"ם כיון שאינו מתכוין לצרף טו) ואין להקשות נהי דבשעה שמהתך הפתילה אין חייב משום מבעיר. מכל מקום חייב משום מבשל כמו שכתב הרמב"ם סוף פרק ט' דהמתיך את המתכת חייב משום מבשל. וכן הקשה שם ביבמות כדמשני הא מני ר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאתה. אימר דאמר ר' יוסי הבערה גרידתא הבערה דב"ד בישול פתילה הוא דאמר רב אשי מה לי בישול פתילה מה לי בישול סממנים לא קשיא דאפשר כר' שמעון סבירא לי' דלמד מהבערה דב"ד מקלקל בהבערה חייב. ואם כן מטעם בישול אי אפשר לחייבו דשוב הוי מקלקל בבישול דפטור. דכיון דעושה לצורך מיתה דחשיב מקלקל לר' שמעון פטור וכמבואר בתוספות שבת (דף ק"ו) יעוין שם:

טז

והא דהקשה הש"ס אימר דאמר ר' יוסי הבערה גרידתא הבערה דב"ד בישול פתילה. היינו דלר' יוסי אי אפשר שיסבור כר' שמעון דהבערה דב"ד מקלקל הוא וכמו שכתבו התוספות. דאם כן מנלן דללאו אימא דאתיא לאסור מקלקל בהבערה. אלא ודאי ס"ל דלאו מקלקל הוא מקשה על כן מקשה דאם כן חייב משום בישול ואתי שפיר:

יז

תוכן השיטות בקצרה. לראב"ד אין במתכת משום הבערה וכיבוי כלל. לרמב"ם אם נתכוין בכיבוי לצרף או נתכוין בהבערה כדי לצרפו אחר כך במים חייב ואם לאו פטור. ולרש"י ורא"ם לעולם יש במתכת משום הבערה ולא משום כיבוי. ובטעם החילוק שבין הבערה לכיבוי לרא"ם משום דכיבוי לא הי' במשכן במתכת. אבל הבערה הי' בצורפי זהב וכסף] ולרש"י משום דאין כיבוי אלא במקום שנעשה פחם:

יח

ונראה לי ראי' לסברא זו דאין כיבוי אלא שנעשה פחם. ממתניתין דשבת (דף ק"כ.) ר' שמעון בן ננס אומר פורסין עור של גדי על גבי שידה תיבה ומגדל שאחז בהן האור

מפני שהוא מחרך ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה ר' יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים מפני שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעים ומכבים את הדליקה. ומבואר דר' יוסי אוסר גרם כיבוי וכן הוא בגמרא שם. ומכל מקום להפסיק בכלים ריקנים שלא תעבור הדליקה מותר. ולכאורה מה נפקא מינה בזה. הלא כשלא תעבור הדליקה תכבה במקומה ואיכא גרם כיבוי ודומה למסתפק משמן שבנר שכתבו התוס' ביצה (דף כ"ב.) בדיבור המתחיל והמסתפק שאם אינו מכהה אורה בשעת מעשה אלא שאחר כך כבה. הוה לי' גרם כיבוי וכן מסתבר. דהא אמרינן בברכות בפרק אלו דברים דף נ"ג. דאם מדליק נר מנר חשיב שיש מנר הראשון בנר שני. ואם כן כשתעבור הדליקה הלאה. חשיב עדיין קיים אור הראשון. וכשפעל שלא תעבור ותשקע האש במקומה הרי מכבה יט) אך לפרש"י הנ"ל דאין כיבוי אלא כשנעשה פחמין. ואף כשתעבור הדליקה ניתק האש ממקום שהי' תחילה ונעשו פחמין. ולא פעל זאת מחיצה שעושה. שבלעדי מחיצה נעשה פחמין ועבר השני שעדיין לא התחיל בו הדליקה. הא לא נעשה פחמין אף לאחר שעשה מחיצה ואתי שפיר:

כ

וראי' לזה מדברי הרא"ש ביצה פרק ב' סימן י"ז דממעט שמן שבנר ואפי' ממעט שמן שבביצה שמונח על פי הנר חייב עיין שם, ובסימן י"ח קנבא שמסיר ממדורה עץ שעדיין א התחיל להדליק שרי. ומאי שנא משמן שבשפופרת שגם כן עדיין לא התחיל להדליק. על כורחך כמו שכתבתי משום דעץ שמסיר אינו נעשה יחם ושאר עצים בלאו הכי נעשין פחמין ואינו מקדים כיבויין במה שמסיר העץ:

כב

ובשיטה מקובצת ביצה (דף כ"ב.) בהא דקינסא שרי דמותר ליטול ממדורה עצים שלא אחז בהן האור עדיין וכתב בשיטה מקובצת דהוא הדין אם הי' הנר חתיכות קטנות של חלב דמותר ליטול אחת מהן. ולפי מה שכתבתי אין הנידון דומה לראי':

סימן רל

א

קיימא לן כרבנן דר' יוסי דגרם כיבוי מותר וכן פסקו כל פוסקי הלכות והרי"ף מכללם. והקשו עליו שלא הביאו לדרב דאמר טלית שאחז בהן האור מצד אחד. נותנין עליו מים בצד שני. ואם כבתה כבתה. ומוקי לה בגמרא כתנא קמא דשרי גרם כיבוי וכיון שהרי"ף פסק כתנא קמא דגרם כיבוי שרי. למה השמיט הא דרב. והרמב"ם באמת פסק להא דרב:

ב

ונראה דהנה צריך להבין מנא לי' לרב דמותר לתת מים להדיא. דתנא קמא לא שרי אלא בכלים דכשמתבקעים מחמת האש אף שהוא נתן הכלים לכאן. וכתבו התוס' ריש פרק הכונס דאין חילוק בין מקרב הדבר אצל האש בין מקרב האש אצל הדבר. ונמצא דחשיב כמו חציו מה שהכלים מתבקעין. מכל מקום מה שהמים נשפכין ומכבין הדליקה הויין כח כחו, דביקוע הכלים כחו. ומה שהמים נשפכים ומכבים הוי כח כחו. וכתבו התוס' סנהדרין (דף ע"ז.) דכח כחו פטור ממיתה והוא הדין לענין שבת. אבל לזמן המים להדיא כמו הכא שנותן המים בטלית מנא לן דשרי. וכבר דיברו מזה לחלק בין כלים מלאים מים בין מחיצות מים עיין בתוס' סוף פרק כירה:

ג

אמנם נראה דרב הי' לו הוכחה דאין ההיתר מחמת שהמים בכלי. דהנה בבא קמא (דף ס') בענין זורה ורוח מסייעתו. אף דלענין ניזקין כהאי גוונא ליבה וליבתו הרוח חשיב גרמא. לענין שבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכיון דניחא לי' ברוח המסייעתו ונתקיימה מחשבתו חייב עיין שם. ולכאורה קשה למה יהי' מותר גרם כיבוי. הא ניחא לי' בכיבוי. ואף דגרמא הוא יתחייב כמו זורה ורוח מסייעתו דחשיב גם כן גרמא וחייב משום דניחא לי':

ד

אך לא קשה מידי דהא ודאי יהי' רוצה שלא תגיע האש לכאן (ואף שבבירור תגיע האש לכאן לא מחייב משום פסיק רישי' דחשיב כמתכוין וחשיב מלאכת מחשבת כמו שכתבו התוספות (דף מ"א:) כיון שרצונו להיפוך לא מחייב משום פסיק רישי' כמו שפירש"י גבי חלזון (דף ע"ה.) בדיבור המתחיל טפי ניחא לי' עיין שם] אלא שרצונו שאם תגיע האש לכאן יתבקעו ל ויכבו ונחשוב מחשבתו זאת כאלו פעל בידים שכשתגיע לכאן יכבה. ואכתי הוה גורם כיון שעדיין לא הגיע האש לכאן. וזה אינו רוצה שתגיע האש לכאן. ולא נוכל לחשוב כאילו פעל זאת בידים שתגיע האש לכאן והבן. ומזה הוכיח רב דאפילו מחיצת מים מותר. כיון שעדיין לא הגיע האש לכאן הוי גורם. דכל ההיתר משום שעדיין לא הגיע האש. דמה שמחוסר אחר כך ביקוע הכלים ושפיכת המים לא תפטרנו דהא ניחא לי' וכל ההיתר משום שעדיין לא הגיע האש לכאן. דהנעת האש לא ניחא לי'. והיתר זה גם במחיצת מים:

ה

אך יש ליישב הקושיא מזורה ורוח מסייעתו באופן אחר. ונאמר דהא כיבוי דדליקה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולאו מלאכת מחשבת הוא לר' שמעון דפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה [כפרש"י דף צ"ג:] וכן הוא בתוספות (דף ע"ה.) והביאו כן מגמרא חגיגה (דף י':) ורבנן אסרי אפילו במידי דלאו מלאכת מחשבת ושוב מותר בגורם. דאי אפשר לאסור משום דניחא לי' ומלאכת מחשבת אסרה תורה. דאדרבה משום מלאכת מחשבת ראוי להיות מותר אפילו בידים דמלאכה שאינה צריכה לגופה לאו מלאכת מחשבת. וכל האיסור משום דרבנן אסרו לאו מחשבת ובמעשה לבד אסור. וכשהוא גורם אין כאן לא מעשה ולא מחשבה ומותר. ושוב יש לומר דמחיצת מים אסור. וכל ההיתר משום דמחוסר ביקוע כלים. ואף דניחא לי' לא נאסר משום מלאכת מחשבת כיון דמלאכה שאינה צריכה לגופה ולאו מלאכת מחשבת הוא:

ו

אך רב לשיטתו סבירא לי' דבר שאין מתכוין אסור וכתב הרב המגיד פרק א' מהלכות שבת דכל שכן דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם כן שפיר הוכיח רב דאפילו מחיצת מים מותר. אבל הרי"ף דכתב הר"ן בפרק המצניע שדעת הרי"ף לפסוק כר' שמעון. [ולי נראה שהרי"ף לא הכריע הלכתא]. ועל כל פנים לא פסק כר' יהודה. ואם כן אין ראי' להתיר מחיצה של מים. והרמב"ם שפסק כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה. על כן פסק להא דרב. וזה נכון וברור כפתור ופרח:

ז

והרמב"ן כתב ליישב דברי הרי"ף דסמך אסוגיא דסוף פרק כירה דמשני הש"ס אהא דאין נותנין לתוכו מים מפני שהוא מכבה. דאפי' לרבנן דגרם כיבוי מותר. הכא אסור מפני שמקרב את כיבויו ופירשו דוקא בכלים מלאים מים מותר מפני שהמים בכלי ומחוסר ביקוע. וכתב עלה הרשב"א ואינו מחוור דאם כן הוה לי' להש"ס לאקשויי אדרב אימר דאמר ר"ש בן ננס גרם כיבוי מקרב את כיבויו מי שמעת לי' והא תנן לא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. וכי תימא ר' יוסי הוא. אימר דאמר ר' יוסי בשבת. בערב שבת מי אמר כו' כדשקיל וטרי סוף פרק כירה:

ח

ולפי מה שכתבתי מיושב קו' הרשב"א על הרמב"ן גם כן. דלא מצי הש"ס לאקשויי מקרב את כיבויו מי שמעת לי'. דלרב דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. הא מוכח דאפילו מזמין מים להדיא מותר וכנ"ל. ומתניתין דסוף פרק כירה לא קשיא לרב. דהתם

אפילו גורם חייב משום מלאכת מחשבת שמתכוין שיכבה. ואי משום שאינו רוצה שיפלו הניצוצות. יש לומר בשעה שנותן המים כבר יש ניצוצות בנר ופסיק רישי' הוא שיפלו. וכל ההיתר בדליקה משום שהי' רוצה שלא יגיע האש לכאן כנ"ל. אבל בניצוצות דלא איכפת לי' אם יפלו או לא. שוב חייב משום דפסיק רישי' חשיב כמתכוין. וחייב אף בגורם משום מלאכת מחשבת. [כמו שיבואר לפנינו מהא דפותח אדם כנגד המדורה]: ו ט) והש"ס דפריך סוף פרק כירה. הוא למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ולאו מלאכת מחשבת הוא כנ"ל. ולר' שמעון שפיר משני הש"ס מפני שמקרב את כיבויו. דלדידי' שפיר יש לומר דהפטור משום שהמים בכלי ואף דניחא לי' שיתבקע. אינו חייב משום מלאכת מחשבת כיון דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא. אבל לרב דסבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב לא קשה מידי ממתני' דסוף פרק כירה:

ו

ובזה יתיישב עוד קו' התוספות ביצה (דף כ"ב.) בהא דמסתפק משמן שבנר חייב משום מכבה. דהא אינו כבה בשעה שמסתפק. שאינו לוקח כל השמן אלא שעל ידי שמסתפק כבה מהר והא הוה לי' גרם כיבוי. ולפי מה שכתבתי ניחא דעל כורחין הא דחייב אף דאין צריך לכיבוי רק לשמן משום דאתי כר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב וכן כתב באור זרוע. ואם כן חייב משום מלאכת מחשבת כיון דפסיק רישי' שיכבה מהר וחשיב כמתכוין כנ"ל יא) אלא דאכתי קשה ממתניתין דלא יקוב שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתנה על פי הנר גזירה שמא יסתפק ולא משמע דאתא כר' יהודה דוקא. אך לא קשה מידי דהך דלוקח שמן מנר דומה למזמין מים להדיא דחייב למאן דפסק כר' שמעון משום דמקרב כיבוי כמתני' דסוף פרק כירה. דהא דפורסין עור גדי על גבי תיבה אף שאין צריך לביקוע הכלים. היינו משום דהתם אפילו גרם כיבוי לא הוה. דחלק תיבה שאינה נדלקת אינה נעשה פחמין ואותו חלק שהבעירה אף בלי עור גדי לא היתה דולקת יותר ממה שהיא דולקת עכשיו וכמו שכתבנו לעיל סימן רכ"ט אות י"ט אבל בנר דעל ידי נטילת השמן כבה מהר ונעשה פחמין. וכיון שאין צריך לביקוע הכלים הוה כמזמין מים להדיא דאסור למאן דפסק כר' שמעון משום דהוה כמזמין מים. ולמאן דפסק כר' יהודה דלדידי' אף מזמין מים מותר בדליקה הכא אסור משום מלאכת מחשבת כנ"ל:

סימן רלא

א

בהא דקיימא לן גרם כיבוי שרי דעת רבינו יואל במרדכי דוקא במקום פסידא. ולשיטתו כתב באור זרוע דנתינת מים תחת הנר לקבל ניצוצות סוף פרק כירה, חשיב נמי פסידא אם לא יכבו הניצוצות ולא משמע כן בתוס' שם שכתבו דבנתינת מים לא שייך אדם בהול על ממונו. שהרי יש כלי תותי', הנה דליכא פסידא אם לא יתן המים:

ב

ולדעת רבינו יואל דלא שרי אלא במקום פסידא יש לעיין שהרי בגמרא (דף ק"כ:) מפרש טעמא דר' יוסי דאוסר גרם כיבוי משום דאדם בהול על ממונו. ואי שרית לי' אתי לכבויי. והנה טעמא דאי לא שרית לי' אתי לכבויי מכריע טעמא דפסידא. שהרי אסרו הצלה בשבת יותר ממזון ג' סעודות אף דליכא איסור כלל. רק משום דאדם בהול על ממונו ואי שרית לי' אתי לכבויי ולא נתיר משום פסידא. ואי אמרת דגרם כיבוי בעצמותו אסור. אם כן איך נתיר משום פסידא. הלא לעומת זה איכא טעמא לאיסור דאדם בהול דעדיף מהיתר פסידא:

ג

אך נראה דרבינו יואל סבירא לי' כדעת התוס' וספר התרומה דכל הצלה שאסרו בדליקה היינו לחצר שאינה מעורבת עיין שם. והיינו דאז הצלה אסורה בעצם רק משום פסידא הי' חכמים מתירין. ומטעם דאדם בהול לא הקילו חכמים ונשאר האיסור דהוצאה לחצר שאינה מעורבת. והכי נמי סבירא לי' לר' יוסי דמשום דאדם בהול לא התירו משום פסידא ונשאר איסור גרם כיבוי. ורבנן סבירא להו דאיסור גרם כיבוי לא חמיר כחצר שאינה מעורבת והתירו משום פסידא אף דאיכא טעמא דאדם בהול:

ד

ויש סיוע לפירוש זה. דאם לא כן למה אסור לר' יוסי בכלים מלאים מים דוקא משום גרם כיבוי. הלא טעם דאדם בהול שייך אפילו בכלים ריקנים. אף דליכא איסור כיבוי. כמו בכל הצלה דאסרו משום דאדם בהול. אף דלא שייך איסור כיבוי כלל. אלא ודאי גם בכל הצלה לא הוסיפו איסור חדש. רק שבשביל זה לא התירו איסור חצר שאינה מעורבת משום פסידא. והכא נמי בשביל זה לא התירו איסור גרם כיבוי אבל בכלים ריקנים דליכא איסור גרם כיבוי בעצמותו לא אסרו משום אדם בהול. ומזה מוכח דגרם כיבוי בעצם אסור רק משום פסידא התירו:

ה

ולשיטת רבינו יואל הא דמדמי הגמרא לגרם מחיקת השם. היינו משום מצוות טבילה שרי כמו משום פסידא. דהתם נמי איכא הפסד. שאסור בתרומה וקדשים וליכנס למקדש. ותדע דהא תנן הרי זה לא ירחץ. הרי דבלא מצוות טבילה ודאי אסור גרם מחיקה, ולדעת המתירין גרם כיבוי בלי פסידא צריך לומר הא דלא ירחץ משום דבשם הקודש מצוה לשומרו שלא ימחק. כמו שהתירו להציל כתבי הקודש בשבת מפני הדליקה:

ו

ולמסקנא ניחא בפשיטות משום דאסור לעמוד בפני השם ערום. וביומא (דף ח'.) מייתי פלוגתא דרבנן ור' יוסי במי שהי' שם כתוב על בשרו וקאמר הש"ס שם וקיימא לן דבטבילה בזמנה מצוה קמיפלגי. והוא כמסקנא דשמעתין דגרם מחיקה לכולי עלמא מותר. ופירש"י שם לא ירחץ משום לא תעשון כן לד' אלקיכם. ובתוספות ישנים השיגו עליו דגרם מחיקה הא מותר. ונראה דרש"י כשיטת רבינו יואל דלא שרי גרם כיבוי אלא במקום פסידא. והוא הדין גרם מחיקה לא שרי אלא במקום מצוה:

ז

מיהו עיקר שמעתין דקרי ליורד וטובל גורם צריך עיון טובא דהוא מעשה ממש שמכניס השם לתוך המים במקום שימחק. ואי אינו מתכוין ולאו פסיק רישי' הוא. היינו דבר שאין מתכוין פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון בגרירה. ושם לא נזכר שם גרם. ח) וכן בבכורות (דף ל"ג:) בבכור שאחזו דם דשרי ר' שמעון להקיז ובלבד שלא יתכוין לעשות בו מום. ואף דבבכור אפילו גורם אסור מדאורייתא מקרא דלא יהי' בו לא יהוה בו. אלמא היתר דבר שאין מתכוין לאו משום גרם הוא:

ט

ובני ר' שמואל נ"י אמר על פי פרש"י ביומא (דף ח'.) כורך עליו גמי להגין עליו מחוזק שטף המים. ואם כן אינו נמחק תיכף בכניסתו למים רק מחמת זרם המים הבא עליו אחר כך. והוה לי' גורם. ויפה אמר:

י

שוב ראיתי לרשב"א וזה לשונו תמיהא לי דהא כיון שמכניס ידו במים הוא כמקרב את כיבויו. ויש לומר דלא קרינן מקרב את כיבויו. אלא בכגון נותן מים בכלי שתחת הנר. ואי נמי בנותן בצד הטלית שאחז בו האור. משום דאי יפלו שם ניצוצות. או תגיע שם דליקה ודאי מכבה. אבל כאן אפשר שלא ימחק שאילו ודאי נמחק הוא כמשפשף. שהרי

נותן ידו במים עד כאן לשונו. ומבואר ממה שכתב בתירוץ אי נמי בנותן בצד הטלית כו' שקושייתו הי' לשיטת הרי"ף שלא הביא הא דרב:

יא

ותירוצו אינו מובן לי דאם כן דאפשר שלא ימחק ולאו פסיק רישי' הוא. הוה לי' דבר שאין מתכוין. ומה מקשה הש"ס אדר' יוסי. אימא דר' יוסי כר' שמעון סבירא לי'. וכל שכן דקשה לשיטת הרב המגיד פרק א' מהלכות שבת דמאן דאסר בדבר שאין מתכוין כל שכן דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ואם כן ר' יוסי דפטר במלאכה שאינה צריכה לגופה במתני' דכחס על הנר לר' יוחנן שם. כל שכן דמתיר בדבר שאין מתכוין. ועוד לפי מה שכתבתי לקמן בסוף סימן זה. על כורחך קושיית הש"ס משום דר' יוסי מתיר מלאכה שאינה צריכה לגופה:

יב

ואפשר דמשום הטורח שיש עליו לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת] כל זמן שהשם כתוב על בשרו. אפשר שמתכוין. וכהא (דבדף קל"ג:) באומר לקוץ בהרתו דבנו הוא מתכוין. וחשיב לי' שם אי אפשר לקיים שניהם דניחא לי' ואי אפשר שלא יתכוין. הכי נמי בזה. ואף על פי כן שרי ר' יוסי:

יג

ובלאו הכי צריך לומר כן לפי מה שכתב הרמב"ם בדיין שטעה בשיקול הדעת דפטור דאף שגרם להזיק לא נתכוין להזיק. ומבואר דגרמי בלא כוונה אינו כלום. ואם כן הכי נמי דיש לומר כן לר' יוסי דבמתני' דנתכוין לכבות אוסר מה שאין כן במחיקה. אך לפי מה שכתבתי דחיישינן שיתכוין ואף על פי כן שרי פריך שפיר [דאין לחלק שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ואף גורם חייב כדאיתא בפרק הכונס דהא כיבוי מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא ולאו מלאכת מחשבת הוא למאן דפטר מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכהאי גוונא כתבתי לעיל בישוב שיטת הרי"ף עיין שם. ור' יוסי הא סובר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור בשמעתא דכחס על הנר]:

יד

אך הריטב"א יומא (דף ח'.) כתב להדיא דהוא דבר שאין מתכוין ולאו פסיק רישי' ואם כן קשה מאי מקשה הש"ס מדר' יוסי. ודוחק לומר דריטב"א לא אמר שם אלא שאי אפשר דטעמא שלא ירחץ משום המחיקה דהוה דבר שאין מתכוין ואם הי' מותר לרחוץ למה יתכוין למחוק. דזה אינו דאכתי יש עליו חומר לא יסמוך ולא יעמוד כו':

סימן רלב

עוד בדין גרם כיבוי:

א

במסכת ביצה (דף כ"ב.) הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. ובתוספות שם וזה לשונם והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. אין רוצה לומר מפני שממהר כיבוי דלא הוה אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי ביום טוב שרי. ובשבת נמי אינו חייב. אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שמסתפק ממנו מכבה קצת ומכהה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי. כי איכא שמן מועט בנר. ולכך נראה ככיבוי. ומכאן יש להתיר קנדילא של שעוה גדולה לחתוך למטה ממנו כיון דבשעה שחותך אותה אינו מכחיש מאור שלה כלל אף על פי שהוא גורם לגרם כיבוי שרי עד כאן לשונם. (נראה דסבירא להו כדעת רבינו יואל דלא שרי גרם כיבוי בשבת אלא במקום פסידא):

ב

והרא"ש כתב עלה ומיהו ההוא דשפופרת על פי הנר דאסור. דילמא אתי לאסתפוקי מינה. היינו על כורחין מפני שממהר כיבויו שאינו מכחיש מאור הנר כלל. שהרי הנר לעולם מלא שמן. כי מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר. אף אם יסתפק מעט מן השמן שבתוך השפופרת אינו מכחיש מאור הנר. הלכך נראה לי טעמא דמסתפק מן השמן מפני שממהר כיבוי ואף רבנן מודין בהאי גרם כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק. אלא עשה דבר חוצה לו. הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שניהם גורמין. והממעט מאחד מהם וממהר את הכיבוי חייב. ועוד הרחיב קצת הדיבור עיין שם:

ג

ובהגה"ה כתב אבל אם חתיכה קטנה בנר דולק ונוטל אחת מן חתיכות מן הנר הרחוקות מן הפתילה. אין נראה שיהא חייב עד כאן. והגה"ה זו חולקת על הרא"ש. שהרי הרא"ש כתב בהא דשפופרת חייב מפני שממהר כיבוי אף שהוא בפני עצמו. וכן בסוף דברי הגה"ה שכתב דלחתוך נר שעוה אסור ולא חייב. הרי דאף שאחת הוא פטור וסיים מאור זרוע ובאור זרוע מפורש להדיא דמסתפק חייב משום מכבה. לא משום שממהר כיבוי. אלא מפני שמכהה אורו כדברי התוספות. והגה"ה זו חולקת על הרא"ש לגמרי:

ד

ובעיקר דברי הרא"ש שפירש בהא דמסתפק מן הנר מפני שממהר כיבוי. קשה לי דהא ודאי אינו חייב אלא בשעה שכבה הנר דחשיב שהוא כבה אותו. והרי אין צריך לכיבוי הנר אלא שצריך לשמן להסתפק ממנו. ואתיא כר' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, [וכן כתב באור זרוע חלק ב' ז'] והא בשעה שכבה הנר כבר אכל השמן. ובשעה שנעשית המלאכה אין עוד שום תיקון. ודומה להא דריש המצניע בזורק כגרוגרת לרשות הרבים וקודם הנחה לאקה דפטור וכל שיעורי שבת משום דבפחות מכאן לא הוי תיקון מעליא. שהרי מוציא כזית מן המת וכעדשה מן השרץ חייב הואיל והבית מתוקן בכך. ועל כורחין טעם השיעור משום התיקון. והרי דאף שבשעה שזרק הי' תיקון כיון שלבסוף לא הוי תיקון פטור. הכא נמי בסוף בשעה שכבה הנר כבר נאכל השמן ואזל התיקון ה) ואין לומר דשאני הכא שהוא אכל השמן ונהנה ממנו תחילה חשיב כאילו השמן בעין. שהרי (בדף פ'.) הוציא דיו כשיעור אות אחת וכתבה וחזר והוציא כדי לכתוב אות אחרת פטור. דבעידנא דהוציא השני חסר לשיעורא דראשון. הרי דאף דעשה צרכי הדיו שהוציא תחלה לא מצטרף לחייב אחר כך. הכא נמי כיון שעכשיו אין השמן קיים אף שאכלו יפטור:. ו) מיהו הכי נמי יש לעיין בהא דאסר הרא"מ בספר יראים למצוץ בפיו משקה מענבים וכן שורה פת בפיו ומוצץ היין ואמר שחושש לו מחטאת. והרי אינו מוצץ בפיו כדי מזיגת הכוס בבת אחת. ועוד דהכא שאינו עומד וראוי למזיגה שנמאס בפיו שיעורו ברביעית כשאר משקין. והרי לא מצץ רביעית בפיו בפעם אחת דמלא לוגמא רוב רביעית וגם הפת אז בפיו ואי אפשר שימצוץ רביעית יין בפעם אחת. ועד שמוצץ זה בלע זה ואיך יצטרפו. ועל כורחין דיין שבמעיו מצטרף דאיכא הנאת מעיו והכא נמי חשיב תיקון משום השמן שבמעיו. ולפי זה אם לא כבה הנר עד שנתעכל השמן פטיר והוא דין מחודש:

ז

ואין לדחות לפי דברי הנמוקי יוסף באשו משום חציו דחשיב מתחילה נעשה הכל וחשיב מלאכת הכיבוי בשעה שהסתפק ממנו ואז הי' השמן קיים. [ולא דמי להוציא כגרוגרת וצמקה שלא נעשה התיקון] דהא תנן סוף הזורק דאינו חייב עד שיהא גם סופו שגגה אף בזורק. הרי דלא חשיב המלאכה בתחלה:

סימן רלג

א

שבת (דף ל"א:) כחס על הנר כחס על השמן כחס על הפתילה חייב ר' יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם. ובגמרא ר' יוסי כמאן סבירא לי' אי כר' יהודה אפילו כחס על הפתילה נמי ליפטר. אי כר' שמעון אפי' בחגך נמי ליחייב. אמר עולא לעולם כר' יהודה סבירא לי'. וקסבר ר' יוסי סותר על מנת לבנות במקומו הוי סותר לבנות שלא במקומו לא הוי סותר. אמר לי' רבה מכדי כל מלאכות מהיכי ילפינן להו ממשכן ובמשכן סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוי. אמר לי' כיון דכתיב על פי ד' יחנו ועל פי ד' יסעו כסותר על מנת לבנות במקומו דמי. ועיין פרש"י באריכות גדול:

ב

וקשה לי מנא לי' לעולא דר' יוסי בעי על מנת לבנות במקומו. אימא דסותר שדעתו לבנות אותם עצים במקום אחר הוי סותר. אבל בשמעתין שהכיבוי אינו רק באור ובפתילה אבל לא בשמן כלל שעדיין לא דלק והוא רק גורם שלא ידלק. אבל לא כיבוי [ועוד דלא עדיף מגחלת של מתכת דאפי' למאן דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה אינו חייב על כיבויו לפי שאינו נעשה פחם. והכא נמי השמן אינו נעשה פחם] וכן הוא בתוספות ביצה (דף כ"ב.) דקרי למסתפק מן השמן גרם כיבוי. ואי הכיבוי בשמן דחשבינן לי' דולק מעתה. אם כן הוה לי' כיבוי בידים. וכיון שהכיבוי בפתילה והבנין בשמן פטור. אבל סותר על מנת לבנות באותם עצים במקום אחר. הרי הבנין באותם עצים שסתר:

ג

ואי הוה אמרינן דשייך כיבוי בשמן דחשבינן לשמן דולק מעתה הי' ניחא מה שהקשינו על הרא"ש ביצה שם. דבשעה שכבה הנר. שוב אין השמן בעולם ואין כאן תיקון. אך אם נאמר דחשיב דולק מעתה. הרי תיכף כשלוקחו מנר הוא מכבה השמן אך אי אפשר לומר כן כנ"ל:

ד

ועוד קשה לי לפרש"י וכן הוא דעת הרמב"ם והיראים דהא דבעינן על מנת לבנות הוא משום דאם לא כן הוה לי' מקלקל. אם כן אם דעתו לבנות באותם עצים במקום אחר. שוב מתקן באותם עצים. בשלמא בכיבוי ניתא. דבמה שעושה המלאכה היינו באור ופתילה הוא מקלקל. ודומה לחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה דפטור משום דמקלקל אצל

הגומא שהוא במלאכה אף דמתקן באפרה. הכא נמי כיון דמקלקל באור ופתילה שבהם המלאכה נעשית אף דמתקן אצל השמן פטור. אבל בסותר. הוא מתקן באותם עצים:

ה

ונתקשיתי בזה כמה שנים עד שמצאתי את שאהבה נפשי בפירוש ר"ח הנדפס מחדש וזה לשונו לא מיחייב אלא היכי דקמתעבדא מלאכה וסותר על מנת לבנות במקומו כגון פתילה שכבה על מנת להדליק במקום שכבה בראש הפתילה הוי סותר ונגמרה מלאכה לפיכך חייב. אבל מכבה פתילה ליטול השמן או נר. נמצא סותר בפתילה ובונה בנר או בשמן וכהאי גוונא לא הוי סותר ואין שם מלאכה כלל ולכך פטור עד כאן לשונו:

ו

והנראה מפירושו שבאמת לא אמר עולא הדין אלא במכבה שאינו בונה כלל מה שסתר כמבואר בדבריו שהעתקנו. אבל בסותר נהי דפטור על סתירת שם בנין מהקרקע חייב על סתירת בנין העצים. שהרי בונה בעצים. והא דקאמר הש"ס וסותר על מנת לבנות במקומו כו'. הכל קאי על הכיבוי כמבואר בפי' ר"ח הנ"ל:

ז

והא דמקשה רבה מכדי כל מלאכות מהיכא ילפינן להו ממשכן ובמשכן סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוה. היינו שהרי הי' סתירה גם בקרקע המשכן ששוב לא הי' קרקע המשכן. ובקרקע סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוה. וכיון שהי' במשכן גם סותר על מנת לבנות שלא במקומו. הרי כל מה שהי' במשכן הוא מלאכה:

ח

ואין להקשות מנא לן שהי' מלאכה משום קרקע המשכן. אימא שהי' מלאכה משום הקרשים. דלא קשיא. לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם [שהעתקנו במלאכה זו סימן רכ"ט אות י"א] בעושה עין הצבע חייב משום צובע. ואף על פי כן ילפינן מבישול סמנים שבמשכן מלאכת בישול. אף שבלאו הכי הי' מלאכה משום צובע. הכא נמי אף שבלאו הכי הי' מלאכה משום קרשים. ילפינן מיני' סותר על מנת לבנות שלא במקומו. אך אפילו להראב"ד החולק שם. היינו דבישול סמנים אלו עצמם מלאכה משום צובע. מנא לי' לחייב עוד משום בישול. אבל הכא סתירת קרקע המשכן הא אינו מלאכה רק אם סותר על מנת לבנות שלא במקומו גם כן הוה סותר ודו"ק:

ט

עוד למדנו מפירוש ר"ח הנ"ל שמפרש גם כן דהא דבעי על מנת לבנות. היינו משום דאם לא כן הוה לי' מקלקל. שהרי כתב ובונה בנר. ופשיטא שאין שם הבערה בנר שאין הנר בוער אלא דהוי תיקון בנר. מכלל שאם הי' רק תיקון בפתילה הי' חייב:

סימן רלד

י

בגמרא ר' יוחנן אמר הכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן. דעת רש"י ותוס' שם דלא נקרא כיבוי צריך לגופה אפילו אם צריך לנר הנכבה וצריך אל ראש הפתילה שהי' דולק אלא אם כן קודם הדלקה לא היתה הפתילה מהובהבת:

יא

ודעת התוספות רי"ד (דף קכ"א:) דאם צריך לראש הפתילה שהי' דולק לעולם נקרא צריכה לגופה. והא דמוקי לה בפתילה שצריכה להבהבה דאם לא כן אף שצריך וחס על הפתילה. מכל מקום כיון שלא כל הפתילה היתה דולקתו אלא ראש הפתילה ואף שחס על הפתילה. מכל מקום ראש הפתילה דבר מועט. ומסתמא אינה חשובה בעיניו. ואינו חס עלי' וחשוב אינה צריכה לגופה. שחס רק על שאר הפתילה שלא נעשה בה מלאכת כיבוי כלל. ולא דמי לשוחט אף שאין צריך אל בית השחיטה. דהתם החיות הי' מתפשט אל כל הבהמה. אבל האור אינו נאחז רק בראש הפתילה על כן מוקי לה בפתילה שצריך להבהבה. פירוש שצריך לפתילה מהובהבת. ושאר פתילה הא אינו מהובהב רק הראש לבד. ואם כן חס על ראש הפתילה וחייב והוא פירוש מתוק וטוב:

יב

ונראה דמחלוקת רש"י ותוס' עם התוס' רי"ד תלוי בטעם דאין כיבוי בגחלת של מתכת. דלפרש"י דאין כיבוי אלא בעושה פחמין ופתילה שאין צריך להבהבה הא אין צריך לעשיית פחמין. אך לפי' הרא"ם וכן לשיטות הרמב"ם והראב"ד שנתבאר שיטתם סימן רכ"ט כיון שצריך ראש הפתילה ודאי חשיב צריכה לגופה אלא אם כן כשיטות התוס' רי"ד משום שאין צריך לראש הפתילה:

סימן רלה

א

בסוף פרק כירה נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. ובגמרא דאפילו לתנא קמא דר' יוסי דמתיר גרם כיבוי. הכא אסור מפני שמקרב את כיבויו ופי' ר"ח דוקא בכלים מלאים מים מותר אבל הכא הוי כמחיצת מים דאסור לכולי עלמא. והרב פורת פי' שמא יתן המים בשעת נפילת הניצוצות:

ב

ומשמע לכולהו פירושי דבשבת כהאי גוונא אסור מן התורה. [אף דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. מכל מקום החמירו חכמים בזה כמו בדאורייתא וגוזרין בו גזירות כמו בכיבוי דליקה שהחמירו בה מאוד וכמבואר בתוס'] ועל כן גוזרין בערב שבת. אבל לר' יוסי אף דאסר גרם כיבוי אינו בדין שנגזר בערב שבת:

ג

והר"ן הקשה איך נוהגין לתת מים בכלי ועליו שמן ומדליקין. הלא כשיגיע האור אל המים המים מכבין אותו. והאור זרוע כתב שזה טעות דאין איסור אלא ליתן המים אחר שהדליק הנר. אבל הכא שאחר הדלקה אינו עושה כלום אינה מכבה כלל יעוין שם:

ד

ולכאורה הסברא דודאי בנתינת מים קודם הדלקה לא חשיב מכבה כלל דאין כאן אש ובהדלקה ודאי לא חשיב מכבה. דבלא הדלקה לא הי' כאן אש כלל. והדלקה הוא מבעיר ולא מכבה:

ה

ולפי עניות דעתי יש לומר שאם הי' עושה בשבת כהאי גוונא הי' חייב משום מכבה גם כן כמו מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע דחייב שתים משום הוצאה ומשום הכנסה. ואף דבלאו זריקתו לא הי' ברשות הרבים. מכל מקום חשיב עקירה מרשות הרבים מכחו. הכא נמי אף דבלא מעשיו לא הי' דולק כלל כיון שפעל בהדלקתו שידלק ויכבה במים חשיב הדלקה וכיבוי ביחד. וכשאינו נותן מים אף שכשיכלה השמן יכבה לא חשיב כיבוי מכחו כלל אלא כמבעיר לזמן. ועל אחר זמן לא הודלקה מתחילה שלא הי' בה שמן על אחר כך. מה שאין כן בשכבה אחר כך במים. ואפשר שגם האור זרוע מודה בזה אלא דמכל מקום לא שייך לגזור אטו שבת. אלא שמלשונו לא משמע כן:

סימן רלו

א

שבת (דף ק"כ:) תניא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו. ואם כבתה כבתה. לייט עלה רב. אילימא משום דרב סבר כר' יהודה אטו מאן דסבר כר' שמעון מילט לייט לי'. א"ל בהא אפילו ר' שמעון מודה דפסיק רישי' ולא ימות הוא:

ב

ובתוס' דיבור המתחיל פותח ונועל כדרכו וז"ל אף על פי שעל ידי כן מתנדנד הנר ומתרחק הנר מן השלהבת או מתקרב והוי מכבה או מבעיר עד כאן לשונם. משמע מלשונם דאינו ודאי שיכבה ויבעיר אלא דאפשר שיבעיר לבד ואפשר שיכבה לבד וחשיב פסיק רישי' משום דאחד בודאי יהי' או יתקרב ויבעיר או יתרחק ויכבה:

ג

וקשה לי דבכריתות (דף כ'.) נתכוין להדליק זה והדליק זה פטור דלא הוי מלאכת מחשבת. וכל שכן נתכוין להדליק וכיבה. והכא כיון דלכל חד לא הוי פסיק רישי' ולאו מלאכת מחשבת. רק שתצרף שניהם יחד להחשב פסיק רישי'. מכל מקום אם נכבה לא יחשב מלאכת מחשבת. דמחשבת הבערה לא מהני לגבי כיבוי להחשב מלאכת מחשבת והכיבוי בעצמה לא חישב עלי' ולאו פסיק רישי' הוא. וכן להיפוך. אם הובערה לא מהני מחשבת כיבוי לגבי הבערה להחשב מלאכת מחשבת. והבערה בעצמה הא לא חושב עלי' ולאו פסיק רישי' הוא:

ד

ועוד דבכריתות (דף כ'.) ושם בגמרא דנתכוין לשם זה ונעשה שם זה פטור משום מתעסק לבד הטעם דמלאכת מחשבת עיין שם היטב בגמרא ומשום דכתיב אשר חטא בה פרט למתעסק ואם נתכוין לשם אחר חשיב לגבי שם זה מתעסק. והכא נמי הבערה וכיבוי שני שמות מלאכות הן:

ה

אשר על כן נראה דגם לרב אינו חייב אלא שאסור מדרבנן. אף דלאו מחשבת וגם מתעסק. ודבר שאין מתכוין לא חשיב לגבי איסור כיון דמכל מקום נתכוין לאיסור. וכמו בששים מיני איסורים שנתערבו דפטור עליהם דכל שם בפני עצמו בטל. מכל מקום אסור דממה נפשך איסור הוא. הכי נמי בזה. ולפי זה יש להוכיח מכאן דגם בדרבנן אסור פסיק רישי':

ו
שם אמר ר' יהודה פותח אדם דלת כנגד המדורה. לייט עלה אביי. במאי עסקינן אי ברוח מצוי' מאי טעמא דמאן דאסר. פרש"י אין דרך להבעיר ברוח מצוי' ולאו פסיק רישי' הוא. וקשה לי דילמא מאן דאסר כר' יהודה סבירא לי'. ואף דלפי זה לא הוה לי' למילט כדלעיל. מכל מקום לישנא דמאי טעמא דמאן דאסר קשה:

ז
ונראה דהנה בבא קמא (דף ס'.) בטעם דזורה ורוח מסייעתו דחייב אף דבעלמא גרמא הוא בשבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. והכא נמי פתיחת הדלת לבד אינו מבעיר בלא רוח המסייעתו אז. ואף דהוא גורם לרוח שיבא. זורה נמי מגביה ברחת כנגד הרוח. ומה לי מקרב התבואה אל הרוח. מה לי מקרב הרוח אל הנר, ועל כן דלולי משום שהרוח ינשב באותו שעה לא יזרה הי' פטור לולי הטעם דמלאכת מחשבת. אלא דהכא נמי פסיק רישי' חשיב מלאכת מחשבת כמו שכתבו התוספות (דף מ"א:). אבל ברוח מצוי' דלאו פסיק רישי' שוב מותר משום גרמא:

ח
ומכאן נראה להוכיח דפסיק רישי' חשיב מלאכת מחשבת לחייב הגורם דלא כאבן העוזר גבי העמדת העלוקות:

סימן רלז

א
משנה לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת. פרש"י דחיישינן שמא יסתפק ממנו ובירושלמי יש טעם חדש משום שלא הותחל בכל טפה וטפה. והקשה בשירי קרבן דאם כן אם חיברה היוצר מתחילה למה מותר:

ב
ולא קשה מידי דבירושלמי פסחים פ"ג הלכה ב' ר' ירמי' בשם ר' זעירא שני חצאי זיתים בתוך הבית אין הבית מצרף. בתוך הכלי הכלי מצרף. והכא נמי אם הכלי אחד חשיב כל השמן אחד. והא דאמר בפרק א' הלכה ה' דאסור ליתן חטין ברחים של מים משום שלא התחיל בכל חטה וחטה ולא אמרינן דרחים מצרפן לא קשה מידי דרחים מחובר והוי כבית דאינו מצרף. והכלי שקורין קאש שנותנין החטין לתוכו אין ראוי לטלטל עמו החטין ואינו מצרף. ואף שהחטין נוגעין זה בזה צירוף כלי עדיף מנגיעה:

ג

ותדע שהרי בקרבן עדה פסחים שם כתב דמה שהכלי מצרף נלמד מצירוף כלי שרת דהכתוב עשאן לכל מה שבכף אחת. וצירוף דהתם עדיף מנגיעה. דאם נטמא מקצת שבתוך הכלי נטמא כולה. ואלו נגיעה לא נטמא כולה רק מה שנוגע בטומאה. כדאמרינן חולין כ"ד: התורה העידה על כלי חרס אפילו מלא חרדל. ועל כן צירוף כלי בעלמא אף דלענין טומאה לא מהני רק בכלי שרת. מכל מקום למה שמועיל עדיף מנגיעה כנ"ל:

סימן רלח

א

כתב הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן תצ"ה בקונטרס אחרון וזה לשונו הנה אף על פי שהמבעיר אינו חייב אלא אם כן צריך לאפר. אף על פי כן עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים, אלא משום ריבוי האש. כדמשמע ברמב"ם גבי חימום ברזל באור עיין שם במגיד משנה. שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו'. וכן משמע בגמרא כריתות דמדליק הנר אף על פי שאין צריך לאפר חייב. וכן משמע בתוספות סוף פרק האורג דיבור המתחיל בחובל עיין שם שהקשו צריך לאפרה היכי חשיב צריך לגופה וזה פשוט ואין צריך לפנים עד כאן לשונו:

ב

ומילתא דפשיטא למרן זצללה"ה מיבעיא לי טובא כי מה שהביא ראי' ממדליק הנר שאין צריך לאפר. לא ידענא מה הוא כי צריך לכליון השמן כדי שיעשה אור:

ג

ומה שהביא ראי' מקושיית התוס' בצריך לאפרה הא לא חשיב צריך לגופה. אף אם הבערה כליון העצים. היינו כליון כח העצים הנכנס באש. והאפר הוא הפסולת הנשאר שלא נכנס באש ואין צריך לגופה כי גופה של מלאכה הוא כת עצים הנכנס באש והוא אין צריך אלא לשיריים ולא חשיב צריך לגופה אלא אם כן צריך לאש. דהשתא חשיב צריך לשריפת העצים שמהם נעשה אש:

ד

אך מה שהביא מגחלת של מתכת שאין המתכת נשרף והוא קיים כמקדם רק משום שנעשה אש לבד חייב. זה ראי' גדולה. ויבואר אחר כך ישוב לזה:

ה

ויש להביא ראי' דעיקר הבערה כילוי הדבר מירושלמי הנ"ל דמפרש טעם דלא יקוב כו' ויתננה על פי הנר. משום שלא הותחל בכל טפה וטפה. ואם המלאכה רק באש. הרי הותחל המלאכה באותו האש. אלא ודאי עיקר המלאכה בשמן המתכלה:

ו

וכן נראה לי שהמלאכה בשמן המתבער מהא דפסחים (דף ה'.) ר' עקיבא אומר תשביתו מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב. הרי הוא אומר לא תעשה כל מלאכה. ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה. והרי בחמץ אין המצוה במה שנעשה גחלת ואש. אלא במה שהחמץ נשרף ומבוער לא במה שנעשה אש. ולשון המכילתא איזהו השבתה שהוא בבל יראה ובל ימצא הוי אומר זה שריפה. ואי אמרת דהמלאכה הוא רק מה שנעשה אש. אם כן הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. דגופה של מלאכה רק הוצאת האש. ולזה אין צריך כלל. דאין לומר שצריך שיעשה אש כדי שישרף בו. דזה אינו דהחמץ נשרף באש שהוכן מאתמול ואין לו צורך לזה מה שהחמץ עצמו נעשה אש:

ו

ואפי' למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. אכתי קשה. שהרי התוספות הקשו שהרי הנשרפין אפרן מותר מדאורייתא אפילו הגחלת. ואם כן יכול לבשל בגחלתו והוי צורך אוכל נפש. ותי' בתוס' כמו שנדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב משום דעיקר המלאכה אינו לצורכו אלא לצורך גבוה שכל זמן שלא נעשה צורך גבוה אסור להדיוט. אם כן עיקר המלאכה לגבוה הכא נמי היתר אפר הנשרפים משום שנעשה מצוותם כמו שכתבו התוס' שלהי תמורה אם כן עיקר המלאכה לצורך מצוה ודו"ק היטב כי זה כוונת התוספות באמת הגם שקיצרו מאוד בדבריהם. ואם המלאכה הוא הוצאת אש אשר זה אינו צורך המצוה כלל. והוצאת האש הוא רק לצורך הדיוט ולמה יאסר. אלא ודאי המלאכה הוא במה שהעצים מתבערים גם כן:

ח

ואף שגחלת של מתכת גם כן חייבין עלי' משום מבעיר. הלא כתב הרמב"ם שהוא תולדת מבעיר וכתב הרמב"ם בפי' המשניות פרק ז' דשבת ובהלכות פרק ז' דתולדה הוא שאינו דומה לאב לגמרי רק במקצת דמיין. דאף שאין המתכת מתבער. מכל מקום הוא נעשה אש. והוא דומה קצת למבעיר אבל עיקר מבעיר שהעצים מתבערים:

ט

וכבר הוכחנו במקום אחר לדעת הרמב"ם לא אמרינן מתוך מתולדה לאב דעיקר המלאכה הוא האב לא הותר. הגם שהותרה התולדה לצורך אוכל נפש הרי דהאב במה שהוא אב חייבין עלי' גם כן. לא במה שהוא מלאכה לבד. ועל כן המבעיר גחלת של עץ חייבין עלי' במה שהוא מתבער גם כן:

י

ובזה יובן היטב מאמר ר' עקיבא ומצינו להבערה שהוא "אב" מלאכה. ותיבת אב לכאורה מיותר [וכבר דברנו מזה סימן רכ"ו אות ד' שהתולדה גם כן אסורה ביום טוב מדאורייתא כמו שהוכחנו שם יעיין שם] אך לפי מה שכתבתי נכון היטב דרק במה שהוא אב מלאכה האיסור דאלו מלאכה סתם הוא הוצאת האש לבד כמו גחלת של מתכת. וזה אין אסור בנידון דידן כנ"ל באריכות. אך הוא אב מלאכה. וזה דוקא במה שהעצים או החמץ מתבער וזה אסור דצריך לגופו והעיקר לשם מצוה ודו"ק היטב:

סימן רלט

מלאכת הוצאה. דין עקירה והנחה על גבי מקום ד' על ד':

א

יש לעיין אם עקר חפץ מרשות היחיד והניח במקום פטור במקום שאין בו ד' על ד' ושוב עקר משם והניח ברשות הרבים. אם אמרינן דהנחה במקום שאין בו ד' על ד' כמאן דליתא וחייב. או דילמא דלפטור הוי הנחה. ואם תמצא לומר דחשיבא הנחה לפטור. מיבעיא לי אם עקר חפץ מרשות היחיד מקום ד' על ד' והניח במקום שאין בו ד' על ד' ברשות הרבים ושוב עקר משם והניח ברשות הרבים במקום ד' על ד'. מי אמרינן כיון דהנחה במקום שאין בו ד' על ד' חשיבא הנחה לפטור ולא לחיוב, וכיון דעל הנחה זו אינו חייב ולפטור הוי הנחה ונתבטלה עקירה ראשונה. ועל עקירה שני' אינו חייב דהוי עקירה ממקום שאין בו ד' על ד'. או דילמא כיון דלא היתה הנחה במקום פטור לא נתבטלה עקירה ראשונה:

ב

והנה ספק הראשון יש לפשוט מהא (דדף ו') דאדם עומד על האסקופה דאם נטל מבעל הבית ונתן לעני שלשתן פטורין. אף שאין באסקופה ד' על ד'. הרי דמכל מקום הוי הנחה לפטור להפסיק בין עקירה ראשונה להנחה. ולא מיבעיא לשיטת תוס' רי"ד דמיירי בנח באסקופה עצמה דנפשט האיבעיא משם ואפילו לפרש"י והראב"ד שנח ביד העומד על

האסקופה מכל מקום לפי מה שביארתי דלא חשיב הנחה על גבי יד העומד רק הנחה במקום שעומד שם. ומוכח דהנחה במקום שאין בו ד' על ד' הנחה לפטור:

ג

עוד ראי' מהא (דדף ח') דר' דימי אר"י מקום שאין בו ד' על ד' מותר לבני רשות היחיד ולבני רשות הרבים לכתף עליו ובלבד שלא יחליפו דמייתי לה הש"ס אהא דאדם עומד על האסקופה. והרי שם הנחה במקום שאין ד' על ד' עצמו ואף על פי כן פטורין כשמחליפין:

ד

ונעתיק עצמינו לספק השני. והנה לכאורה נראה פשוט דנתבטלה עקירה ראשונה דמה נפקא מינה אם היתה הנחה במקום חיוב או במקום פטור. ואפילו במקום חיוב כשהניחה נתבטלה עקירה ראשונה. אלא דכשהניח במקום חיוב במקום ד' ד' ממה נפשך חייב. אם הי' ברשות הרבים הרי חייב על הנחה זו. ואם ברשות היחיד חייב על מה שעקר משם. אבל כשהוא מקום שאין בו ד' על ד' דפטור על עקירה והנחה שבמקום זה. פטור. דעקירה ראשונה הא נתבטלה [אפילו במקום שאין בו ד' על ד']:

ה

ולפי זה יש ליישב הא דמוקי הש"ס ד' (ד). מתניתין כר' עקיבא דאמר לא בעי עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד'. וקשה הא אפילו כרבנן נמי אתיא. דרבנן לא פליגי אדר' עקיבא אלא משום דסבירא להו קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא. אבל אם הי' כמו שהונחה הי' חייב אף דכמי שהונחה באויר וליכא מקום ד' [כמבואר בתוספות שם דקלוטה למעלה מיוד הוי הנחה במקום פטור. הרי דכמי שהונחה באויר:

ו

ועוד מנא לי' לרבה דטעמא דרבנן משום דקלוטה לאו כמי שהונחה. אימא דלעולם כמי שהונחה ופטור משום דלא הוי מקום ד'. מיהו הא יש ליישב דאם כן האי דפרק הזורק דתניא הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע פחות מד' אמות פטור ד' אמות חייב. וקא משמע לן דלא אמרי' קלוטה כמו שהונחה דמיא. ופירש רב האי גאון הביאו רשב"א וכן פירש ר"ת דהראי' מד' אמות חייב. דאי כמי שהונחה לא מיחייב משום מעביר. ולא משום מוציא ומכניס כיון שלא רצה שתניח ברשות היחיד יעוין שם. ואי רבנן סבירא להו גם כן כמו שהונחה. אם כן הא ברייתא מני. אך קושיא ראשונה קשה:

ז

ולפי מה שכתבתי יש ליישב. דפלוגתא אי בעינן מקום ד' על ד' תלוי בפלוגתא דקלוטה כ'. דלר' עקיבא דאמר קלוטה כמי שהונחה מוכח דלא בעי מקום ד' על. ד'. דאם לא כן זורק מרשות היחיד לרשות הרבים דחייב למה, הלא בשעה שבא החפץ לאויר רשות הרבים כמי שהונחה באויר. ועל הנחה זו פטור דליכא הנחה במקום ד'. ומכל מקום נתבטלה עקירה ראשונה אפילו במקום שאין בו ד' על ד' כנ"ל. ופטור אפילו הגיע לארץ. ומוכח דלא בעי הנחה במקום ד'. וכן מוכח דלא בעי עקירה במקום ד' דכשהגיע באויר רשות היחיד כמונחה באויר ואין חייב אלא במה שנעקר מאויר שבסוף רשות היחיד והונחה באויר שבתחילת רשות הרבים וליכא עקירה ולא הנחה במקום ד':

ח

וטעמא נמי איכא לפי מה שכתבו התוספות בטעמא דבעינן מקום ד' משום דבמשכן הי' מקום ד'. וכיון דקלוטה כמי שהונחה הא לא הי' מקום ד' בזריקה שמרשות היחיד לרשות הרבים במשכן כנ"ל, וכיון דבזריקה תולדה דמוציא לא בעינן מקום ד'. כל שכן במוציא. שלא יהי' טפל חמור מן העיקר. זה טעמא דר' עקיבא דלא בעי מקום ד'. ורבנן דלית להו קלוטה כמי שהונחה דמיא ואין לנו ראי' דלא בעינן מקום ד' ולא סברא. כיון דבמשכן הי' מקום ד'. וישוב זה אינו לפי מה שהעליתי בעז"ה לקמן סימן רמ"א דלפטורא לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה היכי דאין רשות אחרת מפסיק בין הרשויות. וישוב זה אינו עולה רק לדעת התוספות בסוגיא דמהלך כעומד והפני יהושע פרק אלו נערות דלא ילפינן מוציא ממעביר:

ט

ובזה יש לפרש קושיית הש"ס ודילמא הנחה לא בעי עקירה בעי. לפי מה שכתב המהרש"א פרק הזורק (דף ק'.) בתוספות דיבור המתחיל והא לא נח. דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה אלא כשבא לרשות אחר דאיסורא. אם כן לאו כמי שהונחה באויר רשות היחיד. ואין ראי' דלא בעינן עקירה ממקום ד'. וגם עקירה שבמשכן הי' במקום ד':

י

עוד יש לומר לפי מה שכתבו התוספות עירובין (דף צ"ח:) אליבא דרב יהודה דלא אמרינן קלוטה אלא במקום שרוצה שינוח שם. או שעל כל פנים אינו מקפיד אם תנוח שם. ואם כן בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים הא אינו רוצה שתנוח ברשות היחיד ולא הוי כמו שהונחה ברשות היחיד ולא בטלה עקירה ראשונה. ואין ראי' על עקירה רק על הנחה:

סימן רמ

מערכת קלוטה כמי שהונחה.

א

שיטת התוספות דקלוטה כמי שהונחה באויר. ולמה דבעי הש"ס למימר דמחלוקת ר' עקיבא ורבנן בלמעלה מעשרה ור' עקיבא סובר ילפינן זורק ממושיט. אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב דקלוטה כמי שהונחה כתבו התוספות דזה רק לרבנן דלא ילפי זורק ממושיט. אבל ר' עקיבא על כורחין לית לי' קלוטה כמו שהונחה. דאי כמו שהונחה אי אפשר ללמוד זורק ממושיט. כיון דכמו שהונחה למעלה מעשרה מקום פטור והוי כזורק מרשות היחיד למקום פטור. וחזר ועקר ממקום פטור והניח ברשות היחיד. והא דקאמר אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב. היינו דלרבנן מחויב משום קלוטה כו' ולר' עקיבא משום דיליף זורק ממושיט:

ב

אך רש"י פירש בגיטין (דף ע"ט.) קלוטה כמי שהונחה לארץ. ובעירובין (דף ל"ג:) בענין עירוב על גבי מקום ד' פרש"י דכיון בלמטה מי' כמי שהונחה בארץ דכל למטה מעשרה קלוטה כמי שהונחה עיין שם היטב. מבואר פרש"י קלוטה דכיון שנקלט באוירה של רשות הרבים כאילו נח בארץ רשות הרבים עצמה. אבל אם נקלט למעלה מעשרה דלאו אוירה של ארץ, דלמעלה מעשרה איפלג רשותא. לאו כמי שהונחה. וכן משמע פירש"י בשמעתין במה שכתב ובתוך עשרה דאילו למעלה מעשרה לאו אויר רשות הרבים הוא אלא מקום פטור דאפילו קלוטה ליכא. הרי דלמעלה מי' לא אמרינן כלל קלוטה כמי שהונחה. ולשיטת התוס' גם למעלה איכא קלוטה. אלא דהוי קלוטה במקום פטור ודו"ק:

ג

וכן משמע דעת ר"ח בשמעתין שפירש קלוטה כמי שהונחה בקרקע דמיא. וכן משמע דעת הרמב"ם והרע"ב פרק י' דפרה משנה ה' בהעביר את הלגין על פי תנור טמא ר' עקיבא מטמא ופירש הרמב"ם בפירושו דר' עקיבא לטעמי' בשבת קלוטה כמי שהונחה וכאילו הי' הלגין בתוך התנור. וכן כתב הרע"ב שמה. ולשיטת התוספות דכמי שהונחה באויר אכתי הוא למעלה מן התנור. אלא ודאי דעתם כמי שהונחה בארץ:

ד

והנה שורש מחלוקת רש"י וסייעתו עם התוס' שלדעת רש"י וסייעתו הפי' דאף שהוא למעלה באויר נחשב כאילו הי' למטה בארץ. ולהתוספות הפירוש דאף שהוא מתנענע

כאילו הי' נח במקום אחד. וכן מבואר בתוספות שכתבו דלר' יהודה דאמר קלוטה כו' דווקא במתגלגל בארץ עיין שם. ועל כרחך תפרש כמי שהונחה כאילו נח במקום אחד. דאי אפשר לפרש כאילו הי' בארץ. שהרי באמת הוא בארץ. אלא דאף שמתגלגל כנח במקום אחד. וכן הפירוש קלוטה כו' לר' עקיבא דבלשון אחד אמרו ר' עקיבא ור' יהודה. והא דמוכיח הש"ס מדר' עקיבא דלא בעי מקום ד'. לרש"י הפירוש כיון דנחשב כאילו מונח למטה. אם כן לעולם איכא מקום ד'. דאף שמונח ביד בעל הבית או יד עני גם כן חשיב קלוטה להחשב כאילו מונח למטה לרש"י כמבואר בדברי רש"י עירובין (דף ל"ג) הנ"ל. שהרי שם במונת על גבי קורה קאי, ואף על פי כן חשיב כאילו מונח למטה בארץ. ולהתוספות הפירוש דר' עקיבא אמר כמי שהונחה באויר ואף שמתנענע חשבינן לי' כנח. ואכתי ליכא מקום ד'. ומוכח דר' עקיבא לא בעי מקום ד':

ה

ונראה דתוס' הי' להם הכרח לפי שיטתם לפרש דלא כרש"י לא מיבעיא לפי מה שכתבו התוספות בשמעתין דמה שהוא ביד האדם לא שייך קלוטה. אם כן אי אפשר להם לפרש כמו שהונחה בארץ והוי מקום ד'. דאם כן אכתי קשה מתניתין דביד בעל הבית או עני. דלא שייך קלוטה. אך אף לפי מה שכתבו התוס' (דף צ"ב) דאף במה שביד בעל הבית שייך קלוטה. אלא דכשפשוטה לרשות אחרת לא שייך קלוטה [וכתבתי לעיל שגם כוונת התוס' בשמעתין כן] אבל באותו רשות שפיר שייך קלוטה. מכל אפשר לפרש דמה שבאויר למעלה כאלו הוא למטה לפי שיטתם (דף פ.) דאפילו מתגלגל בארץ לא הוי כמונח לרבנן. דאם כן מה בכך דנחשב כלמטה הא אפילו מתגלגל למטה לאו כנח, אלא ודאי הפי' דאף שמתנענע כאילו נח במקום אחד. מעתה אין לנו לפרש עוד בדר' עקיבא דנחשב כאילו הוא למטה. דמנין לנו. אבל רש"י לטעמי' (דף ק':) בדיבור המתחיל מתגלגל שהרוח מגלגלו באויר אבל מתגלגל בארץ כמונח דמי גם לרבנן. וכן כתב ר' עקיבא איגר ז"ל בדרשותיו שכן דעת רש"י מתגלגל בארץ הוי כמונח. על כן שפיר ניחא לר' עקיבא דסבירא לי' כאילו הוא בארץ ממילא הוא כנח:

ו

ויש לעיין לפרש"י. הא לדידן דלית לן קלוטה כמי שהונחה אפילו תוך ג' צריך הנחה על גבי משהו כרבא (בדף ק') דלא כר' חלקי'. ועל כורחך דנחשב כאלו מונח בארץ. דאם לא כן מאי מועיל על גבי משהו הא בעינן מקום ד'. אלא ודאי דנחשב כאילו הי' בארץ. ואף על פי כן כיון שמתנענע לא חשיב הנחה אלא אם כן נח על גבי משהו שאינו מתנענע. אם כן לר' עקיבא נמי אף דכאילו הי' למטה בארץ מכל מקום הא מתנענע:

ז

אך נראה דלדידן בתוך ג' לא נחשב כאילו הי' בארץ. אלא כאילו הי' מלא מן הארץ עד ג' טפחים למעלה. וראי' לזה שהרי (בדף ק':) בזורק והגיע תוך ג' סמוך לארץ אפילו סופו לנוח שם לאו כמונח דמי. ואינו חייב עד שיגיע לארץ ממש. ואי תוך ג' כאילו הי' בארץ דמי. וכיון שלא ילך משם הלאה הרי כאן הנחה גמורה. אלא ודאי טעמא דסגי תוך ג' בהנחה משהו משום דנחשב מלא מן הארץ עד ג' טפחים למעלה. ומכל מקום הוא מתנענע מלמעלה למטה עד שמגיע לארץ ממש. על כן בעי הנחה משהו אפילו סופו לנוח שם. והשתא לא קשיא לר' עקיבא, דדוקא לדידן בתוך ג' דלאו כמונח בארץ רק מונח על גבי מה שנחשב כמלא. הוא דבעי הנחה על גבי משהו. מה שאין כן לר' עקיבא דחשיב כמונח בארץ. וראי' ברורה לזה יבואר בעז"ה באות שאחר זה:

ח

והנה לר' חלקי' בר טובי דסבירא לי' בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע תוך ג' דברי הכל חייב הקשה הרשב"א בשמעתא דכוורת דבלא כפאה על פיה בשבעה ומחצה יפטור דמשהגיע תוך ג' הוא כמונח ואיגודו במקום פטור, ותירץ הרשב"א דלר' חלקי' חשבינן כאילו מונח בארץ כו' לא דחשבינן לאויר מתוך ג' עד הקרקע כמלא והוא מונח במקומו אלא כאילו מונח בארץ, ואם הי' מונח בארץ לא הי' איגודו במקום פטור עיין שם. והנה לרבא כבר ביררנו דלא חשבינן לי' כאילו הי' בארץ, דאי הי' חושבים כאילו הי' בארץ, וטעם דבעי הנחה על גבי משהו משום דהולך הלאה. אם כן בסופו לנוח שם על כל פנים יתחייב. אלא ודאי דחשבינן סתום מן הארץ עד תוך ג'. והנה הדבר מבורר דיש חילוק בין חושבים כאילו הגיע לארץ [דאז חייב אפילו הולך הלאה] בין חושבין כאילו מלא מקרקע עד תוך ג' [דאז פטור בלא הנחה על גבי משהו] שהרי לר' חלקי' דסבירא לי' כאילו מונח בארץ מחייב מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע. ולרבא דסבירא לי' כאילו הקרקע מלא עד ג' טפחים סבירא לי' דבעי הנחה על גבי משהו:

ט

ועל כרחין החילוק משום זה. דאם לא כן מנא לי' לרבא לחלוק על ברייתא דר' חנקי' במה דסבירא ל' דחשיב כאילו מונח בארץ. נהי דבעיקר הדין מה דסבירא לי' לר' חלקי' דלא בעי הנחה על גבי משהו יש ברייתא אחרת (דף ק') להיפוך [דאיתא שם זרק חוץ לד' אמות ודחפתו הרוח והכניסתו פטור. אחזתו הרוח משהו אף על פי שחזרה והכניסתו חייב. ועל כורחין תוך ג' איירי מדמהני אחזתו הרוח. הרי דאף תוך ג' בעי הנחה משהו.

וכן כתבו התוס' שם דרבא פליג אברייתא דר' חלקי' מכח ברייתא זו] מכל מקום במה דסבירא לי' לברייתא דר' חלקי' דכאילו מונח בארץ כמו שכתב הרשב"א הנ"ל. מנא לי' לרבא לחלוק. אלא ודאי רבא סובר דהא דבעי הנחה משהו משום דלא נחשב כאילו הגיע לארץ. ואם כן במתגלגל בארץ, שוב הדין גם לדידן כמו לר' חלקי' דלא בעי הנחה משהו. והוא הדין קלוטה לר' עקיבא דחשיב כאילו הגיע לארץ. דינו כמתגלגל דחשיב כמונח כשיטת רש"י הנ"ל:

י

ולשיטת התוס' דסבירא להו גם מתגלגל בארץ בעי הנחה על גבי משהו. ואם כן אין ראי' מדבעי הנחה על גבי משהו דלא חשבינן לי' כאילו מונח בארץ. ואם הי' ברייתא דר' חלקי' סוברת דכאילו מונח בארץ מנא לי' למיפלג עלה. אלא ודאי סבירא להו להתוס' דגם ברייתא דר' חלקי' אינה סוברת דכאילו מונח בארץ. והא דכוורת דחייב בלא כפאה עלי' פיה כשהוא פחות מעשרה משום דלא קיימא לן כר' חלקי'. או לפי מה שחילקו התוס' בעירובין (דף צ"ח.) דהיכי שבא מלמעלה מג' ללמטה תוך ג' מודה ברייתא דר' מלקי' דבעי הנחה על גבי משהו ובכוורת בא מלמעלה ללמטה. והרשב"א שכתב בשמעתתא דכוורת דלר' חלקי' כאילו מונח בארץ. על כרחין סבירא לי' במתגלגל בארץ חייב כשיטת רש"י:

יא

אך בעיקר פרש"י והר"ת דכמי שהונחה בארץ ואיכא מקום ד', קשה לי דאם כן מאי מקשה הש"ס (ד':) על תירוץ רבה ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעי. כיון דכמי שהונחה בארץ ואיכא מקום ד'. מה נפקא מינה בין עקירה להנחה:

יב

ואפשר לומר לפי מה שכתבו התוס' עירובין (דף צ"ח:) והרשב"א שבת (דף ק':) דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה לר' יהודה אלא ברוצה שתנוח שם. או על כל פנים באומר כל מקום שתרצה תנוח [כן הוא דברי רשב"א ולפנינו יתבאר בעז"ה שיש קצת חילוק בין תוס' לרשב"א בזה]. ואם כן בעקירה כיון שחישב לעקור החפץ משם ואינו רוצה שינוח עוד שם החפץ. שוב לא הוה עוד כמו שהונחה ואינו חייב על העקירה. ועל המחשבה שחישב לעקור. ודאי אינו חייב דלא תעשה מלאכה כתיב. ולא מחשבה. וכעין זה כתב רש"י בגיטין (דף נ"ג.) גבי הכניסה לרבקה על מנת שתינק ותדוש דמחשבה גרמא בעלמא. והיינו דמקשה הש"ס ודילמא הנחה כו' פי' דילמא ר' עקיבא אית לי' גם כן קלוטה היכי דרוצה שתנוח שם. או על כל פנים באומר כל מקום שתרצה תנוח. דעל

כורחך רע"ק מיירי באינו מקפיד אם תנוח ברשות הרבים. דאם לא כן לא הי' חייב גם על הכנסה לפירוש רב האי גאון הביאו הרשב"א והר"מ בשמעתתא דזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע יותר מד' אמות חייב וקמשמע לן דלא אמרינן קלוטה כי' ופי' רשב"א דאי הוה אמרינן קלוטה כו' הי' פטור לגמרי. משום מעביר ד' אמות לרשות הרבים לא. כיון שרשות היחיד באמצע ונח שם. ומשום הכנסה והוצאה לא. כיון שלא רצה שתנוח ברשות היחיד ולא נתכוין לשום הכנסה והוצאה עיין שם. והוא הדין בנידון דידן היכי דלא רצה שתנוח ברשות הרבים אינו חייב גם משום הכנסה. ועל כורחך ר' עקיבא מיירי באמר כל מקום שתרצה תנוח. ואם כן אפשר לומר דהיכי דאינו רוצה שתנוח לית לי' קלוטה. וכר' יהודה סבירא לי'. וממילא גבי עקירה במתניתין לא נאמר קלוטה כיון שקודם שעקר חישב שלא יהי' עוד שם ואזיל לי' הקלוטה כנ"ל:

יג

אך לפי זה לא יתיישב פרש"י שכתב מדלא אמר ר' עקיבא מחייב שתים כו' ולהנ"ל בדר' עקיבא גם לגבי עקירה נאמר קלוטה כיון שאמר כל מקום שתרצה תנוח. ויתבאר בעזהשי"ת לפנינו ופי' מחודד לשיטת רש"י בקושיית הש"ס ודילמא הנחה לא בעי עקירה בעי:

יד

ונעתיק עצמינו לשיטת התוס' דכמי שהונחה באויר. ומזה מוכח דלא בעי רע"ק מקום ד'. דאי בעי מקום ד' נהי דכמי שהונחה באויר אכתי ליכא מקום ד'. וקשה לי לפי' זה מדברי התוס' (דף ז') גבי לבינה זקופה וטח בפני' חייב אף דאין בפני הלבינה ד' על ד' כיון שרואה פני הקרקע כאילו נח בקרקע, אם כן לר' עקיבא כיון דנחשב כאילו נח באויר וכיון שרואה פני הקרקע כאילו נח בקרקע מקום ד'. מה שאין כן במתניתין שמונח ביד:

טו

ועוד קשה לי בדברי התוס' הנ"ל במה שכתבו בהא דמסופק רבה בלמעלה מעשרה פליגי דר' עקיבא סבר ילפינן זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט, אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב דקלוטה כמי שהונחה דמיא. היינו דבלמטה מעשרה גם רבנן מחייבים. משום קלוטה כו' אבל ר' עקיבא אי אפשר שיסבור קלוטה כו' דאם כן איך יליף זורק ממושיט הא זורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים למעלה מעשרה באמצע הוה כזורק מרשות היחיד למקום פטור ונח במקום פטור וממקום פטור לרשות היחיד. עד כאן. וקשה לי דאם כן איך מסופק רבה דילמא רבנן סוברים קלוטה כו'. אם כן הא דתנן בהזורק המושיט מזו לזו חייב והזורק פטור שכן הי' עבודת הלוים

מושיטין הקרשים מזו לזו אבל לא זורקין. והיינו לרבנן דלא ילפי זורק ממושיט. ואם רבנן סוברים קלוטה כו' אפילו הי' זורקין הקרשים במשכן פטור בזורק כיון שנח במקום פטור. כמו לבן עזאי דפוטר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו אף דהי' במשכן כדאיתא בסוגיא שם. משום דמהלך כעומד דמי. וכן כתבו התוס' שם בדיבור המתחיל בשלמא. ובדיבור המתחיל מודה בן עזאי בזורק. דלבן עזאי נמי מוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו הי' במשכן ואף על פי כן פוטר משום דמהלך כעומד והוי הנחה במקום פטור. הכי נמי אם רבנן סבירא להו קלוטה אפילו הי' זריקה במשכן פטור משום דנח במקום פטור:

טז

וביותר קשה דהרי צריכין להבין איך מסופק רבה דלמטה מעשרה גם רבנן מחייבים משום קלוטה. כיון דר' עקיבא על כורחין לית לי' קלועה מהיכי תיתי נאמר דרבנן פליגי בזה בלא ראי' וצריך לומר דרבה מסופק שמא מה דרבנן לא ילפי זורק ממושיט הוא משום דסבירא להו קלוטה כו' ואין ללמוד זורק ממושיט דבזורק איכא הנחה במקום פטור. וכל המחלוקת אם ילפינן זורק ממושיט הוא נצמח מפלוגתא זו אם אמרינן קלוטה כו' ולפי זה תגדל הקושיא הא דתנן שכן במשכן מושיטין הקרשים אבל לא זורקין, ללא תועלת חלילה. דאף שלא הי' זורקין נילף זורק ממושיט. ועל כרחך תחלק משום דבזורק איכא הנחה במקום פטור ומהאי טעמא אפילו הי' זורקין פטור:

יז

וראיתי להתוספות בבא קמא (דף ע"א.) בהא דמוקי הש"ס מתניתין דגנב ומכר בשבת פטור באומר זרוק גנבותיך לחצרי ותיקני לי גנבותיך ופריך כמאן כר' עקיבא דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא דאי רבנן כיון דמטא לאויר חצירו קני מתחייב בנפשו לא הוי עד שתנוח. והקשו בתוספות לר' עקיבא דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא נמי קשה דכי מטא לאויר רשות היחיד למעלה מן המחיצות מתחייב בנפשו ומשום גניבה לא מיחייב עד דמטא לאויר מחיצות [ותירצו בתוס' דמיירי בזורק דרך חלון או פתח. ובשיטה מקובצת בשם הרא"ש דמיתה תחילה ואחר כך ממון פטור] וקשה למה דהוה סבירא להו להתוס' וכן סבירא לי' להרא"ש באמת שזרק דרך למעלה מן המחיצות. ועל כרחך הגיע תחילה באויר רשות היחיד דרך מקום פטור. ולרע"ק דאית לי' קלוטה הא נח במקום פטור ופטור לגמרי:

יח

ואין לומר דתוספות סבירא להו אליבא דר' עקיבא דלא אמרינן קלוטה היכי דאינו רוצה שתנוח שם וכדסבירא לי' לר' יהודה בעירובין (דף צ"ח:) כמו שכתבו התוספות שם.

דהא משמע להדיא בתוס' שם בעמוד א' בדיבור המתחיל והא לא נח שכתבו דהוה מצי לאוקמי כר' עקיבא. דר' עקיבא סבירא לי' קלוטה אפילו אינו רוצה שתנוח שם. יט) על כן נראה דהתוספות בעצמם תברו לגזיזיהו וסבירא להו להתוספות בבא קמא כרש"י ור"ח ורמב"ם ורע"ב דלא אמרינן קלוטה אלא בשנקלט באויר הרשות. דכמי שהונחה בארץ בהרשות עצמו. אבל למעלה מעשרה ברשות הרבים לאו כמי שהונחה:

כ

ואין לדחות דהתוס' בבא קמא סבירא להו כתוס' ישנים שחילקו על תוס' שבת הנ"ל דלפטור לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה. כמו במעביר ברשות הרבים דלא אמרינן כמי שהונחה בתוך ד' אמות. חדא לפי מה שאכתוב בעז"ה לקמן סי' רמ"א בביאור דברי תוס' ישנים כאן אין לומר כן. ועוד דאם כן לא יתחייב גם לר' עקיבא עד שתנוח [וקשה גם לר' עקיבא כמו לרבנן] כיון דלפטור לא הוה אמרינן קלוטה גם לחיוב לא נאמר קלוטה כדברי ריב"א שיתבאר לפנינו:

כא

על כן נראה יותר דתוס' בבא קמא סבירא להו דלמעלה מעשרה ברשות הרבים לא שייך קלוטה ופי' קלוטה כמי שהונחה בארץ. וקם דינא דמתגלגל בארץ לא בעי הנחה על גבי משהו:

כב

ולפי מה שכתבתי דהעיקר דלמעלה מעשרה אמרינן קלוטה כו'. נראה ליישב תמיהת התוס' דבפרק הזורק אית לי' לר' יהודה קלוטה וכו'. ובעירובין (דף צ"ח:) הי' קורא בספר על הגג ונתגלגל מידו ר' יהודה אומר אפילו אינו מסולק מן הארץ אלא כמלא החוט גוללו אצלו דאפילו נפל כולו מידו ליכא חיוב חטאת דבעי הנחה על גבי משהו. ואמאי הא אית לי' לר' יהודה קלוטה. כל שכן כשבא למטה מג' [ותירצו התוספות דיש חילוק בין רוצה שתנוח שם או לא. ולשיטת רש"י קשה לומר כן. מאחר שהוא מפרש כמי שהונחה בארץ אין סברא דמשום שרוצה שינוח למעלה יחשב כמונח למטה. ועל כרחך דר' יהודה ברוצה או על כל פנים אינו מקפיד שתנוח למטה. ואם כן מאי קאמר בשמעתין הא מני ר' עקיבא הוא. אימא ר' עקיבא נמי לא אמר קלוטה אלא ברוצה או אינו מקפיד שתנוח למטה. דעל כרחך ר' עקיבא מיירי בהכי כנ"ל אות י"ב ומתני' שהוא בידו של בעל הבית. ומסתמא אינו רוצה שתנוח בקרקע. ומהיכי תיתי שנאמר קלוטה]:

כג

ולפי מה שכתבתי יש לומר דהנה בתוספות שם הקשו על רבא דאמר תוך ג' בעי הנחה ועל גבי משהו מברייתא דר' חלקי' בזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע תוך ג' דברי הכל חייב. ותירצו דהתם איירי שהי' החפץ תוך ג' משיצא מתחת ידו דבמעביר לכולי עלמא תוך ג' לא בעי הנחה על גבי משהו. ביאור הדברים דקלוטה תוך ג' הדבר תלוי אם מתחילה הי' כמונח לא בטיל שם הנחה ממנו. אבל כשתחילה לא הי' כמונח לא חל עליו שם הנחה, כעין שחילקו התוספות פסחים (דף ו'.) גבי ארנונא. וכן בש"ס כריתות (דף כ"א.) גבי נפסל מאכילת אדם ועדיין ראוי לכלב. ועל כן כשבא מלמעלה מג' דתחילה לא הי' כמונח לא חל עליו שם הנחה במה שבא תוך ג'. אך בזורק תוך ג' דתחילה כשהי' בידו תוך ג' בודאי נחשב כמונח. דמעביר לא בעי הנחה על גבי משהו. לא בטיל מיני' שם הנחה כשיצאה מידו:

כד

וממילא ניחא נמי לר' יהודה, דנהי דקלוטה כמי שהונחה אפילו למעלה משלשה. מכל מקום כשבא מלמעלה מעשרה לתוך עשרה. כיון דלמעלה מעשרה לא אמרינן קלוטה. שוב כשבא תוך עשרה לא חל עליו שם הנחה. ושם בעירובין הרי נתגלגל מראש הגג ובא מלמעלה מעשרה לתוך עשרה. וכיון דבתחילה כשהי' למעלה מעשרה לא הוה אמרינן בי' קלוטה. אף כשבא למטה תוך עשרה לא חל עליו הנחה. ודוקא בזרק מרשות היחיד לרשות הרבים. היינו שתיכף ביציאתו מרשות היחיד בא לרשות הרבים למטה מעשרה בזה אמרינן קלוטה. דמעולם לא בטיל שם קלוטה מיני' בין בעודו ברשות היחיד בין כשבא לרשות הרבים. והתוס' שלא תירצו כן. משום דאזלי לשיטתם דגם למעלה מעשרה אמרינן קלוטה. אבל לשיטת רש"י וסייעתו נוכל לתרץ כן ודו"ק:

כח

ובתוספות (דף ה':) הקשו לבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי מעביר ד' אמות ברשות הרבים דחייב נימא כמי שהונחה על כל אמה ויפטור. ותירץ בירושלמי דמשכחת לה בקופץ. והש"ס דילן לא חשיב לה פירכא. דד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה וכן קלוטה לר' עקיבא. ומספקא לריב"א אם חייב לבן עזאי כשלא עמד לפוש חוץ לד' אמות משום דמהלך כעומד. וכן לר' עקיבא בזורק ד' אמות ברשות הרבים אפילו לא נח חוץ לד' אמות משום דקלוטה כו'. אי דילמא כיון דתוך ד' אמות לא אמרי' מהלך כעומד דמי לבן עזאי וקלוטה וכו' לר' עקיבא חוץ לד' אמות נמי לא אמרינן יעוין שם:

כו
וקשה לי מהא דהזורק דזרק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים ר' יהודה מחייב שתים. אחת משום הוצאה ואחת משום מעביר. משום דקלוטה כמי שהונחה תיכף כשבא לרשות הרבים. ונימא גם כן כיון דתוך ד' אמות לא אמרינן קלוטה איך נוכל לחייבו משום מעביר על ידי קלוטה כמי שהונחה. וכי היכי דבסוף ד' אמות לא אמרינן קלוטה כיון דבתוך ד' אמות לא אמרינן והוי תרתי דסתרי. הכא נמי לא נוכל לומר בתחילה קלוטה כיון דבתוך ד' אמות לא אמרינן והוי תרתי דסתרי. שוב ראיתי להגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בספר דרוש וחידוש שהקשה כן ותירץ ולפנינו יתבאר שאין תירוצו מיחוור]:

כז
אך לפי מה שכתבתי סברת ריב"א לאו משום תרתי דסתרי. אלא דמספקא לי' כי היכי דלר' חלקי' לא אמרינן קלוטה כו' אלא היכי דבתחילה הי' כמונח. הכי נמי לר' עקיבא. ובמעביר כיון דתוך ד' אמות לא אמרינן קלוטה ולא תוכל לחייבו משום מעביר אלא אם כן תאמר דתוך ד' אמות לא הי' כמונח. ושוב לא יחשב אחר כך כמונח כיון דתחילה תוך ד' אמות לא הי' כמונח. ולא חל עליו שם הנחה לאחר ד' אמות. וכמו לר' חלקי' בבא מלמעלה מג' לתוך ג'. כיון דתחילה לא הי' כמונח כנ"ל. הכי נמי במעביר כיון דתחילה לא הי' כמונח תוך ד' אמות ודו"ק. [וזה לא שייך כלל בזרק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים. דבזה שפיר אמרי' קלוטה בבואו לרשות הרבים דתחילה ברשות היחיד הי' כמונח ופשוט]:

כח
אך לכאורה לא נוכל לומר סברא זו לבן עזאי דלית לי' מהלך כעומד דמי אלא היכי דמתחילה הי' כעומד. דהא לבן עזאי הוי כמי שהונחה על כל אמה ואמה. כלומר על כל פסיעה ופסיעה. [דפסיעה של אדם אמה כבריש פרק מי שהוציאוהו] ומשעה שעקר הרגל עד שהעמידו לאו כמונח ואף על פי כן אית לי' לבן עזאי מהלך כעומד דמי. ומה מספקא לריב"א לבן עזאי, [ועל כרחך תאמר דמספקא לי' משום תרתי דסתרי. והוא הדין דבקלוטה לר' עקיבא מספקא לי' משום תרתי דסתרי. דספק אחד הוא. והדרא קושיא לדוכתא]:

כט
אך אנהרינהו לעיינין בריטב"א עירובין (דף צ"ח.) בדיבור המתחיל הא מני בן עזאי הוא. דלבן עזאי העומד על האסקופה שבין רשות היחיד לרשות הרבים מקום פטור ועקר

חפץ ברשות הרבים והניחו ברשות היחיד. ולא נח באסקופה לבן עזאי פטור. דקל וחומר ממהלך דהוי כעומד. כל שכן זה שעמד במקום אחד והעביר החפץ בידו. ולכאורה תמוה דמהלך נח רגלו ועמידת רגלו הוי עמידת גופו דכהנחת חפץ במקומו דמי. אבל המעביר ידו ולא נח בידו במקום אחד ליכא הנחה כלל:

ל

ובאמת דעת מהרש"א שם בדיבור המתחיל אלא אמר אביי להיפוך, דבזה גם לבן עזאי חייב. ואף למה דמוקי כבן עזאי צריך לשנויא דסתם כתבי קודש עיוני מעיינין בהו. דלא כריטב"א שכתב דהכי קאמרינן אלא הא מני בן עזאי הוא. עיין שם היטב במהרש"א ובריטב"א:

לא

ולבאר דעת הריטב"א נראה. דמחלוקת בן עזאי עם חכמים אינו אם עמידת רגל אחת הוי עמידה. דהא ודאי דהוי עמידה. דאפי' לענין עבודה איתא שבר (דף צ"ג:) רגלו אחת על הרצפה ורגלו אחת על האבן רואין כל שאלו ינטל האבן ויכול לעמוד ברגלו אחת על הרצפה כשר. הנה דעמידה ברגלו אחת הוי עמידה. על כן סבירא לי' לבן עזאי מהלך כעומד דמי. כיון דלעולם הוא עומד על רגל אחד ולעולם נחשב הוא עומד במקום עמידת רגלו האחד. ומשעת עמידת רגלו הימנית עד שעת עמידת רגלו השמאלי נחשב עומד במקום עמידת רגלו הימני. וכן משעת עמידת רגלו השמאלי עד שעת עמידת רגלו הימנית נחשב עומד במקום רגלו השמאלי. וברגע עמידת רגלו אחד ועקירת רגלו שני נחשב עקירה ממקום רגלו שעקר והנחה במקום רגלו שהניח. וחכמים סבירא להו כיון דגוף האדם נייד כשהוא מהלך. אף שעמידת רגל אחד הוי עמידה, כיון שגופו נייד לא הוי הנחה. ועל כן ניחא דברי הריטב"א בעומד על האסקופה שבין רשות היחיד לרשות הרבים ועקר חפץ מרשות הרבים והניח ברשות היחיד בשעה שבא ידו עם החפץ במקום עמידת רגלו על האסקופה הוי כנח. דאף שידו עם החפץ ניידי. מכל מקום הרי רגליו עומדין על האסקופה. ובן עזאי הא סבירא לי' דאף שגופו נייד אזלינן בתר עמידת רגלו על הארץ:

לב

ולדעת מהרש"א צריך לומר דחשיב כמונח לבן עזאי הוא בשעת עמידת רגלו אחד. ומשעת עמידת רגלו אחד עד שעת עמידת רגלו שני לא חשיב כמונח. ובאמת בשעת עמידת רגלו אחד גם גופו לא נייד שעדיין לא עקר רגלו שני. רק תיכף אחר עמידת רגלו ראשון, ומה שרואין האדם כשהוא מהלך שהוא נייד תמיד. הוא מחמת שתיכף הוא

עוקר רגלו שני נדמה שתמיד הוא נד. ועל כן אין ראי' כלל מזה לאדם העומד במקום אחד וידו עם החפץ נד. שיהי' חשיב כמונח:

לג

אך יותר מסתבר כסברת הריטב"א דעקירת רגלו אחד עם הנחת רגלו שני בבת אחת. ואם כן האדם נד תמיד אך כיון שרגלו אחת עומד חשיב גם גופו כמונח. והוא הדין העומד על האסקופה וידו עם החפץ נדים דחשיב כמונח:

לד

והנה לפי דברי הריטב"א הנ"ל גם משעת עקירת הרגל עד הנחתו חשיב כמונח במקום רגלו אחד. ושפיר אמרינן דלא אמרינן מהלך כעומד אלא כשמתחילה הי' עומד. אבל במעביר ד' אמות ברשות הרבים כיון דתוך ד' אמות לא אמרינן מהלך כעומד שוב גם לאחר ד' אמות לא חשיב תחילת הנחה על ידי מהלך כעומד כסברת התוס' הנ"ל בר' חלקי' בר טובי ודו"ק:

לה

וראי' למה שכתבתי באות כ"ג וכ"ז שכוונת התוספות בחילוקם בין זרק למטה מג' בין זרק מלמעלה מג' לתוך ג' משום דאזלינן בתר מה שהי' תחילה. מהא דאיתא בפרק הזורק (דף ק') זרק תוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות פטור. זרק חוץ לד' אמות ונתגלגל לתוך ד' אמות חייב. ובגמרא והא לא נח [אמר ר'. יוחנן והוא שנח על גבי משהו] והקשו בתוס' והא ברייתא דר' חלקי' תוך ג' דברי הכל חייב [פי' והכא תוך ג'. דאם לא כן מה תי' ר' יוחנן שנח על גבי משהו. הא בעי הנחה על גבי מקום ד'] ואין לומר דמרישא דזרק תוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות קאי. אמאי פטור הא לא נח [פירוש זרק ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה דחייב כמו מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים כמו שכתב הרמב"ם יע"ש. וכשם שבמוציא חייב בזורק אפילו תוך ג' הוא הדין בד' אמות ברשות הרבים. ומכאן מוכח דלא כראש יוסף שכתב דלר' חלקי' מעביר ד' אמות ברשות הרבים תוך ג' פטור דכמי שהונחה על כל אמה. ומהלכתא אין ראי' דמשכחת הלכתא למעלה מג'. והרי מפורש כאן בתוספות להיפוך דגם לר' חלקי' מעביר תוך ג' חייב והטעם דהלכתא ד' אמות ברשות הרבים כמו מרשות היחיד לרשות הרבים כנ"ל. וכן מפורש כאן ברשב"א דתוך ד' אמות לכולי עלמא לאו כמונח אפילו תוך ג'] דהא מתני' משמע דאחוץ לד' אמות מקשה אמאי חייב. ויש לומר דפריך לרבא דאמר תוך שלשה צריך הנחה על גבי משהו עד כאן לשונו:

לו

וקשה דבעירובין (דף צ"ח:) כתבו בההוא דמקשה שם לרבא לימא כתנאי אמרה לשמעתי'. אף על גב דלא בעי לאוקמי מילתא דרבא כתנאי דמתניתין. מכל מקום אשכחן ברייתא דר' חלקי' דפליגא ארבא. אי נמי שאני התם שתחילת זריקתו הי' למטה משלשה. אבל רבא בשתחילת זריקתו למעלה משלשה. וקשה לפי תירוץ הב' דרבא לא פליג אדר' חלקי' מה מקשה והא לא נח. אימא דהכא בשתחילת זריקתו למטה משלשה. דבזה מודה רבא לר' חלקי'. אלא ודאי סברת התוספות בעירובין בתחילת זריקתו למטה משלשה. משום שתחילה הי' כמונח. ובזורק ד' אמות על כרחך תחילה בתוך ד' אמות לא חשבינן לי' כמונח. ודומה לתחילת זריקתו למעלה משלשה:

לז

וראיתי בספר דרוש וחידוש שרצה לפשוט ספיקו של ריב"א מהא דהזורק ד' אמות ברשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים כנ"ל אות כ"ו עיין שם. ושם בהגה"ה כתב בן המחבר שזוכר שבעת לימוד הישיבה הוסיף בה דברים ואמר דדוחק לחלק דהתם כבר היינו דנין קלוטה כהונח לענין דנגמר מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים. משום הכי ממילא הוה אחר כך עקירה גם לענין מעביר ד' אמות. אבל אמר דשורש כוונת הספר הוא אם הסברא הא דחייב הזורק ד' אמות ברשות הרבים ולא דיינינן לי' לנח באמצע. היינו דלא אמרינן כמי שהונח רק כשהגיע למקום חיוב. דהיינו אחר הד' אמות. וסברא זו נזכרה במהרש"א לקמן (דף ק') בתוספות דיבור המתחיל והא לא. או דעיקר הסברא דמרשות לרשות נעשה דוקא כמי שמונח אבל לא בחד רשותא כמו שכתב הרשב"א בחי'. ואם כן בסוף בעי הנחה ממש. אבל בהאי דר' יהודה דזרק מרשות היחיד לרשות הרבים ברגע שבא מרשות לרשות הוי כמונח עד כאן לשונו. לח) והנה מה שכתב דדוחק לחלק כן כתבתי אני בחי' ופרשתי בזה דברי רש"י (דף צ"ז:) להצילם מקושיית ר' עקיבא איגר שם. ואז הקשיתי מסברא דנפשאי. האומנם שלפנינו יתבאר שעל רש"י שם בלאו הכי מעיקרא לא קשה. מכל מקום מוכרח לדעת רש"י לומר כן כמו שיתבאר לפנינו:

לט

ומה שכתב שהתוספות מסופקים אם הסברא דמרשות לרשות נעשה דוקא כמי שמונח כמו שכתב הרשב"א בחי' עד כאן לשונו. קשיא לי מדברי תוס' הנ"ל אות ל"ה שהקשו על קושיית הש"ס והא לא נח מברייתא דר' חלקי' וכתבו דמרישא דזרק לתוך ד' אמות ניחא קו' הש"ס. והיינו דד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה. ודין תוך ג' לר' חלקי' בד'

אמות ברשות הרבים כדין למעלה משלשה לר' עקיבא כנ"ל אות כ"ז ממילא כשם שלר' עקיבא ילפינן מהלכתא לפי דבריו דלא אמרינן קלוטה באותו רשות למעלה משלשה אפילו אחר ד' אמות. כמו כן לר' חלקי' למטה מג'. ואם כן מה הוקשה להם על קושיית הש"ס אסיפא ודו"ק. אלא ודאי סברת התוס' משום תרתי דסתרי ושפיר הקשו התוספות דלוקמי מתניתין בשבא מלמעלה משלשה לתוך שלשה ולא הוי תרתי דסתרי כלל לר' חלקי' דלא בא למטה מג' עד שעבר ד' אמות. או לפי מה שכתבתי אות כ"ז דספיקו של ריב"א לפי תירוץ הב' בתוס' עירובין. והכא הא התוס' אזלי בתירוץ ראשון שם דרבא פליג אדר' חלקי' כמו שכתבו להדיא בתירוצם. ויש לומר דפריך לרבא. אך לפי פירושו של ר' עקיבא איגר ז"ל קשה. מ) גם מה שהראה מקום על הסברא דוקא מרשות לרשות אמרינן קלוטה כו' כמו שכתב הרשב"א בחי'. איני יודע על איזה רשב"א כוון. אם על היש מי שפירש שהביא הרשב"א בשמעתין (ד'.) הלא הרשב"א סיים ואיכא למימר דד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה. ואם כן הרשב"א עצמו לא סבירא לי' האי חילוק דבאותו רשות. וחיסור דברים יש וצריך לומר כמו שכתב הרשב"א בשם יש מפרשים. ולפנינו יתבאר שיטת הרשב"א בזה:

מא

ועוד דעל כורחין אין זה כוונת התוספות. שהרי התוס' כתבו ספק זה גם לבן עזאי. ולבן עזאי על כורחך אמרי' מהלך כעומד דמי גם באותו רשות. כדאיתא באלו נערות. הביאו התוספות באותו דיבור. דלבן עזאי המעביר חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן חייב. דאף שמהלך כעומד דמי. וחשיב עקירה אחר כך. הרי דאף באותו רשות כעומד דמי:

מב

ונראה לי ראי' דרש"י סבירא לי' דבד' אמות ברשות הרבים לא אמרינן תוך ג' כמונח לר' חלקי' אפילו לאחר ד' אמות משום תרתי דסתרי. מסוגיא דהזורק שם בעמוד ב' בהא דאמר רבא תוך ג' צריך הנחה על גבי משהו. ואמר רבינא למרימר מתני' הוא דאמר ר' יוחנן והוא שנח על גבי משהו. והפירוש מובן דעל כורחך למטה מג' דלמעלה מג' אפי' הנחה על גבי משהו לא מהני. ועל כורחין למטה מג' ומכל מקום בעי הנחה על גבי משהו. ותמוהין דברי רש"י שם שפירש מדלא אוקמא ר' יוחנן שבא למטה מג'. שבאמת אף למה דמוקי ר' יוחנן שנח על גבי משהו צריכין לומר דלמטה מג' איירי. וראיית הש"ס ברורה בלי דוחק. ואין צריך לומר מדלא אוקמא כו':

אך רש"י הוקשה לו מה ראי' מזורק ברשות הרבים לזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, דבד' אמות כיון דבתוך ד' אמות לא אמרינן תוך ג' כמונח. גם לאחר ד' אמות אי אפשר לומר. שיהא כמונח דהוה תרתי דסתרי. על כן פרש"י מדלא אוקמא שבא למטה מג'. שבא דייקא, כלומר שמתחילה הי' למעלה מג' וליכא תרתי דסתרי כיון דתוך ד' אמות הי' למעלה מג'. ומוכרח לחלק בין הא דזרק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים משום מגו דהוי כמונח לגבי מלאכת הוצאה וכמו שכתבתי במקום אחר כנ"ל:

סימן רמא

א

נתברר לעיל אות ל"ט ואות מ"א דהא דד' אמות הילכתא גמירי לה לשיטת התוס' דלא אמרינן קלוטה בתוך ד' אמות אין הפי' משום דמרשות לרשות דוקא אמרינן קלוטה ולא באותו רשות. אלא הא דמסופק ריב"א דגם לאחר ד' אמות לא נימא קלוטה היינו משום תרתי דסתרי. או לפי תירוץ הב' שבתוספות עירובין (דף צ"ח:) עיין לעיל אות כ"ז ואות כ"ח ולעולם אין חילוק בין רשות אחד לשני רשויות:

ב

אך לכאורה משמע ברשב"א פרק הזורק להיפוך. ובאמת גם הרשב"א סובר כהתוספות. על כן מוכרח אני להאריך קצת. ובזה יתבאר היטב א ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה דלא נימא קלוטה. ונפקא מינה גדולה גם לדידן כמו שיתבאר לפנינו:

ג

בפרק הזורק (דף צ"ז: צ"ח.) תנו רבנן הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע פחות מד' אמות פטור. יותר מד' אמות חייב. וקמשמע לן דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי. ופרש"י דלמאן דאמר קלוטה גם פחות מד' אמות חייב. והרשב"א הקשה על זה דהא לא מיחייב אפילו נח ברשות היחיד ממש אלא אם כן אמר כל מקום שתרצה תנוח. ומנא לן דהכא באמר כל מקום שתרצה תנוח דנשמע מינה קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא. אימא דהוא בסתמא. ואפילו נחה ברשות היחיד ממש לא מחייב דהא לא אתעבידא מחשבתו עיין שם באריכות. ורבינו האי גאון פירשה דמדתניא ד' אמות חייב שמע מינה קלוטה לאו כמי שהונחה. דאי כמי שהונחה ברשות היחיד נמצאו ד' אמות מקוטעות ולא רצופות [וכן הוא בפירוש ר"ת שנדפס מחדש] עד כאן. פי' לפירושו דלמאן דאמר קלוטה כמי שהונחה אפילו זרק ד' אמות פטור. דמשום זורק

ד' אמות פטור דהרי זו כמי שהונחה ברשות היחיד כיון דרשות מוחלק הוא. ומשום מוציא ומכניס ליכא לחיובי'דהא לא אתעבידא מחשבתו עד כאן לשון הרשב"א ד) והנה לכאורה משמעות דבריו במה שכתב כיון דרשות מוחלק הוא. שכוונתו לחלק בין כל זורק ד' אמות ברשות הרבים דלא אמרינן קלוטה בתוך ד' אמות לפטור. דשאני התם דרשות אחת והכא מרשות לרשות אך אי אפשר לפרש כן. שהרי (דף ד'.) כתב הרשב"א בדיבור המתחיל אבל למטה מעשרה דברי הכל חייב. מאי טעמא דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיין, וכתב הרשב"א קשיא דאם כן הזורק ד' אמות ברשות הרבים היכי משכחת לה. ויש מי שתירץ דלא אמר ר' עקיבא אלא לחייב אבל לפטור לא אמר. ואינו מחוור בעיני דהא בפרק הזורק אמרו כן לענין גיטין נמי. והתם מה חיוב ומה פטור איכא. ויש מי שפירש דלא אמרי אלא בקלוטה ברשות אחרת אבל לא ברשות אחת. ואיכא למימר דזורק ומעביר ד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה כדאיתא בפרק הזורק עד כאן לשונו. הנה שאין מסקנת הרשב"א דיש חילוק בין רשות אחת לרשות אחרת. ואין לומר דבלא הלכתא ודאי לא אמרינן כן מסברא. אך מהלכתא ילפינן הכי. דאם כן לבן עזאי נמי דהקשה הרשב"א נמי (דף ו') אם כן מעביר ד' אמות ברשות הרבים היכי משכחת לה. ותירץ דהלכתא גמירי לה. נמי נילף דברשות אחת לא נאמר מהלך כעומד והרי מפורש פרק אלו נערות להיפוך:

ה

אך ברורן של דברים נלמד ממה שכתב הרשב"א (דף ו') שם בדבן עזאי שתי' דד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה. וחזר והקשה אם כן נילף מינה בעלמא דמהלך לאו כעומד דמי. יש לומר דילמא שאני התם דמקום חיוב לכולי עלמא כדאמרינן בגמרא. אבל סטיו דמקום פטור הוא לכולי עלמא אין למדין קל וחמור להחמיר עליו עד כאן לשונו והנה בפרק אלו נערות מפורש דלחיוב אמרי' לבן עזאי מהלך כעומד דמי. ולכאורה תיקשי דנילף מהלכתא דמעביר. וצריך לומר דלהקל ודאי לא נלמד מהלכתא דלהחמיר. אך בהא דמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו הוקשה להרשב"א דנילף להחמיר מלהחמיר. ותירץ הרשב"א דדרך מקום פטור קל ואין למדין קל מחמור להחמיר. נמצא דלחיובא לעולם מהלך כעומד דמי ולפטורא כשאין מקום פטור מפסיק ילפינן מהלכתא דלא אמרינן מהלך כעומד דמי וכשמקום פטור מפסיק אמרינן מהלך כעומד דמי. והוא הדין והוא הטעם בקלוטה לר' עקיבא. דהלכתא גמירי לה כנ"ל:

ו

ומה שדחה הרשב"א [דף ד'.] סברת האומרים דלחיובא אמרי' קלוטה ולא לפטורא מגיטין היינו משום דהוי סבירא ליה כן מסברא. אבל למסקנת הרשב"א דהלכתא גמירי לה. שפיר ילפינן בשבת בכל מקום שאין מקום פטור מפסיק דלא נימא קלוטה כמי שהונחה לפטור. ובגיטין דליכא חיובא ופטורא לא נוכל ללמוד מזורק ד' אמות ברשות הרבים. כיון דלא ילפינן אלא לפטור. ובגיטין ליכא חיובא ופטורא. וממילא כשמקום פטור מפסיק באמצע ד' אמרינן קלוטה לפטור [דאם לא כן נלמד למוציא גם כשמקום פטור מפסיק והוא הדין במהלך לבן עזאי ואמאי פוטר במוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו]:

ז

וזה שכתב הרשב"א בפרק הזורק דברשות היחיד באמצע ד' אמות אף דלאו מקום פטור הוא. הואיל ורשות מוחלק הוא. פירוש שרשות היחיד מוחלק מרשות הרבים לענין מעביר ד' אמות. דברשות היחיד פטור ומותר. והוה לי' רשות היחיד מקום פטור לענין מעביר. ואמרינן קלוטה כמי שהונחה גם לפטור במעביר ועוד דכי היכי דמקום פטור קיל דמפסיק בין רשות היחיד לרשות הרבים. הכי נמי הרשות היחיד מפסיק בד' אמות:

ח

והנה כמו שפירשתי דברי הרשב"א בראי' מבוררת כך הם דברי התוספות כתובות (דף ל"א:) בדיבור המתחיל מהלך כעומד דמי. וזה לשונם ובמעביר ד' אמות ברשות הרבים דחייב הלכתא גמרינן לה כדאמרי' בהזורק ולא ילפינן מינה דהתם מקום חיובא הוא. אבל בן עזאי מיירי במהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו שהוא מקום פטור. ופי' במהרש"א שם דאף דבשמעתין מפורש דלחיוב אמרינן גם במקום חיוב מהלך כעומד. אך לפטור לא אמרינן מהלך כעומד אלא אם מקום פטור מפסיק עיין שם. וזה שכתבו התוס' (ד':) דלמאן דאמר קלוטה כו' לא נוכל ללמוד זורק ממושיט דזורק כמי שהונחה למעלה מעשרה מקום פטור. אף דילפינן מזורק ד' אמות ברשות הרבים דלא נימא קלוטה לפטור. מכל מקום היכא שמקום פטור מפסיק לא ילפינן קל מתמור להחמיר כמו מוציא דרך סטיו לבן עזאי:

ט

ומה מאוד נפלאו ממני דברי התוספות ישנים שכתבו על דברי תוספות הנ"ל. ואינה הוכחה דלא אמר קלוטה כמי שהונחה אלא להחמיר ולא להקל. דאם לא כן ד' אמות ברשות הרבים היכי משכחת לה עד כאן לשונם. והוא סותר לדעת תוספות ישנים לקמן

בדבן עזאי דלא ילפינן מוציא ממעביר. [וצריך לומר דשני תוספות ישנים הם] אך גם למה דסבירא להו הכא דילפינן מוציא ממעביר קשה דהכא מקום פטור מפסיק ודומה למהלך דרך סטיו לבן עזאי:

י

וליישב דעת התוס' ישנים נראה דכי אמרינן דמקום פטור מפסיק קיל. היינו במוציא דאין הסטיא צורך אל המלאכה. ועל כן אפילו לרבנן מקשה הש"ס היכי אשכחן כהאי גוונא דמחייב. אבל במושיט דעיקר המלאכה במושיט הי' דרך למעלה מי', ובפרט לפי מה שסוברים התוספות עכשיו דאין חיוב מושיט רק למעלה מעשרה. שהרי כתבו התוספות ואתי נמי שפיר דלא קאמר אבל למעלה מעשרה דברי הכל חייב דילפינן זורק ממושיט. והיינו אם למטה מי' פטור מושיט. פשיטא ופשיטא שאין מה שמקום פטור למעלה מעשרה מפסיק גרעון במלאכה כלל. ואין נפקא מינה בין זורק ד' אמות דלא אמרינן קלוטה. הוא הדין נמי בזה. אבל בסטיו אף דהגמרא מסיק דהי' במשכן דרך סטיו גם כן. מכל מקום הוי גרעון קצת במלאכה. אפילו לא הונח במקום פטור. ותדע דבכרמלית סבירא ליה לר' יהודה (דף ק"א:) דבמקום פטור באמצע לא גזרו אף דברשות הרבים כהאי גוונא חייב עיין שם ברש"י:

יא

העולה מכל הנ"ל שדעת התוספות והרשב"א דקלוטה לר' עקיבא לחיוב וכן מהלך כעומד לבן עזאי לחיוב אמרינן אפילו ברשות אחת. ולפטור היכי דאין רשות אחרת מפסקת לא אמרינן והיכי דרשות אחרת מפסיק אפילו לפטור אמרינן, וכן נראה דעת רבינו האי גאון והר"ת שפירשו הא דפרק הזורק וקמשמע לן דלא אמרי' קלוטה על יותר מד' אמות חייב. ואי אמרת בשלמא דילפינן זורק מרשות היחיד לרשות הרבים מזורק ד' אמות ברשות הרבים. דלא נימא קלוטה לפטור. ניחא דיוק הש"ס דלא אמרינן קלוטה. דלמאן דאמר קלוטה כו' הי' פטור כיון שרשות אחרת מפסיק. דאין לומר אפילו רשות אחרת מפסיק גמרינן מהלכתא דלא נימא קלוטה לפטור. דאם כן גם בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים נילף דלא נימא קלוטה לפטור אפילו רשות אחרת מפסיק. והוא הדין במהלך לבן עזאי. ולמה פוטר בן עזאי בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים דרך סטיו. אלא אי אמרת דלא ילפינן זורק מרשות היחיד לרשות הרבים מזורק ד' אמות ברשות הרבים. אם כן מנא לי' דלא אמרי' קלוטה. אימא דוקא במעביר ד' אמות ברשות הרבים. משום דהלכתא גמירי לה. אלא ודאי רבינו האי והר"ח והתוספות והרשב"א בחדא שטה קיימי דילפינן זורק מרשות היחיד לרשות הרבים מזורק ד' אמות ברשות

הרבים דלא נימא קלוטה לפטור כשאין רשות אחרת מפסיק. ודלא כתוס' ישנים בסוגיא דמהלך כעומד דמי ופני יהושע פרק אלו נערות דלא ילפינן מרשות היחיד לרשות הרבים. מד' אמות ברשות הרבים. יב) ולפי מה שביררנו סי' ר"מ אות כ"ז ול"ט דתוך ג' לר' חלקי' בד' אמות ברשות הרבים כמו למעלה משלשה לר' עקיבא. יצא הדין דגם בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים לא אמרינן קלוטה לפטור אפילו בתוך ג' לר' חלקי' היכי דאין רשות אחרת מפסיק. ואפילו לרוב פוסקים. לבד מהר"ח דלא קיימא לן כר' חלקי' אלא כרבא דבעי הנחה על גבי משהו ונפקא מינה לדידן במעביר בתוך ג'. דאיתא בגמרא (דף פ'.) דבמעביר גם רבא מודה דלא בעי הנחה על גבי משהו. ומכל מקום מעביר ביד תוך ג' ברשות הרבים ד' אמות ודאי חייב ולא אמרינן כמי שהונחה בכל אמה. כי היכי דחייב בזורק לר' חלקי'. ומשום דהלכתא שיהי דין ד' אמות ברשות הרבים כדין מרשות היחיד לרשות הרבים. והאי סברא איתא נמי במעביר תוך ג'. דכיון דחייב במרשות היחיד לרשות הרבים. חייב נמי בד' אמות ברשות הרבים. ממילא ילפינן מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים דלא נימא מעביר כמונח לפטור. היכי דאין רשות אחרת מפסיק. כמו במעביר ד' אמות ברשות הרבים תוך ג'. דלא אמרינן כמונח בכל אמה ויפטור הוא הדין מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים תוך ג' דלא נימא מעביר כמונח לפטור. אם יהי' פטור על ידי שנאמר שהוא כמונח:

יג

ובזה יש ליישב תמיהת התוספות כתובות (דף ל"א.) בדיבור המתחיל נימא בהא דמקשה הש"ס לר' אבין דאמר הזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה הוא. ומקשה הש"ס מדתניא הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה. ואמאי נימא הגבהה צורך הוצאה הוא. ובתוס' תימה לפיר"ת דהגבהה קונה פחות מג' טפחים מאי פריך והא כיון דקנאה קודם התחלת עקירה. דעקירה לא הוי עד שיגביה ג'. דלמטה מג' הוי כלבוד כדאמרינן בהמוציא (דף פ'). העביר חצי גרוגרת דרך עליו חייב. ואם כן דין הוא שיתחייב כמו לבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי דחייב לפי שקנאה קודם שהותחל עקירה. והיינו דמסקנת הש"ס שם הא מני בן עזאי הוא דאמר מהלך כעומד יעוין שם:

יד

ולפי מה שכתבתי יש לומר דהנה קשה לי עוד בסוגיא דמקשה אהאי דהא מני בן עזאי הוא אבל זורק מאי פטור נפלוג וניתני בדידה ופרש"י אבל זורק מאי הגביהו וזרקו. וקשה לפי מה שכתב הריטב"א עירובין (דף צ"ח.) [הובא לעיל סי' ר"מ אות כ"ט] דלבן עזאי

המעביר חפץ בידו והוא עומד במקום פטור חשיב כמונח. אם כן גם הגביהו וזרקו לא הותחל העקירה בשעת הגבהה. דכיון שהוא עומד או מהלך שהוא כעומד. אף שידו אינו במקום אחד אלא מנענע בידו חשיב כמונח. והתחלת העקירה אינו רק בשעה שזרקו. וכבר נתחייב בשעת הגבהה, והוא לכאורה תימה גדולה על הריטב"א מסוגיא זו דאלו נערות:

טו

על כן נראה דלכאורה קשה בהא דמשני הש"ס הא מני בן עזאי הוא דאמר מהלך כעומד דמי הא לפטורא לא אמרינן מהלך כעומד כנ"ל אות י"א ואות י"ב. ואם כן חייב גם מחמת עקירה ראשונה דהגבהה ונהי דחייב גם כן מחמת עקירה בתרייתא בשעה שיצא מרשות היחיד. מכל מקום כיון שמחמת עקירה ראשונה גם כן חייב איך נוכל לחייבו על אותה שעה ממון טז) אך לפי ספיקו של ריב"א במעביר ד' אמות ברשות הרבים אם חייב לבסוף ד' אמות אפילו לא עמד לפוש או לא דהוי תרתי דסתרי. או משום שתחילה לא הי' כמונח כנ"ל סי' ר"מ אות כ"ה ובאות מ"ב שם הוכחנו מרש"י דאינו חייב אלא אם כן עמד לפוש ומשום דהוי תרתי דסתרי. ואם כן כיון דמשום עקירה אחרונה בשעה שיצא מרשות היחיד חייב תיכף. לאחר שבא לרשות הרבים משום מהלך כעומד דמי. חשיב עקירה ביציאה מרשות היחיד והנחה בתחילת ביאה לרשות הרבים. ומשום עקירה ראשונה אינו מחויב אלא בשעה שעמד לפוש. דאי אפשר לחייבו משום מהלך כעומד דמי. דאם כן כלתה עקירה ראשונה בהליכתו ברשות היחיד. ועל כרחך אי אפשר לחייבו משום עקירה ראשונה אלא משום שלא נימא מהלך כעומד ברשות היחיד. ואם כן הוי תרתי דסתרי או כיון דתחילה לא הי' כעומד גם אחר כך לא יחשב כעומד כנ"ל אות כ"ז שם] ואם כן אף שעמד לפוש אי אפשר לחייבו משום עקירה ראשונה דכבר נתחייב משום עקירה אחרונה תיכף בבואו לרשות הרבים. ואין חיוב על חיוב כיון שאין כאן רק חיוב אחד דחדא הוצאה הוא:

יז

ויותר יש להסביר הדברים על פי מה שנתבאר אות כ"ד בהא דזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים דחייב לר' יהודה שתים אחת משום העברה דכמי שהונחה בתחילת ד' ונעקרה משם. וקשה הא בתוך ד' אמות על כרחך לא אמרינן קלוטה כו' דאם כן הוי כזורק פחות פחות מד' אמות. ואם כן איך נוכל לחייבו משום דכמי שהונחה בתחילת ד' הא הוי תרתי דסתרי. ועל כרחינו לומר כיון שכבר היינו דנין כמונח לגבי מלאכת הוצאה. חשבינן נמי כמונח לגבי מעביר עיין שם שהוכחנו

שכן דעת רש"י. ולפי זה מוכרח לומר דהא דלא חשבינן כמונח בתוך ד' אמות לפטור, הוא דוקא אם לא היינו חושבין אותו כמונח לחיוב. ועל כן לא הוי תרתי דסתרי. דאף דחשבינן בתחילת ד' אמות כמונח ובאמצע ד' אמות לא חשבינן כמונח. היינו משום דבתחילת ד' אמות כבר היינו חושבין אותו כמונח לגבי הוצאה ובתוך ד' אמות לא הוי כמונח לגבי שום דבר. אבל אם היינו אומרין דבתוך ד' אמות אפילו חשבינן אותו כמונח לגבי דבר אחר אף על פי כן לא חשבינן לי' כמונח לפטור. אם כן בתחילת ד' אמות נמי אף דהוי כמונח לגבי דבר אחר. לא יהי' כמונח לגבי מעביר. כיון דאי אפשר לחייבו משום מעביר אלא משום ההלכתא דתוך ד' אמות לא הוה כמונח. והא אמרת דההלכתא ההוא מועיל אפילו חשבת לי' כמונח לגבי דבר אחר, אלא ודאי הא דהלכתא דלפטור לא אמרינן קלוטה. דוקא היכי דאין חושבין כמונח לגבי דבר אחר. והוא הדין במהלך לבן עזאי דחד טעמא הוא:

יח

ובנידון דידן הרי בתחילת ביאתו לרשות הרבים הא אי אפשר לחייבו מחמת עקירה ראשונה ומשום מהלך כעומד. דאי אמרת מהלך כעומד הרי כלתה עקירה ראשונה קודם ביאתו לרשות הרבים. וחייב רק מחמת עקירה אחרונה. ואם כן הא חשבת לי' כמונח קודם יציאתו לרשות הרבים כדי שיתחייב מחמת עקירה אחרונה. וכיון שכבר חשבנו כמונח לחייב שוב גם לפטור ליכא הילכתא שלא נימא מהלך כעומד כנ"ל דלא גמרינן הילכתא דלא נימא לפטור מהלך כעומד רק היכי דלא חשבנו כעומד לגבי דבר אחר. והכא כבר נתחייב בתחילת ביאתו לרשות הרבים מחמת שחשבנו כמונח קודם יציאה לרשות הרבים. [ואין לומר כלל דבתחילת יציאה לרשות הרבים יתחייב מחמת עקירה ראשונה. ומשום דבתחילת יציאה לרשות הרבים דנין כמונח לגבי חיוב מחמת עקירה אחרונה. דנין נמי שיהי' כמונח לענין עקירה ראשונה כמו בזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים דדנין כמונח בתחילת ד' אמות לחייבו משום מעביר אף דבתוך ד' אמות על כורחין לא חשבינן כמונח. הכא נמי אף דקודם יציאה על כורחין לא חשבת לי' כמונח. מכל מקום לאחר יציאה כיון שחושבין אותו כמונח לגבי עקירה אחרונה נחשבנו כמונח גם כן לחייבו מחמת עקירה ראשונה.. דהא ליתא ושבוש הוא. דבשלמא בזורק לרשות הרבים ועבר ד' אמות ברשות הרבים. בתחילת ד' אמות חושבין כמונח משום שהחשבנו כמונח לגבי הוצאה. ובתוך ד' אמות שלא החשבנו כמונח לגבי שום דבר לא הוי כמונח אבל הכא הלא גם קודם יציאה לרשות הרבים חשבתו כמונח לגבי חיוב ההוא. ואם כן אכתי איכא תרתי דסתרי. דמאי שנא. שקודם יציאה לרשות

הרבים לא יהי' כמונח לגבי עקירה ראשונה ובתחילת יציאה יהי' כמונח ודו"ק] ושוב הוי הנחה גם לפטור ובטלה עקירה ראשונה לגמרי:

יט

וכל זה במהלך אבל הגביהו וזרקו אף דבשעת הגבהה הוי כעומד לבן עזאי. מכל מקום לפטור הא לא אמרינן מהלך כעומד וחייב גם מחמת עקירה ראשונה. ובשעה שנח החפץ חלו שני החיובים ביחד. וגם אין לומר מגו דהוי הנחה לגבי להתחייב משום עקירה אחרונה כו' דאדרבה נימא להיפוך דנתחייב רק משום עקירה ראשונה דמגו דלא חשיב כמונח כדי שלא יתבטל עקירה ראשונה לא הוי כמונח להתחייב מחמת עקירה אחרונה. וכיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי קם כל חד בדוכתי' וחייב מחמת עקירה ראשונה וחייב מחמת עקירה אחרונה. ודוקא במהלך שתחילה נתחייב מחמת עקירה אחרונה כנ"ל דאז לא הי' מציאות כלל לחייבו מחמת עקירה ראשונה בין הי' כמונח קודם יציאה בין לא הי' כמונח. דאם לא הי' כמונח קודם יציאה גם עכשיו לאחר יציאה לא יחשב כמו נח כיון דתרתי דסתרי לא אמרינן ולא הי' שייך לומר מגו להיפוך ודו"ק היטב:

כ

וממילא מיושב תמיהת התוספות הנ"ל לפי מה שביררנו אות י"ב. דגם מעביר תוך ג' לרבא דהוי כמונח. מכל מקום לפטור לא הוי כמונח. וחייב גם מחמת עקירה ראשונה כיון שחל החיוב בשעה שעמד לפוש. ואז חל החיוב מחמת שני העקירות ביחד ודומה ממש להגביהו וזרקו:

כא

ואין להקשות לשיטת הרשב"א בשמעתא דכוורת דתוך ג' כלבוד היינו שדינו כאלו הי' בארץ ולא כאלו הי' מלא מן הקרקע עד מקום החפץ. ואם כן כשהגביה מן הארץ למעלה ליכא עקירה כלל כיון שנחשב כאלו הי' עדיין בארץ. ובשלמא כשהגביהו באלכסון. הרי אינו באותו מקום שהי' בתחילה. אלא שגם עכשיו הוא מונח והוי הנחה אל עקירה ראשונה וניחא תירוץ הנ"ל דלפטורא לא נחשב כמונח כל שאינו נח במקום אחד. אבל אם הגביהו מכנגדו ולמעלה כיון שתוך ג' כאלו הי' בארץ אם כן ליכא עקירה כלל. דהא ליתא דהתינח לר' חלקי'. אבל לדידן דלא קיימא לן כר' חלקי'. תוך ג' כאילו ה' מלא מן הארץ עד החפץ כנ"ל סי' ר"מ אות ז' עיין שם. ואם כן שפיר הוה עקירה. ואף שגם עכשיו הוא כמונח. זה לא מהני לפטור:

סימן רמב

א

לפי מה שביארנו בסימן רמ"א אות ה' דלפטורא אף בן עזאי מודה דלא אמרינן מהלך כעומד היכי דאין מקום פטור מפסיק, נראה לפרש מתניתין דאמרו לו. יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ד' חטאות ואשם אחד כו' ר' מאיר אומר אף אם הי' שבת והוציאו חייב אמרו לו אינו מן השם וצריך להבין במאי פליגי ר' מאיר עם חכמים דאמרו לו. ובירושלמי מפרש פלוגתייהו ודברי הירושלמי עמקו ממני לא אוכל להבינם. ואפרש בעזרת השם פלוגתייהו כפי קוצר דעתי:

ב

והנה בתוספות מפרשים משום דבליעתו זו הנחתו אף שמהלך. על כן גם חיוב הוצאה בשעת אכילה. והנה לכאורה הדבר פשוט דזה למה דקיימא לן מהלך לאו כעומד וחיוב הוצאה בא בשעת בליעה דהיינו אכילה. אבל לבן עזאי דאמר מהלך כעומד נתחייב משום הוצאה תיכף בבואו לרשות הרבים אף קודם בליעה דהיינו אכילה:

ג

אך יש לומר לפי מה שכתבו התוספות גבי הא דלא יצא הזב בכיסו ואם יצא פטור דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ופירשו משום דהכא נמי סגי אי יתיב בחד דוכתא ואין ההוצאה לצורך הכיס אלא לצורך עצמו. והכא נמי משום המאכל הוי סגי לעמוד במקומו. אלא דמכל מקום צריך לעקירה שעקר החפץ ברשות היחיד במקום שהי' מונח והניח בבית הבליעה. והרי צריך לעקירה והנחה. ולא דמי לזב שהוציא הכיס דשם העקירה הוא עקירת גופו והנחה הנחת גופו ואין העקירה והנחה לצורך הכיס. אבל הכא העקירה וכן הנחה לצורך המאכל. ואף דעצם הוצאה אין צריך לגופה. חיוב שבת רק על העקירה והנחה [ועיין בזה לקמן באריכות] והעקירה והנחה לצורך המאכל. וכיון שצריך לילך שם. שוב צריך להניח המאכל בבית הבליעה שהוא שם. ושפיר חייב על הבליעה. אבל על הילוך אינו מחויב אף למאן דאמר מהלך כעומד דמי דאין צריך לגופה:

ד

ואין להקשות כיון דמהלך כעומד דמי והוי הנחה לעקירה ראשונה. ולמה יתחייב אחר כך על הבליעה. לא קשה מידי דלפטורא לא אמרינן מהלך כעומד דמי. ור' מאיר לטעמי' דסבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כדאיתא בירושלמי פרק כלל גדול. ואמרו לו היינו ר' יהודה כדאיתא בירושלמי ריש שבת ור' יהודה הא מחייב במלאכה

שאינה צריכה לגופה. ולכאורה אית לי' לר' יהודה נמי מהלך כעומד דמי. דהא אית לי' לר' יהודה קלוטה כמי שהונחה דמיא כל שכן מהלך. וכן משמע ברמב"ם פרק י"ד הלכה ט"ו שכתב מהלך לאו כעומד דמי ואין צריך לומר שהזורק לאו כמונח עיין שם. ואם כן מאן דסבירא לי' בזורק כמי שהונחה. כל שכן מהלך כעומד. וכן משמע בירושלמי דבין לרב הונא ובין לר' יהודה מהלך עדיף מזורק עיין שם. על כן אמר ר' יהודה אינו מן השם. ור' מאיר לא מיבעיא אי סבירא לי' מהלך לאו כעומד דמי אך אף אי סבירא לי' מהלך כעומד דמי. כיון דסבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כנ"ל מירושלמי דכלל גדול פטור על ההילוך ואתי שפיר ר' מאיר לשיטתי' ור' יהודה לשיטתי':

ה

מיהו מה שכתבתי דחיוב שבת אינו על שעת הוצאה מרשות לרשות רק על עקירה מרשות זה להניח ברשות זה. הן אמת שכן מוכרח לשיטת התוס' בהא דלא יצא הזב בכיסו ממשנה דאם הי' שבת והוציאו כנ"ל. אך במקום אחר כתבתי באריכות והראיתי פנים לכאן ולכאן. ובסוף העליתי להלכה דהחיוב גם על רגע שבא מרשות לרשות ג"כ והוא הדין במעביר ברגע שבא לסוף ד' אמות גם כן:

סימן רמג

א

כבר ביארנו בסימן ר"מ אות ל"ה. בין שני חצאי מרובע דמעביר ד' אמות בתוך ג' לר' חלקי' חייב ולא אמרינן יעשה כמי שהונחה על כל אמה ויפטור והלכתא מתקיימת למעלה מג'. אלא דהלכתא דין ד' אמות כמו דין מרשות היחיד לרשות הרבים כמו שכתב הרמב"ם. וכשם שמוציא לעולם חייב כן המעביר ד' אמות אפילו בתוך ג' חייב. ומוכח דאפילו בתוך ג' לא אמרינן יעשה כמי שהונחה על כל אמה ויפטור והוכחנו כן מתוס' ורשב"א:

ב

והנה יש להביא עוד ראי' לזה לפי מה שכתבו התוספות עירובין (דף צ"ח:) לר' יהודה דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה אלא אם כן רוצה שתנוח שם. ולפי מה דסלקא אדעתין דמיירי באומר כל מקום שתרצה תנוח אבל אם אינו רוצה שתנוח שם לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה יעוין שם. ויש לעיין לרע"ק דמחייב בזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע משום דקלוטה כמי שהונחה. אם דוקא באומר כל מקום שתרצה תנוח הוא דאית לי' קלוטה כו' אבל אם אינו רוצה שתנוח שם לא אמרי' קלוטה וכר'

יהודה סבירא לי', או נימא מדאמר סתמא ולא מפליג לעולם אית לי' קלוטה. ודוקא לר' יהודה מוכרח לומר כן מכח ר' יהודה דעירובין:

ג

אך לפי דברי הרשב"א פרק הזורק בזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע באינו אומר כל מקום שתרצה תנוח גם משום מוציא פטור דלא אתעבידא מחשבתו. אם כן על כורחין ר' עקיבא דמחייב. באומר כל מקום שתרצה תנוח או שרוצה שינוח ברשות הרבים. ואם כן מהיכי תיתי לעשות מחלוקת בין ר' יהודה לר' עקיבא בחנם:

ד

הן אמת דבתוספות עירובין (דף צ"ח) סוף עמוד א' מוכח דסבירא להו להתוס' דר' עקיבא לעולם אית לי' קלוטה. ונראה דסברת התוספות לפי המסקנא דלא מחייב ר' יהודה אלא אחת ופליגי ר"י ורבנן באומר עד דנפקא לרשות הרבים תנוח. אמרינן דלית לי' לר' יהודה קלוטה אלא בכהאי גוונא ואפילו באומר כל מקום שתרצה תנוח לית לי' לר' יהודה קלוטה. וכן מבואר למדקדק בדברי התוספות עירובין שם. ואם כן ר' עקיבא דאין לנו הוכחה דמיירי באמר עד דנפקא לרשות הרבים תנוח. ויוכל להיות דאמר כל מקום שתרצה תנוח. ובכהאי גוונא הא לית לי' לר' יהודה קלועה, וכיון שעל כורחין ר' עקיבא לית לי' דר' יהודה שוב אמרינן דר' עקיבא אית לי' לעולם קלוטה אפילו אין רצונו שתנוח שם. כיון דלא מצינו שום תנא מחלק בין אומר כל מקום שתרצה תנוח או אין רצונו שתנוח שם:

ה

אך המעיין ברשב"א שבת (דף צ"ז:) יראה דגם לפי המסקנא אית לי' לר' יהודה קלועה באומר כל מקום שתרצה תנוח. וכיון דר' עקיבא על כורחין מיירי באומר כל מקום שתרצה תנוח על כל פנים כנ"ל. מהיכי תיתי לעשות מחלוקת בין ר' עקיבא לר' יהודה. ובודאי לדעת הרשב"א לית לי' לר' עקיבא קלוטה באינו רוצה שתנוח שם. ואם כן מה הוקשה לרשב"א על ר' עקיבא מזורק ד' אמות ברשות הרבים. הא משכחת לה באין רצונו שינוח בתוך ד' אמות. וצריך לומר משום דקושטא דמילתא סבירא לי' לרשב"א דכל שחייב משום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים חייב נמי בד' אמות ברשות הרבים. ועל כן כי היכי דבהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים חייב אפילו אמר כל מקום שתרצה תנוח. דאף דנחשב כמונח ברשות היחיד. אכתי איכא עקירה משם לרשות

הרבים. הוא הדין דבד' אמות ברשות הרבים חייב גם בזה. וכמו בתוך ג' לר' חלקי' כנ"ל. על כן תירץ הרשב"א דהלכתא גמירי:

1

ובזה נראה ליישב דברי הגמרא ודילמא הנחה לא בעי עקירה בעי. ואינו מובן לפרש"י דקלוטה כמי שהונחה בארץ ואיכא מקום ארבעה כמבואר באריכות אות א'. ומשני הש"ס הא מני ר' עקיבא הוא ולעולם איכא מקום ארבעה. אם כן מה נפקא מינה בין הנחה לעקירה ועיין לעיל סי' ר"מ אות י"א וי"ב ולפי מה שכתבתי יש לומר דהנה למאן דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא וד' אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה. ונתבאר סי' רמ"א דגמרינן מוציא ממעביר. אלא דמהלכתא ילפינן לחלק בין חיובא לפטורא. דלפטורא לא אמרינן יעוין שם באורך. ועל זה הקשה הש"ס הא יש לומר דגלי הלכתא דלגבי עקירה לא נימא קלוטה ואין חילוק בין חיובא לפטורא. והא דחייב בזורק ד' אמות ברשות הרבים באין רצונו שתנוח בתוך ד אמות. ואי דהלכתא שיהי' דין ד' אמות ברשות הרבים כדין מרשות היחיד לרשות הרבים ובמרשות היחיד לרשות הרבים חייב אפילו אומר כל מקום שתרצה תנוח דסוף סוף איכא עקירה. ליתא דבאמת גם במרשות היחיד לרשות הרבים אין חיוב באומר כל מקום שתרצה תנוח דכמי שהונחה בנתים ברשות היחיד ובטלה עקירה ראשונה. ומשום עקירה ממקום שהונחה אין לחייבו. דלגבי עקירה הא לא אמרינן קלוטה. ועל כורחך אף שאין טעם לחלק בין הנחה לעקירה. הלא גם כן אין טעם לחלק בין חיובא לפטורא. ואם תחלק בין הנחה לעקירה. לא תצטרך לחלק בין חיובא לפטורא. ואם כן פריך הש"ס מאי חזית שלא לחלק בין הנחה לעקירה ולחלק בין חיובא לפטורא. דילמא להיפוך דבין חיובא לפטורא אין חילוק. ומוכח מהלכתא דבעקירה לא אמרינן קלוטה כו' ובין במרשות היחיד לרשות הרבים בין בד' אמות ברשות הרבים אין חיוב אלא באין רצונו שתנוח בתוך ד'. והוא עצה עמוקה. ומשני הא מני רבי הוא דמחייב בזיו כל שהוא ולאו משום קלוטה כו' ואזיל קו' הנ"ל. ולבסוף מקשה על תירוץ הא מני אחרים הוא. ודילמא הנחה לא בעי עקירה בעי כפי' התוספות. ז) והשתא ניחא הא דמשני ר' זירא אחרים הוא. הא נדו מדר' עקיבא משום הקושיא ודילמא הנחה לא בעי. וקושיא זו היא גם על התירוץ הא מני אחרים הוא גם כן. ולפי מה שכתבתי ניחא דקושיית הש"ס על תירוץ ר' עקיבא ודילמא הנחה כו' כפירוש הנ"ל ליתא על תירוצא דר' זירא, ועל ר' זירא מקשה הש"ס קושיא (חדשה ודו"ק:

סימן רמד

בדין זה עוקר וזה מניח ושנים שעשו מלאכה בבת אחת:

א

הנה בריש שבת יליף הש"ס דזה עוקר וזה מניח פטור מקרא דבעשותה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין. ויש לעיין דהא קרא דבעשותה] לאו בשבת כתיב אלא בכל חיובי חטאות. [ובשחוטי חוץ דיליף ריש האיש מקדש שנים שאחזו בסכין ושחטו פטורין ולא יליף מבעשותה כתב הריטב"א שם דסלקא אדעתין דנילף מהעלאה דגלי קרא דשנים שאחזו באבר והעלוהו חייבין]. והנה אמרינן בחולין (דף כ"ט:) שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרם בפנים למאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף כשר. ולמאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף פסול וחייב משום שחוטי חוץ עיין שם. ומשמע דפשוט למאן דאמר אין לשחיטה אלא בסוף שחט מיעוט סימנים בפנים וגמרם בחוץ חייב. ועוד דהוי כאילו שחט כולו בחוץ. דהא תחילת שחיטה בחוץ לא מעלה ולא מוריד. שהרי אם גמר בפנים כשר. ועל כרחין אין חיובו רק על גמר שחיטה. ואם כן אם תחילת שחיטה בפנים נמי חייב:

ב

ומעתה נחזי אנן במלאכת שבת אם ישנה למלאכה מתחילה ועד סוף או אין למלאכה אלא בסוף. אם תאמר אין למלאכה אלא בסוף, יהי' הדין אם עקר בחול והניח בשבת חייב כמו התחיל בפנים וגמר בחוץ. ומפורש בגמרא (דף ג':) בהיתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ מבעוד יום דאי שדי לי' בשבת לא אתי לידי חיוב חטאת. ופרש"י כדין זה עוקר וזה מניח. ואם תאמר ישנה למלאכה מתחילה ועד סוף כל שכן דקשה. דגם על התחלת המלאכה בלבד יתחייב. וזה עוקר וזה מניח יתחייבו שניהם. כמו למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מתחייב על מיעוט סימנים בחוץ:

ג

ויותר תימה כנ"ל דבשבת זה עוקר וזה מניח קיל משנים שעשאו מלאכה בבת אחת. דזה עוקר וזה מניח פטור במשנה בריש שבת בלי מחלוקת. והוא הדין עקר בחול והניח בשבת. ושנים שעשאו בבת אחת פליגי תנאי בהמצניע. ואילו בשחוטי חוץ נהפוך הוא שנים שאחזו בסכין ושחטו פטורין. ועל מקצת שחיטה חייב למאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף על מקצתו שבסוף. ולמאן דאמר ישנה מתחילה ועד סוף גם על מקצת שבתחילה. ותמי' זו גם כן ממה נפשך אם אין למלאכה אלא לבסוף תמוה מפטור המניח

ואם נאמר ישנה למלאכה מתחילה ועד סוף יהי' תמוה גם מפטור העוקר ד) והנראה לי בזה דהנה באיבעיא דאילפא דהוציא עיבור את ידו בין סימן לסימן מהו שיצטרף סימן ראשון לסימן שני לטהר מידי נבילה. ורבא השיב קל וחומר הוא וכו'. ורבא הא סובר אין לשחיטה אלא לבסוף. משמע דבעיא דאילפא אף למאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף. ועל כורחין לומר דבהגיע סוף שחיטה שני הסימנים מחירם. וכן מוכח (בדף ל"ו) בהא דאמר בנתקנח הדם בין סימן לסימן למאן דאמר אין לשחיטה אלא בסוף לא מכשיר. ואם דם סימן ראשון יש על הדלעת אחר שחיטת סימן שני מכשיר. על כורחין דבסוף נחשב כל המעשה שחיטה. ובמקום אחר בארנו הדברים באר היטב. [תמצאנו באבני נזר חלק יו"ד הלכות ס"ח]:

ה

ולפי זה על כורחין לומר דלמאן דאמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. היינו לומר דתחילת שחיטה מקליש קליש איסור אבר מן החי ובסוף שחיטה נגמר ההיתר. ועל כן קרינא בי' יחיד שעשאה ובזבחים (דף ק"י.) אמרינן בקומץ ולבונה שהקריבו אחד מהם בחוץ חייב. משום דקומץ בלבד מקלש קליש חשיב הקטרה בפנים. הכא נמי כיון דתחילת שחיטה מקלש קליש חשיב שחיטה וקרינא בי' יחיד. דהא תיכף ששחט תחילת שחיטה. נעשה העבירה בלי סיוע אחר או גמר שחיטתו בפנים, ולמאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף חייב בשחט מיעוט סימנים בפנים וגמרם בחוץ משום דבשחוטי חוץ אין הדבר תלוי אם השוחט בחוץ או בפנים. שהרי אם עומד בחוץ ושחט בפנים כשר. והוא הדין להיפוך אם עמד בפנים ובהמה בחוץ חייב כרת. וכן מפורש בתוס' סנהדרין (דף מ"ב:) בדיבור המתחיל שכן אדם דהכל תלוי בבהמה הנשחטת יעוין שם. ועל כן אף אם האדם שחט בפנים כיון דלא נחשב שחיטה בבהמה עד שגמר שחיטה. אז נעשה הכל מעשה שחיטה. נמצא שכל המעשה שחיטה נעשה בחוץ. והרי הוא בעצמו עשה כל המעשה. ומה ששחט מקצת סימנים בפנים אינו מועיל כלום. כיון שנעשה שחיטה בחוץ. והרי בשחוטי חוץ בתר בהמה הנשחטת אזלינן כנ"ל:

ו

אבל בשבת לא נחשב מלאכה עד שגמרה נחשב הכל מלאכה. כמו זה עוקר וזה מניח. ודאי נחשב גם העקירה מלאכה. שהרי המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהם להוציאם פטור דהעקירה היתה בלא מחשבה ולא קרינא בי' מלאכת מחשבת. הרי דגם העקירה מלאכה. אך זה לאחר הנחה אז נעשה הכל מלאכה כמו למאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף כנ"ל ועל כן לא מבעיא שפטור העוקר דבשעת העקירה לא עביד

מידי עד שבא אחר וגמר. וכן פטור המניח דמבלעדי העוקר לא עשה כלום, אך אפילו עקר בערב שבת והניח בשבת שנעשה הכל מלאכה בשבת הלא אם עשה בערב שבת שיעשה מלאכה בשבת מותר לכתחילה. ואם כן אף שנעשה העקירה מלאכה בשבת, מכל מקום הלא האדם פעל העקירה מערב שבת ופטור:

ז

ולפי זה למאן דאמר אין לשחיטה אלא לבסוף. אם בא אחד ושחט מיעוט סימנים בפנים או בחוץ ובא שני וגמר שניהם פטורים. ואם עקר בשבת והניח בחול. יש לומר דגרע מזה עוקר וזה מניח. ואפילו שבות ליכא. כיון שלא נעשה העקירה מלאכה עד שהניח בחול. ואם כן לא נעשה מלאכה כלל בשבת. וכבר בארנו במקום אחר שכשם שבשבת אין חיוב אלא אם כן תחילתו וסופו בשגגה. כמו כן אין חיוב אלא אם כן תחילתו וסופו בשבת:

סימן רמה

א

ראוי לבאר אם החיוב רק על עקירה והנחה או החיוב גם כן עד שעת הוצאה מרשות לרשות. וספק זה איתי' גם כן במעביר ד' אמות ברשות הרבים אם החיוב רק על עקירה והנחה או על העברת הד' אמות גם כן:

ב

והנה הא פשיטא לי דלאחר שיצא החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים. שוב אין החיוב רק על שעת הנחה, ופשיטותא דידי מהא דריש פרק המצניע הוציא כגרוגרת וצמקה וחזרה ותפחה מהו יש דיחוי אצל שבת או אין דיחוי אצל שבת תיקו. ועל כורחין דבשעה שצמקה לא עמד עם החפץ. דאם כן הרי הונחה ועל כרחין שהלך עם החפץ. ואם כן הרי מקצת מלאכה בחצי שיעור. אלא ודאי לאחר שהוציא שוב אין חיוב עד שעת הנחה. והטעם משום דלאחר שהוציאו בכל מקום שהניחו חייב ואין ההילוך עוד עם החפץ פועל במלאכה כלום. על כן אין חיוב עוד לאחר שהוציאו עד שינוח:

ג

אך מבעיא לי מי אמרינן דעל כל פנים החיוב עד שעת הוצאה מרשות. או דילמא אין חיוב רק על העקירה והנחה וכן במעביר כנ"ל:

ד

ויש להביא ראי' מהא דכריתות (דף י"ג:) יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ד' חטאות ואשם אחד ר' מאיר אומר אף אם הי' שבת והוציאו בפיו חייב ולפי מה שכתבו התוספות

(דף צ"ד.) וכן בספר יראים בהא דלא יצא הזב בכיסו ואם הוציא הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהכי נמי סגי לי' אי הוה יתיב בחד דוכתא. והכי נמי באכילה. וכי היכי דבזב כיון שאין הליכתו לצורך הכיס רק שצריך לילך הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. הכי נמי באוכל אם הוצאתו לרשות הרבים לצורך המאכל שהי' יכול לאכול במקומו כמו שיכול לאכול דרך הילוכו. ור' מאיר הא סבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כדאיתא בירושלמי פרק כלל גדול הלכה ב' ועל כרחין לומר כיון דמכל מקום הי' צריך לעקור החפץ ממקומו כדי לאוכלו. וגם צריך להנחה שהרי כתבו התוספות דבליעת המאכל היא הנחתו. והרי צריך לבלוע המאכל. וכשהלך לרשות הרבים שוב צריך לבלוע ברשות הרבים. אף דגוף הוצאה הוא ההילוך לרשות הרבים אינו לצורך המאכל חייב. ומוכח דאין החיוב רק על עקירה והנחה ולא על עצם הוצאה [וכן משמע קצת מהא דהמעביר מתחילת ד' לסוף אעפ"י שהעבירו דרך עליו חייב למעלה מעשרה חייב. מיהו ראי' זו יש לדחות דענין העברה ד' אמות ברשות היחיד דכל ד' אמות כאילו הוא רשות אחר. ומה שהוא פועל עד שיבא ברחוק ד' אמות היא המלאכה, אף אם הוציאו דרך למעלה מעשרה]:

ה

איברא דקשה לפי זה בהא דכתב הרמב"ם פרק י' מהלכות שבת הלכה ז' במי שהחשיך בדרך ואין עמו נכרי מניחו על החמור כשהיא מהלכת ובשעה שתרצה לעמוד הוא נוטלו ממנה כדי שלא תעשה הבהמה עקירה והנחה. וכן כתב הראב"ן (דף ס"ח.) דנוטלו ממנה כשהיא מהלכת יעוין שם. וקשה דאם כן האדם עושה העקירה בשעה שמניחו עלי' והנחה בשעה שנוטלו ממנה. ואם אין החיוב על ההעברה רק על העקירה והנחה, הא איכא חיוב חטאת גבי':

ו

אך לא קשה מידי לפי מה שבארתי במקום אחר שדעת הרמב"ם וראב"ן באגוז בכלי וכלי צף על גבי מים. דלא בעינן הנחה על גבי מקום נייח. ואם כן כשמניח על גבי בהמה כשהיא מהלכת הוי הנחה לדידי' ולבהמה לא הוי עקירה עקירת גופה מעל גבי קרקע. דעל גבי קרקע לא הי' הנחה מעולם:

ז

ובגמרא שלנו מניחו עלי' כשהיא מהלכת וכשהיא עומדת נוטלו ממנה ולא בשתרצה לעמוד. וכן בשלחן ערוך כלשון הגמרא והשמיט לשון הרמב"ם בשתרצה לעמוד, והיינו משום שדעת רוב הפוסקים דלא חשיב הנחה אלא אם כן נח במקום נייח. ומכל מקום

תימה שבבית יוסף לא נזכר כלל מדברי רמב"ם והנה יש קצת ראי' מדהשמיט השלחן ערוך דעת הרמב"ם מכלל דהחיוב רק על עקירה והנחה ודו"ק:

ח

ולפי זה יש ליישב דברי הגמרא כתובות (דף ל"א) דמקשה על ר' אבין דאמר הזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו חייב שעקירה צורך הנחה, ואיכא תרי לישני. לחד לישנא משום דאי אפשר בלא עקירה. ולחד לישנא משום דאי בעי לאהדורי לא מצי מיהדר. ומקשה הגמרא על ר' אבין מדתניא הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור (סקילה) וכתבו בתוספות דפריך ללישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה ואף על גב דאפשר בגרירה. כך לי עקירה זו כמו עקירה אחרת. דמכל מקום על שעת עקירה בא החיוב, אבל ללישנא דאי בעי לאהדורי לא מצי מיהדר לא פריך מידי. והיינו משום דאמר שם מאי בינייהו בין הני לישני. איכא בינייהו המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו. ללישנא דאי בעי לאהדורי לא מצי מיהדר יעוין שם היטב:

ט

ולפי מה שכתבתי דבמעביר אין החיוב על עצם העברה רק על עקירה והנחה. יש לומר דהכא דהחיוב ממון על שעת עקירה לעולם עקירה צורך הנחה. דעל שעת עקירה אתה באת לחייבו מיתה וממון. רק בקרע שיראין בהליכתו דשעת עקירת שיראין אינה שעת עקירה והנחה. הוא דחייב במצי מיהדר, ודוקא בלא מצי מיהדר דחיוב קריעת שיראין גם כן על שעת זריקה דהיינו עקירה דאחר כך אנוס הוא. וכן פירש"י וסופו לקרוע לו שיראין. אבל בהגונב כיס לעולם החיוב על שעת הגבהה דהיינו עקירה. וכיון שלמדנו ר' אבין דאפילו לא נגמר חיוב מיתה בשעה שנתחייב ממון קם לי' בדרבה מיני' הכי נמי נימא קם לי' בדרבה מיני':

י

ועל כן משמע לי מדברי התוספות שכתבו דללישנא דאי בעי לאהדורי לא פריך דסבירא להו להתוס' דחיוב הוא על כל ההעברה. והוא הדין בהוצאה עד שתצא לרשות הרבים. אלא דמהא דיש אוכל אכילה אחת לשיטת התוספות וספר יראים משמע להיפוך. ודין זה צריך תלמוד. ועיין עוד מה שכתבתי בזה בחי' ריש פרק המצניע בבעיא דזרק כזית תרומה לבית טמא מהו:

סימן רמו

דין מלאכה שאינה צריכה לגופה. א) מכלתין (דף צ"ג) וכן כזית מן המת ומן הנבילה וכעדשה מן השרץ חייב ור' שמעון פוטר. וטעמא דתנא קמא משום דסבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב והוצאה חשיבה הוא שמציל עצמו מן הטומאה וכתב בתוספות יום טוב דלכאורה לפי זה אף המוציא משמשי ע"ז חייב. וכן משמע דהא האי תנא דר' שמעון הוא ניהו ר' יהודה דמשנה ו' פרק ט' דהא בר פלוגתא דר' שמעון במלאכה שאינה צריכה (לגופה ר' יהודה הוא. ומכל מקום פסקו הרמב"ם בחיבורו ובפירושו והרע"ב דאין הלכה כר' שמעון, ולעיל משנה ו' פרק ט' פסקו דאין הלכה כר' יהודה. משום דלעיל טעמא דאין כשר להצניע דאין שום צורך לאדם במשמשי ע"ז. אבל הכא יש צורך בכולו דנבילה ושרץ מצניעין אותו לכלבו או לשונרו. ומת דאסור בהנאה מצניעין אותו כדי לקוברו. מידי דהוה אמקק ספרים דלעיל. ולפיכך פסקו בהך דהכא כר' יהודה. אבל קשה דהוה לי' להלך אחר שיעור שרגיל להצניע. ולא אחר שיעור טומאתן. ואפשר דלכלבו או לשונרו הוי שיעורא רבה משיעור טומאתן ואזלינן לחומרא כדלעיל פרק ט' משנה ז' ובמת נמי אפשר על פחות מכזית אינו מצווה לקוברו. ועוד דלא שכיח פחות מכזית. ושכיח ולא שכיח אזלינן בתר שכיח לקולא. עד כאן לשון תוספות יום טוב:

ב

וכל דברים אלו תמוהים בעיני. ולדידי הדבר ברור דהמוציא משמשי ע"ז כשיעור טומאה דהיינו כזית חייב כמו במת ונבילה ושרץ. ומה שכתבו הרמב"ם והרע"ב לעיל דאין הלכה כר' יהודה. היינו משום דר' יהודה אומר המוציא משמשי ע"ז כל שהו. אף דאין בו שיעור לטומאה. משום דאחשבה קרא לאיסורא דכתיב לא ידבק בידך מאומה. על זה כתבו דאין הלכה. אבל במוציא כזית אין הכי נמי דחייב. ואף שאינו כשר להצניע מחמת עצמו כשר להצניע מחמת טומאתו להציל. תדע לך דאם לא כן המוציא נבילה ושרץ פחות מכדי שיעור לכלב ושונרא הוה לי' אין מצניעין כמוהו. ואף על פי כן חשיב מצניעין כמוהו מחמת טומאתן. הכי נמי בזה:

ג

ומה שדימה התוספות יום טוב מדבר שיש בו שיעור לזה ולא לזה וחזי לזה ולזה אזלינן לחומרא אינו דמיון כלל. דהכא הא אמרת דמשום טומאה בלבד לא תחייבנו דאינו כשר להצניע. רק משום דחזי לכלב. ואם כן שוב תיבעי שיעור לכלב, אלא ודאי דבהמוציא להציל מטומאה לעולם חייב אף דלא חזי למידי:

ד

וראי' לזה הא דשלהי עירובין (דף צ"ט.) דאמר רב יוסף השחין ורק חייב חטאת, ואף דרוק לא חזי למידי. ומי רגלים נמי אף דתנן במכלתין (דף פ"ט מי רגלים כדי לכבס. הא תני עלה בגמרא מי רגלים בן מ' יום. ועוד הא השתין בארץ במקום שכלה לגמרי ואין ראוי לכלום. אך משום שהחיוב הוא משום שמנקה עצמו מהם כמו שכתב הרי"ף שם דהוא כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. לא משגחינן במה דלא חזי להצניע:

ו

וראיתי במשנה למלך סוף הלכות אבל הוכיח דמת גוי מותר בהנאה. מהא דכתב הרב המגיד ומכאן שדם הנדה ועצי אשרה בשום שיעור אין חייבין עליהן. ונראה דכוונתו לומר דאף שיש בהם שיעור טומאה. אפילו הכי פטור עליהם משום שאין בהם שיעור להצניע. וקשה על פסק הרמב"ם בכזית מן המת. בשלמא נבילה ושרץ חזי לכלבו ושונרו אלא מת הא לא מהני כלל דאיסורי הנאה נינהו. על כן נראה דרמב"ם מיירי במת גוי עד כאן דבריו:

ז

ולדירי הני מילי ליתנייהו. אלא דבמציל מטומאה לגמרי חייב אפילו לא חזי למידי כנ"ל. ומה שהוכיח מהרב המגיד שכתב שדם נדה ועצי אשרה בשום שיעור אין חייבין עליהן. ופירשו המשנה למלך דהיינו אף שיש בהם שיעור טומאה. אי אפשר שיהי' כן כוונת הרמב"ם. דדם נדה לא בעי שיעור ומטמא בכל שהו. רמב"ם פרק א' מהלכות הלכה ח'). ועצי אשרה לא מהני להו שיעור. שהרי אשרה הוא אילן הנעבד. וטומאה ע"ז אינה לאברים. ואם חתך אבר מעבודה זרה שוב אינו מטמא. כל שכן שאם חתך מאילן הנעבד עצים שאין בהם טומאה, אלא אין זה כוונת הרב המגיד. ומה שפטור על דם נדה. היינו באין כוונת הוצאתו להציל מטומאה כגון שנשאר דם נדה בבית. או שבלאו הכי טמא וכדומה. ותירוץ המשנה למלך במת גוי מבואר הדוחק. ובירושלמי מפורש במת ישראל מתניתין. והדבר ברור לדעתי דבמוציא להציל מטומאה או משאר דברים חייב לר' יהודה אפילו לא חזי למידי. ולא הוצרכתי לכל אריכות הנ"ל לולי שהגדולים הנ"ל כתבו להיפוך:

סימן רמז

א

במכלתין (דף צ"ד) אמר ר' יוחנן אף במוציא את המת לקוברו. קשה דהא קבורה מצוה. ואף דר' שמעון אין חושב למצוה תיקון במילה והבערת בת כהן ועיין לקמן במכלתין (דף ק"ו). צריך לומר משום דהויין קלקול בעצמותם. אבל המוציא לולב לרשות הרבים כדי לצאת בו ודאי חייב אף לר"ש. ולא לשתמיט חד תנא בשום מקום שיקחו לולב בשבת בזמן הזה ונימא ר' שמעון הוא. ועל כרחך דוקא במקלקל בעצמותו לא חשיב תיקון מצוה תיקון. ואם כן במת דליכא קלקול כלל. יחשב צריך לגופה משום מצוה [ולפי טעם הזוהר הקדוש חלק ג' דף פ"ח: יעוין שם. גם המצוה בזה אינו תיקון מגופה. אך לפי טעם הש"ס סנהדרין (דף מ"ו:) משום כפרה או משום בזיוני קשה]:

ב

ונראה לי לפי מה שכתב התרומת הדשן הובא ברמ"א סימן רנ"ג סעיף ה' לענין דבר שאינו מתכוין. דאזלינן בתר עיקר הכוונה. ואף שמחשב גם כן לדבר אחר. הואיל שאין עיקר כוונתו לכך חשיב דבר שאין מתכוין. הכא נמי עיקר כוונתו לפנות את המת מעליו כדכתיב ואקברה את מתי מלפני. אך אף להטורי זהב החולק ובארנו בדין דבר שאין מתכוין שכן עיקר. היינו דוקא בענין דבר שאין שמתכוין לשני דברים. אין הדבר אחד בטל לגבי דבר אחר לומר שכיון שעיקר מחשבתו לדבר האחר יפטור שהרי אותו דבר בפני עצמו הוא. אבל בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה. שדבר אחד הוא. ויש בו שני צרכים. ועיקר הצורך אינו לגופה. אף שיש בו גם כן צורך לגופה. הואיל ואותו צורך אין עיקר אצלו. מתבטל לגבי הצורך שאינו לגופו. וחשבינן המעשה להצורך שאינו בגופו:

סימן רמח

א

שם בתוספות דיבור המתחיל והא. דכזית ממת גדול חייב דאהני מעשיו דכשיוציאו המת מן הבית וישאר כזית זה יטמא כל הבית ונמצא שעתה בהוצאה זו גורם טהרה. ונראה לי דבזה אף לר' ששת דפוטר בכחצי זית מכזית ומחצה הכא חייב. כיון דכזית בעלמא שיעור שלם אף דעכשיו חשיב חצי שיעור לר' ששת. דומה לכותב שם משמעון. דאף דלפי מה שצריך עכשיו שמעון הוה לי' שם חצי שיעור. כיון דבעלמא שיעורא הוא חייב הכי נמי בזה:

ב

ודוקא כחצי זית אף דבעלמא בכחצי זית מזית חשיב שיעור. מכל מקום לא הוה שיעור בעצם. ואות אחת נמי לפעמים הוי שיעור שלם בהשלים בה את הספר. מכל מקום בעצמותו לא שיעור הוא. הכי נמי בזה, וראי' לזה בהתחיל למול בשבת ולא גמר חייב אף שעדיין לא תיקן כלום ותיקשי לרב ששת דקיימא לן כוותי'. אלא ודאי משום שאילו נשאר עליו מקצת זה שמל לבד הי' נחשב ערל חייב עליו. הכי נמי בזה:

סימן רמט

א

שם (דף צ"ד.) בתוספות דיבור המתחיל ר"ש, במפיס מורסא להוציא ליחה ואינו עומד להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד אף על פי שנעשה פתח גמור. שהרי ראוי להכניס ולהוציא אם הי' צריך. מכל מקום לא דמי לפתחים שבמשכן שהי' עומדים להכניס ולהוציא עד כאן לשונם. ביאור דבריהם שגופה של מלאכה מה שראוי להכניס ולהוציא. והוא אין צריך לזה רק להוציא הליחה לפי שעה:

ב

וקשה לי (דבדף ק"ג.) בהא דזה הכלל כל שמלאכתו מתקיימת בשבת חייב בגמרא לאתויי מאי לאתויי חק קפיזא בקבא פרש"י ואף על פי שעתיד להוסיף. יש מקיימין כן. פירוש והוי גמר מלאכה עיין שם. ואף שדעתו להוסיף ואינו עומד להיות הקפיזא גמר ואין צריך למה שראוי להתקיים כך נמי יחשב אינה צריכה לגופה:

ג

אולם פרש"י זה אינו רק לפי שיטתו דעושה כלי חיובו משום מכה בפטיש ולא משום בונה. דחשיב כהאי גוונא בנין בכלים. ולהתוספות דמפרשי עושה כלי חייב משום בונה. על כרחין לפרש הא דמלאכתו מתקיימת לא כפרש"י שאינו עתיד להוסיף. אלא כפי' הרב המגיד פרק ט' מהלכות שבת הלכה י"ג כפשטו שיהי' דבר המתקיים לאפוקי הצובע נחושת או ברזל בששר שאתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום ובחק קפיזא בקבא כפירוש הערוך ערך חק ג' שעשה חקיקה סימן לידע האיך דוכתא דקפיזא, והכי נמי אם עשה סימן זה בדבר שאינו משקים לאו מלאכה, הוא ודווקא חק דחקיקה הוא דבר המתקיים וכן כיוצא בדבר המתקיים חייב. ולא קשה מידי להתוספות. ולרש"י שפירש יש מקיימין כן הא פירש סוף פרק האורג להוציא ליחה ואינו חושש חם יסתם מיד. ומה

שיהי' פתוח אחר כך לזה אין צריך. נמצא שאין צריך אל מעשה המלאכה. ואינו דומה לחק קפיזא. שצריך לקפיזא כדי להוסיף עליו אחר כך:

סימן רנ

דין דבר שאינו מתכוין:

א

פסחים (דף כ"ה:) לישנא בתרא לא אפשר ולא מכוין אפילו לר' יהודה שרי. כי פליגי דלא אפשר ומכוין. ואליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי אליבא דר' יהודה דאזיל בתר אפשר לאסור באינו מתכוין. אביי סובר הוא הדין בלא אפשר מותר אפילו במתכוין כו' עיין שם:

ב

קשה לי בשלמא אם היינו מוצאין דר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא מתכוין. היינו יכולין לומר. על כורחך אין הטעם משום דלא מתכוין. דהא ר' יהודה לא אזיל בתר כוונה רק משום דלא אפשר. והוא הדין במתכוין שרי. אבל באמת לא מצינו היתר לר' יהודה [והא קמן דלישנא קמא סבירא לי' לר"י אפילו לא אפשר ולא מכוין אסור] רק שנאמר שלא נפלוג מחלוקתם. ולא פליג ר' יהודה על ר' שמעון רק באפשר. אבל בלא אפשר מודה דאינו מתכוין שרי. אך היכי דמתכוין מהיכי תיתי להתיר לר' יהודה בלא אפשר:

ג

ונראה ליישב לפי מה שכתב הרמב"ן בחי' לע"ז בסוגיא דריחא מילתא גבי בת תיהא. אף דמתכוין רק לבדוק היין אם הוא טוב לשתי' ואין מתכוין ליהנות. מכל מקום למאן דאמר ריחא מילתא אסור הריח כטעמא. ובאכילה אסור אינו מתכוין דמתעסק בחלבים כו' חייב שכן נהנה עיין שם. והנה מפורש דמתעסק היינו דבר שאינו מתכוין:

ד

ובודאי קסבר רוק הוא ובלעו שאינו מתכוין לאכילה. היינו דבר שאינו מתכוין. אך אף נתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. אפילו לפירוש התוספות נמצא שהוא מחובר. חשיב דבר שאין מתכוין שלא נתכוין לעקור דבר מגדולו. וכן קסבר רשות היחיד ונמצא רשות הרבים לא נתכוין להוצאה מרשות לרשות. ובכלל שלא נתכוין למלאכה. ועל כרחך בזה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון. ר' שמעון סובר דפטור מתעסק משום דבר שאין מתכוין. כלומר שלא רצה כלל במלאכה שלא עלה על דעתו שיהי' זה מלאכה ועל כן אפילו גורר ואינו מתכוין לחריץ. אף שידע שאפשר יעשה חריץ. מכל מקום כיון שאין

רצונו במלאכה מותר ור' יהודה סובר שאינו דומה. דבגורר ידע שאפשר יעשה חריץ. והרי מדעתו עושה ספק מלאכה. מה שאין כן מתעסק בטעות הי' שלא ידע שעושה מלאכה. וחשיב בעל כרחו. כמו נדרי שגגות נתמעט מהאדם בשבועה פרט לאנוס. לישנא בתרא סבירא להו היכי דלא אפשר ולא מכוין שפיר דומה למתעסק. דכיון דלא אפשר הרי בעל כרחו בא לו. ולא רצה כלל בהנאה. גם כן דומה למתעסק דבעל כרחו בא לו וגם לא רצה כלל במלאכה. שהרי לא ידע שזה מלאכה כדי שירצה בה. ולאביי לר' יהודה לא תלוי כלל ברצון. שהרי באפשר אסור אף שאינו מתכוין. ועל כורחין פטורא דמתעסק משום דלא ידע וחשיב בעל כרחו. אם כן בלא אפשר לבד שרי. דאף שמתכוין ליהנות גם כן. מכל מקום בלא זה הי' מוכרח לעשות המעשה:

ה

ודע דהא דלא אפשר ומכוין לאביי מותר היינו שעיקר כוונתו למותר. רק שמכוין גם כן ליהנות. וכהאי גוונא מכוין קרי לי'. וראי' מהא דבונה (דף ל"ו.) בהא דפורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים ובלבד שלא יתכוין לצוד. פרש"י בדיבור המתחיל הכי קאמר בא ללמדך שיש צד איסור במתכוין לצוד ואף דעיקר להצלה מפני הגשמים מכוין עד כאן לשונו הנה דכהאי גוונא מכוין קרי לי'. ועל כן מותר לר' יהודה כיון דעיקר מעשה מוכרח מחמת דבר אחר. אבל אם מתכוין ליהנות כמו לדבר אחר מהיכי] תיתי שנחשוב המעשה לצורך דבר אחר וההנאה בעל כרחו נאמר להיפוך:

ו

והנה מדברי רש"י אלו יש סתירה לדברי תרומת הדשן ורמ"א סימן רנ"ג שהתירו שהשפחה הגוי' תעמיד התבשילים קרים על התנור בית החורף. ואחר כך מסיקה את התנור. משום דעיקר כוונת הגוי' השפחה להסיק בית החורף חשיב אינו מתכוין [ופסיק רישי' באמירה לגוי לא איכפת לן] והא ברש"י הנ"ל מפורש דזה חשיב מתכוין:

ז

מכל מקום לדינא יש ליישב דברי תרומת הדשן ורמ"א דלכאורה אפילו תעמיד השפחה התבשילין לאחר שהוסק אין צורך אלי' שיתחמם שעלי' אינו מוטל רק להעמיד התבשילין על האש. אבל אם יתבשל אחר כך או לא. לא איכפת לה. אך זה אינו שאם לא יתבשל תצטרך להעמיד שנית ולעשות פעולות שתתחמם. אך עכשיו שאין מתירין רק להעמיד קודם שהוסק בית החורף. ובהסקה יתחמם התבשיל. נמצא שאם לא יתחמם בהעמדה זו. עוד לא תצטרך לעשות דבר. דלעשות מעשה בתבשיל לאחר הסקה הא אסור נמצא שאין צורך אלי' שיתחמם התבשיל. והוי החימום אצלה דבר שאינו מתכוין:

ח

אך לפי מה שכתב הרב מלאדי דטעם שבות אמירה לגוי משום דלחומרא יש שליחות לגוי. ולפי מה שהעלה בקצות החושן סימן ער"ה דמצרפין מעשה השליח עם כוונה של המשלח לקנות הכי נמי נצרף מעשה גוי השליח עם כוונת הישראל שמתכוין גם כן לחימום התבשיל. בשלמא לפי טעם התרומת הדשן דאזלינן בתר עיקר הכוונה. והרי גם כוונת הישראל בשעת הסקה עיקרו לחמם בית החורף. אך לטעמא דידי משום שאין כוונת השפחה להתחמם רק להעמיד התבשיל. שפיר נצרף כוונת הישראל שיתחמם:

ט

מיהו דעת כמה אחרונים דבשבת לא שייך כלל שליחות. משום שאין העבירה מפאת המעשה הנעשה רק מפאת העושה. שהרי מותר לכתחילה לעשות מערב שבת שיעשה בשבת. ועוד הקצות החושן מותיב אנפשי' מהא דפרק קמא דבבא מציעא דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, ואף שהמשלח נתכוין לזכות. ומתרץ לה שלא עשהו שליח על הגבהה רק על הנתינה. ולדידי קשה על זה. שהרי האומר לעדים תנו גט לאשתי יכתבו ויתנו. וכדתנן גיטין (דף ס"ו:) ואף שלא אמר כתבו. רק משום דאי אפשר לנתינה בלא כתיבה כמאן דאמר כתבו דמי. הכא נמי כיון דאי אפשר לנתינה בלא הגבהה כמאן דאמר הגבה דמי:

י

מיהו יש ליישב קושיית הקצות החושן מתנה לי באופן אחר. והוא על פי מה שכתב הרא"ש בהא דתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים אפילו עשאו שליח לא מהני שאינו יכול לעשות שליח לחוב לאחרים ומגביה מציאה לחבירו דקנה. הוא משום דאי בעי זכי לנפשי' זכי נמי לחברי'. ועל כן כשאין המגביה מתכוין לזכות לחבירו לא שייך מגו כו' זכי נמי לחברי'. כיון שאין מתכוין לזכות לחברי'. וכוונת המשלח לא מהני לזכות דבדידי' ליכא מגו. ואינו יכול לעשות שליח לחוב לאחר וכל שכן לדעת רבינו תם סוף פרק משילין במגו דזכי לנפשי'. דנחשב כאילו זכי מגביה לעצמו והקנה לחבירו. וזה לא שייך כשאין מגביה מתכוין לזכות כלל. ועמדו דברי קצות החושן דכוונת משלח מועיל למעשה השליח:

יא

מכל מקום יש ראי' להיפוך. מהא דקיימא לן זה מחשב וזה עובד לא אמרינן. ולא מהני מחשבת בעלים בשחיטה. דהשוחט שליח בעלים. והכא נמי לא מהני מחשבת הישראל למעשה הגוי. אף אם אמירה לגוי שבות משום דלחומרא יש שליחות. ועמדו דברי

תרומת הדשן ורמ"א אף לפרש"י ביצה. דאף שעיקר כוונתו לדבר אחר הואיל שכוונתו גם לזה מתכוין קרי לי'. ומכל מקום בתרומת הדשן מפורש הטעם משום דעיקר כוונתה לחמם הבית החורף. וקשה עליו מרש"י ביצה הנ"ל:

יב

ונראה ליישב. דהנה בתוספות פסחים (דף כ"ה:) זה לשונם וכל הני דמייתי [מעילה וכלאים ופסול פרה עיין שם] לא הוי פסיק רישי' עיין שם. והנה מעילה ופסול פרה מייתי לה הש"ס לענין לא אפשר ומכוין. וצריך עיון מה נפקא מינה אם הוא פסיק רישי'. הא טעמא דפסיק רישי' הוא משום דחשיב כמתכוין [כמו שכתבו בתוספות בכמה מקומות דמהאי טעמא דפסיק רישי' חשיב כמתכוין לר' שמעון. הוא הדין דחייב גבי שבת. אף דבשבת פטור גם לר' יהודה מן התורה משום דלא הוי מלאכת מחשבת. מכל מקום היכי דהוי פסיק רישי' חשיב מלאכת מחשבת]. ואם כן בהתירא דלא אפשר וקמכוין. מה איכפת לן מה דחשיב כמתכוין הא אפילו מתכוין ממש מותר:

יג

אך יובן על פי הנ"ל דהיתר לא אפשר ומכוין דוקא בשעיקר כוונתו לשם דבר אחר. ועל כן בפסיק רישי' כיון דאי אפשר לדבר אחר בלא זה. חשיב עיקר כוונתו גם לזה ואסור. וגרע מלא אפשר ומכוין שעיקר כוונתו לדבר אחר. ומוכח מתוס' דפסיק רישי' חשיב יותר מתכוין מעיקר כוונתו לדבר אחר ומתכוין גם לזה. ואם כן כיון שהמרדכי כתב באמירה לגוי לא איכפת לן בפסיק רישי'. כל שכן דלא איכפת לן במתכוין גם לזה היכי שעיקר כוונתו לדבר אחר:

יד

חוזרני לדברי הנ"ל. דהיתר דבר שאין מתכוין נלמד מפטור מתעסק. אך יצדק רק לשיטת רש"י דמתעסק היינו מתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר זה. או אפילו לתוספות שבת והראשונים שם שמפרשים נתכוין לחתוך תלוש ונמצא מחובר, שסוף סוף לא נתכוין למלאכה כנ"ל. אך בתוס' כריתות (דף י"ט:) בדיבור המתחיל דהא מבואר דכל שטעה וסבור שהוא דבר אחר. ואם הי' כפי שהוא סבור הי' מותר באמת זה מתעסק. אף שנתכוין למעשה זה. כגון שסבור שומן הוא ואכלו. לשיטת התוס' זה מתעסק [רק שמתעסק בחלבים חייב] אף שנתכוין למעשה אכילה אין טעם פטור מתעסק משום דבר שאין מתכוין. וצריך לומר לשיטתם דהא דלא אפשר ולא מכוין שרי לר' יהודה גמרא גמיר לה:

סימן רנא

א

דע דמה שכתבתי לעיל סימן ר"נ אות ג' בשם הרמב"ן במסכת עבודה זרה דבמידי דאכילה אין היתר דבר שאין מתכוין וראי' לזה מתעסק בחלבים. היינו סבור רוק הוא ובלעו דאינו מתכוין לאכילה. והיינו דבר שאין מתכוין. לכאורה קשה על זה. כיון שלפי האמת חלב. וכשבלעו אי אפשר שלא הי' אכילה ופסיק רישי' הוא. אך הרמב"ן לטעמי' במלחמות פרק כירה בדין מיחם שפינהו בסוף הדיבור וזה לשונו צירוף מיחם לאו פסיק רישי' הוא כו' שמא כבר נצטרף קודם שנעשה כלי. ועכשיו אין צירוף זה תיקון לו. ולא אמרינן שמא לא נצטרף. ושוב עכשיו פסיק רישי' הוא. אלא ודאי לא חשיב פסיק רישי' אלא אם כן יודע שפסיק רישי' הוא. דמשום זה חשיב כמתכוין לכך. וכן כתב הטורי זהב סימן שט"ז סק"ג דספק פסיק רישי' מותר יעוין שם:

ב

אך ראיתי להרב ז"ל מלאדי בקונטרס אחרון סימן רע"ז סק"א כתב דיעות בזה. [ואמנם מה שכתב שדעת רש"י ספק פסיק רישי' אסור. לפי עניות דעתי משמע להיפוך ברש"י כריתות (דף כ':) בדיבור המתחיל רב אשי. שלא הי' יודע שסוף תחתונות להבעיר הוה לי' דבר שאין מתכוין. ואף שלפי האמת סוף תחתונות להבעיר ופסיק רישי' הוא. כיון שלא הי' יודע מזה לא חשיב פסיק רישי'. וכן משמע ברש"י ריש פרק הישן בסואר של קורות דר' יהודה אומר דאינו אוהל משום שאין עשוי בידי אדם. פירש"י שאינו מתכוין לעשות אוהל. והיינו דאף דר' יהודה אוסר דבר שאין מתכוין וחשיב מעשה דידי' אף בלא כוונה. שאני הכא שלא ידע כלל שיעשה אוהל טפח. מה שאין כן גרירה ידע שאפשר שיעשה חריץ. או משום דהא מילתא ילפינן ממשכן כדאיתא התם. ודומה לשבת דאפילו ר' יהודה פוטר דבר שאין מתכוין משום דגמרינן ממשכן דבעינן מלאכת מחשבת. וזה כוונת רש"י שבת (דף קכ"א:) בדיבור המתחיל דילמא דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן אף דמפורש גבי מילה בצרעת דלר' יהודה אסור מן התורה וכן גבי זילוף נסכים על גבי אישים. אך כוונתו דבשבת מדרבנן משום מלאכת מחשבת. ומכל מקום אם היינו אומרים דאף שאינו יודע שהוא פסיק רישי' חשיב פסיק רישי' הי' מלאכת מחשבת גם כן כמו שכתבו התוספות יומא (דף ל"ד). אלא ודאי ספק פסיק רישי' לא הוה פסיק רישי' מיהו זה יש לדחות שאם לא עלה בדעתו כלל שיעשה אוהל טפח. הא ודאי כהאי גוונא בשבת ובמשכן לא חשיב מלאכת מחשבת. וכמו סוף פרק ב' דבבא קמא בהי' אבן

מונחת לו בחיקו ולא ידע ועמד ונפלה. לענין שבת פטור. מלאכת מחשבת אסרה תורה. אך ראי' ראשונה מכריתות נכונה]:

ג

ואם ספק פסיק רישי' חשיב פסיק רישי' אף שלא ידע בודאי שכן הוא כיון שלפי האמת הי' ודאי שכן הוא [ולא דמי לגורר. שבאמת אין ברור אצלו שיעשה חריץ] אם כן אין ראי' כלל דבאכילה לא אמרינן דבר שאין מתכוין מותר דסבור רוק הוא ובלעו לפי האמת שחלב הוא. הא פסיק רישי' הוא:

ד

והנה יש להעיר מהא דפסחים (דף ל"ג.) בתירוצא דרב נחמן בר יצחק שאם הושיט ידו ליטול חפץ וסך ידו בשמן קודש שמעל והא דבר שאין מתכוין הוא. ואם ידע שיש בכלי שמן קודש הא לאו מתעסק הוא. ועל כורחין שלא ידע ודבר שאין מתכוין ולהפוסקים שכתב הרב ז"ל מלאדי דספק פסיק רישי' הוי פסיק רישי' אף שהוא לא ידע שיהי' כן בבירור. כיון דלפי האמת פסיק רישי' הוא. הכי נמי לפי האמת שיש שמן בכלי פסיק רישי' הוא. אך לרמב"ן הנ"ל דכל שלא ידע לאו פסיק רישי' הוא קשה:

ה

ואפשר לומר משום דסיכה כשתי' בתרומה לחייב עלי' חומש כאלו שתה והקדש ילפינן חטא חטא מתרומה וחשיב הסך כשותה. ובשתי' הא דבר שאין מתכוין חייב לרמב"ן הנ"ל. ובשאר איסורין בסך כגון הסך בשמן המשחה פטור מתעסק. ואינו מיחוור. דסך בשמן המשחה לאו משום דהוי כשתי'. שהרי לא מצינו חיוב חטאת בשותה שמן המשחה. ואם כן לא שייך לחייב בי' מתעסק משום דהוי כשתי'. ואם כן הא דחייב מתעסק בשמן קודש אשם. והסך בשמן המשחה פטור מחטאת לאו משום חומרא באשם דשמן קודש מחטאת דשמן המשחה:

ו

אשר על כן נראה לפירש"י שם דבמעילה לא כתיב בה לפטור מתעסק והיינו דלא ילפינן מחטאת דחייבי כריתות דאשם הא חמור מחטאת. דחטאת בת דנקא ואשם בכסף שני שקלים, ועיין תוס' שלהי שבועות. ואין למדין חמיר מקל להקל עליו. וכיון דחייב בי' מתעסק גם דבר שאין מתכוין אסור. דהיתר דבר שאין מתכוין ממתעסק ילפינן לה כנ"ל [ולפי זה דהיתר לא אפשר ומכוין לאביי לאו ממתעסק ילפינן לה. דהא אביי מייתי ראי' מצלו של היכל ומעליות קדשי קדשים ובמעילה הא חייב מתעסק. והוא כמו שכתבתי לעיל סימן ר"נ אות י"ד לשיטת תוספות בכריתות דהיתר דבר שאין מתכוין לאו משום

מתעסק. על כורחין היתר לא אפשר ולא מכוין לאביי גמרא גמיר לה. ומינה יליף אביי לא אפשר ומכוין]:

ז

ולהרמב"ם שכתב דבמעילה אינו חייב עד שמתכוין ליהנות. צריך לומר דכיון דלפי האמת הוי פסיק רישי' אסור וכדעת הפוסקים שהביא הרב מלאדי. ועיין בשלחן ערוך הרב מלאדי בקונטרס אחרון סימן רע"ז סק"א דרמב"ם סבירא לי' ספק פסיק רישי' אסור. וכן צריך לומר לשיטת התוס' כריתות דלדידהו היתר דבר שאין מתכוין לאו ממתעסק ילפינן. על כורחין לומר הא דנתכוין להושיט ידו לכלי וסך בשמן קודש מעל משום דחשיב פסיק רישי':

ח

והנה לפי שיטת רמב"ן נראה לי לפרש סוגיית הגמרא סנהדרין (דף פ"ד:) רב ורבה לא שבקי לבנייהו למשקל להו סילוא ולמפתח להו כוותא דילמא חבילו והוה לי' שגגת איסור. אי הכי אחר נמי אחר שיגגת לאו. ברי' שגגת חנק. והדתנן מחט של יד ליטול בו את הקוץ דילמא חביל והוה לה שגגת סקילה התם מקלקל הוא. הניחא למאן דאמר מקלקל בחבורה פטור. אלא למאן דאמר חייב מאי איכא למימר. מאן שמעת לי' דאמר מקלקל בחבורה חייב ר' שמעון האמר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלי'. עד כאן. והנה מבואר דדבר שאינו מתכוין באיסור חנק אסור:

ט

ובתוספות שם. הא דקיימא לן הלכה כר' שמעון בגרירה משום דהוי (כלאחר יד וליכא אלא שבות. ועוד דאינו מתכוין בשבת אפי' לר' יהודה פטור דלא הוי מלאכת מחשבת. [ולפי זה הא דמקשה בשמעתין ממחט ליטול את הקוץ היינו משום דלמאן דאמר מקלקל בחבורה חייב לא בעי בחבורה מלאכת מחשבת כדאיתא בכריתות] ובסוף דבריהם מהא דשרי שמואל ליתן מים אפילו שיעור לצרף משום דהוי דבר שאין מתכוין. וכיון דסבירא לי' לשמואל במלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה הוה לי' שגגת סקילה. לא זכיתי להבין תמיהתם. דמכל מקום פטור משום דלא הוי הצירוף מלאכת מחשבת. כיון דאינו מתכוין. ובשמעתין למאן דאמר מקלקל בחבורה חייב אם איתא דחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה הוי שגגת סקילה. דלא בעי בחובל לדידי' מלאכת מחשבת כנ"ל, אבל בצירוף הא כתבו התוספות לעיל מינה דפטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת]:

י

והנה לכאורה משמע מכאן דדבר שאין מתכוין לא ילפינן ממתעסק. דמתעסק הא פטור בשבת אף היכי דהוה מלאכת מחשבת כגון נתכוין לחתוך את התלוש ונמצא שהוא מחובר דחשיב מלאכת מחשבת הואיל ונעשה מחשבתו כמבואר בתוספות פרק כלל גדול. הנה דמתעסק פטור אף באיסור סקילה:

יא

אך לאחר העיון נראה דאדרבא מכאן ראי' דדבר שאין מתכוין ממתעסק ילפינן לה. דאי מסברא מותר מה נפקא מינה בין איסור לאו בין איסור סקילה וחנק. ואם נאמר דבאיסור מיתה חיישינן לר' יהודה. גם זה תימה דבריש האשה בתרא מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. ופרש"י דבספק לאו חוששין כמו באיסור כרת עיין שם. והוא הדין דאין לחלק באיסור סקילה:

יב

אך להנ"ל דדבר שאין מתכוין ממתעסק ילפינן לה. אף דמתעסק גם בשבת דאיסור סקילה פטור לא קשה. דהנה יש איסורי כרת בלא מיתה. והם רוב כריתות שבתורה. מיתת בית דין בלא כרת כגון מכה אביו ואמו ומקלל אביו ואמו ורוצח. ויש שחייב עליהם כרת וסקילה. כגון שבת. ויש בשבת עצמה חיוב כרת בלא מיתת בית דין הא דאיסי בן יהודה שבת (דף ו':) עיין שם בתוספות. וחטאת אינו חייב אלא בדבר שיש בו כרת. אבל מה שחייב עליו מיתה ולא כרת. כגון מכה ומקלל אין בו חטאת. כדאיתא בתורת כהנים פרשת ויקרא. מעתה מתעסק שפטרה תורה מחטאת. יש לומר שרק איסור כרת שבה אזדא לה במתעסק. ובהא דאיסי בן יהודה דאין בו רק איסור כרת. במתעסק לא יהי' בו איסור כלום. אבל בשאר מלאכות דיש בו סקילה גם כן. נשאר האיסור מיתה. דאין למדין חמיר מקל להקל וסקילה חמיר מכרת, וכמו שאין למדין לפטור מתעסק מאשם מעילות כנ"ל. אך דמשום זה אינו חייב חטאת. דבאיסור סקילה בלא כרת אין חטאת. וכיון דדבר שאין מתכוין ממתעסק ילפינן לה. ממילא באיסור מיתה אין היתר בדבר שאינו מתכוין:

יג

ובמה שכתבתי ניחא ליישב סוגיא דמנחות (דף ל"ח.) במר בר רב אשי דאפסיק לי' קרנא דחיטי בשבתא דריגלא באורחא ואמר לי' למשדיא. ולמה הא מתעסק הוא לשיטת התוס' כריתות דסבור שומן ונמצא חלב חשיב מתעסק. ואם תאמר מכל מקום איסור דרבנן איכא. הא משמע התם דאיסור תורה יש. דאמר לי' מר ברי' דרב אשי מה דעתך למשדיא

והא גדול כבוד הבריות. ומקשה עלה הא זה רק בלאו דלא חסור עיין שם. ואם איתא דבלא ידע ליכא איסור תורה. שפיר הקשה לו דלמה אמר לו. אלא ודאי דאיכא איסור תורה. וקשה לשיטת תוס' כריתות. ואין לומר דנהי דפטרה תורה מקרבן. מכל מקום איסור תורה יש [וכן ראיתי בתשו' ר' עקיבא איגר ז"ל לתרץ הא דקיימא לן בשלחן ערוך המוציא כלאים בבגד אחר בשוק אפילו הי' רבו שלמדו חכמה מחוייב לומר לו עי"ש והא לא קשיא. דזה הוא לשון הרמב"ם והרמב"ם הא כתב בפרק ז' מהלכות שגגות הלכה י"א נתכוין לחתוך את התלוש וחתך מחובר פטור. משום דלא הוי מלאכת מחשבת. והיינו בחתך מחובר אחר. דבנמצא מחובר הא חשיב מלאכת מחשבת כמבואר בתוספות. ולדידי לא קשה מה שהקשו התוספות על רש"י דאפילו נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור. דרמב"ם באמת מחייב בזה כמבואר בדבריו פרק א' מהלכות שבת הלכה ו'. והראב"ד השיגו מדשמואל בגמרא. והרמב"ם סובר כפרש"י דאביי ורבא פליגי אדשמואל. ומהא נמי מוכח דסובר כפירש"י וחתך מחובר אחר. דאי בנמצא מחובר. אין סתירה מאביי ורבא לדשמואל ולמה דחה לשמואל. הנה שרמב"ם מפרש בחתך אחר. אבל חתך מחובר זה לאו מתעסק הוא. אך אפילו לתוספות שבת ורמב"ן ור"ן שם דמפרשים בנמצא מחובר. אינו דמיון לנמצא כלאים. דבנתכוין לחתוך תלוש לא נתכוין לעקור דבר מגידולו. ודומה לסבור רוק ובלעו דלא נתכוין לאכילה. הכא נמי לא נתכוין לעקור דבר מגידולו. אבל זה נתכוין ללבישה. ובכהאי גוונא יש לומר דלא חשיב מתעסק. רק בנתכוין ללבוש בגד כשר זה, ולבש בגד כלאים אחר. רק לשיטת תוספות כריתות [ולדעתי הוא דעת יחידית] חשיב מתעסק] ליתא דמאי שנא מזה עוקר וזה מניח. או זה יכול וזה יכול דאמעיט מקראי דגבי חטאת נפש תחטא בעשותה. ואף על פי כן אסור רק מדרבנן כמו שכתב רמב"ם ורש"י ג':

דיבור המתחיל מבעי'. אך לפי מה שכתבתי טעם דמתעסק לא יועיל לאיסור סקילה שבו אתי שפיר. מיהו הא דמנחות בלאו הכי יש ליישב דקושיית הש"ס למה לא שדי' מר בר רב אשי תיכף בשוק:

סימן רנב

דין מתעסק. א) בש"ס כריתות (דף י"ט.) במשנה חלב ונותר לפניו ואינו יודע איזה מהן אכל כו'. שבת ויום הכיפורים ועשה מלאכה ואינו יודע באיזו מהן עשה. ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר ובגמרא הרי הוא אומר אשר חטא בה עד שיוודע לו במה חטא. ור' אליעזר האי בה מאי עביד לי' מיבעי' לי' פרט למתעסק. והקשה רש"י הא

קרא למה לי תיפוק לי' דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ותירץ רש"י דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת אסרה תורה:

ב

והתוספות פרק כלל גדול ובסנהדרין (דף ס"ב:) כתבו דתרי גוונא מתעסק. נתכוין לזה ועשה דבר אחר אפילו נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור משום מלאכת מחשבת. אבל חתך אותו דבר עצמו שנתכוין לו אלא שסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר הרי נעשה מחשבתו. ולא מיפטר אלא מקרא דבה פרט למתעסק. ולפי שיטתם לא קשה קושיית רש"י כלל. ורש"י לפי שיטתו שם בפרק כלל גדול דמחלוקת אביי ורבא בנתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא מחובר אחר הוקשה לו הנ"ל. ותירץ דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת:

ג

ולענין מה שהקשו התוספות פרק כלל גדול דמאי איריא נתכוין לתלוש אפי' לחתוך מחובר וחתך מחובר אחר פטור. כדמוכח מקושיית הש"ס מתינוקות לשמואל. כתב רש"י בשמעתין דרבא פליג אדשמואל וסבירא לי' בנתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחר חייב:

ד

והנה הא דפירש"י דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת. יש להביא ראי' לדבריו מהא דמקשה לקמן לשמואל מתינוקות מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ומשני הנח לתינוקות הואיל מקלקל חייב מתיסק נמי חייב. והנה ריש פרק שמונה שרצים. דשמונה שרצים הצדן חייב. ושאר שרצים הצדן לצורך חייב ושלא לצורך פטור. ופירשו התוספות דשמונה שרצים סתמן נצודין לצורך עורן. אבל שאר שרצים סתמן לאו לצורך. ואינו חייב אלא במתכוין לצורך. ואי לא פטור, דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ושם בגמרא הצד פרעוש ר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר ומדאמר ר' אליעזר מחייב ולא פירש דהיינו דוקא לצורך דסתם פרעוש ודאי לאו לצורך קיימא [לא מבעיא להמפרשים שחורה. אך אפילו לרמב"ן הא בכלל שאר שקצים הוא] מוכח דר' אליעזר סובר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ולמאי שפירשו הראשונים פרק האורג בשמעתא דכל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר. דמאן דסבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב סבירא לי' מקלקל בחבורה פטור. תקשי לר' אליעזר הא דתינוקות אלא ודאי לר' אליעזר לא קשה כלל. דהא לית לי' כלל הא דמלאכת מחשבת אסרה תורה. רק לר' יהושע מקשה

הש"ס. ואליבי' שפיר משני. דאיהו אפשר סבירא לי' מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ומקלקל בחבורה חייב:

ה

והא דהוצרך הש"ס לפרש לר' יהושע הא דצד פרעוש פטור משום דסבירא לי' אין במינו ניצוד פטור. ולא משום דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. יש לומר משום דפוטר לגמרי ואפילו לצורך. מדלא חלק בין לצורך ושלא לצורך. כמו שמחלקת המשנה בשאר שקצים. אבל לר' אליעזר לא קשיא דאיהו לית לי' מלאכת מחשבת אסרה תורה:

ו

עוד יש להביא ראי'. מהא דמחייב ר' אליעזר פרק המצניע המרבץ. ובמסקנת הסוגיא האידנא דקיימא לן כר' שמעון שרי. וקשה כיון דדבר שאין מתכוין הוא אף לר' יהודה פטור בשבת דלא הוי מלאכת מחשבת. וכבר תמהו התוספות שם. ותירצו דר' אליעזר סבירא לי' דהוי פסיק רישי'. והא דמסיק הש"ס דהאידנא שרי משום דבר שאין מתכוין. היינו משום דסבירא לן כרבנן דפליגי על ר' אליעזר וסבירא להו דלא הוי פסיק רישי'. ופטרי משום דהוי דבר שאין מתכוין. ולא הוי מלאכת מחשבת. ועל זה מסיק הש"ס לדידן דסבירא לן כר' שמעון לגמרי שרי אך סברתם דטעמא דרבנן משום דלא הוי מלאכת מחשבת אינו עולה להפוסקים דמכבד לא הוי דבר שאין מתכוין ואף לדידן אסור. ואף על פי כן פטרי רבנן. ועל כרחך לאו משום דבר שאין מתכוין הוא. ואם כן אם טעמא דר' אליעזר דמחייב משום דפסיק רישי' הוא. מנא לי' להש"ס לחלוק על ר' אליעזר בזה. כיון דאין הוכחה מדרבנן שחלקו עליו בזה. אלא ודאי מוכח דר' אליעזר לא בעי מלאכת מחשבת:

ז

ובהא ניחא הא דמוקי הש"ס פטורא דבה פרט למתעסק בשבת. ולא מוקי בשאר חיובי חטאות [דלאו חלבים ועריות] ולא נצטרך לומר דר"א לא בעי מלאכת מחשבת. אלא משום דבלאו הכי מוכח מר' אליעזר דהמרבץ דלית לי' מלאכת מחשבת. והתוספות שהקשו לר' אליעזר דלא הוי מלאכת מחשבת. על כורחין סבירא להו דר' אליעזר נמי בעי מלאכת מחשבת. וקושיית רש"י לא קשה לדידהו דסבירא להו תרי גווני מתעסק הוי וקל להבין:

ח

ולשיטת רש"י הא דסוף פרק בית שמאי זבחים (דף מ"ז.) דאמר ר' אליעזר דסבירא לי' זה מחשב וזה עובד אמרינן אפשר דלית לי' דרשב"א לגבי שבת דנתחייב זה במחשבתו

של זה. שאני התם דמלאכת מחשבת אסרה תורה עיין שם. צריך לומר. דר' אליעזר דהתם לאו היינו ר' אליעזר בר פלוגתא דר' יהושע. דאיהו הא לית לי' מלאכת מחשבת אסרה תורה. רק ר' אליעזר תלמידו של ר' עקיבא כהא דזבחים (דף ק"י:) ר' אליעזר אומר המנסך מי החג חייב ובגמרא ר' אליעזר בשיטת ר' עקיבא רבו אמרה. וגירסת רש"י בדפוס דיהרנפורט ר' אליעזר ביוד:

ט

ולשיטת רש"י דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת יש לעיין מהא דפרק המצניע הנוטל צפרניו זו בזו ר' אליעזר מחייב חטאת וחכמים פוטרין. ובגמרא לא שנו אלא לעצמו אבל לחבירו דברי הכל פטור. ומבואר דר' אליעזר פוטר מלאכה כלאחר יד. וכן בשלהי עירובין (דף ק"ג.) חתיכת יבלתו ביד לר' אליעזר שבות. הנה דר' אליעזר פוטר כלאחר יד, ולפי דברי החלקת מחוקק והב"ש ופר"ח באבן העזר סימן קכ"ד דטעם פטור כלאחר יד בשבת משום דלא הוי מלאכת מחשבת. אם כן דלית לי' לר' אליעזר מלאכת מחשבת מאי טעמא פטור כלאחר יד. וצריך לומר לשיטת רש"י דלא כהאחרונים הנ"ל:

י

וכן משמע קצת מדסובר רש"י בבא קמא (דף ל"ה.) דמה דפטור משום דלא הוי מלאכת מחשבת. מכל מקום פטור ממון משום קם לי' בדרבה מיני'. ובכתובות (דף ל"א.) מבואר במגרר כלים קטנים בשבת כיון דלאו אורחי' לא אמרינן בי' קם לי' בדרבה מיני'. משמע דפטור דכלאחר יד לאו משום מלאכת מחשבת. ויש לדחות זה:

יא

חוזרני למה שכתבתי ראיות דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת מתינוקות וממרבץ, ויש לעיין בזה מהא דמשני הגמרא שאבד מלקט מלבו ר' אליעזר סבר הרי נעשה כוונתו. ולמה לי' טעם זה הא על כורחין לית לי' לר' אליעזר מלאכת מחשבת מחמת הראיות הנ"ל. ובלא ראיות הנ"ל לא קשה בפשיטות לרש"י שכתב דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת. דיש לומר זה למאי דסלקא אדעתין. דלא סליק אדעתי' דיש מתעסק שיהי' מלאכת מחשבת. אם כן מדמוקי ר' אליעזר קרא דבה פרט למתעסק. מוכח דלית לי' מלאכת מחשבת. דאי אית לי'. יקשה קושיית רש"י למה לי קרא. הא בלאו הכי פטור משום מלאכת מחשבת. אך לתירץ שאבד מלקט מלבו ומיפטר מקרא דבה פרט למתעסק אף דחשיב מלאכת מחשבת משום שנעשה כוונתו. ועל כן מחייב בתאנים ותאנים כהאי גוונא אם כן שפיר יש לומר דבאמת גם לר' אליעזר בעי מלאכת מחשבת:

יב
ומה שהקשיתי לעיל אות ז' דמנא לי' להש"ס דמוקי קרא לר' אליעזר בשבת ולומר דלית לו מלאכת מחשבת הי' לו לומר בשאר איסורין. יש לומר דמדמתחייב בנתכוין ללקט תאנים ולקט ענבים על כורחין לא בעי מלאכת מחשבת. דפשיטא להש"ס דכהאי גוונא לאו מלאכת מחשבת דלא נעשה מחשבתו אך למה דמוקי באבד מלקט מלבו. שפיר יש לומר דר' אליעזר בעי מלאכת מחשבת ורק מתינוקת ומרבץ כבר הוכחנו דלית לי' לר' אליעזר, מלאכת מחשבת:

סימן רנג

א
שם (דף כ':) להקדים איכא בינייהו. פרש"י דתנא קמא חייש למוקדם ומאוחר ומכל מקום חדא מחייב. דנהי דאקדומי לא מקדים. אחורי נמי לא מאחרי. ור' אליעזר ב"ר צדוק לא חייש למוקדם ומאוחר הלכך חייב שתים. ולפי זה צריך לומר דלתנא קמא חייב על מה שנתכוין להקדים. ועל כן אמר נהי דלא נשלם חפצו לגמרי שלא הקדים. מכל מקום לא מאחר. וחשיב נעשה מחשבתו במה שלא איחר [למשל אם נתכוין להדליק ולכבות חייב על ההדלקה] דאם לא כן הוה לי' למימר נהי דאחורי לא מאחר אקדומי נמי לא מקדים:

ב
אבל רבינו גרשום פירש. דלתנא קמא חייב על מה שנתכוין לאחר. ולר' אליעזר ב"ר צדוק חייב גם על מה שנתכוין להקדים משום דנהי דאקדומי לא מקדים אחורי נמי לא מאחר עיין שם:

ג
ונראה לי הטעם משום דקיימא לן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. ואם קידש רחל ולאה אחיות חשבינן לגבי רחל כאילו נתקדשה אחר לאה. וכן לאה כאילו נתקדשה אחר רחל. והכא נמי חשבינן לכל מעשה כאילו נעשית אחר האחרת,. ועל כן חייב על מה שנתכוין לאחר. ולתנא קמא לא חשיב שינוי גם במה שנתכוין להקדים:

ד
והנה ביומא (דף נ"ז.) גבי נתערבו לו דמים בדמים. נותן אחת למעלה ושבע למטה לשם פר. וחוזר ונותן אחת למעלה ושבע למטה לשם שעיר. ומקשה והא קיהיב למעלה דשעיר מקמי מטה דפר. ורחמנא אמר כלה דם הפר ואחר כך דם השעיר יעוין שם. אבל בהא

דסגי בבת אחת ואינו עושה כסדר דם פר ואחר כך דם שעיר לא קשיא לי'. והיינו. דלגבי דם שעיר לא חשיב שינוי במה שלא איחר. כנ"ל בשיטת רבינו גרשום. ולגבי דם פר נמי לא הי' יכול להקשות. דיש לומר דאתי כר' אליעזר בר צדוק דלא חשיב שינוי גם במוקדם אם עשאו בבת אחת:

ה

ויש לומר עוד דבמצוות התורה אפילו הקדים המאוחר ממש אין פסול במוקדם שאיחר. רק במאוחר שעשאו קודם זמנו. כהא דריש פרק התכלת מצוה להקדים לבן לתכלת. ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה. ופריך מה חיסר מצוה אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת [לרבי עיכובי מעכבי אהדדי]. ובתוספות. תימה דאיפכא הוה לי' למימר דמצוות לבן עביד. אבל מצוות תכלת הנעשית שלא כהלכה חיסר עיין שם. הנה דאין פסול במוקדם שאיחר ולגבי המאוחר אין שינוי אם עשאו בבת אחת כנ"ל:

ו

אך בתוספות ברכות (דף ל"ד.) סוף דיבור המתחיל אמצעות אין להם סדר [דהיינו שאם טעה באחת חוזר למקום שטעה. לא כמו בג' ראשונות שחוזר לראש התפלה. וכן בג' אחרונות שחוזר לעבודה] ותענית ציבור ששליח ציבור קובע ברכה לעצמו ואומר ענינו בין גואל לרופא. אם שכח ונזכר קודם סיום התפלה אין מחזירין אותו. כיון שהי' צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ם הנ"ל. אם כן הוה לי' ברכה לבטלה עיין שם היטב. ולדברי תוספות מנחות דאין פסול במוקדם שאיחר. רק במאוחר שהקדים. ואם כן בתענית ציבור דע"כ אין פסול בברכת רופא כו' שדינם להיות מאוחרין לברכת ענינו הקדומים. דלא גרע מאילו לא אמר ברכת ענינו כלל. דאין מחזירין אותו. ואין ברכת ענינו מעכב על שאר ברכות. ועל כרחך סבירא להו להתוספות דיהי' פסול בברכת ענינו במה שאיחרה לברכת רופא. ומה שכתבו התוספות במס' מנחות דמצוות לבן עביד. היינו דחיסר מצוות תכלת ותכלת כמאן דליתא. וכאילו עשה לבן לבדו. ואין פסול במה שנעשה מאוחר לתכלת הקודמו. כיון דתכלת כמאן דליתא. על כן מחוורתא דהא דיומא (דף נ"ז) משום דיש לומר דאתי כר' אליעזר בר צדוק וכפי' רבינו גרשום ז"ל הנ"ל:

סימן רנד

א

דעת רש"י שם דלא מקרי מתעסק אלא אם כן נתכוין לדבר אחר המותר. כגון נתכוין לתלוש זה וחתך מחובר אחר. ולענין מה שהקשו התוספות דאי בנתכוין לדבר אחר.

אפילו נתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחר פטור דלא הוי מלאכת מחשבת. כבר תירץ רש"י דאביי ורבא פליגי אדשמואל. וסבירא להו נתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחר חייב. ולשמואל לא קשיא קרא דמתעסק למה לי תיפוק לי' משום מלאכת מחשבת. יש לומר דנפקא מינה לשאר איסורין דלאו שבת [ודלאו חלבים ועריות] או אפילו בשבת נפקא מינה בחובל ומבעיר. ועוד דקרא דבה אינו מיותר לר' יהושע דצריך ללמד שיהי' לו ידיעה במה חטא. ולר' אליעזר הא לית לי' מלאכת מחשבת [וכבר כתבתי בסימן רנ"ב אות ד' ואות ו' סיוע לרש"י במה דסבירא ליה דר' אליעזר לית לי' מלאכת מחשבת]:

ב

ונראה לי סייעתא לרש"י ממה שמבואר בכמה מקומות דאפילו בחובל ומבעיר למאן דאמר מקלקל חייב חייב בהם. ובתוספות הקשו דהא טעם מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום מלאכת מחשבת כדאיתא פרק קמא דחגיגה. ובחובל ומבעיר הא אמרינן בכריתות (דף י"ט:) הואיל מקלקל חייב מתעסק נמי חייב דלא בעי מלאכת מחשבת. אך לשיטת רש"י הנ"ל יש לומר דהנך סוגיי כאביי ורבא דפליגי אדשמואל. ולדידי' אין צריך לסברא הנח לתינוקות הואיל מקלקל חייב כו' ואמרינן במקלקל דגלי גלי. מתעסק דלא גלי לא גלי. והוא הדין במלאכה שאינה צריכה לגופה לא גלי שיתחייב חובל ומבעיר:

ג

והרמב"ם פרק א' מהלכות שבת הלכה ח' כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשה לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה פטור עלי'. לפי שלא נעשה מחשבתו. הרי זה קל וחומר אם נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור. כגון שנתכוין לזרוק בכרמלית ועברה האבן לרשות הרבים שהוא פטור. נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר. כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום. וכתב הרב המגיד זה מחלוקת אביי ורבא ופסיק כרבא. ויש שפירשו נתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר זה. ועיקר הפירוש הוא נתכוין לחתוך איזה דבר כסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר ואפילו הכי פטור. ולזה הסכים הרמב"ן ז"ל עד כאן לשונו:

ד

ומשמעות דבריו שגם רמב"ם יכול לסבור ונמצא מחובר. ודבריו נפלאו ממני. חדא שמפורש כתב ועשה דבר אחר. ועוד דאי נמצא מחובר אין הפטור משום מלאכת מחשבת. רק מקרא דבה פרט למתעסק. ותחילת הלכה זו מורה. דכל הלכה זו משום שלא נעשה מחשבתו. וכן כתב להדיא פרק ז' מהלכות שגגות הלכה י"א המתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר. אף על פי שנתכוין לחתיכה. הואיל ולא עשה מחשבתו

פטור מן החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת עד כאן לשונו. ועל כרחין בחתך דבר אחר דוקא. דאם נמצא מחובר הוא. הא נעשה מחשבתו ומלאכת מחשבת הוא. וכן מבואר בתוספות. ועוד דבהלכה טי"ת דחה לשמואל מהלכה. ועל כורחין סבירא לי' כפירש"י דאביי ורבא פליגי אדשמואל. ואי אביי ורבא בנמצא מחובר. אין ראי' מהם שיחלקו אדשמואל. על כן ברור דרמב"ם סובר כפירש"י דבחתך מחותך אחר מיירי. וכן נתכוין לזרוק לכרמלית ועבר האבן לרשות הרבים לא נח במקום שחושב:

ה

שהקשו התוספות על רש"י דאי בעלה בידו דבר אחר אפילו נתכוין למלאכה פטור. כמו נתכוין לזרוק ד' וזרק שמונה נראה לי ליישב, דשאני התם דמשעבר ד' לא רצה עוד שתלך הלאה והלכתו הלאה בלא מחשבה כלל. מה שאין כן נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך זה. בשעה שחתך זה עדיין מחשבתו קיימת לחתוך האחר וחשיב נעשה מחשבתו דמה נפקא מינה בין מחובר זה לזה. לא כן נתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה. כבר נעשה מחשבתו בזריקת ד' הראשונים. וזריקת ד' האחרונים בלא מחשבה כלל. ואף שעדיין לא נחה. והרי ההנחה לסוף ד' במחשבה מכל מקום איכא הפסק בין העברת ד' אמות ראשונים בין ההנחה ההעברת ארבע אמות האחרונים. ואין מצטרפין לחיוב. כיון שיש ארבע אמות בין מקום שכלתה ההעברה בין מקום הנחה. ודומה להוציא חצי שיעור לרשות היחיד זה וחצי שיעור לרשות היחיד זה. שאם יש רשות הרבים ביניהם לא מצטרפין. הכא נמי ארבע אמות חיוב חטאת הוא:

ו

ואינו דומה למה שכתב הרשב"א (דף צ"ח) בזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע דשתי רשות הרבים מצטרפין לארבע אמות אפילו לר' יוסי משום דבזריקה אחת הוא. דשאני התם דהחיוב על הזריקה כמו שכתב באבן העוזר במעביר מחנות לפלטיא דרך סטיו דחייב על העברה. ועל כרחך זריקה אחת. אבל בנידון דידן כיון שעל ד' אמות אחרונים פטור על כורחין שהם בלא מחשבה כנ"ל. אם כן שני זריקות הם ולא מצטרפי:

ז

ובמה שכתבתי נראה לי ליישב דעת הרמב"ם שפסק נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע חייב. ובגמרא דידן פרק הזורק (דף צ"ז.) אמר רב יהודה אמר שמואל מחייב הי' רבי יהודה שתים [בזרק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברשות הרבים] אחת משום הוצאה ואחת משום העברה. אמר לי' רבינא לרב אשי אי להכא קבעי לה להכא

לא קבעי לה. ומשני באומר כל מקום שתרצה תנוח. ובתר הכי אמרינן פשיטא נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע הרי כתב שם משמעון נתכוין לזרוק ארבע וזרק שמונה מאי. ולאו היינו דאמר לי' רבינא לרב אשי וא"ל באומר כל מקום שתרצה תנוח. ודקאמרת הרי כתב שם משמעון מי דמי התם כמה דלא כתיב שם לא מכתיב לי' שמעון. הכא כמה דלא זריק ארבע לא מיזדרקי לי' תמני [בתמי'] עד כאן. ופרש"י דהדר בי' מפשיטותא ואפילו נתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע פטור. ומשום דאין צריך להנחה בסוף ארבע לזריקת שמונה. וקשה על הרמב"ם דפסק חייב:

ח

אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר דכיון דקיימא לן דלא כשמואל הואיל ונתכוין מלאכת מחשבת חייב. והא דאמר רבינא לרב אשי. היינו משום דהתם מרא דשמעתא שמואל. ולשמואל הא אית לי' נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר פטור. הכי נמי בנתכוין לזרוק שמונה וזרק ארבע. ודחי להא דאמר דפשיטא דחייב. ובזה אמר דלאו פשיטות הוא כיון דלשמואל פטור. מכל מקום להלכה קיימא לן כאביי ורבא דחייב ודו"ק היטב:

סימן רנה

א

יש להבין לפי שיטת רש"י הנ"ל דלא מקרי מתעסק אלא אם כן נתכוין לדבר מותר זה ועלה בידו דבר איסור "אחר" דוקא. אם כן איך יתכן מתעסק בעריות. ומה שפירש"י אשתו ואחותה במטה נתכוין לאשתו ונשמטה אשתו ובאה אחותה במקומה. אינו מיושב כל כך. דסוף סוף בשעת ביאה הרי נתכוין לאותה אשה שבא עלי' אלא שסבור שזו אשתו. ולפי האמת היתה אחותה ושוגגת היא לשיטת רש"י הנ"ל. דלא מקרי מתעסק אלא אם עלה בידו דבר אחר:

ב

ואפשר לומר כיון דחיוב שוגג שאם הי' חוקר היטב טרם המעשה. הי' נודע לו שאסור. וזה קודם המעשה הרי נתכוין לאשתו ומתעסק הי' אז ואין לחייב על קודם. ובשעת מעשה מה הי' לו לעשות, כן צריך לומר לדעת רש"י:

ג

אבל הרמב"ם פירש מתעסק דעריות שלא נתכוין לבעילה. וכן פירש הערוך ערך עסק שלא נתכוין לביאה אלא להטיח בכותל ובא על הערוה. ולפי זה אשתו ואחותה במטה

סבור לבוא על אשתו ובאה אחותה במקומה. יש לומר לא חשיב מתעסק. הואיל בשעת ביאה נתכוין לגוף זה. שלפי האמת היא אחותה. ודומה לסבור אשתו ונמצאת אחותה:

ד

והנה בהא דמקשה לשמואל דסבירא לי' בשבת נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר לא חשיב מלאכת מחשבת ומקשי הש"ס מהי' לו שני תינוקות אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת ומל של ערב שבת בשבת. ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. ואפילו ר' יהושע לא פטר אלא משום דקסבר טעה בדבר מצוה. ומשני הנח לתינוקות הואיל ומקלקל חייב מתעסק נמי חייב. דפטור מקלקל משום דלא חשיב מלאכת מחשבת. כדאיתא פרק קמא דחגיגה וכיון דמקלקל חייב שמע מינה לא בעי מלאכת מחשבת. מתעסק נמי חייב. וקשה מכל מקום כיון דנתכוין לשל שבת דהוא מלאכת היתר ומפטר מקרא דבה פרט למתעסק דמפטר בכל איסורין. מה יתרץ זה בהא דמקלקל חייב:

ה

וכבר הקשה כן במגיני שלמה. וניחא לי' כיון דבעצם מלאכת איסור. אלא שהותרה משום מילה. ודוחק. דהתינח אם שבת היתה דחוי' אצל מילה. אבל בסנהדרין (דף נ"ט:) ביום השמיני ימול למשרי שבת אתיא. מבואר דשבת הותרה אצל מילה ואם כן מתעסק בהיתר הוא:

ו

אך לשיטת הרמב"ם וערוך הנ"ל יש לומר כיון דבשעת מילה הרי נתכוין לתינוק זה שמערב שבת. אם כן מתעסק באיסור הוא. אך לשמואל דפוטר משום מלאכת מחשבת מקשה שפיר. והוא על פי המבואר בשמעתתא שם דמקשה לשמואל דר' יהודה לא פטר אלא בנתכוין לתאנים וליקט ענבים. אבל ליקט תאנים אחרים אפילו ר' יהושע מחייב. ומשני באבד מלקט מלבו. חשב ללקט ענבים וסבר תאנים בעינא והלכה ידו על הענבים דר' יהודה פוטר משום מתעסק מקרא דבה. דבשעת מעשה חשב על תאנים, אבל בחושב ללקט תאנים אלו. וסבור תאנים אחרים בעינא והלכה ידו על תאנים הראשונים חייב. כיון דבתאנים ותאנים לא מיפטר רק משום מלאכת מחשבת שלא נעשה רצונו. וכיון שבאמת רצה בתאנים מלאכת מחשבת הוא. הנה דלענין מלאכת מחשבת לא אזלינן בתר מחשבתו בשעת עשי'. רק בתר מה שרצונו באמת. ועל כן הכא נמי בתינוקות כיון שבאמת לא רצה למול תינוק זה שמערב שבת זמנו אף שבשעת מעשה מחמת טעות חישב למולו לאו מלאכת מחשבת הוא. כי היכי דבנעשה מחשבתו הראשונה אף שלא

נעשה מחשבתו של טעות שבשעת מעשהו חשיב מלאכת מחשבת. הכי נמי להיפוך. אף שנעשה מחשבתו של טעות של עכשיו. הואיל ולא נעשה רצונו של אמת שמתחילה. לאו מלאכת מחשבת הוא:

ז

אבל לענין מתעסק אין להקשות כלל. כיון דבזה אזלינן בתר מחשבת טעות של עכשיו. שהרי בנתכוין לתאנים וליקט ענבים. אף שמתחילה רצה בענבים רק עכשיו אבד מלקט מלבו וסבור תאנים בעינא פטור. דלענין מתעסק אזלינן בתר עכשיו. ובתינוקות שבשעת מילה רצה למול תינוק זה לאו מתעסק הוא לשיטת הרמב"ם וערוך דבעריות נתכוין לאשתו ובא על אחותה לאו מתעסק מקרי:

ח

ואפילו לדעת רש"י גם כן ניחא דשאני עריות. שבאה אחותה במקומה. מה שאין כן במילה דומה לסבור אשתו ונמצאת אחותה. ושאני התם. שברגע נשמטה אשתו ובאה אחותה במקומה. כוונתו בעת קירב אל המעשה לביאת אשתו. שבאמת היתה שם אשתו תחילה. מה שאין כן בתינוקות לא הי' סמוך למילה תינוק של שבת במקום תינוק של ערב שבת:

ט

ואין להקשות לפי זה דחשב למול של שבת חשיב מתעסק בהיתר על מה שכתבתי סימן רנ"ד באות ב' דלרבא דנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב אין צריך לתירוץ הש"ס הואיל ומקלקל חייב מתעסק נמי חייב. התינח אם נאמר דהא דתינוקות הואיל בעצם איסור רק מחמת מילה חשיב מתעסק באיסור. אבל לפי סברתי דכיון דשבת הותרה אצל מילה חשיב מתעסק בהיתר. אם כן דומה לנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר דלאו מלאכת מחשבת הוא כמו נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע. דלא קשה מידי ושיבוש הוא. דודאי לרבא הא דלא חשיב מלאכת מחשבת. משום דלא נתכוין למלאכה. אבל בתינוקות דאף מילה בשבת מלאכה הוא. הא ודאי מלאכת מחשבת הוא לרבא. רק מטעם בה פרט למתעסק בהיתר יש להקשות כיון דמילה בשבת היתר הוא. אבל אי אפשר לדמותו לנתכוין לתלוש זה ונמצא מחובר אחר לענין לפוטרו משום מלאכת מחשבת. ואין קושיא רק לשמואל דסבירא לי' אפילו נתכוין למחובר זה ונמצא מחובר אחר לא חשיב מלאכת מחשבת. הואיל ולא נעשה מחשבתו. ואין להאריך בזה עוד:

סימן רנו

א

הרמב"ם לא הביא הדין דנתכוין ללקט תאנים וליקט ענבים אפילו אבד מלקט מלבו פטור. ואין לומר משום דליישב אליבא דשמואל איתמר ואיהו פסק דלא כשמואל ונתכוין ללקט תאנים אלו וליקט אחרים חייב. שהרי הביא הדין דנתכוין ללקט תאנים ואחר כך ענבים. ונהפך הדבר ולקח ענבים ואחר כך תאנים פטור. והוא תירוץ הגמרא דלקדם איכא בינייהו אף דליישב אליבא דשמואל איתמר. ולא הי' לו להביא רק הנושא דלכבות ולהדליק דאיתמר בברייתא. ולא הנושא דתאנים וענבים דליישב לשמואל איתמר:

ב

על כן נראה דסוגיין דהא דפטר ר' יהושע נתכוין ללקט תאנים וליקט ענבים מטעם בה פרט למתעסק וחשיבי תאנים וענבים כשני גופי מלאכות. ר' יהושע לטעמי' דסבירא לי' תמחויין מחלקין. היינו צלי ושלוק ומבושל מחלקין לחטאות. הכי נמי תאנים וענבים. אבל לדידן לא מיפטר בזה רק משום דלאו מלאכת מחשבת הוא דלא נעשה מחשבתו דצריך לתאנים וליקט ענבים. אבל באבד מלקט מלבו וליקט מה שצריך באמת חייב לדידן בתאנים וענבים כמו בתאנים אחרים. ודחה הרמב"ם דין אבד מלקט מלבו מהלכתא. וצריך לומר לפי זה דסוגיא אזיל כמאן דאמר תמחויין מחלקין לר' יהושע בין לקולא בין לחומרא:

סימן רנז

להרב הגאון זצללה"ה אבד"ק קוטנא. א) יקרת אמרותיו הגיעני הנה מה שתמה עלי על אשר ישבתי קושייתו על המאירי. לא ידעתי מקום תימה. כי אנכי כתבתי שמהירושלמי אין שום ראי'. דשם רק משום דמחוסר קריבה. ובהוצאה לכולי עלמא חשיב מחוסר. כיון דכל ענין המלאכה רק שמקרב החפץ למקום שצריך. ותמהני שלא השיב על הראי' שהבאתי מירושלמי בהוציא חצי גרוגרת והכניסו דמדמהו לאכל חצי זית והקיאו וחזר ובלעו. ואי הוצאה והכנסה אין מצטרפין איך יתחייב. ובודאי לעיקר דינו של המאירי אין ראי' מכאן. כיון דשתי אבות וחלוקים לחטאות. אבל מכל מקום אין ראי' להיפוך. כמו שחילק הש"ס לענין תמחויין מחלקין. וסובר המאירי כיון דחד בקתא דמלאכה הן מצטרפין. והבאתי ראי' מהר"ן דסבירא לי' דחד גוונא מלאכה. דאם לא כן לא הי' מלמד ממין על שאינו מינו. על כן כתבתי שדבריו נוטים לדברי המאירי:

ב

אשר יישב דברי הרשב"א בפרק הזורק דדוקא כשמונח למטה ועוד מוגבה למעלה. לא ידעתי שום סברא בזה. ובשלמא כשהכלי קטן יש לומר דרואין כאילו הונח למטה. אבל כשגדול נאמר דכשמונח כולו למטה רק משהו למעלה יפטור וכשרובו למעלה יתחייב אתמהא. גם לשון הרשב"א אבל כשאין גופו של כלי גבוה כל כך כו'. הרי דרק בגובה הכלי תליא:

ג

מה שפירש דברי התוספות עירובין (דף ל"ג.) דהמעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים חייב דילפינן ממשא בני קהת שהיו נושאים הארון. שבמקום עמידתם הי' רשות היחיד. יפה אמר. ומה שהשיג ע"ז דהא גדיים בוקעין תחתיו ולא קיימא לן כר"י בר"י. תמהני איש אשר עיניו כיונים על אפיקי הש"ס יתעלם ממנו דברי התוספות במקומו דיבור המתחיל דהדר זקיף. דכשיש גובה עשרה באותו זקופה הוי רשות היחיד אפילו לרבנן. ומביאים ראי' מעגלות דעל גבי רשות היחיד ותחתיהם רשות הרבים. וכיון דעל גבי רשות היחיד הוי כזורק כוורת וכפאה על פי' דכיון דלבוד ולמעלה רשות היחיד אף דלמטה בין המחיצות לא הוי רשות היחיד. כיון דלשיטת התוס' רחבה ששה עם עובי המחיצות דעובי המחיצות מצטרפין. נמצא דבין המחיצות למטה לא הוי רשות היחיד. כמו בית שאין תוכו יוד וקירויו משלימים לי'. מיהו יש לדחות דהתם משום דאגדו במקום פטור. אלא דמבואר להדיא בדבריהם ד"ה כפאה על פי' ז"ל וכיון דעל גבי רשות היחיד פטור הזורק. וכן בפרק הזורק בדבילה והוא כממעט מארבע אמות כיון דע"ג הדבילה מקום פטור עיין שם:

ד

ומה שהקשה עוד דאם כן לא הוי דרך רשות הרבים. דבכל מקום שהוא הולך רשות היחיד הוא. תמהני הא מבואר בתוספות בכוורת דהוי כזורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, וכן כתב הרי"ף ז"ל. הרי דלא הוי רשות היחיד כל זמן שלא נח. ובתוספות שם אפילו לר' עקיבא דאמר קלוטה וכו' כיון דכל מקום שמונחת הוי רשות היחיד הרי דתלי באם הדין דכמונח הוי רשות היחיד ואי לא לא. והכא נמי כיון דמהלך לאו כעומד לא הוה רשות היחיד:

ה

ואף שחזקנו תרוציו עדיין יש לדחות לשיטת הרשב"א והריטב"א דהטעם משום דמקום הנחתו למטה מעשרה לא חיישינן על שהחפץ למעלה מעשרה, הכי נמי יש לומר דלא

חיישינן על שלמעלה רשות היחיד. וזה נוכל לומר אפילו לריבר"י לחד תירוץ בתוספות שבת (דף ק"א) דיבור המתחיל וזרק דלמטה לא חשיב רשות היחיד. ומכל מקום אין זה מוכרח ועוד דודאי יש חילוק בין למעלה מעשרה שתחתיו מקום חיוב וכמו שחילקו התוספות (דף ו'.) תדע דמושיט מרשות היחיד לרשות היחיד דרך למעלה מעשרה חייב. ואי חשבינן למעלה מעשרה כרשות היחיד לא עביד מידי ועוד דודאי יש חילוק גדול בין מקום פטור דלא הוי רשות כלל בין רשות היחיד דהוא רשות ההיפוך:

ו

ובזה יש ליישב הא דהוצרכו התוספות דוקא להיות העירוב רחוק חוץ לארבע אמות. בודאי כמשא בני קהת לא הי' מלאכה משום מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים לחוד. דהא רק למעלה הי' רשות היחיד. רק משום ממה נפשך. דלמטה הוא מעביר ארבע אמות. ואי בתר למעלה הוא זורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. וכיון דלא הי' מלאכה רק בהעביר ארבע אמות לא נוכל לחייב ממשא בני קהת רק בהעביר ד' אמות. ולדעת התוספות שבת דלא מחלקים בכך. יש לומר דסבירא להו דמכל מקום היכי דהעביר ברשות היחיד ממש לא בעי העברת ד' אמות. ועל כל פנים נוכל לפשוט לפי פי' הנ"ל ספיקא דידהו בהעביר ד' אמות ונח החפץ חצי ברשות היחיד וחצי ברשות הרבים דחייב כמו היכא דמחייבינן ממה נפשך. וכדבריי דהוצאה והכנסה מצטרפין:

ז

אבקש להודיעני איך מפורש דשני מלאכות אין מצטרפין. הגם שבש"ס בבא קמא משמע כן. מכל מקום יש לומר דבשכח שהוא שבת דבכהאי גוונא אינם חלוקים לחטאות מצטרפין. והנה ראיתי בפרי מגדים בסוף הפחיחה להלכות שבת שנסתפק בקוצר בבין השמשות של ערב שבת וטחן בשל מוצאי שבת אי נדמהו לחלב ונותר לפניו ואינו יודע איזהו. או אינו דומה דשם חילול אחת הוא ומסיק דחייב עיין שם. ונוראות נפלאתי דמפורש בפי' רש"י בכריתות (דף י"ט.) בדיבור המתחיל על מה נחלקו על דבר שהוא משום שני שמות כגון ספק קצר ספק טחן. ואפשר שהוא ז"ל מיירי בשגגת שבת וסבירא ליה דבכהאי גוונא שם אחד הוא כנ"ל. ואף על פי כן הי' לו לפרש. ודין הנ"ל על ידי צירוף בשני מלאכות בשגגת שבת צריך עיון. ואפילו בשגגת מלאכות נמי איני זוכר שיהי' מפורש בש"ס דאינם מצטרפין. ויש לומר בין לקולא בין לחומרא. או יש לומר. כעין ש"ס סוכה דלא שוו שיעורייהו להדדי לא מצטרפין. ואם בדבר אחד שוו שיעורייהו

אפילו במידי דלא שוו מצטרפין. כן יש לומר בזה הואיל בשגגת שבת חד הוא. מיהו אפשר לדמותו לאיבעיא דר' ירמי' שבת (דף ע"א.) ויש לחלק:

ח

שוב מצאתי מפורש בש"ס כריתות (דף ט"ז:) כתב אות אחת בשבת זו ואחת בשבת זו דאי שבתות כגופים דמיין פטור בשגגת מלאכות. ורש"י פירש שבתות כגופים כשני גופי עבירה כמו זרע וקצר. הרי להדיא דשני מיני מלאכות בשגגת מלאכות לא מצטרפי. ובשגגת שבת נשמע גם כן מהתם. דאיתא שם בדין הנ"ל שאם הי' בשגגת שבת לר"ג דאמר אין ידיעה לחצי שיעור חייב. ומשום דבשגגת שבת לא מחייב על כל שבת ושבת. רק משום דימים שבנתים הויין ידיעה לחלק. והרי אין ידיעה לחצי שיעור. והנה רש"י פירש שם בעמוד א' דבשגגת שבת נמי שבתות כגופין דמיין אלא משום דאפי' זרע וקצר בשגגת שבת אין חייב אלא אחת. והנה להדיא דשני מיני מלאכות בשגגת שבת מצטרפין:

ידידו הדוש"ת באה"ר ובלונ"ח הק' אברהם.

סימן רנח

ב"ה יום ג' תולדות תרנ"ה. שוכ"ט לכבוד ידידי הרב הגאון כו' מו"ה יואב יהושע נ"י אבד"ק קונצק. ד) אשר הקשה כת"ר לבן עזאי דסבירא לי' מהלך כעומד דמי. יהי' דינו כעמד לכתף. שהרי כוונתו לילך הלאה, ועל ידי זה רצה כת"ר לידון בדבר החדש דכי אמרינן לכתף לא הוי הנחה. היינו שבתחילה לא הי' דעתו לעמוד לכתף. לדידי אין צורך לזה:

ב

ותחילה נחקור אם המהלך בשעה שמעמיד רגל אחד עוקר השני. או שאחר כך כך עוקר השני. וספק זה נפשוט מריטב"א עירובין (דף צ"א.) דיבור המתחיל הא מני בן עזאי הוא שכתב דלבן עזאי העומד על האסקופה שבין רשות היחיד לרשות הרבים מקום פטור ועקר חפץ ברשות הרבים והניחו ברשות היחיד ולא נח באסקופה פטור קל וחומר ממהלך דהוי כעומד. כל שכן זה שעמד במקום אחד והעביר החפץ בידו. ומזה מוכח דעקירת רגלו אחד עם הנחת רגלו השני נעשה בבת אחת. דאי אמרת שאינו עוקר השני רק אחר כך. אם כן בשעה שמעמיד רגל הראשון שני רגליו עומדין. ואז לא נייד גופו כלל. ואם כן מה ראי' ממהלך ומעביר בידו דלא נח ידו במקום אחד כלל. אלא ודאי לעולם אינו עומד רק על רגל אחד וגופו נייד תמיד. ואף על פי כן לבן עזאי הו' הנחה

ברגל אחד כמו לענין עמידה בקדשים דמהני ברגל אחד. והשתא שפיר מדייק הריטב"א [ועיין לעיל במלאכת הוצאה סימן ר"מ אות למ"ד שדעת המהרש"א אינו כן ובארתי שם אות ל"ב באריכות]:

ג

והנה בתוספות עירובין (דף צ"ח.) דלר' חלקי' דאמר תוך שלשה דברי הכל חייב. אינו אלא בתחילת זריקתו תוך שלשה. אבל אם בא מלמעלה משלשה לתוך שלשה לאו כמונח דמי וצריך הנחה על גבי מקום משהו. ביאור דבריהם כעין חילוק הש"ס בין לאחותי לי' טומאה או לאפוקי מיני'. וכהנה רבות בש"ס. הכא נמי אם מתחילה לא הי' כמונח לא נעשה כמונח מחמת שבא לתוך שלשה. והכי נמי נאמר לענין לכתף. דהיינו דוקא בתחילה לא הי' מונח לא נעשה הנחה בעמידתו לכתף. מה שאין כן לבן עזאי כדברי ריטב"א ועל כן אין לחייבו משום דלכתף [ולפי זה יש לדחות ולומר דעקירת רגל השני לאחר שהעמיד הראשון. ומכל מקום מוכח דאף בשעה שעומד על רגל אחד וגופו נייד הוי כעומד. דאם לא כן יקשה מלכתף]:

ד

ולפי מה שכתבתי יש לפרש הירושלמי דמייתי התוספות דמשכחת מעביר ארבע אמות בקופץ. ולכאורה נצטרך לדחוק ולפרש שקפץ ארבע אמות בבת אחת. אך לפי מה שכתבתי כיון שעקר שתי רגליו אז לא הוי כמו נח. שוב כשעמד הוי כעמד לכתף דלא הוי הנחה:

ה

ולפי מה שכתבתי יש לומר דקלוטה לר' עקיבא וכן תוך שלשה לר' חלקי' הנחתו דומה לכתף שכל כוונתו שתלך הלאה משם. אם לא שאמר כל מקום שתרצה תנוח. אך משום שתחילה הי' גם כן כמונח דמי הוי הנחה כנ"ל. ויש לפלפל בזה הרבה בסוגיא דקלוטה ובספיקו של ריב"א. אך אין רצוני לעכב המכתב:

דברי ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן רנט

ב"ה. כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם אוצר בלום כל רז לא אניס לי' כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י. דבר מה שרוצה להדפיס ספרו יהא רעוא שיתקבלו דבריו בעולם:

ראיתי בסימן א' מה שכתב לחלק בקטן בין איסורים דהנאה כמו חלבים ועריות דמתעסק חייב יש חלות איסור על הקטן אלא שאין מענישין אותו בין איסורין דמתעסק פטור בהו.

וקטן כל מעשיו כמתעסק. תמיהני דהא קטן יש לו מעשה וחוקק אגוז למוד בה עפר מקבל טומאה. דחשיב מחשבתו שמוכחת היטב מתוך מעשיו. דפשיטא שחוקק לשם בית קיבול ומקבל טומאה. ועיין תוספות חולין (דף י"ב:) וכן המבעיר בשבת וכיוצא שמוכח היטב כוונתו להבעיר וכיוצא. מחשבתו מחשבה. ואם שאינו מחשבתו לעבירה. כל שוגג אין מחשבתו לעבירה. ואין צריך באיסורין רק כוונת המעשה:

ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם בהרב מו"ה זאב נחום ז"ל. שנית להרב הגאון הנ"ל בענין הנ"ל.

סימן רס

ב"ה יום א' וישב תרס"ג לפ"ק, א) מה שרצה לתרץ עצמו דלענין זרות חשיב מתעסק דחשיב כאילו לא ידע שהוא זר. מי לא ידע מזה. ובודאי לענין זרות חשיב בקטן מתעסק ואני לא השגתיו על זרות. רק על איסור שבת שחל תחילה כיון שיש לו מעשה הוי מלאכת מחשבת ונתכוין למלאכה. למשל המדליק נר. זה מעשה גמורה. או חותך אצבעו של בעל חי זה מעשה גמורה:

ב

האומנם כי במלאכה דקאי הש"ס ביבמות כגון שחיטה והקטרה משום הבערה. יש לומר דשחיטה לא נתכוין להמית הבעל חי רק לחתיכת בשר בעלמא ולא נתכוין להוציא דם. וכן הקטרה לצלות הבשר מתכוין ולא להבערה. ואם נתכוין למלאכה. שוב הוי מחשבה לבד ואין לקטן מחשבה:

ג

אך אף על פי כן יש לדון הרבה בדבר. כי לכאורה עיקר סברתו דמשום שמעשה קטן כמתעסק חשיב חל האיסור כשהגדיל. יש לומר להיפוך כי כמו שעושה המעשה משיגדיל במתכוין גם תחילה נאסר. רק שיש לדמותו למתוך שלשה ללאחר שלשה לחיובי אינהו כיון שאינה ראוי' לביאה תחילה. חשיב חל האיסור כשנעשית בת שלשה אף שמעשה ביאה של עכשיו גם תחילה נאסר רק שלא היתה בת ביאה. מכל מקום חשבינן חלות האיסור בשעה שנעשית ראוי' לביאה. הכא נמי כיון דתחילה לאו בר כוונה חשבינן חלות האיסור בשעה שנעשה בר כוונה. אך התינח כשלא משכחת בי' תחילה מחשבת. אך כיון שיש לו מעשה וחל עליו תחילה איסור מלאכת מחשבת. ממילא כשעושה עתה מלאכת מחשבת שפיר נחשב החלות מתחילה, דמכל מקום גם תחילה נאסרה לו:

ד

ועל כן גם לפירש"י שפירש יש לו מעשה מעשה עם דיבור. מכל מקום כיון דמשכחת לה גבי' מלאכת מחשבת כשיעשה מלאכה עם דיבור דאז יהי' מלאכת מחשבת. שוב כשעושה עתה מלאכת מחשבת. חשיב שחל מתחילה. ולא דמי לתוך שלשה דלא משכחת גבה ביאה תחילה ולא חל עלי' איסור ביאה כלל:

ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן רסא

עוד להרב הגאון הנ"ל בענין מתעסק. א) מה שתמה כת"ר במתניתין דבכורות (דף מ"ה:) דשוטה אינו מחלל עבודה. הא עבודה צריכה כוונה. והוא אין לו דעת ומעשיו כמתעסק. ואף לשחיטת קדשים שאינה עבודה ודאי דפסול שוטה כקטן. קל וחומר דהאיך יהי' עבודתו כשרה:

ב

לא קשה מידי שכבר ביאר הרמב"ן במלחמות פרק ראוהו בית דין דאין קדשים צריכין כוונה דסתם לשמן קאי, ומאי דמקשה הש"ס למאן דאמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה. התם דכיון שאין צריך עוד לזרוק דם הבכור. שוב אינו עומד לשמו. ואף דאם הי' צריך לצאת הי' יוצא בלא כוונה. מכל מקום עכשיו שאין צריך שכבר יצא. לא יעבור בלא כוונה כמו במצוות דסבירא לן השתא לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה ולפי האמת שגם לצאת בעי כוונה לא קשה מקדשים. דכיון שאם הי' צריך לצאת לא הי' צריך כוונה. ממילא עובר בבל תוסיף בלא כוונה. זה ביאור דברי הרמב"ן שם. מכל מקום לא נוכל למילף מיני' קבלת הדם. דמה לשחיטה שכן חייבין עלי' בחוץ ומקדש את הדם:

ג

ותדע דבחולין (דף כ"ד.) איש מזרעך לדורתם מכאן אמר ר' אלעזר קטן פסול לעבודה. ואי מתעסק בעבודה תיפוק לי' דמתעסק הוא. ומדלא פסל לי' רק מדכתיב איש מוכח דחרש ושוטה כשרין. דהא קטן אימעט מיבום מדכתיב איש כי ינאף פרט לאשת קטן. וחרש ושוטה מייבמים. על כרחין דהני איש נינהו:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רסב

הלכות עירובין ב"ה ג' לסדר זאת חקת התורה. "תור גאולה" לפ"ק סאכטשאב. שלום לכבוד הרב החריף כו' מו"ה מרדכי מארקיל נ"י אבד"ק רייוויטץ:

א

בדבר בית הכנסת לבית המדרש העומדים מכוונים זה מול זה וכבודו עשה תיקון לטלטל מבית הכנסת לבית המדרש שעשה שני מחיצות מזה ומזה והניח פרוץ פחות מעשרה אמות. והמחיצות כל אחת עומד מרובה על הפרוץ. ושכנגדו חולק עליו. ויען שכבודו שאל פעמים לבאר לו הדברים בביאור רחב נעתרתי לבקשתו:

ב

והנה דעת האחרונים הטורי זהב והמגן אברהם סימן שס"ה דבחצר אין מפולש אוסר ואפילו בקעי רבים. והאבן העוזר חולק וראיותיו ברורות מתוספות ורשב"א. ואף שבספר בית מאיר כתב עליו וזה לשונו ומה שהביא תו ראי' מדהחליטו התוספות דחצר מפולש צריך צורת הפתח ואילו דין מבוי משונה מחצר מנין להם. בזה דבריו יותר תמוהים וכי סלקא אדעתא דחצר מפולש משני צדדין ואין לכל המקום יותר משני מחיצות יהא מוכשר לטלטל על ידי שני פסין או פס ארבע שהוא פרוץ מרובה על העומד הא לא קיימא לן כר' יהודה דשני מחיצות דאורייתא ופשיטא דצריך צורת הפתח ברוח שלישי וכו' עיין שם:

ג

במחילת כבוד תורתו דברי אבן העוזר ברורים ודבריו תמוהים דהוא כתב דמה שהתוספות הצריכו צורת הפתח בחצר ברוח ג' היינו שאם המחיצה ג' פרוץ מרובה לא מהני ובעי צורת הפתח. אבל אם הי' עומד מרובה מודים התוספות דלא בעי צורת הפתח. ולא עיין היטב בתוס' (דף צ"ד) [שהביא אבן העוזר] ובמהרש"א שם בהא דמאי שנא מרוח אחת דאמרינן פתחא היא משני צדדין נמי פתחא הוא. והקשו התוספות דכשנפרצה משני צדדים ולא נשתייר בכל מחיצה רק פס ד' ופרוץ מרובה אין כאן שלשה מחיצות. ויש לומר וכו' ועוד אומר ר"י דסתם חצר אין לה רק שלש מחיצות וברביעית שני פסין. ומיירי שנפרצו שתי מחיצות מאותו ג' ופי' מהרש"א דאי נפרץ בפרוץ מרובה גם ברוח אחת אין כאן שלש מחיצות. ועל כרחך בעומד מרובה גם בשני רוחות לשתרי עיין שם. ועל זה הקשו התוס' ואף על גב דהשתא כשנפרצה הוי מפולש ואמרינן בפרק

קמא דבעי לכל הפחות צורת הפתח וכו' עיין שם. הרי דאפי' בעומד מרובה צריך צורת הפתח:

ד

גם מה שהביא האבן העוזר ראי' מתוס' (דף י"א) צדקו דבריו, דשם בתוספות דלשמואל בעי דלתות. ואי מפולש אינו אוסר בחצר רק דבעי שלש מחיצות גמורות. הא צורת הפתח מחיצה גמורה ושמואל דבעי דלתות לאו משום דבצורת הפתח לא חשיב ג' מחיצות דהא אפילו עומד מרובה לא מהני במפולש בלא צורת הפתח לרב [כמבואר בתוס' הנ"ל] ודלתות לשמואל. ואם כן מנא לי' לומר דצורת הפתח לא יחשב מחיצה גמורה. אלא ודאי דברי תוספות ברור מללו דגם בחצר פוסל מפולש כמו במבוי. וברשב"א מפורש להדיא כן. והב"מ לא השיב על הראי' מרשב"א כלום:

ו

ומכל מקום אף שלדעת תוספות ורשב"א מפולש אוסר בחצר. מכל מקום להלכה נראה לי שצדקו דברי הטורי זהב והמגן אברהם. דהנה בחי' הרשב"א ובעבודת הקודש מפורש דהרשב"א סובר במבוי עקום אין צריך לעשות צורת הפתח בעקמימותו רק כמו מבוי פשוט בפתח אחד הפתוח לרשות הרבים צורת הפתח ובפתח השני לחי או קורה. ומבואר דמפרש הא דקאמר הש"ס (דף ו'.) מבוי עקום רב אמר תורתו כמפולש לאו אמקום עקמימותו רק על המבוי. והוא הדין קושית הש"ס שם אי ביותר מעשר בהא לימא שמואל תורתו כסתום לאו על מקום עקמימות. דאפילו מקום עקמימות יותר מעשר וכולה חד מבוי לשמואל תורתו כסתום כיון שהפתחים הם זה שלא כנגד זה. ולרב תורתו כמפולש כיון דכולה חד מבוי, אבל מבוי שנפרץ במלואו לחצר ונפרצה חצר כנגדו דהחצר יש לו גפופים מכאן ומכאן וניכר החצר לעצמו. חצר מותרת דאינו מפולש לרשות הרבים אלא למבוי. וכן המבוי כיון שכלה לאמצע וניכר שעד כאן המבוי. [לולא משום מראית עין בזה כנגד זה. ולרשב"א קיימא לן אפילו בזה כנגד זה מותר דלא כרבה]. וכן התוס' (דף צ"ה) בשם ר"י שהרי ר"י סובר דאין צריך צורת הפתח בעקמימותו כמו שכתב הרא"ש בשמו. וכן התוספות (דף י"א) גם כן בשיטה זו:

ז

אך לדידן דקיימא לן בשלחן ערוך כרש"י דצריך צורת הפתח בעקמימותו דוקא דתורתו כמפולש אעקמימותו קאי. ממילא קושיא דאי ביותר מעשר גם כן אעקמימותו קאי דיותר מעשר. כיון דחד מבוי ודאי תורתו כמפולש. וכל מחלוקתם משום דשני מבואות הן. ורב סובר דמכל מקום הפילוש שמפולש לחבירו כמפולש לרשות הרבים. אם כן במבוי

שנפרץ לחצר ונפרצה חצר כנגדו נמי נימא הכי דחצר שנפרץ למבוי כמפולש לרשות הרבים. ומה בכך שניכר שכאן כלה החצר. ולרשב"א ור"י לשיטתם לא קשה מידי. אך לדידן מוכח דבחצר לא איכפת לן במפולש:

ח

וראי' לשיטה זו מהא דהש"ס כ"ב:

חצר שרבים נכנסין לה בזו [פירש"י דרך פתחים או פרצות של עשר] ויוצאין לה בזו רשות היחיד לשבת. ובסוגיא (דף ח':) אי מהתם הוה אמינא הני מילי לזרוק אבל לטלטל לא קמשמע לן. מבואר דלפי האמת אפילו לטלטל הוי רשות היחיד. ואף שהחצר בעצמה רבים נכנסין בזו ויוצאין בזו ומפולש הוא. ומה שדחה באבן העוזר. משום דגדודין יש באסקופה כמו שכתב רש"י (דף כ"ב:) קשה דהא בשבת (דף ח:) הילוך על ידי הדחק שמי' הילוך. וכיון דאיסור מפולש משום דמיחלף ברשות הרבים. אם איתא דגם בחצר גזרו לאסור מפולש. גדודין מה יועילו. ובגמרא דמשני דאיכא גדודי היינו דעל ידי הגדודי אין רבים עוברים. אבל אם בקעי רבים לעולם אסור במבוי. וכן משמע בשלחן ערוך הרב מלאדי סימן שס"ה. ועוד דאם כן מה הקשה הש"ס (דף ח'.) לר' ירמי' בר' אבא דאמר חצר מותרת תנינא חצר שרבים נכנסין וכו', אימא דהתם משום דגדודין יש באסקופה. אלא ודאי אין לחלק בזה לענין מפולש כיון שרבים נכנסין ויוצאין ואינם משגיחין בגידודין:

ט

עוד ראי' לדעת רש"י ממבוי העשוי כנדל (בדף ח':) דחשובים מבואות קטנים מפולשין אף שכלים לאמצע מבוי גדול. ומאי שנא מכלה לאמצע רחבה ונפרצה רחבה כנגדו דבזה שלא כנגד זה מותר לכולי עלמא ולא חשיב מפולש, וכן כלה לאמצע חצר ועירבו דמותר כהאי גוונא. ולרשב"א דפסק כר' יוסף אפי' זה כנגד זה מותר. והכא שאין פתח כנגדו לכולי עלמא יהי' מותר. אלא ודאי דוקא חצר לא איכפת לן במפולש וחצר רשות היחיד היא גם מבוי מותר דנפרץ מצד א' לרשות היחיד. אבל מבוי קטן זה שמפולש למבוי גדול שניהם לאו רשות היחיד הם וכל אחד כמפולש לרשות הרבים. אבל לתוספות ורשב"א דגם חצר מפולש אסור וההיתר משום דעל ידי הגיפופים ניכר שהמבוי כלה כאן. והחצר כלה כאן. הכא נמי על ידי הגיפופים שמכאן ומכאן ניכר שהמבוי גדול כלה כאן והמבוי קטן כלה כאן וצריך עיון גדול לשיטתם והסוגיא מוכחת כשיטת רש"י:

י

עוד נראה לי משמעות דאין מפולש אוסר בחצר דהנה הא דמפולש עושה צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן, ולא דנאמר דבקיעת רבים מבטלים למחיצה רביעית דלחי או

קורה, הטעם פשוט דהא מבוי ניתרת בשלשה מחיצות לבד דהא במחיצה רביעית סגי בקורה לבד אף דקיימא לן קורה משום היכר. ועל כן לא שייך שיבטל מחיצה רביעית דהא רביעית לא בעי מחיצה כלל. אך בחצר דלא משתרי בקורה רק בשני פסין ומפורש אמרו בשבת (דף ק"ל) חצר יש לו ארבע מחיצות מבוי אין לו ארבע מחיצות והיינו כמו שכתבתי. ואם כן אם איתא דבחצר אוסר מפולש. הי' לנו להצריך צורת הפתח מכאן וצורת הפתח מכאן. וזה אי אפשר דאם כן למה אינו מפרש כן בשום מקום. ואי אמרינן דדינו בצורת הפתח מכאן ולחי מכאן יש לומר דסמכו שנלמד ממבוי דאין הפרש ביניהם. אבל לומר דצריך צורת הפתח מכאן ומכאן אי אפשר ומוכח דאין מפולש אוסר בחצר כלל. ודברי אבן העוזר נכונים לשיטת התוס' ורשב"א. אבל להלכה עיקר כדעת הטורי זהב והמגן אברהם דכן שיטת רש"י והשלחן ערוך וסוגיות הש"ס כוותייהו ובחי' הארכתי בביאור שיטת רש"י ושיטת תוס', ורשב"א ואין כאן מקום להאריך:

יא

ועתה נבא להלכה במבואות דידן. והנה מבוי ניתר בלחי וקורה וחצר צריך שני פסין. ואם אין במבוי בתים וחצירות פתוחות אינו ניתר בלחי וקורה. ומבוי שרחבו יותר על ארכו דינו כחצר. וחצר שארכו יותר על רחבו דינו כמבוי. ופי' הרשב"א בתשו' חלק ה' סימן ר"ג הובא בבית יוסף סימן שס"ה משום דחצר עשוי יותר לתשמישי הצנע בעי מחיצות יותר. אבל מבוי שהדיורין בה מרובים אין משתמשין בה בהצנע ודי לחי או קורה. אבל כשאין בתים וחצירות פתוחין ואין בה דיורין כל כך הרי הם כחצר. עד כאן בבית יוסף. ומסיים הרשב"א ואף על פי שענין זה אינו שוה בכל דהרי יש מבוי שדיורין רבים בבתים וחצירות ואפילו הכי בעי פס ארבע כגון שאין ארכו יותר על רחבו. כבר אמרו משום שהוא כחצר וחצר וכל הדומה לה דינו דין אחד עד כאן לשון תשו' הרשב"א. והנה כמו כן להיפוך בחצר שארכו יותר על רחבו שניתר בלחי וקורה משום שהוא כמבוי אף על גב שאין פתוחין לה בתים וחצירות הרי אמרו בה שהיא כמבוי ומבוי שאין בתים וחצירות פתוחות חכמים עשאוהו כחצר, אבל חצר שארכה יותר על רחבה. הלא אמרו בה שהיא כמבוי:

יב

והנה לפי זה ברחובות שלנו שבתים פתוחין לתוכה ולא חצירות נראה שחצר נקרא. וכיון שארכו יותר נתרין בלחי וקורה. [וכן משמע בהגהות אשר"י שהוצרך לאסור מבואות שלנו משום שקרובים לרשות הרבים ובעי בתים וחצירות פתוחים. ולא בפשיטות משום דמבוי בעי בתים וחצירות פתוחים. מכלל דסבירא ליה שחצירות נקראים. וחצר שארכה

יותר על רחבה הא ניתר בלחי וקורה בלא חצירות פתוחים על כן אמר הטעם משום שקרובים לרשות הרבים]. והנה להרשב"א הנ"ל שוינהו רבנן להא מילתא כהילכתא בלא טעמא:

יג

אבל התוספות כתבו בהא דחצר שארכה יותר על רחבה ניתרת בלחי וקורה אף שאין בתים וחצירות פתוחים משום שאינה קרובה לרשות הרבים לא החמירו בה כמו במבוי שקרובה לרשות הרבים, ועל פי דבריהם כתבו בהגהות אשר"י דמבואות שלנו צריכין שני פסין. וכן הוא בשלחן ערוך ומפרשים. והמגן אברהם בסימן שס"ג ס"ק כ"ה פקפק במבואות שלנו כיון שיש בה דיורין הרבה יהי' מותר בלחי וקורה אף שאין בתים וחצירות פתוחים. ואפשר דלא פליג במבוי. והנה לענין מפולש תלוי בהנ"ל דלדעת רשב"א דנראה שניתר בלחי וקורה מפולש אסור. ולדעת המגן אברהם מפולש מותר. ויען שהמגן אברהם פקפק על כן החמיר בסימן שס"ה סק"ד:

יד

ונבא לנידון דידן אם האורך שבין בית הכנסת יותר מהאורך שיש בין המחיצות הרי רחבו יותר על ארכו ופשוט שנדון כחצר ואין מפולש אוסר. לפי מה שהעלינו דחצר אין אוסר מפולש. אך אם האורך שבין המחיצות יותר החמיר המגן אברהם, ואף שהמחיצות. כל אחת עומד מרובה. הלא כתבנו בשם התוספות (דף צ"ד.) דאפילו בעומד מרובה אוסר מפולש. וכן בספר האשכול להראב"ד בהא דמבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו אם יש שם פס ארבע מתיר פירצה עד עשר היינו דוקא בעומד מרובה ואף על פי כן אם בקעי רבים אסור. ואין לחלק בין עומד מרובה מצד אחד בין עומד מרובה משני צדדין. דאם איתא דעומד מרובה מהני במפולש גם מצד אחד לשתרי כמו צורת הפתח. אלא ודאי עומד מרובה לא מהני במפולש וגם משני צדדין אסור. טו) ומ"ש מעלתו דהכא לא שייך שביק פתחא זוטא. אינו מדוקדק כלל כי התוספות לא כתבו זה רק בנפרץ מצידו אבל לא בעבר שכנגדו. וגם דברי התוספות תמה עליהם באבן העוזר כי בגמ' לא אמר רק על לא נשתייר פס ארבע אבל לא בנשתייר פס ד' ובקעי רבים עיין שם. ומה שאינו אוסר רק בקרן זוית היינו משום דשני פתחים בעבר אחד לא יסבבו ליכנס דרך פתח זה ולצאת בזה. ועיין בתוספות (דף יו"ד:) סוף דיבור המתחיל עושה אף דאנן קיימא לן במבוי עקום כמין חי"ת אוסר בכל גווני היינו דאף שלא נחשב כמפולש לרשות הרבים ממש דלא יסבב לזה לבוא לרשות הרבים ממש. מכל מקום יסבב לבא למבוי חבירו שמפולש לחבירו כמפולש לרשות הרבים:

טז

נשוב לנידון דידן שאם האורך שבין המחיצות יותר ממה שיש בין בית הכנסת לבית המדרש. יש להחמיר כדברי המגן אברהם. מכל מקום נראה לי תקנה גם בזה שלא יעשו הפתחים מכוונים זה כנגד זה. ואף דבמבוי שנפרץ מצידו אין הפתחים זה כנגד זה ובבקעי רבים אסור. ודוקא במבוי שנפרצה לרחבה ונפרצה רחבה כנגדו זה שלא כנגד זה מותר. היינו משום דהעומד במבוי אינו רואה פירצת רחבה שמעבר השני. אבל בנידון דידן הרי בין בית הכנסת בין בית המדרש רואה שני הפרצות:

יז

מכל מקום נראה לי כיון ששני המחיצות הם כל אחת עומד מרובה מותר. דהנה לכאורה צריך עיון מאי טעמא מועיל צורת הפתח במפולש ולא עומד מרובה, ומסברא עומד מרובה עדיף. דרובו ככולו בכל התורה כולה והוי כולו מחיצה דעדיף מפתח. ובסוכה מהני עומד מרובה כדמוכח בברייתא דסוכה (דף ז'.) מה שאין כן בסוכה עיין שם פירש"י. וצורת הפתח לא מהני בסוכה כמו שהוכיח הר"ן שם עיין שם:

יח

והנראה בזה דהנה לכאורה אינו מובן המשנה (דף ט"ו:) גבי עומד מרובה על הפרוץ כל פירצה שהוא בעשר אמות מותרת מפני שהוא כפתח, תיפוק לי' דכולו עומד חשוב דרובו ככולו. ולמה לי טעם פתח. אך ברורן של דברים דהנה (דף י':) גבי עור העסלה וחלל שלה מצטרפין לטפח משום דעומד מרובה כתבו התוספות דהיינו דוקא כשהטומאה והכלי תחת העזר. אבל אם האחד מהם תחת החלל טהור. ודומה לאויר פחות משלשה דמצטרף ואין ישנים תחתיו עיין שם. הרי דעומד מרובה לא נחשב כנגד הפרוץ כסתום. רק נגד העומד חשבי' כאילו גם המיעוט הפרוץ כסתום. ואם כן יאסר כנגד הפרוץ. ושוב גם כנגד העומד יאסור כדין פרצת מלואה למקום האסור לה. על כן אמר הטעם משום דהוי כפתח:

יט

וע"כ במפולש דפתח גרידא בלא צורת הפתח רבים מבטלי לה אסור כנגד הפרוץ. וגם כנגד העומד אסור כדין פירצת מלואה למקום האסור לה. ואם כן אם הפירצות מזרח ומערב זה שלא כנגד זה כלל. אין שום מקום במבוי שיהי' מכוין כנגד שתי הפרצות. ואם כן בכל מקום ומקום שבמבוי יש שלשה מחיצות גמורות. שהרי כנגד העומד חשבי' גם הפרוץ כסתומה גמורה ואין כאן ביטול מחיצה רק ברביעית והא לא איכפת לן דהא עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן מהני. ודוקא נפרץ מצידו אסור אפילו

שני המחיצות עומדים שבהם מרובים דיש מקום במבוי שמכוין נגד הפירצה שבמזרח ושבצפון ד"מ וק"ל. אבל אם הפרצות מזרח מערב או דרום צפון והפרצות זה שלא כנגד זה ושתי מחיצות עומד מרובה אין מקום במבוי שיהי' מכוין כנגד שתי הפרצות ומותר כנ"ל ודו"ק היטב:

כ

סיומא דפסקא כמו שהיא עתה הפרצות מכוונים זה כנגד זה אם האורך שבין בית הכנסת ובית המדרש מועטת מהאורך שבין המחיצות יש להחמיר. וישנו הפתחים זה שלא כנגד זה ואז יהי' מותר כששני המחיצות כל אחת עומד מרובה. ואם האורך שבין המחיצות מועטת מותר לטלטל. ומכל מקום אם אפשר בקל לשנות הפתחים זה שלא כנגד זה טוב הדבר כדי לצאת גם לדעת התוספות והרשב"א והאבן העוזר:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רסג

ב"ה יום ב' ל"ב למב"י תרמו"ל. החוה"ש וכ"ט לכבוד ידידי וחביבי הרב הגדול הצדיק המפורסם נ"י ע"ה כקש"ת מו"ה פינחס אלי' נ"י אבדק"ק פילטץ:

א

בדבר הנהר אין עמוק עשרה אך הגדודין שמכאן ומכאן גבוהין עשרה והנהר ההוא עובר באמצע העיר והצורת הפתח מכאן ומכאן לנהר והמשקוף עובר על גבי הנהר. לדעתי הדבר פשוט דשיעור עשרה בעומק המים וכמו שכתב רום מעלתו. ומכל מקום יש לעיין כיון שהגדודים גבוהים לא יועילו המזוזות שמכאן ומכאן דסילוק מחיצות הוא וכהא דכל גגות (דף צ"ב:) בחצר קטנה שנפרצה לגדולה דאילו השוה את גפופי' גדולה נמי אסורה:

ב

והנה ספק הזה במזוזות של צורת הפתח העומדים בתוך גן זרוע שמחיצות הגן מפסיקים והמק"ח אוסר. ובתחילת שבתי על כסא הוראה התרתי אם המזוזות שלמעלה [מן גובה הגדר] גובהם עשרה. ולכאורה רציתי לאסור מהא דכל גגות הנ"ל. אך אמרתי דגם התם דוקא אם הגפופים בגובה כל החצר. אבל אם נשאר עשרה במחיצות החצר למעלה מן הגפופים שרי והקשיתי על זה מהא דעושין פסין (דף כ"ה.). דאם הרחיק מן הקרפף ארבעה ועשה מחיצה הועיל. וכתב הרא"ש דאין צריך לעשות מחיצה רק ברוחב יותר מעשר אמות דבמחיצה חדשה מבטל הישנה. וכתב שם הפרי מגדים דדי בגובה עשרה

טפחים. הרי דבמחיצות גבוהים עשרה מחדשה נתבטל כל גובה הישנה אף שגבוה עשרה טפחים יותר מן החדשה. הכי נמי בהשוית גפופים עשרה יתבטלו כל מחיצות החצר. וכן הגדר יסלק המזוזה אף אם גובה המזוזה כמה. ואמרתי דהא דגובה עשרה סגי הוא משום גוד אסיק מחיצתא. אבל בנידון דידן אין אומרים גוד אסיק להחמיר. זה הי' אז בעת נתמניתי לרב בק"ק פארציווע. אחר זה ראיתי אחרונים פקפקו בהא דאין לבוד להחמיר. מהא דפרק קמא דעירובין במבוי שרצפו בלחיין דאיתא שם לר' שמעון בן גמליאל דאמר לבוד. אינו משתמש רק עד חודו של לחי פנימי:

ג

אלא דאכתי יש להתיר על פי המבואר בעירובין (דף צ') בתוספות דיבור המתחיל הכא דלא אמרינן גוד אסיק להבדיל בין רשות אחת עיין שם היטב. והכא נמי העיר והנהר רשות אחת הן. שאם הגפופים יבטלו הצורת הפתח, יהיה העיר והנהר אסורים. שגם בעיר לא יהי' בכל צד רק מזוזה אחת. ואם לא נאמר גוד אסיק ולא יתבטל הצורת הפתח שניהם רשות היחיד. נמצא שהגוד אסיק הוא להפסיק ברשות אחת ולא אמרינן ודו"ק היטב [וכן בצורת הפתח העומד בגן אפשר יש להתיר כנ"ל כיון שאם נאמר גוד אסיק יהי' כרמלית. ויש לדחות מאחר שטרם אמרנו גוד אסיק העיר רשות היחיד וחוץ לגדר כרמלית]:

ד

והנה יש להעיר בהא דכתב הריטב"א סוכה (דף ד'.) בשם בעלי התוספות בהי' גבוה מעשרים ובנה בה עמוד גבוה עשרה דאפילו אין ארבע אמות בין עמוד לכותל לא אמרינן דופן עקומה כיון דלענין שבת רשות בפני עצמו. וקשה הא מה שעמוד רשות היחיד פרש"י בכמה מקומות משום דאמרינן גוד אסיק בארבע רוחותיו. והכא שעומד בתוך סוכה רשות היחיד איך נאמר גוד אסיק. אך יש לומר דסבירא להו כדעת הריטב"א ריש כל גגות ומהרש"א שם דעמוד הוה רשות היחיד אף בלא גוד אסיק רק משום שהוא מובדל מרשות הרבים עשרה:

ה

עוד יש לומר דהכא מיירי בסוכה שאין לה אלא שלשה מחיצות דכרמלית היא על כן שפיר אמרינן גוד אסיק בעמוד לשוי' רשות היחיד. ובהכי ניחא מה דקשה לכאורה במה שכתב הריטב"א דלא אמרינן בי' דופן עקומה. ומשמע דהיכי דאין צריך לדופן עקומה שהסוכה פחות מעשרים גם העמוד מותר, ולמה. הלא מחיצות העמוד אין מועילים. דאין ניכרות. ומחיצות הסוכה אין מועילים דהעמוד מובדל בפני עצמו. ואם תאמר דמחיצות

סוכה מועילים לעמוד למה לא נאמר בו דופן עקומה. אך להנ"ל ניחא שאם הסוכה כשרה שוב אף לענין שבת הוא רשות היחיד אף שאין לה אלא שלש מחיצות. דמגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת. ושוב לא אמרינן גוד אסיק בעמוד גם לענין שבת דהוא להבדיל ברשות אחת וקל להבין. וכן נראה כפי' הזה. ומשום גוד אסיק לענין שבת חשבי' מחיצות העמוד עולות עד הסכך מפסיקות בין מחיצות הסוכה. אבל לפי' מהרש"א בעמוד לא אמרי' גוד אסיק למה לא נאמר דופן עקומה. מיהו אפשר דסבירא להו כיון שמובדל בפני עצמו דינו כרחוק ד' אמות דלא אמרינן דופן עקומה:

ו

ומכל מקום ממה שמותר בכל סוכה אף העמוד שבאמצע. משמע דאין מחיצות העמוד מפסיקות ומבטלות מחיצות הסוכה. ויש ראי' מזה לנידון דידן שאין מחיצות הנהר מבטלת הצורת הפתח. אלא דראי' זו אינה רק לדעת רש"י דאמרינן גוד אסיק בעמוד לענין שבת. אך לדעת הריטב"א ומהרש"א דבעמוד לא אמרינן כלל גוד אסיק אלא דהוי רשות היחיד לשבת משום דמכל מקום יש מחיצות למטה. אין ראי' מזה. מכל מקום נראה כמו שכתבתי:

ז

ראיתי בדברי כבודו דאם המים עמוק עשרה אינו מועיל צורת הפתח משום דצריך טפח משוקע במים. וזה אינו דזה אין צריך אלא במחיצה שהגדיים בוקעין אלא שחכמים הקילו במים משום דבקיעת דגים לא שמה בקיעה והחמירו בזה שיהי' משוקע טפח במים אי משום שחיישינן שהדלי ילך לאידך גיסא אסרו לשאוב מים בלא טפח משוקע במים אבל במחיצה גמורה לטלטל אין צריך כלל שיהי' משוקע במים. וצורת הפתח לעולם גדיין בוקעין ומותר משום פתח:

ח

אך הטעם דלא מהני צורת הפתח אם הנהר עמוק עשרה הוא משום שכשם שאף אם אמת המים אינו יותר מעשר אמות לא מהני גפופי החצר לשויי פתח ומשום דמים עמוקים עשרה מובדל בפני עצמו והמים פרוצים במלואה. כמו כן לא יועילו המזוזות שבכאן ובכאן לגבי הנהר. ובכן הרי אין על הנהר רק המשקוף לבד שאינו מתיר בלא המזוזות:

ט

ואין להתעקש דוקא גפופי אין מתירין שבנהר אין שום מחיצה. מה שאין כן הכא שקצת צורת הפתח יש בנהר הוא המשקוף על כן גם המזוזות יצטרפו להתיר. דליתא. שהרי הראב"ד פרק ט"ו מה"ש כתב באמת המים שאין עמוק עשרה אף אם רחב יותר מעשר

אמות מותר משום הכותל שעל גביו וקשה הלא הכותל הוא מחיצה תלוי' ואינה מתרת כיון שנעשה שלא בשביל המים ויותר קשה דכיון דאין עמוק עשרה והוא ראוי להילוך בהמות והוה מחיצה שהגדיים בוקעין. וצריך לומר כיון שיש גפופין מכאן ומכאן מהני הכותל להתיר איסור יותר מעשר [ויש לומר משום דדומה לצורת הפתח דכותל במקום משקוף] ומכל מקום כשעמוק עשרה לא מהני. הרי דאף שמקצת מחיצה על גבי הנהר היא הכותל. מכל מקום לא מהני בעומק עשרה. אך אם אין עמוק עשרה מהני הצורת הפתח אף ביותר מעשר. ואפילו לדעת הרמב"ם שם באמת המים יותר מעשר אסור באין טפח משוקע במים אפילו אינו עמוק עשרה. דכיון דאין עמוק עשרה הרי צורת הפתח מחיצה גמורה היא ובמחיצה גמורה לטלטל לא בעי' טפח משוקע במים כנ"ל. ובתשו' נפש חי' שגג בכל זה עיין שם. סוף דבר לדינא דנהר ועיר מותרין:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רסד

ב"ה. החוה"ש וכ"ט לכבוד גיסי הרב הגדול חריף ובקי. משנתו זך ונקי. שלשלת היוחסין מו"ה יצחק הכהן נ"י בק"ק ביאלא:

א

יקרת מכתבו הגיעני. בדין צורת הפתח שהקנה שעל גביו אינו בשוה רק שני קנים באלכסון מוטות זה על גביו כזה וכבודו כתב דמהא דכיפה עירובין (דף י"א:) לפרש"י מוכח דהמשקוף עגול לא חשיב משקוף. ולא חשבינן רק תקרה העליונה שהיא בשוה. והוא הדין נידון דידן דלא חשיב משקוף. ב) ולדעתי אין מרש"י ראי'. דהנה קיימא לן שפועי אהלים לאו כאהלים דמי ואם הגביה מן הקרקע טפח או הרחיק הגג טפח הוי אהל ולענין אהלות מתניתין שפועי אהלים כאהלים. וטעם הדבר דדוקא גבי סוכה דבעי' מחיצות גם כן. וכשהוא משופע איזה תחשב אהל ואיזה מחיצה. וכן לענין שבת דאין איסור באהל בלא מחיצות. אבל לענין טומאה דאהל בלא מחיצות גם כן מביא את הטומאה. גם שפועי אהלים כאהלים:

ג

ועל כן בכיפה שהכל עיגול אחד ואף לפרש"י שכתב שיש ברגלי' עשרה קודם שיתחיל להתעגל. פירושו הוא קודם שיתמעט מארבעה. אבל לעולם הכל עיגול מלמטה למעלה. ובעי' מזוזות ומשקוף הי מינייהו מזוזה והי משקוף. ועל כרחך ההיתר משום תקרה העליונה שהיא בשוה. והיינו כמו שכתב הר"ן בסוכה גבי החוטט בגדיש לעשות לו

סוכה. דכשיש חלל טפח ברוחב שבעה כשר. וכתב הר"ן דאפילו חטט בעומרים שלמטה לא חשיב תעשה ולא מן העשוי הסכך העליון. דכל לבהדי סוכה סככה הוא. ואפילו קודם חטיטה הוי עומרים העליונים קרויין סכך. הכי נמי הכל קרי' משקוף שוב מצאתי סברא זו בטורי זהב יורה דעה סימן רפ"ז סק"ג שאין מחלקין העגול לשנים למזוזה ולמשקוף יעוין שם:

ד

וכל זה שאין הקנים עומדים בשוה. אכן בנידון דידן שעומדים הקנים בשוה. דומה להגביה מן הקרקע טפח דחשיב השיפוע אוהל. הכא נמי חשיב השיפוע משקוף. וכמו העושה סוכתו כמין צריף. שהוא ממש כמשקוף דנידון דידן. ואף על פי כן כשהגבי' טפח הוי אהל וכשר הכי נמי משקוף:

ה

אך לדעת הרמב"ם דמפרש הא דכיפה בשהמחיצות קודם שמתחילין להתעגל כולם גבוהים עשרה. ופי' כיפה שהמשקוף הוא כיפה אבל המזוזות ביושר. אם כן אם יפרש כפרש"י הי' מזה ראי' לנידון דידן. אך באמת אי אפשר לפרש לדעתו דחשיב המשקוף התקרה העליונה. דאם כן אזדא תירוץ הטורי זהב על קושית הכסף משנה שהקשה. דאטו גובה מזוזות משוי לי' משקוף. ותירץ הטורי זהב דכשאין המזוזות גבוהים עשרה קודם שמתחיל להתעגל אי אפשר לחלק העיגול לשנים. ואי אמרת דחשיב רק תקרה העליונה למשקוף אזדא לי' תירוצו. שהרי בין כך ובין כך אנו חושבין רק התקרה למשקוף:

) ו) ונראה לומר שהרמב"ם מפרש טעמא דמאן דאמר צריך ליגע. דהמשקוף צריך להיות ביושר עם ראש המזוזה. ועל כרחך הוא הדין כיפה הואיל ואינו ביושר רק ראשי המשקוף שנוגעין במזוזות. וכל המשקוף מתגבה והולך יפסול. אלא ודאי אפילו אין המשקוף ביושר הוי פתח. ואם כן אין צריך ליגע. או יאמר דהרמב"ם סובר כפי' היש מפרשים שהביאו הרשב"א והריטב"א דלא פשיט מידי מכיפה. וכן דעת הפרי מגדים. איברא דקשה למה פסק כר' נחמן דאין צריך ליגע. כיון דליכא סייעתא שוב הלכה כר' ששת לגבי ר' נחמן. ובאמת היש מפרשים אלו פסקו כר' ששת דצריך ליגע:

ז

ונראה לי דהנה קשה טובא לר' ששת דצריך ליגע. ואם המשקוף למעלה מהקנים לא מהני. הלא הקנים גבוהים עשרה והווין מחיצות. ונימא גוד אסיק מחיצתא כאילו נגעו במשקוף. ואין לומר משום דאין הקנים רחבים ארבעה. דליתא דהא דבעינן בשבת

מחיצות ארבעה. הוא משום דמחיצות לפחות מארבעה לא מהני. דפחות מארבעה אינו נעשה רשות היחיד. אבל המחיצה גופה אפילו כל שהוא רוחב הוי מחיצה כל שגבוה עשרה. תדע דלחי משום מחיצה:

ח

ואין לומר דגוד אסיק לא אמרינן אלא דמחיצות שהם למטה לבד נחשבים למעלה לבד לא שנחשבת למעלה ולמטה. דליתא דהמעיין ברשב"א פרק הזורק יראה דהא דרשות היחיד עולה עד לרקיע הוא משום גוד אסיק. ועל כן בעמוד דלא הוי מחיצות ניכרות לא אמרינן גוד אסיק. רק מכל מקום הוי רשות היחיד משום דיש לו מחיצות למטה. וכמו שכתב המהרש"א ריש פרק כל גגות לא הוי רשות היחיד עד לרקיע. מכל מקום מוכח דטעם רשות היחיד עד לרקיע מטעם גוד אסיק. וכן משמע מתוספות דף יוד סוף ע"ב שכתבו דאויר שלמעלה מעשרה חושבו כסתום יעוין שם. ועל כרחך משום גוד אסיק. הרי דמשום גוד אסיק חשיב שנתגדלו המחיצות:

ט

וכן מוכח בבעל העיטור. סוכה. שער שלישי שכתב בדין מחיצות דהכשר סוכה שק דפנות מגיעות לסכך משום גוד אסיק. הרי דרועא המחיצות מהארץ עד הסכך. דאי אפשר דמגביהין אותו עד סמוך לסכך לבד. דאם כן הוה מחיצה תלויה י) ואין להקשות מדברי הר"ן ריש סוכה שכתב דבאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה. ואם נאמר דגוד אסיק שוב נאמר דופן עקומה ובאמת הפני יהושע חולק שם מהאי טעמא על הר"ן ואם כן נדייק מהר"ן דלא אמרינן גוד אסיק להיות למטה ולמעלה. דליתא דטעם הר"ן כמו שכתב הר"ן למאן דאמר אין לבוד באמצע. אפילו סכך סמוך לדופן מד' אמות לא אמרינן דופן עקומה ויהי' לבוד מן הצד. דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי. הכא נמי לא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה כי הדדי, זה טעם הר"ן. ולעולם מודה דאמרינן גוד אסיק כאילו נתגדלו המחיצות. והם למטה ולמעלה כדברי כל הפוסקים הנ"ל. ואם כן קשה מאי טעמא דרב ששת שאם המשקוף למעלה מהקנים פסול נימא גוד אסיק (ואין לומר דבאמת היינו טעמא דר' נחמן דפליג על מילתא דר' ששת. דליתא דהא כיפה ליכא גוד אסיק ואף על פי כן לפרש"י ורי"ף ורא"ש כשר משום דאין צריך ליגע]:

יא

על כן נראה דהנה בפרק כל גגות (דף פ"ט:) אמר לי' ר"י לאביי אנא הכי אמרי לכו. לא שנו אלא שיש מחיצה על [גג] זה ומחיצה על [גג] זה דגדול משתרי בגפופי. וקטן נפרץ במילואו. אבל אין מחיצה לא על זה ולא על זה שניהם אסורין. ופרש"י דקטן נמי אסר

אגדול. דהואיל דלא הוי גפופי אלא על ידי גוד אסיק לא הוי גיפופי לשוי' פיתחא לגבי' דפיתחא דמינכר בעי'. וכהאי גוונא לא עבדי אינשי עד כאן. והכי נמי אי אפשר ליעשות פתח על ידי גידול הקנים שעל ידי גוד אסיק:

יב

ואין לחלק לפי פרש"י הנ"ל וכהאי גוונא לא עבדי אינשי. ובפיתחא בקרן זווית לא עבדי אינשי כתבו התוספות דבעשה בקנים ומשקוף מהני. והכא נמי כיון דאיכא מזוזות ומשקוף מהני. אף דכהאי גוונא לא עבדי אינשי. כדמהני בקרן זוית אף דלא עבדי אינשי. ליתא. דוקא בקרן זוית. דאין ריעותא בצורת הפתח גופה. ומהני צורת הפתח טוב אף אם עשאה בקרן זוית דלא עבדי אינשי. מה שאין כן הכא דמשום דלא עבדי אינשי. לא הוי צורת הפתח כלל. וע"כ לדידן דקיימא לן בפרק כל גגות דלא כר' יוסף כדאיתא שם (דף צ"ב.) לרב קתני גג דומיא דחצר אף גג דמינכרא מחיצתא ואם לאו לא אמרי' גוד אסיק. ומכל מקום מוכח דמהני גוד אסיק לשויי פיתחא דאי איכא מחיצה למעלה מה נפקא מינה אי מינכר אי לא:

דברי גיסו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רסה

ב"ה אור ליום ג' י"ב אדר תרמ"ז לפ"ק, להרה"ג הנ"ל. במכתב כבודו לא עיינתי עד כעת שבא מכתב מכבודו שצריך תיכף לתשובתי אך מחמת הנחיצה אין פנאי להשיב על דברי פלפולו. אך אכתוב לו דעתי בקצרה:

א

גם דעתי מסכמת דחשיב ראוי לנעול כיון שאין חסרון בגופו. אך מחמת שהרבה פוסקים דגם בזמן הזה איכא רשות הרבים. ודעת הרי"ף והרא"ש לפסוק כסוגיא דפרק קמא (דף ו') דבעי נעולות דוקא והתוספות שם (דף ו':) דיבור המתחיל והאמר הקשו היכי פריך מר' יוחנן דאמר ירושלים אלמלא דלתותי' נעולות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים דהוא אמר אליבא דר' יהודה דאמר אתי רבים ומבטלי מחיצתא ופליגי עלי' רבנן. ותירצו דהגמרא מדמי שתי מחיצות לרבנן כשם ד' מחיצות לר' מבואר דלדידן בשתי מחיצות בדלתות שאין נעולות יש חיוב מן התורה. וכן כתבו תירוץ זה בעה"מ ורמב"ן בפרק ב' ובדאורייתא חוששין להפוסקים דגם בזמן הזה יש רשות הרבים:

ב

האומנם כי התירוץ לכאורה אינו מובן. דלר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצתא. הוא הדין דמבטלי לדלתות שאין ננעלות מה שאין כן לרבנן. ויש ליישב בשני אופנים. או דדלתות כל זמן שפתוחות הא אין כאן שום מחיצה. רק משום דראויות לנעול. ואז לא יהי' רבים בוקעים. נמצא דכיון דחשבי להו כמאן דנעולי חשבו להו נמי כמו שאין רבים בוקעים. או יש לומר דפשיטא להש"ס דביותר מעשר לאו פתח הוא אפילו מדאורייתא ואפילו פחות מי"ג ושליש. והא דשרי גבי פסי ביראות. היינו דכיון דיש אמה מצד זה ואמה מצד זה חשיב האמצעי גם כן כסתום וכמו שכתב הרשב"א כת"י [כעת כבר נדפס בעז"ה] (דף י"ט:) גבי זו תורת מחיצה עלי' ופרצותי' בעשר. ועל כרחך ההיתר של שתי מחיצות עם דלתות ראויות לנעול משום דכמאן דנעולי ואז לא יהי' רבים בוקעים וכנ"ל. ועל כן כתבו התוספות (דף כ"ב.) ויש לומר הואיל והי' לירושלים צורת הפתח דהוי כמחיצה לא הי' לרבים דבוקעים לבטל המחיצה לרבנן. ולא כתבו הואיל והי' לירושלים דלתות. אלא משום דבדלת שאינה ננעלת אף לר' יהודה לא שייך כלל רבים מבטלי. ועל כרחין טעמא דר' יהודה דאוסר. משום דברשות הרבים ממש שהוא עכשיו רשות הרבים מן התורה לא מהני לשוויי רשות היחיד במה שהיא ראוי' לנעול. ולא אתי מה שהוא ראוי לנעול ולהיות רשות היחיד לבטל מה שהוא עכשיו רשות הרבים. ודוקא במה שבלא הדלתות הוא כרמלית. דלא הוי שום רשות מדאורייתא הוא דמהני מה שראוי לשויי רשות היחיד. ועל סברא זו לא פליגי רבנן כלל זה שיטת התוספות וסייעתו. ואם כן דוקא בצורת הפתח מכשירין דלדידן דקיימא לן כרבנן אין רבים מבטלין מן התורה וכמו שכתבו (דף כ"ב.) הואיל והי' לירושלים צורת הפתח לא הי' לרבים דבקעו לבטל המחיצה:

ג

והנה בשם הרמב"ם כתבו הפוסקים דמהני דלתות שאין נעולות. ולפי עניות דעתי אינו כן. ומכל מקום אני מודה דלדידי' אפילו אין הדלתות נעולות הוי רשות היחיד מן התורה. [ואם כן שוב נוכל לסמוך בדרבנן על הסוברים דלדידן אין רשות הרבים] דהנה הרמב"ם פרק י"ד מהלכות שבת הלכה א' וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ד' על ד' או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותי' נעולות בלילה. ומבואות שיש להן כתלים ולחי ברוח רביעית וכן חצר ודיר וסהר שהוקפו לדירה כולן רשות היחיד גמורה הן. ובפרק י"ז הלכה יוד שני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם עושה דלתות מכאן ומכאן ואינו צריך

לנעול. ובפרק א' מהלכות עירובין הלכה א' כתב דמדינה שדלתותי' נעולות בלילה הוי רשות היחיד דין תורה. ושם כתב הרב המגיד דמשום שאינו במקומו לא בדין המחיצות שכבר ביאר פרק י"ז מהלכות שבת דאין צריך לנעול. וקשה שהרי גם במקומו פרק י"ד מהלכות שבת כתב נעולות:

ד

אך נראה דהרמב"ם תירץ קושיית התוספות בפרק קמא (דף ו':) דיבור המתחיל והאמר דמה מקשה הש"ס מר' יוחנן דסבירא לי' כר' יהודה לדידן דקיימא לן כרבנן. וניחא לי' לרמב"ם על פי הש"ס בפרק תולין (דף קל"ח.) מי איכא מידי, דמר מחייב חטאת ולמר שרי לכתחילה. ולכאורה קשה הא ר' יהודה אמר אם הי' דרך רבים מפסקתן יסלקנה לצדדין ומחייב חטאת אם לא סלקה לצדדין כדאמר ר' יוחנן בירושלים חייבין כו'. ורבנן אומרים אין צריך ומתירין לכתחילה וצריך לומר בעולי רגלים הקילו כיון דמותר מן התורה ולר' יוחנן דמחייב חטאת לא מהני כלל טעמא דעולי רגלים. ועל כן מקשה הש"ס שפיר דכיון דלר' יוחנן חייב חטאת איך מתיר חנניא לכתחילה ועל כן בפרק י"ד שיהי' רשות היחיד גם מדרבנן כתב נעולות:

ה

ותדע דכתב שם גם כן מוקפת לדירה. והיינו שיהי' רשות היחיד מדרבנן. ובעירובין שכתב נעולות וסיים זה דין תורה. הא כתב הרב המגיד דמשום שאינו במקומו לא דקדק בדין המחיצות. ובפרק י"ז שכתב שני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם אין צריך לנעול הדלתות בלילה אפילו מדרבנן. הוא לפי מה שכתב רש"י (דף כ'.) דרך הרבים מפסקתן שאין שם דרך אלא זה עיין שם. מבואר דסבירא לי' דאין רבים מבטלין בשיש להם דרך אחר. וע"כ שני כותלים ברשות הרבים היינו באמצע רשות הרבים ויש לרבים דרך גם כן בצידי החיצון של הכתלים מזה ומזה. בכהאי גוונא לא אתי רבים ומבטלי והדין כמו דהוה סבירא לי' לש"ס אליבא דחנניא אי לאו דמקשה מדר' יוחנן:

ו

ואם תאמר למה כתב דלתות מכאן ומכאן. ולחנניא סגי בדלת מצד אחד ובצד השני לחי וקורה. לא קשה מידי דרמב"ם לשיטתי' ד' מחיצות דאורייתא. וכיון דמחיצה קלה לא מהני ברשות הרבים רק מחיצות דלתות. ואם לא יהי' דלת רק מצד אחד לא יהי' רשות היחיד כיון דליכא ד' מחיצות ויהי' רשות הרבים. דהא דבג' מחיצות הוי כרמלית. היינו משום דאין רבים עוברים. אבל הכא שאין הדלת ננעלת ורבים עוברים יהי' רשות

הרבים. וזה טעמא דבית שמאי גם כן דבעי דלתות מכאן ומכאן. דלשיטתייהו (י"א:) ד' מחיצות דאורייתא:

ז

והא דפסק הרמב"ם ד' מחיצות דאורייתא ביארתי בחי' דהוא משום דקיימא לן כרבי בחצר בעי שני פסין ושני פסין מחיצה מעליא. כדאיתא בפרק ר' אליעזר דמילה חצר יש לה ד' מחיצות ומשום דד' מחיצות דאורייתא בעינן שני פסין מחיצה מעליא ובמבוי שרינן משום דמן התורה לאו רשות הרבים הוא כל פנים בג' מחיצות ושרינן בקורה דהוכר דלא ליתי למשרי רשות הרבים. ובחצר דלא שרינן אלא במה שמן התורה רשות היחיד על כן בעי שני פסין. כיון דד מחיצות דאורייתא בעינן מחיצה מעליא. ואליבא דחנניא הוה סבירא לי' להש"ס דסבירא ליה כרבנן דרבי חצר ניתרת בפס אחד. ובחי' הארכתי לברר הדבר מירושלמי וכאן אין מקום להאריך, ועיין בגמרא (דף י"א:) ובירושלמי שם אליבא דר' אליעזר ובאבן העוזר פרק כל גגות שהביא סוגיא (דבדף י"א) ויתבררו לו הדברים אם ירצה:

ח

והנה לפי מה שכתבתי בדעת הרמב"ם בשני כותלים לכאורה אין ראי' ברשות הרבים עצמה דמן התורה להוי רשות היחיד בלא דלתות נעולות. כיון דבשני כותלים לא שייך כלל אתי רבים ומבטלן. אך באמת אינו כן כיון דקיימא לן כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי. ואין לומר כמו שכתבתי בשיטת התוס' דטעמא דר' יוחנן לאו משום ביטול רבים אלא משום דעכשיו רשות הרבים לא משוינן לה רשות היחיד במה שהיא ראוי' לנעול. דאם כן בשני כותלים נמי. דאין חילוק בין שני כתלים אלא משום דלא שייך ביטול רבים דיש להם דרך אחר וכמו שכתבתי. מה שאין כן ברשות הרבים עצמה דכל דרך הרבים שם ושייך אתי רבים ומבטלים. והרי קיימא לן לא אתי רבים ומבטלן. ועל כרחין כמו שכתבתי דהא דבעי בפרק י"ד דלתות נעולות כדי שיהי' רשות היחיד גם מדרבנן:

ט

והנה אף שיש לנו שני ספיקות להתיר מן התורה שמא בזמן הזה אין רשות הרבים. ושמא כרמב"ם. דבראויות לנעול שוב אינו רשות הרבים דאורייתא. ובדרבנן סמכינן אחד ספיקא שמא אין רשות הרבים בזמן הזה ומועיל דלתות ראויות לנעול לכולי עלמא וכהא דר' אושעיא פרק קמא דפסחים מערים אדם על בהמתו. ומשום דשמא עביד הכי סמכינן אחזקת חבר משום ספק ספיקא ובדרבנן סמכינן אחזקת חבר לבד. וכן מבואר בפוסקים. ומכל מקום לכאורה קשה לסמוך על הרמב"ם דיחידאה הוא ואין הספיקות שקולין:

י

אך התקנה שהמציא כבודו לעשות מחיצה אמה מכאן ואמה מכאן ויהי' שם ד' מחיצות. הנה זה הי' תקנה טובה. אך מה יעשה אם יהי' בין האמות יותר מי"ג ושליש. דשוב לכאורה אין הפסין מועילין:

יא

אך הנה (בדף כ"ב.) בהא דכאן הודיעך כוחן של מחיצות כאן וס"ל והא"ר יוחנן ירושלים אלמלא דלתותי' נעולות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים ובתוספות ואם תאמר שאני ירושלים שהי' רחבה ט"ז אמה ובפסין ליכא אלא י"ג אמה ושליש וכו'. ולפי פירוש אחר שפרשתי (דף ו') גבי יותר על כן ניחא עד כאן לשונם. ושם ו' דיבור המתחיל וכי תימא כתבו בפירוש האחר דמן התורה אין לחלק בין י"ג ושליש לט"ז אמה וסבר ר' יהודה ב' מחיצות דאורייתא והנה משמע מהתוספות (דף כ"ב הנ"ל) דמן התורה שרינן גבי פסי ביראות גם ט"ז. אך אי אפשר לפרש כך בדבריהם. שהרי בפרק קמא גבי יתר על כן כתבו התוספות וזה לשונם ואף על גב דלר' יהודה לחי וקורה מהני מדרבנן לי"ג ולרוחב ט"ז לא מהני מודה הוא דמדאורייתא אין חילוק בין י"ג לט"ז וסבר ר' יהודה ב' מחיצות דאורייתא. עד כאן, ואם הפירוש דט"ז כמו י"ג איך מוכרח משום זה דסבר ר' יהודה שתי מחיצות דאורייתא. אשר על כן מוכרח לפרש להיפוך כי היכי דט"ז לאו פתח הוא. כן י"ג לאו פתח הוא [ואף דמהני גבי פסי ביראות היינו משום דיש בשני הצדדים אמה סתום חשבינן גם באמצע כסתום] והא דשרינן לחי וקורה בי"ג משום דשני מחיצות דאורייתא. ואם כן לא נבין תירוץ התוספות (בדף כ"ב.) דמה בכך דבי"ג לאו פתח מכל מקום הא חזינן בפסי ביראות מתירין בי"ג. ואם תאמר דכיון דמתירין בי"ג אף דלאו פתחא הוא הדין דמותר מן התורה בט"ז. אם כן הדרא קושיא לדוכתא למה הוצרכו בפרק קמא לומר דסבר ר' יהודה ב' מחיצות דאורייתא. אימא דבט"ז נמי פיתחא הוא. אלא ודאי פשיטא לתוספות דבט"ז אסור מן התורה. על כן כתבו דממילא גם בי"ג אסור מן התורה. ומדמהני מכל מקום דלתות מוכח דגם בט"ז מהני דלתות ועל כן כתבו דההיתר מדרבנן בי"ג בלחי וקורה משום דב' מחיצות דאורייתא. ואם כן קשיין דברי התוס' (דף כ"ב.):

יב

על כן נראה לפרש דבריהם. דהנה בעומד מרובה על הפרוץ איתא במשנה (דף ט"ו:) ההיתר משום דהפרוץ כפתח. ולכאורה למה זה ותיפוק לי' דרובא ככולה. אך התירוץ לזה דאם כן הי' אסור כנגד הפרוץ. וכעין מה שכתבו התוספות (דף י':) גבי עור העסלא

והוכיחו כן ממשנה שלימה דארובה בבית. ושוב אסור כל ההיקף משום פירצת מלואה למקום האסור לה. על כן צריך טעמא דפתח. ועל כן פירצה יותר מעשרה אף בעומד מרובה על הפרוץ אסור משום פירצת מלואה. ובהכי ניחא קושיית הש"ס מכלתין (דף י"ב.) בסוף העמוד והא נפרצה במלואה. אף דשם ביותר מעשרה. מכל מקום כל האיסור משום פירצת מלואה. דאם לא כן הי' מותר משום עומד מרובה, ושוב מצאתי כן בקיצור נמרץ ברשב"א כתב יד י"ט:

ועל כן באמה מכאן ומכאן דאין ההיתר משום פתח. דיותר מעשר לאו פתח וכמו שכתב הרשב"א שם. אלא משום דצד מזה סתום וצד מזה סתום חשבינן גם האמצע סתום וביותר מי"ג לא משתרי דהוי הפסק ביותר מדאי ואין הפסין מצטרפין למחיצה אחת. ואם כן בירושלים שהי' עומד מרובה על הפרוץ ולגבי העומד הא חשבינן העומד כסתום והרי שני העומדים מזה ומזה מצטרפין למחיצה אחת. ממילא חשבינן גם האמצע כסתום מדאורייתא כמו פסי ביראות כיון שיש עומד מזה ומזה,. וזה פירוש התוס' דלפי מה שכתבתי לעיל דמן התורה אין חילוק בין י"ג לט"ז די"ג נמי לאו פתח. וההיתר בפסי ביראות משום שהצדדין סתומים ובי"ג מצטרפין. והכא אף בט"ז מצטרפין משום דעומד מרובה כנ"ל. בשלמא אם היינו אומרין ההיתר בי"ג משום דפתח הוא. ובט"ז לאו פתח. ממילא לא מהני עומד מרובה לגבי הפרוץ. כמו בעור העסלא דבמקום הפרוץ אסור דלא חשבינן כסתום. אך כיון דההיתר משום שהצדדין מצטרפין חשבינן גם האמצע כסתום. והכא שהצדדין מצטרפין משום עומד מרובה. דלגבי הצדדין אין הפרוץ המיעוט מפסיק. שוב האמצע לעולם כסתום. ואפילו רחוק כמה. ודו"ק היטב כי הוא ענין עמוק וברור:

יג

מעתה אם ירצה להתיר השוק שיש ארבעה מחיצות רק שהצדדי השוק פרוצים והעומד בודאי מרובה על הפרוץ. אם בכל מחיצה יעמידו רק אמה אחת מצד השני כזה יהי' רשות היחיד מדאורייתא מדין פסי ביראות. ושוב יועילו דלתות שאין נעולות. והיתר זה בכל מקום שיש מחיצה רוב רק שיש פרוץ גם כן:

יד

אך עוד יש לעיין דברש"י (דף יו"ד):

דיבור המתחיל בפרוץ כעומד פליגינן זה לשונו אלא אם כן כל אחד ואחד מרובה על הפרוץ. וקשה למה לי כל אחד אם בצד אחד מרובה די. ואין לומר דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא שבצד הפחות מעומד ומבטל. דאם כן יקשה קושיית התוספות בדיבור המתחיל ואצבעיים. וצריך לומר דסבירא לי' לרש"י דכיון דכנגד החלל טהור

כמו שהוכיחו התוס' מהא דארובה. אלא דלגבי עומד חשבינן החלל כסתום ולא נחשב כסתום אלא לגבי עומד המרובה עליו ולא לגבי המיעוט ממנו. והמיעוט הסתום גם כן אינו מטמא ורוב האהל החלל והמיעוט אינו מטמא ובטל האהל לגמרי ובודאי למאן דאמר עומד מרובה על הפרוץ משתי רוחות הוי עומד מצטרפין זה לזה לרוב ואם כן נחשב כאילו בצד השני הי' גם כן רוב. שצד אחד מועיל לשני' להשלים שיעור רוב. אך למסקנא דבפרוץ כעומד פליגי, ומשתי רוחות לכולי עלמא לא הוי עומד. ונחשב המיעוט שבצד השני מיעוט לא חשבינן לגבי המיעוט את החלל כסתום:

טו

ויש ראי' לזה מסוף פרק קמא דסוכה (דף י"ח.) דפליגי ביש לבוד באמצע. וקשה כיון דאויר פחות משלשה אין ישנים תחתיו רק להכשיר הסוכה. והסוכה תתכשר משום עומד מרובה. אך לפי מה שכתבתי בדעת רש"י ניחא. שהרי שם מיירי בהי' אויר שלשה בסוכה קטנה מן הצד ומיעט מן הצד ונשאר הריוח באמצע. ואם כן אין מן הצד יותר על האויר המשואר [דמסתמא לא מיעט אלא משהו למעט משלשה] ולגבי המיעוט לא יחשב האויר כסתום. ויהי' אסור לישן גם תחת המיעוט הסתום. והרי שוב יש כאן שלשה טפחים שיוצאין מהכשר סוכה ופוסל כל הסוכה כיון שהוא סוכה קטנה. ומיושב קושיית הר"ן ז"ל שם למה נקט בכהאי גוונא. אבל למאן דאמר יש לבוד באמצע אף דמכל מקום צריך להיתר עומד מרובה היינו הצל מרובה מחמתה. שאם הי' מניח למעלה קנה פחות משלשה הי' פסול משום חמתה מרובה. וצריך היתר עומד מרובה. ומהאי טעמא אין ישנים תחת האויר. ואם לא הי' צריך להיתר עומד מרובה הי' מותר לישן תחתיו [כיון דקיימא לן בסוכה יש לבוד באמצע או במיעטו מן הצד אפילו למאן דאמר אין לבוד באמצע] כמו תחת ארובה. שאם הי' הדין יש לבוד באמצע גם תחת ארובה הי' טמא. מכל מקום למאן דאמר יש לבוד באמצע מצטרפין שני הצדדין זה לזה ונחשב גם צד השני רוב ונחשב גם לגבי צד שני כסתום:

טז

ואם כן בנידון דידן שאין עומד מרובה אלא מצד אחד ולגבי צד שני לא יחשב האמצע כסתום. והרי הראשון יש לו צירוף עם השני ולא השני עם הראשון. ואין ראי' מפסי ביראות ששניהם מצטרפים זה לזה כיון שאין ביניהם יותר מי"ג אמה ושליש. וכן ירושלים ששניהם הי' עומד מרובה:

יז
מיהו המגן אברהם סימן שס"ב ס"ק ט"ז פסק כהגהות אשרי דמשני רוחות הוי עומד עיין שם. ולשיטתי' נחשב השני גם כן מהרוב ושפיר הוי סתום גם לגבי צד השני:

יח
ומה שהוכיח באבן העוזר להיפוך מרבין ורב דימי אין ראי' כלל למעיין בריטב"א שם בהא דאי איכא למימר דפלגינן. היינו דרב דימי אמר. אני אומר דר' יוחנן לא דק בלישני' והכל ענין אחד ואם כן כשם שלא דקדק בדרבין דאמר עומד מרובה ולפי האמת אף בשוין כשר. כן יש לומר בדר' דימי אף דנקט עומד מצד אחד, לפי האמת אף עומד מרובה משני צדדין כשר:

יט
ומה שהביא האבן העוזר ראי' (מדף ט"ז:) פשיטא שאין ראי' כלל לדחות הגהות אשרי ואור זרוע כיון דשם העומדים על ידי לבוד והג"א ואור זרוע מחלקים בכך:

כ
ומ"ש מהרשב"א בעבודת הקודש הנה אין לנו עבודת הקודש הארוך לידע טוב כוונתו ואפשר כוונתו במקום ששייך אתי אוירא כו' ושם כתב העבודת הקודש מבוי שיש עומד באמצע רבה על אחד מן האוירין ושני האוירין רבים על העומד נותן קורה על אחד מן האוירין. ואם רוב משני צדדים לא מהני. נימא להיפוך גם כן רוב פרוץ משני צדדים לא יחשב פרוץ וקורה למה לי. אלא ודאי רוב משני צדדים מצטרפין. ואפשר דרשב"א ספוקי מספקא לי' ולא נשאר לנו רק דעח ריא"ז דפסק לא הוי עומד. והרי האור זרוע והג"א כנגדם. ועל כל פנים יש לחושבו ספיקא דדינא. ואם כן הוי ג' ספיקות להתיר. מה גם כי יש לומר דאפילו למאן דאמר לא הוי עומד ואין השני מצטרף עם הראשון כיון שהראשון יש לו צירוף עם השני שפיר מועיל להתיר המבוי כאילו באמצע סתום:

כא
והנה כל זה הוא להתיר השוק שהוא כצורה הנ"ל עומד מרובה. אבל הרחובות ומבואות המפולשין שפרוץ במלואו ופרוץ יותר מי"ג אמה ושליש לא יועיל זה. אך יש לומר כיון שהשוק נעשה רשות היחיד שוב אין הרחוב הפתוח לה רשות הרבים. דענין רשות הרבים הוא שעוברים משער לשער. וכאן מצד אחד רשות היחיד דכמאן דמליא דמי. ואף שכתבו התוספות (דף כ"ב.) דיבור המתחיל חייבין גבי ירושלים שהי' מפולשת מד' צדדין וחייב באמצע הפילוש דליכא מחיצה. הרי שאף שמכל הצדדין הוא רשות היחיד. מכל מקום לר' יהודה באמצע רשות הרבים. הנה הרמב"ן במלחמות כתב גם כן תירוץ

התוספות וכתב וזה לשונו אבל כנגד הפרוץ אם יש בו פלטיא רחב ט"ז אמה על ט"ז אמה כו' וזה פלטיא גדולה האמורה בכל מקום עיין שם. והנה בעבודת הקודש שער ג' דבפלטיא לא מהני דלתות נעולות בלילה. ודוקא בסרטיא שהוא דרך רשות הרבים שהעם עוברים מכאן. וכיון שנעולות ואין מסור לרבים בכל שעה לעבור לא הוי רשות הרבים. מה שאין כן בפלטיא. ועל כן בפלטיא שפיר כתבו התוספות ורמב"ן כיון שאין הרשות הרבים משום שעוברים מצד זה לצד זה לא איכפת לן במה שסביבות הרשות הרבים הוא רשות היחיד. אבל ברחובות שאין מתקבצין לסחורה רק שעוברין דרך שם כיון שמצד אחד רשות היחיד לא הוי רשות הרבים. וזהו שדייק הרמב"ן בדבריו שני פעמים פלטיא. וכתב וזו היא פלטיא כו' להורות הנ"ל. ושוב יותרו הרחובות בדלתות שאין נעולות. אך אם יש שם רחוב רחב ט"ז אמה מפולש משער לשער שלא דרך השוק והוא פרוץ במלואו אינני יודע לאותו רחוב היתר על ידי אמה מצד זה וכו' כנ"ל שיועיל לכל הדיעות אם לא שיסתם עד שלא יהי' ריוח י"ג אמה ושליש. וזה רחוק מאוד שיניחו הממשלה לעשות זאת. כב) והנה במה שכתבתי להעמיד אמה נראה לי יש דוחק ולא יוכל להעמיד אמה. ד' טפחים גם כן די דהוי רשות היחיד בכך מן התורה. ומנא אמינא לה מפרק קמא דסוכה ד': נעץ ד' קונדסין אם יש בו כדי לרבע ולחוק שיהי' טפח מכאן וטפח מכאן נדונין משום דיומד שהי' ר' יעקב אומר דיומדי סוכה טפח. וכתבו התוספות ואף על גב דגבי פסי ביראות בעינן אמה גבי מחיצות שבת החמירו. ולכאורה יש להבין קושיית התוספות דמאי קושיא דיש לומר שאני סוכה דטפח הוי מחיצה בשלישית על כל פנים. אבל בשבת טפח לאו מידי. וצריך לומר דקושייתם למה בעינן בשבת אמה הלא די בארבע טפחים. ועל זה תירצו החמירו. ולשון החמירו אין המשמעות דאורייתא. ואף דרבנן פליגי על ר' יעקב. יש לומר או דטפח כיון דלא מהני רק בשלישית לא דמי לפסי ביראות. או דפסי ביראות גמורים הא לא מהני רק בשבת משום מיגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לסוכה. ומכל מקום אין ראי' מהם דפלוגי אהא דמוכח מדר' יעקב דפס ד' חשיב לגבי פסי ביראות מדאורייתא:

כג

וכן משמע בירושלמי ריש פרק עושין פסין אמר ר' יוסה לפי שבכל מקום עומד מרובה על הפרוץ וכאן פרוץ מרובה על העומד החמרת עליו בדבר אחד שבכל מקום פס ארבע טפחים וכאן פס ו' טפחים ולשון החמרת לא משמע איסור תורה. וכן מפורש להדיא ברמב"ם פרק י"ז מהלכות שבת הלכה ל"ג שכתב הואיל ויש בכל זוית כו' יותר מארבע

על ארבע נעשה רשות היחיד והזורק לתוכו חייב. הרי דבארבע טפחים נעשה רשות היחיד מן התורה:

כד

ומכל מקום אף ברחוב רחב ט"ז אמה שמפולש משער לשער שלא דרך השוק. איני אומר איסור בזה כי באמת יש שעת הדחק ויבא לידי חילול שבת. ואולי יש לסמוך על ספק ספיקא הנ"ל שמא לא הוי רשות הרבים ושמא כרמב"ם. וגם שכתב כבודו שאחרונים מתירין ואף שדבריהם לא ראיתי:

כה

אך שוב שמעתי שצורת השוק בביאלא הוא שזויות זויות השוק כל אחת פתוח לשני צדדים אפשר לעשות התקנה שכתבתי. אולי יש אופן לעשות כן ברחובות במקום שיש עומד מרובה אנכי לא ידעתי. וההכרח לסמוך על ס"ס הנ"ל שמא אין רשות הרבים. והטורי זהב כתב שכן דעת כמה פוסקים. ושמא כרמב"ם. ומכל מקום טוב להעמיד מחיצות מכל צד במשך ד' טפחים שיהי' שם ד' מחיצות דאף שהפסק יותר מי"ג ושליש בנתים אין הכרח דבטל בזה רשות היחיד מן התורה. וגם פשטות דברי התוספות עירובין (דף כ"ב.) ביותר מי"ג אמה ושליש הוי רשות היחיד מן התורה הגם שפרשתי דברי התוספות באופן אחר עמוק. הוא רחוק מן הפשט. ומדברי רמב"ם פרק י"ז הלכה ל"ג שכתב הואיל ויש בכל צד רביע יותר מד' טפחים ולא כתב והואיל שאין ביניהם אלא י"ג ושליש. משמע דאף בריוח יותר הוי רשות היחיד מן התורה. על כן מחוייבין להעמיד כנ"ל כי מה שמתירין מכח ספק ספיקא הוא אצלי מחמת הדחק הגדול שאם לא יהי' עירובין יבואו לפרוץ באיסור שבת לגמרי חס ושלום על כן כל מה שיכולין לעשות צדדים להתיר מחוייבין לעשות:

כ"ד גיסו הדוש"ת הק' אברהם

סימן רסו

להרה"ג הנ"ל. א) בענין הדלתות שמעמידים בשני קצוות הרחוב אם מקרי ראוי לנעול או לא מחמת שהממשלה בטח לא יניחו לנעול הדלתות. הדבר ברור בסברא דנקרא ראוי לנעול מה שביד הממשלה לנעול ובשלמא אם הי' מצוה לא יחשב ראוי אלא אם כן ביד ישראל לנעול. אך ליעשות רשות היחיד אין נפקא מינה אם ביד ישראל או ביד הגוי. ואטו חצירו של נכרי שהמחיצות על ידי דלתות שאין נעולות לא יחשב רשות היחיד אתמהה. והכי נמי ביד המלך לצוות לנעול הדלתות:

ב

ויש להביא ראי' גם כן. שהרי דעת רא"ש וטור וסמ"ג וסמ"ק דצורת הפתח בעי היכר ציר. וגם רשב"א חשש לשיטה זו. ופרש"י דאף על גב דאין צריכה דלת מיהו חזיא לדלת בעינן. ובודאי בעי חזי לנעילת הדלת דדלת בלא ראוי לנעול אינו כלום. ואי סלקא דעתך דמחמת מניעת הממשלה לא חשיב ראוי. אם כן כל הקהלות הנמשכים אחרי פוסקים אלו לא הי' להם עירובין אף על ידי צורת הפתח דמסתמא גם בזמנם לא היתה הממשלה מנחת לסגור רחובות העיר [ולא לשתמיט אחד מהפוסקים הנ"ל לכתוב דין זה דבמקומות שאין הממשלה מנחת לסגור דלתות לא מהני צורת הפתח] ובתשב"ץ חלק ב' סימן כ"ט שהי' מכשירין מבוי המפולש בצורת הפתח והיכר ציר. ואף שבגלות לא היתה הממשלה מנחת לסגור דלתות המבוי המפולש:

ג

ואפילו לדידן דלא בעי היכר ציר. על כל פנים בעינן שתהי' בריאה להעמיד דלת אפי' של קשין. ועל כרחין דסבירא לי' נמי חזי לדלת בעינן. וכן כתב בחי' רשב"א כת"י שתחת ידי ועיין בירושלמי. אלא דלא בעי היכר ציר. שדי במה שבידינו לעשות היכר ציר. וכשם שהמצריכים היכר ציר מודים דמה שבידינו להעמיד דלתות חשיב ראוי. כמו כן סבירא לן לדידן דמהני מה דבידינו לעשות היכר ציר ודלתות. ואם איתא דמחמת מניעת הממשלה לא חשיב ראוי. איך מועיל שום צורת הפתח לדידן:

ד

על כן הדבר פשוט וברור דחשיב ראוי לנעול והמתעקש בזה ומונע מלהעמיד העירובין הוא מחטיא את הרבים ועתיד ליתן את הדין. ושמח לבי שלמעשה לא מלאה לבם של המתעקשים מלהפריע את המעמידים העירובין ממעשיהם. ה) וימחול כבודו לכתוב לי אם מעמידים את העירובין במחיצות של ד' ד' טפחים מכאן ומכאן גם כן כי זה דבר גדול להכשיר אפילו להפוסקים דדלתות שאין נעולות לא מהני ברשות הרבים דגם בזמן הזה איכא רשות הרבים. אך בלא מחיצות אלו אי אפשר להכשיר רק מכח ספק ספיקא והוא היתר בדוחק:

ו

עם כל זה אם אי אפשר להעמיד רק בלא מחיצות כלל גם כן חלילה להפריע מלהעמיד. רק המחמיר אם ירצה יחמיר לעצמו גיסו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רסז

ב"ה יום א' ב"ב במחובר תרמ"ז לפ"ק. עוד להרה"ג הנ"ל. א) דבר שרצה כבודו לחדש ליישב סתירת דברי הרמב"ם פרק י"ד מהלכות שבת ופרק א' מהלכות עירובין שדלתות נעולות בלילה הוי רשות היחיד ובפרק י"ז מהלכות שבת כתב שני כותלים והעם עוברים ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואינו צריך לנעול. ותירץ כבודו על פי סברת הרשב"א דפלטיא מקום שווקים לא מהני דלתות נעולות בלילה להחשב רשות היחיד ביום ודוקא סרטיא שהוא מקום מעבר לרבים כשדלתות נעולות. הרי חוסם את הרבים מלעבור ואינו מסור לרבים כל שעה בטל מתורת רשות הרבים. מה שאין כן פלטיא הרי רשות הרבים במקומה. וכתב כבודו שהחולקים על הרשב"א טעמם משום דכשהדלתות נעולות בלילה מחיצה גמורה. [וכן כתבו התוספות ב':

בסוף העמוד] אבל ראוי לנעול ודאי לאו מחיצה אלא משום דראוי לחסום הרבים מלעבור אינו דומה לדגלי מדבר. ועל כן בפלטיא דהרשות הרבים במקומה בעי דלתות נעולות דוקא שיהי' מחיצה. והיינו הא דפרק י"ד מהלכות שבת ופרק א' מהלכות עירובין דבמדינה כמה פלטיאות יש בה, ובפרק י"ד שהעם עוברים ביניהם דהיינו סרטיא מהני דלתות שאין נעולות. ועל פי זה כתב כבודו שיש מקום להחמיר משום שיש כאן מקום שווקים וקיבוץ לרבים:

ב

ואומר אני אפילו לפי פירושו אין מקום להחמיר רק אם לפי דת המדינה יש רשות לרבים להתאסף בכל זמן ואפילו בלילות. וכשם שלא מקרי סרטיא רק אם מסור לרבים לעבור כל שעה אפילו בלילות. כן בפלטיא לא נקרא רשות הרבים רק אם מסור לרבים כל שעה להתאסף לסחורה. ואינני יודע אם כן הוא:

ג

ועיקר פירושו הגם שדבר חכמה אמר יש עלי' כמה תשובות. הא' דרשב"א לפי שיטתו כתב דדלת אחת ננעלת סגי שמונע את הרבים מלעבור משער לשער. ואם טעם הדלתות שאין ננעלות לרמב"ם משום שראוי לחסום הרבים למה הצריך דלתות מכאן ודלתות מכאן. בהדלתות מצד אחד סגי. אלא ודאי טעם הדלתות משום מחיצה על כן הצריך דלתות משני צדדים, או כדי שיהי' שם ארבע מחיצות. ולא יוכלו הרבים לבטל המחיצה. וכדעת אבן העוזר. או דרמב"ם לטעמי' ד' מחיצות דאורייתא. ומכל מקום מוכח דטעם הדלתות משום מחיצה:

ד

הב' שאם כדבריו דסתם מדינה יש בה פלטיאות. אם כן מה מקשה הש"ס (דף ו') וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא בדלתות מיערבא והאמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא דלתותי' נעולות בלילה כו' ופירשו התוספות דהקושיא הי' מדחנני' לא בעי שיהי' ננעלות. ואימא משום דירושלים יש בה פלטיאות על כן בעי שיהי' ננעלות כדי שיהי' מחיצה. ואי כפירש"י שהקושיא מדחנני' לא בעי אלא דלת אחת גם כן קשה דלחסום העוברים די בדלת אחת וכדברי רשב"א הנ"ל. אבל ירושלים דיש בה פלטיאות צריך לעשות מחיצה. והא קיימא לן ד' מחיצות דאורייתא לרמב"ם מיהו הא יש ליישב לפי מה שכתבו התוספות (דף כ"ב.) דהי' לירושלים צורת הפתח דהוי כמחיצה. והא דצריך דלתות ננעלות משום דר' יוחנן סבירא לי' כר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצתא. וכיון דמוכח מדחנני' דמשום דראוי לחסום הרבים לא חשיב רשות הרבים. הכי נמי לא חשיב רבים בוקעים במקום המחיצה. שהרי ראוי לחסום שלא יעברו. ושוב סגי בצורת הפתח מן התורה אפילו לפלטיא ודו"ק):

ה

ועיקר הסברא אינה מחוורת לי. שהרי כתבו התוספות סוכה (דף ד':) דמחיצות שבת למנוע רגל רבים. ואם כן דלתות ננעלות בלילה כשם שמועילות לסרטיא משום שמונע רגל רבים בלילה ולא חשיב רשות הרבים. כמו כן יועילו לפלטיא שיחשב מהאי טעמא מחיצה שמונע רגל רבים. והרי מחיצה דשבת למנוע רגל רבים כנ"ל. אך דברי רשב"א נכונים. דמה שננעלות בלילה על ידי בני אדם לא יועיל להחשב מחיצה מבעוד יום דעכשיו אין כאן מחיצה אף ללילה. רק להפקיע מתורת סרטיא מהני. דמכל מקום אינו מסור לרבים לעבור בה בלילה. ואפילו לא הי' שום דלתות רק שכך החק שבלילה אין רשאין לעבור לא הי' עליו תורת רשות הרבים. וכל זה בדין רשב"א בדלתות ננעלות בלילה. אבל דלתות שאין ננעלות אם תמצא לומר דמבטל מתורת רשות הרבים משום דראוי לחסום את רבים העוברים. מהאי טעמא יחשב מחיצה כיון דענין מחיצה הוא גם כן שמונע רגל רבים. ומה טעם לומר דלבטל מתורת רשות הרבים מהני הא דראוי כו' ולהחשב מחיצה לא מהני ראוי. האומנם כבודו כתב דכיון דראויין לנעול אינו דומה לדגלי מדבר על כן אינו רשות הרבים. סברא גרידא הוא זו. אך אין ראי' לזה מרשב"א כי דברי רשב"א ברורים בטעמם כנ"ל:

ו

ובענין מה שכתב כבודו דמדינה יש בה כמה פלטיאות ועל כן בעי דלתות נעולות [לפי שיטתו דפלטיא בעי דלתות נעולות] והנה זה קושיא על הרשב"א דפלטיא לא מהני דלתות נעולות. אם כן ירושלים למה לא הי' חייבין משום רשות הרבים על פלטיאות שבה. אך נראה דכנגד השערים לא הי' פלטיאות דשם ודאי הי' הדרך משער לשער והי' סרטיא. ועל הצדדין פשיטא שלא הי' חייבין. שהרי יש להם שלש מחיצות ומדאורייתא רשות היחיד. אך אפילו לשיטת התוספות (דף כ"ב) דירושלים היתה מפולשת מארבעה צדדין יקשה שיתחייבו על הפלטיאות. [ומרשב"א משמע דאפילו צורת הפתח וגם דלתות נעולות בלילה לא מהני בפלטיא דסתמא קאמר אפילו דלתותיו נעולות ורוב דלתות יש להם צורת הפתח ואפשר דלטעמי' בחדושיו צורת הפתח בריאה להעמיד דלת משום חזיא לדלת ולא עדיף מדלת ממש שלא הונעלה]:

ז

אך נראה דהנה במשנה דעירובין (דף ט"ו.) דעומד מרובה על הפרוץ כל פירצה שהוא כעשר אמות מותרת מפני שהוא כפתח. וקשה למה לי דמפני שהוא כפתח תיפוק לי' דרוב ככל וכמו בעור העסלא דהריוח מצטרף לטפח. וצריך לומר משום דאם כן כנגד הפרוץ כמו בעור העסלא דכנגד הריוח טהור. וממילא הי' אוסר כל ההיקף דנפרצה במלואה למקום האסור. ולפי זה פירצה יותר מעשרה דאסור הוא משום דבטל מתורת פתח. שוב הוי פירצת מלואה למקום האסור לה. וכן משמע ברשב"א (דף ט"ז:) ואם כן ירושלים שהיתה מוקפת חומה ועומד שבה מרובה על הפרוץ וכל האיסור משום כנגד השערים. וכיון שכנגד השערים הוא סרטיא ומותר על ידי דלתות נעולות. שוב השאר ניתר משום עומד מרובה על הפרוץ ואין לומר אתי רבים ומבטלי מחיצתא. דרבים דבקעי במקום המחיצה לא חשיב כיון דלא בקעי בלילה שהדלתות נעולות ודו"ק. ח) שוב ראיתי להרשב"א בעבודת הקודש דפסק צורת הפתח אין צריך שיהי' בריא להעמיד בו דלת ואין צריך היכר ציר. ואם כן אין לדמות צורת הפתח לדלת שאינה ננעלת. ועל כורחין הא דלא מהני צורת הפתח ברשות הרבים משום דאתי רבים ומבטלי מחיצתא וכן כתב בחי' רשב"א עירובין (דף ו':) והדרא קושיא לדוכתא פלטיא אמאי לא מהני בה דלתות ננעלות בצירוף צורת הפתח דכיון דננעלות בלילה לא חשיב רבים דבקעי במקום מחיצות, ושוב מועיל צורת הפתח. ועל כרחין לדחוק דבאמת בצירוף צורת הפתח מהני דלתות ננעלות גם בפלטיא. ורשב"א דלתות ננעלות לבד קאמר וצריך עיון:

גיסו הדו"ש וש"ת מצפה הצלחתו הק' אברהם.

סימן רסח

ב"ה יום א' עקב זז לפ"ק. להרה"ג הנ"ל. א) מכתבו היקר הגיעני ואשר שאלו רבים על ימות השלג אין נחוץ להשיב כעת, ואשר כתב כבודו שנראה לו במכתבי לעשות הפסין עם הדלתות ביחד אינני זוכר אם כתבתי כן. אך יש טעם בדבר. דהנה כתבתי בתשובתי הראשונה דמהרמב"ם פרק י"ז שני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם. עושה דלתות מכאן ומכאן ואין צריך לנעול, אין ראי' שיועילו דלתות להתיר כל רוחב רה"ר. דשני כותלים והעם עוברים ביניהם המשמעות שבאמצע רה"ר יש שני כתלים ובני רשות הרבים עוברים ביניהם גם כן ועוברים סביבותיהם גם כן וכיון שאין כל רשות הרבים עוברת לא שייך אתי רבים ומבטלים מחיצות כמבואר ברש"י (כ'.) בדיבור המתחיל מפסקתן ועל כן בפרק י"ד שכתב להתיר כל רוחב רשות הרבים בעי דלתות נעולות. אך כיון דקיימא לן לא אתי רבים ומבטלי מחיצות מדאורייתא על כל פנים. דאם לא כן לא הי' מותר גבי פסי ביראות. על כן בדלתות ראויים לנעול כיון שאין חשש איסור תורה לרמב"ם. שוב סמכינן על הפוסקים דאין רשות הרבים פחות מששים רבוא:

ב

אך עדיין יש מקום לומר לרמב"ם דבעי דלתות נעולות מן התורה אם יסבור כריטב"א דאפי' לרבנן דאמרי לא אתי רבים כו' הני מילי פסי ביראות דיש שם ארבע מחיצות גמורות אבל צורת הפתח מבטלות והוא הדין דלתות שאין נעולות. [ודוקא ננעלות חשובים מחיצות גמורות או דמבטל דין רשות הרבים כמו שכתב הרשב"א בעבודת הקודש משום דאינו פתוח לרבים כל שעה] אך בצירוף הפסין הגם שבין הפסין יותר מי"ג אמה ושליש על כרחין בכהאי גוונא נמי לא אחי רבים ומבטלי מחיצתא. דאם לא כן יקשה קושיית התוס' (כ"ב.) מה מקשה הש"ס מדר' יוחנן. ועל כרחין ליישב אי דרבים אינם מבטלים צורת הפתח. והוא הדין או כל שכן דלתות שאין נעולות [דההילוק שכתבנו לדעת התוס' (ו':) דבדלתות ראויות לנעול ברשות הרבים יש טעם אחר דלא מהני מה שראוי לבטל מה שעכשיו. על כרחין לית לי' לרמב"ם. דאם כן גם בשני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם יאמר כן וכמו שביארתי בתשובתי הראשונה] ואם כתירוץ הב' דמן התורה מהני פסין גם ביותר מי"ג אמה ושליש. אם כן הכא נמי איכא פסין:

ג

אך דאכתי יש לומר דכשיש פסין עם צורת הפתח יחדיו אף שהפסין רחוקים הצורת הפתח עושה הרחוק קרוב. ושוב אין רבים מבטלין הפסין. דכשיש צורת הפתח ופתחא

הוא חשיב כאילו הי' פחות מעשר בנתיים. וכן כתב בתשו' בית אפרים. ואם כן אם יעשו הפסין רחוק מדלתות שאין ננעלות לא יהי' ראי' מש"ס הנ"ל להתיר ד) אך באמת לפי פירושי ברמב"ם נראה פשוט להתיר כמו בצורת הפתח שהמנהג פשוט להתיר. והוא דלפי פירושי אין ראי' מרי"ף ורא"ש שחולקין עליו דגם בדבריהם יש דלא מיערבא בצורת הפתח אלא בדלתות ננעלות וכדר' יוחנן. דמדר' יוחנן לשיטתי' דפסק כר' יהודה ומחייב חטאת. לדידן נמי דפסקינן כחכמים [שהרי הרי"ף והרא"ש הביאו מתניתין דאם הי' דרך הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדין וחכמים אומרים אין צריך כצורתה משמע דסבירא להו הלכה כחכמים] אסור מדרבנן. ובדרבנן סמכינן על הפוסקים אין רשות הרבים פחות מששים רבוא. ולדעת הרמב"ן ורשב"א וריטב"א דקיימא לן כר' יהודה. וכן אפילו פוסקין כחכמים אלא דמודים בצורת הפתח דמבטל בקיעת רבים, הא אפילו בצורת הפתח רבים מבטלים. ואין לנו חומר יותר בדלתות שאין ננעלות מעירובין הנעשים על ידי צורת הפתח. אלא לשיטת התוספות שהם סוברים דלתות ראויות לנעול לא מהני ברשות הרבים וצורת הפתח מהני. ולעומת זה דעת הראב"ן סימן שכ"ט דלתות ראויות לנעול כמו ננעלות ממש יעוין שם, והרי יצא הפסדינו בשכרינו ודו"ק. ועוד דאפילו נעשה הפסין סמוכים אל הדלתות לא יהי' ראי' לפי מה שפרשתי שם בתשובה הראשונה דברי התוספות. על כן מאחר שהורה גבר דאין צריך לעשות הפסין סמוכים אל הדלתות כן יקום:

ה

מה שכתבתי לסגור הדלתות באיזה פעם. הטעם כי יש להסתפק אם דלת שאין נועלין בשום פעם אם נקרא דלת ונעל שאין עשוי להלוך בו פסול לחליצה ובגמרא שאל על נעל דבי דינא הא אין עשוי להלוך בו. ומשני אי מסגי בי' שלוחא דבי דינא מי קפיד עלי' דיינא. ולדידן שאין הולכין כלל בנעלים כאלה צריך לומר משום שהמנהג שהיבם הולך בו ארבע אמות על כן חשיב עשוי להלוך בו. ועל כן אם לא יסגרו הדלתות בשום פעם יש לומר דלא חשיב דלת כלל. אך אם יסגרו אותם בשום פעם יוכשרו כמו נעל שלנו לחליצה:

גיסו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רסט

עוד להרה"ג הנ"ל. א) אשר הוקשה לכבוד תורתו בהא דעירובין (דף י"ד:) עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע ג' טפחים לא עשה ולא כלום. מאי שנא מהא דשבת (דף

ק"א.) עמוד ברשות הרבים גבוה עשרה ורחב ארבע ויש בקצר ג' וזרק ונח על גביו חייב. ופירשו התוספות. דהיינו שיש בעובי הקצר שלשה. ולפי זה צריך לומר דבאותו אויר חצי טפח סמוך לעמוד אין גדיים בוקעים. והכא נמי בלחי משהו סמוך לדופן לא יחשב בקיעת גדיים יפה הקשה:

ב

ולי קשה עוד מהא דעירובין (דף ט'.) מבוי שרצפו בלחיין פחות פחות מד' באנו למחלוקת רבנן ורבן שמעון בן גמליאל. דלרבן שמעון בן גמליאל דאמרינן לבוד. הכא נמי אמרינן לבוד. ואינו משתמש רק עד חודו הפנימי של לחי הפנימי. וקשה הא למטה מודה רשב"ג לחכמים כיון שגדיים בוקעים כמו (בדף ט"ז:) ועל כורחין בלחי משהו אין גדיים בוקעין בין הלחיים סמוך לכותל. וכהא דשבת גבי עמוד. ואין לי תירוץ נכון בזה: ידידו גיסו המצפה לשמוע מכם בש"ט דוש"ת הק' אברהם.

סימן ער

ב"ה ועש"ק מ"ח למב"י תרמו"ל. תחל שנה וברכותי' לכבוד ידי"נ וידיד התבל הרב הגאון הגדול המפורסם נר ישראל כבוד קדושת שמו מפארים מו"ה חיים אלעזר שליט"א. א) הגיעני מכתב מכבוד גיסי הרה"ג נ"י ובתוך מכתבו כי הגיעהו תשובתו דמר ניהו רבה. והסכים להתיר בדלתות ראויות לנעול. אך החמיר שיהי' של חוליות חוליות שאם יכפלו הדלתות על צירן לא יארכו ויהי' ניכרים. אלה הדברים כתב אלי בקיצור. ובגוף התשובה כתב שלא עיין עוד אולי ישיבהו עד כאן דבריו:

ב

ולאשר לדעתי יש לחוש אם יהי' ניכרים והי' למוזר בעיני הממשלה ויוכל לצמוח מזה קלקול חלילה. ולדעתי נראה כיון שצורת הפתח כשר אפילו גבוה למעלה מעשרים דאפילו היכר קצת ליכא כדמוכח ברש"י (ד':) בסוף העמוד דאף דקורה משום מחיצה שיעור עשרים אמה משום היכר. והיינו דאף דמשום מחיצה. מכל מקום היכר קצת בעי כמו שכתבו התוספות סוכה (דף כ"ב:) דיבור המתחיל אבל. וכן מסתבר דלא עדיף מלחי למאן דאמר משום מחיצה. מכל מקום יותר מד' אמות פסול דבעי היכר קצת על כל פנים. ומוכח דלמעלה מעשרים אפילו היכר קצת לא הוי. ומכל מקום צורת הפתח למעלה מעשרים כשר. על כרחך דבצורת הפתח לא בעי היכר כלל. וכל דלתות שאין נעולות דעדיפי מצורת הפתח. שהרי לחנניא לא מהני צורת הפתח רק דלתות. ודאי לא בעיין היכר כלל:

ג

ואף שהתוס' כתבו גבי מבוי עקום דבעינן שיראו הצורת הפתח כל בני מבוי. היינו משום שבמבוי אחרת אינו נראה הצורת הפתח כלל. מה שאין כן למעלה מעשרים אם יסתכלו למעלה יראו ואף דעכשיו אין היכר. וכן בדלתות אם ינענעו הדלתות וגם הרי עושין הדלתות שטאחעטליך. ואין עושין כן בכתלים. יבינו שהם עירובין. ואם נחלק משום שבצורת הפתח על כל פנים נכרים הלחיים שמכאן ומכאן. גם כאן יכולים להעמיד לחיים מכאן וזה דבר נקל לעשות:

ד

עוד יש לי לומר כי בערב שבת סמוך לערב יסגרו קצת באופן שיהי' ניכר על כל פנים שהם דלתות וככה יהי' עד הלילה ושוב. נאמר הואיל והותרה הותרה. כמו שכתבו התוספות עירובין (דף מ"ב:) גבי דאית לי' גדודי והים כסהו ואין המחיצות ניכרות. וכתבו התוס' דמכל מקום מותר לטלטל בחצר כיון שהמים באו בשבת והואיל והותרה הותרה. והיינו דכיון שהמחיצה טובה רק שאינה ניכרת חשיב איתנהו למחיצות. והכי נמי בדלת שהיא מחיצה טובה כנ"ל. ור' עקיבא איגר ז"ל נסתפק אפילו בלחי שלא סמכו עלי' מאתמול כיון שאין החסרון רק משום היכר נאמר הואיל והותרה הותרה. ה) והא דעירובין (דף ט"ו) דאמר רב כהנא לרב נסמוך אדיקלא אמר רב מי סמכי עלי' מאתמול ואף שמאתמול הי' לחי. ואם כן נימא הואיל והותרה בתחילת שבת. שגם עכשיו איתנהו מחיצות היינו היא דאילן אלא שלא סמכו עלי' מאתמול. לא קשה דרב לית לי' הואיל והותרה הותרה עד כאן דבריו:

ו

אך בחי' הרשב"א עירובין כתוב מפורש דרב הונא לא פליג ארב רבי' וגם רב אית לי' הואיל והותרה הותרה אלא משום דליתנהו למחיצות. הרי דאף שיש עכשיו מחיצה שלא סמכו עלי' חשיב ליתנהו למחיצות ומכל מקום אין מזה סתירה לתוספות הנ"ל דלחי לאו מחיצה גמורה. ותדע דלבית שמאי ד' מחיצות דאורייתא לא מהני לחי לבד. על כן חכמים גם כן לא חשבוהו מחיצה רק בצירוף קצת היכר וכשאין היכר לא חשיב איתנהו למחיצות. מה שאין כן בגדודי שהוא מחיצה טובה. והוא הדין בדלתות שהם מחיצה טובה וטפי מצורת הפתח כנ"ל:

ז

אך הא כתבו התוספות בפרק הדר דלא אמרינן הואיל והותרה היכי שבתחילה לא הי' ראוי לעמוד ההיתר כל השבת והכא בטח יצטרכו להחזיר אחר כך הדלתות למקומן.

והרה"ג מליטרמיסק אומר כי אם סגרו קצת הדלתות סמוך למוצאי שבת גם כן כיון שתחילתו וסופו בהיתר שפיר דמי. והביא ראי' מהא דפרק חלון (דף ע"ח:) ר' נחמן בר יצחק אמר אילן פלוגתא דר' ורבנן ואף דכל היום לאו פתחא הואיל בתחילה ובסוף פתחא הוא שפיר דמי והכא נמי בנידון דידן:

ח

ולעניות דעתי לעיקר הדין אין צריך כלל אלא שדלתות לבד יתירו ואפילו אינם חוליות. ולכל היותר להעמיד לחיין כנ"ל. זולת אם באנו לצאת ידי הפוסקים דדלתות אינם מועילות בהכשר רשות הרבים. ושנאמר רשות הרבים יש אפילו אין ששים רבוא שכתבתי שם להסכים עם גיסי הרה"ג נ"י לעשות גם פסין. ואני כתבתי שדי בארבע טפחים. זה אשר נראה לי:

דברי ידידו הדוש"ת ומברכו בחג שמח ויקבל אור נותן תורה בקדושה ובטהרה הק' אברהם.

סימן רעא

ב"ה מוצש"ק פרשת בהעלותך תרמז"ל. שוי"ר לכבוד ידי"נ וידיד ישראל הרב הגאון המפורסם נ"י עה"י פה"ח כקש"ת מו"ה חיים אלעזר שליט"א אב"ד ור"מ דק"ק פיעטרקוב:

א

ראיתי במכתב כבוד גאונו שרוצה לפסול דלתות הראויות לנעול היכי שאינו ניכר משני טעמים, האחד דבאינו ניכר לכולי עלמא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. והביא מה שכתב בחבורו סימן כ"ה דשמואל מודה במחיצה נדרסת דלא מהני מחיצה שאינה ניכרת. והוא הדין הכא דרבים עוברים. ועוד דגם בצורת הפתח צריך שיהי' ניכר. ואשיב על ראשון ראשון:

ב

הנה כ"ג בעצמו הרגיש בחבורו שאין זה דעת התוס' פרק עושין פסין גבי שבילי בית גלגול אך ראייתו מדברי רש"י (פ"ט.) בדיבור המתחיל אבל אין בה דיורין שכתב אלמא אף במחיצה שאינה ניכרת אית לי' לשמואל גוד אסיק דאי לאו דמחוברין הם אין דריסה מזה לזה, והקשה כ"ג דמשכחת לה שביניהם פחות מארבע דכתב רש"י (ע"ח.) דנוח לפוסעו משפתו לשפתו. וניחא לי' דאי לא הי' מחוברין אם יהי' ניכרין אפילו מחיצה נדרסת הי' מהני רק במחיצה שאינה ניכרת לא מהני מחיצה נדרסת עד כאן דבריו:

ג

והנה מבואר שאין לשון רש"י סובל זה כלל דרש"י כתב שאין דריסה ולדברי כ"ג יש דריסה ומכל מקום מהני הואיל וניכרת. ועיקר קושייתו לדעתי אינו דנהי דנוח לפוסעו מכל מקום אינו נדרסת ממש. ועוד דענין פסיעה ודריסה תרי מילי נינהו. וכמבואר בשבת (דף ק':):

ד

אך אף לפי דבריו מה זה ענין לנידון דידן. והנה לשיטת התוס' הא דגג גדול הסמוך לקטן גדול מותר וקטן אסור ולשמואל קטן אסור משום דהוה מחיצה נדרסת. יש להעיר איך מותר הגדול אף דגפופי ניכרות הא לתוספות אף בניכר לא מהני בנדרסת. וצריך לומר דנדרסת לא מבטל רק תורת מחיצה אבל לא תורת פתח והגפופי משוה מה שבנתיים פתח לגדול. וזה פשוט. שהרי כל פתח נדרס. והוא הדין לשיטת כ"ג דוקא במחיצה שאינה ניכרת. אבל מכל מקום מהני בפתח והוא הדין בדלתות. דע"כ ההיתר בעוד שפתוחים משום דהויין פתח או משום דראוי לנעול כמאן דנעול, ולא איכפת לן בנדרס. דאי משום פתח לא איכפת לן בנדרס כנ"ל. ואי כמאן דנעול. הרי כשינעול לא יהי' נדרס:

ה

ומה שרצה כבודו ללמוד משם דבאינה ניכרת אתי רבים ומבטלי מחיצתא. איני יודע מה ענין נדרס לביטול רבים. בגג גדול סמוך לקטן אין רבים בגגים. אלמא נדרסת אין ענין לביטול רבים. ובודאי ביטול רבים למאן דאית לי' הוא אפי' בפתחים. ונדרסת הוא רק במחיצה, ולדידן דלא אתי רבים ומבטלי. אפילו במחיצה שאינה ניכרת לא אתי רבים ומבטלי:

ו

ועוד דענין מחיצה שאינה ניכרת דכל גגות ענין אחר הוא. ותדע דגבי לשון ים הנכנס לחצר שהמים כיסו את הגדודי ואף על פי כן מן התורה רשות היחיד ואמרינן בי' הואיל והותרה הותרה, ואף מדרבנן אינו כרמלית גמור שאם הי' כרמלית גמור לא הוה אמרינן בי' הואיל והותרה הותרה כמו בפסי ביראות שיבשו מים בשבת, והא קיימא לן כרב באיסורי וגגין השוין אין מטלטלין בו אלא בד' אמות משום דאין המחיצות ניכרות. ושם ודאי חשיב ליתנהו למחיצה כמו שאמר דלא אמר גוד אסיק. ובתוספות כתבו דאמרינן הואיל והותרה כו' ע"כ דחשיב איתנהו למחיצות וגזירה בעלמא הוא. ועל כן או דוקא גוד אסיק לא אמרינן במחיצות שאין ניכרות. ואם כן הוא הדין במחיצה נדרסת דכתב

רש"י משום דנדרסת לא מצי למיגד ואסיק ולעולם הוה מחיצה. או דשאני הא דכל גגות דהתקרה מפסיק באופן שאין מהא דכל גגות שום מקום לאסור בנידון דידן:

ז

ואשר כתב עוד דבצורת הפתח בעי' היכר ונסמך על לשון אחר שבמק"ח. ואשר הבאתי ראי' מדכשר צורת הפתח גבוה מכ' כתב שמיושב בדברי המקור חיים הצורת הפתח צריך שיהי' לחי מכאן ולחי מכאן ולחי צריך שיהי' ניכר. וכשלחיים ניכרין הוי צורת הפתח ושוב אין צריך שיהי' הקנה שלמעלה ניכר, דברים אלו תמוהין דאף אי יהיבנא לי' דצורת הפתח צריך לחי כו', מכל מקום אין צריך להיכר שבו כיון דצורת הפתח לאו משום היכר ואם תאמר דלחי שאינו ניכר אף מחיצה לא הוה. ליתא (דבדף ד':) מבואר דאי קורה משום מחיצה עשרים אמה משום היכר סגי במיעוט טפח דלהוי לי' הכירא בטפח. ואי שיעור עשרים אמה גם כן משום מחיצה בעינן מיעוט ד' טפחים דאין מחיצה פחות מארבע. ואי אמרת דהיכי דלא הוה היכר גם מחיצה לא הוה, אם כן גם אם שיעור עשרים אמה משום היכר ליבעי מיעוט ד' טפחים. אלא ודאי גם בלא ההיכר לא נגרע מחיצה שבו. ואם כן בצורת הפתח דמשום מחיצה לבד מה צריך להכירא דלחי:

ח וכל זה צריכנא אם נימא צריך בצורת הפתח לחי. אך באמת זה אינו כלל ולא נזכר בגמרא רק קנה מכאן כו' ולא לחי מכאן. אך רש"י ריש צורת הפתח לחי מכאן כו'. מכל מקום אין צריך דוקא הכשר לחי. והא לר' יוסי בעי לחי ג' טפחים ואף על פי כן בצורת הפתח סגי בקנה משהו כמפורש בתוספות (י"א.) וכן לדידן דלחי כחוט הסרבל וצורת הפתח בקנה אפילו פחות מחוט הסרבל:

ט

[ומדברי הב"ח שהביא כ"ג ראי' לדבריי שהצורת פתח אין צריך היכר, לכאורה הי' מקום להביא ראי' להיפוך, דכתב דנפקא מינה בצורת הפתח שהכתלים רחבים ד' אמות וצריך להעמיד קנה על גביהם שהם למעלה מעשרים. והרי הא דכותלים רחבים ד' אמות אין נדונים משום לחי הוא משום דלא הוה היכר. ואי צורת הפתח לא בעי היכר הכתלים עצמם ידונו לצורת הפתח בלא קנים שעל גביהם. אך לא קשה מידי שהרי השתא מסופקים אי צורת הפתח ביותר מכ' מהני וצריך להמציא אופן שאם הי' למטה מכ' ודאי הי' מועיל והספק רק משום שלמעלה מכ'. ואם אין כאן רק הכתלים הרי הספק אפילו הוא למטה מעשרים. דאי צורת הפתח למעלה מעשרים פסול, ע"כ צורת הפתח נמי הכירא בעי דקיימא לן למעלה מעשרים משום היכר והכותלים פסולים לצורת הפתח. על כן כתב הב"ח בשיש קנים על גביהם]:

י

ולא אכחד שאם לא הי' רק הראי' מדכשר למעלה מעשרים. הי' מקום לומר דעיקר צורת הפתח הקנים שמכאן ומכאן וקנה שעל גביהם הוא רק כדי שלא יהי' פתחי שימאי דלית להו תקרה. ופתחי שימאי פי' המרדכי דפיתחא כהאי לא עבדי אינשי. וכשיש קנה למעלה והוא כדרך פתחים שוב הקנים שמכאן ומכאן לבד מתירין. ועיין במחצית השקל סס"י שס"ב, ויש לי בזה ראיות וקצר הגליון מלכותבם:

יא

אך יש להביא ראי' מהא דכתב הרשב"א בעבודת הקודש דקורה רחבה ארבעה ראוי' לקבל מעזיבה מהניא אפילו ביותר מעשרים דפי תקרה יורד וסותם. והא מחיצה דפי תקרה גריעא מצורת הפתח. דהא פי תקרה לא מהני רק ביש לו שתי מחיצות סמוכות זו לזו כמין גאם. אבל במפולש לא מהני פי תקרה. ואלו צורת הפתח מהני במפולש ואפילו פיאה מתרת. ועוד דפי תקרה לא מהניא ביותר מעשר וצורת הפתח מהני ביותר מעשר. וכיון דפי תקרה מהני בלא היכר כלל. כל שכן צורת הפתח. וכל שכן דלתות ראויות לנעול:

יב

אך באמת הדבר פשוט לדעתי דצורת הפתח משום מחיצה לבד וענין משום היכר לא שייך בצורת הפתח. למה דקיימא לן דפיאה מתרת בשבת. דבלחי וקורה שאינם מתירים אלא במחיצה רביעית דיש שלש מחיצות דסגי מדאורייתא. וחכמים הצריכו רביעית דלא ליתי לאיחלופי ברשות הרבים. יש לומר דמשום היכר. דלא ליתא לאחלופי. ושוב סגי בשלש מחיצות. ואנן קיימא לן בלחי דמשום מחיצה. ואף על פי כן הואיל ואינו מחיצה גמורה דהא במחיצה שצריך מדאורייתא לא סגי בלחי [מדרבנן]. גם במחיצה רביעית לא התירוהו חכמים אלא משום דאיכא היכר קצת ולא מיחלף ברשות הרבים. וכל מחיצה רביעית הא צריך רק דלא ליתי לאיחלופי ברשות הרבים. אבל צורת הפתח דמהני בכל ארבע מחיצות. דפיאה מתרת בשבת. מה שייך להתיר בזה משום היכר:

יג

ודינו של המקור חיים אמת דקנים שעומדים בתוך רשות היחיד אינם מועילים דרשות היחיד כמאן דמליא דמי וסילוק מחיצות הוא. ולשונו מגומגם ולא רישא אית לי' סיפא רק דינו אמת, וחלילה להעמיד שום יסוד על לשון מגומגם שבאיזה אחרון. מה גם שהדבר פשוט בעצמותו ואין צריך לפנים וראיית מקור חיים טובה. וספר ישועות יעקב לא שמיע לי ואלו הוה שמיע לי אפשר לא הוה סבירא לי. ולא נמצא בגבולי כלל:

יד

באופן שאין מקום להחמיר. רק שנאמר דאפילו מחיצה גמורה בעי מדרבנן שיהי' ניכר מהא דלשון ים שנכנס לחצר. דכיון שהמים מכסים הגדודי אסור לטלטלו. ומכל מקום הוא איסור דרבנן דקיל [ואמרינן בי' הואיל והותרה הותרה] ואין להחמיר אלא אם דומה ממש להתם. והבא להחמיר בדרבנן עליו להביא ראי' כדתנן במסכת ידים [וכיוצא בזה כתב הרב מלאדי בתשו' לענין קנה של צורת הפתח רחוק מכותל]:

טו

ויש לחלק דהתם אין רואין כלל הגדודי, והכא מכל מקום נראין הדלתות ולא ימלט מהיות איזה היכר על ידי הצירים, ועוד שהתוספות כתבו גבי לחי הבולט יותר מד' אמות שאם הועמד לשם לחי יש לו קול ואיכא הכירא. וכל שכן העמדת דלתות ארוכים כל כך ודאי יהי' בקולי קולות ואיכא הכירא. ואין לנו להחמיר בלא ראי'. בפרט בשעת דחק גדול כזה. ומודינא במקום שאפשר לעשות היכר שיעשו:

טז

במה שנסתפק ר' עקיבא איגר ז"ל בלחי שנפלה בשבת ואיכא לחי אחרת שלא סמכו עלי' מאתמול אם נאמר הואיל והותרה הותרה. וכתב כ"ג דלא שייך בזה הואיל כו' דמחיצה שיש עכשיו לא התירה תחילת שבת והמחיצה שהתירה תחילת שבת אזדא לה. חשיב ליתנייהו למחיצות. לא משמע כן בתוס' י"ז) בשתי חצירות וכותל ביניהם ונפלה בשבת דאמרינן הואיל והותרה כו' אף דנפל הכותל וליתנייהו למחיצה. כיון דמחיצות החיצונות שעל ידיהן נעשה החצר רשות היחיד איתנהו. ואף דבתחילת שבת לא התירו מחיצות החיצונות דעדיין הי' החצרות אוסרות זו על זו. דכל אחת היתה נפרצה למקום האסור לה ואין מטלטלין אלא בד' אמות רק הכותל שביניהם התירה וכותל זו אזדא לה. ויותר מזה דתחילת שבת לא הועילו מחיצות חיצונות שבחצר זו לחצר זו אפילו בלא הדיורין ליעשות רשות היחיד שהרי הכותל הי' מפסיק וכמו שכתב הרא"ש בקרפף שהרחיק ד' טפחים ועשה מחיצה. דביותר מעשרה שעשה מחיצה סגי דבמחיצה חדשה מבטל הישנה. והכא נמי הכותל הי' מבטל מחיצה הראשונה. ולא הי' היכר רק מחמת הכותל ואזל לי' שנפל. ואף על פי כן הואיל ועכשיו יש מחיצות ליעשות רשות היחיד אמרינן הואיל וכו':

יז

ובעיקר ספיקו של ר' עקיבא איגר ז"ל הנה כתבתי בתשובתי הקודמת שברשב"א מבואר דלא אמרינן בכהאי גוונא הואיל והותרה. מכל מקום יש להביא קצת ראי' לומר בכהאי

גוונא הואיל כו' מהא דעירובין (דף ג') דאמר מבוי דרבנן בעי חיזוק ופסול מקצת קורה למעלה מעשרים. ובתוספות (דף ע"ז) מבואר דבכרמלית גמור לא עשו חיזוק אך אם נאמר דהיכי דמחיצה קיימת וחסר רק ההיכר לאו כרמלית גמור יש לומר דסבירא להו קורה משום מחיצה עשרים אמה משום היכר. וקורה למעלה מכ' לאו כרמלית גמור ובעי חיזוק. וכיון דלאו כרמלית גמור אמרינן הואיל כמו בחסרו דיורין בשבת או נפל כותל שבין שתי חצירות:

יח

מה שרצה ללמוד מהמגן אברהם שכתב דהיכי דקרוב לודאי שהעכו"ם ישברוהו לא אמרינן הואיל. דהוא הדין דלא חשיב ראוי לנעול כיון שהעכו"ם יפתחוהו. מה זה דמיון, התם בעינן שיתקיים כל השבת וכיון שהעכו"ם ישברוהו לא יתקיים כל השבת. אבל בשעת נעילה על כל פנים יהי' רשות היחיד שהעכו"ם ישברוהו אחר כך. מכל מקום כל זמן שלא שברוהו הוי רשות היחיד דמחיצה הוי אף על גב דלא ביטלו כדאיתא בעירובין (דף ע"ח:) ועושה אדם חבירו דופן לסוכה כדי שיאכל וישתה. ואף שאחר כך הולך לו מכל מקום כל זמן שהוא שם הוה מחיצה. והכא נמי כל זמן שלא פתחוהו או שברוהו הוה מחיצה. וממילא אפילו לא נעלו הוי מחיצה כיון דראוי, ועוד הלא ראוי אצל הממשלה יר"ה וכמבואר במרדכי פרק הדר הובא בר"מ סימן שס"ד דבזמן הזה דליכא רשות הרבים סגי בראוי לנעול, אף בעיר של נכרים יעוין שם במרדכי. ועל כרחך דמה שראוי אצל הגוים סגי. ראי' זו הביא כבוד גיסי הרה"ג נ"י מביאלא:

יט

חזרנו למה שכתבנו דצורת הפתח מדמועיל בכל ארבע דפנות ע"כ דהוא משום מחיצה לבד ולא משום היכר כלל. וראי' זו יש להביא גם מדמהני צורת הפתח במבוי מפולש אף דאין כאן שלש מחיצות בלא הצורת הפתח. ולא מועיל טעמא דלא ליתי לאחלופי ברשות הרבים. ובהכי ניחא לפרש דברי הר' יונתן ריש עירובין שכתב דר' יהודה דמכשיר למעלה מעשרים לטעמי' דאמר בפרק כל גגות מערבין למבוי המפולש אלמא סבר קורה משום מחיצה. ואין נפקא מינה בין למטה בין למעלה מעשרים [והוא כסלקא דטחין דגמרא (דף י"ב:) דמוכיח מהא דמי שיש לו שני בתים בשני צידי רשות הרבים דר' יהודה אומר עושה קורה מכאן וכו' דקורה משום מחיצה. ובאמת למה דמסיק טעמא דר' יהודה משום דשני מחיצות דאורייתא אין ראי' כלל דר"י סובר קורה משום מחיצה] עד כאן לשונו וקשה לי דנהי דמשום מחיצה. מכל מקום היכר קצת מיהא בעי כמו שכתבו בתוספות סוכה (דף כ"ב:) ולמעלה מעשרים אפילו היכר קצת לא הוה. וכך הם

דברי רש"י (ד':) ותדע דכמה אמוראים שסוברים קורה משום מחיצה ותקשה להו מתני' דלמעלה מעשרים פסולה. ועל כרחין כנ"ל. אך לפי מה שכתבתי ניחא דע"כ קאי הר' יונתן אליבא דמאן דאמר דגם לר' יהודה שלש מחיצות דאורייתא וכיון שכן אי אפשר להתיר במבוי מפולש משום היכר כלל דמה מועיל דלא אתי לאחלופי. מכל מקום אין כאן שלש מחיצות. שמכתם יעשה רשות היחיד. ועל כרחך דהוי מחיצה גמורה ומותר בלא היכר ואף למעלה מעשרים כשרה. [מיהו למסקנא י"ב:

לר"י שתי מחיצות דאורייתא בלאו הכי דבריו תמוהים דמאין הרגלים דאינו משום היכר לגמרי וכן הוא שם בגמרא דלמסקנא דסבר ר' יהודה שתי מחיצות דאורייתא יכול לסבור קורה משום היכר]:

כ

ואין להקשות דהא הרמב"ם פוסק ארבע מחיצות ואף על פי כן מהני הכשר קורה. לא קשה מידי דלהרמב"ם הטעם משום דמכל מקום מהני שלש מחיצות מן התורה שלא יהי' רשות הרבים רק כרמלית. ואיסור כרמלית דלא ליתי לאחלופי ברשות הרבים:

כא

ומכל מקום היתר זה אינו רק במבוי כמו שיבואר. דהנה לכאורה שיטת הרמב"ם תמוה מהא (דבדף י"א:) דלכל היותר לבית הלל דמכשרי בלחי או קורה לא בעי רק שלש מחיצות. ולבית שמאי דארבע מחיצות דאורייתא בעי לחי וקורה. ובחידושו בארתי דעל כרחך לר' אליעזר דאמר לחיין סבירא ליה ארבע מחיצות דאורייתא דהא בשבת (דף ק"ל:) אמר דחצר יש לו ארבע מחיצות. והיינו משום דבעי שני פסין, הרי הלחיין מחיצה מעליא כמו לחי וקורה לבית שמאי. ובירושלמי דאמר ר' אליעזר בלחיין בלא קורה ר"א כבית הלל. ובגמרא דידן המסקנא לחיין בלא קורה שהרי אמר בגמרא דידן מודים חכמים לר"א בפסי חצר והיינו דבעי שני פסין. והרי בחצר אין צריך קורה שמע מינה ר"א לחיין לבד קאמר ואתי כבית הלל. והנה לר' אליעזר אף ב"ה ס"ל ארבע מחיצות דאורייתא כמו לבית שמאי. [דקיימא לן כדעת המקשן דלא כתרצן דלכל מר הוסיפו מחיצה יתירה. שהרי קיימא לן לרבנן אליבא דבית הלל שלש מחיצות דאורייתא ולא שתי מחיצות וזה כדעת המקשן]. והנה רבנן ורבי פליגי בפסי חצר דלרבנן גם בפסי חצר פליגי, ולרבי מודים בפסי חצר ונראה דרבי סובר גם חכמים דפליגי על ר' אליעזר מודים דבית הלל סבירא להו ארבע מחיצות דאורייתא רק במבוי הקילו בפס א' כיון דמכל מקום מן התורה אינו רשות הרבים כשיש לו שלש מחיצות. ומהאי טעמא התירו בקורה שהיא היכר לבד. אבל בחצר שלא התירו בקורה היכר דלא ליתי לאחלופי ברשות הרבים

רק בעינן מחיצה דוקא. וכיון דארבע מחיצות דאורייתא בעי מחיצה מעליא שתי פסין. וכיון דקיימא לן כרבי ממילא ארבע מחיצות דאורייתא. וסוגיא (דף י"א) כרבנן. והנה מבואר לדעת הרמב"ם דדוקא במבוי התירו בטעמא דעל כל פנים אינו רשות הרבים מן התורה כשיש לו שלש מחיצות. אבל בחצר לא התירו רק משום שהיא רשות היחיד. ומדמהני צורת הפתח בחצר מוכח דמשום מחיצה לבד התירו צורת הפתח בחצר. והוא הדין במבוי אפילו לאבן העוזר דעומד מרובה מהני במבוי ואף על פי כן במחיצה ארבע דמותר בלחי צריך קל וחומר דיליף בקל וחומר מחצר כמו לענין עומד מרובה על הפרוץ. דהא צורת הפתח מהני גם כן בכל ארבע מחיצות דפיאה מתרת בשבת] כמו עומד מרובה על הפרוץ. וכל שכן ביותר מעשר או מפולש דלא משתרי בלחי אין צריך קל וחומר כלל כמבואר באבן העוזר (דף ה':) וקל להבין. וכיון דמשתרי ביותר מעשר או מפולש בלא היכר כל שכן פחות מעשר ואינו מפולש. ודוקא לענין עומד מרובה דלא מהני ביותר מעשר או במפולש רק בעשר ולא מפולש ואז מותר בלחי צריך קל וחומר דאף במקום דלא הוי לחי מותר. אבל צורת הפתח דמהני ביותר מעשר ומפולש בלא היכר כל שכן פחות מעשר ואינו מפולש ואין צריך קל וחומר מחצר:

כב

ועוד דאפילו לרמב"ם הנ"ל יש ראי' מדפיאה מותרת בכלאים, אף דלא שייך טעמא דהיכר ולא מיחלף ברשות הרבים. ואם תאמר מה ראי' כלאים לשבת הלא כמה דברים התירו לכלאים ולא לשבת כדאיתא בגמרא (דף י"א.) הא לא תברא לנידון דידן דלא אפשר לעשות היכר. שמה שהחמירו בשבת טפי מכלאים הוא רק במקום שאפשר. ותדע דבתוספתא פרק ד' דכלאים ר' יוסי ב"ר יהודה אומר כל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ובכלאים אין חילוק בין פחות מבית סאתים ליותר מבית סאתים. אלא להבדיל בין הכרמים הסמוכים זה לזה ובמחיצה אחת סגי. וכל שכן לשבת דלא מהני אפילו מבית סאתים. ובסוף פרק קמא דעירובין דר' שמעון ב"א דאמר כל מחיצה שאינה של שתי וערב אינו מחיצה הוא להתיר יותר מבית סאתים דוקא אבל פחות מב' סאתים מותר. ועל כרחך משום דבדרך אי אפשר לעשות מחיצות טובות הקילו עיין שם בסוף הסוגיא יחיד בישוב איכא בינייהו. ובאמת בישוב אפילו פחות מבית סאתים אסור לרשב"א מקל וחומר דכלאים. וזה שיטת הרי"ף שם דפסק הילכתא כרבנן בתראי דיחיד בישוב שרי. וע"כ בפחות מבית סאתים. דאי ביותר מבית סאתים אפילו במדבר פסק שם דאסור. והנה נתבאר דבשבת במקום דלא אפשר קיל מכלאים במקום שאפשר.

וכיון דכלאים שרי בלא היכר דהתם לא שייך טעמא דהיכר. כל שכן שבת במקום דלא אפשר דמותר בלא היכר:

כג

אך יש לעיין מהא דשבת (דף ק'.) בור מליאה פירות הזורק לתוכה פטור. מליאה מים הזורק תוכה חייב מאי טעמא פירות מבטלי מחיצות מים לא מבטלי מחיצתא. וכתב הרשב"א וזה לשונו ואם תאמר פירות דמאמש למה מבטלין מחיצתא והא דעתו לפנותו. ותי' בשם רב האי דהכא בשבטלן שם. ואף על גב דאין אדם עשוי לבטל פירות שבבור. לגבי שבת הוי מיעוט. ובתוספות פירשו בפירות של טבל שאינו יכול לסלקם משם כל אותה שבת ובטלין הם ליומן שם. ויש מפרשים דאף על גב דלא ביטלן כלל. משום דפירות מבטלין מחיצתא דמחיצות ניכרות בעינן בעומק וברוחב בשעת זריקה והא ליכא. אבל מים לא מבטלי היכר המחיצות עד כאן לשונו. ומבואר מדבריו דאף דעתיד ליטלו משם מכל מקום זה עצמו אינו ניכר בשעת זריקה דאולי אינם עמוקים עשרה או אולי מבטלם שם. והוא הדין דיש לומר כן בדלתות דאף דראויות לנעול וכמאן דנעולות דמיין. מכל מקום כיון שעכשיו אינו ניכר זאת בשעת טלטול לא מהני. ויש לחלק דהתם לאו שאין נראין לאדם דמים נמי אם הי' עכורין אין נראין המחיצות אך הכוונה דהמחיצות בעצמותם יהי' בהם היכר שהמחיצות יבשים והמים לחים. וכן כתב הרב המגיד דכל דברים הלחים כמים ואף משקין שאין המחיצות נראין בתוכן:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן ערב

עוד להרב הגאון הנ"ל. ב"ה א' בלק תרמו"ל. א דבר מה שהקשה כבוד גאונו על רש"י (פ"ט) שכתב דאי לאו דמחוברין הם אין דריסה מזה על זה. והקשה כ"ג דמשכחת שאין בין הגגין ד' דנוח לפסוע מזה על זה ונדרסת. ומכל מקום ניכרין המחיצות. והתירוץ שכתבתי דנוח לפסוע לאו היינו נדרסת לא הונח לכ"ג, אכתוב לו תירוץ אחר שהרי במשנה עירובין ע"ח חריץ שבין חצירות פחות מארבע מערבין אחד ולא שתים וקשה נימא גוד אסיק מחיצתא. ואי משום דלמטה במקום שהם אינם מחיצות. קשה מעמוד גבוה עשרה ורחב ארבע דאמרינן גוד אסיק לפרש"י בכמה מקומות. וצריך לומר דשאני עמוד דפני עמוד מחיצה אחת היא וחזי לאיצטרופי מה שאין כן חריץ פחות מארבע דמחיצה לפחות מחלל ארבע לאו מחיצה כלל. ואם כן יש לומר דכשאין בין הגגין ארבע

חשיב מחיצה שאינו ניכר. שהרי אינו רואה חלל. ארבע וכמו שהוא רואה אותה לאו מחיצה היא לומר בה גוד אסיק:

ב

אשר יישב דבריו הראשונים הנה הדברים דחוקים ואנכי הרואה שרום מעלתו בעצמו הרגיש בחולשת דבריו ויצא לידון בדבר החדש דאף בלא בקיעת רבים. צורת הפתח או דלתות ראוים לנעול כשאינם ניכרות לאו מחיצה נינהו. ודומה זה להא דבמחיצות שאין ניכרות לא אמרינן גוד אסיק. והיינו דאף דמחיצה שאינה ניכרת מחיצה היא. היינו במקום שמונע רגל רבים על כל פנים. אבל צורת הפתח שאינו מונע מלעבור שמכל מקום ניכר שאינו פירצה וכשאינו ניכר לאו כלום והיינו טעמא דרב בגג בין הגגין דכיון שאין מניעה מלעבור מגג לגג. רק מכל מקום יחשב מחיצה על ידי גוד אסיק. וכשאינו ניכר לאו כלום הוא ובהם האריך מאוד ג) ותמהני שהרי בגג גדול סמוך לקטן (דף צ"ב.) מה חצר דמנכרא מחיצתא אף גג דמינכר מחיצה. פרש"י מחיצות ניכרות בעינן שלא יהי' גג בולט חוצה להן דאי לא מינכר גדול נמי אסור דאין שום מחיצה וכל שאין לו מחיצות אינו רשות היחיד עד כאן לשונו. ואף דמחיצות גבוהות מרשות הרבים ומונעים בני רשות הרבים מלעבור. מכל מקום כיון דלא מינכר לא אמרינן גוד אסיק ולא הוה רשות היחיד. וכן (דף צ'.) בגג יחידי לרבנן דרב אמר מותר לטלטל בכולו ומקשה דרב אדרב. ופרש"י דבני רשות הרבים שמלפניהם ומלאחריהם יאסרו ואף שגבוה מרשות הרבים. והתרצן לא משני אלא משום דהוא מינכר מחיצתא. ומכל מקום אם לא הי' מינכר הי' אסור. וכן כתבו התוספות דמקשן הי' סבירא ליה דמיירי דלא מינכר:

ד

והנה במה שכתבו התוספות דגג שיש בליטה לפניו. הבליטה אוסר את הגג שנפרץ לכרמלית. הקשה מהרש"א תיפוק לי' שהגג בעצמותו כרמלית. ותי' דמכל מקום כיון שאין הגדיים בוקעין תחתיו רשות היחיד הוא. וכל האחרונים דחו פי'. בתוספות שבת סס"י שע"ד כתב שאין טעם לדבריו והוא פי' בדברי התוספות שמשלשה צדדין המחיצות ניכרות. והוי רשות היחיד בשלשה מחיצות ואין אסור רק משום שנפרצה במלואה למקום האסור לה. ואם הבליטה ברוח רביעית מקום פטור ולא נפרצה למקום אסור שוב רשות היחיד דמה שנפרצה לאויר רשות הרבים לא איכפת לן כיון שהגג גבוה וכנגד הגג מקום פטור. וכבר קדמו בפי' הזה בעל אבן העוזר בחי' על הש"ס וכתב גם כן שדברי מהרש"א דחוקים. והרב מלאדי ז"ל בסי' שמ"ה כתב גם כן פי' אחר בדברי התוספות בסימן שמ"ה דמכל מקום הי' הגג רשות היחיד משום דרשות היחיד שתחתיו בבית הי'

עולה עד לרקיע. הנה שכל האחרונים דחו פי' מהרש"א. והדין עמהם שהרי ברש"י (דף צ'.) בקו' דרב אדרב פי' להדיא לבני רשות היחיד שמסביבותיהם יאסרו על הגג ולא הבליטה. וגם ברש"י (דף צ"ב) שכתב שאין כאן שום מחיצה. ומוכח דלא כמהרש"א ה) והנה דאף שמחיצה הוא ומפסיק רגל הרבים לא אמרינן גוד אסיק במחיצות שאין ניכרות. והא ודאי במקום שאין צריך לגוד אסיק מהני מחיצות שאין ניכרות. וראי' מלשון ים שמכסה הגדודי אף על פי כן חשיב איתנהו למחיצות. וכן מבית שאין תוכו עשרה וגגו משלימו לי' דאם חקק בו ארבע על ארבע מותר לטלטל בכולו. וכתב הרא"ש דאף דחקק שרחוק מן המחיצות אינו מצטרף אל המחיצה. מחיצה החיצונות שגבוהים עשרה מתירות ואף שאין ניכרות בפנים שאין ידוע עובי קרוייו. ומה שנראה בחוץ אינו מועיל רק בלחי כמו שכתב הרא"ש סוף פרק קמא דסוכה גבי פצימין. ועל כרחך טעמא דרב בגג בין הגגין רק דלא אמרינן גוד אסיק:

1

אך אף לפי' המהרש"א מוכח דהטעם רק משום דלא אמרינן גוד אסיק באין ניכרות. והנה תמוה דברי המהרש"א משום פרש"י הנ"ל. אך הופיע רוח הקודש בבית מדרשו של מהרש"א דמוכח ברשב"א שבת כוותי'. שהוא כתב פרק הזורק גבי עמוד ברשות הרבים גבוה עשרה ורחב ארבע וזרק לתוכו מא דאין אויר העמוד רשות היחיד רק קרקעיתו יעוין שם. ועל כרחך דסבירא ליה דלא אמרינן בעמוד גוד אסיק והוא פי' הא דאמר פרק קמא דסוכה גבי עמוד גבוה עשרה סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא אמר לי' רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא. דלומר גוד אסיק בעינן מחיצות במקום שיושב. וכהאי גוונא חילקו התוס' בחקק רחוק ג' טפחים מכותל דבסוכה לא מהני ובשבת מהני. משום דבמחיצות מונעים רגל רבים. מה שאין כן סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך. וע"כ בעמוד כיון דלא אמרינן גוד אסיק אין כאן מחיצות סמוכות לסכך. ועוד דאינו יושב כנגד הדפנות. והשתא דברי מהרש"א נכונים דגג בעצמותו אף בלא גוד אסיק הוה רשות היחיד והשתא לא יקשה מפרש"י למהרש"א דרש"י לטעמי' שכתב בשבת (דף ו') וכן בכמה מקומות דטעם עמוד דהוי רשות היחיד משום גוד אסיק. [והנה מהרש"א אף שלא ראה רשב"א שבת שנדפס פעם ראשון בזמנו של מל"מ כיוון לדבריו] האומנם שעדיין דחוק שהתוספות הביאו פירוש רש"י משמע דסבירא להו כוותי' ועל כן דחו האחרונים פירש רש"א מכל מקום חובה עלינו לסבול דוחק קצת:

ז

והנה אף לרשב"א ומהרש"א בעמוד אף שמונע רגל רבים ומחיצה טובה היא. מכל מקום לא אמרינן בי' גוד אסיק ואויר העמוד מקום פטור. הנה שאין הפירוש כדברי כבוד גאונו משום גריעותא דמחיצה שאינו ניכרת ואינו מונע רגל רבים לאו מחיצה הוא. דהא בעמוד מחיצה הוא וקרקע עמוד רשות היחיד. רק דינא דגוד אסיק דלא אמרינן במחיצות שאין ניכרות. ואין משם ראי' של כלום לדלתות וצורת הפתח:

ח עוד כתב כ"ג בתוך הדברים ועל כל פנים מהא דלשון ים מבואר דעל כל פנים מדרבנן אסור כל שאינו ניכר. תמהני שהרי כתבתי בתשובתי הקודמת דכיון דאיסור דרבנן [קל] הוא הבא להחמיר עליו הראי' ואינו דומה נידון דידן שהעמידו דלתות בידים ויש לו קול כמו שכתבו התוספות לענין לחי הבולט ארבע אמות. וכל שכן בנידון דידן דלתות גדולות כל כך. נעשו בקולי קולות וידעו כי להתיר הרשות הרבים בא:

ט

ודאתאן לדברי התוספות ההם נבארם כי לכאורה צריך עיון דבריהם דבדיבור הקודם כתבו דבלחי המושך לאורכו של מבוי אפילו עשאו לשם לחי לא מהני דלא שייך משום שריבה בסתימתו לא גרע עיין שם. והא מכל מקום יש לו קול וצריך עיון. ויש לומר דבלא ריבה בסתימה שהעמיד אריכת הלחי לאורכו של מבוי מעשיו מכחישים את הקול שאם לשם לחי נתכוין מה לו להעמיד לחי ארוכה כל כך שיראה כמבוי. בשלמא העמיד לרחבו יש לומר שרצה לרבות בסתימה וקל להבין:

י

ועל דברי הרב הגאון אבד"ק מעזריטש שהעיר מתוספתא פרק ז' דעירובין וזה לשונו מודים חכמים לר"י שזה פותח דלת קרפיפו וסותם רשות הרבים וזה פותח קרפיפו וסותם רשות הרבים ומערבין ונושאין ונותנין באמצע שכל מחיצה הנעשה בשבת שמה מחיצה בין אנוסין בין שוגגין בין מזידין בין מוטעין החזירו פתחים למקומן חזרו לאיסורן. ולמאן דאמר ראוי לנעול מהני למה חזרו לאיסורן. מזה הוכיח דלא מהני ראוי לנעול אלא אם כן כשמקיף למעלה ולמטה שיהי' ניכר שבמקום הזה יש פתח:

יא

ולדידי אין זה ראי' דבלאו הכי קשה על התוספתא דקאמר כל מחיצה הנעשה בשבת כו' בין שוגגין בין מזידין. מורה שיש כאן איסור בפתיחת הדלת לסתום הרשות הרבים [ועיין רש"י דף ק"א: בין שוגגין שגגת שבת או שגגת מלאכות] ומה איסור יש בפתיחת וסגירת הדלת אם הדלת קבוע בצירים ואין לומר משום שמתיר האיסור כעין שכתבו

התוספות שבת (דף קכ"ה:) לענין מחיצת עראי וברמ"א סי' שט"ו. ליתא דהא במרדכי פרק כירה הובא ברמ"א סימן שט"ו דמוסיף על מחיצת עראי אף דהוספה זאת מתיר האיסור מותר. ומדמה למוסיף על אהל עראי דמותר ולכאורה מה ראי' לכאן שמתיר האיסור. ומוכח דסברא דמתיר האיסור אינו מועיל לאסור במקום שאפילו באהל מותר ולא מהני סברא דמתיר האיסור אלא לשוי' מחיצה כאהל. והרי הקבוע בצירים אפילו באהל מותר כמבואר ברמ"א סימן תרכ"ו. וכן המנהג פשוט:

יב

אך לא קשה מידי דבעירובין (דף ק"א) הדלת שבמוקצה [פרש"י רחבה שאחורי בתים. ומשום הכי נקט לה משום שאין משתמשים בה תדיר ואין בעל הבית חושש לעשות לה דלת תלוי' כראוי] אין נועלין בה. ובגמרא מקשה מברייתא. ומשני התם ביש להם ציר מכלל דסתמא דלת שבמוקצה כיון שאין משתמשין בהם תדיר אין עושין צירין להדלתות. וכל שכן קרפף דהיינו היקף גדול להכניס שם עצים לאוצר כמו שפרש"י ריש עושין פסין דתשמישתו עוד פחות ממוקצה כמבואר במשנה שם אין עושין צירין לדלתות. ועל כן אסור הפתיחה לסתום רשות הרבים. ועל כרחך כיון שהפתיחה נחשב בנין מחדש. אי אפשר להתיר משום דראוי לנעול דאחר כך יהי' מחיצה חדשה. ודוקא בדלתות עם צירין דלא נחשב אחר כך עשיית מחיצה מחדש חשיב גם עכשיו מחיצה דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה. ועוד דמשום האיסור אינו ראוי לנעול, ודוקא עם צירין דמותר הנעילה הוא דחשיב ראוי לנעול. אבל באין לו ציר דמשום איסור שבת אינו ראוי לנעול חשיב אינו ראוי וכהא דפרק חלון (דף ע"ח:) עשאו לאילן סולם אסור משום דאיסור שבת גרם לו שלא יוכל לילך לחצר אחרת:

יג

ועוד נראה לחלק משום דהדלת לקרפף הוא דעביד ולא לצורך רשות הרבים וכן מחלק רבא סוכה דף י"ט) לענין פי תקרה יורד וסותם. ואפשר דמשום הכי אסור הפתיחה לסתום רשות הרבים דהא אפי' הכנה לבד פעמים מבטל איסור בניין כמו שפרש"י שבת (דף קכ"ו) בדיבור המתחיל המונח מותר במקדש דכיון דמתוקן ועומד לכך אין כאן איסור בנין. ועל כן בצירוף הצירים מותר לגמרי אבל לסתימת רשות הרבים שאינו עשוי לכך כלל אסור. ושוב יש לומר עוד דמשום שאינו מוכן לכך ואסור חשיב אינו ראוי לנעול ועוד כיון שאסור שנחשב עשיית מחיצה מחדש כיון שלא הי' מתוקן לכך. ממילא מעיקרא לא הי' מחיצה וכנ"ל:

יד

ומריש הוה אמינא לפרש הגמרא עירובין (דף ו') כי אתא ר' נחמן אמר פנוה לעפרייהו לימא ר' נחמן צריך לנעול. לא ראוי לנעול כו', וקשה למה דסלקא אדעתין צריך לנעול למה לא אמר ר' נחמן לנועלם. אך יש לומר על פי מה דאמר שם הנהו מגופות הוו על פי תשו' הרשב"א הובא ביתה יוסף אורח חיים סימן ל"ב בענין דבק בין אות לאות לאחר כתיבה דכשר משום כל הראוי לגרירה אין גרירה מעכבת בו. אך הנעשה בשעת כתיבה לא חשיב ראוי לגרירה דאפילו אם יגררנו לא יועיל דהוה חק תוכות עיין שם. ואף שאם יוכשר בלא גרירה משום דראוי לא יחשב חק תוכות כשיגרור. שהרי בשעת כתיבה הי' ראוי לגרירה. והאות כשר במה שראוי לבד. והגרירה בפועל לא חק תוכות הוא. מוכח דלא חשיב ראוי אלא אם כן אפילו לא יוכשר בראוי לגרירה ונצטרך גרירה בפועל. גם כן יהי' ראוי אז כשר במה שראוי לבד אבל אם כל זמן שלא נכשירנו בראוי לא יהי' ראוי לא חשיב ראוי. והכי נמי בראוי לנעול. אם לא יהי' רשות היחיד במה שראוי לנעול לבד ואסור לנעול משום בנין עראי כיון שמתיר האיסור ולא חשיב ראוי. ודוקא סגורות במקצת דשוב מותר לסגור כולם דמוסיף על בנין עראי מותר אפילו כשמתיר האיסור כמו שכתב הרמ"א סימן שט"ו. כן עלה ברעיוני. אבל תיכף דחיתי פי' הזה דכיון דהדלת קבוע בציר לית בי' משום בנין. מכל מקום הא דתוספתא מיושב בכמה פנים:

טו

וכל זה אנו צריכין לפי דעת המפרשים בדעת הרמב"ם דראוי לנעול מתיר הטלטול ברשות הרבים. אך אני בעניי העליתי בדעת הרמב"ם דמדרבנן בעי נעולות ממש כמו שכתב בעצמו פרק י"ד דבעי נעולות ממש. והא דפרק י"ז שני כותלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם עושה דלתות מכאן ומכאן ואין צריך לנעול. הוא כמו שאבאר דהנה התוספות (דף ו':) דיבור המתחיל והאמר הקשו מה מקשה הש"ס אדחנניה מר' יוחנן, והא ר' יוחנן כר' יהודה סבירא לי' דאתי רבים ומבטלי מחיצתא. ואנן קיימא לן כרבנן. ויש לומר על פי דברי הש"ס ריש פרק תולין מי איכא מידי דמר מחייב חטאת ומר מתיר לכתחילה. וקשה הא פסי ביראות שדרך הרבים מפסיקתן דלר' יהודה מחייב חטאת כמבואר בסוגיא (דף כ"ב.) וחכמים אומרים אין צריך ומותר לכתחילה. וצריך לומר גם לחכמים אסור לכתחילה ומשום עולי רגלים הקילו. ועל כן מקשה הש"ס אדחנניה דמתיר לכתחילה מה דלר' יהודה מחייב חטאת. והנה רש"י (בדף כ'.) בדיבור המתחיל מפסיקתן פי' שאין שם דרך לרבים אלא בין הפסין. ומבואר שכל הרבים בוקעין דרך שם ואין להם דרך אחר הוא דמבטל מחיצה לר"י. אבל לרמב"ם שכתב שתי כותלים ברשות

הרבים והעם עוברים ביניהם הלשון משמע שהכותלים עומדים באמצע רשות הרבים והעם עוברים בצידי הכתלים גם כן [ומצד העוברים בו הכתלים לבד לא הי' נחשב רשות הרבים רק מצד כל העוברים גם מצידיהם והכתלים אינם מפסיקין רשות היחיד] לא שייך בזה אתי רבים ומבטלי מחיצתא ומותר לכתחילה. ומכל מקום מוכח דאפילו ברשות הרבים גמור אינו חייב רק איסור יש כיון דקיימא לן לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא:

טז

ולשיטתו אי אפשר לומר כתי' התוס' דטעם התוס' דר' יוחנן דאמר ירושלים אלמלא דלתותי' ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים אי אפשר לומר משום דאתי רבים מבטלי ועל כן לא מהני דלתות ראויות לנעול. כיון דההיתר משום דראויות לנעול וכשינעלו לא יהי' רבים בוקעין. וע"כ טעם ר' יוחנן דוקא במקום שאין רשות מהני הא דראוי לשוי' רשות היחיד. אבל במקום שעכשיו רשות הרבים לא שבקינן רשות מה שעכשיו. ואזלינן בתר הרשות שראוי על ידי נעילה. כן צריך לומר לדעת התוספות:

יז

אך לרמב"ם אי אפשר לומר כן דאם כן שני כותלים והעם עוברים ביניהם כיון דמכל מקום בלא נעילה הוא רשות הרבים איך יועיל מה שראוי לבטל הרשות של עכשיו. אלא ודאי צריך לומר לרמב"ם טעם דר"י דמחייב בדלתות שאין נעולות. משום דאתי רבים ומבטלי. ואם כן לדידן דקיימא לן כחכמים דלא אתי רבים פטור:

יח

ומכל מקום התרתי לכתחילה בדלתות ראויות לנעול משום ספק ספיקא בדאורייתא וספק אחד בדרבנן. לענין דאורייתא שמא כפוסקים דאין רשות הרבים בזמן הזה. ושמא כרמב"ם. ולענין איסור דרבנן שמא אין רשות הרבים בזמן הזה, ולפי זה מעיקרא לא קשה מהא דתוספתא כיון דמדרבנן לכולי עלמא אסור ברשות הרבים דאורייתא בראוי לנעול:

יט

ומה שכתב עוד שבתשובה הקודמת נסתפק אם דלתות בעי צורת הפתח אלא דברשות הרבים לא מהני צורת הפתח לבד ובעי גם כן דלתות. ומכל מקום דלתות לבד אפשר אינו מועיל. הסכמת הספר פתח הבית ושמעתי שגם בשאלות תשובות ברית אברהם דדלתות לבד מתירין, וכן דעת החתם סופר. שגם ראוי לצורת הפתח מועיל. כל שכן ראוי לנעילת הדלתות לבד. ולדידי מוכח גם כן מהתוספות שהקשו בדף ו' מה מקשה הש"ס מר' יוחנן הא ר' יוחנן כר' יהודה סבירא לי' דאתי רבים ומבטלי מחיצתא ופליגי רבנן עלי'. ותירצו דמדמי שתי מחיצות לרבנן כמו שם ארבע מחיצות לר' יהודה. ואי

בעי צורת הפתח גם כן. הא מפורש בתוספות (דף כ"ב.) דלרבנן רבים לא מבטלי צורת הפתח. אף שאין היתר משום הפסין שמכאן ומכאן שיש ביניהם יותר מי"ג ושליש, וע"כ דחנניה מתיר דלתות בלא צורת הפתח. ודלתות שאין ננעלות אין יכולין רבים לבטל לר' יהודה כמו לרבנן כיון דאחר שינעלו לא יהי' רבים בוקעין. וטעמא דר' יוחנן דאמר אלמלא דלתותי' ננעלות בלילה. דכיון דעכשיו רשות הרבים לא שבקי' מה שהוא עכשיו וניזיל בתר מה שראוי לאחר זמן. וטעם הזה גם לרבנן. ועל כן תי' התוס' (דף כ"ב.) רק משום שהי' לירושלים צורת הפתח לא הי' לרבים דבקעי לבטל המחיצה ולא בפשיטות שלא הי' לרבים לבטל הדלתות. אלא דבדלתות אין ענין ביטול בקיעת הרבים ודו"ק:

כ

ובענין הא (דבדף ע"ח) דעשאו לאילן סולם לכותל דמסיק לרבי כשר משום דיכול לעלות באילן בין השמשות. דכתב המגן אברהם משום הואיל כו'. ותמוה שהרי בברור עומד לסתור ההיתר. ובכהאי גוונא לא אמרינן הואיל. והרה"ג מלוטמורסק רצה ללמוד דהיכי דבסוף היום ישוב להיתר אמרינן אפילו בכהאי גוונא הואיל. ויש לסברא זו יסוד בספר נצח ישראל למהר"ל ז"ל ולמד זאת מהי' יודע עדות עד שלא נעשה חתנו ואחר כך נעשה חתנו ומתה אשתו כשר דכיון דתחילתו וסופו בכשרות כאילו כולו בכשרות. וכבודו הרמה לא ניחא לי' בכל התירוצים שנאמרו בפירוק קושיא זו. ובאמת כולם דחוקים. ותי' הרה"ג הנ"ל טוב מכולם:

כא

אך כ"ג יצא לידון בדבר חדש דלאו משום הואיל והותרה הותרה אתינן עלה. אלא דבעירוב ה שני חסרונות בדבר. א' עשה אילן סולם משום דאין עירובו אצלו. וזה החסרון רק בין השמשות בשעת קניית עירוב. אבל לא אחר כך. שהרי אפילו נאכל עירובו משחשיכה עירובו עירוב. והב' משום שאינו פתוח ליכנס וליצא מחצר לחצר ויהי' החצירות אחד וזה החסרון כל היום. ולענין חסרון הב'. אמרינן אריא רביע (עלה. אך חסרון הא'. הוא כמו הניח עירובו במקום שאינו יכול ליקח משם מחמת איסור אין עירובו עירוב. אך כיון שחסרון זה אינו רק בין השמשות כנ"ל. על כן מותר לרבי דאמר לא גזרו על השבות בין השמשות ודפח"ח:

כב

ובאמת יש עוד ראי' דלאו משום הואיל והותרה כו' שהרי לא הותר אלא בין השמשות לרבי. והרי אז לא נאסר מלהוציא בלא עירוב לרבי. ומה הותרה שייך בזמן שאין צריך היתר. ובין השמשות לרבי לגבי עירובי חצירות כחול. [מיהו יש לומר בזה לפי מה

שכתב הרמב"ם דאף דלא גזרו על השבות בין השמשות היינו דוקא כשיש שם דוחק. והותר להוציא דרך חורין וסדקין בלא דוחק] אך מה נעשה שהרשב"א כתב להדיא דהוי כמו עירוב דרך הפתח ונסתם הפתח. והנראה שהרשב"א פליג על המרדכי וסבירא ליה דאכולם אמרינן הואיל והותרה הותרה. ובאמת שהראי' שהביאו לזה מהא דבא גוי בשבת אוסר ולא אמרינן הואיל והותרה הותרה. יש לומר כי היכי דמת גר בערב שבת וזכה אחר בנכסיו בשבת אוסר כיון דהי' לו להחזיק בנכסיו מבעוד יום עיין שם (דף ע"ב) וזה לשון ריטב"א שם דהתירו של זה אינו היתר כל עיקר שהי' לו להחזיק מבעוד יום אוסר משחשיכה. הכי נמי כיון שהי' הגוי יכול לבוא מבעוד יום אוסר כשבא משחשיכה. ומהאי טעמא מועיל ביטול רשות בשבת ולא אמרינן הואיל ונאסרה נאסרה. משום שהי' יכול לבטל מבעוד יום. וכן שוכרין מן הגוי בשבת. שהי' יכול לשכור מבעוד יום:

כג

מ"ש להשיג על כ"ג בענין ספיקו של רע"ק איגר ז"ל בנפל לחי בשבת ויש לחי אחר שלא סמכו עלי' מאתמול אם נאמר הואיל והותרה הותרה וכתב כ"ג כיון דלחי של עכשיו לא התירה בין השמשות ולחי מאתמול אזדא לה לגמרי חשיב ליתנהו למחיצות. והבאתי ראי' להיפך מכותל שבין שתי חצירות שנפל. וכבוד גאונו העתיק מחיצה שבין בתי ישראל לבתי נכרים שנפל. והשיג על זה. באמת משם אין ראי' של כלום. שהרי המחיצות עכשיו טובות ורשות היחיד גמור הוא רק שהגוי אוסר מלטלטל מבתים לחצר. ולענין זה אמרינן הואיל והותרה כו' אך ראייתי מכותל שבין שתי חצירות שנפל. ומה שחזר כ"ג וקיים דבריו דלא אמרי' הואיל והותרה רק באותו דבר אבל לא בלחי אחר שלא הותרה בין השמשות ובכותל שבין שתי חצירות עיקר ההיתר הי' במחיצה החיצונה שגם עכשיו מותר בה. והכותל שבין שתי חצירות הי' רק להפסיק. יעוין כ"ג בתשובתי ויראה שידעתי מחילוק זה. וע"כ הבאתי דברי הרא"ש בקרפף דמחיצה הפנימית מבטלת מחיצה החיצונה. נמצא שבין השמשות לא הותר מחמת מחיצה חיצונה. [ובמחיצה חיצונה לא יוכל להועיל ממה נפשך. דבלא מחיצה פנימית המפסקת הרי נפרצה במלואה למקום האסור לה. וכשיש הפנימית. הרי בפנימית מבטלת החיצונה] ואף על פי כן כיון שיש עכשיו מחיצות שאינו כרמלית גמור אפילו מדרבנן אמרינן הואיל וכו' הכי נמי בנדון ר' עקיבא איגר ז"ל:

כד

מלשון כ"ג יראה כי טיבותא עביד בהדאי כאשר אינו משיג על דבריי ונהפוך הוא כי מסייע אין בו ממש. וכל שכן השותק או העונה אמן יתומה. אך על ידי השגות ברצוא

ושוב מתברר ההלכה כסולת נקי' ורווחא שמעתתא כה) מה שכתב על הדמיון שדימה כבוד גיסי הרה"ג נ"י מה שהממשלה לא יניח לנעול הוא דומה לאיסור מחמת דבר אחר. וכתב רום מעלתו שלא ידע אם נדמהו לאיסור שבת או לאיסור מחמת דבר אחר. מה זו ספק. הוא עוד יותר מאיסור מחמת דבר אחר. דאשירה וענין ע"ח על כל פנים שניהם מצוות התורה. ומכל מקום חשיב לי' מחמת דבר אחר ששני מיני איסורין. אבל איסור הוצאה ומחמת הממשלה אין לך דבר אחר יותר מזה. ואפשר שגם רבה דאמר אשירה אסור מודה לזה. ולדעתי אין לחוש לדינא רק מחמת יש מפרשים שברשב"א. אמנם להרשב"א עצמו דעתו שדוקא בפירות של טבל. כמו שכתבתי בחי' למסכת עירובין פרק חלון שזה דעתו. ואף להרב המגיד דוקא בפירות של טבל. ועיקר החילוק שבין פירות למים כתב משום דבמים המחיצה ניכרת ולא בפירות. יש לומר דהכי פירושו דבפירות חשיב הבור סתום וארעא סמיכתא הוא. ובמים דמינכרא מחיצתא לאו כארעא סמיכתא. וגם יש לומר כיון שראויות לנעול כמאן דנעלו דמיין ואז יהי' ניכרים. וכמו לסברת התוספות מהאי טעמא דלא שייך בקיעת רבים ובטל בדלתות שאין ננעלות משום דלכשינעלו לא יהי' רבים בוקעין. ובנידון דידן כל שכן הוא וק"ל. אך החשש מחמת יש מפרשים שברשב"א דס"ל דאף דלא מבטל להו ולכשיטול הפירות יהי' ניכרים. מכל מקום כיון שעכשיו אינו ניכר לא הוה רשות היחיד. הכא נמי אף דראויות לנעול ולכשינעלו יהי' ניכר אסור על כן כתבתי לביאלא שיהי' ניכרות. וכתבתי גם כן דכשעומד אצל הכותל חשיב ניכר שמבינים שהשטעכייטליך נעשים לצורך דלתות. וכשאי אפשר שיהי' ניכר היינו שאינו עומד אצל הכותל ואי אפשר לעשות היכר צריך לעיין לדעתי אם לחוש ליש מפרשים שברשב"א או לא:

דברי הדוש"ת באהבה רבה הק' אברהם.

סימן רעג

ב"ה יום א' דברים ג' מנ"א תרמז"ל. שוכ"ט לכבוד גיסי ידידי וחביבי הרב הגדול המפורסם חריף ובקי שה"י מ' חיים יצחק נ"י הכהן א) אתמול ביום שבת קודש קראתי לשבת עונג ועיינתי בתשובתו הרמתה של כבוד הגאון המובהק אבד"ק קוטנא שליט"א וראיתי בו דברים טובים. אך לדינא בעזר השם אשיב על כל הדברים שהגיעו אלי. והנה תשובתו סובבת על שני אופנים. אופן הא' להחזיק יד הסוברים דבזמן הזה יש רשות הרבים דאורייתא אופן הב' דלתות שאין ראויות לנעול מפאת הממשלה לא מיקרי ראויות לנעול לבטל דין רשות הרבים. ואם כן להסוברים דבזמן הזה יש רשות הרבים

ודאי דלתות הללו לא מהני. אך לפי המנהג שעושין צורת הפתח וסומכין על הפוסקים דבזמן הזה ליכא רשות הרבים אפשר שדלתות אלו דינם כצורת הפתח ואינו אומר לא איסור ולא היתר:

ב

והנה בדין רשות הרבים בזמן הזה חידש דמה שכתבו ז"ל שצריך שיהי' ששים רבוא, היינו שיהי' של ששים רבוא. ועל כן דוקא רחובות שבעיר יש לבני עיר זכות בהם יותר. וכיון שהם אינם ששים רבוא לא חשיב רשות הרבים. אבל דרכים המפולשין מחוץ לעיר לכולי עלמא יש עליהם דין רשות הרבים. והביא סמוכין לזה מדברי רמ"א סימן ת"ד. וע"כ חידש עוד דבזמן הזה אין לבני עיר זכות יותר דוקא בזמנים הקודמים הי' לבני עיר זכות יותר לשנות השווקים והרחובות לא בזמן הזה:

ג

והנה בגוף החידוש דששים רבוא היינו שיש זכות לששים רבוא מבואר להיפוך בתוס' שבת (דף ו':) גבי כאן בזמן שישראל שרויין במדבר. מכאן משמע דלא מקרי רשות הרבים פחות מששים רבוא. ואף דמדבר בזמן הזה מופקר לכל העולם. ולמה לא יחשב רשות הרבים. וכן בהגהת אשרי פרק קמא דעירובין כתב ראי' זו בשם המרדכי. ובראי"ש פרק אין צדין משמע גם כן דגם בדרכים אין רשות הרבים בזמן הזה. דשם בס"ב בדבר הבא מחוץ לתחום לא מחמרי' להצריך בכדי שיעשה דלא החמירו חכמים אלא בדבר שנעשה בו איסור דאורייתא. ואין לחוש שמא הביאו הגוי דרך רשות הרבים סרטיא ופלטיא דלא שכיחי האידנא רשות הרבים דששים רבוא בוקעין בו עד כאן לשונו הנה דאף שבא מחוץ לתחום העיר אין לחוש לסרטיא חוץ לעיר. הרי דגם חוץ לעיר אם אין ששים רבוא בוקעין לא הוה רשות הרבים:

ד

ובריא"ז פרק קמא דעירובין מבואות של כרכים המפולשין חוץ לעיר מצד זה ומצד זה רחבים ט"ז אמה והן מעבר לששים רבוא כדרך הכרכים שכל באי עולם עוברים שם. הרי המבואות הללו הם רשות הרבים גמורים. ולדברי הגאון הנ"ל הששים רבוא מבאי עולם לא מעלה ולא מוריד. וממה נפשך חוץ לכרך בלאו הכי הוי רשות הרבים שהיא לכל העולם. ותוך הכרך לא מהני הששים רבוא שממקומות אחרים. שבני הכרך יש להם זכות יותר. ואם תאמר דכרך דאתי לה מעלמא אין רשות לבני עיר לשנות הרחובות. אם כן הדר דין תוך העיר כמו חוץ לעיר ולמה צריך שיהי' מעבר לששים רבוא. ואף אם

תמצא לומר שיש לדחוק וליישב דברי ריא"ז. מכל מקום דברי תוספות והגהות אשרי והרא"ש ברור מללו להיפוך:

ה

אך רש"י בשבת כתב משום דבזמן הזה לא שכיחי שיירתא. וקשה עליו תיפוק לי' דאין בזמן הזה ששים רבוא. וצריך לומר דהכי נמי קאמר דלא שכיחי שיירות גדולות כל כך שיעברו בו ששים רבוא בזמן קצר. ובתשו' בית אפרים נדחק גם כן ברש"י הנ"ל. אך בחי' רמב"ן פרק כיצד מעברין הקשה כן על רש"י דלמה לי משום דהולכי מדברות לא שכיחי תיפוק לי' משום דאין ששים רבוא עוברים שם. ותי' שמא דעת ראשונים דסרטיא שהיא כבושה חוץ לעיירות והולכין ממנה מעיר לעיר וממדינה למדינה עד סוף העולם אין מדקדקין בה בעוברין עלי' ששים רבוא דהא דכולי עלמא הוא. אבל בתוך העיר אין שם רשות הרבים בלא ששים רבוא דתהוי כדגלי מדבר. והוא ממש דברי הרה"ג הנ"ל. ותמהני שלא הביא דברי הרמב"ן הנ"ל. והרמב"ן סיים וגם זה אינו מחוור. סוף דבר. מוכח בראשונים התוס' ומרדכי וריא"ז שאינם מחולקים בכך. והרמב"ן שרצה לחלק בכך תברי' לגזוזי' וכתב שאינו מחוור ומכל מקום אף לפי דבריו מה שרצה להוליד מזה שבזמן הזה נשתנה הענין ובימים הראשונים הי' כח בני העיר יפה לשנות הרחובות והשווקים. אני קורא על זה אל תאמר שהימים הראשונים הי' טובים מאלה:

ו

ולדעתי בזמן הזה ובמדינות אלו גם לדעת החולקים דיש רשות הרבים אף שאין שם סמ"ך רבוא יודו במדינות אלו שאין רשות הרבים. והוא על פי המבואר בבית יוסף אורח חיים סימן שצ"א דיש מדינות שהמלך אינו אלא לשפוט ולקבל מסים ושאר הדברים נעשים על פי יועצי העיר ומנהיגי' ויש מקומות שהכל נעשה על פי מלך. וכן בזמן הזה יש מדינות שבו קאנסטיטוציע כמו פרייסין. אוסטרייך. אבל במדינות אלו שהקיסר יר"ה עושה הכל. והוא מושל יחידי. הרי המדינה היא למלך ולא נקרא רשות הרבים כמו שכתב הרמב"ן פרק כיצד מעברין רשות הרבים כשמה ועיר שהיא קנוי' ליחיד אף שרבים עוברים אינו רשות הרבים. והביא ראי' משבילי בית גלגול דמשום דלא ניחא תשמישתייהו מסר יהושע ליחיד לאו רשות הרבים הוא. והכי נמי הלא כתב הר"ן פרק ארבעה נדרים כ"ח. דהא דדינא דמלכותא דינא דוקא במלכי אומות העולם שהארץ שלו ויכול המלך לומר אם לא תקבל גזירותי לא תדורו במדינתי יעוין שם. ובודאי אין הכוונה על הבתים והקרקעות שהם ליחידים דאם כן בטלת ירושת בנו הבכור רק על השווקים ורחובות של רבים נתכוין. וכן מפורש ברמ"א חושן משפט סימן קס"ב כי

השווקים והרחובות הם של המלכים ויכולין לעשות בהם מה שירצו עיין שם. והיא מתשו' הרשב"א המובא בבית יוסף שם, וכל שכן במדינות שהמלך כבשם במלחמה. כמו מדינת פולין שהקיר"ה כבשה במלחמה בשעה שמרדו בו. דמדינא דאורייתא כיבוש מלחמה קונה כדמוכח בגיטין (דף ל"ח.) מהא דעמון ומואב טיהרו בסיחון. והרי השווקים והרחובות להקיר"ה ולאו רשות הרבים היא כלל. ואף שהתוספות (כ"ב:) בסוף העמוד דאף מה שהיא של יחיד הואיל וניחא תשמישתא [קצת] וראוי למוסרו לרבים הוה רשות הרבים וחולקים על הרמב"ן. הלא התוס' סוברים דאין רשות הרבים רק כשיש ששים רבוא. וממה נפשך לכל הפוסקים במדינות אלו ליכא רשות הרבים. ודי בזה לימוד זכות על מדינתינו שמתירין לטלטל בצורת הפתח ואין פוצה פה ומצפצף:

ז

ומעתה נבא לדין הב' שפקפק בהדלתות. על פי מה שחידש דאף דמחיצה העשוי' מאלי' שמה מחיצה. מכל מקום דלתות בשעה שהם פתוחים שאינם מחיצה רק משום שראוים לנעול לא מהני רק מפאת האדם שעשאם לכך. אבל אם הם עשוים מאליהם לא מהני. ולמד זה מריש עירובין דמקשה אלא מעתה לבעי דלתות כהיכל. ומשני דלתות היכל לצניעותא עבדו להו. וקשה דהא מקשה הש"ס אלא מעתה לא תיהני לה צורת הפתח. ופירשו התוספות דאם איתא דמהני צורת הפתח הי' להם לעשות שוה לשל אולם. ואם כן קשה מה משני לצניעותא בעלמא. מכל מקום הי' להם לעשות שוה לשל אולם. אלא ודאי דלת הנעשה לצניעותא ולא לכוונת המחיצה לא שמה מחיצה עכת"ד:. ה) ויש בדברים אלו כמה תשובות, הא' דאף אם נודה דלתות עשוין שלא בכוונת מחיצה לא מהני בשעה שהם פתוחים. לא יתיישב בזה קושיא זו דהא פסיק רישי' חשיב כמתכוין דמודה ר' שמעון בפסיק רישי'. וכתבו התוספות דהוא הדין דחשיב מלאכת מחשבת והנימוקי יוסף למד מזה סוף כיצד הרגל לענין בושת דחייב בפסיק רישי'. וכן פרק ד' דעדיות מ"ו חבית של זיתים מגולגלים צריך לינקב פי' הרמב"ם כיון דידוע שהמים יתקבצו חשיב שברצונם נשרו. והכא נמי נהי דלצניעותא נעשה. מכל מקום בשעה שהם סגורים על כל פנים חשובים מחיצה והוי כמתכוין לשם מחיצה. ואם תאמר מכל מקום לא התכוין לעשותם מחיצה בשעה שהם פתוחים. כל דלתות החצרות שאינם נעשים להתיר לא כוון לעשותם מחיצה בשעה שהם פתוחים ואף על פן כן חשובים רשות היחיד אפילו בשעה שהם פתוחים. ועוד דאפילו לפי שיטתו מי ימחה מלהתכוין בהם לשם מחיצה כדי לעשותו שוה לאולם. ועוד דבהא דמקשה הש"ס אלא מעתה לא תיהני צורת הפתח כתבו התוספות אבל לא פריך שלא יועילו דלתות. ולדבריו לא מקשה התוס' מידי ודוחק

לפרש כוונתם דהי' להש"ס להקשות קודם שתי' דלתות לצניעותא כו' דלא ליהני דלתות. קושי' זו. דאין לשונם משמע כן:

ט

ואני בלמדי סוגיא זו הקשיתי גם כן קושיא זו דמה בכך דלצניעותא מכל מקום הי' להם לעשות שוה לאולם. וכמדומה שדברנו מזה גם כן דצריך כוונת מחיצה. אך לא נתחוור בעיני. ואני תרצתי דטעם ראויות לנעול דמהני משום דכנעולין דמיין. וכן כתב הראב"ן סימן שמ"ט. והתינח לענין שבת דצריך מחיצה אמרינן דאף כשהם פתוחות חשיב מחיצה. אבל לענין פתח אוהל מועד דצריך פתח דוקא וכשהוא נעול קדשים שנשחטו שם פסולין איך אפשר שיקרא פתח כשהוא פתוח משום דכמאן דנעול. והא כשהוא נעול לאו פתח הוא וכנ"ל. ודברים אלו יש להעמיס בתי' התוס' גם כן דנעולות בלילה דמהני גם כן הטעם דרואין כאילו הי' סתומות גם ביום. והא לא מהני לשווי' פתח רק מחיצה מעליא הם:

י

והנה כעת עיינתי בספרים ומצאתי בספר בית ישראל ספר נפלא לסבא קדישא מגיד מישרים זכרונו לברכה דקאזניץ דכתב וזה לשונו והא דלא עשו שוה לאולם דהרי הי' דלתות. דדלתות לא מהני רק להיות סתום אפילו הכי פתח לא מיקרי רק דסותמין הפירצה, וק"ל עד כאן לשונו. אולי כוון למה שכתבתי ודיבר בקצרה כדרכו. ומכל מקום הנך רואה דגם הוא ז"ל סובר דדלתות שעשוין לצניעות מהני אף בשעה פתוחות. ודלא כהרה"ג שליט"א מקוטנא:

יא

והנה בסיום דבריו של הרה"ג שליט"א מקוטנא יש כאן חסרון. ואחשוב שסיום דבריו הי' דכיון דצריך כוונתו לא מהני כוונתו לגבי רשות הנכרים. דוגמת אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדבר התלוי במחשבה. אך בהתרועע היסוד נפל הבנין. יב) ואני הייתי מסתפק בכל עירובין הנעשים שלא ברשיון הממשלה אם מועילים לדעת התוס' (דף כ"ב:) דמחיצה הנעשית מאלי' אתי רבים ומבטלי לה ולפרש"י ט"ו לחי העומד מאליו שלא הוקבע שם לשם תיקון לחי. הרי דעשוי' בלא כוונה חשיב מאליו. וכן מפורש בש"ס שם כיון דמעיקרא לאו אדעתא דהכי עבידא לא הוי לחי. וסלקא דעתין דפליגי נמי במחיצה. הרי דבלא כוונה חשיב מחיצה נעשה מאלי'. וכן ריש פ' הישן בנדבך של אבנים דחשיב אהל שאינו עשוי בידי אדם משום שאינו מתכוין לכך. וכיון דהמדינה של גוים ולא מהני מחשבת העומד לגבי דבר שאינו שלו. [כמו שאמרו מים של רבים אינם

נאסרים] והוי כמאלי' ואתי רבים ומבטלי מחיצתא [ואף דבזמן הזה ליכא רשות הרבים מכל מקום נאסור מדרבנן. דגזרו מפולש אטו רשות הרבים דלא משתרי אלא בצורת הפתח. ובצורת הפתח מיהא משתרי דגם ברשות הרבים גמור מותר מן התורה דלא אתי רבים ומבטלי. אבל במאלי' דרבים מבטלים שוב נגזור אטו רשות הרבים גמור. מיהו על זה יש להשיב מדלתות ראויות לנעול לשיטת התוס'. וכן לרמב"ן ורשב"א וריטב"א דקיימא לן כר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצתא. ומכל מקום משתרי מפולש בצורת הפתח] וברשיון הממשלה חשיב כשלו. אך שלא ברשיון יש לעיין:

יג

אך יש לומר דוקא לאסור אינו יכול של אחר לאונסו. אבל לעשות רשות היחיד שאינו מזיק לו כלום מועלת מחשבתו [והרי אמרו גוי מבטל ע"ז שלו ושל חבירו ואפילו למאן דאמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו על ידי מעשה דלא מצינו שום חולק במשנה זו] ועוד שדברי התוספות אינם מוסכמים ורמב"ן וריטב"א חולקים:

יד

ומ"ש עוד הרה"ג מקוטנא שליט"א כיון שאין עשוין לנעול כלל כי מצד הממשלה אין להם יכולת ע"ז כו' לא מסתבר כלל שיבטלו דין רשות הרבים. ועוד כתב [בכאן נראה חסרון בתחילת הדברים] שיהא נחשב שצריך להיות מזומן בכל עת כמו שכתב הרשב"א בעבודת הקודש גם לפי דבריו דאין צריך שיהי' ס' רבוא בוקעין. מכל מקום צריך שיהי' מזומן לרבים וכאן גלי דעתם שרוצים למנוע רגל רבים לא כן בדלתות הללו עד כאן דבריו:

טו

וכמה תשובות יש בדבר. הא' דגם דלתות שבגמ' שעשויין רק להתיר כדאמר כיצד מערבין דרך רשות הרבים עושה לו דלת כו'. ועלה אמרו בגמרא דאין צריך לנעול, אין כאן גילוי דעת שינעלו אותם לפרקים. שהרי רק להתיר עשו אותם. וכיון שהדין אין צריך לנעול למה ינעלו אותם. ועיקר דבריו בטעם דלתות ראויין לנעול משום שמבטלים דין רשות הרבים. דרשות הרבים צריך שיהי' מזומן בכל עת כמו שכתב הרשב"א בעבודת הקודש. יש לתמוה על דברים אלו דרשב"א כתב זה לר' יוחנן דסבירא לי' נעולות בלילה בעינן, וסבירא לי' כר' יהודה אתי רבים ומבטלי מחיצתא [והרשב"א פסק גם כן אתי רבים ומבטלי מחיצתא כמו שכתב בחי' וכדעת רמב"ן וריטב"א] על כרחך הא דמהני נעולות בלילה לאו משום עדיפתא דמחיצה דהא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. רק משום דכהאי גוונא לאו רשות הרבים דאינו מזומן בכל עת. אבל להרמב"ם דפסק ראוי לנעול מהני. וכתב הרשב"א והרב המגיד לדעתו משום דס"ל להלכה כרבנן דלא אתי רבים

ומבטלי מחיצתא. לאו משום ביטול רשות הרבים אתינן עלה. אלא משום דרבים אין יכולים לבטל המחיצות. אבל לא משום דכהאי גוונא לא חשיב רשות הרבים. דעל זה הי' קשה מדר' יוחנן דסובר נעולות בלילה בעינן. ועוד מוכח כן מרמב"ם עצמו דהטעם משום מחיצות מדהצריך דלת מכאן ודלת מכאן. ואי לבטל רשות הרבים בדלת מצד אחד סגי. וכמו שכתב הרשב"א לדעת עצמו דדלת אחת ננעלות בלילה סגי. אלא משום דהרמב"ם אתי עלה משום מחיצות ואזיל לטעמי' ארבע מחיצות דאורייתא. או כדעת אבן העוזר דבעינן דלת מכאן ומכאן כדי שיהי' שם ארבע מחיצות שלא יוכלו רבים לבטל. אבל אם דלת ראוי לנעול מבטל מתורת רשות הרבים הי' די בדלת אחת:

טז

עוד כתב בשם התוספות (דף כ"ב) דלרבנן מהני צורת הפתח להתיר דרך רשות הרבים מן התורה דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא, אך מדרבנן צריך דלתות. בדרבנן ודאי יש לסמוך על האומרים דבעי' ס' רבוא. ודבריו אלו ודאי נכונים. אך מה שכתב הן אמת שראיית התוספות מדמהני צורת הפתח בכלאים כו' דברים אלו אין להם הבנה. דהתוס' כתבו זאת לראי' דמהני צורת הפתח ביותר מעשר מן התורה אפי' לרב אבל לא לענין צורת הפתח ברשות הרבים:

יז

מה שכתב ליישב דעת הרמב"ם אין לדבריו הבנה, וכבר כתבתי לכת"ר מה שנראה לי בדעת הרמב"ם. ובדעת הרשב"א אינני יודע למה הוצרך לדחוק. ודבריו פשוטים בטעם דמאחר שהוא פסק אתי רבים ומבטלי מחיצתא. וטעם דלתות נעולות דאינו פתוח לרבים בכל עת. אבל פלטיא מקום שווקים שהרבים במקומם ולא משום שפתוח ממקומות אחרים אלא לרשות הרבים במקומו. וכיון שהוא רשות הרבים שוב אינו מועיל מחיצות דאתי רבים ומבטלי מחיצתא. ובעיקר דברי הרשב"א יש לי דבר נפלא אין כאן מקומו:

יח

סוף דבר לדינא אני במקומי עומד להתיר. וכן הסכים הגאון המובהק אבד"ק לובלין. כי הרה"ק שליט"א מקאצק [המתגורר בפילעוו] והרב מפילעוו שלחו אלי דבר העירובין והתרתי להם שיעשו דלתות עם צירים ראוים לנעול. ואמרתי פילעוו סמוך ללובלין ישאלו גם אותו. והסכים כמו שיראה כת"ר בתשובתו:

יט

אשר כתבתי שלא יהא הגדיים בוקעין כוונתי הי' שלאחר סגירת הדלתות לא יהי' גבוהים מן הארץ ג' טפחים. מה שכתב מרמ"א סי' ת"ד עיין שם בחי' ר' עקיבא כתב דבזמן הזה

דליכא רשות הרבים אין עירובי תחומין מן התורה. ודברי רמ"א בלאו הכי קשיין דעמוד עשרה לאו רשות הרבים וכל שכן לפי' הת"ש סק"ב בספינה. וע"כ דהרמ"א להסוברין דגם בכרמלית יש רשות הרבים הוא חכמי בבלי. ורמב"ן ורשב"א לדעת ירושלמי, ורמ"א לאו פסק הלכה אמר רק למאן דאמר כו' כמבואר לשונו:
דברי גיסו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רעד

ב"ה יום ג' אחרי זמרת לפ"ק. שוכ"ט לכבוד ידידי הרב המאה"ג המפורסם חו"ב כש"ת מו"ה יוסף נ"י:

א
דבר העירובין כנים הדברים כי נשאלתי מאת כבוד גיסי הרה"ג מוהרי"ח נ"י אם יש להתיר על ידי דלתות שאין נעולות ושאלתו הי' אי חשיב ראוי לנעול או אינו ראוי מחמת הממשלה. הב' אם יש להחמיר מחמת יש פוסקים דגם בזמן הזה יש רשות הרבים והאריך בפלפול. ואני השבתי לו דזה פשוט בעיני דמקרי ראוי לנעול. אבל בדבר רשות הרבים הארכתי בפלפול ומסקנת דברי הי' דלשיטת התוספות לא מהני דלתות שאין נעולות ברשות הרבים. ולשיטת הרמב"ם מהני מדאורייתא, ויש להתיר משום ספק ספיקא בדאורייתא וספק א' בדרבנן. כהא דפסחים (דף ט') בדר' אושעיא:

ב
וגיסי נ"י המציא עוד תקנה לעשות אצל הבתים אמה בכל צד שיהי' שרי מן התורה כמו פסי ביראות. ואני השבתי לו על זה שדי בד' טפחים מכל צד. והוכחתי הי' מרמב"ם פרק י"ז מהלכות שבת הלכה ל"ג. ועוד מירושלמי ריש עושין פסין. ומדברי התוספות פרק קמא דסוכה גבי דיומדי סוכה טפח. ובכעין פסי ביראות. ומשמע בתוספות (דף כ"ב) דאפי' ביותר מי"ג הוי רשות היחיד מן התורה. וכן תפס בתשו' בית אפרים בפשיטות מדברי תוס' הנ"ל:

ג
האומנם כי לדעתי אין ראי' מהתוספות הנ"ל כמו שהארכתי בתשו' שם. אך הואיל בלאו הכי יש להתיר מטעם ספק ספיקא הנ"ל וגם ברמב"ם משמע דאפילו ביותר מי"ג ושליש הוי רשות היחיד מן התורה, וטוב גם כן דיומדין של ד' טפחים שיהי' היתר גם כן לפי פשטות דברי התוספות ותשו' בית אפרים הנ"ל:

ד

ואחר זה כתב אלי כי יש מגמגמים ואומרים דאפשר דלא חשיב ראוי מחמת הממשלה. והשבתי לו דאין שום חילוק בין ביד היהודים לנועלו או ביד הממשלה דאטו זה מצוה לעשות רשות היחיד שיצטרך ראוי ביד ישראל. ואטו חצר נכרי לא יחשב רשות היחיד אלא אם כן דלתות נעולות בלילה. ועוד שהרי הרא"ש והטור והאור זרוע פסקו דבעינן שיהי' היכר ציר בצורת הפתח ופרש"י דראוי לדלתות בעינן. ובודאי פי' ראוי לדלתות שיהי' ראוי לנעול שאם אין ראוין לנעול אינם כלום. ובודאי שגם בימיהם לא היתה הממשלה מנחת לנעול הדלתות בלילה. ואם כן נצטרך לומר דבמקום פוסקים הנ"ל לא הי' להם עירובין ובתשב"ץ כתב דהיו מתירין על ידי היכר ציר. ולא לישתמיט א' מהם לכתוב דין זה דבמקום שאין הממשלה מנחת לנעול הדלתות פסולים הצורת הפתח. ואף להפוסקים דלא בעי היכר ציר על כל פנים בעי שיהי' הקנים חזקים להעמיד בהם דלת של קשין. ובחי' רשב"א עירובין כת"י שתחת ידי מפורש שגם זה משום דראוי לדלתות בעינן אלא דאפילו בלא היכר צור ס"ל דשרי דראוי לעשות היכר ציר. ואם כן בזמן הזה יפסול. א"ו חשיב ראוי הואיל ואין מחוסר מעשה בגופו. וגם שביד הממשלה לנעול. עתה רו"מ כותב בשם חתם סופר דלא חשיב ראוי מחמת הממשלה אני עומד בסברתי כנ"ל. גם אפשר לחלק בין נידון החתם סופר בראוי לצורת הפתח בין נידון דידן. ולדעתי הדבר ברור דחשיב ראוי לנעול:

ה

ומ"ש רום מעלתו דאינו חשיב ראוי מחמת איסור עשיית מחיצה בשבת. תמהני דכיון שקבוע ברחוב בצירים מה איסור עשיית מחיצה יש בזה. ובלמדי מסכת עירובין חשבתי תחילה לפרש הא דהני מגופות הוי פרש"י סגורות במקצת דהיינו שלא יהי' איסור לנועלם, אף אם לא יהי' ניתר בלא נעולה. וכן מוכח בתשו' הרשב"א שהביא הבית יוסף אורח חיים סימן ל"ב דלא חשיב ראוי לבילה אלא אם כן שאף אם נאמר בילה מעכבת יהי' ראוי לבילה. והכא נמי אם אינם סגורים כלל אם נאמר דלא חשיב רשות היחיד יהי' הסגירה מחיצה העשוי' להתיר ואסור. רק הסגורות במקצת הרי הסגירה לגמרי מוסיף על מחיצה עראי דמותר אפילו להתיר כמבואר ברמ"א סימן שט"ו סוף סעי' א'. אבל תיכף דחיתיו כיון דקבוע בצירים אין בו משום בנין וסתירה כלל והוא פשוט בכל הפוסקים:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן ערה

ב"ה ג' שמות רנת לפ"ק. שוכ"ט לכבוד הרב הגדול המפורסם חו"ב כש"ת מו"ה רפאל נ"י הכהן אבד"ק זוואלין:

א

דבר הדלתות ראויות לנעול אשר התירו קצת חכמי הדור. באמת שגם אני הייתי מן המתירין:

ב

אשר הוסיף כ"ת המצאה שיהי' רצועות בתוך ארגז. ועל ידי שיתפשטו ויקשרו בעבר השני וביניהם פחות משלשה יהי' מחיצה. ויפתחו ויסגרו על ידי צירים. אינו נראה לי להתיר בכמו זה כי היתר דלתות הראויות לנעול. משום דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי. ובנידון דידן שנעשה מחיצה על ידי לבוד ועכשיו אין כאן שום מחיצה. לא שייך זה ג) ועוד דלסגור בשבת אין להתיר בזה ואם יהי' צריך להתיר נראה שאסור. ועיין פרי מגדים באשל סק"ח. מה שאין כן בגגין צריך לקשר הרצועות קצת יעוין שם. ואם כן אינו ראוי מחמת איסור שבת ד) ואף למתירין סימן שע"ב סעיף ט"ו בעשית אילן פתח. משום דראוי בין השמשות ושבת הואיל והותרה הותרה. אבל בנידון דידן מחיצות הוא. ולא אמרינן בי' הואיל כמו ביבשה מים בשבת וכמו מבוי שנטלו לחיו בשבת:

ה

ועוד דכיון דאסור בשבת. אם כן לאו קריבה בלבד הוא. רק עשיית מחיצה. ולא הוי מחוסר קריבה לבד ואעתיק לו מה שכתבתי בענין זה [הובא לעיל סימן ער"ב אות י' דיבור המתחיל ועל דבר הרה"ג ממעזריטש כו' עד התוספתא מיושב בכמה פנים יעוין שם] כמה שנים בעת התרתי הדלתות ומשם יתבררו לו דבריי:

ידידו דו"ש מצפה שמן השמים ירחמו על שארית ישראל בכל ענינים. ויוכלו לעשות עירובין טובים הק' אברהם.

סימן רעו

ב"ה יום ג' תשא תרחם לפ"ק.

שלום לכבוד ידידי הרב המאוה"ג חו"ב כש"ת מו"ה יוסף יהודא נ"י אבד"ק אפטא:

א

יקרת מכתבו הגיעני. כנים הדברים שהתרתי לעשות עירובין בדלתות ראויות לנעול אך מה ששמע כת"ר משום לסמוך על דעת רמב"ם דסגי ראויות לנעול. אינו מדוקדק

שאין מחלוקת הפוסקים רק ברשות הרבים דאורייתא. מה שאין כן בזמן הזה דמתירין בצורת הפתח על סמיכת הפוסקים דאין רשות הרבים בזמן הזה. אך יען והואיל שיש פוסקים דיש רשות הרבים בזמן הזה. ויש לומר דוקא בצורת הפתח מתירין משום דעת התוספות (דף כ"ב.) דלרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא הוא הדין צורת הפתח אינם מבטלים. והרמב"ם פסק כרבנן אבל דלתות ראויות לנעול סבירא להו להתוספות (דף ו':) שאינו תלוי במחלוקת ר' יהודה ורבנן. ואף לחכמים לא מהני יעוין שם היטב. ואם כן יש לומר דוקא צורת הפתח דמן התורה מהני אף להפוסקים דיש רשות הרבים בזמן הזה. שוב בדרבנן סמכינן על הפוסקים להקל. מה שאין כן בדלתות דמן התורה אזלינן לחומרא. לזאת אמרתי דמכל מקום יש להתיר משום ספק ספיקא שמא כרמב"ם דאף ברשות הרבים מהני ראויות לנעול. והנה המתירין הם הרמב"ם והרב המגיד והטור דסגי בראויות לנעול והאוסרין הם התוס'. ולכאורה גם ר"ף ורא"ש מהאוסרין. אך בחי' בארתי דר"ף ורמב"ם ורא"ש בחדא שיטה דמדאורייתא סגי בראוי לנעול. נמצא לגבי דאורייתא רוב פוסקים. ועל כל פנים מחצה פוסקים דסגי ראוי לנעול והוי שפיר ספק ספיקא ובדרבנן סמכינן לגמרי על הפוסקים דאין רשות הרבים בזמן הזה. ולרווחא דמילתא יש לעשות עוד פסין רחבים ד' טפחים מכל צד דהוה מן התורה כמו פסי ביראות בשיעור אמה בדרבנן. והפסין י"ג אמה ושליש גם כן דרבנן כמו שכתבו התוספות (דף כ"ב.) דאף בט"ז אמה והוא הדין יותר דאיזה שיעור תתן. כמו שבארתי בתשו'. והשתא יצאנו ידי דאורייתא כמו בצורת הפתח:

ב

ואין בית המדרש בלא חידוש דלפי מה שכתבתי לעשות גם כן פסין רחבים ארבע מכאן ומכאן נראה דאף לדעת התוס'. דאף למה דקיימא לן כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא מכל מקום לא מהני ראויות לנעול להתיר רשות הרבים. ונתפוס גם כן שיטת הסוברים דלא בעינן ששים רבוא בוקעין ויש רשות הרבים בזמן הזה. מכל מקום יהי' מותר לטלטל בעירובין אלו אפילו מדרבנן. והוא בהקדם דברי תוס' פסחים (דף ס"ו.) גבי שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת למחר מי שפסחו טלה תחבו בצמרו כתבו התוס' משמע בשמעתין דיש איסור רשות הרבים בירושלים. וקשה דאמרינן בפרק קמא דעירובין ירושלים אלמלא דלתותי' ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רשות הרבים. ולאו דווקא ננעלות אלא ראויות לנעול כדמסיק התם עד כאן לשונם. ודבריהם תמוהים שהרי הם פי' הסוגיא עירובין (דף ו':) קו' הש"ס מדר' יוחנן. דהקו' מדר' יוחנן אדחנניה אליבא דבית הלל משום דבית הלל לא בעי נעולה. וע"כ משני דברייתא במבואות המפולשות

לרשות הרבים. ובמבואות המפולשין מסיק הש"ס דבעינן ראוי לנעול. ועל כרחך ברייתא בראוי לנעול. ומכל מקום קשה להו מדר' יוחנן והוצרך לאוקמי במבואות המפולשין משום דרשות הרבים בעי ננעלות ממש. וכן הוא בכל הפוסקים דמסוגיא זו מוכח דרשות הרבים בעי ננעלות ממש. ורמב"ם וטור שפסקו ראוי לנעול סגי משום דדחו סוגיא זו דאזלא אליבא דר' יוחנן דסבירא לי' כר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצתא ואנן כרבנן. ואם כן איך כתבו התוס' דמסוגיא זו מוכח דסגי בראויות לנעול. בפרט שהתוס' (שם ו':) כתבו דהסוגיא אליבא דחכמים. וקיימא לן בסוגיא זו דמוכח מדר' יוחנן ננעלות ממש כנ"ל והוא תמיה רבתי:

ג

והנראה לי בישוב דבריהם דהנה מה שכתב מהרש"א שם דתוס' הוכיחו דיש איסור רשות הרבים דוקא ולא כרמלית מדמקשה לקמן והלא מחמר ומחמר ליכא בכרמלית דרבנן. אינו נראה כלל. שהרי בתוס' שבת (דף י"ח.) גבי טעינת קורה דמודים בית שמאי דמותר עם השמש משום דאין בטעינת קורה דישה דאורייתא והקשו התוס' לר' יוסף דטעם בית שמאי משום שביתת כלים מאי טעמא דשרי. הנה דפשיטא להו דשביתת כלים לבית שמאי אפילו בשבות. והוא הדין שביתת בהמתו לדידן וכל שכן מחמר. על כן נראה דתוס' הא כתבו איסור רשות הרבים ולא חיוב רשות הרבים דכרמלית דאסרו רבנן משום מיחלף ברשות הרבים והא נמי כרמלית הוא. דרשות הרבים לא הוי משום דיש לירושלים צורת הפתח ולא אתי רבים ומבטלי מחיצתא וכמו שכתבו התוס' (דף כ"ב.) וכיון דמן התורה רשות היחיד אי אפשר שמדרבנן יהי' רשות הרבים. וזה כוונת התוס' שבת (דף צ"ט:) בדיבור המתחיל אלא ודו"ק היטב. וע"כ הקשה התוס' דבמסקנא דבמבואות המפולשות דאינו רשות הרבים רק כרמלית סגי בראוי לנעול. הכא נמי כיון שהי' צורת הפתח והוה רק כרמלית. שוב הוי רשות היחיד גם מדרבנן משום ראוי לנעול:

ד

ונהי דמכל מקום הוי ירושלים חצר שאינו מעורבת כדאיתא בעירובין (דף ק"א:) נראה דסבירא להו להתוס' איסור מחמר ליכא בירושלים שאינה מעורבת דהא גבי תחומין ליכא איסור מחמר כדאיתא בשבת (דף נ"ג:) היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה. והטעם משום דתחום לאו משום מלאכה נאסר. ועל כן אפילו בי"ב מיל אין איסור מר ר. ולהדיא כתב בהגהות מרדכי כן שילהי קידושין. וכמו שהביא הד"מ והמגן אברהם בשמו בסימן ש". ואם כן כיון דקיימא לן חצירות ומבואות רשות אחת הם אפילו הם של שני בעלי בתים ואין חילוק רשויות אלא בבתים אלא דמכל מקום אסור להוציא מחצר

לחצר כלים ששבתו בבתים. ולכאורה קשה מאין חידש שלמה דבר זה שכל עצמו של עירוב חצירות משום לתא דהוצאה ושם אין איסור אלא במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ואין נפקא מינה איך שבת. וצריך לומר דדוגמת תחומין תקנוהו דאסור לצאת ולהוציא אלפים ממקום ששבת. ואם כן במחמר דלא שייך בתחומין כנ"ל יכול להוציא הסכין לחצר המעורבת בהיתר. ומשם תוכל הבהמה להוציא כיון דלא שייך בה איסור שביתה בבתים כנ"ל:

ה

העולה מדברי תוס' דבמקום דאיכא מחיצות שמועילות מן התורה שוב מועיל דלתות ראויות לנעול להתיר גם מדרבנן. ואם כן כיון שעושין פסין של ד' טפחים מכל צד שוב מועילות הדלתות להתיר לגמרי:

ו

ולענין מה שאינו ראוי מחמת הממשלה אמרתי דיש להתיר מחמת ג' טעמים והוכחה. טעם א' דמה שהנכרים לא ינוחו לנעול חשיב כמו ארי' רביע עלה. דפשיטא להש"ס ריש פרק חלון (דף ע"ח:) דלא מבטל מתורת פתח. והוא הדין דאינו מבטל תורת דלתות. טעם ב' דראוי אצל הממשלה. ובודאי חצירו של נכרי ניתרת גם כן בדלתות ראויות לנעול. וכן מסתבר. דאינו מצוה שיהי' צריך דוקא ראוי אצל ישראל. טעם ג' דעל כל פנים ראוי לנעול על שעה קטנה. ובאותה שעה חשיב על כל פנים רשות היחיד. ממילא אף כשפתוח חשיב ראוי על שעה קטנה. וכל שעה ושעה מותרת משום זה. והוכחה שהרי לדעת הפוסקים דבעי היכר ציר. והרא"ש מכללם שהוא בעצמו תיקן העירובין בצורת הפתח כמבואר בתשובותיו וצוה להרוג את המוחה מדין זקן ממרא. והא טעם היכר ציר משום שיהי' ראוי לדלתות כמו שפרש"י. והרי דלתות שאינם ראויים לנעול אינו כלום. ובודאי גם בזמן הרא"ש לא היתה הממשלה מנחת לנעול הדלתות בלילה. ועוד דלא לשתמיט אחד מן הפוסקים המצריכין היכר ציר לומר דבמקום שלא נוכל לנעול דלתות מחמת הממשלה לא יועיל צורת הפתח. ואף הפוסקים דלא בעי היכר ציר. מכל מקום הא מצריכין על כל פנים שיהי' חזקה להעמיד דלתות של קשין כמבואר בגמרא ובחי' רשב"א עירובין כתיבת יד דהיינו גם כן משום דבעינן ראוי לדלתות. אם כן איך מועיל צורת הפתח בזמן הזה. אלא ודאי חשיב ראוי לנעול. ועוד דכיון שעושין כעין פסי ביראות דיצאנו ידי דאורייתא. הבא להחמיר בדרבנן דלא חשיב ראוי לנעול עליו הראי' כדתנן במסכת ידים. וכהאי גוונא כתב הרב מלאדי בתשו' בענין קנים של צורת הפתח שאין נוגעין בכתלים:

ז

בדבר מה שהוקשה לכת"ר מהא דמחצלת הפרוסה נגלל נאסר אף דראוי לפורסן. זה תשובתי דראוי לנעול אינו מועיל רק בדלתות עם צירים דאין בפתיחתן ונעילתם משום בנין וסתירה כמבואר בסימן שט"ו ובסימן תרכ"ו דחשיב שהבנין נעשה מאתמול על כן מחוסר נעילה כמו מחוסר קריבה שבת (דף ק"ד:) דלא חשיב מחוסר מעשה לגבי כתיבה יעוין שם. אבל במחצלת דמפורש בש"ס דאסור לפורסה בשבת. אם כן הוי מחוסר בנין. דודאי הוה מחוסר מעשה, וזה טעם התוספתא דעירובין פרק ז' במעשה גינסר דהתם שמפורש שם שאסור לסתום בשבת. והיינו משום דסתם קרפיפות אין בדלתותיהן צירים כדאיתא בעירובין (דף ק"א.) על כן אין היתר רק כל זמן שסתום:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רעז

ב"ה יום ב' תבא תרח"ם לפ"ק. תחל שנה וברכותיה לכבוד ידי"נ הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י עה"י פה"ח פה"ד כקש"ת מו"ה שניאור זלמן שליט"א אב"ד ור"מ דק"ק לובלין יע"א:

א

בבוא ניה"ק שנית מקארסלבאד לא הי' מכתבו ראשון בידי. כי נשכח ביד א' שנסע מפה וכעת השגתיו ואשיבהו כחפצו מ"ש כבוד תורתו הרמה שאין פי' זה מוכרח כן כתב בתוספתא שאסור לנעול. שהעיקר בא לומר דמחיצה הנעשה בשבת שמה מחיצה. דהוה אמינא אפילו אין איסור כלל. מכל מקום כיון שבתחילת שבת לא הי' שם מחיצה לא מהני כמו ביבשו מים בשבת. ואגב אורחי' קמשמע לן רבותא טפי דאפילו נעשה באיסור שמה מחיצה עד כאן דבריו ואמת אמר. אך זה אלו אני הייתי רוצה להביא ראי' מהתוספתא. אך הלא ראייתי מפי תקרה יורד וסותם דמהני ביותר מעשרים. אף דלא הוי היכר כלל. והם באו להביא ראי' מתוספתא דבעי היכר. ודי אם אין ראי' מתוספתא והגר"א פי' להדיא דאסור לנעול יעוין שם:

ב

ומ"ש כתה"ר עוד דאם כן עוד יהי' תלוי בפלוגתא דאמוראי בעירובין (דף ע"ח:) אם האיסור מבטל תורת פתח. תמהני. דעיקר חילוק שלי כיון דאסור לנעול ע"כ דחשיב בונה מחדש. ועכשיו אין כאן מחיצה. בשלמא כשהנעילה אין בנין מחוסר קריבה לאו

כמחוסר מעשה דמי. אבל לא כשצריך לבנות מחדש. ומה שאינו ראוי מכח האיסור כתבתי לסניף בעלמא:

ג

בענין טעם דמהני ראוי לנעול. הראב"ן בספרו כתב להדיא בזה הלשון כיון דראוי לנעול כמאן דנעולי דמיין. והוא כעין סברת הש"ס כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת. ושפיר הבאתי הדמיון מתשו' הרשב"א בראוי לגרירה:

ד

מה שכתב כבוד תורתו עוד מירושלמי פרק קמא דעירובין דאיתא התם תני רשות הרבים פתחים פתוחים לרשות הרבים נפתחים נעשה מקומם רשות הרבים. לא ידענא מה קאמר. דאף אם נאמר דבעינן היכר מי ניחא, בשלמא התוספתא כשהם סגורים לקרפיפות אין היכר ברשות הרבים. אבל כשהן נפתחים הרי יש היכר. ועל כרחך דברייתא זו כמאן דאמר בעי' נעילה ממש [ואפשר דבית שמאי הוא] וכן כתב הפ"מ: ידידו הדוש"ת באהבה רבה ועצומה הק' אברהם.

סימן רעח

ב"ה יום ב' פינחס בונה ירושלים לפ"ק. שלום לכבוד הרב המאוה"ג חו"ב שה"י מו"ה צבי ארי' שליט"א האבד"ק לאסק. יקרתו הגיעני. ובאמת קשה עלי להשיב לכל אחד בשאלה הנוגעת לכל המדינה. ואם כן אין לדבר סוף. אך לאשר ביקשני מאוד בהיותי בקאליש אשיבהו אך בקצרה. א) אשר מסופק כת"ר אם דלתות מועיל בלא צורת הפתח. והביא בשם ס' פנים מאירות דמהני אך כתב שבספר פינות הבית מסופק בזה במשמעות חלוש מאוד מכמה טעמים. אשר אינו כדאי להשיב עליו. הנה מעודי הדבר פשוט בעיני דמהני בלא צורת הפתח [ובספר פתח הבית כתב בעצמו שלשון הש"ס משמע דלתות מהני בלא צורת הפתח וראי' מדברי התוספות שם בסוגיא (דף ו':) שהקשו על מה שמקשה הש"ס לחנניה דלא בעי ננעלת מדר' יוחנן דחמר ירושלים אלמלא דלתותיהן ננעלות בלילה. והקשו דהא ר' יוחנן כר' יהודה סבירא לי' דאמר אתי רבים ומבטלי מחיצתא ותירצו דהש"ס מדמי ב' מחיצות דלא חשיבי לרבנן. כמו שם ארבע מחיצות דלא חשובי לר' יהודה. ואינו מובן דהא לר' יהודה אפילו מחיצה גמורה מבטל כמבואר לקמן (דף כ"ב:) גבי תל המתלקט. וע"כ אף מחיצות דלתות מבטל על כן בעי ננעלות בלילה שלא יהי' מסור לרבים כל שעה. אבל לרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. הוא הדין דלא מבטלי מחיצות דלתות. וצריך לומר דלענין דלתות לא שייך כלל רבים מבטלי מחיצתא.

דכל היתר דלתות דראויות לנעול כמאן דנעלי דמיין [וכן כתב הראב"ן] ואז לא יהי' רבים בוקעים. ועל כרחך טעמא דר' יוחנן דלא מהני ראויות לנעול בהכשר רשות הרבים. דכיון דעכשיו רשות הרבים ממש לא מהני מה דראוי לנעול לשוי' רשות היחיד לבטל רשות שהוא עכשיו. ודוקא בהיתר כרמלית רשות דרבנן ומדאורייתא לא הוי עכשיו שום רשות [עיין רש"י שבת בשמעתתא דכוורת] מהני מה דראוי כאלו הי' ודו"ק:

ב

ובתוספות (דף כ"ב.) דיבור המתחיל והאמר דאם איתא דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. כיון שהי' לירושלים צורת הפתח לא הי' לרבים דבקעי לבטל המחיצה. הרי דרבים לא מבטלי צורת הפתח לרבנן. והנה מכאן מוכח להדיא שהדלתות מועילות בלא צורת הפתח. ושפיר מקשה הש"ס מדר' יוחנן אבל אם יש צורת הפתח גם כן שפיר נימא דרבים לא מבטלי צורת הפתח והוי רשות היחיד מן התורה ובטל מתורת רשות הרבים דאורייתא, ושוב יועיל דלתות ראויות לנעול. אבל ר' יוחנן דכר' יהודה סבירא לי' דאתי רבים ומבטלי מחיצתא צורת הפתח על כן חייבין עליו משום רשות הרבים, אלא ודאי דלתות בלא צורת הפתח מועילות. וכן מסתימת הש"ס וכל הפוסקים שלא הזכירו בדלתות צורת הפתח כלל:

ג

ועל דבר מה שרצה כבוד תורתו לומר דדלתות אפילו אינו ראויות לנעול. על כל פנים לא גריעי מצורת הפתח וכי בעינן ראויות לנעול דוקא לשמואל. דלא מהני צורת הפתח. וכן ברשות הרבים עצמה לדעת הרמב"ם דמהני דלתות אפילו אינן ננעלות. בזה בעינן ראויות לנעול. אבל לדידן דלית לן רשות הרבים ומהני צורת הפתח הוא הדין דמהני דלתות שאינן ראויות לנעול. ותדע דהא לר' ענן מועיל אינן ראויות לנעול יותר מצורת הפתח. ומהכ"ת שנפלוג מחלוקתם. אין זה ראי'. חדא דהא דטמינון בעפר יש לומר דחשיב לר' ענן ראוי הואיל ואפשר לפנות העפר. ועוד דיש לומר ודאי דלתות עדיפא מצורת הפתח. מיהו לדידן שאינו ראויים לנעול לא חשיבי דלתות כלל ממילא לא מהני כנ"ל. ולר' ענן דחשיבי דלתות שוב עדיפי מצורת הפתח. ואין בזה הכרע כלל:

ד

עוד כתב כבוד תורתו וז"ל ראי' לזה מרמב"ן במלחמות פרק עושין פסין שכתב לרשות הרבים דלתות נעולות. ולמבואות המפולשות צורת הפתח או דלתות. ולא הזכיר כלל שיהי' על כל פנים ראויות לנעול. ונעולות ודאי אין צריך והי' לו להזכיר ראוי לנעול גם במקום שסגי בצורת הפתח למה הזכיר כלל דלת פשיטא דעדיף מצורת הפתח. רק בא

לאשמעינן דבמקומות הללו שסגי בצורת הפתח סגי בדלתות אף שאינן ראויות לנעול כלל שיהי' שם מחיצה עליהן דהוי כמו צורת הפתח על כל פנים. וזה ראי' ברורה עד כאן לשונו:

ה

ודברים אלו הם אחיזת עינים. כי לא העתיק כל דברי הרמב"ן שהרמב"ן שם לא להורות דיני הכשר רשות הרבים ומבואות בא. רק להוכיח דקיימא לן כרבנן דלא סגי בב' מחיצות מן התורה. וכתב וכל מה שאנו מחמירין להצריך לרשות הרבים דלתות נעולות ולמבואות המפולשין צורת הפתח או דלת כולה אליבא דרבנן עד כאן לשונו. וכוונתו פשוטה במה שכתב צורת הפתח או דלת היינו צורת הפתח אליבא דרב. ודלת אליבא דשמואל (כי לא איפסק הילכתא בגמרא, גם בפוסקים מחלוקת. הרשב"א פסק כשמואל) ואין קו' כלל למה לא ביאר שיהי' ראוי לנעול. כי לא בא לבאר דין הכשר המבואות. גם מה שהקשה פשיטא אינו כלום כי הדלת אליבא דשמואל. וזה פשוט אף למתחילים:

ו

גם מה שהביא מרוקח שכתב מבואות המפולשין לרשות הרבים עושה צורת הפתח מכאן וכו' ולכל היותר דלת ורשות הרבים ט"ז אמה דלת מכאן ודלת מכאן הראויות לנעול. משמע באופן שסגי בצורת הפתח ולכל היותר דלת אין צריך ראוי לנעול כי לא הזכיר כלל עד כאן לשונו. ראי' זאת ראוי לדבר בה. אבל אינה ראי' גם כן שהרי כתב "ולכל היותר" דלת. משמע דאפילו תימא דלא סגי בצורת הפתח סגי בדלת. דאפילו תחמיר כשמואל. ואם כן על כרחך כוונתו ראוי' לנעול שכך מסקנת הגמרא:

ז

ועיקר הספק אם דלתות שאינם ראויים לנעול יועילו על כל פנים כמו צורת הפתח גם כן מוכח מתי' התוס' (דף ו':) הנ"ל דהיתר דלתות ברשות הרבים לא שייך בפלוגתא דר' יהודה ורבנן אם אתי רבים ומבטלי מחיצתא. דאפילו לרבנן דלא מבטלי לא יועיל דלתות. ומקשה מדר' יוחנן דאמר ירושלים אלמלא כו' גם אליבא דרבנן. (ובדף כ"ב.) כתבו דצורת הפתח לא מבטלי רבים לרבנן. ואיך יבטלו הדלתות. הא אמרת דלתות אפילו אינם ראויים לנעול כמו צורת הפתח. אלא ודאי אינם ראויים לנעול אינו כלום רק בראוי משום דכמאן דנעול דמי. ולא יועיל מה שראוי לבטל מה שהוא רשות הרבים ח) ועל מה שרצה כ"ת להתיר על ידי כריכת חבל סביבות הקנה על ידי שיוכל לפשטו להיות צורת הפתח מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה. דברים אלו אינם כלום. כי זה בנין ועשיית מחיצה מחדש. ודברים אלו רק בדלתות הסובבים על צירים. דמותר לפותחם

ולנועלם בשבת. והוי מחוסר קריבה בעלמא. מה שאין כן בזה. והוא פשוט שלא ניתן לכתוב מרוב פשיטותו:

ט

אך אשר התרתי בדלתות הראויות לנעול אף שהממשלה יר"ה לא תניח לנעול העיר לבטל רשות הרבים. מכל מקום חשיב ראוי לנעול מכמה טעמים. הא' שיכול לנועלם על שעה מועטת שלא תקפיד הממשלה ובכל שעה חשיב ראוי לאותו שעה. הב' שהמדינה שייך להממשלה ומה שראוי אצל הממשלה חשיב ראוי. כי אינו מצוה שתהי' צריך דוקא ראוי אצל ישראלים. הג' כי יש לדמותו להא דעשה אשירה סולם. ומבעיא להש"ס דפצחא הוא וארי' רבים עצה. ומשמע שהספק אם האיסור חשיב ארי' ופתחא הוא. או לא. ומכל מקום בארי' ממש פשוט שפתח הוא, והוא הדין מה שנכרים לא יניחו:

י

ויש ראי' גם כן שהרי הרבה פוסקים והרא"ש מכללם. דצורת הפתח צריך היכר ציר כדי שיהי' ראוי להעמיד דלתות. והרי דלתות שאינם ראויים לנעול אינם כלום. ואם כן במקום שהממשלה יר"ה לא תניח לסגור רשות הרבים לא יועיל צורת הפתח. והרי הוא הי' המתקן העירובין. ומסתמא גם במקומו לא יחה הממשלה מנחת לסגור הדרך. אלא ודאי זה אינו מזיק כלל:

יא

ואשר כתב כ"ת בשם הרוקח בענין שהי' נרתעין לאחריהן י"ב מיל. וקשה הלא יצאו חוץ לתחום. ותי' שהעננים חשובים מחיצות. וכתב מעלתו שהם הם דברי הש"ס עירובין (דף נ"ה:) כיון דכתיב על פי ה' יחנו כמאן דקביעי. דברים אלו שבוש גדול. דבמקום שיש מחיצות אין צריך לא קביעות ולא אפילו עראי. אך במקום שאין מחיצה ומכל מקום כל העיר כארבע אמות. בזה חילוק בין קבוע בין עראי. ואדרבא ראיתי בספר אחד מוכיח מש"ס הנ"ל דלא כסברא זאת. והנה סברא זו כתבה גם כן ספר פענח רזא. ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג חלק ג'. ובספר דורש לציון חקר גם כן בזה וסיום דבריו דתלי בפלוגתא בפסוק כי בסוכות הושבתי. דאי ענני הכבוד הי'. מוכח דעננים חשובים סכך כיון שהסכך זכר לעננים ע"כ עננים חשובים סכך. וכיון שקרוים סכך כל שכן שקרוים מחיצה. ולמאן דאמר סוכות ממש אין משם ראי' ומסברא לא חשיבי מחיצות. ולמאן דאמר ענני הכבוד הי' ועננים חשובים מחיצה. מה שמחנה ישראל הי' רשות הרבים משום דמחיצה בידי שמים אתי רבים ומבטלי לכולי עלמא כמו שכתבו התוס' (דף כ"ב:) ואין גוף הספר כעת אתי לעיין בו:

יב

ולדידי פשוט דלא נקרא מחיצה. שהרי שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' אינה מחיצה ובפרק הישן בעשה סוכתו בספינה דאי יכולה לעמוד ברוח מצוי' דיבשה. ואינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' דים כשר עיין שם היטב. ונשמע מזה דאם עשה מחיצה במקום שאין רוח מצוי' כלל. ואילו הי' שם רוח מצוי' דיבשה דעלמא הי' נופל לא חשיב מחיצה. דכי היכי דבים לא אזלינן בתר מקום שהמחיצה עומדת. דברוח מצוי' דמקום זה אינה יכולה לעמוד. רק בתר רוח מצוי' דעלמא. הכי נמי להיפוך כיון שברוח מצוי' דעלמא אינה יכולה לעמוד לא חשיבה מחיצה. וביבמות (דף ע"ב.) דבמדבר לא נשבה רוח צפונית כי היכי דלא נבדור ענני הכבוד. ואם כן הוי מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח צפונית המצוי' דעלמא ואינה מחיצה. עוד נראה לי ראי' מהא דשבת (דף ה'.) המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור שאינו דומה לדגלי מדבר. ואי אמרת עננים חשובים מחיצה הוא הדין דחשובים מקורה. ואם כן רשות הרבים שבמדבר נמי מקורה הי' אלא ודאי לא חשובים מחיצה:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רעט

ב"ה ב' דברים תרמז"ל. כבוד הרב המאה"ג המפורסם כש"ת מו"ה שלמה צבי נ"י:

א

דבר העירובין כנים הדברים שהתרנו אני והגאון המובהק אבד"ק לובלין לעשות דלתות עם צירים ראויין לנעול. ואף שאינו ראוי מחמת מניעת הממשלה. והרי המרדכי כתב דעיר של גוים המוקפת חומה מותר לטלטל בה אף שאין דלתותי' נעולות בלילה, ועוד דעל כל פנים ראוי לפי שעה ואז יהי' מחיצה לפי שעה על כל פנים, ועל כן גם עכשיו מקרי ראוי וגם יש ראי' מכמה פוסקים דסבירא להו דצורת הפתח צריך היכר ציר דראוי לדלתות. ואם כן איך יש היתר בצורת הפתח בזמן הגלות:

ב

אך עיקר הספק שמא כפוסקים דיש בזמן הזה רשות הרבים ובעי נעולות דוקא. בשלמא בצורת הפתח דמהני מן התורה אפילו ברשות הרבים לדעת רוב פוסקים כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. בדרבנן סמכינן על הפוסקים דבזמן הזה ליכא רשות הרבים. אבל בדלתות דלדעת התוספות ו':

אף לרבנן אין מבטלין רשות הרבים כשאין נעולות בלילה ומכל מקום יש להתיר מטעם ספק ספיקא שמא אין רשות הרבים בזמן הזה. ושמא כרמב"ם דבראוי לנעול סגי. ועוד יש מקום להתיר על פי דברי רמ"א חושן משפט סימן ק' ס"ב דהשווקים ורחובות הם של מלך ורשות הרבים כשמה כמו שכתב רמב"ן פרק כיצד מעברין. בפרט שהמלך. כבש המדינה במלחמה כמו במדינתינו לא חשיב רשות הרבים. ועיין ר"ן נדרים בשמעתא דנודרין למוכסין. ועוד יש בזה אריכות דברים:

ג

וטוב לעשות גם כן פסין סמוך לכותלים לכל הפחות בני ד' ד' טפחים. ויהי' כעין פסי ביראות ועיין רמב"ם פרק י"ז הלכה ל"ג. ואף שהפסק יותר מי"ג אמה ושליש. בתוספות (דף כ"ב.) דמדאורייתא אין חילוק בין י"ג לט"ז. והוא הדין מופלג כמה, ושוב דומה להיתר צורת הפתח כיון דמן התורה כשר. בדרבנן סומכין על הפוסקים דבזמן הזה אין רשות הרבים. כל שכן בזה דמפורש במשנה לחכמים אין רבים מבטלין:

ד

וטוב שיהי' ניכר בעת שהדלתות פתוחים, שיש דלתות:

ה

ויזהרו מאד בעת הסגירה לא יהי' גבוהין מן הארץ שלשה טפחים:

ו

גם לקבוע זמן לסוגרם פעם אחת בכל שבוע או בכל חודש. אף אם יהי' הסגירה על זמן קצר מאוד סגי. ואין צריך לסגרם בפעם אחת מכל צידי העיר רק אפילו פעם זו ופעם זו: שיש לחלק מחמת שלא הי' מיתת המלך והעברת השר כאחת אין הדבר מוכרח לפום ריהטא. ואין פנאי כעת לעיין וטוב לשכור על זמן רב:

ז

ומה שכתב שהוויטעס מתחלפים כל שלשה שנים יכולים לשכור מנאטשעלניק או אפילו מהשר וואיסקאווע. או ישכרו מהוויטעס עד כלות זמנו ואחר כך ישכור מאחר. שיבא במקומו. ואם לא ירצה להשכיר ישכרו משר אחר כנ"ל:

נאום הק' אברהם

סימן רפ

ב"ה יום ה' נצו"י תרנ"א. שלום לכבוד הרב הדומ"ץ דק"ק בערזין:

א

אשר נסתפק אם דלתות שאין נעולות אם מועילות בלא צורת הפתח. הדבר מבואר בבית יוסף סימן שמ"ה. שכתב ומשמע דכי בעינן שיהי' דלתותי' נעולות דוקא שיש לה שני פתחים וכו' אבל אם אין לה אלא פתח אחד כו' ואי שיש צורת הפתח מה זה שכתב ומשמע הלא זה תינוקות של בית רבן יודעים. דצורת הפתח מועיל ואפילו יותר מעשר. ואם יאמר דבאמת הבית יוסף מיירי בדלתות בלא צורת הפתח. וכשהוא פחות מעשר או כעשר דלא גרע משני פסין כמו שכתב במכתבו סברא זו. אלה דברי תימה. דמה זה ענין לשני פסין. ועוד דהא כתב הבית יוסף באותו דיבור וז"ל ונראה לי עוד דלא מצרכינן שיהי' ננעלות. אלא אם כן יש לה כל דיני רשות הרבים כו' והרי אחד מדיני רשות הרבים הוא ט"ז אמה. אבל אם הוא פחות מט"ז אף שהוא יותר מעשר לא בעי שיהי' ננעלות, ולדברי כבודו דדוקא עם צורת הפתח. ותחילת דבריו יהי' בדלתות בלא צורת הפתח. ואלה דברי תימה, ועוד דהיה לו לומר תחילה דדוקא באינו יותר מעשר. באופן שדברי הבית יוסף ברור מללו דדלתות מועילים בלא צורת הפתח:

ב

ומה שהוקשה לו בדברי התוספות (דף כ"ב.) שכתבו הואיל הי' לירושלים צורת הפתח דהוי כמחיצה. ולא כתבו הואיל והי' לירושלים דלתות דהוי כמחיצה. אלא ודאי דלתות בלא צורת הפתח לא מהני עד כאן דבריו, הנה אף לפי זה הי' להם לתוספות לומר דלתות שהם עם צורת הפתח. אך מה שלא כתבו התוספות דלתות הוא על פי הסוגיא דפרק קמא (דף ו':) וכ"ח בכך הוא דלא מיערבא הא בדלתות מיערבא והאר"י ירושלים אלמלא וכו' ובתוספות ואם תאמר והיכי פריך מר' יוחנן דהוי אליבא דר' יהודה דאמר אתי רבים ומבטלי מחיצתא ורבנן פליגי עלה. ויש לומר דפריך כי היכי בשם ארבע מחיצות דלא חשיבי לר' יהודה מצריך נעילה הכא נמי ב' מחיצות לרבנן. ומבואר דלענין דלתות שאין ננעלות. אין חילוק בין ר' יהודה לרבנן. לומר דלר' יהודה רבים מבטלי ולא לרבנן, דאם לא כן לא הי' מקשה הש"ס כלום מדר' יוחנן. ואם כן אי אפשר להתוספות (דף כ"ב.) לומר דאי רבנן לא הי' לרבים לבטל דלתות שאין ננעלות דהא בדלתות שאין ננעלות אין שום חילוק בין רבנן לר' יהודה:

ג

ומדברי התוספות (דף ו') הנ"ל מוכח דדלתות מועילות בלא צורת הפתח. דאי דלתות עם צורת הפתח דוקא אכתי קשה מה פריך מדר' יוחנן. אימא דוקא לר' יוחנן דכר' יהודה סבירא לי' ורבים מבטלי לצורת הפתח והוה רשות הרבים דאורייתא בעי דלתות ננעלות.

אבל לדידן דקיימא לן כרבנן והוי רשות היחיד בצורת הפתח לבד, לא בעי ננעלות. וביותר קשה לדברי התוספות שבת (דף צ"ט:) דיבור המתחיל אלא דפסי ביראות שסביב רשות הרבים כיון דמדאורייתא רשות היחיד לא החמירו רבנן לשוי' לחומרא כרשות הרבים ולא הוי רק כרמלית ומותר להוציא מכרמלית לבין הפסין עיין שם היטב ותראה שזה כוונתם. אם כן הכי נמי כיון דבצורת הפתח נעשה רשות היחיד לרבנן אף מדרבנן אינו רק כרמלית ומועיל דלתות שאין ננעלות. דלא בעי ננעלות רק להוציא מתורת רשות הרבים כדברי הבית יוסף הנ"ל, אלא ודאי דלתות שבש"ס בלא צורת הפתח. ובדלתות לבד אין לחלק בין ר"י לרבנן:

ד

וטעם הדבר שבדלתות שאין ננעלות אין חילוק בין ר"י לרבנן. נראה לי משום דהיתר דלתות שאין ננעלות משום דראויות לנעול כמאן דננעלי דמיין. וכן כתב הראב"ן בספרו ולאחר שינעלו לא יהי' רבים בוקעין לא שייך רבים מבטלים, וטעם דבעי ננעלות משום דעכשיו רשות הרבים, לא שבקינן מה שהוא עכשיו רשות הרבים וניזיל בתר מה שראוי להיות רשות היחיד לאחר זמן. ודוקא באינו רשות הרבים מועיל מה שראוי להיות רשות היחיד לאחר זמן:

ה

ומה שהוקשה לו בתשו' הרשב"א שהביא ראי' מר' נחמן דאמר פניי' לעפרייהו דס"ל כשמואל. אימא שהי' שם דלתות בלא צורת הפתח עד כאן דבריו. ועיין בערוך ערך אבילאי דאבילא הוא תקרה גדר שור וחומה. וביומא י"א. מקשה אבילי דמחוזא מאי טעמא לא עבדו רבנן מזוזה. ומשני לחיזוק תקרה עבידי. ומכל מקום אף דלא הוי פתח לענין מזוזה. לענין שבת. צורת הפתח מכל מקום הוי. ואם כן אתי שפיר ראיית הרשב"א מאבילי דנהרדעא. דלשון אבילי פי' תקרה וחומה:

ו

ומלבד זה דעת הרשב"א דדלת שאינה ננעלת ברשות הרבים תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן אי אתי רבים ומבטלי מחיצתא [ודלא כתוספות הנ"ל] כמבואר בתשו' הרשב"א הנ"ל. והא דפסק הרשב"א דבעינן דלת ננעלת, היינו משום דפסק כר"י וכן כתב הריטב"א (דף כ"ב). ואם כן יש לומר דדלת שאינה ננעלת על כל פנים לא גרע מצורת הפתח. ובגמרא בעי רק לחנני' דבעי דלת דוקא [ולא סגי בצורת הפתח] אם צריך לנעול. אבל לרב דבצורת הפתח סגי כל שכן דלת שאינה ננעלת אך להתוספות אי אפשר לומר כן. שהרי הם סוברים דצורת הפתח לא אתי רבים ומבטלי לרבנן. ודלתות שאין ננעלות לא מהני

ברשות הרבים. הנה דבחד צד גריעי דלתות שאינן ננעלות מצורת הפתח. אבל להרשב"א שפיר יש לומר כנ"ל. ואפשר דאפילו אינן ראויות לנעול לא גרע מצורת הפתח, דהא שמואל דלא מכשיר בצורת הפתח ואף על פי כן לא אמר להו ולא מידי. ואף דמגופות הוה במקצת. הא חשיב לי' ר"נ אינן ראויות לנעול. ואם כן שפיר הביא הרשב"א ראי' מדבעי ר"נ ננעלת לסלקא דעתך [ולמסקנא ראוי' לנעול] מוכח דלא מהני צורת הפתח. סוף דבר להלכה הדבר ברור דלתות לחודייהו מהני גבי שבת. וכן דעת האחרונים ובעל פתח הבית, והחתם סופר כתב דאפילו ראוי לצורת הפתח מהני יעוין שם. האומנם שזה קולא גדולה לדעתי. אבל דלת ראוי לנעול ברור שמועיל בלא צורת הפתח:

הק' אברהם.

סימן רפא

ב"ה אור ליום ועש"ק תבא תרנג"ל ריכ"ט לכבוד הרב החריף וכו' מו"ה מרדכי מארקיל נ"י האבד"ק דייוויטץ:

א

דבר הדלתות ראויות לנעול. אשר משני הצדדים הולכים חפירות בעומק יותר משלשה. הנה יש מקום להכשיר בזה. יען בלי ספק צדדים אלה אשר אויר שלשה תחת הדלתות הוא פחות מאם הדרך אשר הדלתות מגיעים לארץ. וגם בלי ספק אין הצדדים אלה יותר מעשר אמות. כדי שיהי' נידון כפירצה. ואם כן ניתר משום עומד מרובה על הפרוץ. ואף דבקיעת רבים אוסר במפולש. מכל מקום בעוד הדלתות סגורים אין בוקעים דרך הנקב של ג' טפחים. וכיון דראויות לנעול כמאן דנעולי דמיין ואז יהי' מותר משום עומד מרובה ולא בקעי רבים. וגם אם נתפוש שרחובות שלנו דין חצירות יש להם. ובחצר פסקו הטורי זהב והמגן אברהם דאין מפולש אוסר:

ב

אך מ"ש שקשרו הדלתות בברזל עד שאי אפשר לפותחם בלא איסור מוקצה. הנה ריש פרק חלון (דף ע"ח:) בעשה לאילן סולם מהו. פתחא הוא וארי' רביע עלה. או דילמא לא שנא. ומסיק כל שאיסור שבת גרם לו אסור. והכא נמי כיון דמחמת איסור שבת אינן ראויות לנעול אסור. ואפילו מאן דמתיר שם אליבא דרבי משום דהי' פתח בין השמשות. והוי כנסתם הפתח בשבת. אבל בנידון דידן במחיצות קיימינן דלא אמרינן הואיל והותרה הותרה:

ג

ובאורח חיים סימן ל"ב בנדבק אות לאות בספר תורה לדעת הרשב"א דמכשיר משום ראוי לבילה. נסתפק הב"ח בשבת אם יוציא ספר תורה אחרת. כיון דבשבת אינו יכול להפריד משום איסור שבת או דילמא ארי' רביע עלה איסור שבת. והוא כדעת הרא"ש דעשה אשירה (יבישה) סולם מותר דארי' רביע עלה. דאיסור אשירה לגבי' חשיב ארי' רביע עלה. והוא הדין איסור שבת לגבי ספר תורה. אבל בנידון דידן איסור שבת לגבי שבת ודאי חשיב אינו ראוי לבילה כנ"ל באילן. על כן נראה לי בזה לאיסור. וגם זאת צריך למודעי שהדלתות יהי' עם צירים דוקא דבאופן זה מותר לפותחם ולסוגרם בשבת:
הק' אברהם.

סימן רפב

ב"ה ועש"ק תבא תרנד"ל. כבוד הרב הגאון הגדול המפורסם כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י:
בדבר דלתות שבתוך תיבה. אם אין התיבה רחבה ארבעה טפחים התרתי. ואם רחב ארבעה לא התרתי. דאם אין תוך התיבה רחב ארבעה התרתי יען אין הדלתות עומדים ברשות בפני עצמו. ואף שיש ארבע בחוץ. אך אם תוך התיבה רחב ארבעה לא ירד בני עמכם. אך גם אם עשוים כדין העיקר לסוגרם פעם אחת בחודש על כל פנים שיהי' שם דלתות עליהם ואין צריך לסגור דלתות שבכל עיר בפעם אחת:
והשי"ת יתן לו ולכל העיר בכלל ובפרט חיים ושלום ופרנסה וכל טוב ותכתבו ותחתמו בספרן של צדיקים ולשנה טובה ומתוקה:
הק' אברהם.

סימן רפג

ב"ה יום ד' ויחי תרנ"ו. לכבוד הרב החריף כו' מו"ה יעקב יהודא דומ"צ דק"ק אמשנאוו:
הנה ה' לי טרדות ותשובות רבות להשיב בתוך כך נאבד מכתבו והיום פניתי להשיבו ולא מצאתי רק מכתבו הגלוי וראיתי שם שנסתפק בדלתות אם צריך שיהי' הדלתות על פי כל הרחוב לסתום את כולו. או כשר אף אם ישאר עשר אמות פתוח, דמקום דלתות מחיצה והנשאר ניתר משום פתח, מסברא דלא מהני דטעם היתר הדלתות אף בזמן שהם פתוחים כמו שכתב בחתם סופר משום דכך דרך הדלת להיות לפעמים פתוח וכיון דההיתר משום דאורחי' בהכי ואין דרך לעשות דלת שלא יסתום כל הרוח שהרי דלתות נעשו למנוע רגל העוברים כשירצה. ואם כן על כרחך סותם כל הפתוח. אך מה שכתב שבמקום ביב (רינשטאק) יש אויר בגובה שלשה טפחים במשך שלשה או

ארבעה טפחים. זה נראה להתיר שהעוברים לא שייפי ועיילי אגחיני' ושפיר עושה דלת כזה. ואף שבמקום אויר בטל המחיצה שהגדיים בוקעין, נדון משום פתח וחלון, ובעיקר צורת הדלת לא אוכל לכוין בכתב. רק הכלל כל שמותר לסוגרה בשבת ויש לה צירים הויין דלתות:
הק' אברהם

סימן רפד

ב"ה ג' ויצא תרס"ב להרב הנ"ל א) בדבר הדלתות אשר אין נפתחין היטב ונשאר פחות מעשרה אמות ברוחב הרחוב והמבוי ו שם והסבוי שלא יגיע אליהם הדלת ונסתפק אם יהי' על זה תורת פתח כדין כל פירצה פחות מעשר אמות. בדבר זה יש לעיין. אך אף אם יהי' על זה תורת פתח. מכל מקום עיקר הדלתות בטלין שכל ההיתר דכמאן דנעילי דמיין. וצריך שיהי' באופן שבשעה שהם נעולין יהי' מחיצה שיכול לעמוד ברוח מצוי'. והיינו על ידי לולאות וקרסים בדלת ובדופן. אבל אם לא יגיע לדופן אם יבא רוח ידחה הדלת הלאה. ממילא אין כאן מחיצה אף בשעה שהוא נעול:

ב

ואם תאמר שאני מחיצה בעלמא שאינה יכולה לעמוד ברוח. דבעת הרוח לא יהי' מחיצה כלל. מה שאין כן בזה. אף אם יבא הרוח וידחה יהי' ראוי לנעול. כי מעיינת בה הא ליתא. דהנה הא דראוי לנעול הוא דומה לדר' זירא כל הראוי לבילה כו' וכן כתב ראב"ן סימן שמ"ט דכמאן דנעולי דמיין עיין שם, והיינו כדר' זירא דכיון דראוי לבילה כשר כאילו הי' בילה ממש. והנה בתשו' רשב"א הובא ביתה יוסף אורח חיים סימן ל"ב באותיות הנדבקות אם נדבקו אחר הכתיבה כשר משום דראוי לגרירה ויהי' מוקף גויל אבל אם דבוקות בשעת כתיבה. אף אם יגרור לא יועיל. דיחשב חק תוכות ולא הוי ראוי לגרירה עיין שם. ואף שאם יוכשר משום ראוי לגרירה לא יחשב חק תוכות הגרירה. שהרי בשעת כתיבה כשר הי' משום ראוי לגרירה. מכל מקום כיון שאם לא נכשיר משום שראוי לא יהי' ראוי. דיחשב חק תוכות לא חשיב ראוי הכי נמי בנידון דידן כיון שאם לא נכשיר בלא נעילה גם נעילה לא יועיל. שיחשב מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי'. לא חשיב ראוי לנעול. אך אולי תוכלו לעשות תחבולה שרוח לא יוכל לדחותם תכתבו לי ואתיישב דבר שאלתו:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רפה

ב"ה א' בא תרס"ב. עוד להרב המו"צ הנ"ל:

א

נזכרתי כי שאלני דבר הדלתות שאינם על פי כל הרחוב אם נדון האויר שביניהם משום פתח. וזאת עשו תחבולה שלא תהי' מניעתן הרוח. אך השאלה הוא מחמת הריוח שנשאר. והדבר תלוי אם טעם דלת ראוי לנעול משום דחשיב פתח. לפי זה יש לומר באם נשאר ריוח. אף שהריוח פחות מעשר. מקום הדלת מייתרו להחשב יותר מעשר, ונהי דמקום הדלת נדון משום פתח אף שיותר מעשר. אך שאר הריוח שאין בו דלת לא ידון משום פתח. כיון שבין הכל איכא יותר מעשר. ופתחא ביותר מעשר לא עבדי אינשי. אך אם נאמר הטעם דרואין כאלו הוא נעול ומקום הדלת מחיצה מעליא. אין בריוח יותר מעשר. ונדון משום פתח ב) והנה הראב"ן כתב הטעם דכמאן דנעולי דמיין ונראה ראי' לדבריו מריש עירובין שלומדין מפתחו של היכל לפתח המבוי שלא יהי' גבוה יותר מעשרים ורחבה יותר מעשר. וקשה הא ע"כ ההיכל אף רחב וגבוה יותר הי' פתח משום הדלתות. ועל כרחך מה שלא הי' רחב וגבוה יותר לאו משום שלא הי' נחשב פתח. אך לפי האמור דלאו משום פתח אלא דרואין אותו כנעול. ובהיכל אם יהי' נעול הא פסול לשחיטת קדשים. וע"כ רואין אותו כפתוח ובגבוה ורחב הא לא חשיב פתח. וכיון שלמדנו דלאו משום פתח. ממילא הריוח הנשאר נדון משום פתח:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רפו

לרב אחד. שאלה. לפי מה דפסק הבכור שור בקנים של צורת הפתח שיהי' רחוקים מהכתלים שלשה טפחים דלא מהני. אי מותר להעמיד בין הקנה להכותל קנה גבוה ג' טפחים והקנה יהי' בתוך שלשה להכותל ולהקנה של צורת הפתח:

א

תשובה נראה לי דבזה מותר לטלטל. דהנה לכאורה קשה טובא על הבכ"ש מהא דכתבו התוספות עירובין (דף כ"ד:) בדיבור המתחיל ליעביד וז"ל וליעבד מחיצה אגודא דנהרא. היינו מעבר הנהר. והוא הדין צורת הפתח דהוי כמחיצה והנהר לא הי' רחב יותר מעשר עד כאן לשונם יעוין שם היטב. הרי דאף דהקנים של צורת הפתח רחוקים מהכתלים והנהר מפסיק אפילו הכי מהני:

ב

וצריך לומר דהנה הבכור שור כתב הטעם משום דגדיים בוקעין בין הקנים להכתלים ובמים אין הגדיים בוקעין ובקיעת דגים לא שמה בקיעה כדאיתא בשבת (דף ק"א) יעוין שם. ועל כל פנים מוכח מדברי התוספות דהיכי דאין הגדיים בוקעין באמצע שפיר דמי אף שמופלגין מהכתלים שלשה טפחים. וכשיש קנה גבוה ג' טפחים בנתיים שוב אין הגדיים בוקעין כדמוכח בעירובין (דף ט"ז:) דקאמר התם האי פחות מארבעה היכי מוקים לה. אי מוקים לה בתחאי הוה לה כמחיצה שהגדיים בוקעין בה. אבל אי מוקים לה במיצעי אין הגדיים בוקעין בגובה שלשה טפחים כדמשמע התם יעוין שם. ואם כן שוב מועיל צורת הפתח כהא דכתב התוס' שם כ"ד: דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רפז

בדין קנים של צוה"פ הרחוקים מהכתלים. א) בספר בכור שור העלה לפסול על פי דעת התוספות. ותוכן דבריו דלפי מה שכתב המגן אברהם בשם רבינו יונתן דטעם לחי שהרחיקו שלשה טפחים לא עשו כלום משום דאתי אוירא דהאי גיסא וכו'. ובצורת הפתח לא שייך זה דאפילו נעץ ד' קונדסין והקיף קנה על גביהן מהני. אך ה"ר יהונתן לא כתב זה אלא לר' יוסי. אבל לרבנן טעמא אחרינא משום שהגדיים בוקעין כמבואר בהש"ס. ועל כן אף בצורת הפתח פסול רק לדעת ריא"ז דכשהלחי רחב מהפסק שבין לחי לכותל מהני. הוא הדין דמהני בצורת הפתח דלדידי' אין הטעם משום גדיים בוקעין רק משום דלא ליתי אוירא ובצורת הפתח לא שייך. אך לא נתברר טעמו. דבגמרא מבואר משום דגדיים בוקעין. על כן קשה להקל נגד התוספות שפוסקים דאפילו הלחי רחב מהפסק פסול. דלדידהו גם בצורת הפתח פסול וראי' מהתוספות שהקשו על איבעיית הש"ס אי מהני צורת הפתח בגובהה תיפוק לי' דלחיין לבד מתירין. ותי' בכמה גווני. ולמה לא תי' כשרחוקים מהכתלים דהלחיין אינם מועילים רק משום צורת הפתח. ע"כ דצורת הפתח גם כן אינו מועיל עיין שם באריכות:

ב

והנה מה שכתב דרבינו יונתן לא כתב אלא לר' יוסי אבל לדידן מפורש בש"ס משום דגדיים בוקעין. ומכח זה השיג גם כן על ריא"ז. נוראות נפלאתי על גאון מובהק כמוהו שיאמר זה. דבש"ס אמר כן לרבן גמליאל דאמר לבוד פחות מארבע והוי כולו סתום. על כן אמר הטעם דגדיים בוקעים ולא הוי מחיצה במקום האויר שבין לחי למבוי. ושוב

פסול לרבן גמליאל כמו לדידן. ויש לומר כטעם רבינו יונתן. או איזה טעם שיהי'. אבל מה יועיל טעם גדיים בוקעין לפסול הלחי כיון דתחת הלחי אין גדיים בוקעים:

ג

ויותר תמוה דהוא הכריח מזה כדעת התוס' דאפילו הלחי רחב מהפסק פסול. אף דהפסק ההוא כשר בעצמו משום עומד מרובה. ואיך אפשר שיהי' כשר בעצמו ואת הלחי יפסול. ואם כן שאין שום סתירה לטעם הר' יונתן מדברי הגמרא. מהיכי תיתי נשוי פלוגתא חדשה בין ר"י לרבנן. בפרט שנאמר דר"י המחמיר דבעי שלשה טפחים יקל בהלחי רחב ורחוק מהכותל. בודאי גם לרבנן הטעם דלא ליתי אוירא דהאי גיסא. ואם כן כיון דרבינו יונתן וריא"ז מקילים בודאי יש להקל כמותם נגד התוספות כיון שהוא מילתא דרבנן:

ד

אך נראה לפי עניות דעתי דהלכה כתבואות שור באופנים שיתבארו לפנינו ולא מטעמי'. ואם רחוקים הצורת הפתח מהכתלים אסור לכל הפוסקים אף לרבינו יונתן וריא"ז. ולעניות דעתי דלא פליגי הפוסקים כלל בטעם לחי הרחוק שלשה טפחים שפסול כמו שיתבאר:

ה

והנה קשה לי טובא על טעם רבינו יונתן דלא ליתי אוירא דהאי גיסא וכו' דבגמרא לא מצינו זה רק היכי דאם הי' שני האוירים ביחד הי' פסול. כמו במבוי שהוא רחב ט"ו אמה יעוין שם. דכיון ששני האוירים יחד יותר מעשר. או בעומד מרובה על הפרוץ בערב דאויר שלמעלה עם האי פחות מארבעה הם יותר מששה טפחים שלמטה. אבל בלחי שאם העמידו סמוך לכותל אין פתח המבוי שפחות מעשר מבטלו. כל שכן אם האויר ההוא אינו ביחד רק משני צדדים שאינו מבטלו. דהא בעומד מרובה על הפרוץ משני רוחות פליגי אי הוה עומד. הרי דכשהוא משני צדדים גרוע מכשהוא מחובר ביחד):

ו

על כן נראה ברור דטעם הרחיק הלחי פסול כפשוטו. כיון דלחי בעצמו אינו מחיצה רק בצירוף כותלי המבוי. שהרי האויר מרובה עליו ואינו מחיצה רק עם כותלי המבוי. על כן צריך שיהי' מחובר לכותל. רק שאם הלחי רחב שלשה ומופלג שלשה ס"ל לרבינו יונתן כיון שהאויר שבנתיים ניתר בעומד כפרוץ הוא כסתום ושוב חשיב הלחי מחובר לכותלי המבוי. דהאי אויר אינו מפסיק כיון שניתר אינו מפסיק. רק שהוקשה לרבינו יונתן דאם כן אפילו בלחי משהו ומופלג שלשה כיון דהאי אויר שלשה אין צריך תיקון

לר' אחלי דאמר אם הי' פחות מארבעה אין צריך כלום. והרבה פוסקים פסקו כמותו. ושוב הלחי מחובר למבוי כמו בלחי שלשה כיון דהאי שלשה. ניתר בפרוץ כעומד. כ"כ לר' אחלי. ע"כ תי' דאתי אוירא דהאי גיסא כו'. וכמו שאם הי' האוירים ביחד לא הי' ניתר בלא לחי. כמו כן עכשיו. והשתא הוי ממש כמו אתי אוירא דהאי גיסא שבש"ס. וכיון שאינו ניתר שפיר מפסיק בין המבוי ללחי ופסול. וזה דעת ריא"ז שאם הלחי רחב מהאויר כיון שניתר האויר אינו מפסיק וכשר:

ז

אבל התוספות סבירא להו (דף יוד:) דיבור המתחיל עושה דאף דהאויר שבין הפס לכותל ניתר בעומד מרובה אף על פי כן לא חשיב משום הכי הלחי מחובר לכותל. [וכיוצא בזה דעת הר"ן בסוכה ופסק כן בשלחן ערוך אורח חיים סימן תר"ל דצריך שלא יהי' בכל קרנות הסוכה פתחים. דאם כן לא הוה שתי דפנות דעריבן ואין הצורת הפתח מחבר. וכן משמע בש"ס לדעת הרמב"ם דבסוכה עשוי' כמבוי צריך צורת הפתח. ואף על פי כן לא חשיב שתי דפנות דעריבן ובעי פס ארבעה. ואפילו לשאר פוסקים משמע כן בגמרא דאין תקנה בצורת הפתח]:

ח

והנה (בדף ו':) נעץ שתי יתידות בשני כותלי המבוי והניח קורה על גביהן לדברי המתיר אוסר. פרש"י דאין הסתימה מחוברת לכתלים. והכא לאו מחיצה ממש דלכשיר אויר שמכאן ומכאן על ידי לבוד. והנה הרבינו יונתן נדה מפרש"י וכתב טעם אחר. ונראה משום דקשה לי' דיוכשר האויר משום עומד מרובה על הפרוץ דמהני במבוי [כמו שהעלה האבן העוזר בחי' דאף התוספות סבירא להו דמהני] ובהא לא שייך דלאו מחיצה ממש. דאין ההיתר משום דסתימת הקורה מרובה עליו רק דכותלי המבוי והקורה רק מגביל המבוי ומפסיק בין אותו אויר לאויר העולם ודו"ק. על כן כתב טעם אחר. ואזיל לשיטתי' דסבירא ליה דכשהאויר בין הלחי ניתר בעומד מרובה אינו מפסיק בין הלחי לכותל כמו כן לא יפסיק בין סתימת הקורה לכתלים. ורש"י על כרחך כתוספות סבירא ליה דאף שניתר בעומד מרובה מפסיק בין המבוי לסתימת הקורה. וכיון דקורה לאו מחיצה רק בצירוף כותלי המבוי. דקורה טפח לא מהני בפני עצמו. על כן צריך שיהי' הסתימה מחובר כמו הלחי שצריך שיהי' מחובר למבוי:

ט

ועוד נראה לי להוסיף ביאור בטעם לחי הרחוק שלשה לא עשה ולא כלום. דהנה במסכת סוכה (דף ז'.) דופן סוכה כדופן שב, כו' ויתירה שבת על סוכה שהשבת אינה ניתרת

אלא בעומד מרובה על הפרוץ מה שאין כן בסוכה. ופרש"י מה שאין כן בסוכה דסגי לי' בשתים כהלכתן ושלישי, אפילו טפח ואפילו הי' לה פתחים בשתי הדפנות אחת או שתים דכי מצטרפת לה בהדי שתים הפרוצות הוה לי' פרוץ מרובה שריא. וקשה לי דהא בשבת נמי משכחת לה. דהא בעירובין (דף י"ב.) מבוי שאינו ראוי לשיתוף הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב. מבואר דמבוי מפולש ויש לו לחי אחד הוה מן התורה רשות היחיד. ואף במחיצה שלישית מהני לחי מן התורה והוא הדין בחצר שני פסין [אפשר מן התורה אפילו פס אחד]. והנה (דף כ"ב:) חצר שרבים נכנסין לה בזו ויוצאין בזו רשות היחיד לשבת. ואם כן אם יש בחצר שני פסין כל שהוא ברוח אחד וכן ברוח שכנגדו הוה רשות היחיד לשבת ואם יש בשתי דפנות הצדדין פתח אחד או שנים הוה פרוץ מרובה ושריא כמו בסוכה:

י

ונראה לי ללמוד מכאן דהא דמהני לחי במבוי ושני פסין לחצר אף דפרוץ מרובה במחיצה ההיא. משום דבצירוף שאר המחיצות הוי עומד מרובה. ועל כן אם על ידי פתחים. שבצדדין יהי' פרוץ מרובה באמת לא יועילו לחי או שני פסין. ודוקא בסוכה דמחיצה רביעית לא בעי כלל ושלישית נמי סגי בטפח. ולא בעי כלל שיהי' סתום. אבל בשבת דבעינן ארבעה מחיצות להתיר מדרבנן צריך שיהי' בכל ההיקף לעולם שיהי' עומד מרובה. והשתא מובן היטב. דכשהלחי רחוק מהכתלים הא בעצמותה האויר רבה כנגדה והוה פרוץ מרובה ואסור. ודוקא כשמחוברת לכותל מהני צירוף הכותל:

יא

ואין להקשות ממבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו אם נשתייר פס ד' מתיר פירצה עד עשר. אף דהלחי עם הפס ארבעה עדיין פחותים מהפתח רק בצירוף שאר הכותלים. והרי הפירצה מפסקת. והתינח לפי הר"י והריא"ז כיון שפירצה ההוא מותרת משום עומד מרובה שוב אינו מפסיק אבל להתוספות קשה. דיש לחלק דוקא כשאויר מפסיק בין לחי לכותל שבצידו כיון שמחיצה אחרת היא ויש הפסק חשיב והאי לחודי' והאי לחודי' מה שאין כן בנפרץ באמצע כותל שבצדו דלחי מחובר לכותל שבצדו. ואף שהכותל נפרץ באמצע הרי מחיצה אחת היא ודו"ק. וכיוצא בזה מצינו בסוכה דכתב הר"ן דצריך שלא יהי' בכל קרנות הסוכה פתחים דאם כן לא הויין שתי דפנות דעריבן. ומכל מקום אם יש פתח בין עומד לעומד אף שבעומד אחד לא הוי שיעור סוכה כשר וחשיב שתי דפנות ע"כ דרק הפתח שבקרן מפסיק ולא הפתח שבאמצע ועיין בבית יוסף סימן תר"ל בשם רבינו ירוחם:

יב

ונראה לי ראי' לפירוש זה מהא דר' אמי ור"א דאם לא נשתייר פס ארבע פחות מג' מתיר. שלשה אינו מתיר, ומפרש בש"ס (דף י':) משום דילמא שבקי פתחא רבה ועיילי בפתחא זוטא יעוין שם. ותיפוק לי' דאין הלחי מחובר למבוי דפחות מפס ד' לאו מבוי. אלא ודאי דמה שמופסק הכותל באמצע לא איכפת לן וכמו שכתבתי:

יג

ועתה בא נבוא לענין הלכה בצורת הפתח שרחוקים הקנים מהכתלים ג' טפחים מזה וג' מזה. ונראה לעניות דעתי דלכולי עלמא האויר שמכאן ומכאן אינו ניתר. דאף שהצורת הפתח בעצמו בודאי מהני אפילו רחוק מהכתלים. ולא גרע מנעץ ארבעה קונדסין וקנה על גביהן. מכל מקום האויר שלשה שמכאן ושמכאן אינם ניתרים. דאף שמקום צורת הפתח מרובה עליהן לא מהני. דלא מצינו אלא עומד מרובה על הפרוץ לא פתח מרובה על הפרוץ. ותדע דאם כן לאשמעינן רבותא טפי דכשרק שלשה רוחות בצורת הפתח ורוח רביעית בשני פסין או בפתחים באמצע. אלא ודאי הצורת הפתח די שיפקיע את עצמו לא שיבטל הפרוץ ועל כן נקט רק כשמוקף כולו בצורת הפתח בלא פרוץ כלל. וכן משמע לשון כל הפוסקים ותדע דאפילו לבוד דעת הגהת אשר"י שאינו מבטל הפרוץ עיין שם בפרק קמא דעירובין מאור זרוע הביאו המגן אברהם סימן שס"ב סקט"ז ואף שדעת רש"י בסוכה (דף ז'.) אינו כן זה בלבוד דסתימה גמורה ומהני אפילו בסוכה מה שאין כן בצורת הפתח] ואין לומר דהאויר יותר בקנה של צורת הפתח מתורת לחי זה אי אפשר כיון דרחוק מהכותל שלשה טפחים. מיהו אם קנה אחד מחובר לכותל הקנה ההוא מתיר מתורת לחי אף אויר השני כיון שרוח אחת הוא דמכל מקום אינו פרוץ במלואה. ואף שרוחב הפתח בכללו יותר מעשרה אמות. כיון שניתר הרוחב ההוא בצורת הפתח לא איכפת לן כנ"ל:

יד

והנה הי' מקום להתיר לר' אחלי דפחות מד' אין צריך כלום. אולם המחבר פסק דיעה ראשונה דלא כר' אחלי. גם שכתבו האחרונים דמבואות שלנו יש להם דין חצירות. ובחצר אף ר"א מודה כדאיתא בש"ס. אך אם הקנים רחבים מהאויר שבנתיים פשוט שהאויר ניתר בעומד מרובה על הפרוץ. וכן כשמעמיד הצורת הפתח במחיצה שנפרצה יותר מעשר ניתר האויר שמכאן ושמכאן על ידי גפופי כותלים שנשתיירו:

טו
אך יש מקום לאסור בצורת הפתח על פירצה יותר מעשר ורחוקים מהכתלים לדעת הרמב"ם דאין צורת הפתח מהני ביותר מעשר אלא בעומד מרובה על הפרוץ. אם כן כשרחוק מהכתלים שוב לא מהני בפני עצמו כנ"ל בלחי. אך המחבר בדיעה ראשונה,, שלעולם העיקר. דאפילו בפרוץ מרובה מהני ביותר מעשר:

טז
ונראה דבמקום שהאויר שבין צורת הפתח ניתר בעומד מרובה אפילו האויר רחב ארבעה. וכן יש הרבה צורת הפתח שרחוקין מהכתלים. ולכאורה הוי כמו מפולש דאסור שכתבו האחרונים דמבואות שלנו נותנין עליהם חומרי מבואות גם כן. ועוד דאפילו בחצר דעת אבן העוזר דמפולש אסור. מכל מקום נראה דמותר דחשיב לא בקעי רבים משום דלא שבקי פיתחא רבה ועיילי בפתחא זוטא. ואף שבגמרא לא מצינו רק לענין שלא יתבטל תורת פתח מהפתח הגדול. מכל מקום נראה לי שהדברים קל וחומר דהא ר"א ור"א אמרי אם נשתייר פס ארבע מתיר פירצה עד עשר ומשום דלא בקעי רבים שיש רפש וטיט. ולרב הונא מוקי דאית לי' גידודי. ואף על פי כן אם לא נשתייר פס ארבע חיישינן דילמא שבקי פתחא רבה משום דממעטי בהלוכה ולא מהני האי רפש וטיט או הגדודי שנאמר בני מבוי לא עיילי בהאי פתחא משום רפש וטיט והגדודי. מכל מקום מהני שלא יחשב בקעי רבים. קל וחומר היכי דלא ממעט בהלוכא דמהני הא דבודאי לא עיילי בפתחא זוטא שלא יתבטל פתח הגדול דודאי לא עיילי בפתחא זוטא. כל שכן שמועיל לענין שלא יחשב בקעי רבים:

יז
אך יש לומר דלא מהני האי טעמא לבטל בקיעת רבים מפתח הקטן דאפשר שיעברו גם בזה. רק שנאמר דילמא לא יעברו כלל בפתח הגדול. בזה מחלקינן. דאם מקצרים דרכם כשיעברו בפתח הקטן יש לחוש דילמא ממלכי בני מבוי לעבור רק בקטן משום קיצור הדרך. אבל כשאין מרויחים למה ימלכו לעבור תמיד בקטן. וכיון דלפעמים עוברים בגדול לא מתבטל תורת פתח. כן יש ליישב, ומכל מקום לא משמע הכי דאם כן לא הי' צריך הש"ס לומר משום דלא שבקי פתחא רבה. רק שאין מרויחין אפילו הי' הפתחים שוין ודו"ק:

יח
וכן מפורש בתוספות שגם לענין שלא יחשב מפולש מהני הא דלא שבקי. עיין בדבריהם (דף ו'.) בדיבור המתחיל אחד זה ואחד זה בארבעה שכתבו הטעם לרב הונא דמותר

כשהפירצה בראשו אף שאסור מצידו משום דבראשו לא שבקי כו' והרי לרב הונא הא דאסור מצידו הוא משום מפולש. דאי אפשר משום שמתבטל תורת פתח שהרי רב הונא אוסר אפילו נשאר שיעור מבוי מהפרצה עד הפתח:

יט

וכן מפורש בסוגיא דמשום מפולש אסר רב הונא. דמדמי למבוי עקום לרב ולרב הונא לא ס"ל לחלק בין בקעי רבים ללא בקעי. ובכל ענין אוסר. כמו מבוי עקום דתורתו כמפולש. הרי דרב הונא משום מפולש אוסר ואף על פי כן מהני הא דלא שבקי לאפוקי מתורת מפולש. ואם כן הדין לרב הונא דאוסר מפולש אפילו לא בקעי רבים מהני הא דלא שבקי אפילו ליכא רפש וטיט. כל שכן ואין צריך לומר לדידן דאין איסור במפולש כי אם בבקיעת רבים דמהני האי טעמא דלא שבקי לבטל מתורת מפולש:

כ

והנה דברי תוספות אלו מוכרחים להלכה גם כן דאם לא כן במבוי שרחב עשרים דמהני מעמיד פס רחב ששה ברחב ארבע אמות ואסור משום מפולש] כיון דלא קיימא לן כריצב"א שהביאו התוספות דף יוד:) בדיבור המתחיל עושה פס. עיין במגן אברהם סימן שס"ג סקל"ו דהעיקר דלא כריצב"א ולא אמרינן שלא יסבבו כו' ואם כן ע"כ הא דמותר במעמיד פס רחב כו' משום דלא שבקי כו' מבטל מתורת מפולש ועיין שם עוד במגן אברהם סקל"ח שכתב דלא חיישינן שילכו כו' הרי כמו שכתבתי ודו"ק:

נאום הק' אברהם.

סימן רפח

ב"ה יום ג' תולדות תרנ"ה. שוכ"ט לכבוד ידידי הרב הגאון וכו' מו"ה יואב יהושע נ"י:

א

דבר העירובין שהצורת הפתח רחוק מן הכותל באיזה מקומות כחמשה אמות ובקעי רבים ומייתי כ"ת תשו' מהרי"ט דמערב כל העיר סגי בשני פסין. ומסתפק כבודו אם לסמוך על מהרי"ט:

ב

הנה בלא זה המגן אברהם מסתפק אם מבואות דידן דינם כחצירות ולא פוסל בקעי רבים. ואף שהמגן אברהם כתב להחמיר. מכל מקום בשעת הדחק גדול כמו בזמנינו ובא לידי חילול שבת בודאי אין להחמיר בספק דרבנן. ואף שדעת אבן העוזר דאף בחצר פוסל מפולש בחי' ביארתי שהדבר מחלוקת הפוסקים ראשונים וקיימא לן כהטורי זהב

והמגן אברהם. וגם כדאי מהרי"ט לסמוך עליו רק שיהי' עומד מרובה לא צורת הפתח מרובה. ואם עומד מרובה אף שצורת הפתח מפסיק בין העומד בין הפרוץ נראה לי דמהני:. דברי ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן רפט

לרב אחד. בדבר הצורת הפתח שאינו עומד בחלל המבוי רק חוץ לחלל המבוי, היינו שהקנים של צורת הפתח עומדים חוץ להמבוי כנגד עובי כותלי המבוי. רחוקים מן הכתלים יותר מארבע טפחים כמו אמה וחצי והעמידו לחיין פחות פחות משלשה להאריך המבוי כדי לחבר הכתלים עם הקנים. והלחיים דקים מן הכתלים והקנים של צורת הפתח ועודף עובי הקנים של צורת הפתח הלאה מעובי הלחיין לצד פנים יותר מטפח בכל קנה וקנה. זה תורף השאלה לפי מה שציירתי הענין בדעתי:

א

תשובה לכאורה יש לפקפק יען הקנים אינם נראים בתוך המבוי. רק שניכר מבחוץ מה שבולט מן הקנים לצד פנים להלאה מעובי הלחיין שהעמידו להאריך המבוי עם צורת הפתח. ולא מצינו בגמ' שנראה מבחוץ יהי' מועיל לצורת הפתח. בפרט למה שכתב הרא"ש פרק קמא דסוכה דנראה מבחוץ אינו מועיל לטפח דסוכה. ואינו מועיל אלא לשבת במבוי שיש לה שלשה מחיצות. ואין צריך הלחי אלא להיכר. מה שאין כן בצורת הפתח דרק משום מחיצה:

ב

ועוד יש חשש ביותר יען דעת הרבה ראשונים שגם בזמן הזה יש רשות הרבים ואנו סומכין על הפוסקים המקילין. יען אפילו ברשות הרבים גמור אם יש צורת הפתח משני צדדים מהני מן התורה דלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא וכן כתב הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן שס"ד סעיף ד'] ובדרבנן סומכין על המקילין. מה שאין כן בצורת הפתח הזה דלא מהני מדאורייתא לפי דברי הרא"ש הנ"ל ולא נשאר אלא צורת הפתח שמעבר השני. ואפשר דבכהאי גוונא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. דלא מצינו בגמרא אלא בשם ב' מחיצות לא אתי רבים ומבטלי. מה שאין כן בשם ג' מחיצות ועיין באבן העוזר בחי' למסכת עירובין (דף ו') כתב דבשם שלשה מחיצות גמורות ודאי לכולי עלמא לא מהני עיין שם. ועוד דרמב"ם וטור פסקו ד' מחיצות דאורייתא. וכיון דנראה מבחוץ מדאורייתא לא הוי מחיצה. ואין כאן ארבע מחיצות לשויי רשות היחיד ושוב הוי רשות הרבים גמורה כיון דרבים בוקעין:

ג

אך יש לומר דכנגד הלחיין הלא ניכרים הקנים מבפנים ונראה מפנים והוה לכנגד הלחיין מחיצה מעליא. וממילא הוה מחיצה לכל המבוי. וכהא דאיתא בעירובין (דף ד':) הי' גבוה מעשרים ובא למעטן כמה ממעט. כמה ממעט כמה דצריך לי'. אלא רחבו בכמה. ר' יוסף אמר טפח. אביי אמר ארבעה. ובדף ה' דכולי עלמא מותר להשתמש תחת הקורה מר סבר קורה משום היכר וסגי בטפח שיש היכר למשתמשים תחת הקורה. ומר סבר קורה משום מחיצה. ופרש"י דאמרינן חודה החיצון יורד וסותם ואמרו רבנן דבטפי מעשרים לא אמרי' יורד וסותם. וכיון דלא הוי מיעוט ארבע הוה מחיצה העשוי' לפחות מד' וקיימא לן בכל דוכתא מחיצה העשוי' לפחות מד' לאו מחיצה הוא. דאין רשות היחיד לפחות מארבע טפחים כו' עד כאן לשונו. הרי דמכל מקום במיעוט ד' משתרי כל המבוי. ואף דלגבי שאר המבוי לאו מחיצה הוא. כיון דהוי מחיצה לאותם ד' ושם מחיצה עלי' ממילא חשיב שכל המבוי יש לה מחיצה. והכא נמי בצורת הפתח הזה כיון דהוי מחיצה לכנגד הלחיין שהעמידו הוי מחיצה לכל המבוי:

ד

אך יש לשדות נרגא בהוכחה זו לפי מה שכתב באבן העוזר בחי' ריש כל גגות והתוספת שבת סימן שע"ד בגג הבולט לרשות הרבים מצד אחד ואין בבליטה ההוא ארבע הוא רשות היחיד. דאף שבצד שבולט לא אמרינן גוד אסיק במחיצה שאינה ניכרת. מכל מקום הא נעשה רשות היחיד בשלשה מחיצות שאין הגג בולט משלשה צדדין. ושלשה מחיצות דאורייתא ומחיצה הד' צריך רק שלא יהי' נפרצה במלואה למקום האסור לה. וכיון שאין בבליטה ד' הרי נפרצה למקום פטור עד כאן דבריו. ועל כן במבוי סתום שיש לה שלשה מחיצות. וקורה צריך רק שלא יהי' נפרצה במלואה למקום האסור לה. וכיון שמיעוטו ד' ואותם ד' טפחים הסמוכין לרשות הרבים הותרו. ממילא שאר המבוי מותר בשלשה מחיצות. ששאר המבוי מופלג מרשות הרבים ד'. ואינו נפרצה לרשות הרבים רק לאותם ד' טפחים שהותרו בקורה. והרי המבוי נפרץ למקום המותר לה. ולדעת הרמב"ם דפסק ארבע מחיצות דאורייתא צריך לומר דמכל מקום סוגיא זו אזלא למאן דאמר שלשה מחיצות דאורייתא. ואם כן בנידון דידן להרמב"ם דד' מחיצות דאורייתא יאסור. ואפילו להפוסקים ג' מחיצות דאורייתא יש לחוש דבשלשה מחיצות אתי רבים ומבטלי מחיצתא כדברי אבן העוזר הנ"ל [דמסתמא הוא מפולש גם בצד האחר ומתקן שם בצורת הפתח]:

ה

אך יש להתיר מהא (דבדף ז':) מבוי שנפרצה במלואה לחצר ונפרצה חצר כנגדו זה כנגד זה אסור משום דמחזי כמפולש. כן פרש"י בדיבור המתחיל ומבוי אסור. (ובדף ח'.) בדיבור המתחיל ובשעירבו עיין שם. אבל אינו אוסר משום פירצת מלאה שגיפופי החצר אינם נראים במבוי והוה מפולש ממש. ועוד דאין כאן רק שתי מחיצות ולא מהני נראה בחוץ. הכא נמי אף על גב שקנים של צורת הפתח אינם נראים במבוי מותר. ואפילו הרי"ף והרמב"ם שכתבו דהוי מבוי מפולש. מכל מקום לא אסרו אלא משום פילוש. אבל לא משום שאין למבוי אלא שתי מחיצות שמן הצדדים דמצד השני אין לה רק לחי ומצד הפירצה אינו נראה במבוי כלום ולא חשיב מחיצה. דנראה בחוץ לא חשיב מחיצה. ולא מהני רק בלחי להיכר אבל לא במחיצה שלישית. אלא ודאי מחיצות החצר מועילים גם למבוי שכלה לה, ומה שמבואר בגמרא דפליגי בנראה מבחוץ היינו שלא יאסור החצר על המבוי וצריך המחיצה לחלק החצר והמבוי לשנים. בזה אי אפשר שמחיצות החצר יועילו למבוי וצריך לבא מחמת נראה מבחוץ. אבל לעשות רשות היחיד שפיר תועיל מחיצות החצר למבוי שהכל רשות היחיד אחד. אף שאינו נראה בתוך המבוי:

ו

אך יש לדחות דצריך לטעם פילוש אם לא נפרצה החצר כנגדו כנגד כל פירצות המבוי רק כנגד מיעוטה. וניכר מקצת מחיצות החצר במבוי. ועדיין רוב הפירצה מחיצה כנגדה ועומד מרובה על הפרוץ הא חשיב מחיצה גמורה ומטעם פילוש אסור. דמפולש לא משתרי בעומד מרובה אלא בצורת הפתח. כמבואר בתוספות עירובין (דף צ"ד.) סוף דיבור המתחיל מ"ש יעוין שם ובמהרש"א שם. וכן מוכח (דף ה'.) גבי מבוי שנפרש מצידו כלפי ראשו אם יש שם פס ארבע מתיר פירצה עד עשר דכתב בספר האשכול דהיינו דוקא שאין פרוץ מרובה על העומד שבצד זה. ואף על פי כן מוקי לה הגמרא (דף ו') דאיכא גדודי. ואם לא כן אוסר משום מפולש:

ז

אך עדיין יש הוכחה לפי פי' ר"ח שהביאו התוס' דר"י אפילו זה כנגד זה. ומדקאמר סתמא משמע אפילו זה כנגד זה לגמרי. ורב לא פליג אלא מטעם פילוש. אבל בהא לא פליג אר' יהודה. במה דמוכח מר' יהודה דמחיצות החצר מועילות למבוי. הגם שלכאורה יש לדחות דשאני התם דאפילו יאסר המבוי החצר מותר בגפופין. וכיון שפירצת המבוי לרשות הרבים המפסיק בין המבוי לרשות הרבים לא הוי מפולש. וחשיב סתום במקום שנפרצה לרשות היחיד. אבל הכא אם תמצא לומר שהמבוי אסור גם כנגד הלחיין. יאסר

משום פירצת מלואה למבוי. יש לומר כיון דפירצת מלואה למקום האסור לה אינו אלא מדרבנן. ומדאורייתא רשות היחיד הוא, והרי המבוי נפרץ לרשות היחיד ומותר כנ"ל. הנה יצאנו מחשש איסור תורה ובדרבנן סומכין על האומרים שאין רשות הרבים בזמן הזה וגם שלשה מחיצות דאורייתא:

ח

ולכאורה יש לדחות דלא יצאנו מחשש איסור תורה. דכנגד הלחיין שנפרץ במלואה למבוי האסור בטלה המחיצה שמעבר המבוי. ונמצא שגם בין הלחיין אין לה רק שלשה מחיצות, דלא מהני בזה כנ"ל. אך הא ליתא דלשיטת אבן העוזר והתוס' שבת דאין צריך מחיצה רביעית רק כדי שלא יהי' נפרץ במלואה למקום האסור לה. אבל בגג שלמעלה מעשרה אין צריך לה רק שלשה מחיצות דאורייתא. אי אפשר לומר דטעם איסור פירצת מלואה למקום האסור לה משום דמבטל המחיצה שמן העבר ההוא. דאכתי אית לה שלשה מחיצות. אלא צריך לומר דזה איסור בפני עצמו. דאף שיש לה מחיצות כראוי מכל מקום אם נפרץ במלואה למקום האסור לה אסור. ועל כן כתב באבן העוזר סימן שנ"ג דאף בחורי רשות היחיד דאין צריך שום מחיצה אוסר פירצת מלואה למקום האסור לה. ואם כן אין לנו שום ראי' שפירצת מלואה מבטל המחיצה שמעבר ההוא:

ט

ולדעת הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן שמ"ה סעיף כ"ג בתוך שני חצאי לבינה דנפרץ למקום האסור לה, ואפילו למקום פטור מקלקל המחיצה שמעבר ההוא עיין שם היטב. על כרחך צריך לומר דלא כאבן העוזר הנ"ל דאין צריך מחיצה ארבע רק כדי שלא יהי' נפרצה במלואה למקום האסור לה. אלא אדרבא הא דאוסר נפרצה במלואה למקום האסור לה. הוא משום דנתבטל מחיצה שמעבר ההוא. ומדרבנן צריך מחיצה רביעית (לחי או קורה ובחצר שני פסין) ואם כן נידון דידן ממה נפשך מותר. דלשיטת הרב מלאדי יש ראי' מהא דהי' גבוה מעשרים ובא למעטו. ולשיטת האבן העוזר יש ראי' ממבוי שנפרץ לחצר:

דברי הדו"ש הק' אברהם

סימן רצ

לרב אחד. שאלה. אי מותר להעמיד הקנה של צורת הפתח בתוך גן זרוע מחמת שהגן מוקף גדר. ובספר מקור חיים מערער על זה דהנה כתב שם בתיקון עירובין וז"ל עוד ראיתי שתוחבין הקנים של צורת הפתח בתוך הבית עד לארץ או בתוך המוקף מארבע

רוחותיו בפנים. והא ודאי לאו כלום הוא כי הלחי בעי' שתעמוד בחוץ בשביל היכר. דמה שעומד בתוך דבר המוקף לאו כלום הוא. דדבר המוקף כמאן דמליא דמי עד כאן לשונו:

א

תשובה. הנה אף לפום ריהטא דלישנא אחת דבר המקור חיים. אבל האמת יורה דרכו דשתים זו שמענו מדברי המקור חיים. ומשני טעמים פוסל המקור חיים. טעם הראשון הוא משום דלא הוי היכר. וטעם השני משום דדבר המוקף כמאן דמליא דמי. כן נראה לי:

ב

והנה לטעם ראשון נראה ברור ופשוט דאם הקנה גבוה מן הגדר עשרה טפחים דמהני. דהרי ניכרין עשרה טפחים העליונים. רק אם הי' עשרה טפחים העליונים באויר הי' מחיצה שהגדיים בוקעין בה. אבל כגון הכא שיש מחיצה תחתיו מחיצה העליונה לבד מתרת. וראי' לזה דהא איכא למאן דאמר בפרק עושין פסין (דף כ"ה) דהעושה מחיצה על גבי מחיצת הקרפף דמהני והועיל לשוויי מוקף לדירה. ואף דאנן קיימא לן כמאן דאמר דלא הועיל היינו משום דבלאו הכי היתה מוקפת מחיצות ולא חידש בה מחיצות. אבל בזה מודה דהמחיצה עליונה מתרת ודו"ק:

ג

אולם לפי טעם השני יש לעיין. דהנה בהא דהרחיק ממחיצת הקרפף ארבע ועשה מחיצה דמהני כתב הרא"ש הטעם משום דבעשיית מחיצה חדשה סותר הישנה. וכן הוא בשלחן ערוך אורח חיים סימן שנ"ט סעיף ע' דמבטל הישנה. והכא נמי אם הגדר שעומד מבחוץ רחוק ארבע מהקנה שעומד מבפנים להגדר. הגדר מבטל להקנה של צורת הפתח ודו"ק. והיינו כשהגדר גבוה עשרה מבטל להקנה. אף אם גבוה הרבה מהגדר. כמו במחיצת הקרפף. דאין צריך שיהי' המחיצה פנימית בגובה כל החיצונה רק אם גבוה עשרה מהני כמו שכתב הפרי מגדים באשל שם סק"י:

ד

אך נראה דאין ראי' משם. דהנה שם בגמרא בהא דעשה מחיצה על גבי מחיצה דלא מהני. קאמר דמודה דאם עשה מחיצה על שפת התל שהועיל מאי טעמא הואיל והדר על גבי מחיצות העליונות הוא דר. והיינו משום דמחיצות התל אינם בפנים. והוא הדין בהרחיק מן המחיצה ארבע ועשה מחיצה דאין מחיצה החיצונה נראית בפנים ועל כן מהני מחיצה פנימית לשויי מוקף לדירה. ואף שאין מחיצה הפנימית מכסה כל החיצונה רואין כאילו עלתה עד למעלה. דרשות היחיד עולה עד לרקיע ואמרינן גוד אסיק מחיצתא, מה שאין כן הכא מתיר הצורת הפתח אף שאינו נראה במבוי כמו שכתב

הרא"ש בפרק קמא דשבת בבית שאין תוכו עשרה וקרוי' משלימו לי'. דאם חקק בה ארבעה על ארבעה מותר לטלטל בכולו, וכתב הרא"ש דאף דבפנים אין מחיצה עשרה במקום אחד. מכל מקום מחיצות חיצונות שגבוהות עשרה מתירות אותו. וכיוצא בזה כתב הריטב"א והמהרש"א בפרק כל גגות בהא דעמוד גבוה עשר הוי רשות היחיד לענין שבת אף בלא גוד אסיק משום דמחיצות שומרות אותו מבחוץ יעוין שם:

ה

אולם יש להביא ראי' מהא דפרק כל גגות בחצר גדולה שנפרצה לקטנה דאם השוה את גיפופי' גדולה נמי אסורה משום סילוק מחיצות עיין שם (דף צ"ב:). הרי דמחיצה פנימית מבטלת להגיפופי והכא נמי הגדר מבטל להקנה כנ"ל אף שהקנה גבוה הרבה מהגדר. דעל זה שוב יש להביא ראי' מדברי הפרי מגדים הנ"ל דאף שהמחיצה הפנימית נמוכה מהחיצונה מבטלת להחיצונה כנ"ל. אבל מכל מקום נראה דלא דמי להא דהרב פרי מגדים דהתם אמרינן גוד אסיק מחיצה לבטל מחיצות החיצונות ולשוי' רשות היחיד. מה שאין כן הכא לא אמרינן גוד אסיק להחמיר ולשוי' כרמלית ודו"ק:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רצא

ב"ה יום ב' לך תרנח"ל. שלום לכבוד הרב החריף ובקי מו"ה שלום ארי' נ"י האבד"ק בזין: על דבר הספק שבזוית אחד מהטעליגראף עמוד אחד עומד בתוך חצר. שהמקור חיים בתיקון עירובין כתב דאם הצורת הפתח עומד במקום המוקף מחיצות לא מהני משני טעמים. חדא דצורת הפתח בעי היכר וכאן אין היכר כלל. ועוד משום דביתא כמאן דמליא דמיא:

א

והנה מה דפשיטא לי' דצורת הפתח בעי היכר לדידי לא נראה כן. דלא מצינו ענין היכר רק היכא שיש מחיצות המתירות מדאורייתא רק מדרבנן בעי היכר דהיינו בשלשה מחיצות. מה שאין כן בצורת הפתח שמועיל בכל הד' מחיצות משום שהפתח הוא כמחיצה ויש כאן ד' מחיצות. למה לי להיכר. וחילא דידי מהא דכשר צורת הפתח אף דגבוה יותר מעשרים אף דכל דבעי היכר לא מתכשר למעלה מעשרים. דקורה שהוא למעלה מעשרים פסולה, דכל שהוא למעלה מעשרים אף היכר קצת לא הוי כדמוכח מרש"י עירובין (דף ד':) דיבור המתחיל מאן דאמר טפח. דאף דקורה משום מחיצה. מכל מקום פסולה למעלה מעשרים משום דבעי היכר. וקשה האיך ארכבי' אתרי רכשי.

קאמר קורה משום מחיצה וקאמר דבעי היכר. אך דס"ל דאף דקורה משום מחיצה, בעי היכר קצת דלא עדיף מלחי, דאף דקיימא לן לחי משום מחיצה. מכל מקום בעי היכר קצת כמבואר בגמרא. וכן דעת התוספות סוכה (דף כ"ב:) דיבור המתחיל אבל דאף מאן דסבירא לי' קורה משום מחיצה בעי היכר קצת. מוכח מזה דלמעלה מעשרים לא הוי היכר כלל. הרי דבצורת הפתח לא בעי היכר כלל:

ב

גם מ"ש משום דביתא כמאן דמליא דמיא. חוץ מה שסוברים הרבה ראשונים דזה דוקא בבית מקורה כמו שהעיר גם כבודו. גם סברתו אינו מובן דמה מזיק לן כמאן דמליא לענין שלא יצטרף לצורת הפתח. גם הרבה אחרונים חלקו עליו:

ג

אך לדידי נראה מטעם אחר לפסול משום דכיון שיש מחיצה המפסקת בין עמוד זה לזה. אין אתה יכול להצטרף עמוד זה לכאן דהא המחיצה מפסקת ביניהם. והוא כמו דאיתא בפרק כל גגות צ"ב:

לענין חצר קטנה שנפרצה לגדולה דהיכא דאיכא גפופי גדולה מותרת וקטנה אסורה ובמכנסת כותלי קטנה לגדולה אף הגדולה אסורה כיון שיש מחיצות ביניהם אין יכולים לסתום. וכמו כן הכא כיון שיש מחיצה מפסקת בין זה לזה אין מצטרפין לצורת הפתח. ולפי זה יש להכשיר באם יש בהעמוד עשרה למעלה ממחצית החצר דלזה אין המחיצה מפסקת. וכל שהוא עשרה הוי עמוד לצורת הפתח ויוכשר:

ד

אך האבן העוזר סימן שס"ב סבירא לי' דבמחיצה לא משגחי' במה שהיא למעלה מעשרה רק במה שהיא תוך עשרה. לענין אם במה שהוא למעלה מעשרה עומד מרובה על הפרוץ כיון שבתוך עשרה אין עומד מרובה לא נתבטל הפרוץ עיין שם. ואם כן הכא נמי לענין צורת הפתח כיון שבתוך עשרה המחיצה מפסקת ביניהם לא משגחי' במה שהיא למעלה מעשרה גבוה ממחיצת החצר:

ה

אך נראה מגמרא עירובין (דף כ"ה) דלא כוותי' דאיתא שם לענין קרפף שלא הוקף לדירה והעושה מחיצה על גבי מחיצה אר"ח בשבת הועיל וכו' ר' ששת אמר לענין שבת נמי לא הועיל. מבואר מסוגיא שם דמחיצה על גבי מחיצה אף שהמחיצה התחתונה שבתוך עשרה אינה מכשרת. מכל מקום יכולה מחיצה העליונה להכשיר. ואף מאן דסבירא לי' התם דלא הועיל. הוא משום דזה לא מקרי היקף לדירה כיון שלא חידש דבר בהיקף

דהרי כבר הי' מחיצה. מה שאין כן לענין תורת מחיצה ודאי הוה עליו שם מחיצה אף שאינו מתיר רק במה שלמעלה מעשרה:

ו

ונראה לומר דדבר זה אם מחשבי' מה שלמעלה מעשרה למחיצה במחלוקת שנוי' בדברי ר"י ור"מ בעירובין (דף צ':) ובסוכה (דף ד') דר' מאיר סבירא לי' דאף אמת כלים הוא בת ששה נפקא ל' מחיצות מארון תשעה וכפורת טפח וסבירא ליה דדוקא תוך עשרה מקרי מחיצה כמו שמבואר בדברי רש"י עירובין שם סוף דיבור המתחיל ארון וז"ל אלמא עשרה הוי מחיצה דלמעלה מעשרה לא חשיב לי' רשות תחתיו אלא רשות אחריתא עד כאן. אבל למעלה מעשרה כיון דרשות אחריתא הוא לא חשיב מחיצה מה שאין כן לר"י דסבירא לי' מחיצות הוא הלכה למשה מסיני שפיר יש לומר דגם למעלה מעשרה יש לו דין מחיצה. אך הרמב"ם פרק ב' מהלכות בית הבחירה פסק כר"י דאמת כלים אמה בת חמשה. ואני הבאתי ראי' לדבריו מהא דסוכה (דף ט"ז.) החוטט בגדיש אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זה סוכה. וברש"י אף שמגביה החלל לשיעור גובה עשרה אין זה עשייתו. שהרי אינו מתקן אלא הדפנות ובדפנות לא אמרינן תעשה ולא מן העשוי עיין שם. ואי כר' מאיר דסבירא לי' אמת כלים באמת בת ששה ונפקא לי' מחיצת עשרה מארון הוי פסול סכך דמארון למדנו שהוא פסול סכך מדכתיב סככים עיין שם. אף שגם שהיא פסול מחיצת למדנו כמבואר ברש"י עירובין הנ"ל. מכל מקום פסול סכך ודאי הוא ושפיר שייך לומר תולמ"ה. אלא על כרחך דרב הונא סבירא לי' כר"י דנפקא הלכה למשה מסיני ואין נפקא מינה להסכך בין גובה עשרה לאין גבוה עשרה. רק הוא פסול מחיצות. ולכן פסק הרמב"ם כוותי':

ז

נחזור לענינינו כיון דקיימא לן כר"י שפיר גם מחיצה למעלה מעשרה חשיב מחיצה כנ"ל. והאבן העוזר הי' סבירא לי' דפסקינן כר' מאיר, [וכן באמת פסק הרמב"ם בפי' המשניות אך בהלכה חזר בו] ולכך פסק דמה שלמעלה מעשרה לא חשיב מחיצה. והוא הי' מתרץ לעצמו סוגיא דעירובין דהעושה מחיצה על גבי מחיצה הנ"ל משום דהתם איירי לענין היקף לדירה דהוה רק מדרבנן. והלכה כמאן דמיקל בעירוב ולכך קאמר הגמרא אליבא דר"י דמחיצה על גבי מחיצה מהני. אבל מאחר שהרמב"ם פסק כר"י גם לענין דאורייתא. נאמר שמחיצה למעלה מעשרה מהני ושפיר בנידון דידן אם העמוד גבוה למעלה ממחיצת החצר עשרה טפחים יש להכשיר:

ח

אך יש לומר דנאמר במחיצות של החצר גוד אסיק ויהי' גם למעלה המחיצות מפסיקות. אך יש לתרץ על פי דברי התוספות סוכה (דף י"ז.) דיבור המתחיל אילו דלא אמרינן לבוד להחמיר. ואם כן גם גוד אסיק גם כן לא נאמר להחמיר דתרווייהו הלכה למשה מסיני נינהו:

ט

אך לכאורה קשה על דברי התוספות מהא דעירובין (דף ט':) רב אשי אמר כגון שרצפו בלחיין פחות מארבעה במשך ד' אמות לרבן שמעון בן גמליאל דאמרינן לבוד כו' עיין שם. הרי דאמרינן גם לבוד להחמיר דיהי' צריך לחי אחר להתירו. גם החכם צבי סימן נ"ה הקשה על סברא זו מגמרא פרק עושין פסין (דף כ"ה,) הרחיק מן הכותל פחות משלשה לא הועיל ופרש"י והוי כמחיצה על גבי מחיצה משום דאמרינן לבוד הרי דאמרינן לבוד להחמיר. י) ונראה לי לתרץ דברי התוספות דהתוס' ברור מללו דהלכה למשה מסיני שהי' בלבוד או בגוד הוא שהלבוד או הגוד עושה מחיצה. וראי' לזה מהא דמהני במחיצה קנים פחות משלשה משום דאמרינן לבוד. ואמאי לא נימא לבוד איפכא שיהי' האויר חשיב כלבוד ויהי' הכל אויר. וזה בכח הלבוד לעשות ישנו אינו כמו שכתב הר"ן ריש סוכה גבי חקק שאמרינן לבוד והוי המקום שלא נחקק כאילו הוא חקוק. ואף שיש שם קרקע. מכל מקום אמרינן לבוד ועושה מהקרקע אינו עיין שם. וכמו כן נימא הכא דהלבוד יעשה מהקנה אויר. אך פירושן של דברים דעיקר הלבוד הוא לעשות מחיצה. ולא שנאמר לבוד להאויר לבטל מחיצה. וכיון שנעשה מחיצה שוב יש בו כל דיני מחיצה בין להקל בין להחמיר. אך בדבר שתחילת אמירתו לבוד או גוד יהי' להחמיר על זה קאמרי התוספות דלא אמרי' לבוד ולפי זה יבא הכל על נכון. דהתוספות קאמרי לענין בכך פסול שאין בו ארבע רק שאויר פחות משלשה מפסיק ביניהם. אין האויר משלימו לארבעה. דלא אמרי' לבוד להחמיר. והיינו משום דבתחילת אמירת לבוד אתה צריך לומר שיחשב הלבוד סכך פסול לפסול הסוכה מה שאין כן בהא דרצפו בלחיין דאמרינן דהלחיין נעשו מחיצה אחת. וממילא צריך לחי אחר להתירו. וכמו כן גבי הרחיק מן הכותל פחות משלשה. שעל ידי לבוד נעשה המחיצה חדשה עם הישנה מחיצה אחת והוי מחיצה על גבי מחיצה. שבכל אלו אין בתחילת אמירת לבוד להחמיר רק שנעשה מחיצה מדין לבוד וממילא יש בו חומרא. מה שאין כן גבי סכך פסול כנ"ל. ודברי תוספות ברורים:

יא

עתה נבא לנידון דידן דקשה דנאמר גוד אסיק ויהי' מחיצות החצר מפסיקות אף למעלה. ועל פי הנ"ל יתורץ בהקדם דברי הגמרא עירובין (דף צ'.) התם לא הוה יותר מבית סאתים הכא הוי יותר מבית סאתים. ובתוספות שם דיבור המתחיל הכא ולא אמרינן גוד אסיק לר' מאיר בגגין הרבה אלא במחיצות החיצוניות כיון דכולן רשות אחת הן עיין שם היטב. מבואר דברשות אחת לא אמרינן גוד אסיק דענין גוד הוא להפסיק בין רשויות ולא לחלק רשויות ברשות אחת כגון שלא יהי' יותר מבית סאתים. ועל פי זה ניחא דהנה כאן שלא אמרנו גוד אסיק הי' הצורת הפתח עושה הרשות הרבים לרשות היחיד והוה הרחוב והחצר הכל רשות אחד וברשות אחד לא אמרינן גוד [אך לכאורה יקשה על זה דמוכח בגמרא שם דכל שהרשויות של שנים אמרינן גוד אך עתה שעושין עירובי חצירות אם יש לזה דין חצר הוה שפיר רשות אחד] אך מה תאמר שנאמר גוד ולא יהי' הצורת הפתח מתיר ויהי' שני רשויות הא בזה אי אתה יכול לומר גוד רק שנאמר בתחילה להחמיר דהיינו שיבטל מחיצת הצורת הפתח ואחר כך יהי' שני רשויות וזה הוא לבוד להחמיר שכתבו התוספות דלא אמרינן כמו שבארנו דבריהם דכל שתחילת אמירתו להחמיר לא אמרינן, וכאן הוא תחילת אמירתו להחמיר לבטל הצורת הפתח. ואין לומר דתחילת אמירתו יהי' לעשות מחיצה וממילא יבטל הצורת הפתח. זה אינו דכל שלא נתבטל הצורת הפתח הוה רשות אחת ולא אמרינן גוד:

ועל דבר הספק שהחוט של הטעליגראף בולט מן הקנה ותחת החוט עומד קנה בשיפוע רק שרחוק הרבה מהחוט:

יב

הנה יש להתיר בזה מטעם גוד אסיק. דהנה בתשו' מים עמוקים סימן כ"ה כתב בהא דעירובין (דף י"א:) דר' נחמן סבירא לי' דצורת הפתח אין צריך ליגע והילכתא כוותי' הוא מטעם גוד אסיק, וכמו כן בנידון דידן נימא גוד אסיק ממקום השיפוע המכוון נגד החוט עד החוט. אך דברי הרא"מ קשים לי מהא דמייתי שם הגמרא ראי' מכיפה ושוין שאם יש ברגלי' עשרה שהיא חייבת ופרש"י דהא יש בה עשרה גובה ברוחב ארבעה. ואפילו כל העיגול סתום נשאר שם שיעור פתח כשר. אלמא אין צריך ליגע דהא הכשירא דפתח ברגלים הוא והעיגול מפסיק בין תקרה עליונה למזוזות עד כאן לשונו הרי דס"ל לרש"י דגבי כיפה התקרה העליונה הוא המשקוף. ומכל מקום אי אין צריך ליגע הכא נמי כשר אף שהבנין מפסיק בין הרגלים להמשקוף ואין שייך לומר גוד אסיק. וכן הרי"ף סבירא לי' כרש"י בזה עיין שם. הרי דהטעם באין צריך ליגע לאו מטעם גוד אסיק הוא:

יג

אך גוף הסברא ניתן להאמר ויש להביא ראי' לזה מדברי רמב"ם דסבירא לי' בהא דכיפה דדוקא שהמזוזות יהי' שוות. אף שהמשקוף הוא עגול זה כשר לצורת הפתח. אבל אם עגול המזוזות עם המשקוף ביחד זה לא מהני לצורת הפתח. וסברת הרמב"ם ע"כ הוא משום דהכל עגול ביחד ואין כאן מזוזות ולא משקוף דמהיכא תתחיל לומר עד כאן מזוזות ולמעלה משקוף. וכמו כן כתב הטורי זהב בהלכות מזוזה ודוגמא לזה גבי שיפוע אהלים דלסוכה לא הוה אוהל ולטומאה הוה אוהל. ועל כרחך הטעם כיון דבסוכה בעינן מחיצות וסכך. ובשיפוע אין כאן מחיצות ואין כאן סכך כי הכל אחד. מה שאין כן בטומאה כיון דצריך אוהל מפסיק וגם זה מקרי אוהל, וכמו כן בצורת הפתח כיון דבעינן מזוזות עם משקוף. ואי כולו עגול אין כאן מזוזות ומשקוף כנ"ל, על כרחך נשמע מדברי הרמב"ם דס"ל גבי כיפה שאין המשקוף תקרה עליונה רק העיגול הוא המשקוף וגם זה מהני. דאי נימא דהתקרה העליונה הוא המשקוף מה לי אם המחיצות עגולות כיון שהמשקוף שוה. ושפיר יש לומר שכל העיגול הוא מחיצות ותקרה העליונה הוא המשקוף. אלא על כרחך דס"ל דהעיגול הוא המשקוף. ולפי זה אין ראי' כלל מהא דכיפה לענין אם צריך ליגע. שהרי כאן המזוזות נוגעות בהמשקוף שהיא העיגול. אך על כרחך לומר שהוא לא הי' גורס כגירסת הגמרא דידן. א"ל אי משכחת לא תימא להו כו' ואין מהא דכיפה ראי' כלל לאין צריך ליגע. ומובא גירסא זו בריטב"א עיין שם. אך לפי גי' זו פסקינן הלכה כר"ש דצריכין ליגע דהא הלכה כרב ששת באיסורי לגבי ר"נ. ומכיפה אין ראי'. וקשה על הרמב"ם ז"ל כיון דסבירא לי' דאין ראי' מכיפה למה פסק כר' נחמן דאין צריך ליגע:

יד

אך יש לתרץ דברי הרמב"ם על פי סברא הנ"ל דמחלוקת ר' נחמן ור' ששת אם צריך ליגע או אין צריך שנוי' במחלוקת בפרק כל גגות (דף פ"ט:) שמואל ור"י דשמואל סבירא לי' דאמרי' גוד אסיק אפילו לשוי' פיתחא ור"י סבירא לי' דלא אמרי' גוד אסיק לשוי' פיתחא כמו שביארו התוספות שם ולפי הסברא הנ"ל דמאן דסבירא לי' אין צריך ליגע הוא מטעם גוד אסיק. וממילא לפי זה ר"נ סבירא לי' כשמואל דאמרינן גוד אסיק אפילו לשוי' פיתחא, ולפי זה ס"ל צריך ליגע. וממילא הרמב"ם שפסק שם כשמואל דאמרינן גוד אפילו לשוי' פיתחא לכן פסק כר' נחמן דאין צריך ליגע. וזה סעד גדול לסברא זו דאמרינן בזה גוד אסיק:

טו
ולכאורה יש לפקפק בנידון דידן כיון שהקנה עומד בשיפוע מנא לן דאמרינן גם גבי שיפוע גוד אסיק ביושר עד החוט. אך מבואר כן ברש"י שבת (דף ק'.) גבי תל המתלקט עשרה מתוך ארבע דהזורק לתוכו חייב ופרש"י שהוא מדרון והולך ומתלקט מעט מעט עד שמגביה עשרה מתוך ארבע אמות הרי הוא כאלו זקוף כולו והוי רשות היחיד במקום גובהו עד כאן לשונו. הנה דאמרי' גוד אסיק מחיצות השיפוע להעלותם למעלה ביושר דאם לא כן אין כאן מחיצות כלל במקום השיפוע כמובן:

טז
אך זאת צריך למודעי שבאמצע השיפוע במקום שמכוון נגד החוט שם יעמדו קנה תחת השיפוע בארץ כדי שלא יהי' מחיצה שהגדיים בוקעים בה. שמה שבולט להלן מן כנגד החוט אינו כלום:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רצב

ב"ה ג' ויצא בונה ירושלים לפ"ק. שלום להרב אבד"ק סאסנאוויטץ:

א
בדבר העיר אשר ההיתר לטלטל בעיר על פי נהר הסובב העיר ושפת הנהר מתלקט עשרה מתוך ארבע. ועתה מסתפק מעלתו מה יהי' ביום הקרח הנורא [כן עולה בזכרוני השאלה ומכתבו נאבד ממני] שהטורי זהב בתשו' לק"ק שטיינארץ אסר להם והאבן העוזר חולק על הטורי זהב והתיר והמגן אברהם אוסר. ובחי' כתבתי להשיג על אבן העוזר. א] מה שכתב שהרי דעת ראבי"ה שביטול לעולם בעי והכא אינו ביטול לעולם שבימות החמה יפשר. לפי עניות דעתי אינו. מאחר שנדבק היטב עד שצריך מרא ותצינא לסותרו ודאי לא בעי ביטול לעולם. דמכל מקום השתא סתימה גמורה. וראי' לזה הא דאמר פרק חלון ע"ט. דאפילו ארנקי מבטל אינש משום איסור שבת והרי אחר שבת יפסוק האיסור ועל כרחך דביטול מחמת איסור עדיף דהוי כמחבר בטיט דמהאי טעמא אסור לבטל כלי מהיכנו לא בעי ביטול לעולם וכל שכן בנידון דידן דהוי מחובר ממש:
וכן לפי מה שכתב הריטב"א בסוכה לשיטתו דסבירא לי' גם כן ביטול לעולם בעי. וקשה לו מההוא דארנקי ובן שמונה שממעט בחלון בשבת. ותי' דבכל מקום ביטול לעולם בעי כיון שדעתי' לסותרו חיישינן שמא ימלך לסותרו עכשיו על כן בעי ביטול שיתייאש

ממנו לגמרי. מה שאין כן בביטול מחמת איסור על כרחך לא יטלנו. ואם כן בכפור בימות הגשמים שבודאי ישאר קרוש כל ימות הקור הוי ביטול:

ב] מ"ש ראי' מכפור שאינו ממעט בחלון כל שכן דלא הוה מחיצה מקל וחומר דבעלי חיים לר' מאיר דלא הוה מחיצה וממעט בחלון. ועוד קל וחומר ממלח דאינו מחיצה ואף על פי כן ממעט בחלון והנה ממלח אין שום ראי' דלהדיא כתב הר"ש דמחיצה של מלח אינה קיימת מה שאין כן בחלון אין סופו לסתור אולם כל הק"ו פריכא שהרי דבר שאינו מבטל לי' כגון אוכלים וכלים אינם ממעטים בחלון. ואף על פי כן חשובים מחיצה כמו שהביא הוא בעצמו ממתבן. גם אין ללמוד כמו שכפור אין ממעט בחלון שאינו מבטל מתורת חלון. כמו כן אינו מבטל מתורת מחיצה. דגם זה אינו דמיון. שהרי במיעוט חלון ביטול לעולם בעי כמו שכתבו הרא"ש והטור והשלחן ערוך. ואלו לבטל מחיצה כתבו הרא"ש והר"ן דביטול לאותה שבת סגי. אלמא דחמיר דין מיעוט חלון מביטול מחיצה:

ג] מה שכתב שהרי מנהגינו דתברא גזיזא ברדא בשבת. ואם הי' בטלים המחיצות. אם כן הוי כחופר בור בשבת. הלא המגן אברהם כתב בסימן ש"כ סקט"ו דבנהר או באר אסור:

ד] שכתב יהי' איך שיהי' מה שנהגו לשבור הקרח בשבת אם כן הוי דבר הניטל בשבת שאינו מבטל להמחיצה כבר נתבאר שאסור ואין מנהג בזה. עד כאן בחידושיי. מכל מקום לדעת האומרים בשבת נמי ביטול לעולם בעי שפיר יש ללמוד מכפור שאינו ממעט בחלון דהוא הדין שאינו מבטל מחיצה. וכיון לדידהו מותר לטלטל ראוי לחפש היתר גם לדיעה אחרת דסגי בביטול לאותה שבת:

ב

ונראה דהנה בתוספות סוכה (דף י"ג:) דירקות המחוברין לא מביאין ולא חוצצין ואפילו בשעה שאין מתנענעין עיין שם. והנה דין חציצה דהיינו מיעוט חלון כדין מחיצה. שאם אינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' אינה מחיצה. הכא נמי אם אינה עומדת ברוח מצוי' אינה ממעט בחלון. והנה גבי מחיצה שאין יכול לעמוד ברוח מצוי' מפורש בגמרא בספינה שאם יכולה לעמוד ברוח מצוי' דיבשה אף שאין יכול לעמוד ברוח מצוי' דים הוי מחיצה. ואף דספינה היא בים. ושם הרוח שאין יכול לעמוד בה מצוי'. שמע מינה דאינו תלוי בסופו לסתור רק בחוזק המחיצה. שאם יכולה לעמוד ברוח מצוי' דיבשה יש לה חוזק בעצמה. ואף שעכשיו היא בים לית לן בה. וכמו כן להיפוך במחיצה חלושה שאין יכולה לעמוד ברוח מצוי' דיבשה. אף שעכשיו עומדת בתוך בית או חצר שאין הרוח מזיזה. לא הוי מחיצה. כמו שכתב המגן אברהם סימן תר"ל סקט"ז. הוא הדין לענין אהל וחציצה בפני טומאה כיוצא בזה. ונראה שזה טעם השלג והכפור שאין מביאין

ולא חוצצין משום שהם מים בעצמם שאין להם חוזק בעצמם וחום המצוי שיבא עליהם ימסם לא חשיבו אהל וחציצה, ועל כן אפילו בימות החורף שעכשיו אין חום. מכל מקום החציצה קלושה בעצמה. ודומה למחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצוי' שעומדת בבית שאין רוח. מכל מקום לא הוי מחיצה. והכא נמי לא חשיב אהל וחציצה. והוא הדין שאין מבטלין מחיצה כיון שלמדנו מהא דאהלות דמחיצה שאינה עומדת בחום דומה לאינה עומדת ברוח. ואם כן אף עכשיו אין חום אינה מחיצה. וכל שכן שאינה מבטל מחיצה מקל וחומר דמתבן:

ג

אך ראיתי בחתם סופר חלק אורח חיים סימן פ"ט בשם שב יעקב שהוקשה לו לפי דברי הרב המגיד בטעם זרק לבור מליאה פירות פטור דפי' הרב המגיד משום דאין המחיצות ניכרות. והם דברי רשב"א שבת. ובהיות הקרח הא אין המחיצות ניכרות. ותי' הש"י לא נתחוור. והוא ז"ל כתב דהא לגבי דרבנן אין פירות מבטלין כדברי תוספות שם. ועוד פי' הסוגיא דלא כהרב המגיד יעוין שם. ולפי דברים אלו דחשיב אינו ניכר אני תמה דהא מה שהנהר חשיב מחיצה להעיר שגבוה מקרקעות הנהר ומתלקט עשרה מתוך ארבע הוא מתורת גוד אסיק מחיצתא. והוא הלכה רווחת פרק כל גגות (פ"ט.) לרב דקיימא לן כוותי' לגבי שמואל במחיצות שאין ניכרות לא אמרי' גוד אסיק. וכן הוא בשלחן ערוך סימן שמ"ה סט"ז. ולא תקשה חריץ שבין שתי חצירות מלא מתבן מערבין שנים כיון שקרקעות החצר גבוה מקרקע החריץ אין זה רק משום גוד אסיק. והא אין המחיצות ניכרות. לא קשה מידי שהרי בחריץ שני החצירות אסורין להשתמש. שיד שני החצירות שולטות שם. ושוב אין שום חצר דרה בחריץ ושניהם מותרין אלא דאי אפשר להתיר דאם כן יאסרו זה על זה ומהאי טעמא לזה תשמישו בנחת ולזה בקשה נותנין לזה שתשמישו בנחת. ושוב אין אותה שתשמישה בקשה אוסרת כיון שאסורה להשתמש] ואין צריכים החצירות למחיצות החריץ רק להפסיק בין חצר אחרת ממש. ולענין זה אין צריך גוד אסיק שכל חצר עומד בפני' מחיצת החריץ ממש שלא תוכל לאסור על חברתה. ואף דחצר עצמה אין לה מחיצה דגוד אסיק הא לא אמרינן במחיצות שאין ניכרות. מכל מקום לא תוכל לאסור על חצר האחרת. דומה לחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה וגדולה יש לה גפופים שאין קטנה אוסרת על הגדולה. הכא נמי כיון שמחיצות החריץ עומדים בפני הגדולה לא תוכל לאסור על החריץ כל שכן על חצר שמעבר שני לחריץ. ועיין עירובין (דף ה') ברש"י דיבור המתחיל ומר סבר קורה משום מחיצה. צריך מיעוט ד' דמחיצה עשוי' לפחות מארבע לאו מחיצה. ומכל מקום במיעוט ד' סגי וכל המבוי

ניתר כיון שבסוף המבוי יש מחיצה, הכא נמי כיון שבחריץ היא סוף החצר יש מחיצות גם החצר ניתר. אבל בעיר שגבוה מהנהר שההיתר משום גוד אסיק הא לא אמרינן גוד אסיק במחיצה שאינה ניכרת:

ד

מכל מקום יש לומר כיון שהכפור נימס בפני השמש ואז יהי' מחיצה ניכרת חשיב גם מעכשיו ניכרת. ובכיוצא בזה יש לפסוק לפי ענין שעת הדחק. ואם רואין שאם יחמירו להם יהי' מרבות עם יפרוצו באיסור הוצאה יש להתיר. וכן נהגו בעיר גדולה לאלקים ווארשא להתיר על סמך מחיצות הווייכסעל:

נאום הדו"ש הק' אברהם.

סימן רצג

ב"ה יום ו' עש"ק ד' כסליו תרס"ב. שלום לכבוד הרב הגדול חו"ב המפורסם כו' מו"ה... מו"צ דק"ק אנטווערפין:

א

דבר העיר אשר הנהר מחיצה שלה מצד אחד והוא מחיצה טובה כי יש שם גדודים גבוהים. ואף בימי הקור נשאר מחיצה הם הגדודים. אך שיש שם גשר רחב ובין העיר לגשר אין שום מחיצה. אולם ספינות עוברים תחת הנהר ובעת שעוברים פותחין הגשר כדי שיוכלו לעבור והגשר נפתח כמה פעמים ביום. וכבודו נשען על ספר אוהל יעקב הובא בשערי תשובה סימן שס"ג דכהאי גוונא חשיב כמו דלתות ראויות לנעול. הכא נמי הואיל וראוי לפתוח הגשר ואז יהי' המחיצה להדיא. הנה ספר אהל יעקב אין אתי. ומצד הסברא אינו דמיון. דעיקר טעם בדלתות משום שעשוים לכך לנועלם ואין בהם צורך אחר. על כן הם טפלים אל החצר ושייכים אליו. ואף שאין נעולים בפועל ממש סגי בראוים לנעול. וראב"ן כתב בסימן שמ"ט דכמאן דנעילי דמיא. מכל מקום עיקר ההיתר משום ששייכים לחצר וקיימי מחיצות. אבל מחיצות הנהר שמתחלקת על ידי הגשר ועתה אין שום מחיצה. והגדודי כל זמן שאין נועלים אותם על ידי גוד אסיק מה שייכות יש להם אל העיר, ויהי' ההיתר משום ראוי לבד לא שמענו:

ב

ויש להביא ראי' מתוספתא פרק ז' דעירובין מודים חכמים לר"י שזה פותח דלת קרפיפי ונועל רשות הרבים וזה פותח דלת קרפיפי ונועל רשות הרבים ומערבין ונושאין ונותנין באמצע עיין שם. ולמה לי פתיחת הדלתות הא ראוי לפתיחה. ואפילו למאן דהצריך

ברשות הרבים נעילה. מכל מקום בדלת אחד סגי שיהי' ג' מחיצות דאורייתא נסתלק רשות הרבים. ושוב סגי בראוי לנעול גם הרביעית. כמבואר בתוספתא עירובין דף ו') לפר"י. ולדעת אבן העוזר גם לרש"י סגי בדלת אחד נועלת. ול"ל פתיחת שני הדלתות. אך הוא הדבר. משום דעשיית הדלתות לצורך הקרפיפות ולא לנעול רשות הרבים:

ג

מיהו ראי' גמורה אין מתוספתא דאיכא לאוקמי בדלתות שאין בהם צירין. כעין הדלת שבמוקצה עירובין (דף ק"א.) דאין להם ציר. [עיין שם בגמרא] ופרש"י דמשום שאין משתמשין שם אין עושין בה דלת כראוי. וכל שכן קרפף דהיינו היקף גדול להכניס שם עצים לאוצר כמו שפרש"י ריש פרק עושין פסין דתשמישתן עוד פחות ממוקצה. כמבואר במשנה שם. אין עושין צירין לדלתות. ועל כן אסור לפתוח. כדמסיים שכל מחיצה הנעשית בין שוגג בין מזיד. מורה שיש כאן איסור בפתיחות. ואף דתני פותח הגיה הגר"א ז"ל פתח. וכיון שנחשב בנין מחדש אין להתיר משום ראוי. דפנים חדשות באו לכאן. ולא מחוסר קריבה לבד רק מחוסר בנין. אך יש לפרש התוספתא ביש צירין. אך מפני שאין עשויין לסתום רשות הרבים ונחשב בנין חדש לגבי רשות הרבים. ע"כ אסור לפתוח לנעול רשות הרבים, באופן שמתוספתא אין ראי' גמורה. מכל מקום הסברא שזה אינו דומה לדלת ראוי' לנעול:

ד

אך יש מקום להתיר מהא דעירובין (דף ע"ח:) חריץ שבין שתי חצירות עמוק עשרה ורחב ארבע מערבין שנים ולא אחד. אפילו מלא עפר משום דלא מבטל לי' אין חוצץ שבטל המחיצה. והכא נמי כיון שהגשר עשוי לפתוח כמה פעמים ביום. ולא מבטל לי' אפילו לשבת אחת. אינו מבטל המחיצה דגדודי הנהר:

ה

אך יש לחלק דהתם לא מבטל ועתיד ליטלם מתוך החריץ. מה שאין כן גשר זה אף שעתיד לפתוח שוב עתיד לנעול. ואי אזלת בתר סופו לפתוח נזיל בתר סופו לנעול. וע"כ יש לומר שורת הדין בזה כל זמן שנעול דינו נעול וכל זמן שפתוח דינו פתוח. וחילוק זה מבואר בסוכה (דף כ"ז:

כח

שמחלק בין סדין לפקק החלון דסדין לא מבטל לי' פקק מבטל לי'. ובודאי אין הפי' מבטל לי' לגמרי שלא לפותחו עוד. דאם כן חייב חטאת גם לרבנן. ועוד דדומיא דקשור ותלוי שעשוי לפתוח ולנעול. רק זה נקרא ביטול שינעול ויפתח. מה שאין כן סדין

משיסלקנו לא יניחנו עליו עוד, [כן פירש לי אאמו"ר זצללה"ה] ואם כן חילוק זה עצמו בין מתני' דפ' חלון בחריץ מלא עפר דלא מבטל לי' כלל שעפר יקח ולא יחזור. מה שאין כן הגשר אף שיפתח. מכל מקום עתיד לחזור ולנעול:

ו

אך יש להביא דוגמא מהא דקיימא לן דבר שאין מבטל אינו ממעט בחלון בבא בתרא [דף י"ט:] ושם משמע דאפילו עתיד לחזור ולסותמו אינו ממעט. והוא בתוספות (שם כ'.) שהקשה ר"י בהא דפקק את המאור בטפיח כי פקקו מאי הוי. הא לא מבטל לי' ואמאי חוצץ. וליכא למימר דביטלו הטפיח דאם כן הוה לי' בונה השבת עיין שם ובתוספות שבת (דף מ"ד:) דיבור המתחיל ואין] ומאי קו' הא יש לומר שפקקו על מנת להוציאו ולחזור ולהכניסו וכו' שיהא עשוי לפתוח ולסתום וחוזר חלילה, דבכהאי גוונא מותר בשבת. כמו פקק החלון כנ"ל. וממעט בחלון כיון שעשוי לחזור ולנעול אחר הפתיחה. אלא ודאי פשיטא להו להתוס' שאין לחלק בכך. וכשם שאינו ממעט כשאינו מבטל כלל כיון שהחלון עשוי על תמיד והמיעוט אינו על תמיד לא מבטל להחלון. הכי נמי כשפעם פתוח פעם סתום וחוזר חלילה אינו מבטל לחלון כיון שחלון עשוי על תמיד. וזה פעם פתוח פעם סתום. וכך אני אומר בנידון דידן שאין לחלק בין גשר זה בין עפר שבחריץ. כשם שעפר אינו מבטל לחריץ שהיא על תמיד כך גשר זה אינו מבטל לגדודים שהם על תמיד:

ז

אך מכל מקום יש לחלק בין גשר זה לטפיח שעשה להוציא ולהכניס. דטפיח זה כשינטל לא נשאר סתימה כלל. וכשיחזור ויסתום פנים חדשות יבואו לכאן. ואינו מועיל כלל על עכשיו. מה שאין כן גשר זה שעשוי על צירים לפתוח ולנעול לאו פנים חדשות מה שעתיד לחזור ולנעול, ושפיר מועיל מה שעתיד לחזור ולסגור שיחשב סתימה קבועה עכשיו לבטל המחיצה. וראי' לזה מפרק ו' דאהלות ומייתי לה בביצה (דף י') המת בבית ולו פתחים הרבה ופתח אחד מהם הוא טמא וכולן טהורין, איך יחיצו הדלתות הרי עשויין לפתוח ולנעול תמיד וכל דבר שאינו מבטל אינו ממעט. אלא ודאי דלת שעתיד להיות פעם פתוח פעם נעול כשהוא נעול חשיב שפיר סתימה. והכי נמי בנידון דידן בגשר:

ח

הגם שלמה שכתבו תוספות דכשסותם כל הנקב אפילו לא מבטל לי' חוצץ אין ראי' משם שהדלת סותם כל הנקב. מכל מקום למה הביאו התוס' בשבת (דף מ"ד:) ראי'

מפקקו המאור בטפיח מהוכחה דאי מבטל הוה לי' בונה. בפשיטות הי' להם להביא ממשנה זו דדלת הא לא מבטל על תמיד שלכך עשוי לפתוח ולנעול. אלא ודאי סבירא להו להתוספות דדלת ממעט בחלון ופתח:

ט

וביותר יש להביא ראי' לדעת הרמב"ם פרק ט"ו מהלכות טומאת מת הלכה ד' דאפילו סתם החלון בכלי חרס אינו חוצץ אם דעתו לפנותו [וממה שכתב רמב"ם תחילת הפרק אם סתם החלון או מיעטו אין ראי' דהתם באוכלין ותבן קאי. ואף התוספות מודים דאפילו סתם בעי ביטול כמו שכתבו להדיא שבת (דף מ"ד:) דלא כרא"ש ה' טומאה דגבי אוכלין ותבן נמי אם סתם לגמרי לא בעי ביטול]. ואם כן קשה הא דדלת חוצץ. ועל כרחך לחלק דכיון שקבוע בבית והוא להפתח ולסתום בשעת סתימתו חשיב סתימה מעליא. כאלו הי' קבוע על תמיד. הכא נמי בגשר בשעת סתימתו חשיב סתימה מעליא. כאילו הי' על תמיד ומבטל המחיצה:

י

מכל מקום יש לומר דלמה דקיימא לן בסתם לגמרי לא בעי ביטול אין ראי' מדלת. ומה שלא הביאו התוספות ראי' מדלת. משום שהיינו יכולין לדחות דשאני דלת הואיל ועתיד לחזור ולנעול. אבל לפי האמת דבסתם לגמרי לא בעי ביטול אין לחדש חומרא בדרבנן בלא ראי' כדתנן במסכת ידים. ובצירוף ווף סברת אוהל יעקב שמדמה לדלת ראוי לנעול יש להקל. בפרט בשעת הדחק כזה שרבים נכשלין. יא) אך הגשר השני אשר לא יפתח רק בעת מלחמה ודאי אין להקל משום דלא מבטל לי' אינו חוצץ. לא מבעיא לדעת האומרים ביטול לשבת אחד חשיב ביטול. אך גם לדעת האומרים ביטול לעולם בעינן. נראה דכהאי גוונא דספק אם יארע מלחמה ויפתח כלל. חשיב ביטול לעולם. וכהאי גוונא בירושלמי פרק כלל גדול מה קשירה הי' במשכן. שהיו קושרין המיתרים. ולא לשעה היתה. אמר ר"י מכיון שהי' חונין ונוסעים על פי הדיבור כמו שהיא לעולם אמר ר' יוסי מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמו שהוא לשעה עד כאן. אבל אם לא הי' מבטיחן והי' ספק אם יסעו חשיב כמו שהוא לעולם. הכא נמי כיון שספק אם יפתח כלל שמא לא יארע מלחמה חשיב ביטול לעולם. ואם יחשב ראוי לפתח כהאי גוונא שאין בידו רק בציווי המלך לבד גם כן אינו ברור. ע"כ בזה ודאי אין להקל:

יב

והטעליגראף אין לחשוב לצורת הפתח הן משום דהוי צורת הפתח מן הצד כמבואר בתוספות ריש עירובין גבי כלונסות המונחות על ווי העמודים דלא נחשב צורת הפתח

דהוי צורת הפתח מן הצד. הן משום דמפורש במנחות בפצימי אכסדרה הואיל וחיזוק לתקרה עבידי ולא לשם פתח. כל שכן בזה שלא נעשה לפתח כלל. ועוד חשש לחוש להתבואות שור דקנים של צורת הפתח צריכין לעמוד אצל הכתלים. וכל זה כתוב במחברי זמנינו:

יג

ואני אוסיף עוד שגרוע אפילו מצורת הפתח שמן הצד. דצורת הפתח מן הצד חוד הפנימי של המשקוף עם חודים חיצונים של שתי המזוזות דבוקים. ולמאן דלית לי' דר' חסדא עושים מחיצה במקום דבוקם ושם הוא סותם, ועד שם מותר לטלטל אבל חוט ברזל של הדולג רב רחוק מן הקנים. והא פשיטא שלהלן מן החוט אסור לטלטל שהקנים לבד אין סותמים רק בצירוף החוט. והמקום שחוץ מן החוט אין לו מחיצה רק הקנים ואסור לטלטל. וכיון שמקום ההוא נאסר. שוב נאסר גם העיר משום שנפרץ במלואו למקום זה שאין הפסק בין העיר בין מקום הזה רק החוט לבד. והחוט לבד אינו מחיצה מפסיק. ואם תאמר שמקום הזה אינו רחב ארבע ומקום פטור הוא. ליתא דמפולש לרשות הרבים דלתות בעי וכל ההיתר משום דבזמן הזה אין רשות הרבים והכל כרמלית. ובפתוח לכרמלית אמרינן מצא מין את מינו וחוזר וניעור ומקום שחוץ לקנים מצטרף עם מקום שבין הקנים לחוט לארבעה ואוסר כל העיר:

דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רצד

לרב אחד. בדבר שיש ברוח אחד שתי פרצות פחותים מעשר. ומחמת כי בצד א' מן הפרצות הם בתי עכו"ם, על כן יש בכל פירצה רק לחי אחד אשר עומד בבית ישראל:

א

הנה במבוי הא די בלחי אחד ואם תמצא לומר דנותנים להם דין חצירות הלא לדעת תוספות עירובין (דף ה':) דיבור המתחיל קל וחומר דפסי חצר אף יותר מד' אמות לא נפיק מתורת פסין. וטעמא דידהו משום דלחי אף דקיימא לן משום מחיצה מכל מקום בעי היכר קצת וכמו שכתבו שם בתוספות דיבור המתחיל ארבע אמות. והטעם משום דאינו מחיצה גמורה. על כן בעי גם כן היכר. אבל פסי חצר מחיצה גמורה הם כדמשמע בשבת (דף ק"ל:) חצר אית לה ארבע מחיצות. מבוי לית לי' ארבע מחיצות. והיינו משום דחצר יש לו שני פסין. ואם כן כיון דלא צריכין היכר כלל בתים נידונים משום פסין.

ועוד דמסתמא העומד מרובה על הפרוץ דמהני בחצר. ולדעת אבן העוזר גם במבוי. ע"כ פשוט דסגי בלחי אחד. ואין להחמיר בזה כלל אפילו לא הי' עומד מרובה על הפרוץ:

ב

אך יזהר להעמיד הלחי בצד הפנימי של הבתים. ויהי' בין הבתים אסור בטלטול. שאם יעמידו הלחי בצד חיצון של הבתים לא נוכל לצרף הבתים למחיצה. דהא קיימא לן חודו הפנימי סותם. ומהאי טעמא לא נוכל להתיר גם כן משום עומד מרובה דהיינו העומד של הבתים. כיון דקיימא לן חודו הפנימי סותם ולא חודו החיצון:

דברי הדו"ש הק' אברהם:

סימן רצה

ב"ה אור ליום ב' מקץ תרנ"ה. שוכ"ט לכבוד הרב החריף השנון וכו' מו"ה נתן נטע נ"י הכהן אבד"ק קאלביעל:

א

דבר הצורת הפתח שחוט ברזל משוך עליו כדין תורה. אך גם באמצעו משוך חוט או שתים ורב אחד פקפק הואיל וסתום באמצע אין זה צורת הפתח. ומעלתו אזיל ומייתי חי' מהרי"ל שהתיר כזה. אך תמוה בעיניו ראייתו מהרא"ש. ובאמת ראיית מהרי"ל נכונה אך אבאר לו דברי רשב"א אשר נבוכו בו אחרונים:

ב

הנה בעירובין (דף י"ד.) פירס מחצלת על גבי קורה עד שלשה טפחים למעלה מקרקע. קורה אין כאן דהא מכסיא, מחיצה אין כאן דהוי מחיצה שהגדיים בוקעין בו. וכתב רא"ש בשם רשב"א דקורה שמשוכה למטה מעשרה טפחים פסולה דכיון שיש שיעור מחיצה נפקא מתורת קורה ומחיצה אין כאן מחיצה שהגדיים בוקעין בו. ואינו מובן דכיון דמשום שיעור מחיצה אתינן למה לי למטה מי'. דמשמע בתוך עשרה לקרקע. דאם לא כן הוה לי' למימר למטה עשרה טפחים מאי מעשרה ואם באמת הפסול משום שהוא תוך י' לארץ ל"ל שיש בה שיעור מעלה עשרה:

ג

אך ברורן של דברים שהרשב"א הא למד זה מכיסה הקורה במחצלת. ובה יש שני החסרונות יחד. שיש בגובה המחצלת עשרה מדקאמר מחיצה אין כאן דהוה לי' מחיצה שהגדיים בוקעין ואי ליכא עשרה תיפוק לי' דליכא עשרה דהא אפילו במים דליכא בקיעת גדיים מכל מקום בעינן מחיצה עשרה כדתנן בפרק כיצד משתתפין, ועיין

תוספות שבת (דף ק"א.) דיבור המתחיל וזרק. ועל כרחך מדפסל רק משום בקיעת גדיים מיירי דאיכא מחיצה עשרה] ובתוך עשרה כדקאמר שהגביהה מקרקע ג'. ע"כ אין לנו ללמוד משם רק באופן זה. והטעם בזה דמשום שנמשך לתוך עשרה אין לפסול דאמרינן רואין כאילו ניטל מה שבתוך עשרה כמו הוא למעלה מעשרה ועקמימותה בתוך עשרה. ועוד יתבאר. כתר לי זעיר. ומשום שהיא שיעור מחיצה נמי לא. שהרי פסול בשיעור מחיצה דדומה ללחי שיש בה ארבע אמות שיעור מבוי. וכן מפורש בחי' רשב"א עירובין כתיבת יד. ושם לא פסול רק בעומד מאליו. אבל בעשה בידים לא פסול והכא עשה לקורה בידים דקורה העומדת מאלי' בלאו הכי פסולה כיון דקורה משום היכר. ועל כרחך שעשה בידים ובידים הא לא פסול בלחי שיעור מבוי. אך ביש בה שתי החסרונות יחד שפיר יפסול. שהרי מבואר בתוספות (דף ה'.) דבלחי המושך לארכו של מבוי ארבע אמות פסול אפילו עשה בידים. ודוקא במשוך לרחבו ד' אמות משום דרובה בסתימה לא גרע. אבל המשוך לארכו דאין כאן כבר סתימה פוסל אפילו בידים. ולשון התוספות שם הואיל והוי לאורך המבוי ואינו סותמו פי' שלא ריבה בסתימה. ולשון זה כתבו בדיבור הסמוך ד' אמות נידון משום מבוי. אפילו למאן דאמר לחי משום מחיצה דהי' לו להועיל יותר אם סתמו והיינו שריבה בסתימה כמובן:

ד)וראי' לזה לקמן (דף ט':) ר' אשי אמר כגון שרצפו בלחי פחות פחות במשך ד' אמות לרבן שמעון בן גמליאל דאמר לבוד הוי מבוי וצריך לחי אחר להתירו. ושם הלחיין בתוך המבוי [ועיין שם קו' הגמרא למהוי כנראה בחוץ פירש"י ותוספות] ואינו מושך עם דופני של מבוי. והלחי סותם רק שלא ריבה בסתימה שאורך הלחיין לאורך המבוי. הרי דכל שלא ריבה בסתימה אף שעשה בידים פסול. והכא שנמשך י' לתוך עשרה מקרקע. הא מה שנמשך לתוך עשרה אינו מתיר כלל כדלעיל (דף ג':) אף למטה חללה עשרה. רק שתאמר רואין כאילו אינו. ואם כן אין כאן רבוי במה שנמשך לתוך עשרה כיון שאתה רואה אותה כאלו אינו. ושוב אין מה שלמעלה מעשרה מתיר כיון שנמשך שיעור מחיצה. ולענין זה ודאי לא תאמר כאלו אינו שלא יחשב שיעור מחיצה דאם כן לחי ארבע אמות נמי יוכשר, שתראה המשוך כאלו אינו. אלא ודאי לא שייך בפוסל כאלו אינו. ודוקא לענין תוך עשרה דאינו פוסל. רק מה שבתוך עשרה אינו מתיר רואין כאלו אינו ומה שלמעלה מתיר. מה שאין כן על ידי שנמשך שיעור מחיצה דעל ידי זה גם מה שלמעלה שם מחיצה עליו ואינו מתיר משום קורה:

ה

ורא"ש חולק גם בזה וסבירא לי' דלא נפקא מתורת קורה במה שיש שיעור מחיצה כיון דגדיים בוקעין בה. ושוב אינו פסול במה שנמשך לתוך עשרה מקרקע דרואין כאילו אינו. ומזה הוכיח מהרי"ל לענין חוט שמפסיק באמצע צורת הפתח דרואין כאלו אינו:

ו

ובאמת גם מרשב"א מוכח בנידון דידן להכשיר. שהרי הרשב"א לא פסל רק משום שיש גם כן שיעור מחיצה עשרה. אך במה שנמשך לתוך עשרה לבד לא נפסל דאמרינן רואין. רק מהרי"ל לא למד מרשב"א דאין ברא"ש בשם רשב"א רק דקדוק מ' דמי' [וספר עבודת הקודש לרשב"א לא ראה מהרי"ל כנודע] אך מרא"ש מוכח שפיר מדלא אמר טעם פסול בכסוי מחצלת רק משום דקורה מכסיא ולא משום שנמשך למטה עד סמוך שלשה לקרקע. ולפנינו בעבודת הקודש לרשב"א מפורש להדיא היתה קורה עצמה משולשת עשרה טפחים אם גבוה מהארץ עשרה טפחים כו'. הנה מבואר דוקא ביש שני החסרונות יחד אבל בשביל שמוגבה מארץ רק שלשה לא מפסיל, ואם כן נלמד גם מרשב"א להכשיר. ז) ורבותינו האחרונים הב"ח והטורי זהב והמגן אברהם נבוכו בדברי הרשב"א. הב"ח מחק המ'. המגן אברהם סק"כ כתב גם כן דקפידא רק משום מחיצה ופי' למטה מעשרה ממקום שמתחלת. ואינו מובן למה לי יותר, הטורי זהב כתב דאין צריך למחוק רק שאם הי' למעלה מעשרה לא הי' שם מחיצה עלי'. והאבן העוזר סימן שס"ב סבירא לי' גם כן דלמעלה מעשרה אין שם מחיצה עלי'. אך גם לפי זה יקשה דאם כן למה יפסול אם נמשכת למטה תוך עשרה כיון שאין מה שבתוך י' עשרה:

ח

ועיקר דברי אבן העוזר לעניות דעתי אינם הלכה. דלר' מאיר דלמד שיעור מחיצה מארון תשעה וכפורת טפח. פרש"י די' הוא רשות תחתון יש לומר דמחיצה צריך שיפסוק כל רשות תחתון. ולמעלה מעשרה אינו מועיל כלום. אך למה דקיימא לן כר' יהודה אמת כלים באמת בת חמשה. מחיצה הילכתא גמירי לה. אין נפקא מינה בין המחיצה למעלה מעשרה בין למטה מי' וראי' לזה מהעושה מחיצה על גבי מחיצה (בדף כ"ה.) דאמר רב חסדא בשבת הועיל. ואי מחיצה שלמעלה מעשרה לא מהני מה הועיל. ומרב ששת דפליג אין ראי' להיפוך דטעמא דידי' משום שלא חידש מחיצה לדירה. שמתחילה הי' שם מחיצות. ועל כן בהרחיק ד' ועשה מחיצה הועיל, פי' הרא"ש משום דבעשיות החדשה מתבטלת הישנה יעוין שם. והכא כיון שלא נתבטל מה שלמטה לא מהניא

העליונה. מכל מקום לדברי הכל גם מה שלמעלה מי' שם מחיצה עליו. והנכון בדעת הרשב"א הוא מ"ש:

ט

ובאבן העוזר האריך לחלוק על הבית יוסף והב"ח במה שהכשירו קורה שנמשכת לתוך י' מקרקע. וכתב שנעלם מהם תלמוד ערוך וכן ברשב"א. והנה הוכחתי מרשב"א דכשר. ודוקא בשיעור מחיצה גם כן פסול):

י

נשוב לדברי מהרי"ל שהוכיח דצורת הפתח שנסתם באמצע כשר מקורה שמקצתה תוך עשרה. ולכאורה יש לפקפק דבפרק קמא דסוכה (דף י"ח) פליגי רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע. מאי טעמא דמאן דאמר יש לבוד באמצע דתניא ב' קורות שאין נוגעות זו בזו פחות משלשה אין צריך להביא קורה אחרת. ואידך שאני קורות דרבנן. ואם כן לא נוכל להביא ראי' מקורה לשאר דברים. ואף דקיימא לן יש לבוד באמצע מכל מקום אין הכרח דקיימא לן כוותי' גם כן במה דסבירא ליה דילפינן מקורה. אך בחולין (דף צ"ג:) בכל התורה כולה ר"א לחומרא ורבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. אם כן גם בהא דס"ל לרבינא דילפינן מקורה קיימא לן כוותי':

יא

ועוד ראי' מפרק ג' דסוכה (דף כ"ב:) מקשה מקורה דאמרינן חבוט אף על גב דלית בי' טפח לסוכה ומתוך זה הגיה ברייתא דקורה. הנה דילפינן מקורה לסוכה דאורייתא:

יב

ומה שהוקשה למעלתו מכיפה שאין בחללה עשרה ברוחב ארבע לא הוי פתח למזוזה ולא אמרינן חוקקין להשלים. אינו דומה. שמזוזה חובתה תלוי' בפתח ולא אמרינן חוקקין לשוויא פתח מה שאינו עתה. ולא אמרינן רואין רק שלא יקלקל האחרת בזה אמרינן רואין ואינו מקלקל הטוב [ואף ר' מאיר לא אמר רק משום דיש במקצת עשרה. וכן יש במקצת ארבעה חוקקין להשלים] אבל לא לשוי' פתח מחדש. ודוקא בשבת אין ההיתר תלוי בפתח רק שלא יהי' פירצה. וע"כ מה איכפת לן במה שנסתם באמצע במקצת:

יג

וראי' לזה מהא דפליגי תנאי במבוי שאין ברוחב פתחו ד' אם צריך לחי וקורה. מכל מקום אף למאן דבעי תיקון מכל מקום סגי בלחי וקורה כדמשמע שם. וכן כתב הרע"ב להדיא. והא היתר לחי משום דהחלל נדון משום פתח כיון שאינו פרוץ במלואה. [ועיין

תוספות (דף ז':) גבי נראה מבחוץ חד אמר נדון משום לחי ופתח] וכן קורה לרב דיליף מפתחו של היכל. והא פחות מארבע לאו פתח הוא ע"כ דמה שמגרע חללה משיעור אינו מגרע לענין שבת. ומזה ראי' לצורת הפתח דאף שחללה פחות מעשרה כשר כל שיש מראש המשקוף עד הארץ עשרה. ולפי מה שכתבתי יוכשר [אף בלא רואין דהא אין חלל עשר ואם יגביה חלל לא יהי' משקוף ואף על פי כן כשר] ושאני קורה דפסול כהאי גוונא, דשאני קורה דצריך קורה על גבי מבוי. על כן צריך שיהי' על גבי כותלי מבוי שגבוהים עשרה. וכמו מבוי שנפרץ מצידו כלפי ראשו אם לא נשתייר פס ארבע אינו מתיר משום דלא חשיב קורה על גבי מבוי רחבה ארבעה כמו שכתב במגן אברהם סימן שס"ה סק"ג יעוין שם. וכן כתב רשב"א כת"י למסכת עירובין. הכא נמי לא חשיב קורה על גבי מבוי גבוה עשרה [והיינו דקאמר בגמרא אף למטה חללה עשרה. שאם אין המבוי חללה עשרה אין הקורה מתיר מהאי טעמא. אבל אם הקורה מונחת על גבי כותלי מבוי שגבוהים עשרה אף שנמשכת למטה לבין כותלי מבוי תוך עשרה לית לן בה כנ"ל] אבל צורת הפתח לא איכפת לן במה שאין חללו עשרה:

יד

וראיתי בתשו' נפש חי' הביא דברי רמב"ם צורת הפתח לחי מכאן ולחי מכאן וקנה על גביהם. אפילו אין הקנה שעל גביהם נוגע. ומשמע לי' דמיירי בנוגע גם כן דצריך שיהי' גובהם עשרה ואין הקנה שעל גביהם מצטרף לי'. ולדידי אף בנוגע לא פסיקא שהקנה יצטרף. דהנה יש לעיין בצורת הפתח שלנו שהמשקוף הוא קו לבד. ואי אפשר שיהי' מונח במכוון כנגד חודן הפנימיים של הקנים רק על אמצע הקנים. ולמה דקיימא לן בפתח חודין הפנימים סותמים [על כן תוך הפתח צריך לחי אחר להתירו] ולחוץ לחודין פנימים אסור לטלטל. וכיון שאין הפסק בין העיר לבין הלחיין לפנים מן הקו כי אם הלחיין לבד הוה נפרצה במלואה למקום האסור לה שאין הפסק מחיצה בנתיים דהלחיין לבד בלא הקו אינם מחיצה, והא פשיטא שאין היתר לטלטל חוץ מחודין פנימים של לחיין משום שהוא לפנים מן הקו, שהקו לבד אינו מתיר. וכיון שאסור שם שוב יאסור כל העיר משום פירצת מלואה כנ"ל ואיך מצינו ידינו ורגלינו:

טו

וצריך לומר דהא דאין הקנים העומדין לבד מתירין משום דכשאין קנה על גביהם נקרא פתחי שמאי כדאיתא עירובין (דף י"א.) אבל כשיש קנה על גביהם שוב הקנים העומדין לבד מתירין כיון דעל גבי הקנה שעל גביהם נקראים פתח. וזה אם הקנים גובהם עשרה. אבל אם אין בהם י' בלא המשקוף. בציר מעשרה לאו כלום ויאסור משום פירצת מלואה

כנ"ל. על כן אמר הרמב"ם שיהי' הקנים בעצמם גובהם עשרה. ולא דקדק בהאי משהו הקנה שעל גביהם. דהא לפעמים אינו מצטרף כשאינו מונח כנגד החודין הפנימים של קנים העומדים. ולעולם אף שאין בחלל הפתח י' כיון שיש מראש המשקוף עד לארץ עשרה כשר. רק בזה קשה להקל למעשה מחמת לשון הרמב"ם [אף שנראה לי ברור שגם זה כשר] אך בסתום באמצע נכשיר בפשיטות:

טז

ונראה לי שגם לדעת אבן העוזר שפוסל בקורה הנמשכת עשרה יודה בצורת הפתח. דהנה כתבתי למעלה להשיג על האבן העוזר מהא דקורה למעלה מעשרה ועקמימותה למטה מעשרה אם ינטל ואין בין זה לזה שלשה כשר. אף שבצירוף מקום חיבור עקמימות יש שלשה למטה מעשרה וליישב דברי אבן העוזר נראה דהנה ראייתו מהא דלמטה חללה עשרה. אך הדבר ברור דחללה עשרה אמבוי קאי ובלא זה פסול משום דקורה צריכה שתהי' מונחת על גבי כותלי מבוי אבל אם מונחת על גבי כותלי מבוי גבוהים עשרה ונמשכת גם למטה מה איכפת לן. אך דעת אבן העוזר כיון שהקורה ממלא בפנים כל רוחב המבוי עד למטה מעשרה לא חשיב המבוי גבוה עשרה במקום הקורה דשיעור עשרה הוא בפנים כמו שכתב באבן העוזר סעיף כ"ד. והא הקורה מיעט השיעור מבפנים, וזה כשממלא בפנים כל רוחב המבוי עד הכתלים אבל בעקמימותה לתוך עשרה באמצע המבוי וכותלי המבוי מגולים הרי נשארת המבוי עשרה. על כן אף שהקורה נמשכת למטה כשר ממילא בצורת הפתח שאינו תלוי במבוי שהרי נעץ ד' קונדסין וקנה על גביהם גבוהין עשרה כשר] גם לדעת אבן העוזר כשר. ואין לפקפק על צורת הפתח הזה כלל:

יז

דבר שיעור אמה יעוין ביורה דעה רע"ב ש"ך סק"א. שמעתי שיש ספר קיצור שלחן ערוך מר' שלמה גאנצפריד יש בו על שיעורי תורה. וספר הזה מצוי ביד כל אדם:

יח

דברי רש"י שבת שנראה מדבריו קרפף כרמלית מן התורה. באמת כתב כן בכמה מקומות. א' בדף פ' שהעיר ר' עקיבא איגר וא' בפרק לולב וערבה בהא דשמא יעבירנו ארבע אמות יעוין שם. ושם השיג עליו בתוספות רי"ד. כמדומה לי שיש עוד במקומות אחרים. ועוד לא זכיתי לעמוד על כוונתו:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רצו

ב"ה יום ד' ט"ל למטמונים תרנז"ל. החוה"ש וכ"ט לכבוד אהובי חתן אחותי הרב הגדול חו"ב כש"ת מוהר"י נ"י אבד"ק נאשעלסק א) דבר הטעליגראף אם נוכל לסמוך עליו לצורת הפתח אשר הרב מקאליש זללה"ה צידד באפשר להקל משום דהוציא מן הקנה חשיב דבר אחד עם הקנה והוה לי' קנה על גביהן. וכבודו דחה מהא דאבן העוזר סס"י שס"ב. יש לחלק דהתם משום שאין הקנה על פני כל החלל:

ב

עוד הביא ראי' מתוספות ריש עירובין בכלונסות שעל גבי ווי העמודים חשיב צורת הפתח מן הצד. והנה בספר תורת חסד להגאון מלובלין נ"י נסתפק גם כן בזה. והביא גם כן הראי' מתוס' ריש עירובין ודחה הראי' יעוין שם ומסיק להחמיר מחמת טעמים אחרים גם כן. ולי נראה גם כן להחמיר משום דצריך שיהי' על גבי הקנים שגבוהים י"ט ומגיעים עד לארץ. שיהי' עליהם תורת מחיצה לא שמונחים על יתידות היוצאים מהקנה שאין על היתידות תורת מחיצה כלל:

ג

ועוד אמינא בה טעמא משום דהלכה רווחת בעירובין דנפרצה במלואה או ביותר מעשר למקום האסור לה אסורה. והרי מן הקו המונח עליהם עד הקנים אסור. שהכרמלית שמצד חוץ אוסר על מקום זה. מאחר שמקום זה חוץ למשקוף. ואין הפסק רק הקנים לבד שאינם מחיצה ביותר מעשר. וכיון שמקום זה נאסר שוב אוסר את העיר משום פירצת מלואה. שאין הפסק בין מקום זה להעיר רק הקו והקנים הם חוץ למקום זה. ואין מפסיקין בין המקום ובין העיר:

ד

ומעודי אני מפקפק על מה שתוחבין הקנה שעל גביהן בחקק שבין הקנים. לפי מה דקיימא לן חודו הפנימי סותם ומחודו הפנימי ולחוץ אסור להשתמש. ואסור להשתמש מחודו הפנימים של לחיין שבצורת הפתח ולחוץ. וכיון ששם אסור שוב אוסר את העיר כיון שאין הפסק בינם להעיר רק הקנים ולא המשקוף שהמשקוף הוא מאותו מקום ולחוץ:

ה

ואם כנים אנחנו בזה נוכל ליישב פרש"י שם י' צורת הפתח מן הצד שמתח זמורה מזה לזה באמצעותן ולא על ראשיהן. והדבר תמוה למה לי באמצעותן אפילו למעלה מן הצד

לא מהני כמו שסיים רש"י בעצמו ולא על ראשיהן. והטורי זהב רצה לדייק מלשון רש"י דבאמת בראשיהן מהני אפילו מן הצד וליתא כנ"ל. וכן מפורש ברשב"א וריטב"א דלא מהני. אך להנ"ל יש לומר דקשה לי' לרש"י הא אפילו יהי' בו דין צורת הפתח. מכל מקום כיון שהמשקוף מן הצד הרי חודין הפנימים של הקנים לחוץ מחודו הפנימי של המשקוף. והרי הרשות הרבים אוסר את בין הקנים ובין הקנים אוסר את תחת המשקוף והמבוי. ואף שאין ברוחב צורת הפתח ארבעה ובפתוח לרשות הרבים קיימא לן דמותר. הא אביי (דף ט') אוסר בין הלחיין אפילו פתוח לרשות הרבים וכן ר"ח (דף ח':) והא אליבא דר"ח קיימינן. על כן פי' שתחב באמצעותן היינו שתחב המשקוף בתוך חלל שבין הקנים באמצעותן דכהאי גוונא חשיב גם כן מן הצד כמו שכתבו באור זרוע והגהת אשר"י ובזה אלו הי' תחוב בראשן הי' מועיל שהיינו מחשבין גם ראשי הקנים מן המשקוף. אך משום שתחוב באמצעותן שהקנים עולים למעלה וניכר שאינו מן המשקוף:

ו

אך מאחר שהמנהג שתוחבין בחקק. צריכין לומר מאחר שאינו מועיל הקנים בלא המשקוף לא חשיב חודו פנימי של המחיצה עד מקום חיבור המשקוף עם הקנים. שם נחשב תחילת המחיצה ועד שם מותר לטלטל. ואם כן גם אם חיבור המשקוף אל הקנים בצידם ולא בין הקנים יחשב המחיצה במקום חיבורם ולא יאסר משום פירצת מלואה. מכל מקום יש ליישב דמילתא דפסיקא נקט דבאמצעותן אף בין הקנים לא מהני:

ז

מכל מקום בנידון דידן דהקו שלמעלה אינו נוגע בקנים על כן נאסר משום המקום שבין הקו לקנים שנאסר ואוסר. ואף שמקום ההוא אין בו ארבע על ארבע. הא בפתוח לכרמלית מצא מין את מינו וניעור כדאיתא בעירובין (דף ט'.) ועיין בתשובה הקודמת לזו. שם כתבתי אופן אחר בענינים אלו ולפי מה שכתבתי שם אין טעם הזה צודק לאסור: דברי דודו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן רצז

ב"ה יום ג' וישב תרנ"ו. שלום לכבוד הרב המאה"ג כו' מוהר"מ נ"י אבד"ק פראשניץ:

א

דבר השראנקין הנה מעודי אין רצוני לסמוך עליהם במקום צורת הפתח לא משום דברי הגהת אשר"י לבד אך אפילו תשו' הרא"ם [שבמים עמוקים והוא חלק ב' מתשו' ראנ"ח וחלק ב' הזה תחילתו תשו' הרא"ם וסופו תשו' ראנ"ח] סימן כ"ה דטעם אין צריך ליגע

משום גוד אסיק מחיצתא ורואין הקנים כאלו עלו עד המשקוף. עוד שם דשני הקנים צריכים להיות בשוה ואם אחד גבוה ואחד נמוך צורת הפתח כי האי לא עבדי אינשי. נמצא שכל זמן שאין סוגרין להורידה למטה והקורה נוגעת באחד הקנים ובצד השני הוא גבוה הרבה למעלה מהקנה. נמצא שאף אם ראש השני של הקורה מכוונין נגד קנה השני. הלא אינו נוגע בקנה שני. ואף דקיימא לן אין צריך ליגע. הלא הטעם משום גוד אסיק. והכא אם נגביה קנה השני עד ראש הקורה יהי' א' גבוה ואחד נמוך. דכהאי גוונא לא עבדי אינשי צורת הפתח. וגם אין לומר כיון שראוי להוריד ולהיות צורת הפתח יועיל כמו דלתות ראוין לנעול שכמה טעמים לחלק ביניהם. גם הגאון ר' סענדר והחת"ם סופר הסכימו דלא מהני ראוי לצורת הפתח:

ב

אמנם התיקון שכתב כבוד תורתו שלאחר הסגירה יהי' סתום עד למטה הא טוב שהוא דלת הראוי לנעול ממש וריוח שבין השראנקין לכתלים יכשירו בלחיין אצל הכתלים כמו שכתב כבוד תורתו:

והי' בזה שלום מאת הדו"ש. הק' אברהם.

סימן רחצ

ב"ה יום ב' תרנה"ל. לכבוד הרב הדומ"צ דק"ק וולאצלאוועק והרבני מו"ה חיים צבי נ"י:

א

את מכתבכם הגיעני. ותוכן הענין שיש מחיצות מכל צד. משני צדדין נהרות שיש להם גידודי ומשני צדדים חרוצים. ועל הדרכים עומדים שלאקביים. רק השאלה מחמת שברוח אחד מצידה נפרץ ביותר מעשר להשדה. ולא יכולתי לצייר איך נפרץ מאחר שנהרות וחריצים מקיפים העיר. ואם השדות מפנים להחריצים ונהרות באופן שהשדות בתוך המחיצות יש לסמוך על החכ"צ סס"י נ"ט שהתיר בשעת הדחק לסמוך על הרא"ש דחצר אפילו זרועה יותר מבית סאתים לא מבטל למחיצות. וכל שכן עיר שאין הזרעים מבטלים מחיצותי'. אך אם השדות חוץ למחיצות העיר אין היתר זה כלום:

ב

ואשר רציתם לעשות אמלחרא לסמוך על הריא"ז דאמלחרא מועיל בקורה ברוחב יותר מעשר. והוא הדין לחי. דמאי שנא לחי מקורה. הנה בפשוט החילוק מבואר. דאמלחרא בקורה. הלא אמלחרא הולך על פי כל הרוחב. מה שאין כן אמלחרא דלחי שעומד בצד אחד. ועדיין נשאר יותר מעשר שאין שם כלום. אך בלא זה הא קיימא לן לחי משום

מחיצה קורה משום היכר. ואמלחרא שהוא להיכר יועיל לקורה אבל מה יועיל להיות מחיצה:

ג

האומנם כי ברא"ש פרק א' דסוכה סי' ל"ד דנראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי. היינו דמועיל להיכר. הנה דמשום היכר לבד מתירין בלחי, והא דמשום מחיצה היינו דבמקום דלא מהני משום היכר. כגון בעומד מאליו מהני משום מחיצה. ולעולם במקום דאיכא היכר לבד גם כן מתירין. אי אפשר לומר כן שהרי בין הלחיין שאסור ותחת הקורה מותר כתב הרא"ש משום דלחי משום מחיצה. ואין היתר רק מן המחיצה ולפנים. ואם איתא לשתרי משום היכר כמו בקורה. ודברי הרא"ש פרק קמא דסוכה תמוהים דהא אפילו בעומד מאליו מותר נראה בחוץ. עיין עירובין (דף ט"ו) דמוכיח מכותל שצדו אחד כנוס מחבירו בין שנראה מבחוץ כו' דלחי העומד מאליו הוי לחי. הנה דאף בעומד מאליו מהני נראה מבחוץ. ובעומד מאליו ההיתר משום מחיצה. הנה דנראה מבחוץ הוי מחיצה. ואין לנו ראי' שיועיל לחי משום היכר לבד:

ד

אך לפי דעתי יש עצה לפי מה ששמעתי שיש חוטין של משי שאם קושרין חוט כזה למעלה על הקנים אינו ניכר כלל. יכולין לצרף הגפופין שמכאן ומכאן לקנים של צורת הפתח. אף שרחבים יותר מארבע אמות. דבתוספות (דף ה':) דיבור המתחיל ארבע אמות מבואר דטעמא דלא מהני משום דהיכר קצת בעינן. אבל צורת הפתח דמחיצה גמורה הוא. ולא בעי היכר כלל מהני אפילו בד' אמות והחוט אפילו לא יהי' ניכר גם כן יועיל מטעם הנ"ל:

ה

ובמגן אברהם סימן שס"ג ס"ק כ"ח הקשה בקורה על גבי כותלי מבוי יועיל מטעם צורת הפתח דבסימן תר"ל מבואר דמועיל אם מניח הקנה שלמעלה על הכותל. ותירוצו דחוק מאוד. אך לעניות דעתי במחילת כבוד המגן אברהם כי רב הוא לא קשה מידי. דבקנים של צורת הפתח שמכאן ומכאן סותמין קצת רוחב המבוי כמו שכתב רבינו יהונתן. אבל כותלי מבוי אין מהם במחיצה רביעית כלום. והרביעית פרוצה במלואה. אבל בסימן תר"ל שהצורת הפתח למחיצה שלישית. והרי הכותל קצת מחיצה שלישית למה לא יועיל. על כן גם בנידון דידן שמניח על הגפופי שסותמים קצת הצד שצורת הפתח בא להתיר חשיב צורת הפתח גמור:

ו

אולם יש לעיין ביסוד היתר טלטול עירכם שאין שם מחיצה זולת חריצים ונהרות ובאמת שהחכם צבי כתב שמחיצות אלו חשובים מוקפים לדירה. אך בסוגיא דעירובין (דף כ"ה.) ובשלחן ערוך סימן שנ"ח סעיף ח' בנה מחיצות לדירה על התל הועיל. שבתוך המחיצות העליונות הוא דר. ופרש"י דמחיצות התל לא מהני לי' מידי. הנה דמחיצות התל הואיל ואינם גבוהים מקרקע התל לא חזיין לדירה. והוא הדין חריץ המקיף סביב העיר או גדודין שבנהרות שכל מחיצות אלו אינם גבוהים מקרקע העיר [גם היתר החכם צבי דבחצר לא איכפת לן בנזרע אינו ברור רק בשעת הדחק]. ובחי' על עירובין בדיבור המתחיל אמר רב חסדא מודה לי ר"ש הארכתי בזה והעליתי שדעת רש"י והספר האשכול והטור ובית יוסף דלא חשיב מוקפת לדירה. רק הרא"ש דעתו דחשיב מוקף לדירה וקשה לסמוך על דעת יחידאה:

ז

אך עוד העליתי בחי' עירובין (דף צ"ז) בדיבור המתחיל דעת רש"י להלכה שדעת הרי"ף והרמב"ם והרשב"א דשלשה שדרו בקרפף נותנין להם כל צרכן בלבד שלא ישאר בית סאתים פנוי שאין צריך להם לתשמיש. ולפי המבואר בסימן ש"ס בדיעה ראשונה אף הקרפיפות הפתוחין לו מותרין שנעשו כחצירות לו. ועל כרחך ששובתים הרבה אנשים וצריכים לכל הרחובות אף אם תמצא לומר שהם כקרפף מותרין. ועל כן אף אם נפרצו למקום הזרוע יותר מבית סאתים ונעשה כולו קרפף. מה בכך הא לעיר הותר הקרפף:

ח

ויש ראי' לזה מעירובין (דף צ"א:) דמבואר שם דמבוי דינו כקרפף, ולרבנן דאסרי לטלטל מחצר לקרפף. הוא הדין דאסרי מחצר למבוי. יעוין שם ברש"י בדיבור המתחיל אסור להוציא מחצר למבוי. אך זה שלא עירבו אבל עירבו הא ודאי מותר מחצר למבוי. ואינו מובן כיון דמבוי כקרפף מה בכך שעירבו. הלא אפילו מחצירו לקרפיפו אסור [וטעם דמבוי חשיב קרפף משום דמחיצות המבוי לחצירות עבידין למבוי לא עבידין. וכיוצא בזה כתב הריטב"א כ"ג. בשם ראב"ד ברחבה שאחורי הבתים]:

ט

אך לפי מה שכתבתי ניחא דבלא עירבו ואסור להוציא מן הבית למבוי על כל פנים אין מה שדרים בבית מתיר המבוי שהרי המבוי מוחלק מן הבית. אבל אם עירבו דינו כשלשה קרפיפות ושבתו שיירא באחת מהם שמותר להשתמש בכל הקרפיפות הכא נמי הותרה המבוי שנחשב כקרפף ודינו כחצר. וזה טעם תשו' דבר שמואל סימן רנ"ט

בהיתר הב' והחכם צבי סימן נ"ט תמה עליו. ולפי מה שכתבתי דבריו נכונים מאוד עיין שם:

י

ובאמת לא הייתי סומך על היתר זה לבד יען בשלחן ערוך סימן ש"ס השמיט היתר קרפף. ודעתו כפרש"י דלא הותר רק המוקף רק שהוא של שתי לבד. או של ערב לבד. אך יש תימה איך השמיט דעת הרמב"ם והרשב"א בעבודת הקודש שמפורש בדבריהם היתר קרפף לשיירא. וכבר ביארתי שגם דעת הרי"ף ותוס' כן. בכל זאת לא הייתי מיקל נגד השלחן ערוך. אך יען שהחכם צבי בלאו הכי מתיר. וגם דעת הרא"ש דמחיצות תל חשיב מוקף לדירה על כן אני סומך על זה גם כן:

יא

סוף דבר לדינא. אם מחיצות טובים בחריצים ונהרות עם גדודים. ואין חסרון רק מה שפתוח לזריעה מותר לטלטל בעיר ולא בזריעה. ואם השדות חוץ למחיצות והעיר נפרצה להן ויש גפופי מכאן ומכאן תקשרו חוט משי שאינו ניכר מלמעלה:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן רצט

א) בתרומת הדשן סימן ע"ה הובא ברמ"א סימן שנ"ח סעיף ב' שיש תקנה להניח עפר גבוה פחות מעשרה טפחים ברוחב ארבע. ואם אין הכותל גבוה למעלה מהעפר עשרה טפחים חשיב כאלו אין שם מחיצה. ואם סילק העפר לאחר שבנה בו בית דירה חשיב ישב ולבסוף הוקף. וכתב עלה בתרומת הדשן ואף על גב דמחיצה זו נעשית מאלי' על ידי שפרוץ העפר. מה בכך. הא מסקינן התם בפרק שני גבי נבלעו מחיצות התחתונות דמחיצה הנעשית מאלי' אף על גב דלגבי נכסי הגר לא מהני לגבי שבת בכהאי גוונא מהני. עד כאן:

ב

הנה מה שכתב דנבלעו מחיצות התחתונות חשיב מאלי' וראייתו מנכסי הגר. לכאורה יש לפקפק בזה. דהא בש"ס שם מוכיח דלא מהני בנכסי הגר משדי ליפתא. ובכהאי גוונא נראה דמהני בשבת. דנטעי מתחילה לכך נחשב בפרק קמא דעירובין (דף ט"ו.) מחיצה הנעשית בידים והוקף לדירה. ואי לא דתשמישה לאויר הי' מותר לטלטל בתוכה יותר מבית סאתים. וצריך לומר דשדא ליפתא לא מהני שיחשב תיקון בקרקע שהרי אינו מתקן אף אחר כך רק בלפת המחובר לקרקע, ואלו הי' מתקן אחר כך בידים הי' נחשב

תיקון לקרקע כיון שהלפת מחובר לקרקע. אבל נטיעתו מתחילה לא מהני כיון שבעת נטיעתו עדיין אין כאן לפת מחובר לקרקע. וראי' לזה הא דקיימא לן מסיקין בכלים ולא בשברי כלים. ואף על גב דאשו משום חציו ודולק אחר כך כשנעשה שברי כלים מכחו. כיון שבשעה שעשה המעשה הי' כלי לא חשיב שעשה מעשה בשברי כלים. דבתר שעת מעשה אזלינן. והכא נמי בתר שעת נטיעתו אזלינן. ואז לא הי' לפת. בעולם שנאמר שתיקן בו ודו"ק:

ג

ויש לעיין בזה מדברי רשב"ם בעבודה זרה (דף נ"ה.) בתוספות סוף דיבור המתחיל ירד ונאמר בתר שעת דריסה אזלינן ואז לא הי' יין ודו"ק:

ד

ובמה שחידש התרומת הדשן דלא בעינן שיקיף המחיצות לשם דירה רק אפילו נעשו המחיצות מאלי' לאחר שהי' בה בית דירה או לאחר שפתח מהני. נראה לי ליישב הסוגיא דפרק כל גגות שלשה קרפיפות זה בצד זה. ולדעת רש"י והרא"ש והטור ושלחן ערוך על כרחך במחיצה של שתי לבד וכן פרש"י והריטב"א שם וכן הוא בטור ושלחן ערוך. אך רש"י פירש שם שהקיפוהו לדירה. וטעמו ונימוקו עמו דבלא הוקף לדירה הוא כרמלית גמור ולא הותר לשייראי. ותמוה מאוד לשון הש"ס קרפיפות. ובכל מקום קרפף פירושו שאינו מוקף לדירה. ולדברי התרומת הדשן הנ"ל יש ליישב לפי מה שכתבו התוספות שבת (דף ח':) בדיבור המתחיל כפאה על פי' דדוקא כשרחבה ששה דלא אמרינן לבוד רק כשיעשה על ידי הלבוד רשות היחיד. והכא כל זמן שלא הי' בה דיורין מדרבנן לא הי' רשות היחיד על ידי הלבוד לא אמרינן בה לבוד ונעשה מוקף במחיצות. רק אחר כך כששבתו בה האנשים והוי ישב ולבסוף הוקף [ורש"י שפירש כשהקיפו לדירה לטעמי' אזיל. דסבירא ליה בסוגיא הנ"ל דהא דכפאה על פי' כשאינה רחבה ששה] ואף שמן התורה הוי רשות היחיד. ואמרינן בי' מתחילה לבוד. הא מן התורה מותר לטלטל בה אף בלא הוקף לדירה ומדרבנן הוי הוקף לאחר שיישב. וע"כ הריטב"א לא כתב שהקיפו המחיצות לדירה ודו"ק:

ה

נחזור לדברי התרומת הדשן דמחיצה שנעשה מאלי' לאחר שהי' בית דירה מהני. וקשה לי על זה מהא דסימן שנ"ח סעיף י"ד בנה מחיצה לפני מחיצה ראשונה והותר הקרפף מאחר שנתבטלה מחיצה ראשונה ואחר כך נפל מחיצה אחרונה חוזר לאיסורו. ואמאי נחשוב מחיצה ראשונה כאלו הוקפה עכשיו. שהרי עד עכשיו הי' מבוטלת ויחשב ישב

ולבסוף הוקף. וצריך לומר דדומה להא דבבא קמא במוצא בור מגולה וכיסהו וחזר וגילהו הראשון חייב דלא אסתלק מעשה ראשון. ולא דמי לטממה וחזר וחפרה יעוין שם. והכי נמי המחיצה ראשונה גם קודם שחפרה היתה קיימת. רק שהאחרונה עמדה בפני' וסתמה. וכשנסתלקה השני' חשובה מחיצה ראשונה שהיתה קודם שבנה בה בית דירה קיימת והוי הוקף ולבסוף ישב:

ו

איברא דקשה לי דאם כן בדינו של התרומת הדשן נמי כיון דעל כרחך סבירא לי' להתרומת הדשן דאף שעפר באמצע הכותל. ויש הפסק בין גובה העפר בין מחיצה שעל גבי' מצטרפין לעשרה. דאם לא כן למה לי' ארבע רוחב. ג' דנפקא מתורת לבוד סגי. ועוד דמה הוקשה להתרומת הדשן דהוי מחיצה הנעשית מאלי' הא הוי עושה מחיצה ממש כמו חופר בור. ועל כרחין סבירא לי' להתרומת הדשן דאף שהפסק בנתיים לא נסתלקה המחיצה. רק משום דנפרצה במלואה למקום האסור לה. על כן בעי מקום ארבע דוקא דהוא רשות כרמלית והקרפף נפרץ במלואה לכרמלית. וכשמסלק העפר לא נחשב עושה מחיצה רק מסלק כרמלית ומחיצה קיימת מאלי'. [וכן משמע בלבוש שכתב דלכך בעינן רוחב ארבע שהוא רשות בפני עצמו יעוין שם]. ואם כן יחשב כמו הוקף ולבסוף פתח כיון דהוה רק מסלק המניעה. ומחיצה ראשונה שהי' קודם שפתח קיימת. ודומה לכיסה בור וחזר וגלהו דחשיב בור הראשון וכנ"ל וצריך עיון גדול:

ז

ועוד קשה לי שהרי מתחילה לא ביטל העפר רק לשבת אחד ואחר כך ממילא חזר המחיצה למקומו. כיון שהי' מתחילה דעתו לפנותו. והרי ממילא חזר המחיצה לקדמותה. שגם מתחילה לא בטל המחיצה רק לשבת אחד והוי הוקף ולבסוף פתח. וראיית התרומת הדשן דביטול לשבת אחד מהני מעירובין (דף ע"ט.) דבשבת אפילו ארנקי מבטל אנוש. וכן בסוכה דמהני ביטול לשבעה ושם הוא רק לאותו שבת ואותו סוכות. אבל לגבי אחר כך לא נתבטלה כלל:

ח

ובעיקר הדין שחידש התרומת הדשן דכשמסלק הפרצת מלואה חשיב מחיצה. הכי משמע לי מהא דאמרינן בעירובין (דף י"ב) בלשון ים שנכנס לחצר אין ממלאין ממנו בשבת. במה דברים אמורים שפרצתו ביותר מעשר. ומקשה הש"ס מימלא הוא דלא ממלאינן הא טלטולי מטלטלינן הא נפרצה חצר במלואה למקום האסור לה וצריך

להבין האי לישנא ולא מקשה דנתבטלה מחיצה רביעית וליכא רק שלש מחיצות דהוי כרמלית מדרבנן:

ט

והנראה לי בזה דהנה זה הלשון משנה (דף ט"ו:) ובלבד שלא יהי' פרצות יחידות על הבנין. כל פירצה שהוא כעשר אמות מותרת מפני שהוא כפתח. פרש"י ושיהא בעומד רב עליהן. וצריך להבין למה לי' טעמא דכפתח ולא מטעם עומד מרובה. והנראה לי בזה על פי דברי התוספות עירובין (דף יו"ד ע"ב) בדיבור המתחיל עור האסלא וחלל שלו מצטרפין דכשהטומאה תחת העור כלי שתחת החלל טהור כדתנן וכו' ומכל מקום מצטרף האויר כמו אויר סוכה דמצטרף ואין ישנים תחתיו. הרי דעומד מרובה לא מהני לכנגד החלל. ואם כן קשה איך מותר לטלטל כנגד הפרוץ. וביותר קשה מכלאים איך מותר לזרוע כנגד הפרוץ. על כן אמר המשנה מפני שהוא כפתח. ונהי דמחיצה ממש לא הוי מקום הפרוץ. מכל מקום כפתח הוא דהא חזינן דמצטרף לעומד וחשיב מחיצה קצת והוא כפתח בעצמו:

י

ולפי זה ביותר מעשרה דלא הוי פתח אינו מותר משום עומד מרובה. דלכנגד החלל לא מהני כדברי תוספות הנ"ל. וכולו אסור משום דנפרצה במלואה למקום האסור לה. ועל כן מקשה הש"ס רק משום פרצת מלואה למקום האסור לה. ולולי זה הי' מותר לטלטל חוץ מן המים דשם לא נפרצה. ולגבי העומד חשבינן כולו סתום ויש ארבע מחיצות רק משום פירצת מלואה אסור. ומיושב דקרי לי' מלואה. דמקום הפירצה אסור משום חסרון מחיצה רביעית. ושלא כנגד הפירצה אסור משום דאין הפסק כלל לכנגד הפירצה. ושפיר קרי לי' מלואה. ורש"י ז"ל בדיבור המתחיל מלואה נדחק בזה ולפי עניות דעתי כמו שכתבתי:

יא

ואם כן מדמהני פורץ בה פירצה יותר מעשר ואחר כך סתמה וכולו מותר. אף דשלא כנגד הפירצה לא הי' אסור רק משום פירצת מלואה. מוכח כדברי התרומת הדשן:

יב

ומכל מקום קשה ממה שהקשיתי תחילה דבההוא דתרומת הדשן שרק מסלק העפר ותחילה גם כן לא הי' עפר והוא מחיצה ראשונה מקודם שפתח. ובש"ס ניחא דמה שסילק הפירצת מלואה הוא במחיצה חדשה. מה שאין כן בהא דתרומת הדשן שרק

סילק העפר. ומתחילה גם כן לא הי' עפר. ודומה ממש לבור מגולה שכסהו וחזר וגילהו דחשיב בור הראשון וצריך עיון:

סימן ש

א

כתב האבן העוזר בחי' פרק כל גגות דגג שבולט רק מצד אחד לרשות הרבים הי' נחשב רשות היחיד כיון דקיימא לן שלש מחיצות דאורייתא. וכאן יש שלש מחיצות ניכרות דאמרינן בהן גוד אסיק. ובצד הרביעית דלא אמרינן בי' גוד אסיק שהגג בולט ואין המחיצה ניכרת. הא שם נפרצה למקום פטור, ע"כ שפיר הוי רשות היחיד בשלש מחיצות. על כן כתבו התוספות הטעם משום דגג הבולט הוי כרמלית וכל הגג נפרץ במלואה לכרמלית עיין שם:

ב

והנה דעת האבן העוזר דהא דבעינן מדרבנן מחיצה רביעית רק שלא יהי' נפרצה במלואה למקום האסור לה. ולשיטתו הוה אתי שפיר לשון הגמרא והא נפרצה למקום האסור לה בפשיטות אבל דעת הרב בשלחן ערוך אינו כן. אלא דאפי' אין הגג בולט רחב ארבע אסור כיון דנפרץ למקום פטור חשיב מצד ההוא כאלו אין כאן מחיצה ואסור. הרי דסבירא ליה דמדרבנן בעי ארבע מחיצות בלאו טעמא דנפרצה למקום אסור. ואדרבא הא דנפרצה למקום פטור מועיל שיתבטל המחיצה רביעית. ובשלשה מחיצות אינו נעשה רשות היחיד מדרבנן ודו"ק. ולפי עניות דעתי נראה להכריע ולחלק בזה בין חצר למבוי:

ג

והנה (דף י"א:) מחלוקת בית שמאי ובית הלל דבית שמאי סוברים הכשר מבוי סתום בלחי וקורה. ובית הלל מתירים בלחי או קורה לבד. ומפרש בגמרא דבית שמאי סוברים ארבע מחיצות בעי מן התורה לדעת המקשן או רק מדרבנן להתרצן ובית הלל סוברים ג' מחיצות די'. ושם ר' אליעזר אומר לחיין. וידוע דר' אליעזר שמותי הוא. היינו מתלמידי בית שמאי. בודאי גם ר' אליעזר בעי ארבע מחיצות. ולחיין חשיב לדידי' מחיצה גמורה [וכן כתב הרא"ש פרק כיצד מעברין דוקא בלחי וקורה כו' אבל בשני פסין כו' יעוין שם] והנה בגמרא מודים חכמים לר' אליעזר בפסי חצר מאן מודים רבי והכי קיימא לן. ואם כן בחצר בעינן ארבע מחיצות. ומהיכי תיתי לחדש דמחיצה רביעית בעי רק כדי שלא יהי' נפרץ במלואה. ומסתמא כל הד' בעי' לרשות הרבים. דבדיבור אחד נאמרו. אבל במבוי כיון דמפורש בגמרא דלבית הלל דקיימא לן כוותייהו סגי אפילו מדרבנן בג'

מחיצות. שפיר יש לומר דהא דצריך לחי וקורה שלא יהי' נפרץ במלואה למקום האסור לה ומשום גזירה דילמא אתי להשתמש שם:

ד

ותדע דהא קיימא לן קורה משום היכר וליכא כי אם ג' מחיצות. הרי דבמבוי צריך מחיצה רביעית רק משום פירצת מלואה כנ"ל. אבל בחצר בעינן ארבע מחיצות. ועל כן בגגין העיקר כדעת הרב בשלחן ערוך, ואפילו ארכו יותר על רחבו דקיימא לן בחצר ניתר בלחי וקורה מכל מקום גג נראה לי שאינו ניתר כיון דהוי רשות היחיד רק משום גוד אסיק. וכן כתב האבן העוזר על השלחן ערוך סימן שס"ג סעיף כ"ו והוכיח כן מהש"ס עיין שם ואם כן בעי ארבע מחיצות:

ה

ולפי מה שכתבתי נראה לי לפרש מה שחילק הש"ס (דף י"ב) דר' אחלי דאמר שאם הי' פתח המבוי פחות מארבעה אין צריך כלום. בחצר צריך תיקון. פרש"י בחצר מרובע או רחבו יותר מארכו. ולפי מה שכתבתי יובן בטוב טעם דעל כרחך מיירי כשתוך המבוי או חצר רחבים ארבעה. דאם לא כן הוי מקום פטור ומותר לכולי עלמא. רק שהפתח פחות מארבעה וכותלי המבוי מתרווחים והולכים. וכהאי גוונא כתבו התוספות (דף כ"ה) בדיבור המתחיל קרפף. וע"כ מתיר ר' אחלי במבוי כיון דלא בעי רק שלש מחיצות והאיסור רק משום פירצת מלואה. והרי לא נפרץ רק כנגד הפתח שהוא פחות מארבע. והוי מקום פטור. ואף ששאר המבוי נפרץ לכנגד הפתח וכיון שנפרץ למקום פטור נתבטל המחיצה. מכל מקום נשאר לה שלש מחיצות מחיצה שכנגד הפתח. ומחיצה שבצדה. ומה שמתעגל אל הפתח. [ועוד נעיין בזה אם נחשוב מחיצה שבצדה עם מה שמתעגל לשני מחיצות או חשיב רק מחיצה אחת] ובחצר דבעי ארבע מחיצות כיון שנפרצה מצד אחד ליכא ארבע מחיצות ואסור:

ו

ואם נאמר דמה שמתעגל לא חשיב מחיצה בפני עצמה ניחא בפשיטות. דחצר כיון דבעי ד' מחיצות וליכא אלא שלשה אסור. ובמבוי דלא בעי אלא ג' אף פחות מארבע שכנגד הפתח כיון שאין נעשה כרמלית נשאר רשות היחיד כדין תורה ואסור לטלטל מתוכה לכרמלית, דהאי טעמא דמותר לטלטל ממקום שיש לו שלשה מחיצות לכרמלית גמור. משום דאי לא שרית לי' אתי לטלטל במקום ההוא ארבע אמות כדאמר בהש"ס פרק הדר גבי קרפף. אבל היכי דהוה מקום פטור מדרבנן וליכא גזירה. שוב אסור לטלטל

מתוכה לכרמלית גמור. ואם כן הוי רשות היחיד גמור אפילו מדרבנן לכל דבריו. ולא שייך שנפרצה במלואה למקום פטור. כן יש ליישב:

ז

ולמאן דלית לי' דר' אחלי נראה לי משום (דבדף ט') אמרינן במקום שאין בו ארבע שפתוח לכרמלית מצא מין את מינו וניעור, ואיתא בבכורות (דף כ"ב) בלוקח ציר מעם הארץ דטהרה מעוררת טומאה. כיון דאם יתעורר יטמא הטהור. והכי נמי אם יהי' המקום שאין בו ארבע כרמלית נעשה כל המבוי כרמלית ויהי' בו שיעור ארבע. על כן מתעורר המקום שאין בו ד' לעשות כרמלית ואינו בטל להכא ולהכא ודו"ק:

סימן שא

דין עירוב חצירות. א) דעת הרמב"ם ז"ל דהא דאסור להוציא מבית לחצר שאינה מעורבת משום דבית רשות היחיד וחצר רשות שותפות ומיחלף במרשות היחיד לרשות הרבים. וכן משמע דעת התוספות שבת (דף ו'.) סוף דיבור המתחיל ארבע רשויות שכתבו דעל כן לא תני חצר שלא עירבו. משום דרשות היחיד הוא אלא שבדבר אחד עשאוהו ככרמלית יעוין שם. והתוספות יום טוב תמה על הרמב"ם מחלון שבין שתי חצירות דאסור להוציא מחצר זה לזה דרך חלון בלא עירוב שתי החצירות יחד ונדחק בישובו ודעת רש"י שבת (דף י"ד:) דיבור המתחיל עירובין דתקנת שלמה ובית דינו הי' שלא להוציא מרשותו לרשות חבירו בלא עירוב (ובדף ו'.) דיבור המתחיל לא עירבו אסורין מפני שהבית רשות אחד והחצר רשות לכולן נמצא מוציא מרשות לרשות בלא עירוב ואף על פי ששתיהן רשות היחיד וכו' משמע דהאיסור משום שמוציא מרשות לרשות שיש לאחר גם כן חלק ודלא כרמב"ם. וצריך לבאר טעם מחלוקתם ומאין למד הרמב"ם דבר זה. ופשט כל הפרקים דמס' עירובין כרש"י וכמו שהקשה בתוספות יום טוב:

ב

עוד מצינו מחלוקת בין רש"י להרשב"א שרש"י שבת (דף ק"ל:) דיבור המתחיל מותר לטלטל בכולה דאם הוציא מבית לחצר שאינה מעורבת דרך מלבוש פושטן ומטלטלין בכולה. אבל הרשב"א בעבודת הקודש הביאו בספר אבן העוזר דאסור לטלטל בתוכה כי אם ארבע אמות. והרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך שלו דייק מדברי התוספות עירובין (דף צ"א:) דיבור המתחיל וכלים דסבירא להו גם כן דמותר ובמחילת כבוד תורתו הקדושה הרמה והנשאה אגב שיטפי' כתב כן ולא עיין בהתוספות בעירבו בני חצר לעצמם

ובמהרש"א עיי"ש שפירושו מוכרח דאם לא כן מהיכי תיתי שיהי' אסור לטלטל מחצר זה לחצר אחר וכל החצירות רשות אחת הן לכולהו תנאי היכי דלא עירבו:

ג

ומדברי התוספות שבת (דף ס"ד:) בדיבור המתחיל רבו ענני שהוכיחו שנשים מותרות להתקשט ברשות הרבים דידן שאינה אלא כרמלית. מדשרי בחצר שאינה מעורבת. מוכח דסבירא להו כהרשב"א. דאם לא כן קשה מה ראי' מחצר שאינה מעורבת דליכא למיגזר דשלפי ואתי לאתויי ארבע אמות. שהרי מותרין לטלטל בכולה. אלא ודאי משום דאפי' שבתו התכשיטין בבית מותרין לצאת עמהם בחצר. ואי שלפי אסורין לטלטל ארבע אמות כשיטת הרשב"א ושפיר מדמים לכרמלית:

ד

הרי נתברר שהרשב"א והתוספות חולקים עם רש"י בדין הנ"ל. ואנן לא ידעינן מאי טעמייהו. ומאין למדו הרשב"א והתוספות דין זה. ומצד הסברא נראה דמותר כיון דרשות היחיד הוא מה נפקא מינה אם שבתו בחצר או בבית:

ה

כדי ליישב כל זה נקדים מה שביארנו בסוגיא דמקיפין בחבלים. דרש"י והרא"ש והטור מחולקים עם הרי"ף והרמב"ם והרשב"א והתוספות בפירוש הסוגיא דמקיפין בחבלים, דלרש"י וסייעתו היקף חבלים חשיב מוקף לדירה. אף שהקיפום רק ללילה אחת במדבר. והחסרון רק משום שאינו שתי וערב. ולהרי"ף וסייעתו מחיצה של שתי לבד הוי מחיצה גמורה. רק משום דלא חשיב היקף לדירה. והרוצה לעמוד על עיקרן של דברים יעיין שם וימצא נחת בעזהי"ת:

ו

והנה שם בסוגיא מבואר דה' שלשה ומת אחד מהם אמרינן שבת הואיל והותרה הותרה משום דקיימי מחיצות והנה בשמעתא דפסי ביראות בעירובין (דף כ') יבשו מים בשבת מהו ופשיט לי' דאסור דחשיב ליתנייהו למחיצות. והנה לשיטת רש"י צריך לומר דמחיצה שאינה של שתי וערב חשובי מחיצה טפי מפסין כדמוכח ריש פרק ב' מדחנני' חבלים לבור ולא פסין עיין שם. אך להרי"ף וסייעתו דלא חשיב היקף לדירה ואנן קיימא לן קרפף כרמלית גמור ומותר לטלטל ממנו לכרמלית. ועיין בתוספות (בדף כ"ה:) דיבור המתחיל וכי. ואם כן יחשב ליתנהו למחיצות כיון דכרמלית גמור הוא מדרבנן. וצריך לומר דאף שכרמלית גמור הוא. מכל מקום כיון שאין חסרון במחיצות. דמחיצות הן אלא

שמחוסרת דיורין חשיב איתנהו למחיצות מה שאין כן בפסי ביראות דהחסרון במחיצות שפרוץ מרובה על העומד ופרצותיהן בי"ג ושליש:

ז

והנה בתוספות (דף י"ז.) הקשו בכותל שבין שתי חצירות שנפל דמתיר שמואל משום הואיל והותרה הותרה. הא ליתנהו למחיצות. דכל אחת נפרצה במלואה למקום האסור לה. ותירצו משום דמחיצות החיצונות קיימות שעל ידיהן נעשה החצר רשות היחיד. פירוש ולא הוי כרמלית גמור אף שנפרצה מחיצה. וקשה לי דכי היכי דהכא בקרפף חשיב איתנהו למחיצות אף דכמו שהוא עכשיו כרמלית הוא. כיון שאין חסרון במחיצות חשיב איתנהו. כמו כן התם להיפוך אף שאחר שנפרצה המחיצה אין איסור כרמלית גמור רק משום שנפרצו הרשויות זה לזה. מכל מקום כיון שהחסרון במחיצה יחשב ליתנהו למחיצות ודו"ק היטב. [התינח לשיטת רש"י הכל תלוי באם הוא עכשיו כרמלית גמור דבחבלים אף עכשיו לא הוי כרמלית גמור על כן אמרינן שבת הואיל והותרה הותרה. וכן בכותל שבין שתי חצירות שנפל דאף עכשיו לא הוי כרמלית גמור ואסור לטלטל ממנו לכרמלית או לקרפף כמו שפרש"י (דף צ':) בדיבור המתחיל ושמואל יעוין שם]:

ח

ליישב זה נקדים דברי רש"י (דף צ"ג:) בדיבור המתחיל רב אמר אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. וזה לשונו רב לית ליה הואיל והותרה הותרה. וכחד חצר לא משוינן ליה דקיימא לן חצר שלא עירבה דברי הכל מטלטלין כלים ששבתו באויר. דההיא כולה חדא רשותא היא. אבל הכא שתי רשויות האוסרות זה את זה היו ונמצאת כל אחת נפרצה למקום האסור לה. ביאור דבריו דרש"י הקשה דכיון דנפרצה הכותל שביניהם הוי להו חד חצר. ולא שייך לומר שבני חצר זו דרין עד מקום המחיצה לבד וכן בני חצר האחרת אלא דחשובין כולם דרים ביחד. ואם כן מותר לטלטל הכלים מזו לזו. ואף שהחשש משום מאני דבתים דשכיחי בחצר וכמו שכתב רש"י שם בסוף הדיבור. מכל מקום כיון שכבר הוציאן לחצר בעוד המחיצה קיימת והשתא חד חצר הוא מותר לטלטל בשני החצירות כיון שחצר אחת הוא וכולם דרין בשניהם. ואזיל לטעמי' בשבת (דף ק"ל:) דאם הוציא מבית לחצר שאינה מעורבת דרך מלבוש מותר לטלטלן בכל החצר. ותירץ רש"י דנהי דאם הי' נפרץ מערב שבת היו חשובין כאילו דרים כולם בשניהם. הכא שנפרצה בשבת ומתחילה שני רשויות היו אף עכשיו שנפרצה חשובי שתי רשויות וכל אחת נפרצה במלואה למקום האסור לה:

ט

ומבואר דרש"י חידש סברא זו לפי שיטתו בשבת, אבל לדעת התוספות והרשב"א אין צריך לזה ואמרינן באמת דחשובים עכשיו דרין בכולם יחד ומכל מקום אסור לטלטל כי אם ד' אמות משום חשש מאני דבתים דאותם אסור לטלטל כי אם ד' אמות אף שהוציאן בהיתר:

י

ומעתה לא קשה קושיא הנ"ל הא ליתנהו למחיצה. דהא עכשיו אין איסור משום חסרון מחיצה כלל. דהא כמו שהוא עכשיו מותר לטלטל אף מזה לזה. רק משום ששבתו בבתים והם בחצר שאינה מעורבת. ובזה שפיר אמרינן הואיל והותרה הותרה וכן לשון הש"ס דיורין הבאין בשבת עיין שם פרש"י. משמע דעל ידי שנפרצה הכותל חשיב נתוספו דיורין בכל חצר. וכן לשון הרמב"ם ואף על פי שניתוספו הדיורין]:

יא

ואין להקשות דעכשיו דאמרינן הואיל והותרה הותרה ממילא אסור לטלטל לחצר האחר הואיל ונאסרה נאסרה. וכן אמר שמואל זה מטלטל עד עיקר המחיצה ושוב חשיב מחיצה ויאסר. לא קשה מידי דכיון דאין איסור רק מצד תחילת שבת ואז הי' מחיצה ודו"ק:

יב

מעתה נתברר מחלוקת רש"י בשבת עם התוספות ורשב"א. דמשום דסבירא להו להתוספות ורשב"א בקרפף אמרינן הואיל והותרה הותרה דחשיב איתנהו למחיצה. מוכרחים לסבור דלאחר שנפרצה המחיצה הכל חצר אחת הוא כנ"ל. ואף על פי כן אמר רב אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. מוכח דכלי הבית שהם בחצר שאינה מעורבת אסור לטלטלן כי אם בארבע אמות. ואף שהוציאן בהיתר כמו הכא שהוציאן בעוד המחיצה קיימת. אבל רש"י לשיטתו שפיר יכול לסבור דכלי הבית שהוציאן מותר לטלטלן בכולה, וטעמא דרב דשני רשויות אוסרות זה את זה היו. וכל אחת נפרצה במלואה למקום האסור לה. ומשום דלאו כרמלית גמור אמרינן בי' הואיל והותרה הותרה כנ"ל באריכות:

יג

ועתה נבאר מחלוקת רמב"ם עם רש"י בעיקר תקנת שלמה ותחילה איישב בעז"ה קושיות התוספות יום טוב דודאי מודה הרמב"ם דאסור לטלטל מרשות ראובן לרשות שמעון בלא עירוב. רק מבית לחצר שהוא רשות לכולן יחשב כאלו עדיין אגודו בידו. דהא

במקצת עוד הוא ברשות בעל הבית. וכן להיפוך כלים ששבתו בחצר שאסור להכניסן לבית הא תחילה הי' אגודו בידו ומותר להכניסן לגמרי. דהא בכרמלית ואגודו בידו אפילו שבות ליכא. ודעת התוספות וכן פסק באבן העוזר דאפילו בלאו ספר תורה. וכן פשט הסוגיא דעירובין (דף ק"ג.) ואין לחלק דדוקא התם שמקצת החפץ לגמרי בידו מה שאין כן הכא שכולה בשתי רשויות. דקל וחומר הוא מה התם שמקצת החפץ לגמרי בכרמלית הואיל ויש לו שייכות לפנים מותר להכניסו. כל שכן שכולה ברשות שניהם [ועיין בחי' הר"ן בבא מציעא בשמעתא דשליחות יד ברועה שהניח מקלו ותרמילו עלי'] על כן אין איסור במבית לחצר רק דחצר מיחלף ברשות הרבים כנ"ל טעם הרמב"ם:

יד

ועתה נבאר ראייתו. דלפי מה שביארנו לשיטת הפוסקים והרמב"ם מכללם דאמרינן בכותל שבין שתי חצירות שנפרצה הואיל והותרה הותרה. משום דעכשיו הכל רשות אחת. וקשה בחצר קטנה שנפרצה לגדולה בשבת דדיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה. והקטנה נפרצה במלואה למקום האסור לה דאסור להוציא מקטנה לגדולה. אף אם הי' כך מערב שבת דגדולה היא רק לבני גדולה והקטנה אף לבני קטנה, ולא שייך שהכל חצר אחת היא. ומכל מקום איתא (שם צ"ג:) דהואיל והותרה הותרה. אך לדעת הרמב"ם דמרשות היחיד לרשות שיש לאחר גם כן חלק אין איסור רק משום דמיחלף במרשות היחיד לרשות הרבים לא קשה מידי. דבשני חצירות דקיימא לן כל החצירות רשות אחת הן. ואין איסור רק משום ששבת בבית, והרי הבית הי' גם כן רשות היחיד כמו חצר גדולה. רק דמבית הקטנה הי' אסור לטלטל לחצר גדולה משום מרשות אחד לרשות אחר. ואיסור זה אזיל לי' כיון שהוא בחצר קטנה ששייך גם לבני גדולה ודו"ק היטב:

טו

ואין להקשות מהא דאמרינן (דף צ"א.) בסוף העמוד דכלים שהוציאן לחצר שאינה מעורבת דרך מלבוש אסור להוציא אותם לחצר אחרת. ואף שכבר יצאתה במקצת לרשות המותר עם חצר האחר דכל החצירות רשות אחת הן, לא קשה מידי לעניות דעתי דנראה דאפילו הוציא מבית שמעון לחצר לוי אסור להוציאו לחצר ראובן. כיון דשבת בבית שמעון. ובחצר ראובן עוד לא הי' כלל כנ"ל:

טז

ונראה לי הוכחה לדעת הרמב"ם מכותל שבין שתי חצירות שאין רחב ארבע אלו מעלין מכאן ואוכלין ואלו מעלין מכאן ואוכלין. משום דאינו רחב ארבע הוי מקום פטור

לשניהם. וקשה לי הא כותלי רשות היחיד חשובים רשות היחיד אף שאין רחבים ארבע משום לאחרים עושים מחיצה וכו'. ואם כן הכא שהוא משותף לשניהם הוא בכלל רשות זה דלאחרים עושה מחיצה ואסור חבירו להעלות. וכן הוא רשות חבירו ואסור זה להעלות. אבל לשיטת הרמב"ם דרשות שותפות לשניהם אין איסור משום מרשותו לרשות חבירו רק משום דמיחלף ברשות הרבים. אם כן כיון שהוא פחות מארבע אי אפשר לעשות רשות אחרת דומה לרשות הרבים ובזה אין שייך לאחרים עושה מחיצה דלאחרים אין עושה רשות הרבים:

יז

העולה מהנ"ל לענין הלכה יש לפסוק כדעת הרשב"א והתוספות דכלי בית שהוציאן לחצר שאינו מעורבת אסור לטלטלן בתוכו כי אם ארבע אמות דרבים נינהו נגד רש"י. ועוד דלפי מה שביארנו על כרחך הרי"ף והרמב"ם דסבירא להו לענין קרפף אמרינן הואיל והותרה הותרה בשטתייהו אזלי. ולהרא"ש והטור דקיימי בשיטת רש"י דלא אמרינן הואיל והותרה הותרה אלא במחיצה שאינה עשוי' שתי וערב. מכל מקום הכרח לדידהו דסבירא להו בהא כרש"י דמותר לטלטלן בחצר שאינה מעורבת. שוב ראיתי שגם הרא"ש בשבת הביא הדמיון כרמלית לחצר שאינה מעורבת. ומבואר דגם הוא סבירא ליה כהרשב"א. וברור שיש כמותם. ודלא כהרב בשלחן ערוך שפסק דמותר וכבר ביארנו לעיל דאגב שיטפי' כתב כן עיין שם:

יח

שוב ראיתי שיש לדחות הראי' שהבאתי מהתוס' והרא"ש בשבת דמדמים כרמלית לחצר שאינה מעורבת. על פי דברי תוספות רי"ד פרק במה מדליקין שתירץ על קו' התוספות איך גזרינן חלב מהותך אטו שאינו מהותך. הא שאינו מהותך לא נאסר אלא משום גזירה שמא יטה והוה לי' גזירה לגזירה. ותי' בתוס' רי"ד דכי אמרינן דלא גזרינן גזירה לגזירה היינו באיסור כרמלית דלא נאסר מחמת עצמו שלא יבא בה לידי איסור רק אטו רשות רשות הרבים תו לא גזרינן בה גזירה אחריתא. אבל חלב שאינו מהותך שנאסרה משום שמא יטה בה שפיר גזרינן עבורה חלב מהותך יעוין שם. ואם כן פשיטא שאין לאסור בכרמלית דלמא שלפא ומחוי ואתי לאתויי ארבע אמות בכרמלית. דהא ארבע אמות בכרמלית לא נאסר מחמת עצמה רק אטו רשות הרבים. רק שיש לגזור שלא תלך בתכשיטין בכרמלית אטו רשות הרבים. והילוך בתכשיטין ברשות הרבים מחמת עצמה נאסר שלא יבא בה לידי איסור העברת ארבע אמות. ועל זה שפיר מייתי ראי' דלא גזרינן

גזירה זו מחצר שאינה מעורבת. מדשרי שתלך בהם מבית לחצר שאינה מעורבת ולא גזרינן אטו שתלך בהם לרשות הרבים:

יט

עוד יש ללמוד מהנ"ל דחצר שנפרצה לקרפף פחות מסאתים בשבת אסור להוציא כלי הבית לחצר. לדעת הרי"ף וסייעתו. אף דלא הוי כרמלית גמור כיון דמכל מקום תלוי במחיצה. ודוקא בשני חצירות שנפרצה מחיצה שביניהם דחשיב חצר אחת וכולם דרים בשניהם [וכמו דאמרינן בש"ס דיורי גדולה בקטנה דאין מחיצה לקטנה שימנע רגל גדולה] מה שאין כן בחצר וקרפף שנפרצו זה לזה דמכל מקום אין לקרפף מחיצה לדירה. דמחיצות חצר לקרפף לא עבידי. ושתי רשויות הן. וכיון שאין מחיצה ביניהם בחסרון מחיצה לא אמרינן הואיל והותרה הותרה:

כ

אך לשיטת רש"י וסייעתו דהכל תלוי באם הוי כרמלית גמור. ובזה כיון דלא הוי כרמלית גמור כמפורש בתוספות (דף כ"ה:) אמרינן בי' שבת הואיל והותרה הותרה. אך אם נפרץ לקרפף יותר מבית סאתים כיון שדינו כאלו נפרץ לבקעה כמו שכתב רש"י (דף כ"ד:) בדיבור המתחיל לשביל של כרמים והתוספות (דף ז':) דיבור המתחיל בעירבו. ואם כן הוא כרמלית גמור לא אמרינן בי' הואיל והותרה הותרה לכל הפוסקים. ודלא כהאבן העוזר בחי' (דף כ"ה:) וראיותיו שם נסתרים מתוך דברי כמובן:

כא

שוב ראיתי ברא"ש פרק א' סימן כ"ג וזה לשונו דכיון דמעיקרא רשות היחיד והשתא רשות היחיד והוקפה לדירה. משמע שאם נפרצה לקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה לא אמרינן הואיל והותרה הותרה וכמו שכתבתי. ואפשר דאפילו פחות מבית סאתים וכמו שכתבתי:

סימן שב

ב"ה יום ב' לך ששון לפ"ק. שוכ"ט לכבוד אהובי הרב המאה"ג חו"ב ירא ד' מרבים כש"ת מו"ה יעקב מרדכי נ"י אבד"ק בולגרייא:

א

אשר הוקשה לו שמצא סתירות במקום שצריך דירה אם צריך שיהי' מקום פיתא או לינה. דבעירובין אין אוסר בחצר אלא אם כן הי' לו שם מקום פיתא לרב ומקום לינה לשמואל וכן בתשו' מהרי"ל דאין מניחין עירוב אלא אם כן ראוי למקום פיתא. ואלו

לענין מזוזה בית התבן חייב במזוזה. ואפילו למאן דפוטר מכל מקום בנשים מתקשטות חייב לכולי עלמא, וכן בית שבים מתעבר עם העיר והוא להכניס שם כלים שבספינה אף שאינו דר שם:

ב

לדידי אין כאן סתירה כלל דבית לא הוי אלא הראוי לאכילה ושינה. וכן מוכח הא דכל הני דבעינן ארבע אמות על ארבע אמות שיהי' ראוי לדירת קבע. וידוע דברי חכם צבי בתשו' דפחות מד' אמות דלא הוי בית משום שאינו ראוי לשינה. ואף שאין דעת הראשונים כן אלא דפחות מכך גם כן ראוי לשינה ואף על פי כן לא נקרא בית. מכל מקום הא ודאי שכל שאינו ראוי לא הוה בית, ובית התבן דחייב במזוזה משום שהבית ראוי לכל הדברים. ואם לא הי' ראוי רק להתבן פשוט יותר מביעתא בכותחא דלא מקרי בית. אך משום שראוי לדירה שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות רק שאינו דר בו. ומה שאינו חייב במזוזה אלא אם כן דר בו. לאו מבית ילפינן. רק מדקרינן ביאתך ובזה נחלקו דליש אומרים אף שאינו בא בו רק לצורך תבן קרינן בי' דרך ביאתך. ולכולי עלמא בנשים מתקשטות נקרא דרך ביאתך. ועל כן המניח עירוב בבית התבן הרי זה עירוב משום דראוי לדירה. אך בית התבן אינו אוסר משום דדירת בעלים לא שמה דירה לאסור רק שיהי' הבעלים שם. ובזה נחלקו אם מקום פיתא גורם או מקום לינה. ובית שבים גם כן צריך שיהי' בו ארבע על ארבע כמו שכתב הבית יוסף והביאו המגן אברהם. ואם כן ראוי לדירה. רק שאין דרים שם. דאם כן הי' פשוט שמתעבר עמה ולא הי' צריך להשמיענו. אלא שאין דרין בו רק שמפנים שם כלים שבספינה. ודומה לבית התבן דמקרי בית לכל מילי. ובית הכנסת אין מתעבר עמה הואיל ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו. וזה שהוקשה למהרי"ל איך מניחין בו עירוב. הא אינו ראוי למקום פיתא ולא למקום לינה וגרע מבית התבן. ג) ויש לעיין למאן דאמר בית התבן בית הבקר חייב במזוזה. מ"ש מלענין לחזור עליו מעורכי המלחמה דצריך קרא דאשר בנה לרבות בית התבן. ואפשר משום דכתיב ולא חנכו כו' ואיש אחר יחנכנו הוה אמינא דאינו אלא אם כן עומד לחינוך בית. דהיינו דירת אדם בפיתא ולינה:

דברי הדוש"ת באהבה הק' אברהם.

סימן שג

דין עירובי תחומין. א) כתב הרשב"א בעבודת הקודש בהא דאין מערבין אלא לדבר מצוה דאם עירב אין עירובו עירוב. במה דברים אמורים בנותן עירובו. אבל אם הלך

ברגליו וקנה שם שביתה בין השמשות בין לדבר מצוה בין לדבר הרשות הוי עירוב. והביאוהו הרב המגיד והבית יוסף. והבית יוסף הוסיף מדידי' דאפילו לכתחילה מערב ברגליו לדבר הרשות. ותמהני של האבן העוזר שכתב בשם הרשב"א דאפילו לכתחילה כ'. וזה לא נזכר ברשב"א. ואדרבא משמע להדיא מדכתב רק לענין דיעבד. דלכתחילה אף ברגליו אינו מערב רק לדבר מצוה. ונראה משום דדחיקא לי' מילתא דחשיב כעין פשרה לחלק בין לכתחילה לדיעבד. כיון דעיקר דין אין מערבין אלא לדבר מצוה סבירא ליה לרשב"א דאפילו בדיעבד. על כן סבירא ליה דהרשב"א אפילו לכתחילה מתיר:

ב

אך לפי עניות דעתי נראה דהרשב"א למד דין זה דבדיעבד הוי עירוב מסוגיא דבכל מערבין. אלא הא דאמר ר' יהודא עירב ברגליו ביום ראשון מערב ברגליו ביום שני הא קמכין מיום טוב לשבת. מי סברת דאזיל ואמר מידי דאמר ושתיק. פרש"י דאמר צריך להיות בעוד יום טוב דאי' אפשר לכוון תחילת לילה ומכין מיום טוב לשבת. אבל בשתיק ותחילת יום שבת קונה עירוב. נמצא שבת מכינה לעצמה גמרא אמר לי' רבר"ח לאביי אי שמיע לי' למר הא דתניא לא יהלך אדם לסוף שדהו לידע מה היא צריכה. כיוצא בו לא יטייל כו' כדי שיכנס למרחץ פיד הוה הדר בי'. פרש"י אלמא אף על גב דהילוך גרידא עביד ולא אמר מידי אסור. וגבי עירוב אי בדיבורא הוה אסור משום הכנה בשתיקותא נמי אסור ג) וקשה לי דמה ענין זה לזה. דשם במדבר שיעשה אחר שבת מלאכה בשדהו. או יכנס במרחץ אין פועל בדיבורו כלום. ומכל מקום אסור משום ודבר דבר משום שמזמין עצמו. ע"כ הוא הדין במהלך בלא דיבור אסור. אבל במערב במדבר מבעוד יום שיקנה שביתה בערב בדיבור זה ממש קונה שביתה. אבל בשתיק הרי בהליכתו ביום טוב אינו קונה שביתה רק במה ששוהה בסוף התחום בתחילת שבת קונה תחילת היום עירוב. נמצא שביום טוב לא הכין כלום רק גורם ששבת יכין לעצמו. ומה ראי' מהתם ד) ונראה לי דהש"ס הכי נמי מקשה שיאסר משום ודבר דבר כיון שמכין עצמו לקנין שביתה מה שמבעוד יום הי' אסור לקנות שביתת שבת. שהרי אם הי' הדין סוף היום קונה עירוב הי' אסור משום הכנה. והרי מכין לעצמו לדבר האסור בו ביום שאסור משום ודבר דבר. ואף שיש חילוק קצת בין האומר אעשה מלאכה מחר. שאם הי' עושה היום כמו שאומר שיעשה למחר הי' אסור. מה שאין כן הכא שמחר יקנה. שביתה על בו ביום וגם היום הי' מותר על בו ביום. מכל מקום כיון שהיום על מחר הי' אסור לקנות שביתה בדיבור. נמצא שקניית שביתה מחר אסור לו היום והרי מכין עצמו לדבר האסור לו. ועל

כן שפיר מייתי ראי' דאפילו בהילוך גרידא אסור משום ודבר דבר והכי נמי יאסר משום ודבר דבר:

ה

וראי' עוד לפי' זה דהקושיא משום ודבר דבר ולא משום איסור הכנה. מדמשני התם מוכחא מילתא הכא לא מוכחא מילתא. ולפי מה שכתבתי ניחא דהא אמרינן דאומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. ואמר שם הטעם משום דכתיב ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר עיין שם. ועל כן דוקא כשמוכח הוי כמדבר. אלא אי אמרת דהקושיא משום איסור הכנה בשתיקה מאי משום דלא מוכח. הא ודאי איסור הכנה אפילו בלא מוכחא. שהרי בריש ביצה הכא ביום טוב שחל להיות אחר השבת ומשום דמאתמול גמרה לה. והא בשעה שנגמרה הי' אפשר שישחטנה למחר דבכהאי גוונא לא חשיב הכנה כמו שכתב הר"ן שם. ואי משום שאחר כך כשנולד הוי מוכחא למפרע. הכי נמי כשהולך אחר כך על עירוב זה הוכיח סופו על תחילתו דלקנות שביתה הי' מתכוין דאם לא כן הי' דינו כבני העירו כשהוא בסוף התחום בין השמשות אלא ודאי כאיסור הכנה אין לחלק כלל בין מוכח לאינו מוכח רק משום דהכא אין כאן איסור הכנה כלל כנ"ל. רק הקושיא הי' משום ודבר דבר. על כן משני שפיר דמשום דלא מוכחא חשיב הרהור ומותר [הוצרכתי לברר זה משום שבריטב"א משמע שהקושיא הי' משום הכנה]:

ו

והנה לפי מה שביארנו דקושיות רבר"ח הי' שיאסור משום ודבר דבר. קשה דהא בשבת (דף קנ"א) משנה שלימה מחשיכין על התחום. ומשום דהוי חפצי מצוה. עוד שם פוסקין על התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות דכתיב ממצוא חפצך. חפצי שמים מותרין ועיין ברמב"ם. ואם כן כיון דקיימא לן אין מערבין אלא לדבר מצוה אין כאן איסור משום ודבר דבר. ומזה למד הרשב"א לחלק בין עירב בפת לעירב ברגל דאפי' לדבר הרשות הוי עירוב ועל זה מקשה:

ז

אולם לכאורה מוכח מכאן דאפי' לכתחילה מערבין. דאי בדיעבד פשיטא שמותר. אף שבתחילה עבר על ודבר דבר. לא מצינו איסור בדיעבד במחשיך על התחום שיהי' אסור ליכנס למרחץ. והוא הדין הכא הי' מותר לקנות שביתה שם בתחילת שבת, ועל כרחך דקושיות הש"ס הי' אמאי מערב לכתחילה כשהוא לדבר הרשות. ואם כן מוכח דאפילו בתחילה מערב ברגליו לדבר הרשות:

ח

אך לאחר העיון זה אינו. דהנה (בדף ל"א.) מוקי פלוגתא דר"י ורבנן במערב בבית הקברות דר"י מתיר משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו ואין מערבין אלא לדבר מצוה. ורבנן אוסרים דסבירא להו מערבין לדבר הרשות. וצריך להבין הא מה דמתיר ר"י במערב לדבר מצוה אסרי רבנן ואמאי אוסרים. ומה בכך דמערבין לדבר רשות, הא מכל מקום עכשיו לדבר מצוה מערב, ודוחק לומר משום גזירה:

ט

והנראה לי בזה. דהנה המערב לילך לבית המשתה היינו עירוב לדבר מצוה כבריש כיצד משתתפין. ובודאי הוא הנאת הגוף גם כן ואמאי מותר. וצריך לומר כעין שכתבו התוספות באיסור שריפת תרומה טמאה ביום טוב לצורך היסק תחת תבשילו משום דהתורה אסרה כל הנאת רק בשעת מצוות שריפה לא הקפידה התורה שיהנה גם כן, חשיב עיקר הבערה לשם מצוה לא לצורכו. כיון שצורכו לבד הי' אסור בלא המצוה. ודומה לנדרים ונדבות שאין שוחטין ביום טוב כיון שחלק כהנים בא על ידי זריקה והקטרה. אם כן העיקר הזריקה והקטרה. והכי נמי בעירוב. למאן דאמר אין מערבין אלא לדבר מצוה לא הי' העירוב חל להתיר דבר הרשות. וחלות העירוב רק למצוה. אם כן העיקר המצוה. אבל לרבנן דמערבין לדבר הרשות. אף שמערב לדבר מצוה. הרי יש הנאה גם כן. כלבית המשתה (ואפילו לבית האבל אפשר הוה הנאה מה שמחזיק לו טובה) ואין הדבר הרשות תלוי במצוה. ומזה מוכח דאפי בדיעבד לא הוי עירוב לדבר רשות. דאם לא כן אכתי קשה. דבשעת הנחת העירוב הוי החלות לדבר רשות בלא המצוה ויאסר:

י

ועל כן הכא נמי מקשה שפיר הא קעבר משום ודבר דבר וחשיב ממצוא חפצך דהוי הנאה גם כן [ובמחשיך לצורך כלה לא חשיב הנאה דהוא אין לו הנאה רק מצוה. וכן בפוסק על תינוק ללמדו אומנות]. כיון דבדיעבד אפילו לדבר רשות מהני דמערב ברגליו. ואף שמערב לדבר מצוה. מכל מקום יאסר. ואם כן שפיר מוכח דינו של הרשב"א מכאן לענין דיעבד. ולענין לכתחילה נראה דשפיר הוכיח בספר אבן העוזר לאסור. ומכל מקום דינו של הרשב"א להתיר בדיעבד מוכרח בגמרא:

סימן דש

א

חוזרנו למה שכתבנו לעיל סימן ש"ג אות ד' דחשיב מזמין עצמו לדבר איסור. כיון שקנין שביתתו למחר אסור לו היום אף שהיום הי' מותר גם כן לקנות שביתה היום. ומזה יצא לנו דאסור לומר ביום טוב אבשל למחר בחול או ביום טוב שני. כיון שאסור עכשיו לבשל לצורך מחר. וכן אסור לומר בשבת אציע המטות מחר כיון שאין מציעין משבת לחול:

ב

והנה בתוספות (דף ל"ח.) בדיבור המתחיל ור' אליעזר דרבנן הקשו לר' אליעזר מעירובי חצירות דאין מערבין מיום טוב לשבת. מוכח דקדושה אחת הוא. ולכאורה תמוה דאיך אפשר לומר דלענין עירובי חצירות קדושה אחת וכיומא אריכתא כיון דביום טוב מותר לטלטל בלא עירוב. וצריך לומר כיון דאסור להוציא מיום טוב לשבת רק דשרי משום הואיל, ונמצא דהטלטול בשבת שכבר עבר יום טוב, ואינו לצורך יום טוב כלל. נאסר גם ביום טוב. ושפיר הוי יומא אריכתא דמתחילת יום טוב חל האיסור לטלטל לשבת לבד. ומוכח דאף שמטלטל בשבת לבו ביום. וביום טוב הי' מותר לבו ביום חשיב שנאסר ביום טוב כיון דלצורך מחר הי' אסור. ואם כן שפיר אסור משום ודבר דבר כיון שנחשב איסור ביום טוב. וזה ברור וכמו שכתבתי ג) ולפי זה למאן דאמר צורכי שבת נעשין ביום טוב אין לאסור לערב חצירות מיום טוב לשבת משום קדושה אחת כיון שלא חל האיסור רק בשבת. והא דכתבו התוספות לקמן בדיבור המתחיל משום הכנה וזה לשונם ועירובי חצירות נמי סבר ההוא דאלו עוברין דמערבין לר' אליעזר כו'. מבואר דלרבנן אסור. היינו משום דרבנן אפשר דאית להו הואיל וצורכי שבת אין נעשין ביום טוב [בלא הואיל] ושפיר אסור משום קדושה אחת ויומא אריכתא:

ד

ולפי מה שכתבתי נראה לי דהא דפליגי רבה עם ר"י ור"י בביצה (דף י"ב.) דרבה סובר טעמא דבית הלל משום עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום טוב. ורב יוסף ור' יוחנן סוברים טעמא דבית הלל משום מתוך לשיטתייהו אזלי דהנה קשה לרבה ריש ביצה דמפרש פלוגתייהו דבית שמאי ובית הלל בהכנה ואם כן ר' אליעזר דשמותי הוא מתלמידי בית שמאי. ועוד סובר שם להדיא תאכל היא ואמה. לית לי' הכנה ואם כן מה השיב ר' אליעזר לרבנן על מה דאין מערבין מיום טוב לשבת. ובעיקר הדין הודה להם דאין מערבין, וקשה למה וצריך לומר משום מיקנא שביתה בשבתא לא. ואכתי קשה

מעירובי חצירות. דודאי רבנן הביאו ראי' גם מעירובי חצירות. דלדידהו דקדושה אחת אף עירובי חצירות אין מערבין ור' אליעזר הודה. ולמה על כן מפרש רבה טעמא דבית הלל משום דאין עירוב והוצאה ליום טוב. ואפילו לצורך חול מותר ביום טוב בלא הואיל. ולא חל איסור הוצאה לחצר שאינה מעורבת רק בשבת. ולאו יומא אריכתא הוא לענין עירובי חצירות. אבל ר' יוסף ור' יוחנן דפירשו טעמא דבית הלל בביצה שנולדה ביום טוב משום פירות הנושרין או משקין שזבו ולאו באיסור הכנה פליגי. ושפיר יש לומר דר' אליעזר אית לי' הכנה. ומהאי טעמא גם בעירובי חצירות אוסר. ורבנן גם מעירובי חצירות הביאו ראי' דגם לענין עירובי חצירות קדושה אחת. כיון דלא הותר רק משום מתוך ובעי צורך קצת ליום טוב. וכשעושה הוצאה לשבת גם ביום טוב הי' נאסר הוצאה זאת כיון דלא הוי צורך קצת ליום טוב וכנ"ל באריכות:

סימן שה

א

דעת התוספות בשמעתין (דף ל"ח.) דיבור המתחיל ור' אליעזר דאיסור מיקנא שביתה בשבתא לאו משום הכנה. והוכיחו זה שהרי בביצה אוסר מטעם זה לערב מיום טוב לחבירו. והא קיימא לן שני ימים טובים של גליות נולד בזה מותר בזה. אולם בביצה שם העלו בסוף דבריהם דאיסור מיקנא שביתה בשבתא משום הכנה. ולענין מה שהקשו התוספות בשמעתין מנולד בזה מותר בזה נראה לי ליישב. דבשלמא התם בהכנה דממילא ממה נפשך מותר. אם היום יום טוב. הרי הי' לו הכנה מיום חול. ואם היום חול סעודת חול לא בעי הכנה. אבל כשמערב מיום טוב לחבירו בהכנה דבידים דודאי אסור מיום טוב לחול, קל וחומר מיום טוב לשבת. בשלמא בהכנה דממילא דהאיסור רק משום שלא הי' לו הכנה. דהכנה דשבת לא מהני דשבת לאו מכין הוא. האיסור רק בשבת ויום טוב דבעיין הכנה. אבל בהכנה דבידים האיסור אינו על מעשה שאחר כך רק על מעשה הכנה. ואם אסור להכין לצורך שבת כל שכן שאסור להכין לצורך חול [ועיין פני יהושע בביצה דמחלק גם כן בין הכנה דבידים לדממילא לענין שבת מכינה לעצמה] ועל כרחך לומר כן שהרי בעירוב תחומין אין כאן הכנה לאכילה רק להילוך. והילוך דשבת לא בעי הכנה מבחול. כדמוכח בכמה מקומות בעירובין ופשוט. וכיון דאסור להכין לחול אין כאן ממה נפשך. דבאמת היום יום טוב ומכל מקום הוי מכין למחר שבלא העירוב הי' אסור מספק:

ב

ונראה לי ראי' לזה דהנה קשה טובא מאי טעמא אסרינן לערב מיום טוב לחבירו ולא שרינן משום ממה נפשך כמו בכמה דברים. וכמו במתנה כלכלה של טבל דמודה ר"י בשני ימים טובים ש"ג. אך אם האיסור משום הכנה י"ל. דהנה קיימא לן בשבת (דף קנ"ה) כר' יהודה דאמר שווי אוכלא משוינן עיין שם. ואם כן צריך להבין מאי טעמא אסרו חכמים להגביה תרומות ומעשרות ביום טוב דמתקן האוכלים ומה בכך הלא מותר לעשות אוכל בשבת אפילו לצורך בהמה. כל שכן לאדם. וצריכין לחלק בין דבר שאסור ומתיר האיסור חשיב מתקן. מה שאין כן התם דרק מצד טבע האוכל אינו ראוי לא חשיב מתקן ומותר ועיין. על כן מותר להתנות על כלכלה של טבל ממה נפשך. דביום ראשון פשוט שאין איסור שעדיין לא תיקן (כלום אם הוא יום טוב. וביום שני אין לאסור דשמא יום טוב ומכל מקום הוי מתקן שלא הי' יכול לאכול. דזה אינו כיון שבאמת אם היום יום טוב הי' מותר מאתמול. רק שלא הי' יכול לאכול. ואם כן דומה ללא הי' ראוי רק מצד עצמותו. דגם כן לא הי' יכול לאכול כיון דבאמת אין איסור על החפץ. אבל באיסור הכנה דלאו דוקא במתיר האיסור רק אפילו בטבע. כמו ביצה שנולדה. על כן שפיר אסור להכין מיום לחבירו דליכא ממה נפשך כלל. ובהכנה דממילא מותר ממה נפשך משום דסעודת חול לא בעי הזמנה ודו"ק היטב נכון וברור בעז"ה:

סימן שו

ב"ה יום א' האזינו שנת תרט"ל לפ"ק. יכתב לחיים טובים בספר. עת יתקע בשופר כבוד ידי"נ הרב הגאון החסיד המפורסם פה"ד כקש"ת מו"ה אביגדור יהודה נ"י אבד"ק קויל:

א

יקרת מכתבו עם הספר קבלתי יישר חילו וכחו. דבר אשר נסתפק לענין היוצא ברשות שנותנין לו אלפים לכל רוח ממקום שבא שם, אם כלתה מדתו בחצי העיר. לא ידענא אופן ספיקו. שאם לא הוצרך לילך רק בחצי העיר שבתוך תחומו הלא משנה מפורשת בעירובין (דף מ"ד:) אם הי' בתוך התחום כאילו לא יצא, ובכהאי גוונא אין נותנין לו כלום. ואם הוצרך לצאת בחצי השני' הא ודאי נותנין לו כבני העיר אלפים לכל צד:

ב

ומכל מקום נראה לי אם היא עיר מעורבת דבכהאי גוונא אף בלא קולא דרבן גמליאל שהתקין. יש לו כל העיר וממילא יוכל לחזור לביתו משום הבלעת תחומין. אם כן אין צריך לתקנתא דר"ג. ודינו כאלו לא יצא מן התחום דאין נותנין לו כלום:

דברי ידידו הדו"ש ומברכו להכתב בספרן של צדיקים לאלתר לחיים טובים הק' אברהם:

סימן שז

ב"ה א' בלק תרמז"ל. החוה"ש וכ"ט לכבוד ידידי וחביבי הרב הגדול מעוז ומגדל אוצר בלום כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י:
יסלח לי כת"ר על אשר לא השיבותיו על מכתבו ביום ד' בהעלותך כי בכל פעם שרציתי להשיבו נזדמנו לי מניעות:

א

אשר אמר כי אינו דומה תחומין לאכילת חלב דאף דבאכילת חלב אם אכל חצי זית ובתוך אכילת פרס עוד חצי זית ובתוך אכילת פרס עוד חצי זית ודאי אינו חייב אלא אחת דכיון דנצטרף חצי זית האמצעי אל הראשון איך יצטרף שוב אל השלישי, מכל מקום בתחומין יש לומר שאם הלך חוץ לאלפים אמה. ואחר כך הולך עוד הלאה חייב על כל פסיעה. שהרי בכל תחומין ההילוך בתוך אלפים היתר גמור ואינו חייב רק על פסיעה אחרונה. הוא הדין דיש לחייבו על פסיעה שהוסיף עוד שנצטרף לאלפים מחדש בלא הפסיעה ראשונה. ובכל פסיעה נעשה אלפים מחדש. כעין דברי הירושלמי בשלש רגלים לבל תאחר דברגל רביעי עובר גם כן בבל תאחר. ולא דמי לזית חלב דהחיוב על כל הזית והחצי זית שנתחייב עליו כבר איך יתחייב עליו עוד הפעם. דבריו נכונים. והדברים עתיקים. וכן ציינתי בגליון הרמב"ן דברי הירושלמי הנ"ל:

ב

אך מה שכתב דהרמב"ן לא אמר אלא בנ' מילין ולא בתחומין דאלפים אמה. בטח אין לו חי' רמב"ן על עירובין כי מפורש בדבריו גם באלפים לרע"ק:

ג

ועיקר מה שכתב כבוד תורתו דחיוב י"ב מיל אינו משום שמתרחק ממקום שביתתו ואם הלך לצד ימין פרסה אחת וחזר ממקום שנתרחק לצד שמאל ג' פרסאות אף שממקום שביתתו הוא רק. שני פרסאות חייב, הנה פשטות הדברים אינו כן דאל יצא איש ממקומו מקום שביתתו הוא שנקרא מקומו. אך לכאורה יש לעשות סמוכין לדבריו כיון דאל יצא איש ממקומו לדעת האומרים י"ב מילין ממחנה ישראל אנו למדין. ואם קאי על מקום שביתתו אם כן אין הלאו רק על השוכנים בקצה המחנה. אבל אם נאמר שכל שמהלך י"ב מילין חייב אף השוכנים באמצע אם ילכו לימין עד קצהו וישיבו לשמאל עד הקצה יתחייבו:

ד

אך לפי זה אין עירובי תחומין מדאורייתא כלל דממה נפשך אם לא יהלך י"ב מיל אין צריך עירוב. ואם יהלך יותר מה מועיל מה שמקום שביתתו באמצע הי"ב מיל. לו יהי' ששבת ממש באמצע והלך לימין ושוב הלך בחזרה ממקום שנתרחק י"ב מיל חייב:

ה

ולפי עניות דעתי נראה דמוכח דלדעת הרמב"ם שגם להתיר לילך יותר מי"ב מיל מן התורה מהני העירוב. דהנה הרמב"ם בספר המצות למד שתחומין י"ב מיל מן התורה מסוף פרק קמא דעירובין (דף י"ז) דארבע דברים פטרו במחנה האחד שפטרו מלערב. ואמר בגמרא לא שנו אלא עירובי חצירות אבל עירובי תחומין חייבין דתני ר"ח לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. והרי"ף מותיב עלה שהרי עירובי תחומין אינו אלא באלפים אמה יעוין שם. אך הרמב"ם בספר המצות גורס על איסורי תחומין. ועיין בקרבן נתנאל שכתב שגם הרי"ף הי' גורס כן. וקושייתו על ר' ינאי דאמר אבל עירובי תחומין וע"כ באלפים אמה. והא אינו אלא מדרבנן. ויהי' מותר כמו עירובי חצירות. ועל זה תי' הרא"ש משום דיש לו עיקר מן התורה בי"ב מיל. אך עדיין לא יעלה ארוכה ומזור לדעת הרמב"ם שהרי בפרק בכל מערבין (דף ל"ו.) מפורש דתחומין אין להם עיקר מן התורה. ולדעת הרמב"ם די"ב מיל מן התורה צריך לומר. דמכל מקום חכמים לא הי' גוזרים מיל אטו י"ב מילין. ותחומין דמיל היינו אלפים אמה ענין בפני עצמו. ולאו משום לתא די"ב מיל. והרא"ש בלאו הכי כתב דאינו לפי גמרא דידן רק לפי הירושלמי. ולפי הירושלמי באמת חשיב יש לו עיקר מן התורה. אך הרמב"ם שפסק י"ב מיל מן התורה על כרחין סבירא לי' גם גמרא דידן סבירא להו הכי ואף על פי כן אין לו עיקר מן התורה, וקשה הא דר' ינאי. ומה זו סמיכה שסמך הרמב"ם על הא דר"י דתחומין די"ב מיל מן התורה:

ו

על כן נראה דהנה במשנה דפטורין מלערב פרש"י אם הקיפו אלו ואלו ופתח ביניהם אין צריך לערב. ונראה שאם לא הי' פתח אסורין לטלטל מזה לזה. וחכמים תקנו רק במקום שמועיל עירוב פטרו חכמים מלערב. דממילא הוא כמעורב. אבל הרמב"ם כתב בהלכות מלכים וזה לשונו וכן פטרו מלערב עירובי חצירות במחנה אלא מטלטלין מאוהל לאהל והוא שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוה עשרה טפחים כדי שתהי' רשות היחיד עד כאן לשונו. והנה לא התנה כלל שיהי' פתח ביניהם, רק שתהי' כל המחנה רשות היחיד. שלא התירו איסור כרמלית. ואם הי' סבירא לי' שלא התירו אלא ביש פתח דבעלמא מועיל עירוב לא הי' צריך לומר שצריך שתהי' לה מחיצה גבוה עשרה טפחים. דבמקום

שאין מחיצה הא אינו מועיל עירוב. אלא ודאי סבירא ליה שתקנת שלמה שלא יטלטלו מרשות היחיד זה לרשות היחיד זה התירו לגמרי. ודוקא איסור כרמלית לא התירו. וז"ב למדקדק בדבריו:

ז

מעתה גם לענין תחומין. אפילו היינו אומרים שהתירו. לדעת רש"י לא הי' מותר רק ארבע אלפים שמותר לילך בעירוב. הקילו חכמים במחנה שאפילו לא הניח עירוב כמו שהניח דמי. ולאיזו מקום שרוצה לילך בשבת קנה שביתה למפרע באמצע הדרך. כדי שיהי' יכול לילך ארבע אלף אמה. ולפי זה הקו' גדולה דאף די"ב מיל מן התורה אין צריך להניח עירובי תחומין בב' אלפים אמה. וליותר מד' אלפים אף במחנה לא יועיל עירובי תחומין דאין לומר שיניח עירוב בסוף ארבע אלפים ומשם ילך עוד ארבע אלפים ונאמר דכיון שהתירו לילך ד' אלפים הרי הארבע אלפים במחנה כמו שני אלפים בעלמא. דליתא דכל ההיתר לילך ארבע אלפים דחשבי' כאילו הניח עירוב וקנה שביתה בסוף שני אלפים. מה שאין כן אם יניח העירוב בסוף ארבע אלפים לא יוכל לילך למקום עירובו. ועל כן שייך אף בעירובי חצירות פטרו מלערב:

ח

אך הרמב"ם לשיטתו בעירובי חצירות לגמרי התירו. אפילו במקום דבעלמא לא מהני עירוב. דהתירו האיסור לטלטל מרשות היחיד זה לרשות היחיד זה לגמרי. והוא הדין בתחומין התירו לגמרי האיסור לילך חוץ לאלפים לגמרי מותר לילך ד' אלפים. אפילו קנה שביתה במקומו. אם כן אכתי צריך עירוב אם ירצה לילך שמונה אלפים אמה בשבת יניח עירוב בסוף ארבע אלפים. ולא שייך פטרו מלערב דגם במחנה מחוייב בעירוב אלא שהגדילו השיעור ואם לא הי' י"ב מיל מן התורה היינו אומרים שגם איסור תחומין לגמרי התירו ומותר לילך אפי' כמה פרסאות כמו שירצה. ואין צריך להניח עירוב כלל, אבל השתא דאמר ר"ח לוקין על עירובי תחומין דברי תורה היינו י"ב מיל. ועל כרחך אי אפשר שיתירו י"ב מיל. ואם כן אם ירצה לילך יותר מי"ב מיל עד כ"ב מיל יתחייב לערב. ומה זה שאמרו פטור מלערב מזה הוכיח ר' ינאי דמתניתין לא מיירי מעירובי תחומין רק מעירובי חצירות. וכיון שכן בודאי אין לנו ללמוד היתר עירובי תחומין מעירובי חצירות. דהא בשלהי במה מדליקין דספק עירובי חצירות מותר וספק עירובי תחומין אסור. ולפי זה לדינא שגם לי"ב מיל מהני עירוב מן התורה והלאו שלא יתרחק י"ב מיל ממקום שביתתו. שוב ראיתי בחי' רמב"ן להדיא שגם לי"ב מיל מן התורה מהני עירוב:

ט

בענין תחומי כלים מש"ס עירובין (דף ע"ט.) אני בעצמי דברתי עמו מש"ס הנ"ל. ואשר הקשה אל "יצא" כתיב. יש לומר דבהאי קרא נכלל גם איסור הוצאה אל יצא איש ממקומו ללקוט המן וקאי אל יצא על אדם ועל כלים כמו שכתב הריטב"א [וכן מוכח בגמרא סוף פרק קמא דעירובין (דף י"ז:) דמקשה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא. ואי לא נרמז בכתוב לשון הוצאת כלים רק ממשמעותא דאסר רחמנא מה שרגיל לעשות בחול הוא לצאת עם הכלי ללקט בו המן. אם כן משבו איש תחתיו שמעינן דאסור ומלאכה הוא. והיא בכלל לא תעשה כל מלאכה. ואין לומר דאף דאסור. מכל מקום לא שמעינן דמלאכה הוא. ליתא דאם כן השתא נמי דכתיב אל יצא מנלן דמלאכה הוא. אימא דהוא לאו בעלמא כמו תחומין לר' עקיבא. הבערה לר' יוסי. אלא ודאי כיון דמויכלא העם מהביא שמעינן דהוצאה מלאכה. אלא דצריכי תרי קראי להוצאה דעני ולהוצאה דבעל הבית. וכיון דכתיב אל יוציא ותרווייהו אסירי שוב לא מחלקינן לומר דחד הוצאה מלאכה וחד הוצאה איסור לבד. ואם כן מאי מקשה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא. הא משבו איש תחתיו שמעינן דמלאכה הוא. ובכלל לא תעשה כל מלאכה הוא. ועל כרחך אזהרת אל יצא לתחומין אתא. אלא ודאי דוקא מאל יצא שמעינן איסור הוצאה דאל יצא היינו הוא וכליו כנ"ל. ועל כן אי אפשר לכתוב איסור הוצאה רק בלאו ודו"ק] וילפינן הוצאה חוץ לתחום מהוצאה מרשות לרשות דשניהם במלה אחת יוציא נכללו מה לענין הוצאה מרשות לרשות כלים בכלל לישנא דקרא. כמו כן לענין תחומין גם כלים נכללו באיסור תחומין:

י

ועוד נראה ראי' דהוצאת כלים מדאורייתא כמו הוצאת גופו. מהא דכתבו התוספות עירובין מ"ג בשם רשב"ם דאדם היושב בספינה והגוי מוציאו חוץ לתחום אין איסור כיון דאיהו לא עביד מעשה. ואי אמרת דתחומין היא עבירה שבגופו. מאי שנא מלבישת כלאים שאפילו אחר הלבישו עובר בלאו. וכן טומאת כהן אפילו אחר מטמאהו. אלא ודאי האיסור אינו מפאת גופו. ואפילו הוציא את אחרים חייב והוא הדין המוציא בהמה וכלים. ותו לא מידי:

יא

מה שהעיר בענין מחיצות ניכרות מבור מלאה פירות. אין דמיון דשם אין הפרש רק חילוק שבין מים לחים והמחיצה גוש. ובור רק גם כן מלאה אויר. רק שזה אויר וזה גוש. והוא הדין במים חילוק זה. מה שאין כן פירות גוש כמוהו. אבל נראות לא בעינן. ותדע

דגם במים אין המחיצות נראות כמבואר בתוספות גבי לשון ים. וכל שכן במים עכורין ושאר משקין:

יב

מה שהקשה על דברי אדוני אבי ז"ל מתוספות חולין (דף ק"מ.) אינו דמיון דהתם מעולם לא עבר, ממנו מצוות הריגה. וגם אפשר בשחיטה במקדש גם כן נתקיים בו מצוות הריגה. ומה שכתב דכיון שהגוי ביטלו חשיב כמו נשפך. ליתא שהרי מדעת ישראל מבטל והישראל מכריחו לבטל:

דברי ידידו דו"ש וש"ת בלונ"ח הק' אברהם.

סימן שח

שוכט"ס לכבוד הרב הגדול הצדיק המפורסם כקש"ת מו"ה מנחם מענדיל שליט"א האבד"ק פילטץ:

א

על דבר אשר נסתפק בהא דשבת בבקעה והקיפוהו נכרים מחיצה דאינו מהלך חוץ לאלפים דלא הקילו חכמים גבי' להיות בתוך המחיצה כד' אמות הואיל ויש לו אלפים אמה. אם הוציאוהו גוים אחר כך מהאלפים אמה בתוך ההיקף. אם נאמר כיון דמתחלה לא נחשב כד' אמות גם עתה לא יחשב. קשה לי מסברא חשיב כארבע אמות. ולא דמי להא דאמרינן בעלמא שבת הואיל ונאסרה נאסרה. דזה לא אמרינן רק אם נאסר בתחילת שבת. דומה למה שאמרו אין מוקצה לחצי שבת. כיוצא בזה כתב באבן העוזר על ש"ס עירובין (דף מ"ה) עיין שם היטב:

ב

ואשר נסתפק עוד אם חזרו והכניסוהו לתוך אלפים אמה אם שוב אסור ללכת חוץ לאלפים. נראה לי שכן הדין. ודומה לזה סוף חגיגה בטומאת עם הארץ שטהור ברגל כשעבר הרגל מטמאין הכלים למפרע ומטבילין אותם. אף שתחילה טהרוהו. שלא יהא כל אחד בונה במה לעצמו כמו שכתב במשנה למלך סוף הלכות טומאת אוכלין עיין שם. ולאחר הרגל כשעבר הטעם טמאוהו למפרע כל שכן בזה שמכאן ולהבא לא יהי' כארבע אמות:

ג

וקצת יש לעיין לפי' הב' שברש"י עירובין (דף מ"ד) ביוצא חוץ לתחום ברשות דנותנין לו שם אלפים אמה. אף אם חזר לתחומו ראשון לא איבד תחומו השני ויש לו כל היום ח'

אלפים אמה. הנה דאף שנותנין לו תחומו שנ' מחמת הצורך שאיבד תחומו. ועכשיו עבר הטעם שחזר לתחומו. כיון שנתנו נתנו. הכי נמי בזה כיון שהקילו [להיות תוך המחיצה כד' אמות] הקילו, אך גם שם לא קיימא לן כפי' הב' שברש"י רק כפי' הא':

ד

ואשר נסתפק כבודו ביוצא חוץ לתחום מדעת והוצרכו לו שם לצורך חולה אם נותנין לו גם כן אלפים אמה לרוח או לא. דלא דמי להא דמנחות ריש פרק ר' ישמעאל דפסק רמב"ם זיל בתר מעשיו שאני התם דשמע שטבע תינוק. מה שאין כן זה דלא ידע כלל. ואי משום הא לא אריא דהא הרמב"ם, פסק אפילו לא שמע פטור. אך יש טעם לחלק דהתם בעת שעשה המלאכה הציל נפש. וכן בנמצא ראשונה טרפה בעת החילול שבת ששחט עשה מצוה. אבל זה בשעה שיצא לא הציל נפש רק שגרם שאחר כך יציל נפש וגורם בלא כוונה אינו כלום כמו שכתב רמב"ם בדין טעה בשיקול הדעת דבלא נשא ונתן ביד פטור אף על פי שגרם להזיק לא נתכוין להזיק:

ה

ומלבד זה הלא ההיתר כתבו תוספות עירובין (דף מ"ד:) ראש השנה (דף כ"ג:) משום התירו סופן משום תחילתן שאם לא יהי' לו אחר כך תחום אלפים אמה ימנע תחילה ולא ילך. אבל זה שלא ידע תחילה מהמצוה ואף על פי כן הלך לא שייך טעם. זה כלל: ידידו הדוש"ת באהבה רבה הק' אברהם.

סימן שט - א

בדין מקיפין בחבלים או בקנים:

א

בטור ושלחן ערוך סימן ת"ס דבמחיצה שאינה של שתי וערב ביחד רק שתי בלא ערב או ערב בלא שתי נותנין ליחיד או לשנים בית סאתים ולשמירה כל צורכן. וכן דין מת אחד בשבת או ניתוסף אחד בשבת. וכן דין המוזכר בפרק כל גגות שלשה קרפיפות וכו' כתבו בטור ושלחן ערוך הכל לענין מחיצה שאינה עשוי' שתי וערב. והוא פרש"י פרק כל גגות. וכן שיטתו בפרק קמא דעירובין בפשט הסוגיא וכמו שהביא הבית יוסף בשמו בלי שום מחלוקת:

ב

ולדידי תמוה לי טובא על רבינו הבית יוסף איך השמיט דעת הרמב"ם שכתב דין המוזכר בכל גגות לענין מקום המוקף שלא לשם דירה. ודין שמירה ויחיד כתבו אף אם הקיפו

מחיצה גמורה. אחר כך כתב דמקיפים בקנים ובחבלים ולא חילק כלל בין שמירה ליחיד. בין פחות מבית סאתים ליותר מבית סאתים:

ג

וכפי הנראה לפי שדרך הרמב"ם רחוקה בעיניו שהרי הסוגיא דפרק קמא דעירובין נשנית לענין מקיפין בקנים ובחבלים. גם הרי"ף כתב דינו של ר"נ לענין מחיצה שאינה עשוי' שתי וערב על כן השמיטו לגמרי. ואני הקטן קורא על דברי הרמב"ם אלו שהכל תלוי במזל ואפי' ספר תורה שבהיכל. שלפי עניות דעתי דעת הרמב"ם מוכרח בש"ס. ואדרבא כל הסוגיא דפרק קמא דעירובין מוכחת כן. גם הרי"ף רבו פירש הסוגיא כן. גם דעת התוספות מוכחת כן בשלשה מקומות וכן פסק הרשב"א בעבודת הקודש. וזה החלי לבאר דברים אלו:

ד

הנה רש"י ז"ל פי' בדיבור המתחיל לא התירו ליחיד ובדיבור המתחיל ליתן להם כל צורכן דהיקף שהקיפו בבקעה חשיב היקף לדירה. והחסרון משום שאינו של שתי וערב. וע"כ פירש מימרא דרב פרק כל גגות שלשה קרפיפות כגון שהקיפו לדירה מחיצה של שתי או של ערב. והוא לשיטתו דמחיצה שהקיפו לצורך לילי שבת הוי מוקף לדירה. על כן אין לנו ראי' להתיר לשמירה קרפף שאינו מוקף לדירה. והוצרך להוציא מלת קרפף ממשמעותו ופירש במחיצה של שתי לבד. אבל באמת הוא דוחק גדול. דבכל מקום קרפף פירשו שאינו מוקף לדירה. ועל כן כתבו הרמב"ם כפשוטו שלשה מקומות שאינם מוקפים לדירה. ואף שבפרק קמא נשנה לענין היקף קנים או חבלים. לא קשה מידי כמו שיבואר:

ה

הנה במשנה וגמרא דפרק קמא דעירובין (דף ט"ז:) קשה טובא. במשנה כל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה דברי ר' יוסי ב"ר יהודה. ומה זה. דנראה כאלו התחיל לדון בדבר חדש. והרי בזה פליגי חנא קמא ור' יהודה דר"י סובר רק בשיירא התירו ורבנן התירו גם ליחיד. והי' לו לר' יוסי ב"ר יהודה לומר אף בשיירא אסור:

ו

ובגמרא דר"נ אמר ליחיד נותנין לו בית סאתים לשיירא נותנין להם כל צורכן. ומקשה הש"ס רישא ריבר"י וסיפא רבנן ותמוה טובא הלא ר' יהודה סובר כרב נחמן ממש והי' לו לומר רב נחמן כר' יהודה סבירא לי'. לא לתרץ דברישא סבר כר' יוסי ב"ר יהודה משום דאבוה סבר כוותי'. גם על רב נחמן גופי' קשה כיון דפוסק כר' יהודה. מה לו

להאריך ליחיד כו' ולפרש כל דיני יחיד ושיירא הי' לו לומר בקיצור הלכה כר' יהודה ומהרש"א בפרק קמא דסוכה (דף ט"ז.) דהלכתא כר' יהודה דמשנתינו יעוין שם. אך בש"ס אלא כר' יוסי ב"ר יהודה הואיל ואבוה קאי כוותי']:

ז

עוד קשה לי בהא דפליגי רב הונא ור' יצחק במת אחד בשבת (או נתוסף אחד) דמסיק הש"ס הכא איתנהו למחיצות (הכא ליתנהו לדיורין). ומאי שנא מיבשו מים בשבת לקמן (דף כ'.) דחשיב ליתנהו למחיצות הואיל ולא הותרו אלא בשביל מים. והכא נמי הואיל ולא הותרה אלא בשביל שיירא. כי מת אחד יחשב ליתנהו למחיצות בפרט שרב נחמן כר' יוסי ב"ר יהודה ביחיד. ואיהו קאמר כל מחיצה שאינה שתי וערב אינה מחיצה. ואיך יאמר דחשיב איתנהו למחיצות. ואין לומר כיון דרב נחמן לא פסק כר"י ב"ר יהודה אלא משום דאבוה קאי כוותי'. וכיון דלר' יהודה מותר כשמת אחד בשבת שוב לא נפסוק כר"י ב"ר יהודה נגד חכמים. כמו בשיירא דפסק כחכמים, דאכתי קשה בנתוסף אחד בשבת יחשב מחיצה הנעשה בשבת דמהני כמו באו מים בשבת דלקמן (דף כ') ולמה נפסוק כר' יהודה לחוד להחמיר נגד ר"י ב"ר יהודה וחכמים:

ח

והנה רש"י פירש (דף י"ז.) בדיבור המתחיל דיורין גורמין. ג' ומת אחד מהם דבצרי דיורין אסורין אם הקיפו יותר מבית סאתים. ולדעת אבן העוזר דבשנים נותנין להם ארבע סאין צריך לומר דלכל אחד הקיפו יותר מבית סאתים וקל להבין. ואם כן הקיפו יותר משש סאין. ולר"י ב"ר יהודה אף בתחילת שבת הי' אסור. ולר' יהודה דמתני' דאיהו לא קאמר אינה מחיצה. ע"כ שפיר חשיב לי' דיורין ואסור לר' יצחק. כיון דבין לר"י ב"ר יהודה בין לר' יהודה אסור פסקינן כמותם. וכדאמרינן לעיל הואיל ואבוה קאי כוותי'. וכן בניתוסף אסור לר' הונא כיון דלר"י ב"ר יהודה אסור אף בשיירא כיון שהקיפו יותר משש סאין. ולר' יהודה חשיב לי' דיורין ושבת גורמת. כן נראה לי ליישב שיטת רש"י. אך עדיין דחוק אפילו לר' יהודה דלא קאמר אינה מחיצה. דמכל מקום כיון שהחסרון במחיצות שאינם שתי וערב ביחד מאי שנא מפסי ביראות. ט) עד כה ביארנו הקושיות הנופלות על פרש"י, ועתה נבאר שהרי"ף אי אפשר שיסבור כפרש"י. ודלא כהאחרונים ברי"ף דכל הסוגיא איסור יותר מבית סאתים ליחיד משום שאינו שתי וערב:

י

והנה זה לשון הרי"ף דרש רב נחמן דירה שתשמישה לאויר ואינה עשוי' שתי וערב אלא שתי או ערב. ופירש הר' יונתן דהרי"ף מפרש דירה שתשמישה לאויר שאינה עשוי'

שתי וערב והקשה על זה. ובאמת תמוה גדולה דמה ענין שמטה אצל הר סיני. גם פרש"י שאצל הרי"ף או זה או זה אי אפשר להולמו כלל. גם בפלוגתא דר' הונא ור' יצחק במת אחד או נתוסף אחד פירש הרי"ף בהקיפו שש סאין. ואינו מובן הא אנן קיימא לן כל צורכן. ומה נפקא מינה בחשבון שש סאין. והנה מבואר מדבריו דלא פירש בהקיפו יותר על שש כמו שכתבתי בשיטת רש"י. ואם כן יקשה מה שהקשינו על פרש"י. גם בהא דאיכא בינייהו יחיד בישוב כתב הרי"ף דרבנן בתראי סברי יחיד בישוב שרי לטלטולי בתוך מחיצה של שתי או של ערב כדין המדבר והלכתא כוותייהו. ותמוה טובא דהא כל המשנה לענין יותר מבית סאתים נשנית. ורבנן בתראי הוסיפו דאפי' יחיד בישוב שרי לטלטולי ביותר מבית סאתים כדשרי תנא קמא במדבר. ואיך פסק הרי"ף כמותם. הא אנן אפילו במדבר לא פסקינן כתנא קמא:

יא

עוד קשה לי לפרש"י דהקיפו בבקעה חשיב היקף לדירה. רק משום שאין עשוי' שתי וערב אסור יחיד לטלטל יותר מבית סאתים. הא משנה שלימה שנינו ריש פרק עושין פסין ר' יהודה אומר עד בית סאתים. אמרו לו לא אמרו בית סאתים אלא לגינה ולקרפף. ואם איתא דאפילו למחיצה שאינה שתי וערב אמרו בית סאתים. כל שכן שיש לומר שיעור זה לפסין דגריעי מחבלים כמפורש בברייתא דחנני' ריש פרק הנ"ל. ועוד דמשנה כללא כייל לא אמרו בית סאתים אלא לגינה ולקרפף, ולא לחבלים ולקנים. וכן מסתבר דלענין אינה מוקף לדירה יש ללמוד שיעור בית סאתים מחצר המשכן שגם כן לא חשיב מוקף לדירה כמו שכתבו התוספות לקמן (דף כ"ג) דיבור המתחיל שהוא. וכן דעת הרי"ף בשמעתין דמשום שהי' עראי לא הי' חשיב מוקף לדירה. וכמו שיבואר לפנינו. אבל לענין שתי וערב מה שייך ללמוד ממשכן. דבמשכן הקלעים על גבי עמודים היו מחיצות גמורות:

יב

ועתה אבאר פי' הסוגיא לדעת הרי"ף והרמב"ם על פי מה שכתבו התוספות (דף י"א) שהקשו בשיירא למה לי קנים או חבלים יעשו צורת הפתח מארבע רוחות. ותירצו זה לשונם דבשיירא אין להתיר כמו בחצר שמוקף לדירה. מבואר מדבריהם דשיירא שהקיפו בבקעה כיון שאינה אלא ללילה אחת לא חשיב מוקף לדירה. שוב ראיתי לרשב"א (דף כ"ב.) בשם התוספות וזה לשונו דפסין לא חשיבי מוקף לדירה שהרי פעמים שאין בין הבור לפסין רק שתי אמות. והיכי הוה הך דירה. ועוד דלא שרינן לעיל אפילו במחיצה של חבלים דעדיפי אלא כדי צרכן ואפי' לרבנן ובלבד שלא יהא בית

סאתים פנוי. ואף על פי שהחבלים עדיפי ולא חשבינן לה מוקפת לדירה כיון שאין דרין בה עד כאן לשונו. מבואר דחסרון של היקף חבלים משום שאין מוקף לדירה. וכן כתבו התוספות עוד ריש פרק עושין פסין וז"ל דבשמירה הואיל ונעשה לצורך שעה לא חשיב מוקף לדירה כמו פסין [ובתוס' ר' עקיבא איגר הוסיף תיבות "כל כך" דעתו לומר שקצת חשיב מוקף לדירה, ואינו אלא גורע. שהרי מבואר בדבריהם פרק קמא דלא חשיב מוקף לדירה כלל]:

יג

והנה בסוף הסוגיא איכא בינייהו יחיד בישוב דתנא קמא במדבר שרי משום דאי אפשר להם לעשות מחיצות טובות. וכן פרש"י יעוין שם. ובזה יבואר המשנה מקיפים בקנים ובחבלים. בשיירא דיברו דברי ר' יהודה. פירוש דעל כן לא שרי בקנים ובחבלים אלא במדבר דאי אפשר לעשות מחיצות טובות. והרי במדבר לא חשיב מוקף לדירה ע"כ אסור לטלטל ביותר מבית סאתים כמפורש בש"ס] אלא בשיירא שהקילו חכמים לטלטל אפילו בקרפף שלא הוקף לדירה רק שלא יהי' בית סאתים פנוי מכלים [וכדאמר רב בפרק כל גגות] וחכמים סבירא להו דאפילו ביחיד הקילו לטלטל בקרפף יותר מבית (סאתים שלא הוקף לדירה באופן הנ"ל:

יד

נמצא שמחלוקת ר' יהודה עם חכמים במה שהתירו במדבר קרפף ביותר מבית סאתים אם הוא דוקא בשיירא או אפילו ביחיד רק שסמכו ר' יהודה על משנה דמקיפין בקנים ובחבלים. דמכאן מוכח דין זה כיון שלא התירו קנים וחבלים אלא במדבר ובמדבר לא חשיב מוקף לדירה. ר"י ב"ר יהודה אמר כל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ומודה ריבר"י במחיצה גמורה שהקיפו במדבר אף שלא חשיב מוקף לדירה שהתירו בשיירא. ואפשר אפי' ליחיד. רק כיון שאינה עשוי' שתי וערב. דמדינא אינה מחיצה. ובישוב לא מהני כלל כדסבירא לי' לר' יהודה כנ"ל. וכן לתנא קמא רק במדבר הקילו. על כן לא ניקל עוד קולא אחריתא להתיר כל צורכן. על כן אף בשיירא אסור. ולא התירו אלא בית שש:

טו

ופסק רב נחמן כר"י ב"ר יהודה דבמדבר והוא מחיצה שאינה של שתי וערב ביחיד נותנין לו רק בית סאתים. וזה שכתב הרי"ף שתשמישה לאויר שאינה מוקפת לדירה ואינה של שתי וערב ויש בה שני החסרונות. על כן לא נתנו ליחיד רק בית סאתים. אבל אם הי' מחיצה גמורה. בזה לא אמר ר"י ב"ר יהודה כלל. ופסקינן כחכמים נגד ר' יהודה. דאף

ליחיד נותנין כל צורכו, ע"כ לא הי' רב נחמן יכול לפסוק כר' יהודה. דאם כן הי' משמע דאפילו במחיצה גמורה שאינה מוקפת לדירה אין נותנין ליחיד רק בית סאתים. ופריך הש"ס רישא ר"י ב"ר יהודה וסיפא רבנן. ומשני משום דסבר אבוה כוותי' דביחיד ר' יהודה אוסר גם כן ואפילו במחיצה גמורה. כל שכן במחיצה של שתי לבד. אבל בשיירא פסק כחכמים נגד ר"י ב"ר יהודה:

טז

והנה מכל הני תנאי מבואר דלא הקילו במחיצה של שתי לבד או של ערב לבד רק במדבר [על כן פליגי התנאים בהיתר הקרפף משנה דקנים וחבלים דע"כ במדבר]. ובזה אין נפקא מינה בין פחות מבית סאתים ליותר. דשיעור בית סאתים נשנה רק לקרפף. ורבנן בתראי פליגי דאפילו ביחיד בישוב מותר מחיצה של שתי או ערב לבד ואפילו ביותר מבית סאתים מותר דבזה אין חילוק כנ"ל ופסק הרי"ף כמותם ואף דבמדבר קיימא לן דאסור משום דלא הוי מוקף לדירה. אבל בישוב דמוקף לדירה מותר, ועל כן השמיט הרי"ף מימרא דרב בפרק כל גגות דבקרפף אפי' ליחיד כיון דהוי מחיצה גמורה. רק שאינה מוקפת לדירה ופסקינן כחכמים. וזה מוכח מרב נחמן משום שמואל דפסק רק כר"י ב"ר יהודה ולא כר' יהודה ורב פסק כר' יהודה ולא קיימא לן כוותי' דההוא עדיפא דאיתמרא בדוכתא ורבים נינהו:

יז

והשתא לא קשה למה חשיב איתנהו למחיצות. דהא ר"י ב"ר יהודה אמר אינה מחיצה. דהא דאינה מחיצה אינו תלוי ביחיד. דאם כן לא הי' מתירים לו אף בית סאתים דבזה אין חילוק. ואינו תלוי היתר מחיצה זו רק במדבר. רק דשוב לא הקילו קולא אחריתא. ועל כן אף שנשאר יחיד הוה איתנהו למחיצה דאפילו ביחיד במדבר מקילים שיחשב מחיצה והאיסור רק משום שאינה מוקפת לדירה. ואמרינן פרק הדר ס"ז קרפף שלא הוקף לדירה הזורק לתוכו חייב. מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין. על כן חשיב איתנהו למחיצה ודו"ק. וזה שהשמיענו הרי"ף במה שכתב שהקיפו רק בית שש. דאפילו בזה אסור לר' הונא בנתוסף עליהן ואסור לר' יצחק במת ודלא כפרש"י כנ"ל:

יח

והרמב"ם פסק לדרב בפרק כל גגות. ע"כ לא הביא לענין דין שיירא שפי' שתי או ערב רק במחיצה גמורה. והאיסור רק משום שלא חשיב מוקף לדירה. ובמחיצה שאינה של שתי וערב פסק דהוי מחיצה. ולא חילק בין שיירא ליחיד בין בית סאתים ליותר מבית סאתים כרבנן בתראי דפסק הרי"ף כמותם:

יט

וראי' לפי' זה מדברי התוספות סוכה (דף ט"ז: י"ז.) שתירצו אדר' חסדא דכל מחיצה שאינה עשוי' שתי וערב אינה מחיצה. ותמוה דזה רק לענין יותר מבית סאתים ועיין במהרש"א. ולפי מה שכתבתי הדבר נכון היטב דלתנאי דמתני' לבד מרבנן בתראי לא התירו בישוב כלל מחיצה זו. ע"כ אף בסוכה אסור:

כ

והנה מהנ"ל מבואר דבענין קרפף יותר מבית סאתים אמרינן שבת הואיל והותרה הותרה. דבמדבר לא חשיב מוקף לדירה כמו קרפף כדמוכח מרב פרק כל גגות שלמד היתר קרפף לשמירה ממתני' והוא הדין שנלמד ממת אחד מהם דגם בקרפף אמרינן שבת הואיל והותרה הותרה. וכן מוכח מקושיות התוספות (דף כ"ה:) דיבור המתחיל קרפף מדלא תירצו בפשיטות שנפרץ בשבת. דסתם שנפרץ בשבת משמע. (כבדף צ"ג:) דפשיט בעיא דר' אושעיא עיין שם. מוכח דסבירא להו דאם כן גם משום יתור לא הי' אוסר. ולמדו כן לפי פי' הסוגיא ומוכח פי' הנ"ל:

סימן שט-ב

[ב]. ב"ה יום ג' מ"מ תרנז"ל. לפלוני אלמוני מק"ק פלוני.

א

אשר הקשה על החכם צבי סימן נ"ט בשתי שדות ופחות משלשה בנתיים אין מצטרפין ליותר מסאתים דאין לבוד ביש מפסיק בנתיים. והקשה מעלתו מריש סוכה אם אין בין החקק ולכותל שלשה טפחים כשירה משום לבוד. הנה דאף שחוץ לחקק יש בו ממש אמרינן לבוד. עוד מפרק ב' דעירובין כ"ה. בנה עמוד פחות משלשה אינו ממעט דחשיב כאינו משום לבוד:

ב

הנה דברי חכם צבי אלה הם דברי תוס' סוכה (דף י"ט.) זה לשונם בכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום על ידי לבוד. ולא דמי לסכך פסול פחות משלשה דאין שייך לעשותן כסתום בסכך כשר מאחר שיש בו סכך פסול עד כאן. ומחקק דריש סוכה לא קשה מידי דודאי כשם שאומרים לבוד לעשות מאין יש. כמו כן אמרינן לבוד לעשות מיש אין. היינו באויר פחות משלשה אמרינן לבוד שנתארך היש ונתמלא האויר עיין פירש"י עירובין (דף ט'.) לבוד לשון סניף להאריך. בחקק אמרינן שנתארך החקק האין

עד הכותל. אבל בסכך כשר וסכך פסול אי אפשר לעשות מסכך פסול אין. כיון שהסכך כשר הוא יש. ואי אפשר לומר שנתארך האין:

ג

וכן בנידון החכם צבי שפיר קאמר שאי אפשר לתורת לבוד לבטל דבר ממשיי. שאפילו תאמר לבוד הא יש הוא. רק שתחשוב אותו זרועה מחמת לבוד ואינה זרועה מחמת עצמו. ואינו בדין שיבטל הלבוד את הממש בעצמותו. אבל בהא דחקק או בהא דעירובין שפיר אמרינן לבוד שנתארך האין. ושוב אין כאן ממש כלל הק' אברהם.

סימן שי

הלכות ראש חודש. ב"ה אור ליום א' מוצש"ק ויקרא תרל"ח. החוה"ש וכ"ט לכבוד אהובי ידי"נ ידיד ישראל הרב הגאון הגדול. נ"י עה"י פה"ח כקש"ת מו"ה חיים אלעזר נ"י בעל המחבר ספר נפש חי' יהי כבוד ד' חופף עליו כל הימים:

בראש חודש הביאו לי ספרו ומאז עיינתי באיזה מקומות. וקבלתי נחת מדבריו והנני מזרז לרום מעלת כבוד תורתו כי ימהר לסדר יתר חידושיו כאשר כתב בהקדמה כי בטח יהנו לאורו. והנני לכתוב אליו אשר עיינתי בראש חודש בתשובה ראשונה בענין קידוש החודש. יען הי' דבר בעתו:

א

ואשר תי' רום מעלתו דברי רמב"ם שכתב שבזמן שאין סנהדרין אין מקדשין על פי הראי' רק על פי חשבון. והקשה הרמב"ן דעד אבייי ורבא הי' מקדשין על פי הראי' אף שלא הי' סנהדרין. ותי' רום מעלתו דכוונת הרמב"ם בסנהדרין. הגם דקידוש החודש בשלשה רק הכוונה שיהי' כל ישראל כפופים תחתיהם. דאם לא כן אלו יסכימו לקדש ואלו לעבר וכן בעיבור שנה אלו יסכימו לעבר ואלו שלא לעבר. ואנחנו לא נדע מה נעשה. ואם מקצת יעשו כך ומקצת יעשו כך יהי' לאלו יום טוב ולאלו חול ואי אפשר. וזה כוונת הספרי דבר אל כל עדת בני ישראל כו' שיהי' היום טוב לכל ישראל. ואלה דברים ברורים:

ב

ומזה הוליד רום מעלתו דעל כרחך אף לאחר החורבן בזמן שהי' נשיאי ישראל בבבל ובארץ ישראל. והי' כל ישראל כפופים תחתיהם דינו כמו סנהדרין. ועל כן הי' יכולין לקדש על פי הראי'. ובזה יש לעיין קצת שהרי בבל לא הי' נכנע תחת נשיאי ארץ ישראל כדאמרינן סנהדרין (דף ה'.) הכא שבט התם מחוקק. ואם כן איך יכלו לקדש בארץ ישראל. אך יש ליישב כיון שבבבל לא הי' יכולין לקדש חדשים. הי' לענין קידוש החודש

בעל כרחן נכנעים תחת נשיא ארץ ישראל. וכל שיש בארץ ישראל נשיא שכל חכמי ארץ ישראל נכנעים תחתיו דינו כמו סנהדרין. דשוב לא שייך לומר אלו יאמרו לקדש ואלו לעבר. שחכמי חוץ לארץ אינם יכולים לקדש ולא לעבר. וכל חכמי ארץ ישראל נכנעים תחת הנשיא. ובעל כורחן כאשר יסכים הנשיא כן יהי':

ג

מה שכתב הרמב"ם דאם חס ושלום לא יהי' בית דין בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ בית דין שנסמך בארץ ישראל, ולא ידורו ישראל בארץ ישראל חס ושלום אין כאן מועדות. והקשה הרמב"ן דמה מועיל שדרים בארץ ישראל אם אין כאן בית דין סמוכים. ותי' רום מעלתו דאפשר כיון שכתב הרמב"ם דאם הסכימו כל חכמי ארץ ישראל לסמוך אחד יכולין לסמוך. וכמו כן דיכולין לסמוך לדבר אחד בלבד. ובודאי דעת כל חכמי ארץ ישראל שכל מי שירצה לקדש על פי החשבון. יהי' לענין זה סמוך:

ד

והנה אני רואה שהדבר ספק אצל כבוד תורתו ואם ספיקות שלו כך כו'. כי כוון בזה לדעת הרלב"ח בקונטרס הסמיכה [דפוס ווינציא דף רפ"ח] וז"ל לכן אני אומר לתקן זה הקושי הגדול שהרב הולך לשיטתו. שהוא סובר שאם נתקבצו כל חכמי ארץ ישראל יכולין לסמוך מי שירצו. ועתה כשקובעים ואומרים יום פלוני הוא ראש חודש או יום פלוני מועד. הוה לי' כאלו מסכימים כולם שחכמיהם יהי' סמוכים לענין קידוש החודש וקביעות המועדים. שיכולין הם לסמוך סמוך אחד לקצת דברים ולשאר דברים לא יהי' סמוך. ובודאי שבענין כזה אין חילוק בכל ארץ ישראל בין בחכמים בין בהמון עם שלא יסכימו שיהי' חכמיהם סמוכים לזה הענין. ואם תדקדק בלשון הרב בספר המצוות שלו משם יתבאר לך שמ"ש שהוא הבטיח שלא ימחה אותה אומה מהכל נראה משם מ"ש. ולמה לו להזכיר בני ארץ ישראל לא היה לו להזכיר אלא הבית דין והחכמים. אלא ודאי הכוונה שאף על פי שלא יהי' שם בית דין בפירוש. אנן סהדי מן הסתם שכל החכמים וכל ישראל מסכימים שיהי' הראשים מהם סמוכים. לענין קביעת החדשים. ואף על פי שלא יפרשו. עד כאן לשון הרלב"ח ולפנינו יתבאר בעזר השם דעתינו בשיטת הרמב"ם:

ה

איברא דמה שסיים רום מעלת כבוד תורתו הרמה בתשובתו להלכה. וכן נראה לכאורה מלשון הרלב"ח שהעתקנו שכתב מעתה כשקובעים ואומרים יום פלוני ראש חודש כו'. דגם בזמן הזה צריכין בית דין לקדש חדשים ולעבר השנים בארץ ישראל. לא נראה לי. שהרי הדבר מקובל דור אחר דור שאין קובעים כלל שום ראש חודש. והטעם בזה ברור.

אף לשיטת הרלב"ח. כיון שהלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין. אין מקדשין רק על פי החשבון. ואם החשבון שיום שלשים ראש חודש. אפילו יסכימו בית דין לעבר לא יועיל. וכמו שכתב רום מעלתו הטעם דאם כן מה נעשה אם ב"ד אחד יאמרו לקדש ובית דין שני לעבר. וכן בעיבור שנים. אלא הלכה למשה מסיני שבזמן שאין נשיא שכל ישראל כפופים תחתיו אי אפשר לקדש ולעבר כי אם על פי חשבון. וממילא הכל יקדשו ביום אחד. וכיון דהכי הוא מילתא דבזמן הזה אי אפשר לשנות. ולא כבזמן שהי' מקדשין על פי הראי', שאפילו נראה הירח ביום שלשים הי' כח ביד בית דין לעבר. ואם כן דהוה לי' בזמן הזה כלא נראה בזמנו. דקיימא לן אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים וכתבו התוספות סנהדרין (דף יו"ד:) בדיבור המתחיל שכבר קדשוהו שמים וזה לשונם דביום שלשים ממתינים בית דין של מעלה לשל מטה שמא יעברו. אבל יום שלשים ואחד שאי אפשר שלא יקדשו היום מקדשין אותו בשמים מן השחר. והכי נמי בזמן הזה כיון שעל כרחך יקדשו אותו היום בית דין על פי החשבון. הרי מקדשין אותו בבית דין של מעלה ביום שלשים מהשחר. וכן הדין בעיבור שנים כיון שהגיע הזמן שראוי להתעבר מעברין השנה בית דין של מעלה:

ו

ובעל כרחין צריך לומר לדעת הרלב"ח הא דצריך ב"ד בזמן הזה. דענין קידוש ב"ד שלמעלה הוא גם כן שיהי' נחשב קידוש ישראל. ותדע שהרי אומרים מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים אפילו ביום טוב שני שהוא על פי חשבון שנתעבר החודש. וראש חודש ביום שלשים ואחד. והרי קדשוהו שמים ואיך אומרים ישראל דקדשינהו לזמנים. אלא ודאי דקידוש שמים היינו גם כן שיהי' כאילו קידשו ישראל וכשאין בית דין בא"י אי אפשר לומר כן. כן צריך לומר לדעת הרלב"ח. ועל כל פנים אין צריך לקדש החדשים ולעבר שנים בפועל אפילו להרלב"ח:

ז

אולם מה שנראה לפי עניות דעתי בדעת הרמב"ם. דהנה קשה לי לשיטת הרמב"ן דעל חשבון הלל אנו סומכים שקידש כל החדשים ועיבר כל השנים עד שישוב הסמיכה לישראל. הא דאמרינן בסוף פרק תפלת השחר (דף ל':). והלכה רווחת בישראל. שכח לומר יעלה ויבוא ערבית אין מחזירין אותו שאין מקדשין החודש בלילה [והיינו דאף כשמקדשין החודש למחר מתקדש מתחילת לילה. מכל מקום כיון שעדיין אין הקידוש בפועל לא חמיר כולי האי שיחזירו אותו. ואפילו בליל שלשים ואחד שודאי יתקדש. מכל מקום כיון שאין הקידוש בפועל. וכעין סברת הרב המגיד סוף פרק ח' מהלכות

גירושין. שאף בית דין של מעלה אין מקדשין רק בשחר כמו שכתבו תוספות סנהדרין. ודלא כבעל קרבן העדה שכתב דבתחילת הלילה בית דין של מעלה מקדשין דליתא]. ואם כן כיון שקדש הלל כל החדשים. הרי כבר נתקדש החודש מימי הלל. ואם נאמר שקידש הלל שיחול כל קידוש בזמנו. היינו בכל חודש כשיאיר השחר. הרי אז הלל בישיבה של מעלה. ובאנו לפלוגתא דר"י ור"ל בירושלמי דפ' מי שאחזו. וקיימא לן כר"י דמגרש לאחר שלשים ונעשה קורדיקוס בתוך שלשים דלא מהני. ואפילו להרמב"ם דרק מדרבנן פסול הרי דעת הבית יוסף דוקא בסמי' בידן וכל שכן בנסתלק מעולם הזה לגמרי:

ח

אולם ברורן של דברים לעניות דעתי על פי מה דאמרינן בבא בתרא (דף קכ"ז:) דאפילו ר' מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מודה בנכסים שנפלו כשהוא גוסס. כיון דבשעה שבאים הנכסים בעולם אינו ראוי להקנות. ואף דלר' מאיר יכול להקנות דבר שלא בא לעולם מעכשיו. כדאיתא בקדושין (דף ס"ג.) בכותב לעבד לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו. וכן בפרק האשה רבה. שדה זו לכשאקחנה קנוי' לך מעכשיו, ואם כן מה איכפת לן במה שאחר כך הוא גוסס. הרי הקנין חל מעכשיו ובעל כרחך צריך לומר דמכל מקום לא חל הקנין מעכשיו רק מה שיכול לחול אחר כך בעת שהנכסים יהי' בעולם [וכהאי גוונא הכריח התב"ש סימן י"ד סק"ה סברא כזו מהש"ס ועיין שם]:

ט

ועל כן לעולם קידש הלל מעכשיו כל החדשים שיבואו אחר כך. ואפילו למה דקיימא לן אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. מכל מקום במחוסר זמן מהני כמו שכתב במשנה למלך פ"ד מהלכות אישות וכן כתבו התוס' זבחים (דף נ"ט.) דבידו דומה למחוסר זמן. והכי נמי להיפוך מחוסר זמן דומה לבידו ומהני מעכשיו כמו לר' מאיר, והוא הדין לדידן בדבר שבידו. ומכל מקום בעינן דוקא שיבא אחר כך זמן הראוי לקדש. חל למפרע. אבל בלילה שעדיין לא בא זמן הראוי לקדש. עוד לא חל קידוש הלל למפרע. כמו בנכסים שנפלו כשהוא גוסס. כיון שעכשיו אינו ראוי להקנאה לא חל למפרע. רק בראש חודש כשהגיע השחר ראוי לקדש. ואף שהלל אז אינו בעולם. הרי ראוי לקדש על ידי בית דין אחר. על כן חל קידוש הלל למפרע. אבל כל זמן שלא הגיע השחר. עדיין אין קידוש הלל בפועל דכמו שהוא עתה דומה לנכסים שנפלו כשהוא גוסס. דבבא הראש חודש בעולם אינו ראוי לקדש:

י

ועתה נבאר דברי הרמב"ם. דודאי הרמב"ם מודה לקידוש הלל. אלא דמכל מקום אם אין ב"ד בארץ ישראל שראויים לקדש אחר כך לא מהני קידוש הלל למפרע. ואם יש שם ישראל נוכל לומר כיון שביד חכמי ארץ ישראל לעשות סמוכים לקדש. חשיב ראוי לקדש. או יש לומר שביד כל חכמי ארץ ישראל לקדש החודש כמו שבידם לעשות סמוכים להרמב"ם. אבל בהעדר ישראל חס ושלום מארץ ישראל ליתא לקידוש הלל:

יא

מה שהקשה על הרמב"ן שכתב דהלל הי' מותר לעבר קודם ראש השנה דהטעם משום גזירה שמא ישכח. מה שאין כן היכי שיפסוק הסמיכה לגמרי ואי אפשר באופן אחר. והקשה מעלת כבוד תורתו דאם כן מה מקשה הש"ס מר' עקיבא הרי התם גם כן חשש כזה. ולדידי פשוט דר' עקיבא עיבר סתם בלי תנאי. ובזה אסור שמא יהי' סמוכה וישכח. אבל הלל כיון שלא קידש רק על תנאי. ממה נפשך אם יהי' סמיכה לא קידש ולא עיבר. ואם לא יהי' מה הפסיד. כל שכן אם לא יקדש ולא יעבר לא יהי' מועדים כלל:

ידידו הדוש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן שיא

אותה תשובה הנ"ל להרב הגאון הנ"ל קצת באופן אחר:

א

מה שיישב קושית הרמב"ן על הרמב"ם שכתב דבקידוש החודש צריך בית דין הגדול דוקא והקשה הרמב"ן שהרי אפילו לאחר חורבן הי' מקדשים על פי הראי' אף שלא הי' בית דין הגדול. ותי' רום מעלתו בטוב טעם דכוונת בית דין הגדול שיהי' כל ישראל כפופים להם שיהי' מועיל קידוש שלהם לכל ישראל. ועל כן אפילו לאחר חורבן ובטלה סנהדרין עדיין הי' ראשי גליות ונשיאים שכל ישראל כפופים להם והי' מועיל קידוש שלהם לכל ישראל:

ב

ויש לעיין בזה שהרי בארץ ישראל הי' מקדשין הסמוכים שבארץ ישראל והרי מפורש בסנהדרין דסמיכה דארץ ישראל לא מהני לבבל דהכא שבט והתם מחוקק. והרי בבל לא הי' כפוף לארץ ישראל. ואף על פי כן הי' מועיל הקידוש. מיהו אפשר לומר כיון שראשי גליות שבבבל לא הי' יכולין לקדש כי מציון תצא תורה. על כן הי' כפופים בזה לנשיא ארץ ישראל ודוקא בארץ ישראל גופי' שהי' שם הרבה בתי דינים סמוכים לא הי'

מועיל קידוש בית דין אחד. שאפשר בית דין אחר רוצים לעבר. והי' צריך קידוש נשיא דוקא. מה שאין כן הסמוכים שבבל אין להם דיעה בזה ולא איכפת לן בגווייהו:

ג

מה שיישב קו' הרמב"ן שהרי בזמן הזה אין בית דין סמוכים בארץ ישראל. ומה מועיל מה שיש יהודים בארץ ישראל כיון שאין שם בית דין הראויים לקדש. ועל כרחין על קידוש הלל סמכינן. ותי' רום מעלתו דהרמב"ם לטעמי' שאם רצו כל חכמים שבארץ ישראל לסמוך אחד בזמן הזה יכולים לסמוך. וגם מבואר ברמב"ם שאפילו לדבר אחד יכולין לסמוך ומסתמא הסכימו כל בני ארץ ישראל שלענין קידוש יהי' דינם כסמוכים. וכוון בזה לדעת הרלב"ח בקו' הסמיכה [דפוס וונציא דף רפ"ח] וזה לשונו לכן אני אומר לתקן זה הקושי הגדול שהרב הולך לשיטתו שהוא סובר שאם נתקבצו כל חכמי ארץ ישראל יכולין לסמוך מי שירצה, ועתה כשקובעים ואומרים יום פלוני הוא ראש חודש. או יום פלוני הוא מועד. הוה לי' כאלו מסכימים כולם שחכמיהם יהי' סמוכים לענין קידוש החודש וקביעות המועדים. שיכולין הם לסמוך סמוך אחד לקצת דברים ולקצת דברים לא יהי' סמוך. ובודאי שבענין כזה אין שום חילוק בין חכמים בין המון העם שבארץ ישראל. שאין מי מהם שלא יסכימו שיהי' חכמיהם סמוכין לזה הענין. ואם תדקדק בלשון שכתב הרב בספר המצוות שלו יתבאר לך שמה שכתב שהוא הבטיח שלא ימחה אותה אומה מהכל נראה משם מה שכתבתי. ולמה לי' להזכיר בני ארץ ישראל לא הי' לו להזכיר רק הב"ד והחכמים. אלא ודאי הכוונה שאף על פי שלא יהי' שם בית דין בפירוש. אנן סהדי מן הסתם שכל החכמים וכל ישראל מסכימים שיהי' הראשים מהם סמוכים לענין קביעות החדשים ואף על פי שלא יפרשו עד כאן לשון הרלב"ח:

ד

איברא שמה שסיים רום מעלת כבוד תורתו הרמה בתשובתו להלכה דגם בזמן הזה צריכין בית דין לקבוע חדשים ולעבר שנים בארץ ישראל ולכאורה נראה גם כן מלשון הרלב"ח שכתב מעתה כשקובעים ואומרים יום פלוני ראש חודש כו' לדידי לא נראה כן שהרי הדבר מקובל דור אחר דור שאין קובעין כלל שום ראש חודש). אלא ודאי כיון שכתב הרמב"ם שהלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין קובעין על פי החשבון. אם כן דומה למה דקיימא לן נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. כיון שאי אפשר לדחות החודש עוד שאין חודש יותר משלשים יום. ודוקא שנראה בזמנו שביד הב"ד לקדשו או לעבר. כשיש להם טעם לעבר. אז צריכין לקדש. אבל ביום שלשים ואחד שעל כרחין צריכין לקדש היום אין צריך לקדש. והכי נמי בזמן הזה כשעל פי

החשבון ראש חודש אי אפשר שלא יהי' ראש חודש שכך הלכה למשה מסיני. שוב אין מקדשין אותו. וכן הדין לענין עיבור שנים כיון שבזמן שאין סנהדרין הלכה למשה מסיני שאין יכולין לעשות רק על פי חשבון ואין משנין מחמת שום טעם בעולם. רק דמכל מקום צריך שיהי' שם בית דין. או אפילו אינו סמוך דסתמא כפירושו לענין זה הוא סמוך. כדברי הרלב"ח. דאם לא כן לא הי' מתקדש בשמים. דודאי הא דקדשוהו שמים הפי' גם כן כאילו קדשוהו ב"ד שהרי אומרים מקדש ישראל והזמנים [אפילו ביום טוב שני שהוא מספק שמא החודש מעובר] ישראל דקדשינהו לזמנים. שמע מינה דקדשוהו שמים היינו דנחשב כאילו קדשוהו בית דין. ואם אין שם ישראל כלל לא שייך לומר כן. ובודאי גם כוונת רום מעלתו כן. וחלילה לחשוד אותו שמפקפק בכל המועדים שבזמן הזה שאין מקדשין חדשים כלל. רק בא לומר שנחשב כאילו קדשו בית דין בארץ ישראל. וימחול מר להודיעני כוונתו הרצוי' בזה. ה) וכשאני לעצמי הי' נראה לי דכמו שכתב הרמב"ם דכשכל החכמים סומכים דינו כאלו נסמך מפי סמוכים. הוא הדין כשכל החכמים מסכימים שיום זה ראש חודש מתקדש החודש. ואין צריך לומר תרי רואין כאילו הי' סמוכים וכאילו קידשו החודש. וכל זה על דרך הרלב"ח בשיטת הרמב"ם:

ו

וכשאני לעצמי הי' נראה לי. דהנה קשה לי על הרמב"ן שהוקשה לו על שיטתו דר' הלל קידש הא אמרינן בראש השנה דאם עיבר קודם ראש השנה אינו מעוברת. ותי' שהטעם כמו שפרש"י שמא ישתכח. וכשעל פי החשבון לא שייך זה. ולדידי קשה דמה קשה לי' הא בסוף פרק ד' דברכות אם לא אמר יעלה ויבוא בערבית אין מחזירין אותו שאין מקדשין החודש בלילה. ואף שהחודש מקודש למפרע מבלילה. ועיין בראש השנה (דף כ') דיליף מקרא דמערב עד ערב תשבתו שבתכם דהחודש מתחיל מתחילת הלילה. מכל מקום כיון שעדיין לא נתקדש אין מחזירין אותו. וצריך לומר דהלל קידש שיחול הקידוש בזמנו. ואזלא הא כהא דאמר בירושלמי ריש פרק מי שאחזו במגרש על לאחר שלשים ואחר כך נעשה קורדיקוס תלוי בפלוגתא דר"י וריש לקיש בעשה שליח ואחר כך נעשה קורדיקוס אם כותבין בעודו קורדיקוס. ולדעת הרמב"ם דמן התורה הגט כשר. ממילא הוא הדין במגרש לאחר שלשים ואחר כך נעשה קורדיקוס הגט כשר מן התורה. ולדעת הח"מ והב"ש אפילו נעשה שוטה בתוך שלשים הדין כן:

ז

וכבר הקשו האחרונים ממתניתין גיטין י"ג דהאומר תנו גט זה לאשתי ומת לא יתנו לאחר מותו ותי' דשאני התם דפקע רשותו ואולי זה אפילו מת בתוך שלשים הי' חל

הגט. ועל כרחך חל הקידוש שקידש הלל כל חודש בזמנו אף שהלל אינו בעולם הזה ואם כן מה הוקשה הרמב"ן מהא דאם עיברו קודם ראש השנה אינו מעוברת. דהתם בעיבר סתם דמשמע שיחול העיבור תיכף. זה אינו מועיל. אבל שיחול בזמנו שפיר מהני. והרי הפודה בנו בתוך שלשים שיחול לאחר שלשים פסק הרמב"ן כרב דבנו פדוי. ואפילו שמואל לא פליג אלא בנתאכלו המעות אבל באיתניהו למעות חל דיבורו שאמר בתחילה שיהי' פדוי לאחר שלשים ואם כן בקידוש ב"ד שאין צריך אלא אמירה בלבד חשיב כמו איתניהו למעות. דפסקה אמירה לא אמרי' דהא מופר ליכי למחר מהני ולא אמרינן פסקה אמירה. וכן כל נדר שתדורי יהי' מופרין למאן דאמר דמהני ולא אמרינן פסקה אמירה. אלמא דחשיב איתנהו אחר כך. ואין כאן מקום להאריך בזה. ואם כן מה הוקשה לרמב"ן כיון שנתקדש ונתעבר השנה בזמנו למה לא יועיל:

ח

והנראה לי בזה על פי הש"ס בבא בתרא (דף קכ"ז:) דאפילו ר' מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מודה בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס. הרי דכיון דעכשיו אינו יכול למוכרם שעדיין אינו שלו ואחר כך בשעת חלות גם כן אינו יכול להקנותם לא מהני אלא אם כן יש שעה אחת שיכול אז למכרם. הכי נמי כיון דבשעת קידוש שקידש הלל לא הי' יכול לחול דקודם ראש השנה אינו מעוברת. ובזמן שמגיע השנה כבר הלל בישיבה של מעלה. ואינו יכול לקדש החדשים איך יועיל, ועל זה תי' הרמב"ן דטעמא רק משום גזירה ובזה לא שייך גזירה. ויכול לחול תיכף. ושוב חל בבוא הזמן. דכך קידש הלל שיתקדש כל חודש בזמנו. וניחא הא דאם שכח יעלה ויבא ערבית אין מחזירין אותו דבאמת לא נתקדש החודש אלא למחר בבוא הזמן:

ט

עוד יש לומר דסבירא לי' להרמב"ן דסתמא הוי כאילו אמרי בפירוש שיתקדש ויתעבר בזמנו. וכן משמע ברמב"ן בבכורות מהא דמייתי מהלכות פסוקות דסבירא לי' כשמואל דכתב סתם הפודה בנו בתוך שלשים אינו פדוי. ולא כתב דהיינו דוקא דאמר מעכשיו משמע מדבריו דסתמא לאו כמעכשיו ולכאורה כן משמע בגמרא דמייתי שם תנא דתני הפודה בנו בתוך שלשים בנו פדוי אמר לי' שמואל אמר אין בנו פדוי ואת אמרת בנו פדוי. ומדלא מקשה לי' אלא משמואל ולרב בנו פדוי. מוכח דסתם כלאחר ל' דמי:

י

איברא לשיטת הרא"ש שם אין זה ראי'. ובש"ך בשם מהרי"ק דרב ושמואל פליגי נמי בהא בסתם ואיתניהו למעות דרב סובר סתם כלאחר שלשים. ושמואל סובר כמעכשיו.

ובהא הילכתא כשמואל כגירסת ספרינו. אמנם הרמב"ן לשיטתו דסתמא כלאחר שלשים אם כן מדתני בברייתא בסתם ואם עברוה אינה מעוברת משמע אפילו לאחר זמן כיון דסתמא כלאחר זמן. ועל זה תי' הרמב"ן דמן התורה מהני. ולפי זה יש לומר דבאמר בפירוש שיחול מעכשיו גם להרמב"ן לא מהני:

יא

והרמב"ם לא סבירא ליה דמדרבנן כמו שכתב הרמב"ן אלא דמן התורה אינו מעובר קודם ראש השנה. ולפי מה שכתבתי בתי' הב' גם הרמב"ן סובר כן. על כן הוקשה להרמב"ם דאף שיחול לאחר זמן אי אפשר דהוי דומיא דנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס. אך באמת יש לחלק דדוקא בנכסים שרק הבעלים יכולים להקנותם. וכשהבעלים גוססים הרי אי אפשר להקנותם א' בשעה שנפלו לפניו גם הקנאה דמעיקרא לא מהני וכהאי גוונא כתב בתבואת שור סימן י"ד סק"ה. אבל בקידוש החודש שאפשר שיתקדש החודש אחר כך בזמנו וכן השנה שתתעבר על ידי בית דין שבאותה שעה על כן חל שפיר הקידוש שקידש הלל שיחול לאחר זמן. ועל כן אפילו אין ב"ד סמוכים אחר כך הרי יכולים החכמים שבארץ ישראל לעשות סמוכים ולקדש ולעבר כדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין. או לפי מה שכתבתי יכולים כל החכמים לקדש לבד בלי סמוכים ועל כן חל קידוש הלל. אבל אם חס ושלום אין יהודים בארץ ישראל ולא בית דין. ואין באפשרי לקדש החדשים בזמנו. בודאי לא מועיל קידוש הלל. כיון דבשעה שבא הראש חודש בעולם כבר הלל בישיבה של מעלה. ואין ב"ד בעולם שיכולים לקדש והוי כנכסים שנפלו כשהוא גוסס:

יב

מה שהקשה רום מעלתו על הרמב"ן דסבירא לי' דבשעת הדחק מקדשין על פי חשבון. אם כן מה מקשה הש"ס מדר' עקיבא שעיבר שלש שנים דילמא משום שהי' מתיירא שלא ינוחו לסמוך הי' מקדש על פי חשבון. לדידי לא קשה מידי דהלל לא קידש אלא על תנאי אם לא יהי' סמוכים. ור' עקיבא בסתמא קידש. וזה אסור, שמא לא יפסיק הסמיכה ולא יתנהגו על פי חשבונו. כי ישכח. ובדהלל ניחא דלא שייך כלל שכחה. שכל החדשים הם על פי חשבונו. מה שאין כן בדר' עקיבא שעיבר סתם. ועוד שלא הי' מקדש חדשים:

דברי ידידו הדוש"ת באהבה רבה הק' אברהם:

סימן שיב

א

בסנהדרין (דף י"ב) ר' שמעון אומר אם מפני הטומאה עברוה מעוברת אלא מפני מה ביקש רחמים על עצמו מפני שעיבר ניסן בניסן. ושם בגמרא דתנא קמא סבירא לי' אם עברוה מעוברת ור"י ס"ל אינה מעוברת. ומביא ראי' ממה שביקש חזקי' רחמים על עצמו. אי הכי ר"ש היינו תנא קמא איכא בינייהו לכתחילה דר"ש סובר אפילו לכתחילה מעברין. ושם בגמרא עיבר ניסן בניסן ולית לי' לחזקי' החודש הזה לכם זה ניסן ואין אחר ניסן. טעה בדשמואל. דאמר שמואל אין מעברין השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן. ואיהו סבר הואיל וראוי לא אמרינן. ושם בגמרא גופא אמר שמואל כו' עיברו מאי ומסקנא דאפילו קידשו החודש אחר כך בו ביום הרי השנה מעובר והחודש מקודש:

ב

וקשה לי טובא דאם כן למה ביקש חזקי' רחמים על עצמו כיון דבדיעבד מעובר. דהא ר' יהודה הביא ראי' שאם עברוה אינה מעוברת מדהוצרך חזקי' לבקש רחמים על עצמו. ואי משום לכתחילה ביקש רחמים מה ראי' מייתי, ועוד ר' שמעון גופי' קאמר אם מפני הטומאה עברוה מעוברת ואלא מפני מה כו' ואי קושיית ר' שמעון אינו אלא משום דלכתחילה מעברין. אם כן העיקר חסר בדברי ר' שמעון:

ג

וראיתי למהרש"א ז"ל שכתב דרש"י פירש לאחר שקידשו לשם ניסן חזר ונמלך ועשאו אדר שני. וליתא דאם כן הדרא קושיית הש"ס למקומה ולית לי' לחזקי' זה ניסן ואין אחר ניסן. ורש"י לא כתב כן רק למה דסלקא דעתך. וזה דרך רש"י בכל מקום וכן כתב הרמ"ה בשם רש"י ז"ל להדיא דסלקא אדעתא לאחר שקידשו לשם ניסן כו'. והרמ"ה ז"ל עצמו פירש דמשום לכתחילה חשיב אכלו הפסח בלא ככתוב ותמוה כנ"ל:

ד

והנראה לי בזה דבמה דסבירא לי' לר' יהודה אין מעברין מפני הטומאה אף בדיעבד אינו מעובר. בהא סבירא לי' לר' שמעון כמותו. ואם הי' הדין אין מעברין. גם בדיעבד לא הי' מועיל דטעמא דר' יהודה משום דסבירא לי' טומאה הותרה בציבור והוי עיבור שלא לצורך ולא מהני בדיעבד. כן סבירא לי' לר' שמעון גם כן. שאם הי' הדין הותרה

בציבור לא הי' מועיל גם בדיעבד. משום דעיבור שלא לצורך הוא. אך דס"ל לר' שמעון דחוי' בציבור וצורך הוא:

ה

אך הא דחשיב צורך להקריב בטהרה. לאו משום נדנוד איסור במה שנכנסין למקדש בטומאה ואוכלים הפסח בטומאה. כיון שכך הדין תורה שיעשו בטומאה אין כאן צד עבירה). אך הצורך היא שלא עשו מצוה מן המובחר להקריב בטהרה. על כן מעברין כדי לעשות מצוה מן המובחר. אך כיון שעיבר ביום שלשים של אדר. שלכתחילה אין מעברין. ואף שבדיעבד מעובר. מכל מקום לא נעשו המועדות והפסח מן המובחר. ותדע שהרמ"ה ז"ל אומר דמשום דלכתחילה אין מעברין חשיב עשו הפסח בלא ככתוב. אך שמוכח מהגמרא להיפוך. אך מכל מקום זה סברא בודאי שלא חשיב מן המובחר כיון שהעיבור הי' שלא כדין לכתחילה:

ו

ועיין בחי' הר"ן סוף פרק קמא דראש השנה דסבירא לי' מדאורייתא אין מחללין שבת על קידוש החודש בשאר ירחי חוץ מניסן ותשרי בזמן שאין בית המקדש קיים [וחולק על רש"י] דדוקא בניסן ותשרי שיהי' המועדות בזמנם. ובשאר ירחי בזמן שבית המקדש קיים שיקריבו הקרבן בזמנו. הרי שאם יעשו החודש מעובר. אף דבדיעבד מעובר. והרי הוקרב הקרבן בראש חודש. מכל מקום כיון שהחודש לא הוקבע בזמנו חשיב הקרבן שלא בזמנו. הכי נמי כיון שהעיבור שנה שלא כדין לכתחילה חשיב כאילו הפסח קרב שלא כדין לכתחילה. ואם כן כשמעברין מפני הטומאה ביום שלשים של אדר [דמפורש בכתוב שמפני הטומאה עברוה] הוי עיבור שלא לצורך. דמה שמרויחין שעושין בטהרה שכך המצוה לכתחילה. מפסידין במה שהעיבור אינו לכתחילה. וחשיב הפסח שלא כדין לכתחילה. ועל כן אף בדיעבד לא הי' מעובר. כיון דעיבור שלא לצורך הוא. דבין כך ובין כך לא הוי הפסח מן המובחר ועוד מפסידין שכל המועדות אינם מן המובחר ואם לא מעברין הי' רק הקרבן פסח שלא מן המובחר:

ז

ויצא מזה לדינא שאם עיברו ביום שלשים של אדר מפני הטומאה אפילו בדיעבד אינה מעוברת. דבסברא זו דעיבור שלא לצורך אפילו בדיעבד לא מהני. לא פליג תנא קמא. דיש לומר תנא קמא סבירא לי' נמי טומאה דחוי' אלא דסבירא לי' מכל מקום אין מעברין לכתחילה. אבל בדיעבד כיון דצורך הוא מעוברת. אבל שלא לצורך סבירא לי' גם כן אפי' בדיעבד אינה מעוברת:

סימן שיג

א

בעיקר מילתא דר' יהודה דעיבור שלא לצורך אפילו בדיעבד לא מהני. קשה לי הא דרשינן אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין. וקרא דאתם גם בעיבור שנה. דבתורת כהנים אמור פרשה ט' ב' לא הספיקו לומר מעובר עד שאירע ניסן יכול תהא מעוברת תלמוד לומר אשר תקראו אתם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינם מועדי עד כאן. הנה קרא דאתם דדרשינן מיני' אתם אפילו שוגגין כתיב בעיבור שנה:

ב

מכל מקום יש ליישב דלהלן בתורת כהנים פרק יוד למעלן מדבר בעיבור שנה וכאן מדבר בעיבור חודש לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה מנין שמעובר תלמוד לומר אשר תקראו אתם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינם מועדי. שם הלכה ג' קדשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעין מנין שהוא מקודש תלמוד לומר אשר תקראו אתם במועדי קראתם אתם מועדי ואם לאו אינם מועדי. ויש לפרש דהנה שלשה אתם כתיב אחד בעיבור שנה ללמד שאינו מעובר רק על פי בית דין. ושנים בקידוש החודש. אחד שאינו מתקדש רק על פי בית דין. ושני אפילו שוגגין אפילו מוטעין. ועל כן בעיבור שנה דליכא אלא חד קרא כנ"ל. אין כאן לימוד רק שאינו מתעבר רק על פי בית דין, אבל לא שיועיל אפילו שוגג ומוטעה:

ג

אך מה נעשה שבראש השנה (דף כ"ה.) אתם אתם שלשה פעמים אתם אפי' שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין. מבואר דמהשלשה אתם דריש [לשוגגין מזידין מוטעין] וחד מינייהו בעיבור שנה. ואם כן גם בעיבור שנה הדין כן:

ד

האומנם כי לשון התורת כהנים משמע כמו שכתבתי בתחילה. אך כיון דבגמרא דידן מפורש להיפוך. ודאי על גמרא דידן סמכינן. ומצאתי בחידושי הר"ן שכתב שחכמים גזרו בעיברו מפני הטומאה שלא יבואו להרהר על טומאה בציבור על כרחין היינו לומר שלא הותרה. שאם הותרה למה עיברו על כן תיקנו שלא יהי' העיבור קיים שידעו הכל שלא כדין עשו באמת שהותרה:

ה

וניחא גם כן תירוצינו לר"ש דסבירא לי' דחוי' מכל מקום אם עיברו בשלשים של אדר כיון שעיבור זה אינו לכתחילה יאמרו שטומאה לאו דחוי בציבור. ומחמת חובת הפסח דחו האי לכתחילה. ועיברו אף ביום שלשים. שאם הי' דחוי בציבור ואף עכשיו שעיברו בשלשים של אדר אין הפסח מן המובחר. מה הרויחו. על כן תיקנו שלא יהי' מעוברת:

סימן שיד

ב"ה יום ד' טו"ב למטמונים תרנ"ו לפ"ק. שוכ"ט לכבוד אהובי הרב החריף הבקי בנש"ק החסיד מ' אהרן מנחם מענדל נ"י בק"ק ראדזמין:

א

אשר הוקשה לו ברש"י ברכות (דף ס"ג.) גבי ר' עקיבא שעיבר שנים וקבע חדשים בחוץ לארץ וכתב רש"י דתנן ביבמות אמר ר' עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנה. והוקשה למעלתו הלא שם במשנה כשבא מנהרדעא והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל ורבן גמליאל מת קודם לר' אליעזר כדאיתא בהזהב (דף נ"ט:) וכיון שרבן גמליאל הי' קיים. כל שכן שר' אליעזר הי' קיים. ור' אליעזר הי' רבו של ר' עקיבא ולעת פטירתו של ר' אליעזר למד ממנו ר' עקיבא וכו' כדאיתא סוף פרק ז' דסנהדרין. ואם כן איך אמר על ר' עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל. כיון שר' אליעזר רבו שהי' גדול ממנו הי' בארץ ישראל. והאריך בדבר:

ב

ואולם הדבר ברור משום שברכוהו לר' אליעזר וכתב הרמב"ם שהמנודה אין מזמנין עליו כיון שהבדילוהו מביניהם אי אפשר שיצרפוהו והוא הדין שאין מצרפין אותו לקידוש החודש שהוא בשלשה מן התורה. שוב ראיתי שכבודו בעצמו כתב כן:

ג

אך העיקר בעיני תירוץ זה באופן אחר. כי יש כאן שאלה כיון דמדאורייתא לא מהני בחוץ לארץ. מה יועיל מה שלא הניח כמותו בארץ ישראל. ואם תאמר שמצוות קידוש החודש בגדול דוקא ואי אפשר לעבר בארץ כיון שהגדול בחוץ לארץ. אי אפשר לומר כן שהרי משמע שאם הניח כמותו בחוץ לארץ או אפילו גדול ממנו יכול לקדש. ועוד דאם כן ארץ ישראל לא מהני דעל כורחך הקידוש במקום שהגדול שם. ועוד דאם כן דמשום מעלת הגדול על מעלת ארץ ישראל. איך ירד ר' עקיבא הגדול לכתחילה לחוץ לארץ לעבר, הלא הי' יכול לקיים שניהם שיהי' הגדול בארץ ישראל:

ד

אך נראה לי ברורן של דברים כי מעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ להשוכנים בה כתב מהר"ל בענין ערבות שהי' בתחילת ביאתם לארץ. כי הארץ עושה להשוכנים עלי' כאיש אחד. מאחר שהיא מיוחדת לישראל הארץ מצרפתם להיות אחד. ע"כ נעשו ערבים זה לזה בשעה שעברו הירדן ובאו לארץ ישראל עיין בדבריו וזה נרמז גם כן בש"ס הוריות (דף ג'.) בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל הנך אקרי קהל אבל אינך לא אקרי קהל. ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דוקא. דנחשב כאלו קדשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד ומועיל הקידוש לכל ישראל:

ה

ועל כן הגדול מכל חכמי ארץ ישראל וכל ארץ ישראל נמשכין אחרי הגדול שצריכין לתורתו כמו שהי' באמת בר' עקיבא דכולהו סתימתאי אליבא דר' עקיבא. הרי יש לו בעצמו מעלת הכלל ישראל והוא עדיף משוכן בארץ ישראל. שמעלתו שהוא כמו אבר אחד מאדם שלם. ובמה שהוא גדול מכולם כל הכלל נמשך אחריו. ואין נפקא מינה כלל אם הוא בארץ ישראל או בחוץ לארץ. דודאי נחשב כאלו כולם קדשוהו כיון שכולם נמשכים אחריו. ועל כן ר' אליעזר שברכוהו והבדילוהו מהם. ועל כן לא בא ללמוד ממנו כמו שפרש"י פרק ד' דסנהדרין. הוא גרוע עוד משוכן בחוץ לארץ. שכן מעלת ארץ ישראל שהוא אחד עם הכלל. וזה הבדילוהו מהם. ושוב היו נמשכין כולם אחר רע"ק שהי' גדול מכולם. ולא אחרי ר' אליעזר אף שהי' גדול גם מר' עקיבא מפני הנדוי שהבדילוהו מהם. וכל שכן שלא יהיו נמשכים אחריו:

כ"ד הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שטו

ב"ה יום ב' בראשית אס"ח תרס"ב לפ"ק. שלום לכבוד אהובי ידידי הרב וכו' מו"ה אהרן מנחם מענדיל שליט"א בק"ק ראדזמין:

א

מכתבו הגיעני ותוכן דבריו שאף שעל פי החשבון הדבר נכון שיקבע ראש השנה הבא עלינו לטובה תרס"ג ביום ה'. מכל מקום עדיין צריך עיון דאם כן נסתר הכלל השגור בכל מעשי הלוחות הבנוים על יסוד עיגול של ר' נחשון גאון. ואחריו הגאון בעל הטורים. שבכל י"ג מחזורים חוזר חלילה לקביעות הראשון:

ב

והנה כבר כתב הפר"ח דיסוד זה אינו מדוקדק שכתבו קצת מעברים אך בל יחשוב שבא לחלוק על ר' נחשון גאון כי מעולם לא עלה זה על דעת ר' נחשון גאון. ונפלאתי על מעלתו. ובטח ראה העיגול של ר' נחשון גאון בלבוש. ושם הביא בשמו קביעות י"ג מחזורים. ואחר כך כתב הלבוש וזה לשונו המון מן המעברים קראוהו עיגול ואמרו שכן חוזר הקביעות של השנים לעולם אבל כשתדקדק היטב תמצא שאינו כן כו' עיין שם. הנה מבואר שר' נחשון גאון בעצמו לא קראוהו עיגול ולא אמר שכן חוזר הקביעות לעולם רק המון מן המעברים ואינו כן:

ג

ובאמת הדבר פשוט כי כשתכפול י"ג פעמים ב' ט"ז תקצ"ה העודף מכל מחזור יעלו לשבועים שלמים פחות תתק"ה חלקים. ועל כן רובא דרובא לא משתנה קביעות ראש השנה. אך ברבות הימים כשיתקבצו חלקים עד שיגיע המולד קרוב לחצות היום ישוב המולד זקן לאחר י"ג מחזורים לעולמיו. וזה פשוט לבר בי רב דחד יומא. ומה שעשה ר"נ גאון הקביעות על י"ג מחזורים היינו שברוב השנים יכולין לסמוך על קביעות הזה לעולם כשידע רק שהמולד אינו קרוב לחצות. אבל לא עשה זה לכלל ולא קראוהו עיגול כמבואר בלבוש הנ"ל:

ד

ובספר הנכבד המפואר יסוד עולם שכל דבריו קלורין לעינים בענינים אלו. והמחבר הזה הי' בזמן הרא"ש והרא"ש צוהו לעשות חיבור הזה כמו שכתב בספר שם הגדולים. ובהקדמת הספר שעשהו לכבוד הרא"ש בן ה"ר יחיאל ז"ל יהגה הוא ובניו ותלמידיו, כתב בסוף פרק יוד ממאמר הרביעי יש הרבה בני אדם שחשבו לפי "עיונם הגס" שסדר ידוע יש לסימני שנות המחזורים. שהוא סובב וחוזר חלילה למנהגו לראש כל י"ג מחזור. ועלה זה בדעתם מפני שמצאו כי בזמן י"ג מחזורים רצופים יתגלגל לו רגע המולד רצוא ושוב על ששת ימי השבוע וחלקיהם עד שחוזר לבסוף וקרוב מאד ממעמדו ההוא מהן. וזה כי כשתכפול סימן בי"ו תקצ"ה שלשה עשר פעמים יעלה לשבועים שלמים פחות תתק"ה בלבד שסברו שאין לחוש להם מפני מיעוטם ובשוב מולד השנה למעמדו מימי השבוע ישוב לפי דעתם סימנה ויחזור למנהגה כבראשונה. ועתה הוי יודע כי כמו שאמרו ומחמת הטעם האמור הוא נוהג בזה ברוב המחזורים וברוב השנים אבל לא בכולן כמו שחשבו הם והאריך בזה עיין שם. ואלו הי' האומר ר' נחשון גאון לא הי' אומר עליו "בעיונו הגס". חלילה לו. ולבי אומר לי שהלוח הכתוב בטור אינו מהטור בעצמו

שהטור אינו מזכיר בפנים מהלוח הזה. ובתחילת דבריו כתב הנני כותב מעט כללים כו' ולמה לא כתב גם כן שעושה לוח. ובודאי אחד מן המעברים הכניס זה בטור. והרי הטור ראה ספר יסוד עולם כנ"ל שספר יסוד עולם יהגה בו הוא ובניו. ואיך כתב היפוך דבריו שנראים מוכרחים ולא יזכיר דבריו כלל. בשגם שהחוש מעיד וחושבנא בעלמא היא. אלא ודאי הוא לוח מן המון מעברים ולא מן הטור וכשם שנתלו באילן גדול ר' נחשון גאון אשר לא עלה על לבו כן נתלו בטור:

סוף דבר מאחר שכן כתב בספר יסוד עולם והלבוש והפר"ח שכלל זה טעות וגם החוש מעיד כן אין להרהר בזה כלל:

דברי הדוש"ת בלונ"ח הק' אברהם.

סימן שטז

הלכות פסח בדין בדיקה וביטול.

א

בש"ס פסחים (דף ז':) מדאורייתא בביטול בעלמא סגי. הקשה מהרש"ל ז"ל בביאור הסמ"ג עשין ל"ט למה צוותה תורה לבער חמץ הלא די בביטול. ותירץ דהיכא דאיתא בעין אינו יוצא מצות ביעור בביטול אף על פי שמיד אחר ביטול יצא ידי עונש בל יראה ובל ימצא מכל מקום עשה של תשביתו לא קיים עד כאן לשונו. וצריך עיון דאם כן יקשה למה יהי' קטנים נאמנים. ונראה דהנה צריך להבין קושיית מהרש"ל שהרי העשה דתשביתו הוא לאחר חצות ואז לא מהני ביטול. ואולם קושייתו הוא לדעת הסמ"ג לאוין ע"ו דפסק כר"ש דלפני זמנו מותר בהנאה מדין תורה. ומן התורה יכול אז לבטלו. ועל זה תירץ מהרש"ל דלאחר איסורו שכבר חל העשה דתשביתו אין השבתה מתקיימת בהפקר. אבל היכי שביטל כדינו קודם שחל עליו העשה כיון שהוא הפקר לא חל עליו העשה דיליף שאור שאור מגזירה שוה מה שאור דראי' שלך אי אתה רואה אף שאור דהשבתה שלך אתה מחויב להשבית. ודוקא לאחר שנתחייב בתשביתו ואין השבתה אלא שריפה או מפרר כו' אינו מקיים בביטול:

ב

מיהו בתוספות ריש כל שעה כתבו דלר' יוסי הגלילי אין שורפין חמץ ויכול למוכרו לנכרי. הנה דמקיים העשה במכירה לנכרי. ויש לחלק דשאני מוכרו לנכרי שמוציאו מרשותו ומתקיים תשביתו מבתיכם. דמרשותו הוא מושבת לגמרי שאינו כלל ברשותו ובהוצאה מביתו לבד לבית נכרי לא סגי דכל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא וכמו

שכתב הרא"ש כיון שהשאיל כו' אבל במוכרו לנכרי הוי השבתה לגמרי במה שמושבת לגמרי מביתו. אבל הפקר דעדיין בביתו לא נתקיים העשה כנ"ל:

ג

ובזה ניחא ליישב מימרא דאביי בסמוך תרי קראי כתיבי כו' הא כיצד לרבות י"ד לביעור כו' ותוכן דברי אביי לפי' התוספות דמייתורא דקרא ילפינן לרבות י"ד. אך דיש לומר גם ליל י"ד לזה משני ביום כתיב. ואכתי יש לומר בי"ד שחרית. לזה משני אך חלק. אבל לרבות י"ד לביעור לא צריך לאך חלק. רק מדתרי קראי כתיבי. אך לקמן מייתי דר' יוסי יליף מאך חלק לרבות י"ד לביעור, וקשה דלרבות י"ד לביעור אין צריך לאך חלק כנ"ל. ואם ר' יוסי לא רצה ללמוד מדתרי קראי כתיבי למה שינה אביי מדר' יוסי שהי' תנא. וביותר קשה פר"ח דהא דאביי בדר' יוסי הגלילי שייכא. ואם כן אמאי שינה את דבריו:

ד

אך לפי מה שכתבתי ר"י [הגלילי כן כתב ר"ח וכן הוא במכילתא] לא הי' יכול ללמוד מייתורא דקרא דתשביתו למה לי. דהא איצטריך לשלא יוכל לבטל עוד משהגיע ט"ו דאלו משום בל יראה הי' יכול לבטל דלר' יוסי הגלילי אפילו ביום טוב מועיל ביטול דשלו הוא כיון שמותר בהנאה. על כן צריך קרא דתשביתו שיהי' מחויב לבערו דוקא. וכדברי מהרש"ל הנ"ל דבביטול לא מקיים תשביתו. על כן הוצרך להוכיח מאך חלק דאי אפשר ביום טוב שכבר עבר בבל יראה עד חצות. אבל אביי לפרש דברי ר"מ ור"י אתא שהם אומרים שורפין חמץ דחמץ בפסח אסור בהנאה כהלכתא וביטול ביום טוב לא מהני אף להפקיע מאיסור בל יראה ותשביתו למה לי. שמע מינה לרבות י"ד לביעור:

ה

אך עדיין קשה גם לאביי. דהנה בשאגת ארי' סימן פ"ג הקשה להגאונים דסבירא להו חמץ ברשות נכרי אינו עובר דכתיב בתיכם. גבולך. וכן הרמב"ן בפי' התורה. אם כן למה לי מפרר וזורה לרוח, הלא במוציאו לרשות הרבים סגי. וכן מפיל לים למה לי הא ים אינו ברשותו. ובמוציא מרשותו הא סגי בלא ים. ועל כן תירץ דמשהגיע הזמן וחל עשה דתשביתו אינו מקיים העשה עד שמבערו מן העולם יעוין שם. ואם כן אכתי קשה הא אצטריך תשביתו שלא יועיל הוצאה מרשותו:

ו

איברא דכד מעיינין אי אפשר לומר שהתוספות [שהם פירשו דמייתורא מפיק לה אביי] סבירא להו כשאגת ארי' הנ"ל. שהרי כבר כתבנו שהתוספות פרק כל שעה סבירא להו. דלר' יוסי הגלילי אין צריך לשרוף החמץ וסגי במוכרו לנכרי, וכתבנו דלא דמי למהרש"ל

הנ"ל דמכירה לנכרי הלא מוציאו מביתו וקרינא בי' תשביתו מבתיכם דבביתו אין חמץ עוד. רק בלא מכר הוא כפקדון וכל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא. וכן אפילו מניחו ברשות הרבים חשיב כמו בביתו דהא ברשותו להקדיש. אבל במוכרו לנכרי ונותנו לו [אבל אם לא נותנו לו הוא כפקדון אצל ישראל וכל היכא דאיתא ברשות נכרי איתא] הרי מוציאו מרשותו וקרינא בי' תשביתו מבתיכם דבביתו אין עוד חמץ כלל. ואם כן אי אמרת דסבירא להו כהגאונים. וגם לאחר איסורו מהני הוצאה מרשותו להציל מאיסור בל יראה. אם כן תסגי נמי לקיום עשה דתשביתו שמוציאו מביתו. ובביתו אין עוד חמץ. ולהגאונים בהוצאה לבד קרינא שאינו בביתו וברשותו. ואם כן קשה קושיית השאגת ארי' למה לי מפרר וזורה לרוח. אלא ודאי או דס"ל דלא כהגאונים. או דסבירא להו כמו שכתב הרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך שלו דלאחר איסורו תו לא מהני הוצאה מרשותו. כיון דכבר אינו ברשותו משום איסור הנאה ועשאן כאילו ברשותו. מה יתן ומה יוסיף הוצאה מרשותו. הלא בלא זה אינו ברשותו ועשאן כאלו ברשותו. ואם כן אתי שפיר הוכחת אביי מיתורא:

ז

ובמה שכתבנו נבאר שיטת רש"י התמוה דיליף מרומיא. דאי אמרת תשביתו ביום טוב הרי שהה שעה אחת. ותמוה דמדמקשה ואימא לרבות וכו'. מוכח דמייתורא הביא ראי':

ח

אך להנ"ל יתיישב בטוב טעם שגם רש"י מודה דמיתורא יליף. אך דלפרש"י לשיטתו דפירש גבי מזוזה חובת הדר אבל בדיקת חמץ דרבנן דאלו משום בל יראה בביטול סגי לי'. מבואר מדבריו דמשום בל יראה נמי חובת הדר הוא. והיינו דעובר על של ישראל חבירו. כמבואר ברש"י במשנה דכיצד מפרישין יעוין שם. וכן כתב בפני יהושע. והמשכיר אינו עובר כיון שאינו ברשותו כשיטת הגאונים. הרי דכהגאונים סבירא להו:

ט

וגם אי אפשר לומר דסבירא להו כסברת הרב מלאדי הנ"ל. דהנה קשה לשיטת הרב הנ"ל למה צריך להא דלא מהני ביטול לאחר איסורו משום דלאו ברשותי' דלבטלי'. תיפוק לי' דכבר אינו שלו מכח איסור הנאה. ואם כן מה יוסיף במה שמפקיר לי'. אך הרב הנ"ל כתב בקונטרס אחרון דחמץ מיקרי שלו רק שאינו ברשותו. ואם כן הי' הביטול לעשות אינו שלו. ועל זה משני דלאו ברשותו דלבטלי' ולא מהני ביטול שלו. ועדיין שלו כמו שהי'. אבל לא מצינו למימר משום דמה יוסיף הביטול. דהא הביטול מוסיף לשויי אינו שלו. אך רש"י פירש להדיא דחמץ אינו שלו. וכן מוכרח לדעת הר"ן שפירש דביטול

מהני משום דבלאו הכי אינו ברשותו. ואי מכל מקום הוא שלו. איך יועיל להחשב הפקר. ודברי הרב ז"ל נכונים לשיטת התוספות דביטול הוא הפקר גמור. אך לשיטת רש"י והר"ן אי אפשר לומר כפי' הרב:

י

ואם כן כיון דרש"י סבירא לי' כהגאונים וס"ל דלא כפירוש הרב. אם כן מהני הוצאה מרשות לאחר זמן איסור להנצל מבל יראה. ולענין עשה דתשביתו על כרחין אינו מועיל מדבעי זורה לרוח או מטיל לים ואם כן הדרא קושיא לדוכתא דצריך תשביתו כדי שלא יועיל הוצאה מרשותו. על כן שיכל רש"י ז"ל את ידיו ופירש הרי שהה שעה אחת. ואי אפשר לפרש תשביתו שיעשה המעשה השבתה דאם כן שהה שעה אחת ועל כרחין נפרש שבט"ו יהי' מושבת. ואם כן שוב יהי' מיותר קרא דתשביתו דכיון שישביתו מערב יום טוב הא באמת סגי הוצאה מרשות. שבבוא הזמן לא יהי' בביתו ולא יחול עשה דתשביתו והוכחת הש"ס ממה נפשך ואתי שפיר תוספות לשיטתייהו ורש"י לשיטתו:

יא

אך קשה לפי זה דר' עקיבא דהוכיח תשביתו מערב יום טוב דאי ביום טוב מצינו להבערה שהוא אב מלאכה. הלא נוכל לומר שביום טוב יהי' מושבת. ואם תאמר שזה אי אפשר לומר דאם כן קרא דתשביתו מיותר כנ"ל. ולא צריך להוכחה רק כדי שלא נאמר שיעשה המעשה ביום טוב וצריך קרא שלא יהי' די בהוצאה מרשות. ליתא דלזה לא צריך להוכחה דהבערה אב מלאכה. תיפוק לי' ששהה שעה אחת לשיטת רש"י:

יב

ונראה ליישב דהנה תוספות יום טוב דאורייתא ויליף לה ר' עקיבא ראש השנה (דף ט':) משנת השביעית דכתיב בחריש ובקציר תשבות ואתא לתוספת, ומינה יליף לשבתות וימים טובים עיין שם בתוספות דיבור המתחיל ור' עקיבא. והנה הדבר ברור דלאיסור חמץ בפסח וחיוב סוכה בחג ליכא תוספת דאין תוספת רק בשביתה כדילפינן מתשבות דכתיב בשביעית לר' עקיבא או מתשבתו שבתכם דכתיב גבי יום הכיפורים לר' ישמעאל. ואם כן חיוב תשביתו אי לא הוה צריך מערב יום טוב הי' צריך רק שיהי' מושבת ביום טוב עצמו. ואינו מחויב לעשות מעשה השבתה רק סמוך ליום טוב עצמו. ואז כבר נאסר במלאכה משום תוספת:

יג

ובזה יתיישב הא דשמע מינה הבערה לחלק יצאת. ואינו מובן. וכמה פירושים נאמרו בזה. ועיין בתוספות ופי' ר"ת. ולפי דרכינו יובן דלמאן דאמר ללאו יצאת כיון דבשבת

דמלאכה בכרת ומיתת בית דין. הבערה בלאו. ממילא ביום טוב דמלאכה בלאו. הבערה ביום טוב הוא איסור בעלמא ועוד פחות [כעין חצי שיעור וחלב טמא או כעין אמותו לאחר מיתה לקצת פוסקים דהוא בארור בעלמא] מלאו. וליכא למיגמר משביעית לתוספת. דתוספת שביעית ילפינן מחריש וקציר תשבות שהם לאו. ואף תוספות כתבו מועד קטן (דף ג'.) דיבור המתחיל שהרי דלר' עקיבא לוקה על חרישה ושבותים באמת מותר בתוספת עיין רמב"ם פרק ג' מהלכות שמטה ויובל הלכה ט'. ומותר בתוספת יום טוב לר' עקיבא דיליף משביעית אי הוה סבר ללאו יצאת ומוכח דסבר לחלק יצאת:

יד

ועוד נראה לי טעם דלמאן דאמר ללאו יצאת ליכא תוספת משום דתוספת הוא עשה לבד. והכי איתא סוף פרק הישן. ואם כן אינו נוהג רק במלאכה שיש בה עשה דשביתה. אבל אי ללאו יצאת אין בה עשה כמו שכתב הרשב"א יבמות (דף ו') בשם מורו ז"ל בלאו דמחמר דאין בו עשה דאין תשבות אלא ממלאכה. ואף החולקין במחמר. היינו דמכל מקום עושה מלאכה בצירוף הבהמה. מה שאין כן בהבערה אינה מלאכה כלל למאן דאמר ללאו יצאת ליכא עשה. ואם כן אין איסור בתוספת. כיון דבתוספת אין לאו רק עשה דתשביתו. וכיון דבהבערה אפילו ביום טוב עצמו ליכא עשה. כל שכן בתוספת. וכיון דלאו ליכא בתוספת אין בהבערה איסור תוספת כלל. ואם כן יש לפרש שביום טוב יהי' מושבת ועד סמוך ליום טוב באמת מותר להשהותו ויבערנו בתוספת ודו"ק:

טו

ובזה יתיישב עוד מה שהקשו לרש"י דסבירא לי' לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר. אם כן מה הוכיח ר' עקיבא הא שפיר יש לפרש ביום טוב. ואז השבתתו בכל דבר. אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר דביום טוב עצמו אי אפשר דאם כן שהה בו שעה אחת. רק סמוך ליום טוב שעדיין לא חל איסור חמץ. ואם כן הוא בשריפה ואי אפשר משום תוספת:

טז

ובזה יתיישב עוד קושיית התוספות דלמה יאסר הלא יכול ליהנות בגחלתו. ולפי מה שכתבתי ניחא. דהנה הא דגחלתו מותר. היינו דוקא בערלה וכלאי הכרם שהם מהנשרפין אבל נקברין הא אפילו אפרן אסור. וכן כתב שם הרא"ש ז"ל. והנה טעם נשרפין אפרן מותר הוא משום דנעשה מצוותם. וכן כתבו תוספות שלהי תמורה. ואי תשביתו ביום טוב אין כאן מצוה סמוך ליום טוב מחמת הזמן ששורף בו רק מחמת יום טוב. ואיסור לאו יש באכילתו והנאתו לדעת רוב הפוסקים כר' יהודה בלפני זמנו. ואם כן אי אפשר העשה דשריפה דנימא דנעשה מצותו שיתיר איסור ההנאה שבחמץ לפני

זמנו כיון שבאותו זמן אין עשה בתשביתו כלל. וההשבתה סמוך ליום טוב הוא מצוות יום טוב לבד. דו"ק והבן וקושיית התוספות הוא לשיטתם דלית להו הא השהה בו שעה אחת וחלקו על רש"י ופירשו דהש"ס רק מייתורא פריך:

יז

קשה לי לדעת התוספות דרק מיתורא יליף אביי הא איצטריך עשה דתשביתו שלא יועיל אם יחלקנו לכזית חמץ ויניחנו בשני מקומות דאין מצטרפין דבית אינו מצטרף ושוב לא יעבור. ומחמת העשה דתשביתו מחויב לבער דוקא. וקל וחומר ממה שכתב מהרש"ל דאינו מקיים העשה דתשביתו בביטול. כל שכן בזה שאינו ביעור כלל רק שנעשה פחות פחות מכזית:

יח

ואפשר לומר כי היכי דגרדומין כשרין כגון בציצית כיון דחל עליהם חובת ציצית נפטר הבגד אף אחר כך שלא נשתייר רק כל שהו פוטר כשם שפטר מתחילה. וכן גרדומי אזוב פרש"י פרק קמא דסוכה שכבר הזה בו ונפסק ונשתייר כל שהו דכשר להזות בו. כיון שכבר הוזה בו כשהוא שלם. הכי נמי באיסורין כשכבר עבר עליו בבל יראה כשהי' כזית. עובר עליו אחר כך אף כשאין בו כזית. ואף להציל מבל יראה אינו מועיל ביום טוב. ושוב מיותר קרא דתשביתו. אך הוא חידוש דין לא מצאתיו בשום מקום.

סימן שיז

א

בדין ביטול יש שלשה שיטות שיטת התוספות דבעי הפקר גמור שהקשו (בדף ד':) דיבור המתחיל מדאורייתא והא הפקר בפני שלשה. ותירצו דמדאורייתא אין צריך עד כאן. וזה שאמר מדאורייתא בביטול בעלמא. סגי ביטול שמועיל מן התורה. ויש לעיין אם עובר מדרבנן בבל יראה כל זמן שלא ביטלו בפני שלשה. ואם נאמר כן נסתר קושיית התוספות על רש"י ריש מכילתין למה הצריכו בדיקה. דיש לומר משום שאינו מבטלו בפני שלשה. אך בתוספות שבת (דף י"ח:) לענין שביתת כלים דאפקר להו. והקשו בתוספות הא הפקר בפני שלשה, ותירצו הכא לא בעינן דמסתמא מפקיר להו, ולכאורה גם בחמץ נאמר כן. אך לפי מה דהוה סבירא לן דמדאורייתא בעינן בפני שלשה. אם כן יש לומר להיפוך דכיון שלא הפקירו בפני שלשה שוב נימא דמסתמא לא הפקירם בינו לבין עצמו כיון דלא מהני ולא ינצל בזה מאיסור חמץ, ושביתת כלים. רק משום דמדאורייתא אין צריך. ושוב מסתמא הפקיר בינו לבין עצמו להנצל מאיסור תורה. שוב

מועיל גם מדרבנן. כיון דמסתמא עשה כן הוי כבפני שלשה ודו"ק. מכל מקום דעת התוספות דבעינן הפקר גמור:

ב

שיטת הר"ן ביטול מטעם הפקר אך אפילו ביטול בלב מהני ואפילו לר' יוסי דאמר הפקר עד דאתיא לרשות זוכה לא נפקא מרשותי' מכל מקום כיון דחמץ אינו ברשותי' של אדם ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו בגילוי דעתא דלא ניחא לי' בגוי' סגי:

ג

שיטת רמב"ן בחי' גם כן ביטול מטעם הפקר על דרך הר"ן. אך כתב שיש עוד ביטול שמבטלו מתורת חמץ והוא כעפר בעלמא. עיין שם במה שכתב שלשה מיני ביעור הם. ויש לעיין הא דלאחר איסורו לא מצי מבטל לי' דלאו ברשותו בשלמא אי מטעם הפקר כשם שאינו יכול להקדישו כך אינו יכול להפקירו. אך לשוויי כעפר מה נפקא מינה במה שאינו שלו. אך הא לא תברא. שהרי עורות של גזלן אין מחשבה מטמאתן. כיון שאינו שלו לא מהני מחשבתו לשוויי כלי. הכי נמי לא מהני מחשבתו לשוויי עפר. אך יש לעיין הא גבי ביטול ע"ז מהני ביטול הגוי בשל חבירו. אך יש לומר דבעבודה זרה הא לא הוה ביטול רק בעשה מעשה בגופה כגון פחסה בפני'. [אבל רק בפני' השתין בפני' לא בטלה כדתנן בעבודה זרה נ"ג.] והא' קיימא לן אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה. והוא הדין דיכול לבטל של חבירו על ידי מעשה ולפי זה טח בטיט יועיל אף אחר זמן איסורו:

ד

לפי זה יש לעיין בהא דכתב הר"ן ריש פרק כל שעה חרכו אחר זמנו לא נפיק מאיסורו עד דשריף לי' לגמרי ובודאי אין כוונת הר"ן לענין שיהי' מותר בהנאה, דאפילו שריף לי' לגמרי אינו מותר. דהר"ן עצמו פסק שם דחמץ מהנקברים עיין שם. ואם כן עפרם אסור [מיהו דעת האבני מלואים בתשו' י"ט בשיטת רמב"ם דאף לחכמים אפרו מותר]. אך כוונת הר"ן לא נפיק מאיסורו שיהי' מותר להשהותו עד שישרוף לגמרי. אבל בחריכה לבד לא סגי ואסור להשהותו שעדיין לא קיים תשביתו ולדעת הרמב"ן דביטול לבטלו מתורת חמץ והיכי דחרכו בידים דעביד בי' מעשה לבטלו מתורת אוכל הא אפילו לאחר זמן איסורו בטל. ואם כן הא קיים תשביתו. כיון דתשביתו היינו ביטול מתורת חמץ והא אפי' לאחר איסורו בטיל. אך הר"ן לשיטתו דלא סבירא לי' ביטול מתורת חמץ סגי רק מטעם הפקר לבד. אך לרמב"ן בחריכה לבד קיים תשביתו אפילו לאחר איסורו כמו בביטול קודם איסורו. מיהו לר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה הא דמהני ביטול

משום דקודם איסורו השבתתו בכל דבר. אבל לאחר איסורו שוב לא מהני ביטול לר' יהודה. על כן חרכו לאחר זמן איסורו אסור. ולא דמי לעפרן משום דעדיין לא נעשה מצוותו. אבל לרבנן אפילו לאחר איסורו מהני חרכו לדעת רמב"ן:

ה

וקרוב בעיני לומר דאף לר"ן יצא חובת השבתה בחריכה כיון דנפסל מאכילת כלב ועפרא בעלמא הוא השבתה גמורה הוא לרבנן. וראי' לזה מדאמר אביי תרי קראי כתיבי כו' ופירשו התוספות דמיתורא לבד דייק והא צריך תשביתו דצריך לבער לגמרי אלא ודאי זה ביעור לגמרי. והא דאמר לא נפיק מאיסורו עד דמבער לגמרי. היינו מאיסור הנאה. ולכי מבער לגמרי מותר. אף דקיימא לן כחכמים כמו שכתב האבני מלואים בתשו' סימן י"ט בדעת הרמב"ם יעוין שם. ואין להקשות אכתי לר' יהודה מנלן כיון דלר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה ובודאי לא סגי בחריכה ואיצטריך קרא להכי. לא קשה מידי דאביי לא הוצרך ליישב כלל אליבא דר"י מנלן דשורפין בתחילת שש. דהא ר' יהודה סבירא לי' לפני זמנו בלאו]:

ו

ובעיקר דברי רמב"ן דביטול לבטל מתורת אוכל קשה לי דהא אוכלין אינם יוצאין מתורת קבלת טומאה במחשבה כדאיתא פרק קמא דסוכה. וכשם שעדיין חשיב אוכל לקבלת טומאה יחשב אוכל גם כן לעבור עלי' בבל יראה. ואי משום דאיסור הנאה הוא בהכי לא נפיק מתורת אוכל דקיימא לן הערלה וכלאי הכרם מטמאין טומאת אוכלין. וצריך לומר לדעת רמב"ן דגזירת הכתוב הוא מדכתיב תשביתו מבטלין ומטעם הפקר בלא קרא ודאי לא נפיק מתורת אוכל בדיבור לבד כנ"ל:

ז

כתב הפני יהושע דחמץ של ישראל חבירו עובר בבל יראה והביא ראי' ממכילתא דקתני יצא חמץ של עכו"ם ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת שאף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו. אם כן חמץ של ישראל חבירו שיכול לבערו עובר בבל יראה וזה תימה דאם כן איך יועיל ביטול מטעם הפקר. וראיתי בסוף דבריו דהא דסגי בביטול היינו כגון שאינו אצל החמץ או כגון מפולת וכהאי גוונא. ותמוה דאם כן ביטול זה מה טיבו. הלא אין הפטור רק מחמת שאינו יכול לבערו. ועוד למה לי טעם בשל נכרי משום שאינו יכול לבערו תיפוק לי' מדכתיב לך. ועוד דאם כן דשל נכרי דומה למפולת ובשניהם הפטור משום שאינו יכול לבערו. אם כן כמו שאסור להפיל עליו מפולת בתוך שלשים קודם הפסח. כמו כן יהי' אסור לקבל פקדונות בתוך שלשים אף בלא קבלת אחריות.

ועוד דנהי שאינו יכול לבערו. מכל מקום יכול להחזירו לבית גוי לפי מה שכתבתי לעיל סימן שט"ז אות ב' בשם התוס' דמקיים תשביתו לר' יוסי הגלילי במכירה לנכרי ומשום דמוציאו מביתו ומרשותו והכי נמי בזה שאינו שלו רק ברשותו וכשמוציאו מרשותו זה השבתתו. ח) והנה רמב"ן בפי' התורה דחמצו של נכרי בבית ישראל אמעיט מלך. והא דנפלה עליו מפולת מיירי בנפל עליו גל גדול עד שאבדה ממנו ומכל אדם עד כאן דבריו. והנה דברי רמב"ן הוא כשיטת הסמ"ק דנפל עליו מפולת מדאורייתא צריך ביעור אם לא ביטל רק אם ביטל שחייב בביעור מדרבנן בזה הקילו במפולת. על כן העמיד המכילתא בגל גדול מכל מקום לשון המכילתא שאינו יכול לבערו קשה מאד לפי שיטתו. שהי' לו לומר שאינו יכול ליטלו, והנה שיטת רש"י דמה שצריך במפולת ביטול הוא רק מחשש שמא יפנה הגל. אבל מן התורה אין צריך ביטול. ולפי שיטתו המכילתא כפשטו דפטור משום שאינו יכול לבערו. אך צריך להבין למה כללם המכילתא יחד חמצו של נכרי בבית ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת כיון דמשני טעמים חלוקים. זה משום שאינו לך. וזה משום שאינו יכול לבערו:

ט

ונראה לי דטעם ההיתר שאינו יכול לבערו. אף שיכול להעביר המפולת ולבער ולא מצינו שידחה איסור תורה בשביל מעט ממון. אך הענין הוא כמו שכתב הרמב"ן עצמו בחידושיו דענין עשאן כאילו ברשותו משום שרוצה בקיומו יעוין שם. והיינו דמשום שאינו מבערו מן העולם נראה שרוצה בקיומו. ואם לא כן למה אינו מבערו. ומזה מוכח שאינו כעפר אצלו. אבל בנפל עליו מפולת שיצטרך הוצאות על הביעור שוב אין הוכחה שהחמץ חשיב אצלו. ולעולם הוא אצלו כעפר. אך שאינו רוצה להוציא הוצאות על העברת המפולת. נמצא דשניהם נתמעטו מדכתיב לך. דבנפל מפולת שאין הוכחה שרוצה בקיומו לא עשאתו כאילו ברשותו ואינו שלו. ודומה לחמצו של נכרי. ועל כן כללם המכילתא יחד. והאי אינו יכול לבערו אחמץ שנפלה עליו מפולת לבד קאי. וזה ברור בפירוש המכילתא:

י

ובזה נראה לי לפרש דברי הר"ן במה שכתב שמא תאמר למפרע עובר עליו. ליתא שהרי התורה סמכה על החזקות כו' עיין שם. ואינו מובן דמכל מקום עבר בשוגג בבל יראה וכמו שנשאת על פי עדים בטעות שחייבת חטאת. אך הוא הדבר. דכל שיצא ידי חובתו מן התורה. שלא הי' לו לחוש לככר בשמי קורה. שוב לא עשאתו התורה כאילו הוא ברשותו כי אין ראי' כלל שרוצה בקיומו:

יא

העולה מזה שאין שום ראי' ממכילתא לאסור חמצו של ישראל לעבור עליו הנפקד. אך מרש"י במשנה כיצד מפרישין דעל של ישראל אחר עובר. וכן משמע מדבריו באיבעיא דהמשכיר בית לחבירו. והטעם משום דמקרא לא שמעינן רק הפקר וגבוה:

יב

ובמה שכתבתי לבאר המכילתא לשיטת רש"י ור"ן דחמץ שנפלה עליו מפולת מותר להשהותו מן התורה בלא ביטול משום דאינו יכול לבערו הוכחה שרוצה בקיומו. יש ליישב שיטת רש"י ור"ן במשנה (דף מ"ט.) דההולך לשחוט פסחו ולמול בנו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו. להציל מן הנכרים מן הנהר הדליקה מן המפולת בין כך ובין כך יבטל בלבו. ופרש"י משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. וכן כתב הר"ן. והוכיח באבן העוזר מדלא פירש כן ברישא מכלל דברישא אפי' אינו יכול לבטל אין צריך לחזור ודלא כהמגן אברהם. והטעם בזה כתב משום דמשהה על מנת לבערו אינו עובר עובר עליו עיין שם סימן תמ"ד. והנה הטעם שכתב נסתר ממה שפרש"י (דף ה':) בהא דתרי קראי כתיבי דאי ביום טוב הרי שהה שעה אחת. ועוד תמוה גדולה דאיך יכול לעשות הפסח אם לא ביער החמץ ולא ביטל. ומקרא מלא לא תשחט על חמץ דם זבחי. ובגמרא לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. הרי דאפילו דעתו לשורפו אחר כך עובר בלאו. ובעיקר הדין. בשאלתות פרשת צו שאילתא ע"ג מפורש כהמגן אברהם דהטעם בהולך לשחוט פסחו ולמול בנו משום דמן התורה מהני ביטול והיכי דנזכר בשית חוזר:

יג

אך לפי מה שכתבו רש"י ור"ן לטעמייהו דבמפולת מותר מן התורה בלא ביטול. ומבואר במכילתא הטעם משום דאין יכול לבער. ופרשנו דשוב אין ראי' שרוצה בקיומו. ואם כן זה שאינו יכול לבער ולחזור למצוותו אין שום ראי' שרוצה בקיומו דמה שאינו חוזר ומבער משום שצריך לעשות הפסח ולמול את בנו. אבל בהולך להציל ממפולת דיכול לבער ולחזור להציל הוצרך רש"י לפרש משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ושאלתות אפשר דכרמב"ן בפירוש התורה וסמ"ק ורב המגיד סבירא לי' דבמפולת בעי ביטול מדאורייתא ולא מהני מה שאינו יכול לבערו:

סימן שיח

לבאר ענין מצות עשה דתשביתו. אם הוא שיהי' החמץ מושבת אצלו. או דווקא השבתה בפועל:

א

(בדף י"ב:) אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ופירש רבינו תם דשעת ביעורו הוא שעה ששית. ואז השבתתו בכל דבר. משם ואילך בשריפה. וקשה לי כיון שגזרו חכמים לאסור בהנאה בששית משום טעות בין שש לשבע ואפילו חמץ נוקשה דרבנן אסור. למה לא גזרו גם כן מחשש זה שמא הוא שבע. ונמצא מבטל מצות עשה דאורייתא כשאינו שורפו כדינו. וכי חמור איסור דרבנן מעשה דאורייתא. והא ספק איסור דרבנן לקולא וספק מצות עשה של תורה להחמיר. ולמה בחשש זה שמא טועה ושבע הוא החמירו בדרבנן ולא במצות עשה של תורה:

ב

עוד קשה במה שכתב הטור אורח חיים סימן תמ"ה לשיטת הרבינו תם וזה לשונו ולפי זה אפי' לר' יהודה אין צריך לשורפו. שרוב העולם מבערין קודם סוף שש מבואר דבסוף שש בשריפה. ולמה. הא כל הטעם דילפינן מנותר. ונותר לא צוותה תורה לשורפו אלא לאחר איסורו. ובסוף שש עדיין לא נאסר:

ג

וליישב זה נקדים לבאר מה הוא המצות עשה דתשביתו. אם המצות עשה שיהי' החמץ מושבת אצלו בפסח. ואם מעולם לא הי' לו חמץ גם כן קיים המצוה. או דילמא דהמצוה הוא השבתה בפועל. ונהי דודאי שאינו מחויב להיות לו חמץ כדי להשביתו. כמו שאינו מחויב לשחוט עוף כדי לקיים מצוות כיסוי. מכל מקום המצוה לא קיים אלא אם כן הי' לו חמץ והשביתו:

ד

והנה ראיתי למהרי"ק וזה לשונו כשמבערו קודם שבע. לכשיבוא שבע ואין לו חמץ הוא מקיים עשה דתשביתו לשעתו. כיון שהגיע שעה שביעי ואין לו חמץ. דאטו מי שאין לו חמץ כלל. ואפי' פסק חמצו שלשים יום קודם הפסח יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצות עשה דתשביתו. אלא ודאי הדבר פשוט דאין לך השבתה גדולה מזו. ומשום הכי אפקה רחמנא בלשון לא יראה ולא ימצא ולא אפקה בלשון שריפה:

ה

והנה לכאורה נראה ראי' ודוגמא לסברת מהרי"ק מהא דאיתא במכות (דף ט"ו) דלא תעשה דלא יטמאו את מחניהם דכתיב בבא אל המקדש טמא לא הוי ניתק לעשה דוישלחו מן המחנה. דהוי לאו שקדמו עשה. והנה לאו שקדמו עשה פרש"י שיכול לקיים העשה קודם עבירת הלאו. ואם כן מוכח שאם אינו נכנס אל המקדש טמא מקיים גם כן עשה דוישלחו מן המחנה שאין עשה אלא שלא יהי' טמא במקדש והוא הדין עשה דתשביתו אינו אלא שלא יהי' לו חמץ בפסח וכדברי מהרי"ק:

ו

אך ראיתי בריטב"א שם הביא פרש"י קדמו עשה שיכול לקיים קודם עבירת הלאו. והקשה דהא הגמרא חשיב לא יטמאו את מחניהם לאו שקדמו עשה. הא וישלחו לבסוף משמע ולא מעיקרא. יש לומר כל שקדמו בכתיבה לא בעינן קדמו במעשה. אלא דאמרינן כל שקדמו במעשה אף על פי שאינו קדמו בכתיבה ועוד דהתם נמי זימנין דקודם במעשה. לטומאה שאירע בפנים כו'. ומכל מקום מפורש בריטב"א דאינו מקיים מצוות וישלחו במה שאינו במקדש טמא עד שיהי' טמא במקדש ויצא. ולא אמרינן שאין וישלחו רק כדי שלא יטמא. והכא נמי לא מקיים עשה דתשביתו אלא אם כן יש לו חמץ ומשביתו. ודלא כמהרי"ק שכתב שאין מצוות תשביתו אלא כדי שלא יראה. ומה שכתב במכילתא איזהו השבתה שהוא בבל יראה ובל ימצא הוי אומר זה שריפה. היינו דהתורה אמרה השבתה גמורה שלא יראה ולא ימצא. ומכל מקום אם אינו משבית בפועל אינו מקיים המצוה. והראי' שהביא מדאינו מחויב לקנות חמץ כדי להשביתו. ודאי אינו ראי'. וכמו שהבאתי דמיון שאינו מחויב לשחוט עוף כדי לכסותו [ואינו דומה למצוות ציצית. דעל כל פנים בעידן ריתחא ענשינן. דכיסוי רשות נקרא כמו שחיטה כמבואר ברמב"ם פרק י"א מהלכות ברכות. וביאור הענין כתבתי במקום אחר בתשובה]:

ז

ועוד נראה לי ראי' דלא כמהרי"ק מהא דכתבו התוספות פרק כל שעה גבי האוכל חמץ של הקדש במועד מעל. דמוקי לה כר' יוסי הגלילי וחמץ בר דמים הוא דיכול לפדותו כדי להסיקו תחת תבשילו. והקשו בתוספות איך יפדנו הא עבר בבל יראה. ותירצו שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו דהוי לאו הניתק לעשה וקשה מכל מקום עובר בעשה דתשביתו דיש לו חמץ שעה אחת. כיון דתשביתו דקרא הוא שלא יהי' לו חמץ ביום טוב. וכמו שביתה דשבת ויום טוב. ואם עושה מלאכה שעה אחת עובר בעשה זו. והכי נמי כשיש לו חמץ שעה אחת. אלא ודאי המצוה ההשבתה בפועל:

ח

ומכל מקום מודינא שאסור להשהותו אפי' שעה אחת משום העשה כדתנן ושורפין בתחילת שש. אלא דכל זמן שעוסק בשריפתו אינו עובר לא בבל יראה ולא בעשה דתשביתו וכמו שכתב בתשו' הר"ן בנדר שלא יהי' ביום פלוני בעיר אחת אם צריך לצאת מהעיר קודם אותו יום. או די שבאותו יום יצא מן העיר. והשיב שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות פסחים (דף ד':) דלדעת רש"י שפירש בסוגיא דכתיב שבעת ימים לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו ופרש"י שאם משבית ביום טוב של פסח חמץ שהה שעה אחת, ואם כן צריך לצאת מן העיר קודם. אך התוס' שם השיגו על פרש"י. ולשיטתם די אם יצא בתחילת יום פלוני. דבשעת יציאתו חשיב שאינו שם. כשם שבשעה שעוסק בביעור חשיב שאין לו חמץ. ואם כן לשיטת התוספות אם בשעת פדיון יעסוק בשריפה גם כן. כגון שיכין עצים ואש לא יעבור כלל בעשה דתשביתו כיון שעוסק בהשבתה. אבל לענין בל יראה אי אפשר לומר כן. שהרי אינו עוסק בשעת פדיון שלא יהי' לו חמץ ברשותו. דכל שכן שאם לא יפדה לא יהי' חמץ ברשותו. רק עשה דתשביתו אינו עובר שעוסק בהשבתה שאף אם לא יפדה לא יעשה מצוות השבתה. ואם כן שפיר חשיב עוסק בהשבתה במה שמכין עצים ואש בשעת פדיון. וכל זה לפי מה שכתבתי דעשה דתשביתו אינו מקיים אלא אם כן ביערו בפועל. אבל לדעת מהרי"ק דבמה שאין לו חמץ מקיים עשה דתשביתו. אם כן כשם שאין מועיל לו עסקו בשריפה שלא יעבור בבל יראה כמו כן אינו מועיל שלא יעבור בעשה דתשביתו ואם כן אכתי קשה איך יפדנו הלא עבר בעשה דתשביתו. ואין עשה מנתק עשה. אלא ודאי כדכתיבנא:

ט

ומאחר שביררנו דאינו מקיים העשה דתשביתו אלא אם כן השביתו בידים. אם כן הוא דומה לכל מצות עשה דמתעסק לא יצא אפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. כתב הר"ן בשם הרא"ה דאם אוכל מצה ואינו יודע שהוא ליל פסח לא יצא. ובטורי אבן הביא ראי' מהשוחט קדשים וכסבור שהם חולין פסולין וקרי לי' הש"ס מתעסק. ומפורש במשנה המתעסק במצוה לא יצא. והכי נמי אם טועה בין שש לשבע ויחשוב על שבע שהוא שש ויבערנו לא קיים המצות עשה של תורה בשריפתו דמתעסק הוא. כמו האוכל מצה ואינו יודע שהוא יום טוב. כן זה מבער חמץ ולא ידע שהוא אחר שש, ואין לומר שאני הכא דהמצוה על חמץ זה שיבערנו וחשיב סתמא לשמן קאי דהא בקדשים דסתמן לשמן ומכל מקום מתעסק כסבור שהם חולין לא יצא:

י

ואין להקשות יהי' מחויב להמתין עד שיהי' לפי דעתו שבע ויבערנו בשריפה. ליתא דכל עצמינו נחייבנו לבערו בשריפה שמא טועה והוא שבע. והלא יותר יש לחוש שמא עכשיו באמצע שש וטועה חצי שעה וכדומה ואם מבערו עכשיו הוא עושה כדין ואם ימתין שעה עד שיהי' שבע לפי דעתו. הוא משהה חצי שעה באיסור:

יא

והשתא ניחא מה שכתב הטור שרוב העולם מבערין קודם סוף שש. שאם הוא בסוף שש שפיר נחוש שמא טועה ושבע הוא. וכיון שלפי דעתו שש הוא אפילו יבערנו אינו מקיים המצוה. אם כן מחויב להמתין עד תחילת שבע לפי דעתו. דאי באמת עכשיו סוף שש הוא. הוא יבערו כדינא מדאורייתא בתחילת שבע. ואם טועה ועכשיו שבע. ועכשיו אינו יכול לקיים המצוה כי מתעסק הוא. ואפילו ישרפנו יהי' דינו כמפרר. אם כן מחויב להמתין עד אחר כך שיקיים המצוה. וכמו כשאין לו עצים לשורפו דלר' יהודה יושב ובטל עד שימצא עצים. הכא נמי יושב ובטל עד שידע שהוא שבע ולא יהי' מתעסק. בשלמא בתחילת שש חיישינן שמא תחילת שבע האמתי הוא בין זמן של עכשיו לזמן שהוא תחילת שבע לפי דעתו. ואם יבערנו עכשיו הוא כדינו שעדיין לא חל עליו העשה. ואם ימתין יעבור בעשה על שהיית הזמן מתחילת שבע האמתי עד תחילת שבע לפי דעתו. אבל בסוף שש שאין זמן באמצע בין זמן של עכשיו לתחילת שבע לפי דעתו אם כן ממה נפשך ימתין כנ"ל. ועוד דבסוף שש יוכל לעסוק זמן מועט בהכנת השריפה עד תחילת שבע ואז ישרפנו והזמן שהוא עוסק אינו עובר כתשו' הר"ן הנ"ל:

יב

ובהכי ניחא ליישב סוגיית הגמרא בפרק בל שעה עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא לא צריכא לשעות דרבנן כדר' יוחנן דאמר המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו. ופירשו התוספות פשיטא דהא תנן בפרק קמא דשורפין חמץ וקשה דמה משני דצריכא לשעות דרבנן דהא נמי פשיטא. דהא תנן בפרק קמא שורפין בתחילת שש. ואם לאשמעינן דאין חוששין לקידושין. קידושין מאן דכר שמי' במשנה. ודוחק גדול לומר דממשנה יתירה ילפינן הכי. דכל כי האי הוה לי' לש"ס לפרושי:

יג

אשר על כן נראה דסיפא זו תני כלפי רישא דלפני זמנו מותר בהנאתו. וקאמר בגמרא דאשמעינן כדרבא דאמר חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו. ונגד זה תני סיפא עבר זמנו אסור בהנאתו. דחרכו לאחר זמנו אסור ומקשה הש"ס פשיטא כיון שכבר חל

עליו איסור הנאה אפילו אפרו פשיטא דאסור ומאי קמשמע לן. ומשני לשעות דרבנן. והרבותא על פי מה שכתבו התוספות שבת (דף ע"ב ע"ג בנתכוין וכפי מחשבתו באיכות הדבר ההוא הי' היתר חשיב מתעסק וכגון נתכוין לחתוך את התלוש ונמצא אותו דבר הי' מחובר. וכן דעת הרמב"ן והר"ן שם. ועל פי דברי רמב"ן ע"ז ור"ן פרק. גיד הנשה דהא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה היינו דוקא אכילה ובעילה ולא שאר הנאות ומתולדות שניהם נשמע דנתכוין ליהנות בדבר שלפי מחשבתו היתר ונמצא איסור אין איסור של כלום מן התורה כיון דאפי' בחייבי חטאות פטור כל שכן בשאר איסורים. ולא תאמר רק מקרבן פטרתו התורה אבל איסורא איכא דהא שנים שעשאו דפטרה תורה מקרבן ומבואר ברמב"ם דהוא רק איסור דרבנן):

יד

והנה העושה מלאכה בשבת וכסבור שהוא חול דחייב ולא חשיב מתעסק. היינו משום דשבת אסור בו מלאכה. ושם האיסור מלאכה. לא מלאכה בשבת. שהרי כתב הרמב"ן חמץ לעולם חשיב איסורא בלע, דכשמגיע פסח חמץ אסור. ושם זה הי' עליו קודם לכן. הרי שאין שם האיסור חמץ בפסח. דשם זה לא הי' קודם פסח. ועל כרחך שם האיסור רק חמץ לבד. והכא נמי שם האיסור מלאכה לבד. ועל כן אף שלא ידע שהוא שבת לא חשיב מתעסק:

טו

ולפי זה חמץ שגזרו חכמים בשעה ששית לאוסרו בהנאה שמא יטעה על שבע שהוא שש ולא יחשב מתעסק. משום שאין שם איסור חמץ לאחר זמנו רק חמץ כנ"ל. והרי ידע שהוא חמץ. ודומה ממש לעושה מלאכה בשבת וסבור שהוא חול. אבל בחרכו בשעה ששית. יש לומר דשפיר יהי' מותר בפסח דהא אין איסור רק אם חרכו לאחר זמנו וכיון שלפי דעתו חרכו לפני זמנו ומותר בפסח הוא מתעסק בדבר שלפי מחשבתו באיכות הדבר מותר היום בפסח. ואינו דומה לחמץ בששית, דאינו טועה באיכות הדבר וידע שהוא חמץ וכפי מחשבתו באיכות הדבר הוא באמת אסור עכשיו. רק שלא ידע שעכשיו אסור חמץ. ולא חשיב מתעסק. אבל בנחרך שאין איסור בפסח מה שנחרך קודם זמנו. וכיון שהוא חושב שנחרך קודם זמנו ומותר ליהנות היום. הרי עוסק בדבר שלפי מחשבתו באיכות הדבר היתר הוא. והוה אמינא דשרי. קמשמע לן מתני' דאסור בהנאה. ומשום דמתעסק אסור מדרבנן על כל פנים. והביא מר' גידל אמר ר' יוחנן. דאי מותר בחרכו בששית. הא ר' יוחנן סבירא לי' בסוגיא דאוכל חמץ של הקדש במועד דבר הגורם לממון לכולי עלמא כממון דמי. ויש אומרים לא מעל משום דסבירא לי'

כר' נחוניא בן הקנה. וממילא דהכי הילכתא. שהרי הרמב"ן בדינא דגרמי הביא ראי' דקיימא לן לאו כממון דמי משום דלמסקנא לר' אשי לכולי עלמא לאו כממון דמי עיין שם. ממילא לר' יוחנן דלכולי עלמא כממון דמי הילכתא כממון דמי. ואם כן כשמקדש בשעה ששית. הרי נתן לה דבר הגורם לממון דאי בעיא חרכו, ויהי' מותר בהנאה וכאילו נתן לה ממון גמור ועל כן לא מייתי מדרב. דיש לומר כמו שכתב הרשב"א במקדש בערלה דאף דאפר מותר. מכל מקום כמו שהוא עכשיו לאו ממון. אבל לר' יוחנן קשה דעל כל פנים גורם לממון הוי. וכן דעת הב"ח אבן העזר סימן כ"ח וחלקת מחוקק שם ס"ק ל"ט דמשום אפרן חשיב גורם לממון. וכל שכן הכא בחרכו ודו"ק:

סימן שיט

בדין המוצא חמץ ביום טוב.

א

כתב המגן אברהם בסימן תמ"ו בשם השל"ה לבער על ידי עכו"ם. והמגן אברהם הקשה עליו דלא הוי בעידנא. ולפי עניות דעתי נראין דברי השל"ה. שהרי הדיבור לגוי אין איסור רק משום ודבר דבר כמו שכתב רש"י במסכת עבודה זרה (דף ט"ו וכאן מידי דמצוה הוא אין איסור משום ודבר דבר. ואין לאסור אלא משום שהגוי עושה בשליחות ישראל. ואיסור זה שאינו רק בשעת עשיית גוי והוי בעידנא שבשעה שהגוי מניחו על האש נעשין העבירה והמצוה בבת אחת:

ב

וראיתי בחי' הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל הקשה דאם כן אין ישראל מקיים המצוה שהגוי שורפו, ולדידי גם זה לא קשה. שהרי מפורש פסחים (דף ל"ב.) דלר' יוסי הגלילי אם רוצה מריצה לפני כלבו. ואף שהביעור נעשה על ידי הכלב שאוכלו ואין ישראל מקיים תשביתו. אבל באמת לא קשיא שהרי המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו חייב מטעם מזיק בידים. והטעם ברור דדומה למוסר. ובשבת דמעמיד בהמתו על המחובר ולא חשיב קוצר. היינו שבשבת כל האיסור מה שהאדם אינו שובת. אבל הקצירה בעצמותה אין איסור של כלום. שהרי עושה אדם מערב שבת שהמלאכה נגמר בשבת. ולא איכפת לן כלל במה שהמלאכה נעשית בשבת. דכל האיסור רק משום האדם. ועל כן אין איסור במעמיד בהמתו על המחובר. וכן כשמראה לגוי עצים לעשות אש. ובנזקין כהאי גוונא חשיב מוסר דהוי כמזיק בידים. אך זה החילוק דנזקין שאני. דאפילו בלא האדם העושה נעשה ההיזק. ואפילו בגרמא דלא נחשב שהאדם עושהו חייב בדיני שמים ועל כן חיוב

בגרמי. ואם כן נידון דידן לענין עשה דתשביתו דאפילו נתבער מאליו לא גרע מכיסה הרוח את הדם דנפטר מלכסות דהקפידה תורה שלא יהי' דם מגולה. והרי אין כאן דם מגולה. רק שהאדם לא עשה המצוה. וכן אם נשבת החמץ מאליו מכל מקום אין לישראל חמץ בפסח רק שלא קיים מצות תשביתו, בזה שפיר דומה לנזקין שאם מריצה לפני כלבו דומה למעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו חייב. והכא נמי קיים המצוות. וכן המצוה לגוי לבערו. דומה למוסר ביד גוי דחשיב מזיק בידים. הכא נמי מקיים המצוה:

ג

קיצור הדברים דביעור חמץ דומה להיזק דאף בלא מעשה האדם מכל מקום נעשה היזק. ונעשה ביעור שאין לו חמץ. ושוב גם בגרמי חשיב כעשה בידים. ובודאי שאין לגוי הנאה בביעור אינו ברי הזיקא. ולא דמי למוסר שבודאי האנס יקחנה לצרכו. אך הרי יכול לפסוק לגוי עבור זה איזה דבר. באופן שלא יהי' שכירות ממש. רק שהגוי ידע שיתן לו איזה דבר כנהוג. ושוב יש לגוי הנאה מזה וברי הביעור. והוי גרמי דחשיב כעושה בידים כנ"ל:

סימן שכ

א

שאלה. נשים חייבות בעשה דתשביתו מחצות ולמעלה אף דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא משום דאתקש לאכילת חמץ או לא ולא מיבעיא לדעת התוספות פרק קמא דקידושין (דף ל"ד.) דאפילו בעשה דיום טוב אינם מוזהרות אף דאית בהו לאו גם כן. מכל מקום אינם מוזהרות בעשה דידהו. אלא אפילו להר"ן דבעשה דאית בי' לאו גם כן מוזהרות. מכל מקום בערב פסח דליכא רק עשה גרידא אינם מחוייבות:

ב

תשובה. הנה בספר החינוך כתב להדיא דמחוייבות. שכתב מצות עשה להשבית חמץ בארבעה עשר. ובסוף דבריו ונוהגת בזכרים ונקבות. איברא דיש לומר דהחינוך לשיטתו הי' לו הכרח לסברא זו. דהנה בלאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי כתב החינוך דהאיסור על משהה החמץ. והנה הדבר פשוט דנשים מוזהרות גם כן בלאו דלא תשחט. דאם לא כן לחשבי' בקידושין (דף כ"ט.) בהדי לאוין שאין הנשים מוזהרות. וכללא כייל התם כל לא תעשה נשים חייבות חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים ובפרק קמא דפסחים יליף דעשה דהשבתה מחצות ערב פסח מדכתיב לא תשחט כו' לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה קאמר רחמנא ופי'

התוספות אף על גב דאמת הוא דכל חד וחד כי שחיט. מכל מקום כיון שהזהיר על השבתה והזהיר שלא לשחוט על החמץ. סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה. ביאור הדברים דסברא הוא כיון דמוזהר על השבתה משום הכי הזהיר נמי שלא לשחוט הפסח כל זמן ששהי' החמץ אצלו באיסור. אבל אם בחצות לא הי' מוזהר עוד לבער לא היתה התורה מזהרת שלא לשחוט עד שיבער החמץ. דאין נפקא מינה אם החמץ ברשותו או לא כיון שעדיין לא נאסר וכן פירש בתשו' שאגת ארי' סימן ע"ח [אלא שהשיג על זה ופירש פירוש אחר בגמרא. וכל ראיותיו הם למעיין כמוץ אשר תדפנו רוח בזה במחילת כבוד תורתו הקדושה הרמה והנשאה ואם ירצה השם יבואר במקום אחר] ואי אמרת דנשים אינם בעשה דתשביתו. אם כן למה מוזהרות בלא תשחט על חמץ כיון שהן מותרות להשהות החמץ אז:

ג

וכל זה לשיטת החינוך דהלאו על המשהה. אבל לשיטת התוספות בפרק תמיד נשחט ס"ג:

דאינו עובר אלא השוחט והזורק כו' כל זמן שיש חמץ לאחד מבני חבורה. אם כן יש לומר שבאמת אם הנשים מבני חבורה יש להן חמץ אינו עובר השוחט. ומכל מקום שפיר איתנהו בלאו כמו האנשים אם שוחטות הפסח ואחד מבני חבורה יש להן חמץ ודו"ק:

ד

איברא דכד מעיינין אף לשיטת התוספות ראי' זו נכונה. דבפרק ערבי פסחים (דף ק"ח) בדיבור המתחיל נימא לבן בתירא דאמר פסח ששחטו בארבעה עשר שחרית כשר. מכל מקום לכתחילה אסור משום לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ביאור הדברים דאף שיבער החמץ קודם שחיטת הפסח. מכל מקום כיון שלא הגיע זמנו לבער חשיב שעדיין קיים. וזה פירוש הגמרא גם כן זמן שחיטה אמר רחמנא דהזמן שחיטה צריך שיהי' מבוער החמץ כלומר שהגיע זמנו לבער דאם לא כן נקרא שחמץ קיים וזה דבר נפלא למבין. ואם כן אי אמרת דנשים אינם מצוות להשבית החמץ מחצות. הרי אצלם נקרא שהחמץ קיים ואיך שוחטות הפסח. אלא ודאי דאף נשים איתנהו בעשה מחצות:

ה

ועוד נראה ראי' מהא דהמקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו ולדעת הראב"ד והרמב"ן ובעל העיטור דקיימא לן כר' שמעון גם בלפני זמנו. אלא דמכל מקום אסור באכילה מעשה דתשביתו. ובהנאה מדרבנן גזירה שמא יאכל וישהה כמו שכתב הרמב"ן במלחמות. ואם הנשים אינם בעשה דתשביתו. נמצא דחמץ שלהם מותר בהנאה

ולהם אפילו באכילה. ואם כן מאי שנא מהא דתנן בקידושין (דף נ"ו:) המקדש בערלה כו' אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת. ודעת רש"י שדמי איסורי הנאה אסור למחליף עצמו. ומכל מקום מקודשת כיון דלדידה מותר יעוין שם בר"ן שמדמהו לגזל דאחרים דאף דלמקדש לא הי' שלו. כיון שהיא קונה אותו מקודשת יעוין שם. ולכאורה קשה איך יכול להקנות לה כיון דלדידי' איסורי הנאה ואינו ברשותו. וכדאמרינן במכילתין דחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו ואינו יכול לבטלו. והוא הדין דאינו יכול להקנות לה. וצריך לומר דמכל מקום כיון דלדידה היתר הנאה יכולה לקנותו כיון דניחא לה ומתרצה. ודוקא ביטול שמכחו אינו חל ודו"ק:

1

ואם כן המקדש משש שעות ולמעלה היא תקנהו ויקיים הוא בזה עשה דתשביתו כיון דנעשה אינו שלו ומתחילה הי' רק אינו ברשותו ונהי דלאו לך מקרי. מכל מקום אינו הפקר גמור. וכמו שביאר הרב בקונטרס אחרון סימן תל"ה. ובזה עשאן כאלו ברשותו. אבל אם נעשה אינו שלו בודאי אינו עובר. דהא הש"ס משני על הקושיא דוכי משכחת לה לבטלי' דלאו ברשותי' הוא ולא מצי מבטיל. אבל אם הי' מתבטל הי' מועיל. ואף דביטול משום הפקר ואם כן כשזכתה בו האשה שוב אינו עובר וקיים העשה דתשביתו. כמו לר' יוסי הגלילי דמקיים העשה כשמוכרו לנכרי כמו שכתבו התוספות (דף כ"א:) בדיבור המתחיל עבר זמנו. וכן כשמטיל לים דמקיים עשה דתשביתו לרבנן אף שעדיין קיים. אלא משום דנעשה אבוד ממנו ומכל אדם ונעשה הפקר גמור. דאין לומר משום דעל ידי שמטיל לים נתמסמס ונרקב וכלה מן העולם דאם כן גם לר' יהודה מועיל כשכלה מעולם לגמרי כמו שריפה. כמו שהוכיח בתשו' חתם סופר חאו"ח סי' ק"ד מדברי הרע"ב שלהי תמורה. אלא כיון שעדיין קיים אף שסופו להתמסמס כיון שעדיין קיים עובר בכל רגע כן כתב בתשו' חתם סופר. [וכן משמע לי כדברי חתם סופר דשריפה לאו דוקא מדכתב הר"ן דמריקה ושטיפה בכלי מקדש כיון שטעון שריפה וזהו ביעורו. הרי דלאו דוקא שריפה ממש] ואם כן מהאי טעמא מהני לרבנן. ועיין ברש"י פרק כל שעה דמבואר מדבריו דהא דבעי פירור משום תקלה שמא ימצאנו אחר ויאכלנו ולא כפשטו דבלא פירור כיון שעדיין אפשר לאוכלו אינו מבוער. אלא ודאי דמכל מקום חשיב אבוד ממנו ומכל אדם דחשיב הפקר וכיון דחשיב שלה לגמרי מקיים בזה מצוות תשביתו והיא מותרת בהחמץ ולמה אינה מקודשת. אלא ודאי דגם נשים מוזהרות ואסור גם לה:

סימן שכא

בדין המפרש והיוצא בשיירה.

א

מבואר בסוגיא המפרש והיוצא בשיירה תוך שלשים יום חייב לבער. וכן העושה ביתו אוצר קודם שלשים יום פטור מלבער, והני מילי שאין דעתו לחזור או לפנות האוצר. אבל אם דעתו לחזור או לפנות האוצר בימי הפסח אפילו קודם שלשים חייב לבער. דכשיראהו או יפנה האוצר יעבור. רק אם אין דעתו לחזור או לפנות ולא יעבור אחר כך. רק שתאמר שעכשיו נתחייב ביעור גמור. על זה אמרינן קודם שלשים לא נתחייב:

ב

וכיוצא בזה כתב בעל המאור ז"ל בהא דאין מפליגין בספינה תוך שלשה ימים קודם השבת. משום דמתרמי שצריך לחלל שבת. אך שמותר משום פקוח נפש. מכל מקום תחילה חייב לראות שלא יבא לידי חילול. אף שאחר כך יהי' היתר. אבל קודם שלשה מותר כיון שאחר כך יהי' היתר. וכמו קודם שלשים בשמעתין. כיון שאחר כך יהי' היתר משום מפולת ואינו במקום החמץ [לר"ן אפילו קודם ביטול ולסמ"ק אחר ביטול דוקא] וכן בהי' בדרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ ערב פסח בחצות היום דפטור. אף שקודם חצות הי' יכול לבוא. דאז לא רמיא חיובא וחיובא דתוך שלשים מדרבנן כמו שכתבו התוס' ע"ז (דף ה':) דיבור המתחיל והתנן] ובעידנא דרמיא חיובא כבר הוא בדרך רחוקה ואז פטור. דומה למפרש ואין דעתו לחזור:

ג

ובטורי אבן ראש השנה (דף ט"ז:) חייב אדם לטהר את עצמו ברגל דכתיב בנבלתם לא תגעו ברגל. וכתב בטורי אבן דלרגל עצמו לא צריך קרא דכבר נתחייב בראי' וחגיגה ושמחה שאי אפשר לעשותם בטומאה. פשיטא שאסור לטמא לבטל המצוה שכבר נתחייב בה. רק קודם הרגל אם יגע בנבילה ולא יטהר עצמו. דהוה אמינא דמותר. דעדיין לא רמי חיובא עלי' עיין שם, והוא גם כן כמו שכתבתי דחיובא דתוך שלשים מדרבנן. ואחר כך ברגל פטור מחמת הטומאה. דומה למפרש ואין דעתו לחזור:

ד

איברא דקשה טובא מהא דסוכה (דף כ"ה:) דיליף העוסק במצוה פטור מן המצוה מהא דטמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בערב פסח שהיו מותרין תחילה לטמא לקרובים, [דמתי מצוה היינו קרובים כן פירש"י שם] אף שעל ידי כן מתבטלין מפסח עיין שם.

ותמוה דאפילו לדבר הרשות הי' מותרין לטמא מדאורייתא כיון דעדיין לא חל עליהם חובת פסח ואחר כך יהיו פטורין וכנ"ל:

ה

על כן נראה דוקא מפרש ואין דעתו לחזור דבימי פסח אינו במקום החמץ. ודומה למפולת היתר הוא [לר"ן אפילו בלא ביטול ולסמ"ק בביטול] וכן מפליג בספינה דאחר כך משום פקוח נפש היתר הוא אבל טמא בפסח לא פטור הוא מלעשות. רק פטור הוא מעונש שאינו יכול לעשות פסח ראוי לאכילה. אבל מחויב הוא לעשות אם הי' יכול, ודומה לפומי' דכאיב לי'. על כן מחויב תחילה להיות טהור אף דעדיין לא רמיא חיובא:

ו

ומה שדרך רחוקה בחצות פוטרתו מכרת. אף שבתחילה הי' יכול לבוא ולעשות. רק שאחר כך אנוס שאינו יכול לבוא. נראה לי דהיינו טעמא דמה שמחויב להיות טהור אף דלא רמיא חיובא עלי' הוא משום דמושבע מהר סיני לעשות המצוות כל אחת בזמנו. ושבועה חל אף קודם הזמן. ואם לא כן הי' יכול לחזור. על כרחין דחל בשעת שבועה. ומה שמותר במפרש קודם שלשים [גם מדרבנן] וגבי הפלגה בספינה קודם שלשה [גם מדרבנן] היינו דודאי העושה מלאכה בשבת לחולה לא נדחה רק איסור לא תעשה מלאכה. אבל איסור שבועה אין צריך לדיחוי כלל. שלא נשבע בפרט על כל מצוה. רק בכלל לעשות כדין. ואם עושה מלאכה משום פקוח נפש. הרי עשה כדין ולא חילל שבועתו כלל וכלל. ודוקא עצמות האיסור. דכתיב לא תעשה מלאכה ביום השבת. והוא עשה מלאכה, רק שהותר או נדחה משום פקוח נפש. אבל השבועה לא נתחללה כלל. שנשבע שיעשה כדין והרי עשה כדין. וכן בהא דמפרש ועושה ביתו אוצר. כיון שאחר כך לא נתחייב לבער משום מפולת. לא נתחללה שבועת הר סיני. שכדין עשה שבהגיע הזמן ומפולת עליו הא אינו חייב לבער. רק כשכבר נתחייב בשבת שלא לעשות מלאכה והרי עושה מלאכה. וכן בתוך שלשים במפולת שכבר נתחייב לבער. ומפולת אינו ביעור גמור רק כמבוער בכף הדמיון. היינו שאינו חייב עוד לבער אבל זה כבר חל עליו חובת ביעור. אבל במטמא עצמו קודם פסח. הרי כשמגיע פסח אף שאנוס הוא ורחמנא פטרי' מעונש. מכל מקום לא עשה כדין שמחויב לעשות פסח ונתחללה שבועת הר סיני. ועל השבועה לא נפטר משום אונס כיון שחל השבועה אף קודם שהגיע זמן פסח. ואז לאו אנוס הי'. וניחא דסוכה. דשפיר יש ראי' ממה שהי' מותרין לטמאות עצמם קודם הזמן. דאף שעדיין לא חל חובת מצוות הקב"ה לעשות פסח. מכל מקום חל עליו שבועת הר סיני לעשות המצוה בזמנה. ומי שהי' בדרך רחוקה בחצות דפטור. אף דקודם חצות הי'

יכול לבוא וחל עליו שבועת הר סיני. מכל מקום על השבועה אינו חייב כרת. רק על עצם מצוות פסח שלא חל עד בוא הזמן. אך לפי זה ליתא להא דטורי אבן בטומאה קודם הרגל לחגיגה דאי לאו קרא הי' מותר. ולהנ"ל הי' אסור משום שבועת הר סיני שחל אף קודם הזמן:

ז

אך דהא מילתא דטומאה שאינו פטור מפסח וחגיגה רק משום דאנוס הוא אינו ברור. כי ממה שאמרו בחגיגה דטמא בראשון ונטהר בשני פטור משום דתשלומין דראשון הוא ומאן דלא חזי בראשון כו' נראה שפטור הוא הטמא. דאי רק אנוס הוא. אבל מחויב הוא. מחייב בתשלומין ואז לאו אנוס הוא. אלא ודאי פטור הוא הטמא [ואין לומר שאני חגיגה שהרי יכול לשלוח חגיגתו על ידי אחרים דערל וטמא משלחים קרבנותיהם. אלא משום דאיתקש לראי' כמו שכתבו תוספות פסחים (דף פ'.) בשם ירושלמי על כן חשיב פטור. שאם הי' חייב הי' יכול להביא. ולמה אינו מביא על כרחין דפטור, ושוב גם מראי' פטור. אף דבראי' יש לומר שחייב רק שאינו יכול לבוא למקדש לראות פנים. מכל מקום הא איתקש לחגיגה. אבל בפסח יש לומר שמחוייב רק משום שאינו יוצא רק בפסח ראוי לאכילה. וטמא אינו ראוי לאכילה. אינו יכול להביא. מכל מקום מחוייב הוא. דליתא דאם כן מה אמר ר' ירמי' בחגיגה (דף ט') שאני טומאה דיש לה תשלומין בפסח שני. ובתוספות שם דלר' ירמי' טמא בראשון ונטהר בשני חייב בחגיגה עיין שם. הא אין ראי' כלל מפסח לחגיגה]:

ח

ואין להביא ראי' דטמא חשיב חייב בפסח. רק שאנוס מלהביא. מהא דערל שלא מל בערב פסח חייב כרת. וכן טמא מת בשביעי שלא הזה וטבל על כרחין שמחוייב הוא הטמא. דאי פטור. למה יתחייב במה שלא הביא עצמו לידי חיוב. דלא קשיא דביבמות (דף ס"ו.) מבואר דמי שעומד לתקן ולאכול חשיב גם בעת איסורו פומי' דכאיב לי' עיין שם ברש"י ורשב"א. הכא נמי כיון דעומד ליטהר בערב פסח חשיב פומי' הוא דכאיב לי' ובר חיובא הוא. אבל טמא שאין לו תקנה פטור הוא ולאו משום אנוס לבד מיפטר. רק שאינו בר חיוב כלל כשהוא טמא שאין לו טהרה. וניחא דברי הטורי אבן בראש השנה הנ"ל:

ט

והא דסוכה יש לומר דר' יצחק סבירא לי' פסח שני תשלומין דראשון. ולדידי' גלי קרא דטומאה יש לו תשלומין כדברי ר' ירמי' הנ"ל, דלא דמי לשאר פסולים שאין להם

תשלומין. והיינו דגלי קרא דאף שהוא טמא לא פקע חיובא מיניי. דאי לאו בר חיובא הוא. מה שייך תשלומין למי שלא נתחייב. על כרחך גלי קרא דבר חיובא הוא. ועל כן מחויב לראות גם קודם פסח מחמת שבועת הר סיני שיוכל לעשות הפסח בזמנו. ואין זה דוחק להעמיד דברי התנא דלא כהלכתא. דרמב"ם פסק רגל בפני עצמו דכבר השיג עליו ראב"ד דאין הלכה כרבי מחביריו. ומה שתירץ הכסף משנה בשם בן בנו של הרמב"ם דרבי חנניא בן עקביא דסבירא לי' שני תיקונו דראשון לית לי' תשלומין דראשון. והוה לי' ר' נתן יחיד במה דאית לי' תשלומין דראשון. ור' חנניא בן עקביא יחיד במה דאית לי' תיקונו דראשון. אך רש"י פירש בדרחב"ע דתשלומין דראשון הוא ותקנתא דראשון. ואם כן הוה להו רבים לגבי רבי דאית להו תשלומין דראשון. והלכה כמותם:

י

מלבד זה נראה דר' יצחק דאמר שחל שביעי שלו בערב פסח אית לי' כרחב"ע תקנתא דראשון. שהרי התוספות הקשו (דף צ':) למה אמר להם לעשות פסח שני. יטבלו בו ביום וישחטו עליהם. ויש לומר דהכי אמר להם משה אם לא תטבלו תדחו לפסח שני. ותמוה דאטו בידם הדבר תלוי. הלא מחוייבין לטבול, ואם לא יטבלו בני כרת נינהו. וצריך לומר דסבירא להו תקנתא דראשון. ואם הזיד בראשון ושגג בשני פטור. ועל כן דומה לללאו הניתק לעשה למאן דאמר בטלו ולא בטלו. דמבואר בחולין (דף קמ"א) דכל כמה דלא בטל לעשה לא עברי' ללאו. ומהאי טעמא סבירא להו לתוס' המשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. ומשום דלפי גירסת רש"י ותוספות במכות סבירא לי' לר' יוחנן ביטלו ולא ביטלו. והלכה כמותו לגבי ריש לקיש. על כן מותר להשהות על מנת לבערו הכי נמי כיון דאין חיוב אלא אם הזיד בשני מותר לכתחילה שלא לעשות בראשון אלא בשני. רק מדרבנן ודאי אסור להמתין עד שני שלשים יום. שמא ימות בנתיים. דשלשים יום כתב רא"ש ריש נדרים דחשיב זמן מרובה. אבל מדאורייתא הי' מותרים להמתין. ושפיר אמר להם משה אם לא תעשו בראשון. הנה דבלאו הכי מוכח דסבירא לי' לר' יצחק תקנתא דראשון. ולפירש"י כל שכן דסבירא לי' תשלומין דראשון. ולדידי' טמא בר חיובא כנ"ל והי' אסורין לטמא עצמם לולי דעוסק במצוה פטור מן המצוה:

יא

ואל תתמה על מה שכתבתי דכל הראי' מחמת דפסח שני תשלומין דראשון. והרי אז עדיין לא נאמרה פסח שני. דלא קשה מידי דמכל מקום הראי' ממשה רבינו. איך לא הודיעם שלא יטמאו לקרובים. שהוא ידע כל מצוות שבתורה מהלוחות שהי' כתוב בין השיטין כל תרי"ג מצוות, כדאיתא בירושלמי רק שעדיין לא נאמר לו לאמר לישראל.

מכל מקום למד מהלוחות שטמא בר חיובא הוא. וניחא הא דסוכה. ודברי טורי אבן בדר' יצחק אמורא ניחא לדעת רמב"ם שני רגל בפני עצמו:

סימן שכב

בענין זמן שלשים יום קודם הפסח איך נחשב.

א

בשלהי מגילה. בהא דבאחד באדר משמיעין על השקלים. דלחכמים הטעם משום דבאחד בניסן תורמין את הלשכה והוה לי' שלשים יום קודם. ולרבן שמעון בן גמליאל דאמר שני שבתות הטעם משום דבט"ו השלחנות יושבים:

ב

וקשה לי דעל כורחין לרבן שמעון בן גמליאל נחשב שתי שבתות עד יום המעשה שהרי למד זה מדמשה רבינו עמד בראש חודש ומזהיר על הפסח. ואם כן בשלחנות שיושבים בחמשה עשר די שישמיעו בב' בו. וכשם שפסח שזמנו בארבעה עשר שואלין בא' בו. כך שלחנות שיוצאין בחמשה עשר ישאלו בב' בו. וצריך לומר שאני פסח שזמנו מחצות על כן ערב פסח קודם חצות נחשב לפני הפסח ומתחשב מכלל השלשים יום. אבל שלחנות דמצפרא זמנם. אין יום השלחנות עולה מן המנין:

ג

אך קשה לפי זה לחכמים דילפי זמן שלשים יום מדמשה רבינו עליו השלום עומד בראשון ומזהיר על השני. וכיון דיום המעשה מתחשב הוה להו אחד ושלשים יום. ממילא תרומת הלשכה שזמנם בבוקר. שהרי לוקחין מהם קרבנות לבו ביום. ואין יום התרומה מתחשב ישמיעו מערב ראש חודש. וכבר עמד בזה הטורי אבן:

ד

אך התירוץ לזה כי משה רבינו עליו השלום עומד בראשון מחצות יום ולהלן זמן ראשון [ולראב"ד לאחר שקיעת החמה שעבר זמן שחיטה ולא נחשב עוד בין הערבים. אף שעדיין יום הוא. ועיין בשאגת ארי' דיני תפלה] על כן נחשב שלשים יום מעת לעת ולא נחשב ל"א יום. אך קשה לפי זה למה יתחילו לדרוש בפורים יום ארבעה עשר [כמו שפירש"י ראש השנה (דף ז') בדיבור המתחיל שהי' אומרים עד הפורים ובדיבור המתחיל אתי לזלזולי בחמץ] וכיון שארבעה עשר של ניסן נחשב מפני שזמן פסח מתחיל מחצות הוה להו אחד ושלשים יום. ודי אם יתחילו לדרוש בחמשה עשר בו. וצריך לומר דכיון שתקנו חכמים לבדוק ולברך בליל ארבעה עשר הרי התחיל זמן ביעור תחילת

ארבעה עשר ואין ארבעה עשר נחשב מן המנין מדרבנן על כל פנים, ולפי זה צריך להבין בבכורות נ"ח. דמפרש פרוס הפסח ערב ראש חודש ניסן. ושם לעיל מינה וכמה פרוס חמשה עשר יום. וכיון דיום ארבעה עשר אינו מן המנין לא הוי רק ארבעה עשר יום:

ה

אך לא קשה מידי דנהי דמתחילין לדרוש ביום ארבעה עשר אדר הלכות ביעור חמץ שזמנו תחילת ארבעה עשר כנ"ל. מכל מקום הלכות פסח אין מתחילין רק בחמשה עשר. דלענין פסח ארבעה עשר מן המנין משום שזמנו מחצות. והוה לי' פרוס ימי הדרשה של פסח עצמו דיום ארבעה עשר מן המנין והוי חמשה עשר יום:

ו

עוד יש מקום עיון במגילה כ"ט דתרומת שקלים שבראש חודש ניסן מתחילין מראש חודש אדר. והא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. והוי כ"ט יום. ואינו דומה למשה רבינו שעומד בארבעה עשר בניסן ומזהיר על פסח שני. דניסן לפי סדר החדשים מלא והווין שלשים יום:

ז

ונראה דלא קשה מידי מאחר שאינו מפורש בכתוב אם הי' אז ניסן מלא או חסר למדין ששואלין חודש קודם יהי' מלא או חסר. ועיין ש"ך יורה דעה סימן קפ"ט סק"ל בכמה מקומות שהשיעור שלשים והכוונה חודש יהי' חסר או מלא יעוין שם:

אחר כל זה ראיתי בתוספות בכורות (דף נ"ז) פלפלו הרבה במנין זה ולבסוף נדחקו בתירוץ ולפי עניות דעתי לפי מה שכתבתי אתי שפיר הכל:

סימן שכג

ב"ה א' שמיני סת"ר לפ"ק. לכבוד הרב הגאון שיחי' מקונצק. א) על דבר אשר הוקשה לו בחמץ שקיבל עליו אחריות דחייב לבער למה יהי' רשאי לעבור בקום ועשה על איסור גזל עכו"ם ואף שמשלם לו מכל מקום גזלו גוף החמץ. ואין לומר בזה עשה דוחה לא תעשה. דבמקור חיים כתב דבחמץ שקיבל עליו אחריות ליכא עשה דתשביתו עד כאן דבריו:

ב

הנה הדבר פשוט וברור דבחמץ שקיבל עליו אחריות יש בו עשה דתשביתו. שהרי בתשביתו לא כתיב לך ומהראוי שאפילו בשל אחרים לגמרי יעבור. רק דילפינן מלך דכתיב גבי ראי' בגזירה שוה דשאור שאור וכיון דבקיבל עליו אחריות עובר בבל יראה דהא בש"ס מוקי דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים בשלא קיבל עליו

אחריות. מבואר דבקיבל עליו אחריות עובר בבל יראה. כל שכן שעובר בעשה דתשביתו. ואפילו למשמעות רמב"ם בספר המצוות דבקיבל עליו אחריות אינו עובר רק בבל ימצא. מכל מקום מה חזית דילפת משאור דכתיב גבי ראי' תיליף משאור דכתיב גבי מציאה. וכל היכי דאיכא למילף לקולא ולחומרא לחומרא ילפינן:

ג

האומנם כי יש לומר לדעת רש"י ותוספות דבל יראה הוי ניתק לעשה. יחשב חומרא מה שאין בו עשה דתשביתו ולא יהי' הלאו ניתק לעשה. אבל הא דעובר בעשה דתשביתו לא יחשב חומרא. דבלאו הכי מחויב לבער משום הלא תעשה. אך לא מסתבר דהא איכא בעשה שמחויב לבער בערב פסח מחצות ולמעלה וכיון דאיכא חומרא בגופי' אינו בדין שנניח חומרא דבגופו ונתפוש חומרא דאי עביד:

ד)ועוד דממה נפשך לשיטת רש"י ותוספות הא פשט הסוגיא דבקיבל עליו אחריות עובר גם בבל יראה. ולמשמעות רמב"ם בספר המצוות דאינו עובר בקיבל עליו אחריות רק בלא ימצא. הא לא הביא בחיבורו דבל יראה ניתק לעשה. אדרבא כתב בפשטות דבעשה מעשה לוקה. ואחרונים הקשו עליו מסוגיא דפ' מי שהי' שממנה הוכיחו התוספות דהוי ניתק לעשה. אך לא נתגלה בימיהם פר"ח על פסחים דמפרש סוגיא הנ"ל דבל יראה אינו לוקה לפי שאין בו מעשה. ופשוט דרמב"ם מפרש כפי' ר"ת. ואף דבחמצו לוקה. מכל מקום הלאו בעצמו הוא השהיי' ואין בו מלקות. וגם המשנה למלך כתב שדעת רמב"ם בל יראה לא הוי ניתק לעשה כל זה ברור בעיני:

ה

עתה עיינתי במקור חיים. שהביא כבוד תורתו. בסימן תל"א הביא דברי שא"ר שכתב כמו שכתבתי כיון דבגופי' לא כתב לך רק דילפינן מגזירה שוה דשאור שאור נילף משם לקיבל עליו אחריות דעובר. והשיג עליו המקור חיים. דהא דאינו עובר בחמץ של נכרי ילפינן מקרא דבבתיכם. דבמכילתא מבבתיכם יצא חמצו של נכרי שברשותו ואינו יכול לבערו. והוא הדין דילפינן מבבתיכם דכתיב גבי עשה דתשביתו:

ו

ואני תמה זה החכם מה סבירא ליה אם קיבל עליו אחריות שייך האי טעמא. אם כן למה עובר בבל יראה בקיבל עליו אחריות. ואם קיבל עליו אחריות חשיב יכול לבערו אף שיצטרך לשלם לו. אם כן מהאי טעמא יתחייב גם בעשה דתשביתו. ועוד בר מן דין הא כתב ריטב"א סוכה (דף י"ג.) דבגזירה שוה דגמירי אינה אלא במלות סתם ולא בפרשיות ידועות ואם כן אף אם תמצא לומר דמקרא דבתיכם יליף. מכל מקום למה

לא נילף שאור שאור לגזירה שוה שיעבור בעשה דתשביתו. דאי אפשר לומר דשאור דכתיב גבי תשביתו לא גמירי לגזירה שוה. דהא לא גמירי אלא למלות סתם. ועוד עיקר דבריו תמוהין הרבה שהביא בשם המכילתא דיצא זה שברשותו ואינו יכול לבערו על חמץ של נכרי קאי. וליתא דהא על חמץ שנפלה עליו מפולת קאי. אבל חמץ של עכו"ם מגזירה שוה דלך לך יליף. וכן מפורש ברמב"ן בפי' התורה. ותמהני איך העלים עיין מדברי רמב"ן במקומו. ואם כן דברי השאגת ארי' ברורים כשמש:

ז

עוד שם כתב לדחות ראיית השאגת ארי' דאם איתא דקיבל עליו אחריות אינו עובר בעשה דתשביתו הוה לי' לאו כולל יותר מעשה ולמה יחשב ניתק לעשה. וכתב המקור חיים דאף על גב דאינו מצות עשה דתשביתו. מכל מקום אם ביערו תיקן העשה דלא חמור מחמץ דידי'. והביא ראי' דאם כן נשים שהותירו קדשים ילקו כיון שאין מחוייבין בעשה דבאש תשרופו. ואינו שום דמיון. דהתם הנותר בעצמו יש עליו חיוב שריפה רק שהאשה אינה מצווה. מכל מקום בשריפתה נתקיים המצוה בנותר שנשרף. למה הדבר דומה לקטן שאכל קדשי קדשים דלא נתבטל העשה דואכלו אותם אשר כיפר בהם. דמכל מקום הקדשי קדשים נאכלו. והכא נמי הנותר נשרף. אבל חמץ שקיבל עליו אחריות אם תמצא לומר שאין בו חיוב השבתה לא נתקיים שום עשה, ואיך ינתק הלאו:

ח

אך באמת ראי' זו השני' אין לה מקום לפי מה שכתבתי דרמב"ם לית לי' דבל יראה הוה ניתק לעשה. אך אין צריך בזה עוד ראי' ודברי שאגת ארי' ראשונים ברורים ופשוטים:

ט

ואשר כתב עוד דאפילו ישלם להנכרי מכל מקום גזל גוף החפץ. ליתא דהיכי דיהיב דמי אינו עובר בלא תגזול רק בלא תחמוד דכתיב בי' רעך לאפוקי נכרי. ולחד תי' בתוספות גם בלא תחמוד אינו עובר. והדברים עתיקין. כל זה אני כותב לפי הבנת כבוד תורתו:

י

אך לדעתי נראה ברור דאין איסור גזל מעכבתו מלהשביתו כמשפט. כיון שאם יחול חיוב השבתה מחמת העשה או הלא תעשה יופקע ממונו של נכרי כיון שהכל מצווין עליו לשורפו. וגרע מאנס בא כנגדו על כן חל חיוב השבתה. ונמצא כי בשעה שמבערו אינו גוזלו כלום שכבר נעשה הפקר על ידי חיוב ביעור. והיינו דחמץ מפקיע מידי שיעבוד הנכרי ועיין ר"ן נדרים (דף מ"ז) בענין הקדש מפקיע מידי שיעבוד מה שמחלק בין אסר על השוכר או אסר על אחר. דוקא על השוכר משום דנפקע שיעבודו על ידי הקונם.

ממילא כשם שהקדש מפקיע מידי שיעבוד פירושו על ידי הקדש. כן חמץ מפקיע מידי שיעבוד על ידי איסור חמץ. ואף שאין הנכרי מוזהר על כרחך משום שישראל מחוייב לבער והכי נמי בנידון דידן וכמו שכתבתי:

יא

ואין להקשות אם כן שנפקע ממונו אי מיגניב או מיתביד למה יתחייב לשלם לגוי. לא קשיא דבלאו הכי אינו מדינא דרעהו כתיב אלא כעין אחריות אלים או בקנו מידו. והרי על דעת זה קנו מידו שאם יאבד בפסח ישלם. יחוג החג הקדוש בקדושה וטהרה ובשמחה וטוב לב וינצל ממשהו חמץ:

כנפשו ונפש דו"ש וש"ת הק' אברהם

סימן שכד

ב"ה יום ה' י"ג ניסן סת"ר. להרב הגאון הנ"ל בענין הנ"ל.

א

נדון חמץ שקיבל עליו אחריות אם מחויב בעשה דתשביתו כבר כתבתי מה שיש בו די. ואשר כתב שמהמגן אברהם משמע שאינו מחויב מדמתיר להחזיר הפקדון אף שהגוי יאכלנו. רק לר' יוסי הגלילי דמתיר בהנאה שפיר מקיים תשביתו במכירה לנכרי. מה שאין כן לדידן, איני יודע מה הוא סח. דלמה לא יקיים תשביתו בחזרה לגוי שלא חשיב הנאה לישראל ואם כן הוא מוציאו מרשותו בלי הנאה. ומקיים תשביתו אפילו לר"ן דתשביתו שלא כדרך הנאתו. וברמב"ן מפורש דוקא באכילה אינו מקיים תשביתו שאין דבר טעון השבתה ומותר באכילה. אבל בהנאה מותר כמו תרומה טמאה:

ב

מה שכתב דצל"ח (דף מ"ט.) כתב דלאו דלא תשחט על חמץ אינו בחמץ שקיבל עליו אחריות. בגליון צל"ח כבר כתבתי כי שאגת ארי' חולק על זה בפשיטות וכן עיקר. עתה נתיישבתי שדברי צל"ח יש להם מקום והוא כי בירושלמי נסתפק אם כשיעור אכילתו או כשיעור ביעורו ואם כשיעור אכילתו צריך שיהי' שלו לאכילה. אבל חמץ שקיבל עליו אחריות נהי דגלי קרא דחשיב כממונו. מכל מקום זכות אכילה אין בו. האומנם כי בגמרא דידן דיליף מלא תשחט זמן השבתה מחצות מדאסרה תורה לשחוט על חמץ מוכח דאסור אז להיות לו חמץ. משמע לכאורה דכשיעור השבתתו. דאי כשיעור אכילתו אין ראי' שמחויב בהשבתה. שהרי הקפידה תורה לשחוט על חמץ אף שאין לו שיעור שיהי' מחויב להשבית. אך לא קשה מידי דהא בגמרא קאי למיסר חמץ משש שעות

ולמעלה. ולר' יהודה פשיטא דאסור בהנאה מלאו דלא תאכל עליו חמץ אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, ואפילו לחזקי' כיון דגלי קרא באחד מהם איסור הנאה הוא הדין באינך כמו שכתבו התוספות. רק לר"ש בעי. ולדידי' יליף שפיר דאי אפשר לומר משום אכילתו. דהא לר"ש ליכא לאו באכילה. ועל כרחין מדמחויב אז בהשבתה). ולפי זה לדידן דקיימא לן כר"י. שפיר יש לומר גם לגמרא דידן כשיעור אכילתו. ועל חמץ שקיבל עליו אחריות אינו עובר כנ"ל:

ג

אך מכל מקום עובר בעשה דתשביתו [דלפי שיטה זו לדידן דקיימא לן כר"י אין הראי' מלא תשחט. ולר' שמעון על כרחין כשיעור השבתתו כנ"ל]. גם בעיקר הדברים שעשיתי סמוכין לדברי הצל"ח מהירושלמי אינו מוכרח כלל. דהירושלמי לא אמר אלא שגם בשיעור אכילתו חייב אף שאינו אוכלו. וכל שכן דחייב משום שמחויב להשבית ואינו משבית וזה פשוט:

ד

אשר כתבתי דהא דמכילתא דיצא זה שאינו יכול לבערו אנפלה מפולת קאי. אבל של נכרי שלא קיבל עליו אחריות מקרא דלך נפקא. וכן כתב רמב"ן בפי' התורה. ותמה מעלתו שהרמב"ן על התורה כתב גם בנפלה מפולת בגל גדול שאבוד ממנו ומכל בני אדם ומקרא דלך. הנה אנכי לא כתבתי בשם רמב"ן רק דחמץ של גוי לא נתמעט מאינו יכול לבערו. אבל הא דנפלה מפולת נפיק מאינו יכול לבערו הם דברי רמב"ן בחי' יעוין שם. וחזר בזה ממה שכתב בפי' התורה בזה. ובאמת מוכרח לומר כן דהא במכילתא דיצא זה שאינו יכול לבערו סמוך ונראה לנפלה עליו מפולת רק הא דחמץ של גוי נסמוך על דברי רמב"ן בפי' התורה. משום דיש לומר דקאי רק אדסליק מיני' לבד והסברא מוכחת כן דלמה יקרא חמץ של גוי משום שלא קיבל עליו אחריות אינו יכול לבערו. וכבר כתבתי בגליון רמב"ן על התורה לעיין ברמב"ן בחי':

ה

מ"ש סניגרון לדבריו שכתב דאף ביהיב דמי הוי גזל והשבתי עליו דביהיב דמי אינו עובר רק בלא תחמוד דכתיב בי' רעך. וכתב כבוד תורתו דמדנענשו בני נח במבול על כי מלאה הארץ חמס מוכח דהוי גזל ואף ביהיב דמי. וישראל במתן תורה לא יצאו להקל. אשתמיטתי' דברי תוספות בבא קמא (דף ס"ב.) בהא דבעי הש"ס מה בין גזלן לחמסן דלא יהיב דמי כו'. וכתבו תוספות בלישנא דקרא אין חילוק ביניהם [והכא בעי מה בין

גזלן דרבנן לחמסן דרבנן]. ואם כן חמס דקרא בלא יהיב דמי. ומכל מקום קרי לי' חמס דבלשון המקרא הכל אחד. וכן כתב הרא"ם בפי' התורה:

ו

ואני חושב בו סברא. דיש לומר בן נח מוזהר אף בדיהיב דמי. דהנה רמב"ן פרשת וישלח כתב בני נח מצווים על הדינים היינו דיני אונאה גניבה כו' ולישראל הם הרבה מצוות ולבן נח הם מצוה אחת כן יש לומר בין יהיב דמי בין לא יהיב הכל בבני נח אזהרה אחת גזל. ולישראל נתחלק לשתים. גזל וחמדה מכל מקום מה שסיים שגם ישראל לבני נח אסור ביהיב דמי שלא יצאו במתן תורה להקל. זה טעות שהרי אונאה בני נח מוזהרין. וישראל אינו מחזיר אונאה לבן נח. ואין זה מיעוט בקדושה שתחילה לא הי' מוזהר אלא לרעהו שגוי עם גוי הוי רעהו. ובמצרים כתיב וישאלו איש מאת רעהו. ואחר מתן תורה נאסר רעהו. ומי שאינו רעהו לא נאסר מעולם רק שמתחילה הי' בן נח רעהו ועכשיו אינו רעהו. כן בזה שאף שמתחילה הי' נאסר אף ביהיב דמי. הרי תחילה הי' נקרא רעהו. ולרעהו גם עתה אסור וזה פשוט:

ז

מה שכתבתי דמשום דהכל מחוייבין לבערו פקע ממונו של גוי. ותמה מעלתו דאדרבא אם לא יהי' רשאי לא יהי' הפקר. הנה לא דיקדק בדברי להבינם. שכתבתי שאין איסור גזל עומד בפני מצוות ביעור כיון דמצוות ביעור בעצמו. ותרצה לומר שהגזל יאסור עליו הביעור. נאמר שאדרבא על ידי המצוה פקע ממונו שהכל מצווים עליו לבערו. ורמזתי לו דברי הר"ן דהקדש מפקיע מידי שיעבוד דוקא באוסר על השוכר. אבל באוסר על אחרים כיון דשיעבוד שוכר קיים משוכר מתהני. ודוקא באוסר על שוכר דנפקע שיעבודו. ותקשה למה יפקע שיעבודו. הא כל זמן שלא נפקע משל עצמו נהנה ומותר לדור ולמה יפקע שיעבודו. אך משום דגוף הבית של משכיר ויכול לאוסרו רק שיעבוד שוכר מעכב. כיון שאם יחול הקונם יפקע שיעבודו אין השיעבוד מעכב על הקיום מלחול. והכי נמי מצוות ביעור בעצם. רק שתאמר שלא יוכל לבערו משום איסור גזל. כיון שאם יחול החיוב לא יהי' איסור גזל אין איסור, גזל מעכב. ובאמת נידון דידן עדיף מהא דר"ן וקל להבין:

ח

בדין אם מחויב לתת סך רב שלא יעבור על איסור תורה בשב ואל תעשה. הסכמת רוב אחרונים דאינו מחוייב. דחילוק הר"ן בין עשה ללא תעשה מפורש בדבריו דמצות עשה עובר בשב ואל תעשה. מכל מקום הדמיון והראי' שהביא מכלאים אינו ראי'. דכלאים

רוצה בקיומו תליא. וכל שאינו מוצא פועלים לשכור בהוספה שליש לא נקרא רוצה בקיומו. ותדע דהוספה יותר משליש לפועלים אינו סך רב. מכל מקום הסכמת אחרונים דאינו מחוייב:

ט

נדון מה שנסתפק בחמץ שקיבל עליו אחריות. אם יעלה האחריות לסך רב. בשלמא אם החמץ שלו הא אסור בהנאה. אינו מיושב כל הצורך דהא הטעם כתב הר"ן דעניות כמיתה כמו שאמרו עשה שבתך חול וכיון דלאחר הפסח יהי' מותר לו גם בחמצו שייך טעם זה. זולת בהי' אפשר למכור קודם הפסח דאז אסור אחר הפסח משום קנס. ואם נאמר שהאמת כן הוא יבוא מזה קולא ופירצה גדולה. ויש לי בזה עיון גדול וצריך אני להתיישב בדבריי בהחפזי כל האדם כוזב [ועיין בתשובה שאחר זו]:

י

אשר הוקשה לו איך אוכלין הקעפליך מחריין בשבת לפי מה שכתב המגן אברהם דאין מברכין עליו ברכת הנהנין דדמי לפלפלין ושום דאין מברכין עליהם ופטור עליהם ביום הכיפורים דלאו אכילה הוא. ואם כן יהי' בו חיוב טוחן במה שמרסקו בשיניו עד כאן דבריו. למה לא הוקשה לו איך יוצאין ידי אכילת מרור דכיון דלאו אכילה הוא. ואם תאמר כמו שכתב רא"ש ופסקי מהרא"י להדיא דלא כתיב אכילה במרור דיאכלוהו בפסח כתיב. מכל מקום הא מברכין על אכילת מרור. וכתב רא"ש דמשום הכי צריך כזית. ועל כרחך כיון שקיבלו חכמים דחמשת מינים הללו יוצאים בהם ואחד מהם כמכא. רחמנא אחשבי' אכילה. כמו אכילת גיד הנשה ושקצים ורמשים לחיובי. כן זה למצוה. ממילא בשבת דכשאינו מתקן פטור והתיקון הוא המצוה והמצוה אינו אלא מה שהוא אכילה דאם לא כן לא הי' יוצא. נמצא שכל התיקון הוא מה שהוא אכילה. ומחמת שהוא אכילה הא אינו מלאכה. והייתי יכול לומר בפשיטות על פי דברי מרדכי פרק ג' דחולין בקשר של תפילין לשיטת ר' אלי' דצריך לקשור בכל יום. מכל מקום חשיב קשר של קיימא לענין שבת דרחמנא קריי' קשר הכא נמי רחמנא קריי' אכילה. אך לא יתכן למה דקיימא לן מרור בזמן הזה דרבנן על כן צריך לומר כמו שכתבתי:
ידידו הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן שכה

ב"ה ג' אחרי יוד למב"י סת"ר. עוד להרה"ג הנ"ל. א) בדבר אשר נסתפק כבוד תורתו בחמץ שקיבל עליו אחריות והאחריות עולה לסך רב באופן שבמצות עשה לא הי' מחויב

לפזר סך כזה. ודברי אחרונים דאפילו בלאו כל שאינו עובר בעשה אינו מחויב לפזר כמו במצות עשה וכן משמע מחילוק הר"ן. הכא נמי נאמר שלא יתחייב לבער. הנה בתשובתי הקודמת כתבתי דאם כן גם בחמץ שלו נאמר כן. ואף שאסור בהנאה. הלא לאחר הפסח יהי' מותר כיון שהי' מותר לשהותו ושם כתבתי שאכתוב לו עוד בדבר זה:

ב

והנה הדבר ברור דאף שחילק הר"ן בין מצות עשה דשב ואל תעשה שאני. מכל מקום ודאי אף לאו שחשיב אין בו מעשה לענין מלקות. מכל מקום מחוייב ליתן הון ביתו שלא יעבור. והיינו כגון חסימה בקול לר"ל או גם לדידן באינו בשפתיו רק בקול לבד דכהאי גוונא חשיב גם לדידן לאו שאין בו מעשה כמו שכתב הרי"ף פרק ארבע מיתות. או בחטא שעיקר הוא במחשבה דחשיב לאו שאין בו מעשה כמו מגדף. מכל מקום אין לדמותו לשב ואל תעשה:

ג

ותדע דריש פרק ג' דמכות דמקשה לר' עקיבא דאמר לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו. אם כן חייבי קרבן בשוגג נמי לא ללקי עלייהו במזיד דלאזהרת קרבן אתא. דהא פסח ומילה דלית בהו לאו אין בהם קרבן. ומשני התם היינו טעמא דהוקשה לע"ז מה עבודה זרה שב ואל תעשה הכא נמי שב ואל תעשה לאפוקי הני דקום ועשה נינהו פרש"י ע"ז המצוה שב ואל תעשה והוא עובר ועושה עיין שם. ולכאורה קשה דהא ר' עקיבא הוא הסובר קרבן לא בעי מעשה [ואפילו מגדף חייב] כדאיתא בכריתות (דף ג':) ובסנהדרין (דף ס"ה.) ולר"י דקיימא לן כוותי' לגבי ר"ל ר' עקיבא אפילו מעשה זוטא לא בעי כדאיתא סנהדרין (דף ס"ה.) אלא ודאי מכל מקום אין לדמותו לפסח ומילה שאינו עושה גם במחשבתו רק שנמנע ולא עשה המצוה. אבל מגדף העובר במחשבה שפיר דומה לע"ז דסוף סוף הוא עובר בפועל. רק שלענין מלקות חשיב אין בו מעשה שאינו עושה באבריו כמו משמר דלאו כעושה מעשה מהאי טעמא:

ד

והוא הדין בנידון הר"ן שכתב הטעם מצות עשה משום דשב ואל תעשה שאני הוא דוקא במה שאינו פועל כלום גם במחשבתו. ועל כן בל יראה דאינו ברשותו ועשאו כו' וכתב רמב"ן בחי' דהיינו משום שדעתו עלי' ורוצה בקיומו. וכיון שהאיסור תלוי בדעתו ורצונו שפיר חשיב מעשה לענין שצריך ליתן כל הונו שלא יעבור. ואף גם בתוך הפסח שכבר נעשה ברשותו ואפילו עכשיו עומד וצווח שאינו רוצה בו ומבטלו אינו מועיל. מכל

מקום על כרחך עבר עלי' בתחילה בעוד הי' תלוי החטא בדעתו. ונאסר משום קנס. ושוב אינו מפסיד כלום בביעורו:

ה

מעתה נדון בחמץ שקיבל עליו אחריות. דהנה בפשיטות נראה דבזה אין צריך דעתו ורצונו כלל. דבזה אין צריך כלל לטענת עשאן כו' כיון דמותר לפטור עצמו בחמץ מאחריות לכתחילה. ואפילו מבטלו מתחילה אינו מועיל. ממילא דומה להא דר"ן במצות עשה ו) אך יש בזה מקום עיון. דהנה ריש ביצה בהכנה דרבה דפרש"י דרבה אית לי' מוקצה מן התורה ומידי דשבת ויום טוב צריכין הכנה מבעוד יום של חול ואין שבת מכין ליום טוב כו'. ולדידן דקיימא לן מוקצה דרבנן והכנה דביצה דאורייתא צריך לומר כמו שכתב הרשב"א דאף דאין צריך הכנה. מכל מקום שייך הכנה בהם וכשמכין משבת ליום טוב אסור. והנה הר"ן בהא דנולדה בזה אסורה בזה כתב דזה אינו רק מדרבנן שאסרו נולד בו ביום דמדאורייתא כיון שלעצמו הכינה. הדבר ברור שאף בשני מותרת. ומדבריו נלמוד דאף שלא אכלה בראשון חשיב שהכין לעצמו דאי הוה בעי הוה אכיל לה. וצריך להבין אם כן למה יאסר האכילה בשני משום שלא יכין שבת ליום טוב. הלא אף אם לא יאכל כבר נעשה הכנה במה שמותר לאכול בשני. כשם שאתה אומר שחשיב שהכין לראשון במה שהי' מותר לאכלו. ומה איסור עושה במה שאוכל בפועל בשני. וצריך לומר כיון שאם יאסר לאכול בשני לא יעשה הכנה. ועל ידי ההיתר בשני יהי' הכנה. על כן באמת אסור בשני כדי שלא יהי' הכנה):

ז

ולפי זה יש לומר גם בחמץ שקיבל עליו אחריות צריך לטעם עשאן כי' דאי לאו עשאן הי' הדין שאסור לפטור עצמו מגוי בהחמץ. כיון דעל ידי ההיתר הוי גורם לממון ועובר בבל יראה אסור לפטור עצמו ממנו בהחמץ ולא הוי גורם לממון ואינו עובר אך משום עשאן אף אם יאסור לפטור עצמו יעבור. דאף שאסור לפטור עצמו מכל מקום יכול לפטור עצמו. וכמו חמץ שלו אף שאסור בהנאה. הכי נמי בחמץ שקיבל עליו אחריות אף שאסור לפטור עצמו עשאן וכו' וכיון שבין כך ובין כך יעבור. על כן מותר לפטור עצמו מגוי:

ח

ולפי מה שכתבתי יועיל ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות כמו בחמץ שלו דמפורש ברמב"ן הטעם דכיון שהסכימה דעתו לדעת התורה שוב לא עשאה התורה כאלו ברשותו. והכא נמי בחמץ שקיבל עליו אחריות כיון שהסכימה דעתו שיהי' כעפר ולא

יפטור את עצמו ממנו כמו שהוא הדין שאסור כדי שלא יעבור. לא עשאה התורה כאלו ברשותו. ועל כן אסור לפטור עצמו:

ט

נמצא שכל האיסור בל יראה בקיבל עליו אחריות תלוי בדעתו ורצונו. ושוב מחוייב ליתן ע"ז כמו בלא תעשה דמעשה. ובחמץ שקיבל עליו אחריות האיסור מחמת דעתו ורצונו בכל הפסח. דהשתא דעובר משום עשאן שוב מותר לפטור את עצמו והוי גורם לממון ממש ויכול לבטל. שמעתה הוא אצלו כעפר ולא יפטור עצמו. ומעכשיו נאסר מלפטור עצמו. וכל האיסור מחמת דעתו ורצונו ומחויב לפזר כנ"ל:

י

בדין גזל מגוי ויהיב דמי שכתבתי שמותר. וכבודו מביא ראיות דגוזל על מנת לשלם אסור. גם אנכי דעתי דעל מנת לשלם אחר זמן אסור דנחשב גזל. אך במשלם תיכף או מזומן בידו לתתו תיכף דכהאי גוונא חשיב הילך שבזה מירי הש"ס בבא קמא (דף קי"ג:) בזה לא חשיב גזל:

יא

ואעתיק לו מה שכתבתי בחידושי לקידושין. בשליחות יד. אמר לעבדו ולשלוחו מנין תלמוד לומר על כל דבר פשע. קשה לי דהא שליחות יד דגלי רחמנא על כרחך היינו באופן דאינש דעלמא הי' פטור. ואם כן השליח לאו בר חיובא. ועיין בריטב"א פרק שנים אוחזין דאפילו כהן דאמר לכהן גם כן חשיב לאו בר חיובא אף דאם הי' מקדשה לעצמו הי' חייב. והכא נמי אף דאם הי' שומר הי' חייב השתא מיהא לאו בר חיובא. והניחא לשיטת הר"ן דשליחות יד דגלי רחמנא היינו דאפילו הגביה רק ליטול מקצתה ונטל מקצתה חייב בכולה. ואינש דעלמא אינו חייב אלא באותו מקצת ניחא. דלאותו מקצת הרי שליח בר חיובא. וכיון דלאותו מקצת אין המשלח חייב. כל שכן שאינו חייב בשאר. אך לשיטת הריטב"א דשליחות יד היינו שלוקח על מנת לשלם אם כן גבי שליח לאו גזילה הוא כלל ושליח לאו בר חיובא הוא כלל:

יב

והנראה דהנה טעמא דלוקח על מנת לשלם לאו גזילה על פי המבואר בתוספות בבא קמא (דף ק"ז:) בסוף העמוד דכשטוען טענה שחייב בדמי' ובאמת הוא ברשותו לא חשיב כפירת ממון עיין שם. והכא נמי כשרוצה לשלם דמי' לא חשיב גוזל ממון. אולם זה כשישלם תיכף. אבל בגוזל עתה לשלם לאחר זמן ודאי חשיב גזלן. דמכל מקום עכשיו גזלן הוא. וגדולה מזה הדין בשואל שלא מדעת דגזלן הוי אף שלאחר שישתמש בה

דעתו להחזירה ובעיני'. אך במגביה החביות על דעת שיטול ממנו רביעית ודעתו שבעת נטילתו ישלם. בכי הא באינש דעלמא פטור. דכל עצמו לא נעשה גזלן רק משום שחושב שיטול. וכיון שחישב שבעת נטילתו ישלם לא נעשה גזלן כלל:

יג

והנה ידוע דכל שהוציא מרשות בעלים אף שלא הכניסה לרשותו אלא לרשות אחר נעשה גזלן. וראי' ממתני' בבא קמא (דף ע"ט.) דנתנו לבכורות בנו או לבעל חוב דנתחייב הגנב במשיכת הכהן. וכן מדברי רש"י בבא קמא (דף ס"ה.) דאם בשעת מכירה שוה יותר מבשעת גניבה משלם יקרו כשעת מכירה דחשיב כתברא או שתיא. הרי דחייב אמכירה אף שלא הכניסה לרשותו. וכן מבואר ברמב"ם ושלחן ערוך. והטעם משום שהי' לו להשיבה. וכל שלא השיבה ומכרה חשיב כאלו הוציאה מרשות בעלים לרשות אחר וחייב:

יד

מעתה מיושב קו' הנ"ל דאי לאו דגלי רחמנא שליחות בשליחות יד לא הי' באפשרי לחייבו משום דשליח לאו בר חיובא וחייב המשלח. דאם יתחייב המשלח הרי נעשה המשלח גזלן ויצא מרשות בעלים תיכף בשעת הגבהת השליח. נמצא שהשליח הוציאה בהגבהתו מרשות בעלים לרשות המשלח. מעתה לא יועיל מה שחישב לשלם בעת שיטול הרביעית כיון שהוציאה מרשות בעלים עכשיו והתשלומין יהי' אחר כך. דבשלמא אם לא חידשה תורה דין שליחות יד הי' מועיל מחשבתו לשלם בעת שיטול כיון דעכשיו אינו גזלן ובשעה שיטול ישלם. אבל לאחר שחידשה תורה דין שליחות יד שהמשלח נעשה גזלן. שוב אף השליח שהוא אינש דעלמא יתחייב. כיון שהחפץ יצאה לרשות משלח תיכף וישלם אחר כך בשעה שיטול. ושוב השליח בר חיובא ושוב יפטור המשלח. ואי אפשר לחייב המשלח. דאם יתחייב יהי' השליח בר חיובא. ואין שליח לדבר עבירה. ולפי מה שכתבתי בטלו כל קושיותיו:

טו

אך דעת הרב מלאדי ז"ל דאפילו ליקח על מנת לשלם מותר בגוי. ועליו יפול קושיותיו. ולא אטריח עצמי ליישב מאחר שדעתי שנעשה גזלן בזה. והנה כבודו דעתו שנעשה גזלן. ומשום דמכל מקום גוף החפץ גוזלו. ותוספות דבבא קמא שהבאתי בחי' ורשמתי גם כן בגליון. הקצות החושן סימן ע"ג כתב שיש לו פירוש בהם ולא כתב מה. ונפלאתי שלא כתב ליישב הא דבבא קמא (דף קי"ג) שהביא הרב והמקנה וגם לא כתב ליישב

הא דהלכה רווחת היכי דיהיב דמי אינו אלא בלא תחמוד. אך לדידי לוקח ומשלם הוא לא תחמוד לבד ועל מנת לשלם הוי גזל אתי שפיר הכל:

טז

מה שכתב שהוכיח מירושלמי דחמץ של גוי שקיבל עליו אחריות מותר לאחר הפסח מוכח דנשאר של גוי. זו חטאת קולמוס באמת שלא עשתה מחשבתי והייתי סבור שכבר השבתי לו ע"ז דהטעם משום שלא יהי' קנס לישראל במה שיהי' נאסר שהרי יכול לומר לו הרי שלך לפניך. וכך הם דברי הנודע ביהודה בגזל חמץ ועבר עליו הפסח דמותר לאחר הפסח דלגזלן שעבר לא יהי' קנס והנגזל לא עבר שאינו ברשותו ואף דבאמת לא קיימא לן כנודע ביהודה בזה. מכל מקום מבואר ברמב"ן בחי' דאין קנס זה לגזלן אלא לנגזל והוכיח דאפילו באונס קנסו. והיינו כנ"ל משום דלא יפסיד. והכי נמי בזה:

יז

על מה שכתבתי בחמץ שקיבל עליו אחריות אין איסור במה ששורפו דכיון שמצווין לבערו נפקע ממון הנכרי. והקשה כבודו דאם כן יקשה לשיטה מקובצת כתובות דר' מאיר סובר בפקוח נפש יעבור ואל יהרג נימא משום פקוח נפש נפקע ממונו. מלבד שבעצמו אינו דמיון כלל. אך גם אני לא אמרתי רק בגזל גוי שאין האיסור מפאת חסרון הגוי רק מפאת ישראל שלא ילמוד בגזל כמו שכתב חכם צבי. בזה אמרתי דעל ידי המצוה נפקע ממון הגוי ושוב אין ישראל גוזל. אבל בגזל ישראל זה עצמו שיופקע ממון ישראל הוא נגד רצון התורה שהתורה אמרה לא תגזול שלא יופקע ממון ישראל:

יח

מה שכתבתי דבמה שמחזיר לגוי מקיים תשביתו דשוב אינו גורם לממון. והשיב על זה משאגת ארי' דלאחר זמן איסורו אינו מקיים עשה דתשביתו בהוצאה מרשות. בחי' השגתי על שאגת ארי' דאם כן הא דאמרינן בפרק קמא ה'. כתיב שבעת ימים וגו' וכתיב אך ביום הראשון תשביתו ופי' התוספות דמיתורא פריך דהעשה דתשביתו מיותר. ולדברי השאגת ארי' צריך קרא שלא יועיל הוצאה מרשות לאחר זמן איסורו. אך עיקרן של דברים כדברי הרב ז"ל מלאדי דמשום הכי אינו מועיל הוצאה מרשות לאחר זמן איסורו משום דחמץ אינו ברשותו ועשאו כאילו ברשותו אם כן אינו פועל כלום במה שמוציאו מרשותו שגם תחילה הי' אינו ברשותו ועשאו וכו' ולא מועיל הוצאה מרשותו רק קודם שעשאו הכתוב כאילו ברשותו. ובחמץ שקיבל עליו אחריות שהי' שלו ממש משום גורם לממון אף הוצאה מרשות יועיל. וחזרה לבעלים דמשוי לי' אינו שלו גם

לדעת השאגת ארי' יועיל. שהרי ביטול לאחר זמן איסורו אי לאו דאינו ברשותו הי' מועיל והי' מקיים בזה עשה דתשביתו:

יט

מה שכתב שראה בתשובתי דעכו"ם אין לו אונאה היינו שאינו עובר בלא תונו ובגמרא מצינו רק שאינו מחזיר אונאה לגוי וכן כתב הרב ז"ל מלאדי בהלכות אונאה שאסור להנאותו בין בשויי המקח כו' הנה דבר זה פשוט דאין איסור אונאה לעכו"ם וזיל קרי בי רב הוא לא תונו איש את "עמיתו". והרב אתי עלה מדין גניבת דעת דכשאומר לו שכך שוה והוא אינו שוה כך הרי גונב דעתו, או אפילו בסתמא במקום שאין דרך הסוחרים למכור יותר משויו. הרי הגוי סומך עליו שכך שוה. ודומה למוכר דבר שיש בו מום דחשיב גניבת דעת משום דסתמא אין בו מום. ואפשר דעל כן הגמ' אמר לענין חזרה. ומשום דלהנות לכתחילה אסור באופנים הנ"ל. אך לאו דלא תונו אף באופנים הנ"ל אינו עובר:

כ

מה שכתב שבמנחת חינוך מבואר דלא תחמוד ולא תתאוה נוהגין בגוי והוא ענף גזל. הנה גם אני כתבתי כן. אך זה בגוי לגוי. לא בישראל לגוי:

כא

מה שכתב דעל ידי חיוב השבתה נפקע ממון הגוי ניחא גם לדעת הרב דחמץ אינו ברשותו אבל לא אינו שלו דמכל מקום אין בו איסור גזל גוי דהוי כאבידת גוי דמותר ועוד יש לומר דשאני הכא שאינו ביד גוי רק ביד ישראל שמצוה עליו לבערו על כן הוי אינו שלו:

ידידו הדו"ש וש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן שכו

בדין אחריות שעוברין עלי' בבל יראה אם הוא אחריות גניבה ואבידה או אפי' אחריות פשיעה:

א

הנה הר"ן כתב לדעת רש"י ביחד לו בית דבסתמא מיירי. וכשיחד לו הוה כאמר הנח לפניך. ובלא' יחד הוה כאומר הנח לפני והרי הנח לפני אינו אלא שומר חנם. הרי דבאחריות פשיעה גם כן חייב לבער. ב) ולאחר העיון יש לדחות ראי' זו דהנה בתוס' (דף כ"ב:) בהא דמקשה הש"ס והרי אבר מן החי דרחמנא אמר לא תאכל הנפש עם הבשר.

ותניא ר' נתן אומר מנין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבן נח דכתיב לפני עור לא תתן מכשול טעמא דכתיב לפני עור וגו' הא בהנאה שריא. כתבו התוספות אף על גב דאבר מן החי של נכרי איירי חשיב כמשתכר באיסורי הנאה. דמה שהנכרי מחזיק לו טובה חשיב כמשתכר. והא דאמר בסוף אלו מציאות גבי אם היתה בהמתו טעונה יין נסך אין זקוק לה ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא אמאי אין זקוק לה. אף על גב דחשיב כמשתכר באיסורי הנאה ואסור אפי' בחנם. מכל מקום כיון דאינו מתכוין שיחזיק לו טובה ומשום צער בעלי חיים חשיב כמו לא אפשר ולא מתכוין דשרי עד כאן לשונם. ובשב שמעתתא הקשה בהא דכתבו התוספות דמה שהנכרי מחזיק לו טובה חשיב כמשתכר. מהא דאיתא סוף פרק קמא דקידושין בערלה בחוץ לארץ רבנן ספוקי מספקי להדדי. והא מה שמחזיק לו המקבל טובה חשיב כנהנה מודאי ערלה. דלדידי' הוה ודאי ערלה:

ג

ולפי עניות דעתי לא קשה מידי דהנה קיימא לן כר' שמעון דאפשר ולא מיכוין שרי והוא אינו מתכוין שיחזיק לו טובה. רק בנכרי אסור ליתן לו בחנם דכתיב ולא תחנם לא תתן לו מתנת חנם. והוא הדין להושיט לו ולטרוח בשבילו. אלא שאם הי' מכירו מותר כמו שכתב הרא"ש פרק קמא דעבודה זרה סימן י"ט (וביורה דעה סימן קנ"א סעיף י"א] מפני שהוא כמוכרו לו שהנכרי מחזיק לו טובה. ואם כן ממה נפשך אסרו שאם אינו מתכוין שהגוי יחזיק לו טובה רק לטובת הנכרי. אסור משום לא תחנם. ואי מתכוין שהנכרי יחזיק לו טובה הוא משתכר באיסורי הנאה. אכל בערלה בחוץ לארץ דמספק לאחר מותר כשאינו מתכוין שחבירו יחזיק לו טובה דאפשר ולא מכוין קיימא לן דשרי כר' שמעון [ואפילו לרב דסבירא לי' כר' יהודה אפשר ולא מכוין אסור. הא בערלה בחוץ לארץ קיימא לן הלכה כמאן דמיקל וקיימא לן בערלה בחוץ לארץ כר' שמעון דמיקל. מיהו בזה יש לפקפק דזה אינו רק בספק ערלה אבל לא בודאי ערלה וספק אם חשיב נהנה. אך להטור דהטעם דמקילין בערלה בחוץ לארץ משום דהוא רק הלכה למשה מסיני ולא חשיב עיקרו מן התורה דקרא בערלה בארץ ישראל איירי. ובחוץ לארץ עיקרו הלכה למשה מסיני. אם כן הוא הדין בספק אם חשיב נהנה דמותר מן התורה ודו"ק [וגבי יין נסך שפיר כתבו התוס' דמותר משום לא אפשר ולא מיכוין. דהתם אינו מתכוין לטובת הנכרי רק לסלק צער בעלי חיים. וגבי לא תחנם במתכוין לחון הנכרי תליא מילתא כמבואר ברשב"א גיטין גבי חציו עבד וחציו בן חורין יעוין שם]:

ד
וזה מדוקדק בלשון התוספות שכתבו דמה שהנכרי מחזיק לו טובה. החליפו לשון הגמרא בן נח בנכרי. אך הוא הדבר שדברתי, דהאיסור (משום שהוא נכרי ולא גר תושב דליכא גבי' לא תחנם כדכתיב לגר אשר בשעריך תתננה. אלא משום דבן נח דברייתא לאו בגר תושב דגר תושב שמקיים שבע מצוות ואינו אוכל אבר מן החי וליכא לפני עור כמו בישראל. ודוקא יין לנזיר אסור להושיט שמא ישכח נזירותו כמו שכתבו התוספות עבודה זרה (דף ו':) דיבור המתחיל מנין. ועל כרחך האי בן נח אינו גר תושב ואסור ליתן לו מתנת חנם ואסור ממה נפשך כנ"ל. העולה מזה שאם אדם עושה טובה עם ישראל לא חשיב נהנה כשאינו מתכוין להחזקת טובה וגבי גוי חשיב נהנה:

ה
והנה יש להביא ראי' לזה דגבי ישראל לא חשיב נהנה כשאינו מתכוין להחזקת טובה. דאם לא כן שומר חנם היכי משכחת לה. דהמפקיד מחזיק לו טובה וחשיב נהנה ויחשב שומר שכר. אלא משום דכשאינו מתכוין לא חשיב נהנה:

ו
ואין להקשות דאם כן אם יתכוין השומר שיחזיק לו המפקיד טובה יחשב שומר שכר ויתחייב לישבע שלא נתכוין על ידי גלגול דשלא פשעתי. דלא קשיא. דהתוספות כתבו בכתובות בהא דמתנה שואל להיות כשומר חנם ולא חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה דטעם שומרים שמשעבדין עצמם לכל הכתוב בפרשה. וצריך לומר דהא דלא חשיב דברים שבלב משום דהוי דברים שבלב דמוכרחין. ובזה שאינו ידוע אם מתכוין והוי שומר שכר ומחייב עצמו בגניבה ואבידה. או אינו מתכוין ולא מחייב עצמו. שוב אפילו מתכוין הוי דברים שבלב ואינו מתחייב בגניבה ואבידה:

ז
וכל זה במקבל פקדון מישראל. אבל במקבל פקדון מגוי דאם אינו מתכוין שיחזיק לו טובה אסור משום לא תחנם על כורחין מתכוין שיחזיק לו הגוי טובה כנ"ל והוי שומר שכר. ואם כן יש לומר דבאחריות פשיעה אינו עובר בבל יראה:

ח
ואין לומר דאם נאמר שאם נתכוין שיחזיק לו הגוי טובה חייב בגניבה ואבידה ועובר בבל יראה ואם לא נתכוין אינו עובר. שוב אין ראי' שבודאי נתכוין שיחזיק לו טובה. דאם לא כן עובר בלא תחנם, שהרי אם נתכוין עובר בבל יראה וממה נפשך עביד איסורא. וכיון שאין ראי' שנתכוין לא הוי אלא שומר חנם. ליתא. שאם תאמר שאין ראי' שנתכוין

אפילו נתכוין לא יהי' שומר שכר. כיון שאינו מבורר שמחייב עצמו בגניבה ואבידה. והוי דברים שבלב. ושוב נאמר שבודאי נתכוין. דאם לא כן הא עבר בלא תחנם. ובבל יראה אינו עובר אפילו נתכוין. והוה שומר שכר ואסור. ואם כן אין להתיר. דאם תתיר שוב יאסור. וכעין שכתבו התוספות פרק כל שעה גבי עלה עלי' זכר [ונפקא מינה אם התנה שלא יתחייב אלא בפשיעה]:

ט

איברא דמה שכתבתי דכשאין השומר מתכוין להנאה דאתיא לי' משמירה לא הוי שומר שכר. קשה לי משומר אבידה דקיימא לן דשומר שכר הוי משום דנהנה פרוטה דר' יוסף. ואף דקיימא לן בנדרים דמודר מחזיר לו אבידתו למדיר דפרוטה דר' יוסף לא שכיח. וכתב הריטב"א שם דלא שכיח ולאו משום האי הנאה מחזיר לו אבידתו. הרי דאינו מתכוין. ובודאי כן הוא שעל כל פנים אינו בירור שנתכוין להנאת פרוטה דר' יוסף. ואף על פי כן חייב בגניבה ואבידה. וכן מלוה על המשכון דקיימא לן משום פרוטה דרב יוסף חשיב שומר שכר וקשה כנ"ל דכל שומר יחשב שומר שכר משום הנאת החזקת טובה:

י

אשר על כן נראה דהנאת החזקת טובה גרמא בעלמא הוא. שהרי אין הגוי מחויב להשיב לו תשלום גמול. ומה שאסור בהושטת איסורי לגוי הוא על פי הש"ס בבא קמא (דף ס' בענין ליבה וליבתו הרוח דפטור אף דבשבת זורה ורוח מסייעתו חייב שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכיון דניחא לי' בהכי חייב. מה שאין כן בנזקין דלאו בכוונה תליא מילתא על כן אפילו נתכוין גרמא פטור עיין שם. והכי נמי באיסורי הנאה דקיימא לן כר' שמעון דבר שאין מתכוין מותר ובכוונה תליא מילתא. על כן אפי' גרמא חייב כל שנתכוין. וכיון דעל כרחך נתכוין להחזקת טובה דאם לא כן הא עבר בלא תחנם כנ"ל על כן אסור אפילו בגרמא. אבל לענין שומר שכר דאפילו לא נתכוין להנאה הוי שומר שכר. כדמוכח משומר אבידה ולאו בכוונה תליא מילתא גרמא מותר והנאת החזקת טובה הוי גרמא. ודוקא שומר אבידה דנפטר מדין תורה מחיוב צדקה לעני אז. והוה נהנה בידים וכמו שכתבו התוספות בנדרים (דף ל"ג.) דהוי כנוטל מכיסו של בעל אבידה ונותנו לעני על כן חשיב שומר שכר:

יא

ובאמת שקצת קשה לפי פי' זה בדברי התוס' פרק כל שעה. דאם כן לא הי' צריכים התוספות לומר בהא דבהמתו הי' טעונה יין נסך דאין איסור משום החזקת טובה. כיון דלא אפשר ולא מכוין [וזה לא יספיק ללישנא קמא דרבא (דף כ"ה:) אליבא דר' יהודה

דאפילו לא אפשר ולא מכוין אסר ר' יהודה עיין שם תוספות דיבור המתחיל לא אפשר] ותיפוק לי' דאפילו אפשר מותר משום דגרמא בעלמא הוא:

יב

מיהו אינו קושיא כל כך כיון דקיימא לן לא אפשר ולא מכוין אפילו לר' יהודה שרי חדא מתרי טעמי נקט. ונסתר כל הנ"ל. ואף המקבל פקדון מגוי לא הוה אלא שומר חנם ומוכח דאפילו בפשיעה חייב:

יג

והרמב"ם כתב שאם קיבל עליו שאם יגנב או יאבד יתחייב לשלם חייב לבער. ולמדו מזה האחרונים דבאחריות פשיעה לבד אינו חייב לבער. ובאמת אין ראי'. דרמב"ם העתיק לשון הגמרא הא דקיבל עליו אחריות כו' כיון דאלו מיגנב או מיתבד כו' וכמו שפרש"י לשון הגמרא מיגנב בפשיעה כן יתפרש הרמב"ם:

יד

אך לכאורה יש ראי'. לשיטת רמב"ם פושע מטעם מזיק ואפילו בקרקעות והקדשות חייב והוא הדין נכסי עכו"ם. אם כן למה לי קבל עליו אחריות הא אפילו קיבל סתמא לשמור חייב בפשיעה. אלא ודאי בעינן אחריות גניבה ואבידה דוקא:

טו

ולדעת הפוסקים באחריות פשיעה חייב לבער צריך לומר משום דנכסי עכו"ם אינם בדין שמירה מדכתיב רעהו כמו נכסי הקדש. על כן קיבל עליו אחריות דוקא. ואדרבא טפי ניחא להמחייבים לבער בפשיעה לבד. דבקבלה לבד תתחייב כמו שכתב המרדכי בגרמא בנזקין אם קבל עליו חייב. וכבר כתב כן המחנה אפרים אפילו לרא"ש שכתב דבהפקידו אצלו סתם חייב לבער. נראה דסבירא לי' מרעהו לא נתמעט אלא הקדש. [והיינו משום דיש סברא לחלק דוקא הקדש. משום דהוה שמירה בבעלים כמו שכתב האור החיים על התורה משום שהקב"ה מחי' האדם בכל רגע כמו שדרשו על כל הנשמה תהלל] ואף על פי כן נקט הש"ס קיבל עליו אחריות. וכן ביאר הרמב"ם קיבל עליו שאם יגנב כו' יתחייב לשלם. משום דטעם שחייבה תורה שומרים הוא משום שמשעבדים עצמם כמו שכתבו התוס' פרק אף על פי. אם כן בסתמא החיוב משום שקיבל עליו אחריות. וניחא לשון הא דקבל עליו אחריות דסתמא היינו קיבל עליו אחריות. אך להרמב"ם פושע מטעם מזיק ולאו מטעם קבלת אחריות חייב אלא משום שנתחייב לשמור שוב חייב על פשיעה משום מזיק. אם כן למה לי קיבל עליו חיוב תשלומין. דהא אפילו בסתמא שקיבל לשמור ולא קיבל עליו חיוב תשלומין חייב. אלא ודאי בעינן

אחריות גניבה ואבידה כעין שומר שכר דוקא. דבזה אין חייב משום מזיק ובעינן שקיבל עליו חיוב תשלומין [לדעת הרמב"ם דמרעהו נתמעט של גוי אפילו הוא שומר שכר בעינן קיבל עליו. ולרא"ש דמשמע מדבריו שגם בגוי יש דין שמירה בעינן קיבל עליו בשומר חנם ואפילו שומר שכר כיון שחיובו שמשעבד עצמו לכל הכתוב בפרשה הרי קיבל עליו כנ"ל]:

טז

אך לאחר העיון אין זה ראי'. דהנה הא דפושע מטעם מזיק. היינו מדינא דגרמי כמבואר בשיטה מקובצת פרק הזהב בשם הרמב"ן ויש לפרש בשני דרכים. דרך האחד דכיון שעל פיו של שומר נסתלקו הבעלים משמירתו חשיב כאילו השליכו השומר למקום שאינו משומר בידים. הדרך השני דכיון שנתחייב השומר ולא שמרו חשיב כאלו הי' משומר והשליכו למקום שאינו משומר. ודומה לנתייאש הבעלים ולא גדרה דחייב מדינא דגרמי כאלו סילק הגדר בידים, וכבר כתב הרמב"ן בדינא דגרמי דכל שחייב לעשות ולא עשה חייב מדינא דגרמי כאלו עשה ההיפוך. [וכדאמרינן בעלמא כיון דאית לי' למימלא ולא מליא כמאן דכריא דמי] והא דהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו פטור. היינו משום דהחיוב להעיד אינו חיוב מן הדין רק מתורת גמילות חסד. כן כתב הרמב"ן בדינא דגרמי. והכא נמי כיון שנתחייב לשמור ולא שמרו חייב כאילו סילק השמירה בידים:

יז

ונראה דלדעת הרמב"ם שכל השומרים אינם מתחייבין אלא בקנין ואפילו בפשיעה פטור כל שלא משך השומר. ואף שעל ידי השומר נסתלק הבעלים משמירה אי אפשר לומר כדרך הראשון אלא כדרך השני וקל להבין:

יח

והנה סברא זאת דכל שנתחייב לעשות ולא עשה כאלו פעל ההיפוך. נראה דלא שייך אם לא עשה כנגד הגוי אלא דוקא נגד הישראל. דהנה מי שנתחייב ממון לישראל ולא שילם עובר בלא תעשוק. ונתחייב כמו גזלן כדכתיב והשיב את העושק. ואיתא בירושלמי פרק הנזקין הלכה א' מלוה שנעשה כפרנית גובה מעידיות דחשיב כמו גזלן דמשלם מעידית. [וכדאיתא בבא קמא (דף ה'.) דאבות נזיקין ואחד מהן גזלן משלמין ממיטב] הרי אף שלא עשה לו דבר רק שלא עשה מה שנתחייב כאלו פעל ההיפוך שלקח הממון מידו. אבל בגוי דאינו עובר עליו בלא תעשוק כדאיתא בבבא מציעא (דף קי"א:) לא תעשוק שכיר וגו' מאחריך פרט לאחרים. ומהאי טעמא מותר הפקעת הלוואתו ולא חשבינן כאלו שילם וחזר ולקחו. הכא נמי לא חשיב כאלו הי' שמור וסילק השמירה בידים.

ואף שנתחייב הישראל אל הגוי לשמור לו החפץ. מותר לו לישראל שלא לשמור. שאינו גוזלו דבר אלא שאינו עושה מה שנתחייב לו. ולא עדיף מנתחייב לו ממון גמור שמותר שלא לשלם לו. ואף דבהפקעת הלוואתו אסור משום חילול השם. שוב דומה ליודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו דלא מחייב משום דינא דגרמי. דכתב הרמב"ן הטעם משום דאינו מחויב אלא משום גמילות חסד. ואין לחבירו עליו רק שהוא מחויב לעשות מצוות התורה לגמול חסד. הכא נמי החיוב שיש לגוי הרי מותר להפקיע לו חובו. אלא דאיסורא רמיא עליו משום חילול השם. וזה אינו חוב שיש לגוי עליו ודו"ק:

יט

ועל כן בעינן קיבל עליו אחריות שאם יגנב יתחייב לשלם. ואף שיכול אחר כך להפקיע הלוואתו. מכל מקום אפשר דחשיב גורם לממון שנתחייב לגוי ממון אלא שיכול אחר כך להפקיע. ועוד דיאסר לו להפקיע משום חילול השם. אבל בלא קבל עליו, אחריות אף שקבל עליו לשמור כיון דלא חשיב מזיק כנ"ל ולא נתחייב לו כלל לשלם. אף חילול השם לא יהי' כשלא ישלם לו דכשיבוא לבית דין יאמרו לו כך דינו שהישראל פטור ולא הוי גורם לממון כלל. בקיצור דחיוב שיש לשומר לשמור לא עדיף מהלואה דמותר לו להפקיע ולא נחייב אותו כלל עבור מה שלא שמר. דאין חיוב אלא משום שקבל עליו שאם יגנב בפשיעה יתחייב לשלם:

כ

העולה מזה שאין לנו ראי' דבאחריות פשיעה אינו חייב לבער. ועוד נתברר מזה לדעת רש"י שפירש ביחד לו בית בסתם ובלא יחד חייב משום דהנח לפני שומר חנם. הוא כהרא"ש דנכסי גוים ישנן בדין שמירה. ולא נתמעט מרעהו אלא נכסי הקדש כשיטת רא"ש הנ"ל. דאין לומר דחייב מדין מזיק. ונאמר דרש"י סבירא לי' כהרא"ש דשומרים לא בעי קנין. ובמה שסילק שמירת הבעלים חייב מדינא דגרמי. דאם כן למה קאמר הש"ס הא דקבל עליו אחריות קבל עליו לשמור סגי. דשוב חייב כשנגנב משום מזיק. אלא ודאי דעת רש"י גם כן דאינו חייב בנכסי גוי משום מזיק כנ"ל בדעת הרמב"ם אלא מדין שומר חייב ונכסי גוי לא נתמעטו. כדעת הרא"ש:

כא

ועוד נתברר מזה לדיני ממונות דעל נכסי גוים פטור אף מפשיעה. וכן משמע ברמב"ם פרק ב' מהלכות שכירות שכתב דין חיוב פשיעה רק בעבדים ושטרות וקרקעות ושייר נכסי גוים עיין שם. ולא כמשמעות השלחן ערוך חושן משפט סימן ש"א דגם בנכסי גוים חייב על פשיעה לרמב"ם. ולפי עניות דעתי אינו כן:

כב

ובשם ר"י כתב הטור דאינו חייב לבער אלא באחריות גניבה ואבידה. והבית יוסף לא כתב מקור הדברים. והב"ח כתב שהם דברי התוספות פרק האומנין שסתרו דברי רש"י דאינו חייב לבער אלא בחיוב אונסין. והם העלו דאפילו בחיוב גניבה ואבידה. ואנכי חפשתי ולא מצאתי. ולפי עניות דעתי נראה דהיינו מדכתבו התוספות בשמעתא דנכרי שהלוה. דהא דישראל שהלוה לגוי על חמצו מיירי בלא קיבל עליו ישראל אחריות. ואם אפילו באחריות פשיעה חייב לבער. צריך לומר שהתנה בהדיא שאינו מקבל עליו אחריות. אם כן מה הקשו התוספות בשבועות הדיינין ובהאומנין דהא חייב באחריות מדשמואל דמה שכנגד המשכון חשיב כמפורש עיין שם. והלא התנה בהדיא שיפטור מאחריות. אלא ודאי אינו חייב לבער אלא באחריות גניבה ואבידה. ובסתמא שלא קבל עליו הוי שומר חנם ואינו חייב לבער:

כג

אך יש לדחות דבסתמא אפילו שומר חנם לא הוי, דרעהו ולא של גוים. וכן כתבו התוספות סוף פרק שבועות הדיינין. ואם כן אפילו חייב לבער באחריות פשיעה שפיר קאמרי התוספות דמיירי בלא קיבל עליו אחריות. והיינו בסתמא דאפילו שומר חנם לא הוי. והטור בשיטת אביו הרא"ש ז"ל דאי באחריות פשיעה חייב לבער. אפילו בסתמא חייב לבער. על כן שפיר הוכיח הטור מדברי התוספות הנ"ל דבאחריות פשיעה אינו חייב לבער ודו"ק:

כד

ולדינא נראה לי דבאחריות פשיעה חייב לבער מאחר שרש"י ור"ן ורא"ש אוסרים וכן רמב"ן וריטב"א בחידושיהם וכן בעל הלכות גדולות שכל דבריו דברי קבלה. ולהתיר לא ראינו כי מרמב"ם ור"י אין ראי' כנ"ל. רק דעת התוספות בשבועות הדיינין דפסקו כשמואל, ומזה הוכיחו דבעינן אחריות אונסין דוקא והרי דעת התוספות הנ"ל לא הובא כלל בשלחן ערוך. וגם לשון מיתבד לא משמע כלל באונס. דבפרק הזהב [גבי בני העיר ששקלו את שקליהם דמוקי לה הש"ס בשומר שכר וטוען שנגנבו או אבדו באונס] לא משכח הש"ס אבודה באונס אלא בטבע ספינתו בים. וזה בשלוחים המוליכין בדרך. אבל לא שייך כלל בפקדון בביתו. ואם כן רבא דאמר כיון דאלו מיגנב או מיתביד אי אפשר לפרש כלל אבידה באונס, הרי דאפילו משום אחריות אבודה דלאו אונס חייב לבער ודלא כהוכחת התוספות מדשמואל. על כן קם דינא דאפילו באחריות פשיעה חייב לבער כשיטת בעל הלכות גדולות ורש"י ורמב"ן ורא"ש וריטב"א ור"ן:

כה
מיהו הני מילי כשקיבל עליו אחריות בפירוש. אבל בסתמא אינו חייב לבער. כיון דקיימא לן בחושן משפט סימן ש"א דנכסי גוים נתמעטו מדין שמירה. וכבר ביארנו דאפילו לרמב"ם פושע מטעם מזיק פטור על נכסי גוים על כן אינו חייב לבער וכן כתבו הרמב"ן וריטב"א:

סימן שכז

א
כתב ריא"ז דחמץ שקיבל עליו אחריות אפילו הפקידו אצל אחר עובר עליו. ופסקו הרמ"א להלכה. והפרי חדש כתב דזה לשיטת הרמב"ם דבמקבל אחריות לא מהני יחד לו בית. אבל לשיטת ר"ח והיא הנכונה כיון שאינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות אינו עובר דכתיב לא ימצא. וזה אינו מצוי בידו:

ב
ותמיהני דהא חמץ שהפקידו אצל אחר חשיב טמון ונפקא מלא ימצא כמבואר ברמב"ם פרק ד' וזה לשונו כתיב לא יראה יכול טמן או הפקיד אינו עובר תלמוד לומר לא ימצא אפילו הפקידו ביד אחר או הטמינו. הרי דאפילו הפקידו ביד אחר חשיב מצוי בידו: והוא הדין חמץ שקיבל עליו אחריות שהפקידו ביד אחר. והטעם בשניהם שוה כיון שיקח מבית שומר כשירצה, וכן משמע בתוספות בבא מציעא (דף פ"א:) בנכרי שהלוה לישראל על חמצו. דאם הי' גוי מישראל קונה משכון לא הי' עובר אף על גב דבשעת הלוואתו אין בעל חוב קונה משכון, כיון דשלא בשעת הלוואתו קונה לגמרי. בשעת הלוואתו נמי אלים שיעבודי' ולא חשיב מצוי בידו. אבל לפי האמת דגוי מישראל לא קנה משכון חשיב מצוי בידו [משמע דסבירא להו גם כן כרמב"ם דהפקידו ביד אחר חשיב כטמון. דאם לא כן מה בכך שאינו מצוי. מכל מקום עובר בבל יראה ועיין תוספות ריש כל שעה] אף שהגוי יש לו שיעבוד עליו כל שכן בפקדון גרידא והוא הדין קבל עליו אחריות דעובר. ואינו דומה ליחד לו בית שאין החמץ מסור בידו להוליכו מזוית לזוית:

ג
ובודאי לפי מה שכתב הר"ן בשיטת רבינו תם דאפילו חמץ שלו כל שהפקידו ביד אחר אינו עובר מן התורה אלא מדרבנן ולא גזרו בחמץ שקיבל עליו אחריות. הא ודאי אינו עובר בחמץ שקיבל עליו אחריות, אבל הריא"ז דעתו להדיא דחמץ שלו אפילו הפקידו ביד אחד עובר מן התורה. ואף על פי כן אית לי' שיטת רבינו תם ביחד לו בית. וכן

התוספות רי"ד בחידושיו. והיינו משום דלא חשיב מצוי ובכהאי גוונא דחשיב מצוי בידו כנ"ל עובר. ונתבררו דברי הריא"ז והרמ"א:

ד

עוד יש לי להביא ראי' דשניא דין הפקידו אצל אחר מדין יחד לו בית מהראב"ד שפירש גם כן יחד לו בית בקיבל אחריות. כמו שכתב הרא"ש בשמו. והרי הראב"ד פסק כר' שמעון דגורם לממון כממון דמי כמו שכתב בשמו בעל התרומות. ואם כן חמץ שקיבל עליו אחריות כממון גמור הוא לו. אף דבגמרא אמר דאי לאו דכתיב לא ימצא הוה אמינא הואיל ואיתי' הדר בעיני'. מכל מקום השתא דכתיב לא ימצא גלי קרא דבכל דוכתא כממון דמי כמו שכתב הטורי זהב. וראי' מקדשים שחייב באחריותן יש להם אונאה ומקדשים שחייב באחריותן של עיר הנדחת דחשיבי דידי'. ומקדשים שחייב באחריותן שהזיקו שחייבין לשלם. דאף דאיתנייהו בעינייהו חשיבי כדידי'. ואין בין קבל עליו אחריות לחמץ שלו כלום. ואף על פי כן יחד לו בית אינו זקוק לבער. ואלו הפקיד חמצו אצל נכרי עובר עליו כדמוכח במתני' דנכרי שהלוה. אלא ודאי שאני יחד לו בית שאינו מסור בידו לקחתו בכל עת שירצה. ואינו דומה לנכרי שהלוה. דמכל מקום בידו לפרוע חובו וליטלו. ואם כן לא קשה מידי על הריא"ז:

ה

ובאמת שיש לדחות ראי' זו. דהנה קשה טובא לדעת הראב"ד המובא בשיטה מקובצת ריש פרק המפקיד שהקשה לר' שמעון יתחייב לשלם כפל לשומר משום שהוא גורם לממון. ותירץ דלא אמר ר' שמעון אלא בקדשים שחייב באחריותן שחייב בכל מיני אחריות. אבל שומר איכא אנפי דלא מחייב עלה. וקשה מחמץ דמקשה הש"ס לר' שמעון למה לי קרא דלא ימצא. וכן בלישנא קמא דאמר הניחא לר' שמעון. והרי גם ר' שמעון מודה בשומר. וצריך לומר דבאמת היינו דמשני בש"ס סלקא דעתך אמינא כו' על פי הגירסא כתב יד מינכען הנדפס מחדש וז"ל לאו ברשותייכו קאי ולא בעיתו לשלומי לאו כדידי' דמי קמשמע לן. ולכאורה אינו מובן. ובהגהות כתב ולשון ארוך ואינו הגון הוא:

ו

אך יש לפרש לדעת הראב"ד הנ"ל ונאמר כי סברת הראב"ד הוא דכיון דאיכא אנפי דלא מחייב עלה. נמצא שלא חל החיוב רק בשעת גניבה. ואינו דומה לגזלן שנתחייב להשיב או היא או דמי'. אבל שומר כיון דאפשר שיארע בה אונס שאינו מחויב. [ואפילו שואל נפטר במתה מחמת מלאכה] ולא יצטרך להשיב לא היא ולא דמי' עדיין לא נתחייב. ודוקא גזלן וכן קדשים שחייב באחריותן שמתחילה חל החיוב, והוא פוטר עצמו בהחפץ

חשיב גורם לממון, והוא תירוץ הגמרא דכל זמן שהוא בעין לאו ברשותי' ולא בעי לשלומי שעדיין אין חיוב תשלומין עלי' גלי קרא לא ימצא:

ז

ולפי סברא זאת אף לבתר דכתיב לא ימצא דשומר לא חשיב גורם לממון. ולאו כדידי' דמי בשום מקום. לבד מחמץ דכתיב לא ימצא. וביחד לו בית דאינו מצוי בידו אינו עובר. אבל חמץ שלו עובר אף דלא מצוי בידו. ועל כן עובר בחמץ שלו בהפקידו אצל אחר. אבל בקיבל עליו אחריות אינו עובר כהפקידו אצל אחר. מיהו ראיות ראשונות מרמב"ם ותוס' ברורים:

ח

עוד ראי' ממעשר שני דאין מחללין על מעות שנפלו בים הגדול דבעינן מצוי בידו כדאיתא בבבא קמא (דף צ"ח) ומשמע דוקא בים הגדול שאינו יכול להוציא משם. אבל ברשות הרבים כל שכן כשהוא ביד שומר חשיב מצוי בידו:

סימן שכח

א

כתב הרא"ש בשם הגאונים ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו. וקבל הנפקד עליו אחריות. הנפקד עובר עליו ולא המפקיד. והביאו ראי' ממכילתא בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כפשוטו. תלמוד לומר בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול לבערו. יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שהוא שלו ואינו ברשותו. והרא"ש כתב לדחות הא דמכילתא דמיירי בנכרי שהלוה לישראל על חמצו:

ב

והשאגת ארי' הקשה דממה נפשך אם לא אמר מעכשיו הא חייב לבער. כדאיתא בסוגיא דכל שעה דאי לא אמר מעכשיו. אחר הפסח אסור בהנאה. ואי אמר מעכשיו אם כן רישא דחמצו של נכרי ברשות ישראל נמי באמר מעכשיו. ובכהאי גוונא תנן בפרק כל שעה דאחר הפסח אסור בהנאה. ועוד דמה הא דאמר בסיפא שהוא שלו ואינו ברשותו. הא לאו שלו הוא. דלמפרע נעשה של נכרי:

ג

ולפי עניות דעתי נראה שדעת הרא"ש דאפילו לא אמר מעכשיו אינו חייב לבער דלא הוה מצוי בידו. ודומה למעות שנפלו לים הגדול מים צלולים דאינו מחלל עליהם מעשר שני

[ולשון המשנה שם אין מחללין על דבר שאינו ברשותו כמו לשון המכילתא בשמעתין] דלא חשיב מצוי בידו משום דצריך להוציא עליהם הוצאות להוציאם. ובירושלמי [הובא ברמב"ם ובכסף משנה פרק ד' מהלכות מעשר שני הלכה י"א] מעות שנפלו לבור ובו מאה רבוא והי' צריך להוציא חמשים רבוא כדי להעלותם אותם חמשים רבוא [שישארו. כ"מ] כמו שהם ברשותו. הנה דכנגד מה שצריך להוציא לא חשיב מצוי בידו. ואם כן בגוי שהלוה לישראל על חמצו נמי לא חשיב כנגד החוב שהוא חייב לו מצוי בידו כיון שאינו יכול להוציאן מן הגוי טרם יפרע החוב והנה בסוגיא דפרק כל שעה מבואר דאם הי' נכרי מישראל קונה משכון הי' לאחר הפסח מותר בהנאה. ובש"ך חושן משפט סימן ע"ב דאין בעל חוב קונה משכון אלא כנגד מעותיו. ועל כרחך דמיירי שהי' החוב כנגד כל החמץ ובכהאי גוונא נתבאר דלא חשיב מצוי בידו:

ד

והנה ברמב"ם ריש פרק ד' דהפקידו אצל גוי נפיק איסורו מלא ימצא. וכיון דלא חשיב מצוי בידו אינו עובר. אלא דלאחר הפסח מכל מקום אסור. דומיא דנפלה עליו מפולת דהוי כמבוער ומכל מקום אסור לאחר הפסח כיון דמכל מקום החמץ שלו:

ה

ונראה לפי עניות דעתי עוד דישראל שהלוה לגוי על חמצו אפילו לר' מאיר דישראל מגוי קונה משכון ואפילו במעכשיו אינו עובר עליו בפסח ובכהאי גוונא מיירי המכילתא או לר' מאיר או לרבנן במעכשיו. שהרי במכילתא אמר הטעם משום שאינו יכול לבערו וכולל אותו עם חמץ שנפלה עליו מפולת [עיין בר"ן במתניתין דחמץ שנפלה עליו מפולת שם הביא המכילתא] ואי לרבנן בלא מעכשיו תיפוק לי' דאינו שלו. ומה זה ענין למפולת. אלא ודאי באופן שהוא נחשב של ישראל ומכל מקום אינו עובר דאינו יכול לבערו לר' מאיר דמכל מקום עיקר החפץ לגוי ולרבנן שמא יפדנו הגוי ודומה למפולת. אלא דמכל מקום לאחר הפסח אסור דומיא דמפולת ודו"ק:

ו

אך בתוספות בבא מציעא שכתבו בטעם דאי גוי מישראל קונה משכון מותר אף דבשעת הלוואתו אינו קונה. דמכל מקום לא חשיב מצוי בידו. מבואר דמשום דלא חשיב מצוי מותר לאחר הפסח. וגם מבואר דאי גוי מישראל אינו קונה משכון חשיב מצוי בידו ודלא כמו שכתבתי בשיטת רא"ש. על כן נראה דהרא"ש במעכשיו. והא דקאמר במכילתא אף שהוא שלו היינו שאחריותו על ישראל דהוי כשלו. וכהאי גוונא בישראל שהלוה לגוי מותר לשהותו שאינו יכול לבערו דומיא דמפולת. רק לאחר הפסח אסור כמו במפולת

וכמו שכתבתי. ז) ובאמת יש לעיין בדברי התוספות הנ"ל מאי שנא ממעות שנפלו לים הגדול. ונפלו לבור דכנגד הוצאות שצריך להוציא לא חשיב מצוי בידו. ולמה במשכונו אצל גוי יחשב מצוי אף כנגד החוב. ולכאורה יש לומר דשאני הכא שאין צריך להוציא הוצאות משלו. רק מה שבלאו הכי חייב לפרוע:

ח

אך יש לעיין לפי המבואר בסמ"ע סימן ע"ב ס"ק ק"י דכי היכי דדינא דגוי בתר ערבא אזיל הכי נמי אזיל בתר משכון. דנכסוהי דבר נש אינון ערבין בי'. כל שכן במשכון שבידו עיין שם. ובתשו' הרשב"א המיוחסת להרמב"ן סימן רכ"ג דלא אזיל בתר לוה כלל לא בתחילה ולא בסוף אלא בתר ערבא. ואם כן הכא נמי לא אזיל בתר לוה כלל אלא בתר משכון. ואם כן אין עליו חיוב כלל, אלא שאם ירצה לפדות המשכון יצטרך להשיב החוב ושפיר דומה למעות שנפלו לים. ואף דברייתא על כורחין מיירי דהאחריות על הלוה שהתנה שאם יאבד לא יפסיד חובו דאם לא כן לרבנן ישראל שהלוה לנכרי אמאי אינו עובר. מכל מקום מה מקשה הגמרא על המשנה. והוצרך לאוקמי במעכשיו. הא בפשיטות ניחא בסתמא ובנכרי שהלוה מותר דלא חשיב מצוי בידו. וישראל שהלוה אסור משום אחריות:

ט

ובעיקר דברי הגאונים שהביא הרא"ש שקבלת אחריות של הנפקד פוטרת את המפקיד והביאו ראי' ממכילתא. קשה שאם המכילתא בקבל הנפקד אחריות קשה רישא דחמצו של גוי ברשות ישראל אינו חייב לבער. דבקיבל אחריות באמת חייב לבער:

י

ואפשר לומר דמכילתא בשומר שכר ולא קיבל עליו אחריות בפירוש. וסבירא להו לגאונים דבעינן אחריות גניבה ואבידה דוקא. ועל כן ישראל הנפקד אינו חייב לבער דרעהו ולא של גוים. ואף דבאחריות פשיעה אפשר דחייב דפושע מטעם מזיק [ולפי מה שכתבתי לעיל סימן שכ"ו אות כ"א על נכסי גוים אפילו מפשיעה פטור] הא בעינן אחריות גניבה ואבידה דוקא. אבל גוי שקיבל פקדון מישראל בשכר. נראה דחייב אפילו בגניבה ואבידה משום מזיק כמו שאבאר:

יא

דהנה הרמ"ה הובא בטור חושן משפט סימן ש"ח דגרמי אינו חייב אלא בנזק ולא בארבעה דברים. ונראה הטעם דגרמי ילפינן מנזקי בהמתו שחייבתו תורה משום שמחויב לשמור בהמתו. ומכח מניעת השמירה יצאה והזיקה. הרי שחייבתו תורה

משום גרמי. וכמו שנזקי בהמתו פטור מארבעה דברים. כמו כן גרמי. ופושע דחייב מטעם מזיק. היינו גם כן כמו נזקי בהמתו דמחייב על שלא שמר):

יב

והנה ריש פרק הכונס דמועד סגי לי' בשמירה פחותה תם בעי שמירה מעולה. ובפרק שור שנגח דבשמרי' שמירה פחותה שומר חנם כלתה לי' שמירתה. שומר שכר לא כלתה לי' שמירתה. עד דעביד שמירה מעולה. והנה מבואר דחיוב תם אפילו במקום ששומר חנם פטור. [והטעם בזה מובן היטב דתם בלאו הכי בחזקת שימור קיים. ואף על פי כן חייבתו תורה. הוא הדין אם שמרו שמירה דשומר חנם. רק שמירה מעולה דהוא דבר שאינו מצוי כלל שיזיק ואונס מקרי עד שאפילו שומר שכר פטור. מהני בתם]:

יג

ולפי זה גוי שומר שכר שלא שמר שמירה הראוי לו כיון שקיבל לשמור מגניבה ואבידה דמהאי טעמא אם נגנב הפסיד שכרו. ואם לא שמרו חייב כמו שור תם של גוי שהזיק של ישראל משלם נזק שלם. הוא הדין גוי שומר שכר שנגנב ממנו דהא חזינן גוי מחויב בשור תם על אשר לא שמרו שמירה מעולה. אף ששמר שמירה הראוי לשומר חנם. וכבר ביארנו דחיוב גרמי וחיוב פושע מטעם מזיק מנזקי בהמתו ילפינן לה. ודוקא ישראל שפטור על נזק תם. וחצי נזק שמשלם הוא קנס. ומקנס לא ילפינן רק במועד חייב. ומועד ששמרו שמירה פחותה הרי נפטר. על כן אין ללמוד משם אלא שומר שפשע לגמרי עד שאפילו בשומר חנם לאו שמירה הוא. אבל בגוי שפשע בשל ישראל שפיר נוכל ללמוד אפי' שומר שכר שנגנב ממנו לחייב מטעם מזיק ואתי שפיר המכילתא כנ"ל בתחילת סימן זה ודו"ק:

סימן שכט

בשולי המכתב להרב הגאון וכו' מו"ה שניאור זלמן שליט"א אבד"ק לובלין:

א

אשר הקשה כבוד תורתו על הירושלמי פסחים פרק ב' הלכה ה' לא יראה לך אפילו לגבוה כשהקדישו אחר ביעורו. אמר ר' בון כו' תיפתר בקדשים שחייב באחריותן כר' שמעון. והקשה כבודו שהרי בחמץ לכולי עלמא כממון דמי. ולזה הי' אפשר לומר לדעת הכסף משנה דבהטמנה אינו עובר רק בבל ימצא. ולא בבל יראה. וכן דעת ספרים אחרים בגליון רש"י פרק כל שעה. ומדברי הרמב"ם בספר המצוות נראה דגם באחריות אינו עובר רק בבל ימצא. ואם כן התנא דאמר לא יראה. על כורחך כר"ש:

ב

אך נראה לפי עניות דעתי לפרש דברי ר' בון באופן אחר. כי שם בירושלמי גם בהפקר אמרו כן. והוא פלא מה ענין קדשים שחייב באחריותן להפקר. ובעל קרבן עדה מחקו מגירסא. אשר על כן נראה לי. דהנה קשה על הירושלמי דאמר לך אפילו לגבוה. שהקדישו לאחר ביעורו. ופירש הפני משה דכיון שחל חיוב ביעור לא פקע בהקדש [דלא כפי' הקרבן עדה משום דלא חל ההקדש. דאם כן מה אפי' לגבוה] וקשה דהא אחר הביעור לא חל ההקדש:

ג

וצריך לומר כעין שכתב בשיטה מקובצת בבא בתרא פרק חזקה בהא דלסלקי בי תרי ולדייני. דאף בממון שאינו יכול להוציאו בדיינין אפילו במקרקעי אינו קדוש. והוא הדין דאינו מכור. מכל מקום כיון דעל ידי סילוק יה' עדים ויהי' יכול להוציאו בדיינים שפיר מהני הסילוק. והכא נמי הלא גורם לממון הוא על אחר הפסח. אלא לא הוי גורם לממון דאסור להשהותו. אך כשמקדישו דיכול להשהותו. הוי גורם לממון וחל ההקדש. ואף דלפי האמת דכשהקדישו לאחר זמן ביעורו. עובר בבל יראה ולא חל ההקדש. מכל מקום אתי שפיר הא דלא יראה אפילו לגבוה שהקדישו לאחר ביעורו. דאם הי' הדין דמותר לגבוה הי' חל ההקדש והי' מותר:

ד

אך דהא קיימא לן גורם לממון לאו כממון דמי. ואכתי קשה מה אפילו לגבוה. הא לא חל ההקדש. על כן אמר ר' בון ליישב תיפתר בקדשים שחייב באחריותן כר' שמעון. כלומר דהא סבירא ליה בקדשים שחייב באחריותן כר' שמעון. ור' בון בא ליישב מאמר הקודם. ועל כן גם בהפקר אמר כן ליישב איך חל ההפקר. ותירץ דחשיב שהפקיר ממון דיכולין לזכות אחר הפסח. ואף דעתה אין יכולין לזכות. סבירא ליה בקדשים שחייב באחריותן דגורם לממון כממון דמי וחשיב שהפקיר ממון. ואף שהוא דוחק קצת בלשון. מכל מקום טוב לדחוק בלשון מלמחוק לגמרי:

ידידו עוז הדוש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן של

ב"ה אור ליום ב' בין עשור לחג הסוכות תרמ"ז לפ"ק. שלום וישע רב וכ"ט לכבוד הרב הגאון המובהק המפורסם. מאוד נעלה. נהירין לי' שבילי' דכולא תלמודא כשבילי' דמאתי' כק"ש משבחים ומפארים מו"ה שניאור זלמן שליט"א אבד"ק לובלין:

יקרת מכתבו מיום ח' תשרי היום הגיעני פתחתיו לקרות בו הרואה אומר ברקאי. וראיתי שהרבה לירות חיצי השגותיו על פירושי בירושלמי וכאשר בניתי בטענותיו ואמצא אותם בלתי מגיעים אל המטרה. אמרתי לא אמנע מלהשיב. אולי יתברר האמת מתוך התשובות ברצוא ושוב ומני ומני יתקלס עלאה:

א

באות א' הקשה דאם כן למה לי' לר' בון לאוקמי' כר' שמעון בקדשים שחייב באחריותן. טפי הוה לי' לאוקמי' כר' שמעון דחמץ לפני זמנו מותר בהנאה וחל ההקדש. ומכל מקום כיון שחל חיוב השבתה מחצות מחויב לבערו:

ב

לדידי אין זה קושיא. דהא בברייתא לא יראה לך אפילו לגבוה. ולאו דבל יראה אינו חל עד שתחשך [ואף דהאחרונים רצו לומר בדעת רש"י דחל מחצות. המעיין ברש"י פסחים (דף ס"ג.) דיבור המתחיל חייב שכתב מחייב בלא תשחט בהדי לאו דבל יראה. ולא כתב דברים אלו בתחילת המשנה השוחט פסח על החמץ. מכלל דקודם פסח אינו עובר בבל יראה על כן כתב דברים אלו על במועד דוקא. ואף שדעת הנודע ביהודה דלהרמב"ם עובר מחצות. הלא כתב הנודע ביהודה דתליא במחלוקת ר' יהודה ור"ש דלר' יהודה כשם שעובר בלאו דלא תאכל מחצות. כמו כן עובר בבל יראה מגזירה שוה דשאור שאור. והא השתא אליבא דר' שמעון קיימינן דמותר לפני זמנו ואם כן אינו בבל יראה] והרי הקדישו מקודם:

ג

והנה כבוד גאונו רצה ליישב בעצמו משום דמודה באיסור שהוא אסור מדרבנן. ופי' הרמב"ן במלחמות שהוא אסור בהנאה דרבנן. אם כן לא חל ההקדש. אך חזר והקשה מתוספות בבא קמא (דף ע"ב:) שנסתפקו באיסור הנאה דרבנן אם נחשב אינו ברשותו לגמרי. תמיהני דהתוספות לא כתבו רק בחולין שנשחטו בעזרה דאם קידש בו אשה מקודשת והיינו משום דעיקרו דרבנן. כמבואר זה בתוס' קידושין (דף נ"ת.) אבל לא בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן. וגם באכילה ובשהיי' אסור מדאורייתא והנאה דרבנן:

ד

ומה שכתב כבוד תורתו עוד דהוה מצי לאוקמי' כר' יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה. הא ודאי לאו קושיא לאוקמי דלא כהלכתא. אבל דבר הגורם לממון יש פוסקים כממון דמי והרמב"ן בדינא דגרמי שפסק לאו כממון דמי ראייתו מסוגיא דפסחים האוכל חמץ של הקדש במועד דלר' אשי דהוא בתרא לכולי עלמא לאו כממון דמי עיין שם.

ממילא לר' יוחנן דאמר דמאן דאמר לא מעל כר' נחוניא בן הקנה דחייבי כריתות פטורין מתשלומין. מוכח דסבירא ליה לכולי עלמא דגורם לממון כממון דמי. וכן פרש"י שם. ואם כן ר' יוחנן שחיבר הירושלמי סבירא לי' כר' שמעון בדבר הגורם לממון:

ה

ובמה שחידש המקור חיים דלר' יוסי הגלילי אסור למוכרו. ובדברי התוספות ריש כל שעה מבואר שמותר למוכרו לנכרי. יש לומר דאתחילת שש קאי יעוין שם. וכן הוא בשיטה כתיבת יד תחת ידי מהרשב"א בעל התוספות ואין כאן מקומו:

ו

באות ב' כתב כבוד תורתו דמה שכתבתי בשם השיטה מקובצת בהא דלסלקי בי' תרי מינייהו ולדייני דקשה והא ממון שאין יכול להוציאו בדיינין אף במקרקעי אינו קדוש. ותירץ בשיטה מקובצת משום שעל ידי סילוק נעשה ממון שיכול להוציאו בדיינין וכתב על זה כבודו דליתא בשיטה מקובצת רק דברי קצות החושן הם. וכתב כבודו להשיג על הקצות החושן. נוראות נפלאתי שהרי הם דברי עליות הר"י שהובא בשיטה מקובצת שם וזה לשונו בדיבור המתחיל דכתב לי' דין ודברים. ואף על גב דכל שאינו יכול להוציאו בדיינין אפילו במקרקעי אינו קדוש והוא הדין שאינו יכול לקנותו. הכא עם ההקנאה יכול הקונה להוציאו בדיינין דהא אית עלי' סהדי בתר הכי כנ"ל עליות הר"י ז"ל עד כאן לשונו בשיטה מקובצת:

ז

מה שכתב ליישב קושיית הקצות החושן על פי השיטה מקובצת בבא קמא בדבר שאינו ברשותו אם בא אחר כך לרשותו קדוש למפרע. אם כן מהשתא אינו נוגע שאם יבוא לידו הרי הוא נקנה לשותפו. הם דברים נכונים ושפתים ישק. [אך מה שכתב עוד דבסילוק אף אם לא נסבור כרא"ש סילוק עדיף. תמוה דמפורש שם דבעי "קנו מידו"]. האומנם דקצת קשה לי על השיטה מקובצת בבא קמא הנ"ל. דאם כן מאי מקשה ר' יוחנן על ריש לקיש דאמר חיובי' לפני יאוש הוא. אבל לאחר יאוש שלו הוא טובח. ממתני' דגנב והקדיש ואחר כך טבח אינו משלם ארבעה וחמשה. אימת אילימא לפני יאוש מי קדוש אלא לאחר יאוש וטעמא דהקדיש וכו' ומשני ר"ל שהקדישו בעלים ביד גנב. ומקשה ומי קדוש והא אינו ברשותו. ומאי קושיא והא לאחר שהקדישו שוב הבעלים מתייאשים שאם יוציאנו יהי' להקדש ולריש לקיש יאוש קני. [אמר המגיה לא זכיתי להבין הקושיא אולי נשמט בשגגת הסופר איזה מילין ואולי הקושיא הוא על תירוצו של ר"ל שהקדישו הבעלים ביד הגנב. והא לאחר שהקדישו הבעלים שוב מתיאשין ממנו שאם יוציאנו

יהי' להקדש. ואם כן אכתי נימא טעמא דהקדישו הבעלים דהוה לי' הקדש ויאוש. הא יאוש גרידא מחייב. דאי לאו הכי לאשמעינן יאוש גרידא. וכל שכן הקדיש. אלא ודאי דהקדש הוא הגורם לפטור ויאוש גרידא מחייב ואכתי קשה לריש לקיש]. ויש ליישב דאינו מתיאש כדי שיוציאנו מידו ויביא קרבן דלהביא קרבן הוא מתכוין:

ח

ומכל מקום דברי השיטה מקובצת אלו אינם מוסכמין. ומדברי הרמב"ן בשמעתתא דהרשאה מבואר שאם בא לחזור חוזר. ולנידון דידן אין נפקא מינה כל כך כי מאחר שהרבינו יונה כתב כן להדיא אין בודקין מן המזבח ולמעלה:

ט

אך מה שרצה כבוד גאונו לחלק בין ההוא דבבא בתרא לנידון דידן. דהתם בשעה שבא להעיד לשותפו יש לומר דחשיב בזה ממון שיכול להוציאו בדיינין ובא בבת אחת רשותו והקנאתו. מה שאין כן הכא בחמץ בפסח שאינו ברשותו ולא יבא עוד לרשותו לעולם. רק דאם יהי' חל ההקדש יוכל לשהותו עד אחר הפסח והוי גורם לממון של הקדש. אבל לא יהי' לו לעולם שום זכי' בו ולא יהי' שום גורם לממון אליו בין שיחול כעת ההקדש או לא יחול. ואם כן סוף סוף על מה יחול כעת ההקדש על דבר שאינו ברשותו ולא יהי' לו בו שום זכי' לעולם מצד עצמו עד כאן לשונו דמר. העתקתי כל לשונו כי גוף החילוק אינני יכול להולמו כלל. דגם בהא דבבא בתרא אצל העד המסלק עצמו הוא ממון שאינו יכול להוציאו בדיינין. דהוא לעולם אינו יכול להוציאו בדיינין רק השותף הקונה יכול להוציאו. וכן מבואר בלשון השיטה מקובצת שהעתקתי דמשום דהקונה יכול להוציאו בדיינין מהני ההקנאה. והפריז כבוד תורתו על מדותיו במחילת כבודו הרמה במה שכתב לא דמי כלל להך דשמעתין ואין ענין ודמיון זה לזה. כי אינני רואה שום חילוק ביניהם. אולי יש לו לכבוד גאונו עוד איזה כוונה בזה. ימחול להודיעני. אות ג' יען אינו לענינינו לא אעיין בו כעת ביומי דכלה:

י

באות ד' השגה ראשונה דאינו גורם לממון לבעלים כי אם להקדש. הלא על זה הבאתי דברי השיטה מקובצת דמה שהלוקח יכול להוציאו בדיינין וכו' והוא הדין בנידון דידן דלהקדש גורם לממון לר' שמעון ואינני יודע כלל מה הוא משיג בזה:

יא

ומה שכתב עוד דר' שמעון לא אמר אלא היכי דנגנב ולא היכי דעדיין בעין. וחילי' דידי' מדברי רש"י פסחים (דף ה'.) הנה בטורי זהב סימן ת"מ מבואר להדיא דלר' שמעון

השתא דגלי קרא אמרינן בכל מקום כממון דמי. שהרי כתב דלרבנן קאי בבתיכם על החידוש שחידשה תורה בחמץ דכממון דמי. מה שאין כן לר' שמעון הדין בכל מקום כממון דמי. ממילא ממון גמור וגורם לממון שוין. ואם דלר' שמעון בכל מקום היכי דאיתא בעיני' לאו כממון דמי וחידוש שחידשה תורה בחמץ איתא. נימא דבתיכם קאי על החידוש ובקצות החושן שהביא כבוד גאונו בעצמו הביא שני ראיות ברורות שאין להשיב עליהם דבכל מקום אפילו איתי' בעינא כממון דמי לר' שמעון. רק מדברי רש"י פסחים למד ההיפוך. והרי מדברי הטורי זהב הנ"ל מבואר שאין ראי' מרש"י. ואני יש לי עוד פירוש אחר בגמרא הנ"ל לפי גירסות החדשים שנדפסו מחדש. ואין כאן מקומו. אך אף למאי דסלקא דעתי' דהיכי דאיתי' בעינא לאו כממון דמי לר' שמעון. אינו ענין לכאן. דהתם כל זמן דאיתי' בעינא לאו גורם לממון כלל. רק הברחת ארי בעלמא. מה שאין כן בנידון דידן שהוא גורם לממון על לאחר הפסח:

יב

מה שכתב דכשם שאינו יכול למכור קדשים שחייב באחריותן כמו כן בנידון דידן. הא ודאי אינו דומה דבקצות החושן מדמה למוכר פקדון של חבירו דאינו כלום. מה שאין כן דהחסרון רק משום דאיסורי הנאה לאו ממונא. וכיון דהוי גורם לממון על לאחר הפסח יכול להקדישה:

יג

מה שתמה על הפני יהושע בהא דגזל קרבן דחברי' שהקשו התוספות הא אפילו מכר לו לא מהני דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום. ותי' הפני יהושע בקדשים שחייב באחריותן. והקשה כבודו מהא דבבא בתרא (דף ע"ז:) דגנב קדשים שחייב באחריותן לר' שמעון ומכר פטור. לדידי אין ענין דכיון דכתיב קרבנו ולא הגזול והגזלן אינו יכול לפטור עצמו בהם לאו גורם לממון הוא לגזלן. ולא דמי לשאר גניבה דאי בעי אכיל לי' באיסור. אבל זה אינו יכול לפטור עצמו בהם [וכל היכי דאיתי' בי' גזא דרחמנא איתי'] ואינו יכול למוכרם. אבל הבעלים יכולין למכור קדשים שחייב באחריותן לר' שמעון לענין שהלוקח יפטור עצמו בהם ממה שנתחייב. ומכל מקום אין ענין לנידון דידן:

יד

מה שכתב עוד דבהא דהאוכל חמץ של הקדש במועד דחשיב גורם לממון משום לאחר הפסח. קשה דגם לרבנן ממון גמור הוא דלאחר הפסח יהי' בעצמו ממון גמור. ודומה להא דפרק קמא דבכורות (דף י"א.) גבי פטר חמור דחשיב ממון. משום דלאחר פדיון יהי' מותר בהנאה אף על פי שאין לו עכשיו יש לו לאחר זמן. הנה לא מבעיא לדעת

הרא"ש שם דעכשיו יכול למוכרו להלוקח יפדנו וכן פסק הרמ"א. דאין ראי' משם כלל. אך אף למה שכתב הבית יוסף שדעת הרמב"ם אינו כן אין מדמין בידו לאלתר ללאחר זמן. דהא כל שבידו לא הוי דחוי ומחוסר זמן הוי דחוי כדאיתא פרק קמא דזבחים:

טו

מה שהקשה על תי' הב' דהשתא דגלי קרא דלא ימצא אמרינן דקרא דלא יראה דכתיב בי' לך מיעט רק היכי דלא קיבל עליו אחריות. מי לא ידע שנוכל לומר כן. אך כבר כתבתי שמדברי הרמב"ם בפי' המשניות ובספר המצוות לא משמע כן:

טז

ויען כי אין חידוש במכתבי זה רק ישוב דברי הראשונים. ולא יהי' מכתבי כסוכה ישנה שלא חידש בה דבר אכתוב מעט חידוש. דאף בלא דברי השיטה מקובצת נוכל לומר דחשיב גורם לממון גם לבעלים. שהרי הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל ומן התורה אפילו לכתחילה. וכתבו תוס' דוקא בעלים יכולין לחלל בפחות משוי' ולא אחר. ובטורי אבן הביא ראיות לזה. וקשה כל הקדש יחשב ממון לבעלים מטעם זה כמו פטר חמור קודם שיפדנו. וצריך לומר דשאני פטר חמור דשלו הוא אלא שאסור מה שאין כן הקדש דממון גבוה. ולר' שמעון דסבירא לי' גורם לממון כממון דמי צריך לומר כעין מה שכתבו בתוספות על הקושיא דהואיל ואי בעי מתשיל עלי' דחשבי' רחמנא של גבוה דכתיב קודש לד'. הכי נמי בזה. ודוקא קדשים שחייב באחריותן דחיוב אחריות הוא דבר מבחוץ. ונהי דהקדש בעצמותו חשיב של גבוה מצד אחריות נחשב שלו. אבל קדשים בעלמא לאו שלו הם מדכתיב קודש לה'. אבל קודם שהקדישו שפיר הוי גורם לממון, דאי בעי מקדיש ומשהי לאחה"פ ופודהו בפרוטה יז) ואל תתמה על זה דלאחר שהקדישו לא יחשב שלו וקודם שהקדישו יחשב שלו משום דאי בעי מקדיש לי'. דכהאי גוונא מצינו בפרק ג' דעירובין דף למ"ד:) תרומה נמי אפשר דמחשיל עלי'. אי מתשיל עלה הדרא לטיבלא ופריך ולפרוש עלה ממקום אחר. והקשו בתוס' אם כן אמאי אין מערבין בטבל. ותי' דטבל גמור הואיל ואינו ראוי לשום אדם לא מהני מה שראוי לתקן יע"ש הרי דאף דבטבל גמור לא מהני הא דבידו להפריש. מכל מקום בתרומה מהני משום דאי בעי מחשיל והדרא לטיבלא ומפריש. הכא נמי אף דבהקדש לא מהני הא דבידו לפדותו מכל מקום בחמץ בפסח חולין חשוב שלו משום אי בעי מקדיש ומשהי ופדהו:

ידידו הדוש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן שלא

עוד להגאון הנ"ל בענין הנ"ל. א) במ"ש ליישב דברי התוס' חולין (ק"מ:) אמאי שנסתפקו בבהמת עיר הנדחת אם עבר והקדישה והקריבה אם הוא קרבן כשר. ותמוה דאינה שלו ואינו יכול להקדישה ותירץ כבוד גאונו על פי ריטב"א סוכה דהוא שלו אלא שאינו ברשותו. ועל פי קצות החושן בשם תוס' רא"ש הובא בריב"ש שתירץ דברי רש"י פרק כל שעה דקרקע המשועבדת אינה ברשותו. והקשו בתוס' דאם כן קדושת הגוף דמפקיע מידי שיעבוד איך יכול להקדיש. ותי' הרא"ש שהרי הא דאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו מאיש כי יקדיש את ביתו קודש ילפינן ודוקא דומיא דקדושת בית שהוא קדושת דמים. אבל קדושת הגוף גם מה שאינו ברשותו יכול להקדיש. אך הקשה כבוד תורתו לעצמו מהא דשור הנסקל שהקדישו בעליו לאחר שנגמר דינו אינו קדוש. ואף דקדושת הגוף הוא. דדוחק לאוקמי בבעל מום דוקא:

ב

ונראה לי ליישב דהנה בתמורה (כ"ח:) הרובע והנרבע כו' הרי הם כקדשים שקדם מום עובר להקדישן ואחר כך הקדישן. ואינו מובן הדמיון דאין טעם רובע ונרבע כטעם מום עובר כלל. ולא תלוי זה בזה, והי' להש"ס לומר הדין בפני עצמו ירעו עד שיסתאבו:

ג

ונראה לי לפרש על פי הסוגיא שם (י"ט:) המפריש נקבה לאשם תרעה עד שתסתאב ומקשה בש"ס למה לי תסתאב תימכר כיון דלא חזיא היינו מומא. אמר רב יהודה אמר רב היינו טעמא. דאמרינן מיגו דנחתא לה קדושת דמים נחתה לה נמי קדושת הגוף. ולפי זה יש לומר דהמקדיש רובע ונרבע שדינם ירעו עד שיסתאבו נמי מהאי טעמא הוא. והנה יש לעיין בהאי מיגו דלאחר שירד להם קדושת הגוף לא יהי' ראוי לפדיון כיון שתמימים הם. ולא יהי' קדושת דמים רק קדושת הגוף ולגופה הא לא חזי ולא מצינו מיגו כזה. אך יש לומר דאף אחר שירד להם קדושת הגוף שם קדושת דמים עליהם גם כן לכשיוממו. והשתא הדמיון של מום עובר מובן היטב. דכי היכי דמום עובר חל עליו קדושת הגוף משום שראוי לאחר זמן. הכי נמי רובע ונרבע אף לאחר שירד עליהם קדושת הגוף חל עליהם קדושת דמים גם כן. דראוין לדמים לאחר שיוממו. וכיון שחל עליהם קדושת דמים. חל עליהם נמי קדושת הגוף. וכיון דהדין שוה וגם בטעם יש דמיון קצת. על כן תלה זה בזה:

ד

הן אמת דקשיא לי לפי מה שכתבתי דהיכי דלאחר שירד להם קדושת הגוף אין עליהם קדושת דמים לא אמרינן מיגו מהא דכריתות (כ"ז:) מטמא מקדש עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני הואיל. ונדחה ידחה כו' שמע מינה קדושת דמים מדחה והקשה רש"י והא אין פדיון לעוף ותי' רש"י הני מילי היכי דחזי להקריב בשעת הפרשה. אבל זה לא חלה עליו קדושת מזבח מעולם. עד כאן. ולכאורה נראה דהא ודאי שקדוש קדושת הגוף. דאם לא כן למה ידחה יפדנו ויחזור ויקדישנו. ועל כורחין דחל על הקן קדושת הגוף. וכיון שחל קדושת הגוף שוב אין פדיון לעוף. רק שתחילת קדושתו קדושת דמים. דמה דנחתא לה קדושת הגוף משום מיגו הוא כמו במפריש נקבה לאשם כנ"ל. ועל תחילת קדושתו קאמר הש"ס קדושת דמים מדחה. וקאמר רש"י דנפדנו כיון דתחילת קדושתו לדמים כמו המקדיש עוף מחוסר אבר דנפדה כמו המקדיש עצים ואבנים. אבל לבתר דנחתא לה קדושת הגוף. שוב אין לו פדיון. ואם כן לפי מה שכתבתי דהיכי דלבתר דנחתא לה קדושת הגוף שוב אין לו קדושת דמים לא אמרי' מיגו. אם כן אין לו קדושת הגוף כלל ויפדנו כשהוא תם. וכמו המקדיש בעל מום קבוע וילדה דהולד נפדה כשהוא תם וכדאיתא פ"ב דבכורות. אך באמת לשון רש"י משמע דיש לו פדיון באמת אף שחל קדושת הגוף:

ה

ונראה הטעם דהנה בפרק י"ב דמנחות (דף ק':) המנחות והנסכים שנטמאו משקדשו בכלי אין להם פדיון העופות שנטמאו אין להם פדיון שלא נאמר פדיון אלא בבהמה כו' ובגמרא שם סלקא דעתך אמינא מנחות שנטמאו יש להם פדיון הואיל ובעל מום אקרי טמא טמא נמי כבעל מום דמי קמשמע לן דמכלי שרת לא אשכחן דמפריק. וקשה דאם כן עופות שנעשו מחוסר אבר יהי' להם פדיון. ואף דלאו בהמה נינהו מכל מקום הרי מנחות הא דאין להם שי הוא רק משום דקדשו בכלי ואם כן עופות שלא קדשו בכלי יהי' להם פדיון. ולכאורה הי' מקום לומר כיון דאין מום פוסל בעוף רק מחוסר אבר ולא אשכחן בקרא דאקרי טמא. ותדע דהא מחוסר אבר בפנים נמי פוסל כדאשכחן בבכורות (ל"ט.) ומכל מקום לא הוי מום לפדות על ידו מיהו רש"י ז"ל כתב שם במחוסר אבר בפנים דלאו מומא הוא כולה האי לפדות על ידו. מבואר דקצת מום הוה. וא"כ יש לומר דמחוסר אבר בעוף גם כן משום מום הוא ואקרי טמא:

ו

אך הרמב"ם פ"ו מהלכות ביאת מקדש הלכה יו"ד מחוסר אבר בפנים באדם כשר. ואי קצת מום הוא. הלא באדם פסול מום טפי מבבהמה כמפורש בכל פרק מומין אלו וברמב"ם שם פ"ח משמע דסבירא לי' מחוסר אבר לאו משום מום הוא. ואם כן מחוסר אבר דפסול בעוף נמי לאו משום מום הוא. ובזה יתיישב היטב לשון הש"ס מעילה (י"ב.) הואיל ואין מום פוסל בעופות אין לעופות פדיון, ובתוס' שם לאו דוקא דאפי' מחוסר אבר דפסול בעופות אין לו פדיון. ולהנ"ל דוקא ודוקא הואיל ואין מום פוסל אף מחוסר אבר אין לו פדיון דפסול מחוסר אבר לאו משום מום היא ולא אקרי טמא:

ז

אך יש להעיר בזה מסוגיא דמנחות (ט:) זאת אומרת חסרון כבעל מום דמי. והא דמכשיר הרמב"ם מחוסר אבר באדם, היינו משום דבאדם לא כתיב קרא לפסול ומבהמה לא נוכל ללמוד דמה לבהמה שכן פוסל בה יוצא דופן וטריפה ואותו ואת בנו ובאדם כשרין כדתנן בסוף פרק ז' דבכורות. אבל במקום שפוסל בו מחוסר אבר משום מום, דחסרון כבעל מום דמי כנ"ל ואקרי טמא. וכן לשון הש"ס בכריתות (כ"ז:) הפריש עוף ונסתאב כו' שאין פדיון לעוף. אלמא מחוסר אבר דעוף נמי אקרי טמא ולמה לא יהי' לו פדיון:

ח

אשר על כן נראה משום דעוף אינו טעון כלי שרת. ודוקא בהמה דצריך כלי שרת אין קדושתו גמורה עד שיתקדש בכלי שרת אבל עוף כיון דאין צריך כלי שרת כמי שנתקדש בכלי שרת דמי:

ט

ולפי זה יש לומר במטמא מקדש עשיר שהפריש קן כיון דהקן עדיין אינו ראוי להקרבה עד שיעני. ודכוותה אם הי' מביא מנחת עני בכלי שרת לא הי' מתקדש דאין כלי שרת מתקדשין אלא בזמנו. וזה עדיין לא הגיע זמן הקרבתו עד שיעני. וכ"ש הכא. וכיון דמחוסר מעשה עניות דאפי' הי' מגיע לכלי שרת לא הי' קדוש. לא עדיף עוד שאין צריך כלי שרת ממנחה שהגיעה לכלי שרת. ואין קדושת העוף מחוסר זמן גמורה יותר מבהמה דכשהוממה יש לה פדיון. הכי נמי העוף מחוסר זמן שנעשה מחוסר אבר:

י

ואין להקשות דהא אין כלי שרת מקדשין אלא בפנים כדתנן זבחים (פ"ח:) וכולן אין מקדשין אלא בקודש ופרש"י בעזרה. ואם כן עוף שלא הוכנס לעזרה ונסתאב יפדה. דלא קשה מידי דמה דאינו מתקדש אלא בעזרה. לאו משום דאין דבר מתקדש אלא בעזרה.

שהרי השוחט את התודה ולחמה בירושלים קיימא לן כר"י דמתקדש הלחם אף שאין הלחם בעזרה. ומה דאין כלי שרת מקדשין אלא בעזרה משום גריעותא דכלי שרת הוא שאין הכלי בעזרה. וכמו שכתבו התוס' ריש פרק איזהו מקומן דצריך שיהי' הכלי בפנים לאפוקי אם רוב הכלי מבחוץ והדם מקלח למיעוטו שבפנים. ועל כן שפיר העוף שאינו טעון כלי מתקדש קדושה גמורה בחוץ. אבל שלא בזמנו שאין ריעותא בכלי רק בדבר המתקדש שאינו יכול להתקדש קדושה גמורה שלא בזמנו. הוא הדין עוף שאינו מתקדש קדושה גמורה שלא בזמנו. מיהו במעילה (י"ב) משמע קצת דאפילו עוף מחוסר זמן אין לו פדיון וצריך עיון:

יא

נחזור לענינינו דרובע ונרבע ונוגח דחייל עליהם קדושת הגוף משום מיגו דחייל עליהם קדושת דמים. ואם כן שור הנסקל דעל כורחך הוא נוגח או רובע ונרבע. דלא חייל קדושת הגוף רק משום דחייל קדושת דמים. והכא אי אפשר לחול קדושת דמים דאין לו דמים דאיסורי הנאה הוא. ועוד דלהקדישו קדושת דמים אינו יכול דאינו ברשותו:

יב

אך כל זה לפי דברי קצות החושן שחידש דקדושת הגוף מהני בדבר שאינו ברשותו. ושמח שכן מצא בתוספי הרא"ש הובא בריב"ש. אך באמת קורא אני על הקצות החושן ולשמחה מה זו עושה. והמעיין בריב"ש יראה שאין שום קישור לדבריו [וטעות דמוכח נפל בדפוס] שתחילה כתב בשם תוספי הרא"ש החילוק שכתבו התוס' בגיטין דמשועבדת חשוב ברשותו של לוה ועל כן חייל קדושת הגוף. וכיון שחייל שוב לא פקע. וקדושת דמים נמי חל אלא שבעל חוב בגבי' מפקיע ההקדש כמו פדיון שמפקיע קדושת דמים ואחר כך כתב בשם הרא"ש שלפי פי' זה נסתלקה קושיית התוס' על רש"י למה חילק בין קדושת מזבח לקדושת דמים דכי יקדיש את ביתו קדושת דמים. והבין בקצות החושן שכוונת הרא"ש ליישב דברי רש"י פסחים דמשועבדת חשוב אינו ברשותו של לוה וקשה למה קדושת הגוף חייל. ותירץ הרא"ש דכי יקדיש את ביתו קודש קדושת דמים הוא. ואם כן מה זה שכתב שלפי פי' זה נסתלקה כו' והרי שני פירושים הם ורחוקים זה מזה בתכלית הריחוק. דפירוש הראשון דחשיב ברשותו אלא דבקדושת דמים בעל חוב בגבייתו מסלק ההקדש. פירוש הב' דאינו ברשותו ואף על פי כן קדושת הגוף חייל יעוין בספר תוספי הרא"ש גופי' שם בפרק החולץ שהביא הריב"ש והנה כתב פירוש התוס' בגיטין בשם רש"י. ולבסוף כתב שלפי פירוש זה נסתלקה קושיית רבינו תם על רש"י שחילק בין קדושת הגוף לקדושת דמים אי כביתו דמי וברשותו חשבינן לי'

לחפץ המשועבד אפי' קדושת דמים תחול ולפי מה שכתבתי הטעם אינו כלום עד כאן לשונו. ומה שכתב בדפוס הריב"ש דכי יקדיש את ביתו קדושת דמים הוא ליתא כלל בתוספי הרא"ש והוא טעות הדפוס בריב"ש. ומעולם לא עלה על דעת הרא"ש וריב"ש ליישב פרש"י פסחים. ולא דיברו בו כלל. ומאד נפלאתי על הקצות החושן איך לא הרגיש בטעות הדפוס:

יג

גם מה שכתב בקצות החושן שם לדמות לדברי הבית יוסף בסי' רל"ד ביו"ד דקונם משום דקדושת הגוף הוא חל אפי' בדבר שלא בא לעולם. וכן כתב בשם הר"ן פ"ה דכתובות ובכסף משנה פרק י"ב מהלכות נדרים. הנה מה שכתב בשם הר"ן. להד"ם. גם בכסף משנה לא כתב כן אלא כיון דמדינא חייל מהשתא בכלל דבר שבא לעולם חשיב. רק הבית יוסף כתב כן ובכסף משנה שחיבר באחרונה חזר בו וכתב טעם אחר. והדין עמו שחזר בו. שהרי בסוגיא דקדושין (ס"ב) וברמב"ם פ"ה מהלכות תרומות הלכה ט' דתרומה לא חייל על דבר שלא בא לעולם אף דקדושת הגוף הוא. גם קדושי אשה קדושת הגוף חשובה בנדרים (כ"ט.). וכן בריש קידושין מדמי קידושין לעולה לענין שיפשטו קידושין בכולה ואף על פי כן לא חיילי קידושין בדבר שלא בא לעולם:

יד

וגוף הסברא דלא ילפי' קדושת הגוף מקדושת דמים לענין דבר שאינו ברשותו. גם כן לא נראה כיון דבבבא קמא (ס"ט.) יליף מיני' קנין חילול והפקר ולמה לא נילף מינה גם כן קדשי מזבח. וסברא זו אין לה מקום כי אם לשיטת הרשב"א שבועות (ל"ג) דלישנא בתרא דנהרדעי יכול להקנות דבר שאינו ברשותו וגזירת הכתוב הוא בהקדש, לפי זה יש לומר גזירת הכתוב בקדושת דמים דוקא:

טו

אך לפי זה אי אפשר לומר איסורי הנאה חשיב שלו אלא שאינו ברשותו. דאם כן חמץ לאחר שש למה אינו יכול לבטל, וממה נפשך תירוץ כבוד גאונו על התוס' חולין אי אפשר להולמו:

ולדעתי נראה לפרש דבריהם לפי מה שכתב בשיטה מקובצת לענין ממון שאין יכול להוציאה בדיינים דכשהוא אצל הקונה יכול להוציאו בדיינים מהני הקנאתו והכי נמי להקדיש עצמו היתר הוא שכשר להקרבה. ובאמת שקשה לי לשיטה זו בדבר שאינו ברשותו שאינו יכול להקדיש. הא מידי דהקדש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא

אפי' נגנב כדאיתא ריש שילוח הקן ובירושלמי שקלים. ואולי יש לחלק בין הי' הקדש קודם שנגנב או אחר כך:
ידידו הדוש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן שלב

בדין נכרי שהלוה. הנה הרא"ש ז"ל הקשה על הרמב"ם דאפי' במכבשיו בעי הגיע זמנו קודם הפסח דהא לאביי ניחא לי' להש"ס וכל שכן לרבא ועיין שם:

א

וליישב דברי הרמב"ם אציע מה דמספקא לי לאביי דאמר למפרע הוא גובה אם הוא קנוי לי' לגמרי למפרע. או דילמא דאינו אלא קנין שיעבוד למפרע וכמו קנין משכון לר' יצחק דהוא קנין שיעבוד לבד [וכמ"ש התוס' והרשב"א בפרק הפרה אהא דמשכונו של ישראל ביד הגר ומת הגר כיון דמית הגר פקע לי' שיעבודא וזה לשונם ואפי' משכנו שלא בשעת הלוואתו ואפי' לר' יצחק דעל כרחך אין לו עליו אלא שיעבוד כיון שהי' יכול ישראל לפדותו ולסלקו בדמים] ואף על פי כן אין הישראל עובר בבל יראה. כמו כן יש לומר לאביי. והא דמהני הקדש לאביי. היינו שההקדש חל על השיעבוד. וממילא כשגובה הקרקע להקדש ותדע דאם לא כן אפי' כל זמן שלא גבאו יהא הלוה אסור לדור בבית. וכההוא דערכין פרק האומר משקלי דפריך שוכר היכי מצי דייר בי' במעילה קאי, אלא ודאי דכל זמן שלא נגבה אין להקדש בגוף הקרקע אלא השיעבוד לבד. ולרבא אף השיעבוד אינו יכול להקדיש, אף שפרש"י דהחוב יכול להקדיש אף לרבא. מכל מקום אינו יכול להקדיש אלא כל החוב. אבל כששייר החוב לעצמו ואינו מקדיש אלא השיעבוד שיש לו בקרקע לא מהני כיון שיכול לסלקו מקרקע זו מה שאין כן כשמקדיש כל החוב דממה נפשך צריך לשלם לו:

ב

וכן מוכח מדברי הרשב"א כתובות דלרבא אף השיעבוד אינו יכול להקדיש. שכתב בסוגיא דהמקדיש ידי אשתו אהא דמתוך שיכול לכופה למעשה ידי' נעשה כאומר יקדשו ידי' לעושיהן. דלמאן דאמר יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה אין לו בידים אלא שיעבוד לבד. ואינו יכול להקדיש. דקיימא לן כרבא דאי אקדיש מלוה לאו כלום הוא ועיי"ש בשטה מקובצת שהביאו, הרי דלרבא אפי' הקדיש שיעבוד ידים גם כן לא מהני. דאם לא כן נימא נעשה כאלו הקדיש השיעבוד. [ומשמע קצת גם כן דלאביי נמי לא חל הקדש רק על השיעבוד דאם לא כן מנא לן דלרבא אף אם הקדיש השיעבוד לא

מהני] כי שם הקדיש הידים והקדיש השיעבוד הכל דבר אחד כמובן. אלא ודאי דלרבא אפי' הקדיש השיעבוד לא מהני כיון דיכול לסלקו בזוזי. וה"ה התם כיון שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה. ותוכל לסלקו בזה:

ג

נחזור לענינינו דיש לומר לפי זה לאביי דכשגבה קרקע זו הוא כאלו נתברר שיעבודו למפרע על קרקע זו. ושלא יסלקנו בזוזי. ועל כן יכול להקדישו אבל מכל מקום אינו נקנה לו למפרע:

ד

ובזה נתיישב לי מה שהקשו הראשונים ז"ל הובא בבעל התרומות שער מ"ג חלק ב' תן אהא דאמר כיון דמטא זמני' כו' דמשמע דכיון דמטא זמני' יכול להקדיש ולמכור. דאף רבא לא פליג עלי' רק לענין למפרע. והאיך יכול בעל חוב למכור בלי שומת בית דין יע"ש. ולפי מה שכתבתי ניחא דמדמטא זמני' ולא פרעי' יכול למכור השיעבוד שיש לו בקרקע:

ה

ובזה יש ליישב פרש"י שפירש אהא דפליגי באקדיש מלוה וזבין מלוה שלא הקדיש את החוב אלא את הקרקע. וכשבא לגבותה חוזר בו מן ההקדש ולכאורה קשה דלמה לי' שחוזר בו מן ההקדש. אפילו אינו חוזר הוה לי' דבר שלא בא לעולם. דשפיר יכול להקדיש השיעבוד שתחול בעת תגיע זמן הגבי'. היינו כשמטא זמני' ולא פרעי' כיון דיכול להקדיש השיעבוד מעכשיו על ידי שיקדיש כל החוב ודו"ק:. ו) ובזה יש ליישב פרש"י במשנה שפירש משנתינו בשהרהינו. ולכאורה קשה ממה נפשך דאם לפי המסקנא הי' צריך לפרש גם כשאמר לי' מעכשיו ולפירוש הא' הוה ניחא לי' בלא הרהינו. ולפי מה שכתבתי ניחא דרש"י סבירא לי' דלמסקנא אף לאביי מתני' בשהרהינו דוקא. דהנה מה שכתבנו דיש לומר דלאביי אין לו למפרע רק שיעבוד לבד ומכל מקום אינו עובר בבל יראה מידי דהוה לר' יצחק דקנין משכון שלא יעבור בבל יראה ולכאורה יש לדחות דהנה התוס' בפרק האומנין הקשו אהא דר' יצחק אינו בשעת הלוואתו דאם כן מה מועיל. הא מתני' בשעת הלוואתו, ותירצו דכיון דשלא בשעת הלוואתו מהני להחשב קניין גמור הוא הדין בשעת הלוואתו מהני לענין שלא יחשב מצוי בידו. וכיון דאפקי' מלא ימצא בעינן שיהא מצוי בידו. ומידי דהוה איחד לו בית דאינו עובר עליו משום דלא חשיב מצוי יע"ש. ולכאורה קשה דמה ענין ליחד לו בית. דהתם אינו שלו אלא שקיבל עליו אחריות ומוכח מלא ימצא דאסור לקבל פקדונות מן הנכרים. ועל כן

בעינן מצוי בידו. מה שאין כן הכא שהוא שלו לגמרי ועוד מה זה שכתבו כיון דאפקי' מלא ימצא:

ז

אמנם ביאור דבריהם הוא על פי מה שכתבו התוס' בריש פרק כל שעה בדיבור המתחיל ואי אשמעינן חי' משום דאי משיירא מיהת מצנעא. וכתבו התוס' וזה לשונם ואינו עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי בידו. וסבירא לי' דהכא נמי כשמשכנו ביד נכרי הוה כמטמין בבורו. כיון דאינו מונח במקום שיוכל לראותו. והנכרי לא יתננו לו בלא פדיון מעות וכיון דאין אסור רק משום בל יטמין. וזה נפיק מלא ימצא ועל כן בעינן שיהא מצוי בידו ואתי שפיר. ועל כן יש לומר הא דמהוי קנין משכון אף דאינו אלא קנין שיעבוד לבד היינו משום דלא חשיב מצוי. וכל זה בשהרהינו. אבל למה דסלקא דעתך שלא הרהינו דאם כן איסורו לאו משום בל יטמין רק משום בל יראה. שהוא מונח ברשותו במקום הראוי לראות. לא מהני קנין שיעבוד לחוד שלא יעבור בבל יראה:

ח

אמנם מדברי התוס' משמע דלא הוצרכו לסברא זו דלא חשיב מצוי אלא משום דבשעת הלוואתו. אבל שלא בשעת הלוואתו הוה ניחא להו בלא סברא זו. ואף על גב דשלא בשעת הלוואתו גם כן לא חשיב אלא שיעבוד כדמוכח מדברי התוס' פרק הפרה כנ"ל. אולם לדעת רש"י יש לומר דלמסקנא אף לאביי צריך לומר כשהרהינו ומשום דחשיב הטמנה ומותר משום דלא חשיב מצוי בידו:

ט

ולפי מה שכתבתי מקום יש ברא"ש ליישב קושיית התוס' דאביי האיך יתרץ להך מתני' יעיין שם. דהנה פרק השולח ובכל מקום קאמר רבא קונמות הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד ופרש"י חמץ כגון נכרי שהלוה לישראל על חמצו. ולכאורה צריך עיון גדול הא דכייל רבא חמץ בהדי הקדש ושחרור. דבהקדש שפיר אצטריך רבא לאשמעינן דהוה אמינא דבעל חוב מפקיע בשיעבודו ההקדש כשם שהי' יכול לגבות ממנו. דלא עדיף כח הקדש מכח מקדיש. וכשם שאומרים כן בקדושת דמים. קמשמע לן דקדושת הגוף כיון דחייל תו לא פקע. וכן בשחרור הוה אמינא לא עדיף כח עבד שמשתחרר מכח רב. וכשם שמוציא מלוקח שלקח את העבד כמו כן יוציא מן העבד קמשמע לן דשחרור שחל בו לא פקע. אבל חמץ אפילו יהי' לנכרי בו קנין הגוף. מה בכך סוף סוף נאסר משום דעבר עלי' ישראל בבל יראה. ומאי איריא משום דמפקיע שיעבודו:

י

ומכאן נראה לי ראי' ברורה לדברי הנודע ביהודה בגזל חמץ ועבר עליו הפסח דהחמץ מותר לאחר הפסח יע"ש דאתי עלה משום אין אוסר דבר שאינו שלו. וזה לשונו שם ורואה אני שהדברים קל וחומר ומה המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה וכו' עיין שם. ואף שלפי האמת דין שלו ליתא ומפורש בחדושי הרמב"ן שאסור. ומשום שהנגזל עבר עלי' בבל יראה. ואף שהי' אנוס נאסר כמפורש ברמב"ם. מכל מקום סברא זו אמתית דאין אדם יכול לאסור חמץ חבירו מדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו:

יא

מעתה הוה אמינא דאינו נאסר אלא הזכות שיש לישראל בחמץ. אבל לא שיעבודו של גוי. וכשהגוי גובהו חוזר להיות מותר, דאינו יכול לאסור חמץ גוי. קמשמע לן כיון דמתחילה נאסר אי אפשר שישוב היתר ודו"ק כי הוא לפי עניות דעתו נכון וברור בפירוש הש"ס:

יב

ומעתה הוא שוה לדין הקדש וקונמות שמפקיע מידי שיעבוד. אבל לא קנין הגוף. וכמו שהקשה הר"ן ריש פרק השותפין דהיכי מצי אסר שותף אחברי' ואין אדם יכול לאסור של חבירו על חבירו. ומתרץ משום דכל אחד אין לו קנין הגוף אלא בחצי ובחצי שני אין לו אלא קנין שיעבוד. הרי דאי הי' לכל אחד קניין הגוף לא הי' יכול לאסור עליו. ועל כן בחמץ גם כן אם הי' לנכרי גם כן קנין הגוף לא הי' יכול להפקיע זכותו של נכרי ודו"ק:

יג

מעתה מיושב קושיית הר"ן שהקשה דמה מועיל מעכשיו הרי בידו לפדותו ועבר עלי' משום הואיל. ולפי מה שכתבתי ניחא דנהי דעבר עלי' ישראל משום הואיל. מכל מקום כשלא פדאו ואגלאי מילתא דיש לנכרי בה קנין הגוף למפרע לא מצי ישראל לאסור חמצו של נכרי:

יד

ומעתה מיושב קושיית התוס' דלפי זה אף לאביי בעי מעכשיו. דאם לא כן כיון דמשום הואיל חשיב שלו ומצוי בידו כדברי הר"ן ז"ל רק ההיתר משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכבר כתבנו דלאביי דאמר למפרע הוא גובה אין לו אלא קנין שעבוד. והרי חמץ מפקיע מידי שיעבוד כיון דישראל עבר עלי' משום הואיל. והכי פירושא דברייתא לאביי. ישראל שהלוה לנכרי אחר הפסח אינו עובר דסבירי לי' לרבנן מכאן ולהבא גובה. משום ר' מאיר אמרו עובר דסבירי לי' למפרע הוא גובה. [ולאביי על על כורחין

כתנאין] אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמצו דברי הכל עובר משום הואיל. כיון דאין לנכרי אלא קנין שיעבוד ויכול הישראל לאסור דחמץ מפקיע מידי שיעבוד. ומתני' דתנן מותר בהנאה מיתוקמא או דאמר לי' מעכשיו. או דאתי כר' יהושע דלית לי' הואיל באלו עוברין:

טו

והשתא מיושב מה שנבוכו המפרשים אהא דמייתי ראי' מברייתא דנכרי שהרהינו כו' דמאי אילמא דברייתא דנכרי שהרהינו מסתירת המשנה מהברייתא. ולפי מה שכתבתי ניחא דבמתני' אין הכרח לאוקמי במעכשיו אלא דאתי כר' מאיר דלמפרע הוא גובה וכר' יהושע דלית לי' הואיל. אבל ברייתא דישראל שהלוה את נכרי על חמצו אינו עובר על כרחך יאמר אביי דאתי כרבנן דאית להו מכאן ולהבא הוא גובה. ואם כן הא דאם אמר לי' הגעתיך עובר דאמר לי' מעכשיו:

טז

ודע דלפי מה שהעליתי דכשיש לנכרי בה קנין הגוף אינו נאסר. אף כשעבר הישראל בבל יראה. נסתר תי' התוספות דברייתא מיירי כשפדאו לבסוף. דאם כן ישראל שהלוה לנכרי אמאי יאסר. דודאי זכותו של לוה במשכון שיכול לפדותו חשיב קניין הגוף. כיון דאין למלוה אלא קניין שיעבוד כדברי התוספות בפרק הפרה:
ולפי זה יצא לנו דין מחודש דאפי' לר' מאיר דישראל שהלוה לנכרי עובר. היינו דוקא בשלא פדאו לבסוף:

יז

ובעיקר הדין דברייתא מיירי כשלא פדאו דוקא. מצאתי להרמב"ן בפ"ק דקידושין כדברינו. אך מטעם אחר וזה לשונו משמעתא דפסחים דמשכון דתפיס לי' מלוה ברשותו אם לא פרעו בזמנו. והוחלט המשכון בבית דין למפרע הוא גובה. ואי זבין מלוה או הקדיש משעת הכהנה שפיר הקדיש ושפיר זבין. ובמלחמות ה' בשמעתין כתב שיוצא מכלל השמיעה דישראל מישראל שקונה משכון כדר' יצחק אי זבין מלוה או אקדיש שפיר עבד עיין שם. ואין לנו משמעות אחר רק מדאמרינן דלרבא דלא מהני הקדש המלוה. הוא הדין דלענין בל יראה לא חשיב שלו, ובמשכון אמרינן דלענין בל יראה חשיב דמלוה. אם כן הוא הדין דלענין הקדש חשיב דידי'. ואי ברייתא מיירי אפילו כשפדאו חשוב של המלוה בימי פסח אם כן הוא הדין לענין הקדש יחשב שלו. ומאי אריא משום דגבאו לבסוף ומשום דלמפרע הוא גובה. אלא ודאי סבירא לי' להרמב"ן דמשום קנין משכון לחוד לא חשיב שלו כיון דאינו אלא לשיעבוד וכדמוכח ההוא דפרק

הפרה דכיון דמית לי' גר פקע שיעבודי'. ובפרט לשיטת הרמב"ן דהא דר' יצחק אפי' בשעת הלוואתו דמוכח דהא דר' יצחק אינו אלא לשיעבוד. ואם כן האיך חשיב שלו לענין בל יראה. ולא סבירא לי' כסברת התוספות בפרק האומנין. על כן מפרש הרמב"ן דמשום קנין משכון אמרינן למפרע הוא גובה אפי' לרבא וקושיית התוס' לאביי ישבה הרמב"ן בפנים אחרים בספר המלחמות עיין שם. ולשיטת הרמב"ן ודאי ליתא למה שכתבתי לעיל לאביי דאינו קנוי לו למפרע לגמרי וראי' ממשכון ולהרמב"ן נהפוך הוא וק"ל:

יח

נחזור למה שכתבנו למעלה דלאביי נמי לא חשוב למפרע אלא קנין שיעבוד. ויש להביא ראי' לזה מהא דיש נוחלין קכ"ד:

בשמעתא דראוי דהקשה אביי לרבה דסבירא לי' גבו קרקע יש לו. ומותיב לי' מאי שנא גבו מעות דלא דלאו הני מעות שבק להון אבוהון. קרקע נמי כו'. ועוד והא את הוא דאמרת מסתבר טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנא זביני' זביני. ולכאורה תמוה דהא אית לי' לאביי למפרע הוא גובה. והרי הוא כתנאי דעלמא. ומה בכך שהי' יכול למכור כיון דהשתא אגלאי מילתא דהי' שלו ולא הי' יכול למכור. אלא משום דאם הי' מוכר נמצא שאז לא נתקיים התנאי שלא הי' גובהו:

יט

אבל לפי מה שכתבתי דלמפרע הוא גובה לא מהני רק לענין שיעבוד ניחא. דנהי דמשעבדא לי' מעיקרא. מכל מקום אינו נוטל פי שנים בגוף הקרקע ואף דאי אקדיש מהני. היינו משום דהקדש חל על השיעבוד. ממילא כשנגבה גוף הקרקע להקדש. מה שאין כן הכא שלא זכה הבכור פי שנים בשיעבוד. דלא זכה בחלק בכורה עד שאומר שרוצה בחלק בכורה. דמהאי טעמא אינו נוטל פי שנים בשבח. ולא מצי אמר שני חלקים שלי השביחו. וכמו שכתב השטמ"ק (דף קכ"ו) דיבור המתחיל בכור שמיחה מיחה יע"ש:

כ

אולם כבר כתבנו דמדברי הרמב"ן בקידושין נראה דלמפרע הוא גובה הוא קנין גמור למפרע. וכן משמע דעת התוספות בפרק השולח שכתבו דלאביי דאמר למפרע הוא גובה לא אמרינן הקדש חמץ וקונמות ושחרור מפקיעין מידי שיעבוד. ואי אינו רק שיעבוד חשיב למפרע. מכל מקום חייל קדושת הגוף ותו לא פקע. ולשיטתם צריך ליישב ההוא דפרק יש נוחלין:

כא

ונראה דאביי הקשה לרבה לשיטתו דסבירא לי' בפרק גט פשוט שיעבודא לאו דאורייתא. ולדידי' לא אמרינן למפרע הוא גובה. והיינו דאמר דאי קדים וזבין מהני משום דשיעבודא לאו דאורייתא (וכן פי' הרמב"ן בחי' שם דלא כרשב"ם שם שפירש דאי קדים וזבין ומסלק לי' בזוזין והשתא ניחא דאביי דאמר למפרע הוא גובה סבירא לי' שיעבודא דאורייתא:

כב

איברא דקשה לי לפי זה הא דניחא ליה להש"ס מתני' אליבא דאביי. הא מתני' במטלטלי דודאי מהני אי קדים וזבין. וכיון דמהני קדים וזבין שוב לא אמרינן למפרע הוא גובה. וכדמוכח בפרק יש נוחלין. ועלה בדעתי ליישב על פי מה שכתב הרשב"א בתשו' תולדות אדם ובמיוחסות סי' ס"ט אהא דתניא בתוספתא גר שמת והיו עליו בעל חוב ובזבזו ישראל נכסיו כל בעל חוב מוקדם קודם לגבות. והוקשה להרשב"א דאמאי גבו בעל חוב. ליהוי כמטלטלי דיתמי דלא משתעבדא לבעל חוב. ותירץ הרשב"א דשאני מטלטלי דיתמי דתיכף שמת חייל רשות יתומים. ולא חייל רשות בעל חוב. מה שאין כן הכא שבשעה שמת לא הי' בעלים. חייל שיעבוד בעל חוב עליהם. ושוב לא פקע כשחזר וגבה ועי"ש כי הוא נקודה נפלאת ודין מחודש מאוד. ולפי זה הכא נמי בשעה שהגיע זמן איסורו דפקע שם בעלים מיני' ותייל שיעבוד בעל חוב ודיני' כמקרקע אלא דהתינח בנכרי שהלוה לישראל אבל בסיפא בישראל שהלוה לנכרי דבעי למימר דפלוגתייהו בלמפרע הוא גובה ובזה הדרא קושיא לדוכתא:

כג

ועלה בדעתי לומר על פי מה שכתב הרשב"א והובא בקצות החושן סי' ל"ט דמן התורה אין חילוק בין מקרקעי למטלטלי. וכל שכן הכא ששיעבדו בפירוש דבזה ודאי מן התורה קונה. אי לאו משום פסידא דלקוחות. כדאיתא במס' ב"ב מ"ד: עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה ממנו. מה טעמא שורו לית לי' קלא עין שם. והכא בתר דינא דאורייתא אזלינן. דהא מקשה אביי לרבה בבבא בתרא קכ"ה. משום דאי קדים וזבין זביני' ופירש הרמב"ן משום דשיעבודא לאו דאורייתא. ואף דמדרבנן מיהת לא מצי מזבין. הכי נמי להיפוך אף דמדרבנן מצי מזבין. כיון דמן התורה לא מצי מזבין:

כד

שוב ראיתי בספר מלחמות ה' שפירש דלמסקנא גם לאביי מיתוקמא בשהרהינו. דלמפרע הוא גובה לא שייך הכא כיון דמצי מזבין. וצריך לומר לשיטתו דדוקא למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא לא מהני מה דלא מצי מזבין מדרבנן דלא שייך בזה הפקר

בית דין כו' כיון דמן התורה אין מציאות שיעבוד. ומטעם זה הסכימו הראשונים דלמאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא אפי' שעבדו בפירוש לא מהני. מה שאין כן להיפוך כיון דחכמים הפקיעו שיעבודו אף מן התורה אין כאן שיעבוד דהפקר בית דין הפקר. ומכל מקום אפשר לומר דהא דאמר הש"ס דלאביי ניחא. דאפשר דאביי לית לי' דרבא דעשה שורו אפותיקי וסבירא לי' דשיעבדו בפירוש אפי' במטלטלי מהני:

[ואיך שיהי' תמוה לי על הרמב"ן שיישב בזה קושיית התוספות דאביי האיך מוקי למתני' ותירץ דמטלטלי גם אביי מודה דמכאן ולהבא. ומתוקמא בשהרהינו ופליגי בישראל מנכרי אי קונה משכון. ותמוה לי דבשהרהינו בזה שוה מטלטלי למקרקעי דלא שייך בזה פסידא דלקוחות, כיון שאין החפץ בידו ושוב טורף. דהא בעשה שידו אפותיקי אי לאו פסידא דלקוחות הי' טורף. אף דהתם לא שייך בעל חוב קונה משכון כיון שלא הרהינו. וצריך עיון גדול ליישב זה]:

סימן שלג

דרוש לשבת הגדול שנת תרמ"ג לפ"ק. א) סתירת הסוגיות בפרק קמא דפסחים (דף ז'.) דמייתי ראי' דבשעה ששית אינו יכול לבטל מדרב גידל ארחב"י אמר רב ובפרק ב' (דף כ"א:) דמשני עבר זמנו אסור בהנאתו לשעות דרבנן ודרב גידל בר יוסף אמר ר' יוחנן. ובודאי דר' גידל מתרווייהו שמעינהו. אך צריך להבין מה טעם בפרק קמא מייתי מדרב ובפרק ב' מייתי מדר' יוחנן. הלא דבר הוא. ב'. (בדף כ"ט) רב אשי אמר דכולי עלמא אין פודין ובפלוגתא דר' יוסי הגלילי ורבנן קמפלגי. והנה בדר' יוסף דמוקי פלוגתייהו בפודין פרש"י דכולי עלמא כר' יוסי הגלילי. היינו דפשיטא לרבנן לא מעל אפילו אם פודין דלנכרים ודאי לא מזבין הקדש ולא מעל למאן דאמר פודין רק לר' יוסי הגלילי. ומינה דלמאן דאמר אין פודין אף לר' יוסי הגלילי לא מעל דאין פודין להסקה. והנה רב אשי דאמר לר' יוסי הגלילי אפילו אם אין פודין מעל על כרחך סבירא לי' דלהסקה ודאי פודין דלא כר' יוסף. ומשמע לכאורה דלמאן דאמר פודין לכולי עלמא מעל אפילו לרבנן. ומשום דמזבין לנכרי כמו שפרש"י. נמצא פליג על ר' יוסף בתרתי ולא ידעינן במאי קמפלגי:

ב

ועוד קשה לי לפרש"י דבכורות (דף י"ג) ר' יוחנן אמר דבר תורה מעות קונות דכתיב ונתן הכסף וקם לו וכתבו התוספות דריש לקיש סבירא לי' שאני הקדש דאי אפשר במשיכה דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. ואם כן רב אשי דסבירא לי' בפרק בתרא דעבודה

זרה כר' יוחנן אי אפשר לגוי לקנות הקדש. דבמעות לא, דהא נכרי במשיכה ולר' יוחנן קנין הקדש והדיוט שוה. ובמשיכה לא. דכל היכי דאיתא כו' ואם כן למה לי' לרב אשי לומר דכולי עלמא אין פודין. הא אפילו פודין אי אפשר לגוי לקנות מהקדש:

ג

ליישב כל זה נראה דהנה בתוספות הקשו אפי' לר' יוסי הגלילי איך יפדנו. הלא יעבור בבל יראה. ותירצו דהמשהה על מנת לבערו אינו עובר עליו דבל יראה ניתק לעשה והביאו ראי' מסוגיא דמי שהי' (דף צ"ה.) ועיין שם כל הסוגיא היטב. ולפי עניות דעתי דלכאורה קשה לר' יוחנן פרק ג' דמכות לאו שקדמו עשה לוקין עליו ובל יראה קדמו עשה. דהעשה דתשביתו חל מחצות. ואפילו קנה חמץ בפסח או חמצו דלא חל העשה קודם הלאו. מכל מקום כיון דמשכחת שלא יהי' ניתק דומה להיכי שהלאו כולל יותר מהעשה דלא חשיב לאו הניתק לעשה ודו"ק:

ד

אך סוגיא דהתם ניחא. דהתם אמרינן דלא ישאירו למעט בל יראה דדמי לי' דניתק לעשה, ולאו דעצם לא ישברו למעט לא תשחט פסח על חמץ דדמי לי' לאו גמור, וקשה כיון דמיעט לאו גמור לא ישאירו. למעט לאו הניתק למה לי כיון דאפי' לאו גמור נתמעט כל שכן לאו הניתק. וצריך לומר דלא ישאירו לגופי' שלא תאמר דוקא לאו גמור מוזהר. אך שהוצרך לומר דלא ישאירו מיעט בל יראה. דאם לא כן הרי מלא ישאירו נתמעט לא תשחט דאין דבר אחר למעט ולא ישברו למה לי. ועל זה אמר דלא ישאירו למעט בל יראה, והשתא לא קשה קושיא הנ"ל דקדמו עשה. דמכל מקום איצטריך לא ישברו דאי לא הוה כתיב לא ישברו ולא הי' נתמעט מעשה דהשבתה. ואם כן הי' מוכח שאין לאו דלא תשחט תלוי' בעשה דהשבתה. אם כן לא הי' עשה דהשבתה מחצות. דכל הראי' דמתחיל מחצות מדכתיב לא תשחט על חמץ לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. ובגמרא מקשה ואימא כל חד כי שחיט. ומשני זמן שחיטה אמר רחמנא. ופירשו התוספות דאף דאמת הוא כל חד כי שחיט. מכל מקום סברא הוא דכיון דאזהיר בלא תשחט וצוה בעשה דהשבתה דמשעת שחיטה מצוה בהשבתה. והיינו דאי לא שהי' מחויב להשבית בשעת שחיטה לא הי' התורה מזהרת בלא תשחט על חמץ שכשעדיין חמץ קיים לא ישחט. שהרי מותר להשהותו:

ה

וכל זה לפי האמת דאין פסח שני בלא תשחט רק פסח ראשון. דמחייב בהשבתה. אבל אם הי' גם פסח שני בלא תשחט. אף שאינו בחיוב השבתה ולא תלי הא בהא. אם כן הוה

אמרינן דבאמת אין חיוב השבתה רק בפסח עצמו ולא הוי לאו שקדמו עשה ושפיר אתי לא ישאירו למעט בל יראה, וכל זה אי לא הוה כתיב ועצם לא תשברו למעט לא תשחט מפסח שני, אבל השתא דכתיב ועצם ומיעט לא תשחט מפסח שני. ואמרינן דלאו לא ישחט משום חיוב השבתה. ועל כן חיוב השבתה מחצות והוי לאו שקדמו עשה דלוקין ואפילו קנה חמץ בפסח, הרי הלאו כולל יותר מהעשה אם הי' לו מערב יום טוב כנ"ל:

ו

ונראה שהתוספות שהביאו ראי' מסוגיא דפרק מי שהי' לשיטתייהו בפרק קמא דקידושין דאין נשים מוזהרות בעשה דיום טוב. ויש לעיין לשיטתם אם נשים מצוות בעשה דתשביתו. ונראה דמצוות. כיון דנשים בראשון חובה. וממילא מוזהרות בלא תעשה דלא תשחט על חמץ. וממילא מוכח דמחוייבות להשבית החמץ מחצות. דאם לא כן למה יאסרו לשחוט על חמץ דמוכיח הש"ס מזה דהשבתה מתחיל מחצות. והרי בחצות ליכא לאו דבל יראה רק העשה דתשביתו. ומוכח דמחוייבות גם בהעשה. אך אם לא הי' ממעט פסח שני מלאו דלא תשחט ולא הי' הוכחה מהלאו דלא תשחט על העשה דהשבתה כנ"ל. לא הי' נשים מצוות בעשה דהשבתה. ואם כן אי אפשר לפרש דהא דאמר במי שהי' דלאו דבל יראה ניתק לעשה. היינו אם לא הי' כתיב ועצם לא תשברו למעט לאו דלא תשחט. דאדרבא אם לא הי' מיעוט לא הי' נשים מצוות בעשה והי' לאו כולל יותר מהעשה ולא הי' ניתק לעשה. ועל כורחך הש"ס לפי האמת לאחר שנתמעט לא תשחט מפסח שני ודו"ק. אבל רמב"ם לשיטתי' בספר המצוות בסופו דנשים מוזהרות בעשה דיום טוב והוא הדין בעשה דתשביתו ושפיר נוכל לומר כנ"ל:

ז

וכל זה לפלפולא אך אינו לפי ההלכה דהא קיימא לן דלא כר' יוחנן ואפי' לאו שקדמו עשה הוי לאו הניתק לעשה דר' יוחנן עצמו חזר בו. אשר על כן נראה ליישב באופן אחר:

ח

והנה בירושלמי פרק ה' הלכה ד' נסתפק בשוחט פסח על החמץ [לבית שמאי דאמרי חמץ בככותבת לביעור ולאכילה בכזית] כמה השיעור בככותבת כביעורו או בכזית כאכילתו יעוין שם. והנה לפי הצד דכזית כאכילתו אין ראי' כלל שיהי' מצוות תשביתו מחצות מדאסרה תורה לשחוט על חמץ. דאפשר משום איסור אכילה שבו הזהירה תורה. דהא קיימא לן בכזית אין מחייב להשביתו ואף על פי כן עובר בלא תשחט. ואפילו לפי הצד דבככותבת כביעורו. היינו לפי האמת דהביעור מחצות יש להסתפק על מה הקפידה התורה. אבל אין להוכיח מזה כלום. והא דמייתי בגמרא וכן במכילתא

ראי' דביעור חמץ מחצות מקרא דלא תשחט. היינו משום דמקשה הגמרא דכולי עלמא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא מנא לן. ועל זה משני בסוף מקרא דלא תשחט. והנה דקושיית הש"ס מדאורייתא מנא לן. הי' לר' שמעון דחמץ לפני זמנו מותר בהנאה ואין לאו על אכילתו. אבל לר' יהודה מעיקרא לא קשה מידי. שהרי מפורש לאו על אכילה. [והנאה כמבואר בתוספות (דף כ"ח:) בדיבור המתחיל יחד] רק לר' שמעון דמתיר הנאה עד הלילה מדאורייתא מנא לן דאסור באכילה על כל פנים. ועל כן שפיר משני מלא תשחט דלר' שמעון דאין אסור בשעת שחיטת הפסח בלאו. אם תאמר דגם עשה דתשביתו לא רמיא אז. אם כן היתר גמור הוא. ולמה אסרה תורה לשחוט על חמץ. ולר' יהודה דאין ראי' מלא תשחט מעיקרא לא קשה מידי מדאורייתא מנלן):

ט

ולפי זה הא דחיוב השבתה מחצות לר' יהודה דלא מצינו פלוגתא בזה הוא משאר לימודים דמייתי הש"ס שם. והנה במכילתא דר' ישמעאל מביא הלימוד מקרא דלא תשחט. וכן הוא בש"ס דידן בשם ר' ישמעאל. והנה ממה שכתבנו נתבאר דנשים לר' שמעון ור' ישמעאל מחוייבות בעשה דהשבתה דלר' שמעון ור' ישמעאל הראי' מדנשים מוזהרות בלא תשחט שמחוייבות בעשה דתשביתו. דאם לא כן הרי החמץ לאחר חצות לדידהו היתר גמור. אך לר' יהודה אין ראי' כלל הדרינן לסברא פשוטה דמצות עשה שהזמן גרמא פטורות מה שהזהירה אותן תורה בלא תשחט משום איסור אכילתו דאף דבירושלמי נסתפק אם הלאו כאכילתו או כביעורו היינו אם אין לנו הכרעה יש להסתפק. אבל לר' יהודה מוכח מזה עצמו ממה שהנשים מוזהרות אף דמסתמא אינם בתשביתו דהשיעור כאכילתו ודו"ק:

י

מעתה אין ראי' מפרק מי שהי' טמא. דשם לפרש המכילתא דמייתי הש"ס שם יעוין שם. והמכילתא הא סבירא לי' הלימוד דלא תשחט. [ועל כרחך דסבירא להו להמכילתא כר' שמעון] ואם כן נשים גם כן מחוייבות בהשבתה מלימוד זה. ואין הלאו כולל יותר מהעשה. על כן הוה ניתק לעשה. אך לדידן דקיימא לן כר' יהודה בלפני זמנו ונשים אינם מחוייבות בהשבתה והוא כולל יותר מהעשה ולא הוה ניתק לעשה ודו"ק:

יא

ולפי מה שביארנו דלמה דקיימא לן כר' יהודה בלפני זמנו. בל יראה לא הוי ניתק לעשה קמה וגם נצבה קושיית התוספות דאיך מעל לר' יוסי הגלילי הלא אי אפשר לפדותו דיעבור בבל יראה:

יב
ונראה ליישב דהנה ידוע מה שהעלו האחרונים דלר' יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה. אין הוכחה דעשאן הכתוב כאילו ברשותו אלא דבאמת ברשותו כיון שמותר בהנאה. וכן משמע בליקוטי הרמב"ן פסחים. ולכאורה יש לשדות בה נרגא שהרי בפרק לולב הגזול אמרינן דאתרוג של תרומה טמאה פסול דכתיב לכם שיהי' בו היתר אכילה. אלמא במידי דמאכל לא חשיב לכם כשאין בו היתר. אם כן גם גבי חמץ כיון שאסור באכילה והוא מידי דמאכל לא חשיב שלו אלא שעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו גם לאכילה. ולא דמי לחמץ שקיבל עליו אחריות דעובר עליו אף שאינו יכול לאכלה. דשאני התם דאלו מיגנב משלם עבור מה ששוה לאכילה וחשיב המאכל שלו. ואינו דומה לאתרוג של תרומה טמאה שאינו שלו רק להסקה. ומה שהאתרוג שוה לאכילה אין לו בזה כלום:

יג
אך באמת זה אינו דגם חמץ לר' יוסי הגלילי יכול למכרה לנכרים נמצא לוקח מעות עבור מה שראוי לאכילה ועיין ברש"י סוכה שם דתרומה טהורה לישראל חשיב יש לו בה היתר אכילה הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן. ובודאי דלאו דוקא בן בתו רק שיכול להאכילה לכהן שרוצה. והכא נמי יכול להאכילה לגוי שרוצה ולוקח מעות עבור זה:

יד
ועוד דבשלמא אתרוג דאינו יוצא בו אלא אם כן ראוי לאכילת אדם צריך שיהי' שלו לאכילת אדם. אבל חמץ דבראוי' לכלב חייב לבער כיון שמותר בהנאה ומריצה לפני כלבו חשיב שלו:

טו
ולכאורה יש לעיין עוד מהא דכיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב. הא שפיר יכול להשהותה וחלה טמאה הואיל ואינו ראוי' אלא להסקה לא יחשב כשלו כמו שאינו יוצא בתרומה טמאה ידי אתרוג. ואף דחמץ אינו ברשותו ועשאן הכתוב כאילו ברשותו. מכל מקום כשאינו שלו קודם שנאסר משום חמץ ודאי אינו עובר והיא היא חלה טמאה קודם שהחמיץ. טז) ונראה דלא קשה מידי לא מיבעיא לפרש"י דתרומה טמאה בחול מותר להאכילה לכלבים רק ביום טוב אסור דחשיב שורף קדשים ביום טוב. אם כן קודם שהחמיץ חשיב שלו שהרי יכול להאכילה לכלבו לערב ובחמץ עובר על גורם לממון. ומה שהי' שלו לאחר זמן חשיב גורם לממון כמו חמץ של הקדש דחשיב גורם לממון להקדש מה שיכול לפדותו לאחר הפסח. ואפילו להתוספות דתרומה טמאה אינו

יכול להאכילה לכלבו דמצוותו בשריפה דוקא. מכל מקום אין איסור בהאכילה לכלבים בעצם רק שמבטל מצות עשה דשריפה ואם זרקו לים גם כן עשה איסור זה שביטל המצוות עשה. ומשום זה לא נפקע השלו וכמו שכתב התוספות רי"ד קידושין (דף נ"ח:) בהא דהגונב טבלו של חבירו משלם דמי טבלו ואינו מנכה התרומה דחטה אחת פוטרת כל הכרי. והקשה בתוספות רי"ד הא כתיב תתן כדי נתינה. ותירץ דאם לא הפריש כדי נתינה מהי דביטל מצות עשה. מכל מקום טיבלו ניתקן ומותר באכילה וחשיב שלו כיון שמכל מקום מותר בהפריש חטה אחת. הרי דמשום חיוב מצוה לא נפקע השלו. הכא נמי כיון דאין איסור באכילה לכלבים. רק שמצוה לשרפו חשיב עדיין שלו משום היתר אכילת כלבים כיון דלענין בל יראה בראוי' לכלב חייב לבער:

יז

העולה מזה דחמץ שאין לו היתר רק להסקה לא חשיב שלו לעבור עליו. ואם כן מיושב קושיית התוספות שהקשו איך יכול לפדותה הלא יעבור בבל יראה. ולהנ"ל ניחא כיון דאין פודין להאכילה לכלבים וגם לאחר פדיון אינו יכול להאכילה לכלבים [שהרי התוספות כתבו שאינו יכול למוכרו לנכרי והנכרי יסיקנו מיד דגזרינן שמא יאכלנו. הרי דאף שתחילת פדיון להסקה אסור להאכילה אחר כך לכלבים] ואם כן אינו נחשב שלו והרי אינו שלו לבד איסור חמץ. ועוד דאליבא דר' יוסי הגלילי קיימינן דלית לי' עשאן הכתוב כאילו ברשותו כלל. אלא דאכתי קשה. לר' יוסף דסובר מאן דאמר מעל סבר פודין. וכיון דפודין ויכול להאכילו לכלבו אם כן יעבור בבל יראה:

יח

אך לא קשה מידי לר' יוסף לשיטתי' בפסחים (דף קט"ז:) דאיתא התם אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה וכתיב התם בנינו זה מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומא. ומקשה והאמר מרימר מאן אמר אגדתא בי' ר' יוסף ר' יוסף וסגי נהור הי' והאיך הי' יכול להוציא אחרים. ומשני קסבר ר' יוסף מצה בזמן הזה דרבנן. ומקשה והא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ומשני הכי השתא בשלמא התם מדהוה לי' למכתב בנינו הוא וכתיב בנינו זה שמע מינה פרט לסומין אבל אי לאו בעבור זה מה לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא:

יט

והנה לא קאמר בש"ס אלא הכי השתא כו'. משמע דלא חזר בו ממה דאמר דר' יוסף סבירא לי' מצה בזמן הזה דרבנן. והיינו דנהי דלית לי' דרשה דבעבור זה מכל מקום הא ר' יהודה סובר סומא פטור מן המצוות ור' יוסף גופי' בבבא קמא (דף פ"ז.) מספקא לי'

הלכתא מהו. ואם כן איך הוציא אחרים ידי חובתם שמא הלכה כר' יהודה ובשל תורה הלך אחר המחמיר. אלא ודאי סבירא לי' בזמן הזה דרבנן ומדרבנן גם סומא מחויב ועיין בתוספות ראש השנה (דף ל"ג:) ובראש"ש פרק קמא דקדושין סימן מ"ט ובמקנה קידושין (ל"א). וכיון דסבירא לי' לר' יוסף מצה בזמן הזה דרבנן מוכרח דסבירא לי' כר' שמעון דחמץ לפני זמנו מותר. שהרי ר' שמעון הקשה לר' יהודה הרי אומר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ. ור' יהודה ההוא לקובעו חובה בזמן הזה הוא דאתא. ולר' יוסף דאית לי' מצה בזמן הזה דרבנן ולית לי' לקובעו חובה בזמן הזה. על כרחך הקישא אתא דבשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ). וכיון דחמץ לפני זמנו מותר. שוב מוכח מדנשים מוזהרות בלאו דלא תשחט דמחויבות בעשה דתשביתו כנ"ל ואין הלאו כולל יותר מן העשה והוה לאו הניתק לעשה ומשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו:

כ

וכל זה ר' יוסף לשיטתי' דסבירא לי' כר' שמעון. אבל רב אשי סבירא לי' כהלכתא מצה בזמן הזה דאורייתא והלכה כר' יהודה בלפני זמנו ונשים אין מצוות בעשה דהשבתה והלאו כולל יותר מהעשה ולא הוה ניתק לעשה. ואי אפשר לומר דמאן דאמר מעל סבירא לי' פודין. דאם כן יעבור בבל יראה ולנכרים לא מזבין הקדש. ועל כורחין סבירא לי' אין פודין ולא חשיב שלו לעבור בבל יראה. על כן הוצרך רב אשי לחדש דאפי' למאן דאמר אין פודין להאכיל לכלבים להסקה פודין. והא דקאמר דכולי עלמא אין פודין. לאו דלמאן דאמר פודין אפילו לרבנן מעל. אלא להיפוך דלמאן דאמר פודין אפילו לר' יוסי הגלילי לא מעל. שהרי יעבור בבל יראה ולנכרים לא מזבין הקדש כלל. ועוד דבמה יקנהו הנכרי דקנינו במשיכה. ובהקדש אי אפשר דכל היכי דאיתא בי' גזא דרחמנא איתא:

כא

ובזה יתיישב מה שהוכיח הש"ס בפרק קמא מדר' גידל אמר רב ולא מדר' גידל אמר ר' יוחנן. דהנה בכנסת הגדולה כתב דמוכר בשעה ששית חל המקח מן התורה והא דאין חוששין לקידושין משום דלא שוה פרוטה. ששום אדם לא יתן בעדו כלום. ובאמת בגמרא לא משמע כן, שהרי מוכיח מזה דלא מצי מבטיל. אך קשה באמת על הגמרא דילמא שאני קידושין דאינו שוה כלום:

כב

ונראה ליישב דהנה נחקור בהא דחמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו אם הוא מחמת הלא תעשה דלא תאכל עליו חמץ. או הוא מחמת העשה דתשביתו. ונראה לי דהוא

מחמת העשה דוקא. דהנה כבר ביארנו במקום אחר בהא דמבשלין מיום טוב לשבת ומותר להושיב הקדירה על הכירה יום טוב סמוך לחשיכה אף שאינה מתבשלת כמאכל בן דרוסאי ביום טוב מבעוד יום אלא לאחר שחשכה בשבת וליכא הואיל וחזי ליום טוב. אלא דהיינו טעמא דכי היכי דאין חיוב חטאת בשבת עד שיהי' תחילתו שגגה וסופו שגגה הכי נמי אין חיוב בישול אלא עד שיהי' תחילתו בשבת וסופו בשבת. ויום טוב ושבת שני קדושות הם ולא חילל יום טוב דהוה תחילתו בלא סופו ולא חילל שבת דהוה סופו בלא תחילתו [ואף ביום הכיפורים ושבת כהאי גוונא יש לומר דפטור כמו חצי שיעור בשבת חצי שיעור ביום הכיפורים דמפורש בכריתות (דף י"ט.) דפטור אף דקדושה אחת הם. כיון דמכל מקום הם חלוקין לחטאות]:

כג

והנה בשמעתא דהנאה הבאה לאדם בעל כרחו מוכח. דהנאה הבאה לאדם ממילא אין איסור. מדשרי אביי לא אפשר וקמכוין. ולכאורה אינו מובן דאטו משום שצריך לילך שם נתיר לו איסור תורה אך הענין דריח הבא ממילא לחוטמו אין איסור. רק מחמת הליכה באנו לאסור. ובזה סובר אביי כיון דבלאו הכי צריך לילך שם. ואין הליכתו מחמת הריח אין איסור בריח הבא לו ממילא. ורבא סובר כיון דמכוין ליהנות גם כן. אם כן הליכתו גם בשביל הריח וחשבינן מעשה של איסור. ומכל מקום מוכח דהנאה בלי שום מעשה אין איסור. ואם כן אם ימכור החמץ לגוי לאחר חצות שיחול המכירה משתחשך ואז יתחייב הגוי מעות המקח. לא עבר על לאו דלא תאכל עליו חמץ דכתיב בערב פסח אחר חצות. דהוי מעשה בלא הנאה. ולא עבר על לאו דלא יאכל חמץ דכתיב בפסח עצמו דהוה הנאה בלא מעשה. והני שני לאוין נמנין במנין המצוות לשתי מצוות. ושני מיני איסורין. בערב פסח אחר חצות משום קרבן פסח דעליו על קרבן פסח קאי. ובחג המצות משום החג. והוא דומיא דיום טוב ושבת שתי קדושות. וכי היכי דמותר לבשל מיום טוב לשבת דיום טוב תחילתו בלא סופו ושבת סופו בלא תחילתו. הכי נמי ערב פסח מעשה בלא הנאה ופסח עצמו הנאה בלא מעשה.) וכיון דיכול ליהנות בו. כהאי גוונא הוי שלו וחל המכירה ועל כרחך הא דחמץ אינו ברשותו לאחר חצות, הוא משום העשה דתשביתו, והנה לפי מה שכתבתי לר' יהודא אין נשים מצוות בעשה דתשביתו וחמץ לאחר חצות לנשים הוי ברשותו לר' יהודה:

כד

והנה בהא דמכרן לאיסורי הנאה וקידש בדמיהן מקודשת לדעת רש"י והרמב"ם הדמים אסורים למחליף עצמו למקדש ומכל מקום כיון דלדידה מותרין מקודשת [ועיין בר"ן

סוף פרק האיש מקדש דמדמי לה לקידש בגזילה לאחר יאוש דכיון דהיא קנתה ביאוש ושינוי רשות מקודשת] ולכאורה הכא נמי הלא לדידה יהי' היתר הנאה דיכולה למוכרן כהאי גוונא כנ"ל. אך התירוץ הנכון דכיון דלדידי' אסורין הוה אינו ברשותו לדידי' ואינו יכול להקנותו לה. ועל כן אין האשה קונה החמץ. שהרי הם שלו. דנהי דאיסורי הנאה אינו ברשותו. מכל מקום הוא שלו ואינה יכולה לקנותו בלי הקנאתו והוא אינו יכול להקנות שאינו ברשותו והא דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת. היינו טעמא משום דאף למחליף עצמו אין הדמים אסורים אלא כל זמן שלא נתנם לאחר והם שלו מחמת איסור הנאה. דנמצא נהנה ממה שהחליף. אבל לאחר שנתנם לה גם לדידי' מותרין. וכיון דהא דלמחליף עצמו אסור הוא רק קנס דרבנן, לאחר שפסק האיסור חשבינן כאלו לא נאסר מעולם [ומצינו כזה בכמה מקומות. האחד. הא דטבל מוכן אצל שבת שאם עבר ותיקנו מתוקן ולא נאסר לאחר שתיקנו מיגו דאיתקצאי בין השמשות כתבו רש"י ותוספות ביצה (דף ל"ד:) משום דאיסור הפרשת טבל דרבנן על כן לאחר שכלה האיסור חשבינן כאילו לא נאסר מעולם ועיין בתוספות (שם ל"א:) דדוקא בטבל שלאחר שתיקנו מסתלק המוקצה מכל וכל יעוין שם. ובהכי ניחא הא דמוכיח בנדרים (דף מ"ז:) דחליפי חליפין מותרין מהא דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת עיין שם היטב בר"ן שפירש דאי חליפי חליפין אסורין היתה אשה אסורה למקדש ואינו מובן דאטו מתני' בהיתר האשה לבעלה קאי, הלא עיקר קידושין לאוסרה אעלמא. ומה בכך אם אסורה למקדש. מכל מקום אהני קידושין לאוסרה לעלמא. ולפי מה שכתבתי ניחא דאם תמצא לומר דעדיין איסור החליפין קיים לגבי האשה ולא מסתלק האיסור מן העולם, אם כן איך הי' יכול להקנות לה הדמים ודו"ק. עוד מצינו כן באסרה האשה ידי' על בעלה דלאחר שנתגרשה חל הנדר ולא חשיב דבר שלא בא לעולם. משום דמן הדין הי' ראוי הנדר לחול מחיים דבעל דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד אלא דאלמוה רבנן לשיעבודא דבעל. על כן לאחר גירושין שנסתלק תקנת חכמים חשבינן כאלו לא הי' התקנה מעולם והי' דבר שבא לעולם] אבל במקדש משש שעות ולמעלה אף דלדידה הותר הנאה באופן הנ"ל, כיון דלדידי' איסור הנאה מן התורה משום העשה דתשביתו אינו יכול להקנות ואף בשעה ששית דרבנן כיון שלא נסתלק האיסור שעה ששית מן העולם ואף דנסתלק האיסור משום תשביתו לדידי' כיון דאינו שלו והאשה אינה מצווה. מכל מקום הלא החמץ דאורייתא רק הזמן דרבנן ואיסור הזמן לא נסתלק גם לגבי חמץ זה לאסרו בהנאה לדידי' לגמרי משום לאו דלא תאכל עליו חמץ כיון דאינו שלו [דאם הי' שלו הי' מצווה בתשביתו] והנאה אחרת אסור משום לאו דלא תאכל עליו חמץ וגם לדידה לאסור בכל

הנאות לבד המכירה שתחול בלילה. וכיון דלא נסתלק האיסור שעה ששית מן העולם ואינה יכול להקנות לה על כן אינה מקודשת. והשתא מיושב קושיא הנ"ל מנא לן דאינו יכול לבטל. דילמא שאני הכא דאינו שוה לדידה ממון. ולהנ"ל ניחא דבאמת שוה לדידה ממון דיכולה למכור החמץ שיחול המכירה בתחילת הלילה, ועל כרחך משום שאינו יכול להקנות והוא הדין דאינו יכול לבטל:

כה

והשתא מיושב הא דמייתי מדרב ולא מדר' יוחנן. דר' יוחנן סבירא לי' בפרק כל שעה כר' שמעון בלאחר זמנו ויש לומר דגם בלפני זמנו פוסק כר' שמעון. ולר' שמעון כבר כתבנו שגם הנשים מצוות בעשה דתשביתו, ויש לומר הא דאינה מקודשת משום דאינו שוה ממון ואין ראי' דאינו יכול לבטל אבל בפרק כל שעה לא רצה רק להוכיח דאינו יכול לקדש. וזה עדיף להוכיח מדר' יוחנן דאף דסבירא לי' כר' שמעון ומותר בהנאה מן התורה עד הלילה לר' שמעון אף על פי כן אינה מקודשת:

סימן שלד

א

בשאגת ארי' סימן פ' האריך לחלוק על התוס' במה שכתבו דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. והקשה מהא דכיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט. ר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה. שאם יקרא לה שם תחילה אם תחמיץ יעבור על בל יראה. והא יכול לשהותו כדי לבערו בחוה"מ. ודוחק לומר דבשביעי של פסח. דאם כן הי' לו לפרש. ולענין מה שהוכיח ר' יהודה דאם לא כן איך חשיב חמץ בר דמים משום שיוכל לפדותו להסקה תחת תבשילו הלא יעבור בבל יראה. אלא ודאי כיון שפודה על מנת לבערו אינו עובר עליו. דחה בשאגת ארי' משום דיכול לפדותו פחות פחות מכשיעור. ולשורפו קודם שיפדה חצי שיעור הב':

ב

ותמהני דכל שכן דיש עצה זאת להפריש חלה בטומאה. שיחתוך השיעור שרוצה להפריש חלה לחתיכות פחות פחות מכשיעור. ולא יניחם במקום אחד. ובמקום שלא יתקבצו יחד. ובית אין מצטרף. אלא ודאי פחות מכשיעור. מדרבנן צריכה ביעור. ואפי' ביטלו. וכמה שכתבו האחרונים סי' תמ"ב ואם כן אזל לי' דחוי השאגת ארי'. ומוכח דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר:

ג

ומה שהוקשה לו מכיצד מפרישין נראה לי ליישב. דלמאן דאמר שעובר בבל יראה משום הואיל אי בעי מיחשיל. יש לומר למאן דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה. ובתחילת השריפה שנחרך ושוב אינו ראוי לאכילה. אינו יכול לישאל דהוי דומיא דאכלה כולה ולא נשתייר ממנה כזית. כיון שלא נשאר שיעור אכילה אינו יכול לישאל. הכי נמי בנחרך. ואינו ראוי לאכילה עוד. דאינו יכול לישאל. והוי אז אינו שלו. ונפטר אז מלשורפו לגמרי. ובשעת שריפתו לגמרי. דאז עיקר המצוה. אינו שלו. ואינו מקיים המצוה ועיין בר"ן גבי חרכו שכתב דלא נפיק מאיסורי' עד דשריף לי' לגמרי ובוודאי אין כוונתו במה שכתב מאיסורי' מאיסור הנאה. דהא אפי' לאחר ששרפו לגמרי. עדיין אסור בהנאה וכל שכן דלא קיים מצות תשביתו במה שחרכו, ולאחר שנחרך עד שאינו ראוי לאכילה. ואינו יכול לישאל ואינו שלו. ולא מקיים מצוה בשריפה ואינו מנתק הלאו:

ד

ולמה דבעי למימר טעמא דר' אליעזר משום טובת הנאה ממון נמי יש לומר. דמשעה שנחרך ואינו ראוי לאכילה. אין בטובת הנאה דידי' שוה פרוטה. ולא חשיב שיש לו חלק וזכות בחמץ דומה למה שכתב רש"י בסוכה פרק ב' דהא דחכמים מוכיחים דיוצא בסוכה שאולה מדכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת ופרש"י אף דלא מטי שוה פרוטה לכל חד, ביאור דבריו דאפי' מה שאינו שוה פרוטה חשוב שלו. דאם לא כן ערבה שאין בדמי' פרוטה לא יצא בה ידי לולב. אך סוכה שיש לה דמים והוא אין לו בה פרוטה שאין טובת הנאה שוה פרוטה לא חשיב שלו. ולא יקיים המצוה בשריפה. ואתי שפיר למאן דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה:

ה

ואם תאמר אכתי קשה לחכמים דאמרי מפרר וזורה לרוח. נראה לי דר"א לשיטתו על כרחין אית לי' אין ביעור חמץ אלא שריפה, שהרי ר' יהודה דן חמץ בבל תותירו ונותר בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. וחכמים השיבו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל כו'. והקשה בשאגת ארי' דמכל מקום יהי' מחוייב להשליכו לים כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא דלאחר שפירר ומטיל לים אינו לא נראה ולא מצוי. ומה שתירץ בשאגת אריה דאי משום הא סגי במוציאו מרשותו כדעת הגאונים. אינו לפי מה שכתב הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו. שדין הגאונים באינו ברשותו קודם שנאסר. אבל אחר שנאסר ועשאו

הכתוב כאילו ברשותו. מה יועיל מה שמוציאו מרשותו. והא בלאו הכי אינו ברשותו והכתוב עשאו כאילו ברשותו:

ו

אך נראה ליישב דבל יראה ובל ימצא הוא עובר ממילא. ואם יפרר ומטיל לים יבטל העשה דתשביתו בידים. מוטב שיעבור בשב ואל תעשה. ואף דבל יראה ובל ימצא בכל רגע. ועשה דתשביתו עובר רק פעם אחת שב ואל תעשה עדיף:

ז

וראי' מהא דעירובין (דף ק') עלה באילן לא ירד. דמוטב שישב באילן כל השבת ויעבור כל השבת בשב ואל תעשה משירד ויעבור פעם אחת בקום ועשה אך חלי לה התם בפלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע בניתנים במתנה אחת שנתערבו בניתנים במתן ארבע. דלר' אליעזר דאמר ינתנו במתן ארבע הכי נמי ירד עיין שם. ואם כן לר"א לשיטתו לא שייך כל דין וכו'. דיהי' מחויב להשבית כדי שלא יעבור מכאן ולהבא. נמצא דלר' אליעזר אין ביעור חמץ אלא שריפה) ואינו מנתק הלאו כנ"ל באריכות):

ח

ואם תאמר לר' יהושע לשיטתו למה הוצרך לומר דאינו עובר בבל יראה. תיפוק לי' דלשיטתו דינתנו מתן אחת ביעור חמץ בכל מילי. ושפיר הוה ניתק לעשה. לא קשה מידי דהוצרך לטעם זה בשביעי של פסח. וזה פשוט:

סימן שלה

בדין המוצא חמץ ביום טוב. א) בפרק קמא (דף ו') אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי. ובטור אורח חיים סימן תמ"ו וזה לשונו אבל ביום טוב אינו יכול לטלטלו כדי להוציאו. ולא מיבעיא אם ביטלו. שאין כאן איסור דאורייתא בשהייתו פשיטא שאינו יכול לטלטלו אלא אפילו לא ביטלו שיש בו איסור דאורייתא אפילו הכי לא יוציאנו כיון שאינו יכול לבערו כדינו דהיינו בשריפה לר' יהודה עד כאן. מבואר דאם לא ביטלו אין איסור מחמת הטלטול רק מחמת הבערה שהוא מלאכה. ודעת התוספות כתובות (דף ז') להיפוך דאין איסור משום מלאכה דאמרינן מתוך [ואפילו ביטלו דמכל מקום מדרבנן צריך לשורפו וחשיב צורך היום] רק משום טלטול ותימה האיך יחלוק הטור על התוספות ובסברא הפוכה:

ב

ונראה דשורש מחלוקתם. דהנה דעת התוספות פרק כל שעה דעל חמץ שאינו ידוע אינו עובר משום בל יטמין דלא חשיב מצוי בידו. והטור בסימן הנ"ל כתב שעד עתה לא עבר אלא בשוגג מבואר דעל כל פנים בשוגג עבר הנה דסבירא לי' דעובר על חמץ שאינו ידוע. וכן מבואר מהראי' שהביאו שם התוס' לדבריהם מהא דגזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ופריך וכי משכחת ליבטלה משמע שעד עתה לא עבר. והטור בסימן תל"ד כתב בהא דהבודק צריך שיבטל דהשתא אפילו נשאר בבית חמץ שלא מצאו אינו עובר. מבואר דבלא ביטל אפילו בעוד שלא מצאו עובר. וכן מבואר ברא"ש שם גבי אי נימא משום פרורין. ובזה נבאר מחלוקתם כאן. דהנה רש"י שבת (דף קל"ג) גבי מילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב דמידי דחול לא עבדינן ביום טוב עיין שם. והאי טעמא נמי סגי דלא נימא מתוך. כיון דמידי דחול הוא לא חשיב צורך יום טוב. וכאילו אפה מיום טוב לחול. [וכל שכן הוא טעם זה לענין שלא נאמר מתוך ממה שמועיל טעם זה שלא נאמר עשה דוחה לא תעשה] ועל כן לדעת הטור דעובר על חמץ שאינו ידוע. הרי חל המצוה בערב פסח אחר חצות. ומידי דחול הוא ולא אמרינן מתוך. אבל להתוספות לא חל המצוה רק בשעה שנמצא ביום טוב ומידי דיום טוב הוא. ושפיר אמרינן מתוך:

ג

ובזה נבאר מחלוקתם לענין טלטול. דהנה בשבת (דף קנ"ד) מקשה הש"ס והאיכא צער בעלי חיים וליתי איסור צער בעלי חיים דאורייתא ולידחי איסור מבטל כלי מהיכנו דרבנן [וצריך לומר דהא דשופר אין מפקחין עליו את הגל. משום דלא הוי בעידנא] הכא נמי אתי איסור בל יראה דאורייתא ודחי איסור טלטול דרבנן. וכי תימא הכא נמי לא הוי בעידנא. ליתא לפי דעת הטור למה שביארנו לעיל בסימן שי"ח אות ח' וי"א שדעת הטור כתוספות דבשעה שעוסק בשריפה שוב אינו עובר הוי שפיר בעידנא ואם תאמר הלא בידו להמתין עד חול המועד ולבערו. והמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. דהא לאו שניתק לעשה הוא. ואי משום העשה הלא יכול לקיים העשה בחול המועד ואף שמכל מקום ביטל קצת מצוה במה שלא ביערו תיכף. שהרי מצוותו לבער החמץ מן המועד וכיון שעבר מקצת המועד ולא נתבער ביטל קצת מצוה. לא מצאתי מקצת מצוה ידחה איסור דרבנן] ועוד דהעשה מידי דחול הוא. ליתא דכיון שחל העשה בערב פסח הוי לאו שקדמו עשה. ובגמרא דקאמר דהוי לאו שניתק לעשה. היינו שאין לוקין על בל יראה. דמלקות לא משכחת אלא אם כן קנה חמץ בפסח או חמצו בפסח. ואם כן חל העשה ביום טוב. אבל זה שהי' לו קודם יום טוב הוי לאו שקדמו עשה. הגם שברמב"ם

פרק א' מהלכות נערה בתולה הלכה ו' ז' משמע שגם לאו שקדמו עשה חשיב ניתק לעשה וכן דעת הכסף משנה שם בשיטת הרמב"ם אך הלחם משנה פרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ב' כתב בדעת הרמב"ם להיפוך עיין שם. וכל זה הטור לטעמי' כשיטת אביו הרא"ש ז"ל דעובר על חמץ שאינו ידוע. אבל להתוספות דאינו עובר אלא בשעה שמוצאה ביום טוב ולא הוי לאו שקדמו עשה. וניתק עשה אינו דוחה איסור טלטול שהרי יכול לשהותו עד חול המועד ולבערו ומקצת עשה אינו דוחה איסור טלטול:

ד

והנה במחלוקת התוספות והטור. שהתוספות סוברים ההבערה מותרת וטלטול אסור והטור סבירא לי' להיפוך ההבערה אסורה וטלטול מותר בלא בטלו. אני מצאתי' להריב"ש סימן ת"א שכתב שאם ההבערה מותרת משום מתוך. כל שכן הטלטול. והוא דלא כהתוספות דסבירא להו דאף שההבערה מותרת משום מתוך הטלטול אסור. ונראה לבאר מחלוקתם. ה) והנה לפי מה שבארנו טעם הטור דלא אמרינן מתוך משום דמידי דחול שחל החיוב מערב יום טוב. ולכאורה קשה על זה דנהי דעשה חל בערב יום טוב. מכל מקום ביום טוב נתחדש איסור בל יראה. וגם מחמת איסור בל יראה חייב לבער כדי שלא יעבור בבל יראה. ומשום זה מידי דיום טוב הוא וגם בעשה דתשביתו יש לדון לפי מה שכתב מהרי"ק [הובא בדברינו לעיל סימן שי"ח אות ד'] דעשה דתשביתו הוא רק שלא יהי' לו חמץ. ואם לא הי' לו חמץ כלל גם כן קיים המצוה. ואם כן כל שעה ושעה המצוה בשעתו. ומה שאין לו חמץ ביום טוב מידי דיום טוב הוא. ומצוה זו לא הי' מתקיים אתמול. שגם אם הי' מבער אתמול הי' המצוה זו שאין לו חמץ ביום טוב מתקיימת רק ביום טוב. ואינה דומה למילה שלא בזמנה שמצוה שעושה עכשיו. הי' יכול לקיים אתמול. מיהו כבר ביארנו לעיל בסימן שי"ח בראיות דלא כמהרי"ק]:

ו

אך יש לומר לדעת הר"ן בשם התוספות בענין מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב דמותר ביום טוב לר' יהודה דאפילו שגג או נאנס מערב יום טוב לא חשיב אי אפשר. ודוקא שנפגמה ביום טוב הא דחשיב אי אפשר, ולפי זה אם נידון הביעור כמכשירי מצוה. הא לא אמרינן מתוך במכשירין כמבואר ברא"ש פרק ג' דביצה סימן י"ט. ובתוספות פרק קמא דכתובות. והוא הדין לר' יהודה באפשר לעשותו מערב יום טוב. אך באמת ההשבתה הוא גוף המצוה. וצורך היום הוא ביעור החמץ בעצמו. שהרי אין המצוה אם אין לו חמץ כלל. רק המצוה דוקא אם יש לו חמץ ומבערו. ואם כן הרי ההבערה עצם המצוה. אך משום כדי שלא יעבור בבל יראה. הא אין הביעור רק

גורם שלא יהי' לו חמץ. וחשיב כמו מכשירין. וכמו כיבוי הנר מפני דבר אחר דחשיב מכשירין. דאינו נהנה מעצם הנר שכיבה. הכא נמי אינו נהנה מעצם החמץ שהבעיר. ודוקא לענין עשה דתשביתו דאינו מקיים אלא אם כן הי' לו חמץ וביערו הרי נהנה מהחמץ שהבעיר שעושה בו מצוה. מה שאין כ לענין בל יראה ודו"ק:

ז

ועל כן להטור דהשבתה מידי דחול אינו מותר משום מתוך. ולהתוספות דחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו. והשבתה מידי דיום טוב אמרינן מתוך משום דעשה חשיב צורך היום. וכל זה בהבערה עצמה, אבל הטלטול מוקצה דלא משכחת לה בגוף אוכל נפש. דאוכל מוקצה אסור ביום טוב ולא משכחת לה אלא במכשירין. ואינו מותר אלא באי אפשר לעשות מערב יום טוב. אבל באפשר לעשות מערב יום טוב אסור לטלטל. וכן כתב האבן העוזר ביצה (דף י"ח). ואם כן איך יהי' מותר משום מתוך באפשר לעשות מערב יום טוב. הא באפשר מערב יום טוב לא הותר כלל באוכל נפש. ובנידון דידן חשיב אפשר לעשות מערב יום טוב כנ"ל. אבל הריב"ש שכתב דבהבערה אמרינן מתוך דחשיב צורך היום שלא יעבור בבל יראה. הלא כתב משום עשה דתשביתו. אלא דתשביתו מידי דחול שחל מערב יום טוב על כן כתב משום בל יראה. ואף דמשום בל יראה חשיב רק מכשירין. על כרחך דהא חשיב אי אפשר לעשות מערב יום טוב. הואיל ולא נודע לו שיש לו חמץ. וכדעת הפוסקים דנאנס מערב יום טוב חשיב או אפשר לעשות מערב יום טוב. ממילא גם הטלטול מותר משום מתוך. ולפי זה צריך לומר דסבירא לי' להריב"ש כדעת הטור דעל חמץ שאינו ידוע עובר. ואי אפשר לחשוב צורך היום משום עשה דתשביתו. דמידי דחול הוא רק משום בל יראה הוא חשיב רק מכשירין. ועל כרחך דהא חשיב אי אפשר מערב יום טוב. ואם כן גם הטלטול מותר:

ח

תוכן הדברים. דכיון שחמץ זה הי' לו מערב יום טוב. להטור דחמץ שאינו ידוע עובר עליו. עשה דתשביתו מידי דחול. ובל יראה הוי מכשירין שאפשר לעשות מערב יום טוב. [והטלטול מותר דחתי בל יראה דאורייתא ודחי דרבנן] ולהריב"ש הואיל ולא ידע מערב יום טוב חשיב לי' אי אפשר לעשות מערב יום טוב. וחשיב צורך היום משום בל יראה. ועל כן גם הטלטול מותר משום מתוך שהותר במכשירי אוכל נפש שאי אפשר מערב יום טוב. הותר נמי במכשירי צורך קצת שאי אפשר מערב יום טוב. ולהתוס' דחמץ שאינו ידוע אינו עובר והוי מידי דיום טוב אמרינן מתוך משום העשה דתשביתו דחשיב גוף המצוה צורך קצת. ולעולם חשיב אפשר מערב יום טוב. וכדעת הפוסקים

דנאנס חשיב מכל מקום אפשר לעשות מערב יום טוב. אלא מתוך שהותר בגוף אוכל נפש שאפשר מערב יום טוב הותר נמי בגוף צורך קצת שאפשר מערב יום טוב. ועל כן טלטול דלא משכחת בגוף אוכל נפש רק במכשירי אוכל נפש. ולא הותר רק באי אפשר מערב יום טוב. ועל כן אי אפשר שיותר אפי' בגוף צורך קצת שאפשר מערב יום טוב. שכיון שאין היתר בצורך קצת. רק מתוך שהותר באוכל נפש. וכיון שבאוכל נפש לא משכחת שהותר טלטול רק באי אפשר מערב יום טוב. אי אפשר שיותר בצורך קצת רק באי אפשר:

ט

ויש לבאר הדברים יותר. דהא במכשירין אין היתר רק דיחוי כמו שכתב הטור סימן תק"ט וכן משמע בר"ן פרק ב' דביצה שכתב דאוכל נפש ביום טוב היתר הוא. שהרי מותר אפילו אפשר מערב יום טוב. וכיון דמכשירין לא הותר באפשר. ממילא אף באי אפשר אין היתר רק דיחוי נמצא שטלטול שאינו אלא במכשירין לא הותרו אלא שנדחה. ממילא אי אפשר שבצורך קצת יהי' היתר וכיון שרק דיחוי. אי אפשר שיהי' מותר באפשר לעשות מערב יום טוב. דאם כן הי' היתר כדברי הר"ן הנ"ל. ולא הותר הטלטול גם כן משום דאתי דאורייתא ודחי דרבנן. דאפשר להשהותו עד חול המועד. דמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו. ולא הוי לאו שקדמו עשה, דלא חל העשה רק ביום טוב. דקודם לכן הוי חמץ שאינו ידוע מיהו במוצא בשביעי של פסח לא יספיק טעם זה לענין דלא ליתי דאורייתא ולדחי דרבנן]:

י

ולפי מה שכתבתי נראה לי להלכה שאם נתחמצה לו עיסה ביום טוב לכולי עלמא מותר לשורפו ביום טוב. ואין איסור לא משום מלאכה ולא משום טלטול. משום מלאכה לא דהא מידי דיום טוב הוא שנתחמץ ביום טוב. ולכולי עלמא אמרינן מתוך ומשום טלטול לא. דבזה שפיר נאמר מתוך שהותרה במכשירי אוכל נפש שאי אפשר מערב יום טוב. הותרה נמי במכשירי צורך קצת שאי אפשר מערב יום טוב. הגם שיש לומר דהא לא קיימא לן כר' יהודה אלא במכשירי אוכל נפש ממש. אבל לא במכשירי צורך קצת כגון לכבות את הנר מפני דבר אחר. מכל מקום זה אינו דהא באמת עשה דתשביתו גוף צורך קצת. אלא דאי אפשר לומר בו מתוך להתיר באפשר כיון שהיתר זה לאו באוכל נפש. אבל באי אפשר. שוב נאמר מתוך. שהרי במכשירי אוכל נפש קיימא לן כר' יהודה והא גוף צורך קצת:

סימן שלו

ב"ה אור ליום א' מוצש"ק אחרי תרמ"ז. שוכ"ט לכבוד ידידי הרה"ג המפורסם חריף ובקי מו"ה חיים נ"י מלפנים רב במאסקווא:

יקרתו הגיעני ערב שבת בין השמשות. דבר אשר ביקש להשיב לו על איזה ספיקות במילי דפיסחא. אם כי הקשה לשאול כי ימים אלו יקרי הערך שעה ליום יחשב. עם כל זה לאשר ביקש מאוד להשיב לו להיות לו לעונג ושמחת יום טוב לקחתי מעט פנאי:

א

על דבר אשר מסופק בהא, דבחמץ עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו. אם בלאו הכי אסור בהנאה כגון שהוא של כלאי הכרם. אם נימא דגם בזה עשאו הכתוב כאלו ברשותו לעבור עליו בבל יראה. או דילמא דוקא חמץ שקודם זמן איסורו הי' מותר בהנאה כו'. אבל בזה שבלאו איסור חמץ גם כן אינו ברשותו בהא לא עשאו הכתוב כאלו ברשותו. ולפי הצד הראשון מיישב קושית התוספות ריש פסחים על רש"י שפי' בדיקה שלא יעבור בבל יראה. והקשו בתוספות הלא הבודק צריך שיבטל וכיון שביטל למה לי בדיקה. וניחא לי' שמא ימצא חמץ של איסורי הנאה שאין בידו לבטל עד כאן תוכן דבריו:

ב

אך זה אינו עולה לסיפא דמתניתין כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה. ואטו מכניסין בבית חמץ של איסורי הנאה. ולמה יצטרך לבדוק עבור זה. עוד כתב ליישב בזה שיטת הכלבו. ויש ליישבו בלאו הכי בחמץ שקיבל עליו אחריות. ג) ובעיקר הספק. בחי' כתבתי בפשיטות כפי הצד השני. ולאשר מעלתו מסתפק בזה. אביא לו ראי' מתוספות חולין (דף פ'.) בדיבור המתחיל שחיטה בהא דשחט אותו ואת בנו קדשים התראת ספק הוא שמא לא יזרוק דם השני והוה שחיטה שאינה ראוי' ורש"י מחקו דתיפוק לי' דשני פסול דמחוסר זמן הוא. ותירצו התוספות דכיון דאסר רחמנא אותו ואת בנו בקדשים גזירת הכתוב דללקי אף על גב דלאו שחיטה ראוי' הוא דהוי מחוסר זמן כיון דליכא פסול אחרינא עיין שם. והיינו דדוקא אם לא נזרק דמו לבסוף דהשתא אפילו לא הי' אותו ואת בנו לא הי' שחיטה ראוי' פטור על כן הוי התראת ספק שמא לא יזרוק דמו]. הרי דאף דגלי רחמנא באותו ואת בנו בקדשים דחייב אף דהוי שחיטה שאינה ראוי'. מכל מקום כשנולד פסול אחר שלא נזרק הדם בהא לא גלי קרא. והכי נמי בחמץ אף דגלי קרא דחשיב כאלו ברשותו. מכל מקום כשיש איסור אחר לא גלי קרא:

ד

עוד ראי' מרמב"ם במעילה דיש שליח לדבר עבירה דיליף חטא חטא מתרומה. וכתב הרמב"ם דהיינו דוקא בקדשי בדק הבית. אבל אם הי' בשר עולה שנתערב בו איסור אחר אין שליח. והראב"ד שיבח דבריו. הרי דאף דגלי קרא דלאו דמעילה אינו מבטל השליחות לאו אחר מבטל. והכי נמי בנידון דידן אף דגלי קרא בלאו דחמץ דאינו מבטל השלו לענין בל יראה דעשאו וכו'. כשנתערב איסור אחר לא חשיב שלו דבלאו אחר לא גלי קרא. ויש לומר בזה טעם גם כן. דחמץ אם יחשב אינו ברשותו ויהי' מותר לשהותו יהי' גורם לממון על לאחר הפסח. דלענין בל יראה כממון דמי כמו חמץ שקיבל עליו אחריות. והדברים עתיקין. על כן עשאה התורה כאלו ברשותו. מה שאין כן באיסור כלאי הכרם דהוא איסור עולם. ואפילו יהי' מותר לשהותו יהי' אינו ברשותו:

ה

ועל דבר אשר נסתפק במערב חמץ במצה מין במינו באופן שאינו עובר עליו בבל יראה. אם מקיים על ידי תערובות זה עשה דתשביתו. ודעתו נוטה דלא מקיים בזה עשה דתשביתו. ושוב נסתפק אם לאחר שנתבטל ביער כל התערובות אפשר, דלא קיים עשה דתשביתו כיון דנהפך להיות היתר ולא ביער חמץ כלל. ואם כן יהי' משכחת בחמץ בטלו לעשה. כגון שביטל החמץ ברוב מצה דשוב אין בידו לקיים העשה:

ו

הנה דברים האלו כתובים בספר תשו' ר' עקיבא איגר סימן י"ט בהג"ה. אולם הוא הקשה כן לסוגיא דמכות ומעלתו כתב כן ליישב שיטת הרמב"ם. ובאמת שיטת הרמב"ם בלאו הכי לא קשה מידי. שהרי פוסק קיימו ולא קיימו. ואם נשתהה החמץ עד אחר הפסח לוקה. וכן כתב בתשו' חכם צבי סימן מ"ב. ולדעתי אם נשרף החמץ מאליו לא נתקן הלאו. כמו בשלוח הקן אם פרחה האם מעצמה דלוקה. כמו שכתב הרמב"ם פרק י"ג מהלכות שחיטה הלכה ג'. והכי נמי לא נתקיים המצוה במה שהושבת מאליו. כמו כסהו הרוח דאף דנפטר מלכסות. מכל מקום לא קיים המצוה. מדקרי לי' [בפרק לולב הגזול] דחוי. והכי נמי בזה:

ז

ואף דלכאורה יש לחלק דהכא מקיים העשה במה שאין לו חמץ ברשותו. ואפילו מי שלא הי' לו חמץ כלל גם כן מקיים העשה כמו שכתב בשאלות ותשובות מהרי"ק. ואם כן אפילו נשרף מאליו ניתקן העשה מה שאין לו חמץ. אומר אני דגם הא ליתא. דהנה בפרק אלו הן הלוקין אמר ר"י כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, ומביא ראי' לזה ממתני'

דהבא אל המקדש טמא, ואנן קיימא לן לא תעשה שקדמו עשה אין לוקין. והא דהבא אל המקדש טמא לוקה, כתב הריטב"א בשם הרמב"ן דבשילוחו אינו מתקן למפרע רק על להבא שלא יטמא אחר כך המקדש עיין שם היטב. ולכאורה גם בחמץ איך מנתק העשה דתשביתו את הלאו. הא ההשבתה צריך שלא יעבור בבל יראה אחר כך. אבל איך מנתק למפרע. ועולה בזכרוני שר' עקיבא איגר ז"ל הקשה כן. אך באמת לא קשה מידי. דכדי שלא יעבור מכאן ואילך די שיחלקנו עד שלא יהי' כזית במקום אחד ולא בכלי אחד. ולא יעבור עוד מכאן ולהבא. ולדעת השאגת ארי'. אם יוציאנו מרשותו אפילו לאחר זמן איסורו לא יעבור מכאן ואילך [ודעת הרב מלאדי בשלחן ערוך אינו כן. אלא דלאחר זמן איסורו דחמץ אינו ברשותו ועשאו הכתוב כו' שוב לא יוסיף תת כח אם מוציאו מרשותו. דבלאו הכי כבר אינו ברשותו ועשאן כאלו ברשותו] ומחמת חיוב תשביתו שחל על חמץ זה אינו יוצא עד שיבערנו מן העולם. ועל כרחך מה שמבערו מן העולם דוקא הוא רק מחמת לשעבר. ולפי זה אם אינו מבער בעצמו רק שנתבער מאליו דלא קיים עשה במעשה הביעור רק העשה מה שאין לו חמץ בפסח. הלא זה צריך שלא יעבור מכאן ולהבא. ואין חילוק בזה בין נתבער לגמרי בין אין לו כזית במקום אחד. ודומה אל הבא למקדש טמא. ודו"ק היטב:

ח

ובעיקר הדין דפשיטא לי' לר' עקיבא איגר ז"ל דלא קיים העשה בביטול ברוב כיון שאינו מושבת מהעולם. [ומעלתו כתב דתשביתו שלא כדרך הנאתן דהיינו אכילה. אטו ביטול אכילה הוא. אם תאמר דנהנה מביטול שהותר באכילה הלא אפילו במכירה לגוי לר' יוסי הגלילי קיים העשה אף דנהנה כמבואר בתוספות (דף כ"א ע"ב) בסוף דיבור המתחיל עבר] לדידי אינו מוכרח. דיש לומר דחשיב מושבת דעכשיו אין כאן חמץ כלל. דנהפך להיות מצה. ט) ויש לומר דתלוי בסוגיא דמנחות (דף מ"ח.) בפודה קדשים במקדש אם חשיב כמכניס חולין לעזרה. דהש"ס משני חולין ממילא הויין עיין שם פרש"י. ולא חשיב מכניס חולין לעזרה. אך אחר כך מייתי ברייתא כשהוא פודן אין פודן אלא בחוץ. ופרש"י משום חולין לעזרה. ומשמע דלמסקנא גם ברייתא ראשונה דלא כרבי. דלרבי קשה דפריק לה היכא. וסברא דחולין ממילא הויין נסתר מברייתא דאין פודן אלא בחוץ. ומהיכי תיתי לשוויא פלוגתא בין הברייתות כיון דאיכא לאוקמא קמייתא נמי כראב"ש. ואם כן נקטינן דהפודה קדשים בפנים ועשאן חולין חשיב כמכניס חולין לעזרה כמו שפרש"י בדיבור המתחיל ואי דפריק להו גואי. הנה דאף שלא הכניס הככר שהוא חולין שכבר הי' הככר במקדש תחילה רק שהכניס חולין שבככר. שבתחילה לא הי' חולין

במקדש ועכשיו יש חולין חשיב כמכניס הככר שהוא חולין. הכא נמי אף שלא ביער הככר שהוא חמץ רק שביער חמץ שבו שעכשיו הוא מצה חשיב כמבער הככר חמץ:

י

אך לדעת הרמב"ם דפסק כרבי דשחיטה מקדשה ופודם בפנים. על כרחין סבירא לי' דברייתא ראשונה סוברת חולין ממילא הויין דפודה בפנים לאו כמכניס. אלמא דאף שהכניס חולין שבו דתחילה לא הי' חולין. כיון שלא הכניס גוף הככר חולין לא חשיב מכניס. הכא נמי אף שביער חמץ שבככר כיון שלא ביער גוף הככר חמץ לא חשיב מבער:

יא

ובתוספות שבועות (דף י"ז) בטהור שטימא עצמו במקדש בהתראה אל תטמא לוקה בלא שהי'. דטימא עצמו חשיב כנכנס בטומאה. והוא כסוגיא דמנחות הנ"ל דעושה מקדשים חולין חשיב כמכניס חולין. הכי נמי עושה מטהור טמא כמכניס טמא וכשהוא עצמו עושה כן הוי כנכנס טמא. אך לדעת הרמב"ם דפודה קדשים בפנים ועשאום חולין לא חשיב כמכניס חולין. הכי נמי מטמא עצמו בפנים לא חשיב כנכנס טמא. וראי' שהביאו תוספות מנזיר. גם כן אינו לדעת הרמב"ם שהוא לא פסק להא דנזיר. ועיין רמב"ם פרק ו' מהלכות נזירות הלכה ח'. ומיושב קושית המשנה למלך על הרמב"ם פרק י"א מהלכות שגגות הלכה ד' עיין שם היטב בחי' הר"ן. סוף דבר דין המבטל לדעתי תלוי במחלוקת תוספות עם הרמב"ם. דלדעת התוספות הוי השבתה. ולרמב"ם לא הוה השבתה:

יב

אך מה שכתב דאי לא הוי השבתה הביטול. שוב לא חשיב השבתה אחר כך מה שמבער אותם שהרי ביער היתר. זה ודאי סברא נכונה. ומכל מקום במה שכתב דבמה שביטל החמץ ברוב הוה מבטל העשה. ליתא שאפשר יערב עוד חמץ וקיימא לן חוזר וניעור ואחר כך יבערם. ואין לומר שיעבור על החמץ בבל יראה. שהרי כתבו התוספות דמשהה חמץ על מנת לבערו אין עובר עליו. ומותר לכתחילה. ביאור דבריהם. דאזלו לשיטתם שגורסים במכות ר' יוחנן אמר בטלו ולא ביטלו ריש לקיש אמר קיימו ולא קיימו וקיימא לן כר' יוחנן לגבי ריש לקיש. ולמאן דאמר בטלו ולא ביטלו אמרינן בפ' שילוח הקן קמ"א דכל כמה דלא בטלי' לא עברי' ללאו, והיינו דהוה רק ספק איסור. אם יקיים לבסוף אין כאן איסור כלל. ועל כן אם נתבטל העשה מאליו. לא עבר הוא על לאו ודאי. דמחמת מעשיו הי' ספק שמא יקיים. ומאן דאמר קיימו ולא קיימו סבירא לי' דהלאו עבר תיכף. רק אם מקיים הוא מתקן. ועל כן ודאי אסור לכתחילה לעבור על סמך שיתקן אחר כך. אבל למאן דאמר בטלו כו' סבירא לי' דאם מקיים אין איסור כלל. על כן אין חייב אלא

בביטלו דוקא. ממילא אם דעתו לכתחילה לקיים מותר. ועל כן אף שהרבה פוסקים לא הביאו דברי התוספות. היינו דסבירא להו להלכה קיימו ולא קיימו. וכפי גירסת הרמב"ם והראשונים ר' יוחנן אמר קיימו כו'. אבל השתא דאליבא דמאן דאמר בטלו ולא בטלו קיימינן ודאי דמותר להשהות על מנת לבער. ואפשר לערב בהיתר שיערב חמץ של הפקר. ונמצא שעדיין לא נתבטל העשה לגמרי שעדיין יש מקום לקיים העשה:

יג

ואין לומר שאם יערב חמץ ויהי' חוזר וניעור ויעבור על בל יראה על החמץ הראשון שחזר וניעור. ליתא שהרי נגד זה שגרם איסור יתקן למפרע גם כן שלא נתבטל העשה. ולא עבר על הלאו למפרע בהחלט. וכדאיתא בפ' שילוח הקן שם דכל כמה דלא בטלי' לא עבר על הלאו. וכיון דבשבת התערובות הוי תיקון נגד מה שקלקל בשוה. שוב מכריע מה שאחר כך יקיים העשה ויתקן הכל:

יד

ואין לומר דאם נאמר שמותר לערב. אפילו אם לא יערב לא נחשב ביטלו. נמצא שבשעת תערובת זה לא גרם הקלת הלאו למפרע. ליתא דכיון דאם נאמר שאסור לערב יחשב ביטלו. ועל ידי היתר התערובת לא נחשב ביטלו. שפיר חשיב הקלת הלאו על ידי התערובת כמו שמוכח בתוספות פסחים (דף נ"ט.) בדיבור המתחיל אתי בתי' ריב"א שהותר לו להקריב כפרתו כדי שעל ידי זה יקיים מצוות פסח למפרע שיהי' ראוי לאכילה שיוכל להקריב ולאכול. ואף דכיון שהותר להקריב. שוב אף אם לא יקריב יקיים מצוות פסח. שהרי הי' ראוי להקריב. מכל מקום דוחה ההקרבה איסור השלמה. והכי נמי בנידון דידן:

טו

ודבר מה שהעיר בדין מי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל. מהא דנדרים דכותים מחויבים בעלי' לרגל. והרי הם גרים ואין להם חלק בארץ. היטב דחה הרב החריף מו"ה מיכאל יוסף נ"י מקהלתכם שהרי הכותים נתגיירו לאחר שגלו עשרת השבטים ומאז שוב לא הי' היובל נוהג. וכשלקחו קרקע הוא שלהם לגמרי גוף ופירות:

טז

ובעיקר דין מי שאין לו קרקע שאינו עולה לרגל. דיש כמה קושיות. הא' למה לא נשנה במשנה ריש חגיגה. הב' קושית הטורי אבן שם יעוין שם. אך לדעתי הי' נראה דהא דאין לו קרקע אין דינו ככל הני דנשנו ריש חגיגה. דבאמת מי שאין לו קרקע אם הוא בחג בירושלים מחויב בראי'. אלא שאינו מחויב לעלות לרגל. וכלשון רב אמי מי שאין

לו קרקע אינו עולה לרגל. שאינו עולה מביתו לירושלים. ואפרש דבריי. הנה בפרק מי שהי' (דף צ"ג:) מפורש דמי שהי' בחצות היום בדרך רחוקה נפטר מכרת. דבשעה שחל החיוב פסח אנוס הוא שאינו יכול לעלות. ולפי זה לכאורה איך מצינו ידינו ורגלינו במצוות ראי'. דבשעה שחל חיוב ראי' היינו בחג שוב אנוס הוא דאז אינו יכול לעלות. ובזה חילק רב אמי דמי שיש לו קרקע תיכף שעולה מביתו ומניח קרקעו על בטחונו של הקב"ה ומשליך קרקעו מנגד ועולה. תיכף המצוה מתחלת. שכן משמעות התורה דולא יחמוד איש את ארצך בעלותך. שילך מקרקעו לירושלים ולא יתייירא. אם כן המצוה משעה שהולך מקרקעו. וכיון שהמצוה גם קודם החג חל עליו החיוב מאז דהוה כמצוה שהגיע זמנה ומחויב לעלות. אבל מי שאין לו קרקע אף שיש לו שאר דברים מטלטלין יכול ליטלם עמו. ואם יטלם עמו לא עשה מצוה אז, ואם כן אין אז עליו חיוב מצוה שהרי מותר ליקח אותם עמו ולא נעשה אז מצוה. וכיון שאין חיוב עליו. שוב אינו מחויב לעלות כלל. ועל כן לא נשנה פטור זה בריש חגיגה. דשם לא נשנה רק אותם שאפילו הם בירושלים אין מחויבין לעלות. ועל כן עבדים משוחררים בכלל החיוב אף שבזמן שהיובל נוהג אין להם קרקע. אלא דמכל מקום כשהם בירושלים בחג הם מחויבים בראי':

יז

ואף שפירושי מדוקדק בלשון ר' אמי. עדיין לא קבעתי בזה מסמרות. לפי שבתוספות ריש חגיגה לא משמע כן. דחשבו מי שאין לו קרקע בהדי מקמץ ובורסי. ועוד דלפי דברינו גם משום שמחה אינו מחויב לעלות מי שאין לו קרקע. ולא משמע כן בתוספות ראש השנה (דף ו':) דיבור המתחיל הא ליתא בראי'. ועוד בירושלמי דפיאה במשנה דקרקע כל שהוא חייבת בבכורים. איתא שם מי שאין לו קרקע פטור מן הראי'. על כן עוד הפי' מפוקפק אצלי. דברי הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שלז

ב"ה יום ועש"ק נשא. שלום לכבוד הרב מו"ה שלמה נ"י האבד"ק וואלבראם. א) מכתבו אתמול הגיעני וצחוק עשה לנו לשאול אחר שבועות שאלה מפסח. ואולם לאשר אני מכירו מאז אמרתי להשיבו. תוכן שאלתו במומר שהורגל בכל שנה למכור חמצו ליהודי והיהודי לנכרי. ובשנה הזאת הי' במרחקים וכתב לאשתו הגוי' שתמכור להיהודי הנ"ל ותחתום על שמו. והתחכם כבוד תורתו לכתוב בעצמו שטר מכירה לנכרי ונדמה לו דחשיב כאילו הורשה ליהודי למכור לנכרי. וזו סברא רעועה וקלושה בעצמה. ובטח

גם כבוד תורתו ידע זה. ובסוף מכתבו כתב דגם זכי' לא הוי כיון שהוא מומר ואיסור בל יראה במה נחשב אצלו. והחמץ יוכל למכור לאחר הפסח לעכו"ם. אלה דברי כבוד תורתו. ובמה דסיים אפתח:

ב

לפי עניות דעתי נראה דחשיב זכי' אחר שגילה דעת שרוצה במכירה ובעירובין פרק חלק (דף פ"א:), נותן אדם מעה לחנוני ולנחתום כדי שיזכה לו עירוב וחכמים אומרים לא זכו לו מעותיו. וכתב הרא"ש ז"ל והתוספות כתבו דאפילו זיכה לו על ידי אחר אינו עירוב כיון שהנותן נתכוין לקנות מן החנוני מיד. וכל הזכיות שעושה חנוני שלא מדעת בעל הבית קעביד ואין מערבין לאדם אלא מדעתו. ודברים הללו תמוהים בעיני דהא דאמרו חכמים דאין מערבין אלא מדעתו. היינו משום דחשיבה לו קצת חובה כנ"ל. וזה שגילה דעתו שחפץ בעירוב שהרי נתן מעה לחנוני. ומאחר שאין קנה לו המעה וזיכה לו החנוני אמאי לא קנה עיין שם. וכדקיימא לן בשלחן ערוך סימן שס"ט. ועיין בטורי זהב במה שיישב דעת התוספות דיש לומר דלא ניחא לי' אלא בדידי'. ועל כל פנים למדנו דאף שמעשיו לא הועילו על כל פנים מועיל לגילוי דעת ושוב הוי זכי'. וכן נמי בנידון דידן דאף שלא הועיל שליחותו ממה נפשך הועיל מכירתו לנכרי מטעם זכי':

ג

וברא"ש פרק האיש מקדש בהא דפריך דילמא ארצויי ארצי קמי הוכיח דמי שאמר לאחד לשדך לו אשה והלך וקידשה לו מהני מטעם זכי'. וכתב רבינו שמחה דאפילו הלך אחר וקידשה לו מהני וכן קיימא לן בשלחן ערוך כהרא"ש ז"ל ובתרומת הדשן סימן קע"ח בהא דאמרינן בחולין באמר לאחד צא ותרום לי ושמע אינש אחרינא ואזיל ותרם והוי לי' תורם שלא מדעת. והקשה בתרומת הדשן ממה נפשך יועיל מטעם זכי'. ותי' תרומת הדשן דאולי ניחא לו בזה שיודע דעתו אם מדה רעה או יפה. ועיין במשנה למלך פרק ד' מהלכות בכורות. ולמדנו מדברי כולם דגילוי דעת מהני לזכי' ואפילו עשאו אחר ואפילו מעשיו לא הועילו. וכההיא דפרק חלון הנ"ל:

ד

וראיתי להקצות החושן סימן שפ"ב שהביא ראי' דעשה אחר שליחותו לא מהני. מהא דאמרינן פרק התקבל באמר לשנים כתבו ואמרו לסופר כתוב דלא מהני משום דמילי לא מימסרי לשליח. ואי אחר יוכל לעשות שליחותו אמאי לא מהני. ובאמת לפי עניות דעתי מהתם אינה ראי' דודאי בדבר שסתמא הוא חוב גמור כמו לגרש אשתו אומר אני שמא חזר אחר כך. ודוקא בשליחות גמור בעינן חזרה בפירוש. מה שאין כן באחר דרק משום

זכי' וגילוי דעת אתינן עלה וכההיא דירושלמי דהגע עצמך שצווחת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה. גם מה שדחה משום דבעינן שמיעת קולו. אמת הוא לדעת הרמב"ן. ומה שדחה בעצמו דחייתו אינו כלום עיין שם:

ה

אך העיקר מה שנראה לי, דבגט אפילו באופן שאינו חוב גמור אין אחר יכול לעשות שליחותו מטעם זכי' אפילו לשאר פוסקים דבגט מהני שליחות שלא בפניו, דהנה הרב המגיד בפרק ד' מהלכות זכי' בשם הרמב"ן דמהא מוכח דכי אמרינן זכין לאדם שלא בפניו הוא בשנתרצה כששמע. אבל לא נתרצה כששמע לא. וכן מבואר בכל הפוסקים. ויש לספק בדברים אלו אם הטעם משום כשמיחה אגלאי מילתא דלאו זכות הוא לדידי'. או הטעם דאפילו הוא זכות לא מהני אלא בשנתרצה ולא כשמיחה. ויש להוכיח כפי' השני מהא דכתב הר"ן. בפרק השולח בענין פרוזבול דהמלוה מזכה לו קרקע כל שהוא. דמהא מוכח דבכל מידי דזכות אין משגיחין במה שימשך ממנו חוב. ומיהו קיימא לן דיכול לומר לא בעינא לזכי'. עיין שם והנה יכול לומר לא בעינא. ואף דאין הוכחה שבעצמה הי' חוב אז. דעכשיו אמר לא בעינא הוא משום פרוזבול אבל גוף הקני' בעצמה זכות הי'. ואף שנמשך אחר כך חוב לא איכפת לו בהא. אלא ודאי הטעם כפשוטו דאף דקיימא לן דזכין לאדם שלא בפניו. מכל מקום לא מהני בעל כרחי'. והדבר תלוי בדעתו כששמע:

ו

ויותר יש להוכיח כן מדברי הר"ן הובא בשיטה מקובצת בבא בתרא (דף קכ"ו) בהא דבכור שמיחה מיחה. דמהא שמעינן דמי שזיכה לחבירו מידי על ידי אחר. וקודם שנודע לו השביחו הנכסים. השבח לנותן כיון שלא זכה בה עד שישמע המקבל ויתרצה במתנתו עיין שם היטב. ואי רק גלויי מילתא בעלמא היא אמאי השבח לנותן. אלא ודאי הדבר תלוי בדעת המקבל אף שזכות הוא. ועיין ביבמות בשמעתא דחליצת מעוברת ולא יכולתי לבאר יותר ודי למבין:

ז

והעולה מזה דכל הדבר בספק. אם יתרצה המקבל בשעת שמיעה חלה המתנה למפרע ואם לא נתרצה בטלה למפרע. ובתוספות גיטין (דף כ"ז:) דיבור המתחיל לאיזה שארצה אגרש דאפילו למאן דאמר יש ברירה פסול דוכתב לה לשמה צריך שיהי' מבורר בשעת כתיבה עיין שם. והנה כיון דבשעת כתיבה בעינן שיהי' מבורר ואילו בשעת שמיעה יאמר לא ניחא לי ובטלה הזכי' למפרע ולא יחשב לשמה כמו שכתבו התוספות (דף

כ"ב) דיבור המתחיל והא לאו בני דעה נינהו. ועל כן אף אם תתרצה לבסוף. מכל מקום בשעת כתיבה אינו מבורר. ולא חשיב לשמה. וכמבואר בדברי הר"ן הנ"ל דעד שעת שמיעה הדבר בספק. ועל כן השבח לנותן אפילו נתרצה לבסוף כנ"ל:

ח

ואין לפקפק דכשגילה דעתו מתחילה לא מצי מתי אחר כך דליתא. ובקדושין (דף מ"א:) דמקשה הש"ס מהא דחבורה שאבדה פסחה מנא לי' דמשוי שליח לשחיטת הפסח. והקשה הריטב"א קרא למה לי הא זכין לאדם שלא בפניו וכו' דשאני הכא דעשאו שליח וניחא לי', ותירץ דמדין זכי' הי' יכול למחות כששמע הרי דאף דגילה דעתו מתחילה יכול למחות עיין שם. ומדברי הריטב"א נמי מבואר דאין הטעם משום דאגלאי מילתא דלאו זכות היא. דאם כן כשגילה דעתו מתחילה הרי זכות הוא לו אז. וכל זה ברור:

ט

ובזה יתפרשו דברי הרשב"א נדרים בשמעתתא דהתורם משלו על של חבירו דמה אתם לדעתכם. תדע שהאומר לחבירו תרום כו' אינש אחרינא שמע אזיל תרם כו' ואף על גב דניחא לי' שתיקן את כריו בתרומה לא מהני. ותמוה דזכי' מדין שליחות. ולא מצינו דתרומה בעי שליחות טפי משאר מילי. והא דבעי שיתרום לדעת דריש אלו מציאות דלא מהני כלך אצל יפות מבואר בתרומת הדשן סימן קע"ח משום דבשעה שתרם לא נודע אם הוא שלוחו:

י

אך להנ"ל יובן בטוב טעם. דבזכי' נמי לא נודע אם הוא שלוחו עד שישמע ויתרצה. ודומה להיא דאלו מציאות ודו"ק [ואין צריך למה שנדחק בקצות החושן בטעם דברי הרשב"א. ובריטב"א הנ"ל מבואר שלא כדבריו] ועיין ברשב"א קידושין בשמעתא דעבד בשטר על ידי אחרים. שהעלה במסקנת דבריו דאפילו בזכות גמור יכול למחות. רק בעבד כיון דיכול לגרש בעל כרחי' וזכות גמור הוא גם כן יכול לגרש בעל כרחי' על ידי אחרים עיין שם:

יא

וראיתי במחנה אפרים הלכות זכי' ומתנה סימן ו' שהוכיח מההיא דחולין (דף פ"ג) בארבעה פרקים משחיטין את הטבח דפריך והא לא משך. ומשני בשזיכה על ידי אחר וקתני סיפא לפיכך אם מת מת ללוקח. והא יכול לומר לא בעינא לזכי'. ובר"ן סוף פרק קמא דעבודה זרה הא דלוקח כלים לשגר לבית חמיו. ואמר לו אם מקבלין אותם ממני הרי הם שלי ובאם לאו כו' ונאנסו בהליכה חייב. דטעמא דמילתא שכיון שהדבר תלוי

ברשות לוקח הרי הוא שלו עד שיגלה דעתו שאינו חפץ במקחו עיין שם היטב. ולפי זה יש לומר דהנה כיון שברשות לוקח הוא להתרצות בזכי' אם לחזור אם מת מת לו דחשיבא שלו עד שיגלה דעת שאינו רוצה במקחו. ואף שיש לחלק דהתם הי' מדעת לוקח. אבל הכא שזיכהו שלא מדעתו יכול לומר שקילי טיבותיך ושדיא אחיזרי והאיך יכול לחייבו שלא מדעתו. מכל מקום כיון שנתן לו המעות רק שלא עשה קנין בחפץ וכיון שחשיב שבחפצו של לוקח נעשה מעשה אין צריך לחזור המעות ועדיין צריך עיון בזה:

יב

עוד הביא במחנה אפרים מהא דסוטה (דף כ"ה) משמע שם דאם קינא ב"ד לאשתו של מי שהלך למדינת הים אם בא לביתו אינו יכול למחול על קנויו למאן דאמר בעל שמחל על קנויו אין קנויו מחול. וברש"י שם משמע דהא דבית דין מקנין לה היא משום דניחא לבעל. מוכח דאינו יכול לומר לא בעינא זכי'. ולפי עניות דעתי נראה על פי מה דקיימא לן בפרק האיש מקדש בבית דין שהעמיד אפוטרופס לטובת היתומים לחלוקה והגדילו אין יכולין למחות משום מה כח בית דין יפה. וקטן כשלא בפניו דמי אף על פי כן אינו יכול למחות. והוא הדין בזה. ובר"ן פרק קמא דכתובות רצה לומר בקטן שהטבילוהו על דעת ב"ד אם הגדיל אינו יכול למחות משום מה כח בית דין יפה עיין שם. ואף דלא קיימא לן הכי. יש לומר דהא סברא דרבנן ולא מהני להקל באיסור תורה להתירו בבת ישראל. וכיון דנאסר בבת ישראל. הא אין כח בית דין יפה ופקע הגרות לגמרי:

יג

הנה יצאנו קצת מענינינו ונשוב לנידון דידן. הנה כבר בארנו דגילוי דעת מהני בזכי'. אך אם רצה יכול לבטל הזכי' לומר אינו רוצה בזכי' ובנידון דידן נהי דמהני המכירה ואף לשכירות הבית דהוי זכות לו לעשות כל מה שיצטרך לזה. מכל מקום עובר משום הואיל אי בעי אמר לא בעינא אף שגילה דעתו מתחילה כדברי הריטב"א פרק האיש מקדש הנ"ל. ואף שיש לומר דכיון שאחר כך נתברר שהוא של נכרי לא קנסי' לנכרי משום שעבר הישראל בבל יראה. ואין לומר דשוב לא הוי גילוי דעת שרוצה במכירה דרוצה למכור כדי שלא יעבור. מה שאין כן במכירת אחר דלא יועיל להצילו מבל יראה כנ"ל משום הואיל מכל מקום במומר שבטח אין דעתו לאיסור רק להתירו לאחר הפסח. ולזה זכות הוא. והוי גילוי דעת ומועיל מכירתו. ואף שעבר לא קנסי' לחמצו של נכרי. אך בר"ן פסחים שהקשה אמתני' דנכרי שהלוה ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה דמוקמינן לה בדאמר לו מעכשיו. והקשה הר"ן דנימא הואיל ובידו לפדותו. והא מתני'

לאחר הפסח קאי. אלא ודאי סבירא לי' להר"ן דשפיר הוי קנס לדידי' כיון שבידו שיהי' שלו. והכא נמי כיון שבידו לחזור הוי קני' לדידי':

יד

ובמה שכתבתי יש ליישב קושית התוספות פרק קמא דפסחים ביוחנן חקוקאה דאמר לו צא ומוכרן בשוק ובירושלמי הביא הגירסא צא ומוכרן על פי בית דין. והקשה תוספות מפרק המפקיד עיין שם. ולהנ"ל יובן בטוב טעם דאם ימכור בעצמו ויועיל רק מטעם זכי' יוכל לומר לא בעינא לזכי' ויעבור מטעם הואיל על כן אמר לו למכור על פי בית דין ולא יוכל לומר לא בעינא דמה כח בית דין יפה כן נ"ל ליישב קו' מחנה אפרים:

טו

ואולם דעת התוספות כיון דעל דעת כן נתן לו לשמור שיעשה לו כל הצורך חשיב שליח ולא יכול לומר לא בעינא. ותדע דהא לדעת המגן אברהם אם לא מכר חשיב פשיעה וחייב לשלם. ועל כרחך דגם זה בכלל קבלת שמירה. ואף לדעת האבן העוזר החולק כתב הטעם בשם דברי ריבות דחשיב גרמא במה שלא מכר. אבל בהא מודה דזה בכלל שמירה ודו"ק:

טז

שוב עיינתי באבן העוזר ונראה מלשונו דזה אינו חייב מדין שומר כלל. לפי זה יש ראי' מדברי התוספות שאינם מצריכין בית דין למכירה דלא עבר בכהאי גוונא משום הואיל. גם יש לצרף דעת הפני יהושע דהואיל לא חשיב יותר מגורם לממון וקבלת אחריות. ובנידון דידן שגם הבית מושכר לגוי הוי לי' כמקבל אחריות על חמצו של גוי בביתו של גוי דשרי. ואף דלפי זה גם הבית ברשותו מטעם הואיל. הא לענין הבית לא אתרבי גורם לממון. ודוקא אם החמץ ברשותו לגמרי עובר בקיבל עליו אחריות. גם יש לצרף דעת רש"י דהואיל לא מהני לעבור עליו בבל יראה. וכבר נתבאר ביורה דעה בכללי הוראה דבשעת הדחק סמכינן בדרבנן על יחיד במקום רבים. ומקורו מש"ס נדה דף ואו כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק:

יז

סיומא דפסקא דאם הוא שעת הדחק כמו שנראה ממכתבו יש לסמוך על רש"י והפני יהושע הנ"ל. ובאם לאו אין דעתי להתיר. כי הראי' מהתוספות יש לדחות דמקרא דוהשבתו לו. ראה האיך תשוב לו דבר שאינו עושה ואוכל ימכור. נראה מזה שהתורה נתנה לו רשות למכור. והוא כאדם העושה בשלו וכאלו המפקיד צוהו למכור. והוא הדין כאן דהוא כמשיב אבידה. מה שאין כן בנידון דידן דמומר אין אנו מצווין על אבידתו

[ועיין בחק יעקב סק"ז דכשהי' יכול המפקיד למוכרו. חשיב אבידה מדעת. לפי זה הוה להו להפוסקים לבאר דבכהאי גוונא אינו מועיל מכירתו לדעת האבן העוזר דלאו מדין שמירה מחויב למכרו. ויש ראי' מזה כהמגן אברהם]. והגם שלדעת הר"ן דמשום הואיל אסור לאחר הפסח לעניות דעתי אינו מוכרח. ובחידושיי הראיתי פנים דלא כוותי' אך אין כח בידי לחלוק על הר"ן. ומשמעות הפוסקים דלא כרש"י ופני יהושע הנ"ל. אולם בשעת הדחק יש לסמוך עליהם כנ"ל. ובשלחן ערוך סוף סימן תל"ד אם אין האיש בבית תבטל האשה אף לדעת הפוסקים ביטול משום הפקר ונאמר הואיל וצריך עיון:

כ"ד הדו"ש הק' אברהם.

סימן שלח

א) כתב המקור חיים סימן תמ"ח סק"ט דאם השליח מכר ביתו של המשלח ואגב קרקע מכר החמץ והשליח חתם עצמו בשטר מכר לא מהני. כיון דאינו מוכח הראי' מתוך השטר. ובעינן צירוף עדים שעשאו שליח. והראי' שבשטר לא מקרי ראי' וחספא בעלמא הוא עיין שם ב) ולבבי לא כן ידמה. דאם כדבריו אפילו יהי' עדים בשעה שמסר השליח השטר לא יועיל. כיון דלא מהני לראי'. וליתא כמו שאבאר. דהנה באבן העזר בסימן קל"א סעיף ו' אפילו נכתב לשמו אם נתנו לה בלא עידי מסירה אם לא נחתם לשמו הגט בטל. והוא מדברי הרמב"ם. ומבואר דכיון דלא ניתן בעידי מסירה וצריך לעידי חתימה. שוב צריך שיהי' נחתם לשמה. וכן דעת הר"ן בפרק המגרש ובחידושיו בפרק קמא. ולכאורה קשה על זה, דאם כן מה פריך הש"ס ריש גיטין לרבה אי ר' אלעזר כתיבה לשמה בעי חתימה לשמה לא בעי. הא איכא חשש שמא לא ניתן לשליח בעידי מסירה. [דהא להרי"ף והרמב"ם וסייעתם דמוכיחים מהא דהעדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם דבעידי חתימה לחוד מתכשר ע"כ דלא סבירא להו לסברת התוספות והרשב"א והרא"ש דמסתמא מסרו לה בעידי מסירה. ועוד דלשיטתם דבעידי חתימה לבד סגי. אם כן לפי טעותו דלא בעי לשמה. לא הי' צריך לעידי מסירה ליד שליח. ואם כן מהיכי תיתי שמסרו לו בעידי מסירה] ואם כן לולא עידי חתימה לא הי' מועילים עידי מסירה משליח לאשה מידי. דלא מהני לראי' דשמא אינו שליח כלל. אלא ודאי כיון דמבורר שבא מידי השליח מהני. והוא הדין בכתב יד השליח:

ג

שוב ראיתי. שדבר זה מחלוקת בשלחן ערוך שהרמב"ם סובר בסימן קמ"א סעיף י"ב דגט בלא עידי חתימה שנמסר ליד שליח בלא עידי מסירה הוי ספק מגורשת דשמא שליח

משקר. ומוכח דאם האמת כדברי השליח שהבעל שלחו חשיב שפיר עידי מסירה. ועל כן הרמב"ם לשיטתו לא קשה מידי. אבל להרא"ש שם סעיף י"א דאם השליח מודה שלא נתנו לו בעידי מסירה לא מהני. אם כן מוכח דבעינן עדים שבא לידו מהבעל. ואם כן חתימת יד השליח לא מהני אם אין עדים שעשאו שליח ולהרא"ש לא קשה מידי מהש"ס. דאיהו סובר דעידי חתימה לחוד לא מהני אלא משום דחזקה שנתנו לה בעידי מסירה. ואם כן עידי חתימה לא מעלים ולא מורידים ודו"ק. ואם כן יש לחוש להרא"ש:

ד

אמנם נראה דהרא"ש יחידאה בדבר זה. והרי הרשב"א דקאי בשיטת התוספות והרא"ש דעידי חתימה לחוד לא מהני. ואף על פי כן כתב בפרק התקבל דעדים שאומרים בפנינו אמרה אינו אלא לברר השליחות ועידי קבלה להכשרו של גט. הרי דעדי אמירה אינם צריכים להכשרם של גט. ובלעדם הגט כשר. ואין צריך להעדים רק שהבית דין יאמינוהו שהי' שלוחה. ועיין שם ברשב"א בדיבור המתחיל הא מני ר' אלעזר הוא. ותראה שכן כוונתו בבירור:

ה

ועוד נראה לי דאף הרא"ש שסובר שהבעל צריך שיתננו לשליח בעדים. טעמא דידי' משום דשליחות דבר שבערוה לא מקיימא אלא בסהדי כמו דבר שבערוה גופה:

ו

וראי' לזה דהא הר"ן סובר ריש פרק האומר דשליחות קידושין לא מהני בלא עדים. ואיהו סובר בהמגרש דעדי חתימה לבד סגי אלא שצריכין שיהי' לשמה. ואם כן קשה קושיא הנ"ל. דמה מקשה הש"ס על רבה כנ"ל. אלא ודאי הר"ן מודה דחשוב עדי קידושין אף שאין עדים על השליחות, רק דהשליחות גופה לא מקיימא אלא בסהדי, ואם כן אין ראי' מהרא"ש דפליג על הרמב"ם במה דמוכח מדבריו דחשיב עדים על הגירושין אף שאין עדים על השליחות וכן משמע מהרא"ש גופי' שכתב ששליח הולכה צריך למנותו בעדים. ולא כתב שצריך ליתנו ליד השליח בעדים. והעולה מזה. דחתימת יד שליח מהני:

סימן שלט

ב"ה יום ה' תרס"ז לפ"ק. שוכ"ט לכ' הרב החריף הבקי כש"ת מו"ה חנוך נ"י אבד"ק לאסקרוב:

א

דבר האיש שהי' מוכר יין שרף שלא כדת הממשלה יר"ה ותפסוהו השוטרים וחפשו אצלו ומצאו הרבה צלוחיות יין שרף כשר ממאנאפאהל ואינו כשר ולקחו הכל ורצו לעשות פראטיקאהל ובקושי גדול ותחבולות שלא עשו. ועל גוף היין שרף לא דיברו כלום כי הי' די להם במניעת העונש. וחשב או שלקחו השוטרים לעצמם או אפשר שיחזרו לו על ידי מעות שיתן עוד. זה הי' קודם פסח. ובפסח באו השוטרים אליו שיקח בחזרה היין שרף. ואם לאו יהי' מוכרחים לעשות פראטיקאהל. כי יראו לנפשם. ואמר להם כי בפסח אסור ליקח בחזרה ונשאר אצלם. ואחר הפסח נתנו לו בחזרה. והאיש הזה מכר חמצו כדין תורה. גם החמץ שיש לו במקומות אחרים. ונסתפק מעלתו שלא הי' יכול למכור שלא הי' שלו:

ב

זה אינו חשש ממה נפשך שאם אינו שלו לא עבר בבל יראה. ולשון הרמב"ן פ' כל שעה שכתב באונס אף שלא עבר בבל יראה אסור. מגומגם. שמכל מקום עבר באונס. והקושיא שהק' הרמב"ן מחנות ופועלים ישראל שאסור לאחר הפסח אף שהוא של מוצאו אינו מובן דהא יאוש לכולי עלמא אינו קונה עד דאתי לרשות זוכה כדמוכח מהא דב"ק זה מתיאש וזה אינו רוצה לקנות, אבל באינו שלו והוא הפקר גמור למה יאסור. ובגזל חמץ שאסור לאחר הפסח אף דלכאורה על אינו ברשותו אינו עובר כהא דחמץ אינו ברשותו של אדם ועשאן כו'. משמע דחשוב שלו רק שאינו ברשותו ואף על פי כן אי לאו דעשאן כו' לא הי' עובר וכן כתב הרב בקונטרס אחרון מכל מקום שייך למקנסי' כיון דמכל מקום שלו הי'. דומיא דחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער. ולאחר הפסח אסור [ועוד דגם לגזלן שייך קנס כיון שרוצה להזיקו ואינו חושש לאיסור גזל ולאיסור חמץ שעבר עליו הפסח יחשוש דמומר לדבר אחד לא הוי כו' זה שמעתי בילדותי מאדמו"ר זצ"ל מגור]:

ג

נשוב לנידון דידן. דממה נפשך אינו עובר. אם אינו שלו לא עבר. ואם שלו חל המכירה ואף דאינו ברשותו כ' בשיטה מקובצת ב"ק ל"ג. בשם הרא"ש שאם בא אחר כך לידו חל ההקדש למפרע, הכא נמי חל המכירה למפרע. ואף דמכל מקום הוא באחריות ישראל שאם הי' נאבד לא היה חל המכירה ולא הי הנכרי משלם לו. הלא מקבל אחריות על חמצו של גוי בביתו של גוי שרי. ואף דנוהגין בשכירות. וביחד לו בית מחמירים כרי"ף

ורמב"ם. לאחר הפסח אין להחמיר בזה. כל שכן לפי מה שכתב כבודו שעל פי דינא דמלכותא היין שרף למלך מכי תפסו השוטרים נעשה למלך ואינו עובר:

ד

דבר האיש מכפר קשיוודע שנתן הרשאה למכור ולאשר האיש הזה הי' דר בכפר אחרת כ' שנה ובכפר זה הוא רק כחצי שנה. וכתב בהרשאה שם הכפר האחר וכן בשטר מכירה. נראה לי שאם מכר גם חמץ שיש לו במקום אחר. רק ששינה שם מקומו ובשינה שם מקומו בגט אף שפסק הרמב"ם שהגט בטל מן התורה. הב"ש סיים בצריך עיון לדינא. ואם אינו אלא מדרבנן. בשאר שטרות כשר. בפרט בזה שהי' שאר קנינים גם כן. וגם לדעת רמב"ם אינו מוכרח שיהי' שוה שאר שטרות לגיטין יש להתיר לאחר הפסח. ולרווחא דמלתא יבטלנו ברוב ויהי' היתר רבינו יונה גם כן:

ה

וע"ד אשר לא מכר חמצו בכלל רק פרט בשטר מכירה עשרה בקבוקים יין שרף ואחר הפסח מנה ומצא י"א שיהי' דינו כדין המוכר דבר שאינו מסויים שדה משדותיו וכיוצא דלדעת רמב"ם פ"ג מזכי' הוא דיעה ראשונה בסי' רמ"א סעיף ד'] לא קנה. כיון שאין שום שדה מבורר שזה קנה. והכא נמי אין שום בקבוק יין שרף מבורר שזה קנה דעל כל אחת יאמר המוכר שהוא הבקבוק הי"א עד כאן דבריו. הגם כי יש חילוק ובדרבנן נקטי' להקל. כיון דלענין דינא נוקי בחזקת מרא קמא עובר בוודאי בבל יראה. אך עי' בתשו' הרי"מ חלק אורח חיים סי' ה' שהעלה בספק קנין מותר לאחר הפסח עיין שם באריכות כל שכן כאן ששכר המקום והגוי מוחזק:

ו

ועוד נראה דינו של רמב"ם אינו אלא בקרקע שאינו יכול לחלוק כלל בלא שותפו. דיכול האחר לומר זה המקום בעינא. אבל במטלטלין דיכול לחלוק בשומת ב"ד הדיוטות כ"ש בכולם שוים דיכול לחלוק בעצמו שאין שום קפידא. ויכול ליקח בעצמו איזה שירצה. גם לדעת הרמב"ם י"ל שקנה. ואף שכל אחת אחריותו עליו. שאם יאבד אחת לא יתחייב הגוי לשלם שיאמר שהוא הי"א ואין הולכין בממון אחר רוב, יש לומר לדעת השיטה מקובצת סוף פרק קמא דכתובות דבגוי ליכא חזקת ממון שפיר נזיל בתר רוב. ועוד אפי' נאמר דאחריותו על ישראל הוי כמקבל אחריות על חמצו של נכרי בבית הנכרי:

ז

ואשר חש לתשובת רשב"א בת"א סי' פ"ב לחוש בזה לברירה. באמת דברי רשב"א נפלאים בעיני מתחילה ועד סוף. דמה זה ענין לברירה. הוא מקנה אליו שיהי' לו אחת

מהם. ואחר כך מחוייב ליתן לו ממה נפשך אחת. וגם התי' אינו מובן שמתרץ שיוכל לחול אחר כך. ואם כן נאמר שהמוכר יוכל לחזור קודם שנותן לו. על כן לדעתי אין ללמוד מדברי רשב"א אלו טרם נבין דבריו ומותר לאחר הפסח:

ח

מכל מקום נראה לאסור בקבוק אחד כיון שהאיסור חמץ שעבר עליו הפסח נולד בתערובת ונוכל לסמוך על ברירה. דומה לטבל דחשיב דבר שיש לו מתירין דאפשר להפריש ולא יפסיד. רק האיסור חשיב דבר שיש לו מתירין. הכא נמי על ידי ברירה לא יפסיד רק בקבוק אחד. ובדרבנן יש ברירה. מיהו אי הא דבדרבנן יש ברירה מחמת ספק. הכא נאמר להקל להיפוך שמא אין ברירה. והיכי שאין המתיר עתיד לבא בודאי כתב הרשב"א דחשיב אין לו מתירין. אך הישׁ"ש בבא קמא כתב דהוא מתורת ודאי:

ט

ואין להשיב על זה דכיון דחשבי' לחמץ שעבר עליו הפסח בא לעולם בתערובת אם כן בדבר שיש לו מתירין בטל. לעניות דעתי זה אינו דדוקא בא לעולם בתערובת לח כעין גיגית מלאה ענבים בעוטים הוא דלא חל איסור. אבל ביטול ביבש חשיב האיסור כמאן דאיתא. ועל כן בפסח כשנתבטל קודם הפסח חוזר וניעור. האומנם כי האו"ה כתב בכל דברים חשובים בבאים לעולם בתערובת בטלים. התם טעמא אחרינא. דבעודם אסורים אין להם חשיבות. וחתיכה הראוי' להתכבד דאינה בטילה משום דכשתתבטל תהי' ראוי להתכבד. אי אפשר לביטול לחול. אבל בבא האיסור בתערובת נאמר להיפוך שאי אפשר לאיסור לחול שאם יחול לא יהי' חשוב ויתבטל:

י

ובמה שכתבתי יש ליישב דעת רש"י ע"ז ע"ד. בביטול ברוב ביבש משליך אחת. ואינו מובן למה. ולהנ"ל יש לומר רש"י לשיטתו דאין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה. וקשה יאסר משום לא תאכל כל תועבה. וצריך לומר משום דתועבה לא נעשתה רק באיסור ואף האיסור דלא תאכל כל תועבה בטל. והדברים עתיקים בתשו' הרי"מ. ועל כן כיון דלאו דלא תאכל כל תועבה נולד בתערובת אמרינן שמא יש ברירה והוי יש לו מתירין. וסבירא ליה לרש"י ספק יש לו מתירין חשיב גם כן דבר שיש לו מתירין:

יא

אשר הקשה ממה שכותבין על פי שומת שלשה בקיאים ושמאים אינם שמין כלל. ודומה למה שכתבו תוספות באומר שאני עתיד להפריש אם לא הפריש אחר כך שתה טבל

למפרע אינו דמיון כלל. שהוא כאומר שמוכר לו בשויו. אך לידע מה שויו נסמוך על שלשה בקיאים ואף אם לא שמו הוא נמכר בשויו:

יב

אשר הוקשה לו מאחר שאין פורטין כל מין הוי כאומר כל מה שבביתי מכור לך דלא מהני. אנן פורטין בצעטיל הכללי כל מין ומין רק כל יחיד אינו פורט, אך באמת באומר על פי שומת ג' בקיאים אינו דומה כלל לכל מה שבביתי מכור לך דאינו מכור. דשם מפורש הטעם שהוא כעין אסמכתא. שאינו יודע אם הוא חול או זהב. וזה במוכר בסכום ידוע. אבל באומר על פי שומה אם חול יתן דמי חול. ואם זהב יתן דמי זהב ומכירת אמת הוא:

הדו"ש הק' אברהם.

סימן שמ

ב"ה יום ועש"ק אמור רנ"ת לפ"ק. לכבוד המאה"ג הישיש מו"ה אברהם אבלי נ"י הכהן. דבר אשר מכר חדר וכל חמץ שבתוכו. ושכח להעמיד שם שלשים ליטרות קראחמאל. וספק לו אם נכתב בשטר מכירה:

א

הנה הקראחמאל אינו חמץ ברור כי אם ספק. כי לא כל הבא עליו מים מחמיץ כמו שכתב בתשו' הרשב"א הובא בבית יוסף סימן תס"ז. ומכל מקום אין לדון בו לאחר הפסח דין ספק דרבנן. מלבד שהוא ספק דרבנן הבא על ידי גלגול. עוד דומה להא דכתב הר"ן בתשו' סי' נ"א בהא דאין מתירין את הנדר עד שיחול. דבה"ש של זמן הנדר יכול לישאל עליו. כיון דספק דאורייתא לחומרא חשיב חל הנדר. ולא אמרינן דלענין שאלה הוה חומרא לומר שלא חל הנדר. אלא דמכל מקום כיון דמספק אסור חשיב חל הנדר. והכא נמי כיון דמספק הי' אסור להשהותו קנסוהו:

ב

ועוד יש לומר כי מה שאינו ודאי חמץ עוד מיגרע גרע. כי בביטול וגם הי' באונס האחרונים מתירין. והוא דברי התשב"ץ. ומסתמא ביטל חמצו גם ביום כנהוג. אך בנידון דידן שרק ספק חמץ. אם יזכה אחר בחמץ. יוכלו הבעלים לטעון שמא הוא מצה. ואינו בכלל הביטול והפקר. והוה ברשות בעלים ואף אם הוא חמץ מכל מקום הרי הוא חמץ שלו כיון דמספק הדין שאינו הפקר. ולדעת התוס' ביטול משום הפקר. מיהו יש לומר בנידון דידן דממה נפשך אם מצה אם הפקר גם הר"ן מודה. וכן כתב המשנה למלך פרק

ח' מהלכות גירושין הלכה י"א בדיבור המתחיל ולבי מהסס יעוין שם, ואם כן יש היתר של התשב"ץ:

ג

ודבר אשר מעלתו רוצה לומר דקראחמאל הוי חמץ נוקשה. יען מתחילתו לא הי' ראוי לאכילה. הנה החטים נשורין תחילה כמה ימים במים קודם שעושים הקראחמאל. ואם כן נעשה חמץ קודם שנפסל באכילה. אך בחי' ביארתי בעזר השם שאם בשעה שנעשה חמץ לא הי' עומד לאכילה חשיב חמץ נוקשה. ובצירוף דברי התשב"ץ יש להקל להתירו בהנאה ידידו ש"ב הק' אברהם.

סימן שמא

ב"ה ה' בראשית תרנ"ה. שוכ"ט לכבוד אהובי הרב הגדול מעוז ומגדול חריף ובקי מו"ה יעקב מרדכי נ"י האבדו"ק בילגרייא:

א

מכתבו היקר הגיעני דבר מי שנגנב מאתו חמץ קודם הפסח ונלקח החמץ לבית הממשלה יר"ה עד חקור דין. הנה אם נימא שהקנס לגזלן. ואף שיכול לומר הרי שלך לפניך. מכל מקום כיון שרוצה לגוזלו הוי קנס לדידי'. יש בנידון דידן שגם לגזלן אינו ברשותו לא עבר עליו ולא קנסו. אך במי' רמב"ן פסחים מפורש שהקנס לנגזל. ואם כן בנידון דידן נמי אסור בהנאה. ועיין בשיטה מקובצת בבא קמא (דף צ"ו:) בשם רמ"ה גזל חמץ ועבר עליו הפסח לא זה וזה עוברין בבל יראה ואף על פי כן קנסו. והוא הדין בנידון דידן אף שנלקח לבית הממשלה יר"ה:

ב

ועל דבר אם מקיים העשה דתשביתו בהוצאה מרשותו שהשאגת ארי' סובר שאינו מקיים. ואפילו מכרו לר' יוסי הגלילי. אולם הרא"ש כתב להדיא בפרק כל שעה דלר' שמעון דחמץ בערב פסח מותר בהנאה מותר למכרם לנכרי ואין צריך להשביתו מן העולם אלא מביתו עד כאן. הנה במה שכתב השאגת ארי' דאף מכירה לר' יוסי הגלילי אסור. גם התוספות חולקין עליו שכתבו להדיא ריש פרק כל שעה דלר' יוסי הגלילי אין צריך לשרוף חמץ דיכול למכרו לנכרי. וכן משמע מדבריהם במה שכתבו דביטול משום הפקר. ובגמרא מקשה וכי משכחת לה לבטלי'. ומשני דלאחר איסורו לא מצי מבטל לי'. אבל אם הי' מועיל הביטול הי' יוצא בו:

ג

אך בהוצאה מרשותו לרשות הרבים. גם לרא"ש אינו יוצא בו לאחר שנאסר משום שכבר הי' אינו ברשותו מחמת איסור חמץ. ומה יתן ומה יוסיף מה שעשהו עוד אינו ברשותו. ודוקא אם מוציאו מרשותו קודם זמן איסורו. שעדיין לא עשאו הכתוב כאלו ברשותו מהני הוצאה מרשות. ולא די זה שאינו מקיים עשה דתשביתו. אך גם בבל יראה עובר. ובגמרא דמקשה וכי משכחת לה לבטלי' דהיינו דביטול עושהו אינו שלו. ומשום איסור חמץ לא הוי רק אינו ברשותו. אך הוצאה מרשותו לאחר שהי' כבר אינו ברשותו לאו מידי הוא. וכך הם דברי הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן תמ"ה סעיף ב' עיין שם היטב. אך שם כתב דחמץ אינו שלו כלל. אך בקונטרס אחרון סימן תל"ה סק"ב ביאר דאינו הפקר גמור. ועל כן אי הוה מצי מבטל לי' לאחר זמן איסורו הי' מועיל עיין שם היטב. ועל כן מה שהוכיח השאגת ארי' ממתניתין דחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. דמבואר דהוצאה מרשות לא מהני. אינו הוכחה כלל כיון שכבר נאסר כדתנן עבר זמנו אסור בהנאתו. [הג"ה ור"י דסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה כתבו כל הראשונים דלאחר זמן איסורו. לבד שיטת רש"י. ועלה קאי החכמים דאף מפרר וכו' ומפורש דחכמים איירי לאחר זמן איסורו. המעתיק] ועל כן שוב לא מהני הוצאה מרשותו:

ד

והנה השאגת ארי' כתב דאף בבית המושכר לו אינו עובר מן התורה. וזה בודאי אינו דאין מצוות תשביתו ואיסור בל יראה חובת בית רק שלא יהי' החמץ ברשותו ומצוי בידו. וסבירא להו להגאונים דכשהוא בבית אחר לא חשיב ברשותו לגמרי ומעטי' רחמנא מדכתיב בבתיכם. אבל חצר המושכר דקונה לו משום חצר הוי ברשותו לגמרי. והרי בתוספות סוף פרק קמא דעבודה זרה יש סוברים בלא תביא תועבה אל ביתך אינו רק בבית בארץ ישראל, וכי יסברו הם שגם בחמץ אינו עובר רק בארץ ישראל. אך שאני חמץ שאינו עובר רק בשלו אם כן חובת הגוף הוא שלא הי' חמץ שלו. ובבתיכם מגלה שאינו עובר רק אם הוא ברשותו גם כן. ועל כן כשמושכר לו שהוא ברשותו לגמרי ודאי עובר:

ה

והנה השאגת ארי' לפי שיטתו דהא דכתיב בבתיכם לאו משום שיהי' החמץ ברשותו רק חובת בית. אם כן אין ענין להא דעשאן כאלו הוא ברשותו דזה על החמץ ואכתי אינו עובר משום שהבית אינו שלו. אך לפי מה שביארנו שהכל משום החמץ. על כן לאחר

זמן איסורו אינו מועיל הוצאה מרשות. אך לר' שמעון לפני זמנו ולר' יוסי הגלילי אפילו בתוך הפסח מהני הוצאה מרשות וכל שכן מכירה לנכרי והוא הנכון בדין זה:

ו

מה שכתב בפשיטות דזה אינו יכול וזה אינו יכול אף דחייב בשבת אינו יוצא ידי מצוה במקום שצריך בעצמו. לא כן אנכי עמדי ובודאי ראיית כבודו משחיטה דלא מהני על ידי כשר ופסול ביחד. על כן סבירא ליה לחלק בין לחייב שהוא חומרא בין לצאת ידי חובתו שהוא להקל. אבל קשה לחלק בזה בדאורייתא רק החילוק [הג"ה וכבר נתבאר זה בספר אגלי טל] בין אם דנין על אדם העושה או על הפעולה הנעשה. שאם דנין על האדם נוכל לחשוב כאילו עשה כולו. כיון שבלעדו לא הי' נעשה. ואף דלגבי חבירו נחשב גם כן כאילו עשאו הוא מה איכפת לו בחבירו. אך הפעולה הנעשית מה חזית דשדת לי' בתר כשר שדי' בתר פסול. ועל כן לענין מצוה שאנו דנין על העושה שמקיים המצוה זה אינו יכול וזה אינו יכול מהני:

ז

ויש ראי' מחצי עבד וחצי בן חורין שמקיים כל המצוות ולא אמרינן אתי צד עבדות ומפיק צד חירות רק משום שדנין על העושה חשיב שצד חירות עשה כל המעשה משום זה אינו יכול וזה אינו יכול. רק שופר שצריך שישמע קול מבר חיובא ודנין על הקול. וכשבא משניהם אינו יוצא בו ובפוסקים מבואר גם במגילה דמינו אינו מוציא. והקשה בית יוסף דגם לעצמו לא יצא. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דבמגילה דאפילו לא השמיע לאזניו יצא ויוצא בדיבור לבד שהוא פעולה חשיב כאילו צד חירות לבד עשה כל הפעולה משום זה אינו יכול וזה אינו יכול. ובתשו' רדב"ז חלק, ב' סימן תת"ח כתב ששמע תי' בשם אחד מהגדולים והתחלת דבריו משום שבמגילה יוצא אפילו לא השמיע לאזניו. אך סיום דבריו שבקריאת מגילה כל צד מוציא את עצמו. וזה אין לו טעם שהרי הקריאה בא מכח שניהם. ועל כן כתב הרדב"ז כי השומע טעה ותלה בוקי סרוקי באותו גדול. ובאמת כן הוא שטעה ואותו גדול בודאי אמר דיוצא בקריאה משום זה אינו יכול וזה אינו יכול וכמו שכתבתי:

ח

והנה בשלחן ערוך כתב דמינו אינו מוציא. ולא כ' דלעצמו אינו מוציא. יראה דחזר בו ממה שכתב בבית יוסף וסבירא לי' כנ"ל. אך לא פי' דמוציא דיש לומר דמדבר הוא שמוציא קול עי' סנהדרין (דף ס"ה:) וכשהקול מורכב ממי שאינו בר חיוב יש לומר שאינו יוצא ורפויי מרפיא בידי'. מכל מקום זה ברור דזא"י וזא"י יוצא בו ידי מצוה ג"כ:

ט

ובמ"ש כבוד תורתו ליישב דעת השל"ה ומג"א דיוצא מצות תשביתו על ידי עכו"ם. כוון למה שכתבתי במק"א תמצאנו לעיל סי' שי"ט]. ואני ביארתי החילוק יותר מבורר דבנזקין דהאיסור משום ההיזק הנעשה חייב אף בגרמי במוסר וכהאי גוונא. אבל בשבת הרי מותר להראות לגוי עצים ואש להסיק ונותנין לו שכרו באופן שבודאי יסיק. אך החילוק משום דבשבת אין האיסור כלל מפאת הנעשה בשבת שהרי מותר להתחיל מבעוד יום ושיוגמר בשבת. ואף שנעשה בשבת לא איכפת לן כיון שאינו עושה בשבת. וא"כ חזינן שהאיסור רק מפאת העושה על כן בעינן מעשה גמור. ועל כן בחמץ שהמצוה מפאת החמץ שיהי' מבוער סגי בגרמי. ועל כן כששוכר גוי להוציאו באופן שאין איסור מפאת השכירות יוצא מצות השבתה. והבאתי גם כן הראי' ממריצה לפני כלבו וממעמיד בהמת חבירו. ובתשובה ביארתי בזה ליישב קו' הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל במכות (דף כ':) שמזמין ראשו חשיב לאו שיש בו מעשה. והק' ר' עקיבא איגר שהרי אינו עושה כלום. ואמרתי כיון שאף בלא מעשה כלל יש לאו בניקף שוב על המעשה סגי בגרמי דבשעה שמתחיל להקיפו ודאי ברי שיקיפנו וחשיב גרמי כמו מוסר ודו"ק היטב:

י

מה שכתב בשם רי"ט אלגזי דמותר לפרוע חובו באיסורי הנאה. והק' כבודו מעול תחתי לאוצר יש לומר יין נסך שאני שאסור רוצה בקיומו. אך נראה דאיסור רוצה בקיומו אינו בסתם יינם. וראיה דהא גוי שנסך יין ישראל בכוונה מותר ליקח ממנו דמי אותו היין דיכול לומר דמי הזיקו שקילנא. הנה דאף שאינו מבערו שרי. וכן משמע ברמב"ם וטוש"ע דאינו מחוייב לבערו. ואיסור רוצה בקיומו נצמח מהא דמחוייב לאבד עבודה זרה ומשמשי'. עוד ראי' ברורה מפורע חובו בפירות שביעית שאסור משום לאכלה ולא לסחורה כל שכן באיסורי הנאה. שוב ראיתי ביורה דעה סי' קל"ב דפסק דאף בסתם יינם אסור רוצה בקיומו. וע' בתשו' ביו"ד ה' מאכלי עכו"ם מה שכתבתי בענין זה:

יא

ומה שהק' כבודו מהוכחת ר' עקיבא מצינו להבערה שהוא אב מלאכה והא משכחת על ידי גוי. יפה תי' כבודו דהמשמעות שמותר בעצמו ויכולין לומר יותר ברווחא על פי דברי מרדכי פרק קמא דחולין לשיטת רבינו אלי' צריך לקשור בכל יום. מכל מקום חשיב קשר של קיימא משום דרחמנא קרי' קשר. ה"נ כיון דרחמנא קריי' תשביתו חשוב עושה בעצמו גם לענין שבת ויום טוב. אך הא ליתא בשלמא קשירה דתפילין דקשר שאינו של

קיימא לאו קשר והכא קריי' קשר מוכח דמשונה קשר זה ואף בשבת חייב. אבל בחמץ דינא הכי דלענין ביעור חשיב גרמי מעשה ולענין שבת ויום טוב לא הוי מעשה:

יב

אך מה שכתב כבודו עוד ליישב דברי מגן אברהם דלענין ביעור לא בעי רק השתדלות יתבער כמו במילה לכמה פוסקים. אינו דמיון דבמילה כתיב ימול בדגוש מבנין התפעל וכן תרגום אונקלוס יתגזר וע"כ כאשר צוה אותו אלקים דכתיב גבי אברהם מפרשינן שצוהו שיתגזר אבל בחמץ דכתיב תשביתו בעי' שיעשה הוא:

יג

ולענין בר אווזות הגדולים ולבנים יראה לי דגדלות אינו שינוי וגם תרנגולים יש קטנים וגדולים ולבנים נמי נראה דלא חשיב שינוי לפי מה ששמעתי שגם בר אווזות שלנו יש מהם לבנים. והעיקר לדקדק אם נכנסין לתוך המים כמו שלנו שאם אין נכנסין לתוך המים חלילה להתירם. אך אם נכנסין לתוך המים המיקל לא הפסיד:

ידידו הדו"ש וש"ת באה"ר ואה"ע הק' אברהם.

סימן שמב

ב"ה ב' נשא מ"ח למטמוני"ם תרנ"ה. החוה"ש לכבוד אהובי הרב החריף והבקי כש"ת מו"ה שמואל יצחק נ"י החבד"ק סאבטע. א) אתמול העברתי עיני על מכתבו באחד שמכר חמצו ועשה רשימה וכתב בשטר מכירה דיתר החמץ שלא נכתב ברשימה נתן לו במתנה כנהוג ואחר הפסח ראה כי הי' מונח עוד מין חמץ גמור בחדר ומכירה הנ"ל הי' על ידי הרשאה שהרשה לו לעשות כנ"ל עד כאן לשון השאלה. והמשמעות שהרשה לו גם על המתנה. אך מסופק מחמת שהרמב"ם כתב פכ"א מהלכות מכירה דבמכר חשוב זה דבר שאינו מסויים. ובפרק ג' מה' זכי' דעתו דבמתנה דבר שאינו מסוים אינו קונה. הגם שבמתנה מצייר באומר שדה מנכסיי נתון לך לא באומר מה שיש בבית זה. משמע לי' למעלתו הואיל ואתי עלה משום דבר שאינו מסויים. ובה' מכירה כתב דזה חשיב דבר שאינו מסויים. גם במתנה כהאי גוונא לא קנה. ואזיל ומייתי בשם הגאון ר' ברוך ז"ל פרענקיל שכתב להיפוך. אך מעלתו כמדומה לי' להיפוך כנ"ל:

ב

ולדידי פשוט שדברי ר' ברוך נכונים ואדרבה מדמצייר הרמב"ם במתנה באופן אחר מכלל דבאופן שצייר במכירה לא חשיב במתנה (דבר שאינו מסויים. ואני הייתי מיקל בדיעבד גם במכירה באומר כל מה שיש בבית זה לפי מנהגינו שכותבין על פי שומת

שלשה אנשים בקיאים. דבזה לא שייך טעם הרמב"ם שהוא כמשחק בקוביא. דהתינח אם פורט סכום דמים ואינו יודע אם תבן או זהב. אבל באומר על פי שומא כמה הוא שוה הוא מסחר אמת. שאם זהב יתן דמי זהב אם תבן יתן דמי תבן. וזה במכירה. אבל במתנה אי אפשר לחושבו כלל דבר שאינו מסויים. דדבר שאינו מסויים היינו שאינו יודע מה הוא קונה ואף שהמוכר יודע הלוקח אינו יודע. וכן בנותן קרקע מנכסיו שהנותן א"י מה יגיע למקבל מתנה אבל באומר כל מה שיש בבית זה דמסתמא הנותן יודע. שכל אדם בקי בשלו אך שמקבל מתנה אינו יודע. ובמתנה אין צריך דעת קונה רק דעת מקנה כמו שכתב הראב"ד ורשב"א דבדעת אחרת מקנה אין צריך כוונה לקנות. וא"כ מה איכפת לן מה שהקונה אינו יודע ועל כן מצייר הרמב"ם במתנה באופן אחר. ואפשר דבמתנה אם הנותן אינו יודע. חשוב גם כן אסמכתא כמו משחק בקוביא דאפשר אלו ידע שדבר יקר בתוכו לא הי' נותן אך בחמץ שאפי' חמץ יקר אם לא ימכר לא יהי' שוה כלום ואף חמץ יקר כזהב לא יהי' שוה אפי' כתבן. ואם כן לא הוי אצל הנותן דבר שאינו מסויים. ומצד המקבל לא איכפת לן במתנה כיון שאין צריך דעת מקבל וזה פשוט:

ג

ובעיקר מחלוקת רמב"ם ור"י מיגאש עם החולקים עליהם בנותן קרקע מנכסיו שמקורו מדברי ריי"ף ורש"י פרק קמא דגיטין. וכבודו הביא עוד מירושלמי פרק י"א דכתובות בשכיב מרע במסיים תנו שדה פלונית לפלוני. מוכח דבאינו מסיים לא קנה עד כאן הנה זה יקשה אף לרמב"ם לפי מה שכתב במגדול עוז החילוק בין הא דמנחות דבית בביתי אני מוכר לך דמהני. דהתם ידע על כל פנים שמוכר בית. אבל קרקע שם כללי לכמה דברים בית שדה גן פרדס וכו' והסכים עמו בדרישה ואם כן למה נקיט ירושלמי שדה זו די שיאמר תנו שדה. ד) ולפי עניית דעתי העיקר כהחולקים ומירושלמי אין ראי' וגם מריי"ף אין ראי' ואדרבא קצת משמעות להיפוך. ונקדים הקדמה. דהנה נראה לי דבר ברור דאף בבית בביתי אני מוכר לך ומפורש במנחות מראהו עלי'. הנה דעל כל פנים קנה אחת. מכל מקום אם מת המקבל קודם שכתב לו אין הבכור נוטל בו פי שנים. ואמינא לה מהא דבבא בתרא (דף נ"ה.) בשדות המשועבדות למלך דחשיבו ראוי משום דשיעבוד המלך כיון שיכול למכור מבלי שיתבענו חשיבי כמוחזקים למלך ואצל החיים ראוי. וברמ"ה דאפי' הי' לו קרקעות הרבה וחייב למלך דבר מועט חשובים כל הנכסים ראוי כיון שביד שליח המלך למכור כל מה שירצה כל פורתא ופורתא הוה ראוי. וכן משמע בנמוקי יוסף שהובא בסמ"ע סי' רע"ח. וכל שכן בנדון דידן שתחילת קנייתו הי' כך שכל בית ובית ביד המוכר ליתן לו דהוה ראוי ולפי התוספתא שהביא במלחמות פרק

כל שעה שאין הלוקח נוטל בראוי [הג"ה. מה שלמד מזה הרמב"ן כיון דמלוה חשיב ראוי אפילו גבה קרקע ממילא שמעינן וק"ו וכל שכן הוא דאי אקדיש מלוה או זבין מלוה לא כלום הוא שאין אדם מוכר ונותן בראוי כבמוחזק עד כאן לשונו. קשה לי דבסוף השולח דלמאן דאמר קנין פירות כקנין הגוף חשיב הגוף לבעליו ראוי כיון דאידך בעל הקנין פירות כאילו הי' לו הגוף. ומכל מקום מפורש בבבא בתרא בן שמכר בחיי האב ומת הבן בחיי האב למאן דאמר קנין פירות כקנין הגוף דמי לא קנה לוקח. מבואר דמת אב בחיי הבן קנה לוקח אף שהי' חשוב ראוי לבן כהא דסוף השולח. ועל כרחך מה דאמרה תוספתא דאין לוקח נוטל בראוי היינו במת מוכר קודם שהגיע לידו דומיא דבכור שאינו נוטל בראוי. ואם כן אם זבין מלוה ושוב גבה דבזה פליגי אביי ורבא שפיר יש לומר כאביי דלמפרע הוא גובה ומהני וצריך עיון] אם מכרו לוקח ומת קודם הבירור [ולפי משמעות רמב"ן אפי' בירר לו בחייו] לא קנה לוקח, ונראה לי עוד דשבח שהשביחו נכסים קודם שבירר לו הכל שייך למוכר. דכשם שכל פורתא הוי מוחזק למוכר וראוי ללוקח כך בכל פורתא יאמר המוכר ארעאי אשבח:

ה

ואחר הקדמה הזאת נבאר דברי ריי"ף ורש"י וזה לשון ריי"ף בהכותב נכסיו לעבדו ושייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין. ר' שמעון אומר לעולם הוא בן חורין וכו'. וכתב ריי"ף דתנא קמא סובר כיון דשייר קרקע כל שהוא סתם לא יכול עבדא לברורי' להוא כל שהוא דלקני איהו שאר נכסי הלכך לא קנה בנכסים ולא מידי וכיון דלא קנה בנכסים כלום עצמו נחי לא קנה דלא פלגינן דיבורא. ור' שמעון סובר אף על גב דלא יכול לברורי' להוא מידי ולא קנה נכסים עצמו קנה דפלגינן דיבורא. ויש לדקדק בדבריו דבדתנא קמא אמר וכפל לא קנה "ולא מידי" לא קנה בנכסים "כלום" ואלא בדר' שמעון כתב ולא קנה נכסים ולא כתב ולא "כלום". על כן נראה טעם הריי"ף הוא לתנא קמא דסבירא לי' לא פלגינן דיבורא וכיון דעד שבירר לו לא קנה שום נכסים לענין שיוכל להקנותן לאחר. ולפי מה שכתבתי אף לענין שבח. ונתבטלו מתנותיו במקצת בטלו כולם ולא קנה בנכסים. אך לר' שמעון מה שלא קנה בנכסים היינו שיחשב מוחזקים לו תיכף שיוכל להקנותם ושהשבח יהי' שלו. אבל מכל מקום מחויב ליתן לו אחת:

ו

והשתא אתי הא דמנחות כהלכתא דפלגינן דיבורא מעתה לא קשה מירושלמי דירושלמי לשיטתי' כמו שהביא ריי"ף פרק קמא דמכות דס"ל לא פ"ד. וכבר כ' במלחמות שדברי ריי"ף צריכין תלמוד במה שהביא הירושלמי להלכה. ועל כן לדעת ירושלמי לא קנה כי

אם במסיים נכסים ועוד יש לי בזה סברא דאפשר במתנות שכיב מרע כולי עלמא סבירי להו דלא פ"ד כיון דמתנת שכיב מרע דרבנן כדי שלא תטרוף דעתו עליו וכיון שסוף סוף יתבטלו דבריו במקצת לא תניח דעתו במה שקצת יהי' קיים. ועי' בר"ן נדרים (דף פ"ב:) בטעמא דמאן דאמר מתוך שמיפר למתענה מיפר לשאינו מתענה כיון דהפרה משום עינוי, ואינו בדין שיפר לחצאין דמעני לה טפי. הכי נמי אם יתבטלו דבריו במקצת ולא כולו יש לומר שיהי' לו עגמת נפש טפי אך עוד לא עיינתי בזה וצריך בדיקה עוד]. מכל בנדון דידן פשוט גם לדעת רמב"ם קנה והחמץ מותר בליהפקפוק:

ז

ובדין ביטול ואנוס יחד. אשר האריך לדחות ראיית נודע ביהודה מירושלמי דנימא נפקא מינה בין איסור הפקיר חמצו לאחר הפסח משום הערמה או משום דהפקר עד דאתי לרשות זוכה בהי' אונס גם כן. דמשום הערמה מותר. אלא ודאי באמת גם משום חשש הערמה אסור אפי' הי' אנוס גם כן. ודחה מעלתו דטעמא דר' יוסי דבעי' עד דאתי לרשות זוכה גם בחמץ אף דאינו ברשותו וסגי בגלוי דעת דחשוב שלו משום דיכול להסיק תחת תבשילו, וזה אינו כלום דמדרבנן על כל פנים אסור. דאפי' שלא כדרך הנאתן אסור מדרבנן ובלאו הכי לא הוטב בעיני פלפולו בזה כלל:

ח

ומה שדחה ראיית הנודע ביהודה מהרב המגיד שהוכיח דאונס אסור מישראל שהרהין פת אצל נכרי לאחר הפסח אסור אף שהי' אנוס שלא הי' יכול לבערו שהי' ביד גוי. והקשה נודע ביהודה דמה אנוס הוא הלא בידו לבטל. א"ו אפי' ביטול אסור אף שלא הי' בידו לעשות יותר. ודחה מעלתו שאינו יכול לבטל כיון שאינו ברשותו עד כאן דבריו. למה יקרא זה אינו ברשותו וכי גזלו הגוי כיון דגוי מישראל לא קנה משכון שפיר חשיב ברשותו. ואף שיש דיעות שאף יותר מכדי חיובו אינו יכול הלוה להקדיש. היינו משום דבעל חוב קונה משכון יכול למכור בלי רשות בית דין מומחין וזה קנינו דמשום הכי חשיב שלו כמו שכתבו תוספות כתובות (דף צ"ו:) דאלמנה כיון שמוכרת למזונות שלא בבית דין חשיבה מוחזקת. והכי נמי במשכן כיון דיכול למכור בלי בית דין מומחין כדאי' בשלחן ערוך חושן משפט סימן ע"ג חשיב שלו. וזה ענין בעל חוב קונה משכון. שיכול למכור בלי בית דין מומחין ועל כרחך כיון דיכול למכור כל חלק משכון חשיב מוחזק בכולו. ולגבי לוה חשיב כולו אינו ברשותו מהאי טעמא אבל למאן דאמר גוי מישראל אינו קונה משכון חשוב כולו ברשות לוה:

ט

מה שהקשה על ראיות הרב המגיד דאינו אנוס שיכול להקנות להגוי. לא קשה מידי. דמשהגיע זמן איסור אינו יכול להקנות. וקודם זמן איסור לא חל עוד החיוב עליו. ולא דמי למה שכתב הריב"ש דכשסיבב בעצמו האונס לא חשיב אונס. דשאני התם דבעת שסיבב האונס הי' מחויב. מה שאין כן זה שעדיין לא הגיע הזמן. ודומה להי' בדרך רחוקה בהגיע חצות ערב פסח אף שתחילה הי' בידו להגיע לירושלים אך משום דתחילה עוד לא הגיע זמן חיובו חשיב אחר כך אנוס:

י

ויש ליישב עוד דראייתו אף שלא הי' הגוי אצלו כמו שכתב מעלתו. ומה שהקשה על זה דהי' יכול להקנותו במתנה בלא דעתו בקנין חצר עיין בית יוסף חושן משפט סימן רע"ח בשם הר"ן דהמזכה מתנה לאחר בלא ידיעתו כל זמן שלא שמע ונתרצה השבח שהשביחו נכסים קודם שנתרצה לנותן. דחשיבי הנכסים קודם ריצוי ברשות מוכר. ואם כן עובר בבל יראה גם כן. כיון שחשיב ברשותו. אך אין צריך לזה כמו שכתבתי. יא) מה שכתב ראי' מרמב"ן דביטול ואנוס יחד גם כן לא מהני ממה שכתב בגזל חמץ ועבר עליו הפסח דאסור אף שהנגזל אנוס עיין שם. והרי טעם ביטול לרמב"ן משום יאוש ובגזל מפורש בגמרא דאף בסתמא הוי יאוש. דברים אלו יש להם פנים. אך עיין בהרב מלאדי בשלחן ערוך שלו בקונטרס אחרון סימן תל"ה שפי' כי מטא עידן איסורא מייאש לאחר שנאסר ואז לא מהני היאוש. אולם צריך עיון לדבריו מה מקשה הש"ס ואין לי פנאי כעת לעיין בזה:

יב

מה שכתב סברא דביטול ואנוס יחד לא יועיל כיון דאנוס מלבער שוב הוי גורם לממון על לאחר הפסח כיון שישאר לאחר הפסח ובחמץ גורם לממון כממון דמי וממילא לא יועיל ביטול דהא כתב הר"ן דמה דמהני ביטול משום דחמץ אינו ברשותו וזה הוי ברשותו משום גורם לממון. יפה העיר. אך יש לדחות כיון דבעלמא לאו כממון דמי רק בחמץ. זה הוא גם כן כמו עשאן כאילו הוא ברשותו כיון דבאמת קיימא לן לאו כממון דמי רק בחמץ עשאן כאילו ברשותו ומהני גילוי דעת. ויותר היה לו לומר כעין שכתב בתשו' הרי"מ כיון דיהי' מותר לאחר הפסח בטלה דעתו במה שהוא אומר שהוא אצלו כעפר: מחמת טרדת החג אקצר ואו"ש ממני הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן שמג

להרב הצדיק מראדשיטץ שליט"א א) בדבר שליח שמכר חמץ ונכתב בשטר מכירה שלקח ממנו חתימת יד ערב קבלן ושכח ליקח זה והערב קבלן לא בא כלל ולא נתחייב ונזכר בחול המועד. והנה לכאורה דומה למקדש במנה ונמצא מנה חסר דינר דאינה מקודשת. ולדעת תוספות ורשב"א אפילו לא חזרה אינה מקודשת:

ב

אך יש לחלק בין נידון דידן להההוא. שהרי דעת רמב"ן ורשב"א כתב לי' שטרא אדמי לא מהני לקידושין. והוכיחו כן מהא דמנה אין כאן משכון אין כאן. והוא הדין דלא מהני לענין קרקעות ומטלטלין כדמוכח מההוא דאמר שם גם כן מנה אין כאן משכון אין כאן. ואם כן בודאי דעתו הי' שהכסף שלקח לערבון הוא שיעשה הקנין. וחתימת ידו של הערב קבלן לא לקח רק כדי שלא יהי' לו עוד לישראל המוכר שום תביעה על הערל הקונה. אבל הקנין הי' בערבון לבד. ואם כן אף שנחסר הערבות קבלנות לא בטל קנין העירבון:

ג

ואם תאמר מאי שנא מהא דכתב בתשו' רשב"א סימן אל"ף קפ"ו להוכיח מתוספתא דמקדש במחובר ותלוש יחד דבמחובר לבד נמי מקודשת. שאם במחובר לבד לא היתה מקודשת בשניהם יחד גם כן לא היתה מקודשת. והכי נמי כיון שהקנה בעירבון ובחתימת יד הערב קבלן ואם חתימת יד הערב קבלן לבד לא מהני גם בשנים יחד לא יועיל. יש לומר שאני התם שפירש שמקדשה בשניהם. מה שאין כן הכא שלא פי' שקונה גם בכתב הערב קבלן. אמרינן שהכסף לקח לקנין וכתיבת יד הערב קבלן רק שלא ישאר תביעה עליו. ובודאי הי' כוונתו כן כדי שיועיל גם לדעת רמב"ן ורשב"א:

ד

אך יש לומר באופן אחר דלדעתם דכתב שטרא אדמי לא חשיב כסף הוה לי' כתב שטרא אדמי כמלוה. וכמו מלוה ופרוטה דאמרינן דעתה אפרוטה לבד. הכא נמי דעת המוכר על הכסף בעין לבד. והשתא ממה נפשך קונה דאי כתב שטרא אדמי חשיב כסף הכי נמי קונה שפיר בשניהם. ואי לא חשיב כסף אם כן דעתו אכסף לבד וממה נפשך נקנה, אך בנחסר כתיבת יד הערב קבלן יש לומר שמא הדין כתב לו שטרא אדמי הוה כסף ואם כן דעתו אשניהם וכשחסר הערב קבלן אינו קונה. ואף דלענין חמץ שעבר עליו הפסח יש לומר לסמוך על הפוסקים דכתב לי' שטרא אדמי לא מהני. מכל מקום יש לומר כיון

דלענין ממונא יש למוכר חזקת מרא קמא וחשיב שלו מן הדין. עובר בודאי בבל יראה ואסור לאחר הפסח:

ה

אך יש לומר דכתב שטרא אדמי לא דמי למלוה. דמלוה לא נחשב ממון למוכר ולא מתקדשת כיון שאינו מגיע לו דבר חדש על כן דעתה אפרוטה. אבל כתב שטרא אדמי דלמקבל השטר ממון גמור הוא כמו שטר חוב דאחרים אך דלא מהני דאינו ממון מצד הנותן. אבל בשביל זה לא נאמר שאין דעת המוכר לשטר אף אם תמצא לומר כדעת רשב"א דכתב לי' שטרא אדמי לא מהני. ולפי זה אף במסר לו כתב יד הערב קבלן בצירוף כסף מזומן לעירבון נמי יקשה למה יועיל לפי דעת הרשב"א דכתב לי' שטרא אדמי' לבד לא מהני שוב גם בצירוף כסף מזומן לעירבון לא יועיל דדעתי' נמי אשטרא. ועל כורחין דאין לך לומר אלא כלשון ראשון כיון שאינו אומר שמוכר בשטר אמרינן הקנין כסף שלקח לעירבון ודאי לקנין נעשה. ושטר הערב קבלן שלא יהי' לו עוד לישראל שום חוב אצל הגוי. ואם כן אף להאומרים כתב לי' שטרא אדמי מהני אמרינן כן דודאי לא לקח השטר לקנין. דאם כן עירבון למה לי' רק העירבון לקנין ושטר שלא יגיע לו עוד חיוב אצל הערל הקונה:

ו

אך יש לעיין נהי נמי דדעתי' אכסף ולא על השטר. על כל פנים הוה השטר כמו תני כמו שכתב הרשב"א בתשו' אל"ף רל"ג במלוה ופרוטה וז"ל אלא שקבלת הפרוטה לקידושין על מנת שתהי' מחילה המלוה. ואם כן הכא נמי כיון דהוי תנאי על הערב קבלן ובאמת לא הי' בטל המקח. אך באמת כיון שחשיב שהי' הכל כראוי ולא הי' בלבו שום תנאי אך שנאמר שלא הקנה רק על דעת הערב קבלן ואלו הי' נזכר לא הי' מקנה. ובנידון דידן נהפוך הוא שבודאי רצה להקנות בכל אופן שלא יעבור בבל יראה:

ז

גם יש לומר שאפי' נדון לתנאי בפירוש. מכל מקום אלו הוה ידע שלא יתקיים התנאי ודאי הי' רוצה להקנות בלא תנאי שלא יעבור ותנאי בטעות לא הוה תנאי לפי מה שכתב בתשובת הרא"ש דמהני ביטול התנאי ואף שלא נתקיים יחול המעשה. ואף שלא הקנה רק על מנת שיתקיים. מכל מקום כיון שכוון להקנות חל הקנין ותנאי מילתא אחריתא שהתנה שאם לא יתקיים התנאי יתבטל הקנין וכשיתבטל התנאי נשאר המעשה קיים בלא תנאי כאילו לא הי' תנאי מעולם. הכא נמי כיון שהתנאי הי' בטעות והתנאי בטל כאלו הי' המעשה בלא תנאי:

ח

ובעיקר הדין בספק ממון שמן הדין הוא למוכר משום חזקת מרא קמא אם עובר בודאי בבל יראה. אשר לכאורה מוכח כן מסוגיא דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר דאי אמרת ת"כ אין מוציאין מידו נמצא פוטר ממונו בממונו של כהן אך לפי האמת דמוציאין חשוב ודאי ממון ישראל. ובחמדת שלמה העיר מסוגיא דבבא בתרא פ"א בקונה שני אילנות דמספקא לן אם קנה קרקע על כן מביא ואינו קורא. ולא אמרי' כיון דמשום חזקת מרא קמא אין לו קרקע לא יביא. ויפה העיר:

ט

ואם באנו לחלק בין ספק מעשה לספק בדין אם כן בנידן דידן בספק דין לאחר הפסח יהא מותר. אך יותר נראה לחלק משום דכהנים אסחי דעתייהו מיני' כיון דספק הוא. ואי תקפו מוציאין מידו אבל בהא דב"ב יאוש בקרקע לא קנה. ועוי"ל לפי מה דקיימא לן דלא כס' יראים ואי גזל נכרי מותר נעשה שלו ממש שכן מוכח מתשובת רש"י הובא ברמ"א חושן משפט סי' רפ"ג סעיף ב' הכי נמי בספק ממון הואיל והיתר הוא להחזיקו לעצמו קונה אותו כיון שהוא ברשותו ומתכוון להחזיקו לעצמו. וניחא גם כן הא דביכורים בבבא בתרא שם הואיל וקרקע היא שאינה נגזלת ובודאי אף למ"ד גזל נכרי מותר אם מחזיק בקרקע של גוי שלא מדעתו לא נעשה שלו הואיל ברשות מרא קמא קאי ואין להקשות לפי טעמים ההם דאם כן דהבעלים קונים אותו הוי לי' לקוח דפטור ממעשר. לא קשה מידי שהרי קונה אותו בעודו מחוסר זמן. ופסק רמב"ם בפ"ו מה' בכורות דלקחו מחוסר זמן לא נפטר משום לקוח ואפי' לרשב"י דסבירא לי' מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר וממילא נפטר משום לקוח כשהוא מחוסר זמן. יש לומר דהכא שלא יצא מרשותו כלל שתיכף כשנולד קונה אותו לא חשיב לקוח:

י

והנה בנידון דידן שהישראל לא ניחא לי' דליקני ועוד דלא קיימא ברשותו שגם הקרקע הקנה וקרקע אינה נגזלת. שפיר יש לסמוך על הרמב"ן ורשב"א דכתב לי' שטרא אדמי לא מהני והוועכסיל של ערוב קבלן רק שלא יגיע לו לישראל כלום אצל הגוי ובדיעבד אינו מעכב:

יא

ועוד דאינו דומה להא דקידושין דאשה אינה מתקדשת לחצאין מה שאין כן בנידון דידן כיון דעל כל פנים קונה בקרקע כנגד מעותיו שוב קונה המטלטלין אגב קרקע. ואף דאם כן הוה החמץ בביתו של ישראל וכיון שכתב עד למדירה הרי החמץ באחריות ישראל

שאם יגנב לא ימדד ולא ישלם והרי חמצו של גוי בביתו של ישראל וקיבל עליו הישראל אחריות עובר. יש לומר דזה חשיב רק אחריות אלים דמחלוקת הפוסקים אם חשיב אחריות ולאחר הפסח נקטי' לקולא דמחלוקת בירושלמי באחריות גמור לאחר הפסח ואם כן הוה ספק ספיקא בדרבנן:
ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שדמ

ב"ה יום ב' אח"ק במחובר כ"א למב"י תרנ"ו לפ"ק. שוכ"ט לכ' אהובי הרב המאוה"ג חו"ב כש"ת מו"ה משה מנחם נ"י הכהן אבד"ק יעזוף א) סבבוני טרדות רבות והיום הגיע עת לעיין במכתבו ורום מעלתו פלפל בחכמה דבר עם הארץ שחשב שבמה שהעמיד חמצו לבית חבירו וחבירו מכר די להפקיע מאיסור בל יראה. והי' שם ריפות שבאו עליהם מים אך לא נתבקעו. והם ספק חמץ וגם ודאי חמץ. ומעלתו אזיל ומייתי בשם חק יעקב סי' תנ"ג לאסור בזה לאחר הפסח. אך הקשה על זה מדוע לא יהי' מותר משום ספיקא דרבנן ויש להעיר מדברי רי"ף פ' כל שעה בקרובה להתבקע דיש מחלוקת שמואל ומר עוקבא. וכ' רי"ף דבאיסור משהו נקטי' לקולא ואם נחמיר משום ספק דרבנן הבא על ידי גלגול גם בהא דרי"ף יהי' אסור מטעם שהרי גוף השעורים אסורים:

ב

אך יש ליישב בזה למה דקיימא לן חמץ משש שעות ולמעלה בס' ודוקא בפסח משום דכרת אוסר במשהו. וכן פירש"י בגמ'. ועל כן בספק חמץ דליכא כרת דאין עונשין מספק אינו אוסר במשהו. מה אמרת שמא קמי שמיא גליא דודאי חמץ הוא ואוסר במשהו. על זה נשיב דספיקא דרבנן הוא. מה אמרת הלא פסקי' על גוף השעורין שאסורים מחמת ספיקא דאורייתא. ע"ז נשיב שלא פסקנו שהם איסור כרת דעל ספק אין מחייבין כרת ודו"ק היטב. אבל בנידן דידן שפיר יש לאסור משום דבא על ידי גלגול ונכונים דברי הח"י:

ג

אך יש בזה עוד כפלים לחושי' שהרי הריב"ש כ' בהשליך הריאה במזיד קונסין אותו כדין מבטל איסור והבהמה טרפה. וכן פסק הש"ך סי' ל"ט סק"י ע"ש. וקשה ניזיל בתר רוב שלא הי' טרפה ולא עשה איסור כלל שהשליך בלא בדיקה. ומה זה דמיון למבטל איסור שאחת הי' איסור בודאי. וכשם שסומכין על גוף איסור טרפה על רוב. כמו כן נסמוך על איסור קנס שכשירה היתה ולא עשה איסור כלל. וצריך לומר כיון שהוא לא

ידע אם כשירה הוא לאיסור נתכוין. ובנזיר (דף כ"ג) בנזירה שלא ידעה שהפר לה בעלה ושתתה יין מכין אותה מכות מרדות. ועונשין על הכוונה לבד. הוא הדין דקונסין על הכוונה. הכי נמי כיון שספיקא דאורייתא הוא והי' מחויב לבערו ולא ביערו אף אם תמצא לומר שלא הי' חמץ קונסין אותו על הכוונה. ומודינא שאם יבא אלי' ויאמר שלא הי' חמץ שמותר לאחר הפסח אף שכיוון לאיסור. שהרי טעם הקנס כדי שלא ישהה על סמך שלאחר הפסח יהי' מותר. וכשאסור כל זמן שהוא ספק שוב לא ישהה. אבל אם נתיר כל זמן שהוא בספק לעולם ישהה:

ד

ולא דמי לנוקשה כיון שלא עבר בבל יראה מן התורה מותר לאחר הפסח. דשאני התם כיון שהטעם שאסור לאחר הפסח כדי שלא ישהה ולאיסור דרבנן לא עביד רבנן הרחקה ותקנתא. אבל הכא השהי' הוא ספק דאורייתא והרי כוי אם שחטו ביום טוב אין מכסין את דמו גזירה משום התרת חלבו. הנה דעבדינן גזירה משום ספק איסור אפילו לבטל ספק מצות עשה [ועוד דעיקר טעם הר"ן בנוקשה דמותר לאחר הפסח משום דאינו בבל יראה ולהשהותו אסור רק דילמא אתי למיכל מיני'. אבל במקום שעובר בבל יראה מדרבנן אסור גם לאחר הפסח. וזה טעם הר"ן במפקיד חמץ אצל נכרי שאסור לאחר הפסח אף להגאונים. ומשום דמכל מקום עובר בבל יראה מדרבנן. אבל במקום שאסרו השהי' משום חשש תקלה דלמא אתי למיכל לא קנסו. דבגמרא אמר קנסא קניס. הואיל ועבר עלי' בבל יראה. אבל לא במקום שאיסור השהי' דלמא אתי למיכל. וכהאי גוונא מצינו לענין ברכה דעל ביעור חמץ שעבר עליו הפסח אין מברכין כיון שאינו רק מחשש תקלה. ואולי בחצי זית חמץ שמבערין בפסח מברכין, וידעתי שדעת המגן אברהם אינו כן]:

ה

אך בנידון דידן ששוגג הי' יש נדון בזה, משום ספיקא דרבנן שאם אינו חמץ לא עבר ולא חישב לעבור. שהרי באמת אינו חמץ והוא חשב שנמכר:

ו

אך יש לעיין אם זה חשיב שוגג דאומר מותר הוא. ובתרומות פרק ב' משנה ב' אין תורמין מן הטמא על הטהור ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה, ר"י אומר אם הי' יודע בו בתחילה אף על פי שהוא שוגג לא עשה ולא כלום. ופי' רמב"ם בהלכותיו שיודע שהוא טמא ואומר מותר הוא כמזיד ופסק כמותו. והכי נמי בנידון דידן שאמר מותר וטעה בדין:

ז

אך במשנה למלך פרק ד' מהלכות מאכלות אסורות הביא דברי התוספות בכורות להיפוך והניח בצריך עיון. ובאמת לא ידעתי קושייתו. והרי הר"ש בעל תוספות פי' בידע תחילה ושכח. ודלא כרמב"ם בהלכותיו. ובר"ן פרק כירה בשם הראב"ד דאומר מותר קיל משוכת דפשע. והטורי זהב ביורה דעה סימן צ"ט דאומר מותר חשיב כשוגג:

ח

ובהא דתרומות נראה לי דר"י לטעמי' בעבודה זרה (דף כ'.) בקרא דלגר אשר בשעריך תתננה. דר' מאיר אומר קרא להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. ור"י פליג. ובתוספות שם פי' משום דלישראל אינו שוה רק דבר מועט שלא הי' נכרים מצויים ביניהם. ולגר שוה כשאר בשר. ור"י לא צריך קרא לזה עיין שם היטב. ועל כן בדבר שאין צריך לימוד מקרא רק מסברת הלב מצד היושר ודאי יש לקנוס אותו דלמה יהי' כסוס כפרד אין הבין. אך במה שצריך לימוד מקרא וזה לא למד שוגג הוא. ועל כן בתורם מטמא דאליו הוא ריוח מועט שהחילוק בין חולין טמאין לטהורין הוא מעט. ולכהן הפסד לגמרי דתרומה טמאה אסורה לגמרי ואינה ראוי' אלא להסקה, והוא מחשב ריוח מועט שלו נגד הפסד רב של כהן. מה שאין כברא לעשות כן אף לגדולי תרומה. על כן קונסין אותו וחשיב כמזיד. אך תנא קמא דמסתמא כר' מאיר דצריך קרא להקדים ומסברא לא ידענו. על כן חשיב שוגג. ועל כן כל אומר מותר חשיב שוגג ובנידון דידן אף שטעה בדבר פשוט. מכל מקום אין לדמותו להא דתרומה וגדולי תרומה. דהתם הוא מצד היושר בין אדם לחבירו ומי שאינו בעל יושר הוא אדם גרוע. מה שאין כן באיסור בל יראה אין חילוק בין טעות גדול לקטן. ואין לדון בזה רק משום שבא על ידי גלגול ועיין פרי מגדים בכללי ספק ספיקא דפסק להתיר ספק דרבנן על ידי גלגול בלא נודע עד שנעשה דרבנן בהפסד מרובה:

ט

ועוד יש לומר כיון שביטל בשעה שחל זמן איסור הוה ספיקא דרבנן לענין איסור בל יראה. אך שמכל' מקום הי' אסור להשהות משום דילמא אתי למיכל מיני' כיון דלענין איסור אכילה הוה לי' ספיקא דאורייתא. ממילא, לענין גזירה דילמא אתי למיכל מיני' הוה ספק דרבנן על ידי גלגול. אך משום זה אין קונסין כמו שכתב הר"ן בנוקשה דמותר מהאי טעמא לאחר הפסח. וכן משמע בירושלמי בפלוגתא דהפקיר חמצו דלא אסור רק משום הערמה. אבל לא משום דמכל מקום אסור להשהות דילמא אתי למיכל מיני'. שמע מינה משום הא לא קנסו. על כן נראה פשוט להתיר הריפות באכילה. אך בודאי

חמץ שלא ראיתי בזה שום היתר רק משום ביטול ואנוס יחדיו. ואין נראה לי להתיר כי אם בהפסד גדול מאד למוכרו לנכרי. הק' אברהם.

סימן שמה

שנית להרב הנ"ל א) מה שהקשה על מה שכתבתי ליישב דברי רי"ף בספק חמץ במשהו דהוה ספק דרבנן דלא שייך לומר כבר אסרתו מספק דלא עשינו אותו איסור כרת דעל ספק אין עונשין כרת. והקשה מעלתו הרי על חצי שיעור גם כן אינו חייב כרת. ואם כן הי' ראוי שלא יהי' במשהו רק אם בכל התערובות על כל פנים כזית חמץ. והרי רי"ף כתב בתרי ותלתא שערי דהוי חצי שיעור ואם נתבקעו אוסר במשהו. דברים אלו ליתנייהו שאם תאמר כן לא משכחת איסור משהו בלח כיון שהוא יותר מכדי אכילת פרס. הרי אכילתו בלא צירוף כזית. ובאמת אינו דמיון. דמה שאין חייבין על חצי שיעור לאו משום קלות האיסור שבו. רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא. אבל האיסור של החמץ חמיר פחות מכשיעור כמו בכשיעור ומשהה פחות מכזית גם כן פטור. משום שאינו משהה חמץ בר אכילה]. ויכולין לומר גם כן. משום דאיכא תרתי לטיבותא שהוא ספק שאין בו חיוב כרת ועוד דהוי רק חצי שיעור. דלעולם במשהו הוא רק חצי שיעור כנ"ל:

ב

מה שכתב על מה שכתבתי מש"ס עבודה זרה שאם אינו חושש לריוח מרובה של חבירו בשביל ריוח מועט שלו. זה נפש רעה. מהא דיבמות (דף צ'.) אכל תרומה טמאה משלם תרומה טמאה לכתחילה. אף דלו ריוח מועט החילוק שבין חולין טהורין לטמאין ולכהן ריוח מרובה אם ישלם טהורין דתרומה טמאה אינו שוה כלום רק להסקה:

ג

הנה זה הי' קושיא למאן דאמר לפי מדה משלם. אך הא בדעת רמב"ם קיימינן ואיהו פסק לפי דמים משלם. ואם כן אם ישלם טהורין לא ישלם כל כך במדה כפי מה שאכל. שהרי אכל תרומה טמאה שדמיו מועטין כמו ששוה להסקה. והוא משלם הראוי לאכילה. ואינו משלם רק דבר מועט מה ששוה לאכילה. כמו שהי' שוה הטמאה להסקה. ואם ישלם חולין טמאין. כיון שלכהן לא יהי' שוה אלא להסקה יצטרך לשלם הרבה, ועיין בתוספות שם דיבור המתחיל חסורי מחסרא. נמצא שאינו מפסיד לכהן כלל במה שמשלם חולין טמאים אלא שמפסיד לעצמו. ואין זה נפש רעה אלא שוטה שמפסיד לעצמו. ואם רוצה ליזוק בנכסיו רשאי:

ד

ומה שהקשה עוד על מה שכתבתי דאומר מותר בדבר שמצד יושר בני אדם נחשב קרוב למזיד ולא כן בשאר דברים. איך דימה רמב"ם פרק ו' מהלכות מלכים בן נח אומר מותר באחת ממצוותיו ואומר מותר בהריגת נפש. ואף שרמב"ם נקט באשת איש שהיא גם כן ממצוות השכליות. מפשט דבריו שכן בכל מצוותיו:

ה

לא ידענא מהיכי משמע לי'. אך אף לפי דבריו לא קשה דכי לא משכחת לה הורג שעל פי שכל אנושי אין רע כגון ההורג גוסס בידי שמים שאף ישראל חייב מיתה על זה. כל שכן בן נח שאפילו הרג טרפה חייב. ומצד אנושית אינו עושה לו רע. שבלא כן ימות. והוא עוד מציל אותו מיסורין ושמעתי שיש נימוס באיזה אומה שכשאביו ואמו גוססים סמוך למיתה הוא שוחטם. ובדין תורה חייב מיתה על זה. ואם כן האומר מותר בזה ואף על פי כן חייב מיתה. שפיר יש ללמוד מזה כל האומר מותר:

הק' אברהם.

סימן שמו

להרב מטארטשין. שאלה, מעשה שנפלה דליקה בליל שבת קודש של ערב פסח והצילו החמץ מפני הדליקה ואחר השריפה הכניסו החמץ למקום אשר קבעו דירתם מחדש. וקצת הניחו קודם חצות. ומהם אשר הניחו אחר חצות. וכיון שמוכרים עד למדידה. אם כן הרי הוא באחריות הישראל. ואם כן הוה לי' אחריות כו' בבית של ישראל:

א

תשובה. לכאורה יש לסייע דברי המקור חיים דמה שיפסיד מחמת שלא נמדד חשיב באחריות ישראל. מהא דהספיקות נכנסין לדיר להתעשר. ואי נפיק בעשירי ליפוק ומקריבין אותו ולא נחוש שמא של הכהן. משום דכיון דמחמת ספק הוא שלו חשיב שלו בודאי. הכא נמי כיון דמחמת ספק שלא נמדוד יפטור הגוי מלשלם כולו. אף אם באמת הי' הרבה. חשיב כאילו בודאי פטור הגוי יותר מהידוע שהי':

ב

אך בגיטין (דף מ"ב:) גבי מעוכב גט שיחרור אם אוכל בתרומה. דבעי למיפשט מכהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה אוכלין בתרומה כל זמן שלא שחררו זה את זה ממה נפשך. ואף דמחמת ספק אין לזה על זה כלום. שמע מינה מעוכב גט שיחרור אוכל בתרומה. ודחי התם אם יבא אלי' ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא קנין כספו קרינא בי'. והתם גבי

ספיקות נכנסין לדיר להתעשר לא אמרינן אם יבא אלי' כו' ממונו של כהן קרינא בי'. שמע מינה היכא דאיכא למימר ממה נפשך עדיף דהתם בספיקות יוכל להיות על כל פנים שהוא של ישראל. וכהאי גוונא חילק המשנה למלך פרק ח' מהלכות גירושין דיבור המתחיל מיהו לבי מהסס עיין שם. והכא נמי ממה נפשך אם לא הי' רק כמנין המיעוט על זה מחויב הגוי באחריות. ואם הי' יותר באמת הגוי חייב באחריות ואנן הוא דלא ידעינן ואם יבוא אלי' ויאמר כו'. ולא נוכל לדונו רק כאחריות אלים. והרב פסק בשלחן ערוך שלו סימן ת"מ דבדיעבד אפילו תוך הפסח סומכין על הפוסקים אחריות אלים לא חשיב אחריות. על כן לא הי' מחויבין לבערו אפילו תוך הפסח:

ג

ואשר נוהגין להשכיר הבתים ולא למכור. היינו משום דכהאי גוונא חשיב הערמה דאנן סהדי שלא ירצה אדם למכור ביתו אף אם יתנו לו כל שויו. ודעת התבואת שור והרב ז"ל מלאדי הערמה אסור בפסח. האומנם שהמקור חיים חולק על התבואת שור ובתשו' צמח צדק החדש דעתו גם כן מצד הסברא דמותר. מכל מקום למעשה לא רצה לחלוק עליהם. וכתב כגבוה שמים וגו' כן גבהו דרכיהם וגו'. ואשר כתב המקור חיים דלעולם חשיב כאחריות אלים אינו מוכרח. דמה שהגוי לא ישלם מחמת שאין לו לא חשיב בשביל זה החמץ ברשותו. ואם כן מי שגוי חייב לו מעות והלוה עני ואין לו רק חמץ המונח ברשות ישראל. יהי' ישראל מחויב לבערו. הא ודאי ליתא. ומאפס הפנאי קצרתי:

הק' אברהם.

סימן שמז

לק"ק בלונא. שאלה. קהלה אחת מכרו חמצם להרב וכן כתוב בשטר הרשאה מבני הקהלה על שם הרב ונחלה הרב רחמנא ליצלן ומכר הדיין שבעיר את החמץ. ולא זכר אז שההרשאה על שם הרב, עתה בבוא הפסח נזכר. ונפשו בשאלתו מה דין החמץ לאחר הפסח:

א

תשובה. נהי דדיין המוכר לא נתמנה שליח מבני העיר למכור. מכל כיון דבני העיר ניחא להו במכירה. שהרי הרשו הרב למכור. מה נפקא מינה להם מי ימכור. ובודאי ניחא להו במכירה. ומהני מדין זכי'. ועיין בתרומת הדשן סימן קפ"ח שהוקשה לו הא דחולין (דף י"ב.) באומר לשלוחו צא ותרום. ושמע אחר ותרם שלא מהני. יועיל מדין זכי'. ותי' דשמא ניחא לי' בשלוחו דוקא שיודע דעתו מדה יפה או מדה בינונית. אבל במכירת

חמץ שאין עושין שום סכום בדמי המקח רק כותבין על פי שומת שלשה בקיאים. מה לי זה או זה. ומועיל מטעם זכי':

ב

אך בתוספות קידושין (דף כ"ג:) בהא דבעי הש"ס עבד מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו. וקשה דהא בלא שליחות מהני כדתנן ובשטר על ידי אחרים ולמה יגרע כשעשאו שליח. וכתבו תוספות בשם יש מפרשים דשמא מיגרע גרע לפי שבא מטעם שליחות. והכא נמי כיון שלא נזכר בשעת מכירה וחשב שהוא השליח ובא מטעם שליחות. אך יש מפרשים פי' הבעיא באופן אחר. ואין ראי' משם. והרשב"א אף שפי' האיבעיא כפשטה כפי' יש מפרשים ראשונים. תי' קושיא זו דלמה יגרע באופן אחר באמר לו האדון הא כמו שאמר העבד ואדון לא מזכי גט מדעתי' אלא כמו שאמר העבד ושליחותו לאו כלום. ומדבריו יש עוד ראי' להיפוך דאף שבא בתורת שליחות מהני מדין זכי' [לולי אמירת האדון הא לך כמו שאמר]. והכא נמי אף שבא המוכר מכח שליחות. מהני מכח זכי':

ג

אך יש לעיין שהרי במזכה לאחר שלא בפניו ואחר כך כשנודע לו אומר לא בעינא לזכייי' בטלה זכייתו. והכא נמי כיון שלא הי' שלוחם. רק מדין זכי' באת לקיים המכירה. אם כשנודע להמוכרים הבעלי הבית שלא הי' שלוחם אמרו לא בעינא לזכייי' בטלה המכירה למפרע. ועיין ריטב"א קידושין (דף מ"א) תחילת עמוד ב'. ואם כן הרי הוא שלהם מדין הואיל ואי אמרו לא בעינא לזכי'. ויותר מזה לדעת הר"ן הובא בשיטה מקובצת בבא בתרא (דף קכ"ו) ובבית יוסף דהמזכה קרקע בפניו כל זמן שלא נתרצה המקבל הפירות לנותן כיון שאם אמר המקבל לא בעינא בטלה זכייתו והקרקע עדיין בחזקת נותן. והכא נמי עדיין החמץ בחזקת נותנים ועברו בבל יראה:

ד

על כן לדעתי שבחול המועד יאמרו המוכרים שמתרצים למכירת הדיין משום זכי'. ומועיל שלא יעברו מכאן ולהבא. ואם תאמר מכל מקום עברו תחילה והחמץ לאחר הפסח יאסור. לפי מה שכתבו תוס' ריש כל שעה דלר' יוסי הגלילי אין צריך לשרוף חמץ ומוכרו לנכרי מוכח דבמכירה לנכרי מקיים העשה דתשביתו. שהרי מוציא מביתו ומרשותו. ואינו עוד ברשותו דמרי' כל היכי דאיתא. שהרי מוכרו לנכרי. וקרינא בי' תשביתו שאור מבתיכם. והכי נמי במה שמתרצים לזכי'. ושוב אזיל טעמא דהואיל. וטעם הר"ן, והחמץ והבתים של גוי הקונה. והרי באותה שעה משבית החמץ מביתו ומרשותו ומקיים העשה דתשביתו ומינתק הלא תעשה דבל יראה למפרע ולא עבר כלל.

ואף דהרמב"ם לא סבירא לי' דבל יראה ניתק לעשה והוא גורס כגי' ר"ח בפרק מי שהי' דחמץ אין בו מלקות לפי שאין בו מעשה. הנה חמץ שעבר עליו הפסח דרבנן ובדרבנן נקטינן להקל. מכל מקום הואיל אין ההיתר מפורש. לדעתי שיבטלו ברוב ובזה יש היתר ר' יונה גם כן:

הק' אברהם.

סימן שמח

ב"ה יום ב' א' דר"ח אייר ט"ז למב"י רנ"ח לפ"ק. לכבוד הרב כו' מו"ה ראובן ישעי' נ"י דומ"צ דק"ק ווייסליטץ. א) בדבר החמץ אשר שכח ליתן לגוי השטר מכירה ולעשות עמו האנדשלאק וליקח ממנו זאדאטיק יש לסמוך על התשב"ץ שהתיר בביטל והי' שוגג גם כן. וגם יש לסמוך על שהשכר שבזמנינו אין בו כזית בכדי אכילת פרס ויש להתירו בהנאה על כל פנים ואך אם לא ביטל ביום אין להתיר החמץ ודאי רק השכר כנ"ל:

ב

ואשר הקשה על תוספות פסחים (דף כ"ח) שכתבו דשמרי יין מחמיצין. והלא מי פירות אין מחמיצין זהו קושית הפני יהושע (דף ל"ה:) דמי פירות אין מחמיצין. ואני רגיל לפרש על פי דברי הרדב"ז בענין חמץ ומצה דחמץ הוא קצת קלקול העיסה. אך זה תקונו שמחמת זה הוא נוח להתעכל. ואלמלא זה הי' נוח לאדם לאכול מצה כל השנה שהוא מאכל חשוב כמו שנברא מהשי"ת בלי קלקול. אך משום שהוא קשה העיכול ובימים של פסח לבד אינו מזיק ובמצרים הי' נותנין לישראל מצות לאכול כמו שנותנין לעבדים כדי שיהי' קשה העיכול ולא יאכלו הרבה עד כאן דבריו. והם קלורין לעינים בכמה עניני פסח. ועל כן שנו בתוספתא מאימתי קרוי שאור משיפסל לכלב. ומשום דבעצמו נתקלקל לגמרי מועיל לקלקל העיסה גם כן. ועל כן שמרי יין מחמת שהוא שמרים פסולת ומקולקל מועיל להחמיץ כמו שאור:

כ"ד הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שמט

דין חמץ נוקשה. א) ראיתי להגאון החסיד בעל אבן העוזר בסימן תמ"ב בנה דייק על הרמב"ן והרא"ש והר"ן והריב"ש שכולם פסקו נוקשה מן התורה מותר באכילה ממתני' (דף מ"ח:) דשיאור ישרף והאוכלו פטור. ותמה הגאון הנ"ל שהרי מפורש בחולין (דף כ"ג:) בשיאור דר' יהודה לר' יהודה ברי' הוא ספיקא הוא. והכי נמי בשיאור דר'

מאיר לתנא דידן. ואם כן אין ענין לחמץ נוקשה דהוא חמץ רק שאין ראוי לאכילה ועיין שם שהאריך. ואני מצאתו בעזר השם שדברי הראשונים ז"ל ברורים ואמתיים והגאון הנ"ל ז"ל לא יצא ידי חובת העיון בזה. ונראה לי ברור שדבריהם מוכרחים בסוגיא:

ב

דהנה קשה טובא בהא דמדמי הש"ס (דף מ"ג.) נוקשה לשיאור. ופרש"י דשיאור גם כן אין ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר ולחמע בו עיסות אחרות כשאור נמי לא חזי. מוכח דנוקשה שאינו ראוי לאכילה בלאו כמו שיאור לתנא דברייתא דהוא ר' מאיר. וקשה מהא דאיתא במנחות (דף נ"ד) בהא דחפות תרומה שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחימצה הרי זו אסורה. דנהי דחמץ גמור לא הוי. נוקשה מיהו הוה. ולפרש"י דנוקשה וכן שיאור לא חזיין לאכילה וכן מוכרח לפרש במי פירות עם מים דקרי לי' הש"ס נוקשה. ואם כן אמאי אוסר התפוח של תרומה את העיסה הא הוי נותן טעם לפגם. דמתחלה כשהי' מצה הי' ראוי לאכילה. ואין לומר דאתי כר' מאיר דנותן טעם לפגם אסור. דהא סיפא דהאי מתני' שעורים שנפלו לבור אף על פי שהבאישו מימיו הרי זה מותר, ופירש הר"ש וכן הרמב"ם בהלכותיו משום דנותן טעם לפגם מותר:

ג

עוד תמוה דאם כן קשה למאן דאמר נוקשה בלאו [וכמו שפסק בעל אבן העוזר] הא נבילה שאינה ראוי' לגר אינה קרוי נבילה. וכמו שהקשה הר"ן אהא דפת שעיפשה. ותי' הר"ן משום דראוי לחמע. ובנוקשה דאין ראוי לחמע. קושיית הר"ן קמה וגם נצבה ביתר שאת. דמיד שנעשה חמץ אין ראוי לאכילה. ויש עוד לומר דדמי לסרוח מעיקרא דאפילו ר' מאיר מודה ומוכרח לומר כן לפרש"י דשיאור אין ראוי לאכילה. ומזה הוכיח הש"ס דכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובות. והא ר' מאיר סבירא לי' בכל התורה נבילה שאינה ראוי' לגר קרוי' נבילה. ואם כן אין ראי' מזה לעל ידי תערובת דמותר בכל התורה. לבד מאותו גירסא שהביא הרמב"ן במלחמות מש"ס דנזיר. ואף לאותו גירסא קשה רבוייא דכל למה לי. מיהו בהא יש לומר דלעולם נוקשה לא דמי לסרוח מעיקרא. ומכל מקום הי' פטור בנוקשה משום שאוכלו שלא כדרך אכילתן וכמו שפסק הרמב"ם פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה יוד. ועיין בנודע ביהודה מהדורא קמא חלק יורה דעה סימן כ"ו ואין להאריך]:

ד

ועוד קשה על שאלת הש"ס (דף מ"ג.) מאן תנא נוקשה בעיני' בלאו ופרש"י חמץ נוקשה רע דאין ראוי לאכילה. הא הפת שעיפשה והכלב יכול לאוכלה נשרפת עם הטמאה

בפסח. וכתב הר"ן דאף דנבילה שאינה ראוי' לגר אינה קרוי' נבילה הכא שאני דראוי לחמע בו כמה עיסות. דהא שאור דלא חזי לאכילה ואסרי רחמנא מהאי טעמא, והכי איתא במכילתא עד כאן לשונו, והכי נמי נימא בנוקשה דמתניתין כיון דחמץ גמור הוא אלא שאינו ראוי לאכילה בודאי ראוי לחמע בו כמו פת שעיפשה ואינו דומה לשיאור שאינו ראוי לחמע בו כי שיאור לא נגמר חימוצו. אבל נוקשה בודאי ראוי לחמע בו שהרי נגמר חימוצו אם כן מהני טעמא דראוי לחמע בו אף לאוסרו באכילה. כמו שאור. וכן בש"ס עבודה זרה בתרומה שהחמיצה ביותר:

ה

ואין לומר דראוי לחמע לא מהני אלא בשכבר הי' חמץ ראוי לאכילה. מה שאין כן הכא דתיכף כשנתחמצה לא הי' ראוי לאכילה. שהרי לבית שמאי דשאור בכזית וחמץ בככותבת. ואיך יחול איסור חדש בכזית מה שלא הי' עליו כשהי' חמץ. כיון דכל האיסור מחמת שהי' תחילה חמץ ולא פקע איסורו. אבל איך יאסור יותר. וכן משמע בר"ן דמה שראוי לחמע בו עיסות אחרות מהני אף בנפסל מאכילת אדם ואחר כך נתחמצה. שכתב על מה שהביא הרי"ף תוספתא דמלוגמא שנסרחה אין חייב לבער ולא חילק בין נסרחה ולבסוף נתחמצה או להיפוך כמו שחילק בירושלמי. משום דמיירי בנסרחה קודם הפסח. ואם איתא דבנסרחה ולבסוף נתחמצה בנפסלה מאכילת אדם סגי. עדיין הי' לרי"ף לחלק כמו בירושלמי. שהרי בנתחמצה תחילה בעינן שיפסל מאכילת כלב. אלא ודאי דחל שם חמץ אף אחר שנסרחה כל זמן שלא נפסל מאכילת כלב משום שראוי לחמע בו כמה עיסות ואם כן קשה מה מקשה הש"ס מאן תנא:

ו

ליישב כל זה נבאר תחילה דברי הר"ן שתירץ אהא דפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה צריכה ביעור משום שראוי' לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות ומייתי ראי' ממכילתא דמהאי טעמא אסר רחמנא שאור. וקשה שהרי שם במכילתא מבואר דדוקא שאור מחמיץ אחרים ולא חמץ:

ודוחק לומר דדוקא כשעיפש ראוי לחמע בה. וצריך לומר דדוקא שאור מיוחד לחמץ אחרים ולא חמץ. על כן צריך קרא בפני עצמו לחמץ. רק בפת חמץ שעיפשה כיון שהי' אוכל מתחילה לא פקע שם אוכל מינה. משום שראוי ליחדה לחמץ אחרים. וכהאי גוונא איתא בשבת (דף נ"ח) בזוג וענבל שניטל הענבל עדיין חשיב כלי משום שראוי להקישו על גבי חרס או לגמע בו מים לתינוק. ואף שלא יחדה להכי. מכל מקום לא פקע מינה

תורת כלי עיין שם בתוספות. והכא נמי אף שלא יחדה לחמע בה לא פקע תורת אוכל שהי' עליו תחילה:

ז

ובזה יתיישב הא דקשה טובא על הר"ן דכיון שראוי לשוחקה אפילו נפסלה מאכילת כלב נמי. שהרי שאור חייב אפילו נפסלה מאכילת כלב. כדתניא בתוספתא הובא בהגהת מיימוני מאימתי קרוי שאור משיפסל לכלב. ובלא זה צריך להבין מה שייכות שני הטעמים יחד. וממה נפשך אם בראוי לחמע תליא מילתא למה לי ראוי לכלב. ואם בראוי לכלב תליא. למה לי ראוי לחמע:

ח

והנראה לי בזה דהנה במסכת ביצה (דף ז':) מקשה לבית שמאי דאמר שאור בכזית וחמץ בככותבת מר' זירא דאמר פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ. [ופרש"י פתח בשאור שאור לא ימצא בבתיכם ומסיים בחמץ כל אוכל מחמצת] ומשני לענין אכילה כולי עלמא לא פליגי כי פליגי לענין ביעור. בית שמאי סברי וכו' עיין שם. והנה מבואר דלענין אכילה אין כאן לאו וכרת מפורש בשאור. ומכל מקום חייב עליו משום דהיינו חמץ נמצא הכל דבר אחד. אבל לענין בל יראה דכתיב לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור כל אחד דבר בפני עצמו. עד שבלחם משנה פרק א' מהלכות חמץ ומצה הקשה למה לא חשבם במנין המצוות בשני לאוין עיין שם. ומכל מקום אפילו יבא במנין בלאו אחד שני דברים המה. וכן העשה דתשביתו הגם שנאמרה רק בשאור כתוב קרא אחרינא לא תשחט על חמץ דדרשינן זמן שחיטה קאמר רחמנא. ובירושלמי פרק תמיד נשחט לבית שמאי בשוחט על חמץ צריך כותבת. מוכח דלענין העשה גם כן מחולקים. והוא הדין לבית הלל הם שני דברים על כל פנים. שהרי הלאו דלא תשחט משום עשה דתשביתו. ונפקא מינה אם עיסה ממוצעת בין חמץ לשאור כלומר ברי' בפני עצמו יתחייב על אכילתו. ולא בבל יראה. והרי בשלמים דכתיב אם זכר אם נקבה אנדרוגינוס ברי' בפני עצמו פסול דאינו לא זכר לא נקבה. וכן בירושה כתב הרשב"ם בבבא בתרא דאנדרוגינוס יורש רק מדכתיב עיין עליו ואין יורש ממה נפשך. והכא נמי אין עובר בבל יראה דאינו לא חמץ ולא שאור:

ט

והנה בנבילה שנפסלה מאכילת אדם קיימא לן דמטמאה ופטור על אכילתו. ולענין ביעור דעת הר"ן פסחים הנ"ל דכשם שאין עובר על אכילתו כך אין חייב לבער [רק משום דראוי לחמע בו עיסות אחרות] אף דלכאורה דמי לטומאה. צריך לומר כיון דנפק מכלל

חמץ לענין אכילה אי אפשר שיעבור בבל יראה כמו שכתב הרמב"ן דאין לך דבר שטעון השבתה ומותר באכילה. ממילא כיון שמותר באכילה אי אפשר שחייב בהשבתה. וכן בכלי מקדש שטעונין מריקה ושטיפה דכתב הר"ן דאף שאינו בן יומא ונותן טעם לפגם. מכל מקום הבליעה בעודה בכלי לא נפסלה. ומריקה ושטיפה במקום שריפה עיין שם. מכלל דאם הי' הבליעה נפסלה מאכילת גר לא הי' צריך ביעור והוא מטעם הנ"ל:

י

ובזה נבא לביאור הענין. דודאי בשאור גמור אין נפקא מינה בין ראוי לאכילת כלב או אינו ראוי כיון דחזי למלאכתו לחמע בו. רק בפת שעיפשה דמשום חמץ לחוד לא דאין ראוי לאכילה. וגם לא משום דראוי לחמע משום שאור. דאין מיוחד לחמע. אלא דארכבי' אתרי ריכשי אחמץ ואשאור דכיון דראוי' לחמע לא בטל תורת אוכל שהי' עליו מתחילה. וכיון דלא מחייב משום חמץ לחוד כמו בשאור גמור דלא מחייב משום חמץ שהי' תחילה ראוי לאכילה. ולא משום שאור שהרי אין מיוחד לחמע רק דארכבי' אתרי ריכשי. אם כן לא מחויב על ביעורו כמו בברי' בפני עצמו. על כן בעינן דוקא ראוי לכלב דחייב לבער כמו לענין טומאה. ושוב אין לומר דאין דבר שטעון השבתה ומותר באכילה. דליתא. דלענין אכילה שפיר מחויב משום דראוי לחמע. דלענין אכילה הכל אחד דאין לאו מיוחד באכילה אשאור וכנ"ל:

יא

וראיתי להרב המגיד פרק א' מחמץ ומצה על מה שכתב הרמב"ם ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא. וכתב הראב"ד הני מילי לשיעוריהן אבל כו' יש הפרש ביניהם שהחמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב לבער והשאור אפילו נפסל מאכילת כלב חייב לבער משום שראוי לשוחקה לחמע בה כמה עיסות. ובריייתא דפת שעיפשה חייב לבער משום שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות בפת שאור הוא. וכתב עלה הרב המגיד ואין דעת רבינו לחלק ביניהם עיין שם שהביא ראי' מהגמרא והרי"ף דברייתא דפת שעיפשה בחמץ ולא בשאור. ולפי עניות דעתי אף דקושטא דברייתא דפת שעיפשה בחמץ. מכל מקום מה שכתב שאין דעת הרמב"ם לחלק ביניהם אין נראה כלל לדחות תוספתא שהביא הגהת מיי' דשאור קרוי משיפסל מאכילת כלב מהלכה. ואף שחמץ גם כן ראוי לחמע ואף על פי כן אם נפסל מאכילת כלב אינו חייב לבער. כבר כתבנו לחלק ביניהם בטוב טעם. ואין ראי' כלל ממה שכתב הרמב"ם ואיסור החמץ ואיסור השאור אחד הוא שדחה התוספתא מהלכה. שהרי הסמ"ג כתב גם כן כלשון הרמב"ם וכתב גם כן התוספתא:

יב

עוד ראי' למה שכתבתי מדלא ביאר הרמב"ם בפרק ד' דפת שעיפשה ונפסל מאכילת כלב מותר בהנאה רק כתב שמותר לשהותו והשמיט מימרא דרבא ריש כל שעה חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו [ופירשוהו הפוסקים בנפסל מאכילת כלב]. אלא ודאי שהרמב"ם סובר דבאמת אסור בהנאה משום שראוי לחמע. דלענין אכילה שאור וחמץ אחד הוא כנ"ל באריכות. וממילא אסור בהנאה. ועל כן פירש מימרא דרבא שמותר בהנאה לאחר הפסח. ועל כן לא הוצרך הרמב"ם לבאר זה כיון שפוסק דחמץ לאחר הפסח אסור רק משום קנס. וכאן פסק שמותר לשהותו. ממילא מוכח שמותר לאחר הפסח [גם יש לפרש מימרא דרבא לדעת הרי"ף. ובעל המאור והרמב"ן ובעל העיטור והראב"ד והסמ"ג דקיימא לן כר' שמעון גם בלפני זמנו יש לפרש לאחר זמנו עד הלילה דהאיסור רק משום העשה דתשביתו. וכיון שמותר לשהותו ממילא מותר בהנאתו]:

יג

שוב ראיתי להרמב"ם בפי' המשניות שפירש הא דחרכו מותר בהנאתו לאחר הפסח. הרי מפורש שדעתו שבפסח עצמו אסור בהנאה אמרתי שישו בני מעי שישו שזה ראי' ברורה לכל דבריי. ובלא זה אין טעם לחלק בין שהי' להנאה. ואמנם שדעת הרא"ש נראה שאף בפסח עצמו מותר בהנאה. ואפשר דכשנחרך כל כך עד שאינו ראוי לאכילת כלב אינו ראוי אף לחמע. אבל פת שעיפשה עד שנפסל מאכילת כלב לדעתי הדבר ברור דאין מותר אלא בשהי' אבל בהנאה אסור:

יד

והנה מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בשאור. נראה לי דבהא פליגי אם חמץ שאסרה תורה הוא דוקא בחימוץ המכשירו לאכילה. כמו בישול בשר בחלב כל שאחרים אוכלין אותו מחמת בישולו. וכן בישול דשבת כמאכל בן דרוסאי. או דכל חימוץ אסרה תורה. דר"י סבירא לי' דלא אסרה תורה אלא דוקא חימוץ המכשירו לאכילה. ועל כן סבירא לי' לר' יהודה דשאור שלא החמיץ כל צורכו ולא ניתקן היטב אף שניתקן קצת. [שהרי בש"ס מנחות (דף נ"ד.) מבואר דתפוח של תרומה שעשתה לעיסה חמץ נוקשה אוסרתו. וכן הוא מסברא כמו חימוץ גמור משבית לגמרי חימוץ קצת מתקן קצת] [הג"ה מש"ס מנחות אין ראי' כל כך שמשביח קצת. שהרי מבואר בירושלמי דנותן טעם לא לשבח ולא לפגם אסור] האוכלו פטור. ובזה מסופק הש"ס בחולין (דף כ"ג:) אם ספיקא הוא אם תיקון קצת הזה חשיב תיקון והוי חמץ גמור. או דלמא ברי' הוא. וכל זה בשיאור שנתקן קצת. וכן במי בצים עם מים שאין חמץ גמור אין חייבין על חימוצו כרת אבל

אסור משום ברי' או ספיקא. אבל נוקשה שאין החימוץ מתקנו כלל. לר' יהודה מותר מן התורה. ואפשר אף מדרבנן. ור' מאיר סובר דאף חמץ שאינו מכשירו לאכילה בלאו. על כן שיאור גם כן מקרי חמץ ללקות עליו כיון שהשיאור אוכל גמור הוא טפי ממצה. ואף שהחימוץ אינו מכשירו לאכילה לא איכפת לן בזה דרק לחייב כרת בעינן חימוץ המכשירו לאכילה דוקא:

טו

והיינו דקאמר הש"ס מאן תנא דנוקשה בעיני' פי' דשלשה מיני אומנות הא אינם ראויים לאכילה. ואף שראויים לחמע הלא אינם מיוחדים לחמע שהם מיני אומנות. ועל כורחין הטעם דמכל מקום לא פקע שם אוכל שהי' עליהם מתחילה כיון שראוי לייחדם לחמע. וכנ"ל בפי' דברי הר"ן. ואם כן הוי חימוץ שאין מתקנו לאכילה כלל. דאי אפשר לומר שנעשה אוכל יותר בחימוצו. שהרי עכשיו אינו אוכל רק שלא פקע שם אוכל שהי' עליהם מתחילה. אבל אי אפשר שיעשה עכשיו אוכל יותר ודו"ק היטב. ועל כן לר' יהודה השלשת מיני אומנות אין בהם איסור כלל מן התורה רק באכילה משום דאחשבי' כמו שכתב הרא"ש באלמורי. ומדברי הפוסקים משמע דאף בהנאה אסור מדרבנן. ועל כן כתב הטור דמותר לשהותו. ועדיף משאור דישרף אף לר' יהודה. דנוקשה מותר מן התורה. ומשום דהתם הוי תיקון קצת. על כן הוי ברי' או ספיקא. אבל נוקשה אין החימוץ מתקנו כלל. והש"ס הוכיח מר' מאיר דעל כורחך לא סבירא לי' דלוקה משום דחשיב תיקון גמור דאם כן כרת נמי לחייב. וגם אין לומר דלר' מאיר חשוב ברי' ואתרבי מכל כמו כל חלב אתרבי חלב כוי דברי' הוא ביומא (דף ע"ד:) דאינו דומה דהתם מכל מקום חלב הוא. אבל הכא אם אינו קרוי חמץ איך אתרבי מכל מחמצת. אלא דסבירא לי' לר' מאיר דלענין לאו אינו בעי חימוץ שמתקן לאכילה:

טז

מעתה שפיר הוכיחו הפוסקים ממתני' דשיאור ישרף והאוכלו פטור דנוקשה בעיני' ולא כלום. ואף הם סבירא להו דטעמא דמתני' משום ברי' או ספיקא. רק דהא גופי' הטעם דלא הוה חמץ ברור. משום דאין מכשירו לאכילה כנ"ל:

יז

[במה שהעלה הטור דאיסור דרבנן מותר לשהותו. והר"ן כתב דאסור. וראייתו מהא דשאור ישרף. וכתבתי לדחות משום דהוי תיקון קצת. שהרי תפוח של תרומה אוסרו כנ"ל. ואפי' נאמר דלא הוי לא לשבח ולא לפגם יחשוב טעם נרגש לאסור כמו כן יש לומר גבי חמץ ודו"ק. וליישב דברי הר"ן נראה משום דהש"ס בחולין (דף כ"ג:) מסופק

אם ברי' הוא. ואי הכי אין אסור בהנאה מן התורה כיון דלאו חמץ הוא. וכעין שכתבו התוספות יומא (דף ע"ד:) דאי כוי ברי' ואינו לא חי' ולא בהמה פשיטא דלאו בר כסוי הוא. ומשיאור דאין בו איסור הנאה מן התורה רק מדרבנן ואף על פי כן אסור להשהותו נשמע דכל איסור דרבנן בחמץ אסור להשהותו. ומכל מקום לדעת הטור יש לדחות דעל כל פנים אסור באכילה מן התורה מלאו הבא מכלל עשה דשבעת ימים מצות תאכלו. וכיון דנפקא מכלל מצה אסור. ונהי דבהנאה מותר מן התורה. דדוקא לא יאכל משמע איסור הנאה אבל לא לאו הבאה מכלל עשה כדמוכח ריש כל שעה דקאמר אותו אתה משליך כו' ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה ופרש"י משום דאין מפורש לאו באכילתן. מכל מקום מאחר שאסור באכילה מן התורה משום לאו הבאה מכלל עשה. שוב נזרינן דילמא אתי למיכל מיני'. ועל כן אין ראי' משיאור לאיסורי דרבנן. ומכל מקום נראה לי ראי' מהא דמלוגמא שנסרחה דמשמע מהרי"ף שלא הביא הירושלמי דמחלק בין נסרחה ולבסוף נתחמצה. דאפילו נסרחה תחילה כל זמן שלא נפסלה מאכילת כלב חייב לבער. וזה ממש דין נוקשה דמשנתינו]:

יח

עוד ראי' לפירושי בחמץ נוקשה דהטעם משום דלא מקרי חמץ כלל. שהרי כתב הרא"ש בהא דחרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו יש שרוצים לומר לאו דוקא דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר דאף על פי דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון דאיהו קאכיל לי' אסור וכן כתב הרב הברצלוני ז"ל וזה לשונו והני מילי דמותר בהנאה אבל באכילה לא ומהאי טעמא אסור כותח הבבלי כי אכיל לי' עד כאן לשונו. פי' דבגמרא אמרינן דאי משרף ואכיל בעיני' בטלה דעתו. ור' אליעזר אוסר ומחייב. והכסף משנה לדעת הרמב"ם שפוסק בהא כר' אליעזר. ואפילו רבנן לא פליגי אלא לחיוב אבל לאיסור מודים. ומזה הוכיח הברצלוני כיון דגלי קרא דבחמץ לא אמרינן בטלה דעתו. הוא הדין בחמץ שנפסל מאכילת כלב. וקשה דהא בסוגיא דאלו עוברין ור' יהודה מאי טעמא לא אמר כר' נחמן. אמר לך עד כאן לא קאמר ר' אליעזר אלא בחמץ על ידי תערובת אבל נוקשה בעיני' לא אמר ואי נוקשה הוא חמץ גמור אלא שאינו ראוי לאכילה. והא איהו קאכיל לי' ור' אליעזר הא מחייב במשרף ואכיל לי'. ומינה יליף הברצלוני אפילו נפסל מאכילת כלב. כל שכן נוקשה דנפסל רק מאכילת אדם. אבל לפי מה שכתבתי ניחא דדוקא בחמץ שנפסל מאכילה דחמץ הוא וכל ההיתר משום דלאו אכילה הוא. וכמו שכתב הר"ן בפרק השוכר את הפועל בטעם נבילה שאינה ראוי' לגר משום דלא מתהני מאיסור. על כן כיון דאיהו קאכיל לה אכילה הוא לגבי'. אבל בחמץ

נוקשה ההיתר דלא מקרי חמץ כיון שאינו חימוץ המכשירו לאכילה. ואי אפשר שעל ידי שאוכל הוא לגבי' יחול שם חמץ על החפץ. ואי אפשר דלגבי האי יחשב מצה ולגבי האי חמץ [הג"ה צריך עיון בזה בחולין (דף ק"ב:) זה לפי מחשבתו וזה לפי מחשבתו עיין שם] ועיין בפרק המגרש האסור אסור לכל המותר המותר לכל כנ"ל לדעת הברצלוני:

יט

ואכתי פש גבן לברורי הא דחייב רחמנא בשאור מלקות וכרת על אכילתו אף דאינו ראוי לאכילה. משום דראוי לחמע בו עיסות אחרות. הא מכל מקום שלא כדרך אכילתן אכיל לי'. שהרי הרמב"ם אומר כן פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות זה לשונו כל האוכלין אסורין אינו חייב עד שיאכל אותם דרך הנאה כיצד הרי וכו' או שאכל אוכל האסור אחר שהבאיש ונפסד מאוכל אדם הרי זה פטור. ואם כן בשאור נמי שנפסד מאכילת אדם הוי שלא כדרך אכילתו וכן פת שיעשה:

כ

ונראה לי דבשאור כיון שאין לו דרך אכילה אחר זה דרך אכילתו אף שאין דרך לאוכלו כלל. והא דכתב הרמב"ם דנפסד מאוכל אדם פטור משום שלא כדרך אכילתו. דהנה בעבודה זרה (דף ס"ח.) פליגי ר' מאיר ור' שמעון דר' שמעון סבירא לי' נבילה שאינה ראוי' לגר אינה קרוי' נבילה. ור' מאיר מוקי לה לסרוחה מעיקרא דוקא. וצריך לומר שהרמב"ם פוסק כר' מאיר וכן כתב הנודע ביהודה מהדורא קמא חלק יורה דעה סימן כ"ו. על כן הי' חייב לולי שהוא שלא כדרך אכילתו. ועל כן שפיר חשיב שלא כדרך אכילתן שהרי כמו שהוא עכשיו אינה ראוי' לנר. ואי אפשר לחול עלי' שם איסור שהרי אם הי' כך מתחילה הי' מותר אפילו לר' מאיר דסרוחה מעיקרא מותר. רק שמתחילה כשהי' ראוי' חל עלי' האיסור ושוב לא פקע. והרי אז הי' לה דרך אכילה ולא חל האיסור לאוכלה אף כשהבאיש דאי היתה אכילתה כך [היינו אחר ההבאיש] שלא כדרך אכילתה אבל בשאור דאף עכשיו חשובה אוכל משום שמחמיץ אחרים וכן פת שעיפשה שלא פקע שם אוכל מינה משום שראוי לחמע ואף עכשיו חל עלי' איסור חמץ ואפילו נסרחה ולבסוף נתחמצה כל שלא נפסל מאכילת כלב. ועכשיו אין דרך אחר לאוכלו ושפיר חשיב דרך אכילה:

אחר כל זה ראיתי להפרי מגדים בפתיחתו להלכות פסח שעמד בכמה דברים ונדחק מאד ובקצת דברים דברי תורה וקצת הניח בצריך עיון ולפי מה שכתבתי מיושב הכל בעזר השם והמבין יבין:

סימן שנ

א

בשאלות ותשובות נודע ביהודה סימן כ"ב נשאל בחטה שנמצאת בחרעמזיל מי פירות עם מים אם בטל בששים למה דקיימא לן מי פירות עם מים הוא נוקשה ופסק המגן אברהם נוקשה בטל בששים הואיל ורק דרבנן. והשיב הנודע ביהודה דאי מי פירות עם מים הוי נוקשה על כרחך נוקשה מן התורה מדר' עקיבא מרבה מנחת נסכים לחימוץ ומקשה במנחות (דף נ"ז:) מי פירות הוא ומשני מגבלה במים וכשירה. ואם כן הוי מי פירות עם מים וקיימא לן כר' עקיבא מחבירו עד כאן דבריו. ובספר מקור חיים סימן תס"ב השיג עליו דבמנחות לא אמר אלא דשיאור דר' יהודה לר' יהודה לא הוי חמץ לענין מנחות משום דברי' הוא או ספיקא כדאיתא בחולין. אבל נוקשה אינו תלוי מנחות בפסח דשאני מנחות דרבי קרא דאין ללמוד הרבוי במנחות מרבוי דחמץ. ועוד דבפסח איכא לאוקמי הרבוי בתערובת דחמיר מנוקשה. ואין להקשות להש"ס בחולין (דף כ"ג:) דלר' יהודה ברי' או ספיקא דילמא לר' יהודה נוקשה לית לי' ושיאור נוקשה. זה אינו דעל כורחין צריך לומר דר' יהודה דקאמר שיאור ישרף היינו מדאורייתא דהא התוספות בדיבור המתחיל או שיאור דר' מאיר לר' יהודה מצה הוא הקשו והא תנן שיאור ישרף ונותנו לפני כלבו. ותירצו דהא שיאור ישרף הוא מדרבנן. מוכח מדבריהם דוקא שיאור דר' מאיר לר' יהודה ישרף מדרבנן. אבל דר' יהודה לר"י ישרף מדאורייתא. ואי נוקשה דרבנן אף דר"י לר"י מצה מעלייתא היא עיין שם:

ב

והנה תחילת דבריו דמחלק בין שיאור לנוקשה הם דברי אבן העוזר. אך מה שכתב דעל כורחין מי פירות עם מים דנוקשה הוא לר' יהודה מדאורייתא. נעלם ממנו דברי התוספות במנחות (דף נ"ד.) יש לנטות ולהחמיר דלעולם בלא מים הוי חמץ נוקשה וכו' והא דדחיק רשב"ל דמגבלה במים אף על גב דבלא מים הוי חמץ נוקשה איצטריך לשנויי הכא משום דר' יהודה כדאמר לעיל דשיאור דר' יהודה לר' יהודה לאו חמץ הוא. ולפי דברי המקור חיים מה ראי' משיאור לנוקשה. אלא הא ליתא דנוקשה דמי פירות דאין מחמיץ הוי כמו נוקשה דשיאור ואין לחלק ביניהם דגם כן אין מחמיץ כראוי ודוקא בנוקשה דשלשת מיני אומנות יש לחלק בינם בין שיאור. והוא הדין לדידן במי פירות עם מים דדמיין לשיאור אפילו לדעת אבן העוזר. ג) ומה שכתב בסוף דבריו או שיבוש נזדמן לו בספרי ש"ס שלו שהעתיק בשם התוספות דשיאור דר' מאיר, לר' יהודה ישרף. ולא הי' ולא

נברא. ומפורש ונותנו לפני כלבו, או יש טעות בספר מקור חיים ורצה לומר מדהתוספות כתבו רק בהא דנותנו לפני כלבו דהוא רק דרבנן. משמע דסבירא להו דשיאור ישרף דאורייתא. ואם כך כוונתו גם כן תימה דהש"ס הוכיח מהתוספות. ואדרבא יש לומר כמו סיפא דנותנו לפני כלבו מיירי מדרבנן גם רישא דשיאור ישרף מדרבנן:

ד

עוד ראיתי שכתב בסוף דבריו והסכים במי פירות עם מים אוסר חמץ דידי' במשהו. דדוקא בנוקשה שאין ראוי לאכילה הוא דרבנן. ואיני יודע אם מי פירות עם מים ראוי לאכילה למה יקרא נוקשה. וכן כתב רש"י (דף ל"ו) דמי פירות הוי נוקשה כלומר רע עיין שם. סוף דבר כל דבריו תמוהים. ועיין באבן העוזר בחידושיו כתב הא דאין מחמיצין בתפוחים משום דאינו ראוי לאכילה ובקדשים בעינן למשחה ולגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. הרי דפשיטא לי' דמי פירות עם מים הוי אינו ראוי לאכילה כשאר נוקשה וכמו שיאור. וכן פשוט מדקרי לי' הש"ס נוקשה ופרש"י נוקשה אינו ראוי לאכילה. וגם מסברא כיון דאינו מחמיץ חימוץ גמור הרי התחיל להחמיץ ולא גמר אינו ראוי לאכילה כמו שיאור דאינו ראוי לאכילה מטעם זה. אולם עיקר הפירוש בנוקשה אינו ראוי לאכילה כבר ביארתי על נכון בסימן הקדום מהו. ומוכרח לומר כן שעינינו רואות שאוכלין הנילוש במי פירות עם מים ועולה על שלחן מלכים:

ה

נחזור לדברי הנודע ביהודה דיש לדחות קצת דאף דר' עקיבא סובר נוקשה דאורייתא. אנן קיימא לן דרבנן. כיון דסתם תנא סתמא בתרייתא שיאור האוכלו פטור דבחדא מסכתא יש סדר למשנה. ועיין בספר המלחמות. ואנו אין לנו אלא דברי השלחן ערוך דנוקשה דרבנן ומי פירות עם מים רק נוקשה. [אולם לפי מה שכתבתי למעלה בסימן הקדום דשיאור לדידן עדיף מנוקשה דמתקן קצת וברי' או ספיקא. והוא הדין במי פירות עם מים דמפורש במנחות דמתקן קצת כמו שביארנו לעיל והנה אי ספיקא הוה לי' ספק איסור כרת ספק מצה וכשנתבטל בששים הוה לי' ספק דרבנן על ידי גלגול ואסור אפילו לדעת מהרי"ל דאפילו נוקשה דאורייתא בטל בששים. ואי ברי' הוא לפי מה שביארנו לעיל בסימן הקדום דאסור באכילה מן התורה ובהנאה מדרבנן. אם כן למה שהעלה המגן אברהם דכשרק דרבנן בטל בששים צריך עיון אם באיסור אכילה לבד גם כן אסרו חכמים במשהו ולדעת מהרי"ל פשיטא דאי ברי' הוא מותר]:

ו

עוד יש לומר ליישב קושיית הנודע ביהודה על הפוסקים דנוקשה דרבנן ומי פירות עם מים הוא רק נוקשה מש"ס מנחות (דף נ"ז:) דלרבות מנחת נסכים לחימוץ. ויתיישב גם קושיית התוספות לרבנן דאין מחמיצין בתפוחים משמע דנוקשה לא חשיב חמץ לענין מנחות. דהנה בשבת (דף י"ח.) אפי' לרבי דאמר אינו חייב עד שיגבל במידי דלאו בר גיבול נתינת מים זהו גיבולו. ולפי זה גם בחימוץ דבירושלמי למדו משבת דאין חייב רק על בישול ברור כן בחימוץ בעינן חימוץ ברור יעוין שם. ויש לומר דכי היכי דבשבת לא בעינן גיבול היכי דלאו בר גיבול הוא ונתינת מים זהו גיבולו כן בחמץ לא בעינן חימוץ גמור אלא במידי דבר חימוץ גמור הוא. אבל בעיסה שנלושה במי פירות עם מים דלא משכחת בה חימוץ גמור רק כל שהוא חייב אף על כל שהוא. וסברא זו מצינו בכמה מקומות בש"ס. עיין חולין (דף קל"ז.) במידי דלאו בר קצירה קיטוף הוא קצירה דידי' ותלישת שער בעז היא גיזתו:

ז

והא דאמר ריש לקיש עיסה שנלושה בשמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת. ומסיק משום דמי פירות אין מחמיצין. היינו משום דמתחילה רצה לומר הטעם משום דכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות. וכיון שאין יוצא בה ידי מצה משום דהוה לה מצה עשירה אין חייבין על חימוצה כרת. ואיתותב טעם זה מהמחהו וגמעו. וצריך להבין למה באמת לא דרשינן היקש זה. והרי נדרש לענין שאר מינים שאין יוצאין בהם ידי מצה משום שאין באין לידי חימוץ. ונקיש גם כן להיפך ואין היקש למחצה. אך זה אינו דהא בחלה דאינו חייב אלא חמשת המינים ויליף לה בש"ס פרק ר' ישמעאל מגזירה שוה דלחם לחם ממצה. ואלו עיסה שנלושה בשמן ודבש חייב בחלה אף שאינו יוצא בה ידי מצה. ועל כורחין משום שהקמח יוצא בה ידי מצה אם הי' נילוש במים שפיר חייב בחלה, והכי נמי חייב משום חמץ על קמח שבעיסה. ועל כן שפיר הטעם דמי פירות אין מחמיצין דאינו חימוץ גמור ואין לך לומר דבעיסה זו זהו חימוצה. שהרי עיסה זו כמו שהוא אין יוצא בה ידי מצה. ואיך יתחייב משום חמץ. רק צריך לומר משום הקמח בפני עצמו שיוצא בה ידי מצה אם נילוש במים. והרי הקמח אם נילוש במים. בא לידי חימוץ גמור. ואין חייב על חימוץ זה דמי פירות עם מים:

ח

וכל זה ניחא בחמץ דפסח. אבל בחמץ דמנחות דחייב על המנחה בכללה. והרי בכללה עם השמן אינה באה לידי חימוץ גמור. ושפיר חשיב אף חימוץ דמי פירות עם מים

חימוץ לגבה. ודוקא במחמיץ שתי הלחם בתפוחים שגוף המנחה במים לבד ובאה לידי חימוץ גמור. על כן לא חשיב במחמץ בתפוחים:

ט

ולפי זה נראה לי דבפסח מי פירות עם מים הוי חמץ גמור ללקות עליו דהא ריש לקיש אמר אין חייבין על חימוצה כרת. ולפי מה דסלקא אדעתן דמשום היקש מכל מקום לוקה. ונמצא דלענין שילקה הוה לי' כמו מנחות דמי פירות עם מים חמץ גמור. ואף שהצל"ח כתב דלמה דסלקא אדעתן משום היקש אין איסור כלל ויישב לשון הש"ס אין חייבין על חימוצה כרת. לפי עניות דעתי אין נכון. שהרי זומן של צבעים דמפרש הש"ס מיא דחיורא דצבעי בי' לכא. פרש"י מיא דחיורי מי סובין. אף דבסובין אין יוצאין ידי מצה כמו שכתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ה'. ואין לומר משום דיוצאין בה עם תערובת קמח כשלא ניטלה מהקמח. דאם כן פת אורז יתחייב בחלה. דעם תערובת חטין יוצאין בה משום גרירה. ועל כורחך ר"ל רק לענין כרת אמר ההיקש. ממילא למסקנא גם כן להנ"ל לענין מלקות הוה לי' חמץ גמור:

י

וכן נראה לי עוד שעוברין בבל יראה. דאין לומר מדמעטי' רחמנא מכרת על כורחך לאו חמץ גמור הוא. דאם כן מיא דסובין למה יעבור עוד כשהוא נוקשה כיון דאפילו לא הי' נוקשה לא הי' כי אם לאו. ממילא כשהוא נוקשה מנא לן לחייבו וכל שכן לפרש"י דמתניתין עוברין בבל יראה ובל ימצא דמוכח כן. ולפי זה יצא לנו הדין דמ"פ עם מים אוסר במשהו אפילו לדעת מהרי"ל. דחמיר מחמץ נוקשה ומחמץ משש שעות ולמעלה שהרי עוברין בבל יראה. ועיין בסמ"ג חמץ במשהו משום דעוברין בבל יראה:

סימן שנא

לרב אחד א) אשר ישב קושיית הנודע ביהודה אהא דמי פירות עם מים הוי נוקשה ונוקשה דרבנן. מהא דמנחות לרבות מנחת נסכים לחימוץ. ומקשה מי פירות הם ומי פירות אין מחמיצין. ומשני מנחת נסכים מגבלה במים וכשירה. הא מדאורייתא לא הוה חמץ כלל ותירץ כבוד תורתו על פי דברי מקור חיים דרוב מים ומיעוט מי פירות הוי חמץ גמור. משכחת לה שנתן מים יותר משמן:

ב

הא בורכא. מדקאמר מגבלה במים והיא כשירה. אבל בלא מים ודאי כשירה. שמע מינה שבשמן לבד די ללוש. ואם יתנו מים עוד יותר יהי' בלילתה רכה גמור [במשנה קרי

למנחת נסכים בלילתה רכה נגד מנחות הנקמצות. אבל בעצמה הוי בלילתה עבה] ולמה זה לשנות צורתה ליתן בה כל כך מים שלא לצורך כלל ולפי דבריו בשבת הי' מחוייבין ליתן בה מים כדי לעשותה בלילתה רכה ולא יחשב לישה. עי' שבת (דף קנ"ו.) ולמה לעשות מלאכה שלא לצורך. ואם תאמר משום דשבת הותרה בציבור כדאיתא בסוף טרף בקלפי. זה אינו אלא בתמידין ומוספין של שבת הואיל והכשירה דשבת בהם בכך. כמפורש ברש"י כריתות י"ד בסוף הסוגיא. דתמידי שבת חשיב הכשירה של שבת בכך. אבל מוספי יו"ט שקרבין בשבת דלא חשיבי הכשירה דשבת בכך. כמפורש בסוגיא שם הוי דיחוי. וזה כוונת רש"י עירובין (דף ק"ב) ד"ה הלכה כר' יהודא וז"ל ומלאכה דאורייתא לא הותרה במקדש חוץ מהקרבת תמידין ומוספין וקרבנות ציבור שדוחין את השבת עכ"ל. ולכאורה תמוה דאטו תמידין ומוספין לאו קרבנות ציבור נינהו. והי' לו לומר בקיצור חוץ מקרבנות ציבור שדוחין את השבת. אך כוונתו לא "הותרה" במקדש חוץ מתמידין ומוספין שהותרו בשבת. וקרבנות ציבור היינו מוספי יו"ט שחל בשבת שדוחין את השבת. ואם כן אם אפשר בלא לישה על ידי הוספת מים. למה יהי' מותר בלא מים. ובלאו הכי אין לומר כלל שיתנו משקה כפלים מהצורך:

ג

ומה שכתב עוד שזה כוונת התוס' (דף נ"ח) שמפרשים נתחמץ מחמת דבר אחר בשמרי יין. ולא דמי לעיסה שנלושה ביין ושמן ודבש. משום שנלושה במים ויש בה רוב מים. ליתא. דאם כן החמיץ מחמת המים לא מחמת השמרים. ועוד בחנם כתבו התוס' בשמרים. שאף אם הי' יין ושמן ודבש הדין כן. וטפי הי' להתוס' לומר במי פירות שכולל הכל. אך באמת כוונת התוס' דשמרי יין מחמיצין ולא דחשיב כמו מים. דהא ודאי ליתא. והטעם יבואר לפנינו בעז"ה:

ד

והנה הגהות אשר"י פרק ב' דעבודה זרה. הובא בחק יעקב סי' תס"ב. כתב וזה לשונו התיר ר' אפרים אפי' פת שנתחמץ בשמרים של יין נסך אף על פי שיש בשמרים טעם יין. הואיל ואין בעיסה טעם יין. ומה שנתחמצה לא מחמת היין אלא מחמת השמרים דהא מי פירות אין מחמיצין עכ"ל הגהות אשר"י. וכתב עלה החק יעקב וזה לשונו והנה לכאורה יש ללמוד מדבריו דעיסה שנילושה בשמרי יין לא נקרא מי פירות רק דינם כמים שמחמיצין. אבל באמת דבריו תמוהים דלמה לא נקראים מי פירות והלא מפירות ענבים קאתי עד כאן לשון הח"י:

ה

ומעלתו כתב על דברי החק יעקב שבמחכ"ת דבריו תמוהים דכוונת הגהות אשר"י דהחימוץ מחמת השמרים בעצם. ובפשוט נראה דלש בשמרי יין לא עדיף מכל מי פירות. איני יודע מה הוא סח. ופשט דבריו שהעיסה נתחמצה רק שמרגישין טעם חמץ של השמרים. וזה אינו כלל. שהרי לשונו ומה שנתחמצה לא מחמת היין רק מחמת השמרים. מבואר שהעיסה נתחמצה מחמת השמרים. ויותר מפורש להדיא באור זרוע עצמו שזכינו לו בזמנינו זה לשונו בסי' קפ"ג תוך הדיבור תדע שהשמרים בלא יין מחמיצין. כגון שמרים יבשים. אף שאין בהם טעם יין אפילו הכי מחמיצין אבל יין בלא שמרים אין מחמיצין כלל. הנה מפורש שהשמרים מחמיצין העיסה. ולא שנרגש הטעם שמרים עצמם דאין זה לשון מחמיצין כלל. עוד שם אף אם תאמר השמרים והיין מחמיצין ביחד. אף על פי כן העיסה מותרת והביא הא דזה וזה גורם והיינו שמחמיץ את העיסה:

ו

אך מה שהוקשה להחק יעקב הא מי פירות הוא. נראה לי ליישב דהנה המג"א סי' תס"ב בשם ש"ג תפוחים ורמונים משקה היוצא מהן מחמיצין שכל משקה חמץ מחמיץ. והנה המג"א השיג עליו בעיקר הדין מגמ' אך על הטעם של הש"ג משום שמשקה החמץ מחמיץ. על זה לא השיג כלל. והנראה לי בסתירת הטעם על פי מה שכתב רדב"ז הובא דבריו בספרי אגלי טל מלאכת אופה ס"ק ט"ז אות ב' ולעיל סי' שמ"ח כי המצה הוא מאכל חשוב מן החמץ שהוא במעלתו כמו שבראו ה' וחמץ מלשון גזל כי נגזל ממנו מעלתו. והוא קצת קלקול העיסה. אך משום שהוא קצת מקולקל הוא קל העיכול עד כאן לשונו הצריך לעניינו. ואם כן תפוח ורמון אף שהם חמוצין אין להם ענין לחמץ בפסח דתפוח לא הוי קלקול ואדרבא זה צורת הפרי. ועל כן בתוספתא מאימתי קרי שאור משיפסל לכלב. הנה דמחמת קילקולו לגמרי שאינו ראוי אפי' לכלב. מיוחד לחמץ אחרים. ועל כן שמרים שאינם ראוים כלל. הם מחמצין אחרים מעין שאור. אך מפני שהשאור הי' תחלה משובח ונתקלקל. דומה לחמץ שהי' תחילה מצה ושמרים בעצמותם מעולם לא הי' ראויים רק שהי' בתוך היין על כן צריך קרא:

ז

ועל פי מה שכתבתי הי' מקום ליישב קושיית התוס' (דף ל"ה:) בחומץ האדומי דשדי בי' שערי הא מי פירות אין מחמיצין. ואפי' נותנין מים גם כן הא מי פירות עם מים אינו רק חמץ נוקשה. ולפי מה שכתבתי יש לומר דחומץ שהוא קלקול היין וודאי הוא מחמיץ

מחמת קלקולו. ומה דאמר בירושלמי וכולן על ידי מוי. היינו דבלא שמו מים דהשתא השעורין אינם חמץ כלל אי אפשר שיעשו את היין חומץ. אך כשיש מים ונעשה על כל פנים חמץ נוקשה. שפיר גורם שהיין יעשה חומץ. ושוב החומץ מחמיץ את השעורין מחמת קלקולו. ח) ואפשר דהתוספות שלא תירצו כן משום דלא מסתבר שנוקשה יחמיץ היטב את היין ולעולם מודים התוספות דחמץ גמור מחמיץ בעיסה חמץ גמור. אך ברא"ש פרק אלו עוברין סי' א' משמע שגם חומץ אינו מחמיץ בלא מים. וצריך עיון בזה לחלק בין שמרים לחומץ:

סימן שנב

לרב אחד. ע"דצגרגרין שבולת שועל שנמצא בתוך חביות מים והשליכום ולא נודע אם נתבקעו או נתרככו גם אינו ידוע מתי נפלו אם נשרו מעת לעת:

א

נראה לי פשוט שמותר. שהרי בנמצא חטה שאינה בקועה אלא שנתרככה בעיסה אוסרין שאר המצות שלקחו מעיסה טרם נמצא החטה באכילה. ולא שרינן מספק ספיקא באכילה וכתבו הטעם משום דהאי ספק שמא אינה ראוי' להתבקע הוא מחמת חסרון ידיעה כן כתב הט"ז והמ"א והרב בשלחן ערוך. הנה דמצרפינן הספק שמא נפל עתה להספק. ואם כן בנידן דידן שהשליכו הגרגרין ולא נודע מה הי' להם שפיר הוי ספק ספיקא:

ב

ועוד דאף אם תמצא לומר דכיון שמחזיקין מזמן לזמן משום חזקה דהשתא חשבי' לודאי שתחילה נפל הנה יש לגרגרין חזקת שאינם חמוצים דבשעה שנפלה למים בודאי מחזקי' שאינם חמוצים. שהרי בשעת הדחק לוקחין קמח מן השוק ולא חיישי' שהחטין הי' חמוצים. נמצא הי' לגרגרין חזקה במקום שנמצאו שכשירים הי'. ואי אזלת בתר חזקה דהשתא שתחילה נפלי ניזיל נמי בתר חזקה דמעיקרא שלא נתחמצו הגרגרין:

ג

אך אפי' הי' נמצאין הש"ש נתרככים. יש להתיר מכח ס"ס שהרי הרי"ף והרמב"ם כתבו דבאינם נבקעים הוי ספק אי כמר עוקבא או כשמואל. אך המרדכי אוסר משום דבר שיש לו מתירין. אך מכל מקום ספק הוי ומצרפין לספק ספיקא. ואף שבחטה שנמצאת בעיסה אוסרין המצות אף בנתרככה לבד. היינו משום שהרי"ו כתב משום הר' מקוצי דבחטין אפי' לא נתבקעו כנתבקעו. כיון דאית להו ציריא. וכתב רי"ו לפי שיטתו לעולם

אסור והיינו בחטין וחסר תיבה אחת בריי"ו והוא טעות דמוכח עי"ש. ומכל מקום בש"ש פשוט שמצרפין הספק שמא כשמואל לס"ס ולפי מה שמוכח מט"ז ומג"א דמצרפין הספק שמא עכשיו נפל לספק. מותר משום ס"ס. אך בנידון דידן פשוט להתיר כביעותא בכותחא, ועוד דבתרומות פ"י מ"ב שעורים במים הוה נטל"פ. ולדעת רוב הפוסקים נותן טעם לפגם מותר בפסח ונהי דמחמירין כדעת רשב"א דאסור בפסח. מכל מקום יש צירוף גדול להתיר. ובנידון דידן בלאו הכי מותר ומותר ואין בית מיחוש:
נאום הק' אברהם.

סימן שנג

שלום להרב החריף וכו' מו"ה מאיר נ"י אבדק"ק ראדזיעווע. א) דבר היין אשר נתנו בו ח"י פראצענט שפריט ולא נכלל בשטר מכירה. ושאלתו אם מותר בהנאה על ידי השלכת הנאה לים המלח. לפי דברי אחרונים כן הוא ושפריט ביין לא דמי למעמיד:

ב

אך דבריהם צל"ע. איך אפשר להתיר לאחר הפסח ע"י השלכה כיון שנתערב קודם הפסח. ובפסח עצמו לא הי' מועיל השלכה והי' צריך לבער הכל אם כן אם נתיר לו בזה. לאחר הפסח יהנו לו מעשיו הרעים כמה שכתב הרמב"ם. ובנתערב לאחר הפסח דמותר ניחא שלא ישהה לשם כן. שהרי אם עירב בידים אסור באמת. ובמקור הדין בהגמי"י סוף ה' חמץ ומצה הוא בחיטין בחיטין. ובזה פסק המג"א כיון שמן התורה בטל לא קנסוהו לאחר הפסח. ואין הקנס רק מחמת שעבר כשהי' בעין שנתערב בפסח. וע"כ כשמשליך הנאה לים המלח לא הרויח במה שהשהה בעין:

ג

ועוד שדעת הגמי"י שם שגם בפסח מהני השלכת הנאה דסבירא לי' שאר איסורים דומים לסתם יינם. אבל לדידן דקיימא לן בפסח לא מהני השלכה. למה יועיל אחר כך. ובאמת ברמ"א אינו מפורש שנתערב קודם הפסח ודברי האחרונים צל"ע ואיני אומר בזה לא איסור ולא היתר:

ד

הבתים משכירין כמו שהוא נוסח הרב ז"ל מלאדי. אשר נאמר לו בשמי לקנות החדרים מהבעה"ב ולא החמץ ולסמוך בקנין אגב על המק"ח דחצר של שליח ומטלטלין של משלח מהני לקנין אגב. לעניות דעתי אין ראייתו ברורה משדה לאפטרופוס ומטלטלין ליתומים. דשאני התם דאפטרופוס זוכה עבור היתומים ויתומים מאפטרופוס זכו שכן

דעת ר"ת במגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. מכל מקום אסור להוליכן רק כרגלי הממלא דעשו הזוכה לחבירו כזוכה לעצמו וחוזר ומזכה לחבירו כן פי' הר"ן פרק קמא דבבא מציעא רק באותם שאין להם קרקע הייתי סומך באגב על קרקע שלו:
דברי הדו"ש הק' אברהם

סימן שנד

לרב אחד א) ע"ד אחד שכתב למוכר יינות לשלוח לו יין על חג הפסח ושלח לו יין מוכשר על חג הפסח. אך הכלים הי' מיינות שאין מוכרים על חה"פ. היינו שנותנים בתוכם שפריט כנודע. ולא נודע אם הי' בשגגה. או בפשיעות המוכר. או בפשיעות הפועלים. והמוכר מוחזק לאיש כשר. והוא בעצמו כתב לו זה אחר זמן רב. יש בזה חשש איסור למהדרין מן המהדרין לא:

ב

תשובה. הנה הדבר פשוט דלפי המדומע יש הרבה פעמים ששים ביין המוכשר עחה"פ נגד חלק השפריט שיש ביין הנבלע בכלים ואין לחוש לומר בזה חנ"נ אפי' לדעת הרמב"ן דחמץ שמו עליו כמ"ש המג"א סי' תמ"ז ס"ק ל"ח. ועוד דפסק הרמ"א יו"ד סי' צ"ב דבשאר איסורין לא אמרי' חנ"נ בלח בלח במקום הפסד מרובה. וט"ז בשם רש"ל דבלח בלח שאינו דרך בישול לא אמרי' חתיכה נעשית נבילה אפי' בלא הפסד מרובה יע"ש. ועוד כמה פוסקים דאין צריך ס' רק נגד קליפת הכלי. ואם כן יש ששים ביין כשר אפי' נגד כל יין הנבלע. וכיון שנתבטל קודם הפסח שוב אינו חוזר וניעור. ולא מבעיא למה שכתב הרמ"א סימן תמ"ז סעיף ד' שנוהגין כסברא הראשונה שכתב המחבר דלח בלח אינו חוזר וניעור. וכן הלכה פסוקה ברמ"א סימן תמ"ג סעיף ג' וכן המנהג פשוט בכל ישראל. אלא אפילו ליש חולקין שכתב המחבר. היינו בגוף חמץ שנתערב. אבל לא בטעם בעלמא כמו שכתב המגן אברהם שם סק"ז. וכל שכן בטעם הנפלט מכלי דהוי נותן טעם בר נותן טעם דאינו חוזר וניעור ג) וכל זה אם נעשה הדבר בשגגה. אבל אם הי' במזיד דמבואר בסימן קכ"ב דאסור להשתמש בכלי איסור אף שיש ששים. משום דהוה מבטל איסור לכתחילה. ובחמץ קודם הפסח דעת הר"ן בתשו' והטורי זהב סימן תרכ"ו סק"ב ובסימן תמ"ז סק"ה וס"ק י"ח דלית בי' משום מבטל איסור. אך מדברי הטור סימן תנ"ג שכתב שאם לא ביררו החטין מדגן שצמח אין בכך כלום ולא חשיב מבטל איסור כיון שאין כוונתו לבטל. ופשוט דמיירי קודם הפסח. דבפסח אינו בטל. הרי דסבירא

ליה לטור דגם קודם הפסח אסור לבטל. מכל מקום יש לומר דקודם שלשים יום גם הטור מודה דמותר לבטל. כנ"ל להלכה ולא למעשה:

ד

וכל זה לכתחילה. אבל בדיעבד נראה פשוט דאף אם תמצא לומר דהי' אסור לכתחילה מכל מקום בדיעבד אין לאסור להקונה. דהנה הבית יוסף כתב בסימן צ"ט ביורה דעה שני טעמים בדין שאסור למי שנתבטל בשבילו. הא' דקנסינן למבטל. הב' שאם נתיר למי שנתבטל בשבילו. שמא יאמר לגוי או לעבד שיבטל בשבילו. והנה הרש"ל והטורי זהב ופ"ת מתירים כל שלא ידע מי שנתבטל בשבילו. אך הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל הוכיח מתשו' ריב"ש דאין חילוק וכנ"ל. דלא מבעיא לטעם ראשון דקנסי' למבטל שלא יעשה רצונו דאין חילוק. ואפילו לטעם שני. דומה להא דתנן במס' מכשירין ובשבת בגוי שנעשה מלאכה בשביל ישראל דאסור לישראל ליהנות ממנה. ואף שלא ידע ישראל כלל בשעה שעשה הגוי המלאכה. ושם גם כן הט ם שמא יאמר לו כמו שכתבו התוספות בפרק אין צדין:

ה

אך במה שכתב הפ"ת דבמידי דלא ניחא לי' למי שנתבטל בשבילו. הדבר פשוט להתיר ואין אדם בעולם שיאסר בזה. נראה שזה ברור לטעם שני שבבית יוסף שמא יאמר לו. וכן בנידון דידן בודאי לא ניחא לי' לקונה שישלח לו בכלים האלו שאם לא הי' שולח בכלים אלו הי' שולח בכלים כשרים. ויותר ממה שהקונה חפץ לקנות המוכר חפץ למכור ולא שייך לחוש שמא יאמר לו. אך לטעם ראשון שבבית יוסף שקונסין למבטל גם בזה יש לאסור. מכל מקום בנידון דידן אם הי' בפשיעת הפועלים אין הפועל יכול לאסור דבר שאינו שלו. וכמו שכתב בנודע ביהודה לענין חמץ שגזל ועבר עליו הפסח דמותר לאחר הפסח. דלנגזל אין לקנוס. ומשום קנס הגזלן אין אוסרין חמץ של נגזל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ובחי' רמב"ן כתב דאסור דקונסין לנגזל אף שהי' אנוס. מכל מקום משום קנס הגזלן אין לאסור לנגזל. ואם כן יש כמה וכמה ספיקות. שמא מותר לבטל כדעת הר"ן והטורי זהב. ואפשר דקודם שלשים גם הטור מודה. ואם תמצא לומר אסור שמא כטעם שני שבבית יוסף. ואם תמצא לומר כטעם ראשון. שמא בשגגה. ואם תמצא לומר בפשיעה. שמא בפשיעת הפועלים. וכיון דמשום קנס המבטל אתינן עלה אין המבטל יכול לאסור דבר שאינו שלו. ובפרט שהבעל הבית מוחזק בכשרות והוא בעצמו הודיעו. בודאי אין לחוש שבפשיעתו נעשה במזיד. הרי ספיקות להתיר במידי דרבנן. לזאת אין לחוש כלל אפילו למהדרין מן המהדרין:

ו

אבל אין להתיר ולומר משום דאינו נהנה מבליעת השפריט שבתוך היין הנבלע בכלי. ובכהאי גוונא לא קנסו. דליתא. שהרי הרשב"א בתורת הבית הארוך (דף קכ"ט:) באומר לגוי שיבשל לו בכליו אסור דכיון דאמר לו כמאן דבישל בידים דמי. וכביטול הגיעול לכתחילה דמי. ואפילו בדיעבד אסור למי שעשה כן ולמי שנעשה בשבילו עד כאן לשונו. הרי דאפילו בישול בכלים שאינן בני יומן כיון שלכתחילה אסור. גם בדיעבד קנסו משום מבטל איסור. הכי נמי בנידון דידן וכל שכן הוא:

ז)ואף שהמחבר סימן קכ"ב עבר ובישל בכלים שאינן בני יומן מותר בדיעבד. ועבר במזיד משמע. נראה לי דרשב"א לטעמי' דנותן טעם לפגם ההיתר משום ביטול דהא הבליעה אינו נפסל מאכילת גר. ומה שצריך לגזירה דאטו בת יומא ולא אסרו בפשיטות משום מבטל איסור לכתחילה. היינו משום דאי אפשר לאכלו אלא בפגמו שוב אין שם איסור עליו. וכן תי' במשמרת הבית. אבל לאחר שגזרו חכמים שאסור להשתמש בכלי שאינו בן יומו שוב שם איסור עליו שהרי אסור להשתמש בו. ויש בו משום מבטל איסור. וכן לשון הרשב"א שהעתקנו וכמאן דבשל וביטל כו'. אבל המחבר לטעמי' שכתב דין הרשב"א בסימן ק"ג בשם וי"א. ובכל מקום דיעה ראשונה עיקר דלאו משום ביטול. ועל כן פסק באורח חיים נותן טעם לפגם מותר בפסח דלא כרשב"א בתשו' דאסור. והיינו דרשב"א לטעמי' דמטעם ביטול וחמץ בפסח במשהו. ולדידן קיימא לן דלאו משום ביטול. ול"מ לחכמים שקנסו רק במבטל. על כן התיר המחבר בסימן קכ"ב בעבר ונשתמש בכלי שאינו בן יומו. וכל זה באינן בני יומן. אבל בעבר ונשתמש בבן יומו. שיש ששים כנגדו. היינו דינו של רשב"א בתה"א דאסור אפילו בדיעבד. ואין חילוק בזה: הק' אברהם.

סימן שנה

בשמעתא דטעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור:

א

תנן אלו עוברין בפסח כותח הבבלי כו' זומן של צבעים כו' ובגמרא (דף מ"ג.) מאן תנא דחמץ דגן גמור על ידי תערובות ונוקשה בעיני' בלאו. אמר רב יהודה אמר רב ר' מאיר היא דתניא כו' שמעינן לי' לר' מאיר נוקשה בעיני' בלאו וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובות. רב נחמן אמר ר"א היא כו' ומסקנת הש"ס כרב יהודה דתניח כוותי'. עוד שם בסוגיא אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי

נזיר. זעירי אמר אף שאור בבל תקטירו. כמאן כר' אליעזר דדריש כל אי הכי לענין חמץ בפסח נמי. ופרש"י דהאמר ר"א על עירובו בלאו והיינו היתר מצטרף לאיסור. ומשני הכי נמי כו':

ב

והנה הרמב"ן בספר המלחמות ה' הביא גירסת הש"ס בנזיר אי הכי כל איסורין שבתורה נמי דיליף מחמץ עיין שם. וצריך ביאור האיך נילף מחמץ. דהא בסוף הסוגיא אמרינן דנזיר וחטאת הוו שני כתובים הבאים כאחד. וכל שכן דלר"א הוו שלשה כתובים. ומה שכתב הרמב"ן דילפינן מכמה איסורים דכתיב בהם כל. קשה לי דכל שכן דהוו כמה כתובים הבאים כאחד. ועיין חולין בסוגיא דנשר די"ט עופות הוו י"ט כתובים הבאים כאחד:

ג

ונראה לפי עניות דעתי ליישב על פי דעת הטור דכותח הבבלי וחבריו אין בהם טעם דלקיוהא בעלמא עבידי. ואם הי' בו טעם אף חכמים היו מודים כיון דטעם כעיקר. (והוא כדעת רבינו תם דטעם כעיקר פירוש שנהפך היתר להיות איסור וכן כתב הבית יוסף בדעתו סימן תנ"ג שדעת הטור כרבינו תם. ובאמת בדברי הרא"ש שם אין הכרע. דיש לומר כרבינו חיים כהן סבירא לי' דדוקא בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס לוקה על כל כזית. ורא"ש שם הביא דעת רבינו חיים ולא הכריע. ולא בא אלא ליישב קושיית רמב"ן דהאיך יוצא כשאוכל רק כזית. אבל מכל מקום יש לומר דמיירי דוקא בדאיכא באורז כזית בכדי אכילת פרס. ואיני יודע איך כתב הבית יוסף דברא"ש משמע דאפילו אין בו כדי אכילת פרס יוצא כנ"ל) אלא משום דלקיוהא בעלמא עבידי על כן אין בו אלא איסור דרבנן עד כאן דברי הטור:

ד

והנה מסקנת הפוסקים בסימן תמ"ז דהיכי שנתבטל קודם הפסח אינו חוזר וניעור בפסח. ודעת הגאונים והרמב"ם ורשב"א. ורמב"ן דחוזר וניעור. ונראה דאזלי לשיטתם דטעם חמץ בפסח במשהו משום דהוה דבר שיש לו מתירין ועל כן אפילו משש שעות ולמעלה במשהו. ועל כן אי אפשר שיתבטל. דקודם איסורו הוי היתר בהיתר ולא בטיל. מה שאין כן למאי דקיימא לן דעד הלילה בששים שפיר יש לומר שנתבטל משש ולמעלה:

ה

ובזה יבוארו דברי המרדכי הובאו בבית יוסף סימן תס"ו דמשהו שנתערב בפסח חייב לשורפו. וכשנתערב קודם הפסח ישהנו לאחר הפסח. ולכאורה הוא כעין פשרה. ולפי מה שכתבתי ניחא דהמרדכי אית לי' שני הטעמים משום דבר שיש לו מתירין ומשום חומרא דחמץ. ועל כן כשנתערב בפסח מחויב לשורפו משום חומרא דחמץ. אבל כשנתערב קודם הפסח הרי נתבטל לאחר שש. מאי אמרת דאף לאחר שש לא נתבטל משום דבר שיש לו מתירין וקודם לכן לא נתבטל דהוי היתר בהיתר] אם כן על כורחין מותר לשהותו. דאי יאסר לשהותו לא יהי' דבר שיש לו מתירין. ובזה מיושב נמי מה שהקשה הבית יוסף על הטור שהשיג על בעל העיטור עיין שם וקל להבין:

ו

ולפי זה יבואר שמעתא דנזיר. דהנה התוספות ריש פסחים כתבו דנוקשה ועל ידי תערובות אינם אסורים אלא בזמנו עיין שם. ואם כן קשה לר"א דאסר כותח הבבלי. ומשמע דאפי' נעשה קודם הפסח (וכן משמע מלשון עוברין דפרש"י מן העולם והתוס' פירשו מן השלחן והא נתבטל קודם הפסח מן התורה כיון דלקיוהא בעלמא עבידי. ושוב אינו חוזר וניעור ועל כרחך לומר דקודם הפסח לא נתבטל משום דהיתר בהיתר לא בטיל. ואכתי קשה דהא נתבטל לאחר שש דלאחר שש הדין לר"א כמו בתוך הפסח לרבנן כדברי התוס' הנ"ל דלא אסר אלא בזמנו. ומזה מוכיח הש"ס דר"א יליף כל התורה כולה מחמץ ועל כן חמץ לאחר שש שהוא ככל איסורין שבתורה גם כן אסור בתערובות ולא נתבטל. וקודם שש נמי לא דהוי היתר בהיתר כנ"ל הנה בררנו דברי הש"ס נזיר דמוכח דר"א אוסר בכל התורה כולה כותח וחביריו:

ז

ולפי זה מקום יש בראש להקשות למה דקיימא לן כר' יהודה דר"מ דמחייב בנוקשה כל שכן דמחייב בעל ידי תערובות. וממילא הוא הדין בכל איסורין היתר מצטרף. ובע"ז סובר ר"מ דנותן טעם לפגם אסור ואם כן גיעולי נכרים לאו חידוש הוא ונוכל ללמוד טעם כעיקר מגיעולי נכרים. ואם כן קשה משרת למה לי. דליכא למימר דסובר כרע"ק דמשרת להיתר מצטרף לאיסור כיון דלדידי' בכל התורה היתר מצטרף לאיסור ואין לומר דבאמת לר"מ משרת וגיעולי נכרים הוי שני כתובים לעשות טעם כעיקר. דאם כן אמאי מחייב בחומץ אדומי במתני' דליכא כי אם טעם בעלמא. כיון דאפי' בכל התורה דאמרינן היתר מצטרף לאיסור לדידי' אף על פי כן לא אמרינן טעם כעיקר אלא היכי דכתיב להדיא]:

ח

וליישב זה נקדים מה דקשה לכאורה לדעת רש"י דטעם כעיקר פירוש שנעשה כולו איסור עיין בדבריו בדיבור המתחיל חייב ובדיבור המתחיל מפת ומיין והוא כשיטת ר"ת. אם כן קשה למה לי יקדש להיתר מצטרף לאיסור כיין דנבלע בו ותיפוק לי' משום דהוה כולו איסור ובשלמא במשרת יש ליישב דקרא אתא להיכי דלא נבלע בכולו. אבל יקדש אי אפשר לומר כן דמה שלא נבלע בבשרה לא נתקדש ויכול לאוכלה בפני עצמו. (ובדף מה) כתב רש"י ז"ל בד"ה ורבנן אמרי לך דלרבנן אצטריך קרא היכי דלא איבלע בבשרה ואכל חצי זית פיגול וחצי זית היתר עיי"ש. איברא דהיא גופי' קשיא למה לא פירש כן בדרע"ק דהא רע"ק אית לי' גם כן טעם כעיקר מגיעולי מדין:

ט

גם צריך עיון בדברי רש"י בתחילת הסוגיא שהרי אמרה תורה משרת שאם שרה פתו ביין ויש בו טעם יין חייב. ואי איכא מיין לחודי' כזית למה לי קרא. והרי אפי' ליכא כזית אלא עם הפת שנבלע בו לא צריך קרא. כיון דטעם כעיקר. ולא צריך קרא אלא היכי דליכא כזית אלא עם שאר הפת שלא נבלע בו היין. והוה לי' לומר ואי איכא כזית בפת שנבלע בו למה לי קרא:

י

עוד קשה לרש"י שכתב בסוף הסוגיא דרבנן דפליגי עלי' דר"א בכותח הבבלי על כורחין לית להו טעם כעיקר בחולין. ומבואר דסבירא לי' דמיני דמתני' טעם גמור אית בהו ודלא כהטור שכתב דלקיוהא בעלמא עבידי. א"כ קשה ר' אליעזר מאי סבירא לי'. ממה נפשך אי סבירא לי' טעם כעיקר אם כן לא צריך לרבויי מכל ומשום היתר מצטרף לאיסור כיון דסבירא ליה דאתעביד כולה איסור ואי לית לי' טעם כעיקר אם כן חומץ האדומי דליכא אלא טעם לחוד מאי טעמא מחייב. וכמו שפרש"י בהא דמקשה הש"ס ורע"ק טעם כעיקר מנ"ל פרש"י מנ"ל היכא דליכא מידי עיקר אלא טעם כגון שרה ענביו במים. מבואר דסבירא לי' דאף דהיתר מצטרף לאיסור. מכל מקום אי לית לי' טעם כעיקר לא מחייב בדליכא אלא טעם לחוד. וא"כ אמאי מחייב ר"א בחומץ האדומי אלא ודאי דאית טעם כעיקר בחולין ואם כן למה לי כל לרבויי כותח הבבלי וחבריו. כיון דטעם כעיקר ואתעביד כולו איסור:

יא

על כן נראה לי ברור בדעת רש"י דדוקא לרבנן דילפי טעם כעיקר ממשרת ענבים לא ישתה שאם שרה ענביו במים. והרי אמרה תורה האיסור על כל השתי', ועל כן אתעביד

כולו איסור. מה שאין כן לרע"ק דיליף מדצוה רחמנא להגעיל הכלים ומזה אין ראי' כלל שיעשה אף ההיתר איסור דבלאו הכי אסור לבשל כל זמן שלא נגעל משום בליעת איסור גופי' ועל כן ניחא דלא כתב רש"י בדרע"ק דיקדש אצטריך היכי דלא איבלע בכולה. דבאמת לר' עקיבא אצטריך אפי' היכי דאיבלע בכולה. וגם משרת אצטריך אפילו היכי דאיבלע בכולה ור"א סבירא לי' נמי כרע"ק דילפינן טעם כעיקר מגיעולי מדין. ועל כן שפיר צריך קרא דכל לכותח הבבלי וחביריו] [אך לדעת הטור אין צריך לומר כן בדר' אליעזר אלא דשפיר ס"ל טעם כעיקר כרבנן אלא דכותח הבבלי לית בי' טעם. ובאמת מוכרח לומר כן לדעת ר"ת דס"ל אפי' לר' יוחנן דסבירא לי' כר' עקיבא אמרינן טעם כעיקר ללקות על כולה:

יב

אך לפי זה יקשה על הש"ס בהא דאמר דרע"ק יליף טעם כעיקר מגיעולי מדין. ופריך ורבנן פירוש דכיון דנפקא להו דטעם כעיקר מגיעולי מדין משרת למה לי והא צריך משרת לומר נהפך ההיתר להיות איסור כנ"ל:

יג

ונראה ליישב. דהנה מדברי רש"י שפירש בקושיית הש"ס ורע"ק טעם כעיקר מנא לי' היכי דליכא מידי עיקר אלא טעם כגון שרה ענביו במים מבואר דלא סבירא לי' כסברת התוס' בנזיר דודאי יותר מסתבר טעם כעיקר מהיתר מצטרף לאיסור ועל כן פריך טעם כעיקר מנא לי'. וטפי מסתבר ללמוד טעם כעיקר. דאם כן לא הי' צריך לפרש בשרה ענביו במים. אלא דקרא אתי לשרה פתו ביין אלא דקשה מנא לי' ללמוד היתר מצטרף לאיסור אימא דקרא לטעם כעיקר שיעשה הפת עצמו איסור. דאי לאו טעם כעיקר אף דגוף היין נבלע בו. מכל מקום לא נעשה הפת איסור. כמבואר בדבריו שם שכתב ואי הוה פשט היין בכל הפת לא הוה פטרי רבנן. דהא אית להו טעם כעיקר. משמע דבלא טעם כעיקר לא נעשה הפת איסור אף שנבלע בו גוף היין וזה פשוט. אלא ודאי דלא סבירא לי' כסברת התוס' וכן מבואר להדיא בדבריו בסוף הסוגיא במה שכתב דרבנן דר"א סבירא להו גיעולי מדין חידוש הוא ומשרת להיתר מצטרף לאיסור ודו"ק:

יד

ואם כן צריך להבין במה פליגי רע"ק ורבנן דמר יליף לה לטעם כעיקר, ומר להיתר מצטרף לאיסור ועוד דבמשנה דנזיר לא נזכר שרבנן ורע"ק פליגי בהא והכי גרסינן בסדר המשנה משנה ראשונה אמרה עד שישתה רביעית יין. רע"ק אומר אפי' שרה פתו ביין ויש בו לצרף כזית חייב. וצ"ע שריית פת מאן דכר שמי' בדברי ת"ק דקאי עלי' רע"ק.

ובגמ' שם דתנא קמא לא יליף שתי' מאכילה. ורע"ק יליף מה אכילה בכזית אף שתי'. והפלוגתא בשריית פת לא מפרשא כלל לא בגמרא ולא במשנה:

טו

על כן נראה לפי עניות דעתי דהש"ס ס"ל דהא בהא תליא. והנה בפרק יום הכפורים תנן האוכל והשותה אין מצטרפין. ובגמרא שם דהטעם משום דלא שוו שיעורייהו להדדי לא מצטרפים. ועל כן כיון דסבירא לי' לת"ק דשתי' ברביעית ואכילה בכזית אי אפשר לומר דפירוש משרת ששרה פתו ביין והפת מצטרף ליין. דאפי' איסור ואיסור לא מצטרפי כהאי גוונא כיון דיין שתי' ופת אכילה. וזה בכזית וזה ברביעית ועל כן היין חשיב משקה אף שנבלע בפת דהא לא ישתה כתיב ועל כרחך דקרא לטעם כעיקר אתא. ובאמת לפי זה גם כן אם שרה פתו ביין חייב על הפת לחודי' כיון דפת גופי' אתעביד איסור ופת אוכל ושעורי' בכזית והיין הנבלע בו משלים שיעורו וכדפרש"י גבי חזר ותפחו (דף ל"ג:) עיין שם בדיבור המתחיל טמא מת ששחט שכתב ואף על גב דגשמים הנבלעים לאו חלב נינהו אפי' הכי כל מה דבגוי' משלים שיעורי' עיין שם. והא לאו משום היתר מצטרף לאיסור הוא אלא משום דנראית גדולה] ועל כן מוקמינן קרא כפשוטו לשרה ענביו במים. ובזה אי אפשר לומר דלהיתר מצטרף לאיסור אתא. דממה נפשך אי לאו טעם כעיקר אפי' נאמר היתר מצטרף לא יועיל. דהא ליכא מידי איסור. ואם נאמר טעם כעיקר אין צריך להיתר מצטרף לאיסור כיון דאתעביד כולו איסור ומוקמינן לקרא כפשוטו דטעם כעיקר ליעשות כולו איסור. וא"צ לשני חדושים טעם כעיקר והיתר מצטרף. אבל רע"ק דסבירא לי' שתי' גם כן בכזית על כרחך מפרש קרא בשרה ביין דטפי מסתבר לומר היתר מצטרף:

טז

והיינו דפריך ורבנן דכיון דיליף טעם כעוקר מגיעולי מדין שיהי' הטעם הנבלע בעצמו אסור. שוב נוכל לפרש משרת להיתר מצטרף לאיסור אף דמפרש משרת בשרה ענבים דמכל מקום אצטריך קרא שיהי' המים מצטרף לשיעור. דבזה נוכל לומר כן כיון דאידי ואידי משקה. ומשני גיעולי נכרים חידוש הוא. ועל כן צריכים ללמוד ממשרת טעם כעיקר אם יפרשו בשרה ענבים. ואם כן מהיכי תיתי שנלמד גם כן היתר מצטרף לאיסור. ובשרה פתו אי אפשר שיפרשו להיתר מצטרף כנ"ל דהאוכל ושותה אינם מצטרפים כנ"ל:

יז

ועל כן ניחא טעמא דרבנן דפליגי אדר' אליעזר דסבירא לי' גיעולי נכרים חידוש הוא ומשרת להיתר מצטרף לאיסור. דאינהו סבירא להו כר' עקיבא דמה אכילה בכזית אף שתי'. ובהא סבירא לי' כרבנן דגיעולי נכרים חידוש הוא. ועל כן מוקמי קרא דמשרת להיתר מצטרף ובשרה פתו:

יח

ובזה ניישב הקושיא הנ"ל לר' מאיר דסבירא לי' בכל התורה כולה היתר מצטרף לאיסור דגמרינן מחמץ. משרת למאי אתא. ולהנ"ל ניחא דאתא לטעם כעיקר ליעשות כולו איסור דזה לא נוכל ללמוד מגיעולי מדין. ורע"ק דמוקי משרת להיתר מצטרף לאיסור היינו משום דיכול ללמוד היתר מצטרף לאיסור כיון דסבירא לי' אף שתי' בכזית טפי מסתבר ללמוד היתר מצטרף לאיסור. אבל לר"מ דנפקא לי' היתר מצטרף מחמץ שפיר יליף ממשרת טעם כעיקר ליעשות כולו איסור ודו"ק היטב בכל זה:

יט

עוד נראה ליישב קושיא הפונה קדים דלר"מ משרת למאי אתא דטעם כעיקר נפקא לי' מגיעולי מדין. כיון דלדידי' לאו חידוש הוא ולהיתר מצטרף לא צריך קרא כיון דבכל התורה כולה היתר מצטרף דיליף מחמץ. דהנה התוספות בעבודה זרה תמהו משמעתא דפסחים דקאמר לרבנן סבירא להו גיעולי נכרים חידוש הוא דבעלמא נותן טעם לפגם מותר והכא אסור. ור' עקיבא לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא. ורבנן קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ובעבודה זרה אמרי' דמאן דאמר קדירה בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא יליף מהכא דנותן טעם לפגם אסור. ואם כן היכי קאמר גיעולי מדין חידוש הוא. ותירוצם אינו מובן לי כלל עיין שם. ולחומר הנושא נראה לי ליישב דהנה שם בסוגיא מאי טעמא דר' שמעון דסבירא לי' נותן טעם לפגם מותר דגמר מנבילה כו'. ור' מאיר ההוא למעוטי סרוחה מעיקרא. וביאור הדברים דבסרוחה מעיקרא לא חל האיסור כלל. מה שאין כן בנתנבלה אחר כך לא נפקע האיסור אף שנפסלה. וחילוק זה מבואר בש"ס כריתות ריש פרק דם שחיטה. התם לאחותי טומאה בעינן שתהא ראוי' לאדם. למיפק מטומאה עד שתפסל מכלב עיין שם. והנה בתוספות עבודה זרה כתבו בשם הר' יוסף דאף דטעם כעיקר כיון דיליף מגיעולי נכרים אין בו אלא עשה דתעבירו באש עיין שם. וכדבריהם מבואר בש"ס זבחים בכל אשר יגע בבשרה יקדש דקאמר ר' אליעזר יקדש עשה הוא ועיין שם דאפילו לחומרא מהני. דכשהוא בעין הוי לא תעשה

ואתי עשה ודחי לה. והשתא עשה ואין עשה דוחה עשה. (והא דקאמר שם עשה ולא תעשה יבואר במקום אחר בעזר השם):

כ

והשתא ניחא דקאמר גיעולי מדין חידוש הוא. דכל נותן טעם לפגם מותר. פירוש כשתחילת איסור בפגם דבזה כולי עלמא מודים דאפילו ר' מאיר מודה בסרוח מעיקרא. והכא אסור. פירוש דאי לאו קרא דמשרת לא נוכל ללמוד מגיעולי מדין. דאם כן יפקע הלאו ויחול העשה. ובשעת חלות העשה הוא לפגם. ואיך יחול העשה. הא הוה לי' סרוח מעיקרא. ובפירוש מעטי' קרא מנבילה. ועל כן גיעולי נכרים חידוש הוא. ואין ללמוד מזה טעם כעיקר. ועל כן איצטריך קרא דמשרת לטעם כעיקר. וממילא עובר בלאו. ולא הוי סרוח מעיקרא. דהלאו חל מקודם ושפיר יליף ר' מאיר נותן טעם לפגם אסור ודו"ק. והשתא ניחא דאף לר' מאיר דסבירא לי' נותן טעם לפגם אסור. מכל מקום אצטריך משרת לטעם כעיקר כנ"ל ודו"ק היטב:

סימן שנו

א

(בדף מ"ד) בתוספות דיבור המתחיל לענין חמץ בפסח נמי. ואור"י דלא דריש ר' יוחנן אלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות לא. הנה מבואר מדבריהם דלר' יוחנן דסבירא לי' חצי שיעור אסור מן התורה דדריש כל. סבירא לי' נמי בחמץ דדרשינן כל. ולר' מאיר דסבירא. לי' דאף חמץ נוקשה מרבינן מכל. ולא כר' אליעזר דלא מרבי אלא חמץ גמור על ידי תערובת. ממילא לר' יוחנן דסבירא לי' דמכל לא מרבינן אלא לאיסורא מרבינן נוקשה לאיסורא. ואף דקיימא לן כרבנן. היינו שלא להתחייב מלקות. אבל בהא דפליג ר' מאיר עם ר' אליעזר אי מרבינן מכל אף נוקשה. לא נשמע מרבנן כלום בזה. וכן בחמץ גמור על ידי תערובת דסבירא לי' להטור דאינו אלא מדרבנן משום דקיוהא בעלמא הוא. ולשיטת התוספות נשמע דעל כל פנים אסור מן התורה דמרבינן מכל לאיסורא:

ב

והנה יש לעיין לדעת הטור דקיוהא בעלמא היא. אם כן נהי דסבירא לי' לר"א היתר מצטרף לאיסור. מכל מקום אמאי חייב. דהא אין כאן איסור כלל, וצריך לומר דכי היכי דאיכא כזית בכדי אכילת פרס כתב הטור דלוקה אף לרבנן ועל כורחין צריך לומר דאי איכא כזית בכדי אכילת פרס חשיב כאילו עמד בעצמו ועל כן הוא הדין לר' אליעזר כיון דהיתר מצטרף לאיסור וחשיב כזית. ועל כן אפי' הוה קיוהא בעלמא לוקה. ועל

כן לרבנן נמי דמרבינן מכל לאיסורא לפי דברי תוספות הנ"ל. היינו דלאיסורא אמרינן היתר מצטרף לאיסור וממילא אף דקיוהא בעלמא הוא אסור ודו"ק:

ג

ובזה נראה לי ליישב הא דבעי אביי לחלוק על רב דימי ומתמה ואמר וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. ולכאורה אינו מובן דכי לית לי' לאביי צירוף אכילה בכדי אכילת פרס. והא ברייתא הוא בפרק ערבי פסחים אכלן חצאין יצא. ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס. ובתוספות נזיר דשאני הכא דבתערובת. ואף דטעם כעיקר מדאורייתא. היינו כשאוכל כזית מן הטעם בבת אחת. אולם אינו מובן הטעם:

ד

ולפי עניות דעתי נראה דהנה בזבחים (דף ל"ב) חצי זית חוץ לזמנו וחצי זית חוץ למקומו חצי זית חוץ לזמנו רב המנונא אמר פסול ואין בו כרת. וקאמר שם הטעם משום דכבר נצטרף חצי זית חוץ לזמנו עם חצי זית חוץ למקומו לפסול. ושוב אינו מצטרף עם חצי זית האחר להתחייב כרת. וקאמר שם דהוא הדין חצי ביצה עם ראשון לטומאה שנצטרף עם חצי ביצה שהיא שני לטומאה. שוב אינו מצטרף עם חצי זית אחר ראשון לטומאה. ועיין שם שרב דימי חולק על זה וסבירא לי' דאף שנצטרף חצי זית חוץ לזמנו עם חצי זית חוץ למקומו לפסול מכל מקום שוב מצטרף עם חצי זית חוץ לזמנו להתחייב כרת:

ה

ולפי זה יש לומר דאביי סובר כרב המנונא. ועל כן תיכף שאכל כזית נצטרף ההיתר עם האיסור לאיסורא בעלמא. ושוב לא נצטרף עם האיסור האחר לחיוב מלקות.. ורב דימי לשיטתי' דסבירא לי' שם ויקץ כישן הפיגול על כן סבירא לי' הכא נמי כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא ודו"ק:

סימן שנז

א

בהא דהוכיח אביי לקמן דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא משתי קדירות ולפניהם שני מדוכות. הקשה הר"ש במסכת טבול יום פרק ב' משנה ג' דאי נמי לאו דאורייתא קשה אמאי אמרינן שאני אומר. דהא חצי שיעור אסור מן התורה. ורצה הר"ש ליישב דאין חצי שיעור אסור כי אם בעיני'. אבל על ידי תערובת אינו אסור מן התורה ושוב הקשה מפרק גיד הנשה בההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל לדקולא דבשרא כו' ועוד והאמר ר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה. מבואר דאפילו על ידי תערובת חצי שיעור

אסור. ב) ולפי עניות דעתי נראה ליישב בפשיטות על פי דברי המשנה למלך. וכן הוא בנודע ביהודה מהדורא תנינא סימן נ"ג. דברגע אחרון של יום הכיפורים אם אוכל חצי שיעור אינו אסור מן התורה דלא שייך חזי לאצטרופי. ועל כן לאביי לשיטתי' דבעל ידי תערובת לא אמרינן כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. ואם כן לא חזי לאצטרופי כלל. שהרי אם יאכל עוד לא יצטרף. כיון שאכל חצי שיעור ראשון בתערובת. ואף שאם הי' אוכל כזית בבת אחת בתערובת הי' חייב. מכל מקום לא חשיב חזי לאצטרופי בכהאי גוונא כמו ברגע אחרון של יום הכיפורים:

ג

ובזה ניחא נמי הוכחת אביי משתי קופות ולפני' שני מדוכות אף שאפשר שלא הי' כזית בכדי אכילת פרס. ולפי מה שכתבתי ניחא דאם הי' הדין כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא ואף בתערובות מצטרף. ממילא אף אם לא הי' כזית בכדי אכילת פרס הי' אסור כמו חצי שיעור. וחשיב שפיר חזי לאצטרופי שאם יאכל עוד איסור בעין או שיש בו איסור הרבה. מזה הוכיח דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא. פי' בתערובת ואינו חייב בתערובת אלא אם כן אוכל כזית בבת אחת וממילא לא חשיב חזי לאצטרופי ודו"ק:

סימן שנח

א

גרסינן בזבחים (דף ע"ח) אמר ריש לקיש הפיגול והנותר כו' שמע מינה איסורין מבטלין זה את זה שמע מינה נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, מיתיבי העושה עיסה מן החטין ומן האורז אם יש בו טעם דגן חייב בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. והקשו בתוספות דאמאי לא מקשה בפשיטות דקיימא לן טעם כעיקר דאורייתא:

ב

ולפי עניות דעתי יש ליישב לדעת רש"י בפסחים ורבינו תם במסכת עבודה זרה דטעם כעיקר דאורייתא פירוש שנעשה כולו איסור. ועל כן יש לומר דהא דטעמא לא בטיל משום דאדרבא הא נעשה כולו איסור. והאיך שייך לומר שנתבטל האיסור בהיתר. כיון שאם לא יתבטל יעשה כולו איסור. ואין כאן היתר כלל שיתבטל בו האיסור. ודומה להא דאמרינן בבכורות (דף כ"ב.) הלוקח ציר מעם הארץ משיקו במים והוא טהור. ממה נפשך אי רובו ציר לאו בר קבולי טומאה הוא. הנך מעוטי דמיא בטלי ברובא. ואי רובא מיא סלקי להו טבילה בהשקה. ואמרינן שם לא שנו אלא לטבל בו פיתו. אבל לקדירה מצא מין את מינו וניעור. פירוש שהמים שבקדירה נטמאו ורבים על הציר.

ואף דאחר שנתבטל האיך יטמאו. ועל כורחין דכיון שאם נאמר שאינו בטל יהי' רוב טמאים ולא נתבטל הטמא. אמרינן שאינו בטל. וכל שכן הכא שאי אפשר לביטול לחול מטעם זה שהרי אם לא יחול הביטול יהי' כולו איסור. ועל כן אמרינן טעם כעיקר. אבל באיסורין מבטלין זה את זה. בזה שפיר אמרינן שנתבטל המיעוט ברוב. כיון שאי אפשר לרוב פיגול לחול עליו איסור נותר. דאין איסור חל על איסור. אבל מהעושה עיסה מן החטין ומן האורז פריך שפיר. דהתם אין לומר שאף האורז חייב בחלה. דאף אם נאמר שנעשה כולו טבל מחמת שיש טעם טבל. מכל מקום לא יתחייב להפריש רק על החטין. דהפרשה על האורז לא מעלה ולא מוריד דאין צריך להפריש רק על החטין שבו וכיון שהחטין יהי' חולין לא יהי' באורז טעם טבל. ואם יפריש על האורז שבו לבד עדיין יהי' בו טעם טבל:

ג

העולה מזה שלא יצטרך להפריש כלל על האורז. אף אם נאמר שאינו בטל. נמצא שלענין שמתחייב בהפרשה שפיר יוכל להתבטל החטין בהאורז לריש לקיש. ושפיר פריך לריש לקיש. וכן לענין לצאת ידי חובת מצה נראה דלא שייך טעם כעיקר ליעשות כולו מצה. דטעם כעיקר ילפינן ממשרת ומגיעולי נכרים ומבשר בחלב. והני כולהו איסורים נינהו ולא ילפינן מצוות מאיסור. ועל כורחין דהכא משום דאיכא טעמא וממשא ולא נצטרך ללמוד ממשרת. שהרי לר' יוחנן דסבירא לי' בע"ז טעמו ולא ממשו אין לוקין. ופרש"י דסבירא לי' לר' יוחנן טעם כעיקר לאו דאורייתא. מכל מקום בטעמו וממשו מודה. ומכל מקום לא מהני לעשות כולו איסור. שהרי ההיתר אין בו אלא טעם איסור. ועוד דמהיכי תיתי שנאמר שיעשה כולו איסור כיון דממשרת לא ילפינן. וכן משמע ברש"י פסחים דלמאן דלית לי' טעם כעיקר אף דבטעמו וממשו מודה דאסור. מכל מקום לא נעשה כולו איסור על כל פנים:

ד

ותדע דלא ילפינן מצוות מאיסורין לדעת רבינו תם דנעשה כולו איסור. שהרי לשיטה זו על כורחין לומר דהיתר מצטרף לאיסור הוא אפילו לא נבלע זה בזה אלא שאוכלו כאחד. דאם לא כן היינו טעם כעיקר [והתוספות שסוברים בפסחים דהיתר מצטרף לאיסור דוקא בנבלע. על כורחך סבירא להו דטעם כעיקר דוקא בשאכל כזית מן האיסור, וכן כתבו התוספות בנזיר] והנה בקדשים נפקא לן מקרא דיקדש דאמרינן היתר מצטרף לאיסור. ואם כן אם נאמר דבמצוה גם כן אמרינן היתר מצטרף. אם יאכל חצי זית בפסח ביחד עם מצה. יצא ידי מצוות אכילת פסח. ואי אפשר לומר כן דאם כן למה צריך שיהא

כזית לכל אחד. ואם אין כזית לכל אחד אינם יוצאים ידי חובתם וצריכים לעשות פסח אחר. הא כל מצוות פסח על ידי כריכה כהלל. ואם כן לעולם איכא כזית. אלא ודאי דבמצוה לא אמרינן היתר מצטרף. והוא הדין דלא אמרינן בי' טעם כעיקר ועל כן שפיר פריך לריש לקיש ודו"ק:

ה

וראיתי להרא"ש ז"ל בהלכות חלה שכתב דאפילו אינו אוכל כזית מן החטין יוצא ידי מצה. ומשום דטעם כעיקר. והא דכתב בירושלמי דדוקא בחטין ואורז ומשום דחטין גוררין את האורז להיות כמוהו. ואי משום דטעם כעיקר אפילו שאר מינים נמי. תירץ הרא"ש דבשאר מינים כיון דרובו לאו דגן אינו בא לידי חימוץ. ואינו יוצא ידי מצה, אבל בחטין ואורז החטין גוררין את האורז ובא לידי חימוץ עד כאן דברי הרא"ש. ומבואר מדבריו דאפילו לענין מצוה וכן לענין חיוב חלה אמרינן טעם כעיקר. ו) אך לפי עניות דעתי אי אפשר לומר כן כמו שהוכחתי לעיל אות ד' ופי' דברי הרא"ש נראה לי על פי דברי הש"ס מנחות (דף ע':) דילפינן דאינו חייב בחלה אלא ה' מינים. לחם לחם ממצה. ובמצה אינו יוצא אלא בה' מיני' דבאים לידי חימוץ. דכתיב שבעת ימים תאכל מצות לא תאכל עליו חמץ. כל שישנו בבל תאכל חמץ יוצא בה ידי מצה. ועל כן יוצא בעיסה מן החטין ומן האורז. שהרי כולו איתא בבל תאכל חמץ. שאם יחמיץ נאמר טעם כעיקר ויעשה כולו חמץ לשיטת הרא"ש שם שנהפך ההיתר להיות איסור. ועל כן יוצא בכולו ידי מצה. שהרי כולו איתי' בבל תאכל חמץ כנ"ל. ועל כן חייב בחלה גם כן. דכל פטורי דחלה משום דגמרינן לחם לחם ממצה ודו"ק היטב:

ז

ובש"ך יו"ד סי' שכ"ד ס"ק י"ז השיג על הלבוש שכתב דדוקא בחטין ואורז משום גרירה והשיג עליו הש"ך דזה לדעת הרשב"א. אבל לדעת הרא"ש דמשום טעם כעיקר אין חילוק בין אורז לשאר מינים. וכן משמע בטור להדיא עד כאן דברי הש"ך. וכוונת דבריו דאף דהרא"ש העלה דמצה אינו יוצא אלא בחיטין ואורז דוקא. מכל מקום בחלה לא בעינן שתהי' עיסה זו ראוי לבוא לידי חימוץ. שהרי עיסה שנלושה ביין חייב בחלה. אף שאינו יוצא בה ידי מצה. ועל כן לא בעינן בחלה אלא שיהי' ממין שבא לידי חימוץ, אבל לא שתהי' עיסה זו ראוי' לבוא לידי חימוץ והכא נמי איכא טעם מחטין שבאים בטעמא לידי חימוץ. ואף שעל ידי תערובות בשאר מינים אינם באים לידי חימוץ לא גרע מעיסה שנלושה ביין. זה נראה לי כוונת הש"ך ז"ל:

ח

אך לפי מה שכתבתי בדעת הרא"ש דברי הלבוש נכונים. דוודאי לענין חלה לא שייך טעם כעיקר כנ"ל. אלא משום שאף האורז חשיב בא לידי חימוץ, שאם יחמיץ יתחייב בכולו משום חמץ. אבל בשאר מינים ממה נפשך אין שאר מינים באים לידי חימוץ. דבפני עצמם אינם באים לידי חימוץ רק משום שמעורבים עם הדגן ועל ידי התערובת אף הדגן אינו מחמיץ. ולא דמי לעיסה שנלושה ביין שהוא מין הבא לידי חימוץ. אבל הכא לא גוף העיסה בא לידי חימוץ ולא מינו בא לידי חימוץ. רק החטין שבה מינה בא לידי חימוץ והרי לא אמרינן טעם כעיקר להתחייב כולו בחלה שהרי אין צריך להפריש רק על החטין ואין בהם כשיעור ואין לפרש דברי הש"ך כשיש כשיעור מן הדגן. דבזה אף לדעת הרשב"א חייב בשאר מינים בחלה. וכן ביאר הרב בשלחן ערוך אורח חיים סי' תנ"ג דעת הרשב"א דלענין מצה בעינן תרתי. כזית בכדי אכילת פרס ואורז דוקא משום גרירה. משום דבשאר מינים אינו בא לידי חימוץ. ואם כן בחלה דלא בעינן בא לידי חימוץ כסברת הש"ך. סגי ביש כשיעור חלה חמשת רבעים מן החטים. ועל כורחין כוונת הש"ך באין בו כשיעור מן הדגן. דבזה לדעת הרשב"א אינו יוצא אלא באורז ולהרא"ש יוצא אף בשאר מינים. כיון דהטעם משום דנהפך וכמו שכתב הרא"ש שם דטעם כעיקר נהפך ההיתר להיות האיסור]:

ט

ומה שכתב הש"ך שכן משמע להדיא מהטור איני רואה בטור שום משמעות. ואדרבה מדכתב הטור בלשון אחד לענין מצה ולענין חלה. ולדעת הש"ך הוה לי' לאפלוגי בינייהו. דבחלה אפילו בשאר מינים חייב. וכן משמע מהמשנה דכלליהו בחד בבא:

י

ומכל מקום ניחא מה שכתבתי ליישב קושיית התוס' דמהעושה עיסה מחטין ומאורז פריך שפיר. דעל כורחין לריש לקיש לית לי' סברא זו דכולו חייב בחלה. הואיל אם תחמיץ יעשה כולו חמץ ויתחייב על כולו. דהא מבואר בירושלמי דריש לקיש אמר עד שיהא כשיעור מן החטין ודו"ק היטב בכל זה:

סימן שנט

ב"ה יום ה' י"ג ניסן תרנ"ד. שלום לכבוד האברך המופלג חריף ובקי בנש"ק מו"ה שמואל יצחק נ"י:

מכתבך הגיעני. ואולם הזמן יקר מאוד. עם כל זה לקחתי מעט פנאי להשיבך אך בקיצור. ראיתי פלפולך ונהנתי בראותי עוצם בקיאותך ביחוד בדברי אחרונים ופלפולך בגבורות. אלנא רבא תתעביד:

א

אשר נסתפקת בחמץ לאחר שש אם אומרים בו טעם כעיקר מן התורה. והבאת דברי הנודע ביהודה מהדורא תניינא חלק אורח חיים סי' ס"ו עיינתי בדבריו והנה כתב דינו על חלב טמא וביצים שלא נוכל ללמוד מנזיר שהוא לאו שיש בו מלקות. מה שאין כן אלו שהם איסור לבד. והנה אם הנודע ביהודה אומר גם באיסור עשה נדבר אח"כ. אולם גוף דברי הנוב"י לא נהירא. ראשית מה שתירץ בזה דברי הש"ך דחלב סגי בחותם אחד הטעם דאם הי' רוב טמא ודאי הי' ניכר. ומיעוט חלב טמא מן התורה בטל ברוב. והקשו עליו הלא אין טעמו שוה. ותירץ הנודע ביהודה דבחלב טמא לא אמרינן טעם כעיקר:

ב

והנה מלבד דלשון הש"ך אינו כן שכתב משום שמין במינו בטל ברוב. ולפי דבריו למה לו להזכיר מין במינו. אך גם כן אינו מיושב הש"ך כלל שהרי חלב טמא מיעוט שנתערב בטהור מרובה. ועל כל פנים יש בו כזית בכדי אכילת פרס. חמור יותר מטעם כעיקר דאפי' לדעת רש"י ורמב"ם דטעם כעיקר לאו דאורייתא. מכל מקום זה נקרא טעמו וממשו. בין לשיטת רש"י טעמו ולא ממשו היינו שנימוח איסור בהיתר. וזה לא נמוח. רק תערובות חלב בחלב. וצורתו כמו שהי'. בין לרמב"ם טעמו וממשו כזית כדי אכילת פרס. וזה יש בו כזית כדי אכילת פרס ובטעמו וממשו הא אין צריך הלימוד מטעם כעיקר. שהרי רש"י כתב בסוגיא דזרוע בשלה דאמוראי בתראי לית להו טעם כעיקר. דמנזיר לא יליף דהוה לי' נזיר וגיעולי נכרים שני כתובין הבאין כאחד. או נזיר להיתר מצטרף לאיסור וגיעולי נכרים חידוש. ומכל מקום טעמו וממשו לוקין עליו. הנה דבטעמו וממשו אין צריך הלימוד דגיעולי נכרים ואם כן גם בחלב טמא אסור מן התורה. וזה לכל הפוסקים לבד מר"ח שמפרש במכירו. לפי זה באינו מכירו אפי' באינו מינו צריך הלימוד ממשרת. ואף זה אינו שהרי ארבעה מיני מדינה לר"ת ע"כ אין בו טעם דאי אית בי' טעם למה לי היתר מצטרף לאיסור דתיפוק לי' דנעשה כולו איסור. ועל כרחך אין בו טעם וכן כתב הטור דלקיוהא בעלמא עבידי. ומכל מקום מפורש בגמרא דבאיכא כזית כדי אכילת פרס מודו רבנן לר"א. אף דאי אפשר ללמוד ממשרת שהרי אין בו טעם. ומכל מקום חייבין עליו. והוא הדין בח"ט שנתערב בכדי אכילת פרס. והרי הש"ך כ' רק שאי אפשר שיתערב רוב טמא אבל רוב טהור אפשר שיתערב ואיכא כזית כדי אכילת

פרס ולכולי עלמא מן התורה. ועל כן הש"ך מטעם מין במינה אתי עלה. וסבירא לי' דאף שחלב טמא משונה קצת בטעמו אין טעמו נרגש בטהור. והנה אין להנודע ביהודה ראי' מהש"ך:

ג

והנה ביורה דעה סי' ס"ו כל המחברים פה אחד דביצה הנמצא בו דם הנאסר מספק מחלוקת הפוסקים בחלמון וחלבון אוסר שלא במינו עד ס'. וכן משמעות הש"ך גם כן וכן כתב הפרי חדש בשמו. והא פשיטא דביצה עצמה הנאסר משום שהדם שדא תכלא בכולה. מכל מקום אין הביצה חמור כמו הדם עצמו שיהי' בו חיוב מלקות. ואף על פי כן שלא במינו אוסר טעמו מן התורה. והנה כל הפוסקים אחרונים כנגדו של הנודע ביהודה:

ד

וגוף סברתו של הנודע ביהודה משום שכתב הרמב"ם שאין בחלב וביצים חיוב מלקות. הלא סיים והרי זה כאוכל חצי שיעור והרי בחולין (דף צ"ח.) בחצי זיתא דתרבא דנפל לדקולא דבישרא סבר לשעוריה בתלתין פלגא דזיתא. אמר לי' לא תזלזל בשיעורי דרבנן. ועוד חצי שיעור אסור מן התורה. הנה דאף ח"ש אומרים בו טעם כעיקר מן התורה לר"י. והוא הדין ביצים וחלב. הג"ה ואם תאמר משום דכשיאסר את ההיתר יעשה שיעור. אם כן אין צריך לטעם דחצי שיעור אסור מן התורה דאפי' מותר מכל מקום כשיאסר ההיתר יעשה שיעור אלא אם כן תאמר דאיך יתחיל לאסור כיון דעדיין היתר. הכי נמי לר"י לפי סברתו דאין כח לאסור בטעמו רק ביש בו מלקות א"כ איך יתחיל לאסור הא עכשיו אין בו מלקות] ומה דבאמת חצי שיעור אוסר בטעמו משום דבקרא דמשרת ענבים לא ישתה לא נאמר לשון אכילה בענבים רק שיהי' במים שיעור שתי'. וכן למאן דיליף מג"נ משום דיש כלים קטנים שאין בפליטתן כזית. ולריש לקיש דחצי שיעור מותר מן התורה דין כלים קטנים כמו כלים שדרכן בצונן מטבילן ודיין. אבל לר"י הרי גם הכלים קטנים הי' צריכין הגעלה. וכעין שכתבו התוספות שהי' בלועים מיין נסך ואסורים דמסתמא מוקמינן קרא בכל הכלים שאפשר. וכיון דמוכח מהכתוב דאף חצי שיעור אוסר בטעמו הוא הדין חלב וביצים:

ה

ועוד דעיקר סברת הנודע ביהודה דאיסורין שיש בהן מלקות יותר אוסרים בטעמם. אנן איפכא מסתברא לן. שאם עשה טעם כעיקר לחיוב מלקות כל שכן לאיסור גרידא. ותדע דמשנה שלימה בזבחים (דף ל"ה.) דהרוטב אין חייבין עליו משום פיגול ונותר וטמא. הנה שאין אומרים טעם כעיקר לחיוב כרת ועי"ש בתוס' חדשים. ונאמר קל וחומר. ומה

באיסור לאו אמרי' טעם כעיקר באיסורי כרת החמורים לא כל שכן. ואין לומר דיו מה התם מלקות ולא כרת ליתא דמיפרך קל וחומר דלאו בגופי' כתיב כל הנוגע בהם יקדש. אלא הא לאו קל וחומר כלל. ואדרבה לא אמרי' טעם כעיקר רק לעונש קל ולא לחמור ואם כן כיון דלעונש מלקות אמרינן טעם כעיקר כל שכן לאיסור גרידא. ובאמת בהא דנפש לרבות השותה אמרי' בחולין (דף ק"כ.) דנבילה מחלב וחמץ לא אתא שכן כרת. אך בגמ' זו יש לי פי' נפלא לא ניתן לגלות במכתב כי אם מפה לאוזן:

ו

העולה מזה שהדבר ברור מהפוסקים ומסברא דאף בחלב וביצים אמרי' טעם כעיקר ויותר הנודע ביהודה לבדו:

ז

והנה באיסורי עשה לכאורה גם הנודע ביהודה מודה שהרי יוצאין ידי מצה בעיסה מן החטין ומן אורז אם יש בה טעם מצה. ומה שנא איסור עשה מחיוב עשה. אך באמת צ"ע מנא לו למילף לקולא לצאת ידי מצה מלחומרא. ומה גם דמצינו לפעמים לא אמרי' טעם כעיקר כגון בכרת כנ"ל. אך ביאור המשנה דעושה עיסה מחטים ואורז דהנה מה שאינם יוצאין בשאר מינים שאינם מה' מיני דגן הוא מהכתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מה שאינו בא לידי חימוץ. וכיון דהטעם רק משום שאינו בלאו דחמץ. והרי עיסה זו אם יתחמץ טעם דגן שבו יאסור כל העיסה משום טעם כעיקר שנהפך כולו להיות איסור. נמצא שכל העיסה בא לידי לאו דלא תאכל חמץ. ועל כן יוצאין בכל העיסה ידי מצה. ולדעת הפוסקים דלא אמרינן נהפך בעינן כזית בכדי אכילת פרס כמו שכתב הראב"ד בהשגות ורשב"א בפסקי חלה. אך הרא"ש שכ' שיוצאין בכזית משום דנהפך הפי' כנ"ל. אבל הדבר ברור דאינו יוצא מצות עשה בטעם גרידא. ותדע דהא פסח שאין בו כזית לכל אחד אין יוצאין בו. והא יוכל לערב החצי זית בדברים אחרים שיהי' בהם טעם פסח. דבקדשים לכולי עלמא טעם כעיקר דאורייתא. אלא ודאי אין יוצאין. ובמצה טעם אחר כמו שכתבתי. ועם זה יסתלקו כמה קו' שהקשית על הנודע ביהודה. אך מכל מקום לדינא אין דברי נודע ביהודה מחוורים וכמו שכתבתי:

ח

ולענין מה שכתב בשם הפרי מגדים דבלאו הבא מכלל עשה לא בעינן שיעור דהאי וזבחת ואכלת אכילת רשות לא בעי' שיעור. אין לסברתו שורש בש"ס. והרי יום טוב דכתיב אשר יאכל לכל נפש. והאי יאכל לא כתיב בלשון מצוה איסור ואף על פי כן תנן לא ישחוט אלא אם כן יכול לאכול כזית. ועוד איך משכחת חיוב לאו דנבילה

לשיטת יש מפרשים שבריטב"א קידושין באוכל נבילה ביום הכיפורים אפי' נתנבלה ביום הכיפורים חיוב נבילה קדים מכי אכיל כזית הכי נמי עשה קדים מכי אכיל חצי שיעור. ועת לקצר. בענין הוראה איני מייעצך כעת וידוע שחז"ל הקפידו על שנים ואם כי בעזה"י אתה כלי מוכשר להיות אב בחכמה עוד רך בשנים אתה. אך מה שאני רואה. שתשים לבך לברר דינים בראיות מש"ס זה מתחוור לי מאוד. וזה יהי' לך לתועלת גדול חזק ואמץ בתורה ותגדל מעלה מעלה כנפשך ונפש אוהבך:
הק' אברהם.

סימן שס

א) כתב הרמב"ם פרק א' מהלכות חמץ ומצה דאם קנה חמץ בפסח או חמצו לוקה. והקשו עליו דבל יראה לאו הניתק לעשה. ובמשנה למלך הביא הרב המגיה בשם תשו' דבר שמואל דהכא בחל שביעי של פסח להיות בשבת דאי אפשר לקיים העשה. וביאר הרב הנ"ל דבריו דאפילו לרבנן דאמרי מפרר וזורה כו' פירור הוי תולדה דטוחן יעוין שם. וצריך לומר דביום טוב גרידא לא מחייב משום טוחן מן התורה כיון דהוי מלאכת אוכל נפש. ומדרבנן דאסרי טחינה קצירה כו' ועל כן מפרר נמי מן התורה פטור מתוך שהותרה לצורך כו'. אולם קשה לי מנא לי' לרבא פסחים (דף ה') דר' עקיבא סבירא לי' כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה. אפילו מקיים מצוות ביעור בפירור כו' הוי מלאכה משום טוחן כיון דלית לי' לר' עקיבא מתוך. דעל כרחך צריך לומר לרמב"ם הנ"ל דאי אפשר לקיים מצוות ביעור בלא מלאכה:
וליישב קושיא זו נקדים לברר מחלוקת הפוסקים בדיני זה וזה גורם ועיין בטור יורה דעה סימן קמ"ב ובבית יוסף ובש"ך שם סק"י ויען שיסודם בשמעתא דתנור שהסיקו בקליפי ערלה על כן נברר סוגיא הנ"ל:

ב

והנה שם בסוגיא תנור שהסיקו בקליפי ערלה חדש יותץ ישן יוצן. אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת. והתניא בין חדש בין ישן יוצן. לא קשיא הא רבי הא רבנן. אימור דשמעת לי' לרבי דיש שבח עצים בפת. זה וזה גורם מי שמעת לי'. אלא הא ר' אליעזר הא רבנן, הי ר' אליעזר אילימא ר' אליעזר דשאור כו' אלא ר' אליעזר דעצי אשירה דתנן נטל הימנה עצים אסורים בהנאה. הסיק בהם התנור חדש יותץ ישן יוצן אפה בו את הפת הפת אסורה. נתערבה באחרים ואחרים באחרים כולן אסורות בהנאה ר' אליעזר אומר יוליך הנאה לים המלח. ופרש"י דהוכחת הש"ס דמשמע

מדר' אליעזר דכל כמה דלא ממש הנאה לים המלח מודה לתנא קמא בין "אחדש יותץ" בין אישן יוצן:

ור' אליעזר ומחלוקתו קאמר. ובעבודה זרה פרק כל הצלמים (דף מ"ט.) פרה שנתפטמה בכרשיני עבודה זרה תני חדא תרזה ותני חדא תשחט. לא קשיא הא ר' אליעזר הא רבנן. ומייתי פלוגתא הנ"ל בעצי אשירה ושם פרש"י דהראי' מאפה בו את הפת דקאי בין אחדש יותץ דהיינו חדש בהיסק שני. בין אישן יוצן דהיינו ישן בהיסק ראשון. ודברי רש"י סתרי אהדדי במה שפירש הוכחת הש"ס בפסחים באופן אחר ובעבודה זרה באופן אחר. גם פירושו בע"ז לכאורה תמוה דאם כן דמוכח מאפה בו את הפת דזה וזה גורם אסור. אם כן מה קאמר בפסחים אימור דשמעת לי' לרבי דיש שבח עצים בפת זה וזה גורם מי שמעת לי'. הא מאפה בו את הפת דרבי אמר הפת אסורה מוכח דזה וזה גורם אסור. ועל כורחין לומר או כדברי מהרש"א דיש לומר אפה בו את הפת מיירי בחדש בהיסק ראשון. או דמיירי בישן בהיסק ראשון. וכיון דאבוקה כנגדו עדיף מזה וזה גורם. דחשיב כאלו האיסור ניכר וכמבואר בר"ן ופוסקים ואם כן מה זה שפירש דהראי' מאפה בו את הפת:

ג

וליישב כל זה נקדים מה שהקשו בתוספות בשמעתין ע"ב אהא דקאמר דלרבנן דרבי שרי אפילו כשאבוקה כנגדו. דחשיב הנאה באה מהגחלים. אם כן הא דאמרינן בפרק לולב הגזול והאיכא עצים דמשחן דהנאתן וביעורן שוה. הא לרבנן חשיב הנאה באה מהגחלים והוי הנאה לאחר ביעורו. ותירצו דמה שהנאה באה תיכף לאחר הביעור לא חשיב הנאה לאחר הביעור ולא חשיב הנאה לאחר הביעור רק אם ההנאה באה לאחר שנעשה גחלים לגמרי יעוין שם. וחזרו והקשו דלרבי אפילו עצים שבישל בהם חשיב הנאה בשעת ביעורו כשבישל בהם כשאבוקה כנגדו. ותירצו כיון דרוב הנאה באה אחר כך יעוין שם. ולכאורה גם לרבנן חשיב הנאה בשעת ביעורו. דרבנן לא פליגי ארבי רק משום דסבירא להו דהנאה באה מהגחלים. וכבר כתבו דמה שבא תיכף אחר כך לא חשיב לאחר ביעורו. וכמו היכי דחשיב עצים דמשחן הנאה בשעת ביעורו משום שבא תיכף אחר כך הכי נמי כשבישל בהם:

ד

אשר על כן נראה דהנה רש"י כתב בפרק לולב הגזול דכביסת בגדים חשיב הנאה לאחר ביעורו כיון שאינו נהנה רק בשעה שלובשן. ובתוספות שם הקשו על זה דאם כן צביעה נמי תחשב הנאה לאחר ביעור מהאי טעמא. ותירצו דכיון דיש שבח סמנין על גבי צמר

לא חשיב ביעור בשעת צביעה דחשובים עדיין בעין. ועל כן לרבנן חשיב הנאה אחר ביעור דהנאה בשעה שאוכל הפת והביעור בשעה שנעשה גחלים. מה שאין כן לרבי גם הביעור בשעה שאוכל הפת כיון דיש שבח עצים בפת חשיב כאלו העצים בעין. אבל לרבנן אף אם נאמר דחשיב כאלו הגחלים בעין בפת [וכדעת הש"ך סימן קמ"ב וכמו שיתבאר בעזר השם] מכל מקום העצים כבר נתבערו והנאה אינו תיכף לאחר הביעור רק בשעה שאוכל הפת ועיין במלחמות ה' בשם הראב"ד שמשוה שבח עצים בפת עם שבח סמנין בצמר]:

ה

העולה מדברי התוספות דלרבי דאמר יש שבח עצים בפת חשיב כאלו לא נתבער ואם כן קשה מה מקשה הש"ס אהא דחדש יותץ דהוי זה וזה גורם. דכיון דיש שבח עצים בתנור וכמו שכתבו התוספות בדיבור המתחיל חדש יותץ חשובים העצים בעין וחייב לבערם. דערלה וכלאי הכרם מצוותם בשריפה. וצריך לומר כדעת החתם סופר ביורה דעה דאין חייב לבער הערלה וכלאי הכרם אלא שאסורים בהנאה עד שישרפם יעוין שם. ואם כן קשה מה הוכיח הש"ס מהא דאמרינן בעבודה זרה חדש יותץ. דעבודה זרה ודאי מחויב לבערו כדכתיב אבד תאבדון וגו'. ואם כן מחויב לנתוץ התנור ומנא לן דהטעם משום דזה וזה גורם אסור. ו) אך נראה דהנה הדבר ברור דר' אליעזר דמתיר על ידי הולכת הנאה לים המלח. היינו דוקא היכי שנתבטל מן התורה. וכמו שכתב הר"ן בעבודה זרה. דאם לא כן הא אין פדיון לע"ז. ואם כן דעל כרחך לא חשיב לי' כאלו הוא בעין. דאם לא כן היכי מהני הולכת דמי עצים. הא צריך להוליך כל דמי הפת לדעת התוספות בעבודה זרה שהוכיחו דבעי דמי כל הפת דאם לא כן אפילו לא נתערבה נמי יוליך דמי עצים, אמנם רש"י סובר באמת דאפילו לא נתערב סגי בהולכת דמי, עצים אך אם נאמר דבלא נתערב לא מהני הולכת הנאה ממילא כשנתערב צריך להוליך דמי כל הפת. ולישנא דיוליך הנאה משמע דמי עצים דאם לא כן הוה לי' לאפלוגי בעלמא בע"ז שנתערבה ודו"ק. ואם כן מיושב דלא מייתי הש"ס ראי' רק מדר' אליעזר:

ז

אולם רש"י לא ניחא לי' בהכי כמו שיתבאר בעזר השם. ונקדים מחלוקת הפוסקים שהביא הטור סימן קמ"ב, והנה הטור פסק בע"ז חדש יותץ ואחר כך כתב דאם אפה פת בחדש שלא נתצו למאן דאמר זה וזה גורם אסור כו'. והקשה בית יוסף דאם כן האיך כתב לעיל מינה חדש יותץ כיון דקיימא לן זה וזה גורם מותר. ובש"ס אמר דחדש יותץ כמאן דאמר זה וזה גורם אסור. ולפי מה שכתבתי ניחא דבע"ז אפילו זה וזה גורם מותר. מכל

מקום לכתחילה מחויב לנתצו כדכתיב אבד תאבדון. עוד כתב הטור דבישן שלא צננו תלוי גם כן בדין זה וזה גורם ובאבוקה כנגדו לכולי עלמא אסור. והרמ"ה סובר דבישן שלא צננו לכולי עלמא אסור כיון דהוי עבודה זרה יעוין שם. והבית יוסף הקשה על הטור במה שכתב דבאין אבוקה כנגדו תלוי בדין זה וזה גורם. דהא בגמ' אמרינן בשלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת. ואפילו אי זה וזה גורם אסור דהא בש"ס מסופק אי סבירא לי' לרבי זה וזה גורם מותר או אסור דקאמר זה וזה גורם מי שמעת לי'. גם הקשה על הרמ"ה שאוסר זה וזה גורם בעבודה זרה דאם כן יחלוק נמי אם בישל בחדש. ועוד דהא אפסקא הלכתא בגנתא דאזדבל בזבלא דע"ז דמותר משום זה וזה גורם. ובש"ך ישב דברי רמ"ה על פי דברי הרא"ש דהא דאמרינן בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת. היינו דוקא בערלה וכלאי הכרם שהם מהנשרפין. אבל אם הוא מהנקברין דאפילו אפרן אסור כל שכן גחלים. ועל כן בעבודה זרה דאפי' אפרן אסור. כדתנן כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשירה. כל שכן גחלים אסור. ועל כן אף בישלה על גבי גחלים דינו כאבוקה כנגדו דיש שבח גחלים בפת וחמור מזה וזה גורם:

ח

אולם המגן אברהם סימן תמ"ה חלק עליו דבנחלים כיון דאין האיסור בעין לא חשיב יותר מגורם ובתנור דהיתר הוה זה וזה גורם. ודוקא בישלה על גחלי הנקברין אסור דהוי גורם אחד יעוין שם. ובאמת מוכח בש"ס כדברי המגן אברהם דהא בעי בתנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו את הפת לרבנן דשרי בקמייתא מהו. והרי אפר הקדש שגחלם אסור. ומה שכתב מהרש"ל שם דבעי באפה בחדש שלא נתצה משום זה וזה גורם. דאם כן מהו דאמר לרבנן דשרי בקמייתא. דרבנן לא שמעינן להו מידי בדין זה וזה גורם. דהא טעמייהו משום דאבוקה באה מן הגחלת שמותר. אבל זה וזה גורם אפשר דסבירא להו דאסור. ועל כרחך לומר כדברי המגן אברהם דהיכי דאפרו אסור מכל מקום מותר באפה משום זה וזה גורם. ועל כרחין לומר כן. דאם לא כן כי היכי דאסרי רבנן בגחלים עצמם לכתחילה לבשל. כמו כן הי' להם לאסור הפת שנאפה כיון דחשיב כאלו הי' הגחלים בעין בפת ולא נתבטלה. והרי בחמץ שעבר עליו הפסח דעל ידי תערובת לא קניס. ומכל מקום ליכא מאן דאמר שיהי' מותר פחות מרוב שנתבטל מן התורה. והכי נמי בגחלים כיון דחכמים אסרו הגחלים דלא דמי לאפרן דמותר אפילו לכתחילה. והכי נמי הי' ראוי לאסור הפת. אם תאמר דחשיב האיסור בעין. אלא ודאי דלא חשיב אלא גורם ועל כן באפה בעצי הקדש אף דאפרן אסור מכל מקום הוה לי' זה וזה גורם לרבנן דסבירא להו דבאה מן הגחלת:

ט

ולפי זה מיושב קושיית הבית יוסף על הטור דכתב באפה על הגחלים דאסור למאן דאמר זה וזה גורם אסור דהא בש"ס קאמר בישלה על גבי גחלים דברי הכל מותרת ואפילו למאן דאמר זה וזה גורם אסור. דהכא בעבודה זרה תלי בזה וזה גורם:

י

אמנם שיטת הרמ"ה נראה לפי עניות דעתי דהנה קשה לי אהא דאמרינן בפרק השוכר את הפועל באומר לו העבר לי מאה חביות במאה פרוטות ונמצאת חבית של יין נסך ביניהם שכרו אסור וכתב הר"ן בשם הרמב"ן וכן כתב הטור בשם הרמ"ה דלא מהני הכא מכירה חוץ מדמי איסור דאפשר שבפחות ממאה חביות לא הי' שוכרו כלל. נמצא שכל השכר בא לו על ידי ההוא פרוטה. וקשה לי כיון שבא על ידי חבית של היתר גם כן הוה לי' זה וזה גורם ולישתרי. [ואף דשכירות יין נסך אסור מדרבנן משום קנס. מכל מקום כיון דבש"ס אמרינן דמשום דביין נסך תופס דמיו אסרו מדרבנן גם בשכירות. אם כן לא חמיר מחליפין גופי' דבזה וזה גורם ראוי שיהי' מותר]:

יא

ונראה לפי עניות דעתי דהנה זה וזה גורם כתב הר"ן פרק כל הצלמים דמתורת ביטול נגעו בה. דכיון שבא על ידי גורם איסור וגורם דהיתר. הוה כאלו נתבטל האיסור ההוא יעוין שם. והנה כל איסורי הנאה קיימא לן דאינו תופס דמים. וכמו שאין איסורי הנאה תופסין דמיהם. כמו כן ההיתר אינו תופס דמיו שיתירנו. רק בע"ז גלי קרא דכל שאתה מהוה ממנו הרי הוא כמוהו שאיסור עבודה זרה נתפס בו. אבל בהיתר דלא גלי קרא אין ההיתר נתפס בו. וכמו כל איסורי הנאה שאין תופס דמיו והוה כאלו בא בגורם דעבודה זרה לבד דאי אפשר שתתבטל העבודה זרה בהיתר. כיון שההיתר אינו נתפס בו כלל ודו"ק היטב כי עמוק הוא:

יב

והנה הריטב"א כתב באיבעיא דיש שינוי בנעבד אצל גבוה. דהמשתחוה לחטין דאסור אף להדיוט לא מבעיא לי' כיון דכל שאתה מהוה ממנו הרי הוא כמוהו. ואם כן דינו כחליפי עבודה זרה דנפיק נמי מההוא קרא. והנה הר"ן בפרק כל הצלמים דעתו דאפילו הסיק בעצי האיסור למאי דקיימא לן דיש שבח עצים בפת דחמיר מזה וזה גורם. מכל מקום אינו אסור אלא מדרבנן. ודינו כמו ארג בכרכר את הבגד דאינו אסור אלא מדרבנן [ולשיטתו צריך לומר דהא דמקשה הש"ס פסחים (דף כ"ז:) אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה. והיינו מן התורה. דמדרבנן ודאי אסור לכתחילה אפילו בגחלים.

ואם כן גם לרבי דסבירא לי' דיש שבח עצים בפת קשה דהא מן התורה מודה דמותר. אולם באמת לא קשה מידי דמן התורה מותר הפת דעכשיו אינו נהנה מעצי האיסור אלא מן הפת של היתר. אבל לאפות בעצי האיסור ודאי אסור מן התורה דנהנה מהעצים בשעה שאופה בהם. אך לרבנן פריך שפיר דאינהו סבירי להו דמותר משום שאבוקה באה ממשהו שנשרף ומותר משום דהנשרפין אפרן מותר [אבל אם הוא מהנקברין מודו דאסור מדרבנן כמו ארג בכרכר כמבואר בהרא"ש] ואם כן מותר אף לכתחילה לאפות. אבל לרבי אף דלכתחילה אסור מן התורה. מכל מקום בדיעבד מותר משום דנהנה מן הפת. וכמו חליפי איסורי הנאה דלכתחילה אסור להחליף מן התורה. ובדיעבד מותר] אבל התוספות בפרק כיצד צולין דעתם דכשאבוקה כנגדו אסור מן התורה וכן העתיק המגן אברהם סימן תמ"ה סק"ו. אולם באפה בתנור של איסור דלא הוה אלא גורם בודאי מודים דאין אסור אלא מדרבנן. וכן בארג בכרכר את הבגד:

יג

ומכל מקום נראה לפי עניות דעתי דבעבודה זרה כיון דאפילו חליפין דבשאר איסורין אפילו מדרבנן מותר. מכל מקום אסור דכל מה שאתה מהוה ממנו כו'. כל שכן בארג בכרכר של עבודה זרה את הבגד או אפה בגחלים של עבודה זרה [דלא חשיב אלא גורם] דאסור מן התורה משום דכל שאתה מהוה ממנו כו'. דבא מכח ע"ז ולא גרע מחליפין. וזה הוא דעת הרמ"ה. ועל כן באפה בגחלי איסור ותנור דהיתר לא שרי משום זה וזה גורם כיון דמן התורה איסור ע"ז נתפס בו ואין ההיתר נתפס בו וכנ"ל בחליפין. אבל באפה בתנור דאיסור ועצים דהיתר כיון דקיימא לן יש שבח עצים בפת מן התורה. כשיטת התוספות הנ"ל. אם כן גם שבח ההיתר בו ושפיר הוה זה וזה גורם דמותר. וכן גנתא דאזדבל בזבלא דעבודה זרה דודאי יש שבח קרקע בפירות [שהרי הפירות של בעל הקרקע מן התורה. ואי אין שבח קרקע בפירות מן התורה יהי' שלו. דהא למאן דאמר אין שבח סמנים על גבי צמר אין לבעל הסמנים בשבח כלים כדאיתא בהגוזל עצים] שפיר הוה לי' זה וזה גורם ומותר אפילו בעבודה זרה. וכל זה נכון וברור בדעת הרמ"ה:

יד

אך קשה לי לכאורה דאם כן מנא לי' להש"ס בעבודה זרה דר' אליעזר סובר זה וזה גורם אסור דילמא סבירא לי' אין שבח עצים בפת ועל כן אפילו אפה בתנור דאיסור ועצים דהיתר חשיב רק האיסור ניכר בו:

טו

אך נראה דכיון דקיימא לן חליפי עבודה זרה אסורין. חליפי חליפין מותרין. ואם כן אם אין שבח עצים בפת הוא הדין דאין שבח עצים בתנור ואין התנור אסור מן התורה אלא משום דבא מכח עבודה זרה והוה כחליפין כנ"ל. והפת שאפה בו הוי כחליפי חליפין דמותרין. ועל כן אין אסור אלא מדרבנן דאסרו אפילו גורם. ואפילו בשאר איסורי הנאה ושוב הוי זה וזה גורם ודו"ק:

טז

ועתה נבא לתרץ מה דקשה מנא לי' לש"ס לפרש"י בעבודה זרה דר' אליעזר אסר מטעם זה וזה גורם דילמא משום דיש שבח עצים בפת ובאפה בישן כשאבוקה כנגדו מיירי וכדפריך בפסחים אימר דשמעת לי' לרבי דיש שבח כו'. ולפי מה שכתבתי יש לומר דסבירא להו לש"ס דודאי ר' אליעזר סובר כרבנן דרבי בפסחים דאמרי הפת מותרת. דרבי יחידאה הוא. ומכל מקום בעבודה זרה אוסר משום דאפילו אפרו אסור. ואף דמכל מקום הוי זה וזה גורם. כדברי המגן אברהם הנ"ל, אסר ר' אליעזר ומוכח דזה וזה גורם אסור. אלא דאכתי קשה לדברי הרמ"ה הנ"ל. אולם לפי מה שכתבתי לשיטת הרמ"ה אין איסורו רק משום דהוי כחליפי עבודה זרה. ואם כן קשה אמאי מהני הולכת הנאה לים המלח לשיטת הפוסקים דדוקא בעבודה זרה דתופס דמיו מהני הולכת הנאה לים המלח. וחליפי עבודה זרה אין תופסין דמיהן דחליפי חליפין מותרין. ואם כן אמאי אמר ר' אליעזר יוליך הנאה לים המלח הא זה וזה גורם מותר. ונמצא שאין איסור משום דהוי גוף עבודה זרה אלא דהוי כחליפין כנ"ל ואינו תופס דמיו ולא מהני הולכת הנאה לים המלח:

יז

והשתא ניחא הא דסלקא אדעתין לומר דרבנן דעצי אשירה סבירא להו זה וזה גורם מותר. והוא תמוה טובא. דכל הראי' מדר' אליעזר מדמודה לרבנן בכל כמה דלא ממטי הנאה, כל שכן רבנן דאמרי הכי להדיא. ואף דהש"ס פריך עלה אחמורי מחמרי. מכל מקום מאי סלקא אדעתא. ולפי מה שכתבתי ניחא דסבירא להו דטעמייהו דרבנן דלא מהני הולכת הנאה משום דזה וזה גורם מותר. ועל כן כיון דאין האבוקה בא רק מחמת משהו הנשרף אף דגחלתו אסור מכל מקום הוה לי' זה וזה גורם. ומכל מקום אסור משום דעבודה זרה תופסין דמיהן. והיתר אינו תופס דמיו. וכיון דאין איסורו רק משום דהוי כחליפין אינו תופס דמיו ולא מהני הולכת הנאה. ור' אליעזר סובר זה וזה גורם אסור ואין איסורו משום חליפי עבודה זרה לחוד. דאפילו בשאר איסורין דחליפין מותרין הפת

אסורה. ועל כן מהני הולכת הנאה כנ"ל ודו"ק. ופריך דרבנן אחמורי מחמרי דבכל מקום לא מהני הולכת הנאה. וכן הוא האמת דאפילו ארג בכרכר לא מהני הולכת הנאה ודו"ק: [ולפי מה שכתבתי מיושב קושיית התוספות לפרש"י דמהני הולכת עצים אפילו לא נתערב נמי. ולפי מה שכתבתי ניחא דהנה מן התורה אין איסורו רק משום חליפי עבודה זרה לחוד כמבואר בהר"ן דכיון שאין איסור בעין ואינו אלא הנאה בגרמא דידי' מן התורה מותר. אלא שבעבודה זרה כתבנו שאסור מן התורה משום דהוי כחליפי עבודה זרה ואם כן אין איסורו מן התורה רק משום חליפי ע"ז ואינו תופס דמיו. ולא מהני הולכת הנאה רק כשנתערב באחרות דמן התורה בטל ברוב. ומדרבנן איסורו לאו משום חליפין לחוד ותופס דמיו ומהני הולכת הנאה. אלא דלרש"י אפילו באפה בתנור של איסור מיירי ר' אליעזר. ובזה אין איסור משום חליפין אם נאמר אין שבח בתנור כרבנן דרבי הנ"ל דהוי חליפי חליפין כנ"ל]:

יח

והשתא ניחא דבפסחים לא פרש"י דהראי' מאפה בישן שלא צננו. דשם מביא ברייתא דוכן הי' ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה ועל כרחך דר' אליעזר סובר כרבי דיש שבח עצים בפת, ואם כן יש לומר דר' אליעזר בישן בהיסק שני כשאבוקה כנגדו. אבל בעבודה זרה דלא מייתי ברייתא זו שפיר יש לומר כנ"ל. ובעבודה זרה לא פירש מדלא פליג בחדש יותץ. דאם כן היכי מוכח מדרבנן דסבירא להו זה וזה גורם מותר. אלא ודאי חדש יותץ אפילו זה וזה גורם מותר ואפילו אין שבח עצים בפת דהתנור הוי כחליפי ע"ז ומצוה לשורפו כעבודה זרה עצמו דכל שאתה מהוה ממנו הוא כמוהו ועיין בזה:

יט

העולה מזה דאפי' בנקברין שאפרן אסור מכל מקום לא חמיר גחלתו מגורם. וכשהתנור של היתר הוה לי' זה וזה גורם. ואף הרמ"ה מודה בזה. ודלא כש"ך:

כ

מעתה נשוב אל הקושיא הפונה קדים לפי מה שכתב הרב המגיה על הרמב"ם דאפי' לרבנן אי אפשר לקיים מצות ביעור בלא מלאכה אם כן היכי מוכיח רבא מדרע"ק דסבירא לי' אין ביעור חמץ אלא שריפה. ונראה לפי עניות דעתי דהנה התוס' הקשו דמה בכך דהבערה אב מלאכה הא מותר להבעיר לצורך אוכל נפש. ויכול ליהנות בגחלים. דהא בישלה על גבי גחלים מותר. והוא הדין לכתחילה מן התורה. ותירצו דכיון דאינו יכול ליהנות רק אחר שנעשה גחלים ובתחילת ביעור אינו יכול ליהנות ממנו דומה לנדרים ונדבות שאין קריבין ביום טוב. ודבריהם משוללי הבנה דהתם כי זכו משלחן

גבוה זכו. ובתוס' ביצה (דף כ"א.) כתבו דאפי' למאן דאמר ממון בעלים מכל מקום כל העבודות לצורך גבוה עושים. אבל הכא מה לי אם מותר בשעת ביעור או אחר כך. והרי כשלש עיסה אינו יכול ליהנות עד אחר אפי'. וכן בשחיטה עד שמבשל. ועיין בתוס' פרק אלו עוברין בשמעתא דהואיל בענין לחם הפנים ושתי הלחם:

כא

אמנם ביאור דבריהם על פי מה שכתבו בפרק במה מדליקין ולקמן במתני' דכיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב דהא דאסור לשרוף תרומה טמאה ביום טוב. אף שבשעת ביעורה יכול ליהנות ממנו. דכיון שהתורה אסרה כל הנאות. רק בשעת מצוות שריפה לא הקפידה תורה אם יהנה, נמצא שעיקר הבערה לצורך המצוה רק על ידי המצוה יוכל ליהנות. ודומה לנדרים ונדבות שהעיקר לצורך גבוה ועל ידי שנעשה צורך גבוה מותר אחר כך לכהנים ולבעלים. והכי נמי בגחלי חמץ, כיון שאין היתירו רק משום שהנשרפין אפרן מותר וכמבואר בהרא"ש כנ"ל ובתוס' שלהי תמורה כתבו דהא דהנשרפין אפרן מותר הוא משום שנעשה מצוותה. ונמצא שעיקר הבערה לצורך מצוה רק אחר שנעשה המצוה הותר אפרו. נמצא שעיקר הבערה לצורך מצוה. ודומה לנדרים ונדבות ולתרומה טמאה הנ"ל. אולם לפי דברי המג"א הנ"ל אפה על גבי גחלים מותר אפילו אם הוא מהנקברים. ושוב יקשה קושיית התוספות כיון שאין היתירן על ידי המצוה:

כב

ונראה ליישב על פי מה שכתב הר"ן בהא דבן פקועה שבא על בהמה מעלייתא דאותו הולד אין לו תקנה. והקשה בחי' הר"ן דלשתרי בלא שחיטה דהוה לי' זה וזה גורם ותירץ הר"ן דכי אמרינן גורם מותר היינו בשאחד אסור ואחד מותר. אבל הכא שניהם מותרין אלא שזה טעון שחיטה וזה אינו טעון. והר"ן לטעמי' דסבירא לי' זה וזה גורם מתורת ביטול נגעו בה והיתר בהיתר לא בטל. ואם כן הכא כיון דגחלים מותרין גם כן אי אפשר שיהי' פת הנאפה בו מותר משום זה וזה גורם. כיון דאף הגחלים מותרין והיתר בהיתר לא בטיל ואין היתר הפת רק משום שהגחלים מותרין משום שנעשה מצוותו ונמצא שהעיקר לצורך המצוה ואסור. אבל אם רע"ק יסבור כרבנן דאמרי מפרר וזורה לרוח ואפרו אסור ושפיר יהי' מותר משום זה וזה גורם ושפיר יוכל לשורפו ביום טוב ודו"ק:

סימן שסא

תשובה לקעניגסבורג. בדבר הדבש שבא מאמעריקע אם מותר לעשות ממנו יין שרף לפסח:

תשובה. הנה לא ביאר במכתבו באיזה דבש מיירי אם בדבש המעורב עם השעוה. או בדבש הבא בחביות. או בכלים קטנים. ואשיב על שניהם:

א

הנה במעורב עם השעוה הדבר פשוט להתיר המשקה על כל פנים. אך בבא בחביות סתם. המג"א התיר המשקה. אולם דבריו סתומים דאפשר מיירי במעורב עם השעוה. והרב בשלחן ערוך התיר אף בכלים קטנים המשקה. דמסתמא לא חיישי' שנתערב בפחות מס' ונתבטל קודם הפסח:

ב)הן אמת דאיכא לעיוני בהא מילתא לפי דברי הרשב"א המובא בשלחן ערוך יורה דעה סימן קל"ד ע"ש בבית יוסף. דדבר שדרכו לתת לתוכו אין להתיר משום ביטול. והביא ראי' מכבשים שדרכו לתת לתוכו יין דלא מהני טעימת קפילא. אולם רוב פוסקים חולקים דהראי' שהביא מגבינה שאסרוה משום קיבת נבילה מבואר בפוסקים להיפוך דהטעם רק משום מעמיד לא בטיל. שוב ראיתי בפתחי תשובה בשם נודע ביהודה מהדורא תנינא גם כן דרוב פוסקים חולקים ואיננו תח"י לעיין בו:

ג

ויש ללמוד היתר אף להרשב"א. דמבואר בלשונו דהוא רק דרבנן דגזרו כיון דדרכו לתת לתוכו ואם כן הוי ספיקא דרבנן. ואף דבאורח חיים סי' תס"ז סעיף ז' מחלוקת המחבר עם הרמ"א בספק איסור משהו ולדידן מחמירין נראה לפי עניות דעתי על פי מה שביארתי בחי' מחלוקתם. דהנה דעת הרמב"ם והרמב"ן בטעם איסור משהו דפסח משום דבר שיש לו מתירין ועל כן בספק מקילין. אף דסד"ר מחמירין בדבר שיש לו מתירין. מכל מקום בספק איסור משהו אין סברא להחמיר בדבר שיש לו מתירין שני חומרות. ודומה לזה כתבו הפוסקים בספק ספיקא בדרבנן דמותר אף בדבר שיש לו מתירין. זה טעם המחבר דהוא שיטת הרמב"ם עיין שם. והרמ"א לשיטתו דאיסור משהו משום חומרא דחמץ ואסור בלאו טעמא דדבר שיש לו מתירין על כן מחמירין בספק משום דבר שיש לו מתירין:

ד

ואף דבי"ד סי' ק"ב דחמץ בפסח לא מקרי דבר שיש לו מתירין משום דחוזר לאיסורו לשנה הבאה. זה לענין ביטול. דאם היינו אומרים דאינו בטל הי' חוזר לאיסורו לשנה

הבאה. אף דבשנה הבאה יהי' מבוטל קודם הפסח ואינו חוזר וניעור לדידן. ליתא דאימת יתבטל קודם הפסח הוי היתר בהיתר. ובהגיע זמן איסורו לא יתבטל משום דבר שיש לו מתירין. על כן לא הוי דבר שיש לו מתירין ואסור רק משום חומרא דחמץ. ושפיר בטל משש שעות ולמעלה. דלא הוי חומרא דאינו בכרת ובבל יראה. אבל השתא דאמרי' דדבר שיש לו מתירין אינו מונע הביטול. שוב בספק אסור משום דבר שיש לו מתירין ואינו חוזר לאיסורו דבפסח הבא יהי' בטל ולא יצטרך לטעמא דסד"ר. והוא כפתור ופרח. המחבר לשיטתו והרמ"א לשיטתו ודו"ק. ואם כן בנדון דידן שנתבטל קודם הפסח ואף על פי כן יהי' אסור כדברי הרשב"א. ואף לשנה הבאה יאסור ולא הוי דבר שיש לו מתירין ומותר משום ספק דרבנן ואף הרמ"א מודה:

ה

ועוד נראה לפי עניות דעתי להתיר דהנה הר' יונה התיר נבילה שנתערב בדבש דטבע דבש שמהפך הדבר הניתן לתוכו להיות כמותו ובתר השתא אזלינן. והרז"ה אוסר במוסק. ולפי חילוק החק יעקב בין ההוא דבכורות בדם שנעכר דהכא כיון דדבש מותר חשוב משתנה לדבר המותר מה שאם כן למה דסלקא אדעתא כל חלב יאסר. אם כן יש לומר דאף הרז"ה דאוסר במוסק מודה בדבש אף שהרא"ש חוכך בדבר בדבש. דבתר מעיקרא אזלי'. מ"מ כיון דהשתא דבש איכא חזקה דהשתא שלא נתערב בו סולת כלל ואמרי' מדהשתא דבש מעיקרא נמי דבש הוה. וכרב בקידושין (דף ע"ט.) דאמר הרי בוגרת לפנינו וקי"ל כוותי':

ו

עוד נראה לפי עניות דעתי דאף אם נאמר דהרז"ה דלא כהר"ר יונה בדבש אלא דבתר מעיקרא אזלי' ע"כ אסור במוסק. מכל מקום זה אינו אלא בנבילה דכיון דחייל איסורא תו לא פקע. אבל חמץ שנעשה דבש קודם הפסח. איך יחול איסור חמץ על דבש. ודמיא הא מילתא לחרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו. וחרכו אחר זמנו אסור כיון דחייל איסור הנאה לא פקע איסורא. אף דאחר שחרכו אין שם חמץ עליו. מכל מקום נשאר האיסור שמקודם. הכי נמי בנבילה שנעשה דבש. ואף דנבילה שנפסל מאכילת גר פקע איסורא. היינו משום דלאו אכילה הוא אחר כך ולא נאסר אלא באכילה. מה שאין כן בחמץ דאסור בהנאה. אבל בנעשה דבש דאף עכשיו אכילה הוא רק משום דאין שם נבילה עליו. שוב דומה לחרכו אחר זמנו דג"כ אין שמו עליו ואף על פי כן לא פקע איסורא. זה טעם הרז"ה. משא"כ בחמץ שנעשה דבש קודם הפסח דומה לחרכו קודם זמנו דלא חייל איסורא:

ז

ומה שהביאו ראי' מירושלמי דפרק כל שעה שאוסר דבש מזוייף בפסח. לפי עניות דעתי לא קשה מידי דלכאורה קשה על הר' יונה דמנא לי' הא שהדבש כבר הפך הסולת ליעשות דבש שמא עדיין לא נתהפך בטבעו. וצ"ל דבאמת יכולין להבחין על ידי טעימת קפילא שאין בו טעם. רק אם היינו אומרים שאפי' נתהפך לדבש אסור. שוב אין להבחין שמא תחילה הי' בנותן טעם ועכשיו אין מרגישין שנתהפך לדבש ואף על פי כן לא פקע איסורא. ועל כן יש לומר דהירושלמי בלא טעמו או שטעמו ומרגישין טעם סולת ועל כן לדידן נמי יש להתיר על ידי טעימת ישראל כמו שפסק הש"ך דאף בזמן הזה סומכין על טעימת ישראל בתרומה:

ח

ובזה הי' מקום להתיר אפי' בספק אם נתערב ביותר מכדי ביטול כיון דנתהפך והוי מין במינו ומדאורייתא ברובא בטיל. ושוב הוי ספיקא דרבנן. אולם יש לדון בזה על פי דברי חוות דעת סי' ק"ו במה שמיישב קושיות הכריתי ופליתי והפלפול בזה לא יוכל כמה גליונות:

ט

סיומא דפסקא באם שיטעום ישראל [קפילא. וזה לרווחא דמילתא. דמעיקר הדין כתב הש"ך דישראל דעלמא סגי] הדבש. ולא ירגיש שום טעם קמח יש להתיר בפשיטות לעשות ממנו יין שרף קודם הפסח. וצריך שיטעום מכל חביות, וזה באינו ידוע שניתן בהדבש קמח. והיינו בסתם מקומות. אבל אם ידוע שדרכם בכך באמעריקא על זה לא נשאלתי כלל. ומה טוב הי' אם הי' אפשר לבדוק איזה מהחביות על ידי מלאכת החעמיא והי' בזה שלום מאת ידידו הדו"ש ומברכו בפורים שמח ובחג המצות. בכשרות ובדיצות: הק' אברהם.

סימן שסב

ב"ה ה' בחקותי ל"ה למטמונים תרס"ה לפ"ק. שלום לכ' הרב החריף הבקי כש"ת מו"ה נתן נטע נ"י האבד"ק קאלביעל:

א

בדבר עיסה שנתחמצה בשמרים שעבר עליהם הפסח. וכבודו פלפל הרבה בשמרים אם יחשבו חמץ לעבור עליהם בבל יראה. מאחר שאין ראויין לאכילת כלב. ובפת שעיפשה

דחייב לבער מפני שראוי לחמע. מכל מקום אינו חייב לבער אלא אם כן ראוי לאכילת כלב כמ"ש רא"ש ור"ן:

ב

הנה במכילתא הובא בפרש"י פ' החודש הזה לכם פסוק י"ט דצריך קרא מיוחד על חמץ. שלא תאמר שאור שמחמץ אחרים חייבין עליו. חמץ שאינו מחמץ אחרים לא יתחייב עליו עיי"ש. ואף דחמץ ראוי לחמץ בה עיסות אחרות. אך משום דחמץ אינו מיוחד לחמע. ועל כן אין חייבין על חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב:

ג

אך הצירוף בראוי לאכילת כלב עם ראוי לחמע. לכאורה צריך עיון טובא. גם ראיית הר"ן אהא דראוי לחמץ בו כמה עיסות משאור. הא שאני שאור שמיוחד לחמע:

ד

ובימי חורפי ביארתי הטעם על פי הש"ס שבת (דף נ"ט.) נטלו עינבליהן עדיין טומאתן עליהם הואיל וראויין לגמע בהם מים. ומבואר דאף שאינו מיוחד לגמע בו מים. הואיל מתחילה הי' כלי על ידי ענבלין. עכשיו שניטלו חשוב כלי הואיל וראוי לגמע בו מים. אף שאינו מיוחד. הכא נמי הואיל תחילה הי' חמץ מיוחד לאכילה עכשיו שעיפשה חשוב חמץ משום שראוי לחמע. והתורה חייבה על שאור משום שמיוחד לחמע. ומשום שמתחילה הי' עומד לאכילה חייב הואיל וראוי לחמע אף שאינו מיוחד לחמע:

ה

אך דהנה לענין בל יראה שני לאוין נאמרו אחד על חמץ בר אכילה. וא' על שאור שמחמץ אחרים כדברי המכילתא הנ"ל. ופת זה שעיפשה אי אפשר לחייבו משום חמץ. שאינו ראוי לאכילה. ולא משום שאור שאינו מיוחד לחמע. רק שתרצה להרכיב הואיל ותחילה הי' חייב עליו משום חמץ. שוב לאחר שעיפשה תחייבו משום שאור כיון שראוי לחמע. אף שאינו מיוחד לחמע. ומנ"ל. דהסברא להיפוך דשני לאוין נינהו חמץ ושאור. וזה אינו לא חמץ ולא שאור. ועל המורכב משניהם לא חייבה התורה:

ו

אך יש חילוק בזה בין בל יראה לאכילה. דבל יראה נאמר לאו בפני עצמו בשאור ולאו בפני עצמו בחמץ. אבל באכילה אמרי' בביצה (דף ז:) פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ. לומר לך היינו שאור היינו חמץ ושיעורן שוה אף לב"ש. אף לענין בל יראה. הואיל ולאוין חלוקין בשיעוריהם. והכי נמי לדידן לענין שאנו עוסקין בו אם יתחייב על המורכב משניהם. ועל כן לענין אכילה יתחייב על פת שעיפשה. אבל לא על ב"י. על כן בעי' עדיין

ראוי לאכילת כלב. דמשום זה לבד עובר על בל יראה כמו שמטמא טומאת אוכלין בלא נפסל מאכילת כלב. ואף שלענין אכילה לא מהני הא דראוי לאכילת כלב. וכל שנפסל מאכילת אדם אינו חייב עליו. ושוב גם על בל יראה לא יעבור דאין סברא שיהי' מותר באכילה וחייב בהשבתה וקרא נמי כתיב שאור לא ימצא כי כל אוכל וגומר אבל המותר באכילה לא יעבור על בל יראה. אך לענין אכילה מהני הא דארכבי' אתרי ריכשי אחמץ ושאור. דכיון שהי' תחילה חמץ חייב עליו משום שאור הואיל וראוי לחמע אף שאינו מיוחד לחמע. דלענין אכילה חמץ ושאור אחת וכיון שחייב על אכילתו משום הרכבה חמץ ושאור. שוב חייב לבער משום שלא נפסל מאכילת כלב כמו לענין טומאת אוכלין ודו"ק היטב. דהכי ברירא דהא מילתא. ובחי' הארכתי עוד בענינים אלו ביסוד הזה:

ז

נשוב לענינינו. בשמרים הואיל ומיוחדין לחמע חייב עליהם אף שאינם ראויים לכלב כמו שחייב על שאור כמו ששנינו בתוספתא מאימתי נקרא שאור משיפסל לכלב. וזה ברור ופשוט ואינו ראוי לדבר בו עוד מרוב פשיטותו:

ח

אך העיסה שנתחמצה בשמרי שכר שאסרו מהר"ם מלובלין ומג"א סי' תמ"ז ס"ק מ"ה משום דלטעמי' עבידי ולא בטלי. ואף דעל ידי תערובות לא קניס נראה שהם מדמים לתערובות דמאי בפרק קמא דחולין (דף ו') בשאור שחימצו בו עיסה גזרו בשאור משום דמאי דחשוב כאלו הוא בעיני':

ט

אך בעה"ע ח"ב (דף נון) דלכתחילה אסור לחמץ בשאור שעבר עליו הפסח אבל בדיעבד העיסה מותרת. והטעם שלא נדמה להא דחולין בתערובות דמאי. נראה לפי מה שכתב הטור סי' תמ"ב בכותח הבבלי ואינך שאין בהם טעם שאילו הי' בו טעם הי' עובר בבל יראה אלא שאינו עשוי אלא לקיוהא בעלמא וענין קיוהא בעלמא ביאור הדברים כמו ענין שאור שמחמץ העיסה. ואין זה טעם שאור שבעיסה. אלא שהשאור גורם שהעיסה בעצמותה תחמיץ. כן הפירורים שמשימין בכותח גורמין שהכותח בעצמו יחמיץ ויהי' בו קיוהא. וכן חומץ האדומי שמחמץ היין על כן גרוע מטעם שאינו אלא גורם בלבד. והנה המחמץ שלא בטל אפי' בדמאי דחשוב כאילו הוא בעיני' על כורחין הוא חומרא דרבנן דמדאו' הוא גרוע מטעם. אך שהוא חומרא מדרבנן. אבל חמץ שעבר עליו הפסח ששורש האיסור הוא איסור בל יראה. ואיסור חמץ שעבר עליו הפסח ענף לאו דבל יראה לא יהי' טפל חמור מן העיקר. וכיון שלגבי עיקר האיסור הוא לאו דבל יראה לא חשבי'

המחמץ כבעין [כגון בכותח הבבלי ואינך] וחושבין אותו גרוע מטעם. כמו כן לגבי חמץ שעבר עליו הפסח לא נחשבהו כבעין. וענין שלא יהי' טפל חמור מן העיקר הוא בזבחים (דף מ"ח:) ובכמה דוכתי:

י

והנה בחושן משפט סי' כ"ה סוף סעיף ב' אם נמצא תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ואחרונים חולקים אין צריך לפסוק כדברי אחרונים דאפשר אי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. וידוע שבעה"ע ח"ב נדפס בזמנינו. ובימי מהר"ם מלובלין ומג"א לא הי' בדפוס ולא נזכרו דבריו בספר. ואפשר אי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. והואיל ומידי דרבנן הוא נראה להקל. ועוד אפשר שבשמרים אלו יש דברים המחמצין לבד החמץ והוה זה וזה גורם:

הק' אברהם.

סימן שסג

לרב אחד. בדבר בדיקת חטין אם נמצא ג' אגרופות ואין ששים אם מהני שנמצא ג' אגרופות אחרים ויש ששים:

תשובה החטים מצרפים כולם ואם בין הכל ששים כשר. ובודאי אם הם חטין מעורבים מהרבה מקומות צריך לבדוק מכל מקום בפני עצמו ואצלי בעירי אינני מניח לטחון רק חטין ממקום אחד מחמת שאי אפשר לבדוק. הגם שיש מקום להקל דאחזוקי איסורא לא מחזקי'. אך אם נמצא במקום אחד באין ששים ודאי אין מועיל הבדיקה במקום אחד על חבירו אך אם במקום אחד נמצא פעם יש פעם אין. פשוט שמצרפים הכל. אם בין הכל ששים כשר. אך באופן שהחטין ממקום אחד. האומנם שיש מקום להקל על פי דברי המקור חיים סי' תס"ז סק"ה עם כל זה נראה כמו שכתבתי:

הק' אברהם.

סימן שסד

ב"ה יום ועש"ק ראה תרמנ"ל. שוי"ר לכבוד ידי"נ הנצמד בקירות לבי הרב הגאון המפורסם הצדיק החסיד נ"י עה"י פה"ד אין גומרין עליו את ההלל כקש"ת מו"ה אביגדור יהודה נ"י ויזרח אב"ד ור"מ דק"ק קויל. מהודענא כי הגיע לידי מכתב קדשו ומאד השתעשעתי בו כראות פניו הנעימים:

א

ובדבר מעשה שבא לידו שאחד השהה חיטין ובתוכם חלק ששית מצומחים. עד לאחר הפסח. ולאחר הפסח טחנם. ואינו ידוע אם במזיד אם בשוגג. ובא לפני כבוד תורתו והורה לו כבוד קדשו שישליך כדי שיעור המצומחים לים המלח ומכרם ונתן כשיעור הנ"ל מהדמים לשליח שישליכם ועתה נסתפק כבוד קדשו אם מותר להשליח לעכב לעצמו:

ב

הנה כבוד מלכים חקור דבר בטעם הוראת מעלת כבוד תורתו להשליך הנאה. מאחר שלא נודע לו אם בשוגג. ואם בשוגג הא קי"ל על ידי תערובות לא קניס. ואם חשש לשיטת הטור דששים בעי'. הלא בדרבנן הלך אחר המיקל. ואפילו להטור אינו דבר ברור לאסור. דלשיטת הפוסקים קמח בקמח הוי יבש ביבש [ואפי' טחנם יחד. דלא כהכרעת הט"ז תנ"ג סק"ב] הא בטל ברוב. ואפי' יאפה אחר כך. הלא פסקו הרא"ש והטור יורה דיעה סי' ק"ט דאינו חוזר וניעור. ומאחר דגם לדעת הטור אינו ברור לאסור. פשיטא דיש לסמוך על רוב פוסקים בדרבנן דבטל ברוב כמו תרומות ח"ל:

ג

ועוד דאפי' טחנם במזיד אין בו משום מבטל איסור לכתחילה כמו קודם הפסח שאין במצומחים אחד מס' דמותר משום שאינו מתכוון לבטל והוא הדין והוא הטעם לאחר הפסח ביש רוב בכשרים והוה כנתבטל מאליו לאחר הפסח דאין צריך להשליך:

ד

אך נ"ל דשפיר הורה מעלת כבוד תורתו. שהרי כ' הפוסקים שאם נתערב קודם הפסח בענין שעובר בבל יראה כגון כזית בכדי אכילת פרס להר"ן. או לדידן בא"מ פחות מס' מחויב להשליך הנאה כשיעור החמץ המעורב. ולכאורה אינו מובן דכיון שאין צריך להשליך אלא כשיעור החמץ ושאר היתר הוא יתבטל ברוב. ולא יצטרך להשליך כלל. אך זה אינו דלכאורה למה לא יהי' מותר לכתחילה לבטל. מאחר שדמוהו הפוסקים לתרומת ח"ל. ושם מותר לכתחילה. ועל כרחך לומר דא"כ אזיל הקנס שקנסוהו חכמים כדי שלא ישהה. ואם יהי' מותר לבטל. ישהה על סמך שיבטל. ועל כן ניחא בנתערב קודם הפסח אם נאמר שלאחר הפסח בטל. אזיל הקנס וישהה על סמך הביטול [ובאמת קשה לי קצת דאכתי ישהה וישליך הנאה וירויח. דבפסח הי' מחויב לבער כולו]:

ה

וא"כ בנדון דידן כיון דאין איסור בטחינה דאין מתכוון לבטל. ישהה על סמך הטחינה. על כן אינו בטל ברוב קמח הכשר. וקולא זו דמותר לטחון מוליד חומרא דאינו בטל. ואפי' נטחן בשוגג צריך להשליך דאין חילוק כלל בין מזיד בין שוגג. דחכמים תקנו בעלמא שיאסר לבטל כמו בכל איסורים. דלענין זה לא עשאוהו כתרומת ח"ל כדי שלא יתבטל הקנס. והיכי שנתערב קודם הפסח תקנו שלא יתבטל כלל כמו כל איסורים שאינו בטל פחות מס'. ולא כתרומת ח"ל שבטל ברוב מהאי טעמא גופה. דאם לא כן אזיל הקנס. והכי נמי בנדון דידן שלא הועילו במה שדמוהו לשאר איסורים שיאסור לבטל. דאכתי יהי' מותר לטחון כנ"ל. ועל כן תקנו בזה שיהי' כשאר איסורים. שלא יתבטל ברוב קמח הכשר. ושפיר הורה מעלת כבוד תורתו:

ו

ולענין הספק שנסתפק כבוד תורתו אם מותר להשליח ליקח לעצמו. נראה לי שאם מכר הקמח לגויים מותר. כיון שלא נעשה איסור הנאה באכילת החמץ רק במה שלקח דמים. וכיון שלקח על מנת שלא יהנה הוא בדמי החמץ. הוה כמוכר חוץ מדמי איסור. ואם אכלוהו ישראלים אין היתר אלא בהשלכת הנאה לים המלח. שלא יהנה בהם שום ישראל. כמו שגוף החמץ אסור ליהנות בו אחר. ואם במעות יהנה אחר מאין בא היתר החמץ. אך באמת להתיר גוף החמץ הי' צריך להשליך דמי החמץ קודם שיהנה בו ישראל בגוף התערובת [ואין לדמותו לתרומת ח"ל דאוכל והולך ואחר כך מפריש. דהתם מטעם ברירה כמבואר בתשובת מהרי"ו הובא בט"ז יו"ד סי' שכ"ד ס"ק ט"ו] ואם כן מה דהוה הוה. ומותר לישראל השליח ליהנות בהם ממה נפשך:

ז

ובאמת יש לומר שאם מכרם לישראל ונתנם לשליח קודם אכילת התערובות והשהה השליח עד אחר אכילה שמחויב להחזיר המעות למשלח ויהי' מותר המשלח ליהנות בהם. דבשעה שמכר לא עשה איסור. כיון שעשה על דעת להשליך קודם אכילה כד"ת. ואחר כך שנאכל באיסור לא נאסור לו בשביל זה הדמים ואדעתא דארי' אפקרי' המשלח לעשות כד"ת לא ליהנות בו השליח. אך אם נתן לשליח לאחר האכילה נראה דגם בשעת מכירה הי' דעתו כך. אסור למשלח ומותר לשליח וק"ל. כן נראה לי בדינים אלו. וד' יתן לו חיים ושלום וכוח"ט כנפשו ונפש תדרשנו לטובה:

הק' אברהם.

סימן שסה

בדיני הגעלה. א) דעת תוספת רי"ד דכלי גללים כלי אבנים כלי אדמה אין צריכים הגעלה. והביא ראי' מתוספתא דכלים אלו אין טעונין מריקה ושטיפה אלא מדיחן ודיו. והביאה הרמב"ם פ"ח מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט"ו וכתב מזה הר"ן גם כן פרק כל שעה. האומנם כי בתוספתא שלפנינו אינה. אך נאמנים עלינו הראשונים ז"ל. והכסף משנה לא הי' לפניו התוספתא:

ב

ולפי עניות דעתי אין ראי' מכלי המקדש. דהנה בתוספתא פרק י' דזבחים בדר' שמעון דסבר קדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה תני בתוספתא גם כן מדיחן. ואינו מובן דלמה לא יצטרך הגעלה על כל פנים. וגבי תרומה דאמעיט ממריקה ושטיפה. משני הגמרא שם ג' תירוצים עיין שם. אבל איך יועיל הדחה:

ג

אך הענין דהנה הראשונים הקשו דלמה יצטרך מריקה ושטיפה. הלא כשמשהה יום אחד יהי' מותר. ותירצו דכבר חל עליהם חיוב מריקה ושטיפה ושוב לא פקע. והר"ן ז"ל תירץ משום דבעודו בדופני הכלים עוד לא נפסל מאכילת גר ויש בו חיוב שריפה. וגזרה התורה דמריקה ושטיפה במקום שריפה יעוין שם. ובקדשים קלים דמיעט מגזירת הכתוב ממריקה ושטיפה שוב מותר כשאינו בן יומו [ולא גזרו אטו בת יומא. דבכלי מקדש אוקמוה אדאורייתא] דלא שייך שחל חיוב דבקדשים קלים ליכא מצוה כלל. רק שאי אפשר לבשל שאסר התבשיל. וכשמשהה שוב אינו אוסר:

ד

ואין לומר דזה סברא פשוטה דבליעה טעון שריפה. שהרי עצמות קדשים אף שהבליעה שבתוכה נעשה נותר אין צריך לשורפן כלל. אלא דגזירת הכתוב בכלים. ותדע דבגמרא מקשה מכלי שנטמא נוקבו ומכניסו ומורקו ושוטפו במקום קדוש מקשה הש"ס נוקבו הא לאו כלי הוא. ומה בכך. מכל מקום צריך מריקה לבער הבלוע. אלא ודאי כיון דגזירת הכתוב רק בכלים. וכשלאו כלי ואזיל גזירת הכתוב. שוב אין חיוב ביעור בבלוע. ועל כן בקדשים קלים נמי דליכא גזירת הכתוב. אין מצוה לבער הבלוע ומועיל שיהוי ליום. וזה טעם התוספתא בכלי גללים כו' דליכא גזירת הכתוב רק בכלי נחושת וכלי חרס. שהם כלים המקבלים טומאה. אבל לא בכלים אלו. ושוב מועיל שיהוי מעת לעת:

ה

וראיתי להרע"ב בפירוש המשנה בהא דקדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה כתב דנפקא מינה לענין השלשה דברים שאמר בגמרא בתרומה. ובמחילת כבוד תורתו הרמה אשתמיטתי' התוספתא הנ"ל דמדיחן. ודוקא בתרומה הוקשה להגמרא דאי אפשר שהמיעוט לענין החיוב מריקה ושטיפה דמהיכי תיתי שיהי' חיוב שריפה וביעור בתרומה שאינו נפסל בכלי ולא שייך בי' נותר. ועל כרחין המיעוט שיהי' מותר לבשל בו בלא מריקה ושטיפה. ואי כשמשהה עד שנעשה אינו בן יומו פשיטא דמותר מן התורה. ועל כרחין שיהי' מותר לבשל בו ביום. אבל בקדשים קלים ניחא בפשיטות דר' שמעון לענין שלא יהי' בהם חיוב ולענין היתר לבשל יש תקנה בשיהוי וכמו שכתבתי:

סימן שסו

א

במסכת עבודה זרה (דף ס"ז:) בתוספות דיבור המתחיל ואידך הקשו מהא דאמרינן בפסחים לרבנן דר' עקיבא לא ילפינן טעם כעיקר מגיעולי נכרים דגיעולי נכרים חידוש הוא דנותן טעם לפגם דקדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ואפילו הכי אסרה רחמנא ובעלמא נותן טעם לפגם מותר. והשתא כיון דסבירא להו לרבנן דהתם דקדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא אם כן נילף מינה בעלמא דנותן טעם לפגם אסור. כדאמר הכא לר' מאיר והיכי קאמר התם לרבנן דחידוש הוא דכל נותן טעם לפגם מותר. ותירצו דבאמת ילפינן מינה לבעלמא היכי שאם הי' בעין הי' לשבח אסור. או ילפינן בעלמא דפגם פורתא אסור. ומכל מקום קרי חידוש. דאי לאו קרא לא הוה מחלקינן בין הפגמים עיין שם. ואינו מובן כלל. דסוף סוף כיון דלפי האמת לא נשתנה הדין בגיעולי נכרים משאר מקומות למה לא נילף לענין טעם כעיקר:

ב

ולפי עניות דעתי נראה ליישב קו' התוספות על פי מה שכתב הר"ן ז"ל בטעם כלי מקדש שהצריכו הכתוב מריקה ושטיפה אף דהבלוע נותר הוא פגום ונותן טעם לפגם מותר. היינו משום דהבליעה כל זמן שהוא בכלי אינה נפסלת מאכילת גר. אך שאינו אוסר התבשיל. וכשאוכל התבשיל אינו נהנה מן הבלוע והי' טוב לו המאכל בלא הבלוע יותר מעם הבלוע דומה לנפסל מאכילת גר ומותר התבשיל. ומכל מקום הואיל הבלוע כמו שהיא אינה פגום ונותר הוא טעון שריפה עיין שם. והוא הדין דיש לומר כן לשיטת

הרשב"א דהיתר קדירה שאינה בת יומא משום דבטל בתבשיל ברוב. הואיל ופוגמו. אבל הבלועה בעינה אסורה וטעונה שריפה:

ג

והנה ידוע דכלים הניקחים מן הגוים צריכין להגעילו ואחר כך להטבילו. ואי אפיך אפילו בדיעבד לא מהני לדעת קצת פוסקים דהוי כטובל ושרץ בידו. אם כן יש לומר גם קדירה שאינה בת יומא הי' צריך הגעלה. דאם לא כן לא הי' עולה הטבילה. כיון דכל זמן שהבלוע בעינה בכלי אסורה הוי כטובל ושרץ בידו. ולא דמי להטביל להשתמש בו צונן דמועיל הטבילה אף שעדיין הבלוע בכלי. אך משום שלא יאסור מה שנשתמש בו. והכא נמי הא לא יאסור התבשיל. דיש לחלק דשאני התם דאינו משמש ישראל בפנימית דופני הכלי. דבצונן אין המאכל נכנס בעובי דופני הכלי. ואינו נוגע המאכל רק בשעת הכלי על פני חוץ ושם נקי מאיסור ומועיל הטבילה. אבל כשנשתמש ברותח הא נכנס המאכל בעובי דופני כלי מבפנים ושם יש איסור. יש לומר דלא מהני הטבילה. ואם כן אין ראי' משם לאסור בעלמא נותן טעם לפגם. וקשה סוגיא דעבודה זרה:

ד

אך יש לומר ר' מאיר לטעמי' דסבירא ליה בכל מקום כל העומד לגזוז כגזוז דמי. וכן ר' שמעון כל העומד לפדות כו' ואם כן כיון דסוף הקדירה לבשל בו ויכנס הבלוע בתבשיל ויתבטל כאילו נתבטל מעכשיו ומועיל הטבילה על כן מוכח שפיר דבעלמא נותן טעם לפגם אסור. שאם הי' מותר הי' מועיל הטבילה דלא חשיב איסור מהשתא. ולא דמי לכלי מקדש. דטעון מריקה ושטיפה ולא אזלינן בתר סופו דבמנחות (דף ק"ב:) לר' יוסי דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי נותר אמאי מטמא טומאת אוכלין ומשני חיבת הקודש משוי לי' אוכלא. הכא נמי בכלי מקדש אף דעומד להתבטל בתוך התבשיל. משום חיבת הקודש חשיב אוכל וטעון שריפה. אבל בגיעולי נכרים לא חשיב כלל ולא הוי שרץ בידו:

ה

וכל זה לר' מאיר ור' שמעון דאית להו כל העומד. אך סוגיא דפסחים לרבנן דלית להו כל העומד. ואין ראי' מגיעולי נכרים. דהתם משום הטבילה. וזה פירוש הגמרא גיעולי נכרים חידוש הוא. דבעלמא מותר. והכא אסרה רחמנא משום הטבילה. והוא הדין דיש לומר בעלמא טעם כעיקר לאו דאורייתא אך כל זה שהבלוע בעין בתוך הכלי ודאי אסור דכתיב הטמאים לאסור צירן ורוטבן. אך כשיבשל בו יהי' טעם בתבשיל. מכל מקום בתוך הקדירה איסור הוא לא מהני הטבילה:

ו

ובזה נתיישב דברי משמרת הבית שער ד' שכתב בשם הרמב"ן קושיא. יורה גדולה בכלי מדין איך הכשירוה. הלא אין בתוך הכלי ששים נגד גופו של כלי וקדירה חוזרת ובולעת מן המים. והשיב הרשב"א שמא לא הגעילו יורה גדולה רק למחר עיין שם. ותמוה דלמחר לא היתה צריכה הגעלה. גם עיקר קושיית רמב"ן אינו מובן שהרי אינה חוזרת ובולעת איסור לבד. רק המים שהאיסור בתוכו. ושוב יש ששים במה שיבשל הישראל נגד חלק האיסור שבתוך המים שנבלעו בקדירה. ובספר התרומה הקשה גם כן קושיית רמב"ן משום שהמים נעשו נבילה. וצריך לומר דסבירא לי' גם בשאר איסורין חתיכה נעשה נבילה מן התורה. דסבירא ליה כרבינו חם דטעם כעיקר היינו דנהפך היתר להיות איסור. אך רמב"ן במלחמות פרק אלו עוברין לא סבירא ליה דנהפך עיין שם. ואם כן אי אפשר לומר דנעשה נבילה מן התורה. ואם כן מה הקשה הרמב"ן. וביותר קשה למה קבל רשב"א קושייתו והוצרך לומר שלא הגעילו יורה גדולה בת יומא הא רשב"א כרבינו אפרים סבירא לי' דלא אמרינן חתיכה נעשה נבילה רק בבשר בחלב אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר דנהי דלא יאסור מה שיבשל ישראל. מכל מקום לא יועיל הטבילה דהוי כשרץ בידו. וניחא נמי מה שכתב הרשב"א שהגעילו ביום מחר. ומכל מקום הי' צריך הגעלה כדי שיועיל הטבילה:

סימן שסז

א

זבחים (דף צ"ה:) ר' טרפון אומר אם בישל בו מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל וחכמים אומרים עד זמן אכילה עיין שם. ובגמרא מאי קאמר אמר ר' נחמן אמר רבה בר אבוה ממתין לה עד זמן אכילה והדר עביד מריקה ושטיפה. מנא הני מילי אמר ר' יוחנן משום אבא יוסי בן אבא כתיב ומורק ושוטף וכתיב כל זכר בכהנים יאכל הא כיצד ממתין לה עד זמן אכילה והדר עביד לה מריקה ושטיפה עד כאן:

ב

ויש לדקדק בסוגיא זו טובא. א) דלשון "עד" זמן אכילה משמע דבעוד זמן אכילה עביד מריקה ושטיפה ובסוף עבודה זרה משמע להיפוך דמחלק בין קדשים לגעולי נכרים משום דבקדשים היתירא בלע ומקשה סוף סוף כי קא פליט איסורא קא פליט. הרי דהגעלה ומריקה ושטיפה הוא לאחר שנעשה נותר. ב) למה נזכר דבר זה דעד זמן אכילה

גבי מריקה ושטיפה דרגל דוקא. ג דהלימוד מכל זכר בכהנים אינו מובן כלל ואף לפי פרש"י דיליף מדסמכן הכתוב קשה הלשון הא כיצד:

ג

ליישב כל זה נראה דהנה בגמרא לעיל מינה טעמא דר' טרפון משום דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ומינה למד הרשב"א דקדירה חולבת שבישלו בה ירקות ואחר כך בישלו בה בשר מותר כי היכי דהכא נחשב הבישול בעודו היתר כהגעלה דהבליעה הנשארת אינה ראוי' לחול עלי' שם נותר. הכי נמי אינו חל עלי' שם בשר בחלב. ותמוה דהא רבנן פליגי עלי' דר' טרפון. ואף דהש"ס שלהי עבודה זרה הביא הא דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ליישב הא דשפוד ואסכלא מגעילן בחמין. לא קשיא דודאי למה דהוה סבירא להו לש"ס דאף דכל יום ויום נעשה גיעול אינו מועיל רק שלא יצטרך ליבון אבל צריך הגעלה. אין קושיא על זה מחכמים דמצרכי מריקה ושטיפה. אבל למאי דאיפרך זה התי' דאפילו הגעלה נמי לא ליבעי. מוכח מחכמים דלית להו הא דכל יום נעשה גיעול לענין שלא יצטרך הגעלה ושלא יצטרך ליבון הוא אפי' בלא בישל ירקות דכן מסקנת הש"ס בע"ז דהיכי דהתירא בלע מהני הגעלה אפי' לאחר שנאסר. אבל שיהי' מועיל בישול ירקות קודם שנעשה איסור שלא יצטרך הגעלה נהי דר' טרפון הכי סבירא לי'. מכל מקום חכמים סבירא להו להיפוך. וקושיית הש"ס אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי פירוש אי הכי דמתניתין דשפוד ואסכלא מגעילן בחמין משום דכל יום ויום נעשה גיעול על כרחין כר' טרפון אתיא. הגעלה נמי לא ליבעי. אבל לחכמים דקיימא לן כוותייהו בישול ירקות לא מהני מידי:

ד

והנראה לי בזה דהנה ביארנו במקום אחר דכי אמרינן שאינו יכול שם חדש לחול על טעם קלוש. היינו במקום שלא הי' עליו אותו שם מעולם. אבל אם הי' בו אותו שם ונפסק ואחר כך חזר וניעור אף שבשעה שחוזר וניעור הוא טעם קלוש מכל מקום חוזר וניעור. דרך משל טעם בלוע של איסור בקדירה ויצא הטעם למים שבישלו בקדירה והי' במים ששים נגד הטעם ונתבטל ושוב תחבו כף של איסור במים ההם ואין במים ששים נגד שניהם מצטרפין הטעם שקיבל תחילה מקדירה והטעם שקיבל עתה מהכף לאסור המים ולא אמרינן דטעם קדירה שיצא לתוך המים הוי נותן טעם בר נותן טעם ועדיין היתר שבטל בששים ושוב אינו חוזר וניעור דאינו יכול לחול שם איסור על נותן טעם בר נותן טעם. אלא דזה לא חשיב חלות מחדש רק חזרה לקדמותו. שמתחילה איסור הי'.

רק שהביטול התירו. וכשפסק הביטול על ידי תחיבת הכף ממילא באיסורו הראשון קאי ודו"ק [וביארנו זה באריכות בביאורינו להלכות שבת במלאכת דש]:

ה

והנה בקידושין (דף נ"ב) דקדשים לאחר שחיטה לכולי עלמא ממון גבוה ומשלחן גבוה זכו פרש"י הקרבת אימורים וזריקה מתיר הבשר. ולפי זה נראה פשוט דכשעובר זמן אכילה לבד איסור נותר שבו הוא אסור גם מצד שהוא ממון גבוה והתורה לא זכתה לו רק בזמן אכילה כדכתיב ביום זבחו יאכל ואם כן אפילו הוא טעם קלוש. מכל מקום חוזר לקדמותו לאיסור שהי' בו מחמת שהוא גבוה וההיתר שהתורה זכתה לו אזל לי' לאחר שעבר זמן אכילתו. וקשה לר' טרפון. אך מכל מקום שם קדשים פסולין שיהי' מצוותם בשריפה אינו חל עליו ושוב משום האיסור מותר כשאינו בן יומו וכמו שכתבתי לעיל סימן שס"ה אות ד' בקדשים קלים לר"ש מתוספתא. וניחא דר' טרפון. וחכמים סבירא להו דאם כן בתחילה במשהה אותם עד אחר זמן אכילה עבר בבל תותירו. דאיסור בל תותירו חל עליהם בעודו טעם מושבח. ואם הי' מותר לאכילה אחר זמן אכילה ודאי לא הי' עובר בבל תותירו. אך לפי מה שביארנו שאסור לאוכלם והבליעה בעצמותה אפילו כשהכלי אינה בת יומא לא נפסלה מאכילת גר. ועיין בר"ן סוף השוכר את הפועל. רק שאינם פסולין שיהי' מצוותם בשריפה מכל מקום עובר בבל תותירו כיון שעובר זמן אכילתו אף שאין בחיוב כרת דנותר. ובעלמא מותר לשהותם ולעשות מריקה ושטיפה לאחר זמן אכילתו. דכיון שקיים מצוות מריקה ושטיפה אחר כך כמו בשריפה הוא מתקן אחר כך הלאו דבל תותירו. דבל תותירו הוי לאו הניתק לעשה וכמו משהה חמץ על מנת לבערו דאינו עובר עליו. אבל ברגל דכל יום ויום נעשה גיעול ולא חל עליהם חיוב שריפה ומריקה ושטיפה הרי קולו חומרו. ומתחילה עובר עליו כשמותירו וזה שמוכיח מקרא דכל זכר בכהנים יאכל אותה דמוכח מזה דלאו כהן העובד אותה אוכלה רק כל הכהנים [עי' פרש"י על התורה ובגמ' בפרק טבול יום] והוא מתנה משלחן גבוה לא חלף עבודתו ועל כרחין לאו ממון הדיוט הוא רק ממון גבוה. וכשעבר זמן אכילה חוזר לאיסורו וממילא עובר בב"ת כשמשהה עד אחר זמן אכילה. ועל כן עביד לה מריקה ושטיפה קודם שעבר הזמן ודו"ק היטב:

סימן שסח

לרב אחד שאלה. איך להגעיל הענגלישע קעך כי אי אפשר להניח גחלים בהשפה:

א

תשובה. הנה דברי פרי מגדים לא ראיתי. כי מעט מעט אשר אני רואה באחרונים. בפרט בס' פרי מגדים שהלשון קצר. ואי אפשר בהעברה בעלמא. וללמוד טוב אצלי יותר בגמ' וראשונים. אולם מקור הדברים פסחים (דף ל':) זה הסיקו בפנים זה הסיקו מבחוץ. דהיסק שמבחוץ אינו מועיל כיון שישתמשו בו בפנים וזה לשון הרב בש"ע והיסק חיצון אינו מועיל כלל מן התורה. שהרי האיסור נשתמש ונבלע בפנימיות הכלי. וצריך להפליטו גם כן דרך פנימיות דכלי דכבלעו כך פלטו עד כאן לשונו ואם כן בהתנורים שהסיקו מפנים ומשתמשין בו חמץ מבחוץ לכאורה אינו מועיל הסיקו שמבפנים להכשירו:

ב

אולם יש לומר דהיינו דוקא בחרס דבהא מיירי הש"ס שם. אבל בענגלישע קעך של מתכות כשמתלבן היטב הוא עצמה חשוב אש. ובזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד פי"ב מה' שבת ה"ב. וברש"י שבת (דף קל"ד.) גחלת של מתכת לא שייך כיבוי שאינו נעשה פחם. משמע דסבירי לי' כהרמב"ם דחשוב אש. דאם לא כן לא הי' צריך לטעם זה. וע' פסחים (דף ע"ה.) הא בגחלת של עץ הא בגחלת של מתכת דגחלת ש"מ לאו אש. (ובע"ב) רבינא אמר כרוך ותני אין לי אלא באש ובגחלת. משמע דשוב אין צריך לחלק בין גחלת עץ לגחלת מתכות אלא דגחלת מתכות נמי אש הוא וכפשטא דבת כהן דפתילה של אבר הי' עושין לה עיין שם. וכדעת הרמב"ם ורש"י. וא"כ אי נתלבן היטב והיא עצמה אש עדיף מאם הי' נותנין עלי' אש מבחוץ:

ג

הן אמת דלשון הרב וצריך להפליטו גם כן דרך פנימיות הכלי. נראה דסבירא לי' דהאש טבעו להמשיך אליו הבליעה מכלי. וכמו שצלי מתכשר בלא מליחה דהאש שואב הדם. וא"כ אינו מועיל מה שהיא עצמה אש דנשאר בו הבליעה. ואפי' יתן עליו אש מתכות ג"כ לא מהני דהיא עצמה גם כן אש ומושך הבליעה אל עצמו. ומאי אולמא דהאי אש מהאי אש וצריך להניח עליו גחלת של עץ דהוא יותר אש. ויש בזה דברים ארוכים אין כאן מקומן:

ד

אולם הש"ך יו"ד סי' קכ"א פוסק כהרא"ה דשורף במקומו. וא"כ ודאי מהני כשהוא אש בעצמו. גם אף נאמר דמשום פליטה. יש לומר דמכל מקום כשהוא אש ודאי נשרף

הבליעה. אולם שמעתי שצדדי הענגלישע קעך אי אפשר שיתלבן אף אם יניחו עליו גחלים מלמעלה:

ה

לכן לדעתי אחרי שיעשו הליבון כמו שאפשר טוב להגעילו בהכשר אבן מלובן ולסמוך על הפוסקים דהתירא בלע הוי חמץ. או על הפוסקים דהולכין אחר רוב תשמישו. וממילא מהני הגעלה בכלי ראשון. וכן אבן מלובן דפסק הרמ"א דחשוב הגעלה בכלי ראשון. כנ"ל:

הק' אברהם.

סימן שסט

ב"ה אור ליום ועש"ק ויקהל תרמ"ט. שלום לכבוד ידידי הרב המאוה"ג איש יקר רוח מו"ה יהודה נ"י האבד"ק טשעכענאווצע:

א

דבר הרחיים של מים עם וואלצין עם לעוואטארין באמת המיחוש עליהם כמו על רחיים של קיטור. אולם גם הרחיים של קיטור הי' בימי הגדולים אשר לפנינו גם בימי אדמו"ר הגאון זצללה"ה. ושתקו ולא מיחו. ואיך נאסור אותם באמת כי אנכי נמנעתי מכמה וכמה שנים להכשיר אותם מחמת דברי קרבן נתנאל. האומנם כי גם על הרחיים של מים או של רוח. יש בדפנות מלא עיסה. ואין חילוק רק ברב שהיות הקמח בתוך הזיעה. ועל אשר יפול מן העיסה תוך הקמח הוא חשש רחוק. כי עינינו רואות שלא נמצא עיסה כלל. גם בתוך הקאסקע:

ב

ומה שנמנעתי מלהכשירם. היות כי הרא"ה בשם הרמב"ן הביאו הר"ן פ' כל שעה. בקמח שירד לתוכו דלף אפי' כל היום כשר. והוא דעביד טיף טיף. כ' הרמב"ן דמה שנפל לתוכו מים לעולם אסור רק בלא עביד טיף טיף כולו אסור משום ששואב ליחות. אבל בעביד טיף טיף אינו מניחו למה שאינו לח לשאוב כלל. וכ' הר"ן דאינו מחוור וכן כתב הט"ז דאנן לא קיימא לן כסברא דשואב ליחות. ויש לפרש דלעולם מודה הר"ן שאם הי' שואב ליחות אף שלא נראה לח ממש הי' מחמיץ רק שאינו שואב ליחות. ולפי זה הקמח שבתוך הצינורות שמלאים זיעה. ודאי שואבים ליחות ועיני ראו בהדסים היבשים אשר מעמידים אותם בכלי שיש בו מעט מים בשולי' והחביות מכוסה ההדסים נעשים רטובים. ונוכל להעמיד אותם זמן רב שהעלין נשארו רטובים וחדשים כמו בעת תלישתן

מאילן. והוא מחמת שהאידים יוצאים מהמים ואין להם מקום לצאת נכנסין בתוך נקבי הטבע של ההדס ונשאר לח. וכן שכן שהזיעה נכנס בתוך תוכו של הקמח. וכיון שלמדנו מרמב"ן שעל ידי ששואב ליחות הוא מחמיץ רק אנן לא סבירי לן כותי'. ויש לפרש משום דסבירא לן שאינו שואב. אבל אם הוא בתוך צינורות מלאים זיעה אשר מסתבר ששואב והקרבן נתנאל כ' שהוא מים. הרי יש חשש על כל הקמח:

ג

הגם שבכל רחיים כן כנ"ל. אך על כל פנים אין הקמח משתהה בתוך הזיעה שתיכף יוצא ויש לומר שבזמן מיעוט אינו שואב הליחות אבל בצינורות הרבה פעמים נסתמים הצינורות ונתעכב ההילוך וצריכים לעשות פעולה להקיש על הצינורות שתשוב הסולת להלוך כבתחילה. והוא משתהה בתוך הזיעה. מיהו בדיעבד י"ל אחזוקי איסורא לומר שנשתהה לא מחזקינין. אך לכתחילה לעניות דעתי אין להכניס עצמו בזה:

ד

אך דבר כלי האריגה לא שמעתי שמקילין בזה כלל. הגם שיש מקום לומר ולהקל מחמת שאין רוחצין החטים ברחיים כזאת. והמחבר כ' להדיא בטעם ניקור הרחיים משום שפעמים טחנו בה תבואה לתיתה. משמע דרק משום זה. אבל משום חטים מצומחים אין חשש. והטעם בזה ברור. דהא מדינא לוקח קמח מן השוק בשעת הדחק. והרי גוף הקמח מוכשר בשעת הדחק. ואיך נצטרך להכשיר הרחיים מחשש שמא נתעכב מקמח הזה רק משום לתיתה דמבואר במג"א סק"ח דבמדינתינו אסור לקנות הקמח. הנה דחוששין ללתיתה בדיעבד. אבל משום חטים מצומחים יש לומר כמו שכתב הרשב"א במשמרת הבית על הקו' איך הגעילו כלי מדין למאן דאמר מין במינו לא בטיל. נחוש שמא בישלו בהם במים שנתנסכו לעבודה זרה. ולא בטל במי הגעלה דהוי מין במינו וחוזר ובולע מן המים. וכ' על זה הרשב"א מה זו קושיא סתם מימיהם מותרים. ולשמא נתבשלו בו במים שנתנסכו לעבודה זרה נחוש אתמהה. הכי נמי יש קל וחומר הזה כנ"ל. מכל מקום לא שמעתי להקל בכלי אריגה כלל:

הק' אברהם:

סימן שע

שלום לכבוד מחו' הרב החריף הבקי מו"ה חנוך העניך נ"י אבד"ק לאסקרוב:

אשר שאל בדבר הרחיים של קיטור לפסח אין בזה שום חשש. וכן הוואלצין אין שום חשש. ואצלי הכשר וואלצין יותר מהכשר האבנים. כי האבנים תמיד שוחקין זה על זה.

והחימום מאוד יותר מהוואלצין שהם עגולים. וכל שני נקודות שפוגשים זה בזה שוב אין פוגשים עד שיחזור חלילה ואין החום כל כך. אך עם ליוואטארין אני מונע מליקח מהם לפסח:
הק' אברהם.

סימן שעא

יום ד' ז' ניסן ת"ר גאולה:
שוכ"ט לכבוד אהובי ידידי הרב הגדול המפורסם חו"ב חו"נ שה"י מגזע קדושים כש"ת מו"ה יחזקאל נ"י האבד"ק ווישיגראד:

א
דבר אשר נער אחד מהמגלגלים את המצות החליף בטעות את עץ המגלגל שלו באחר של חמץ וכה הי' כל היום ולא נודע עד הלילה ועץ המגלגל הי' נקי בברור בלי שום פירור חמץ. אך דרך בעלת המגלגל כך הי' דרכה בכל קיץ העבר גם איזה פעמים בחורף כאשר נתנה השמרים תוך הקמח לצורך העיסה של שבת ערבה את השמרים עם הקמח בהמגלגל הזה וכן הי' מונח תוך העירוב הזה עד שנעשה חמץ ואז לשה אותו. ולכל היותר הי' מונח המגלגל תוך העירוב כשתי שעות. ורום מעלתו מסופק לאסור אפי' בדיעבד אם לש בו מצה:

ב
והנה בתוספות (דף מ"ה.) בדיבור המתחיל שלא במקום לישה מבואר דאפי' לכתחילה מותר ללוש מצה בעריבות שלשין בהם חמץ. ונהי דאנן קי"ל לאסור. מכל מקום מנין לחלוק על התוספות לאסור בדיעבד מה שהתוספות מתירין לכתחילה. ואם תמצא לומר דהתוספות בעריבות שאין משתהה בו החמץ. שלשין בו לבד. יש לומר גם במגלגל הזה שלא שהה שם עד שנעשה שאור. ולכל היותר שתי שעות. ולשון רש"י (דף ל':) בית שאור כלי שהאשה שורה ומנחת בו את השאור וכו' ופעמים שהוא שוהה שם בלילה:

ג
והנה לשון הרא"ש שממהר להחמיץ. ויש לומר שדינו כמו מי פירות עם מים שממהר להחמיץ ומכל מקום אם אופה מיד מותר בדיעבד ומנהג ישראל קדושים לאפות מיד ולא ישהה כלל בפרט שהחמץ נולד בעת גילגול לאחר הלישה ותיכף אופהו אין סברא כלל לאסור בדיעבד. ועוד אף אם תמצא לומר כדברי הלבוש דאפשר אף בדיעבד אסור כיון דהוא רק אפשר וספק. וכיון דמדאורייתא בטל בשאר המצות הוה ספיקא דרבנן ולקולא

ודומה למה שכתב הרי"ף בחרי חיטי ושערי דמשתכחי בתבשילא דבעינייהו אסירא ותבשיל מותר דאיסור משהו דרבנן וסד"ר לקולא. והכי נמי אף דקיימא לן תערובות יבש ביבש במשהו ואפי' נתערב קודם הפסח חוזר וניעור בפסח. מכל מקום כיון דהוי רק ספק חמץ הוה סד"ר. ואף החולקין על הרי"ף. הלא מבואר במרדכי הטעם משום דחמץ דבר שיש לו מתירין ולא אמרי' בי' ספיקא דרבנן לקולא. ולכאו' קשה הא חמץ חוזר לאיסורו לשנה הבאה ולא מקרי דבר שיש לו מתירין גם לענין ספיקא דרבנן כמו שתירץ המרדכי על הא דמנחות (דף ס"ח:) דביום שבסר מותר חדש למאן דאמר בזמן הזה לאו דאורייתא והקשה במרדכי הא הוי דבר שיש לו מתירין. ותירץ משום דחוזר לאיסורו לשנה הבאה. וצריך לומר דהרי לגבי ספק איסור משהו לא הוה חוזר לאיסורו לשנה הבאה דיהי' נתבטל קודם הפסח הבא. אבל בנ"ד בתערובות יבש ביבש. דכל החשש משום דחוזר וניעור. ואם כן יהי' אסור לשנה הבאה כמו בשנה הזאת ולא הוי דבר שיש לו מתירין לאסור ספיקא דרבנן:

ד

אך יש לפקפק דלכאורה הוה ספיקא דרבנן על ידי גלגול דעיקר ספק על החיטי ושערי גופייהו. וצריך לומר דטעם האיסור ספיקא דרבנן הבא על ידי גלגול משום דפוסקין לאסור משום ספיקא דאורייתא לחומרא וממילא חשוב ודאי דרבנן. אבל לאסור במשהו לא יועיל מה שפוסקין להחמיר מספק. שהרי חמץ לפני זמנו בטל בס'. ומשום דאין בו כרת. וספק איסור אין בו כרת ומלקות. רק שתחוש שמא באמת הוא חמץ והוא בכרת ואוסר במשהו. שוב הוי ספיקא דרבנן. וממה נפשך אם תדין על החיטין לאוסרן מספיקא דאורייתא. וכיון שאסורין החטין שוב אוסרין במשהו. ליתא דספק אין בו כרת ואינו אוסר במשהו ואם תדין על התבשיל שמא נתערב בו איסור כרת ואוסר במשהו הוי ספק דרבנן ודו"ק. אבל בנידון דידן שאם תמצא לומר שהוא חמץ נאסרה המרדה ונאסרו כל המצות אפילו בלא חומרא דחמץ לאסור במשהו. ושפיר הוי ספק דרבנן הבא על ידי גלגול. מכל מקום בנידון דידן שנתערב בזמן היתר. וכשחל האיסור בפסח כבר נתבטל יש לומר כולי עלמא מודים:

ה

ובעיקר הספק שהמגלגל יחשב כבית שאור. יש לומר דמה ששימשו בו בימי הקיץ לא יזיק. ולדמותו למה שכתב הרמ"א בחביות שדיבקו נסריו בבצק תוך שני חדשים. ולטורי זהב בתוך שלשים יום נתייבש טעמו בו ואינו נותן טעם בפסח ואיזה ששימשו בו בימי

החורף אפשר שהוא גם כן מאיזה חדשים. מכל הני טעמי נראה לי להתיר מחמת הפסד הגדול. אך המרדה יקחו חדשה:
ידידו הדו"ש הק' אברהם.

סימן שעב

ב"ה א' ויקהל תרנ"ה. שוכ"ט לכבוד הרב החריף הבקי כש"ת מוהרי"מ נ"י אבד"ק סליפצע:

א

מכתבו הגיעני בדבר המאשין מצות. האומנם כי לא ראיתי המאשין מעולם. בכל זאת נכונים מאוד דברי הגאון מקוטנא זללה"ה. כי מאחר שהגדולים שלפנינו אסרו והרעישו מאוד על המתירין יהי' מאיזה טעם שיהי' בטח הי' להם טעמים נכונים. מי הוא אשר יסיג גבול אשר גבלו הראשונים כמלאכי השרת ולא ייראו מהכוות בגחלתם:

ב

והנני להזכירו דבר בעתו כי שמעתי שנפרץ מאוד באיזה עיירות אשר אינם אופים מצות כל בעל הבית לעצמו. רק אחד אופה למכור. ורע עלי המעשה מאוד. האחד כי אם הבעל הבית אופה משגיח על המצות. וכל אחד חרד על המצוה ורואה שיהי' על צד היותר טוב. ודיני אפיית מצות רבו כמו רבו. לא כן אם אחד אופה כדי להרויח כל מגמתו למעט בהוצאות ולא ישגיח כל כך על המצוה. השנית מי זוטר מה שאמרו במדרש בשכר שטוחנין ולשין את המצות. ואם כי בטחינה הדבר קשה. על כל פנים בעיקר מצוות שימור דלישה. למה נמעט במצוה חביבה מאוד פעם אחת בשנה ויקנה מצוה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק:
ג)על כן אם יוכל לבטל מנהג הרע הזה לגמרי מה טוב. אך גם אם אי אפשר, על כל פנים ידרוש ברבים כי איש אשר יראת ד' נגע בלבו. ילך בדרך שדרכו אבותינו וכל איש יאפה מצות לעצמו. וישמח במצוה הבאה לידו. ובטח זכות זה יעמוד להם ביום הכסא, כמבואר בזוהר הקדוש. כי עיקר הדין בראש השנה למאן דלא שקיל מיכלא דאסוותא.
והי' בזה שלום:
הק' אברהם.

סימן שעג

ב"ה יום ועש"ק ויקרא תרס"ב. שלום לכבוד הרב החריף מו"ה נפתלי יוסף הלוי אבד"ק דארזאן:

א

דבר השמן מרעפס אשר הוגד לו משמי שאסרתי אותו על פסח כנים הדברים. וראייתי הי' מחרדל שהקשה הטורי זהב סימן קנ"ג סק"א למה אין אוכלין בפסח מאי שנא מעניס. ותי' משום שגדל בשרביטין ודומה לגידול קטניות על כן הי' בכלל גזירת קטניות. הנה דאף שאין עושין מן החרדל מעשה קדירה [שאם הי' עושין ממנו מעשה קדירה לא הי' מקשה מעניס] וכן כתב הרב להדיא. מכל מקום היא בכלל איסור משום שגדל בשרביטין. והוא הדין רעפס שגדל בשרביטין:

ב

ומ"ש מעלתו הואיל ואין עושין ממנו מעשה קדירה אין בו איסור רק משום עירוב תבואה וכשנעשה השמן קודם הפסח אף אם תמצא לומר שנתערב בו תבואה בטל בששים קודם הפסח. והא דמשמע בתרומת הדשן בשמנים ממינים שאין עושין מעשה קדירה אסור דוקא בנעשה בפסח:

ג

הנה בחק יעקב סימן תס"ד סק"ב בשם מהרי"ל שיין שהושם בו חרדל בעודו תירוש ומונעו מתסיסתו כדי לעמוד במתיקתו אסור לשתותו בפסח. ויאמר גם כן כיון שאין עושין ממנו מעשה קדירה. ואין איסור רק משום עירוב תבואה ובודאי יש ס' כנגדו. כי אף מחרדל הא יש ששים ביין נגדו רק משום דעביד לטעמא והתבואה לא עביד לטעמא. ואי שמשימין בידים ביין כטעם ב' של חק יעקב. הא לא נתכוין להשים תבואה רק חרדל. ואם כן התבואה שפיר יתבטל. אלא על כורחך שעשו החרדל גופו של איסור. וכשאינו מתבטל אי משום דעביד לטעמא. אי שמשימין אותו בידים אסור. הכא נמי ברעפס שעושין מגופו שמן והוא בלי שום תערובות שאסור וכל שכן הוא. ובהא דחרדל לא יוכל לדחוק שנעשה בפסח דפסח לאו זמן תירוש. וכן המנהג בכל מקום לאסור ולית דין צריך בושש:

הק' אברהם.

סימן שעד

ב"ה א' צו ו' לחודש ניסן תרח"ם. שלום לכבוד הרב המאה"ג מו"ה נתן נטע נ"י הכהן דומ"צ דק"ק ראדשיטץ:

א

דבר הבארות שנמצא בהם חמץ בפסח. ומעלתו רוצה להתיר אותם על פי מה שמצא בשערי תשובה דחמץ של נכרי אינו במשהו. והדבר ברור שהוא שיבוש גמור. והנה כתב שנמצא כן בבית אפרים ולא הי' דברים מעולם. והנה ראשית דבריו בתשו' ר"ש ב"ר יצחק דטעם חמץ דבמשהו משום דעבר עליו בבל יראה יקנסו אותו ודברים אלו אין להם הבנה. דמאי ענין קנס שיהי' תערובת במשהו. ואי משום קנס, גם לאחר הפסח יהי' במשהו ולכאורה שם החתום הוא רש"י. ובגמרא כתב להדיא הטעם רק משום דבכרת ולא בדיל מיני' ולא משום בל יראה:

ב

ומה שכתב בשם הצל"ח דרש"י כתב כן לרב ולא לרבא לא היה דברים מעולם. ואדרבא הצל"ח כתב דרש"י לא פי' משום בל יראה. דאם כן אפילו לפני זמנו נמי משש ולמעלה. שגם אז עובר בבל יראה [לפי שיטתו]. ואם תאמר מי הכריחו לרש"י לפרש בזמנו בתוך הפסח. יפרש גם אחר שש. דעל כרחך כן הוא בזמני דשמואל ור' יוחנן. ותירץ משום דרבא אמר במשהו כרב, ותיבת כרב מיותר. אך משום שלא היינו יודעין אם כוונת רבא בזמנו על תוך הפסח דוקא. או גם לפני זמנו. ועל זה אמר כרב דהיינו בזמנו דרב בתוך הפסח דוקא. אבל משש שעות ולמעלה בששים. ואם כן מוכח דטעמא דרבא לאו משום בל יראה. דאם כן גם מחצות ולמעלה כן. רק הטעם משום כרת. ובחצות דליכא כרת בששים:

ג

וכן מוכח עוד ברש"י עבודה זרה (דף ע"ד.) שסובר שם חמץ בפסח במשהו רק לאיסור אכילה. אבל מאכילה לכלבו. והיינו משום דבהנאה ליכא כרת. אבל אם הטעם משום בל יראה. מה נפקא מינה בין אכילה להנאה. וכן מפורש ברא"ש והפוסקים שהביא המגן אברהם סימן תמ"ז דטעם דבמשהו משום דכרת ולא בדילי. וכן מוכח עוד בתוספות עבודה זרה (דף ס"ו:) דחמץ לפני זמנו בששים כמו חמץ לאחר זמנו לר' יהודה. ואי טעם דבמשהו משום בל יראה. מה ראי'. לא מבעי' לדעת האומרים דלפני זמנו עובר בבל יראה. אך אף לדעת רוב פוסקים דאינו בבל יראה עד הלילה. מכל מקום הא אסור

לשהותו משום עשה דתשביתו ואיט דומה לאחר זמנו. אלא ודאי איסור שהי' אינו ענין לבמשהו:

ד

ואף לדעת התוספות חולין (דף צ"ז.) דטעמא דחמץ במשהו משום דחמיר טפי דעובר בבל יראה ולא בדילי מיני'. מכל מקום הדבר ברור דשל נכרים גם כן אוסר במשהו. והרי כל חמץ מבטלין קודם הפסח. ואף שיתחמץ אחר כך. ואף שעדיין לא הי' ברשותו בשעת ביטול. כמו שכתב בתשו' ב"ח סי' קכ"א. ובנתיבות סי' רי"א ביאר דבריו בטוב טעם, וכל חמץ אינו עובר בבל יראה שהכל בטל. ועוד הרי כריסה בין שיני' שבריש פסחים כתבו התוספות בטעם ביעור חמץ לאחר הביטול. אי נמי משום שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא. הנה שטעם זה מועיל גם לאחר הביטול. דמכל מקום שם חמץ חמור. והוא הדין בשל נכרים:

ה

ועוד כי היכי דהתם כתבו התוספות דאף בנוקשה לא פליג. והוא הדין בחמץ של נכרים. וכל שכן הוא. דנוקשה הא קיל לענין שהי' דאיירי בי' מה שאין כן חמץ דבמשהו לענין אכילה של נכרי חמור כמו של ישראל. וגם חמץ של נכרי בכלל הגזירה אף דאין בו טעם שהחמירה תורה לענין בל יראה. ולא גרע ממשקין שזבו דגזרינן שמא יסחוט. ואף ביצה שנולדה בכלל הגזירה אף דאין בה גזירה הנ"ל. והכי נמי ממש של נכרי. כיון דחמץ גמור הוא לחיוב אכילה דגזרו בו לאיסור משהו הוא בכלל הגזירה. וכל אלה דברים פשוטים וברורים. ולא הי' כדאי לכותבן זולת להוציא מלב הטועים:

ו

ועוד דאפילו יהיבנא לכו טעותא דבחמץ של גוי אינו במשהו. כשבא ליד ישראל לאוכלו חוזר וניעור. ולא דמי לנתבטל קודם הפסח. דלא חל עליו איסור פסח מעולם. ולא מצאנו חוזר וניעור אלא היכי שהי' אסור מתחילה. מה שאין כן חמץ של גוי זה שנאסר בעיני'. ואם תאמר מכל מקום לענין בל יראה שלא חל עליו בעודו של גוי אינו חוזר וניעור וכיון שאינו עובר בבל יראה. שוב אינו אסור במשהו ליתא דהא בתשו' חכם צבי סימן פ"ו העלה דאינו עובר על משהו בבל יראה. ומכל מקום אוסר אכילתו במשהו. שמע מינה דביטולו לענין בל יראה. אינו מונע שלא יאסור אכילתו. ואף דהחכם צבי כתב כן לטעם דכרת. הלא הרמב"ן שכתב טעם בל יראה כתב נמי טעמא דכרת. וכן מוכח מהא דהלכה רווחת בישראל דאחר שש אינו אוסר במשהו. אף דלקצת פוסקים עובר בבל יראה.

ואפילו להפוסקים דאינו עובר. על כל פנים אסור להשהותו משום עשה דתשביתו. מה נפקא מינה בין איסור לאו לאיסור עשה. אידי ואידי דאורייתא:

ז

ובעיקר דין הבארות שעושה דחק גדול מחמת שהאינם יהודים זורקין בהם חמץ. ואף אם ינקו הבארות אי אפשר שלא ישאר בו מעט מים ושוב אוסר הבאר במשהו. ואף להטורי זהב דמתיר תרי משהו. זה במשהו שנבלע ביבש דמשהו אינו יוצא אבל לא לח בלח. מצאתי להם רפואה מן התורה. אם לאחר שניקו את הבאר וישאר דרך משל לוג מים. אם ימתינו עד שיהי' בבאר יותר משני לוגין [ועיין בסוף התשובה שצריך ס'] יוכשר הבאר כמו שאבאר:

ח

הנה בעבודה זרה (דף מ"ז.) איבעי' לרבה המשתחוה למעיין מימיו מאי לנסכים. למיא דקמי' סגיד וקמאי קמאי אזלי. או דילתא לדברינא דחיא סגיד. וכתב הריטב"א ומכאן נראה לי דהא דאמרינן לקמן מים במים במשהו. דוקא שנתערבו בתלושין אבל מחוברין אין נאסרין. דאי לא אף על גב דלקחי' סגיד הא מתסרי על ידי תערובת. וכן הורה לי רבינו ז"ל הלכה למעשה בכומר שזרק מים הרעים לבאר דאינו נאסר במשהו עד כאן לשונו. ולפי זה הוא הדין דאינו נאסר במשהו חמץ והבא להחמיר ולומר דחמץ חמור מעבודה זרה דאפילו במחובר נאסר. כי היכי לענין אין מינו. עליו להביא ראי' כדתנן במסכת ידים פרק ד' הבא להחמיר בדרבנן עליו הראי':

ט

הן אמת דלכאורה יש לפקפק בראיית הריטב"א ז"ל. דיש לומר הא דבע"ז מין במינו במשהו דוקא בנאסר גם להדיוט. אבל מעיין דלהדיוט אינו נאסר דמחובר הוא רק לגבוה נאסר מנא לי' דכהאי גוונא במשהו. ויש ליישב ראייתו שהרי רבה כחומרי דרב עביד ורב הא סבירא לי' בכל איסורין מין במינו במשהו. ומדרב בכל איסורין נשמע בע"ז לדידן. והוא הדין דיש ללמוד לענין חמץ בפסח. ובטור סימן תס"ז כתב רק בור ולא באר. ויש לומר דוקא מעיין אינו נאסר דמחובר לכלל מים שבעולם והוא הדין באר. אבל בור שפיר נאסר במשהו ואין ראי' מהטור לבאר. אך בבית יוסף שם בשם המרדכי משמע גם באר נאסר במשהו אך צריך עיון מהא דמשתחוה למעיין:

י

ונראה לי ליישב דהנה ריש מקוואות מי גבים פחות ממ' סאה שתה טמא ושתה טהור טמא. וכן במשנה ג' נפלו מים טמאים ושתה טהור טמא ופי' הר"ש והראב"ד פט"ו

מה' טומאת אוכלין ה"א דמי גבא אינו מקבל טומאה עד שיתלשו. וכשנפלו בה מים טמאים נתבטלו ברוב. ומכל מקום לאחר שלקח ממי גבים ושתה. בשעה ששתה חזרו מי גבא להיות תלושין. ומשהו מים טמאים המעורבת במים שנתלשו מטמאה את כל מה שנתלש. ועל כרחין הטומאה חוזר וניעור. דשוב אין כאן רוב. דהכל טמאים. וכן הא דבכורות דף כ"ג.) הלוקח ציר מעם הארץ משיקו במים. טהרה עוררת טומאה. ומשום דטהורים עצמם נטמאו עיין שם:

יא

ולפי זה לכאורה במשתחוה למעיין נהי דלקמי' סגיד וקמאי קמאי אזלי. ומים הנשארים אין אוסרים במשהו. דמחובר אינו נאסר במשהו. מכל מקום כששואב מהם לנסכים יהי' חוזר וניעור דאז תלושים הם ומשהו מים שיש בה תאסור אותם. ולא דמי להא דקיימא לן לח בלח קודם הפסח אינו חוזר וניעור בפסח. דשאני התם דאיסור פסח לא חל עליהם כלל. דבהגיע פסח כבר נתבטל. ולא מצינו חוזר וניעור רק שיחזור האיסור שהי' עליו תחילה. וזה בלח בלח קודם הפסח. אבל במשתחוה למעיין דמים במים נאסרין שפיר נאמר דחוזר וניעור:

יב

אך לא קשה מידי דהא כתב הר"ן פ' גיד הנשה דלא אמרי' מין במינו לא בטיל היכי שדבר היתר אחר מעורב בו. אם כן כל מין במינו דלא בטיל הוא משום דבשעת נפילתו עדיין אין דבר היתר מעורב בו. אבל מעיין זה דמחובר אינו נאסר משום מין במינו רק אחר שיתלוש באת לאוסרו. הרי אז כבר מעורב בהיתר):

יג

והנהנזה הוא בעבודה זרה דוקא דלא הוי במשהו אלא מין במינו. והיכי שדבר אחר מעורב בו לא מיתסר משום מין במינו. וכן כתב בנקה"כ דבדבר שיש לו מתירין וכדומה דלא מיתסר אלא מין במינו לא מיתסר היכי שדבר אחר מעורב בו. אבל חמץ בפסח דאפי' מין בשאינו מינו אסור אפי' דבר אחר של היתר מעורב בו אסור יע"ש, ואם כן בחמץ שובמיאסרו המים אחר שנתלשו:

יד

ואחר הדברים האלה שמקור האיסור של בארות שנפל בהם חמץ מהא דמקוואות. ושם משנה ה' מאימתי טהרתן בית הלל אומרים רבו אף על פי שלא שטפו. והכי קי"ל. ואם כן כשניקו את הבאר ורבו מים חדשים על מים הראשונים (עי' בסוף התשובה דווקא

שרבו ששים מדות על הנשאר) שוב אין חוזר וניעור. ועיין שם בפי' הרא"ש כגון גומא שמחזקת כ' סאה וגבא ט' סאה וירדו בה גשמים עשר סאה לבית הלל טהרו ברביי':

טו

הן אמת שהראב"ד הנ"ל ה"ב כ' וזה לשונו בתוספתא מפרש אפי' נפלו בו מים טמאים הרביי' מטהרת אותה וברביי' של מ' סאה מים כשרים מפני שהוא כהשקה עד כאן לשונו. ולפי זה אין ראי' לנדון דידן. אך דברי הרא"ש הנ"ל ברור מללו דאפי' אין כאן בין הכל רק י"ט סאה לבית הלל טהרו ברביי' ונחזי אנן בתוספתא אם הוא כהראב"ד או כרא"ש:

טז

והנה ז"ל התוספתא. וכיצד רבו אף על פי שלא שטפו כדברי בית הלל מקוה שהוא מחזיק מ' סאה ובתוכו י"ט סאה ונפלו לתוכו פחות מג' לוגין מים שאובין טמאים כיון שנפל כ"א סאה של מי גשמים טהורין מפני שרבו עד כאן לשונה. ומינה למד הראב"ד דוקא שיש בצירוף מ' סאה מים כשרים. אבל קשה על זה. שהרי כל המקוה אינו רק מ' סאה וכי בצרת מינה הפחות מג' לוגין מים שאובין טמאים ליכא מ' סאה מים כשרים. ואיפוא כ' הראב"ד אלא כשיש (מלבד המים פסולים) מ' סאה מים כשרים. ובפרק ז' דמקוואות (משנה ב') אלו פוסלין ולא מעלין המים בין טמאים בין טהורין [פי' הר"מ ז"ל מים שאובין כו' כיצד פוסלין ולא מעלין מקוה שיש בו מ' סאה חסר קורטוב. ונפל מהם קורטוב לתוכו לא העלהו ע"כ הרי דאף שיש בצירוף מ' סאה לא ניטהר בהשקה. ואין לומר דהתוספתא מיירי שעלו המים למעלה מהמקוה. דאם כן רבו ושטפו ובאמת גי' התוספתא מוקשה כמובן. וראיתי להגר"א ז"ל בפי' על התוספתא שהגיה כיון שנפלו לתוכו כ' סאה. וא"כ אין בצירוף מ' סאה וכהרא"ש. וטהורין משום רוב לבד. וכן כתב בביאור הגר"א להדיא. ואם כן גם הבארות הוכשרו:

יז

שוב ראיתי דיש לומר דבעי שירבו ששים ידות על הנשאר. דעל כרחך הטעם דמהני רבו כיון דאיכא תרי משהו שוב אינו חוזר וניעור. והתינח לענין טומאה וטהרה דברוב טהורים הטמאים בטלו ברוב. כדאיתא בבכורות גבי הלוקח ציר מעם הארץ. אבל לענין או"ה דאינו בטל אלא בששים. לא חשיב תרי משהו עד שירבו עליו ששים ידות כגון דרך משל אם נשאר בבאר לוג לא ישאבו עד שיהי' בבאר ס"א לוגין. אך אז ודאי מותר לשאוב' כנ"ל:

הק' אברהם.

סימן שעה

א) דעת בעל המאור דלר"ש חמץ בערב פסח מותר באכילה מן התורה עד הלילה. ודעת התוס' והרמב"ן דבאכילה אסור מן התורה אפי' לר' שמעון. ובהנאה מותר מן התורה. ודעת הר"ן דאפי' בהנאה אסור מן התורה. וטעמו של דבר לא גילה לנו. והראה מקום לחידושיו אשר לא זכינו להם ולכאורה תמוה. שהרי חזקי' אמר מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה. ואי מתשביתו לחוד אסור בהנאה. מאי קמבעיא לי'. ולמה לי קרא דלא יאכל. ודוחק לומר דלחמץ של אחרים אצטריך:

ב

ולאחר העיון מצאתי בעז"ה דינו של הר"ן מפורש בגמ' במכילתין (דף מ"ח.) דנהנה מעצי אשירה לוקה משום דלא תביא תועבה אל ביתך, ופסק כן הרמב"ם פרק ז' מהלכות עבודה זרה הלכה ב'. והנה. לאו דלא תביא וגו' הוא כפשוטו גם כן שלא יכניס עבודה זרה לתוך ביתו כדתנן בעבודה זרה (דף כ"א.) אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניס לתוכו עבודה זרה. ומכל מקום הנהנה חשיב גם כן מביא לביתו. א"כ כי כתיב תשביתו שאור מבתיכם. כשנהנה עובר בעשה דתשביתו. וחזקי' הכי מבעיא לי' מנא לן סברא דעשאן כאילו ברשותו. אימא דמותר בהנאה ומשום הכי עובר בעשה דתשביתו ובבל יראה וב"י. ועל כן אי אפשר שיאסר בהנאה משום עשה דתשביתו. דאם יאסר לא יהי' מוזהר עליו בעשה ולא תעשה. ושוב יהי' מותר. ואין לדמותו לדברי הר"ן בעבודה זרה בזוכה בעבודה זרה של נכרי דעל כן חל הזכוי כיון דכל זמן שלא זכה בה יש לו היתר על ידי ביטול. והכא נמי יחול האיסור הנאה. כיון דכל זמן שלא חל הוא שלו ואסור. דזה אינו דהתם כיון שזכה פעם אחת שוב אין לו ביטול. מה שאין כן בנידון דידן לאחר שנאסר יחזור ויהי' מותר כיון שאינו שלו. ועל כן אי אפשר לאיסור הנאה משום תשביתו לחול. על כן מייתי לה חזקי' קרא דלא יאכל דאינו תלוי בשלו. ועל כן אסור בהנאה. ושוב מוכח סברא דעשאן כו'. ואף בערב פסח אסור כדברי הר"ן ז"ל ודו"ק כי קצרתי:

ג

ואין להקשות לרב אחא בר יעקב דיליף שאור דאכילה משאור דראי' אם כן גם איסור אכילה והנאה תלוי בשלו ולא יאסר. דזה אינו דוודאי לר' יהודה דאוסר חמץ שעבר עליו הפסח. אם הי' בפסח של ישראל. ואחר הפסח נעשה של נכרי נשאר באיסורו וכמו אם הי' של נכרי כל ימות הפסח ואחר הפסח נעשה של ישראל. לית לן בה. כיון שלא חל האיסור. כמו כן להיפוך. וראי' לזה מש"ס חולין (ד:) סברוה הא מני ר' יהודה היא. ולא

אמרינן דלדידן לאו איסור מן התורה. כמו חמץ של ישראל חבירו דאינו עובר בבל יראה. אלא ודאי דאחר שהי' בפסח של ישראל נעשה גופו של איסור לר' יהודא. ואף אם אחר הפסח הוא של גוי אסור. ולפי זה הוא הדין בתוך הפסח עצמו. אם הי' פעם אחת של ישראל. אף שפסק אחר כך מהיות שלו. נהי דאינו חייב עליו כרת משום חמץ בפסח. מכל מקום אסור משום חמץ שעבר עליו הפסח. כיון שעבר עליו מקצת פסח ברשות ישראל ודו"ק היטב כי הוא נכון וברור. ולפי זה שוב נאסר בהנאה לאחר שעבר מקצת פסח משום חמץ שעבר עליו הפסח ושוב מוכח סברת עשאן וכו':

ד

ובהכי ניחא דלא אמר ר"א בר יעקב דיליף שאור דאכילה משאור דראי' לר"ש. ולמה שכתבתי ניחא. דלר' שמעון הדרא קושיא. דאי יליף שאור דאכילה. ואף איסור אכילה והנאה תלוי בשלו. מנל"ן סברת עשאן כו'. נימא דלא אסרה תורה בבל יראה. והוא הדין באכילה ובהנאה למאי דיליף אכילה מראי'. אלא משום דמותר בהנאה. ועל כן באמת מותר בהנאה. כיון שאם יאסר יהי' מותר כנ"ל. ודו"ק בכל זה:

סימן שעו

א

הרמב"ם והרא"ש פסקו בלפני זמנו כר' יהודה וכתב הרב המגיד שכן דעת הגאונים. וכתב ראי' לשיטתם מסוגיא דפרק קמא. והראב"ד ובעל העיטור והרמב"ן בס' המצות ובעל המאור ור"ן פסקו כר"ש. והראי' מפרק קמא השיב עליו הרמב"ן בספר המצות ולשיטת הפוסקים כר"ש יש ארבע דיעות. דעת בעל המאור דמותר אפילו באכילה מה"ת. אלא שאסור לשהותו. דבכל שעה עובר בעשה דתשביתו, וליהנות בו אפי' מדרבנן אין איסור אלא דלכתחילה לא שרינן לי' ליהנות. אבל אם עבר וקידש מקודשת. ודיעה זו דחוי' היא בכל הפוסקים. וכן משמע בקידושין (דף נ"ו:) דמפיק כלאי הכרם דאסור בהנאה מדכתיב פן תקדש תוקד אש. הנה שמוכיח שאסור בהנאה מדחייב לשורפו. והוא הדין שנלמד מזה לחמץ שאסור באכילה. ומה שאין למדין ממנו לאסור גם בהנאה. נראה דהיינו טעמא. דמידי דאכילה יש לומר שצוותה התורה לבערו משום שעומד לאכילה. והוא אסור באכילה. אבל כלאי הכרם שאפילו קשין של כלאי הכרם אסורין, אם איתא דשרי בהנאה. הרי היתר גמור הם. ולא צוותה התורה לבער מן העולם מה שהוא היתר גמור, אלא ודאי דגם בהנאה אסור. אבל חמץ מידי דמאכל הוא. לא נוכל

ללמוד מחיוב ביעור איסור הנאה. ותדע דתרומה טמאה ממונו הוא לקדש בו אשה. ואף על פי כן הוא מהנשרפין:

ב

דעת הראב"ד ובעל העיטור והרמב"ן. דלר"ש אסור באכילה דבר תורה. ובהנאה אסור מדרבנן. ועל כן כתב בעל העיטור הביאו הרא"ש פרק כל שעה סי' ב' דהמקדש בשעה ששית חוששין לקידושין. ונראה דהיינו טעמא משום דלאחר שש אסור באכילה ד"ת ובהנאה מדרבנן כנ"ל. ובשעה ששית אסור באכילה מדרבנן. אם כן הוה לי' הנאה תרי דרבנן וזה שכתב המחבר באבן העזר המקדש בשעה ששית בחמץ דרבנן מקודשת. בשעה ששית בחמץ דאורייתא. לאחר שש בחמץ דרבנן חוששין לקידושין ולכאורה הא לאחר שש בחמץ דרבנן דלא כמאן. דהכל מודים בחד דרבנן אינה מקודשת. אך המחבר חשש לדעת הסוברים לאחר שש אין אסור בהנאה רק מדרבנן. ועל כן בחמץ דרבנן הוה תרי דרבנן והוא הדין בשעה שישית כנ"ל:

ג

ובזה נראה ליישב תשובות רש"י שהביא הרא"ש פרק א' סי' ט'. לבטל בשעה ששית. והוא תימה דבגמרא אמרינן דבשעה ששית אינו ברשותו לבטל, אך לפי מה שכתבתי הביטול מועיל אליבא דר"ש דלדידי' הוה תרי דרבנן. וכשם שיכול לקדש. כמו כן יכול לבטל. דבגמרא יליף שאינו יכול ממה שאין חוששין לקידושין. אם כן ממילא כשחוששין לקידושין. או לשיטת המחבר דבתרי דרבנן מקודשת ודאי. [ובשעה ששית הוי רק ספק קידושין משום מקצת פוסקים פסקו כר' יהודה בלפני זמנו] יכול לבטל ועל כן כתב רש"י לבטל גם ביום משום פת ששייר לאכילתו. שיועיל על כל פנים אליבא דר' שמעון. הן אמת דלפי גירסת הספרים שלנו ריש פרק כל שעה אמר רב גידל אמר ר' יוחנן המקדש משש שעות ולמעלה ופרש"י בשעה ששית. והרי ר' יוחנן סובר כר' שמעון. אך גירסת הרא"ש שם אמר רב כמו בפרק קמא. ורב לטעמי' דפוסק כר' יהודה. וכן הא דהבודק צריך שיבטל רב אמר לה. ואליבי' משני הש"ס דבשעה ששית אינו יכול לבטל. אבל לר"ש הוה לי' בשעה ששית תרי דרבנן:

ד

דעת התוספות דלר"ש מותר בהנאה עד הלילה גם מדרבנן. [אלא שמדבריהם (דף ק"כ בסוף העמוד) מבואר דבלפני זמנו הלכה כר' יהודה]. ובאכילה אסור מדאורייתא. דתשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה. והר"ן במלחמות כתב בלשון אחר אין לך דבר שטעון השבתה ומותר באכילה. ונראה דנפקא מינה בחצי שיעור. לדעת הפוסקים

דחצי שיעור אינו עובר בבל יראה ובעשה דתשביתו. דלהתוספות מותר באכילה. מאחר שאין איסור אכילתו רק שמבטל בזה מצוות תשביתו וחצי שיעור הא אין עליו חיוב השבתה. אבל להרמב"ן הראי' מדטעון השבתה. שמע מינה שאסור באכילה. אבל אין איסור אכילתו משום חיוב השבתה ואף חצי שיעור אסור באכילה. כמו כל מאכלות אסורות וכמו כלאי הכרם. דנפקא איסור הנאה שלו מפן תוקד אש. וכי סלקא אדעתא דחצי שיעור כלאי הכרם [להפוסקים דבעשה אין חיוב בחצי שיעור] מותר בהנאה וזה פשוט:

ה

שיטת הר"ן בפרק קמא דאפילו לר' שמעון מחצות ולמעלה אסור בהנאה מן התורה ולא כתב הטעם. והראה מקום לחידושיו אשר לא זכינו אליהם. ומצד הסברא קשה להבין שאם מחיוב השבתה נלמוד איסור הנאה נאמר תרומה טמאה יוכיח שבשריפה ומותר בהנאה). מיהו לאותו צד שכתבתי בהגה"ה בדעת התוספות דכדרך הנאתו אסור מן התורה. על כורחין צריך לומר תרומה טמאה גזירת הכתוב ובסתמא כל היכי שמחויב בהשבתה אסור בהנאה כמו כלאי הכרם. דנפיק איסור הנאה מפן תוקד אש. ובמקום אחר כתבתי דכמו המסיק בעצי אשירה עובר בלא תביא תועבה אל ביתך. הכי נמי הנהנה מחמץ עובר בעשה דתשביתו שאור מבתיכם. ואיך שיהי' קשה על חזקי' דאמר מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה. תיפוק לי' דאסור משום עשה דתשביתו. וביותר קשה לשיטת הרמב"ם דעל הנאה ליכא מלקות. ולאיסורא הא נפיק מעשה דתשביתו. וצריך לומר דחזקי' בחמץ של נכרים. או באין לו חמץ רק חצי שיעור דאינו עובר בעשה דתשביתו):

ו

עוד נראה לי בישוב שיטת הר"ן על פי דברי התוספות ביצה (דף כ"ז:) בהא דחלה שנטמאת אינה נותנה לפני כלבו משום דמצוותה בשריפה והנה כרשיני תרומה שנטמאו מותר להאכילם לבהמות כדמפורש פרק ב' דמעשר שני משנה ד'. וקשה הא מחויב בשריפה. וצריך לומר משום שעומדים לבהמות ולבהמות מותר להאכילם בטומאה. שוב אין טעון שריפה ואף דשם מאכל אדם עליהם שראוי לאדם על ידי הדחק. דאי לאו הכי לא הי' חל עליהם שם תרומה. מכל מקום כיון שעומדים לבהמה ומותר לבהמה אינו טעון שריפה. והנה בפסחים (דף מ"ה:) הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה נשרפת עם הטומאה בפסח. וכתב הרי"ף הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינו טעון שריפה. ומבואר דכל זמן שראוי לכלב טעון שריפה. והנה בתוך זמנו דאסור

בהנאה ואסור ליתן אפילו לבהמתו. ניחא דטעון שריפה שאינו ראוי למה שהם עומדים. אבל לפני זמנו להפוסקים כר"ש יש לומר דמדאורייתא אין טעון שריפה וביעור כלל. שהרי עומד לבהמה ומותר לבהמה ודומיא דכרשיני תרומה מדמחייב בתרומה על כרחך שם אוכל אדם עליהם כנ"ל. ואף על פי כן כיון שעומדים לבהמה אין טעונים שריפה. הכי נמי בזה:

ז

אך נראה כיון דהשבתת שאור דלפני זמנו ותוך זמנו מחד קרא. דתשביתו שאור מבתיכם כתיב. וכשם בפסח שתוך זמנו גם הנפסל מלאכול לאדם בכלל. כן לפני זמנו. וזה יותר מהיקש. ואם כן מדחייבה רחמנא לבער חמץ שנפסל מלאכול לאדם לפני זמנו. שמע מינה שאסור בהנאה לפני זמנו. ומיושבין דברי הר"ן:

ח

והשתא לא קשה מדחזקי' דכל זמן שאין לנו לימוד שיהי' אסור בהנאה בתוך זמנו. אין לנו ללמוד מתשביתו שיהי' אסור בהנאה. שאם היינו אומרים שמותר בהנאה. באמת היינו אומרים שהנפסל מלאכול לאדם אין טעון ביעור. אך השתא דמוכח דבתוך הפסח אסור בהנאה ותשביתו דקרא אף בחמץ זה כתיב. וגם לפני זמנו בהשבתה. מוכח דגם לפני זמנו אסור בהנאה. וזה כפתור ופרח:

סימן שעז

בדין מצה עשירה. א) עיינתי בטעם מנהגינו שאין נוהגין במצה עשירה אפילו במי פירות בלא מים. כי הטעמים שנאמרו בזה שחוששין שמא נתערב מים. או שחוששין לדעת רש"י כי מי פירות לבד ממהרים להחמיץ הם חלושים קצת. דמהיכי תיתי לחוש שנתערב ואנחנו רואים שלא נתערב. כמו בלש במי בצים וכדומה. ואף לדעת רש"י הוא חשש חמץ נוקשה דרבנן. ומהיכי תיתי לחוש ליחידאה בכיוצא בזה בדרבנן לכתחילה דהא קיימא לן תאפה מיד:

ב

ולפי עניות דעתי נראה טעם בזה מעיקר הדין.והוא דהנה הרי"ף ז"ל הביא ראי' דמותר ללוש במי פירות לכתחלה מדר' יהושע בן לוי דאמר מכאן ואילך לושי לי בדובשא. ובעל המאור ז"ל השיב דאפשר שבלא מים הי'. ואף שהרמב"ן סמך דברי הרי"ף דבגמרא אייתי דר' יהושע בן לוי לסייע לר' עקיבא ובלא מים אפילו בלא מצה עשירה אין יוצאין בה מפני שאינו בא לידי חימוץ ולא שייכא בה שימור, עדיין הוא רחוק. שבגמרא לא

הביאו זה רק לתרץ הקושיא דר' עקיבא אדר' עקיבא. ועל כרחין הא דמייתי הא דריב"ל ללמד דהוה אמינא דבכל הפסח אם בא לאכול דגן צריך שיהי' לחם עוני. דבפרשת ראה כתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני ונהי דכל החג רשות. יש לומר דהיינו אם רצה שלא לאכול לחם כלל הרשות בידו. אבל אם רצה לאכול לחם צריך שיהי' לחם עוני. כמו רשות דסוכה כל שבעה דהיינו אם רוצה שלא לאכול דברים הצריכים סוכה. אבל אם אוכל דברים הצריכים סוכה חייב לאכול בסוכה. הכי נמי בזה. על כן אייתי הא דריב"ל. ואם כן אכתי יש לומר דבלא מים הוא:

ג

אך לפי עניות דעתי נראה דהנה דעת מהר"ל בספר גבורות ה' שאם אין לו ללילה ראשונה רק מצה עשירה מחויב לאכול לקיים מצוות בערב תאכלו מצות אף שאינו יכול לקיים מצוות לחם עוני. ועל כן אסור לאכול בערב פסח מצה עשירה. ומה שהתיר רבינו תם הוא בלש בלא מים כלל. דכהאי גוונא לא נקרא מצה כלל. ולפי זה יש לעיין איך מותר לאכול בפסח מצה שנלושה בלא מים כלל כיון דכהאי גוונא לא הוי מצה כלל. וקרא כתיב שבעת ימים תאכל מצות לשלול מה שאינו מצה שיהי' לאו הבא מכלל עשה כמו שכתב בספר חרדים. אך צריכין לומר כמו שמותר לאכול בשר או פירות ועל כורחך פירוש הכתוב רק שאם בא לאכול לחם צריך שיהי' מצה. כמו כן יתפרש לדעת מהר"ל ז"ל שאם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהי' מצה. אבל אם נלוש בלא מים כלל הוא כאוכל דבר הבא שלא מחמשת המינים:

ד

והנה בעל המאור הקשה מאי טעמא לא מברכין על אכילת מצה כל שבעה כשם שמברכין כל שבעה לישב בסוכה [ותירץ דמצה אינו מחויב דאפשר בשאר דברים. אבל סוכה על כרחו צריך לישון דאי אפשר לעמוד בלא שינה עיין שם] ומהר"ם חלאו"ה מסיים בה משמו זה לשונו דהאיך יברך על אכילת מצה דמשמע דלא סגי בלאו הכי. מכל מקום למדנו שאם אוכל מצה בשאר ימים הוא עושה מצוה כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג. ומצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהי' מצה. ולדעת מהר"ל שאם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהי' מצה. ואם אוכל עיסה שנילושה בלא מים הוא לדעת מהר"ל כאוכל שאר מינים. דנהי שאין עבירה מצוה נמי לא עשה. ואם כן ריב"ל שאמר ללוש שאר ימים בדובשא. ודאי לא נתכוין שלא יהי' מים כלל. שלא הי' ריב"ל מגרע מצוה חס ושלום. אלא ודאי שיהי' בה מים גם כן שבא לידי חימוץ ונקרא מצה. ונסתייעו דברי ריי"ף דמוכח מדר' יהושע בן לוי שמותר ללוש במי פירות עם מים. ואם

כן שפיר יש טעם למנהגינו (שעם מים הלא פסק גם המחבר שאין ללוש בהם לכתחלה שאין ללוש במי פירות לבד בלא מים שלא לגרע המצוה דשבעת ימים תאכלו מצות:

סימן שעח

בדין אין יוצאין במצה של טבל:

א

במכילתין (דף ל"ה:) תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל כו' תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ. יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. ואיסורא דחמץ להיכן אזלא אמר רב ששת הא מני ר' שמעון הוא דאמר אין איסור חל על איסור. דתניא ר' שמעון אומר האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור עד כאן:

ב

וכתב הרמב"ן בחי' דנראה דלדידן דלא קיימא לן כר' שמעון ואית לן כולל ומוסיף יוצאין בטבל. ואין לומר דמכל מקום אין יוצאין משום מצוה הבאה בעבירה. אם כן למה ממעט משום דאינו בבל תאכל חמץ. תיפוק לי' משום מצוה הבאה בעבירה. אלא ודאי אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה. משום דאפשר בהפרשה. אך העיקר דמצוה הבאה בעבירה דרבנן. על כן הוצרך למעט מקרא שלא יצא בו מן התורה. ולעולם יש בטבל משום מצוה הבאה בעבירה. ונתקיימו דברי פוסקי הלכות דאין יוצאין בטבל עד כאן דבריו:

ג

ולכאורה נראה ראי' לדברי פוסקי הלכות. מהא דמקשה הש"ס על מתניתין דאבל לא בטבל פשיטא. ואי אליבא דרבנן דפליגי על ר' שמעון יצא. מה פשיטא. הא טובא איצטריך להשמיענו דקיימא לן כר' שמעון. אלא ודאי פשיטא לש"ס דעל כל פנים מדרבנן לא יצא משום מצוה הבאה בעבירה, ויש ליישב דקושיית הש"ס דמרישא דיוצאין בדמאי שמעינן לה דבודאי לא יצא. ומשני בטבל דרבנן דהוה אמינא דדינו כדמאי דאידי ואידי דרבנן. קמשמע לן דוקא בדמאי מיגו דאי בעי מפקיר לנכסי:

ד

אך יש להוכיח מתירוץ הש"ס לא צריכא בטבל מדרבנן. ובטבל מדרבנן לא שייך טעמא דליתא בבל תאכל חמץ. דאין איסור חל על איסור. דאיסור דאורייתא על איסור דרבנן ודאי חל. וכן מפורש פרק שבועת העדות ובריש פרק יום הכיפורים דחל שבועה על איסור דרבנן. והוא הדין דחל איסור תורה על איסור דרבנן. כיון דמן התורה היתר גמור

הוא. ואין לומר דמכל מקום מדרבנן לא חל. וחשוב שמדרבנן ליתי' בבל תאכל חמץ. ליתא דכיון שחל מן התורה אי אפשר שלא יחול מדרבנן. וכפי שבררתי בחי' לבבא מציעא דף נ"ג] ועל כרחך הטעם משום מצוה הבאה בעבירה. וכן פרש"י ז"ל גבי טבל טבול מדרבנן. וגבי קושיית הש"ס דמאי הא לא חזי לי':

ה

עוד יש להביא ראי' מהא דתנן אבל לא במעשר שני והקדש שלא נפדו. והא לעיל האוכל חמץ של הקדש במועד לא מעל. משום דחמץ בפסח לא שוה מידי. ואם כן אם יחמיץ יפקע איסור הקדש ויחול איסור חמץ. וכן מעשר שני חוץ לירושלים שלא נפדה. דסתמא לא ראה פני חומת ירושלים ולית בי' לא תעשה דלא תוכל לאכול בשעריך רק עשה דוצרת הכסף בידך. כדאיתא במכות (דף י"ט:) עיין שם בתוספות דיבור המתחיל ר' יוחנן. ואם כן חמץ בפסח דלאו בר דמים ופדיון הוא לכאורה אין בו איסור כלום:

ו

מיהו יש ליישב דאי מתניתין ר' שמעון הוא דאמר אין איסור חל על איסור. הא סבירא לי' לר' שמעון דבר הגורם לממון כממון הוא אם כן חמץ הקדש גורם לממון אחר הפסח וכן סתם מתניתין ר' מאיר דאית לי' דבר הגורם לממון כממון דמי אך אכתי קשה ממעשר שני דאי אפשר להשהותו משום איסור בל יראה ואף גורם לממון לא הוי. אך יש לדחות דהנה לקמן (דף ל"ט:) במשנה גבי מרור ויוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שניטלה תרומתו. ומבואר דבטבל לא נפיק. וקשה הא במרור לא שייך לא תעשה דלא תאכל חמץ. וצריך לומר משום דהוקשו זה לזה. וכדאיתא בסוף הסוגיא. לענין מעשר שני בירושלים עיין שם:

ז

והנה היקש זה יש לומר אפילו מן התורה. ואף דלא משכחת במרור טבל דאורייתא. מכל מקום משכחת לה הניקח בכסף מעשר שני חוץ לירושלים. וכן הקדש שלא נפדה דכהאי גוונא במצה לא יצא. וכדתנן במתני' דאינו יוצא במצה של מעשר שני חוץ לירושלים והקדש שלא נפדה. ומשום דלא חל איסור חמץ על לא תעשה דלא תוכל לאכול בשעריך. ולאו דהקדש. והוא הדין במרור הניקח בכסף מעשר חוץ לירושלים והקדש שלא נפדה. והנה מבואר דגלי קרא במרור דאינו יוצא במרור של איסור. אף דלא שייך במרור טעם דאינו בא לידי איסור חמץ [והא ודאי אין לומר דמשום דמצה כהאי גוונא אינו בא לידי חימוץ. אינו יוצא במרור. דמה טעם יש בזה] ואם כן במרור של טבל אף דלא הוי רק מדרבנן. אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ושוב יליף מצה ממרור בהיקש.

דאפילו בטבל דרבנן לא נפיק. וכן במעשר שני והקדש שלא נפדו. אף דלא שייך טעמא דאינו בבל תאכל חמץ. שאם יחמיץ לא יהי' שוה כלום ויפקע איסור הקדש. וכן העשה וצרת הכסף בידך, מכל מקום במרור של הקדש שלא נפדה אינו יוצא בה. דמה נפקא מינה במרור בין טבל בין הקדש. ושוב יליף מצה ממרור:

ח

אך יש סיוע לפוסקי הלכות מסתם משנה. שדוחק לאוקמי סתם משנתנו דלא כהילכתא דקיימא לן איסור כולל ומוסיף. וכן סתם משנה ר"מ דאית לי' כולל ומוסיף כדאיתא פרק ארבעה אחין. אלא ודאי משום מצוה הבאה בעבירה:

ט

אך לכאורה זה אינו. דאם כן קשה לשמואל ריש פרק לולב הגזול דביום טוב שני דאינו מן התורה רק מדרבנן זכר למקדש. לא חיישינן למצוה הבאה בעבירה. אם כן קשה מתניתין דמרור של טבל דהא בזמן הזה מרור דרבנן. זכר לזמן דאיכא פסח ולא חיישינן למצוה הבאה בעבירה. אלא ודאי מתניתין כר' שמעון. וילפינן מרור ממצה. דאית בי' פסול בגופא דליתי' בבל תאכל חמץ. ועל כרחך לשמואל מתניתין דלא כהילכתא ויש לומר דהוא הדין לדידן:

י

אך יש לקיים הסיוע ממתניתין. ונאמר דמצה ומרור דמכשירי פסח הם. [וכן לשון הש"ס לקמן (דף צ'.)] ובעבודה זרה (דף מ"ו:) מכשירי קרבן פסול בהו נעבד כמו בקרבן עיין שם איבעיא דרבא. על כן כמו בקרבן דכתיב ממשקה ישראל בעינן מן המותר לישראל. כמו כן מצה ומרור בעינן דוקא מותר לישראל. אך מצה דאית בי' עשה בפני עצמו בערב תאכלו מצות. לענין העשה ההיא לא בעינן מותר לישראל. וצריך טעמא דליתי' בבל תאכל חמץ לר' שמעון. אבל מרור דאינו אלא זכר למרור הבא עם הפסח דמכשירי קרבן הוא. אפילו בלא דר' שמעון צריך שיהי' מן המותר, ואין קושיא ממרור לשמואל:

יא

ואין להקשות דהא במכילתין (דף מ"ח.) ממשקה ישראל מן המותר לישראל. מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא נסכים מן המוקצה. אמרת מה טבל שאיסור גופו גרם לו. יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר פרש"י דאיסור שבת] גרם לו. ואי אמרת מוקצה דאורייתא. מה לי איסור גופו. מה לי איסור דבר אחר. והכי סלקא שמעתתא עיין שם. ומבואר דאיסור דרבנן לית בי' משום ממשקה ישראל. ואם כן מרור טבל דרבנן. דכל מעשר ירק דרבנן. למה יאסר משום ממשקה

ישראל. לא קשיא. דלכאורה קשה שמעתתא דאלו עוברין. דהא הברייתא ממעט לה משום דאין איסור גופו גורם. וכיון שהטעם משום מוקצה דרבנן. מה צריך לטעם דאין איסור גופו גרם לו. על כן נראה לפי מה שכתב הרשב"א פרק חרש דאיסור דרבנן מותר להאכיל לקטן. והוקשה לו דאם כן יהי' מותר לערב בטבל דרבנן משום דחזי לקטן. כמו שמותר לערב ביום הכיפורים משום דחזי לקטן. ותירץ הרשב"א דשאני יום הכיפורים דיומא גרם:

והמאכל בעצמותו היתר. הוא דמהני לקטן. והשתא ניחא הברייתא. דכיון דאין בו איסור מגופו. רק דבר אחר גרם. הזמן דשבת והוא רק דרבנן. ומותר לקטן. חשיב מאכל המותר. כמו ביום הכיפורים כיון דאין איסור מגופו וחזי לקטן חשיב מאכל המותר. [ואפשר דכל הקרבנות הקרבים ביום הכיפורים חשובים מותר לישראל מטעם זה] ואם כן בנידון דידן בטבל דרבנן דאיסורו מגופו אף שהוא דרבנן. חשיב מאכל איסור:

יב

עוד יש לי לומר דלדידן טבל פסול לאו משום מצוה הבאה בעבירה. רק משום דמצה איתקש לפסח. כדאיתא במכילתין (דף ק"כ:) אמר רבא מצה בזמן הזה אחר חצות. לר' אלעזר בן עזרי'. לא יצא ידי חובתו משום דאיתקש לפסח. ועל כן מצה של איסור פסולה כמו קרבן של איסור. והא דאיצטריך לטעמא דליתי' בבל תאכל חמץ. היינו משום דהברייתא ר' שמעון הוא כדמוקי לה בגמרא. ור"ש אית לי' בכל דוכתא כל העומד לפדות כפדוי דמי. כל העומד לזרוק כזרוק דמי. והוא הדין טבל דעומד להפריש כמופרש דמי. וחשיב מן המותר בפיך. והא דאין מביאין נסכים מן הטבל. ניחא גם לר' שמעון דכיון שנתקדשו בכלי. שוב אי אפשר להפריש עלי' תרומה דבעינן שירי' ניכרים שיהי' מותרין באכילה וזה אסור משום הקדש. אבל לגבי מצה חשיב מותר בפיך לר' שמעון. מה שאין כן לחכמים דלית להו כל העומד וכו' מצה של טבל וכן מרור של טבל פסולים משום ממשקה ישראל:

יג

ובמה שכתבתי דבעינן במצה מן המותר בפיך. ניחא ליישב דברי הירושלמי הובא בתוספות קידושין (דף ל"ח.) ובר"ש פרק ב' דחלה דמקשה יבוא עשה דמצה וידחה ללא תעשה דחדש. ומשני משום דאין כתוב בצידו. והקשה הר"ש דבכל מקום בש"ס שדוחה אף על פי שאין כתוב בצידו. ולפי מה שכתבתי יש לומר דמצה דחדש פסול משום דבעינן מן המותר לישראל. והירושלמי מקשה דכיון שדוחה ללא תעשה הוי מן המותר. ומשני דבשלמא אם הי' כתוב בצידו הי' מותר ולא דחוי כמו שכתבו התוספות

במנחות גבי כלאים בציצית דהותרה והיינו משום דכתוב בצידו הי' חשוב מן המותר. אבל השתא שאין כתוב בצידו והוי דיחוי לבד. לא חשיב מן המותר. ועיין פסחים (דף פ"ד.) פסח הבא בטומאה למאן דאמר טומאה דחוי' בציבור. אין בו משום שבירת עצם דפסול הוא. הכי נמי לא חשיב מותר. ובתוספות קידושין הנ"ל פירשו הירושלמי משום דהעשה קודם הדיבור. והלא תעשה לאחר הדיבור. אך בירושלמי סוף פרק ג' דנדרים גבי מילה בצרעת בתירוצו שם ובפרק קמא דביצה גבי חפירת עפר לכסוי ביום טוב דתלי לה הירושלמי במחלוקת זה. ושם אי אפשר לפרש כן:

סימן שעט

ב"ה יום ב' אמור סת"ר לפ"ק. שלום לכבוד אהובי הרבני החריף החסיד מו"ה שלמה נ"י בק"ק אזערקאב:

א

אשר הוקשה לו בגמרא פסחים (דף קט"ו.) שהוכיח הש"ס מחכמים שחולקים על הלל בכריכה דסבירא להו מצוות מבטלות זו את זו. אימא דהטעם משום דצריך לאכול מצה ואחר כך מרור כדאיתא פסחים (דף קי"ד) ודומה לשמע תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם דלא יצא דאין כאן פשוטה לפני' ופשוטה לאחרי' כיון ששמע בבת אחת. הכי נמי אין כאן מצה ואחר כך מרור כשאוכלים בבת אחת:

ב

תשובה. דע שיש הבדל בין הנושאים שמצה ומרור שתי מצוות הם. תדע שמברכים על כל אחת ברכה בפני עצמה. ואלו הי' מצוה אחת אין מברכין על כל חלק מצוה בפני עצמה. כמו שכתב בית יוסף אורח חיים סימן תרנ"א בשם תשו' רשב"א שאם נטל מינים שבלולב כל אחד בפני עצמו. מכל מקום אין מברכין אלא ברכה אחת על כולן דמצוה אחת הוא ואין מברכים על כל חלק דמצוה בפני עצמה. [טעות סופר אחת] ועל כורחין מצה ומרור שמברכין על כל אחד בפני עצמה שתי מצוות הם ואם כן אם אכל מרור ואחר כך מצה. אין שום חסרון באכילת מצה. דאין מצוות מצה תלוי' כלל במרור שלאחרי'. ואפילו לא יאכל מרור כלל נתקיימה מצוות מצה בשלימות. כל שכן שאכל אלא שלא אכל לאחרי' ואין חסרון רק במרור שעדיין לא הגיע זמן של מרור לכתחילה עד שאכל המצה. וכן לשון הש"ס כיון דלא בעידן חיובא דמרור אכיל לי'. וכן מצינו בשעיר המוספין דיום הכיפורים שהקריבו קודם עבודת היום לא עשה ולא כלום. הכא נמי עדיין לא הגיע זמנו של מרור לכתחילה):

ג

קיצור הדברים אם אכל מרור ואחר כך מצה אין גרעון כלל באכילת מצה רק באכילת מרור. לא כן תקיעה תרועה תקיעה. דשופר הכל מצוה אחת ומעכבין זה את זה. ואם הריע ואחר כך תקע. הגרעון בשניהם דתקע ולא הריע אחרי' אף התקיעה אינה מצוה:

ד

והנה העושה שני דברים בבת אחת נחשב כל אחד כאלו עשהו לאחר השני'. ועל כן המקדש שתי אחיות אינם מקודשות. דנחשב קידושי רחל כאלו הי' אחר קידושי לאה וכן גיטה וידה באין כאחת. ועל כן כשאכל מצה ומרור כאחד נחשב לגבי מרור כאלו אכלו לאחר המצה ויצא גם ידי מרור. ואף דלגבי מצה נחשב גם כן כאלו אכלו לאחר המרור מה בכך. הא מצוות מצה נתקיימה בשלימות אפילו אכלו לאחר המרור. אבל לגבי שופר דכששמע תרועה ותקיעה בבת אחת אף דלגבי תרועה נחשב כאלו שמעה לאחר התקיעה. הא גם לגבי התקיעה נחשב כאלו הי' לאחר התרועה ואין כאן פשוטה לפני'. בשלמא במצה ומרור שאין דנין רק על המרור וכיון שנחשב כאלו הי' לאחר המצה שפיר דמי אבל בשופר שדנין על שניהם. כשנחשב כאילו כל אחד הי' אחר חבירו אין כאן פשוטה לפני'. וכן בתרועה ותקיעה אחרונה. אם תחשוב כל אחד כאלו הי' מאוחר אין כאן תרועה קודם התקיעה האחרונה:

ה

ובתמורה (דף ד') כשתרם ביכורים ותרומה בבת אחת עובר בעשה אף דשני מצוות הם. אך שם המצוה להקדים הביכורים לחשיבותו כמו שכתב רש"י שם ממכילתא יוקדמו ביכורים לתרומה שיש בה ארבע שמות יעוין שם. וכשהם בבת אחת אין כאן הקדמה. אבל במצה ומרור אין טעם מצה ואחר כך מרור כדי להקדים המצה. דאם כן מה קאמר הש"ס לא בעידן חיובא דמרור אכיל. דהא כהאי גוונא שאין חסרון רק מצד המצה. חשיב עדיין חיובא דמרור וכמו שכתב מהר"ם חלאווה בהא דפסחים (דף ו'.) דזמן שחיטה מחצות. אף דזמן פסח לאחר התמיד. מכל מקום בעצמותו הגיע זמנו רק שצריך להקדים התמיד. הכי נמי אם הטעם איחור המרור משום המצה. משום זה לא הי נקרא שלא בעידן חיובא דמרור. על כרחך הטעם משום מחוסר זמן דמרור ובבת אחת לא נחשב מחוסר זמן:

ו

וראי' לזה מהא דיומא (דף נ"ז.) נתערבו לו דמים בדמים. אמר רבא נותן אחת למעלה ושבע למטה לשם פר ולשם שעיר. ואף שהסדר דם פר ואחר כך דם שעיר, מכל מקום

מועיל בבת אחת. [ור' ירמי' לא מקשה עלה רק דיהיב מעלה דפר מקמי מטה דשעיר כו'] ולא יקשה משופר. אך הוא הדבר משום דכפרת דם פר בפני עצמו לכהנים וכפרת שעיר בפני עצמו לישראל ואין חסרון בדם פר אף אם הקדים דם שעיר. רק בדם שעיר מה שעדיין לא הגיע זמנו קודם שהזה דם פר. אבל בבת אחת חשיב הגיע זמנו:

ז

עוד יש לומר בקצרה דסדר תקיעה תרועה תקיעה כתב בגור ארי' שבת סוף במה מדליקין טעם הענין דהעיקר הוא התרועה, ועל כן כתיב יום תרועה יהי' לכם. והתרועה הוא הקדוש. על כן הוא באמצע כמו א"י ירושלים ומקדש עיין שם. וכשהם בבת אחת אין ניכר מי האמצע ע"כ פסול. וכן בתרומה שמחויב להקדים הביכורים לחשיבותו. וכשהם בבת אחת לא ניכר מי הקודם. אבל במצה ומרור אין הטעם משום חשיבות המצה כנ"ל מדקאמר הגמרא שלא בעידן חיובא דמרור כנ"ל. רק הטעם יש לומר דמצות שבליל הפסח הם להודות על הניסים. ועל כן אוכלין מצה להודות על הגאולה. ואוכלין מרור להודות גם על המרירות שמררו כו'. שעל ידי זה עלינו למעלות גדולות ביציאת מצרים. אך לא נגלה טובת המרור עד הגאולה. על כן זמן מרור אחר המצה וכשהם בבת אחת שפיר דמי שהרי בעת הגאולה נודע טעם מרור. ואין לכתוב בזה יותר:

ח

ועל מה שהוקשה לו בהא דמוכיח הש"ס מצוות צריכות כוונה דאי אין צריכות כוונה למה לי למיהדר ואטבולי הא טביל חדא זימנא. הא וודאי מכוין שלא לצאת כדי לקיים מצות מרור בזמנו עד כאן תוכן דבריו. יש לומר דהנה צריך להבין כי פגע בחזרת ואכלו ואינו מתכוין למצוות מרור ומקיים מצוות מרור בחזרת אחר הוה לי' מעביר על המצוות ואין לומר כיון שעדיין לא הגיע זמן מרור לכתחילה לא חשוב מעביר. הא ביומא (דף ל"ג ע"ב) עבורי דרעא אטוטפתא אסור. ופירשו התוספות שלא יניח התפילין באופן שיפגע בשל ראש תחילה שיצטרך להעביר על המצוות. ואף שלא הגיע זמן תפילין של ראש לכתחילה עד שהניח של יד כדכתיב והי' לאות על ידך והדר והי' לטוטפות בין עיניך [גמרא מנחות ל"ו]. מ"מ הוה מעביר. ואמנם שבתשובת רדב"ז דפוס ווארשא חלק א' סי' תקכ"ט דמה"ט לא הוה מעביר ממש אלא כעין מעביר. מכל מקום כעין מעביר איכא. ועוד משמע לי בגמרא יומא (דף נ"ח ע"ב) להיפוך מדברי רדב"ז אלו ודו"ק היטב. אך ידוע דברי תרומת הדשן סימן ל"ה גבי ברכת הירח להמתין עד מוצאי שבת דאז מצוה מן המובחר. ואף דמזמן לזמן חשוב מעביר במגילה (דף וא"ו ע"ב) מוכח מזה דכדי לעשות

מצוה מן המובחר לא חיישינן למעביר. וכן כתב חכם צבי סוף סימן ק"ו, והכא נמי כדי לקיים מצוות מרור בזמנו מותר להעביר:

ט

ואמנם שקשה על תרומת הדשן וחכם צבי דאיך יעבור עכשיו על אין מעבירין כדי לקיים מצוה מן המובחר לאחר זמן. ובעלמא אמרינן היכי דלא הוה בעידנא לא דחי. אך אין כלל זה דלאו בעידנא לא דחי. רק היכי דעושה איסור. אך לא בשב ואל תעשה שאינו עושה המצוה עכשיו. וראי' לזה מהא דבעי במנחות (דף מ"ט.) בציבור שאין להם קרבנות כל צורכן מוספין דהאידנא ותמידין דלמחר תדיר עדיף או מקודש עדיף. ומה בעי דלמחר לא דחי לשל היום דלא הוי בעידנא. אבל של היום דוחים של מחר דבשעה שעובר למחר כבר קיים המצוה היום וחשיב בעידנא, כהאי גוונא בתוספות פסחים (דף נ"ט.) לפירוש ריב"א. ויש לחלק קצת דשאני התם דבעידנא דעובר אעשה דהשלמה עוד זמן פסח. מה שאין כן נידון דידן למחר עבר חיוב מוסף של היום. וגם של היום אינו דומה לשל מחר ושקולין הם. מכל מקום העיקר כיון דעובר על מצוות מוספין של היום רק בשב ואל תעשה לא חיישינן לבעידנא. והכא נמי האיסור מעביר שאינו עושה המצוה עכשיו הואיל ושב ואל תעשה לא חיישינן בי' לבעידנא:

י

אך זה הוא אם מצוות צריכות כוונה והוא אינו מכוין הוה לי' שב ואל תעשה. אבל אם אין צריכות כוונה והוא מכוין שלא לצאת ומבטל מאכילה זה מצוות מרור בידים. שוב לא נדחה איסור מעביר זה בידים משום מצוה מן המובחר דלאחר זמן דלא הוי בעידנא. וא"ת כיון שמבטל המצוה במחשבה לבד ולא במעשה דומה לשב ואל תעשה. אך מוכח להיפוך במכות (דף י"ג ע"ב) לרע"ק דלא מחייב קרבן על פסח ומילה. משום דהוא שב ואל תעשה. אף דרבי עקיבא מחייב במגדף דלא הוי אפילו מעשה זוטא משום דבמחשבה. [עיין סנהדרין ס"ה סוף עמוד א' כריתות ג' סוף ע"ב] ש"מ במחשבה מכל מקום חמיר מאינו עושה כלל רק יושב ובטל. הכי נמי בנידון דידן:

ידידו הדו"ש הק' אברהם.

סימן שפ

החוה"ש וכט"ס לכבוד גיסי הרב הגדול חו"ב משנתו זך ונקי שלשלת היוחסין כש"ת מו"ה יצחק הכהן נ"י. א) מה שהוקשה למר לדעת מהרש"א ריש ערבי פסחים דמצה שאינה משומרת אסור לאכלה בערב פסח ולא דמיא למצה עשירה. דמצה שאינה

משומרת יש לה טעם מצה. א"כ יהי' אסור לאכול לחם הפנים בערב הפסח שחל להיות בשבת. דלחם הפנים אינו טעון שמן וא"כ אף שיש לה דין מצה עשירה מצד גדלותה. וגם אינה נאכלת בכל מושבות. מכל מקום כיון דאין בה שמן הא יש בה טעם מצה. וא"כ במתני' דמנחות יום הכפורי' שחל להיות בשבת החלות מתחלקות לערב. הא גם בשבת ערב פסח הדין כן. דודאי אין מתירין אותם לאכול ביום כיון דיכולין לאכול בערב:

ב

נראה לי דודאי משום חביבה מצוה בשעתה מצוה לאכול מבעוד יום. והא מצינו דהקטרת אברים ופדרים דוחה שבת אף דאפשר משתחשך. ואם כן אכילת לחם הפנים דהוא מצוה שצריך לעשותה עכשיו. דוחה איסור אכילת מצה בערב פסח שאין איסורו רק משום ביטול ופגם המצוה שבערב כמו שכתב התרומות הדשן סימן קכ"ו. ואם כן אפילו תימא דפגם מצוות מצה הוא טפי. הלא מותר לטמא לקרובים אף שעל ידי זה יתבטל אחר כך מפסח. כיון שעדיין לא חל חיוב פסח שעדיין לא הגיע זמנה וכדאיתא בפרק הישן. והכא נמי מותר לאכול עכשיו הלחם הפנים משום חביבה מצוה בשעתה. אף שמכל מקום יפגום המצה שבערב:

ידידו גיסו הדו"ש וש"ת הק' אברהם

סימן שפא

א) נתתי אל לבי לעיין בענין ברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ומהראוי הי' לברך לאכול. כיון שהוא מצוה שאי אפשר לקיים על ידי שליח והרמב"ן והר"ן כתבו באמת בלמד לאכול. אך גירסת ספרים שלנו בפרק ערבי פסחים על אכילת כו' והלבוש כתב משום דבעל הבית מוציא כל המסובין שייך יותר על אכילת כו'. ותירוץ זה אינו עולה למנהגינו שכל אחד מברך לעצמו ומכל מקום מברכינן על. והחק יעקב סי' תל"ב כתב לפי שאין משנין לשון תורה על מצות ומרורים וכו' ותימה דמה ענין על מצות לעל אכילת:

ב

ולפענ"ד נראה ליתן טעם מה שמברכין על ביעור חמץ. ולכאורה הי' יותר ראוי לברך לבער דודאי להבא משמע. ועיין בתוספות ור"ן. ולפענ"ד נראה כיון דמצוות ביעור נעשה בהגיע פסח. דאין הביעור מצוה מצד הזמן שנעשה בו הביעור, רק מצד הפסח שבא אחר הביעור. וכיון שבהגיע פסח כבר נתבער החמץ שייך יותר לברך על ביעור דמשמע נמי לשעבר ולא לבער דלא משמע אלא להבא לבד:

ג

ובזה יש ליתן טעם דמברכינן על אכילת מצה ומרור לראב"ע דאכילת פסח עד חצות ויליף מגזירה שוה דועברת בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף בלילה הזה דכתיב באכילת פסח עד חצות. והדבר יפלא. שהרי העברה בארץ מצרים הי' ברגע חצות ממש. ואיך יליף לאכילת פסח עד חצות. וצ"ל כיון דאי אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל. והמעשה צריך המשך זמן על כורחך הפירוש שבחצות יהי' כבר הבשר פסח נאכל. וכן במצה דיליף מפסח וכל שכן מרור דכתיב גבי פסח. ואם כן כיון דמצוות מצה ומרור שבהגיע חצות יהי' כבר נאכל יותר טוב לברך בעל כנ"ל:

ד

ובזה יש ליתן טעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. שאסור לאכול לאחר הפסח. ולהנ"ל יש לפרש כיון שהמצוה בהגיע חצות. אם כן צריך שיהי' טעם פסח אז בפיו שלא יהי' כלה אכילת פסח מכל וכל. על כרחך שיהי' טעם מצה אז וישאר אז רושם מהמצוה:

ה

ועל כן נראה לדינא למאן דאמר אין הפסח נאכל [אלא] עד חצות. והוא הדין מצה. דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה. ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כר' אלעזר בן עזרי' יהי' לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון. ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים ואם הלכה כרב עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני:

סימן שפב

ב"ה יום ועש"ק שופטים דנת לפ"ק שלום לכבוד ידי"נ הרב הגדול. מעוז ומגדול כקש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י. א) מה שהקשה כבוד תורתו לשיטת התוס' דפסח שיש לו זמן קבוע מיד עובר בבל תאחר. אם כן ההולך לשחוט פסחו. איך מטמא למת מצוה. משום דכבוד הבריות דוחה של תורה בשב ואל תעשה. הא כיון שמטמא עצמו עובר בבל תאחר במעשה ולקי. כמו בנזיר שטימא עצמו שעובר בבל תאחר דנזירות טהרה ולקי [במכתב כבודו כתוב קרבנותיו. והוא טעות ופליטת הקולמוס. דבל תאחר דקרבנותי' אינו בטימא עצמו] עד כאן דבריו:

ב

והנה בפשיטות הי' יכול להקשות שעובר על עשה דפסח בקום ועשה שמטמא עצמו אך באמת לא קשה מידי דכהאי גוונא חשיב שב ואל תעשה. כמבואר בתוספות ריש שבועות ובירושלמי פרק שבועות שתים דנשבע על הככר לאוכלו וזרקו לים חשיב לאו שאין בו מעשה. והיינו משום דאין האיסור הזריקה. רק מה שאינו אוכלו. ואם [לא] הי' זורקו גם כן הי' עובר במה שלא אכלו. נמצא דעכשיו שלא אכלו נעשה האיסור בלא הזריקה. והכא נמי דעכשיו שאינו עושה פסח. נעשה ביטול העשה בלעדי מעשה טומאה. ועל כן גם מבל תאחר לא קשה מטעם הנ"ל. מה תאמר אם לא הי' מטמא עצמו ולא עושה פסח לא הי' עובר בבל תאחר עד הערב. ועכשיו עובר תיכף בעת הטומאה. א"כ גבי שבועה נאמר דעובר תיכף בעת הזריקה בבל יחל. אלא ודאי כל זמן שלא עבר זמן השבועה ועבר על השבועה בפועל אינו עובר בבל יחל. הכא נמי כל זמן שלא עבר זמן הפסח ועבר על מצוות הפסח לא עבר בבל תאחר. ואינה דומה לנזיר שטימא עצמו דהתם אם לא הטומאה הי' מתקיים הנזירות בלי שום מעשה. נמצא שהטומאה עשתה העבירה. אבל זה שצריך לעשות פסח. וכשטימא עצמו ולא עשה הפסח. הרי העבירה במה שלא עשה לבד:

ג

ויש ליישב ג"כ כיון דמצוות פסח גופה שמניעתו שב ואל תעשה נדחה. ממילא אין כאן בל תאחר. אבל לא נראה לי תירוץ זה דכיון שאם הי' קום ועשה לא הי' נדחה גם עכשיו לא חשיב דיחוי. רק שמצוות הפסח נעקר מעליו וכשעוקרו במעשה יאסר אך בירורן של הדברים כנ"ל:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם

סימן שפג

ב"ה יום ב' אחרי פה סאכאטשאב. לכבוד האברך המופלג החריף מו"ה ישראל נ"י במהר"ש נ"י [כעת הרב הדומ"צ בראדאמסק] א) אגרתו הגיעני. באביו שמחמת סיבה שהי' לו גזרו הרופאים שלא ישתה שום משקה ולא יאכל שום דבר חריף. אם יכול לצאת ידי חובתו במרור פחות מכזית:

הנה מקור דין זה ברא"ש שכתב ומשום שמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה פחות מכזית. ובפסקי מהרא"י סימן רמ"ה דבמרור לא כתיב בקרא לשון אכילה דיאכלהו דכתיב בקרא אפסח קאי. והביא דברי רא"ש הנ"ל. ובשאגת ארי' כתב דלרא"ש

בכריכה דלית בי' ברכה שוב אין צריך כזית. אך הוא חולק על הרא"ש דאם כן במצה דצריך כזית הוא רק מקרא דבערב תאכלו מצות דכתיב אכילה במצה ואם כן מה צריך רבא לומר דבערב תאכלו מצות לבזמן הזה. הא גם לזמן המקדש צריך קרא שיהי' צריך לאכול כזית:

ב

והנה השאגת ארי' דנהירין לי' שבילי דש"ס. כאן במחילת כבוד תורתו הרמה שכח מקרא כתוב בתורה. דקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דלא כתיב אכילה במצה הוא בפסח שני בפרשת בהעלותך. אך בפסח ראשון בפרשת בא כתיב ואכלו את הבשר צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו. הנה כתיב ואכלו וגו' ומצות. הרי דכתיב אכילה במצה. ועל כרחין קרא דבערב תאכלו מצות דבט"ו בניסן קאי הא כתיב אכילה בקרא דואכלו ובערב למה לי על כרחין לבזמן הזה. רק במרור כתבו הרא"ש ופסקי מהרא"י שפיר דלא כתיב בי' לשון אכילה לא בפסח ראשון ולא בפסח שני:

ג

ומעלתו הקשה על הרא"ש מפרשב"ם פסחים לרבנן יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ופי' רשב"ם יאכלהו על כל אחד בפני עצמו קאי. הנה דכתיב לרבנן אכילה גם במרור. וליתא דהתם מיירי בקרא דואכלו כו' ומצות על מרורים כמבואר מפרשב"ם שם שכתב מדלא כתיב יאכלו אותו ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר וקרא דואכלו לא כתיב בפסח שני רק בפסח ראשון. וכן הגיה הגאון מו"ה בצלאל ז"ל בגמרא עיין שם. ושם הא כתיב ואכלו הבשר וגו' ומצות. האי על מרורים יאכלהו קאי על כל מה דכתיב ברישא דקרא אכילה בפסח ובמצה אבל לא אמרור דלא שייך לומר על מרורים יאכלו המרור:

ד

עוד הקשה השאגת ארי' דהא הוקש מרור למצה לכמה דברים ונילף נמי לענין שיצטרך כזית וגם זה לא קשיא כיון דמשנה הכתוב מצה ממרור. דבמצה כתיב לשון אכילה בגופו ולא במרור משמע דחלוקים הם לענין כזית. וכמו שחלוקין הם לענין בזמן הזה:

ה

אך בעיקר דברי הרא"ש שכתב שצריך כזית משום הברכה על אכילת מרור. דהיא גופה קשיא למה תקנו חכמים הברכה כך. אך ביאור הדברים דהרי גם בכרפס דעת הרמב"ם דצריך כזית. אך הרא"ש ז"ל לא סובר הכי דהא בגמרא שם כדבעי למימר באכל בטיבול ראשון גם כן חזרת חזרת בתרא משום היכר. מותיב על זה אם כן מה מצוה. הנה דמשום

היכר לא חשיב מצוה. אם כן כרפס דכל עצמו משום היכר לא הוי מצוה. ואינו דומה לכל אכילת מצוה דבכזית. אבל זה אינו מצוה, וכל שיש היכר סגי. אבל מרור בזמן הזה שתקנו אותו לאכול בפני עצמו צריך כזית. ואינו דומה למרור שעם הפסח שאינו אלא טפל לפסח על כן לא בעי שיעור אכילה כיון שהוא רק טפל לפסח. ודי במה שיש שיעור אכילה בפסח. אבל מרור שתקנוהו מצוה בפני עצמה ומברכין עליו אפילו אין לו מצה מחויב לאכול מרור וכיון שהיא מצוות אכילה בעצמו צריך שיהי' בו כזית וזה שכתב הרא"ש משום שמברך על אכילת מרור זה ראי' שתקנו כזית. אבל על כרפס אין ראי' דהא מברך בורא פרי האדמה. וללמוד כרפס ממרור אי אפשר כיון דמרור מצוה וכרפס לאו מצוה כנ"ל:

ו

ויש לומר בו עוד טעם שהרי טמא או הי' בדרך רחוקה אוכל במצה ובמרור. לרבא דקיימא לן כוותי' דאמר מצה בזמן הזה דאורייתא מבערב תאכלו מצות. וראב"י חולק ואומר דקרא דבערב לטמא ושהי' בדרך רחוקה. ורבא אומר הני לא צריכי קרא דלא גרע מערל ובן נח דכתיב לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. הנה לרבא דקיימא לן כוותי' טמא ושהי' בדרך רחוקה אוכל מרור מן התורה משום שעל כל פנים זמן פסח הוא אף שהוא אין לו פסח. ממילא אפילו לא יהי' לו גם מצה אוכל מרור. כיון שהוא זמן מצה. וכמו שאין הפסח מעכב כמו כן אין המצה מעכבת. והנה דיש מצוה באכילת מרור בפני עצמו ובודאי דצריך כזית. ממילא הוא הדין בזמן הזה תקנו חכמים זכר לבזמן המקדש שהי' צריך אז לאכול מרור אף בפני עצמו כיון שהי' אז מצוה בפני עצמו בלא פסח ומצה. ופסח שני שלא הי' מצה ומרור מצוה רק כשאכל פסח. בזה שפיר יש לומר שאין צריך כזית אבל בראשון הא מרור מצוה בפני עצמו. ולפי זה בכריכה בזמן הזה שכבר אכלו מרור בפני עצמו רק זכר למקדש שאכלו מרור עם הפסח והמצה. ומצד זה לא הי' צריך כזית. כמו דבפסח שני שאין המרור מצוה בפני עצמה באמת אין צריך כזית רק בראשון מצד המצוה בפני עצמה. אבל כריכה שאינה רק זכר למרור שמצד הפסח. דמרור בפני עצמו כבר אכלו. ומרור שמצד הפסח הא אין צריך כזית כמו בפסח שני ודו"ק היטב):

ז

ולפי מה שכתבתי נראה שבפסח ראשון נמי אם אין לו מרור רק פחות מכזית או אין לו מצה רק פחות מכזית שמחויב לאכלם עם הפסח כמו בפסח שני דליכא מצוה במצה ומרור בפני עצמו. מכל מקום מצוה לאכלם עם הפסח ואפילו פחות מכזית כיון דהתם

לא כתיב אכילה במצה ומרור. סגי בפחות מכזית. הוא הדין בפסח ראשון. נהי שאין מקיים מצוות מצה ומרור בפני עצמן מכל מקום מה שמצה ומרור מצוה מצד הפסח מתקיים אף בפחות מכזית כמו בפסח שני:

ח

וראי' לזה דגמרינן פסח ראשון מפסח שני מהלל שהי' כורך פסח מצה ומרור ואוכל לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו ואי אפשר לשבש הספרים ולגרוס ומצות על מרורים יאכלהו שהרי כל ישראל אומרים כן בליל פסח] ולא מייתי קרא דפסח ראשון ומצות על מרורים יאכלהו וצריך לומר משום דבפסח ראשון לא כתיב על מצות. ויאכלהו הא קאי על פסח ואין ראי' שמחויב לאכול הפסח עם המצה דאף דכתיב צלי אש ומצות הא קיימא לן כר' יונתן משמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו רק מעל דריש. והא בפסח ראשון לא כתיב על רק במרור על כן מייתי קרא דפסח שני וזה פשוט. מכל מקום הנך רואה דילפינן פסח ראשון מפסח שני. והכי נמי ילפינן לענין זה שאם אין לו כזית מחויב לאכול כמו בפסח שני וכנ"ל. ויצא לנו מזה. דהוא הדין בחולה שאינו יכול לאכול כזית מרור רק פחות מכזית מחויב לאוכלו זכר למקדש שכך הי' הדין בזמן המקדש:

ט

מלבד הנ"ל דעת קצת אחרונים אם אין לו רק חצי זית מחויב כמו חצי שיעור אסור מן התורה. הכי נמי חצי שיעור מצה הוי קצת מצוה ומחויב לאכלו. אך מהרי"ט אלגזי בספר קהלת יעקב חלק תוספות דרבנן אות ח' הביא ראי' דאין מחויב מכח קושיית הש"ך על הטור סימן רל"ח סקי"ב עיין שם. ולדידי אין ראי' דשאני נשרף מקצתה דתו לא חזי לאצטרופי כיון שנשרף על כן אינו מחויב לאכול השאר:

י

אך לכאורה מה יעשה עם הברכות על אכילת מרור כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה. אולם שמעתי מגדול אחד במעשה כזה הביא דמיון מדברי הדרכי משה אורח חיים סימן ח' אות ה' בטלית קטן שמברכין על מצוות ציצית ולא בלמד משום דיש פוסקים דאין יוצאין בטלית קטן לכך מברכין בעל שמברך על אשר ציונו על המצוה אף שעכשיו אין מקיים אותה המצוה כתיקונה. הכי נמי בזה אף שעכשיו אינו אוכל מרור כשיעור: ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל: דברי הדו"ש ומברכו בחג שמח ובכשרות הק' אברהם.

סימן שפד

ב"ה יום ה' תשא תרנ"ד לפ"ק. שלום לכבוד אהובי ידידי חתן אחותי הרב המאה"ג חריף ובקי כש"ת מו"ה יעקב נ"י האבדק"ק נאשעלסק אשר הוקשה לו בדברי הרמב"ן שמנה ספירת העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא. והענין פלאי ואפשר סבירא לי' לרמב"ן דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו. היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן. רק ממחרת השבת מתרגמינן מבתר יומא טבא. אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם. ואם תאמר מכל מקום זמן השבת הוא ט"ו בניסן גורם. הלא כל מצוות השבת נשים חייבות פסח מצה מרור. גם לספר ביציאת מצרים כתב בחינוך דחייבות. הוא הדין עומר אי אתה יכול לפוטרם מחמת שזמן יום טוב גרמא. כיון שכל מצוות שביום טוב נשים חייבות. אך לדעת הפוסקים קצירה וספירה פסול ביום. אם כן הלילה גורם. אך רמב"ם פסק נקצר ביום כשר והוא הדין ספירה. אך בזוהר הקדוש פרשת תצוה מפורש נשים פטורות מספירת העומר ומפרש הטעם על דרך הסוד:
דודו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שפה

בדין נקצר ביום כשר א) בלחם משנה תמה על הרמב"ם שפסק נקצר ביום כשר ופסק דקצירת העומר דוחה שבת. ובגמרא מפורש להיפוך דאי הקצירה כשירה ביום אין הקצירה דוחה שבת רק ההקרבה ולפי עניות דעתי פסק הרמב"ם ברור ונעתיק הסוגיא בקצרה:

ב

במנחות (דף ע"ב.) נקצר ביום כשר. ורמינהו כל הלילה כשר לקצירת העומר כו'. קתני דלילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום לא. ומשני לא קשיא הא רבי הא ר"א בר' שמעון. דתניא הי' עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת בידו אם יש אחרת אומר ומביאין אחרת תחתי'. ואם לאו אומרים לו הוי פקח ושתוק דברי רבי. ראבר"ש אומר בין כך ובין כך אומרים לו הוי פקח ושתוק. שכל העומר שנקצר שלא כמצוותו פסול. אמר ר' יוחנן ראבר"ש בשיטת ר' עקיבא רבו של אביו אמרה. דתנן כלל אמר ר' עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה השבת. וסבר כר' ישמעאל דקצירת עומר דוחה שבת. ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצוותו כשר נקצרי' מערב שבת. אלא מדדחי שבת שמע מינה נקצר שלא כמצוותו פסול. [רש"י אם יש אחרת. אפילו במחובר. שנקצר שלא כמצוותו פסול. ומצוות קצירה בלילה ולא ביום] ומקשה ורבי לאו תלמידי'

דר' שמעון והתניא כו'. אלא לרבי קצירת העומר אינו דוחה שבת. עוד שם על מתני' דתני נקצר ביום כשר ודוחה השבת. מאן שמעת לי' דאמר נקצר ביום כשר רבי וקתני דוחה שבת מאי לאו לקצירה. לא להקרבה. עד כאן בגמרא:

ג

והנה קשה לי מה מקשה הש"ס מתניתין דקוצר ביום כשר על מתני' דכל הלילה כשר לקצירת העומר ביום לא. דמה קושיא נהי דיום לאו זמן קצירה. ואפילו בדיעבד לאו זמן קצירה. מכל מקום כשר העומר להקריבו. שהרי מפורש במתניתין דאפילו מן העומרים כשר. אף דבזה ודאי לא קיים מצוות קצירה דמתעסק בעלמא הוה. ועיין ברש"י שבת (דף קל"א) בדיבור המתחיל שכן אם מצא קצור קוצר פרש"י מצוה לקצור לשמה. ואם כן אם הביא מן העומרים קצירה לא הי' מצוה. ועוד דסתמא דמילתא העומרים לא נקצרו בכלי אלא על ידי קיטוף ביד. וכדאיתא לעיל (דף ס"ח) מתוך שלא התרת לו אלא על ידי קיטוף. דקודם לעומר הא אסור לקצור. ועל כורחין בקיטוף תלשן. דכהאי גוונא מותר. דאיסור לקצור קודם לעומר נלמד מראשית קצירכם. וכהאי גוונא לאו קציר הוא. ואם כן כל שכן דלא נתקיים כלל מצוות קצירה. ולהדיא כתיב בקרא מהחל חרמש בקמה. הרי דקצירה בכלי בעי. וכיון דמתני' מוכחא להדיא דאפילו לא נתקיים מצוות קצירה העומר כשר להקרבה. אם כן הוא הדין נקצר ביום כשר. אף דיום לאו זמן קצירה אפילו בדיעבד. חשיב כהביא מן העומרים דכשר ומתניתין דמגילה ניחא דכל הלילה כשר לקצירת העומר אבל ביום לא נתקיים מצוות קצירה. והוי כמו נקטף ביד שלא לשם מצוה [ונפקא מינה בזה דלא הותר על ידי קצירתו קצירת החדש. דקצירה מתיר קצירה כדאיתא בש"ס (דף ע':) ויש להאריך בענין זה אלא שאין כאן מקומו]:

ד

וכדי ליישב זה צריך לומר דמשמע לי' להש"ס נקצר ביום כשר דגם הקצירה כשירה. דאם לא כן פשיטא הא תני רישא דכשר מן העומרים. אלמא דקצירה לא מעכב הבאה. ואם כן מה אשמעינן בהא דנקצר ביום כשר. אלא ודאי אשמעינן דאפילו מצוות קצירה קיים. והנה מוכח מזה דנקצר ביום כשר הפירוש דאפילו הקצירה כשירה. ועיין בירושלמי סוף פרק ב' דמגילה דמסתפק בזה. דקאמר שם קצירת היום מה את עביד לי'. כקצירת הלילה או כבא מן העלי'. וקאמר שם דאי אמרת כקצירת הלילה אבל הבא מן העלי' יש לומר דפסול. ואי אמרת כבא מן העלי' מוכח דגם הבא מעלי' כשר. וקאי שם לרבי דפליג אר' אליעזר בר' שמעון עיין שם:

ה

והנה מוכח מגמרא דמתניתין דמכשרא נקצר ביום לאו כבא מן העלי' עביד לה. דאם לא כן לא הוה מקשה הש"ס דידן מידי. אלא ודאי סבירא לי' להש"ס דעל כורחין מתניתין אף הקצירה מכשרא. וכן מוכח בתוספות לעיל (דף ס"ו) דמכשירים ספירה ביום בדיעבד כמו קצירה דכשר בדיעבד ביום וספירה בקצירה תלוי כדכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור. ואי אמרת דנקצר ביום הקצירה לאו מידי הוא. הוא הדין דספירה לאו מידי הוא. ואם נקצר העומר ביום יהי' דינו כמו בזמן הזה דליכא עומר דמחלוקת הפוסקים אם הספירה מדאורייתא. אלא ודאי מוכח מהתוספות דנקצר ביום כשר הפירוש שגם הקצירה כשירה. וכן מוכח להדיא בר"ן שילהי פסחים דנקצר ביום כשר. הקצירה גופה כשרה ביום:

ו

והנה לפי מה שנתבאר דנקצר ביום כשר הפירוש שגם הקצירה כשירה. אם כן קשה טובא מה הוכיח ר' יוחנן מר' עקיבא לר"א בר' שמעון דאם נקצר שלא כמצוותו כשר נקצרי' מערב שבת. הא יש לחלק בין ביום הנפת העומר בין ביום שלפניו. דביום הנף כבר חל חיוב קצירה בלילה. אבל ביום שלפניו עדיין לא חל החיוב. וכהאי גוונא איתא בפרק קמא דמגילה (דף ה'.) בזמן עצי כהנים דמאחרין ולא מקדימין. ובגמרא חגיגה והקהל דאכתי לא מטא זמן חיובייהו. ופירש"י וכן זמן עצי כהנים שקבוע להם זמן בנדרים. והכא נמי כיון דלא חל החיוב דומה להא דאמרינן בראש השנה (כח.) כפאו ואכל מצה יצא. ומקשה אילימא כפאו שד והתנן כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו ופירש הרמב"ם משום שעשה המצוה בשעה שהי' פטור והכא נמי כיון שעדיין לא חל החיוב לאו מידי הוא אפילו בדיעבד:

ז

ואין לדחוק דר' יוחנן לא הביא ראי' דנקצר ביום פסול הקצירה. אלא דהא סבירא לי' לר' אליעזר בר"ש מסברא. ורא"ייתו רק דנקצר מן העלי' פסול. וכן בירושלמי פרק ב' דמגילה הביא הראי' על הבא' מן העלי'. דאכתי תקשי מה מקשה הש"ס על מתניתין דנקצר ביום כשר ודוחה את השבת דמדנקצר ביום כשר אמאי ידחה השבת. הא מנקצר ביום לא קשה מידי דנקצר ביום היינו ביום הנף אבל לא ביום שלפניו. ומרישא דלא מצא מן הקמה יביא מן העומרים הי' לו להקשות ולא מנקצר ביום. וצריך לומר דסבירא לי' להש"ס דמערב שבת דהיינו יום טוב כבר חל חיוב העומר דרחמנא תלי ביום טוב. כדכתיב ממחרת השבת יניפנו. אם כן החיוב על השבת דהיינו יום טוב שלמחרתו יביא

העומר ח) אלא דאכתי קשה דלפי זה אם יקצור מערב יום טוב יפסול. והקושיא דנקצרי' מערב שבת היינו שיקצרנו ביום טוב עצמו ויום טוב גם כן אסור קצירה. ואפילו לדעת הרמב"ם דמן התורה שרי קצירה. הרי קוצרו לצורך מחר. והואיל אי פדי לי' לא אמרינן דהואיל דלא שכיח לא אמרינן להתיר. וצריך לומר דצורך מצוה הא חשיב צורך קצת. ומתוך שהותרה קצירה לצורך הותרה שלא לצורך. והא חשיב צורך מצוה דיום טוב דמצוות יום טוב הוא כנ"ל:

ט

איברא דאכתי קשה דאסור בעשה דלכם ולא לגבוה. כמו נדרים ונדבות דאין קרבין ביום טוב. אף דאיכא צורך קצת דלא יהי' שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם. דמהאי טעמא אינו לוקה לבית הלל. וכמבואר בתוספות ביצה (דף י"ב.) בסוף העמוד:

י

אך לא קשה מידי דר' אליעזר ב"ר שמעון לשיטתו בביצה (דף י"ט:) נדרים ונדבות קרבין ביום טוב ומותר משום מתוך. ואף דבגמרא אמר דר' אלעזר ב"ר שמעון בשיטת ר' עקיבא. ור' עקיבא אית לי' בפרק קמא דפסחים דלא אמרינן מתוך שהותרה לצורך כו'. יש לומר שהרי אינו קרב על גבי המזבח רק עומר גרש משלש סאין או מחמש, והשאר נפדה ונאכל לכל אדם. ואם כן אית בי' צורך הדיוט גם כן. אלא דאסור משום לכם ולא לגבוה דעיקר לצורך גבוה הם עושים וכמו שכתבו התוספות ביצה (דף כ"א.) בדיבור המתחיל אבל, ולר"א בר"ש דסבירא לי' נדרים ונדבות קרבין ביום טוב ולית לי' לכם ולא לגבוה. שפיר מותר הקצירה משום אוכל נפש דהדיוט. כמו בהמה חצי' דישראל חצי' דגוים דמותר לשוחטה ביום טוב. ואם כן שפיר מקשה הש"ס ראבר"ש לשיטתו נקצרי' מערב שבת ביום טוב עצמו. דלראבר"ש לשיטתו אין בקצירת יום טוב שום איסור מן התורה. וזה ברור:

יא

עוד יש לומר דלר' שמעון דאית לי' ריש פרק י"ד דזבחים השוחט מחוסר זמן בחוץ חייב דקרינן בי' ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו. כיון שראוי לאחר זמן. משמע דסבירא לי' דמעכשיו חל החיוב להקריבו לאחר זמן. ולדידי' לא שייך הסברא הנ"ל דאכתי לא מטא זמן חיובא. ועשה המצוה בשעה שהי' פטור. דחשוב בר חייב או לעשותו בזמנו. וכשר הקצירה לפני זמן כמו לאחר זמן. וכשם שכשר ביום שלאחר זמן דזמנו בלילה. כמו כן כשר ביום שלפני הלילה. וכיון דר' אליעזר ב"ר שמעון בשיטת ר' עקיבא רבו של אביו אמרה כל שכן דאזיל בשיטת אביו ר' שמעון. ולדידי' נקצרי' מערב יום טוב. דאף דאכתי

לא מטא זמן חיוב חשוב מחוייב כנ"ל ודו"ק. וישוב זה צריך לשיטת התוספות דקצירה לא הותר ביו"ט:

יב

איברא דאכתי קשה הא דאמר הש"ס לרבי דנקצר ביום כשר אינו דוחה שבת ומתני' דתני נקצר ביום כשר דרבי הוא. על כרחך דוחה השבת היינו הקרבה. לא קצירה. הא להלכה שפיר יש לחלק בין יום הנף בין קודם לכן:

יג

ונראה ליישב. דלכאורה נהי דביום טוב גם כן אסור קצירה. מכל מקום איך ידחה שבת דאיסור כרת וסקילה. מוטב ידחה איסור יום טוב דלאו. ואל ידחה איסור שבת סקילה [וכל שכן בנידון דידן דאפילו לאו ליכא רק עשה דלכם ולא לגבוה]. אך זה אינו דכי היכי דאמרינן סוכה (דף כ"ה:) דמותר לטמאות לקרובים בתוך שבעה קודם פסח. אף שעל ידי כך יתבטל מפסח. כיון דמצוה דטומאת קרובים עכשיו. ומצוה דפסח עדיין לא הגיע זמנה. הכי נמי לא יחלל עכשיו יום טוב כדי שלא יצטרך לחלל שבת למחר. דמצוות שביתת יו"ט לפניו עכשיו. ומצוות שבת עדיין לא הגיע זמנה. וכן סוף פרק קמא דשבת מותר להפליג בספינה בערב שבת לדבר מצוה. אף דעל ידי זה יצטרך לחלל שבת למחר מחמת סכנה, כיון דמצוה זו לפניו עכשיו ושבת עדיין לא הגיע:

יד

אך כל זה להלכה דשבת ויום טוב שני קדושות הם. אבל לרבי לשיטתו בעירובין (דף ל"ח:) דקדושה אחת הם. דהא דתני רבי שני קדושות הם לא סבר לה. ועיין בתוס' ביצה (דף ט"ז:) בד"ה רבי אומר. אם כן מותר לי' לקצור ביום טוב דחיוב שבת כבר חל, וכשם שאין נפקא מינה אם עושה המלאכה בבוקר או בערב. וגדולה מזה אמרינן בירושלמי סוף פרק קמא דר"ה דמותר לחלל שבת בלילה לצורך היום. כן שבת ויום טוב למאן דאמר קדושה אחת, ושוב מחוייב לקצור ביום טוב ואינו דוחה שבת. דאפשר למיעבד איסור קל דלאו. ואינו דוחה שבת דאיסור סקילה דאין זמנו קבוע בשבת. דאפשר מערב שבת ביום טוב דאיסור לאו. ועל כן אתי שפיר לרבי כיון דנקצר ביום כשר אינו דוחה שבת:

טו

וכל זה לרבי אלעזר בר' שמעון וכן לרבי. אבל לדידן דהשוחט מחוסר זמן בחוץ פטור. דלא חשיב עכשיו מחוייב להביאו לאחר זמן. ונדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב.

והקצירה אסורה ביום טוב כיון דלגבוה. ושתי קדושות. ואין לחלל יום טוב עכשיו משום איסור שבת שעדיין לא חל עליו שפיר דוחה שבת אף דנקצר ביום כשר:

טז

ואף דאפילו נקצר מערב יום טוב ודאי כשירה ההבאה דלא גרע מהביאו מן העומרים דכשר. מכל מקום כיון דמצוות קצירה לא קיים כלל. הרי הקצירה גופה דוחה שבת. דקצירה גופה מצוה שזמנה קבוע. והוא מתיר בפני עצמו דקצירה מתיר קצירה כבש"ס (דף ע' ע"ב):

יז

אך קשה לפי זה מה הוכיח ר' יוחנן דנקצר שלא כמצוותו פסול. דמשמע דלגמרי פסול אף הבאה. וכן הוא להדיא בירושלמי סוף פרק ב' דמגילה דמדברי ר' עקיבא מוכיח ר' אליעזר ב"ר שמעון דעומר הבא מן העלי' פסול. הא אפילו כשר מכל מקום הקצירה עצמה דוחה שבת:

יח

ליישב זה נראה דהנה בפרק כיצד צולין (דף ע"ו:) חגיגה אינו דוחה שבת וטומאה, שבת לא דחיא משום דאית לי' תשלומין כל שבעה. וטומאה לא דחיא דכיון דלא דחי שבת לא דחי טומאה. הרי דאף דטומאה הי' מסתבר שידחה. דמשכחת שהציבור טמאי מתים דאין להם טהרה כל שבעה [ועוד דכל שהתירו אינו תלוי בימים אלא במעשה דוחה עכשיו אף שאפשר לציבור לטהר. דהרי אמרי' בפסחים (דף ס"ט ע"ב) למאן דאמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ציבור עבדי בטומאה. אף שאפשר להם לטבול ויהיו טבולי יום ושוחטין וזורקין על טבולי יום לכולי עלמא. אלא משום דבלא מעשה אסורים לעשות פסח נדחה הטומאה. והכא נמי מחוסרים הזאה שלישי ושביעי וטבילה] מכל מקום כיון דלא דחי שבת על כורחין לא קאי במועדו על זה. דהא במועדו משמע אפילו בשבת גם כן והכא אי אפשר שידחה שבת דיש לו תשלומין. ולפי זה נראה הוא הדין להיפוך במקום שאינו דוחה טומאה אינו דוחה שבת דבמועדו משמע אפילו בטומאה גם כן. וכיון שאינו דוחה טומאה לא קאי במועדו על זה:

יט

והנה קצירת העומר בטומאה לא שייך כלל דאין טומאה במחובר. וטומאה דגברי לא איכפת לן כלל בקצירה כיון דאין צריך כהונה לקצירה. כדאיתא בתורת כהנים. וכשר בטמא כמו בזר וכמו שחיטה. אך משכחת לה בנטמא לאחר קצירה ויש כאן עומרין טהורים. אם נקריב עומר זה שנטמא כדי לקיים מצוות קצירה. דאם נקריב מן העומרים

טהורים לא יקויים מצוות קצירה. ולכאורה יש לומר שדוחה טומאה. דאין לומר שיותר טוב לקיים מצוות הבאה בטהרה ויהי' בהכשר גמור. משנקיים גם קצירה ויהי' בטומאה. דליתא דאם נביא מן העומרים. גם כן ההבאה לא יהי' בהכשר גמור דמצוותו מן הקמה. ושוב עדיף להביא הנטמא ויקויים גם מצוות קצירה:

כ

אך נראה דתלוי בדין נקצר ביום כשר. דאם נקצר ביום כשר וגם ביום זמן קצירה. ואם אין עומר הנקצר בלילה עדיין מחוייב לקצור. וכיון שעדיין חיוב קצירה עליו דוחה חיוב זה הטומאה. ומותר להקריב בטומאה כדי שיקויים גם מצוות קצירה. אך למאן דאמר נקצר ביום פסול הדין דיביא מן העומרים. דהבאה יהי' בטהרה. ואף דמצוותו להביא מן הקמה לכתחילה. לכתחילה דטהרה עדיף:

כא

וראי' לזה מריש פרק הוציאו לו בכהן גדול שנטמא בטומאת מגע ביום הכפורים ושמש אחיו תחתיו. ואף דלכתחילה מפרישין הכהן גדול מביתו קודם יום הכפורים וכהן אחר שמתקינין אין מפרישין. לא דחי הלכתחילה את הטומאה. ומצוות קצירה דאתמול אינו דוחה עכשיו את הטומאה. כיון דכבר עבר זמנה ואין חיובה מוטל עליו עכשיו:

כב

ולפי זה לר' אליעזר ב"ר שמעון דמוכיח מדר' עקיבא דנקצר ביום פסול. אם כן קצירת העומר אינו דוחה טומאה. וכיון דאינו דוחה טומאה גם שבת אינו דוחה. א"כ אי אמרת דעומר הבא מן העלי' כשר איך דוחה שבת. ומוכח דבא מן עלי' פסול. אבל לדידן דהנקצר ביום כשר ונתקיים מצוות קצירה ביום. אם כן שפיר הקצירה דוחה טומאה בכהאי גוונא בנטמא לאחר קצירה דמביאין זה שנטמא ולא מן העלי' כדי שיקויים מצות קצירה כיון דמצוות קצירה מחוייבת ביום. והוא הדין דדוחה שבת אף דהבא מן העלי' כשר. ונתיישב פסק הרמב"ם דנקצר ביום כשר. ולא מצא מן הקצור יביא מן העומרים ודוחה שבת:

כג

וראי' לכל זה מירושלמי סוף פרק קמא דר"ה וסוף פרק ב' דמגילה דמפרש מתני' דנקצר ביום כשר ודוחה שבת דקצירתו ביום דוחה שבת. דאלו בלילה נשנה כבר דאף בשבת. ועל כרחך מתני' דנקצר ביום כשר ודוחה את השבת דאף הנקצר ביום דוחה. ופשיט ממתני' בעיא דר' שמעון בן לקיש קצירת העומר ביום מהו שידחה את השבת ופשיט ממתני' דדוחה. הרי דסבירא לי' דאף דנקצר ביום כשר דוחה השבת, ולעיל מינה קאמר

שם במגילה דר' אליעזר ב"ר שמעון בשיטת ר' עקיבא רבו דאביו אמרה. והא קיימא לן כר' עקיבא. דר' אליעזר שמותי הוא. אלא ודאי מוכרח כמו שכתבתי. דדוקא ר' אליעזר בר' שמעון לשיטתו מוכיח מדר' עקיבא מה שאין כן לדידן:

כד

ועוד מוכח מירושלמי דביום הנף עדיף מיום שלפניו. דאם לא כן אף אם תמצא לומר דבלילה דוחה משום דמצוה לכתחילה בלילה. מכל מקום אם קוצר ביום ודאי אפשר מערב שבת אלא ודאי דוקא ביום הנף יוצא מצוות קצירה בדיעבד אבל לא ביום שלפניו וכמו שכתבתי:

הלכות יום טוב

סימן שפו

א) בתשו' שבות יעקב חלק א' סימן כ"ג נשאל בשחט עוף ביום טוב ולא הי' לו מרה ולא הי' בכבד טעם מר אם מותר לצלות הכבד כדי לטעום אחר הצלי' אולי יהי' בו טעם מר. והשיב דמותר. וראייתו מהא דעוף הנדרס ושהה מעת לעת שצריך בדיקה שמסקנת הש"ס בביצה (דף ל"ד.) שמותר לשוחטו על סמך שיבדקנו אחר כך. ואף שאפשר שימצא טרפה מותר לשחטו מספק הכא נמי מותר לצלותו מספק:

ב

והנה לפי מה שכתב בשאגת ארי' סימן ס"ד דהטעם דמותר לשחוט עוף הנדרס הוא משום שבדיקתו מדרבנן. ומן התורה לא חיישינן שיהי' מרוסק. אין ענין לנידון דידן. דמנא לן שעל פי רוב ימצא בו טעם מר לאחר הצלי' וזה פשוט. אך מלבד זה נראה לי דיש חילוק גדול בין נידון דידן בין הא דמותר לשחוט עוף הנדרס. ונבאר דברי תוספות ריש פסחים (דף ה') בד"ה לחלק דלמאן דאמר הבערה ללאו יצאת אין הבערה אסורה ביום טוב כיון שאין שם מלאכה עלי'. ותמוה דהא תחומין אינו מלאכה ואסור ביום טוב. ובתוספות שם (דף צ"ג) מבואר דלר' עקיבא גם ביום טוב דאורייתא. וכן משמע קצת בביצה (דף ל"ו:):

ג

ונראה לפרש דברי תוספות. דמלאכת אוכל נפש שהתירה תורה אין הענין שמה שאוכל לבסוף מתיר המלאכה. דאם כן לעולם הבישול וכדומה הוא מכשיר האכילה שאוכל אחר כך ויהי' אסור מחמת שאפשר מערב יום טוב. אך הענין משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה והמלאכה הוא התיקון. וכשהתיקון הוא מה שיאכל ביום טוב נקרא מלאכת

אוכל נפש ואפי' מכשירין שהתירה תורה לר' יהודה הוא גם כן משום דסוף התיקון הוא מה שיאכל ביום טוב נקרא גם כן מלאכת אוכל נפש. אבל הבערה למאן דאמר ללאו יצאתה ואינה מלאכה לא בעי מחשבת ותיקון. ואם כן הבערה היא האיסור. ובשביל שמכח זה יאכל אחר כך ביום טוב. יהי' ניתר איסור אתמהה. בשלמא במלאכה הרי האיסור משום התיקון. וכשהתיקון הוא האכילה ביום טוב נקראת מלאכת אוכל נפש. אבל הבערה את"ל שאינה מלאכה. צריך לומר שמה שמותר להבעיר אש ביום טוב הוא מדכתיב לא תבערו אש ביום השבת. ודרשו במכילתא אבל אתה מבעיר ביום טוב. ועיין בהה"מ ריש הלכות יום טוב. וא"כ אפילו שלא לצורך יום טוב יהי' מותר. ועל כן בתחומין באמת אסור אפילו לא הי' אפשר מערב יום טוב. כגון גוי שהביא דורון מחוץ לתחום אסור שמא יאמר לו להביא. ואף שאצל ישראל הוי לא אפשר מערב יום טוב. מ"מ אסור. והוא הטעם משום שאינו מלאכה ולא שייך בי' מחשבת:

ד

ובזה יתבאר משנה דריש פרק אלו דברים הרכבתו והבאתו כו' אינו דוחה את השבת. ר' אליעזר אומר דוחין. אמר ר' אליעזר קל וחומר מה שחיטה שהוא משום מלאכה דוחה את השבת. אלו שהן משום שבות אינו דין שדוחין את השבת. אמר ליה ר' יהושע יום טוב יוכיח שהתירו משום מלאכה ואסר בי' משום שבות. אמר ליה ר' אליעזר מה ראי' רשות למצוה ופירש רש"י יום טוב אסרו משום שבות שאסרו להביא מחוץ לתחום הואיל ואפשר לו למיעבד מאתמול ותמוה דהא אפילו א"א אסור כנ"ל. ועוד הקשו בתוס' שם (ס"ח:) דהא ר"א מתיר מכשירי אוכל נפש שאפשר מערב יום טוב בשבות. אך לפי מה שכתבתי א"ש. דהנה ר' אליעזר למד קל וחומר להתיר שבות אף שהרכבתו וכו' אפשר מערב שבת ואין זה גוף המצוה מכל מקום הואיל ששבות הוא. למד קל וחומר משחיטה שהיא מלאכה אף ששחיטה גוף המצוה. ועל זה השיב ר' יהושע מתחומין שאסור משום שאין מעשה אוכל נפש כיון שאין האיסור תלוי בתיקון [רק אם לעולם הי' מוכרח להביא מחוץ לתחום ביום טוב. ולא הי' אפשר לאכול בלא זה הי' ההבאה מחוץ לתחום נחשב מכלל האכילה כמו שכתבו בתוספות ישנים כתובות (דף ל"א:) שאם לא הי' אפשר לאכילה בלא הגבהה הי' מתחיל האיסור בשעת הגבהה. הכא נמי אם לא הי' אפשר לאכול בלא ההבאה מחוץ לתחום ביו"ט הי' מתחיל האו"נ משעת ההבאה] אינו נקרא מלאכת אוכל נפש. מכל מקום נימא קל וחומר ממלאכה דאורייתא שהותרה ביו"ט. כל שכן שיהי' מותר דרבנן משום שמביא לאוכל נפש כמו שאמרת ללמוד קל וחומר להרכבתו אף שאינו גוף המצוה משחיטה שהיא גוף המצוה כיון שהרכבה דרבנן

ושחיטה דאורייתא. והשתא לא קשה ממה שהתיר ר"א מכשירין שאפשר מערב יום טוב, דמכל מקום כיון שמחשבתו לאוכל נפש מלאכת אוכל נפש נקרא. כמבואר בתוס' שבת (ק"ו.) דמוציא מרה לחפור לקבור בו מת חשוב מלאכה שאין צריכה לגופה דלעולם דייניגן לענין מלאכת מחשבת סופה:

ה

נחזור לענינינו דאוכל נפש שהתירה תורה היינו שמחשבה היא אוכל נפש. ועתה נבוא לנידון דידן בטעם שמותר לשחוט עוף הנדרס. והשאגת אריה הקשה כשם שאסור לאכול שמא נתרסקו. כמו כן יאסר המלאכה שמא טריפה ואסור לשוחטה. ונראה ליישב לפי מה שכתבו תוס' ב"ק סוף פרק המניח בהא דמקלקל דחובל ומבעיר חייב לר' שמעון. ומ"מ בעי צריך לגופה. ואיך אפשר במקלקל שיהי' צריך לגופה ותי' כגון שהבעיר באס"ה וסבור שיהי' מותר להנות ולפי האמת מקלקל הוא. הנה ידוע מה דבעי' שיהי' צריך לגופה הוא משום מלאכת מחשבת. הרי דנקראת מ"מ משום מחשבתו אף שהוא בטעות. הכא נמי כיון שחושב שמא יאכל ביום טוב נקרא משום זה מלאכת מחשבת. וממילא נקראת מלאכת אוכל נפש:

ו

ולפי זה יש לחלק בין לשחוט על ספק בין לצלות על ספק. דהנה חובל תולדה דשוחט. וכיון דבחובל תולדה דשוחט מקלקל חייב. כל שכן בשוחט עצמו. שלא יהי' טפל חמור מן העיקר. וכיון דבשוחט מקלקל חייב רק שיהי' צריך למלאכה [לר' שמעון צורך דגופו. ולהפוסקים כר"י במלאכה שאין צריך לגופה אפילו צורך דלאו גופו] וכיון שהוא חושב שצריך לו ביום טוב אף אם לפי האמת טריפה הוי משום צורך יום טוב מלאכת מחשבת וחשוב מלאכת אוכל נפש ואף שהוא מלאכה מצד שהיא מלאכה למכור לגוים וכדומה אם היא טריפה. מכל מקום כיון שהיא מאוכל נפש גם כן מותר כהא דביצה (דף י"ז.) דממלאה חביות מים אף שאין צריך אלא לקיתון אחד. אבל לצלות על ספק כיון דבצלי' מלאכת בישול מקלקל פטור. ובעי' מתקן דווקא. וכיון דאם הוא טריפה באמת מפאת צורך יום טוב לא הוי מתקן. ומשום צורך חול אם טריפה הא הוי מלאכה. ומחשבתו לצורך יום טוב לא מהני כלל לשווייי מלאכה. דמשום צורך חול לבד הוא מלאכה אפי' בלא מחשבתו לצורך יו"ט. ומפאת מחשבתו לצורך יום טוב לבד בלא התיקון לצורך חול לא הוי מלאכה. והרי מחשבתו לצורך יום טוב כמסייע שאין בו ממש ולא נקראת מלאכת אוכל נפש כלל. והתוס' פסקו דמקלקל חייב כר' שמעון. והכי רהטא סוגיא דכריתות דמתני' דתינוקות כר' שמעון. וכן היא לפי פי' הראשונים לבד מתוספות. דפלוגתא

דמקלקל בחבורה תלוי בפלוגתא דמלאכה שאין צריכה לגופה, דלמאן דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור מקלקל בחבורה חייב וכיון דרוב פוסקים מלאכה שאין צריכה לגופה פטור מקלקל בחבורה חייב. ואין ראי' מרמב"ם שפסק מקלקל בחבורה פטור. שהוא לשיטתו מלאכה שאין צריכה לגופה חייב. ורוב פוסקים חולקים עליו. ממילא לרוב פוסקים מקלקל בחבורה חייב. ואם כן יש לומר מהאי טעמא מותר לשחוט על ספק אבל לא לצלות:

ז

וראיה ברורה לזה מהא דכתבו תוספות חולין (דף פ"ד ע"ב) דשייך בטומטום לגזור על תקיעה שלו ביום טוב גזירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים. דאי נקיבה היא הוי הוצאה שלא לצורך. הנה דאף שמספק שמא זכר אם לפי האמת נקיבה חשוב שלא לצורך. הכא נמי אם באמת טריפה הוי שלא לצורך רק מותר לשחוט על ספק כנ"ל:

סימן שפז

ב"ה ה' בהר מ' למב"י תר"מ לפ"ק. החוה"ש וכט"ס לכבוד אאמו"ר הרב הגאון החסיד המפורסם נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י. א) בדברי התוספות כתובות (וא"ו.) דהוצאה לצורך נכרי נראה דאסור. אשר ברור דאצטריך לאשמעינן אפילו הנכרי אלים ושייך בי' דרכי שלום כדאיתא בתוס' שבת (י"ט.) דלצורך נכרי מותר לשלוח על ידי גוי ביום טוב כהאי גוונא דלגבי שבות אמירה לנכרי חשבינן זה לצורך קצת. דמותר ביום טוב משום מתוך. וכתבו התוס' בכתובות דשיוציא הישראל בעצמו אסור. וכמו שכתבו התוס' בשבת שם דלגבי מלאכה דאורייתא לא חשבינן זה מזונותיו עליך. וגדולה מזה כתבו בכתובות דאפילו בכרמלית אסור. והוא משום דקיימא לן כר' יוסי הגלילי דאסור לצורך בהמה ביום טוב אף דמזונותיו עליך. כן צריך לומר לפרש דבריהם. דאם לא כן פשיטא דאסור כיון דקי"ל יש עירוב והוצאה ליום טוב:

ב

ועל זה הקשית דלנכרי איסור אפילו איכא צורך קצת כמו לגבוה דאסור אף דאיכא צורך קצת דלא יהי' שלחנך מלא. ועל כן אמרינן בי' מתוך שאינו לוקה. מכל מקום אסור בעשה דלכם ולא לגבוה. והוא הדין לנכרים אף דאיכא מתוך דחד קרא לכם ולא לגבוה לכם ולא לנכרים:

ג

ולדידי לא קשיא. שהרי להדיא מחלק הש"ס בין בהמה חצי' של נכרים לשלמים משום דמשלחן גבוה זכו. ופירשו התוס' שם אף דקיימא לן שלמים ממון בעלים הוא. משום דכל העבודות לצורך גבוה עושים. ומכל מקום אינו לוקה אפילו לב"ש בשלמי נדבה כמ"ש התוס' ביצה (דף י"ב.) והוא הדין לב"ה גם בעולת נדבה העיקר עושים לצורך גבוה ולא משום צורך דידי' שלא יהי' שלחנך מלא כו'. אבל לנכרים היכא דאיכא צורך קצת דישראל ודאי עושה משום צורך קצת דידי' ולא בשביל אוכל נפש דנכרי הוי אמינא דמותר:

ד

ואשר כתבת דהתוס' לא הקשו על רש"י דאית לי' מתוך אפי' בדליכא צורך קצת רק ממבשל לחול ולא ממבשל לנכרי מוכח דלנכרי לא אמרינן בי' מתוך. באמת כן צריך לומר לרש"י וכן כתב בשיטה מקובצת לשיטת רש"י. דלשיטתו אין לומר שאינו מותר רק אם העיקר לצורך ישראל דהא לדידי' מותר אפילו בלא צורך כלל. וצריך לומר דגזירת הכתוב היא. אבל להתוספות אין צריך לחדש גזירת הכתוב בלא טעם בזה. רק כדמחלק הש"ס משום דמשלחן גבוה זכו. ומכל מקום לשיטת רש"י אינו ממעט לנכרי רק דומיא דלכם לאכילה בזה האופן ממעט לאכילה לנכרי. והיינו כשמבשל לכבד הנכרי. אבל כשמוציא לגוי בשביל אלמותו שאין תועלת לישראל באכילת הנכרי כלל. ואפילו אם יאבד או יפסד קודם אכילת הגוי לא איכפת לישראל בזה. על כן לא חשיב מוציא לאכילת גוי. ובשבת וביום טוב תלוי במחשבתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה ה) ומהאי טעמא נראה לי בענין מחלוקת השב יעקב עם הנודע ביהודה בשוחט בהמת נכרי ביום טוב וישראל קונים ממנו אחר כך. דהשב יעקב אוסר משום לכם ולא לנכרים ומדמי לשלמים. ולדידי הני מילי ליתנייהו חדא דכל כוונת השוחט כדי שיקנו ישראל ממנו. ועוד דכהאי גוונא דאינו שוחט לאכילת נכרי לא הוי בכלל לכם ולא לנכרים:

ו

אשר כתבת על קושיית התוספות ברודה חלות דבש ביום טוב דחייב משום קוצר דצורך אוכל נפש הוא. וכתבת דבריש ביצה כתבו התוספות מירושלמי דמושמרתם את המצות ילפינן דלא הותר אלא מלישה ואילך. באמת איני מבין דבריהם ז"ל בזה. שהרי דברי ירושלמי הם פרק קמא הלכה י' על מתני' דהבורר קטנית מביא ברייתא דבורר טוחן ומרקד סופג ארבעים. ומקשה מבורר קטנית דבורר כדרכו ומשני ברייתא דר' גמליאל דאמר מדיח ושולה. ובתר הכי קאמר מנין שאין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין

מושמרתם את המצות. והנה בפשיטות נראה דכל זה לרבן גמליאל דאמר מדיח ושולה. אבל לדידן דקיימא לן כבית הלל דבורר כדרכו אין הלכה כברייתא ההוא דרק מלישה ואילך. דהרי חזינן דברירה דהיא מקמי לישה מותר. וכן בדיכת תבלין קיימא לן דלא בעי שינוי כלל. ובירושלמי שם מבואר דלברייתא הנ"ל אסור שחיקת פלפלין כי אם על ידי שינוי:

ז

אך נראה דיש לפרש דלבתר דיליף מושמרתם את המצות לא קשה מברירת קטניות ושחיקת פלפלין. דהנה הא דאין צריך שימור רק מלישה ואילך פירש הרמב"ן בחי' לפסחים משום דושמרתם את המצות כתיב ולא חטין של מצות. היינו דמקמי לישה לאו מצה היא כלל. והוא הדין לענין היתר אוכל נפש אינו מותר רק באותו דבר שאוכל וכיון שהוא אוכל לחם ומקמי לישה לאו לחם הוא לא הותרה מלאכה קודם שבא לכלל לחם. וכל זה בלחם. אבל בקטניות שאינו משתנה ממציאות למציאות והיינו קטניות שבורר היינו קטניות שאוכל שפיר מותר ברירה. וכן בדיכת תבלין. ואיך שיהי' אין זה תירוץ כלל על תלישת פירות מאילן ורדיית חלת דבש:

ח

אך יש לומר לדעת הרי"ף דבעי שימור משעת קצירה. והיינו מקצירה ואילך. אבל לא הקצירה. מדאמר להו רבא להני דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפוכו לשם מצוה. ולא אמר כי קצריתו כו'. אם כן יש לומר דלא נתמעט רק קצירה ביום טוב שאסור. ולא קשה מברירת קטניות ודיכת תבלין. וזה כוונת הרב המגיד שהשיג על הראב"ד פרק א' מהלכות יום טוב שנתן טעם לתלישת ירק מושמרתם את המצות. והשיג על הראב"ד שטעמו לא יספיק לברירה וטחינה. והקשה הלחם משנה על הרב המגיד דמושמרתם את המצות נתמעט מקודם לישה. ומיושב גם ברירה וטחינה. ולפי מה שנתבאר דברי הרב המגיד נכונים. דאי אפשר ליישב רק על קצירה לשיטת הרי"ף דשימור משעת קצירה. אבל ברירה וטחינה ודאי מותר כקטניות ותבלין. ואם תמצא לומר לחלק בין לחם לשאר דברים כנ"ל. אם כן יהי' קצירת ירק מותר. וממה נפשך אינו מיושב ודו"ק:

ט

והנה התוספות דמסכת שבת יש לומר דסבירא להו כדעת רוב הפוסקים דשימור משעת לישה. על כן קשה מרודה חלת דבש. ודברי התוס' דמסכת ביצה דממעט מלאכות דמקמי לישה צריך עיון אצלי. דלכאורה אינו עולה להלכה כלל:

י

ובחתם סופר סימן קכ"ח ראיתי דסבירא לי' גם בשעת קצירה צריך שימור וצריך עיון. שוב ראיתי להראב"ד בספר תמים דעים סימן כ"ו וזה לשונו ושימור דמצה משעת הגורן מכי מהפכי כיפי כו'. הרי דבשעת קצירה אין צריך שימור רק מקצירה ואילך כמו שכתבתי. ובאור זרוע סימן רמ"ט איתא וזה לשונו כי מהפכיתו כו' פי' צוה למעמרים וקוצרין את העומר לקצור ולעמר לצורך הפסח ולשמור מן המים שלא יחמיצו עד כאן לשונו והוא כדברי החתם סופר:

בנך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שפח

ב"ה א' יתרו תרנ"ד לפ"ק. שוכ"ט לכבוד ידידי הרב הגדול מעוז ומגדול צמ"ס כש"ת מ' יואב יהושע נ"י אבד"ק גאסטאנין:

א

אשר הוקשה לו דברי רמ"א סימן תקי"ד שמותר להעמיד נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה. משום דגרם כיבוי מותר ביום טוב. הלא הא דומה לאשו משום חציו כמו אבנו כו' ונפלו ברוח מצוי' והזיקו. ולדעת תוספות סנהדרין דחייב ברוצח כהאי גוונא מיתה הוא הדין דחייב בשבת. ואפילו להר"ן שם דחולק. מכל מקום בשבת יתחייב קל וחומר מזורה ורוח מסייעתו דבנזקין פטור ומכל מקום בשבת חייב משום מלאכת מחשבת אסרה תורה וניחא לי'. כל שכן אשו דחייב בנזקין דחייב בשבת משום דניחא לי' עד כאן דבריו:

ב

בטח לא נעלם מכבודו דברי הרא"ש בבבא קמא דוקא זורה דאורחי' בהכי. אך גם לפרש"י דמשמע דהחיוב משום דניחא לי'. מכל מקום בכיבוי למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור דלא חשיב מלאכת מחשבת אך מדרבנן אסרו אף בלא מחשבת כמו מקלקל דלא חשיב מלאכת מחשבת ומכל מקום אסור. אך מכל מקום פטור בגרמא. וראי' ברורה דלפרש"י הנ"ל מלאכת מחשבת במלאכה שאינה צריכה לגופה למאן דפוטר אי אפשר לאסור מטעם מחשבת. מהא דשבת (דף ק"כ ורמי דר' יוסי אדר' יוסי כו' שאני התם דכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם הא גרמא שרי. אי הכי שבת נמי לא תעשה כל מלאכה הא גרמא שרי. ומאי קושיא בשבת אף דגרמא. חייב משום מלאכת מחשבת. אלא על

כרחך או כהרא"ש. או משום דכיבוי דליקה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ור' יוסי הא סבירא לי' בפרק במה מדליקין מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור:

ג

אך מה דקשיא לי' לשיטת התוספות דחייב ברוצח יתחייב נמי בשבת. לא כן אנכי עמדי. ואשו משום חציו ילפינן מדכתיב המבעיר את הבערה ובממון גרמי חייב. והיינו משום דההיזק נעשה על כן חייב אף שאינו מזיק בידים ממש. וכן ברוצח הרציחה נעשה. והא קמן דבדיני שמים חייב אף בגרם היזק. אבל שבת המלאכה הנעשית מאלי' אין שום סרך איסור. והרי מותר לעשות מבעוד יום שהמלאכה תיעשה בשבת. ואין חיוב רק על מעשה האדם בלבד. על כן בעינן בידים ממש ופטור על אשו משום חציו. אך דעת הנמוקי יוסף דחייב בשבת על אשו משום חציו. אך הר"ן חולק על זה ואין הלכה כתלחיד במקום הרב. בשגם דלרוב הפוסקים אין בכיבוי נר שלא לעשות פחמים רק איסור דרבנן ואין לחוש ליחידאה כנ"ל:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם

סימן שפט

עוד להרה"ג הנ"ל. א) אשר ביקש לבאר לו דבריי הראשונים. ודאי בדבר הנעשה מאלי' כמו המעמיד קדירה על גבי אש ומתבשל חייב. וכן הנותן שאור על גבי עיסה והחמיצה במנחות דף נ"ו: אך מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש באשו כיון שהרוח מוליכו הלאה. ומהרש"א סנהדרין (דף ע"ז) דאפילו אש שהלכה מעצמה בלא רוח פטר ריש לקיש ממיתה כל שלא הצית בגופו של עבד. וצריך לומר החילוק שבינו לבין מבשל והניח שאור על גבי עיסה וחימצה. משום דלא עשה מעשה בגופו שהאש הולך הלאה. ומסקנא כר"י מדכתיב כי תצא וגו' המבעיר לומר לך אשו משום חציו. ולא גלי קרא רק בממון:

ב

ודעת הר"ן דוקא ממון. ולא גמרינן מיתה מינה. דמה לממון שכן עשה בו שוגג כמזיד אונס כרצון. ועל כן שבת נמי מהאי טעמא לא גמרינן מינה. אך משום דניחא לי' ומלאכת מחשבת אסרה תורה יש קל וחומר מזורה ורוח מסייעתו דפטור בממון וחייב בשבת משום מלאכת מחשבת אשו דחייב בממון כל שכן דחייב בשבת משום מלאכת מחשבת. אך תלוי בפירושים. הרא"ש ומשמעות רש"י דלרא"ש אין חייב בזורה רק משום דכל מלאכתו בכך. נמצא באשו ממש הואיל וכל מלאכת הבערה שמסדר מערכת עצים ומדליק במקום אחד והולך ודולק וכן אנן בתמיד. ודאי חייב. אך בתולדות כגון הלוקח

נר למקום שהרוח שולט או באש שהלך על ידי רוח הדבר תלוי בפירוש הרא"ש ופי' רש"י. דלהרא"ש שפי' בזורה משום דכך דרך מלאכתו הכא פטור. ולרש"י משום דניחא לי' חייב. והנמוקי יוסף שהקשה מאשו משום חציו ולא הזכיר מלאכת מחשבת משמע מדבריו דגמרינן שבת מממון:

ג

ואשר הוקשה לו מירושלמי במדליק גדיש דיש התראות מיתה בכל שיבולת ושיבולת ואף דמקלקל [כוונתו דלא הוי מלאכת מחשבת]. שתי תשובות בדבר. א' דהנה התוספות הקשו בשבת ופרק קמא דכתובות למה צריך בחובל ומבעיר צריך לגופה הא לא בעינן בהו מלאכת מחשבת הואיל ומקלקל חייב כדאיתא בכריתות. וטעם צריכה לגופה משום דבעינן מלאכת מחשבת כדאיתא בחגיגה. והניחו בתימה. אולם קושייתם הוא לפי שיטתם בפרק כלל גדול דלית מאן דפליג על שמואל בהא דפוטר נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר. וקשה מתינוקת. וצריכין לתירוץ הש"ס הואיל ומקלקל חייב מתעסק נמי חייב. אך להש"ס בכריתות דאביי ורבא פליגא אדשמואל לדידהו ליכא קושיא מתינוקת. ונוכל לומר דלית להו להאי סברא דהואיל ומקלקל חייב מתעסק נמי חייב. [דהא לתרץ דשמואל איתמר] ומה דגלי רחמנא במילה והבערת בת כהן גלי. אבל שאר דברים שצריך משום דבעינן מלאכת מחשבת לא גלי. ועל כן כל הסוגיות דבעינן בחובל ומבעיר צריכה לגופה כאביי ורבא. וכן פסק הרמב"ם דנתכוין להדליק נר זה והדליק זה חייב. והוא כשיטת רש"י הנ"ל. ועל כן אף דמקלקל הוא חייב משום מלאכת מחשבת. הא חדא:

ד

ועוד שהרי קשה על הר"ן דסבירא לי' במיתה לא אמרינן אשו משום חציו מסוגיא דבבא קמא (דף ס"א:) בעבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו חייב. בשלמא לר' יוחנן דאמר אשו משום חציו ניחא. ולכאורה מאי ניחא הא מיתה לא מחייב. וצריך לומר דדמי לחייבי מיתות שוגגין דגמרינן מכה אדם ממכה בהמה מה מכה בהמה לא חלקת בו. והכי נמי מכה אדם לא חלקת בו לפוטרו מממון. והכי נמי גבי אשו מה מכה בהמה לא חלקת בין מכה בעצמו או על ידי אשו. אף מכה אדם על ידי אשו לא חלקת בו לפוטרו מממון. ואם כן שפיר קאמר הירושלמי שיש התראת מיתה בכל שיבולת ושיבולת. דמהני לענין קים לי' בדרבה מיני' כנ"ל. ואף דהירושלמי אמר לשון התריית מיתה. הלא בלאו הכי מפורש בירושלמי פרק במה מדליקין שהוא משום חייבי מיתות שוגגין

הואיל ואם הי' צריך לכלבו חייב. השתא נמי חייב כתנא דבי חזקי'. על כן התריית מיתה לאו דוקא:

ה

ואשר הקשה על מה שכתבתי בטעם הרמ"א סימן תקי"ד כיון שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא הוי מלאכת מחשבת על כן אין איסור לדעת הר"ן. והבאתי ראי' לזה מהא דמקשה הש"ס מגרם מחיקה לגרם כיבוי. ולימא גרם כיבוי אסור משום מחשבת. ודחה כבודו על פי השלטי גבורים דלא חשיב מתכוין לכיבוי. וכתב בעצמו שהוא היפוך כל הפוסקים. אך באמת הלא הש"ג כתב דהוי פסיק רישי' והא כתבו התוספות בשבת וביומא דפסיק רישי' חשיב מלאכת מחשבת. ואכתי קשה מה ראי' ממחיקה לכיבוי ועל כרחך כמו שכתבתי:

ו

אשר הוקשה לו מהא דכתב המג"א דאסור לפרוס מצודה לצוד עכברים אף דהוי רק גורם שיצוד אחר כך וגורם על ידי בעל חי גרע טפי מגורם על ידי רוח שהוא בטבע. וצידת עכברים אין צריך לגופה. הנה ריש פרק שמונה שרצים כתבו תוס' להדיא דשמונה שרצים סתמן ניצודין לצורך עורן. ועכבר אחד משמונה שרצים. אך שינויא דחיקא לא משנינא לי'. דעינינו רואות בזמנים אלו אין צדין עכברים בבית לצורך עורן. אך דברי המג"א נובעים מהתוספות שבת (דף י"ז:) ד"ה אין פורסין ודבריהם צריכים לפנים שכתבו בהא דאין פורסין מצודות וכו' אלא כדי שיצודו מבעוד יום אע"ג דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד אם לאו מכל מקום גזרו וכו' עד כאן דבריהם. משמע שאם מצויים שם חיות וידוע שיצוד חייב. וכן דעת הפרי מגדים. וקשה שהרי התוס' כתבו שם דיבור המתחיל אלא בהא דכדי שיצודו מבעוד יום שהקשו איך ידע מתי תבא חי' ויש לומר דבירושלמי מוקי לה בפורס בחורשין דמצוים שם חיותא והוי ודאי שתצוד מבעוד יום. וכל שכן שיחשב ודאי שתצוד בכל השבת. והב"מ נדחק אפי' ודאי תצוד פטור. והתוספות קושטא דמילתא אמרי. ואיני יודע מה זה קושטא דהא מיירי בפורס בחורשין ויודע שיצוד:

ז

אשר על כן נראה לי לפרש דברי התוספות דנהי דודאי תבוא שם חי' אחת ותיצוד. מכל מקום אינו בבירור איזה חי'. וחי' הניצודת לא הי' ברור שתצוד על כן פטור. אך לכאורה יש לדמותו למה שכתב הט"ז סי' שט"ז גבי דבורים דחשיב פסיק רישי' אף דבשעה שיפתח לנוטלן יברחו. אי אפשר שיברחו כולם ולפחות תצוד אחת הוי צידה. הכי נמי

ממה נפשך תצוד אחת יחשב צידה. אך יש לומר דמכל מקום פטור מחטאת דאם יצוד שתי חיות יראה דחייב שני חטאות משום גופין מחולקין [דמשמע ריש פרק שמונה שרצים דעל מה שפטור על הריגתו פטור על צידתו. ואם כן החיוב משום שהוא בעל חי ואמרינן בי' גופים מחולקים ודו"ק כי קצרתי] וכל שחלוקים לחטאות אין מצטרפים לחטאת. אך לפי זה מכל מקום איסור תורה יש [ועל כן אסר הט"ז גבי דבורים. רק מחטאת פטור כיון דאין צידה באחת מיוחדת רק בצירוף כולם. וכיון שגופים מחולקים לא יצטרפו ודנין על כל אחת בפני עצמו ולא הוי צידה לחיוב חטאת. אבל איסור תורה יש] ואם כן מה הקשו התוספות לבית שמאי דפשוט כוונת הש"ס שם (דף י"ט) דלא גזרו בית שמאי בעגולי הגת רק משום דלית בהו איסור תורה. ח) אשר על כן נראה דמשונה מלאכת צידה משאר מלאכות הנעשות בזמן כמו המבשל ואופה שאם רדן מתנור קודם שנתבשלו ונאפו פטור. ואלו צידה אם העמיד מצודה באופן שבוודאי תצוד. חשוב צידה משעה שהעמיד. כמו שפטור על צידת עופות שבאין לכלובן לערב. משום דמעכשיו הוא ברשותו. וכל מלאכת צידה שתהי' ברשות האדם. וכיון שחשוב ברשותו נצודת היא. והכי נמי בהעמיד מצודה שבודאי תצוד מעכשיו הוא ברשותו וחשיב צידה מעכשיו, ואפי' הרס המצודה לא יועיל שכבר נתחייב. ועל כן שפיר הקשו התוספות ממה נפשך אם אזלת בתר צירוף החיות שממה נפשך אחת נצודת. הא זאת נעשה מערב שבת ולמה יאסור לבית שמאי. ואי בתר אותה חי' שניצודת לבסוף. ומשום דגופין מחולקים אין מצטרפין לחטאת כנ"ל. הא אותה חי' אינו ברי שתצוד ואתי שפיר:

ט

העולה מזה שאם העמיד מצודה וברי שיצוד חי' ידועה חייב חטאת ואם אינו ידוע איזו חי' יצוד פטור מחטאת. אך איסור תורה יש. וכן הוא מסברא שצידה שבמשכן ודאי הכי הוי. ואין סברא לומר שבמשכן הי' החי' באה בשעת צידה כמו שכתב הב"מ שבודאי לא הי' מדקדקין בכך. וכן כתב הרמב"ם פ"ו הלכה כ"ב במשסה כלב אחר צבי וברח הצבי ועמד בפניו והבהילו עד שתפסו הכלב הרי זה חייב. ואף על גב שניצוד ע"י בעל חי. וכל זה מפני שדרכו בכך. הכי נמי בפרס מצודה ובוודאי תצוד דמלאכה הוא משום שדרכה בכך. אך באינו ידוע איזה חי' פטור מחטאת משום גופים מחולקים כנ"ל:

י

ועתה נשובה לדברי המג"א. בפורס מצודה לצוד עכברים שבבית. בוודאי יצוד אחת כיון שמצויין בבית. ואם כן למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב איסור תורה יש. ואף שפטור מחטאת משום גופין מחולקין. דכיון שדרכה בכך במשכן חייב משום

מלאכת מחשבת. כמו זורה ורוח מסייעתו בקל וחומר מנזיקין. ואם כן בדאורייתא צריכין לחוש לדעת הרמב"ם דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. אך אף למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ולא מחייב משום מלאכת מחשבת. מכל מקום אסור ואינו מותר משום גרמא. דבצידה הוי מעשה ממש. דמשעה שפרס מצודה חשוב צידה כנ"ל:

יא

מה שהקשה על רמ"א, שגם בשעה שהרוח מנשב לא יאסר, אינו קושיא. שהרי נכבה תיכף. ומירושלמי ומצידה כבר נתיישב:

יב

מה שכתב לדחות הראי' שהבאתי מהא דמדמי הש"ס גרם כיבוי לגרם מחיקה שחלקו בין הפסק כלים למים. איני יודע מה זה. דסוף סוף אין קושיא כלל ממחיקה:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שצ

להרה"ג הנ"ל ב"ה ה' תצוה תרנ"ד. מכתבו אתמול בלילה הגיעני הנני להשיבו. הגם שרוב הדברים פשוטים ובעצמו הי' יודעם אם הי' רוצה:

א

מה שהביא מבאר היטב שהביא בשם הר"ר יו"ט שאם רואה צבי בשבת מרחוק מותר לומר לו תא ניא תא ניא ומשמרו עד הערב. אינו קושיא על מה שכתבתי בפריסת מצודה אם ברי שיצוד חייב תיכף. מתרי טעמי. הא' דאינו ברי כלל שיבוא הצבי אליו ודומה לשיסה בו הכלב או הנחש. דחשיב גרמא דלא הוה ברי הזיקא כיון שאין לכלב ונחש הנאה. ואינו דומה למעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו דקיימא לן דחשוב מזיק. משום דהתם יש לבהמה הנאה מאכילה ברי שתאכל. מה שאין כן בזה. על כן לא חשוב צידה מעכשיו. ואף אם בא הצבי פטור. הב' שאף בערב מחוסר צידה ואמירתו יועיל רק שיוכל לצודו לערב:

ב

ואשר הביא ראי' מדברי מהרי"ט צאלין שהעתיק בשערי תשובה בצרעין שיצאו מהכוורת מותר לגוי להעמיד נגדם מטה משוחה ולדבר עד שיקבצנו במטה ולוקח המטה עמהם וליתנו בכוורת ובלבד שלא יסתום פתח הכוורת ואפי' לישראל אפשר דשרי. ומה שאסור לסתום פתח הכוורת משום דהוי כעין החלפה במקום פטור עד כאן לשונו. בוודאי כוונתו דבשעה שמתקבצין בדף חשוב כחי' ועוף שברשותו. הנה אף אם

יהי' כדבריו. מה שמתקבצין על ידי שמדברין להם דברים טובים דומה לשסה בו הנחש. ואולי לא ישמעו לדבריו ולא הוי רק גרמא בעלמא דאינו ברי שיתקבצו:

ג

אך בגוף הדבר אינו נראה שיהי' כמו חי' ועוף שברשותו. דאם כן למה יאסור לסתום הכוורת ומה שאמר דהוי כמחליף דרך מקום פטור. הנה צידת הצרעין דרבנן [דאין במינו ניצוד כדאיתא סוף פרק האורג] ובדרבנן יש מתירין להחליף. ואפי' להאוסרין מכל מקום למה יאסור על ידי גוי דלעשות שבות דשבות על ידי גוי לא מצאתי לאסור. ועוד בדרבנן תלינן להקל כדעת המתירין. אך גם לפי שיטתו מיושבין דברי התוס' במה שהקשו דליכא חיוב חטאת שאינו ידוע אם יצוד. וקשה הא בפורס בחורשין קאי ובוודאי יצוד. ובמה שכתבתי בתשובתי הקודמת אתי שפיר גם לפי שיטתו. שהרי מותר לטעון קורות בית הבד ועיגולי הגת אף לב"ש משום דבמה שנעשה משתחשך ליכא חיוב חטאת. דכבר נתרסקו קצת מבעוד יום. הכי נמי כבר נעשה כחי' ועוף שברשותו מבע"י. ואין חיוב רק בצירוף פריסת המצודה עם שנעשה אחר כך וחייב דמעשה אחת הוא. מכל מקום במה שנעשה משחשיכה לבד ליכא חיוב חטאת. ודומה לטעינת קורות. ולעולם אם פרס המצודה בשבת באופן שודאי יצוד חי' ידיעה חייב חטאת:

ד

מה שכתב לחלק מחמת תוספות ב"ק ריש פרק כיצד הרגל שמחלקים בין צרורות לדרסה על הכלי משום דאין מעשה בכלי. ועל כן בבאים לכלובן לערב טבע החי' לבוא מה שאין כן בזה עד כאן דבריו. הכי נמי טבע החי' לבוא למצודה שנותנין בה אוכלין. וחנם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף:

ה

מה שכתבתי דצד שתי חיות חשוב גופין מחולקין וכתב כבודו מדברי מהרי"ט בקידושין אמרינן גופין מחולקין אלא אם אינו יכול לעשות שניהם כאחת. תמיהני דמשנה שלימה שנינו בחולין שחטה ואחר כך שחט שני בני' סופג שמונים. ואין לומר דבשתי התראות. פשיטא. ואם תאמר קמשמע לן דהאיסור אינו מתחיל משחיטת הראשון ובן שני (דף ט':) כגופין דמיין משום גופין מחולקין חצי שיעור הוא. הא מרישא שמעינן השני סופג את הארבעים. ועל כרחין בהתראה אחת משום דגופים מחולקין. וכן כתבו תוס' להדיא כריתות (דף ט') וכן פשיטא לר' עקיבא איגר ז"ל במשניות כריתות אות י"ג. ואף דאפשר שניהם כאחת ויותר מזה דנראה דבהכי מיירי דאי בשני פעמים לימא אשתלין לדעת רש"י מכות (דף כ':) ותוס' מנחות (דף נ"ה:) [מיהו דעת תוס' במכות שם דכל שהתחיל

לעבור תוך כדי דיבור להתראה לא מצי לומר אשתלין] הנה שגם בבת אחת אמרינן גופין מחולקין. גם בתוס' מכות שם משמע שגם בבת אחת אמרינן גופים מחולקין. שכתבו בהא דחייב על קרחה וקרחה דמוקי לה בסך חמש אצבעות נשא ואותבינהו בבת אחת וביארו התוס' דקרחות מחלקת כגון גופין מחולקין. הנה שגם בבת אחת אמרינן גופין מחולקין. ואי משום דגלי קרא לחייב על כל קרחה וקרחה לימא דההוא בזה אחר זה לפי שיטת התוספות שגם בזה אחר זה חייב שתים. אלא ודאי אין חילוק בגופים מחולקין בין בבת אחת בין בזה אחר זה. ומה שדימה כבודו לשוחט מעוברת דאינו חייב שתים. הדבר פשוט שחילוק גדול יש. שהרי היתר הולד שחשיב כשחוט משום שהוא כאחד מאברי'. ואינו מחולק לעצמו. ואיך תחייבנו שתים משום שהוא מחולק:

ו

אשר כתב כבודו דלקולא לא אמרינן גופין מחולקין. וראי' מדברי הרע"ב שאם הי' שתי נשים נדות ובא על אחת ולא נודע על איזה חשוב נודע לו במה חטא. אינו ראי' דהשגגה על כרחין הי' ששתי נשים נדות היו בבית וסבור טהורות הן ובא על אחת מהן ואינו יודע על איזו. ואחר כך נודע לו שנדות היו. והנה ידוע לו שגוף זה שבא עלי' נדה היתה וחשיב שפיר נודע לו באיזו גוף חטא שיודע שאותו גוף שבא עלי' נדה הוא. ודומה לבא על אשה שאינה מכירה ואחר כך נודע לו שנדה היתה הכי נאמר שחשוב לא נודע במה חטא:

ו

ומעולם הי' קשה לי פרש"י מתעסק דעריות אשתו ואחותו עמו בבית נתכוין לאשתו ובא על אחותו. ושוגג נתכוין לגוף זה סבור שהוא אשתו ונמצא אחותו. וקשה אשתו ואחותו עמו בבית נמי בשעת ביאה הרי נתכוין לגוף זה שהיא אחותו. וניחא לפי מה שכתב רמב"ם דמה שחייבה התורה קרבן על השוגג שהי' לו לחקור ולדרוש טרם יעשה המעשה לידע שהיתר הוא ואחר כך יעשה. ותחילה באמת נתכוין לאשתו ומתעסק הוא. וזה ענין מתעסק. אבל לענין ידיעה הלא גוף שבא עלי'. ידע בשעת ביאה שן הוא. וכשנודע אחר כך שגוף זה נדה הי' הרי ידע באיזו גוף חטא היינו אותו גוף שידע והרגיש בו בשעת ביאה:

ח

והנה סוגיא דשבתות כגופין דמיין וחצי שיעור בשבת זה וחצי שיעור בשבת זה אין מצטרפין. ברור מללה דגופין מחולקין גם לקולא. ומה שכתב שרוב פוסקים מפרשים כגופי מלאכות. הנה אנן בשיטת התוס' קיימינן והם פירשו להדיא כריתות פירש גם כן

משום גופין מחולקין. והראב"ד והרמ"כ השיגו אם כן מי הם רוב פוסקים. ואף שרש"י לא פי' כן אין שום ראיה מדבריו שסובר גופין מחולקין רק לחומרא. ולמה נעשה מחלוקת בחנם וזה פשוט:

ט

ומה שכתב כבודו עוד דבגוף החקירה אם מצטרפין כל הבעל חיים שיהי' נקרא על כל אחת שם צידה. יש ללמוד מהא דשבת (דף ק"ו:) דצד חגבים ומקלחות דר"א בן מהבאי פוטר. ומסתמא קיימא לן כתנא קמא דמחייב אף שבידו ליקח אחת דאזלינן בתר כל אחת לבדה עד כאן דבריו. מראי' זו דיברתי במלאכת צד. אך הרי בטורי זהב סי' שט"ז גבי זבובים מבואר כיון דאי אפשר שיברחו כולם הוי צידה דממה נפשך מקצתם נצודים. ואינו דומה כלל לחגבים. דאותו חגב שלקח לא הי' ניצוד. ואף שעל כל פנים אחת הי' עולה בידו כיון שלא הי' בידו ליקח זו דומה לפרחה אחת מן המצודה וצד אחרת דחייב והכי נמי לפי מה שכתבתי דחשוב צידה בשעת פריסת המצודה. ואז כיון דממה נפשך תבוא אחת הוי צידה כדברי הט"ז הנ"ל:

י

אך אף אם נאמר דאין חיוב רק בשעה שניצוד ויש לומר כיון דאותה חי' שניצודת לא הי' ברי שתיצוד יפטור ממה נפשך. נראה לי דחייב כמו שיבואר. כתר לי זעיר. והנה אחד העמיד על האור ובא אחד והגיס דשניהם חייבין כדאיתא בהמביא וכתב הרא"ש דחייב המגיס משום שקירב בישולו. וקשה אותו שהעמיד על האור למה יתחייב הא לא נתבשל מחמת מעשיו רק משום שבא אחד והגיס אחר כך. ובשעה שהעמיד על האור לא הי' עומד להתבשל בשעה שנתבשל רק מחמת הגסה שאחר מעשיו. ודומה להעמיד על גבי מיעוט אש שלא הי' בו כדי בישול ובא אחר והוסיף אש דהראשון פטור. וצריך לומר דמכל מקום מחמת הגסה לבד לא הי' מתבשל רק בצירוף העמדתו על האור. הוה לי' כזה אינו יכול וזה אינו יכול דחייב. מה אמרת בשעה שהעמיד עדיין לא הי' מעשה הגסה, מכל מקום בשעת העמדה גם כן הי' עומד להתבשל אחר כך והרי העמידה בחיוב. ובישול בחיוב משום זה אינו יכול וזה אינו יכול. הכי נמי משעת העמדת המצודה בחיוב דממה נפשך תצוד אחת. וצידה בחיוב שניצודה אחת מחמת העמדת המצודה ומחמת ביאת החי' למצודה דהוה זה אינו יכול וזה אינו יכול מה אמרת בשעת העמדה לא הי' עומד שתיצוד אותה חי' שניצודה. מכל מקום העמדה הי' בחיוב על אחת ממה נפשך אף שאין חיוב העמדה שיהי' ממש כחיוב צידה. שהעמדה הי' על אחת ממה נפשך והצידה הי' על אחת ידועה. הכי נמי העמדה על האור לא הי' בחיוב על אותו זמן שנתבשלה.

מכל מקום כיון שמכל מקום העמדה הי' בחיוב על זמן שאחר כך. חייב אף בזמן שעוד לא הי' מתבשל מחמת העמדה לבד. הכי נמי כיון שהעמדה בחיוב על אחת ממה נפשך חייב אחר כך על חי' שניצודה:

יא
ועל הירושלמי כבר כתבתי שני תי' נכונים ומה שכתב שמכל מקום לשון ירושלמי יש התריית מיתה מורה שיש חיוב מיתה. למה העלים עין ממה שכתבתי שם שבלאו הכי' אין מיתה דמקלקל כמו שכתב ירושלמי עצמו פרק במה מדליקין רק משום חייבי מיתות שוגגין:
ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שצא

ב"ה יום ב' פקודי תרנ"ד לפ"ק. להרה"ג הנ"ל. א) אשר הוקשה לכבוד תורתו בסנהדרין (דף כ"א) דלמה לי קרא לחייב על כל סוס וסוס הא גופין מחולקין. הנה לפירוש הר"ן בחידושיו דאי כתב סוסים הוה אמינא דאינו חייב אלא בריבה שתי סוסים ואפי' הי' לו הרבה אינו חייב אלא אחת כתב רחמנא סוס לחייב על אחת ולחייב על כל סוס וסוס. ולשיטתו לא קשה מידי דכיון דאינו חייב רק על שתים אם תאמר שכל גוף נחשב בפני עצמו. גם שתי סוסים לא יצטרפו. ועל כרחין גלי קרא דיצטרפו אם כן יצטרפו כולם ולא יתחייב אלא אחת:

ב
אך גם לפי גרסתינו יש ליישב. למשל המלך צריך ו' סוסים ויש לו ז' חייב אף שכל אחת ואחת יש לומר שלצורכו. ממה נפשך חייב על אחת ועל כן החיוב על כולם יחד. ואם כן אם הרבה יותר ג"כ לא יתחייב אלא אחת. דאי אפשר לחשוב כל גוף פרטי לעצמו. דאם כן לא יחשב בטל ואפי' הי' לו סוס מיוחד בטל אפשר שפוטרו משום הואיל:

ג
עוד יש לומר כיון שטעם האיסור כדי שלא ישוב העם מצרימה למען הרבות סוס וכיון שסוס אחד גורם לזה אף כשיש לו הרבה אינו אלא לא תעשה אחת. והוא שגורם להשיב העם מצרימה. וכי אמרינן גופין מחולקין הוא שהאיסור מחמת עצמו:

ד
ובעיקר דין שעובר בל"ת על כל סוס וסוס לא הזכירוהו רמב"ם. והכ"מ הקשה למה לא הביא הרמב"ם שלוקה על כל סוס וסוס. ובאמת בגמ' לא הוזכר לוקה על כל סוס

וסוס רק עובר בל"ת על כל סוס וסוס. ואני מסתפק בזה הרבה לפי הירושלמי הוריות נשיא שלקה אינו חוזר לשררותו וידוע שנשיא הוא כולל בין מלך בין ראש סנהדרין. ואם כן משלקה אחת בטל ממלכותו ואשתני דינא אשתני קטלא. והוא הדין דאשתני מלקותא. ואף דבן סורר ומורה שהקיף זקן אחר שנגמר דינו לא מיפטר מקטלא. היינו שהגמר דין הי' חל להמיתו קודם שהקיף זקן. אבל זה לא חל גמר דין שלו כלל על מלקות הב'. כי שלאחר שילקה מלקות האחת יפטור ממלכותו וישתנה מלקותא. ובאמת שלא ראיתי ברמב"ם שיביא דין זה רק בראש ישיבה. ולא ידעתי למה. בפרט למה שפרשו בטעם הירושלמי דיש חשש שמא ינקם מהם ויהרגום וזה יש לחוש יותר במלך מבראש סנהדרין. ואם כן לא ילקה אלא אחת וקרא לגבי איסורין. על כן לא הזכירו הרמב"ם שאין נפקא מינה לדינא:

ה

והנה לפי מה שהוכחתי דלרבוי איסורין אתא יש לעיין פשיטא דאפי' שני זיתי חלב בבת אחת שני איסורין הם. וכבר הוכיח הר"ן פ"ב דביצה רבוי במלאכה בשבת אסור מן התורה. ועל כרחין לפרש כמו שפרשתי דהוה אמינא כיון שהאיסור משום חשש שישיב העם מצרימה. וחשש זה יש גם באחד. שוב אין חילוק בין אחד לשנים:

ו

מיהו הרמב"ם פרק י"ז מהלכות סנהדרין גבי ראש ישיבה כתב גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין. משמע שעדיין שם וקדושת ראש סנהדרין עליו. אף שאין ראש סנהדרין בפועל. והנה יש לומר גם במלך שעדיין שם מלך עליו ויהי' מצוה עליו לא ירבה לו סוסים. ואפשר דמכל מקום לא שייך בי' לבלתי רום לבבו מאחיו. וצריך עיון בכל זה:

ז

אשר כתבתי דצידת צרעין דרבנן, זה מפורש ברש"י סוף פרק האורג. וכבודו החליף צרעין לדבורים. למה זה. ובאמת ראיית האליה רבה לדבורים וחגבין וגזין אינו מובן דרש"י כתב להדיא משום דחגבים וגזין מין טהור. והרב בשלחן ערוך פסק גם כן דצרעין אינו חייב על צידתן. ומה שכתב בשם הרב שדבורים חשיב במינם נצודים. לא היו דברים מעולם. והביא רק ראי' דצידתם בכוורת חשיב צידה. ובצידת ארי לגוהרקי כתב חייב לא בצידת דבורים:

ח

אשר הקשה על הרמב"ם שכתב בשתי נשים נדות ולא נודע על איזו אף שגופין מחולקין. זה קושיא. אבל אין להוכיח ממנו דלא אמרינן גופין מחולקין להקל. שהרי לפי שיטתו שבתות כגופין מחולקין. הא מפורש בגמרא להדיא בחצי שיעור בשבת זו וחצי שיעור בשבת זו דפטור דאין מצטרפין משום דגופין מחולקין:

ט

אשר הקשה על בישל ובא אחר והגיס משני כחות באדם אחד. אינני מבין כלל דזה מעשה אחת הבישול רק שתחילת בישולו לא הי' שימהר הבישול כל כך. מכל מקום כיון שהי' מתבשל חייב אף אם נתבשל קודם:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן שצב

נשאלתי על ידי דולג רב מהרה"ג דק"ק איניווע בכפר שיש בו מילה בזמנו ביום טוב שני של פסח. אם מותר למוהל לילך שם ביום טוב שני חוץ לתחום. וזה אשר השבתי:

א

הנה פרק ד' דראש השנה שופר של ראש השנה אין מפקחין עליו את הגל ואין מעבירין עליו את התחום. ובגמרא מה טעמא שופר עשה ויום טוב עשה ול"ת ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. וידוע דעשה דוחה עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל. דגמרי' מכהן מצורע דמותר לגלח זקנו אף דאית בי' עשה גם כן דקדושים יהיו אך משום שאינו שוה בכל לפי זה יש לומר יום טוב שני דאין מוזהרין עליו רק בני חוץ לארץ ובני ארץ ישראל אין עושין רק יום אחד. חשוב יום טוב שני אינו שוה בכל. ולא דמי לשופר לדעת רבינו אפרים, ובעל המאור דאין בני ארץ ישראל עושין אף ר"ה רק יום אחד. מכל מקום בחוץ לארץ אינו דוחה אפי' ביום טוב שני. דהתם גם העשה דשופר אינו שוה בכל. אבל מילה אף דאינה בנשים. היינו משום דלית להו ערלה וכמאן דמהילא דמיא. ותדע דעבד אינו מחויב במצוות יותר מאשה ואף על פי כן ישנו במילה. אך הוא הדבר דאשה אם הי' בה ערלה היתה מחוייבת להסירו.) אבל זקן דכהן חשוב אינו שוה בכל אפילו לדעת רמב"ם פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה ב' דעבד חייב על גילוח זקן [במשנה למלך תמה עליו וסיים שדבריו צריכין תלמוד] מכל מקום העשה אינו שוה בכל שאינו אלא בכהנים. וכהנת אף אם הי' לה זקן לא היתה בעשה זה:

ב

וכל זה הוצרכנו לדעת תוספות יבמות דמשום שאינו בישראל לא חשיב אינו שוה בכל רק משום דליתי' בנשים [וטעם דברי תוס' אלו. משום דכל מצוה נכרת עלי' ד' בריתות ללמוד וללמד לשמור ולעשות ובללמוד וללמד ולשמור גם ישראל חייבין. על כן חשוב שוה בכל. רק מה שאינו בנשים. דנשים אינם בתלמוד תורה] אך לולי דבריהם י"ל בפשיטות משום דאינו בישראל חשוב אינו שוה בכל. והרי העשה אינו בכל ישראל. ואין צריך לומר משום כהנת לבד. ולדעת המשנה למלך שתמה על הרמב"ם גם הלא תעשה אינו שוה בכל שאינו בנשים אפי' הי' לה זקן כמו עבדים שפטורין לדעת המשנה למלך:

ג

נחזור לענינינו דעשה דמילה שוה בכל כנ"ל ויום טוב שני של גליות הואיל ואינו רק לבני חו"ל יחשב אין שוה בכל ודוחה אותו. ויש לדחות כיון שבני ארץ ישראל אם הי' דרין בחוץ לארץ הי' חייבין חשיב שוה בכל:

ד

ועוד מלבד טעמא דעשה ולא תעשה האיכא טעמא דבעידנא דעקר לאו לא מקיים עשה. וכבר כתבו הריטב"א והר"ן דהוא הדין דהוה מצי הש"ס לומר טעמא דבעידנא. ואף לדעת הלחם משנה בהלכות שופר דצריך לשניהם יחד. זה אינו רק בשאר שבותים לא בתחומין כמו שביארתי בעזה"י בחיבורי אגלי טל להלכות שבת בפתיחה. ועוד דמפורש ברמב"ן פרק י"ט דשבת (דף ק"ל:) וז"ל למדנו שטעה המתיר צורכי מילה ביום טוב שני על ידי ישראל מקל וחומר דמת דשוי' רבנן כחול לפי שהמת חמור ממילה שהרי התירו בו כרמלית בשבת מה שאין כן במילה. ע"ש. מבואר שדעתו לאסור צורכי מילה ביום טוב שני. ומי יערב לבו לחלוק על הרמב"ן [ולפנינו יתבאר שהראי' מהרמב"ן יש לדחות]:

ה

ולאחר העיון נראה להתיר. דהנה הרמב"ם התיר מילה שלא בזמנה ביום טוב של גליות מדתניא במתני' ביו"ט שני של ראש השנה אינו דוחה. מכלל דביום טוב של גליות מותר. והרא"ש בתשובה כתב דאף של גליות אינו דוחה. ומתני' דתני של ר"ה משום דתנא בארץ ישראל קאי. ונודע ביהודה סימן ל' כ' שנראין דברי רא"ש דמה סברא יש להקל ביום טוב שני ש"ג משל ר"ה בדבר שאינו תלוי ביומא אריכתא. והרא"ש בתשובה שפיר השיב. שהרי לענין מת שהקילו ביום טוב שני הקילו אף בראש השנה. ואם כן גם לענין מילה אם היינו מקילין ביום טוב שני גם בשל ר"ה היינו מקילין עד כאן דברי נודע ביהודה:

ו

וכל דבריו בזה תמוהין. מה שכתב בדבר שאינו תלוי ביומא אריכתא אין קולא בשל גליות יותר מבשל ר"ה. תמוה. שהרי התירו לכחול עין ביום טוב של גליות ולא התירו בשל ראש השנה. [וטעם הדברים ביארתי בארוכה לקמן סי' שצ"ד] גם מה שהקשה ממת אין לו הבנה. דודאי מת חמור ממילה שאפילו יום טוב של ראש השנה דוחה. מכל מקום אין ללמוד במילה. דכיון שאינו דוחה של ראש השנה גם של גליות אינו דוחה. כיון דחזינן במוכחל עינא דאינו תלוי בקדושה אחת של גליות קיל משל ראש השנה:

ז

ואמנם טעם הדברים ששל ראש השנה לא התירו במוכחל עינא משום שחכמים עשו של ראש השנה לודאי כמו שביארנו שם בארוכה. או משום שהם קדושה אחת עם הראשון. וכיון שהראשון של תורה גם שני חשוב כשל תורה כמו שכתב בכסף משנה סוף פ"ו מהלכות אבל. אך מת מילתא אחריתא הוא שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה של תורה ותרגמה בלא תסור ופרש"י ברכות (ד' י"ט:) שחכמים אחלוה ליקרייהו במקום כבוד הבריות והתירו לעבור על תקנתם. וא"כ זה עצמו מה שעשאוהו לודאי של תורה. מכל מקום כיון שהכל תקנת חכמים לעשותו כשל תורה והרי התירו לעבור על תקנת חכמים זה עצמו. ואין חייבין להשגיח בתקנה זו שעשאו כשל תורה. שמה שמחוייב לשמוע לחכמים הכל מלא תסור. והרי דוחה הלאו דלא תסור. ובמקום כבוד הבריות אין מחוייבין להשגיח בתקנתם. וחכמים עצמם מחלו על כבודם שלא יהי' חייבין להשגיח בתקנתם:

ח

וזה כוונת הש"ס מגילה (ג':) בבעי' דמגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף. ופשיט מגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה היינו הדרבנן דמקרא מגילה דרבנן. ואף דמקרא מגילה עשאוהו חמור ממצות תורה שדוחה עבודה. ודעת רמב"ם שלגמרי דוחה. מכל מקום כיון שכל זה הוא רק תקנת חכמים שיהי' בו חומר כ"כ. וכבוד הבריות דוחה הלא תעשה שלא יהי' מחוייבין להשגיח בתקנתם במקום כבוד הבריות. ומשום שחכמים עצמם מחלו על כבודם כפרש"י ברכות הנ"ל. והכי נמי ביום טוב של ראש השנה לענין מת מצוה. אבל מילה שאינו דוחה הלאו דלא תסור רק שדוחה החיוב דרבנן של יום טוב של גליות ויום טוב שני של ר"ה שעשאוהו כודאי של תורה אינו דוחה. זה טעם הרמב"ם:

ט

והנה הרא"ש דוחה ראיית רמב"ם מדתני רק בשל ר"ה. דתנא בארץ ישראל קאי. ויש להסמיך דברי רא"ש מהא דתענית (דף יו"ד.) גבי שאלת גשמים בפלוגתא דתנא קמא ורשב"ג דת"ק אמר בג' במרחשוון ר' שמעון בן גמליאל בז' בו. ובגמרא תניא חנני' אומר ובגולה עד ששים בתקופה. הנה דתנא לא מיירי רק בארץ ישראל. אך מה דפשיטא לי' דבארץ ישראל ליכא שני ימים טובים רק בר"ה. תמוה לי נהי דהכי איתא לדידן שמקדשין על פי החשבון עפ"י קידוש הלל וב"ד. וכך תיקן הלל דבכל ח"ל אף אם קרוב לירושלים בתוך עשרה ימים כיון דרוב חוץ לארץ הי' עושין בזמן שמקדשין על פי ראי' שני ימים. ע"כ כל בני חוץ לארץ יעמדו במנהג הזה לעשות שני ימים. והואיל ורוב בני ארץ ישראל הי' עושין יום אחד. בזמן הזה כולם עושין יום אחד. כמו שביאר כן ריטב"א ר"ה (דף י"ח:) סוכה ריש פרק לולב וערבה עיין שם היטב, וכל זה בזמן הזה שאין מקדשין על פי הראי'. אבל בזמן המשנה כל שהי' רחוקין עשרה ימים מירושלים הי' צריכין לעשות שני ימים. [ולדעת רמב"ם פרק ה' מהל' קידוש החדש גם בזמן הזה הדין כן. וריטב"א חולק ומנהג כריטב"א] ובזמן המשנה הי' ישראל שבארץ ישראל דרין מהלך ט"ו יום סמוך לירושלים ויותר כמו שכתב הר"ן שם. ואם כן גם בארץ ישראל הי' שני ימים טובים המועדים בזמן המשנה לאותם שרחוקים יותר מעשרה ימים. וא"כ למה פרט התנא של ראש השנה דווקא לתני סתם שני ימים טובים ודוחק לומר דתנא הי' בתוך עשרה ימים על כן לא דיבר רק ממקומות הקרובים. ועל כרחך המשמעות כדעת רמב"ם דביום טוב של גליות מותר מילה שלא בזמנה. ולא כנודע ביהודה שכ' דהעיקר כרא"ש. ומכל מקום הרוצה לסמוך על הש"ך שפסק כרמב"ם אין מוחין, רק אדרבא העיקר כש"ך שפסק כרמב"ם ומיני' לא תזוע:

יוד

ונראה דלפי זה כל שכן הוא שמכשירי מילה בזמנה ידחה יום טוב שני של גליות. דמילה שלא בזמנה הא אין הפסד אם ימתין עד למחר רק שהויי מצוה לבד. כל שכן מכשירי מילה בזמנה שאם לא ידחה יתבטל מילה בזמנה. ואין לדחות דשאני גוף מילה שלא בזמנה דבעידנא דמיעקר יום טוב שני של גלוית מקיים מצות מילה מה שאין כן במכשירין דהתינח אם לא הי' דוחה רק בזמן הזה, דמה"ת אין יום טוב שני דהכל בקיאין בקביעות החודש רק חכמים תקנו הזהרו במנהג אבותיכם בידכם. הוא די"ל מילה [של ב'] דאורייתא דחי יום טוב שני דרבנן היכן דבעידנא. וכמו שכתב הלחם משנה בהלכות שופר בהא דכתב הרמב"ם דראש השנה שחל בשבת מן הדין הי' שידחה

דעשה דאורייתא דחי שבות דרבנן. וכ' הלחם משנה שופר של ראש השנה אין מפקחין עליו את הגל אף באיסור שבות היינו משום שאינו בשעת מצוה עיין שם. וע"כ גם בזה היינו יכולין לומר דמילה שלא בזמנה כיון שבשעת חילול יו"ט של גליות מקיים מ"ע דאורייתא דוחה. אבל מכשירין דלאו בעידנא לא דחי אף דרבנן. כהא דשופר של ר"ה אין מפקחין עליו את הגל. וכ"ז אם לא הי' דוחה רק בזמן הזה. אך הא הרמב"ם הוכיח דינו מהמשנה ואז במקום שעושין שני ימים הי' ספק באמת שמא עיברו החודש. אלא שמה"ת הולכין אחר רוב שאין אלול ואדר מעובר כמו שכתב בספר תמים דעים סי' ק"ב. והם חששו למיעוט ועשו מאליהם שני ימים טובים כמ"ש רש"י ביצה (ד':) למה דקיימא לן כרב נולדה בזה מותרת בזה. ואם כן מילה שלא בזמנה שדוחה יום טוב של גליות אין לך להקל משום דבעידנא. שעדיין החשש שמא עיברו החודש והוא יום טוב מה"ת ואין מילה שלא בזמנה דוחה יום טוב מדאורייתא כדיליף מקראי. אלא אם כן דבמקום ביטול מצוה לא חששו למיעוטא וסומכין על הרוב שבודאי נתקדש החודש בזמנו. א"כ גם במכשירין הא במקום ביטול מצוה סומכין על הרוב והיום חול. ואינו שום נ"מ בין היכי דבעידנא או לאו בעידנא. וכיון דלדידהו הי' מותר מכשירין ביו"ט שני גם לדידן מותר דלא חמיר לדידן מלדידהו. ובודאי במקום שיש פשיעה בדבר שלא הכינו המכשירין י"ל שאין ראי' משם ובכהאי גוונא לא הקילו. אך בנידון דידן שעל פי דין לא הי' מחוייבין לבטל שמחת יום טוב במקומם משום מצות מילה שחל ביו"ט דכהאי גוונא חשוב עוסק במצוה פטור מן המצוה כדאי' פרק הישן (דף כ"ה) שמותר לטמא לקרובים קודם שחל עליו מצוות פסח אף דפסח חמיר אינו חייב לבטל מצוה קלה בשביל חמורה העתידה לבוא. והכא נמי אין מחוייבין לבטל מצוות ושמחת אתה וביתך בשביל מצוות מילה העתידה לבא. וכל שכן הוא דלאו מצוה דידי' כמו פסח ואין פשיעה בדבר כלל ושפיר ילפינן מקל וחומר ממילה שלא בזמנו:

יא

ומעתה אין ראי' מהרמב"ן שדחה ראיית המתירים מכשירי מילה ביום טוב שני מדמיון המת. ודחי רמב"ן ראייתם. דיש לומר לעולם ביום טוב שני של גליות מודה רמב"ן שדוחה. אך לפי דמיונם ממת הי' מותר אפי' ביום טוב של ראש השנה כמו במת. וזה דחה הרמב"ן. אבל של גליות אפשר מודה רמב"ן שדוחה. ועיין תוספות בבא קמא (דף פ':) שכתבו והי' נראה להתיר ביום שני אפילו של ר"ה לעשות צרכי מילה מקל וחומר דמת כו' ומיהו אין זה קל וחומר עיין שם. ואם הי' דעתם לאסור אף בשל גליות הי' להם לומר והי' נראה להתיר ביום שני ואפילו של ראש השנה. שאז הי' משמע תרי מילי. הי'

נראה להתיר ולפי האמת אפילו בשל גליות אסור. ומאחר שכתבו אפי' בלא ויו משמע דלא מיירי אלא בשל ראש השנה [עיין תוספות מנחות (דף מ':) דיבור המתחיל תכלת] אבל ביום טוב שני של גליות אף לפי האמת מותר. וזה דקדוק ברור למבין:

יב

עוד יש לצדד היתרים בתחומין גם בשבת וביום טוב ראשון. הא' לפי מה שכתב מהרש"א ריש פרק ר' אליעזר דמילה בפי' רבוותא דלר' שמעון אפילו כלים ששבתו בבית מותר להוציאן מחצר לחצר לצורך מילה דלא העמידו חכמים דבריהם באיזמל במקום כרת אלא לרבנן דאיכא למיחש משום הרואה ויבא להתיר גם לדבר הרשות, אבל לר"ש כיון שאין האיסור רק בשעה שמוציאין לחצר אחרת. ואז אין ניכר ששבתו בבית לא העמידו דבריהם במקום כרת וא"כ בתחומין נמי כיון שאין איסור אלא בשעה שיוצא חוץ לתחום ואז אינו ניכר ששביתתו הי' רחוק משם אלפים אמה ולא אתי הרואה להתיר לדבר הרשות ולא העמידו דבריהם במקום כרת. והא דתנן שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום משום דשופר אינו עשה שיש בו כרת:

יג

עוד יש לומר על פי פר"ח פסחים סוף פרק האשה בהא דערל הזאה ואזמל העמידו דבריהם במקום כרת אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהם במקום כרת וגי' ר"ח בסוף הסוגיא וזה לשונו מאי שנא הני ומאי שנא הני פי' ערל וטמא [ואיזמל] ערלה איסורא דאורייתא היא וכן הזאה נמי אי מעביר לה דרך רשות הרבים אתי לידי חילול שבת דהיא איסורא דאורייתא וכן איזמל נמי אי מביאו לי' דרך רשות הרבים איסורא דאורייתא העמידו דבריהם במקום כרת. אבל אונן ומצורע ובית הפרס דלא אתי לידי איסורא דאורייתא לא העמידו דבריהם במקום כרת עד כאן פר"ח. ואם כן בנידון דידן לילך חוץ לתחום ותחומין אין להם עיקר מן התורה ופירשו שם דאפילו לרמב"ם תחום י"ב מיל מן התורה אין זה גזירה א' מיל אטו י"ב מיל ותחומין דאלפים אמה עיקרן דרבנן ולא אתי בי' לידי איסור תורה לא העמידו במקום מילה מצוות כרת וכמו איזמל דרך חצירות אם לא הוה מצי למיתי' בי' לידי איסור תורה לא הי' מעמידין דבריהם במקום מילה:

יד

האומנם כי רש"י פי' באיזמל בערב פסח דמילת זכריו מעכבתו מפסח שיש בו כרת וכן פר"ח. אבל מילה עצמו לא קרי לי' כרת דליכא כרת אלא בגדול שאין מילתו דוחה שבת. אך מהרש"א הנ"ל דעתו להדיא דמילה עצמו חשיב לי' כרת. שהוא פי' בהך עובדא

דאיתא התם אמר רב אושעיא כו' שאילית את ר"י הגוזר [מוהל] שהי' האיזמל שבת בבית ואף על פי כן הי' מותר, לר"ש ור' אושעי' לאו בזמן המקדש הי'. הנה דמילה עצמו קורא לו כרת. הגם כי בפסחים פרש"י בפסח. אך בברכות (דף י"ט:) בהא דהרי שהי' הולך לשחוט פסחו ולמול בנו ושמע שמת לו מת אמרת לא יטמא משום דפסח חובת כרת ומילת בנו נמי מצוות כרת, ואית דאמרי למול בנו נמי בערב פסח קאי דמילת זכריו מעכבתו בפסח. הנה דשני לשונות הם ברש"י ומהרש"א פי' הרבוותא ורש"י על פי פי' ראשון של רש"י ברכות:

טו

ובאמת קשה לי על פרש"י ור"ת בפסחים דבערב פסח קאי ומילת זכריו מעכבתו בפסח. דהא בפרק הערל באביו ואמו חבושים בבית האסורים ושחט פסחו עליהם דמצוות מילה עלייהו רמיא והם אינם יכולים למולו אין מילת התינוק מעכבתם משחיטת הפסח כיון שאינם יכולים למולו וכן בטומטום שאינו בקי לקורעו כתב שם רשב"א דאינו מעכבתו בפסח מהאי טעמא. ובתינוק דעלמא שאין האב בקי לימול בקל יוכל למצוא בקי ולולא זה לא הי' מעכב. ואם כן זה שאין לו אזמל. אם יאסר להביא דרך חצירות הרי אנוס הוא בתקנתא דרבנן ולמה יעכבו מפסח. וצריך לומר דמכל מקום כיון שמן התורה יכול להביאו לא חשיב אונס מן התורה. ועיין תוספות יבמות (דף צ"ג:) שהקשו בהא דהתירו לתרום שלא מן המוקף לצורך שבת מערב שבת דאי אפשר להמתין עד שיביאו לו הפירות בשבת ויהי' מוקף שאי אפשר לתרום ולעשר בשבת. והקשו בתוספות הא מן התורה מותרים לתרום בשבת ואיך מותר לעבור על איסור תורה לתרום שלא מן המוקף ין שם. הנה דאף שאם ימתין עד השבת לא יוכל לתרום ויתבטל מעונג שבת. מכל מקום מן התורה חשיב אפשר. והכי נמי מן התורה אפשר לו למול:

טז

אך בתוספות פסחים (דף נ"ט:) בהא דנטמאו אימורים או שאבדו מותרים כהנים לאכול בשר בלא הקטרת אימורים. וכתבו בתוספות דאף למאן דאמר ציץ מרצה על העולין ויכול להקטירם מדאורייתא על ידי ריצוי ציץ כיון דמדרבנן אסור להקטיר חשיב כאבדו עיין שם. והכי נמי כיון דמדרבנן אסור להביא האיזמל הוה לי' כנאבד האזמל ואנוס הוא כמו חבוש בבית האסורין כנ"ל. האומנם כי בטורי אבן חגיגה (דף ז':) בדיבור המתחיל עולת נדרים ונדבות במועד כתב שדברי תוספות אלו מרפסין איגרא עיין שם. אך לאוקמי כמאן דאמר אין ציץ מרצה על העולין דוחק גדול לאוקמי דלא כהלכתא. בפרט שבתורת כהנים עצמו ברייתא דציץ מרצה על העולין. ואם באנו לומר שלא כדברי

התוספות נצטרך לומר דמיירי שבשעה שנטמאו האימורים לא הי' הציץ על מצחו וכדעת רש"י סנהדרין (דף י"ב.) עודהו על מצחו בשעת הטומאה מרצה אין עודהו על מצחו בשעת הטומאה אינו מרצה. ואם נטמאו אימורים ואין הציץ על מצחו של כהן גדול שוב אין להם תקנה מן התורה. אך הרמ"ה שם חולק על פרש"י ופי' אין עודהו לומר על מצחו בשעת הקרבה יעוין שם. ולפי זה צ"ל בהא דנטמאו אימורים כשיטת תוספות כיון דמדרבנן אי אפשר להקטיר הוי מן התורה כנאבדו האימורין. הכא נמי יחשב גם מן התורה כנאבד האיזמל ואנוס הוא כמו חבוש בבית האסורים או שאינו מוצא בקי למול דמשמע ברשב"א שאינו מעכבו בפסח. ומשמע דמילה עצמו חשיב כרת כדעת מהרש"א פרק ר' אליעזר דמילה ולשון א' ברש"י ברכות הנ"ל:

יז

אך עיקר היסוד שהמצאתי מפר"ח דתחומין נדחין מקמי חיוב כרת. לכאורה משנה מפורשת פרק אלו דברים להיפוך דתנן התם הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום אין דוחין השבת. הנה דהעמידו חכמים איסור תחומין במקום פסח דכרת. אך ראיתי לתוספות זבחים (דף נ"ו.) שכתבו בהא דאמר רבא ערל הזאה ואזמל לא חשיב הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום דלא חשיב אלא דברים של חידוש. ולא ביארו דבריהם מה חידוש יש יותר בהני דחשב רבא:

יח

גם בפר"ח פסחים הנ"ל יש מקום עיון דבקושיא דמאי שנא הני מאי שנא הני פי' הני ערל טמא היינו טמא מת בז' שלו בערב פסח ואלו אזמל שיירי [והמדפיסים בש"ס ווילנא הוסיפו בין שני חצאי מרובע תיבת ואיזמל. ובפר"ח הנדפס בפני עצמו ליתי'] ואלו בתי' כתב גם באיזמל משום דאתי לידי איסור דאורייתא:

יט

על כן נראה דסבירא לי' לר"ת בהך דאיזמל אין קושיא כלל דפשע ולא הביא איזמל מערב שבת לא מקילינן בי'. מה שאין כן אונן מצורע ובית הפרס דלא פשעו מידי על כן לא העמידו דבריהם במקום כרת. והוכחת ר' חננאל ממתניתין דאלו דברים הבאתו מחוץ לתחום אינו דוחה שבת אף דתחומין לגמרי מדרבנן ואין להם עיקר מן התורה ולא אתי למיתי' לידי איסור תורה ע"כ משום דפשעי. ואם כן לא קשה מידי מאיזמל. אך למה דמשני בערל והזאה משום דאתי לידי איסור דאורייתא. הנה טעם זה מספיק לאיזמל ולא הוצרכנו באיזמל טעם חדש משום דפשע כתב טעם זה גם באיזמל [וכיוצא בזה כתב הר"ן ריש פרק לולב וערבה בהא דכתב הרי"ף פרק קמא דמגילה בטעם דמגילה אינו

דוחה שבת משום דלא בקיאין בקביעא דירחא. ותפס עליו בעל המאור דמגילה דרבנן אפילו הי' בקיאין בקביעא דירחא לא הי' דוחה. ותירץ הר"ן משום דתי' דלא בקיאין בקביעי דירחא צריכין לשופר ולולב וטעם זה מספיק למגילה. כתב טעם זה גם במגילה. הכא נמי הואיל וטעמא דאתי לאיסור דאורייתא הוצרכנו לערל הזאה וטעם זה מספיק גם באיזמל כתב טעם זה גם באיזמל]:

כ

ועתה נבאר דברי תוספות זבחים שכתבו דבהני דפסחים אין שום חידוש על כן לא מנאו רבא. והוא ודאי גם כן מטעם הנ"ל דפשעי. אך דקשה על זה אם כן למה מנה רבא איזמל דפשע גם כן במה שלא הביא איזמל מאתמול ונראה דחילוק בין מילה לפסח. דפסח לא רמיא חיובא רק על המביא פסח אבל מילה רמיא חיובא על אב ואם. לא מלו אב ואם רמיא חיובא על בי"ד [והיינו על כל אדם כמבואר בתשובות רשב"א שהביא בית יוסף סימן רמ"ד] ועל כן החיוב להכין איזמל תחילה הי' רק על אב שכיון שיש אב החיוב עליו וכשלא הכין ואי אפשר לאב להביא איזמל דרך חצירות משום דפשע ולא ניקל גבי' חל חיוב על בית דין שלא פשעו שעליהם לא הי' החיוב להכין תחילה,. וכיון שהם לא פשעו יהי' מותר להם להביא איזמל למולו על כן הוי חידוש. דבכל מקום דאתי לידי איסור דאורייתא העמידו דבריהם. ומה שלא הביא הר"ח הקו' על האיזמל. היינו דר"ח לפי שיטתו דכרת דמילה היינו אם יתבטל על ידי זה מפסח. וחיוב זה אינו רק על האב והוא פשע. ודמיא ממש לתחומין לגבי פסח. אבל התוספות שכתבנו לפי שיטתם דמצוות מילה בעצמה אף בקטן מכל מקום חשיב מצוות כרת. על כן חשיב באיזמל לא פשעו הוי חידוש באיזמל. והנה גם תוספות דזבחים מסייעים לפי' מהרש"א שגוף מילה אף בקטן חשיב מקום כרת:

כא

אך מדברי רמב"ם ורמב"ן משמע לי שמפרשים כפרש"י ור"ח. שרמב"ם הוכיח מדמכשירי מילה דוחין שבות דשבות דהוא הדין מכשירי לולב ושופר. ומה ראי' הא שבות דשבות דהוי תרי דרבנן דומה לדבר שאין לו עיקר מן התורה כמו שכתב הרא"ש סוף פרק האיש מקדש ועיין ב"ש סימן כ"ח והיינו דרחוק מאיסור תורה דגזירה לגזירה לא גזרינן וכיון דלא אתי לאיסור תורה לא העמידו דבריהם במקום מילה מצוות כרת. ומה זה ראי' ללולב ושופר. ואף הרמב"ן לא דחה אלא משום דמילה גופה דחי שבת. אבל לא משום דמילה מצוות כרת. משמע דכרש"י ור"ח סבירא לי' דמילה דקטן לא חשיב מצוות כרת והא דאיזמל דקרי לי' כרת היינו במעכבו מפסחו:

כב
העולה מזה דין שלפנינו שלא פשע. שאין המוהל מחויב לבטל שמחת יום טוב לבא שם קודם יום טוב ותלוי במחלוקת הנ"ל לפרש"י ור"ח וכן נטה דעת רמב"ם ורמב"ן לא חשיב מידי דכרת ואסור לילך. לעומת זה משמעות תוס' ומשמעות רמ"ה סנהדרין ודברי מהרש"א מפורשין להדיא דהוי מידי דכרת ומותר לילך:

כג
מכל מקום לדינא אין להורות היתר בשבת וביום טוב ראשון על סמך תוספות ורמ"ה הנ"ל דמוכח מדבריהם דמילת התינוק חשיב כמו חיוב כרת. וכל שכן שאין לסמוך על גוף פי' מהרש"א שבת הנ"ל בפי' הרבוותא דמותר להוציא כלים ששבתו בבית לר"ש מאחר שרי"ף ותוספות סוברים להיפוך. מלבד זה אין להורות היתר כזה דאוושא מילתא ותמוה. אך ביום טוב שני של ראש השנה שכבר ידוע שמקילין בו לצורך מת אפשר המורה היתר בזה לילך חוץ לתחום למול [על סמך מהרש"א והוכחה מתוספות ורמ"ה שמוכח מדבריהם דמילה עצמה חשיב כרת ולא העמידו דבריהם בתחומין מאחר שאינו מביא לאיסור תורה] אין מזחיחין אותו. אך ביום טוב שני של גליות מותר ומותר בלי פקפוק:
דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן שצג

ב"ה ג' שלח סת"ר לפ"ק. שלום לכבוד ידידי וחביבי הרב הגאון המפורסם כקש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י:

א
דבר הנוצות מתרנגולים שהמנהג במקומכם שהשו"ב לוקחים אותם בכל השנה אחר השחיטה וצוה כבוד תורתו שביום טוב לא יקחו אותם מאחר שכוונתם בנטילת הנוצות אינו לצורך אכילת התרנגול רק לצורך הנוצות:

ב
באמת כל דבריו בזה אינם ברורים. כי מה שכתב לא מבעיא להתוספות דתלישת הנוצות לצורך אכילה וחשיב אין צריכה לגופה מה בכך. אטו מלאכת יום טוב דחוי' שצריך להשתדל באופן דלאו מלאכה, הא הותרה. ובורר אוכל מתוך פסולת מותר בשבת לאכול לאלתר. וליש פוסקים אפילו פסולת מאוכל. וביום טוב מותר אפילו לאכול לאחר זמן אף דאפשר בהיתר לאלתר:

ג

ומה שכתב עוד מדברי תוספות מנחות (דף ס"ד.) שהקשו על הואיל ומקלעי לי' אורחים נימא זיל בתר מחשבתו. ותירצו דשאני בהא דמנחות דצידת דגים לא חזיא בשבת. ואם כן הכי נמי דנוצות לא חזי ליום טוב. הנה דברי תוספות קשיין דהא בש"ס שם מדמי לה נמצאת כחושה בבני מעים דלמאן דאמר זיל בתר מחשבתו חייב אף דבהמה גופה חזיא לקרבן. על כן אני מפרש דשאני בהא דהואיל דהמבשל נמי ידע שאם יבואו אורחים יאכילום. אבל בצד דגים שהצידה בשעה שמעלה מצודה מן הים. וכיון שלפי דעתו אין תינוק במצודה י ואפילו הואיל ליכא. אף שלפי האמת שיש תינוק יש בהעלתו הצלת נפשות. מכל מקום לפי מחשבתו כו' מה שאין כן בהואיל מחשבתו נמי דאיכא הואיל. וכל שכן בנידון דידן שידע שהאוכל נפש מתוקן ובכל מקום פסיק רישי' חשיב כמתכוין והוא כמתכוין גם לאוכל נפש וזה פשוט:

ד

ומקרוב נדפס ספר שיטה מקובצת שפירש בהא דנמצאת כחושה משום דאינו רק מצוה מן המובחר להביא שמינה יש לקיים דברי תוס' בפשיטות. ולפי זה יש ליישב דעת הראב"ד שבהלכות שבת פסק דזיל בתר מחשבתו ובהלכות שגגות שתק לרמב"ם. אך משום שרמב"ם הביא דין בנמצאת טריפה בבני מעיים. ובזה לפי דברי השיטה מקובצת לכולי עלמא פטור. על כן שתק. מכל מקום בנידון דידן שידע פשוט שפטור. וכמדומה לי שאין בדברי כבודו יותר טעמים לאיסור ונדחו:

ה

אך נראה לי לאסור מטעם אחר לפי מה שחדשתי זה רבות בשנים דענין אוכל נפש שהתירה התורה אינו שמצוות שמחת יום טוב מתיר האיסור שהרי בעידנא דעושה מלאכה אינו אוכל. אך הענין שנקראת מלאכת אוכל נפש משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכל המלאכה משום התיקון שבו וכיון שתיקון הדבר ומחשבתו לאוכל נפש התירה התורה. וזה הטעם שלהביא מחוץ לתחום ביום טוב אסור ואפילו לא הי' אפשר מערב יום טוב כגון שגוי נתן לו ביום טוב. ועוד באוכל נפש עצמו לא מפלגינן בין אפשר ללא אפשר. אך הענין דבתחומין לאו מלאכה ואין העברת התחום ענין למה שאוכל אחר כך. ואין מה שאוכל אחר כך מתיר האיסור של עכשיו בשלמא מלאכה האוכל נפש עושהו מלאכה והוי מלאכת אוכל נפש מה שאין כן בתחומין. [ובסי' הקדום הארכתי מאוד בזה לפרש המשנה דפרק אלו דברים ותוספות ריש פסחים גבי הבערה ללאו יצאתה] לפי זה צריך לומר בהואיל כו' מחשבתו נמי שאם יבואו אורחים יאכיל להם. ובשחיטת בהמה

מסוכנת יש לומר כיון דמקלקל בחבורה חייב ולא בעי מלאכת מחשבת ואפילו מתעסק חייב. ומכל מקום תיקון קצת בעי. ומצד מה שיכול לאכול מבעוד יום הוה תיקון קצת והוי מלאכת אוכל נפש אף דלא מכוין הא בחבורה לא בעי כוונה:

ו

והנה בשבת (דף ק"ג.) התולש עולשין אם לאכילה כגרוגרת או ליפות הקרקע כל שהוא. ומקשה אטו לאכילה לאו ליפות הקרקע הוא פרש"י הרי הקרקע מתיפה מאליו. ומשני לר' שמעון דאמר דבר שאינו מתכוון מותר. ומקשה והא מודה ר' שמעון בפסיק רישי' ולא ימות. ומשני לא צריכא דעביד בארעא דחברי'. ופי' התוספות משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וקשה לי הא אפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב היינו דחייב על הצורך שחוץ לגופו כגון המוציא מת שתיקן הבית שחוץ לגופו. אבל הכא הצורך שחוץ לגופו הם העולשין שאין בהם כשיעור. ונראה לי דהא מילתא דומה למוציא כפי פרה לגמל חייב. אף דלפי מחשבתו לגמל הוי חצי שיעור. כיון דבעצמותו שיעור שלם. ולפי צורכו הוי חצי שיעור על כל פנים חייב. הכי נמי כיון דבקרקע תיקון גמור. ולדידי' נמי על כל פנים יש חצי שיעור. על כרחין צריך לומר משום פטור מלאכה שאינה צריכה לגופה דצורכו הוא תיקון שחוץ לקרקע שבו המלאכה. ולפי זה התולש דבר שאין בו צורך כלל כמתעסק בעלמא בארעא דלאו דידי' ולא נתכוין לטובת בעל הקרקע יפטור:

ז

ואם כן בנידון דידן אם לא הי' בנוצות צורך כלל הי' פטור כיון שלא נתכוין לטובת בעל התרנגולת. והרי תלישה זו מצד האוכל לבד לאו מחשבת היא רק מצד הנוצות. ומצד הנוצות לבד הוי מחשבת כיון שיש בנוצות כשיעור והוי האוכל נפש כמסייע לבד לענין מחשבת שאין בו ממש ולא חשיב מלאכת אוכל נפש:

ח

ואין להקשות לשיטת התוספות שבת (דף צ"ד:) בגוזז ואין צריך לגיזה רק לתקן החי שנגזז ממנו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור אם כן תלישת נוצות לבעל הבית יאסר. וכן מפשיט ביום טוב. לא קשה מידי דמכל מקום המעשה באוכל נפש גם כן. והנה הוא מעשה אוכל נפש וחיוב שבת ויום טוב אינו על המלאכה לבד רק גם על המעשה. ומהאי טעמא רבוי בשיעורא ביום טוב מותר. משום דהמעשה לאוכל נפש. אף דתוספות שיעור אינו לאוכל נפש. דמכל מקום המעשה לאוכל נפש. הכי נמי בזה.

מה שאין כן בשו"ב תולש הנוצות שגם המעשה אין האוכל נפש עושהו מעשה מחשבת כיון שאין צריך לו:

ט

מה שהוקשה לו הא דבעי למיסר בשרא אגומרי משום שמוליד ריחא אף שצולה גם כן. איסור מוליד הוא דזה חמיר ממלאכה. והתורה לא התירה רק תיקון לא להוליד דבר חדש. כעין שכתב הרמב"ן שהתורה לא התירה לעקור דבר מגידולו או לצוד דבר שאינו ברשות אדם:

י

מה שהוקשה לו בתולש ענבי הדס לשתרי משום אוכל נפש. הנה התיקון רק בענבה אחת שמגרע רוב ענבים וענבה אחת אין בה כשיעור. ואף דבעלמא פחות כשיעור יחשב כצורך קצת. הא תיקון מנא לא הותר במלאכת אוכל נפש עצמו שיהי' מותר באפשר לעשות מערב יום טוב שנאמר מתוך שהותר באוכל נפש אפילו באפשר יהי' מותר גם כן בצורך קצת אפילו באפשר. ולא הותר מתקן מנא אלא באי אפשר מערב יום טוב. ואף שעל ידי זה יוכל אחר כך לתלוש שאר ענבים ואם נאסור לו על כרחך ישארו כל ענבים שמגרעין הרוב ואילך. זה הוי מכשירין שעל ידי שמתירין ענבה זאת יוכל אחר כך לתלוש עוד. ומכשירין שאפשר מערב יום טוב הא לא דחי יום טוב:

יא

מה שהוקשה לו על מגיני שלמה שכתב שאם מצורע מכניס יותר למקדש ממה שצריך אינו איסור רק מדרבנן. ותמה כבודו הא המותר אין צריך כלל למצוה. יעיין תוספות זבחים (דף צ"ה) דטעם ביאה במקצת שמה ביאה משום דחשיב כאילו נכנס כולו. ואם כן מה נפקא מינה אם מכניס מעט יותר כיון שכל החיוב משום שכאילו נכנס כולו וגם בלא המותר כאילו נכנס כולו:

ידידו הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן שצד

ב"ה אור ליום ועש"ק נצבים תרס"ג לפ"ק להרה"ק מוהרא"ל זצוקללה"ה מגור. דבר אשר ענוות כבודו תרביני ודרש מאתי הלכה למעשה אם רפואה אסורה ביום טוב. כי בגמרא לא מצינו רק במכחל עינא שהוא שבות בעצם זולת הרפואה. אבל שיהי' איסור ביום טוב מחמת הרפואה לא מצינו עד כאן דבריו:

א

הנה בסימן תקל"ב בטור שלחן ערוך כל הרפואה מותרת במועד. וכתב המגן אברהם פי' שמותר לשתות דבר שהוא משום רפואה. משמע דביום טוב אסור לשתות. והנה ראיית המגן אברהם חזקה מהתוספתא שהביאו הרי"ף והרא"ש הובא ביתה יוסף שם שותים מי זבלים ומי דקלים וכוס של עקרין במועד. והנה הדבר מפורש. אך לפי ששלח אלי על ידי ר' חיים מרדכי נ"י שעל כל פנים רוצה ההיתר על יום טוב ב' של ראש השנה נראה שצריך לדבר הרבה. שמתי פני לעיין בדבר. ואף שאין הזמן פנוי. כמאמר חז"ל תיתי לי דכד אתי צורבא מרבנן כו' לא מזיגנא רישא אבי סדיא עד דמהפכנא בזכותי':

ב

הנה בדברי הר"ן פרק שמונה שרצים יש מקום עיון שכתב שם שלשה חילוקים. היכא דאיכא סכנת אבר מחללין שבת אפילו על ידי ישראל ובאין בו סכנת אבר רק חולי שנופל מחמתו למשכב מחללין על ידי גוי אפילו במלאכה גמורה אבל לא שבות על ידי ישראל. ומי שאינו חולה אלא מתחזק והולך כבריא אין מחללין אפילו על ידי גוי. ולא עוד אלא אפילו דברים המותרים לבריא אסורין לו כל שמעשיו מוכיחין שלרפואה מתכוין. והיינו דתנן החושש בשיניו לא יגמע את החומץ כו' כיון שדבר זה אינו חולי אלא מיחוש בעלמא עד כאן תוכן דבריו ומבואר מדבריו דבחולה גמור אין אוסרין רפואה שגזרו משום שחיקת סמנים. וקיל משאר שבות שאסורין לו על ידי ישראל אפילו בחולי גמור כל שאין בו סכנת אבר:

ג

וקשה תחילת דבריו עיין שם שהוכיח דביש בו סכנת אבר מחללין שבות אפילו על ידי ישראל. מהא דהיכי דשחיקי סמנים מאתמול מחללין משום סכנת עוורון. אף למאי דלא הוה ס"ל שורייקי דעינא בלבא תליא. והרי שבות של דבריהם יש בו משום שחיקת סמנים ע"כ. והרי אמרת שבות דרפואה אפילו בחולי גרידא מותר [ובהרב מלאדי ראיתי דוקא אכילה ושתי' התירו משום שאי אפשר על ידי גוי. ובאמת בר"ן לא משמע כן. וכן בתורת האדם להרמב"ן יעוין שם. ועיקר הסברא דאי אפשר על ידי גוי לקוחה מדברי הר"ן פרק חביות לענין גונח יונק חלב ואינו דומה דחלב מאחר שהרפואה כשהוא רותח והוא על ידי יניקה דוקא אי אפשר כלל על ידי גוי. אבל אכילה אפשר שיתחוב לו גוי לתוך בית הבליעה כהא דפרק אלו נערות. וכל שכן שתי'. שבקל יוכל הגוי לשפוך לתוך גרונו המשקין. ועיקר הקו' אצלי מה שמשמעות הר"ן והרמב"ן דאף לעשות לו רפואה מותר בחולה ולאו דוקא באכילה ושתי']:

ד

אשר על כן נראה לי דחילוק יש בין הרפואה הנעשה בסמנים דבהו גופייהו איכא גזירה דשחיקת סמנים זה דומה לשאר שבות. אבל רפואה דעלמא דבהו גופייהו ליכא גזירה. רק גזירה שמא יתרפא בסמנים. ובהן יהי' הגזירה שמא ישחקם בשבת קיל משאר שבות ומותר במקום חולי:

ה

וסעד יש לזה מהא דשבת (דף נ"ג:) בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים כדי שתצטנן. ואמר עולא הטעם גזירה משום שחיקת סמנין. ופרש"י במידי דרפואה גזור רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למשרי שחיקת סמנים והוא איסור דאורייתא תא דהוה טוחן. ולבהמה מי גזרינן והתניא היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה ולא גזרינן דילמא אתי לאתויי עיין שם. ולכאורה יפלא מה ראי' מגזירה דשחיקת סמנים דאיסור סקילה לגזירה דתחומין דאיסור שבות. וכל שכן דקשה לפרש"י משום דשחיקת סמנים איסור דאורייתא. והנראה בזה משום דרפואה דהעמדה במים ליכא למיחש בה לשחיקה אך דגזרינן דאי שרית רפואה יבא לרפאות בסמנים ורפואה דסמנים יש בה גזירה דשחיקה. נמצא שהגזירה דהעמדה אטו רפואה דסמנים גם כן גזירה לאיסור שבות. ושפיר מקשה הש"ס דנגזור באיסור שבות דתחומין גם כן. והנה מפורש דרפואה דעלמא שאינו בסמנים לא חשיב שבות מעליא אטו שחיקת סמנים דאורייתא. דאם לא כן מה מקשה הש"ס לתחומין. אלא ודאי דחשיב גזירה לשבות. ועל כן שפיר קאמר הר"ן דזה מותר לחולה. ודוקא בסמנים אסור לחולה דהוי שבות מעליא אטו דאורייתא כשאר שבותים:

ו

ועתה נבא לדין רפואה ביום טוב דלכאורה שחיקת סמנים ביום טוב לצורך רפואה אינו אלא מדרבנן. שגם טחינת תבואה מותר מן התורה. וכתישת תבלין לצורך אכילה מותר אף מדרבנן, ואם כן מדאורייתא נאמר מתוך רק מדרבנן אסור כמו שכתב הרב המגיד בכתישת תבלין לפי שאין נאכלין בעצמן. אבל סמנים שמתרפאין בעצמותן אסור מדרבנן כמו טחינת תבואה. אבל מדאורייתא מותר והוא רק שבות. מכל מקום אסור לרפאות בסמנים ביום טוב אף שהוא גזירה לאיסור שבות. כמו שמדמה הש"ס הגזירה דתחומין לגזירה דשחיקת סמנים בשאר הרפואות הכי נמי נדמה לרפאות בסמנים ביום טוב לשאר רפואות בשבת דבזה ובזה אטו איסור שבות. אבל אין לאסור שאר רפואות ביום טוב דזה הוי גזירה לגזירה אטו איסור שבות וזה לא מצינו:

ז

ואין לומר כיון דגזרינן גזירה לגזירה הוא הדין דגזרינן גזירה לגזירה לגזירה וכמו שכתב כיוצא בזה השאגת ארי' סימן נ"ו בענין טבילת כלים דכיון שגוזרין גזירה לגזירה בטבילת כלים. שמע מינה שחכמים השוו מדותיהם ואף כמה גזירות גוזרין. ליתא דהכא לא השוו מדותיהם שבסמנים עצמם אסור להתרפאות אפילו בחולה גמור. מה שאין כן בשאר דברים שמותר במקום חולי. ועל כן יש לומר שפיר שבגזירה לגזירה אטו איסור דרבנן מותר לגמרי. וכן משמע מפרש"י שבת (דף נ"ג) הנ"ל שפי' משום דשחיקת סמנים אסור מדאורייתא. משמע שאם הי' רק מדרבנן לא הי' גוזרין. והיינו משום דהתם קאי ברפואה דהעמדה במים שאינו בסמנים אין איסור במקום שהי' השחיקה רק מדרבנן וכמו שכתבתי:

ח

איברא דמה שכתבתי שביום טוב שחיקת סמנים מדאורייתא אמרינן מתוך. יש בו מקום עיון. הא לא שוה לכל נפש. דומיא דמוגמר שאסור ביום טוב משום שאינו שוה לכל נפש. שאינו אלא למפונקים. והכי נמי אינו אלא לחולים. [ובסוכה דף מ' לאכלה ולא למלוגמא פרש"י לרפואה]. ושם בגמרא ממעט מלוגמא שאינו שוה. לכל אדם פרש"י שאינו אלא לחולין. אך הא בגמרא ביצה (דף כ"ב) דלרבי יהודה שרי למוכחל עינא ביום טוב. וכתב הר"ן דהוא הדין לכל חולה שאין בו סכנה. ולמה. הא אינו שוה לכל נפש. על כרחך דלרבי יהודה דשרי לתקן סכין שנפגמה ביום טוב אף שאינו אוכל נפש. משום דסוף מחשבתו לשחוט ויהי' אוכל נפש. הכי נמי אף דהרפואות אינם שוה לכל אדם. שבריאים אין צריכים לרפואות. מכל מקום סוף מחשבתו שיבריא מחליו ויהי' בריא. והבריאות שוה לכל נפש. שהכל צריכים לבריאות. ושפיר הוה שוה לכל נפש לר' יהודה:

ט

והנה בגמרא הלכה כרבי יהודה ואין מורין כן. ומבואר ברמב"ן ור"ן דקיימא לן כרבי יהודה ומדרבנן אסרו במכשירין במקצת דברים. ואם כן אין בשחיקת סמנים לצורך חולה רק איסור דרבנן, ומותר בשאר רפואות דהוה לי' גזירה לגזירה באיסור שבות ואין גוזרין כנ"ל. וניחא לשון השלחן ערוך כל רפואה מותר במועד. היינו אפילו בסמנים. לאפוקי יום טוב שאין מותר בו כל רפואה. שבסמנים עצמם אסור להתרפאות:

י

ואף שלשון התוספתא שותין מי דקלים וכוס של עקרין במועד משמע דביום טוב אף מי דקלים אסור אף שאינו בסמנים. הא לא קשה. דרק רבי יהודה מתיר מכשירין ושאר חכמים פליגי עליו וסתם תוספתא ר' נחמי'. וסתמא הוא מחכמים האוסרין מכשירין ואסרי שחיקת סמנים ביום טוב מן התורה דלדידהו אינו שוה לכל נפש. ממילא אסור גם שאר רפואות:

יא

ואף שהרי"ף והרא"ש הביאו התוספתא בלשונה הוא ללמוד ממנה היתר כוס של עקרין במועד. דזה אסור ביום טוב שהוא בסמנים ע"כ העתיקו לשון התוספתא. ובודאי מתוספתא מוכח דאף שתיית מי דקלים אסור ביום טוב. דאם לא כן למה הזכירה התוספתא מי דקלים. אבל להלכה דאית לן כרבי יהודה אין לנו לאסור שאר רפואות ביום טוב:

יב

ונידון דידן ה"זאדע" אף שעשוי מצמחים שטוחנין אותם ומנקין אותם מפסולת. אך אינו בגבולינו רק באה הזאדע ממרחקים והצמחים אינם באים לכאן כדי שנגזור בהם אטו שחיקת הצמחים ביום טוב. ודומה לשאר רפואות שאין לאסור ביום טוב:

יג

מכל מקום נראה דין זה במחלוקת. דלרא"ש דפסק בטבילת כלים כרבה שמא יעבירנו וגזירה יום טוב אטו שבת. וכתבו תוספות שם דלא חשיב גזירה לגזירה דשבת ויום טוב חדא מילתא. אך הרי"ף לא הביא הא דרבה. וכתב השאגת ארי' סימן נ"ו דלא סבירא לי' לרי"ף לגזור יום טוב אטו שבת יעוין שם. ובפר"ח סימן תצ"ה כתב בהא דגזרו במשקין שזבו ביום טוב ואף דביום טוב מותר מן התורה. מכל מקום גזרינן יום טוב אטו שבת. ואם כן בנידון דידן נגזור יום טוב אטו שבת. נמצא תלי באשלי רברבי. ולמעשה אין להתיר מאחר שלשון המגן אברהם משמע לאסור כל רפואה. וכן מביא הפרי מגדים להדיא. האומנם כי בפי' האשכול הנקרא נחל אשכול הביא דברי המגן אברהם בהלכות מועד קטן. ודחה ראייתו. אין דבריו מחוורין בלשון התוספתא כלל יעוין שם:

יד

ובענין יום טוב שני של ראש השנה לא מצאתי היתר. כי לא מצאתי בשום פוסק שיפסוק כאמימר דמתיר לכחול ביום טוב שני של ראש השנה. ובאמת כי קשה להבין החילוק שבין יו"ט שני של ראש השנה ליום טוב שני של גליות בזה. כי קדושה אחת של

ראש השנה היינו כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה ואין מקדשין החודש ונעשה מעובר נוהגין גם בראשון קודש והוא קדושה אחת. אבל כשמקדשין יום ראשון השני חול. רק כשמקדשין השני הלא אז גם יום טוב שני של גליות הוא יום טוב מדאורייתא. ומה חילוק בין של ראש השנה בין של גליות. ולענין ביצה שנולדה בזה מותרת בזה שפיר יש חילוק. דבשל גליות ממה נפשך אם השני קודש הראשון חול. והרי נולד מערב יום טוב. אבל בראש השנה אם השני קודש הראשון גם כן קודש ואסור. אבל לענין חומר יום שני בעצמותו מאי נפקא מינה אם הראשון גם כן קודש:

טו

ואמנם לדעת רש"י ביצה (דף ה':) בסוף העמוד דלאחר תקנת ריב"ז שיהי' מקדשין החודש כל היום ומקדשין הראשון נוהגין בשני גם כן קודש. אם כן חמור יום טוב של ראש השנה אם באים עדים מן המנחה ולמעלה מקדשין הראשון. אך התוספות והרא"ש חולקים על פירושו ותפסו פירוש ר"ת עיקר. ופרש"י תמוה מהא דראש השנה (דף ל"ב.) מאי שני אילימא יום טוב שני למימרא דעברוהו לאלול והא מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר עיין שם. והא המעשה הזה הי' כשהי' סנהדרין פעם אחרונה באושא כפרש"י (שם ל"א:). וזה הי' אחר תקנת ריב"ז שהי' ביבנה שקודם אושא. ולפרש"י אחר תקנה קדשו בראשון ואף על פי כן הי' השני גם כן יום טוב. גם רש"י בעצמו חזר בו. שכותב לענין ברכת שהחיינו בליל יום טוב של ראש השנה ואי אמנהגא דבית דין סמכינן הלא השני עיקר. ולפרש"י הנ"ל לאחר תקנה ראשון עיקר. אלא ודאי חזר בו. וסבירא ליה גם כן דענין קדושה אחת היינו אם עיברו החודש. ואם כן אין חילוק בקדושת יום שני בעצמו בין של ראש השנה בין של גליות ולכאורה הוא פליאה גדולה:

טז

והנראה לי בישוב זה על פי דברי האיסור והיתר הובא בש"ך יורה דעה סימן ק"י ס"ק ע"ח בכללי ס"ס דגבינה של גוי הואיל ואסרוה חכמים מחשש איסור תורה שמא הועמד בעור קיבת נבילה עשאוהו כודאי איסור תורה יעוין שם היטב. ולפי זה יום טוב שני של גליות דמן התורה לא חיישינן שמא נתעבר החודש [דרוב חדשי ניסן ותשרי מתקדשין בזמנן. כן כתב בתמים דעים סימן ק"כ וזה לשונו שרוב שנים אדר ואלול אינם מעוברים עד כאן לשונו]. וחכמים חששו שמא נתעבר וחייבו, לעשות גם יום שני מספק [ולדידן משום מנהג אבותינו] דומה ממש לגבינה של גוי. דמשום שחכמים חששו לחשש דאורייתא. עשאוהו כודאי של תורה. גם יום טוב שני של גליות שנאסר מספק יחשב כודאי של תורה:

יז

אך התי' לזה על פי דברי התוספות בכמה מקומות דלא גמרינן מסוטה אלא דבר שיכול להיות. ובשני שבילין אי אפשר לטמא שניהם משום ספק טמא ברשות היחיד או לטהר שניהם ברשות הרבים משום ספק טומאה ברשות הרבים. ומינה דייקו תוספות יבמות (דף קי"ח:) דיבור המתחיל בת ישראל דאי אפשר לחכמים לתקן דלגבי זו נחשב בעלה ודאי מת ולגבי צרתה ודאי חי. ועיין שב שמעתתא ז' פרק ב' ביאור דברי התוספות היטב. ועל כן הכא נמי כיון שנוהגין קודש בראשון ובשני אם נחשב שני ודאי קודש שנתעבר. וראשון כל שכן דודאי קודש כשלא נתעבר החודש. הוה תרתי דסתרי והוא דבר שאי אפשר להיות. וכהאי גוונא לא תקנו חכמים וכדברי תוספות הנ"ל:

יח

אך זה בשל גליות דלא משכחת שניהם קודש ביחד שאם נתקדש החודש בזמנו. שני חול. ואם נתעבר. ראשון חול. אבל בראש השנה דמשכחת לה שניהן קודש ביחד בנתעבר. שפיר אמרינן ביום טוב שני כיון דמספק נתעבר תקנוהו דיינינן לי' כודאי נתעבר. כמו בגבינה של גוי דדיינינן לי' כאילו ודאי הועמד בעור קיבת נבילה. הכא נמי דיינינן לי' כודאי נתעבר. ותרתי דסתרי לא הוה במה שנוהגין ראשון גם כן קודש ודאי. דאפילו נתעבר הי' משכחת ראשון קודש בבאו עדים סמוך לחשיכה. או אפילו לא באו כלל לחד תי' בתוספות. ושוב הוי ודאי של תורה כאילו ידוע שנתעבר. ואין בידי ליישב הא דלמכחל עינא ביום טוב שני של ראש השנה באופן אחר רק על פי דברי איסור והיתר הנ"ל. ומזה נלמוד דכודאי של תורה תקנוהו חכמים לבד לגבי מת דכבוד הבריות דוחה תקנות חכמים. אבל זולת זה כודאי של תורה דיינינן לי'. ואין להקל ביום טוב שני של ראש השנה טפי מבראשון כלל. וזה דלא כנודע ביהודה חלק אורח חיים סימן למ"ד דגם יום טוב שני של ראש השנה ספק הוא:

יט

ויש עוד לעיין בזה דנהי דיש לדמותו להא דאיסור והיתר לענין שיהי' יום טוב ב' של ראש השנה ודאי קודש כמו בגבינה שחשיב ודאי איסור ונתיישבה הקושיא. אבל לענין שכתבתי שיחשב ודאי של תורה אין לדמותו לגבינה דלגבי דאורייתא הוא דבר שאי אפשר להיות שיהי' השני ודאי דאורייתא וכל שכן הראשון ודאי דאורייתא. דהא דנוהג אותו היום קודש ולמחר קודש הוא רק מדרבנן:

כ

אך הדבר נכון על פי דברי הכסף משנה סוף פרק יוד מהלכות אבל בהא דכ' הרמב"ם דאבילות יום טוב ראשון של תורה דוחה יום טוב של גליות שמדבריהם אבל אינו דוחה יום טוב של ראש השנה הואיל ושניהם יום טוב אחד ארוך. ופי' הכסף משנה הואיל ויומא אריכתא הוי כאילו גם יום שני חשיב דאורייתא. הואיל והוא קדושה אחת עם השל תורה חשיב כשל תורה. אם כן אם נתעבר החודש הרי הראשון הואיל והוא קדושה אחת עם השני של תורה גם הוא חשיב של תורה. ועל כן חשיב דבר שאפשר להיות גם לגבי דאורייתא:

כא

אך ביום טוב שני של גליות שהמגן אברהם הראה מקום לסימן תצ"ו. והיינו להתיר ביום טוב שני של גליות כמו שכתב בסימן תצ"ו סק"ג דלמכחל עינא הוא חולי קצת. ואזיל לטעמי' בסימן שכ"ח ס"ק מ"ד דעובדא דאמימר הי' חולה קצת. אך בודאי לא הי' לפניו ספר תורת האדם להרמב"ן ז"ל ששם מפורש דעובדא דאמימר במכחל עינא נחשב חולי גמור. והטעם בזה בארתי באריכות בחי' אין כאן מקומו. וכן מ"ש בסימן ש"ז סק"ו דגונח לא הי' חולי גמור. גם כן מבואר בתורת האדם להיפוך ובודאי לא הי' לפניו ספר תורת האדם. וראיית המגן אברהם סימן תצ"ו תמוה כאשר תמה במחצית השקל גם כן ותי' בדוחק גדול. ועוד דברי המחצית השקל תמוהין שכתב מדלא כתב המחבר היתר רק על ידי גוי מכלל דעל ידי ישראל אפילו על ידי שינוי אסור. מזה הוכיח דאינו חולי כל הגוף דבחולי כל הגוף מותר. על ידי שינוי אפילו בישראל. ואלה דברי תימה דאפילו חולי קצת הא מותר בשינוי אפילו על ידי ישראל. לא מבעיא לדעת המגן אברהם עצמו סימן ש"ז סק"ז שכתב ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי כמו שכתב סימן שכ"ח סעיף ל"ג. והיינו הא דגונח יונק חלב בשבת. הנה סבירא ליה להמגן אברהם גונח לאו היינו חולי כל הגוף. ומכל מקום מותר אפילו מלאכה גמורה על ידי שינוי. ואם כן אפילו תאמר דהכא לאו בחולי כל הגוף. מכל מקום שרי על ידי שינוי. ואם כן אין לפרש דברי מגן אברהם בכך:

כב

אך אף שלעניות דעתי נראה בזה שלא כדברי מגן אברהם. אלא דמלאכה גמורה כלאחר יד לא הותר אלא בחולי כל הגוף. מכל מקום לכחול עין שהוא שבות על ידי שינוי. ודאי מותר על ידי ישראל. שהרי שבות דאמירה לנכרי כדרכו חמור מכלאחר יד על ידי ישראל. שהרי כלאחר יד הותר אף במלאכה גמורה משום פסידא. שהרי נכרי שבא

לכבות אין אומרים לו כבה [ולא הותר במקום פסידא כדרכה על ידי עכו"ם רק שבות דהיינו שבות דשבות. ואף בזה רמב"ן וריב"ש אוסרין כמבואר במגן אברהם סימן ש"ז סק"ז] ואם כן כיון דשרי מוכחל עינא כדרכה. כל שכן דמותר על ידי ישראל בשינוי. ועל כן ליתא להאי דיוקא דעל ידי ישראל אפילו בשינוי. אפילו תפרש דהכא באינו חולי כל הגוף:

כג

ומכל מקום מאחר שגם ביום טוב ראשון יש צדדי היתר. ברור להתיר בשני. דומה קצת לספק מוכן שהתירו ביום טוב שני וגם יש לצרף דעת הר"ן דביום טוב שני סמכינן לגמרי אדר"י. והא ודאי אף חולי קצת צורך הוא. על כן יש להתיר ביום טוב שני של גליות: אסיים בברכה יכתב לחיים בספרן של צדיקים עם כל בני ביתו וכל הנלוים אליו כנפשו ונפש הנאמן באהבתו המצפה לישועה הק' אברהם.

סימן שצה

שנית להרה"ק זצוקללה"ה הנ"ל. ב"ה יום ה' לך שנת תרס"ד לפ"ק. א) תשואות חן חן לכבוד תורתו שפלפל בקצת דברייי. והנה פתח דבריו יאיר דיש לתמוה טובא. דשם בתוספתא דבראשונה היו אומרים אין שותין מי זבלים כו' עד שבא ר' עקיבא ולימד דשותין. וכי הראשונים היו אוסרין רפואה במועד למגזר אטו שחיקת סמנים דהוא עצמו מותר עד כאן לשונו:

ב

והנה זה אינו קושיא כל כך. דמצינו כהאי גוונא בטבילת כלים בשבת שמא יעבירנו כו' וגזרו נמי ביום טוב אף דהעברה עצמה מותר ביום טוב גזרו בה אטו שבת. הכא נמי אף דשחיקת סמנים מותר במועד. מכל מקום גזרו בה אטו שבת וכן כתבו תוספות בבא מציעא (דף צ'.) בהא דמסתפק בגמרא אם גזרו שבות אמירה לגוי באיסור לאו. וכתבו תוספות אף דבחולו של מועד אסור אמירה לנכרי שבת ויום טוב' חדא מילתא הוא. וגזרו בה אטו שבת. הנה דאף בחול המועד גזרו אטו שבת:

ג

אך כך יש להקשות. דחכמים עשאו רפואה שבות. והלא אף מלאכה גמורה מותר בחול המועד לצורך המועד כל שאינו מלאכת אומן ואינו דומה לטבילת כלים. שחכמים עשאו לטבילת כלים שבות ואסור כיון שנטמא מערב יום טוב והוי מכשירין שאפשר לעשות מערב יום טוב. ובנטמא ביום טוב באמת מותר לטבול ביום טוב דלא עדיפא ממלאכה

גמורה הכי נמי ברפואה לא עדיפא ממלאכה גמורה שמותר במועד לצורך המועד. והגם שמצינו במשקין שזבו שאסור ביום טוב אף שאין בסחיטה ביום טוב איסור תורה. וכתב הפר"ח שגזרו בה אטו שבת אף דמלאכה גמורה הותרה ביום טוב לצורך שחי'. וכל שכן זה ששותה עכשיו. לא קשיא דאיסור משקין שזבו לא עשאו חכמים כמלאכה מדרבנן. דבאכילה לא שייך מלאכה. וגדולה מזה בתשו' רא"ש ובשלחן ערוך סימן שי"ט סעיף ט"ז דבמים שיש בו תולעים מותר לשתותן על ידי סינון. ואינו דומה לבורר דלא שייך בורר אלא במתקן הענין קודם אכילה ושתי' שיהי' ראוי שזה דרך מלאכה. אבל אם בשעת שתי' כו' אין זה מעין מלאכה. כל שכן שלא שייך לאסור פירות הנושרין מעין מלאכה רק עשאוהו כמו מאכל אסור. וזה שייך לאסור גם ביום טוב:

ד

אך לפי זה נוכל ליישב גם ברפואה בחול המועד. לפי מה שכתב הרמב"ם פרק כ"א מהלכות שבת הלכה כ' תחילת דיני רפואה וזה לשונו לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזירה שמא ישחוק סמנים. ולשון להתרפאות הוא מבנין נפעל אפילו אינו הוא העושה גם כן יש בו הגזירה שמא ישחוק סמנים שירפאו אותם בהם. [וכן לשון להתרפאות בגמרא מום שיכול להתרפאות. ר' יהודה מתיר בשבורה מפני שאינה יכולה להתרפאות] ואיסור רפואה בין במרפא אחרים כהא דאסור לדחוק כריסו של תינוק שמא ישקהו סמנים המשלשלים. בין במתרפא. והמתרפא מנכרי לא חשיב שבות דשבות. רק שבות עצמו. אך שהוא שבות דלית בי' מעשה. ומותר במקום חולי ובחי' הארכתי בדברי רמב"ם אלו מאוד והוכחתי שכן דעת שאר מפרשים גם כן:

ה

והנה איסור זה דמתרפא אינו איסור מעין מלאכה דלא תעשה מלאכה כתיב והכא אינו עושה. וגם לא מעין איסור שבתון שלא יחשב שובת דכיון שאינו פועל אלא נפעל לא נתבטל שביתתו מכח זה. שהרי כתבו תוספות שבת (דף י"ח.) דיבור המתחיל ולבית שמאי שאין איסור שביתת כלים לבית שמאי במה שהכלים העליונים מתגפרים ונצבעים ואין איסור רק אם הכלי עושה מלאכה ולא במה שנעשה בו מלאכה. ואם כן אין איסור זה מעין מלאכה רק איסור גרידא ושפיר נוכל לאסור אפילו לצורך המועד כמו שאסרו משקין שזבו ביום טוב אף שהוא אוכל נפש משום שהאיסור אינו מעין מלאכה. כן ברפואה לצורך המועד. אך ר' עקיבא בא ולימד כיון דאיסור גם במרפא אחרים והוא מעין מלאכה [כהא לדחוק כריסו של תינוק] וזה אין לאסור במועד לצורך המועד. ואין

מחלקין איסור רפואה לומר שמרפא מותר ומתרפא אסור. ע"כ כיון שהוא דרבנן ואזלינן לקולא הכל מותר עיין ריש פרק ר' עקיבא. כן יש ליישב התוספתא:

ו

שוב נתיישבתי דבחול המועד כשעישה לצורך המועד לא שייך לגזור אטו שבת ויום טוב. כי ידוע כל המלאכות [לבד ממלאכת אומן וטרחה יתירה] מותרין לצורך המועד ובשבת ויום טוב אסורין והיינו טעמא דכלי שנטמא ביום טוב מטבילין אותו ביום טוב אף לרבה דאמר הטעם שמא יעבירנו דבהא ליכא למיגזר אטו שבת. דהכל יודעין מכשירין שאי אפשר לעשות מערב יום טוב מותר ביום טוב ולא בשבת. והכי נמי בחול המועד כשהוא לצורך המועד. ובאמירה לנכרי שפיר יש לגזור בחול המועד אטו שבת. שאם יהי' מותר בחול המועד על ידי גוי מה שאסור לעשות לישראל בעצמו יתירו גם בשבת כן. וכן גבי פירות הנושרין דבעצמותן אין שום איסור רק משום שהקשירה אסור בשבת. וגם ביום טוב הקשירה אסור. ואם יתירו ביום טוב יתירו גם בשבת. אבל ברפואה לצורך המועד דגזירה דשחיקת סמנים לא שייך בהו אטו שבת לא שייך לגזור בזה כנ"ל:

ז

והנה כבוד תורתו שליט"א כתב ליישב קושיא זו דאפשר שהי' דברים אלו צריכין שימור באכילה ושתי' ושינה כעין מי קארלסבאד והי' מבטלין שמחת יום טוב ועל כן אסרו להם הראשונים. ודברי טעם הן. אך שדן באפשר. ומאחר שכבוד תורתו פתח לן פתחא לדון באפשר. אף אני יכול לומר דאפשר שדברים אלו לא הי' מראים רפואתם תיכף בשעת השתי'. רק אחר כך כעין מי מארינבאד שבשעת שתייתן יחלו יותר מחמת הנערווין. אך אחר כך כשיניחו הנערווין אז נראה הרפואה והי' שתיית דברים אלו שלא לצורך המועד ואסרו הראשונים. ור' עקיבא לימד דמכל מקום משום רפואה מותר כעין שהתירו משום פסידא אף שלא לצורך המועד. וזה אסור ביום טוב. וגם לשון השלחן ערוך יכול להתפרש כל רפואה מותר במועד אף שאינו לצורך המועד:

ח

אשר יישב כבוד תורתו שליט"א מה שהשגתי על הרב מלאדי ז"ל שתירץ דברי הר"ן משום דאכילה ושתי' אי אפשר על ידי נכרי ודומה לגונח בתירוץ הא' של הר"ן פרק חבית. והקשיתי הלא הנכרי יכול לשפוך לתוך גרונו. וכתב כבוד תורתו דמכל מקום הרפואה על ידי בליעה וזה עושה בעצמו עד כאן דבריו. הלא הקושיא על הר"ן בהא דחושש בשיניו לא יגמע בהם את החומץ [שכתב שאם הי' חולה גמור הי' מותר] ושם בגמרא שאין איסור במגמע ובולע רק במגמע ופולט. נמצא שבמה שהוא בגרונו לבד

נעשה הרפואה. ודקדקתי בדבריי שבתחילה כתבתי באכילה שיתחוב לבית הבליעה ובשתי' כתבתי שישפוך לתוך גרונו. וכוונתי הי' לזה:

ט

ואשר הקשיתי בהא דאסור למכחל עינא ביום טוב שני של ראש השנה. דמה חילוק בין יום טוב שני של ראש השנה ליום טוב שני של גליות כיון שכל החשש בנתעבר החודש ואם נתעבר גם יום טוב שני של סוכות ושמיני עצרת קודש מדאורייתא. ותירץ כת"ר שליט"א על פי דברי רמב"ן בפירוש דברי רי"ף פרק קמא דביצה שלא משום ספק הי' נוהגין בהן בתחילה רק בודאי וכיון דקיימא לן כרי"ף וסייעתו. אם כן חילוק יום טוב שני של ראש השנה משל גליות. מה שכתב לרמב"ן דבריו נכונים. אך מה שכתב כבוד תורתו שליט"א שכן דעת רוב הפוסקים שפוסקים שבארץ ישראל הי' עושין יום טוב של ראש השנה שני ימים. אינו נראה בעיני כי הרמב"ן כתב כן ליישב ראיית הרי"ף מרבא ואנן קיימא לן כרי"ף. אבל לא מראייתו. רק משום דכל ארץ ישראל חוץ מבית הוועד הי' עושים בזמן שהי' מקדשים על פי הראי' שני ימים ממילא גם עתה מחוייבים לעשות שני ימים כמו בני חוץ לארץ בכל המועדות. וכן מפורש ברשב"א שהסכים עם הרז"ה ורבינו אפרים שדחו ראיית הרי"ף. ולהלכה למעשה הסכים עם הרי"ף מטעם זה. וכן כתב ריטב"א פרק לולב וערבה (דף מ"ג.) דיבור המתחיל ופריך אינהו. וכן מפורש ברמב"ם פרק ה' מהלכות קידוש החודש הלכה ז' ח' ולא הזכיר כלל שם שראש השנה הי' קדושה אחת שבזה נתלה הרמב"ן לומר שמטעם ודאי. רק בעבור שבזמן שהי' מקדשין על פי ראי' לעולם הי' צריכין לעשות שני ימים. ועל כן התקינו שגם בזמן הזה שקובעין על פי החשבון יעשו שני ימים. והוא כדברי הרשב"א. וגם הרמב"ן כתב טעם זה בסוף דבריו. וכתב שזה כוונת רב האי שכתב אל תשנו ממנהג אבותיכם.. רק טעם ראשון כתב ליישב ראיית הרי"ף. וכן הרא"ש כותב להדיא זה הטעם משום דאז הי' אסורה גם עכשיו צריך לנהוג כמנהג אבות. [אך ראיית רא"ש לזה מרבא צריך עיון אצלי] וטעם רמב"ן שכתב שלא מפני ספק כו' דעת יחידית היא:

י

וגוף סברת הרמב"ן שלא מפני ספק הי' נוהגין בהם בתחילה כו' גמגם הוא עצמו עלי' במה שכתב וה"ר אפרים תלמודו סובר שלא הותקנה כו' אלא צריכין לעשות שני ימים מספק ולנהוג בהם קדושה אחת מספק. ומה שכתב הרמב"ן ואם כדבריו ביצה מותרת ומניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחבירו ומתנה שכבר בטלה תקנתם. של ראשונים ושל ר' יוחנן בן זכאי בימי הלל בנו של ר' יהודה הנשיא ובית דינו שתקנו למנות על פי

החשבון. וכיון שכן רבינא ורב אשי דבתראי אינון למה אסרוהו עד כאן דבריו. דברים אלו קשיין שידוע בגמרא ראש השנה (דף כ"א) שעוד בימי רבא קידשו על פי הראי'. וכן כתב רמב"ן עצמו בספר המצוות סימן קנ"ג שהי' מקדשין על פי ראי' עד זמן קרוב לסתימת התלמוד עי"ש. ועל כן ר' הלל לא קידש אלא החדשים של אחר שנפסק הסמיכה:

יא

אך אי משום הא עדיין קושיית הרמב"ן קיימת לפי מה שכתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות קידוש החודש הלכה ג' שעד אביי ורבא הי' מקדשין על פי הראי'. והרי רבינא ורב אשי הי' מאוחרים אף להם למה אסרו לערב עירובי תבשילין מיום טוב ראש השנה לחבירו:

יב

אך עיקר ראי' זו פליאה ממני. הלא רבינא ורב אשי הי' בבבל ולדידהו שמעולם לא הי' בקיאין בקבוע דירחא הוא גם עתה כמו שאין בקיאין וצריכין לנהוג יום טוב שני של ראש השנה מספק בקדושה אחת כמו שצריכין לנהוג שני ימים טובים של גליות בשתי קדושות. וכל מחלוקת ר' אפרים בארץ ישראל שאף בזמן הראי' הי' עושין לפעמים יום אחד בבאו עדים קודם המנחה לא שייך הזהרו במנהג אבותיכם. כיון שגם האבות הי' נוהגין בבאו עדים קודם המנחה יום אחד. ממילא עתה שמסודר החשבון וכבאו עדים קודם המנחה דמי לא יעשו אלא יום אחד. וכן מה שכתב הרמב"ן ורבא גופי' ביומי' התקין עד כאן דבריו הכל הי' בחוץ לארץ:

יג

מיהו בזה יש לומר דעל כורחין רבא דהוצרך לזה הטעם דמי לא מודה ר' יוחנן בן זכאי הוא לבני ארץ ישראל. דלבני חוץ לארץ בלאו הכי ביצה אסורה אפילו לרבה כדמשני לעיל בסוגיא הא לן והא להו יעוין שם ברש"י ותוספות:

יד

אך יש להקשות הא בימי רבא עוד הי' מקדשים על פי הראי' כמפורש בראש השנה (דף כ"א.) רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי זימנא חדא אשתכח כוותי'. ואף דבימיו בטלה הסמיכה. מכל מקום מנא לי' דרבא אמר הא דביצה אסורה בסוף ימיו שבטלה הסמיכה וסמכו על החשבון. שמא אמר בתחילה בעוד היו מקדשין על פי הראי':

טו

גם הראי' שהביא הרמב"ן מהא דבכל מערבין אמר להם ר' יוסי אי אתם מודים לי וכו' שנוהגין היום קודש ולמחר קודש. אינו מובן כלל דשם הכל בבאו עדים אחר המנחה.

והרי הרשב"א תלמידו של הרמב"ן ותמיד עשה דברי הרמב"ן עטרה לראשו וכאן הסכים עם ר' אפרים ורז"ה שדחאו ראיית הרי"ף מהא דרבא אמר מי לא מודה ר' יוחנן בן זכאי ואף לא הביא דברי רמב"ן כלל. גם הר"ן כתב ורמב"ן סמך דברי רי"ף. ומה שיש לדקדק עליו כתבתי בחידושיי. מבואר שדקדק עליו והשיג על סברתו זאת שאמר שלא מן הספק הותקנה מתחילה:

טז

מכל מקום בעיקר. הדין הסכים רשב"א עם הרי"ף הלכה למעשה. משום דבכל המקומות שבארץ ישראל חוץ ממקום הוועד הי' עושין שני ימים. אף עכשיו עושין שני ימים. ויש להוסיף בה דברים שאף אם יוודע מקום שהי' בית הוועד בסוף הימים שהי' מקדשין על פי הראי'. מכל מקום אף במקום ההוא צריכין לעשות שני ימים לפי מה שכתב הריטב"א ראש השנה (דף י"ח.) דבכל ארץ ישראל עושים בזמן הזה פסח שבועות סוכות יום אחד אף במקום רחוק שלא הי' השלוחין יכולין לבוא עד קצה ארץ ישראל שהי' ארבע מאות פרסאות דכיון דעכשיו ידעינן בקביעא דירתא שוב אזלינן בתר רוב כיון שרוב ארץ ישראל הי' יודעין בקבוע דירחא עושין בכל מקום יום אחד. ולהיפוך בחוץ לארץ הואיל ברוב חוץ לארץ אין יודעין. כולם עושין שני ימים. ומעולם לא נתיישבו דברי רמב"ן אלו בתירוץ הא' בלבי. עיין רש"י עירובין (דף נ"ג) דיבור המתחיל דגלי מסכת:

יז

והנה כעת עיינתי ליישב דברי הרי"ף. ועלה בידי ליישב על דרך הרמב"ן ז"ל דחכמים עשו שני ימים של ראש השנה לא משום ספק רק בודאי. אך לא מפני הראיות שהביא הרמב"ן לזה שאינם מובנים כנ"ל. ומצד הסברא גם כן אין לומר טעם בזה שיעשה ספק כודאי. אך נראה לי דרי"ף הוכיח זה בפשיטות מדברי רבא. דהנה קשה מחג שבועות שעושין שני ימים אף שאז בכל העולם הי' יודעין קביעות ניסן שרב הזמן ביניהם אך שגוזרין אטו שאר מועדות. כמו שכתב הריטב"א ראש השנה (דף ח"י.) וחתם סופר חלק אורח חיים סימן קמ"ה עיין שם. וכמו היכי דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי שגוזרין ניסן אטו תשרי. וכן משמעות רמב"ם פרק ג' מהלכות קידוש החודש. ואם כן למה בארץ ישראל מעולם לא הי' עושין כל המועדות חוץ מראש השנה רק יום אחד. נגזור אטו ראש השנה:

יח

ובזה יש לומר שני תירוצים. הא' שאין גוזרין בכל המועדות אטו ראש השנה לבד. וכהאי גוונא ריש כל הצלמים שאם ברוב המקומות אין חשש ובמיעוט מקומות יש חשש ר'

מאיר אוסר גם ברוב המקומות אטו מיעוט המקומות. ולדידן דלא חיישינן למיעוטא. הוא הדין שאין גוזרין רוב המקומות אטו מיעוט המקומות עיין שם היטב בר"ן. הכי נמי אין גוזרין רוב המקומות אטו יום טוב של ראש השנה לבד:

יט

עוד יש לומר דבשלמא היכי דמטו שלוחי ניסן אם יורגלו לעשות יום אחד על פי השלוחים היינו יום ראשון דניסן כמו תשרי שמעולם לא מצינו אלול מעובר. כמו כן ניסן לא מצינו אדר מעובר [כמו שכתב בתמים דעים סימן ק"ב [הבאתי דבריו בתשובה הקודמת] דרוב שנים אין אדר ואלול מעוברים. ובגמרא איכא מאן דאמר אדר הסמוך לניסן לעולם חסר אפילו לא יבואו עדים עיין ראש השנה (דף כ'.) בתחילת העמוד] ובאלול פשיטא לש"ס שאם לא יבואו עדים מעברינן לי'. עיין תוספות ראש השנה (דף י"ט:) דיבור המתחיל הא אצטריך מעברינן לי'. אך אותו מאן דאמר איתותב ועל כל פנים הוא כמו אלול] וכיון שלעולם יעשו יום ראשון פסח על פי השלוחים שקדשוהו בזמנו. ואמרו בתשרי אם הי' השלוחים מגיעין לכאן בודאי הי' אומרים גם כן שקידשו הראשון ולמה נעשה שני ימים. וכן שבועות אם יורגלו לעשות יום ראשון על פי ידיעתם. גם בפסח יאמרו למה נעשה שני ימים הלא בודאי יתוודע אחר כך שנתקדש יום ונעשה שבועות יום ראשון גם פסח נעשה יום תדע שכך הפירוש. שאם תאמר שהשלוחים פעמים אומרים שהוקבע החודש בזמנו פעמים אומרים שנתעבר. מה גזירה יש ניסן אטו תשרי שיעשו בתשרי גם כן יום אחד. הא לא ידע בתשרי אם יעשו יום ראשון אם יום שני ועל כרחך יעשו שניהם. אלא משום שהשלוחים לעולם מכוונים כולם ליום ראשון. [על כן הוי רוב כדברי תמים דעים הנ"ל. וכן אלול שלא מצינו מעובר. חשיב רוב שלא נתעבר] יעשו תשרי גם כן ביום ראשון שיאמרו שבודאי הוקבע החודש בזמנו. אבל בראש השנה מה יאמרו שהוקבע החודש בזמנו. הא מכל מקום יש חשש באו עדים מן המנחה ולמעלה שלגירסת הרי"ף ורש"י בדברי רבא החודש מתקדש בזמנו. ומכל מקום יום שני גם כן קודש. על כן אין לגזור שאר מועדות אטו ראש השנה. כן יש לומר לכאורה כ) אך באמת שני התירוצים אינם נכונים. התירוץ הב' קשה עליו. דאם כן בזמן המקדש שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה מקדשין יום שני שוב איכא גזירה דכיון שיראו בשאר מועדות שנקבע החודש בזמנו לא יעשו ראש השנה רק יום אחד שיאמרו ודאי נקבע החודש בזמנו שבאו עדים קודם המנחה ויום שני חול:

כא

ותירוץ ראשון שאין גוזרין רוב אטו מיעוט נסתר מכח תירוץ השני, דאם כן היכי דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי שגוזרין ניסן. אטו תשרי הא ניסן הוא שלשה ימים היינו יום טוב ראשון של פסח ויום שביעי של פסח ושבועות דתלוי בקידוש ניסן, וגוזרין אטו תשרי שהוא רק שני ימים. יום טוב ראשון של סוכות ויום טוב שמיני עצרת. דאטו ראש השנה ליכא למיגזר בזמן שאין בית המקדש קיים. דאף שנתקדש החודש בזמנו צריכין לעשות שני ימים מחשש באו עדים מן המנחה ולמעלה ואין גזירה רק משום יום ראשון ויום שמיני והנה גוזרים ביום ראשון ושביעי של פסח ושבועות שלשה ימים אטו שני ימים. הא קמן שגזרו רובא אטו מיעוטא. ולא דמי להא דכל הצלמים שברוב המקומות ההם אין שום חשש. אבל הכא שבמקום זה יש חשש. שפיר גוזרים רוב הזמנים אטו מיעוט הזמנים. וכיון שכן שוב בזמן שבית המקדש קיים נגזור שאר מועדות אטו ראש השנה. ועל כורחין לומר שחכמים גזרו על כל העולם חוץ מבית הוועד שיהי' שני ימים בודאי אפילו באו עדים קודם המנחה. ועל כן ליכא גזירה שיאמרו מדלעולם אין עושין מועדות רק יום אחד ודאי הוקבע החודש בזמנו שבאו עדים קודם המנחה. מה בכך מכל מקום חכמים עשו יום שני גם כן קודש:

כב

ובזה מובן טוב טעם למה תקנו חכמים לעשות ודאי. שאם הי' רק מספק. הי' נצמח מזה קלקול שיאמרו מדעושין שאר מועדות יום ראשון לבד מוכח שהוקבע החודש בזמנו ולא יעשו ראש השנה בזמן שבית המקדש קיים רק יום אחד. ומחמת גזירה הי' מוכרחים לעשות כל המועדות שני ימים. על כן שכלו את ידיהם ועשו ראש השנה לכל המקומות בתורת ודאי אפילו באו עדים קודם המנחה וליכא גזירה. ותקנה זו נשארה גם בזמן שאין בית המקדש קיים. והתקין ריב"ז כדאמר רבא מי לא מודה ר' יוחנן בן זכאי כו' דלענין עשיית שני ימים נשאר כמו קודם התקנה:

כג

ובזה אתיין דברי הרי"ף כמין חומר שהוכיח רק מדברי רבא דמי לא מודה ריב"ז שאם באו עדים לאחר המנחה שמקדשין הראשון מכל מקום השני גם כן קודש. דאי לאו דרבא לא הי' קשה שנגזור שאר מועדות אטו ראש השנה. שהיינו יכולין לומר רובא אטו מיעוטא לא גזרינן ומה שגוזרין ניסן אטו תשרי. משום דתשרי גם כן איכא שלשה ימים. שגם אטו ראש השנה גוזרין שיאמרו הוקבע החודש בזמנו ויום שני חול. שאין יום שני ראש השנה רק אם נתעבר החודש. אך אדרבא דבזמן שאין מקדש אם באו עדים לאחר

המנחה מתקדש החודש בזמנו והשני גם כן קודש. הא ליכא גזירה אטו ראש השנה. ומוכח מדגזרינן ניסן אטו תשרי. שגוזרין שלשה ימים אטו שנים רובא אטו מיעוטא. ואם כן מוכח מהא דאין גוזרין בזמן שבית המקדש קיים כל המועדות אטו ראש השנה שבתורת ודאי הוקבע על כל המקומות חוץ מבית הוועד אפילו באו עדים קודם המנחה. ואם כן אף בזמן הזה מחויבין לעשות שני ימים ראש השנה:

כד

ורב האי גאון שכתב הרמב"ן בשמו דהטעם משום שלא ישנו מנהג אבותיהם. והיינו משום שתחילה עשו הכל שני ימים ולא משום שתחילה בתורת ודאי תקנו לעשות שני ימים. היינו משום שסתמא רב האי כר' חננאל סבירא לי' דעל פי רוב כל הגאונים בשיטה אחת וביחוד רב האי ור"ח. ולגירסת ר"ח אין ראי' כלל שבתורת ודאי מדלא גזרו שאר מועדות אטו ראש השנה. דיש לומר רובא אטו מיעוטא לא גזרינן ומה שגוזרין ניסן אטו תשרי שגזרו נמי אטו ראש השנה דבראש השנה נמי אין השני קודש אלא אם כן נתעבר החודש. ורמב"ם נמי משמע כר"ח סבירא לי'. שהרי בפרק ג' מהלכות קידוש החודש כשכתב דלאחר שחרב בית המקדש מקבלין עדות החודש כל היום לא כתב שמכל מקום נוהגין מחרתו קודש. ואלו הי' גורס כגירסת, רש"י איך לא הזכיר חידוש זה. אלא ודאי כר"ת סבירא לי' על כן בפרק ה' מהלכות קידוש החודש הלכה ז' ח' כתב בטעם שעושין בזמן הזה שני ימים רק משום שבזמן הראי' הי' עושים רוב א"י ולפעמים. אף בבית הוועד שני ימים והוא כטעם רב האי ורשב"א. ולא הזכיר שם כלל משום דראש השנה קדושה אחת ורא"ש הסיב גם דעת הרי"ף לזה עיין שם, אך שדבריו אין מובנים דאם כן אפילו הי' ראש השנה שתי קדושות הי' מחוייבים בזמן הזה לעשות שני ימים. דראש השנה לבני ארץ ישראל כשאר מועדות לבני חוץ לארץ:

כה

וברשב"א עירובין בחידושיו מבואר שגורס כגירסת רי"ף ורש"י מי לא מודה ריב"ז שאם באו עדים. ומכל מקום בחידושיו לביצה הסכים עם ר' אפרים והרז"ה במה שסתרו ראיית הרי"ף. מבואר דלא סבירא לי' שבתורת ודאי הוטלם על הרחוקים. ויוקשה בזמן המקדש האיך עשו בארץ ישראל כל המועדות רק יום אחד יגזרו אטו ראש השנה. וצריך לומר דסבירא ליה שאז עדיין לא נגזרה הגזירה ניסן אטו תשרי שבועות אטו שאר מועדות ובאמת לא עשו אז שבועות בגולה רק יום אחד:

כו

והביאני בכאן ענין לדבר בו. כי בודאי גם בזמן בית שני הי' גליות כמפורש בסנהדרין (דף י"א) שמעברין השנה בשביל גליות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו לירושלים פרש"י שנעקרו ממקומם לעלות לרגל לעשות פסחיהם עדיין לא הגיעו. מפורש שבזמן המקדש הי' גליות עוד שם עמוד ב' מעשה בר"ג שהי' יושב ע"ג מעלה בהר הבית כו' וכתב לאחנא בני גלוותא דבבל ולשאר כל גלוותא דבני ישראל. ובוודאי הי' צריכין לעשות שני ימים טובים של גליות והרי אפילו בארץ ישראל היכי דלא מטו שלוחין עבדי תרי יומי. ואף שרש"י פסחים (דף מ"ז.) בהא דלחם הפנים נאכל לאחד עשר בשחל שני ימים טובים של ראש השנה קודם שבת. ופרש"י דנקט ראש השנה ולא של גליות דבזמן לחם הפנים לא הי' שני ימים טובים של גליות. אך כוונתו פשוטה דבירושלים לא הי'. ומה שתלה רש"י בזמן לחם הפנים ובצל"ח תמה על רש"י בזה. פירש בחתם סופר חלק יורה דעה סימן רנ"ב דבזמן שאין בית המקדש משכחת לה שרוב חכמי ישראל בחוץ לארץ ולא הניחו כמותם בארץ ישראל ומקדשין החדשים רחוק מירושלים והי' צריכין לעשות שני ימים ראש השנה [וכתב שם שהצל"ח הודה לו בזה] אבל בזמן המקדש לעולם הי' סנהדרין קרובים לירושלים עד כאן. הנה שרק בירושלים שהי' קרוב לבית דין לעולם לא הי' עושין שני ימים. אבל הרחוקים כל שכן בני הגליות הי' עושין אף בזמן המקדש שני ימים:

כז

ואם כן צריך עיון בש"ס ריש לולב וערבה בלולב שאינו דוחה שבת בזמן שאין בית המקדש קיים משום דאנן לא ידעינן בקביעא דירחא. וכיון דלדידן בני חוץ לארץ לא דחי לדידהו בני ארץ ישראל נמי לא דחי. אך בזמן שבית המקדש קיים דוחה שבת משום דבקיאין בקביעא דירחא. וכיון שגם בזמן המקדש הי' גליות ולא בקיאין בקביעא דירחא גם לבני ארץ ישראל לא ידחה:

כח

וצריך לומר דבזמן המקדש שהי' ישראל שרויין על אדמתן ורוב ישראל הי' בארץ ישראל לא הי' משגיחין בבני חוץ לארץ שיבטלו לולב בשבת משום שהם אינם נוטלים. וגדולה מזה בהוריות (דף ג'.) בענין רוב קהל אזלינן בתר רוב שבארץ ישראל דבני חוץ לארץ לא אקרי קהל על כן אין משגיחין על בני חוץ לארץ. אך זה בזמן שבית המקדש קיים ושכינה במקומה ועיקר ישראל הי' בארץ ישראל. אבל בזמן הגלות גלו לאדום שכינה עמהם. בהא הוא דאמרינן כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי:

כט

קיצור הדבר לדינא. אף למה דקיימא לן בני ארץ ישראל עושים שני ימים ר"ה. מכל מקום לענין זה שראש השנה הותקנה על הרחוקים לעשות שני ימים בתורת ודאי הרי"ף והרמב"ן יחידאי נגד רב האי ור"ח ורמב"ם ורשב"א ותוספות ורא"ש שהסכימו לגירסת ר"ח. דלדידהו אין טעם שני ימים רק משום דבזמן ראי' הי' עושין שני ימים. ולעולם אם באמת באו עדים קודם המנחה השני חול. ואם באו לאחר המנחה לאחר תקנת ר' יוחנן בן זכאי לר"ח השני חול. ולרש"י ורי"ף השני קודש:

ל

ויש להעיר במחלוקת רמב"ם וראב"ד במערב לשני ימים טובים של ראש השנה דלרמב"ם ורשב"א אין צריך שיהי' עירובו קיים בין השמשות של יום שני דודאי קדושה אחת, אך שם ממה נפשך אם באו עדים קודם מנחה היינו חול ואין צריך עירוב.ואם באו לאחר המנחה אי נתעבר החודש קדושה אחת הם. ובחי' הארכתי בעזר השם במחלוקת הרמב"ם והראב"ד ופה אשים שביתת קולמסי:

לא

ולענין הקושיא שהקשיתי אהא דאסור למכחל עינא ביום טוב שני של ראש השנה לפיר"ח דאין שני ימים ראש השנה אלא אם כן נתעבר החודש. אם כן מה חומר ביום שני של ראש השנה מיום שני של שאר מועדות. וישבתי על פי או"ה. וכעת עלה בדעתי עוד קצת ישוב על פי שיטת ר"ח בכורות (דף כ':) דקיימא לן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא. יש לחלק דבשל גליות יש רוב שאין ניסן ואלול מעוברין רק שהחמירו במועדות על כן הקילו בקצת דברים. אבל בשל ראש השנה שאם נתעבר החודש גם יום ראשון קודש ויום א' ממה נפשך קודש. נמצא הספק הוא לאחר שעבר יום א' אם נפסק קדושת ראש השנה אי נמשך קדושת ראש השנה עד לאחר יום שני. נמצא הרוב שאין אלול מעובר להוציא מחזקת איסור שהי' ביום א' [אבל של גליות אם יום ראשון קודש השני חול ואין הרוב להוציא מחזקת איסור שהי' בראשון. שאם תאמר שהראשון קודש. הרי שני ודאי חול] על כן אמרינן סמוך מיעוט אלול מעובר לחזקת איסור והוה פלגא ופלגא ומדינא אסור על כן לא הקילו:

לב

ומה שכתב כבוד תורתו שליט"א שהגמרא רצה ליישב גם אליבא דנהרדעי ואמימר. הנה מבואר הדוחק שיש בזה לאוקמי לסוגיא דלא כהלכתא וכל כי האי הוה לי' לש"ס לומר

הניחא לרבא אלא לנהרדעי ואמימר מאי איכא למימר. ותירוץ כזה ידעתי בעצמי לומר דהגמרא אליבא דרבה דאמר הא לן הא להו אך שלא נתחוור לי כנ"ל:

לג

ולבי אומר לי דרש"י שהי' לפניו הגירסא שאם באו עדים הוה דחיק ומוקי אנפשי' לומר סוגיא דראש השנה אליבא דרבה. ולאחר שנתוודע לו גירסת הר"ח חזר בו מגירסתו. ועל כן כתב בענין זמן ביום טוב שני של ראש השנה כשיטת ר"ח דכל קדושת יום טוב של ראש השנה רק אם לא קידשו הראשון. והרי לענין זמן ביום טוב שני של ר"ה קיימא לן דאומרים והוא כשיטת ר"ת מיהו זה אינו ראי' כל כך דיש לומר דאומרים זמן בשני כמו שאומרים קידוש היום בשני:

ידידו הנאמן באהבתו הק' אברהם.

סימן שצו

בדין ביצה ואפרוח ועגל שנולדו ביו"ט:

א

הנה בסוגיות אלו רבו הקושיות והדקדוקים א' מה שכתב בעל המאור (בדף ו.) בשמעתא דאפרוח שנולד ביום טוב דרב מודה בעגל שנולד ביום טוב דמותר משום דאיכא תרתי שמוכן אגב אמו ומתיר עצמו בשחיטה. ולכאורה תמוה מאד כאשר הרעיש עליו הרמב"ן וכתב שדברי הבאי ושלא לצורך הן דלעולם רב לית לי' מתיר עצמו בשחיטה כלל כפשטא דשמעתא וטעמא דביצה במתניתין לרב משום הכנה דרבה וכדאמר בשמעתא דשבת ויום טוב (דף ד'.) דרב אית לי' הכנה דרבה. וטעמא דמשקין שזבו ופירות הנושרין לית לי' כלל. ואין לאסור באפרוח שנולד ביום טוב רק משום מוקצה ובעגל דמוכן אגב אמו מותר:

ב

ב'. מה שכתב בעל המאור ריש מכילתין דתרנגולת העומדת לגדל ביצים דביצתה מוקצה היינו בעומדת לגדל מבצים אפרוחים אבל בעומדת להטיל ביצים לאכילה אף על פי שהתרנגולת מוקצה אין הביצה מוקצה דהא דעתי' עלוי' מאתמול עד כאן דבריו. ואם כן למה לי דתני מתניתין ביצה שנולדה ביום טוב:

אפילו נולדה מערב יום טוב נמי. כיון שעומדת לגדל ממנה אפרוח מוקצה הוא. כמו תרנגולת העומדת לגדל הבצים שמוקצה היא התרנגולת. ואין לומר דמתני' רבותא קמשמע לן דאפילו נולדה ביום טוב דנולד היא שרי בית שמאי כדמשני הש"ס על

קושיית ולפלגו בתרנגולת. אם כן כי פריך ולפלגו בתרנגולת עדיפא הוה לי' לאקשויי ולפלגו בנולדה מערב יום טוב והך שנולדה ביום טוב מיותר לגמרי:

ג

ג'. לרבה דמוקי מתניתין ביום טוב שאחר השבת. ואף דאפילו ביום טוב דעלמא אסור משום גזירה. ואם כן מנא לי' לרבה דמתניתין מיירי ביום טוב שאחר השבת ואפילו בהא בית שמאי אומרים תאכל. אימא דמתניתין מיירי ביום טוב דעלמא ופליגי בית שמאי ובית הלל אי גזרינן יום טוב דעלמא אטו יום טוב אחר השבת. אבל ביום טוב אחר השבת גם בית שמאי מודים דאסור. ומשום הכנה:

ד

ד'. לרבה דמוקי מתניתין ביום טוב שאחר השבת. על כורחין בית שמאי לית להו הכנה. ור' אליעזר דסבירא לי' לקמן (דף ד') דביצה שנולדה ביום טוב תאכל היא ואמה כבית שמאי. וכן ידוע דר' אליעזר שמותי הוא היינו מתלמידי בית שמאי. והרי בעירובין (דף ל"ח) אית לי' לר' אליעזר דהא דאין מערבין מיום טוב לשבת אף דשני קדושות הן הוא משום הכנה. וכיון דאית לי' הכנה דרבה היאך סבירא לי' כבית שמאי דאמר תאכל:

ה

ה'. לפי מה שכתב בעל פני יהושע דטעמא דרבה דאסר בביצה שנולדה ביום טוב שאחר השבת הוא משום מוקצה. דכיון דלא הי' לו הכנה מבעוד יום של חול אסור משום מוקצה. והכנה דהי' לו קודם שנגמרה לא מהני לי' דכי נגמרה ברי' אחריתא היא. וכן משמעות דברי רש"י וכן צריך לומר לדברי התוספות לקמן (דף ל' ע"ב) ד"ה עד. אם כן הא דאמר רבה מאתמול נגמרה הוא מיותר. דכל שכן דאי היום נגמרה אסור מן התורה אף ביום טוב דעלמא. והפני יהושע עצמו נדחק בזה. ועוד דהא בשמעתא דנולדה בזה מוכח דגם בלידה שייך הכנה. אם כן אף ביום טוב דעלמא יאסר מן התורה מחמת הלידה:

ו

ו'.לקמן (דף ו' ע"ב) בתוספות ד"ה וכ"ת יעוין שם היטב. תמוה לי דמה פריך ועד כאן לא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא בנולדה אבל במעי אמן דברי הכל שריין וכי תימא בית הלל אפילו במעי אמן נמי אסרי והאי דקתני נולדה להודיעך כחן דבית שמאי דאפילו נולדה נמי שרי. אם כן מוכח דנולדה חמור ובריית דשרי במעי אמן שרי דלא כמאן יעוין שם. הא שפיר מצי למימר דבמעי אמן חמור ונולדה דתני מתניתין להודיעך כחן דבית הלל דאפילו נולדה אסרי. גם קושיית מהרש"ל שם, ותירוץ מהרש"א אינו מובן לי כלל:

ז

וליישב כל זה נקדים קושיית הראשונים אהא דמקשה הש"ס אלא מעתה שבת דעלמא תשתרי. דהא בשבת התרנגולת מוקצית מחמת איסור שחיטה והוי כתרנגולת העומדת לגדל ביצים שהביצה הנולדה ממנה ביום טוב אסורה. והרשב"א בחידושיו כתב בשם הרמב"ן דכל דבר העומד לאכילה אף על גב שקפץ עליו איסור שבת על כרחו של מכין לא יצא מהכנתו ודעתו לאכול כשתבא לו שעת היתר ודוקא מותר שמן שבנר אסור משום דאקצינהו בידים. והיינו טעמא דמותר לאכול בשר ביום טוב שלאחר השבת אף דבשבת הי' אסור לשוחטו. ולמאן דאמר שבת ויום טוב קדושה אחת הן נמצא שהי' אסור מתחילת היום ואף על פי כן מותר מטעם הנ"ל:

ח

והר"ן ובעל המאור תרצו דאף שהתרנגולת מוקצית, הביצה שבתוכה אינה מוקצה. והא דתרנגולת העומדת לגדל ביצים הביצה אסורה. בזה נחלק בעל המאור עם הר"ן. דבעל המאור סובר דתרנגולת העומדת לגדל ביצים גם כן אין אסור הביצה אלא אם כן עומד לגדל מהביצים אפרוחים. והר"ן סובר דהתם כיון דהתרנגולת אינה עומדת לאכילה. יצאתה מתורת אוכל לגמרי ובצים אף על פי שהוא אוכל גמור ואפילו חישב לאוכלה מערב שבת ע"כ נולד הוא ומתסר. אבל תרנגולת העומדת לאכילה משום איסור שבת לא יצאתה מתורת אוכל דאיסורא הוא דרביע עלה כארי' בעלמא הלכך לא מיתסר משום מוקצה אלא היא דאסירא אבל ביצה דלא נאסרה מעולם שרי. ואין הכי נמי דלמאן דאמר שבת ויום טוב קדושה אחת היא דלא אכיל בשרא ביום טוב שלאחר השבת:

ט

ושיטת התוספות נראה כדעת הר"ן ובעל המאור מדהקשו (דף ז' ע"ב) אהא דמוכיח הש"ס דמוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים. מדחשיב נבילה בשבת מוקצה אף דבין השמשות הי' מוכן לאדם. והקשו דהא בין השמשות לא הי' מוכן לאדם שהרי אסור לשוחטה בשבת עד כאן. ולשיטת הרמב"ן דאיסור שבת שקפץ עליו אינו מבטל הכנתו ולכשתבא לו שעת היתר שרי. הכי נמי עדיין נקראת מוכן לאדם אף כשנאסר בשבת וכשנתנבלה ונראית לכלבים יחשב מוכן. ועל כרחך דלא סבירא להו כשיטת הרמב"ן אלא דכל מידי דנאסר בין השמשות משום שבת אסור לכל השבת. וביצה שנולדה בשבת דאינה אסורה משום מוקצה היינו משום דביצה לא נאסרה מעולם וכדברי הר"ן:

י

ובזה ניחא הא דכתבו התוספות ריש מכילתין אוכלא דאפרת הוא. דאי בעי שחיט לה ואכיל כל מה ולכאורה קשה דאם כן מה דקאמר קסלקא דעתך אפילו מאן דשרי במוקצה בנולד אסור דהא למאן דלית לי' מוקצה אף בעומדת לגדל ביצים אי בעי שחיט וכו'. ולהנ"ל ניחא דעל כרחך בעומדת לגדל ביצים אין האיסור משום שאסורה משום מוקצה. דאיסורא דרביע עלה אינו אוסר הביצה וכדברי הר"ן. רק משום שאינה עומד לשחיטה ועל כן הביצה נולד הוא. ואם כן אף שהתרנגולת מותרת מכל מקום אינה עומדת לכך ואסורה הביצה:

יא

ובזה יובנו דברי התוספות (דף ו' ע"א) ד"ה וכי מה בין זה לעגל שנולד מן הטריפה. ותימה והא מוכן הוא כדאמרינן בחולין דבן פקועה ניתר בארבע סימנין בשחיטת אמו ובשחיטת עצמו ואם כן יכול להושיט ידו במעי אמו ולשוחטו ויהי' מוכן כהאי גוונא. ותרצו דקאמר גמרא אליבא דר' אושעיא דמספקא לי' בהא יעוין שם. ולכאורה תמוה על תמיהתם דאם כן ביצה במעי תרנגולת העומדת לגדל ביצים יחשב מוכן דאי בעי מושיט ידי' למעי' ונוטלה ותהי' מותרת כיון דמאתמול גמרה. [ועיין חולין דף ס"ד פי' הערוך גיעולי ביצים] אלא ודאי לא חשיב מוכן כהאי גוונא כיון דאין אדם עושה כן. והכי נמי בעגל במעי אמו. אמנם לשיטת הר"ן הנ"ל ניחא. דהנה צריך לומר לשיטת הר"ן ובעל המאור דביצה בשבת מותרת דדעתי' הי' עלי' כשתולד הכי נמי בעגל שנולד מן הטריפה כיון דעל כרחך מיירי שידוע שכלו לו חדשיו ביום טוב. דאם לא כן הי' אסור עד שמונה ימים. ואם כן הי' דעתו עלי' מאתמול. אמנם דהר"ן כתב ההיתר גבי ביצה משום דלא נאסרה מעולם והכא העגל במעי אמו כיון דלא הי' לו היתר שחיטה בפני עצמו רק בשחיטת אמו הי' אסור משום טריפה בין השמשות על כן הוי מוקצה לכל השבת. ועל כן הקשו התוספות שפיר דכיון דאף במעי אמו יש לו היתר בשחיטת עצמו נמצא שהעגל לא נאסר בין השמשות. ושוב דומה לביצה הנולדה בשבת דמותרת כיון דהתרנגולת עומדת לאכילה וראוי לנכרים. ואוכל הוא וארי' דאיסורא דרביע עלה. והוא הדין בטריפה דרק ארי' דאיסורא דרביע עלה. ועל העגל לאו נולד הוא ומוקצה לא הוי רק הוא דאסירא אבל העגל לא נאסר. יב) העולה מזה דקושיית התוספות אינו אלא לשיטתם דסבירא להו כדעת הר"ן הנ"ל אבל לשיטת הרמב"ן לא קשה מידי. ולדידי' החילוק בין שבת לטריפה דשבת אינו מבטל הכנתו ודעתו לאוכלו לכשתבא שעת היתר. אבל טריפה משנטרפה אין לה היתר:

יג

ובזה יתיישב התמיה באות א' ונאמר דבעל המאור והרמב"ן כל אחד סובב הולך לשיטתו. דבעל המאור לשיטתו הוקשה לו קושיית התוס' המובא באות י"א ואי כתירוץ התוספות דהקשה לר' אושעיא דמספקא לי' ולאותו צד ספק דלא מהני לי' שחיטה. דאם כן יקשה לשמואל ואיתימא ר' יוחנן [דמתירין אפרוח שנולד ביום טוב] לאותו צד דמהני שחיטה במעי אמו יאסר משום משקין שזבו. דס"ל לר' יוחנן משקין שזבו (בדף ג'.) ואי דמתיר עצמו בשחיטה הא כבר הי' לו היתר שחיטה במעי אמו טרם שחל עליו איסור משקין שזבו כשנולד. ודומה לשחיטת מדבריות דלא שייך בהו מתיר עצמו בשחיטה עיין בבעל המאור. וכל שכן דקשה לתירוץ הגמרא דמהני שחיטה במעי אמו. אלא דכלו חדשיו ביום טוב וקודם שכלו חדשיו לא מהני שחיטה. ואף דבא ההיתר ביום טוב מכל מקום בא ההיתר קודם שחל איסור משקין שזבו. מזה הוכיח בעל המאור דרב גם כן אית לי' איסור משקין שזבו. וקושיית הש"ס הי' על רב מכח ממה נפשך. דאי מהני שחיטה במעי אמו יאסר משום משקין שזבו דלא שייך דמתיר עצמו בשחיטה כנ"ל. ואי לא מהני יאסור משום מוקצה כיון דטעמא. דמתיר עצמו בשחיטה לרב לא מהני להתיר מוקצה. אבל לר' יוחנן לא קשיא. דיש לומר ר' יוחנן סובר דלא מהני שחיטה במעי אמו. ולהתוספות לא קשיא דהא התוספות סוברים דגבי אפרוח ועגל לא שייך כלל איסור משקין שזבו כמו שכתבו בד"ה הואיל. דהא דצריכי ר"י ושמואל לטעמא דמתיר עצמו בשחיטה הוא משום דדמי לגרוגרות וצמוקים אבל בעל המאור לשיטתו דשייך איסור משקין שזבו בעגל. על כן מוכרח לומר דרב סבירא לי' איסור משקין שזבו אלא דאיסור משקין שזבו מותר משום דמתיר עצמו בשחיטה:

יד

ולשיטת הרמב"ן בדרך הראשון דסבירא לי' דשייך בבעלי חיים איסור משקין שזבו לא קשה מידי דלשיטתו לא קשיא קושיית התוספות כנ"ל באות י"ב. ולשיטת הרמב"ן בתירוץ הב' דר' יוחנן סבירא לי' מוקצה ביום טוב ולשיטת הגמרא בשבת שמעתין אליבא דשמואל. תמוה לי דהא שמואל סבירא לי' להדיא שבת (דף י"ט ע"ב) דעז לחלבה מותר. הרי דאפילו ביום טוב לית לי' מוקצה וצריך עיון:

טו

לפי מה שכתבתי לעיל אות ח' לשיטת הר"ן ובעל המאור החילוק שבין ביצה לעגל דביצה במעי אמו היתה מותרת. ולכאורה קשה על זה דהא ביצת נבילה אסורה. ועל כורחך דקודם שנולדה אסורה משום אבר מן החי. ואם כן במעי אמו אסורה ממה נפשך.

דלשוחטה אסור משום איסור שבת. ושוב אסורה משום אבר מן החי. והוא מוקצה כמו התרנגולת. וביותר קשה לפי זה לשיטת בעל המאור לעיל אות ז' דמה פריך הש"ס אי בעומדת לאכילה מאי טעמא דבית הלל ואי בעומדת לגדל ביצים מאי טעמא דבית שמאי. הא איכא לאוקמי בעומדת להטיל ביצים לאכילה ובית שמאי לשיטתם עדיות פ"ה מ"א דביצת נבילה אם יש כיוצא בה נמכרת בשוק [היינו שקליפתה קשה] מותרת והביצה לא הי' מוקצית מעולם. ולבית הלל דאסרי ביצת נבילה היתה אסורה במעי אמה משום אבר מן החי ע"כ אסורה הביצה:

טז

וליישב נראה דהר"ן ובעל המאור לשיטתם דכתבו בביצה נמצאת במעי אמה ביום טוב שלאחר השבת מותרת ולא חיישינן שמא מאתמול נגמרה ואי לא נשחטה היום היתה יולדת. דבצים במעי תרנגולת אף על פי שהם גמורות הרי הם כאחד מאברי' והוי כגידולי תרנגולת עצמה דלא מיתסרי משום הכנה וכדכתבינן לעיל כו' שכל זמן שהוא בפנים לא חשובה ברי' לעצמה. ולעיל כתב דדוקא משום שנגמרה מאתמול אסורה הא משום שנתגדלה מאתמול לא מיתסרא דלא חשובה הכנה אלא כי גמרה שאז נעשית ברי' חדשה לגמרי. ולכאורה דבריו סותרים זה את זה דכאן כתב דאף לכי גמרה חשיב כגידולי תרנגולת. ואם כן לא יאסר מחמת הגמר כמו שאינו נאסר מחמת הגידול:

יז

וצריך לומר דמכי גמרה הרי הוא בספק אם תשחט ותהי' כאחד מאיברי'. או תולד ותהי' ברי' לעצמה. וכשנולדה הוה לי' למפרע ברי' לעצמה משעה שנגמרה ומתסרא משום הכנה. וכשנשחטה הוה לי' כאחד מאיברי' למפרע ומותרת. והשתא ניחא דאפילו בית הלל דביצת נבילה אסורה. היינו משום דהוא כאחד מאברי' אבל אם נולדה הוה לי' ברי' בפני עצמו למפרע ומשנגמרה היתה מותרת ולא היתה מוקצית כלל:

יח

ונראה דהש"ס הי' לו הכרח לסברא זו דכשנולדה הוה לי' ברי' בפני עצמו למפרע משום דסבירא להו כשמואל ואיתימא ר' יוחנן דמתיר עצמו בשחיטה מפקיע מתורת מוקצה דמיגו דאתקן להתיר מאיסור אבר מן החי איתקן להיות מוכן ליום טוב. ואם כן אם נאמר דבמעי אמו הי' אסור משום אבר מן החי יהי' מותר כשנולד מתוך שהתיר עצמו מידי אבר מן החי. ואפילו בעומדת לגדל ביצים תהי' מותרת וע"כ דנעשית ברי' לעצמה למפרע:

יט
ובהכי נחתא דלא אסור מספק שמא נגמרה היום למאן דלית לי' כרבה מאתמול נגמרה. דממה נפשך מותרת אי נגמרה היום הא התיר עצמו מידי אבר מן החי:

כ
ובזה מיושב הקושיא באות ב' דתני נולדה לרבותא אף לבית הלל. דלא תימא דוקא נולדה אתמול ועומדת לאפרוח אסורה דלא התיר עצמו ביום טוב מידי אבר מן החי. והוי כשחיטת מדבריות דאינו מותר משום דהתיר עצמו בשחיטה משום דכבר הי' לו היתר בשחיטה מערב יום טוב. אבל נולדה ביום טוב אימא דבלידתו התיר עצמו מידי אבר מן החי ומותרת קמשמע לן דלמפרע משנגמר מותרת משום אבר מן החי וכנ"ל. ולבית שמאי נמי הוי נולדה רבותא דלדידהו דביצת נבילה מותרת פשיטא דמשנגמרה מותרת ואין הלידה מתיר. ואם כן הוה לי' נולדה רבותא דהוה לי' נולד ודו"ק היטב:

כא
העולה מזה דלבית הלל דביצת נבילה אסורה הטעם דהוה לי' כאחד מאברי' וכדברי הר"ן וכשנולדה מותרת למפרע משנגמר. וממילא נשמע דלבית שמאי דסבירא להו ביצת נבילה מותרת ס"ל דאפי' נשחטה חשובה ברי' לעצמה. ובזה מיושב הקושיות דאות ג' וד' דהנה לכאורה קשה לפי מה שכתב הר"ן דנולדה בזה אסורה בזה אינו אלא מדרבנן. דמן התורה כיון דמותר ביומו ומכין לעצמו מכין גם לחבירו. רק מדרבנן שאסרו ביצה שנולדה ביום טוב נמצא שלא הכינה לעצמה כלום ועל כן אינו מכין נמי לחבירו. ואם כן בשבת שאחר יום טוב אמאי אסור ביצה מן התורה דהא הכינה לעצמה אם ישחט התרנגולת. ואפילו ביום טוב שאחר השבת נמי קשה לפי מה שכתב הר"ן בעגל שנולד בשבת נמי יש מתירין ביום טוב אף דאסור לשוחטה ביומה כיון דאי הוה לי' חולה יהי' מותר לשוחטה אם כן הא הכינה שבת לעצמה אם יהי' לו חולה:

ב
אמנם הדבר נכון מאד דהא אם ישחט יהי' כאחד מאיברי' ולא יחשב הכנה נמצא שלא הכין לעצמו כלום. אבל בית שמאי לשיטתן דביצת נבילה מותרת דלעולם חשובה ביצה ברי' בפני עצמה. נמצא שאף אם ישחט יחשב הכנה ונמצא שהכין שבת לעצמה אם יהי' לו חולה וכל שכן יום טוב שהכין לעצמו וממילא הכין גם לחבירו ודו"ק:

כג
ובזה יתיישב מה שהקשינו באות ה' על הפני יהושע דהנה לכאורה קשה אהא דאמר בש"ס כולהו כרבה לא אמרי הכנה לית להו. ומנא לן דלית להו הכנה אימא דאית להו

הכנה אלא דס"ל כר' יוחנן בטעמא דמתיר עצמו בשחיטה. וע"כ אם לא יהי' האיסור רק מחמת הגמר דמאתמול והרי בגמר דאתמול התיר עצמו מידי אבר מן החי כנ"ל אות ט"ו. על כן סבירא לי' מטעם פירות הנושרין או משקין שזבו דהאיסור בשעת לידה וכבר הי' מותר משעה שנגמר:

כד

וצריך לומר דאף דלרבה האיסור משום הגמר דאתמול. מכל מקום כיון דאין האיסור חל רק ביום שלאחריו ומידי אבר מן החי כבר יצא מאתמול חשיב כשחיטת מדבריות דלא מהני טעמא דהתיר עצמו כנ"ל אות י"ג. ולפי זה יש לומר דגם רבה ס"ל טעמא דהתיר עצמו. אלא דמה שהתיר עצמו לא מהני להתיר האיסור שחל ביום שלאחר כך. ואף דלפירושו גם בו ביום אסור דאינו מכין לעצמו. מכל מקום האיסור ביום שלאחריו איסור לחוד כיון דשבת ויום טוב שני קדושות. וע"כ אי אפשר לרבה לומר דנגמר ביום שנולד. דאם כן הי' מותר משום שהתיר עצמו בגמרו. גם אי אפשר לומר דלא חשיב ברי' בפני עצמו רק כשנולד יחשוב הלידה הכנה דאם כן הי' אסור משום אבר מן החי עד שיולד דהא בהא תליא כנ"ל אות ט"ו והרי התיר עצמו בלידתו. ועל כרחך דמשנגמר חשיב ברי' לעצמה:

כה

אבל רב דסבירא לי' נולדה בזה אסורה בזה לשיטתו דטעמא דהתיר עצמו בשחיטה לא מהני להתיר מוקצה. וע"כ מצי סבר דלא חשיב ברי' בפני עצמו עד שיולד ועל כן חשיב הלידה הכנה וביצה שנולדה ביום טוב אסור משום הלידה מן התורה וטעמא דמתיר עצמו לית לי' ודו"ק:

כו

ובזה מיושב קושייתי באות ו' גם קושיית מהרש"ל. דסלקא דעתך דרב אוסר ביצה במעי תרנגולת משום דאזיל לשיטתו דחשיב לידה הכנה מעליא. ואיסור ביצה שנולדה ביום טוב מן התורה וגזרינן במעי אמו אטו משנולדה והא דקאמר וכ"ת אשמעינן בברייתא מה דלא אשמעינן במתניתין. דאשמעינן דלבית שמאי אפילו במעי אמו שרי. הכי פירושא דלבית שמאי לשיטתם דמתיר ביצת נבילה דחשיב ברי' בפני עצמו משנגמר. ולדידהו הלידה אין לאסור משום הכנה. ואין לאסור בנולדה רק משום יום טוב שלאחר השבת. מה שאין כן במעי אמו אסור מן התורה מספק שמא היום נגמרה וחשיב הגמר הכנה לבית שמאי לשיטתיי' דמשנגמרה חשובה ברי' בפני עצמו. ופריך ממתניתין דתני נולדה משמע הא במעי אמו שרי. דאין לומר לרבותא תני נולד אסור כל שכן במעי אמו. דליתא

דלבית הלל לשיטתיי' דאסרי ביצת נבילה נולדה חמור טובא דאסור מן התורה כנ"ל. ובמעי אמו אין לאסור רק אטו נולדה כנ"ל. ואם כן קשה לתני במעי אמו והשתא ידעינן דכל שכן נולדה כיון דבמעי אמו אין לאסור רק אטו נולדה. ולבית שמאי ידעינן גם כן דכל שכן נולדה דמותר דלבית שמאי במעי אמו יש לאסור מן התורה שמא היום נגמרה והוי הכנה ואף על פי כן מותר כל שכן נולדה דאין לאסור אך משום גזירה לדידהו כנ"ל. וכ"ת דאפי' לב"ש נולדה חמור אם כן הדר קושיא לדוכתא כמו שפירשו התוס', והשתא מיושב קושיית מהרש"ל דבאמת לדידן דקיימא לן כב"ה ביצת נבילה אסור הוי במעי אמו רבותא דאסור. ונולדה חמור מבמעי אמו ודו"ק היטב:

סימן שצז

בדין הכנה. א) הנה בגמרא [פסחים דף מ"ז: ביצה דף ב:] דהכנה לרבה אסור מן התורה אפי' מיום טוב לשבת. כגון שאין בו הנאה ביום טוב שהוא סמוך לחשיכה דליכא למימר הואיל יע"ש. ויש לדקדק למה הוצרך לאסור מטעם הכנה תיפוק לי' משום מלאכה. דמהאי טעמא לוקה לר' חסדא דלית לי' הואיל פסחים (דף מ"ו:) והוא הדין לדידן סמוך לחשיכה וכן יש לדקדק בדברי המג"א סי' תקכ"ז שכתב וא"כ אסור לבשל סמוך לחשיכה. ואף שהתוס' כתבו ריש ביצה דבבישול לא שייך הכנה וכו'. וקשה מה בכך מ"מ יאסור משום מלאכה:

ב

והנראה לי בזה דמשום מלאכה לא היה איסור לבשל סמוך לחשיכה שלא יגיע לכמאכל בן דרוסאי עד שתחשך. דהנה אם יבשל סמוך לחשיכה בכה"ג שיגיע בחול לכמאכל בן דרוסאי נראה דאין בו איסור תורה. דאין חיוב בשבת ויום טוב אלא אם כן עשה המעשה בשבת ותיעשה המלאכה בשבת. כעין ששנינו לענין חיוב חטאת שאין חייבין עד שתהא תחילתן שגגה וסופן שגגה. הוא הדין שאין חייבין אלא אם כן היה תחילתן וסופן בשבת. ואם כן האופה ביום טוב ערב שבת סמוך לחשיכה וקרמו פניה משחשיכה אין לחייבו משום יום טוב שהרי לא הי' סופו ביו"ט. ולא משום שבת שלא הי' תחילתן בשבת. ושבת ויום טוב אין מצטרפין לאיסור תורה כיון דיום טוב ושבת שתי קדושות ואף דמדרבנן אסור משום יום טוב שהרי המעשה ביום טוב. כמו הכובש כבשים בשבת דאסור משום שבות אף שלא נעשה כבוש רק אחר מעת לעת שהוא חול. מכל מקום אסור מדרבנן משום המעשה. מכל מקום כיון דליכא איסור תורה. שוב מותר משום עירוב תבשילין:

ג

וראי' מהמניח עירוב מיום טוב לשבת דכתבו הראשונים ז"ל דאינו מועיל עירוב תבשילין להתיר איסור זה דאין עירוב תבשילין מועיל רק בצרכי סעודה. אבל לולי זה הי' מתיר אף דלא חזי העירוב מידי לבו ביום. רק משום דליכא איסור תורה מתיר העירוב תבשילין בלא הואיל. הכי נמי בנידון דידן. ועל כן לא הי' אסור משום מלאכה אלא אם הי' נגמר בסוף היום בצימצום אבל אינו מחויב לחשוש שמא יגמור כמאכל בן דרוסאי בסוף היום בצמצום. כיון דבין קודם סוף היום בין בחשיכה מותר. לא הי' מחויב לחשוש למיעוט כיון דרוב צדדים להיתר. כעין שכתבו התוספות עירובין (דף ה':) גבי פרוץ כעומד. על כן הוצרך לטעם הכנה. דסוף סוף במה שהעמיד הקדירה ביום טוב הוא מכין לשבת. דאפי' במעשה גרידא יש איסור הכנה כדאיתא בעירובין (דף ל"ח:) בהא דעירב ברגליו בראשון מערב ברגליו בשני והא מכין מיום טוב לשבת, ופירש רש"י נהי דתחילת יום קונה עירוב הא לא מצי לכיין ובעי למימר מבעוד יום ומכין באמירתו מיום טוב לשבת. הנה דאף באמירה גרידא חשוב הכנה. וכיון דחשוב הכנה אסור מה"ת אף דליכא איסור מלאכה כמו בהכנה דממילא:

ד

ובהא דמי שלא הניח עירוב תבשילין אסור להדליק נר של שבת [רק מדליקין לו נר אחד] כתב הטור בשם מהר"מ שאם צריך לחפש דבר בנר מדליק ומניחו דולק בלילה. נראה דס"ל טעם האיסור משום דביום טוב אין צריך לנר. דשרגא בטיהרא מה אהני. וכמו שכתב במרדכי פרק במה מדליקין מצוותה משתשקע חמה מסוף שקיעת החמה דהיינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא לא מהני. וכתב בתה"ד סי' ק"ב דכל משך בין השמשות חשוב שרגא בטיהרא ליכא קיום מצוה לדעת מרדכי הנ"ל. הנה דאף בין השמשות חשוב שרגא בטיהרא על כן רק בשצריך לחפש מותר]:

ה

אולם לדעת הר"ן פ' ב"מ דמצות נר חנוכה משתשקע החמה היינו תחילת בין השמשות לרבה ולר' יוסף מעט קודם בין השמשות. ובמסכת סופרים פרק כ' הובא במג"א סי' תרע"ב מצוות הדלקתן משתשקע החמה. ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו ואין מברכין עליו שכך אמרו חכמים אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מוכח דמתחילת בין השמשות לרבה ולר' יוסף מעט קודם בין השמשות חשוב יאותו לאורו. ואם כן כיון שנהנה מנר גם ביום טוב מה בכך שדולק גם בשבת. דומה למבשל בקדירה אחת ליום טוב ולשבת דמותר. ואין לומר משום דקיימא לן כרבה דמשתשקע החמה בין השמשות

ושמא בין השמשות לילה ואין בהדלקתן צורך יום טוב. דהא הדלקה בלא ע"ת דרבנן וספיקא דרבנן לקולא):

ו

וצריך לומר דשאני הכא דמה שדולק והולך משתחשך לא חזי ליום טוב והוא לא שייך ליום טוב כלל. מה שאין כן מבשל בקדירה אחת כל חתיכה וחתיכה חזי ליום טוב. אך צריך ביאור לפי זה מה יועיל עירוב תבשילין הא מה שדולק והולך בלילה ליכא הואיל. [ודוחק לומר דמכל מקום כיון שהוא בטירחא אחת אין איסור מן התורה] אך לפי האמור ניחא כיון דביום טוב ליכא סופו ובשבת ליכא תחילתו. יום טוב ושבת אין מצטרפים דשתי קדושות הם. ובשבת ויום הכיפורים דקדושה אחת הם. מכל מקום מפורש במתניתין דכריתות פרק ד' בעושה מלאכה בין השמשות בין שבת ליום הכפורים פטור שאני אומר מקצת עשה בשבת מקצתו ביום הכפורים ואף דקדושה אחת הם אין מצטרפין הואיל וחלוקין לחטאות. ולא עדיף מקצר וטחן בשגגת מלאכות דאין מצטרפין כדאיתא בכריתות (דף ט"ז:) בכתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו בשגגות מלאכות למ"ד שתי שבתות כשתי גופי מלאכות דמיין אין מצטרפין. ובמכילתא פ' ויקהל כל העושה בו מלאכה יומת ולא בו ובחבירו שאם עשה מלאכה בין השמשות שבין שבת ויום הכפורים פטור. ודברי המכילתא צריך עיון דהא יום הכפורים אינו במיתה ומהיכי תיתי שיתחייב בין השמשות מיתה. ואפשר דבאם אינו ענין למיתה תנהו ענין לחטאת. ואף דקדושה אחת הוא. ולכאורה דומה להא דכתב רמב"ם בהלכות מאכלות אסורות נבילה וטריפה מצטרפין שהם מין איסור אחד. ולכאורה הוא הדין שבת ויום הכפורים וקדושה אחת הוא. אך שנלמד ממכילתא הנ"ל באם אינו ענין וכמו שכתבתי. אך מכל מקום לאיסור מצטרפין. אך שבת ויום טוב דשתי קדושות הם יש לומר גם איסור מן התורה ליכא וכמו שכתבתי:

ז

מכל מקום קשה על הגהות אשר"י [שהבאתי לעיל בהגה] שמתיר להדליק מיום טוב לחבירו. יאסר מדרבנן מה שדולק בלילה מכח הדלקה ביום דאסור כמו כובש אף שלא נעשה כבוש רק בחול. ואפשר כובש איסורו משום ודבר דבר. ובמדליק ליום טוב שני דמצוה. לית ביה משום ודבר דבר. ובמדליק מיום טוב לשבת כיון בין תחילתו בין סופו אסור מדרבנן עכ"פ אף בלא ודבר דבר. אבל כובש אין איסורו רק משום שעוסק במלאכה שיהיה בחול. וזה אין איסור רק משום ודבר דבר:

ח

שוב ראיתי לרמב"ן פסחים דצרכי שבת ביום טוב אסור משום הכנה. ונראה דהוצרכו לכך מהא דסוף פרק ואלו קשרים דלר' ישמעאל דסבירא לי' חלבי שבת קרבין ביום הכפורים. הוא הדין דמציעין את המטות מיום הכפורים לשבת. ממילא לרבי עקיבא דס"ל דחלבי שבת קרבין ביום טוב על כל פנים מציעין המטות מיום טוב לשבת עכ"פ. ולאו דווקא הצעת המטות למה לא נילף לענין מלאכה גמורה. שהרי הקטרת חלבים מלאכה גמורה הוא וכמו דילפינן משבת העבר על שבת העתיד לענין הצעת המטות. כמו כן נילף לענין מלאכה. ובאמת המג"א סי' תרס"ז סק"ג כתב דאסור לחפש ס"ת מיום טוב לשבת [במג"א שלפנינו כתוב משבת ליום טוב אך הא"ר והרב מלאדי סי' תק"ג והפרמ"ג בפתיחה העתיקו מיום טוב לשבת] וקשה מאי שנא מלר' ישמעאל מיום הכפורים לשבת. על כן מפרשים האיסור משום הכנה [ומיום הכפורים לשבת דקדושה אחת הוא חשוב שבת מכינה לעצמה]. ט) ובמה שכתבתי דיום הכפורים ושבת שקדושה אחת שפיר מכין יום הכפורים לשבת ניחא ליישב דברי רבי ביצה (דף ט"ז:) מערבין עירובי חצירות אבל לא עירובי תחומין. ופירשו התוס' עירובי תחומין לא משום דקדושה אחת וקונה שביתה בתחילת יום טוב גם לשבת. אבל לענין עירובי חצירות שאינו אסור ביום טוב לא שייך לומר קדושה אחת. והנה טעם ההוא מתוק וטוב ושפתיים ישק. אך עדיין צריך להבין למה לא יאסור משום הכנה. [ובתוס' עירובין נדחקו בזה] שמעשה הזה הוא רק לשבת ואם נאמר דבמעשה גרידא לא שייך הכנה. נלמד מזה שמותר לחפש ספר תורה מיום טוב לשבת היפוך דברי מג"א בשם מהרי"ל הנ"ל] דאפילו רבנן לא אסרו אלא משום דעירובי חצירות הוא מתקן היתר הוצאה:

י

אך לפי מה שכתבתי רבי לטעמיה. דלמה ששוה יו"ט לשבת קדושה אחת הוא. אי אפשר לאסור להכין מיום טוב לשבת משום הכנה. דאין יום טוב קדושה מחולקת משבת כיון דכל מה שאסור ביום טוב אסור בשבת וקדושה הוא עם שבת לרבי. וכבר הוכחנו מר' ישמעאל דהיכי דקדושה אחת לא מיחסר משום הכנה דחשיב מכין לעצמו:

סימן שצח

א

ביצה (דף י"ז:) מי שהניח עירובי תבשילין כו' מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת ובלבד שלא יערים פרש"י אבל בקדירה אחת אם ירבה לשבת הא אמר דאפילו

לחול שרי כו' והובא דעתו בטוש"ע סי' תקכ"ז. לכאורה הי' נראה דאפי' בקדירה אחת אסור משום הכנה לדעת רוב הפוסקים דשייך הכנה באפיה ובישול מה שמבשל לשבת אסור משום הכנה. והכנה מיום טוב לשבת לא הותר כלל אף לצורך יום טוב. בשלמא מבשל לחול שהאיסור משום מלאכה כשמבשל בקדירה אחת גם ליום טוב הלא מלאכה מותר לצורך יום טוב. אך במבשל לשבת שהאיסור גם כן משום הכנה וזה לא הותר:

ב

אך זה אינו כיון שעושה זה לצורך יום טוב כיון שמכין לצורך יום טוב ממילא הותר לשבת כעין שכתב הר"ן בעגל שנולד ביום טוב מותר בשבת מהאי טעמא עיין שם:

ב

אך עדיין צריך להבין דהא הכנה אפילו ממילא אסור. ועיין רשב"א ריש ביצה. ואותה חתיכה שהיא לשבת תאסור דאף שמשום המעשה אין לאסור שהמעשה הכין ליום טוב. מכל מקום החתיכה שנתבשלה לשבת תאסר. ואף דכל חדא וחדא חזיא ליה ליום טוב. הא משום הואיל לא שרינן לכתחילה. וצריך לומר דכי לא שרינן משום הואיל לכתחילה היינו הכנה דבידים כיון שאינו מתכוין לכך [ובשבת אזלינן בתר מלאכת מחשבת] אבל נידון דידן דמשום הכנה דבידים אין איסור שהמעשה מכין ליום טוב רק משום הכנה דממילא באת לאסור. ובהכנה דממילא שפיר שרינן משום הואיל לכתחילה:

ד

אך עדיין קשה לי במי שלא הניח עירוב תבשילין שעבר ובישל דקיימא לן שמותר בדיעבד דלא קנסינן משום צורך יום טוב. או דשאני איסורא דיום טוב דלא קנסינן הלא מדינא יאסר משום הכנה דאסור מן התורה בדיעבד ביצה שנולדה אחר שבת. והכא דבידים אפי' הואיל לא יועיל להתיר התבשיל לכתחילה וכי היכא דלא שרינן לכתחילה לבשל כמו כן לא נתיר לכתחילה התבשיל. כיון דאיסור התבשיל מן התורה כמו הבישול:

ה

ונראה לי דווקא בהכנה דממילא כגון ביצה שנולדה ביום טוב אחר השבת שאם לא נתיר לאוכלו נמצא שלא הכין כלום ולא נעשה הכנה. אבל זה שהכין בידים בין יהי' מותר בשבת או לא סוף נעשה הכנה שכיוון לאוכלו בשבת. שוב אין קפידא אם יאכלנו בשבת:

ו

ובפשיטות יש לומר דוקא לענין מלאכה אזלינן בתר מחשבתו כיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל בהכנה דאפילו ממילא אסור. לא אזלינן בתר מחשבתו ושרינן משום הואיל לכתחילה:

סימן שצט

א

בגמרא (דף ט"ו) ריש פרק יום טוב. יום טוב שחל להיות ערב שבת לא יבשל בתחילה מיום טוב לשבת אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותיר הותיר לשבת. מאי טעמא רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול. ופרש"י מיום טוב לשבת אלא אם כן התחיל מבעוד יום דאינו אלא כגומר והולך אבל אתחולי לא קל וחומר מיום טוב לחול לגמרי לא. והובא דבריו ברמ"א ריש סימן תקכ"ז. ואינו מובן דאדרבא אם יראו שהתחיל בחול הוא היתר משום שאינו אלא גומר יאמרו שגם מיום טוב לחול יש היתר זה ומהיכי תיתי יאמרו קל וחומר מהתחלה על גמר דיו לבא מן הדין כו'. גם צריך להבין קושיות הש"ס שם בשלמא לרב אשי היינו דקתני מערב יום טוב אין ביום טוב לא. ולמה. הא משהניח עירוב תבשילין הבישול שאחר כך חשיב גמר. ובהנחת עירוב תבשילין אין איסור לרב אשי כמו לרבא:

ב

על כן נראה דכי אמרינן דאחר שבישל מקצת או שהניח עירוב תבשילין חשיב תבשיל אחר כך גמר. הני מילי בבישול לשבת ושבת בר הכנה הוא. על כן הכנה לשבת מילתא הוא. אבל לחול שכבר בישל מקצת מערב יום טוב במה יחשב שהוא ליום חול זה. דמחשבתו שחישב לכך לאו מידי הוא. ובהכי ניחא לרב אשי מערב יום טוב אין ביום טוב לא דכיון שההיתר משום הכנה והא אין יום טוב מכין לשבת ועיין רש"י ורשב"א ריש ביצה ודו"ק:

ג

והנה הרמ"א ז"ל שם כתב טעמא דרב אשי לבד. וכן הרמב"ם ז"ל כתב רק טעמא דרב אשי לבד. וכתב הרב המגיד משום דר"א בתרא. ובשלחן ערוך שם סעיף י"ד מבואר דלכתחילה חיישינן לטעמא דרבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב ובדיעבד פסקינן כרב אשי. ותימה על מגן אברהם סקכ"ג שכתב בפשיטות טעמא דרבא כדי שיברור. ובעיקר טעמא דרבא צריך להבין למה אם לא הניח עירוב תבשילין לא

יבשל מיום טוב לשבת והא עיקר עירוב בשביל שבת תקנוהו שיברור מנה יפה לשבת. וכי בשביל שלא בירר מנה יפה לא יבשל כלל. ואי משום קנס [כעין שכתבו תלמידי ר' יונה בקריאת שמע של ערבית אחר חצות] אם כן הי' ראוי להיות נשנה מצוות עירוב תבשילין. ואחר כך לשנות הדין שאם לא הניח אסור לבשל. ובמשנה נשנה להיפוך דיום טוב שחל ערב שבת לא יבשל לשבת, ואם הניח מותר. איסורא והדר תקנתא. ולר' אשי ניחא דאסור משום גזירה דמיום טוב לחול. ואם הניח מותר. ולרבא לכאורה הוא היפוך הסדר:

ד

ואפשר לומר כיון דמצוה להכין לשבת זמנו בערב שבת כדכתיב והי' ביום הששי והכינו [ובגמרא שבת (דף קי"ב) אמר רב חסדא לעולם ישכים אדם להוצאת שבת דכתיב והי' ביום הששי והכינו] לא הי' שייך לתקן להניח מערב יום טוב עירוב תבשילין כדי שיברור לשבת כיון דמערב יום טוב עוד לא חל החיוב להכין לשבת. על כן התקינו על ערב שבת שלא יבשל בלא עירוב תבשילין מערב יום טוב. וכיון שאי אפשר בערב שבת אלא אם כן התחיל מערב יום טוב. על כן מערב יום טוב זמנו כעין שכתבו התוספות מנחות (דף נ"א) בדיבור המתחיל אפי לה דכיון דלא דחי שבת מערב שבת זמנו. הכא נמי כיון שאי אפשר להתחיל מערב שבת מערב יום טוב זמנו:

ה

ובהכי ניחא לפרש קושיית הש"ס אלא לרבא ביום טוב נמי. ולכאורה מה קושיא. הא כיון שאסור לבשל בלא עירוב תבשילין הוה לי' מתקן במה שהניח עירוב תבשילין. ואפילו לערב בשני יו"ט של גליות על תנאי איכא מאן דאסר מהאי טעמא. אך לפי מה שכתבתי הוא גופי' מקשה הש"ס למה תקנו חכמים לאסור אם לא הניח. שכל הטעם דאם לא כן לא הי' שייך לתקן על ערב יום טוב יניח באמת ביום טוב. והשתא ניחא גם כן מה דקאמר הש"ס בשלמא לרב אשי וכו' הא לר' אשי נמי קשה יניח ביום טוב. דשוב הבישול שאחר כך גמר וההנחה אין איסור [ולעיל אות ב' כתבתי ישוב לזה] ולפי מה שכתבתי ניחא דלרב אשי אסור משום מתקן. רק לרבא מקשה שלא יאסר כלל לבשל בלא עירוב תבשילין. ומשני שמא יפשע. ועיין מה שכתבתי לקמן סימן בביאור שיטת הרמב"ם בהא דפושע את לכולי עלמא שרי לדידך אסור:

סימן ת

א

דעת רבינו תם הובא בתוספות (דף י"ז:) והובא בשלחן ערוך שם סעיף ב' דלעירוב תבשילין צריך גם פת להתיר אפיה דבישול אינו מתיר אפיה דאין אופין אלא על האפוי. וכתבו בתוספות ורא"ש והא דאמר אביי אבל פת לא. היינו אם אינו רוצה לאפות אלא לבשל עיין שם. וקשה לי דאם כן למה הוצרך אביי (בדף ט"ז.) לומר הטעם משום דפת לא מלפתא ופרש"י ואינו ניכר שהוא לשבת. תיפוק לי' דאפי' אינו מתיר בישול. כשם שאין בישול מתיר אפי'. ולהר"ן שפירש לדעת רבינו תם שאם עירב בפת לבד אפילו לאפות אסור ניחא. אך לתוס' ורא"ש קשה:

ב

ונראה על פי מה שכתב הרא"ש שלא תקנו עירוב תבשילין אלא בעיקר סעודה. ופת שהוא עיקר סעודה טפי ואין יוצאין סעודת שבת אלא בפת. לא יוכל תבשיל להתיר אפי' שלא התחיל מערב יום טוב בפת שהוא עיקר סעודה. אבל פת הי' מתיר תבשיל לולי הטעם דפת לא מלפת ואין היכר שהוא לשבת:

ג

ובהא דנקטינן התחיל בעיסתו גומר. כתב הרא"ש איכא לספוקי בהא מילתא אי בעי למימר גומר עיסה זו. ושוב לא יבשל ולא יטמין. וכן אם התחיל לבשל תבשיל אחד יגמרנו לבד. או כיון שהתחיל לעסוק באחד מצרכי שבת בעוד העירוב קיים יגמור כל צרכי שבת. והא דנקיט עיסה שהוא הכנה ראשונה שעושין מערב שבת לשבת שכן תקן עזרא שתהא אשה משכמת ואופה. והלשון משמע כן דקאמר גומר משמע כל צרכי שבת. דאי אעיסה לחודה קאי הוה לי' למימר גומרה. והדבר שקול עד יבא מורה צדק עד כאן לשונו:

ד

ביאור דבריו מ"ש והא דנקט עיסה. פירוש בשלמא אם הפירוש אותה עיסה לא נקט תבשיל דקודם שהעמיד הקדירה על אש לא התחיל עוד במלאכת שבת, ולאחר שהעמיד שוב אין מלאכה רק הגסה. ויש לומר דלענין עירוב תבשילין דרבנן הגסה דהיינו קירוב בישול לאו מילתא כמו לענין בישולי עכו"ם דרבנן שהקילו חכמים דקירוב בישול לאו מילתא כמו שכתב הריטב"א עבודה זרה (דף ל"ח:) ולא משכחת לה רק בחתך דק דק לבשלו דעשה מלאכת טחינה. ונקט עיסה דמילתא פסיקא בכל העיסות. אך אם נאמר

גומר כל צרכי שבת. מאי שנא עיסה דנקט ושבק תבשיל דמיירי מתניתין. ועל זה תי' הרא"ש משום דאפיה עושין בהשכמה כתקנת עזרא:

ה

ובזה הטעם יש להשיב שהרי תקנת עזרא הי' כדי שתהא פת מצוי' לעניים כמבואר שם בבבא קמא סוף מרובה. ופת שאופין על שבת אין אוכלין בערב שבת דודאי מצוה לאפות סמוך לערב כדי שתהא פת חמה בשבת. ומהאי טעמא מותר לאפות ביום טוב סוף דבר זה הטעם נראה לו דחוק. על כן כשכתב הרא"ש והלשון משמע כך מדאמר גומר ולא גומרה מסיים והדבר שקול. והיינו משום דמדנקיט בעיסה ולא בתבשיל משמע קצת להיפוך כנ"ל:

ו

אך לפי מה שכתבתי דפת לולי טעמא דלא מלפת ואינו ניכר שהוא לשבת הי' מתיר אף בתבשיל. והנה צריך להבין פת איך מתיר אפיה הא אינו ניכר. וצריך לומר משום דמערב גם בתבשיל ניכר שהכל לשבת. וכן צריך לומר לדעת הר"ן בשיטת רבינו תם. דפת לבד אינו מתיר אפילו אפי'. והיינו משום דאינו ניכר. וקשה מה יועיל אם מערב גם בתבשיל. הלא תבשיל אינו מתיר אפי'. וצריך לומר דעל ידי תבשיל חשיב גם הפת ניכר. וכן כתב בתשובת פני יהושע חלק ב' סימן ט"ו. והנה לפי מה שכתבתי בדעת תוספות ורא"ש דפת לולי שאינו ניכר הי' מתיר גם בישול. ממילא כשמעורב גם בתבשיל שעל ידי התבשיל גם הפת ניכר. שוב פת מתיר גם לבשל. ועל כן יש ליישב הא דנקט עיסה. התחיל בעיסתו. דהנה טעמא דמילתא כיון שהתחיל במלאכה על ידי העירוב תבשילין והיתר של עירוב תבשילין כבר נעשה מעשה על ידו שוב אינו פוסק. ועל כן אם התחיל בבישול עדיין לא נעשה על ידי הפת כלום דבישול הי' מותר על ידי התבשיל לבד. והפת במה שהוא פת לא פעל כלום. ועל כן לא יגמור לאפות רק לבשל לבד. אבל התחיל לאפות שלא הי' על ידי התבשיל רק על ידי הפת והתחיל היתר הפת שמתיר הכל על כן גומר הכל:

ז

ובהגהת סמ"ק כתב וצריך ב' מינים בעירובו פת שלם וכזית בשר מבושל. כדאמרינן אין אופין אלא על אפוי ואין מבשלין אלא על המבושל ואם אבד המבושל סומך על האפוי ואם נאבד הפת יעשה כדפי' לעיל [עד כאן לשונו] והיינו להקנות. ומשמע מדבריו שאם נאבד המבושל סומך עם הכל על האפוי ואפילו עם בישול סומך על האפוי. דאם לא כן אף אם נאבד הבישול צריך לעשות עם בישול כדפי' לעיל. עוד משמע מדבריו שאם

נאבד האפוי לבד. מדלא קאמר ואם נאבד גם האפוי. נראה דסבירא לי' כמו שכתבתי שאם הניח גם מבשיל הפת מתיר הכל. על כן סומך על הפת עם הכל. אבל אם נאבד הפת צריך לעשות כדפי' לעיל עם הבישול:

ח

דעת המאירי כרבינו תם. והוא פירש מילתא דאביי אבל פת לא משום דמידי דמלפת בעינן, כיון דתבשיל מלפת ופת אינו מלפת אין פת מתיר לבשל תבשילין [ולא כפרש"י משום שאינו ניכר] וכל שכן שאין התבשיל מתיר לאפות עד כאן. ולפי שיטתו אפילו עירב בפת לבד מותר לאפות:

ט

אמור מעתה ד' שיטות בדבר. שיטת רוב פוסקים דאין צריך רק תבשיל והוא מתיר הכל. ופת לא מעלה ולא מוריד. שיטת רבינו תם דצריך פת ותבשיל. ויש שלשה שיטות לפי שיטתו. שיטת הר"ן תבשיל מתיר בישול. פת מתיר אפי'. והני מילי כשיש עמו תבשיל. ולפי שיטתו נאבד האפוי אסור לאפות. נאבד התבשיל אסור לבשל ומותר לאפות שכבר נעשה היכר שהפת לכבוד שבת. וכן כתב בתשובת פני יהושע [אך הוא היקל עוד יותר שסומך על האפוי לגמרי] שיטת הסמ"ק האפוי מתיר הכל. והני מילי שיש עמו תבשיל. והמבושל אינו מתיר רק הבישול. ולפי שיטתו נאבד האפוי אינו אופה. נאבד המבושל והאפוי קיים מותר אף לבשל. שיטת המאירי האפוי מתיר האפוי אפילו בלא תבשיל. המבושל מתיר רק הבישול. ולפי שיטתו נאבד האפוי אינו אופה. נאבד המבושל אינו מבשל:

י

וברמ"א שם יש מצריכין לכתחילה פת כביצה (או"ז בשם ירושלמי) בירושלמי שלפנינו ליתא. אך המרדכי והאור זרוע והרוקח כולם העתיקו הירושלמי. בודאי חסר בירושלמי שלפנינו ועיין שירי קרבן ומראה פנים. ובאות ז' הביאנו דברי הגהות סמ"ק שצריך שיהי' פת שלם:

יא)בגמרא (דף ט"ז:) תבשיל זה אפי' כבוש שלוק כו' במגן אברהם שם סק"ג מחלק בין מליח לכבוש. ובחכם צבי חולק דאין חילוק בין מלוח לכבוש. ולרמב"ם דסבירא לי' בכבוש מערבין הוא הדין במליח. ורמב"ם לא גריס דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי נכרים רק דגים קטנים לחוד. ולא גריס מלוחים. ובמחילת כבודו אשתמיטתי' דברי רמב"ם פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ז דמבואר להדיא דגריס מלוחים. מכל מקום בעיקר הסברא דברי החכם צבי נכונים דמליח לא גרע על כל פנים

מכבוש. וראי' דמליח קובע למעשרות ולא כבוש כמבואר ברמב"ם פרק ג' מהלכות מעשר הלכה ג' ובכסף משנה שם ואם כן קל וחומר מה כבוש בחומץ שאינו קובע למעשרות יוצאין משום עירוב תבשילין מלוח שקובע למעשרות אינו דין שיוצאין בו משום עירוב תבשילין:

סימן תא

בדין מוקצה א) כתב הב"י בסי' ש"ח דתפילין מותר לטלטלם ככלי שמלאכתו להיתר דאין איסור להניח תפילין בשבת ויום טוב. וקשה לי דהא אפילו כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו היינו בדחזיין לאיזה דבר. אבל בדלא חזיין כי אם לדבר איסור ההוא פשיטא דאסור לטלטלן כמו שרגא דנפטא לחד מ"ד בפרק כירה. ואף המתיר לא התיר אלא משום דחזי לכסויי בי' מנא. ואם כן תפילין למה חזיין בשבת להניחן. אם להניחן למצוותן וודאי לא דעובר עלייהו בבל תוסיף כשמניחן למצוותן כדאיתא בפ' המוציא תפילין ואי כשמניחן למלבוש הא תפילין תשמישי קדושה נינהו ואסור ליהנות בהם שום הנאה. וכיון דהנחתן בשבת לאו מצוה. אם כן תשמיש הדיוט בעלמא הוא דאסור בתפילין:

ב

ונראה דלא קשה מידי דהא קיימא לן בגדי כהונה במקדש ניתנו ליהנות בהם אפי' שלא בשעת עבודה. וכתבו התוספות בפרק התכלת לענין ציצית בלילה דמותר כלאים כמו בבגדי כהונה במקדש דשלא בזמנו לא דחי למדינה ועיין שם. ועל כן הכי נמי בתפילין מותר ליהנות בהם דרך מלבוש אפילו בשבת דלאו זמן תפילין. ומכאן נראה לי ראיה להתיר לישב בסוכה כשהגשמים יורדים תחת השלאק. ולא כמו ששמעתי בשם גדול אחד שפקפק בדבר משום דאסור ליהנות מעצי הסוכה מהקישא דחגיגה. ולהנ"ל פשוט דמותר מתוך שהותרה ישיבה בשעת מצוה. ומלבד זה יש עוד טעמים בסוכה להתיר ואין להאריך במקום זה ואין כאן מקומו:

סימן תב

א

בסי' הנ"ל כתב הב"י בשם הרמב"ם דכלים המוקצים לסחורה אסור לטלטלן. והקשה מכח זה על הרב המגיד שכתב בפרק כ"ו דכלים המוכנים לסחורה והוצרך להם

מותר לטלטלם קל וחומר מתמרי דעיסקא שמותרים אפילו באכילה. ומזה הוכיח הב"י דהרמב"ם מיירי דווקא במקפיד שלא יפסדו. וראיה מכרכי דזוזי שמותר לטלטלם:

ב

ולפענ"ד הראיה שהביא מכרכי דזוזי אין ענין להוא דהרמב"ם דהתם במוכנים לכסות בהם פרקמטיא. והרמב"ם בכלים שמוכנים למכור ואינם עומדין להשתמש בהם. ובודאי מקפיד מלהשתמש בהם שלא יראו כישנים:

ג

ומה שהקשה להה"מ לפי עניות דעתי נראה דיש חילוק בין אם נמלך שלא למוכרם רק להחזיקם לעצמם דמותר לטלטל לר' שמעון אבל אם עדיין מחזיקם לעיסקא רק שלפי שעה רוצה להשתמש בהם. בכהאי גוונא אוסר הרמב"ם:

ד

ומנא אמינא לה מדברי הרשב"א (דף קנ"ה) בהא דקיימא לן שווי אוכלא בשבת משוינן והקשה הרשב"א מדתנן בפרק מפנין חבילי זרדין אם התקינן, למאכל בהמה מטלטלין אותן ואם לאו אין מטלטלין אותן. ותירץ הרשב"א דהתם בדלא בעי להו למאכל בהמה אלא לצורך מקומו או לצורך עצמו לישב עלייהו. הרי דאף דכל זמן שלא יחדן בשבת למאכל בהמה הויין מוקצה אפילו לר' שמעון. אף על פי כן אם יחדן אף בשבת מהני. אף דבין השמשות לא היו מוכנים לבהמה כיון דעכשיו מוכנים לבהמה לא חשיב מוקצה דמעיקרא נמי דעת' אולי ימלך עלייהו לבהמה. ומכל מקום לא מהני זה רק אם ימלך עליהם באמת לבהמה:

ה

והיינו טעמא דר' שמעון דמתיר בתמרי דעיסקא דכשנמלך עליהם לאכילה. הרי לא ימכרם. ובטל המוקצה ומזה הוכיח הה"מ בכלים המוכנים לסחורה ושוב נמלך שלא למוכרם אלא להשתמש בהם דמותר גם כן אף דבין השמשות היו עומדים למכור. אבל הרמב"ם דמיירי בכלים שעדיין הם מוכנים לסחורה. רק שרוצה להשתמש לפי שעה. דומה לחבילי זרדין שרוצה לישב עליהן דאסור לטלטלו:

ו

והיינו טעמא דמוקצה מחמת חסרון כיס בכל הכלים המנוים בגמרא דעדיין עומדים למלאכה ההוא ועל כן חשובים מוקצה. אבל אם ירצה ליחדם לתשמיש אחר נראה לפי עניות דעתי דלר' שמעון מותר. וראי' מדאמרינן בפרק כירה בחטין שזרעם בקרקע דמותר ללוקטם ולאוכלם לר' שמעון. והא אין מוקצה מחמת חסרון כיס יותר מזה. שבוודאי

מקצה אותם מלאוכלם. שהרי רוצה שיצמחו. אלא ודאי כיון שנמלך עליהם לאוכלם אף שבין השמשות היו עומדים להצמיח מותר לר' שמעון. והיינו הא דהרב המגיד. ועיין (דף מ"ג:) קושיות הש"ס אי ר' שמעון לית לי' מוקצה. משמע דלא כמו שכתבתי. ועיין בתוספות ישנים ואתי שפיר ודו"ק היטב:

ז

וראיתי להגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בחי' לאו"ח סי' ש"ח סק"א שנסתפק בסכין של מילה דחשיב מוקצה מחמת חסרון כיס. אם נמלך בשבת שלא להחזיקו עוד לסכין של מילה אם נסתלק הקצאתו. והביא ראי' אחת מדברי הר"ן פרק אין צדין במוקצה מחמת מיאוס דטעמא דר' שמעון דמתיר משום דכשרוצה בשבת להשתמש בו הרי אינו מאוס אצלו. ואף דבין השמשות הי' מאוס ומוקצה הא לא איכפת לי' לר' שמעון. וקשה בצריך למקומו ליחסר. וצריך לומר כיון דאי בעי משתמש בו שוב. מותר כטלטול כל דבר והכי נמי אם נאמר דאם נמלך בשבת שלא להחזיקו לסכין של מילה מהני הרי בידו להשתמש בו על ידי המלכה. וממילא אפילו בלא המלכה יהי' מותר. וראי' זו איני מכיר דהתם מותר להשתמש בו בלי שום דבר אחר ורצונו להשתמש בו לבד מתירו. מה שאין כן הכא דרצונו להשתמש בו דברים אחרים בלא ביטול ממילה לא מהני:

ח

עוד הביא ראיה מדברי התוס' ריש ביצה בד"ה אין מבקעין שכתבו דביקוע עצים מהקורות חשוב מוקצה מחמת חסרון כיס. ואף דכשמבקעים אינו מחזיקם לבנין עוד ואף על פי כן אסור משום מוקצה מחמת חסרון כיס. ולדידי לא דמי כלל דהתם זה עצמו חסרון כיס שקורה לבנין יבקעה לעצים להסקה. מה שאין כן הכא אין חסרון כיס בדבר אם ייחד הסכין לדברים אחרים וימול בסכין אחר. רק אם עוד מחזיקו למילה יש חסרון כיס בדבר אם ישתמש בה דברים אחרים גם כן. אבל כשאינו מחזיקו עוד למילה הרי אין חסרון כיס בדבר, ודומה לנשברה הקורה דמותר ואף שהוא יחדו למילה ובין השמשות היה מיוחד למילה לר' שמעון מותר. רק מה שכתב בסוף דבריו דבעינן מעשה זה נכון:

סימן תג

א

שם בסימן הנ"ל. בשם הרב המגיד דכלים שמלאכתם להיתר שלא לצורך כלל אסור לטלטלם ושכן דעת הרשב"א והכריע כן מהגמרא ויש מתירין ואין להם על מה שיסמוכו. וכן דעת הר"ן וכתב גם כן שבחידושיו הביא ראי' מהגמרא. ובחידושיו [הוא הנדפס

בחי' הריטב"א] הביא ראי' מקנים של לחם הפנים דשומטם ומניחם בערב שבת משום דבהאי פורתא לא מיעפש לחם ומוכח דשלא לצורך כלל אסור ובודאי גם הרב המגיד כוון לראי' זו:

ב

אך בחידושי הרשב"א שלפנינו הקשה בסוגיא הא כלי שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל שרי. ותירץ דהכא רבה גרסינן דאוסר מחמה לצל. הרי להדיא דסבירא לי' להרשב"א דאפילו שלא לצורך כלל מותר:

ג

ובתוספות ריש פרק לולב וערבה בהא דמקשה הש"ס בלולב מכדי טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת אף על גב דחזי למצוה שייך בי' איסור מוקצה לטלטל מאחר דאינו עשוי כלי כדאשכחן בלחם הפנים דאין סידור הקנים דוחה שבת. ודבריהם צריך ביאור דהא בסוגיא. דקנים קודם התרת כלים נשנה. או משום דבההוא פורתא לא מיעפש לחם. וצריך לומר דס"ל דודאי בכלים שמלאכתם להיתר אין צריך לדקדק איזה תשמיש יכול לעשות בו מערב שבת שיהי' אסור לעשותו בשבת. רק משום דקנים אינם עשוים כלים. רק שהגמרא מדמה דכי היכי שהתירו כלים כמו כן הי' להתיר קנים. כיון דאית בהו צורך. כמו שהתירו כלים משום צורך. ותירץ הש"ס דבקנים אין צריך להתירם דבההוא פורתא לא מיעפש לחם. ובכלל היתר כלים אינם. שהרי אינם עשויים כלי וכדברי התוספות. והרי הדבר מבואר בדברי התוס' דאין שום ראי' מקנים לכלים:

ד

ואף שגם להתיר אין ראי' מדבריהם דאפשר שלא הוקשה להתוספות אלא משום דמכל מקום צורך הוא. ובודאי בכלים שהותרו לטלטלו אין צריך לדקדק אם יוכל לעשות מערב שבת יעשה בשבת. מכל מקום על כל פנים לאיסור אין ראי' ועוד יותר נראה דסבירא לי' דאפילו שלא לצורך מותר לטלטל. דאם לא כן מה הוקשה להם. דאימא דדוקא בכלים דעלמא כדי שלא יצטרך לדקדק. מה שאין כן בקנים דלעולם יוכל לעשות מערב שבת. אלא דאפילו שלא לצורך כלל מותר. ובהא לא שייך כדי שלא יצטרך לשער תמיד. שהרי דבר זה יוכל לעשות בקל. דלמה יטלטל שלא לצורך. על כן נראה יותר דהתוספות סבירא להו כהרשב"א בחידושיו דאפי' שלא לצורך כלל מותר:

ה

ועוד נראה לי ראי' להתיר מההיא דשלהי שבת דמדידה דלאו מצוה דאסור וקאמר שם מתעסק אנא. ופרש"י שלא לצורך אלא לאעסוקי בעלמא, הרי דאף במה שאסרו חכמים

אינו אלא בשיש לו צורך בדבר. וכמו עיקר מלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכל שכן במה שהתירו חכמים לכל צורך אף מחמה לצל שיהי' מותר שלא לצורך. ועל כן נראה לי שהמתירין יש להם על מה שיסמוכו. ואף שאינני כדאי להכניס ראשי בין הראשונים ז"ל כתבתי זה ללמד זכות על רוב העולם שאינם נזהרים בזה מלטלטל כלי שלא לצורך זולת הלומדים. ולפי עניות דעתי יש להם על מה שיסמוכו ומנהג ישראל תורה הוא:

סימן תד

שמעתתא דמתוך. א) ביצה (דף י"ב.) תני תנא קמי' דרב יצחק בר אבדימי השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה. פרש"י דאילו חובת היום רחמנא שרי' ותמוה כמו שהקשו בתוספות דהא אליבא דבית שמאי קיימינן דאמרי שוחטין שלמים ביום טוב אבל לא עולות:

ב

והנראה לי בזה דעולת ראי' לא פסיקא לי' לתנא. דבשמיני עצרת מותר להקריב עולת ראי' דחובת היום שהוא קרבן הקבוע לו זמן דוחה יום טוב. כיון דרגל בפני עצמו הוא כמו פסח שני. כמו שכתבו הרמב"ן והריטב"א פרק לולב וערבה עיין שם. ועל כן כמו פסח שני שדוחה שבת. אף דאי מיקלע שני בשבת על כורחך חל ראשון בחול. ונמצא שהי' אפשר להקריב בראשון בחול ואף על פי כן דוחה. ואם תאמר דהתם הטעם משום שהי' טמא בראשון ולא הי' אפשר לעשות. אם כן גם בשמיני. כשלא הי' יכול להקריב בסוכות דמביא בשמיני כיון דרגל בפני עצמו הוא. כמו שכתב הריטב"א. ידחה. אך באמת נראה בפסח שני שדוחה שבת אפי' הזיד בראשון. דסוף סוף פסח שני שהוא דבר בפני עצמו. וזה לא הי' יכול לעשות בחול. וכמו כן בעולת ראי' בשמיני:

ג

אך קשה דאם כן לדידן דקיימא לן כבית הלל ידחה שמיני את השבת כמו פסח שני. שהרי מה שאין חגיגה וראי' דוחין שבת הוא משום שיש לו תשלומין. כמו שכתבו רש"י ורמב"ם. ושמיני אין לו תשלומין. [וגם לא חשיב אפשר לעשות מאתמול כמו פסח שני דלא חשיב אפשר כיון דרגל בפני עצמו הוא כנ"ל]:

ד

ונראה ליישב דהנה לכאורה יש להבין כיון דשמיני טפל דחג הסוכות [כדאיתא ריש יומא מי איכא מידי דעיקר רגל לא בעי פרישה וטפל דידי' בעי פרישה. וקאי על שמיני

עצרת עיין שם] ואי אפשר דשמיני ידחה שבת ויום טוב. כיון דיום טוב ראשון לא דחי שלא יהא טפל חמור מן העיקר כדאיתא בזבחים (דף מ"ח:

מט

עיין שם. אך זה אינו. דמה שאינו דוחה ביום טוב ראשון לאו משום קולא דיום טוב ראשון רק משום דיש לו תשלומין ויוכל להקריב בחול. אך יש לומר על פי מה דאיתא בזבחים (דף מ"ח:) דלמד חשיב טפל ומלמד עיקר עיין שם. וכיון דהקרבת ראי' וחגיגה בשמיני משביעי של פסח ילפינן לה. וכיון דשביעי של פסח דעיקר. אינו דוחה. כל שכן שמיני דטפל. אך לכאורה גם זה אינו דמה ששביעי של פסח אינו דוחה הוא משום דתשלומין דראשון ואינו קרבן שזמנו קבוע בשבת ולא משום קולא דקרבן הוא:

ה

אך נראה דאפילו הי' לו זמן קבוע בשבת כיון דלאו חובת שעתי'. רק תשלומין דראשון. לא דחי דחובת שעתי' חמור טפי. אבל חובת אתמול אינו דוחה שבת. אבל יום טוב דוחה. ועל כן לבית שמאי דוחה ראי' בשמיני את יו"ט:

ו

ומנא אמינא לה. דאיתא בשבת (דף קי"ד.) דחלבי שבת קרבין ביום טוב אבל לא ביום הכיפורים ולא של יום הכיפורים בשבת. ואי אמרת דטעם דאין חלבי שבת קרבין ביום הכיפורים. וגם לא להיפוך. משום דהי' אפשר להקריבו בלא איסור יום הכיפורים או שבת של עכשיו. דהא שבת ויום הכיפורים קדושה אחת הוא. ומטעם זה יותר הי' ראוי שלא להקריב של שבת ביום טוב. והי' ראוי לאוקמי קרא דשבת בשבתו לשבת ביום הכיפורים ולא לשבת ביום טוב. אלא ודאי היינו טעמא משום דכשמקריב האימורים בלילה. חובת היום שנזרקו בו הדם הוא. ועיקר זמנו ביום. דמהאי טעמא מותר להקריב אברים ופדרים בשבת ביום משום חביבה מצוה בשעתא [ועיין ברש"י שבת (דף קל"ג.) בד"ה שאין תלמוד לומר] וכיון דלאו חובת שעתי' אינו דוחה שבת [דקיל כדאיתא ריש פרק תפלת השחר דחובת שעתי' קודם ובסוכה דף נ"ו.] ומכל מקום גלי קרא חלבי שבת קרבין ביום טוב. דאת יום טוב הוא דוחה אף שאינו חובת שעתי':

ז

ועל כן שביעי של פסח הי' קרבן ראי' דוחה יום טוב אף דתשלומין דראשון ולאו חובת שעתי'. רק משום שאין זמנו קבוע ביום טוב, ולא משום קולא. ושפיר שמיני של חג דוחה יום טוב. אבל שבת אינו דוחה שלא יהא טפל חמור מן העיקר. שביעי של פסח דאפילו הי' זמנו קבוע לא הי' דוחה כיון דלאו חובת שעתי' וקיל. ותרצה לומר דשמיני

שהוא חובת היום. דרגל בפני עצמו הוא. חמור וידחה. על זה אמרינן שלא יהי' טפל חמור מן העיקר. כיון דמשביעי של פסח ילפינן לה. אי אפשר שיהי' חמור ממנה והוא קל כמו שביעי של פסח. ועל כן אינו דוחה שבת כמו חלבי יום הכיפורים שאין קרבין בשבת מחמת קלות הקרבן שאינו חובת שעתי' כנ"ל. אבל יום טוב הוא דוחה. ואפי' לשיטת התוספות פסחים (דף ע"ו:) דהא דחגיגה וראי' אינו דוחה שבת. לאו משום שיש לו תשלומין. מכל מקום הא דאינו דוחה ראי' את יום טוב לבית שמאי משום דיש לו תשלומין הוא כדאיתא להדיא ביצה (דף כ'.) ושמיני הא קבוע לו זמן. וכמו פסח שני דחשיב קבוע לו זמן מדדוחה שבת ודו"ק היטב:

סימן תה

א

יש לעיין בשלמי חגיגה לבית שמאי. ולבית הלל גם עולת ראי'. שמקריבין ביום טוב. אם יכול להקריב גם בשביעי של פסח. או לא. שהרי החילוק שבין שתי הלחם דחובת היום הם ואף על פי כן אסור לאפותם ביום טוב. הוא משום דשתי הלחם יכול לאפותם מערב יום טוב. ואם כן הכא נמי הלא הי' אפשר להקריבם כל ימות הפסח:

ב)ונראה דמותר ומשום דחגיגה עיקרו לאכילת אדם וכהא דחגיגה (דף ז'.) נאמרה חגיגה להדיוט. (ושם ח') בית הלל אומרים אכילה ראשונה מן החולין. ועיין שם עוד ברש"י. ומבואר דעיקר מצוות חגיגה לאכילת הדיוט. והא דאין נדרים ונדבות קרבין ביום טוב. הא כתבו התוספות (דף כ"א.) בד"ה נדרים ונדבות משום דעיקר לצורך גבוה הם עושים. והכא אדרבא עיקר לצורך הדיוט מביאים ודומה לפסח שעיקרו לאכילה [ודעת הטורי אבן שיכולים להביא חגיגה [וראי'] בשותפות גם כן. אך רש"י פסחים (דף פ"ט:) בד"ה ועל חגיגתו חולק בזה. ועיין ראב"ד פרק ב' מהלכות חגיגה הלכה יוד משמע דיוצא ידי חגיגה בשותפות. דהא חגיגת י"ד אינה באה רק כשבני חבורה מרובים ואין החגיגה ביחיד ואף על פי כן יוצא בה ידי חגיגת ט"ו גם כן עיין שם. והיינו משום דבא לאכילה, ודומה לפסח דבאה בשותפות לאכילה ודין עולת ראי' יתבאר לפנינו בעזר השם]:

ג

וראי' לזה מדברי הראב"ד הנ"ל דחגיגת ארבעה עשר הואיל ורשות הוא אם התנה עלי' לצאת בה בט"ו משום חגיגת חובה יוצא בה אם שחטה בי"ד. וקשה אם כן איך מקריבין חגיגה בט"ו הא אפשר למיעבדה מערב יום טוב ודומה לשתי הלחם. ואף דלכתחילה ודאי מצוה להקריבה בט"ו. הלא לכתחילה עולת ראי' מצוה להקריבה בט"ו ולא בשאר

הרגל ועליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי. ואף על פי כן אי לאו טעמא דשמא יאנס הי' אסור להקריבה ביום טוב. אלא ודאי אין בחגיגה שום איסור משום דעיקרו לאכילה):

ד

ובעולת ראי' נראה דתלוי במחלוקת התוספות עם הרשב"א. דהנה בהא דהשוחט עולת נדבה לבית הלל אינו לוקה משום מתוך כתבו התוספות דחשיב צורך קצת. משום שלא יהי' שלחנך מלא כו'. ומה שמכל מקום אסור בעשה דלכם ולא לגבוה. משום דעיקרו לצורך גבוה לבד עושים. ולא לצורכו דלא יהא שלחנך מלא כו' [ולא משום דגזירת הכתוב הוא דלגבוה לא אמרינן מתוך כמו שכתב בשיטה מקובצת לשיטת רש"י]:

ה

וראי' לזה מדברי התוספות לקמן (דף י"ט.) שהקשו למה להו לבית הלל קרא דלה' כל דלה' תיפוק להו משום מתוך. והוי שפיר צורך קצת דלא יהי' שלחנך מלא. והקשה מהרש"א דהוה אמינא דאסור מלכם ולא לגבוה. וכמו שכתבו התוס' שם לבית שמאי ואמרתי ליישב. ושוב מצאתי באבן העוזר דבעולת חובה אמרינן מתוך שהותר בשלמי חובה דאוכל נפש. הותר בעולת חובה. ולא ממעטינן מלכם ולא לגבוה אלא נדבה. דאפילו בשלמים דאוכל נפש אסור וליכא מתוך עיין שם. ואי גזירת הכתוב דלא נימא מתוך לגבוה. אם כן מה נפקא מינה בין עולת נדבה לעולת חובה. הלא גם בעולת נדבה איכא טעמא דמתוך ואסור. אלא ודאי בעולת נדבה ליכא טעמא דמתוך לענין להתיר כלל. דכי היכי דשלמי נדבה אסורים משום דעיקרו לצורך גבוה. כן עולת נדבה עיקרו לצורך גבוה לא שלא יאמרו שלחנך מלא כו'. ובחובה דמותר בשלמים ולא משגחינן בטעמא דלצורך גבוה. גם בעולה מותר:

ו

והנה הא דאצטריך בעולת ראי' טעמא דשלא יהא שלחנך מלא שיהי' נקרא קצת צורך. ולא בפשיטות משום דהוא חובת היום. כמו הוצאת לולב וספר תורה. הטעם פשוט משום דאפשר למיעבד בחול המועד. וכל זה ביום טוב ראשון. אבל בשביעי של פסח דאי אפשר לאחר עוד וצורך יום טוב הוא. ואף דלאו חובת שעתי'. רק תשלומין לראשון. היינו יום טוב ראשון. סוף סוף חובת יום טוב הוא. ואמרינן מתוך שהותר באוכל נפש אף שאפשר מאתמול. דבאוכל נפש לא מפליגינן בין אפשר למיעבד מאתמול. הכי נמי לצורך חובת יום טוב אף דהי' אפשר למיעבד בחול המועד. ובזה לא שייך לומר לצורך גבוה עושים. דודאי לצורך מצוות היום עושים. דמצוות צריכות כוונה לצאת:

ז

והא דשתי הלחם אין אפייתם ביום טוב. הוא משום דאינו חובת יחיד אלא חובת ציבור. ואין זה דומיא דאשר יאכל לכל נפש. דאין זה חובת נפש. רק חובת ציבור. וכבר כתב מהר"ל ז"ל בגור ארי' בטעם דאין קצירה ביום טוב משום דקצירה אינו לצורך נפש מיוחד עיין שם. ואף שכל הראשונים לא כתבו טעם זה. הוא משום דסוף סוף יאכל אחר כך איש איש לבדו. אבל להתיר בשתי הלחם משום חובת היום. והוי צורך קצת. אי אפשר. כיון דאינו צורך לנפש אחת ודומה למוגמר דכיון דאינו שוה לכל נפש לא הוי דומיא דאוכל נפש ולא אמרינן בי' מתוך. הכא נמי כיון דצורך ציבור ולא צורך נפש אחת לא אמרינן בי' מתוך):

ח

וכל זה לשיטת התוספות, אבל דעת הרשב"א מוכח דלגבוה לא אמרינן מתוך. דהנה הרשב"א תירץ על קושיית התוספות שהקשו דהא גם לבית הלל דאמרינן מתוך מכל מקום נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב. ותירץ הרשב"א ז"ל דר' יצחק בר אבדימי כמאן דאמר קרבין ביום טוב. וקשה דליכא למאן דאמר עולת נדבה קריבה לבית הלל אלא אבא שאול (כ':) [דרשב"א דאמר לבית הלל קרבין אינו אלא בשלמים אבל לא עולות רק עולת ראי'] וטעמא דידי' מקל וחומר משבת דמותר לגבוה טפי מלהדיוט ולאו משום מתוך. ואין נפקא מינה כלל אם אמרינן מתוך או לא. וצריך לומר דהנה צריך להבין קל וחומר דאבא שאול ניחא דיו לבא מן הדין להיות כנידון כשבת דאינו מותר רק תמידין ומוספין. ואפילו היכי דמיפך קל וחומר קיימא לן דאמרינן דיו. וצריך לומר [כמו שכתבו התוספות יומא (דף י"ב:) בד"ה ולמזה דהזאה גורמת טהרה והנגיעה טומאה] כיון דבשבת הצורך גבוה גורם היתר אי אפשר שביום טוב הצורך גבוה יגרום איסור. ונהי דעולת נדבה אינו חובה וצורך כל כך כמו תמידין ומוספין. מה בכך. מכל מקום הא חזינן בתמידין ומוספין הצורך גבוה עושה היתר. ואם צורך גבוה גורם איסור. כל שכן תמידין ומוספין שהוא צורך גבוה יותר שיגרום איסור. ואם צורך גדול גורם היתר. אי אפשר שיהי' הצורך קטן גורם איסור. על כן לבית שמאי דלית להו מתוך ובלאו צורך גבוה אסור ליכא קל וחומר:

ט

מיהו אכתי קשה משלמי נדבה. דלבית שמאי על כל פנים אסור אליבא דכולהו תנאי והרי הצורך גבוה גורם איסור. ועל כורחך דלבית שמאי לית להו הקל וחומר. ואם כן מה צריך הש"ס לומר הא מני בית שמאי דלית להו מתוך, הא לבית שמאי אפילו נאמר מתוך יהי' עולת נדבה אסורה כמו שלמי נדבה. ובלאו כל אריכות הזה יש להקשות לרשב"א

למה הוצרך למימר בית שמאי הוא. דלית להו מתוך. תיפוק לי' דלבית שמאי אפילו שלמי נדבה אסור:

י

וצריך לומר דבשלמי נדבה איכא טעמא דלצורך גבוה הם עושים. אבל אם נאמר מתוך יהי' מותר. כיון דהא גופה צורך קצת מה שעושה לגבוה שלא יהי' שלחנך מלא כו'. אלא משום דלית להו לבית שמאי מתוך אוסר. ולפי זה דלענין הצורך קצת לא שייך דאינו מתכוין לצורך קצת ההוא. מוכח למה דקיימא לן נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב דלצורך גבוה לא אמרינן מתוך. וזה טעם הרשב"א הובא ביתה יוסף סימן תקי"ד שכתב בתשו' שאסור להדליק לכבוד בית הכנסת משום לכם ולא לגבוה. ואף דהוא צורך מצוה עוברת. דמה שלא הדליק היום אין לו תשלומין. שבכל יום מדליק דבר יום ביומו. ולא דמי לנדרים ונדבות שאינו מקריב לצורך היום רק לקיים נדרו ונדבתו. וזה יוכל לעשות למחר. אלא דרשב"א לטעמי' דלגבוה לא אמרינן מתוך:

יא

לפי זה בשביעי של פסח אסור להקריב קרבן ראי'. כיון דהי' אפשר לעשות מאתמול. ודומה לשתי הלחם ומתוך לא אמרינן בי' כיון דלצורך גבוה:

יב

שוב ראיתי דגם לשיטת התוספות אין ברור שיהי' מותר להקריב עולת ראי' משום צורך קצת דמצוה. והוא. דהנה הרב המגיד בריש הלכות יום טוב כתב דהבערה הוא מכשירין. והוקשה לו לשיטת הרמב"ם דקיימא לן כרבנן דמכשירין אפילו אי אפשר לעשותם מאתמול אסור. [וכמו שכתב הרב המגיד בשיטת הרמב"ם פרק ד' הלכה ד' הלכה ט' ועל כן כתב שם הרב המגיד בריש הלכות יום טוב בשיטת הרמב"ם דאם בנה וארג לצורך אכילה לוקה. והוא לפי שיטתו דקיימא לן כרבנן] איך מותר להבעיר ביום טוב, ותירץ דכתיב לא תבערו אש ביום השבת, ביום השבת הוא דאסור ביום טוב שרי. וכל זה לשיטת הה"מ בדעת הרמב"ם, אבל כל הפוסקים חולקים על הרב המגיד ופסקו כר' יהודה, ולפי זה אין צריך לדרשה ההוא. והבערה מותרת משום דאי אפשר לעשותה מערב יום טוב ועיין לקמן סימן ת"ח אות ו' ראי' לזה מירושלמי:

יג

ולפי זה לא אמרינן מתוך בהבערה במכשירין שאפשר לעשותו מערב יום טוב. כיון דמה שהותר באוכל נפש לא הותר אלא באי אפשר לעשותה מערב יום טוב. איך נתיר בצורך קצת באפשר לעשותו ואם כן אסור להקטיר האברים ופדרים בשביעי של פסח משום

מתוך שהותרה הבערה באוכל נפש הותר נמי לצורך מצוה דעולת ראי'. כיון דבהקטרה יש מלאכת הבערה כבש"ס יבמות (דף ל"ג:) והבערה לא הותר גם באוכל נפש באפשר מערב יום טוב. ועולת ראי' הא הי' אפשר להקריבה בחול המועד. וביום טוב ראשון דמותר הוא משום שמא יאנס כמבואר שם. אבל בשביעי ולא נאנס תחילה אסור:

יד

עוד נראה ברור דגם לשיטת התוס' אסור להקריב עולת ראי' בשביעי של פסח. וראי' משתי הלחם. ומה שדחיתי לעיל אות ז' משום דשתי הלחם אינו חובת יחיד רק חובת ציבור. ואינו דומיא דאשר יאכל לכל נפש. ליתא דבפסחים (דף מ"ז.) הקשה רבה לר' חסדא דאמר צורכי שבת נעשה ביום טוב משתי הלחם שנאפים מערב יום טוב. ואי אמרת צורכי שבת נעשין ביום טוב. השתא דשבת נעשין ביום טוב, דיום טוב ביום טוב מבעיא. ופירשו התוס' דבלא דר' חסדא ניחא. דשתי הלחם אין עיקרו לשמחת יום טוב אלא לצורך הזבח. אבל לר' חסדא דצורכי שבת נעשין ביום טוב. הטעם משום דהוא מצוה שצריך לעשותה ביום טוב, ואין לה זמן אחר. הוי כמו אוכל נפש. ואם כן שתי הלחם נמי כיון שצריך לעשותם משום מצוה יהי' מותר עכ"ד. ואי שתי הלחם משום דהוא חובת ציבור לא דמי לשאר מצוה. מה קושיא משתי הלחם. אלא ודאי הא ליתא. ולעולם כל מידי דלגבוה חשיב עיקרו לצורך גבוה ומצוותו ממילא מתקיים, ועל כן תשו' הרשב"א שאוסר להדליק ביום בביהכ"נ. דלצורך גבוה הוא. גם לשיטת התוספות יהיה אסור [ולדידן שמתירין הוא משום שבית הכנסת לא חשיב לגבוה] והיינו דאין צורכי שבת נעשין ביום טוב. דאף דמצוה שזמנה ביום טוב הוא וכתבו התוס' מנחות דמצוות שבת שאי אפשר לעשותה בשבת חשיב מערב שבת זמנה. ואם כן מצוה שזמנה ביום טוב הוא. מכל מקום עיקרו לשבת עושים ולאו למצוות הכנה שעושה ביום טוב מתכוין. ועל כן מקשה לר' חסדא דאמר צורכי שבת נעשין ביום טוב ולא חייש למה שכוונתו לשבת. הכי נמי בשתי הלחם ולחם הפנים אף שעיקרו לגבוה. כיון שמכל מקום הוא עושה מצוה יהי' מותר. ואם כן עולת ראי' נמי כיון שלגבוה הוא עיקרו לצורך גבוה ואסור:

טו

ולפי זה דעולת רא' לב"ה בשביעי של פסח אסור. על כורחין מתניתין דפרק ב' דביצה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל בעולת ראיה לא מיירי בימים האחרונים ביום טוב אלא בימים ראשונים שדרך להקריב) ולפי זה אין דוחק מה שכתבתי דבשמיני עצרת מותר להקריב עולת ראיה כיון דבמתניתין לא מיירי אלא מיום טוב ראשון:

טז

חוזרני למה שכתבתי לדעת הרשב"א דגזירת הכתוב דלכם ולא לגבוה דלגבוה לא אמרינן מתוך. וכן מוכח לדעת רש"י ורמב"ם דאמרינן מתוך אפילו ליכא צורך כלל. אם כן לכם ולא לגבוה לכם ולא לנכרים היכי משכחת לה. אלא ודאי גזירת הכתוב הוא וכן כתב בשיטה מקובצת בשמעתין דמתוך לדעת רש"י וזה לשונו ואם תאמר אם כן דלמאן דאית ליה מתוך הותר לכל דבר. ואף על פי שאין בו צורך כלל. לכם ולא לנכרי דאמר רחמנא היכי משכחת לה. ויש לומר דאף על פי שהתירה התורה שלא לצורך כלל אפילו הכי אסרה לצורך עכו"ם ואין צריך לתת טעם בדבר הואיל וגלי ביה קרא וגזירת הכתוב הוא:

יז

הן אמת דיש לומר לדעת רש"י לפי מה שאכתוב לקמן סימן ת"י אות ד' לדעתו דלא אמרינן מתוך ממכשירי אוכל נפש ועיין שם מילתא בטעמא וראיה ברורה. וכיון דהאי לכם יליף מינה ר' יהודה דקיימא לן כוותי' דמכשירין מותרין על זה מיעט קרא לכם ולא לנכרים שמתקן שפוד לצלות בשר לנכרי אסור ק התורה והא דלקמן כ"א ושחטנו להם עגל והאכלנום כו' דאיסור הי' מן התורה לכם ולא לנכרים עיין שם. יש לומר דהבעירו אש לבשל והבערה מכשירין הוא כמו שיתבאר לקמן סימן ת"ח על כן לא אמרינן בי' מתוך. והיינו טעמא דר' עקיבא דאמר לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך כו' כמו שיתבאר לקמן סימן ת"י אות ח' יע"ש ותמצא נחת. ולעולם בגוף אוכל נפש אמרינן מתוך אף לצורך נכרים:

יח

אך לדעת הרב המגיד בשיטת הרמב"ם דקיימא לן כרבנן דמכשירין לגמרי אסורין. על כורחין מוכח מקרא דלכם ולא לנכרים דלנכרים לא אמרינן בי' מתוך. ותמוהין בעיני דברי הרב המגיד פרק א' מהלכות יום טוב הלכה י"ג הוצאת אוכלי בהמה לשיטת הרמב"ם מותר גמור הוא. ותמוה כיון דמיעט קרא מלכם לא אמרינן ביה מתוך כמו לנכרים דמחד קרא נתמעט. ומלכם ולא לכלבים גופה מוכח דלצורך בהמה לא אמרינן מתוך. דכל מלאכות שישנם באוכלי בהמה ישנם באוכל אדם גם כן ואף על פי כן נאסרו. על כורחין דלבהמה לא הותר משום מתוך ומה חילוק בין הוצאה לשאר מלאכות בשל תורה. ולא חילק הרמב"ם בהלכה וא"ו הוצאה משאר מלאכות אלא בדרבנן דאסרו בכל מלאכות באפשר מערב יום טוב ובהוצאה התירו כדי שלא יהי' כמו שידיו אסורות יע"ש. אבל בלבהמה ולנכרים דאסור מן התורה למה ישתנה הוצאה וצע"ג:

יט

ובתוספות פרק קמא דכתובות זה לשונם והוצאה לצורך נכרי נראה דאסור. ולכאורה מה נראה. הלא מקרא מלא הוא לכם ולא לנכרי. ונראה דהיינו כששלח נכרי אחר חפץ דאית בי' משום דרכי שלום אם לא ישלח לו וכמו שכתבו התוס' שבת (דף י"ט.) הוה אמינא דמותר. וכבר ביארתי דברי התוספות אלו בתשובה סימן שפ"ז בעזר השם. אך דברי הרב המגיד איני יודע ליישבם:

סימן תו

א

כתב הרמב"ן בספר תורת האדם הביאו הר"ן פרק קמא דביצה דמת ביום טוב ראשון דיתעסקו בו עממין. אפילו הוצאתו על ידי ישראל אסור. ולא אמרינן בזה מתוך. דאין צורך כלל. ואי משום מצוה. הא אין שורפין קדשים ביום טוב. ועוד דאשר יאכל לכל נפש כתיב. ואין כאן נפש. עד כאן. ואנן לא קיימא לן כן בסימן תקכ"ו אלא דהוצאתו מותר על ידי ישראל משום מתוך. וכדעת האיכא מאן דאמר שבר"ן. והרב בשלחן ערוך סימן תצ"ה כתב לחלק בין שריפת קדשים דאינו מצוה עוברת. וקבורת מת בעשה לקוברו ביום דוקא. ואף שאינו עובר בלאו עד הבוקר. מכל מקום העשה עבר מיד כשהשהו עד הלילה. מה שאין כן שריפת קדשים אין זמנו קבוע עד כאן דבריו. ובמחילת כבודו הרמה והנשאה לפי עניות דעתי הני דברים ליתנייהו. ובספר החינוך מצוה תקל"ז זה לשונו שמצוה לקבור ביום מיתה. והעובר על זה והלין את המת שלא לכבודו בטל עשה זה מלבד שעבר על לאו עד כאן לשונו. הרי להדיא דאין עובר על העשה עד שהלינו ועבר על הלאו. ואף דכתיב ביום ההוא. הלא ילפינן במת שם שם מעגלה ערופה דכתיב בה כפרה כקדשים. ובקדשים הדין דהלילה הולך אחר היום. וכן בטור ושלחן ערוך לא הוזכר רק דין המלין את מתו שעובר בלא תעשה ולא שמצוה לקוברו ביומו דוקא. וזה ברור:

ב

ומכל מקום סבירא להו להפוסקים המתירים כיון דעיקר זמנו ביום חשיב צורך יום טוב משום חביבה מצוה בשעתה. מה שאין כן בשריפת קדשים שאין שום נפקא מינה אם ישרפנו ביו"ט או בחול. ולאו צורך יום טוב הוא כלל. והא דאמרינן במנחות (דף מ"ו:) דשתי הלחם הבאים בפני עצמם תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה. וסבירא לי' לר' יוסף דלשריפה אתיין. ומה שאין שורפין אותם לאלתר משום שאין שורפין קדשים ביום טוב. ואף שחובת היום הוא. וחביבה מצוה בשעתה. יש לומר משום דשריפתו ששייך אל

הקרבן דחובת ציבור הוא. ולא של כל יחיד ויחיד. ולאו בכלל אשר יאכל לכל נפש הוא. כנ"ל סימן ת"ד אות ז' וי"ד (ועיין שם שטעם זה נדחה משמעתא דפסחים (דף מ"ז.)]:

ג

ועוד אפשר דהיינו דמקשה עלה אביי דהכא דמצוותו בכך לשרפינהו לאלתר. מידי דהוה אפר ושעיר של יום הכיפורים. ולכאורה למה דקיימא לן שתי הלחם אפייתן מערב יום טוב. אם כן לא דחו שתי הלחם יום טוב. ושוב אין דוחין יום טוב משום לכתחילה. דבמנחות אמרינן דהא דאין ממתינין באברים ופדרים עד שתחשך. משום שכבר דחתה שחיטה את השבת. שוב דוחין גם משום חביבה מצוה בשעתה. אך להנ"ל יש לומר דקושייתו הוא דמכל מקום משום חיבוב מצוה יחשב צורך היום. דהא חזינן שדוחין יום הכיפורים בשביל זה:

ד

שוב ראיתי דמקור הדין דמת ביום טוב ראשון יתעסקו בו ישראל הוא בהלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג סוף סימן ג' בשם ראב"ן. והנה בראב"ן (דף ע"ו:) זה לשונו אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים. ובית הלל מתירין. פר"ח נקטינן קטן למולו ולולב למצוותו וספר תורה לקרות בו. ומשום הכי מייתי עלה בגמרא השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה אף על פי שעשה מצוה. ואמר בית שמאי הוא דאסר הוצאה דמצוה. דאי בית הלל הא מתירין הוצאה. דמתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילת יום טוב שהוא מצוה. הותרה נמי שלא לצורך אכילה כגון הוצאת קטן כו' שהן נמי מצוה. ושוחט עולת נדבה נמי מצוה הוא ומתוך שהותרה שחיטה לאכילה שהיא מצוה הותרה נמי לשחיטה עולת נדבה שהיא מצוה. אף דלאו לאכילה הוא עד כאן לשון הראב"ן. הנה מפורש בראב"ן דאינו סובר כפי' התוספות דעולת נדבה חשיב צורך היום משום דשלא יהא שלחנך מלא. אלא משום מצוה. ולא סבירא לי' נמי דמצוה חשיב צורך היום. אלא דאדרבא כל אוכל נפש שהתירה התורה הוא משום דמצוה ודו"ק:

ה

ועוד מוכח מדבריו דאפילו מצוה שאינה עוברת אמרינן בי' מתוך. דהא עולת נדבה מצוה שאינה עוברת היא. ועל כן קבורת מת נמי אף דלאו מצוה עוברת היא אמרינן בי' מתוך. ואם תמצא לומר דטעמא דראב"ן בעולת נדבה משום דמסתמא הקדישה מערב יום טוב. דאין מקדישין ביום טוב. ואם מאחרה עד אחר הרגל עובר עלי' בעשה [לבד אם הקדישה לאחר תמיד של בין הערבים של ערב יום טוב. עיין תוספות ראש השנה

(דף ז':). ואף בזה יש לדון דמכל מקום מדאורייתא הי' מותר השחיטה והזריקה מערב יום טוב ויעלה וילין האברים עיין פסחים (דף נ"ט.) ר' פפא אמר. ועיין תוספות יבמות (דף ל"ג) בד"ה אלא] ויש לחוש שמא יאנס לאחר יום טוב ולא יוכל להקריבה במועד עד לאחר הרגל ונמצא עובר בעשה [וכמו שפירש"י ביצה (דף כ':) בד"ה שמא ישהה וזה לשונו ושמא כשיבא המועד יארע אונס ונמצא מאחר נדרו] ועל כן חשיב צורך. וכמו שמותר להקריב עולת ראי' לבית הלל מהאי טעמא דשמא יאנס כדאיתא שם. גם לפי זה ניחא במת דשמא יאנס בלילה ולא יוכל לקוברו ועובר בלאו ועשה. אך העיקר דלראב"ן אפילו מצוה שאין קבוע לה זמן כלל אמרינן מתוך:

ו

אך קשה לפי זה במילה שלא בזמנה ושריפת קדשים נימא מתוך. ואין לומר משום דשייך ליום שמיני שהוא חול. וכן שריפת קדשים שייך חול שנקרבו בו. דאם כן חלה טמאה תשרף ביום טוב ולפי טעם שני דוקא בעולת נדבה משום עשה דעובר ברגל אחד ניחא. אך לא משמע כן בדבריו. ואולי יש לומר דסבירא לי' כדעת בעל ספר יראים דמילה שלא בזמנה ושריפת קדשים ועולת חול ביום טוב הוה לי' שלשה כתובים הבאים כאחד עיין שם:

ז

ויותר נראה דטעם מילה שלא בזמנה משום דכולהו תשלומי דשמיני שהי' חול ומידי דחול לא עבדינן ביום טוב. ושריפת קדשים טעמא אחרינא על פי שנתבאר סימן ת"ח אות ו' דהבערה חשיב מכשירין ומותר רק משום שאי אפשר מערב יום טוב [ולפי זה הבערה ביום טוב רק דחוי כמו שכתב הטור בסימן תק"ט. וכן משמעות הר"ן שכתב דאוכל נפש הותר משום דאפילו אפשר מערב יום טוב מותר]. ולפי זה אי אפשר שנאמר מתוך במצוה בהי' אפשר לעשות מערב יום טוב. אף שהוא גוף מצוה ולא מכשירין. כיון דאין ההיתר רק מתוך שהותר באוכל נפש. ואין הבערה בגוף אוכל נפש רק במכשירין ואי אפשר שיהי' מותר יותר ממה שהותר בהבערה דאוכל נפש. ועל כן שריפת קדשים דאסור משום הבערה אסור באפשר מערב יום טוב. כגון שנטמא מערב יום טוב ואפילו נטמא ביום טוב. כיון שאפשר לעשות לאחר יום טוב. דמה לי אפשר לעשות קודם יום טוב או אחר כך. ודוקא שוחט עולת נדבה והוצאת המת דשחיטה והוצאה איתנייהו בגוף אוכל נפש. והותרו אפילו אפשר מערב יום טוב. הותרו נמי לצורך מצוה אפילו אפשר לאחר יום טוב. מה שאין כן הבערה דלא משכחת התירא באוכל נפש רק באי אפשר לעשותו רק ביום טוב:

ח

ואפילו לשיטת התוספות דמצוה שאין עיקר זמנה ביום טוב. כגון עולת נדבה. לא חשיב צורך היום. והוצרך ליתן טעם בעולת נדבה דחשיב צורך היום שלא יהא שלחנך מלא. מכל מקום יש לומר במת דכתיב קבור תקברנו ביום ההוא. אף דגם בלילה שאחר כך זמנו. דדומה לקדשים דלילה הולך אחר היום. מכל מקום עיקר זמנה ביום וחשיב צורך היום. דאף אם יעשה בלילה שאחר כך יהי' צורך יום. רק דאפשר למלאכה ליעשות בחול. וזה לא יזיק בגוף מצוה ואיתי' בגוף אוכל נפש. מה שאין כן בהבערה. וניחא נמי בשריפת שתי הלחם הבאין בפני עצמן. דאף דצורך יום טוב הם לא דחו יום טוב. כיון דאפשר לשורפן בלילה שאחר כך. והבערה ליתי' רק במכשירין. ולרבנן דסבירא להו מכשירין לעולם אסורין וצריך לומר דהבערה דמי לאוכל נפש מקרא דלא תבערו כבסימן ת"ח אות ו' מירושלמי. הא דאין שורפין קדשים ביום טוב. הוא משום דרבנן הא לית להו מתוך כלל. דאינהו אמרי אין בין שבת ליום טוב אלא אוכל נפש בלבד. ובפרק משילין אוקימנא להא כבית שמאי דלית להו מתוך. דאי בית הלל הא איכא דמשילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת עיין שם. ולהרב המגיד דקיימא לן כרבנן ופסק מתוך. צריך לומר דלית לי' הא דראב"ן דקבורת מת חשיב צורך היום. או יש לומר כתירוץ הב' דחשיב צורך היום שמא יאנס בלילה כנ"ל אות ה'. מה שאין כן בשריפת קדשים דאין קבוע זמן כלל. אלא דאכתי יקשה משתי הלחם דשריפתו במקום אכילתו ואינו אלא ליום ולילה. ואם כן הוי צורך היום. מיהו אם אין לינה פוסלת בפרים הנשרפין משום דלאו בר אכילה. הכי נמי בשתי הלחם כיון דלשריפה הוא ואין קבוע לו זמן כלל. ובזבחים (דף ק"ד:) הוי איבעיא ולא איפשטא. אך יותר נראה דהרב המגיד סבירא לי' הוצאת מת לא חשיב צורך היום כיון דצורך מת הוא. והוא הדין בשתי הלחם וכל שריפת קדשים דצורך גבוה ולא חשיב צורך היום. ואין להאריך בזה יותר:

ט

ושיטת הרמב"ן נראה דלא חשיב מצוה צורך היום אלא בדבר שהוא חובת הגוף. כגון לולב וספר תורה דמתניתין או קטן למולו דהוא חובת גוף הקטן. ולא קבורת מת. דחובת מת הוא על האדם ואינו חובת נפש:

י

ואחר העיון נראה שהרמב"ן לטעמי' הי' לו הכרח לסברא זו מדאמרינן בביצה (דף ז':) בהא דושוין שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה דאמר ר' יהודה והוא שיש דקר נעוץ מבעוד יום. ופריך והא עביד כתישה וחייב משום טוחן. וקשה הלא טחינה הותרה בדיכת מלח.

דאף שצריך שינוי כל דהו. מכל מקום אין שינוי זה מוציאתו מידי מלאכה של תורה כמו שכתב הר"ן ריש אין צדין. וכן קניב סילקא לבשלו בשבת חייב. וביום טוב מותר. דאוכל נפש הוא ואיכא מתוך. ומצוות כסוי יחשב צורך קצת. ועל כורחין משום דחובת דם הוא ולא חובת הגוף [ועוד דהמצוה שלא יהי' דם מגולה כמו שכתב הרמב"ן בפי' התורה בטעם המצוה ועיין שם. וכסהו הרוח אף דלא עביד מצוה כלל פטור. כיון שמכל מקום אין הדם מגולה. ודומה לקבורת מת ושריפת קדשים דרק מצוות סילוק]:

יא

אך יש לומר דאין ראי' משם דכתישה בעפר לכסות הדם הוי מכשירין שאפשר לעשות מערב יום טוב. ולא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין להחשב המכשירין כגוף אוכל נפש. כמו שכתבו התוס' פרק קמא דכתובות והרא"ש והרשב"א פרק ב' דביצה והרמב"ן שבת (דף קכ"ד:) דלרבנן לא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. והוא הדין לר' יהודה באפשר לעשותם מערב יום טוב. אך קשה על זה מביצה (דף י"א.) מוליכין טבח וסכין אצל בהמה. הא הוי מכשירין שאפשר מערב יום טוב. ואף דהוצאה איתא באוכל נפש. הא לא אמרינן מתוך כהאי גוונא:

יב

אך נראה דאינו דומה מכשירין דהוצאה לשאר מכשירין. דמתקן סכין שנפגמה לשחיטה. הרי המלאכה נעשה בגוף הסכין. ובאוכל לא נעשה עתה שום דבר. אלא שאחר כך ישחוט בה. וכן שפוד ותנור. אבל המוציא סכין לשחוט. הרי בגוף הסכין לא נעשה שום תיקון רק שצריך לסכין כאן אצל הבהמה שיהי' מוכן לשחיטה [דמלאכת מחשבת אסרה תורה. והמלאכה הצורך שיש לו לעושה בהמלאכה]. וכשם שנתקרב הסכין אל הבהמה. כן נתקרבה הבהמה אל הסכין. והרי נעשה התיקון באוכל נפש ממש. כמו שנעשה בחפץ שעשה בו המלאכה. ועל כן חשיב גוף אוכל נפש. ועיין בר"ן פרק קמא דביצה שם וריש פרק אין צדין משמע להדיא מדבריו דהולכת סכין חשיב גוף אוכל נפש. והטעם כמו שכתבנו:

יג)והא דאסרינן בביצה (דף י"ח.) טבילת כלים דמפרש רבה גזירה שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. ומקשה עלה יום טוב לשתרי. וקשה. לרשב"א (דף כ"א.) דגם לרבה במתוך פלי'גו אלא דמהא לא משמע. ואם כן יש עירוב והוצאה ליום טוב גם לרבה. והא דטבילת כלים ביום טוב אסור. הוא דוקא בכלי שנטמא מערב יום טוב כמבואר שם והי' יכול להטבילו אתמול. והוה להו מכשירין שאפשר לעשותם מערב יום טוב. ואם

כן גם ביו"ט הוצאה אסור דהוי הוצאה לתיקון הכלי. דומיא דתיקון שפוד וסכין דהוה להו מכשירין:

יד

יש לומר דרשב"א לטעמי' דבית שאוכל בו הוי אוכל נפש דמותר אפילו לרבנן. וכן דעת הר"ן שם. וכן פסק הרמ"א סימן תקי"ד. ואם כן כלים שאוכל בהם ממש. כגון כוס ששותה בו או כף שאוכל בו חשיב גם כן אוכל נפש דמאי שנא ואם כן ניחא קושיית הש"ס בכלים כאלה:

טו

איברא דהרמב"ן נראה שחולק בסברא זו שכתב בשבת (דף קכ"ד.) דמכשירי מילה בזמנה ולולב ושופר כולן אסורין ולא אמרינן בהו מתוך. והרי מכשירי לולב ושופר אי אפשר רק בהוצאה כגון שמוציא גמונית לאגוד בו הלולב או חומץ לצחצח בו השופר הרי דגם הוצאה מכשירין מקרי. ומה שכתב הרמב"ן שם שמותר הוצאת כלים ביו"ט. היינו בשאי אפשר להוציא מערב יום טוב דקיימא לן כר' יהודה במלאכת אוכל נפש ממש ומורין כן. או במלבושים שנהנה מגופם ממש. והדרא קושיא לדוכתא איך מותר להוליך סכין אצל בהמה. וצריך לומר שהוא משום מצוות שחיטה שנעשה בגוף הסכין כיון דכתיב כלי בקרא ויקח את המאכלת לשחוט. דמינה ילפינן שחיטה בתלוש. וכיון שמצוה זו זמנה ביום טוב שצריך לשחוט ביום טוב שטוב יותר חשיב השחיטה צורך היום:

טז

וראי' לזה הפרשת תרומה במלילות שנטבלו ביום טוב שמותר [ביצה י"ג.] ואף דהוי אפשר לטובלם מערב יום טוב ולהפריש מערב יום טוב. מכל מקום כיון שמצוה זו חלה היום חשוב צורך היום. דמותר משום מתוך להפריש חלה מעיסה שנילושה היום. וכן מבואר בפוסקים במצות שצירפם בסל ביום טוב דמותר להפריש מהם חלה. הוא הדין שחיטה שזמנה היום הוי צורך היום. וכיון שהמצוה נעשה בגוף הסכין חשוב גוף צורך קצת דמותר משום מתוך. [וזה טעם ב"ש שמתירים רק להוליך בהמה אצל טבח וסכין ולא להיפוך לפי גירסת הרמב"ן שם. ומשום דב"ש לית להו מתוך עיין שם ברמב"ן]:

יז

ולפי זה הדר קושיא לדוכתא בכתישת עפר לכסות יותר מתוך שהותרה טחינה באוכל נפש. הותרה נמי לצורך מצוות כסוי. מה אמרת דהוי מכשירין העפר אל הדם. הא כתיב

עפר בקרא. והוה מצוה בגוף העפר כמו סכין של שחיטה דחשיב גוף המצוה. כיון דכתיב סכין בקרא. ועל כורחין דכסוי כיון שאינו חובת הגוף לא חשיב צורך קצת:

יח

וכל זה הרמב"ן לשיטתו דאסור להוציא מכשירין ביום טוב. אכל למה דקיימא לן סימן תקי"ח כדעת הרי"ף ושאר פוסקים דמותר להוציא כלים ביום טוב לצורך משום מתוך. אף דהוי מכשירין שאפשר מערב יום טוב. ועוד דכתב הרב המגיד דרי"ף פוסק כרבנן. ועוד דהא מפורש ברי"ף ושלחן ערוך דשרי משום מתוך. והיינו בכלים שאין משתמשין בו אוכלין, וגם לא מלבושים. דהוצאת מלבושים חשיב אוכל נפש ממש ומותר אפילו לבית שמאי. כמו שכתב בהשגת הראב"ד על בעל המאור. ובלא אוכל נפש הא קיימא לן כרבנן. ועל כורחין דבהוצאה לעולם חשיב גוף אוכל נפש. ולא קשה כלל מהוצאת סכין אצל בהמה. ועל כן שפיר יש לומר דתיקון הסכין לא חשיב תיקון בגוף החפץ שנעשה בו המצוה. כיון דמכל מקום המצוה בבהמה שנשחטה. וכן תיקון עפר לכסות חשיב רק מכשירין. אבל הוצאת המת שפיר מותר משום מתוך ודו"ק היטב:

יט

והא דמותר הוצאה לטבילת כלים להרמב"ן. אף דהוא סבירא לי' במלחמות ה' דבית שאוכל בו חשיב מכשירין. הוא גם כן משום דעושה מצוות טבילה בגוף הכלי ואי אפשר להמתין דצריך להשתמש בהם בו ביום. וכיון שמשתמש בהם בו ביום על כרחו צריך לטובלם היום. וחשיב כמו מצוה שזמנה היום. ומותר משום מתוך. אף שהי' אפשר לעשותם אתמול. אך אם תמצא לומר דרמב"ן סבירא לי' כריטב"א פרק קמא דפסחים דמצוה שחל מערב יום טוב לא חשיב צורך היום ולא אמרינן בי' מתוך. נצטרך לומר דסבירא לי' לרבה אליבא דאמת אין הוצאה ליום טוב. וקושיית הש"ס לרבה לטעמי':

כ

אחר זה ראיתי בתשו' חתם סופר חלק אורח חיים סימן קמ"ז שפוסק דבהוצאה דין מכשירין כדין אוכל נפש. והביא הא דמוליכין סכין אצל בהמה. והטעם כתב בשם הישו"ש משום דהוצאה מלאכה גרועה. והביא גם כן הא דטבילת כלים לראי':

כא

והנה כבר כתבתי בשם הרמב"ן שבת שכתב דמכשירי לולב ושופר אסורין ולא משכחת מכשירין אלא בהוצאה. עוד שם ברמב"ן הקשה דהוצאת קטן למולו בשבת קרי מכשירי מילה. ואם כן ביום טוב ליתסרו. וכן הוצאת בהמה לשחיטה. ותירץ דבשבת מילה עצמה דוחה והוצאה למילה הוי מכשירין. אבל יום טוב מעשה באוכל זה אוכל נפש

ממש עיין שם. מכל מקום מה שהוא מכשירין אסור גם בהוצאה. ומה שכתב בשם היש"ש נפלאתי כי היש"ש לא כתב רק לענין אוכל נפש עצמו שהי' אפשר לעשותו מאתמול דפסק בישש"ש ריש אין צדין דאסור מדרבנן. [דלא כר"ן דמותר לגמרי]. ובזה מקילין בהוצאה. ומצינו גם כן לחלק בדרבנן בין הוצאה לשאר מלאכות באמירה לגוי לצורך מילה. לשיטת רבינו יונה. דהוצאה אינו משנה החפץ מכמו שהי' יעוין שם, אבל בדאורייתא חלילה לחלק. ומכשירין שאפשר מערב יום טוב שאסור לכל התנאים מן התורה מי נתן לנו רשות לחלק בשל תורה בין הוצאה דלאיסי בן יהודה חמור מדאורייתא משאר מלאכות דהוא מהנך דלא מספקן שחייב עלי' סקילה. ועל כל פנים לא קילא משאר מלאכות. לדעתי לא ניתן להאמר. ומה שכתבתי נראה לי נכון:

סימן תז

א

ביצה (דף כ"א:) במשנה בית שמאי אומרחם לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתי'. פירש"י ולא להבעיר אור בשביל רחיצה. קשה למה לי' משום הבערה תיפוק לי' חימום גופה מלאכה. ויש לומר דרש"י סבירא לי' דמתניתין על כורחין בשכבר הוחמו המים מערב יום טוב ושוב אין אין אחר בישול. דאי מבשל ביום טוב קשה לרבה דבית הלל לית להו מתוך. אלא דאין עירוב והוצאה ליום טוב ואיך הותרה מלאכת בישול משום רחיצה. אלא ודאי בשכבר הוחמו המים ואין בו רק מלאכת הבערה. וכשם שסבירא לי' לרבה אין הוצאה ביום טוב דכתיב לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת. בשבת אין ביום טוב לא. כמו כן בהבערה כיון דכתיב לא תבערו אש ביום השבת. אמרינן ביום טוב לא:

ב

והרשב"א שבת כתב דעל כורחין רחיצה כאוכל נפש דמי מדשרי בית הלל. ולכאורה תמוה דהא מותר משום מתוך. אפילו אינו ראוי לשתי'. כמו הוצאת קטן ולולב אף שאינו לאוכל נפש כלל. אך נראה דרשב"א הוקשה לו לרבה כנ"ל ולא ניחא לי' בתירוץ שכתבנו. דמדברי רשב"א בשמעתין מבואר דסבירא לי' דלרבה הבערה לא דמיא להוצאה. שכתב דמברייתא דפליגו בית שמאי ובית הלל במדורה שמעינן דבית שמאי ובית הלל במתוך פליגו עיין שם. ואם כן קשה כנ"ל, ואף דכתב הרשב"א בשמעתין דרבה באמת סבירא לי' במתוך פליגו. אלא דממתניתין דלעיל לא שמעינן. מכל מקום קשה לר' יוחנן דאמר הבערה ובישול אינה משנה. דלבית הלל כי היכי דאמרינן מתוך בהוצאה הכי נמי נימא

בהבערה. והקשה הרשב"א בשמעתין דלמה לי' למילף הבערה מהוצאה. הא בברייתא דמדורה סבירא להו לבית הלל להדיא להתיר בהבערה. ותירץ דברייתא לא שמיע לי' וקשה הא ממתניתין מוכח דבית הלל מתירין להחם לרחיצה ועל כורחין מתירין לצורך רחיצה או הבערה או בישול. והבערה ובישול אינה משנה. אלא ודאי סבירא לי' לר' יוחנן דרחיצה דומה לאוכל נפש. ועל כן הכי קיימא לן גם לדידן דרחיצה כאוכל נפש:

ג

עוד נראה לי לדעת רש"י. דהנה הרמב"ם פרק ט' מהלכות שבת המחמם המים לרחיצה כדי לרחוץ אבר קטן. והוא שיעור פחות הרבה מאשר המחמם לשתי' דשיעורי' כגרוגרת ואם כן כשמחמם לרחיצה הוי ריבוי במלאכה. דאף אם יש כגרוגרת מים. הרי לצורך שתי' אין צריך רק שיעור אחד. ועל ידי שמחמם לרחיצה יש הרבה שיעורים. ואף דריבוי במלאכה ביום טוב שרי. הוא בשכל אחד ואחד חזיא לי' וכל אחת בפני עצמה מלאכה מותרת הוא מרבה בהיתר. אבל זה מוסיף באיסור רחיצה איסורא הוא מה שאין כן הכא דתוספת בשביל רחיצה מלאכה אסורה ובכל חלק מחלקיו יש תוספות במה שמכוין לרחיצה. על כן פירש"י דאין כאן איסור כלל בשביל הבישול. רק בשביל הבערה. וכגון שהוחמו מאתמול וכמ"ש:

ד

הקשו בתוספות דאיך מתירין בית שמאי בראויין לשתי' הא לית להו לב"ש מתוך. ותמה בתוספות ר' עקיבא איגר דמשמע דאי הוה סבירא לי' מתוך הי' ניחא. והא משום מתוך אפילו אינו ראוי לשתי' שרי:

ונראה לי דיש לומר דהא דבית שמאי אסרו הוצאת קטן ולולב וספר תורה לטעמייהו בדין עירוב תבשילין דצריך עירוב פת לאפי'. ותבשיל לבישול וחמין לחמם. הרי דסבירא להו כל מין ומין ענין בפני עצמו הוא. הכי נמי סבירא להו דלא אמרינן מתוך ממין אחד לחבירו. ולא אמרינן מתוך שהותר אוכל הותר לולב. אבל אם צריך אוכל לדבר אחר שפיר מותר משום מתוך. ועל כן אם אינו ראוי לשתי' ואינו משקה הוה לי' מין אחר. אבל ראוי לשתי'. שפיר מותר משום מתוך. לזה הקשו דהא לית להו לבית שמאי מתוך. דסבירא להו השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה. ואף דזה וזה בהמה. וכן לית להו מתוך בהבערה אף דאידי ואידי אש:

סימן תח

א

דעת הרב המגיד דהבערה הוא מכשירין. והא דמותר ביום טוב לרבנן דאסרו מכשירין. [וכן פסק הרמב"ם לדעתו] משום דכתיב לא תבערו בשבת. הא ביום טוב שרי. והקשה המגן אברהם סי' תקי"ח מפסחים (דף ה') דאמר רע"ק מצינו להבערה שהוא אב מלאכה ומשום דלית להו מתוך. הא מכל מקום מותר מקרא דלא תבערו:

ב

ולדידי לא קשה מידי דדברי הרב המגיד מפורשים בילקוט. וזה לשונו ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר ביום טוב. ופירש הזית רענן בעל מגן אברהם שבא למעט הבערה לרחיצה ולמדורה אף שאינו אוכל נפש. ומכל מקום לא נתמעט גם שלא לצורך יום טוב כלל, והיינו הא דריש פסחים וכל שכן דניחא לשיטת הרב המגיד דצריך מיעוט לצורך אוכל נפש משום דהוי מכשירין. אבל שלא לצורך אוכל נפש לא נתמעט אלא משום מתוך. ולר' עקיבא דלית לי' מתוך אסור:

ג

ותמיהני על המגן אברהם שכתב בשם הרב המגיד דהבערה דהוא רק מכשירין לא אמרינן מתוך. רק מדכתיב לא תבערו לכן אמרינן מתוך. לכן הקשה מה שהקשה. והרב המגיד לא כתב כלל לענין מתוך. אלא דגם לאוכל נפש מדינא אסור משום דהוי רק מכשירין. וזה מוכח מקרא דלא תבערו דמוחר לאוכל נפש. ולשאר צרכים תלוי בפלוגתא דמתוך:

ד

מעתה מה שהעלה הרב בשלחן ערוך סימן תצ"ה דהבערה הוא גוף אוכל נפש. כיון שהאש הוא מתקן האוכל. והוכחתו מכח קושיית המגן אברהם על הרב המגיד. ובהתרועע היסוד נפל הבנין. ועוד שאין צריך לדברי הרב המגיד הלימוד מלא תבערו אלא לשיטתו דפסק כרבנן. אבל לרוב הפוסקים שפסקו כר' יהודה ניחא בפשיטות מה שמותר להבעיר לאוכל נפש. דאי אפשר לעשותם מערב יום טוב. ועיין רמב"ם פרק ד' מהלכות יום טוב בטעם הוצאת אש מאבנים דאסור. שלא הותר אלא להבעיר מאש מצוי'. אבל להמציא אש אסור שאפשר להמציא אותה מבערב. הרי דהבערה לא אפשר מערב יום טוב ועל כן מותר כמו כל מכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב:

ד

ובירושלמי פרק קמא דמגילה הלכה ו' בפלוגתא דר' יהודה ורבנן. מה ביניהון הוציא אש מאבנים ביניהון. ולכאורה תמוה דגם לר' יהודה יאסור. שהרי אפשר לעשותם מערב יום טוב. ועוד דלרבנן דלא מחלקים בין אפשר מערב יום טוב ללא אפשר. למה יאסור הוצאת אש יותר משאר הבערה:

ו

והנראה לי בפירוש הירושלמי דבזה רבנן לקולא ור' יהודה לחומרא. דלרבנן הבערה שהתירה התורה [מקרא דלא תבערו כמו שכתב הרב המגיד] הוא שיהי' דינו כאוכל נפש ממש. ועל כן אף הוצאת אש מותר מן התורה. וליש פוסקים גם מדרבנן. [והרמב"ם שאסר הוצאת אש משום שאפשר מערב יום טוב. אף שהרב המגיד כתב שהרמב"ם פוסק כרבנן דאזיל לטעמי' שפסק בפרק א' דאוכל נפש שאפשר מערב יום טוב. אסור מדרבנן לעשותו ביום טוב] אבל לר' יהודה אמרינן דהבערה באמת מכשירין נקרא ומותר משום שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב. אבל הוצאת אש שאפשר מערב יום טוב אסור מכל מקום מוכח מירושלמי דאש לבשל חשיב מכשירין [ואף לפי פירושו מוכח כן על כל פנים לר' יהודה דקיימא לן כוותי']:

סימן תט

א

ראוי לבאר מה נקרא מכשירין. והנה דעת הרא"ש דכל שאי אפשר לאכול בלעדה נקרא גוף אוכל נפש. כבר כתב הרב בשלחן ערוך סימן תצ"ה בקונטרס אחרון סק"ד דרוב פוסקים חולקים על סברא זו. ומלבד זה אינני מבין כלל. דכל מחלוקת ר' יהודה ורבנן בשאי אפשר בענין אחר. דבאפשר גם לר' יהודה אסור כהא דשפוד שנרצף אסור לתקנו ביום טוב [ביצה דף כ"ח:] ופירש"י שנרצף נעקם. דאפשר להשתמש בו כך וטירחא דלא צריך הוא. וכל מכשירין בשאי אפשר בענין אחר. כגון סכין של שחיטה שנפגמה שאי אפשר לשחוט באופן אחר. וכן מסתבר. דבאפשר באופן אחר אסור גם לר' יהודה. שהרי לר' יהודה מכשירין רק דיחוי כמו שכתב הטור סימן תק"ט, וכן משמע בר"ן שכתב דאוכל נפש הותרה דאפילו אפשר מערב יום טוב מותר. ואם כן מכשירין שאין היתר רק באי אפשר מערב יום טוב דחוי. ואם כן באפשר בלעדה איך ידחה. וכהא דריש לקיש באפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה. ועל כן כתב הרמב"ן במלחמות במכשירין כמה דאפשר לשנויי משנינן:

ב

אך מה שהעלה הרב בשלחן ערוך. גם כן אינו עולה להלכה לכאורה. והנה מקור הדברים ביצה (דף כ"ב.) מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר. אמר לי' אפשר כו' אין לו כו' א"ל אסור. איתיבי' אין מכבין את הבקעת ביום טוב ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר. ההיא ר' יהודה היא כי קאמינא אנא לרבנן. פרש"י ההיא ר' יהודה דדריש לכם לכל צרכיכם וכן תשמיש. והנראה מפירש"י דאין צריך בזה כלל למתוך שהותרה כבוי בבישרא אגומרי. או בגריפת תנור להרא"ש. אלא דתשמיש דומה למכשירין. וכשם שמתירין תיקון השפוד למכשירי אוכל נפש. אף דליתי' באוכל נפש ממש. כמו כן מתירין כבוי לצורך תשמיש. אף דליתי' באוכל נפש:

ג

וביאור דברים אלו נראה לפי מה שכתבו התוס' בעבודה זרה (דף ס"ו:) דלא אמרינן יש שבח עצים בפת אלא באיסורי הנאה. דכשאוכל הפת שנתקן בעצים לא חשיב כאוכל העצים אלא שנהנה מהם. ועל כן במתקן שפוד לצלות ואוכל אחר כך הצלי חשיב כנהנה משפוד. ומזה הוכיח הש"ס דמתירין מלאכת יום טוב לצורך הנאה דלאו אוכל נפש גם כן. והא סבירא להו להש"ס בפשיטות דאין מתירין מלאכה לצורך אכילת דבר אחר שאין בחפץ שעושה בו המלאכה ובגוף המלאכה אין אכילה כדברי תוספות הנ"ל רק הנאה. ודלא כהגאון ר' עקיבא איגר ז"ל סימן תק"ז במגן אברהם סק"ח שכתב בפשיטות דהותר לר' יהודה גם כן משום מתוך. וראייתו מהא דפרק קמא דכתובות דדבר אחר רק צורך קצת, ולאו ראי'. דהתם באפשר לעשות הנשואין מערב יום טוב. ואם כן אין היתר מדר' יהודה. על כרחין צריך למתוך. אבל הכא דאי אפשר מערב יום טוב. דעל כורחין הי' צריך לו הנר לאכילה. מותר לר' יהודה בלא מתוך. ותמיהני שנעלם מר' עקיבא איגר ז"ל דברי רש"י אלו:

ד

ונראה שרש"י הי' לו הכרח לסברא זו שמתירין לצורך תשמיש כמו למכשירי אוכל נפש. דעל כורחין אין לבא בזה מדין מתוך שהותר בבישרא אגומרי. דהא בישרא אגומרי חשיב גוף אוכל נפש כמו שכתב הרשב"א. וכן משמע מדמותר גם לרבנן. כמו הפשט דמותר גם לרבנן. אף דאינו נהנה מעור שנעשה בו מלאכת הפשט חשיב גוף אוכל נפש. כיון דבאותו מעשה ניתקן הבשר. הכי נמי בישרא אגומרי אף שאינו נהנה מכבוי האש. חשיב אוכל נפש. ואם כן אם הי' מקום להתיר בכבוי נר מפני דבר אחר משום מתוך גם לרבנן יהי' מותר שהרי שיטת רש"י דאמרינן מתוך אף דליכא צורך יום טוב כלל.

ואם כן למה יגרע במה שמכשיר התשמיש גם כן לאסור. ורבנן דאסרי בתיקון השפוד משום דמכה בפטיש אינו באוכל נפש. אבל כבוי דאיתי' באוכל נפש. הרי הותרה אף בלא צורך כלל. אלא ודאי דלא שייך בזה מתוך כלל. דבישראל אגומרי וכן גריפת תנור אינו מתכוין לכבוי כלל רק דממילא נכבה, וכן גריפת תנור לר' יהודה לפירוש הרא"ש. אינו מתכוון לכבות הניצוצות. רק ממילא מתכבין על ידי גריפה. והוא קל מכבוי הנר מפני דבר אחר דמתכוין לכבוי. ולא אמרינן מתוך מקל לחמור. וכיון דלא שייך מתוך בהא. על כורחין מה דמותר לר' יהודה הוא משום דתשמיש חשיב כמו מכשירין:

ה

ולכאורה יש להביא ראי' לזה דמתירין לשאר צרכים כמו למכשירין, מלכחול העין דמותר לר' יהודה. אף דכוחל אסור משום לתא דכותב שכן מסקנת הש"ס שבת (דף צ"ה.) עיין שם בהגהת ר"י פיק ז"ל. וכן כתב בכסף משנה פרק ב' מהלכות שבת דכוחל לרפואה אסור משום כותב. וכתיבה לא הותרה ביום טוב. ואף לפי גירסת ספרינו דמסקנא משום צובע. וצובע הותר לרב דמחייב בכל שוחט משום צובע. מכל מקום לא נתיר משום זה שבות דאתי מצובע כמו שאסרו טבילת כלים ביום טוב מגזירה דשמא יעבירנו אף דהוצאה גופה מותר. מכל מקום גוזרין בשבות דאתי מינה יום טוב או שבת] אך יש לדחות לפי מה שכתב בשיטה מקובצת בשם הרא"ה דכוחל עין בעצמותו הוי מכשירי אוכל נפש שמאיר עיניו לראות המאכלים ומתאוה יותר לאכול:

ו

העולה מדעת רש"י דאמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. דכיון דאמרינן מתוך אפילו באין צורך כלל. המכשירין אינם מגרעים. וכן משמע ברמב"ם פרק א' מהלכות יום טוב הלכה ט' שכתב דשחיקת תבלין חשיב מכשירין ומותר משום שיש בו חסרון אם נעשה מבערב. ותמוה. חדא דהא הרמב"ם [לשיטת הרב המגיד] פוסק כרבנן דמכשירין אפילו אי אפשר מערב יום טוב אסורין. ועוד דאפילו לר' יהודה איך מותר דיכת מלח דאפשר מערב יום טוב בשינוי כל דהו. ובשבת חיוב חטאת אית בי' וכמו שכתב הר"ן ריש אין צדין. ואם כן אסור ביום טוב מן התורה. כיון שאפשר מערב יום טוב. אלא דהרמב"ם לטעמי' דאמרינן מתוך אפילו אין צורך כלל. ועל כן אמרינן מתוך שהותרה טחינת חטים ביום טוב מן התורה. ואין איסור רק מדרבנן כיון שאפשר מערב יום טוב. ועל כן התירו בתבלין שאי אפשר מערב יו"ט וכן התירו במלח על ידי שינוי. דמתוך שהותרה באוכל נפש. הותרה גם שלא לצורך כלל. והוא הדין במכשירין. דלא גרעי משלא לצורך כלל כמו באוכל נפש דמותר על ידי שינוי אפילו אפשר:

ז

אבל התוספות פרק קמא דכתובות הקשו בהא דאסור כבוי מפני דבר אחר נימא מתוך. ותירצו דכבוי נר מפני דבר אחר הוי כמו מכשירין. וכן כתב הרשב"א בשמעתין וזה לשונו אמר לי' אסור ואם תאמר נימא מתוך שהותר כבוי לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דהוי דבר השוה לכל נפש. כדאמרינן בפרק קמא דכתובות דמותר לבעול לכתחילה ביום טוב. ואף על גב דעביד חבורה. דמתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ויש לומר דכבוי לצורך אוכל נפש היינו אורחי' כבישרא אגומרי ומגופו של מעשה הוא. וכך חבורה של בעילה. אבל כבוי הנר מפני דבר אחר שאינו מצרכי התשמיש. וזה דבר אחר. ככיבוי הבקעת בשביל שלא תתעשן הבית. הנה מבואר מדבריהם דלא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. וכן דעת הרמב"ן שבת (דף קכ"ד) וזה לשונו וכן בדבר שאינו נהנה בגופו של מלאכה אלא שהוא נעשה מכשירין לדבר הצריך. לא אמרינן בי' מתוך כדאמרינן במכבה הנר מפני דבר אחר עד כאן לשונו:

ח

ונוראות נפלאתי על הרב בקונטרס אחרון סימן תצ"ה שהוכיח מתוספות שבת דאמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין שהקשו בונה ביתו ביו"ט יהי' מותר מן התורה. מתוך שהותרה בנין במגבן הותרה לצורך היום לאכול בו שלא יכנו שרב ושמש והרי בנין בית דומה לכבוי בית שלא ישרף דמכשירין מקרי:

ט

ואני שמעתי ולא אבין דנהנה מבית עצמו שיושב בו ולא יכהו שרב ושמש. ואין דומה לכבוי בקעת שלא ישרף הבית המוזכר בגמרא. שהכיבוי בבקעת ונהנה מבית. ואף לכיבוי בית לא דמי. דעצם כבוי הוא במקום שנעשה פחם. דמהאי טעמא גחלת של מתכת אין בו משום כיבוי. אף למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב וכמו שכתב רש"י שבת (דף קל"ד.) בד"ה בגחלת של עץ. וממקום זה אינו נהנה כלום. רק משאר הבית שלא התחיל להבעיר. אבל בנין בית לישב בו אין לך גוף צורך קצת גדול מזה. אבל מאוכל נפש למכשירין לא אמרינן מתוך. וזה דעת האחרונים דמבקע עצים דקים ביום טוב חיובא איכא. ולא אמרינן מתוך שהותרה טחינה לצורך בפלפלין. [ומלת אף שאפשר מערב יום טוב] וקניבת ירק. ומשום דביקוע עצים לבשל הוי רק מכשירין. ועל כן כתבו הפוסקים סוף סימן תק"ז בגיבול טיט ביום טוב לשרוק פי התנור אסור מן התורה דהוי מכשירין שאפשר לעשותו מערב יום טוב. ואף דמגבל חיובו משום לש

דאיתי' באוכל נפש. לא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין שאפשר לעשותו מערב יום טוב לר' יהודה. והוא הדין באי אפשר לרבנן:

י

אך הר"ן שם כתב דהא דאסור לגבל טיט הוא משום דמחזי כמגבל לבנין. [וכן דעת הבית יוסף שם. וכבר חלק עליו הב"ח מטעם זה] וקשה הא אפשר מערב יום טוב. ועל כורחין לומר כיון דלש איתי' באוכל נפש עצמו מותר משום מתוך אף למכשירין. גם בענין ביקוע עצים שכתב הר"ן דמדינא מותר. מתוך שהותר למדורה דהוי כאוכל נפש. הותר נמי לבשל. הרי דאמרינן מתוך למכשירין. והוא היפוך כל הפוסקים הנ"ל. ואולי שהר"ן סבירא לי' כדעת רש"י דאמרינן מתוך אפילו שלא לצורך היום כלל. ובפרק קמא בסוגיא דמתוך הביא דעת רש"י באחרונה וכתב דגם דברי הרי"ף מטין כן. אולי הכי סבירא לי':

יא

נחזור לענינינו. דעת כל הפוסקים דלא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. וכיבוי נר מפני דבר אחר נקרא מכשירין. כיון שאינו נהנה מגוף הנר שמכבהו. ותשמיש מילתא אחריתא:

יב

איברא דאחר כך כתב הרשב"א בהא דאם שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר. וזה לשונו יש מפרשים בשביל שלא יתעשן הבית שלא ישחיר הכותל. וכן הקדירה עצמה שאין כאן צורך יום טוב. אבל בשביל שלא יתעשן הבית שהוא יושב בו כדי שלא יצטרך לצאת מן הבית ולהתבטל מסעודתו אין לך אוכל נפש גדול מזה. ובכי הא אפילו רבנן מודו כו'. אבל רש"י ז"ל כו' יעוין שם. והנה דברי היש מפרשים אלו הם שלא כדבריו לעיל דכיבוי שלא יתעשן הבית חשיב מכשירין משום דבית מילתא אחריתא. ואינו נהנה מבקעת שבו הכיבוי דאם כן מה בכך דבית הוי אוכל נפש. מכל מקום הבקעת אינו אוכל נפש ובית מילתא אחריתא. והר"ן כתב גם כן דברי יש מפרשים אלו. ולשיטתם צריך לומר דמכשירין לא נקרא רק אם בשעת עשיית המלאכה אין תיקון באוכל נפש רק במכשיר. כמו תיקון השפוד והסכין. דעכשיו אין תיקון רק בשפוד וסכין ואחר כך מתקן בשפוד וסכין את האוכל. אבל בזה שתיכף בשעת כיבוי מתקן הבית שיוכל לישב בו לאו מכשירין נקרא רק גוף. ובמרדכי בשם ר' אלחנן כתב גם כן כדעת היש מפרשים שברשב"א ור"ן. הובא ביתה יוסף סימן תקי"ד. ובשם אורחת חיים כתב גם כן דבית לישב שם לאכול מותר לכבות הדליקה בשבילה שלא ישרף. ופסק הרמ"א דברי אורחת חיים אלו. משמע דכל שמתקן הבית תיכף לא נקרא מכשירין רק גוף וכמו שכתבתי:

יג

אך ראיתי להרב מלאדי שכתב בשלחן ערוך שלו בטעם דין זה דמותר לכבות. שהרי כיבוי זה כמכשירי אוכל נפש [וכוונתו דזה חשיב כמכשירי אוכל נפש ממש דקיימא לן כר' יהודה בהא. וכמו שחילקו הפוסקים דמכשירי אוכל נפש ממש קיימא לן כר' יהודה ובמכשירי שאר צרכים קיימא לן כרבנן] וציין על טעם זה רמב"ן ורשב"א. ותמיהני שהרמב"ן כתב במלחמות להדיא להיפוך וזה לשונו ודברים שאינם עיקר אוכל נפש אלא שהם צריכין כגון כיבוי הבקעת שלא תתעשן הבית שצריך לאכול שם כו' אסורין לגמרי יעיין שם:

יד

ואפשר שהרב סבירא לי' דאנן קיימא לן כיש מפרשים בחדא ופליגין בחדא. דיש מפרשים סבירא להו דבית לאכול בו חשיב אוכל נפש ורמב"ן סבירא לי' דזה מקרי שאר צרכים. וכן דעת התוס' פרק המצניע (דף צ"ה) שהקשו בנה בית ביום טוב לאכול בתוכו יהי' מותר משום מתוך שהותר מגבן תולדה דבונה. עיין שם. הנה סבירא להו בית לאכול לא חשיב אוכל נפש ורמב"ן נמי הכי סבירא לי'. וכיון דהוי רק שאר צרכים לא קיימא לן בזה כר' יהודה ואנן סבירא לן בהא כיש מפרשים בית לאכול הוי אוכל נפש. מיהו כיבוי בקעת שלא ישרוף או יתעשן הבית הוי מכשירין. כמו כיבוי נר מפני דבר אחר שכתבו התוס' ורמב"ן והרשב"א דהוי מכשירין. ומכל מקום כיון דבית לאכול הוי אוכל נפש. ממילא הוי כיבוי בקעת מכשירי אוכל נפש דקיימא לן כר' יהודה. זה דעת הרב:

טו

והנה לדעת יש מפרשים צריך לומר דבכיבוי לא שייך מתוך דלא משכחת כיבוי באוכל נפש שיהי' צריך לכיבוי וכמ"ש לעיל אות ד' לדעת רש"י. דאם לא כן קשה כיבוי נר מפני דבר אחר יהי' מותר משום מתוך דלדידהו חשיב גוף צורך קצת. כיון שתיכף בשעת כיבוי מתתקן עסק תשמיש:

טז

אך הדבר הקשה לדעת יש מפרשים. דפלוגתא דר' יהודה ורבנן בכיבוי בקעת שלא יתעשן הבית לאו בבית שיושב בו. דההיא אוכל נפש מקרי. אלא משום הפסד ממונו לחוד דמותר לר' יהודה משום לכל צרכיכם. אלא דשלא יופסד ממונו צורך היום מקרי ואם כן במלאכה דמשכחת לה באוכל נפש. מותר גם לרבנן במקום הפסד ממונו משום מתוך. וקשה הא דבהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם יכול לאכול ממנה כזית מבעוד

יום דאמר בפסחים (דף מ"ו:) משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית. וכיון דאיכא פסידא דממונא אפי' אינו יכול לאכול כזית לשתרי משום מתוך:

יז

אשר על כן נראה דגם הם סבירא להו דכל שהצורך היום אינו בדבר שעושה בו המלאכה מכשירין מקרי אלא דמלאכת שבת ויום טוב אינו חייב אלא במלאכת מחשבת שמתקן. וכיון שמחשבתו משום דבר אחר אין חיובו אלא משום תיקון לדבר אחר ונמצא שצורך היום במלאכה דהתיקון לדבר אחר מכלל המלאכה. ובלא תיקון זה לא הי' נחשב מלאכה כנ"ל. וכיון שהתיקון לדבר אחר נעשה תיכף. על כן חשיב גוף צורך קצת. וכן בבית לישב בו לאכול שם, כיון שהתיקון שיש לו בית לישב שם ולאכול. והא אוכל נפש מקרי וכיון שנעשה התיקון תיכף אוכל נפש מקרי אבל הפסד ממון דנקרא צורך יום טוב. אף דאין צריך לממון זה ביום טוב. רק משום דכשיודע שמפסיד הוא מצטער ביום טוב. ועל כן הוי רק מכשירין שגוף המלאכה והתיקון שמתקן שלא יופסד ממונו ומזה נצמח דכשיודע שלא יופסד לא יצטער. ועל כן הוי מכשירין דהידיעה שהוא כך אינו מגוף הדבר וגוף הדבר הוא תיקון אף אם לא יודע לו כלל ולא יצטער:

יח

או יש לומר בפשיטות דאף דמותר לר' יהודה לא חשיב צורך לרבנן דנימא בי' מתוך. שהרי לתירוץ הראשון שבתוס' דווקא בעילת מצוה חשיב צורך קצת ולא דבר אחר גרידא אף דלר' יהודה מותר משום לכל צרכיכם. והכי נמי יש לומר בפסידא דממונא אף דלר' יהודה מותר. לרבנן לא אמרינן בי' מתוך. ואנן קיימא לן כרבנן בדבר שאינו אוכל נפש ממש. ועל המשנה אין להקשות דכמה סתמי משניות כרבנן דלא כר' יהודה:

יט

ובעיקר דברי יש מפרשים דבית שיושב ואוכל בו חשיב אוכל נפש. מדבריהם יש ללמוד דהוא הדין קערה וכף שאוכל בהם חשיב אוכל נפש. וכבר כתבתי כן לעיל סימן ת"ו אות י"ד. ובזה ישבתי הא דטבילת כלים דמקשה הש"ס על גזירה דרבה שמא יעבירנו. אלא מעתה ביום טוב לשתרי. ומה קושיא. הא בכלי שנטמא מערב יום טוב עסקינן דבנטמא ביום טוב באמת מותר להטבילו ביום טוב. ובנטמא מערב יום טוב הוה לי' מכשירין שאפשר לעשותו מערב יום טוב דאסור לכולי עלמא. ולפי הנ"ל דכלים שאוכל בהם חשיב אוכל נפש. שפיר מקשה הש"ס בכלים שאוכל בהם. אך עוררני איש אחד מירושלמי דריש אין בין המודר באומר הנאה המביאה לידי מאכל דאסור אפילו שק להביא עליו פירות. וקרדום לבקע עצים מבעיא בירושלמי ולא איפשטא. וכלים לאכול

בהם פשיטא לי' דמותר. ודברים אלו הם הלכה ברמ"א וש"ך סימן רכ"א. הרי דכלים לאכול בהם עוד גרוע ממכשירין. ואיך נאמר דכלי לאכול חשיב אוכל נפש ומדברי ירושלמי אלו יש סיוע לשיטת רמב"ן דבית שיושב ואוכל בו גרוע ממכשירין. ופסק רמ"א כיש מפרשים צע"ג:

סימן תי

א

כבר ביארנו דלדעת רמב"ן שבת ותוספות פרק קמא דכתובות. ורשב"א ורא"ש פרק ב' דביצה לא אמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. ואפילו מלאכה שישנה באוכל נפש אסורה במכשירין אפילו אי אפשר לעשותה מערב יום טוב לרבנן ולר' יהודה באפשר לבד משיטת רש"י והרמב"ם דאמרינן מתוך אפילו ליכא צורך יום טוב כלל. דפשיטא דבמה שמכשיר גם כן לא גרע. ואפשר שזה דעת הר"ן דנראה מדבריו דאמרינן מתוך מאוכל נפש למכשירין. ומלאכה שישנה באוכל נפש מותרת למכשירין גם כן. ואפילו אפשר לעשותם מערב יום טוב:

ב

ועתה נבאר אם אמרינן מתוך לר' יהודה ממכשירי אוכל נפש שאי אפשר מערב יום טוב למכשירי צורך קצת שאי אפשר מערב יום טוב. והנה לשיטת רש"י דלר' יהודה כל צרכים כמכשירין. אין להסתפק בזה כלל. דאפילו בלא מתוך מכשירי צורך קצת מותרין. אך לשאר פוסקים יש לומר. דהא דמותר לכבות לצורך דבר אחר. לר' יהודה. מתוך שהותר באוכל נפש ממש כבישרא אגומרי. אבל אם לא הותרה רק במכשירין לא אמרינן מתוך. שיהי' מותר במכשירי צורך קצת:

ג

אך יש להביא ראי' לשיטת הרמב"ן דבבישרא אגומרי ליכא כיבוי על כורחך מתוך דאמרינן בכיבוי נר לצורך דבר אחר. הוא מתוך שהותרה בגריפת תנור מכשירי אוכל נפש. הותרה נמי מכשירי דבר אחר. הרי דאמרינן מתוך ממכשירי אוכל נפש למכשירי צורך קצת. אך לשיטת הרמב"ם וסייעתו דאמרינן מתוך אפילו בדבר שאין בו צורך יום טוב כלל על כורחין דלא אמרינן מתוך ממכשירין. דאם כן מכשירין שאפשר לעשותם מערב יום טוב דאסור. נימא מתוך שהותר באי אפשר מערב יום טוב:
ואף דמה שהוצרך לו עתה הי' אפשר מערב יום טוב הלא אפילו שלא לצורך כלל ביום טוב הותרה. ולמה יגרע במה שצריך ואפשר מערב יום טוב:

ד

ולשיטת הפוסקים דלא אמרינן אלא בצורך קצת על כל פנים. כיון שצורך ההוא הי' אפשר לו לעשות מערב יום טוב. לא הותרה מלאכה בשבילו. אך להפוסקים דבלא צורך כלל אמרינן מתוך. אם כן למה יגרע במה שאפשר מערב יום טוב. אלא ודאי לא אמרינן מתוך אלא מגוף אוכל נפש וטעמא רבה איכא. דבשלמא גוף אוכל נפש דהותרה כמו שכתב הר"ן כיון דאפילו אפשר מערב יום טוב מותר על כן לגמרי הותרה אפילו שלא לצורך. אבל מכשירין דלא משתרי אלא באי אפשר מערב יום טוב. ורק דחוי לפי דברי הר"ן. וכן כתב הטור סימן תק"ט מכשירין דוחין יום טוב ואם היא שלא לצורך איך ידחה. ומפני מי ידחה. וכל זה לרמב"ם וסייעתו דאמרינן מתוך אפי' שלא לצורך כלל. אבל להפוסקים דבעינן צורך קצת. שפיר אמרינן מתוך אפילו ממכשירין. דכיון שנדחה משום אוכל נפש. שוב נדחה אפי' משום צורך קצת ועיין בזבחים (דף ל"ב:) למ"ד דחוי' בציבור. כל שכן דאמרינן הואיל ואשתרי אשתרי עיין שם:

ה

ובזה נראה ליישב הא דביצה (דף י"ב:) הבערה ובישול אינה משנה ואם תמצא לומר משנה בית שמאי הוא. דאי ב"ה נימא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ותמוה פתח בתרתי הבערה ובישול וסיים בהבערה לבד והי' לו לסיים נימא מתוך שהותרה הבערה ובישול לצורך הותרו נמי שלא לצורך. ולפי מה שכתבתי נראה. דהנה דעת הרשב"א שבת (דף ל"ט.) דלא אמרינן הואיל רק למאן דאית לי' מתוך דמשום הואיל חשיב צורך קצת. ותמוה מהא דפסחים (דף מ"ז:) דמקשה מברייתא דמבשל גיד. ואי אמרת הואיל אהבערה לא לחייב הואיל וחזי לי' לצורכו. והא ברייתא ההיא על כרחך כבית שמאי דלית להו מתוך. כדמוקי לה בשמעתין. וצריך לומר דרשב"א סבירא לי' דבפסחים מאן דלית לי' הואיל סבירא לי' דברייתא דמבשל גיד כבית הלל דאית להו מתוך. אלא דמבשל גיד כיון שאין בו צורך כלל. כקושיית התוס' ביצה שם ותירוץ התוס' לא סבירא לי'. לא אמרינן בי' מתוך. ועל כן מקשה לרבה אהבערה לא ליחייב. דמשום הואיל חשוב צורך קצת וסוגיא דביצה כרבה דאית לי' הואיל על כן קאמר הבערה אינה משנה:

ו

אך לכאורה זה אינו דאם כן מה קאמר הבערה ובישול אינה משנה. דמבישול אין קושיא כלל דבבישול ליכא צורך קצת. ולפי מה שכתבתי יש לומר דהנה קשה בכל הסוגיא דאמר הא מני בית שמאי הוא. טפי הוה לי' לומר הא מני ר' עקיבא הוא. דבית שמאי

במקום בית הלל אינה משנה. מה שאין כן ר' עקיבא ועיין צל"ח ברכות (דף ל"ו:) סוף ד"ה ות"ל] וכבר נתעוררו התוס' בזה דהוא הדין דהוה מצי למימר ר' עקיבא הוא. דבריש פסחים מוכח דלא אמר מתוך שהותרה הבערה. אלא דנקט בית שמאי דמפורש בדבריהם ודוחק כמו שכתבתי. ועוד קשה לדעת רשב"א דמאן דלית לי' מתוך לית לי' הואיל. אם כן ר' עקיבא דאמר בהא דמסוכנת אפילו כזית חי מבית טביחתה. ולרבה דמתניתין על כרחין משום הואיל דמקשה מינה על ר' חסדא. אם כן מוכח דר' עקיבא אית לי' מתוך. דאי לית לי' מתוך אי אפשר לומר הואיל לרשב"א. הרי דר' עקיבא אית לי' מתוך ואיך אמרינן ריש פסחים דר' עקיבא לית לי' מתוך שהותרה הבערה כו':

ז)אשר על כן נראה דר' עקיבא ודאי לא פליג אדבית הלל דאית להו מתוך. לפי מה שהוכחנו לעיל סימן ת"ח אות ו' מירושלמי פרק קמא דמגילה דהבערה חשיב מכשירין וכדברי הרב המגיד ומותר לדידן דקיימא לן כר' יהודה רק משום דאי אפשר מערב יום טוב והוא רק דיחוי ולא הותר ולא אמרינן בי' מתוך, ולפי מה שכתבתי אות ד' דין מתוך ממכשירין תלוי אם אמרינן מתוך באין צורך כלל. ואי אמרינן מתוך באין צורך כלל לא אמרינן מתוך ממכשירין. ואי לא אמרינן מתוך רק ביש צורך קצת גם ממכשירין אמרינן מתוך. אם כן מוכח דר' עקיבא אית לי' מתוך אפילו באין צורך כלל:

ח

והשתא מיושב הסוגיא כמין חומר הבערה ובישול אינה משנה כו' דאי סלקא דעתך בית הלל היא נימא מתוך שהותרה הבערה. ותמוה דפתח בתרתי וסיים בחדא. אך לפי מה שכתבתי באמת מבישול אין הוכחה דאין צורך כלל במבשל גיד. רק מהבערה מקשה דיש צורך קצת משום הואיל. אך מהבערה לחוד הי' יכול לתרץ ר' עקיבא הוא דלא אמרינן מתוך בהבערה, ולעולם כבית הלל. דר' עקיבא לא פליג אדבית הלל כנ"ל ולא הי' צריך לומר דבית שמאי הוא. אך הבערה ובישול אינה משנה. דאם תמצא לומר ר' עקיבא הוא דלא אמרינן מתוך בהבערה. אם כן מוכח דאמרינן בעלמא מתוך אפילו באין צורך כלל אם כן נימא מתוך בבישול. ואף דאין צורך במבשל גיד. וסיים דאי בית הלל נימא מתוך שהותרה הבערה כו' דאליבא דאמת סבירא להו להש"ס דלא אמרינן מתוך רק בצורך קצת כמו שהוכיחו התוס' מכמה סוגיות. ולא אמרינן מתוך בבישול גיד דאין צורך כלל. והבערה אמרינן מתוך אף דמכשירין דהא בהא תליא כנ"ל. רק הש"ס כלל בישול בראשית דבריו. דאם לא כן לא הי' ראי' מהבערה דבית שמאי ולא בית הלל דהוה מצי למימר בית הלל ואליבא דר' עקיבא ודו"ק היטב:

ט

ולפי מה שכתבתי נראה ליישב שיטת רש"י שפירש באלא מעתה ליפלגו באבנים. דאף אי במתוך פליגו הוצאת אבנים מותר מן התורה אלא דרבנן אסרו. ולא פירש דאי במתוך פליגו הוצאת אבנים דליכא צורך כלל לא הותרה מן התורה. דאם כן קשה לר' עקיבא דאמר בהבערה לא אמרינן מתוך. על כרחין דסבירא לי' מתוך אפילו שלא לצורך כלל. אם כן ליפלגו באבנים על כן הוצרך לפרש דרבנן אסרו הוצאת אבנים. ועל כן לא קשה לרש"י ממוגמר דמקשה לימא מתוך שהותרה הבערה לצורך כו' ועל זה שפיר משני עליך אמר קרא דבר השוה לכל נפש "עליך" דייקא. דכיון דסברת דאמרינן מתוך בהבערה על כרחך סבירא לך דבעינן צורך קצת. ואם כן בעינן שיהי' הצורך ההוא שוה לכל נפש. ומיושב נמי קושיית התוספות מהאופה מיום טוב לחול. דהאופה הרי מסיק התנור קודם. ובהבערה ממה נפשך בלא צורך קצת מחייב:

סימן תיא

א

בסוגיא. תני תנא קמי' דר' יצחק בר אבדימי השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה. אמר לי' דאמר לך מני בית שמאי דאי בית הלל כו' הכי נמי נימא מתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. והקשו בתוספות והא אפילו בית הלל מודו דלוקה דאית להו נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב:

ב

ונראה ליישב על דרך פלפול. דהנה התוספות בסוף העמוד הקשו מה צורך איכא בעולת נדבה. והנה צורך מצוה חשיב צורך קצת כמו קטן למולו. אך בעולת נדבה הוקשה להם להתוס' משום דאפשר לעשותו לאחר יום טוב. [אבל אין לחלק משום שהי' אפשר מערב יום טוב. דכמו שאין מחלקין באוכל נפש בין הי' אפשר מערב יום טוב. הוא הדין דלא מחלקין בצורך קצת דהותר משום מתוך] אך יש לומר לפי מה שכתבו בחולין (דף כ"ט:) דשוחט לא מחייב בסימן ראשון שעדיין לא תיקן כלום ולא מחייב רק בגמר שחיטה. ובגמר שחיטה שוב אין באפשרי להמתין דיפסל בשהי' ואם כן איך ילקה. על תחילת לא מחייב דלא תיקן. ועל הסוף לא דאז הותר משום מתוך. כיון דאי אפשר להמתין הוי צורך לעשותו ביום טוב:

ג

אך לכאורה זה אינו דכיון דלאחר שחיטת סימן ראשון הותר גמר שחיטה משום מתוך. הרי תיקן בסימן ראשון שיהי' מותר לגמור שחיטתו. דמתחילה לא הי' צורך שיכול להמתין, והי' אסור השחיטה. ועל ידי ששחט סימן ראשון נעשה צורך יום טוב והותר הגמר כנ"ל. הרי תיקן בסימן ראשון וחייב על סימן ראשון:

ד

אך יש לדחות דהא ודאי אם לא יגמור השחיטה אגלאי מילתא דתחילה לא הי' שם שחיטה עליו. וכדאמר בש"ס חולין (דף כ"ט.) ומעשה נקיבת קוץ וטריפה בעלמא הי' ולאו מתקן הי'. אך כשיגמור השחיטה יתחייב למפרע על סימן ראשון. ממילא יהי' אסור לגמור השחיטה דגורם חילול יום טוב למפרע. וכיון שאסור לגמור. שוב לא תיקן כלום בסימן ראשון דכל תיקונו הי' שעל ידי זה מותר לגמור שחיטתו. אבל השתא שאסור לגמור לא תיקן כלום בסימן ראשון ואיך ילקה:

ה

והשתא ניחא דנדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב. דאם תאמר שיהי' מותר לשחוט משום מתוך. היינו שתחילת שחיטה יהי' מותר מן התורה משום מקלקל. והסוף משום מתוך. אם כן יהי' תיקון בתחילה. וחייב על תחילת שחיטה. ממילא אסור לגמור השחיטה. שאם תתיר לו לגמור גורם חילול למפרע כנ"ל. וכיון שהדין שאסור לגמור ולא הוי מתקן בתחילה. ממילא אינו לוקה דלבסוף הוה צורך היום. ועל בתחילה אינו לוקה כיון שהדין שאסור לגמור ממילא לא תיקן כלום:

סימן תיב

א

כתב הרמב"ם פרק א' מהלכות יום טוב הלכה ב' ג' דבונה ביום טוב לוקה. ובתוספות שבת (דף צ"ה.) דאמרינן מתוך בבונה שהותר במגבן. ואם בנה לצורך יום טוב מותר מדאורייתא משום מתוך. ממילא לרמב"ם דאמרינן מתוך אפילו באין צורך כלל. הרי מלאכת הבנין מותר ביום טוב. ולמה ילקה:

ב

ובשבועות (דף ט"ו:) דמקשה דניבעי מנחה חמץ לקידוש מקדש. ומשני מנחה חמץ ליכא כי אם שתי הלחם בעצרת ואין בנין בית המקדש דוחה יום טוב הלכך לא אפשר. וקשה אם נאמר דאינו יכול לקדש רק בעצרת יהי' מצוה שזמנה רק בעצרת ונימא מתוך. ואין

לומר דאסור משום לכם ולא לגבוה. דהתינח למאן דאמר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב. אבל לאבא שאול דאמר לכם ולא לנכרים אבל עולת נדבה קריבה ביום טוב מאי איכא למימר:

ג

ואפשר לומר דבגמר הבנין איכא משום מכה בפטיש. ומכה בפטיש לא הותרה באוכל נפש. ואכתי קשה למה דקיימא לן כר' יהודה דמכשירין שאי אפשר לעשות בערב יום טוב מותר. נימא מתוך שהותר לצורך מכשירין באוכל נפש הותר נמי לצורך מצוות בנין בית המקדש. דאי אפשר בערב יום טוב כיון דבעינן לקדש בשתי הלחם. ואפשר דלדידן לא קיימא לן כאבא שאול ואסור משום לכם ולא לגבוה. ואבא שאול יש לומר דסבירא לי' כרבנן דמכשירין אסורין ואסור משום מכה בפטיש ודוחק קצת. וקצת ראי' מזה לדעת הרמב"ם דבנה לוקה:

ד

ולענין קושיית התוספות דנימא מתוך שהותרה במגבן. נראה לי דרמב"ם סובר דלא אמרינן מתוך מתולדה לאב. והוא לפי מה שביאר הרב המגיד דעת הרמב"ם פרק ז' מהלכות שבת הלכה ד' וזה לשונו שכל מלאכה שדומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זה אב כמותה. אבל מלאכה הדומה לה במקצת הוא הנקראת תולדה. והמשל בזה הקוצר והבוצר שהם בדמיון גמור כו' אבל בשאין שם אלא קצת דמיון כגון המחתך הירק שאינו דומה לטחינה רק בהעשות מגוף אחד גופים רבים אף על פי שהטחינה משנה הגוף הראשון לגמרי ואין החיתוך כן. זו היא תולדה. והיקש זה ניתן לכולן. זה דעת רבינו עד כאן לשונו. ועל כן לא אמרינן מתוך ממגבן שאינו בונה גמור אלא קצת דמיון. לבונה ממש. דבונה ממש לא הותרה:

סימן תיג

א

ביצה (דף כ"א.) בהמה חצי' של ישראל וחצי' של נכרי מותר לשוחטה ביום טוב מאי טעמא אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. וכי מה בין זה לנדרים ונדבות. קשה לי דבלא זה קשה משתי הלחם שכולם נאכלין להדיוט ואין דוחין יום טוב. ועל כורחין משום דמשלחן גבוה זכו. שוב מצאתי בצל"ח שהקשה כן ותירץ בדוחק:

ב

ונראה לי דהנה ריש פרק טרף בקלפי דלפעמים הי' מגיע לכל כהן משתי הלחם פחות מכזית. ואף על פי כן הי' נתקיים מצוות אכילה דסוף סוף השתי לחם נאכלו. ואין המצוה שהכהנים יאכלו רק שהלחם יאכלו לכהנים ועל כן אף על ידי אכילת קטן מתקיים מצות אכילת קדשים. ובזבחים (דף ל"א:) חישב להאכיל כזית לכמה בני אדם מצטרף לפיגול. הרי דלאו בתר אוכל אזלינן רק בתר נאכל. והוא הדין לענין מצות אכילת קדשים. ומלאכת יום טוב ודאי לא הותרה בשביל אכילת כזית לשני בני אדם. ואשר יאכל לכל נפש כתיב. ולכל נפש ליכא כזית. וכן מסתבר. דהא ליכא שמחת יום טוב לזה וכן לזה. [דוגמת אבידה שוה פרוטה של שותפין אינו חייב להחזיר. דליכא שיעור ממון לאחד] ובשביל שמחת יום טוב דגברא שרינן מלאכת יום טוב. ועל כן אסור לאפות שתי הלחם ביום טוב דילמא לא מטי כזית לכל כהן. ואפילו מטי כזית לחד. מכל מקום כוונתם אינו לכך. רק שהלחם יאכל. דבזה מתקיים המצוה. דומה למה דמשני כהנים משלחן גבוה זכו דפירשו התוספות דלצורך גבוה עושים. ולמה דסלקא דעתך הוה סבירא להו דעיקרם לצורך הדיוט כמו שכתבו התוספות שבת (דף כ"ד:) למאן דאמר נדרים ונדבות קרבין ביום טוב קסבר אפייתם נמי לצורך אדם. והתינח בשלמים דלבעלים מתאכלי אם כן הקרבתם לצורך בעלים שאכלו [ועיין פסחים (דף נ"ט.) דעשה דאכילת קדשים דבעלים דוחה עשה דהשלמה ולא חשבינן אפשר לקיים שניהם שאחרים יאכלו עיין שם] אבל שתי הלחם שמתחלק לכל הכהנים. ואפילו לא מטי כזית לכל חד המצוה מתקיימת. ודאי אין הקרבתם לצורך כהנים שיאכלו כל אחד כזית. ועל כן אין אפייתם ביום טוב:

ג

וראי' דהנה למאן דאמר נדרים ונדבות קרבין יש פלוגתא ר' שמעון בן אלעזר ואבא שאול. רשב"א (דף י"ט.) סובר דוקא שלמים קרבין ולא עולה. ואבא שאול (כ':) סובר אפילו עולה. ומוקי קרא דלכם ולא לנכרים. ואנן קיימא לן לגמרי אין קרבים אפילו שלמים ובפסחים (דף מ"ז.) מסיק הש"ס דרבן שמעון בן גמליאל דאמר שתי הלחם דוחין יום טוב. סבירא לי' כאבא שאול דאמר לכם ולא לנכרי והשתא מנא לי' להש"ס לאפוקי לרשב"ג מהלכתא כולי האי. דלמא כרשב"א סבירא לי' שלמים קרבין ולא עולות. אלא ודאי לר' שמעון בן אלעזר אין שתי הלחם נאפין ביום טוב וכמו שכתבתי מילתא בטעמא:

ד

בגמרא אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. מזה הלשון משמע משום דאי אפשר לשחוט חלקו של ישראל בלא חלקו של נכרי. אבל אם הי' אפשר אף דחד טירחא הוא אסור.

ולכאורה מאי שנא מהא דממלא אדם חבית של מים אף דאין צריך אלא לקיתון אחד. ואפשר לומר לדעת השיטה מקובצת דלנכרים לא אמרינן מתוך וכן כתבנו לעיל סי' ת"ה אות ט"ז לדעת הרשב"א. אם כן מלאכה לגוי חמור ממלאכה סתם שאסור אפילו לצורך קצת ועל כרחך דוקא במוסיף לחול אינו מוסיף כלל. דבין כך ובין כך עושה מלאכה והותרה. אבל במוסיף לגוי דבלא התוספות לא הי' עושה מלאכה חמורה כאשר הוא עושה עכשיו, וכהאי גוונא בפסחים (דף ע"ט.) מוטב שיאכל בטומאת בשר בלאו ואל יאכל בטומאת הגוף בכרת ואף דשם אמרינן למאן דאמר הותרה אין נפקא מינה. זה כשהכל לצורך קרבן ציבור מה שאין כן הכא שמוסיף שלא לצורך יום טוב אין היתר רק כשאין בתוספות איסור יותר מהעיקר וכן משמע קצת בר"ן שכתב דבקדירה אחת מותר לרבות בשל נכרי שהקדירה יפה בזמן שיש בהן בשר מרובה. ולא כתב בפשיטות משום דבחד טירחא [מיהו יש לדחות דנפקא מינה אם מוסיף בשר לאחר שנתן הקדירה על האש] וזה דעת האורחת חיים שאסור לרבות בשביל גוי אפילו בקדירה אחת. ומשום דסבירא לי' כשיטת התוספות דבשביל גוי אפילו בתנור אחד אסור אף דמשתבח. ומשום חד טירחא אין להתיר בשביל גוי דחמיר איסורא. ומהרש"ל חולק על האורחת חיים. ודברי מהרש"ל נכונים לשיטת התוספות דגם בשביל גוי אמרינן מתוך והאורחת חיים יש לומר דסובר כרש"י ורשב"א וכמו שכתבתי.

סימן תיד

א) (בדף כ"א) אמר ר' חסדא עיסה חצי' של נכרי וחצי' של ישראל אסור לאפותה ביום טוב. והקשו בתוספות דהא קיימא לן כר' שמעון בן אלעזר דאמר ממלאה אשה תנור פת אף על פי שאין צריך אלא לפת אחת. ותירצו דשאני התם דכל חדא וחדא חזיא לי'. ותירוץ זה נסתר מתוך קושיית הגמרא מעיסת הרועים. וצריך לומר דהתוספות בגמר דבריהם הם נתפסים שכתבו ועוד דאי מקלעי לי' אורחים חזיין כולהו ליום טוב. אך בפסחים (דף מ"ו.) משמע דלא סבירא להו תי' זה. דאם כן לא הי' מקשים מדרשב"א לחלה בטומאה דלא חזיא. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא. ולפי מה שכתבו בפסחים שם דטעמא דאמרינן בביצה לא שייך אלא בתנור אבל לא כשאופה תחת גחלים יעוין שם יש לומר גם עיסה חצי' של עכו"ם כהאי גוונא הוא דנאפה תחת גחלים. אך דוחק לומר כן דפסיק ותני אסור משמע בכל גוונא. ב) והנראה לי בישוב קושיית התוספות על פי פירש"י (ל"ב.) דשאר צרכים מותרין כמו מכשירין. וכבר ביארנו לעיל סימן ת"ט אות ג' טעמו של דבר, ואם כן לשיטת הרשב"א בעולת נדבה דאף דאיכא צורך קצת דשלא

יהא שלחנך מלא. מכל מקום כיון דלגבוה לא אמרינן בי' מתוך. ואף דלא הי' אפשר מערב יום טוב דהי' נפסל בלינה. ויהי' מותר כמו מכשירין על כורחך דלגבוה מכשירין דאוכל נפש של ישראל אסור. [דאם הי' מכשירין שאי אפשר מערב יום טוב מותר. הוא הדין שאר צרכים שלא הי' אפשר מערב יום טוב] והוא הדין אף בשל נכרים אף דמכשיר האוכל נפש דישראל גם כן אסור ולפי מה שכתבו הראשונים בכיבוי נר מפני דבר אחר חשיב מכשירין כיון דאינו נהנה מגוף הנר שכיבה. אלא מדבר אחר. אם כן הוא הדין הכא שאינו נהנה מגוף הפת של נכרי. רק דממילא שלו גם כן נאפה יפה והוי מכשירין. ושל נכרי אף דמכשירין של ישראל אסור כדמוכח מעולה דאינה קריבה ביום טוב ודו"ק:

ג

אך לתוס' אי אפשר לומר כן שהם סוברים דעולת נדבה דאסורה משום דלצורך גבוה עושים. ולא כדי שלא יהא שלחנך מלא וכו' על כן נראה דתוס' דפסחים סבירא להו דהא דעיסה חצי' של נכרי בשני תנורים וכמו שכתב הר"ן. וכן משמע מהא דהקשו שם בעמוד ב' בהואיל דאי בעי בצע מכל חדא פורתא. דמכל מקום אסור כמו עיסה חציה של נכרי. ולכאורה מה קושיא. שאני התם דאין ישראל אוכל מכל פת. אך לפי מה שכתבתי דהתם בשני תנורים. והרי יכול ישראל ליקח מכל תנור [ובאמת רבינו יואל מתיר בשני תנורים לאפות ליום טוב ולחול כשאוכל ביום טוב מכל תנור ואנן לא קימא לן הכי כמו שכתב הב"י סימן תק"ג שכל הפוסקים חולקים בזה. וכן כתב הט"ז שם סוף הסימן] ואף על פי כן אסור כיון שמכל מקום על ידי חלקו של מתרבה הטורח. דהי' יכול לאפות כל חלקו של ישראל בתנור אחד והי' פתו יפה. והכא נמי כיון שהי' יכול ליקח ככר אחת לחלה. ועל ידי שבוצע מכל חדא מתרבה טורח פת אחת בשביל החלה טמאה. כן נראה לפרש קושייתם:

ד

ולפענ"ד נראה לפי מה שכתבתי באות ב' דהיתר פת נאפה יפה אינו רק כמו מכשירין. ובמכשירין אין היתר רק אם אי אפשר באופן אחר כמו שכתבתי בסי' ת"ט אות א' עיין שם. מה שאין כן כשאוכל מכל פת דהוי גוף אוכל נפש מותר. כיון דכל פת יש בו אוכל נפש ואוכל נפש הותרה לגמרי אף נתרבה טירחא ומלאכה. כן יש לומר:

ה

אך התוס' לטעמייהו דמדמים תוספות מלאכה דיום טוב לתוספות בשבת בחולה שיש בו סכנה. וחולה שיש בו סכנה ודאי דיחוי ולא עדיף ממכשירין דיום טוב. על כן הקשו שפיר. וסבירא להו להתוס' דגם באוכל נפש אם יוכל לעשות בלא מלאכה אסור לעשות

במלאכה. ויותר מזה כתב בצל"ח (דף ט"ו:) בענין ברירת קטניות לדעת רשב"א דאם יוכל לעשות במלאכה קלה יותר. אסור לעשות בחמורה עיין שם:

ו

אך לשיטת הר"ן פרק ב' דביצה דמחלק בין אוכל נפש דהותרה דאפילו אפשר מערב יום טוב מותר בין צורך חולה שיש בו סכנה בשבת דדיחוי הוא הדין דיש לחלק בין אוכל נפש דיום טוב למכשירין. ומיושב קושיית התוס' פסחים:

סימן תטו

א

שם בגמרא אלא כגון דאית לי' נבילה כו' פסק היש"ש דאסור להרבות פת בשביל עבדו ושפחתו אפילו בתנור אחד. כיון דכל פת צריך טירחא בפני עצמו. ובשני תנורים אפי' יש לו במה לפייסן אסור. והמג"א הביא ראי' לדבריו מהא דמסיק דאי יהבי ריפתא לינוקא ולא קפדי. מכל מקום אסור מדריב"ל. ואף המחת אינם מתירין אלא היכי שאינו יכול לתת פת לתינוק אלא אם כן יאפה כולה:

ב

ולדידי הני מילי קשיין לפי מה שכתבו התוס' דהא דאין מתירין לאפות עיסה שחצי' של נכרי בתנור אחד. דדווקא בשלו משום דכל חדא וחדא חזיא לי' ועוד דילמא מקלעי אורחים חזיין כולה ליום טוב. והא בעיסה שלו ואופה בשביל עבדו ושפחתו ג"כ שייכי הני טעמי דכל חדא חזיא לי'. ואי מתרמי לי' נבילה. כולה חזיא לישראל. דבגמ' מפורש דאף דאין לו נבילה. מכל מקום איכא הואיל. אלא דמקשה מדר' חסדא דלית לי' הואיל אי מקלעי אורחים. והוא הדין דלית לי' הואיל ואפשר לפייסן בנבילה. ומהא דאין מתירין על ידי ריפתא לינוקא. אין ראי' כלל. דהתם ליכא למימר הואיל שהעיסה של בני חילא:

סימן תטז

א

פסחים (דף מ"ו:) איתמר האופה מיום טוב לחול רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי לי' אורחים חזי לי' השתא נמי חזי לי'. קשה לי דבמנחות ריש פרק ר' ישמעאל הפורס מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק. רבה אמר חייב זיל בתר מחשבתו. ולחד לישנא אפילו שמע שטבע תינוק. והכא נמי מחשבתו לא הי' לאורחים. וכן בשחט

חטאת ציבור שלא לצורך. שכבר נשחט אחרת. ואחר כך נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיים כיון דאיהו לא ידע חייב. והכא נמי מאי שנא:

ב

ולכאורה נראה לחלק דשניא אוכל נפש דיום טוב דמלאכה הותרה לגבי' מה שאין כן שבת אצל חולה. וכן חטאת ציבור בשבת אף דשבת הותרה. היינו אצל תמידין ומוספין שכל שבת מחוייב בהם מה שאין כן חטאת שחובת רגל הוא ולא של שבת ולפי זה לרבה לא אמרינן הואיל במכשירי אוכל נפש כיון דיום טוב דחוי אצלם כמו שכתב הטור סימן תק"ט ונתבאר היטב לעיל סי' ת"ט אות א'. והא דפריך לקמן אהבערה לא לחייב הואיל וחזי לי' לצורכו אף דהבערה רק מכשירין. כמו שנתבאר סימן ת"ח אות ו' יש לומר דלרבה לטעמי' פריך. דאית לי' אין עירוב והוצאה ליום טוב דכתיב לא תוציאו משא ביום השבת ביום השבת אין ביום טוב לא. ואם כן הכא נמי נימא הכי בהבערה. ועל כורחין ליישב דבהבערה אתי קרא להתיר במקום שאפשר מערב יום טוב שיהי' דינו כגוף אוכל נפש [אבל שלא לצורך אסור] דהוה אמינא דנקרא רק מכשירין. אבל הוצאה אי אפשר שיהי' מותר רק באוכל נפש דקרא למה לי ואם כן שוב נימא הואיל. ולעולם לא אמרינן הואיל לרבה רק באוכל נפש ממש שהותרה:

ג

והא דמקשה לקמן לרבה אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכסוי דם צפור. ועל כורחין לפרש או משום עשה דוחה לא תעשה כפירוש התוס'. או שעל ידי זה יוכל לשחוט. שהרי אסור לשחוט ביום טוב אלא אם כן יש לו עפר מוכן. והוי מכשירי אוכל נפש. ובין כך ובין כך דחוי הוא ונזיל בתר מחשבתו. יש לומר דעל כן פירש רש"י אחרישה לא לילקי. פירוש דמכל מקום אי אפשר להלקותו דיכול לטעון שנתכוין לכך אם יזדמן לו צפור יוכל לשחוט. ולר' חסדא ניחא כיון דעדיין אין לו צפור אסור לעשות מלאכה כיון דמחוסר מעשה. אבל לרבה קשה:

ד

והא דפשיטא להגמרא דלענין מלקות מיירי. דלכאורה איך חייב משום מעילה על החמור שהוא קדשי בדק הבית. הלא הוי זה וזה גורם. דשור שהוא קדשים קלים גם כן גורם. דומיא דחדש יותץ דתלי בזה וזה גורם. אף דהתנור כולו איסור. מכל מקום כיון שנשתמש בו בגורם דהיתר גם כן הוי זה וזה גורם. הכי נמי בחרישה שנעשית על ידי שני גורמים. וצריך לומר על פי מה דאמרינן בנדרים (דף ל"ו:) דאף במצוות דלאו ליהנות ניתנו כגון תלמוד תורה. מכל מקום במקום שנוטלין שכר על המקרא אסור ללמדו בחנם

דחשיב הנאה מה שאינו נוטל שכר. והכא נמי כיון שהי' צריך לשכור חמור לחרישה. חשיב הנאה מה שאינו נותן שכר. אך לכאורה זה אינו דהא אין שכירות משתלמת אלא לבסוף וגם זה יצטרך ליתן שכר אחר כך להקדש. וצריך לומר דמיירי לענין מלקות בהתראה דקים לי' בדרבה מיני' ופטור מממון ושוב הוה נהנה. ואם כן מוכח דבהתראה לענין מלקות מיירי:

ה

ובזה יתיישב פירש"י בקושיית רבה לר' חסדא לדידך האיך אופין מיום טוב לשבת. ופירש"י אלא ודאי משום הואיל אי מקלעי אורחים חזי כולו ליום טוב. ולכאורה אפילו חזי רק פת אחת ליום טוב. הלא קיימא לן כר' שמעון בן אלעזר דאופה תנור מלא ככרות אף על פי שאין צריך אלא לפת אחת. משום שהפת נאפה יפה בזמן שהתנור מלא אך לפי מה שכתבתי ניחא. דמשום שהפת נאפה יפה חשיב רק מכשירין כיון שאינו נהנה מאותו הפת. וכמו שנתבאר סימן תי"ד אות ב' ובמכשירין הא לא אמרינן הואיל:

ו

וכל זה לפלפולא. אך באמת מה שכתבתי לפרש קושיית הש"ס אחרישה לא לחייב. שיטעון שנתכוין לכך הוא דוחק. גם מה שכתבתי דלר' חסדא ניחא דאפילו קן לכך אסור הואיל ומחוסר מעשה. מפורש להיפוך במלחמות דטעמא דר' חסדא רק משום שלא הי' דעתו לכך. ועוד בתוספות מפורש דאפילו במכשירין אמרינן הואיל. שהקשו בטלת כל מלאכת שבת הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה:

ז

על כן נראה ברורן של דברים דהנה בהא דמנחות אם שמע שטבע תינוק. והעלה מצודה להעלות דגים. והעלה דגים. הא כולי עלמא מודים דחייב. אף אם תאמר זיל בתר מעשיו. ולא פליגו אלא בהעלה דגים ותינוק. ולא שייך בזה הואיל אי מקלעי תינוק במצודה. דחיוב צידה הוא בשעה שמעלה המצודה מים. דכל זמן שלא העלה המצודה עדיין אין הדגים נצודין. וכאשר באו למצודה, כן יכולין לחזור ולצאת משם רק בשעה שמעלה המצודה. דעל כורחין כן הוא שאין הדגים נצודין בבואם למצודה. דאם כן בלאו הכי אין כאן חיוב חטאת שהוא לא צדם. והדגים נצודין ממילא בביאתם אלא אם כן באו למצודה בשעת פריסה ממש כמו שכתבו התוספות שבת (דף י"ז:) בד"ה אין. ואם כן בפורס מצודה ביום מנין יכול לידע זה. אלא ודאי מיירי באופן שכל זמן שהמצודה במים יכולין לברוח. ובהעלאה הוא צודה אותם. הרי דהחיוב הוא בשעת העלאה. וכיון שלא הי' אז תינוק במצודה אין כאן הואיל. ולא דמי להואיל אי מקלעי לי' אורחים. דבשעת אפיי'

עדיין אפשר באמת שיבואו אורחים. רק שלבסוף לא באו. רק אם הי' מתכוין לתינוק הי' פטור משום שעשה ברשות. ואנוס הי'. אבל כשלא נתכוין לתינוק חייב:

ח

ועל כן סבירא לי' לרבה בפרס מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק זיל בתר מחשבתו דבמחשבתו לא הי' שיעלה תינוק. ואם לא הי' מעלה תינוק הי' חייב כנ"ל. נמצא לפי דעתו הי' שיעשה מעשה שהוא אסור באמת. והיינו דמדמי לה התם לשחט שני חטאות של ציבור. ואין צריך אלא אחת. ונמצא ראשונה כחושה בבני מעיים. דלפי ידיעתו שלא ידע שהוא טריפה חישב שיעשה איסור. אבל באופה מיום טוב לחול. הרי ידע שאפשר שיקלעו אורחים. ולמעשה דהתירא איכוין. דאף שלא הי' בדעתו שיקלעו. מה בכך. הלא אפילו לא יקלעו היתר הוא משום הואיל ולהתירא איכוין. ולפי זה לר' חסדא דלית לי' הואיל אף אם באו אורחים אחר כך ואגלאי שהי' עתידים לבוא אורחים ויאכלו. מכל מקום למאן דאמר זיל בתר מחשבתו חייב. והכין ברירא דהא מילתא. וזה כוונת התוספות מנחות (דף ס"ד) בד"ה להעלות עיין שם. לאפוקי מספר אחד שלא הבין כוונתם ומהפך ומבלבל בדברים שאין להם שחר:

ט

הנה בררנו שיטת התוס' דאף בדחוי אמרינן הואיל, וכשאני לעצמי הי' נראה לי דלא אמרינן הואיל רק באוכל נפש דהיתר. דאין מצוות שמחת יום טוב שיודחה עבורו עשה ולא תעשה אלא דכך עיקר איסור מלאכת יום טוב דוקא כשאינו לצורך אוכל נפש. ועל כן כשיש שום אופן שיהי' מזה צורך אוכל נפש דיום טוב מותר לרבה. אבל לא בדחוי:

י

והשתא ניחא היטב הא דמנחות דלרבה אזלינן בתר מחשבתו [וניחא ליישב קושיית התוספות הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה] דלשיטת התוספות צריך לחלק דשאני האופה מיום טוב לחול והאופה יודע דמשכחת לה שיבואו אורחים. והוא דוחק קצת. דאם כן האופה ומבשל מיום טוב לשבת על ידי עירוב תבשילין כיון שאין ההיתר רק משום הואיל. אין היתר רק אם מעלה בדעתו שראוי לאורחים ואם כן הי' צריכין להודיע זה להמון. ולא מצינו זה:

יא

על כן נראה לי דהחילוק בין דחוי להיתר. דבדחוי דוקא סבירא לי' לרבה במנחות זיל בתר מחשבתו. והא דמקשה רב חסדא לרבה דנימא הואיל וחזי לכסוי דם צפור. נראה לי ליישב דהנה קשה טובא לפירוש התוספות משום דעשה דכסוי דוחה לא תעשה

דיום טוב. דהא אין עשה דוחה לא תעשה. רק היכא דבעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה. ואם תאמר הואיל אם הי' כאן דם צפור, מלבד שקשה הסברא שבשביל זה יודחה הלא תעשה הואיל אם הי' כאן דם צפור הי' מצוה. עוד קשה בהא דמשני באבנים מקורזלות ומקשה ראוי לכותשן. אם כן שוב לא הוי בעידנא. שאם הי' כאן דם צפור לא הי' המצוה מתקיימת עד שיכתוש:

יב

אשר על כן נראה לפי מה שכתבו התוספות פרק קמא דביצה במקריב נדרים ונדבות אף דאסור מלכם ולא לגבוה. מכל מקום אינו לוקה ואינו עובר רק על לאו הבא מכלל עשה ולא אמרינן אהדרי' קרא לאיסורי'. כיון דיש כאן צורך יום טוב והותר משום מתוך וכן שלמים לבית שמאי. רק שהתורה אסרה מקרא דלכם לא הוי רק עשה, ולפי זה יש לומר דהוא הדין מכשירין שאפשר לעשות מערב יו"ט לר' יהודה אף דאסורין מקרא דהוא ולא מכשיריו אינו לוקה. כיון דלר' יהודה הותרו מכשירין. רק משום שאפשר לעשות מערב יום טוב נאסר מקרא דהוא ולא מכשירין אינו אלא בעשה. ודוקא לרבנן דמכשירין אסורין ביום טוב הרי המכשירין לא הי' בכלל ההיתר ודומה לגוזז בפסולי המוקדשין דלוקה, כיון דגלי קרא דגיזה אינו בכלל ההיתר. אבל לר' יהודה דדריש לכם אפילו מכשירין ונאסר על ידי שאפשר מערב יום טוב מקרא דהוא אינו אלא בעשה. דאי אפשר לומר שאינו בכלל ההיתר. שהרי אם לא הי' אפשר מערב יום טוב הי' מותר. מה תאמר מכל מקום עכשיו שאפשר מערב יום טוב אינו בכלל ההיתר. אם כן בשלמים לבית שמאי נמי תאמר דעכשיו שהוא שלמים וכהנים משלחן גבוה זכו. ועיקר העבודה לצורך גבוה אינו בכלל ההיתר. ומכל מקום לא אמרינן הכי אלא משום שאילו הי' חולין הי' מותר חשיב שהוא בכלל ההיתר. הכא נמי הואיל אילו הי' אפשר מערב יום טוב הי' מותר חשיב שהוא בכלל ההיתר ואינו אלא בעשה:

יג

והשתא שפיר מקשה דהא בריש ביצה דאם אין לו עפר מוכן לכסות אסור לשחוט חי' ועוף ביום טוב. ואם כן אי מזדמנות לו חיות וצפורים הוי החרישה מכשירי אוכל נפש כדי שיהי' מותר לשחוט. ואף דהי' אפשר להכין מערב יום טוב. מכל מקום אינו בלאו רק בעשה. ומתניתין תני משום שמונה לאוין. ומה שנסתלק הלאו במכשירין הוי היתר. שהרי אפילו אפשר לעשות מערב יום טוב ליכא לאו. ודומה לאוכל נפש עצמו דחשיב היתר משום שאפילו אפשר מערב יום טוב שרי. הכי נמי מכשירין לענין הלאו. וכיון שהיתר הוא נימא בו הואיל:

יד

ובהכי ניחא הא דמקשה הש"ס אהא דראויות לכותשן. כתישה ביום טוב מי שרי. ותמוה דכתישה גופה יודחה כמו חרישה. אך לפי מה שכתבתי נכון היטב משום דהוי מכשירי אוכל נפש כדי שיהי' מותר לשחוט. דלולי שהכין עפר הי' אסור לשחוט משום שמבטל עשה דכסוי. והרי אף לאחר שחרש אסור לשחוט שאין לו עפר, שהרי אסור לו לכתוש מחמת עשה דהוא ולא מכשיריו. שהרי הי' אפשר להכין מערב יום טוב. ואם ירצה לכתוש ולעבור בעשה. הרי יכול לשחוט בלא חרישה ולעבור בעשה דכסוי. וכל עצמו של חרישה שהוא מכשיר השחיטה היינו אם לא ירצה לעבור על עשה. ואז אף לאחר חרישה אי אפשר לו לשחוט ולא הוה החרישה מכשירין כלל. ודוקא על החרישה הקשה ר' חסדא לרבה הואיל וחזי דאף שלכתחילה אסור לחרוש. מכל מקום השתא שחרש הוי החרישה מכשירי שחיטה ואינו בלאו רק בעשה. וזה אם לאחר חרישה הוי השחיטה היתר גמור. אבל השתא שלאחר חרישה עדיין בעשה. לא הוי החרישה מכשירין כלל:

סימן תיז

שמעתא דטבילת כלים:

א

ביצה (דף י"ז:) במשנה חל להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת ושוין שמשיקין את המים בכלי אבן לטהרם אבל לא מטבילין. ובגמרא מקשה לרבה דמפרש טעמא דטבילת כלים דאסור לכולי עלמא בשבת לא. משום גזירה שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. וביום טוב לא. גזירה יום טוב אטו שבת. דאם כן נגזור נמי השקה אטו הטבלה. ומשני אי דאית לי' מים יפים למה לי השקה. אלא דלית לי'. וכיון דלית לי' מיזהר זהיר בהו והוה מילתא דלא שכיחא. [פירש"י מיזהר זהיר בהו. שלא יטמאו וכיון דזהיר בהו הויא להו טומאתו דלא שכיחא ולא גזרו בה רבנן] עיין שם כל הסוגיא:

ב

וקשה דהא בית שמאי סבירא להו פרק יוד דמקוואות אין מטבילין מים יפים ברעים וכיון דמי המקוה נמי יפים כמו המים שמשיק. אם כן אית לי' מים יפים ולא מיזהר זהיר בהו. ואף אם תמצא לומר שמי המקוה אינם שלו. מכל מקום כיון שיכול להשיקם בלא הפסד שמי המקוה נמי יפים ולא מקלקלי למימיו. שוב לא מיזהר זהיר בהו. כמו בכלים

דאינו זהיר בהם כיון שיכול להטבילם בלא הפסד. והכי נמי בזה. ושמעתי שהאחרונים הקשו זה:

ג

ונראה ליישב דלבית שמאי אין צריך כלל לטעמא דשמא יעבירנו. כיון דאית להו אדם נמי אסור לטבול. אף דלא שייך בי' טעמא דשמא יעבירנו. על כרחך הטעם דמחזי כמתקן. וכל הקושיא דכלים אמאי לא. הוא רק לבית הלל דשרי באדם. על כרחך לית להו טעמא דמתקן. ורבא הוא דחדית לקמן סברא דנראה כמיקר. ורבה סבירא לי' דמדשרי באדם על כרחך לא חיישינן לנראה כמתקן. על כן חדית טעמא דשמא יעבירנו אבל לבית שמאי לית להו כלל טעם זה:

ד

ועוד נראה דאף אם תמצא לומר דלכולי עלמא אית להו טעם זה דשמא יעבירנו כדמוכח משופר ולולב עיין בהרא"ש. מכל מקום בית שמאי אין צריך לגזירה דיום טוב אטו שבת אלא דביום טוב גופי' איכא גזירה דשמא יעבירנו כיון דסבירא להו לבית שמאי אין מוציאין את הקטן ואת הלולב לרשות הרבים. דאית להו יש עירוב והוצאה ליום טוב. ולית להו מתוך. אם כן אסור להוציא כלים ולהטביל ואף דהם מכשירי אוכל נפש. הא אפשר להטבילן מערב יום טוב כיון דבנטמאו מערב יום טוב מיירי. דאם נטמאו ביום טוב באמת מותר להטביל כדלקמן בסוגיא. ומכשירין שאפשר לעשותם מערב יום טוב לכולי עלמא אסור. ודוקא לבית הלל צריך לגזירה דיום טוב אטו שבת. משום דאית להו מתוך ואפילו לדעת הפוסקים דלא אמרינן מתוך במכשירין. הא לרבה קיימינן דאית לי' לעיל (דף י"ב) טעמא דבית הלל לאו משום מתוך רק משום דאין עירוב והוצאה ליום טוב אבל לבית שמאי אין צריך לגזירה דיום טוב אטו שבת. ואם כן אין גוזרין גזירה לגזירה. ולא קשיא כלל דנגזור השקה אטו הטבלה. והא דגזרינן באית לי' בור בחצירו. כבר כתב הריטב"א דזה אינו גזירה לגזירה. דבאין לו בור מן התורה אסור להוציא וחד גזירה הוא. וכל קושיית הש"ס נגזור השקה אטו הטבלה מדגזרינן יום טוב אטו שבת [ודלא כשיטת התוספות] ולבית שמאי אין צריך לגזור יום טוב אטו שבת:

ה

ועוד נראה לי ליישב. דהנה צריך להבין מה נשתנה טבילת כלים דגזרינן בהו גזירה לגזירה. אך הדבר נכון לפי מה שכתב בתוספות רי"ד ריש במה מדליקין בהא דאין מדליקין בחלב מהותך אטו שאינו מהותך. והקשו בתוספות דהא באינו מהותך אסור גזירה שמא יטה והוי גזירה לגזירה. ותי' בתוס' רי"ד דבחלב שאינו מהותך דבגופי' מצי

למיתי לידי איסור דאורייתא כדאורייתא חשיב וגוזרין בו גזירות ודוקא בכרמלית מותר להוציא ראשו שם ולשתות דאף אם יבא המים אצלו. אינו בא לאיסור בגופי' רק שנגזור אטו רשות הרבים על כן אין גוזרין בו גזירות. מה שאין כן בגזירה דשמא יטה דבגופי' הוא. והכי נמי בגזירה דשמא יעבירנו דבגופי' הוא. שפיר גוזרין יש בור בחצירו אטו אין בו. ויום טוב לאטו שבת לא חשיב גזירה לגזירה כמו שכתבו התוספות דיום טוב ושבת חדא מילתא [אבל אין לפרש כפירוש הריטב"א הנ"ל דבור בחצירו הוי חדא גזירה. והקושיא מיום טוב אטו שבת. דאם כן מה מקשה הש"ס מכלי שנטמא ביום טוב נגזור אטו ערב יום טוב. וכן מכלי שנטמא בולד הטומאה ביום טוב נגזור אטו אב הטומאה הא זה שפיר הוי גזירה לגזירה. כיון דבנטמא בערב יום טוב באב הטומאה לא מצי למיתי לאיסור בגופי' רק שגוזרין אטו שבת. אך לשיטת התוספות דסבירא להו יום טוב אטו שבת חדא גזירה. ויש לו בור אטו אין לו הוי גזירה לגזירה ניחא. דהש"ס מקשה דכלי שנטמא ביום טוב ואין לו בור, שפיר נגזור אטו נטמא בערב יום טוב. דזה בשבת מצי למיתי לידי איסור בגופי' ויום טוב ושבת חדא מילתא ודו"ק]:

1

והנה בר"ן פרק ד' דראש השנה הקשה מאי שנא דבמילה בשבת לא גזרינן שמא יעביר איזמל ברשות הרבים. ותי' הר"ן דשאני מילה דמידכר חד לחבירו ולא דמי לשופר שהכל טרודין [ואף על גב דגזרינן בהזאת ערב פסח שחל בשבת. שאני התם דאף שאין הכל טרודין בהזאה. מכל מקום הכל טרודין בעשיית פסח]. ולפי זה בטבילת כלים שגוזרין שמא יעבירנו דכתב בשיטה מקובצת הטעם משום דמחויב לטהר כלי' ברגל טרוד ומוציא לרשות הרבים. ולא אמרינן דמידכר חד לחברי'. הטעם נמי משום שהכל טרודין בטבילת כלים. ולפי זה לאחר שתקנו חכמים שלא להטביל בשבת והכל טובלים קודם שבת. אף אם אחד יטבול בשבת לא אתי לידי איסור דאורייתא דחברי' מידכר לי' כמו שכתב הר"ן במילה רק שעבר אשבות, ואם כן לכאורה ליתא למה שכתבתי דעל כן גוזרין גזירה לגזירה. משום דאי טביל בשבת מצי למיחי לאיסור דאורייתא בגופי'. דליתא דלאחר תקנת חכמים לא אתי לידי העברה ברשות הרבים בגופי'. ואם כן אף אם יטעה אחד ויטבול באין לו בור בחצירו יזכיר אותו חבירו שאין לו בור וטבל הכלים מערב שבת. דודאי לא יטעו כל העולם שיהי' הכל טרודין רק שנגזור שמא יטעה אחד. הרי אף אם יטעה לא אתי לאיסור דאורייתא. רק שעובר אשבות. ושוב לא גזרינן גזירה לגזירה:

ז

אך באמת לא קשה מידי דנהי דאין הכל טרודים. בטבילת כלים הכל טרודים בטבילת עצמם דמותר בשבת ומצי למיתי לאיסור דאורייתא. וכל זה לבית הלל. אבל לבית שמאי דגם אדם אסור לטבול, בשבת אין אומרים גזירה לגזירה בטבילת כלים. ולא קשה מידי נגזור השקה אטו הטבלה. והא דאסור טבילת כלים לבית שמאי משום דלבית שמאי עיקר הגזירה דשמא יעבירנו ביום טוב [וגזירה שבת אטו יום טוב דשבת ויום טוב חדא מילתא] כיון דאית להו יש עירוב והוצאה ביום טוב ויש לו בור אטו אין לו. דביום טוב אף לאחר שנאסר טבילת כלים אם יטבול אחד מצי למיתי לאיסור דאורייתא דהכל טרודין בחגיגה. ודומה למה שכתב הר"ן בהזאה בערב פסח שחל בשבת דגזרו שמא יעבירנו. דאף שאין הכל טרודין בהזאה הכל טרודין בעשיית פסח הכא נמי הכל טרודין בחגיגה. אבל בגזירה דהשקה אטו הטבלה. דהפירוש אטו הטבלת כלים על גבי מימיו דאמתני' דאבל לא מטבילין קאי דהיינו הטבלת כלים על גבי מימיו כדמפרש בגמרא [דעל כרחך לפרש כן דאין לפרש אטו טבילת כלים גרידא. דהשתא טבילת אדם אטו טבילת כלים לא גזרינן לבית הלל. מים אטו טבילת כלים נגזור. ואפילו לבית שמאי דאסרי טבילת אדם הוא משום דלא פלוג בטבילה כמו שכתב הר"ן. אבל השקה לאו טבילה הוא רק זריעה] ובהטבלת כלי על גבי מימיו לא שייך כלל שמא יעבירנו. דהוצאת אוכל נפש הוא כמו שיבואר לפנינו רק שנגזור אטו שבת ובשבת לא מצי למיתי לידי איסור דאורייתא לאחר שתקנו חכמים שלא להטביל בשבת. ושוב אין גוזרין גזירה לגזירה השקה אטו הטבלה:

ח

ולר' יוסף דמפרש משום גזירת סחיטה דקאמר הש"ס איתיבי' כל הני תיובתא. נראה למה שכתבתי בשם התוספות רי"ד דאין הכוונה על נגזור השקה אטו הטבלה. וכן על מדלין בדלי דזה הוי גזירה לגזירה. השקה אטו הטבלת כלי על גבי מימיו. וטבילת כלי אטו בגדים. וכן אטו דלי בעיני'. ודלי בעיני' אטו בגד. רק הקושיא מנטמא בערב יום טוב או בולד הטומאה דאפילו הכלי שנטמא הוא בגד. וזה הוי חד גזירה אטו נטמא בערב יום טוב ונטמא בערב יום טוב אתי בגופי' לאיסור דאורייתא סחיטה, וכל שכן דאתי שפיר הקושיא מנדה מערמת וטובלת בבגדי'. ואף דקאמר כל הני קושייתא רוב ככל. ואם כן לא קשה מידי לבית שמאי:

ט

עוד נראה לי לדון בדבר החדש. דהא דאסרו בית שמאי להטביל מים יפים ברעים. היינו במשים המים בכלי שמקבל טומאה. והיינו דקרי לי' שם במקוואות בלשון מטבילין.

ובמתניתין קרי לי' משיקין. אלא משום שמשים המים בכלי שמקבל טומאה וכבר טמאו המים את הכלי. ואחר כך הוא מטביל הכלי עם המים יחד. על כן קרי לי' מטבילין. כמו במתני' דאבל לא מטבילין דמפרש בגמרא מטביל כלי על גבי מימיו:

וטעם הדבר דהנה הרמב"ם פירש שם הטעם דכשהמים משונים ממי המקוה אינם מתחברים להיות אחד ולאו השקה הוא, ולפי עניות דעתי יש לומר דבקפידא תליא מילתא דכשמקפיד על חיבורם לא חשיב זריעה וכהאי גוונא כתבו התוס' שבת (דף נ' ע"ב) בהטומן לפת וצנונות תחת הגפן דאינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשר וכתבו התוס' דכשמתכוין לנוטען חושש משום כולן. והכא לאחר שנטהרו המים ודאי מקפיד שלא יתחברו עוד ויוציאם תיכף עם הכלי. והנה הכסף משנה סוף פרק ואו מהלכות אבות הטומאה הוכיח דאין טבילה מטהר בעודו תוך המקוה רק ביציאה מהמקוה. ואם כן בכל השקה בכלי המקבל טומאה לכאורה קשה הרי הכלי נטמא מהמים ובעודו תוך המקוה עדיין טמא עד שיצא וחוזר ומטמא המים. אך זה אינו דבעודו תוך המקוה המים מחוברים למקוה ואינו מקבל טומאה וכשיצא נטהר הכלי ואינו מטמא. ואם כן במטביל מים יפים ברעים לאחר שהשיק שוב אינו רוצה בחיבורם, ושוב לאו זריעה הוא וחוזר ומקבל טומאה מהכלי כיון דהשתא אינו רוצה בחבורם. דאין לומר שעדיין רוצה בחיבור כדי שלא יטמאו. דליתא שרצונו שלא יתחברו עוד רק יוציאם עם הכלי ליטהר הכלי ולא יטמאו המים [אמר המגיה לא זכיתי להבין. ועיין שבת י"א סוף ע"ב ובתוס' שם ד"ה כל. ואולי הכא שאני מפני שעוסק בהוצאה מהמים שהוא היפוך החיבור. מעשיו מבטלין את כוונתו. ועדיין צריך עיון] וכיון שאינו רוצה בחיבורם לאו זריעה הוא כמו בהטומן לפת וצנון כיון שאינו מתכוין לזריעה לאו זריעה הוא על כן חוזר ומקבל טומאה מהכלי. אבל במתני' דמשיק בכלי אבן אף בית שמאי מודים דמותר להטביל יפים ברעים ודו"ק:

סימן תיח

א

גזירה שמא יעבירנו. יש בזה ג' שיטות. דעת השיטה מקובצת כיון שמצוה לטהר עצמו ברגל הוא הדין לטהר כליו ברגל. ועל כן בהול לקיים המצוה ואתי לידי העברת ד' אמות כמו בשופר לולב ומגילה. דעת הרשב"א בשם התוס' דלעולם מחוייב לטהר כליו שנטמאו ולאו משום רגל. דזה לשונו אהא דמקשה הש"ס נגזור השקה אטו הטבלה ואם תאמר השקה גופה נגזור שמא יעבירנו. תירצו בתוס' דלא גזרו כן אלא במקום מצוה כגון

שופר כו' א"נ הכא גבי טהרת כליו שנטמאו באב הטומאה דמתוך שמצוה עליו לטהרן. הרי בהול לקיים המצוה אינו זכור. אבל גבי השקת מים אינו בהול עד כאן לשונו ואם טעם המצוה משום הרגל שצריך הכלי לקדשים אם כן גם המים כשצריך אותם לקדשים. הרי מצוה להשיקן אלא ודאי סבירא לי' דווקא טבילה מצוות עשה דכתיב בקרא ורחץ במים הוא מצוות עשה. מה שאין כן השקה דלאו מקרא רק מסברא מדין זריעה כמו פירות שנטמאו וזרען שטהורין. אין כאן מצוה:

ב

ובתשו' שאגת ארי' סימן נ"ו יש לו שיטה אחרת דטבילת כלים מידי דרשות הוא. ואף דבשופר ולולב אין גוזרין שמא יעבירנו אלא משום שהוא חובה על כל אדם כדאמר הכל חייבין בתקיעת שופר. היינו טעמא שחכמים לא הי' גוזרים לבטל מצות עשה משום גזירה כל דהו. רק דחובה אשר עליו הוא הנותנת שראוי לחשוש הרבה שיבא לידי העברה. אבל בטבילת כלים דמידי דרשות הוא. אף משום גזירה כל דהו נמי גזרינן. ויש כמה נפקא מינה כמו שיבואר לפנינו בעז"ה:

ג

הרי"ף הביא טעמא דר' יוסף משום סחיטה וטעמא דר' ביבי שמא ישהה. ותמה הרא"ש למה השמיט טעמא דרבה גזירה שמא יעבירנו דהלכתא כוותי' לגבי דר' יוסף. וטעמא דרבא דנראה כמתקן דהוא בתרא. ועוד למה האריך לפרש משנה זו מה שייך טבילת כלים האידנא. ועוד דלפי הטעמים שכתב טבילת כלים חדשים בזמן הזה מותר. ולטעמא דרבה ורבא גם בזמן הזה אסור. ועל כן פסק הרא"ש כרבה ור"י ואוסר טבילת כלים חדשים:

ד

והנה במה שהקשה הרא"ש דהלכתא כוותי' דרבה לגבי דרב יוסף. הי' נראה דסבירא לי' דרבה לטעמי' ור' יוסף לטעמי'. דהנה צריך להבין בקושיית הש"ס נגזור השקה אטו הטבלה וכן באינך. למה לא הקשה בהני גופייהו לגזור. דנהי דלא מחזי כמתקן. מכל מקום ניחוש שמא יעבירנו. ובהשקה ובולד תירצו התוס' ובאינך נשאר הקושיא:

ה

ולפי עניות דעתי הי' נראה. דהנה ודאי יודעים דהוצאה מותר ביום טוב ולא בשבת. דזיל קרי בי רב הוא אך אשר יאכל לכל נפש ואף בצורך קצת ואם לא כן נגזור ביום טוב אטו שבת וליתי'. אלא ודאי זה ידוע. רק טבילת כלים לא עלה על דעת העולם שאסור משום גזירה דהוצאה רק משום מתקן כלי דאסור ביום טוב כמו בשבת. ואם יתירו ביום

טוב יתירו גם בשבת. שהרי יראו דאין בו משום מתקן. שהרי מותר ביום טוב. וגזירה דהוצאה לא סליק אדעתייהו. אבל בלא התירא דיום טוב. העולם יהי' מסתבר בעיניהם דמחזי כמתקן. אף דלפי האמת סבירא לי' לרבה דאין איסור משום דמחזי כמתקן. ועל כן בכל הני דלא מחזי כמתקן אף בלא התירא דיום טוב יתירו בשבת כיון דלא מחזי כמתקן. וגזירה דהעברה לא יעלה על דעתם. ואם ישמעו שבשבת אסור לא ילמדו היתר מיום טוב לשבת שכבר שמעו שבשבת אסור. על כן לא שייך בהם יום טוב אטו שבת. [ובנטמא ביום טוב עדיין קושיא במקומה יגזרו אטו שבת. דבשבת יש בו משום מתקן כלי בנטמא בשבת כמו בנטמא בערב שבת. ודווקא ביום טוב משום דהוי מכשירין שאי אפשר מערב יום טוב. ויתבאר לקמן]:

ו

והנה לדעת הפוסקים דלא אמרינן מתוך במכשירין אם כן אין צריך לגזירה דיום טוב אטו שבת דהוצאה להטביל כלים שנטמאו מערב יום טוב אסור מן התורה דהוה מכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב. ומתוך שהותרה הוצאה באוכל נפש אפילו אפשר מערב יום טוב יהי' מותר גם במכשירין הא לא אמרינן אם כן קשה במדלין בדלי כו' לגזור שמא יעבירנו. אף למה דמשני מתוך שלא הותר רק על ידי דליו זכור הוא. מכל מקום אינו זכור רק שלא יטבול בעיני' אבל לא שלא יעבירנו [ובאינך ניחא למסקנא דמילתא דלא שכיחא לא גזרינן בי' גם כן שמא יעבירנו אבל במדלין בדלי קשה] אך לרבה לטעמי' לא קשה מידי דאיהו סבירא לי' (דף י"ב) אין הוצאה ביום טוב אם כן ביום טוב גופי' לא שייך שמא יעבירנו ואטו שבת ליכא למיגזר כיון דלא מחזי כמתקן כנ"ל באריכות אבל לר' יוסף לטעמי' דיש עירוב והוצאה ליום טוב רק דאית להו לבית הלל מתוך. אם כן הדרא קושיא לדוכתא במדלין בדלי. על כן נדי ר' יוסף מטעמא דרבה ותירץ משום סחיטה. ועל כן כיון דקיימא לן כר' יוסף דיש הוצאה ליום טוב קם דינא גם בשמעתין כר' יוסף דמשום סחיטה:

ז

אלא דאכתי קשה על הרי"ף למה לא הביא טעמא דרבא דבתראה והביא טעמא דר' יוסף. והנראה לי בדעת הרי"ף דהביא רק הטעמים דשייכי גם האידנא דשמא ישהה שייך גם האידנא שישתמש בו בלא טבילה, וכן לר' יוסף גזרינן כלים הנקחים מנכרים אטו כלים טמאים וכלים טמאים אטו בגדים טמאים [אמר המגיה לא זכיתי להבין דנהי דגזרינן גזירה לגזירה היינו באפשר דאתי לידי כך. אבל לדידן דאין לנו טומאה וטהרה. ואי

אפשר דאתי לידי סחיטה מנלן דגזרינן] דבטבילת כלים הא גזרינן גזירה לגזירה וכן דעת השאגת ארי' בזה דשני טעמים אלה שייכים גם האידנא:

ח

וטעם הרא"ש נראה כיון שהמשתמש בלא טבילה אין האוכל נאסר ומצוה בעלמא לטבול קודם שישתמש בו לא גזרינן בי'. וכהא דמנחות (דף ס"ח:) דמקשה אטו משום מצוה ליקו וליגזור וכן לטעמא דר' יוסף לפי מה שכתבתי לעיל סי' תי"ז אות ה' בשיטת התוספות רי"ד דלא גזרינן גזירה לגזירה. רק גזירה דסחיטה כיון דאתי בגופי' לידי איסור תורה כאיסור תורה חשיב. זה טעם הרא"ש. ט) אך לשיטת הרי"ף יש לדחות הא דמנחות על פי דברי התוספות (שם ה':) דאינו רק מצוה מן המובחר. על כן מקשה משום מצוה ליקו וליגזור. אבל בעלמא גזרינן אף במצוה. והא דתוספות רי"ד לא סבירא לי' דכן מוכרח לריטב"א דגוזרין גזירה לגזירה דלא כתוספות רי"ד. דאם לא כן מה מקשה לרבה מכלי שנטמא ביום טוב. הא בזה הוי גזירה לגזירה. ואינו דומה לגזירה דשמא יעבירנו דאתי בגופי' לאיסור תורה וגוזרין בו גזירות. אלא ודאי לית לי' לריטב"א הא דתוספות רי"ד. ויש לומר שכן דעת רי"ף גם כן:

י

האומנם כי יש לומר כיון דבדיעבד לא נאסר גם זה חשיב רק מצוה מן המובחר. אך יש לומר לדעת הרי"ף דבאמת הוא מצוה גמורה ומכל מקום לא נאסר דאינו מצוה המתרת כמו שחיטה רק מצוה גרידא כמו ציצית:

יא

ובזה יתיישב מה שלא הביא טעמא דרבא וטעמא דרבה. דטעמא דמתקן לא שייך כלל בטבילת כלים דהאידנא לפי מה שכתבתי דאינו מתיר כלל רק מצות עשה על כן לא הוי מתקן. דגם לכתחילה לא הי' איסור להשתמש בו רק שהי' מצוה לטובלו קודם. וטעמא דשמא יעבירנו גם כן לא שייך לפי מה שכתבתי דטבילה אינו מתיר רק מצוה בעלמא. וכן מפורש בהגהות מיימוני פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות אות ח' דאין איסור בתשמיש בלא טבילה רק מצוה עיין שם. והנה המרדכי כתב דבשבת אין איסור ללבוש טלית בלא ציצית כיון שאסור לעשות ציצית אז, מותר ללבוש בלא ציצית. כיון שאין איסור ללבוש בלא ציצית רק מצוה. וכשאינו יכול לעשות המצוה לא נאסר בזה הלבישה. ולפי זה בטבילת כלים נמי כשאינו יכול לטבול מותר להשתמש בלא טבילה. וכן משמע באו"ה שכתב דכלי שיש לישראל שותפות עם הגוי אינו טעון טבילה. דאי אפשר לטובלו דעדיין טומאתו עליו. והקשה הבית מאיר מכל מקום איך ישתמש בו

בלא טבילה. אך לפי מה שכתבתי לא קשה מידי דאין איסור בתשמיש בלא טבילה], ואם כן אם יתקנו חכמים שלא להטביל בשבת ויום טוב יהי' מותר להשתמש אז בלא טבילה כמו בטלית שאינה מצוייצת בשבת). ולפי מה שכתבתי לעיל אות ב' בשם השאגת ארי' דגזירה דשמא יעבירנו בטבילת כלים גזירה קלישתא היא כיון דלא. טרוד רק משום דאינו מצוה גזרינן בי' גזירה קלישתא. אבל בטבילת כלים הנקחין מן הנכרי. הרי על ידי התקנה שלא להטביל יהי' הדין שישתמש בו בלא טבילה ויבטל מצוות עשה. ואין גוזרין בו גזירה קלישתא זאת. רק בלולב ושופר גוזרין דחשש גדול הוא. כיון דחובה מוטל עליו וטרוד טובא. והכא אין חובה עליו. דאי בעי לא משתמש בו ולא טרוד. ומכל מקום בגזירת חכמים יתבטל מצות עשה גמורה. [כנ"ל בדעת הרי"ף דאינו מצוה מן המובחר רק עשה גמורה לטבול קודם שישתמש בו ועל כן גוזרין בו שמא ישהה] והוי תרתי לריעותא. דלא טרוד וגזירה קלישתא הוא ומתבטל בגזירה דשמא יעבירנו מצוות עשה גמורה. על כן אין גוזרין בו שמא יעבירנו:

יב

והרמב"ם פרק כ"ג מהלכות שבת כתב טעמא דמתקן לבד. ובהלכות יום טוב טעמא דשמא ישהה לבד. והרלב"ח תירץ דבשבת צריך לטעמא דמתקן כלי לאסור כלי שנטמא בשבת. ודוקא ביום טוב מותר דהוי מכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יום טוב. אבל בשבת אסור אפילו נטמא בשבת. ובזה לא שייך שמא ישהה. אבל ביום טוב דבאמת אם נטמא ביום טוב מותר להטבילו. ואין איסור רק אם נטמא מערב יום טוב. ובזה אסור משום שמא ישהה. ואין צריך לטעמא דמתקן כלי. וכן כתב בשאגת ארי' והביא ראי' ברורה דבנטמא בשבת אסור מקושיות הש"ס לרבא דאדם נראה כמיקר מדמותר לטבול ביום הכיפורים. ושם ביום הכיפורים הא מיירי בשהגיע זמן טבילה ביום הכיפורים. והוא דומה לנטמא ביום הכיפורים. כיון דלא הי' אפשר לטבול קודם. ואף דברייתא סתמא קתני נטמא מערב יום טוב אין מטבילין. ולא חילק מתי הגיע זמנו היינו משום דנטמא בערב יום טוב ומטביל ביום טוב. על כן לא הי' טומאת שבעה רק טומאת ערב. והרי הגיע זמנו בערב יום טוב. דטומאת שני ימים ליכא. אבל אם הגיע זמנו ביום טוב הא דומה לנטמא ביום טוב אלא ודאי יום הכיפורים שדינו כשבת לא איכפת לן במה שנטמא ביום הכיפורים או בשבת ודבריו ז"ל נכונים מאוד:

יג

אך בהא דהביא ביום טוב טעמא דשמא ישהה ולא סגי לי' בטעמא דמתקן כלי לא כתב שום טעם. ועוד צריך עיון דנמצא חולק על הרי"ף רבו שהרי"ף לא הביא כלל טעמא דרבא דמחזי כמתקן ואלו הרמב"ם פרק כ"ג דשבת כתב רק טעמא דמתקן:

יד

והנראה לי בדעת הרמב"ם דלא נחית נפשי' לפלוגתא דאמוראי. על כן כתב בהלכות יום טוב רק טעמא דשמא ישהה דתניא בברייתא כוותי'. ומה שכתב בהלכות שבת טעמא דמתקן הוא לכולהו אמוראי כמו שנבאר:

טו

דהנה כבר כתבנו באות א' מחלוקת הרשב"א בשם התוספות עם השיטה מקובצת בהא דרבה גזר שמא יעבירנו. שהתוספות סוברים דמשום מצוות טבילה גרידא טרוד. והשיטה מקובצת סובר משום מצוה לטהר ברגל, והנה הרמב"ם בספר המצוות כתב דאין חיוב כלל על האדם לטהר עצמו אם לא יכנס למקדש או יאכל קדשים. ואם כן צריך לומר דהטירדא הוא משום שחייב לטהר עצמו ברגל. ועל כן הוקשה להרמב"ם לרבה דהטעם משום שמא יעבירנו ומשום דטרוד. התינח בשבת שסמוך לרגל. אבל בשבת דעלמא למה יאסר. והרי שנינו בתרומות פ"ב משנה ג' המטביל בשבת בשוגג ישתמש בהם כו' וכן סוף פרק ב' דשבת ספק חשיכה אין מטבילין את הכלים. מזה מוכח דכולי עלמא אית להו טעמא דמתקן כלי:

טז

איברא דאין איסור במתקן כלי רק משום מכה בפטיש דהא אין בנין וסתירה בכלים. [ועיין בכפות תמרים פרק לולב הגזול במלקט ענבי הדס דהאיסור משום מכה בפטיש] ובמפריש תרומה דאסור משום שנראה כמתקן כמו שכתב רש"י (דף ט'.) יש לומר הטעם דנראה כבורר שמפריש חלק גבוה מחלק הדיוט. וכמו מחבץ דחייב משום בורר. והיינו טעמא דמשיקין המים בשבת. דכיון דאין בזה בורר תיקון אוכלין גרידא לאו מידי הוא דקיימא לן אשוויי אוכלין בשבת שרי כדאיתא שבת (דף קנ"ה.) ועל כרחך טעמא דאיסור הפרשת תרומה דנראה כבורר ותיקון כלי דמחזי כמכה בפטיש:

יז

ולפי זה אין איסור בתיקון כלי רק בגמר תיקון. דבזה דומה למכה בפטיש. ואף דביומא (דף ח':) דהזאה שלישי גם כן אינו דוחה שבת. וכן מפורש ברמב"ם פרק א' מהלכות עבודת יום הכיפורים הלכה ד' דאם חל שלישי להפרשתו בשבת דוחין את הזאתו. ואף

דהזאה אסור משום מתקן גברא הרי דאף שלא נגמר התיקון אסור. לא קשיא דבאדם יש חיוב בונה כמו שפרש"י שבת (דף ק"ז) במפיס מורסא אם לעשות לה פה חייב משום בונה. ואף דבכלי אין בנין. יש לומר דאדם דומה למתובר כמו בגט דפסול התולש ממחובר לאחר כתיבה. וכן בתולש מאדם ושאר בע"ח כדתנן שם כותב על קרן פרה ונותן לה הפרה. ורש"י פי' בכתובות (דף ו':) דאשכחן בנין בבע"ח דכתיב ויבן את הצלע. יהי' הטעם מה שיהי'. הרי מפורש דבאדם יש חיוב בנין. על כן אסורה הזאה בשלישי אבל בכלים אין איסור רק בגמר התיקון:

יח

ולפי זה אם טובל הכלי לתרומה וקדשים כיון שצריך הערב שמש אין בו משום מתקן כלי. כיון שנעשה המלאכה לאחר השבת. ואף שהוא עשה מעשה בשבת. ומחמת מעשה זה נעשה המלאכה אחר כך. אין בו איסור כדתנן סוף פרק הזורק אינן חייבין עד שיהי' תחילתן שגגה וסופן שגגה. והכא נמי בעינן שיהי' תחילתן בשבת וסופן בשבת:

יט

וראי' לזה דאם לא כן אלא דכיון שעשה בשבת אף שגמרה לאחר השבת חייב. אם כן איך מבשלין מיום טוב לשבת סמוך לחשיכה ולא נתבשל כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום. הא כל שריותא דבישול מיום טוב לשבת משום הואיל. והכא לא חזי מידי ליום טוב. אלא ודאי דבזה אין איסור כלל מן התורה כיון דשבת ויום טוב קיימא לן דשני קדושות [ולמאן דאמר קדושה אחת הא מותר לבשל מיום טוב לשבת בלא הואיל כמו שפרש"י בדר' חסדא דאית לי' צורכי שבת נעשין ביום טוב משום דקדושה אחת הוא] וביום טוב ליכא סופו ובשבת ליכא תחילתו. ממילא בשהגמר בחול אף מדרבנן אין איסור רק משום דמכין משבת לחול ודו"ק:

כ

ואף שהוכשר בו ביום לחולין ולמעשר כיון שאין צריך לכלי לדברים אלו לא חשיב מתקן כמו בפרק לולב הגזול בהדס דלא חשיב מתקן באית לי' הושענא אחריתי עיין שם:

כא

ואם כן לכאורה בטובל לתרומה וקדשים יהי' מותר בשבת. אך זה אינו דאסור ממה נפשך אם טובל לתרומה כיון שצריך הערב שמש. הרי מכין משבת לחול ואם טובל לבו ביום לחולין ולמעשר. הרי לזה מתוקן עכשיו ודומה למכה בפטיש. זה טעם המשניות בתרומות ובשבת:

כב
אך במשנתינו שטובל בשבת לצורך הרגל שחל למחר. בזה הוקשה להש"ס. כיון שטובל לצורך הרגל לקדשים וצריך הערב שמש אין בו משום מתקן כלי כנ"ל. ואי משום שמכין משבת ליום טוב. הא לעולם מחויב ביום שקודם יום טוב לטהר עצמו כדי שיהי' לו הערב שמש. וכיון שכן חשיב זמן המצוה קודם יום טוב וכמו שכתבו התוס' מנחות (דף נ"א.) באפיית לחם הפנים כיון דלא אפשר בשבת חשיב מערב שבת זמנו. ואם כן הוא עושה מצוה שבשבת זמנו ולאו מכין משבת ליום טוב הוא זה הוקשה להש"ס):

כג
ועל זה משני רבה דכיון דאין הותר אלא במטביל לצורך הרגל [דאם לא כן אסור ממה נפשך כנ"ל] ובזה גזרינן שפיר שמא יעבירנו כיון שמצוה לטהר ברגל. ואם לא הי' הטבילה בשבת דעלמא אסור מטעם אחר. לא הי' סברא לגזור בשבת זה יותר. אך משום שבאת להתיר משום שמטביל לצורך הרגל על כן שפיר גזרינן שמא יעבירנו:

כד
וראי' לפירוש זה מהא דמשני לקמן [על הקושיא דנגזור יום טוב אטו דערב יום טוב] טומאה ביום טוב מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בה רבנן. ופירש רש"י דמחוייבין לטהר עצמם. וכל שכן שזהירין שלא יטמאו. וקשה בנטמא ביום טוב של ר"ה דאינו רגל ואינו מחוייב לטהר עצמו מאי איכא למימר. ועוד קשה בנטמא בערב יום טוב דאין מטבילין אותו ביום טוב ופסיק ותני אפילו ביום טוב אחרון של חג ושביעי של פסח. והרי אם נטמא בערב יום טוב היינו חוה"מ הוי טומאה דלא שכיחא כיון שהוא בתוך הרגל שזהירין שלא יטמאו. ואין לומר דחול המועד קרי לי' נמי יום טוב. שהרי בחול המועד מותר להטביל כלים ואף דאפשר לאסור בחול המועד משום שמא ישהה לא מצאנו זה בשום מקום):

כה
אך לפי מה שכתבתי דאין גוזרין שמא יעבירנו רק בשבת שקודם רגל או שבתוך הרגל הכל ניחא. דהא דגזרינן יום טוב אטו שבת היינו שבת שברגל זה. אבל בר"ה דליכא רגל אין לאסור כלל משום גזירה דרבה רק האיסור משום ממה נפשך או דמתקן כלי או דמכין לחול. ועל כן בנטמא ביום טוב הוה לי' מכשירין שאי אפשר מערב יום טוב ושרי לצורך היום וכן ביום טוב האחרון בפשיטות אסור בלא גזירה דרבה ממה נפשך אם לתרומה וקדשים בעי הערב שמש ומכין מיום טוב לחול ואי לצורך היום לחולין ומעשר הוה לי' מתקן כלי:

כו)ועל כן בהלכות שבת דלא מיירי משבת שבתוך הרגל רק בשבת סתם כתב הרמב"ם טעמא דמתקן כלי. וזה לכל אמוראים. אך ביום טוב דשרי להטביל לצורך מחר דהחיוב מוטל עליו היום להיות הכלים טהורים. דאם לא יטבלו היום יהיו למחר טבולי יום ושרי להטביל לצורך מחר כיון דמצוות היום הוא דמתקן כלי ליכא דאין גמר טהרתן היום. על כרחך ליכא טעמא דמתקן כלי רק לרבא דסבירא לי' דמכל מקום מחזי כמתקן דנראה שטובל לצורך היום לחולין. לא רצה הרמב"ם להביא טעם שחולקים עליו שאר אמוראי והרי"ף לא הביא דרבא כלל. על כן כתב טעמא דברייתא שמא ישהה:

כז

ובהכי ניחא פרש"י במדלין בדלי, ובנדה מערמת משום מתקן ואדם נראה כמיקר. ותמוה דאליבא דרבה קאי דלית לי' כלל טעמא דמתקן ועיין במהרש"ל ומהרש"א. ולפי מה שכתבתי ניחא דבשבת דעלמא קאי דמשום מתקן אסור:

כח

ומיושב נמי קושיית הרשב"א לאמוראי קמאי לבד מרבא קשה מטבילת גר בשבת דאסור משום מתקן גברא כמפורש פרק החולץ. ולפי מה שכתבתי ניחא דטבילת גר דלא צריך הערב שמש ועוד דבאדם יש בנין. שפיר אסור משום מתקן גברא לכולהו אמוראי. והוא כפתור ופרח ונכון ואמת בס"ד בסוגיית הגמ' ופירש"י וליישב פסקי הרמב"ם:

כט

ובזה יש ליישב קושיית התוס' בהא דושווין שמשיקין בכלי אבן למאן דמוקי לה ביום טוב דאפילו בכלי עץ לשתרי דכלי שנטמא בולד הטומאה מטבילין ביום טוב לשיטת ה"ר אלחנן שהביאו התוס' פרק חומר בקודש דגם כלי שנטמא בולד הטומאה צריך הערב שמש. ולפי מה שכתבתי יש לומר דמאן דמוקי לה ביום טוב סבירא לי' כרבא דטעמא דטבילת כלים אסור דמחזי כמתקן כלי. והיינו דמחזי כמטביל לצורך היום לחולין אבל בולד הטומאה דאינו אלא לתרומה וקדשים. על כורחך לצורך מחר הוא מטביל וליכא מתקן כלי דלא נגמרה טהרתו היום ואינו מכה בפטיש. על כן כלי שנטמא בולד הטומאה מותר. אבל במשיק בכלי עץ כיון דמים בתוכו. וכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחילה חוץ מטבול יום על כן צריך לטהרתו היום שלא יטמא המים. ואף דבעי הערב שמש לא איכפת לן דטבול יום אינו מטמא משקין על כן אף בולד הטומאה אסור:

סימן תיט

א

שם מדלין בדלי טמא והוא טהור. פירש רש"י ולא דמי למטביל כלי על גבי מימיו דהתם כל עצמו לא בא אלא לטהר בין מים בין כלי. והרשב"א הקשה על זה מהא דנדה מערמת וטובלת בבגדי' אף דכל עצמו לא בא אלא לטהר בין אדם בין בגדים:

ב

והנה לכאורה לא קשה מידי. דבמטביל כלי על גבי מימיו ניכר שמתכוין לטהר הכלי. דאף שהכלי לא נטמא. הרי המים טמאו הכלי ואם לא יטהר הכלי יחזור הכלי ויטמא המים. ועל כרחין לטהר הכלי מתכוין. אבל בנדה שטובלת בבגדי'. אין ניכר שמתכוונת לטהר הבגדים. דאף שעל ידי טומאת הבגדים תחזור ותטמא. הרי לא יהי' רק ולד הטומאה ואפשר שטובלת עצמה שלא תהי' אב הטומאה. מה שאין כן במטביל כלי על גבי מימיו. דמתחילה הי' המים ראשון והכלי יחזור ויטמא המים להיות ראשון דכל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחילה. ועוד דבנדה יש לומר שלבעלה היא טובלת ולא לטהרות ואין צריך לטהרת הבגדים כלל:

ג

אך כוונת הרשב"א בקושייתו דבמטביל כלי על גבי מימיו מי יודע שהכלי נטמא. ואף שעל כרחין נטמא מחמת המים הרי לא נעשה רק ולד הטומאה ומותר לטובלו ביום טוב. דבמשיק המים בכלי עץ תירצו התוס' והרשב"א דאסור לעשות הכלי לכתחילה ולד הטומאה כדי לטובלו ביום טוב. אבל במטביל כלי על גבי מימיו. שפיר יש לומר מי יודע שהכלי נטמא. ואי מחמת המים. הרי לא נעשה הכלי רק ולד הטומאה. ואף שאסור לטמאו לכתחילה. אימא שנטמא המים בתוך הכלי וממילא נטמא הכלי. כן נראה לפרש קושיית הרשב"א:

ד

ולפי עניות דעתי נראה ליישב. דהנה הא דולד הטומאה מותר להטביל ביום טוב משמע הא בשבת אסור. וכן משמע ברמב"ם שלא הביא דין ולד הטומאה בהלכות שבת רק בהלכות יום טוב. וכן כתבו התוס' והרשב"א להדיא דבשבת אף הנטמא בולד הטומאה אסור להטביל. ועל כורחין גם ולד הטומאה מקרי מתקן קצת, וביום טוב אמאי מותר. ואף לפי מה שכתבתי לעיל סי' הקודם בדעת הרמב"ם דביום טוב אין אסור הטבילה משום מתקן. הלא נתבאר שם הטעם משום שטובלו לצורך תרומה וקדשים ולא נגמר

הטהרה רק בהערב שמש לאחר יום טוב. אבל בולד הטומאה הא לא בעי הערב שמש כמו שכתב הרמב"ם פרק ט' מהלכות אבות הטומאה סוף הלכה א'. וכן דעת רש"י ותוס' דשמעתין. ואם כן נטמא בולד הטומאה מאי טעמא מותר ביום טוב:

ה

והנראה לי בזה על פי מה שנראה לי בטעם מטביל כלי על גבי מימיו לרבנן שמותר ביום טוב ולא בשבת. דכמו כלי שנטמא ביום טוב מותר להטבילו ביום טוב משום דהוי מכשירין שאי אפשר לעשותו מערב יום טוב. כמו כן מותר להטבילו על גבי מימיו אפילו הי' אפשר מערב יום טוב משום דהוי גוף אוכל נפש. דעל ידי טהרת הכלי נטהר המים תיכף. ואם לא הי' נטהר הכלי לא הי' מועיל השקה למים. שהכלי יחזור ויטמא אותו כשיוציאו הכלי עם המים [ועיין מה שכתבתי לעיל בשמעתא דמתוך סימן ת"ט אות י"ב שיטת יש מפרשים] ואין לדמותו למתקן כלי להשתמש בו אחר כך [ואין לפקפק דטהרת הכלי בעודו במקוה ואז לא הי' מטמא את המים אף לא יטהר הכלי רק לאחר שיוציאוהו. ודומה למכשירין כמו סכין לחתוך בו אחר התיקון. ליתא דאף אם תמצא לומר כן. הלא טבילת הכלי אינו מועיל רק לאחר שהוציאוהו דאז נטהר כמו שכתב הכ"מ סוף פרק ואו מהלכות אבות הטומאה] אבל בשבת דאין היתר אוכל נפש אסור:

ו

ואין להקשות דמי יודע שנטמא הכלי. דעל כורחך הא נטמא מחמת המים להיות ולד הטומאה. נמצא דביום טוב הותר מחמת אוכל נפש להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה במטביל כלי על גבי מימיו דלעולם הוא לא פחות מולד הטומאה. אבל כלי שנטמא באב הטומאה לא הותר מעולם אף במטביל כלי על גבי מימיו. דלגבי זה שייך לומר מי יודע שהכלי נטמא. ומחמת המים לא נעשה אב הטומאה אבל בכלי שנטמא באב הטומאה אין להתיר משום מי יודע שמא נטמא בולד הטומאה כיון שבאמת לא נטמא בולד הטומאה רק באב] ובזה מיושב טעם כלי שנטמא בולד הטומאה מטבילין אותו ביום טוב. דלגבי ולד הטומאה אמרינן מתוך שהותר בהטבלת כלי על גבי מימיו. מה שאין כן באב הטומאה שלא הותר מעולם:

ז

ובזה מיושב קושיית התוס' במתני' דושווין שמשיקין בכלי אבן למאן דמוקי מתני' ביום טוב אף בכלי עץ לשתרי דנטמא בולד הטומאה מטבילין ביום טוב, ולפי מה שכתבתי ניחא דלמאן דמוקי מתני' ביום טוב ואסור להטביל כלי על גבי מימיו ביום טוב באמת אף בולד הטומאה אין מטבילין, דכל ההתירא דולד הטומאה מתוך שהותר בכלי על גבי

מימיו, מה שאין כן למתני' דאסור להטביל כלי על גבי מימיו. והא דולד הטומאה מותר להטביל ביום טוב הוא למה דקיימא לן כרבנן דמותר להטביל כלי על גבי מימיו ביום טוב כמו שכתב הרמב"ם פ"ד מהלכות יום טוב:

ח

ובזה מיושב קושיית הרשב"א על רש"י במטביל על גבי מימיו לשתרי כמו מערמת וטובלת בבגדיה. דהכא לא אפשר. כיון דעל כורחין טמאו המים את הכלי להיות ולד הטומאה. ועל כן מכוין לטהר הכלי שלא יחזור ויטמא את המים. ומאן דאסר להטביל כלי על גבי מימיו. הא סבירא לי' דאפילו ולד הטומאה אסור כנ"ל:

ט

ובזה מיושב הירושלמי שהביאו התוס' ריש פרק חומר בקודש נפלו כליו לבור מערים עליהם ומטבילן, פליגו בי' אמוראי חד אמר בנטמא באב הטומאה וחד אמר בולד הטומאה. מותיב מאן דאמר בולד הטומאה למאן דאמר באב הטומאה הא מטביל לחול. פירוש בולד הטומאה ניחא דלא בעי הערב שמש. ומשני ברוצה להשתמש בו חולין דלא בעי הערב שמש. והנה מבואר דלמאן דאמר בולד הטומאה. בלא הערמה אפילו בולד הטומאה אסור. ומתוספות שם מבואר דאף למ"ד באב הטומאה מודה דולד בלא הערמה אסור. דבהא לא פליגו [ומאן דאמר בולד הטומאה ס"ל באב הטומאה אפילו על ידי הערמה אסור. ומשום דמכין לחול דעיקר טבילה אינו לחולין]. וכתבו שם התוספות דשמעתא דביצה דאין מטבילין כלי שנטמא באב הטומאה ומטבילין כלי שנטמא בולד הטומאה על ידי הערמה איירי. דבלא הערמה אף ולד אין מטבילין. ומאן דאמר אפילו באב הטומאה מהני הערמה. מוקי הא דביצה בכהן אוכל תרומה דלחול הוא מטביל ואסור:

י

והנה הדבר ברור דזה אינו עולה על פי תלמודא דידן. דאם כן מה מקשה הש"ס נגזור דולד הטומאה אטו דאב הטומאה. כיון דעל ידי הערמה מיירי. ודאב הטומאה גופי' אינו אסור משום גזירה דרבה. רק משום דלחול הוא מטביל. ואם כן נגזור בכל עושה מלאכה ליום טוב אטו אם עושה לחול. ואנן לא גזרינן הא אטו הא אלא בגזירה דרבה שמא יבא לידי מלאכה דאורייתא. אלא ודאי סבירא לי' לתלמודא דידן ולד הטומאה בלא הערמה מותר. וכן הוא בתוספות ורשב"א שהקשו במתניתין דושווין שמשיקין בכלי אבן. דאפילו בכלי עץ לשתרי דהכלי בולד הטומאה נטמא. הנה מבואר דולד אפילו בלא הערמה מותר, וכן הוא בכל הפוסקים שרוצים להתיר טבילת כלים בזמן הזה משום

דמדרבנן ודומה לולד [ואף בלא הערמה דבהערמה מתירין כל הפוסקים] ואף האוסרין אינו רק משום דחמיר דאינו ראוי להשתמש בו שום דבר כמו שכתב הרב המגיד פרק ד' מהלכות יום טוב:

יא

והנה נתבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי דתלמוד בבלי סבירא להו ולד בלא הערמה מותר. וירושלמי סבירא לי' דוקא בהערמה. ואנן לא ידעינן מאי טעמייהו ובמאי קמיפלגי:

יב

ולפי מה שכתבתי מובן היטב. דתלמודא דידן סבירא להו להתיר בולד מתוך שהותר לצורך אוכל נפש בהטבלת הכלי על גבי מימיו. דידוע על כל פנים שהכלי נטמא בולד מחמת המים. אבל דאב הטומאה לא הותר. דמי יודע שהכלי נטמא ואימר להשקות מים מתכוין. ואף שממילא נטמא מחמת המים אינו אלא ולד הטומאה. נמצא דאב הטומאה לא הותר כלל ומתקן כלי הוא משום לתא דמלאכת מכה בפטיש דאינו באוכל נפש. והתינח לפי תלמודא דידן וכל הפוסקים דמלאכת מכה בפטיש אינו רק בבנין ותפירת בגדים ותיקון כלים. דלא כלבוש בקולייס האספנין שכתב דאסור להדיחו אפילו בצונן ומפרש הדחתו גמר מלאכתו משום מכה בפטיש. ודבריו במחילת כבוד תורתו הרמה הם היפוך כל הפוסקים. אבל בירושלמי פרק כלל גדול מפורש דגם באוכלין יש בו משום מכה בפטיש. הדין דשחיק תומא כד מפרך ברשיא משום דש כד, מברר כו' כד שחיק כו' כד יהיב משקין משום לש גמרה מלאכתה משום מכה בפטיש [עיין שם עוד בכמה אופנים] ופשוט דביום טוב מותר לכתחילה דהוא מלאכת אוכל נפש כמו בישול. ואם כן בכל מתקן כלי איכא מתוך. כיון דאינו אלא משום מכה בפטיש דהותר ביום טוב. ועל כורחך דאף על פי כן גזרו חכמים. או אפשר כדעת הפוסקים דלא אמרי' מתוך במכשירין. ואם כן גם ולד הטומאה אסור. ואין היתר רק על ידי הערמה. אבל לדידן שפיר מותר ולד ביום טוב בלא הערמה. ויפה עשו כל הפוסקים שלא הביאו כלל הירושלמי ההוא:

יג

והנה להרמב"ם שיטה אחרת בדינים אלו דלא כרש"י שמחלק בין מדלין בדלי דמותר בין מטביל כלי על גבי מימיו דאסור. והרשב"א הקשה מנדה מערמת וטובלת בבגדי'. והרמב"ם אינו מחלק בכל אלה. והביא התירא דמדלין בדלי וכן התירא דנדה מערמת רק בהלכות יום טוב ולא בהלכות שבת. מבואר דבשבת אסורין כל אלה. דאם לא כן הי'

כותב ההיתר בשבת וממילא הי' נשמע דיום טוב. ולשיטתו לא קשה כלל קושיית רש"י וקושיית רשב"א. דביום טוב פסק באמת כחכמים גם הטבלת כלי על גבי מימיו מותר. ובשבת דאסר הטבלת כלי על גבי מימיו. הא אסר גם מדלין בדלי והערמת הנדה בבגדי':

יד

והנה הפוסקים הביאו התירא דמדלין בדלי בשבת ולא זכרו כלל שהרמב"ם אוסר. ולפי מה שכתבתי ניחא דהרמב"ם לטעמי' לא הונח לו בהתירוץ שכתבנו דבמטביל כלי על גבי מימיו שנזכר שלטבילת כלי מתכוין שנטמא מחמת המים. ואם לא יטהר הכלי. הרי יחזור ויטמא המים להיות תחילה]. והרמב"ם הא סבירא לי' דאין משקין מטמאין כלי רק אם נטמאו מחמת המשקין באב הטומאה אז מטמאין הכלי כמפורש בדבריו פרק י"ז מהלכות אבות הטומאה הלכה ב'. ואם כן במשקין שנטמאו בידים או באדם שאכל אוכלין ומשקין טמאים יהי' מותר להטביל הכלי על גבי'. דמי יודע שהכלי נטמא והמים לא טמאו אותו. ואף על פי כן אסור להטביל כלי על גבי מימיו בשבת. מזה למד דגם מדלין בדלי ונדה מערמת אינו בשבת:

טו

והנה בהא דהרמב"ם פרק ו' מהלכות אבות הטומאה השיג עליו הראב"ד מגמרא מפורשת דפרק אלו דברים והכסף משנה בשם הר"י קורקוס נדחק מאוד ליישב הרמב"ם שסמך על הירושלמי וסוף דבריו וכיון דמדרבנן אזלינן לקולא. ולפי דבריו גם הרמב"ם לא פשיטא לי' דין זה. ולהלכה ודאי נקטינן כהראב"ד כפשט הגמרא דידן. על כן יפה עשו הפוסקים שהשמיטו דעת הרמב"ם ז"ל דמדלין בדלי אסור בשבת:

סימן תכ

א

בתוספות בד"ה נגזור השקה כו' הקשו בהשקה גופה נגזור שמא יעבירנו. ונראה לפי עניות דעתי דהנה חששא דשמא יעבירנו הוא מתוך שבהול לקיים המצוה אתי לידי שכחה ויעביר ארבע אמות. והנה פסחים (דף ע"ב.) דוקא היכי דזמנו בהול הוא טרוד. אבל במצוה שאין קבוע לה זמן לא טרוד כולי האי. ואין לפטור בו טעה בדבר מצוה. דלא חשיב טרוד. לפי זה יש לומר דהוא הדין דאין לגזור בו שמא יעבירנו. ואם כן בטבילת כלים אף דמצוה לטבול כמו שכתב הרשב"א בשם התוספות. מכל מקום אין זמנו בהול ואין לגזור בו שמא יעבירנו רק בשופר ולולב ומגילה דזמנו בהול אך יש לומר כיון דאחר טבילה צריך הערב שמש. אם כן אם טובל סמוך לערב שפיר בהול לטבול תיכף בכדי

שיהי' לו הערב שמש. כי במעט זמן שיתאחר יצטרך להמתין עם הכלי יום שלם. על כן חשיב זמנו בהול וגוזרין בו שמא יעבירנו. אבל בהשקה וכן בולד הטומאה דלא בעי הערב שמש אין לגזור בו שמא יעבירנו:

ב

עוד נראה לי בסגנון הנ"ל לפי מה שכתבתי במקום אחר בענין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. דהיכי דאין זמן למצוה אם ממתין אפילו כמה ימים אינו מבטל רק מצוות זריזין. אבל כשיש זמן בנתיים שאינו זמן מצוה. חשיב מעביר על המצוות. שמעביר מזמן לזמן. דשני זמנים חלוקים כשני גופים מחולקים. אבל כשאין הפסק זמן בנתיים כולו כחד יומא אריכתא וגוף אחד ולית בי' משום מעביר על כן בטבילת כלים חשיב מעביר על המצוות כשממתין עד מחר דגמר טהרה בהערב שמש אז נגמר המצוה ואינו רק בכל סוף היום ובאמצע כל היום אינו ראוי למצוה זו. על כן חשיב מעביר כשממתין עד מחר. דמעביר מסוף יום של היום אל סוף יום של מחר. על כן זמנו בהול. אבל בולד הטומאה דאין צריך הערב שמש וטבילה גרידא המצוה. לא חשיב מעביר אם ממתין עד. מחר ואין זמנו בהול. והוא הדין בהשקה אף אם תמצא לומר דמצוה להשיקו. מכל מקום אין זמנו בהול. ומדברי הרשב"א מבואר דהשקה ודאי אין מצוה כלל:

סימן תכא

א

במרדכי סוף הלכות נדה מביא ראי' דטבילה בזמנה מצוה מדנשים טובלות בשבת ותמוה דמה סבירא לי'. אם גם בזמן הזה נראה כמיקר. אין איסור כלל ואפילו אין טבילה בזמנה מצוה מותר. ואי אינו נראה כמיקר. מה מועיל טבילה בזמנה מצוה להתיר שבות דנראה כמתקן. וכן הוא בתוספות שבת (דף קי"א.) וזה לשונם משום טבילה בזמנה מצוה לא הוה שרינן איסור תקוני מנא, ועוד דבזמן הזה ליכא טבילה בזמנה. דאפילו זבה היא הלא טובלת בלילה. וכיון שממה נפשך עבר זמנה הלא יכולה להמתין עד אחר שבת:

ב

ונראה ליישב למה שכתב הרב המגיד פרק ד' מהלכות יום טוב דאפילו אמוראי קמאי דלית להו טעמא דמתקן הני מילי בטבילת כלים לטומאתו. דאף קודם טבילה חזיין להשתמש בהם בימי טומאתו. אבל טבילת כלים הנקחין מן הגוי לכולי עלמא אסור משום מתקן עיין שם. ואף דיכול להשתמש בהם דברים שאינם צרכי סעודה. מכל מקום

כיון דצורכי סעודה אינו יכול להשתמש בלא טבילה הוי מתקן גמור ואינו דומה לכלים טמאים דאותם דברים עצמם שמשתמש לאחר טבילה משתמש קודם בימי טומאתו. ודו"ק:

ג

והנה מפשט הסוגיא דאמוראי קמאי לית להו טעמא דנראה כמיקר רק לרבא חדית הש"ס טעם זה. ולפי זה נדה לבעלה. דקודם טבילה אין לה שום היתר לבטלה והוי מתקן גמור ואסור לאמוראי קמאי דפליגו על רבא ורבא יחידאה הוא והרי"ף לא הביא דבריו כלל. וזה הוקשה למרדכי איך אשה נדה טובלת בשבת:

ד

אך למאן דאמר טבילה בזמנה מצוה על כרחך הטבילה מצוה בעצם אפילו אינו נכנס למקדש או אוכל קדשים או הנדה תזקק לבעלה] דאי היא מתיר בעלמא לא שייך לכתחילה ודיעבד כמבואר בתוספות נדה (דף ס"ו.) שהקשו אמאי לא בעינן לכתחילה שגם הבית הסתרים יבא במים ותירצו דאין סברא גבי טבילה שלא הקפידה תורה אלא שיטהר האדם. ואין לומר דלכתחילה לבעי דכיון דבדיעבד טהור לכתחילה נמי לא בעי ותעלה לו טבילה עד כאן לשונם. ואם כן אם לא הקפידה תורה שיטהר רק אם עושה דברים האסורים לו בימי טומאתו למה טבילה בזמנה מצוה אם אינו עושה רק אחר טבילה. הלא הוא טהור כשטובל שלא בזמנה כמו אם טובל בזמנה דכיון שהוא טהור לא שייך שהוא יותר טהור כשטובל בזמנה. כמו שאינו שייך שהוא יותר טהור כשהוא טובל גם בית הסתרים. אלא ודאי מצוה הוא שיטהר. ועל כן מצוה שיטהר במוקדם תיכף בזמנה. ואף אם עבר זמנה. מכל מקום הטבילה מצוה בעצם אף אם אינו עושה דברים האסורים בימי טומאתו. והא דספרי שהביא הרמב"ם בספר המצוות דאם רוצה לעמוד בטומאתו רשאי על כורחין כמאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצוה. ה) ולפי זה אי אמרת טבילה בזמנה מצוה וטבילה מצוה הוא בעצם ניחא הא דנדה טובלת דיש לומר למצוה גרידא מתכוונת. ואף דממילא טהורה לבעלה גרמא בעלמא הוא. ואינו דומה לטבילת כלים שהוא מתיר להשתמש בו. וכן להפרשת תרומה דמייתי מזה השאגת ארי' ראי' לדברי הרב המגיד דהפרשת תרומה אינו מצוה רק אם רוצה לאכול כמו שכתב רש"י גיטין (דף מ"ז:) על כן חשיב מתקן מה שאין כן טבילה מצוה הוא לטהר. וממילא מתתקנת לבעלה. אבל למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצוה מתקן גמור הוא. ואסור לכל הני אמוראי דפליגי אדרבא דלית להו סברא דנראה כמיקר. אלא דכל טבילת טמאים

לאו תיקון כלל דאותם דברים עצמם יכול לאכול בטומאתו אם אינו קדשים. אבל נדה לבעלה מתקן הוא. ונראה כמיקר הא לית להו ודו"ק היטב:
נראה לי דספק טמא אסור לטבול בשבת ויום טוב. וראי' ממסכת יומא (דף ח') דהזאת כהן גדול וכהן השורף הפרה אינו דוחה שבת אף דרק חששא בעלמא. ובזה מיושב דברי התוספות פסחים:
(חסר הסיום):

סימן תכב

דין חגיגה. א) דעת ראב"ד פרק ב' מהלכות חגיגה הלכה י"א דחגיגה יוצא ידי חובתו אם שחטה מערב יום טוב לצאת בו ידי חגיגה. אך בפסחים (דף ע':) בהא דחגיגה ששחטה מערב יום טוב אינו יוצא בה לא משום שמחה ולא משום חגיגה. לא משום שמחה דבעינן זביחה בשעת שמחה ולא משום חגיגה מאי טעמא הוה דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין ובתוספות ד"ה שלמים נראה לר"י אפילו הקדישם מתחילה ושחטן לשם חגיגת ט"ו איירי דאי לשם שלמים דעלמא אינו יוצא בהן משום חגיגה אפילו שחטן ביום טוב דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישן לשם כך. סברא הוא שישחוט נמי בשעה הראוי' לחגיגה. ודבריהם לכאורה משוללי הבנה:

ב

ונראה ביאור דבריהם. דהנה האיך יצא ידי חגיגת יום טוב במה שהקריב מערב יום טוב. והוא כנוטל לולב ערב יום טוב. אך הענין משום שנשאר הבשר לאכול ביום טוב ואימורים להקרבה ואף דעולת חול אסור להקריב ביום טוב. אם יצא בהם ידי חגיגה יהי' מותר להקריבם. אך לכאורה איך יוכשר הקרבן חגיגה כשהקריבו קודם הזמן מאי שנא מפסח ששחטו קודם חצות פסול. ואף שעיקרו אינו בא אלא לאכלה בלילה. מכל מקום כשהקרבה הי' שלא בזמנו פסול. הכי נמי בזה:

ג

אך במשנה פרק י"ד דזבחים הזב והזבה והיולדת והמצורע שהקריבו חטאתם. ואשמם בחוץ פטורין עולותיהם ושלמיהם (בחוץ) חייבין. פירש"י שמתקבלות בפנים לשם נדבה. וכן במנחות (דף מ"ח.) כבשי עצרת ששחטן לפני זמנן הדם יזרק והבשר יאכל. פירשו התוספות שם אפילו לשמן. והיינו משום דשלמים בא נדבה. והכי נמי בחגיגה שהקריבה לפני זמנה. הואיל ששלמים הוא ובא בנדבה כשרה. ובזה שפיר הטעם דאינו יוצא בה ידי חגיגה במה שאוכל הבשר ומקריב האימורים ביום טוב כיון שאינו בא אלא

מן החולין. וצריך להקדישה לשם כך. אבל אם לקח שלמי נדבה והקריבה לשם חגיגה אינו יוצא בה. והכי נמי בהקרבתה לפני זמנה נעשה שלמי נדבה. דמשום חגיגה היתה פסולה לפני זמנה כמו פסח קודם חצות. אך באת להכשירה משום שבא נדבה ובנדבה הא אינו יוצא ידי חגיגה כנ"ל:

ד

ונראה לי ראי' לזה. דאי כדעת ראב"ד דכשהקדישה לשם חגיגה יוצא בה ידי חגיגה כששחטה מערב יום טוב. על כורחין משום שנשאר הבשר והאימורין ליום טוב. אם כן הא דפרק קמא דסוכה דאין מסככין בדבר המקבל טומאה דמקיש סוכה לחגיגה מה חגיגה דבר שאין מקבל טומאה כו' ואי אמרת דאינו יוצא אלא אם כן שחטה ביום טוב ניחא. דבשעת שחיטה אינה מקבלת טומאה בחיי'. אך לדעת הראב"ד דיוצא אם שחטה מערב יום טוב הא אין המצוה מתחלת ביום טוב רק אחר שנשחטה ומקבלת טומאה. ואף על פי כן יוצא בה. אם כן אם נקיש סוכה לחגיגה איפכא שמעינן:

ה

עוד נראה ראי' לדעת התוספות מהא דביצה (דף כ':) בהא דשתי הלחם אין אפייתן דוחה יו"ט דפירש"י סוף ד"ה דהא. משום דלאו דומיא דחגיגה הוא. שזמן שחיטתה קבוע ברגל ואינו יכול להקדים. ואם יוצא בה כששחטה מערב יום טוב. אם הקדישה לשם חגיגה. הרי חגיגה נמי יכול להקדים ואף על פי כן דוחה יום טוב. גם שתי הלחם נימא הכי. ואין לומר משום דאינו יוצא אלא משום שמקטיר האימורים בלילה. ואם כן על כרחך עשה מלאכה ביום טוב. דאכתי קשה למאן דאמר הבערה ללאו יצאתה ואין בהקטרה רק איסור לאו כדאיתא ביבמות. ואם כן אין איסור ביום טוב כמו שכתבו תוספות פסחים (דף ה':) בד"ה לחלק יצאתה. אלא ודאי כדעת התוספות:

סימן תכג

דין שמחה בזמן הזה בלילה ראשונה של חג:

א

הנה בגמרא סוכה (דף מ"ח) והיית אך שמח לרבות ליל יום טוב אחרון. או אינו אלא יום טוב ראשון תלמוד לומר אך חלק ומה ראית לרבות ליל יום טוב אחרון ולהוציא לילי יו"ט ראשון מרבה אני לילי יום טוב אחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו. עד כאן. ויש לעיין אם גם בזמן הזה. דמצוה רק בכסות

נקיי' ויין ישן. יש חילוק בין יום טוב אחרון בין לילה ראשונה. או דילמא רק בזמן שבית המקדש קיים שהמצוה הי' בשלמי שמחה:

ב

ונראה דלישנא קמא דפסחים (דף ע"א.) דהא דממעט לילי יום טוב ראשון ומרבה לילי יום טוב אחרון משום דבליל יום טוב ראשון אין לו במה ישמח דבעינן זביחה בשעת שמחה כדעולא א"ר אלעזר. אם כן אין למעט רק לענין חיוב שלמי שמחה. ואם תאמר כיון דמכל מקום ממעט ליל יום טוב ראשון משמחה. איך פסקת לקרא בסכינא חריפא לומר דממעט לחצאין. לא קשיא דהאי אך לא בא למעט רק מה שלמדין מקרא דוהיית שמח. והוה אמינא שקאי גם על ליל יום טוב ראשון על זה קאי אך למעט. והיינו דהוה אמינא אף דבליל יום טוב ראשון ליכא שלמי שמחה כמו שפרש"י בסוכה או אינו אלא לרבות ליל יום טוב ראשון וזה לשונו ואשמעינן שצריך לזבוח שלמים ערב יום טוב ולא בעינן זביחה בשעת שמחה. על זה קאי אך למעט. אך לענין חיוב כסות נקיה ויין ישן בזמן הזה דמקרא דושמחת בחגיך ילפינן לה. ושם לא כתיב אך חייב גם בלילי יום טוב ראשון כמו בשאר יום טוב וזה ברור:

ג

ונראה עוד שגם לרבנן אמר ר' אלעזר דלא בעינן זביחה בשעת שמחה. ופסק רמב"ם כמותם. ולכאורה לדידי' אין לחלק בין שלמי שמחה לשאר שמחות. וכי היכי דממעט לילה ראשון משלמי שמחה. הכי נמי נמעט משאר שמחות. נראה דגם הא לא תברא. והנה בתוספות פסחים שם סד"ה לילי יו"ט האחרון דצריך קרא לרבות לילי יו"ט האחרון. כיון דשמיני רגל בפני עצמו הוא. והוה אמינא לא יהי' מחויב לזבוח שלמי שמחה בשביעי לצורך שמיני כמו שאינו מחויב לזבוח מערב יום טוב לצורך הלילה עד כאן דבריהם. ונראה דזה לרבנן אמר ר' אלעזר. דלא בעינן זביחה בשעת שמחה. מכל מקום אינו מחויב לזבוח מערב יום טוב לצורך הלילה דעדיין לא חל עליו המצוה. [דאי למאן דאמר בעינן זביחה בשעת שמחה. לא שייך לומר שאינו מחויב לזבוח. הא אפילו זובח לא מהני מידי] כמו כן הוה אמינא כיון דשמיני רגל בפני עצמו הוא. שמחה דשמיני מצוה אחרת הוא. ועדיין לא חל בשביעי. קמשמע לן דמחויב מכל מקום מבואר מדבריהם דהמיעוט מלילי יו"ט ראשון שאינו מחויב לזבוח. דהוה אמינא ללמוד מקרא דוהיית אך שמח שמחויב להכין מערב יום טוב. ממעט אך שלא נלמד מקרא זה. והדרינן לסברא פשוטה שאינו מחויב להכין מערב יום טוב. אבל לענין כסות נקי' ויין ישן אין חילוק בין לילה ראשונה לשאר החג:

ד

ולפי זה נראה עוד למה דקיימא לן לא בעינן זביחה בשעת שמחה. אם יש לו קדשים ששחטן מערב יום טוב. מחויב לאכול בלילה הראשונה לקיים מצוות שמחה. ומקרא דאך לא ממעט רק שלא יצטרך להכין מערב יום טוב:

ה

ובזה יתיישבו דברי הרמב"ם פרק ב' מהלכות חגיגה הלכה י"ג שאם הביא תודה בערב פסח יוצא בה ידי חובת שמחה, ותמהו ר"י קורקיס ולחם משנה דלמחר נפסלה בלינה ובלילה אינו מחויב. ולפי מה שכתבתי גם בלילה מחויב אם יש לו. וזה שכתב רמב"ם שיוצא בתודה שהביאה מערב יום טוב ומחויב לאכול בעצמו בלילה לקיים מצות שמחה:

ו

אך יש מקום עיון בירושלמי פרק ב' דחגיגה ברייתא והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב אחרון לשמחה. יכול אף לילי יום טוב ראשון תלמוד לומר אך. או חילוף ר' חייא בשם ר' אלעזר ושמחת בחגך משאת מתחייב בחגיגה את מתחייב בשמחה עד כאן לשונו. והיינו דלילי יום טוב ראשון שאינו מחויב עוד בחגיגה אינו מתחייב בשמחה. וכן פי' המפרשים. ואם כן מקרא דושמחת בחגך דילפינן עיקר חיוב שמחה נתמעט לילי יום טוב ראשון ונתמעט לגמרי:

ז

אך נראה דסיום דברי ירושלמי הם סתירה לטעם זה. וזה לשון ירושלמי שם תיכף אחר דברי הנ"ל. החיבין והתנן ההלל והשמחה שמונה. הגע עצמך שחל יום טוב ראשון להיות בשבת. לשוחטן מערב הרגל אי את יכול דא"ר זעירא שלמי חגיגה ששחטן מערב הרגל אינו יוצא בהם ידי חובתו ברגל. לשוחטו ברגל אי את יכול שכבר למדנו שאין חגיגה דוחה שבת. אימתי אמרו ההלל והשמחה שמונה. אמר ר' יוסה בכהנים ובשעיר עד כאן לשונו. וכל האי סוגיא גם בפ"ד דסוכה. והבינו המפרשים דזה קושיא בפני עצמה דכשחל יום טוב ראשון בשבת לא משכחת שמחה שמונה. שאותם ששוחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהם ידי שמחה ובשבת אינו יכול לשחוט. והאי "הגע עצמך" עם האי "אימתי אמרו" קושיא אחת הוא. אך יש כמה תשובות בדבר. חדא דמה שייכות דברים אלו עם המיעוט מלילי יום טוב ראשון. ועוד דמאי הא דמייתי שלמי חגיגה ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהם ידי חובתו. דהמשמעות שאינו יוצא ידי חגיגה ולא שאינו יוצא ידי שמחה. וכן הא דאמר בירושלמי למדנו שאין חגיגה דוחה שבת והי' לו לומר

שאין שמחה דוחה שבת. אך הדבר ברור שהירושלמי מדחה התירוץ דכשלא נתחייבו בחגיגה לא נתחייב בשמחה, על זה מקשה מיום טוב ראשון שחל בשבת שלא נתחייב בחגיגה דלשחוט מערב הרגל הא אינו יוצא בה ידי חגיגה. ובשבת אסור לשחוט ולא נתחייב עוד בחגיגה. ומכל מקום נתחייב בשמחה. והאי "אימתי אמרו" מילתא באפי' נפשי':

ח

ואין להקשות על דיחוי התירוץ מיום טוב ראשון שחל בשבת. שהרי בכריתות (דף ז':) מחלק בין לילה לשבת. ששבת אף על פי שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לקרבן ציבור וחשיב גם לגבי קרבן יולדת שנתחייב. מה שאין כן לילה אינו ראוי לשום קרבן. והכי נמי נאמר בשבת חשיב שנתחייב בחגיגה מה שאין כן בלילה. יש לומר לפי המבואר בסוגיא דפסחים דשחטן מערב יום טוב. הא דאינו יוצא בהם משום חגיגה הוא משום דאינו בא אלא מן החולין ופירשנו לעיל בסימן הקדום משום דעל ידי שנשחט מערב יום טוב בשעה שאינו מחויב בחגיגה נעשה נדבה עיין שם באריכות. אבל לולי זאת הי' יוצא ידי חגיגה במה שאוכל הבשר ומקטיר האימורים בלילה. והרי לילה זמן אכילת קדשים אחרים והקטרת אימורים אחרים ביום טוב שחל אחר השבת או באימורים שמשלה בהם האור שנעשו לחמו של מזבח. רק לאכילת חגיגה אינו ראוי משום דכשנשחט מערב יום טוב נעשה נדבה. ואם כן חשיב ראוי כמו בשבת וכבר נתחייב. ולא דמי להא דכריתות. דהתם בחטאת העוף שהיא כפרה ואין כפרה אלא בדם. ובלילה אין זמן שחיטה וזריקה. ואין לילה ראוי לשום כפרה. אבל חגיגה דיוצא בהקטרה ואכילה לבד כנ"ל. והרי לילה זמן אכילה דקרבנות אחרים. וכן זמן הקטרה כנ"ל ודו"ק היטב:

ט

קיצור דבריי הנ"ל להלכה לא נתמעט יום טוב ראשון רק מחיוב הקרבה מערב יום טוב. אבל אם יש לו קדשים מחויב לאוכלם בעצמו בלילה וכל שכן בזמן הזה דאין שום חילוק בין ליל יום טוב ראשון לשאר החג. וזה ברור כשמש:

י

שוב ראיתי בתשו' שאגת ארי' סימן ס"ח הוכיח מרי"ף פרק הי' קורא דליל ראשון של יום טוב מחויב בשמחה מן התורה. אך הוכיח מברייתא הנ"ל דממעט ליל יום טוב ראשון משמחה היפוך הרי"ף. וכבר ביררנו שאין משם ראי' כלל. ומתוספות מוכח להדיא דלא נתמעט רק לענין שאינו מחויב לשחוט מערב יום טוב:

יא

עוד הביא ראי' מפסחים דמקשה למאן דאמר בעינן זביחה בשעת שמחה מהא דחגיגת י"ד יוצא משום שמחה ואינו יוצא משום חגיגה ומשני שעיכב ושחטו. הכי נמי מסתברא דהא מתניתא מני בן תימא והא איפסלה בלינה. ואם איתא דמחויב בשמחה בלילה. הא יש לומר דיוצא בה ידי שמחת הלילה עד כאן דבריו:

יב

וליישב זה נראה דהנה הרמב"ם פרק א' מהלכות חגיגה כתב והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה עד כאן. מבואר מדבריו דאף ביום שמקריב החגיגה מחויב להביא שלמי שמחה. ואינו מובן שהרי יש לו בשר חגיגה לאכול. ולמה יגרע ממה שהכהנים יוצאים ידי חובתם בשעירי הרגלים ובחטאות ואשמות. וצריך לומר דאף שיוצאים ידי חובתם בשעירי הרגלים היינו משום שאינו חובה על הכהן שיאכל מן השעירים רק שהשעיר יאכל יאכלוהו איזה כהן שירצה. וע"כ כשאוכלו הוא יוצא בו ידי חובת שמחה. אבל חגיגה שעיקרו אינו בא אלא לאכילה כמאמר הגמ' חגיגה עדיפא שיש בה שתי אכילות. וכן מאמר הגמרא אכילה ראשונה מן החולין. וכן מוכח משיטת ראב"ד שיוצא בחגיגה ששחטה מערב יום טוב אם הקדישה לשם חגיגה משום שהבשר נאכל ביום טוב. ואפילו לדעת התוספות שאינו יוצא בה היינו משום שחשיב כנדרים ונדבות כמו שהארכנו לעיל בזה. וכיון שאינו בא אלא לאכילה ע"כ מצוה על הבעלים שיאכלו מן החגיגה כמו שמצווים לאכול מן הפסח כל אחד ואחד מבני חבורה. וכיון שבלאו מצוות שמחה מחויב לאוכלו בעצמו אינו יוצא בה ידי חובת שמחה. כמו חגיגה שמחויב להביאו אינו יוצא בנדרים ונדבות שבלאו חיוב חגיגה הי' מחויב להביא. [ואף שכתבנו לעיל דיוצא ידי חגיגה באכילה והקטרה לבד. ואם כן יצא בנדרים ונדבות במה שיאכלם בעצמו, ליתא דתינח אכילה דמצוותו בזה שאוכלו בעצמו. אבל הקטרה דמצוותו באכילת מזבח. וזה הי' חיוב מכבר בנדרים ונדבות. והרי אינו יוצא באכילה לבד רק באכילה והקטרה יחד כמאמר הגמרא דאית בה שתי אכילות] כמו כן מצוות שמחה שמחויב לאכול אינו יוצא במה שבלאו הכי מחויב לאכול. ודוקא כהנים בשעירי רגלים או נדרים ונדבות שאינו מחויב לאכול בעצמו יוצא בהם ידי חובת שמחה כנ"ל. וכן מוכח מהא דכתב רמב"ם שיוצא ידי שמחה בתודה ששחטה מערב פסח. והיינו שמחת הלילה כמו שכתבתי לעיל באות ה'. ולמה צריכין לצאת בתודה הא יש להם פסח לאכילה. אלא ודאי בפסח שהוא חובת הגוף אין יוצאין ידי שמחה. והכא נמי בחגיגה הבאה עם הפסח לבן תימא שדינו כפסח לכל משפטיו

וחיוב שיאכל כל אחד אינו יוצא בה ידי שמחה. רק דסלקא דעתך שאם ישאר ממנה למחר שכבר עבר זמן פסח יצא בה ידי חגיגה. על זה אמר דאיפסלה בלינה אבל שמחת הלילה אי אפשר כלל שיוצא בחגיגת י"ד. ואם הי' יוצא בה לא הי' צריך לחגיגה. והי' יוצא בהפסח. ואם אינו יוצא בפסח מאיזה טעם שיהי'. הכי נמי אינו יוצא בחגיגת י"ד לבן תימא שדינו כפסח:

סימן תכד

ב"ה יום א' לך לך ב' מרחשון תרכ"ג לפ"ק פה קאצק. שלום וישע רב לכבוד הרב המאה"ג מעוז ומגדול החריף ובקי משנתו זך ונקי תנא ופליג החסיד כש"ת מו"ה אברהם דוד הכהן נ"י אבד"ק ליטמורסק. הנה מכתבו קבלתי בהיותי בגור. וסבת איחור תשובתי טרדת הדרך והמועדים הקדושים. ואחר המועד פניתי מעט לעיין בתשובתו כראוי לעיין בו בביאור השיטות בפרק מקום שנהגו על סדר דבריו:

א

מה שכתב דהר"י והרא"ש בחדא שיטה וכתב דאף דלתירוץ רב אשי (שם נ"א.) צריכין לומר דעובדא דרבב"ח דאכל דאייתרא בצנעא הוה דלא שייך מחלוקת. ואם כן מאי קשיא לי' לאביי שם מעיקרא כיון דלדידי' כל העיקר בחומרי מקום שהלך לשם משום מחלוקת כמו שפירש"י, וכתב ליישב משום דמתניתין סתמא קתני. ומשמע דחומרי מקום שהלך לשם ושיצא משם שוים בדין אף שאין שוים בטעם. דזה משום מחלוקת וזה משום אל תטוש. ואידי ואידי אסורים אף בצנעא. ועל כרחין דסבירא ליה דאף בצנעא שייך מחלוקת עד כאן דבריו:

ב

ותמיהני דהא במתניתין באיסור מלאכה איירי דלא אפשר בצנעא כמו שכתבו התוס' (דף נ"ב.) בעובדא דר' ספרא. ואפילו יאמר דהרא"ש פליג בהא על תוספות. אכתי יקשה על תוספות דהא אף הם סוברים דבפרהסיא אסור אף בדעתו לחזור כמו שכתבו בעובדא דר' ספרא:

ג

ולפי עניות דעתי נראה ברור דשיטת הרא"ש כהר"ן דאף אביי מחלק בין דעתו לחזור. מדכתב הרא"ש בתירוץ רב אשי זה לשונו אפילו תימא מארץ ישראל לבבל ורבב"ח דעתו לחזור הוה. משמע דזה הי' פשוט דדעתו לחזור מותר. ועיקר החידוש דרבב"ח הי' דעתו לחזור. ועל כן קשיא לי' לאביי שפיר לפי מה דס"ל דרבב"ח אין דעתו לחזור הוה דבאין

דעתו לחזור אסור מדינא. והוכרח לחלק בין מארץ ישראל לבבל, והוא הדין דלא שייך מחלוקת כיון דלא כייף להו והוי כמו שני קהלות בעיר אחת אלו עושים כמנהגם ואלו כמנהגם ולא שייך מחלוקת. [ואף דאביי סובר ביבמות (דף י"ד.) דאף שני בתי דינין בעיר אחת אסור משום לא תתגודדו נראה לי דס"ל דלא חתגודדו לאו משום מחלוקת הוא. ודלא כהרמב"ם פרק י"ב מהלכות עכו"ם. וכן מוכח מדברי הרמב"ן שכתב דבחילוק דינים לא שייך מחלוקת. והרי עיקר לאו דלא תתגודדו הוא כשנחלקו בדין כדאיתא ביבמות שם. ואדרבא אמר שם י"ג:

אמינא לך איסורא וכו' ואת אמרת לי מנהגא]:

ד

ועוד דודאי חד דינא לחומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם וכמ"ש מעכ"ת. וכמו דבחומרי מקום שיצא משם בדעתו לחזור אין איסור אם המקום שהלך לשם חשיב ממנו. דאם לא כן הי' אסור באין דעתו לחזור מארץ ישראל לבבל דאידי ואידי חד טעמא לשיטת הר"ן. והוא הדין דאיסור דמקום שהלך לשם משום מחלוקת לא שייך מארץ ישראל לבבל. ועל כן הוכרח לומר דכסיי' משום דשויא ככותאי. אבל לדידן דאין חילוק בין ארץ ישראל לבבל ושייך מחלוקת אמרינן דכסיי' משום מחלוקת. ומה שהשיג על הפר"ח בדעת הרא"ש יפה השיג ה) ושיטת התוספות נראה לי דעובדא דרבב"ח מקרי פרהסיא כיון שאכל במקום שיכולים לבוא אליו בני העיר שהוא שם כמו שהי' באמת דאתי לי' רב עוירא וכו' ועל כן קשיא לי' לאביי שפיר. ורב אשי סבירא לי' דלא שייך מחלוקת הכא רק כעובדא דמתניתין דהוא מחמיר נגד בני העיר שהוא שם ויריבו עמו כיון שלפי מעשיו הם עושים שלא כדין. על כן אמר רבא שם (נ"א:) אין בזה משום שינוי משום דהרואה אומר כו'. אבל להיפוך בלאו הכי לא שייך מחלוקת דמאי איכפת להו במה שהוא מיקל. ואביי מוכרח לומר דאף בכהאי גוונא שייך מחלוקת מחמת פירושו במשנה. מה שאין כן לדידן דקיימא לן כרבא. והא דכתבו התוספות (שם נ"ב.) בהא דרב ספרא דאסור בדעתו לחזור משום מחלוקת. היינו דלפי מעשיו שהוא יום חול הם אינם יוצאים חובת התפילות גם עוברים על מצוות תפילין ומברכים ברכות לבטלה:

ו

ואף שהוא סברא חדשה. על כרחין לומר כן לשיטת רשב"א שבתוספות דסבירא לי' דמתני' ובריית דדברים המותרים וכו' בחד מין מנהג איירי ואינו אסור בדעתו לחזור רק בפני כותאי. ואף זה רק משום דמסרכי מילתא ויבואו להורות היתר בדברים אחרים ולא משום מחלוקת. והא על כרחין בדעתו לחזור שייך מחלוקת כדמוכח במתניתין

דאמר לפי' רבא (דף נ"א:) אין בזה משום שינוי מחלוקת. ומיירי בדעתו לחזור. ועל כרחין כמ"ש דאם הוא מיקל לא שייך מחלוקת. ובפירות שביעית דמשמע לקמן דשייך מחלוקת נגד בני עירו כשאינו מבער כמו שיתבאר לפנינו בעזר השם. התם נמי אם עדיין מותרין באכילה אסור להפסידן. ואפילו לעשות מאוכל משקה אסור כמו תרומה ומעשר יעיין ברמב"ם הלכות שביעית:

ז

שיטת הר"ן דבדעתו לחזור נמי אסור בפרהסיא מפני המחלוקת כהרא"ש וההיא דדברים המותרים וכו' דדוקא בכותאי אסור מפרש בשיטה אחרת דלא כתוספות והרא"ש. אלא דמיירי במנהג טעות ואסור להם עצמם משום שנאמר לא יחל דברו [זהו לפי תי' הב' שבר"ן] ואפילו לתלמיד חכם בלא שאלה. ובהכי מיירי ברייתא דפרק בתרא דנדרים (דף פ"א:) ומכל מקום מותר לאחרים שהם שם לנהוג היתר ואפילו דרים שם. ולא שייך מחלוקת דלמה יריבו עמו אחרי שהם יודעים דאף הם היו נוהגים היתר לולי הטעות שהי' להם. ובכותאי דאסור לומר להם מותרים אתם משום דמסרכי שוב אסור לנהוג היתר בפניהם מפני המחלוקת כיון שהם סבורין שאסורין מן הדין מכח טעותם. ובהכי מיירי ברייתא נדרים (דף ט"ו.) דאוקמוה ר"ח בכותאי [ובההיא קתני דאסור לנהוג היתר בפניהם ולא כברייתא דפרק בתרא דנדרים (דף פ"א:) כדי לבטלן אסור] ומסיים משום שנאמר לא יחל דלולי שהם הי' סבורין שאסורים מן הדין לא הי' אסור מפני המחלוקת. דאיסורא דמפני המחלוקת מלא תתגודדו נפקא כמו שכתב הרמב"ם פרק י"ב מהלכות עכו"ם ולא שייך לא תתגודדו רק אם הם אגודה לאסור מכח הדין ולא אם יודעין שמותרין באמת מן הדין אלא שנאסרו מכח מה שנהגו. כן נראה לי לפרש דברי הר"ן. והיינו דקשיא להו לתוס' (דף נ"א.) מבית שאן דעל כל פנים מוכח מברייתא הנ"ל דלהם עצמם אסור. ובזה אין חילוק בין ת"ח לכותאי. דאם לא כן הי' מותר לאחרים אף בכותאי ואי משום דסרכי מחמת זה אינו אסור רק שלא לומר להם מותרין אתם. אבל מכל מקום להם הי' מותר לנהוג היתר. וזה מוכח מדמסיים ברייתא שנאמר לא יחל דברו. ועל כרחין מפני המחלוקת היינו שהם עצמם אסורים ואיכא משום לא תתגודדו. אבל לאחר שתירצו התוספות דשם איירי בידעו שהוא מותר. על כרחין דהא דאסור לנהוג בפניהם היתר הוא משום דסרכי ולא מפני המחלוקת ועל כן מסופק ר"י כו' או דילמא דלהם אסור אלא דלא רצה לומר מותרים אתם היינו מדינא משום דיש אנשים שאינם יודעים הדין וכמו שכתבו התוספות לענין חלה מארחא:

ה)וזה נראה דעת בעל המאור שכתב דאסור להתיר בפני כותאי הוא מפני המחלוקת. ונראה דהכי סבירא לי' דלומר מותרין אתם אסור משום דמסרכי ושוב אסור מפני המחלוקת אחרי שיש אנשים שסבורים שמן הדין אסור וסוברים שעוברים מן התורה. אבל בעלמא לא שייך מחלוקת היכי שהוא מיקל כיון שיכול לומר להם שהוא מותר מן הדין. וראיתי למעלת כבוד תורתו דברים זרים לפי דעתי בדעת הרשב"א שבתוס' ובעל המאור ויתבאר לפנינו בעזר השם ט) ולשיטת הר"ן בתירוץ הב' יש דרך אחר דמשום דמסרכי פירוש שיתירו להם מנהג ההוא עצמם כמו שכתב הר"ן בעובדא דבניו של רבן גמליאל. והא דכתב הר"ן בההוא דדברים המותרין דמסרכי היינו שיבואו לדמות מילתא למילתא היינו לפי תי' ראשון שלו דכותים נמי מותרין מן הון. והיכי שבאים לישאל מתירים להם בלא שאלה וק"ל י) אמנם בדעת בעל המאור על כורחין לומר כמו שכתבתי דדוחק גדול לומר דמתני' דאמר אין בזה משום שינוי המחלוקת היינו דאפילו בכותאי ובאנשי מדינה יחמיר. והא דאמר בגמרא הטעם משום דסרכי, אביי הוא דקאמר כן לר' יוסף דלדידי' ההוא ברייתא מיירי מארץ ישראל לבבל. שהרי רב אשי עונה על זה משמע דהכי ס"ל. ועוד דמשמע דסתמא דגמרא קאמר כן:

יא

נחזור לפירוש הר"ן. ומעכ"ת האריך להשיב עליו בדברים בעלמא. ומה שכתב דיחידאי הוא בפרש"י. גם במה שכתב דאביי אית לי' החילוק בין דעתו לחזור. ליתא דהרא"ש סובר כמותו. וכן נראה מש"ך סימן רי"ד וכן כתב הפר"ח. רק במה שכתב דהרא"ש באם מצא יושב ואוכל. בזה אין דבריו נראין. ומה שכתב דברא"ש מבואר דמרישא, פריך איני יודע כוונתו. ואם כוונתו מחומרי מקום שהלך לשם וכוונתו לסופו לא מצאתי כן ברא"ש. ומ"ש דמה הקשה הרא"ש דהיה לי' לש"ס להקשות ממתני' אברייתא ולוקי בדעתו לחזור ומה זו קשיא דכמו שהקשה מרבב"ח אם לא הי' דעתו לחזור וכעין מאי לאו שבש"ס. כמו כן הוה לי' להקשות ממתני' אברייתא

יב

ומה שכתב שברמב"ן מבואר דאביי לא סבירא לי' החילוק דרב אשי. תמיהני דזה כתב להשיג על בעל המאור דלשיטתו ודאי אביי לית לי' דרב אשי. דמה שאנו אומרים דאביי אית לי' דר' אשי היינו משום שמפרשים הקושיא מחמת שאין דעתו לחזור. דהקושיא אף דהכא ליכא מחלוקת להרמב"ן. [ולהר"ן משום דבצנעא]. אבל אליבא דאמת על כורחין אית לי' להרמב"ן דאביי אית לי' דרב אשי, דהא אביי הוקשה לו ממתניתין אף דהכא לא שייך מחלוקת להרמב"ן. ואביי מפרש מתני' משום מחלוקת. ועל כורחין משום

דהכא אין דעתו לחזור. והקושיא מפירות שביעית כמבואר ברמב"ן. ואם כן למה לי דתני במתניתין הטעם משום מחלוקת תיפוק לי' דמדינא אסור כמו בפירות שביעית, ואין לומר משום דהתם דינא דאורייתא ותלוי במקום. דאם כן מה פריך לרבב"ח מתרבא דאייתרא דחלב אסור בכל מקום בשוה ואינו תלוי רק בקבלה. אלא הדבר ברור דאביי נמי מפרש מתניתין בדעתו לחזור דוקא כמו רב אשי. רק בזה מחולק עם הר"ן דהרמב"ן סובר דבדבר התלוי בדין לא שייך מחלוקת. והר"ן לא ניחא לי' בהכי וכל שכן למה שכתבתי לעיל אות ז' דהר"ן סובר כהרמב"ם דלא תתגודדו משום מחלוקת ועל כן שייך בהא מחלוקת. והוא הדין בפירות שביעית דשייך מחלוקת ועיין לקמן בתי' הרמב"ם ועל כן פירש דהקושיא מחומרי מקום שיצא משם:

יג

וראיתי בריטב"א שהביא הרדב"ז סימן ע"ג דברים לא אדע לפרשן שהוא כתב וזה לשונו ובהא אתיא מתניתין. רישא וסיפא בחד גוונא דרישא איירי בחד צד במקום דליכא למיחש למחלוקת ואזלינן לאביי בתר ארץ ישראל. ולרב אשי בתר עיקר עירו. והדר קתני כי מפני המחלוקת אין לשנות בשום ענין מחומרי מקום שהלך לשם עד כאן לשונו. ודבריו תמוהים הרבה דמה שכתב דלאביי אזלינן בתר ארץ ישראל. ומשמע מדבריו דאינו אסור מדינא רק כשהמקום האיסור הוא ארץ ישראל והמותר בבל. והא אביי אמר הני מילי מבבל לבבל כו'. גם משמע מדבריו דסיפא דמפני המחלוקת אסור היינו אפילו מארץ ישראל לבבל. וזה תימה דמדינא לא יאסר ומפני המחלוקת יאסר. ועוד דהוא עשה סיפא בבא בפ"ע ובגמרא אמר אביי דקאי ארישא. ויותר תמוה דהוא אמר דסיפא בחומרי מקום שהלך לשם מיירי. ובגמרא לרבא דקיימא לן כוותי' דקאי אחומרי מקום שיצא משם, ואין בזה משום שינוי המחלוקת. ויהי' איך שיהי' אין דבריו עולים כדברי המלחמות ה' שבידינו. דהוא כתב לר' אשי דרישא הפירוש דאזלינן בתר עיקר עירו. והיינו כדברי התוס' דמתניתין לצדדין קתני. וכן כתב הריטב"א להדיא בפרק קמא דחולין גבי מגרומתא יעוין שם שיישב דזה לא חשיב לצדדין. ובמלחמות כתב זה לשונו דאי לא תימא הכי אלא מתניתין היכי משכחת לה אי אין דעתו לחזור חומרי מקום שיצא משם אין נותנין עליו. חומרי מקום שהלך לשם נותנין עליו. ומשמע נמי כו' אלא מתניתין בשדעתו לחזור [בספרים שבידינו הגירסא משובשת דכתב אי דעתו לחזור וצריך לומר אי אין דעתו לחזור כמ"ש והוא פשוט והפר"ח בסימן תס"ח כשביאר דעת הרמב"ן כתב ואפילו דעתו לחזור מן הדין הוא חייב בהן שהרי נעשה בן עיר ליומו. והוא

טעות דהרמב"ן כתב זה על אין דעתו לחזור. והוא תפס גירסת הספרים שבידינו והוא טעות]. [הג"ה. עתה נדפס ש"ס בווילנא ושם תקנו הגירסא בשני חצאי מרובע. המגיה]:

יד

והברור בדעת הרמב"ן דבין אביי בין רב אשי סבירא להו דמתני' בדעתו לחזור וחומר' מקום שיצא משם מדינא ושהלך מפני המחלוקת רק דאביי חידש דהיכי דמקום המתיר חשיב ממקום האוסר מותר מדינא. ומשמע נמי דלא שייך מפני המחלוקת כשמקום המתיר חשוב כמו שכתבתי:

טו

ולענין מה שהקשה על הרמב"ם מפירות שביעית [ומה שתירץ הוא הם דברי הפר"ח סימן תצ"ו בסופו. אלא שמ"ש דיום טוב שני חשיב איסור התלוי במקום. אין נראה לי שהרי אנן בקיאין בקביעא דירחא כמו בני ארץ ישראל והחילוק שבינינו לבינם הוא שאבותינו נהגו בתחילה שני ימים טובים כדשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם שבידכם ואם כן הדבר תלוי בקבלת אבות] הנה מתחילה נבאר סוגיא דפירות שביעית וממילא יתיישב קושייתו דהנה הסוגיא זו קשה טובא חדא דלשיטת הר"ן ודעתי' דמתניתין בדעתו לחזור ואינו אסור משום חומרי מקום שהלך לשם רק מפני המחלוקת. אם כן מה פריך ולית לי' לר' יהודה יעוין שם בפרש"י. הא שפיר קאמר. ואדרבה קשה אדרבנן דעל כרחין אף הם מודים דבפירות לא שייך מחלוקת. דאם לא כן יקשה קושיית התוספות בד"ה ממקום שכלו:

טז

ועוד דמה דפשיטא לי' לרש"י שם וכן לר"ן דחומרי מקום שיצא משם על כרחין לאו משום מחלוקת הוא. קשה דהא משני דממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו חייב לבער. ופרש"י שם דבזה לא שייך חומרי מקום שיצא משם הואיל ובשעה שיצא משם עדיין לא נהגו בהן איסור ועל כרחין דהאיסור הוא כמו שפרש"י בדר' יהודה דיש כאן זלזול מקומו. ואם כן אימא דהיינו טעמא דחומרי מקום שיצא משם וכן חומרי מקום שהלך לשם. ועל כן בפירות שביעית שאין הדבר תלוי בגוף האדם אלא בפירות לא שייך זלזול מקום. וכן בצנעא מותר.

יז

תו קשה אהא דמשני דממקום שלא כלו למקום שלא כלו חייב לבער דבזה קשה קושיית התוספות (דף נ"ב:) דהא אסור לשנות מפני המחלוקת אפילו לקולא. ובזה לא שייך תירוץ התוספות דכיון דמדאורייתא חייב לבער. דהכא אין כאן איסור רק משום זלזול

מקומו. ועל כרחין טעמא דמחלוקת עדיף דהא בהולך ממקום שאין עושין אי לאו טעמא דכמה בטלני הי' מבטל מנהג מקומו ולא יחוש לזלזול מקומו מפני המחלוקת. וגם תי' הב' דלא שייך מחלוקת רק בדבר התלוי בגוף אם כן אף זלזול מקומו אין כאן:

יח

ונראה דהנה פשוט דגבי פירות שביעית אין הפירוש חומרי מקום שהלך לשם ושיצא משם על אדם היוצא. דאם כן לתני באדם ההולך למקום אחר דאסור לאכול שם מפירות אם כלו במקומו. וכן מבואר בשמעתתא ברש"י בכמה מקומות. וכן בתוספות במה שכתבו דבדבר שאינו תלוי בגוף האדם, ואם כן לרב אשי בשמעתא דמגרומתא חולין (דף י"ח:) דבאין דעתו לחזור אין נותנין וומרי מקום שיצא משם. ואם כן במוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו אמאי חייב לבער הא אין דעתו להחזיר את הפירות למקומו. וצריך לומר דלעולם חשבינן הפירות במקום שבעליו שם וכדאמרינן הבהמה והכלים כרגלי הבעלים. ועל כן כיון שדעתו לחזור והרי הוא עדיין בכלל אנשי עירו אף הפירות חשבינן להו כאלו הי' שם. יט) והשתא ניחא דפריך ולית לי' לר' יהודה דאינו יכול לומר לאנשי העיר הבא לך פירות ממקומך ותאכלם. דזה אינו דאם הוא יביא לו פירות והוא אין דעתו לחזור יהי' הפירות אסורים מדינא. כמו בדעתו לחזור חומרי מקום שיצא משם. וכך קושיית הגמרא דעל כרחין חומרי מקום שיצא משם אינו מפני המחלוקת דיכול לומר לבני עירו הבא לך אף אתה לכאן ואכול אם נאמר דאין איסור מצד הדין:

כ

ואף ראיית הר"ן נמי הכי הואא. דודאי אף רבנן הודו לסברא זו דמהאי טעמא בפירות לא שייך מחלוקת דאמר לי' אם תבא אתה לכאן גם כן תתחייב לבער. והיינו טעמא דאי לאו טעמא דכמה בטלני איכא בשוקא הי' מותר לעשות מלאכה בהולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ולא חייש לזלזול מקומו דמצי אמר להו בא אף אתה לכאן ועשה משום מחלוקת אנשי העיר. ועל כרחין דמדינא אסור. וממילא הוא הדין באין דעתו לחזור אסור מדינא משום חומרי מקום שהלך לשם. ואם כן אם יביא לו פירות אחד מאנשי מקום שכלו יהי' חייב לבער מדינא ואינו יכול לומר לו הבא לך אף אתה. ושוב יאסר מפני המחלוקת:

כא

ומשני דהכי קאמר המוליך ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו חייב לבער משום זלזול מקומו. ואין לומר דלא יתחייב לבער משום מחלוקת אנשי העיר.

דזלזול ומחלוקת אנשי עירו עדיף. והא דהוה מותר לעשות אי לאו דכמה בטלני משום דמצי למימר בא אף אתה לכאן ועשה. אבל הכא דלא מצי למימר להו הכי דאם יביא לו עכשיו יהי' אסור מן התורה משום חומרי מקום שיצא משם. ובאיסור תורה אינו מותר מפני המחלוקת. ויהי' אסור לאוכלו. בזה אמרינן דטעמא דזלזול מקומו עדיף. וזה לפי תי' ראשון שבתוספות:

כב

ולתירוץ הב' נמי ניחא דבפירות לא שייך מחלוקת דאם יביא לו עכשיו פירות יהא חייב לבערו וחכמים בתר השתא אזלינן ודי למבין. ואין לומר דאם יביא לו עכשיו פירות יהא מותר משום דהוא אין דעתו לחזור. דזה אינו דכמו דכבר נתחייבו בביעור ביד בעל מקום שכלו ואין יכול להקנותם כמו חמץ אחר שש דאינו ברשותו לבטל ונשארין הפירות של בעל מקום שכלו והכל ניחא בסייעתא דשמעתא [ברם צריכין למודעי דאם בעל מקום שכלו קנה פירות במקום שלא כלו אינם נאסרין כיון שמעולם לא הי' במקום איסור כמו המוליך ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומן:]

כג

וממילא מיושב גם לשיטת הרמב"ם. דאף דהוא סובר דאף דאין דעתו לחזור עדיין אינו כאנשי עיר. מכל מקום אם יקנם בעל מקום שכלו והוא דר שם מקדם אף הפירות יחשבו ממקום שכלו ויהא חייב לבערם:

כד

ומכל מקום לשיטת הרמב"ן דמחלוקת בדין לא שייך מפני המחלוקת דיודעין שאין מנהג עירם מכריע. על כרחין לומר דפירות שביעית מקרי אין דעתו לחזור מפני שאין בדעתו להחזיר הפירות ואף על פי כן אסור במוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו דכיון שחל שם איסור על הפירות תו לא פקע:

כה

ויש ראי' לפירוש זה דפירות מקרי אין דעתו לחזור מאביי דמוקי מתניתין במוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו והחזירן למקומן דאינו חייב לבער. ותיפוק לי' אפילו הביאן ממקום שכלו דאינו חייב לבער. אלא ודאי דבכהאי גוונא חייב לבער משום דחל עליהם שם איסור פעם אחת:

כו

ולענין מה שפירש בדעת הר"ן דאף באין דעתו לחזור ויצא אחר כך חוץ לתחום דפקע מיני' חומרי מקום שהלך לשם וכל שכן דפקע מיני' קולי מקום שהלך לשם. יפה כוון.

וגם אנכי פרשתי כן דברי הר"ן בפשיטות ומכל מקום מה שהביא ראי' מתוספות שכתבו בדר' ספרא אפילו דעתו לחזור מדלא כתבו ואפילו שדעתו משמע דסבירא להו דמצי מיירי באין דעתו לחזור זה אינו דלמה להו למימר מפשט המנהג תיפוק לי' דמדינא אסור כשאין דעתו לחזור:

כז

אך מה שיצא מתוך זה לחלוק על מנהג שנתפשט בכל ישראל באנשים הנוסעים מכאן לארץ ישראל דכשבאים משם ודעתם לחזור דחייבים כאן לנהוג יום טוב שני כמונו. זה אינו נראה לי כלל. דהנה לשיטת התוספות ובעל המאור דאביי אינו מחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור ולעולם נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא וחומרי מקום שהלך לשם רק מפני המחלוקת ומוכח דלעולם נחשב כעיר שיצא משם. וכי לית לי' לאביי מתניתין דבבא בתרא (דף ז':) כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר י"ב חודש. ומוכח שם בגמרא דדינא דאורייתא הוא דלהחשב כיושבי העיר השיעור אם ישב שם שלשים יום ולהחשב מאנשי העיר בעי שישב שם י"ב חודש. אלא ודאי דאף אביי מודה בזה דאם כבר נשתקע שם דדינו כאנשי העיר לגמרי ולא נקרא זה הולך ממקום שעושין רק בשעה שבא לשם בזה סבירא ליה לאביי דאפילו אין דעתו לחזור דינו כמקום שיצא משם, ורב אשי סבירא לי' דבדעתו להשתקע סגי:

כח

תדע דהא הר"ן פירש דהש"ס מביא ראי' דכמו דהיכי דדעתו לחזור נחשב בכלל אנשי העיר שיצא משם כמו כן בדעתו להשתקע נחשב בכלל אנשי העיר שהלך לשם. ואי סלקא דעתך דאפילו בנשתקע שם ממש יש סברא לומר דדינו כמקום שנולד. אם כן מה ראי' מדעתו לחזור דבדעתו לחזור דיינינן לי' כאלו חזר. אבל בדעתו להשתקע אפילו נדון אותו כאלו נשתקע הרי הוא כאנשי עירו. אלא ודאי דשנשתקע ממש לית מאן דפליג דהרי הוא כאנשי העיר לגמרי וכמתני' דבבא בתרא [ואין לחלק כלל משום דהכא תלי בקבלת אבות. דאם כן לא הוה פריך הש"ס מפירות שביעית לשיטת הרמב"ן] רק בתחילת ביאתו פליגי דהיינו קודם שנשתקע שם י"ב חודש. ועיין ביורה דעה סימן רנ"ו. ורב אשי סובר דאף באין דעתו לחזור סגי:

כט

ונהי דלענין ממון נראה מדברי הר"ן בתשובות סימן י"א דבעינן שיעשה מעשה המוכיח שידור שם הביאו הש"ך סימן קס"ג. מכל מקום לענין איסור הוא יודע בעצמו ובמהרי"ק שורש י"ז הובא ביורה דעה סימן רנ"ו דאפילו לענין ממון באומר שדעתו להשתקע כופין

אותו ואפשר דהוא נמי לא אמר אלא לענין צדקה דהוי כמו באיסור שבינו לשמים. ואין להאריך בזה. ובזה הוא שכתב הר"ן דאם יצא משם מותר דלא נחשב בן עיר באין דעתו לחזור אלא כל זמן שהוא שם. וכן מטין דברי הרמב"ן שכתב במלחמות דבאין דעתו לחזור נעשה בן עיר ליומו. הרי דאף שאין דעתו לחזור לא נעשה בן עיר רק באשר הוא שם. אבל לא כשיצא משם. ומה שהביא במלחמות ראי' מעובדא דרמי בר תמרי חולין (דף ק"י.) ולא מוקי לה באין דעתו לחזור הוא משום דס"ל בפשטות דדעתו לחזור כדברי הרשב"א סימן ש"ז:

ל

ובאמת אני תמה על מהרי"ל שהביא אברהם סימן תס"ח דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם שנים ושלש שנים דנקראים דעתם לחזור. וקשה לי מההיא דחמרת וגמלת שהביא שם בבבא בתרא דאם נשתהו שם שלשים יום הרי הם כאנשי העיר. ואף דחמרת וגמלת סופם לחזור למקומן ואף על פי כן נקראין יושבי העיר. והוא הדין לענין בני עיר דאם נשתהא שם י"ב חודש דהרי נחשבין כאנשי עיר ואף על פי שדעתם לחזור. ואולי ס"ל למהרי"ל דגם בזה יש חילוק ביניהם. וכן מטין דברי הריטב"א פרק חלק. דאם לא כן אכתי משכחת לה מדחי' מתוכה ומשבט אחר בחמרת וגמלת שנשתהא שם יב"ח ועיין שם בריטב"א:

לא

ולפי מה שכתבתי נתבאר דאפי' לדעת הרמב"ם דס"ל דאף כשאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם היכי דליכא למיחש למחלוקת וחומרי מקום שהלך משם רק מפני המחלוקת. מכל מקום מודה בנשתקע שם ממש דנותנין עליו חומרי וקולי מקום שהלך לשם מדינא:

לב

ולפי זה יש תפיסה על החק יעקב שכתב דטעמא דהרמב"ם דבאין דעתו לחזור טפי איכא למיחש למחלוקת ואפילו בצנעא אסור רק חוץ לתחום מותר דהטעם משום דפעם אחד יתוודע כיון דדעתו להיות שם לעולם. ולהנ"ל זה אינו דהא הרמב"ם במנהג שלא לעשות מלאכה בערב פסח קאי ולשנה הבאה יהי' אסור מדינא. ועיקר השאלה על ערב פסח זה. ואין נפקא מינה בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור. והעיקר משום דטפי איכא למיחש למחלוקת עם אנשים שיהי' עמם לעולם:

לג

נתברר מזה דבן בבל שקבע דירתו בארץ ישראל נעשה כבן א"י לגמרי לכל השיטות. ואם חזר לבבל ודעתו לחזור אסור לעשות מלאכה ביישוב אבל מניח תפילין וכו':

לד

ועתה נבאר בבן בבל שהלך לא"י ואין דעתו לחזור וקודם שנשתקע שם חזר לבבל ודעתו לחזור לא"י מה דינו. והנה מעכ"ת ביאר בראיות שדעת הר"ן דבכה"ג חוזר לדינו הראשון וכן הוכחתי לעיל מדברי הרמב"ם. ומ"מ לענין הלכה צ"ע אחרי שהמחבר סי' תצ"ו פסק כבעל המאור דמשהגיע לישוב אסור בין במדבר בין בישוב. וחילוק מעכ"ת דשאני יו"ט שני שהוא מנהג גדול ואין לפרוץ בו. אינו מוכרח ועובדא דרמי בר תמרי חולין (דף ק"י.) יש לומר בכותאי אנשי המדינה ולא הי' יכול לומר מותרים אתם דמסרכי. ושוב אסור מפני המחלוקת. על כן אכל חוץ לתחום דלא שייך מחלוקת כיון שאינם בעירם דבלא מתי' שב שנין לא נבח עיין עירובין (דף ס"א.):

לה

ואני תמה על מעכ"ת שהוקשה לו על שאין עושין כפסק הרמב"ם דלשיטתו ודאי יש להם כל דין בני בבל כשהם כאן. ולמה לא תמה יותר דאפילו הם בא"י יהי' אסורים לעשות מלאכה מטעמא דכמה בטלני כמו ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין דאפילו אין דעתו לחזור אסור לעשות מלאכה

לו

ואין לומר כיון דבשאר דברים אינו נוהג מנהג יו"ט דאסור אפילו בצנעא לעשות קידוש וכיוצא בו. כמו ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין דאסור לעשות בצנעא כשאין דעתו לחזור אף דכשדעתו לחזור עושין. אף באיסור מלאכה לא ינהוג. דליתא דהא בני א"י שבאו לח"ל ודעתם לחזור אסורים לעשות מלאכה אפי' בצנעא אף שבשאר דברים נוהגים מנהג חול:

לז

אולם לדעת הפר"ח דיו"ט שני חשיב מנהג התלוי במקום והרמב"ם מודה בזה. לק"מ מהרמב"ם. אלא דלא נראה כמ"ש דהא אנן בקיאים בקביעא דירחא כמו בני א"י. ואין לומר כיון דבימים הקדמונים כשקדשו על פי ראי' הי' מידי דתלוי במקום אף אנו כמותם. דהא התוספות כתבו בריש פרק לולב וערבה דרב ספרא הלך לאתרא דמטו שלוחי ניסן ולא מטי שלוחי תשרי יע"ש. ומבואר מדבריהם דאלו הלך לאתרא דלא מטו שלוחים כלל הי' אסורים אף במדבר דשמא באמת יו"ט. ולמה בזמן הזה הדין דבכל מקום שהולכין

בני א"י אינם עושים יו"ט שני. נאמר דהדין כמו מקודם. אלא ודאי דליתא. ואם כן לדידן הוה רק מידי דתלוי בקבלת אבותינו:

לח

ולענין הלכה נראה דאם נאמר דהחילוק משום דיו"ט שני מנהג גדול א"כ עיקר הקולא בשאר מנהג משום שאינו מעיקר הדין. והרי קולא דא"י שאין עושים שני ימים טובים ודאי הוא מעיקר הדין. ואין ללמוד להיפוך. ואפי' לבעה"מ הוכיחו הפוסקים שפיר מההיא דמגרומתא דזה דינא דאמרו שיהא הלכה כאותו החכם שהוא ממקומו וכמו שהוכיח הר"ן מהא דבמקומו של ר' אליעזר הי' כורתין עצים וכו' ובתשו' הר"ן סימן מ"ח מוכח דמעיקר הדין כן הוא דנעשה לגמרי כאנשי מקומו:

לט

ובשיטת רשב"א שבתוספות כתב מעכ"ת דבפני כותאי אסור בתוך התחום משום מחלוקת וחוץ לתחום משום דמסרכי. לא ידענא אנה מצא זה. ובודאי כוונתו ליישב הא דכתב בעל המאור דהטעם משום מחלוקת. ובגמרא אמר הטעם משום דמסרכי. ולא הועיל כלום. דאכתי למה אמר בעל המאור טעם שאין שייך חוץ לתחום ולמה הניח טעם הגמרא דשייך אף חוץ לתחום. ועוד דברשב"א מבואר דההיא דכותאי מיירי גם כן במקומן אלא שדעתו לחזור. וכבר בארתי לעיל שיטתם:

מ

שיטת התוספות חולין (דף י"ח:) דחומרי מקום שיצא משם לעולם אסור מדינא, אם לא מבבל לארץ ישראל ואפילו דעתו לחזור, ושהלך לשם מבבל לארץ ישראל ואין דעתו לחזור אסור מדינא. מארץ ישראל לבבל ודעתו לחזור מותר לגמרי. ושאר אופנים אסור מפני המחלוקת. והא דרב ספרא על כרחין אין דעתו לחזור הוה. דאם לא כן כיון דמא"י לבבל הוה אמאי אסור בישוב:

מא

שיטת הרשב"א בתשו' פשיטא לי' למעכ"ת דמדינא הכל תלוי בדעתו לחזור. ולבבי לא כן ידמה דהא כתב הרשב"א ומיהו כיון שהוא במקום חשוב יותר ממקומו נותנין עליו גם חומרי מקום שהלך לשם וכדאביי. ורב אשי לא נחלק עליו בהא. משמע דבזה ר"א לא נחלק עליו לא בדינא ולא בטעמא. וכמו דלאביי ודאי אסור מדינא דהא סבירא לי' דפקע מיני' חומרי מקום שיצא משם כמו כן לר"א. אלא דרב אשי סבירא לי' דכיון דדעתו לחזור נותנין עליו גם חומרי מקום שיצא משם מדינא. וכן משמע מדכתב אחר כך מבבל

לבבל ודעתו לחזור דנותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. דאינו בדין שיקל במקומם ואסור מפני כבודם. משמע דמבבל לא"י א"צ לטעם זה רק מדינא אסור:

מב

ולפי זה נראה דכל שכן מארץ ישראל לבבל ואין דעתו לחזור דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם דלפירוש הר"ן בקושיית הגמ' לרבב"ח דשוים חומרי מקום שיצא משם ודעתו לחזור. לכשהלך לשם ואין דעתו לחזור. וה"ה דשוים שיצא משם ואין דעתו לחזור לשהלך לשם ודעתו לחזור. ושיטת הרמב"ם ידוע דלעולם מקום שיצא משם עדיף. ועיין פרמ"ג ביו"ד סימן פ"ב בש"ד דחומרי מקום שהלך לשם אינו אלא מדרבנן יע"ש. א"כ כל שכן דאם המקום שיצא משם א"י ושהלך לשם בבל דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מדינא אף שאין דעתו לחזור. אך נסתפקתי אם נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם מדינא כיון שאין דעתו לחזור או כיון שהוא מארץ ישראל לבבל אין נותנין עליו אלא מפני המחלוקת. ויש סעד לזה מדר' ספרא דעל כרחין אין דעתו לחזור הוה דאם לא כן אמאי אסור בישוב כיון שהי' מארץ ישראל לבבל. ומכל מקום אין אסור בישוב רק מפני המחלוקת. ודוחק לומר דדעתו לחזור הוה ומכל מקום אסור בישוב מפני שהוא מנהג גדול או שנאמר דאף מקומו הי' בבבל אלא דמטו שם שלוחים ואין עושים רק יום אחד אף בחוץ לארץ כמבואר ברמב"ם הלכות קידוש החודש. דמלשון הר"ן שכתב דכיון דבבל הוה משמע שמקומו הי' ארץ ישראל ואין להאריך [עיין השמטה בסוף הספר]:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

[א.ה. אנו העתקנו ההשמטה מסוף הספר למקומה כאן].

השמטה להלכות יום טוב סימן תכד

מג

ובעיקר מילתא דר' ספרא יש לעיין אמאי לא הביאו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. והנראה בזה דהנה צריכין להבין מה השמיענו ר' ספרא במה דאמר בישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת הלא מתניתין דמקום שנהגו הוא. ואמנם נראה דההוא דר' ספרא אינו ענין למשנתינו. דהנה הפר"ח ביור"ד סי' פ"ב כתב דלדעת הרשב"א דמקום שנוהגין איסור במין עוף אחד אין סומכין על מקום אחר שיש מסורח דחיישינן שמא באותו מקום יש מין עוף טמא הדומה לו ועל כן אסרוהו ולא משום דלא הי' להם מסורת. וכתב הפר"ח דהא פשיטא דהבא ממקום שנוהגין איסור למקום אחר דאפילו דעתו לחזור מותר דלא אסרוהו אלא משום שבאותו מקום שכיח עוף טמא הדומה לו ואלו הלכו כולם למקום אחר אף הם אוכלים אותו. אבל הבא ממקום שנוהגין היתר למקום שנוהגין איסור לא

מבעיא אם אין דעתו לחזור דאסור. אלא אפי' דעתו לחזור אסור דאף בני מקומו אם הי' הולכין לכאן הי' נוהגין בו איסור:

מד

ויש לעיין דהנה דין הראשון ודאי נכון כיון דאף בני עיר זו לא נהגו בו איסור אלא במקומן. ולא דמי לשאר מנהגים דאף אם הלך אחד מהם למקום אחר ודעתו לחזור אסור. היינו משום דלא חל התקנה רק על בני עיר זו. אבל על בני עיר זו חל האיסור שלא לעשות בשום מקום. מה שאין כן הכא כנ"ל. אבל דין השני צריך עיון דנהי שאין ראי' מאנשי מקומו. מכל מקום האיך יכולים בני עיר זו לאוסרם עליו כיון שדעתו לחזור ואינו מהם [ויש לומר שאף הפר"ח אין כוונתו אלא שראוי לנהוג בו חומרא]:

מה

אמנם נראה שדינו ברור. דהנה בסי' תס"ח כתב הכנה"ג בשם רבו מהרי"ט הביאוהו גם הפר"ח שם דהא דפקע חומרי מקום שיצא משם כשאין דעתו לחזור. היינו דווקא כשנתיישב בעיר שנוהגין היתר. אבל כשנתיישב בעיר שאין שם מנהג קבוע לא פקע מיני' חומרי מקום שיצא משם. ונראה שכן דעתו דודאי העיר ההוא עצמה אם באתה לשאול מתירין להם אחרי שאין להם מנהג לאסור ומדינא מותרין. אך הבא לשם ממקום אחר אסור ולא אמרינן דנעשה כבני עיר זו. ויוכל לנהוג כמו שירצה. כיון דאין התנגדות למנהג עירו ממנהג עיר זו נשאר מנהג עירו במקומו:

מו

ולפי זה נראה דהוא הדין להיפוך בחומרי מקום שהלך לשם ודעתו לחזור דאם אין התנגדות ממנהג עירו לעיר שבא לשם חייב לנהוג כמנהג עיר שבא לשם. דהא הר"ן ז"ל מדמה חומרי מקום שיצא משם ודעתו לחזור לשהלך לשם ואין דעתו לחזור. והוא הדין שמדמין שהלך לשם ודעתו לחזור לשיצא משם ואין דעתו לחזור. ועל כן בהלך ממקום שנוהגין היתר שאין ראי' ממנהגם שיש לנהוג היתר באתרא דשכיחי פרס ועזני'. ועל כן חייב לנהוג בחומרי מקום שהלך לשם. ואף אמנם שהפר"ח אפשר לא כיון לזה אלא שראוי לנהוג חומרא ולא שמחוייב. מכל מקום נראה לי ברור כמו שכתבתי:

מז

וראי' לזה מהא דאמרינן בפרק בני העיר והובא ביור"ד סי' רנ"ו ס"ו במי שהלך בסחורה לעיר אחרת ופסקו עליו אנשי העיר צדקה דחייב ליתן להם מדינא לא מפני חשד. ועל כן כשחוזר לעירו אינו נוטל אותה מהם לחלק לעניי עירו. וכתב הט"ז דכיון שהוא בעיר ההוא נגרר אחר העיר ההוא יעיין שם. וקשה דהא קיימא לן כשדעתו לחזור דהוא כאנשי

עירו. ועל כרחין צריך לומר דבאמת כשהוא בעיר אחרת הוא נגרר גם כן אחר העיר ההוא. אלא שמחוייב יותר לשמוע לאנשי עירו שאינם מחזיקים במנהג זה ומתירים אותו בפירוש. אבל כל שאין התנגדות למנהג ההוא מאנשי עירו. שפיר מחוייב לשמוע לעיר שהוא שם:

מח

ולפי זה קשה בההוא דרב ספרא כיון שהחילוק במקומות ואף בני א"י מודים שבני חוץ לארץ מחוייבים לעשות ב' ימים אף שדעתו לחזור מחוייב לנהוג בישוב מדינא ולמה אמר לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת

תיפוק לי' דמדינא אסור. וצריך לומר כיון דר' ספרא הלך לאתרא דמקלעו שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי כמו שכתבו התוספות ריש פרק לולב וערבה ולדידהו אסור רק משום גזירה. והוא דלא הי' שם רק בניסן ולא שייך גבי' גזירה ולא אסור בישוב רק משום שינוי מחלוקת. נמצא שדינו של ר' ספרא הוא דין אחר ממש. וזה בזמן שהי' מקדשין על פי הראי'. אבל בזמן הזה דטעם האיסור הוא משום דזמנין גזרו המלכות גזירה. ואף בני ארץ ישראל מודים שבני בבל יש להם לנהוג בגזירה מחמת מנהג אבותיהם כדשלחו מתם הזהרו כו' וגם מודים למנהג אבותיהם שעשאה כהלכה מחמת ספק. שפיר מחוייבים בני ארץ ישראל שבאים לכאן לנהוג חומר זה מדינא אף בדעתם לחזור. וזה טעם שלא הביאו הרי"ף והרא"ש הא דרב ספרא דאינו ענין לזמן הזה:

מט

וידעתי גם אני שכל העולם הבאים מארץ ישראל לחוץ לארץ עושים בהיפוך שמתפללים כאן תפלת חול. ואולי יש ליישב זה. והנראה לפי עניות דעתי בדעת שלשה עמודי הוראה כתבתי:

נ

שיטת הרמב"ם דאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שיצא מדינא ושהלך לשם מפני המחלוקת ואפילו בצנעא. ובדעתו לחזור רק בפרהסיא. והקשו עליו משמעתא דמגרומתא דבאין דעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם [ומה שתירץ מעכ"ת בתירץ הג' אשר יותר מסתבר בעיניו. הוא תירוץ הש"ך והחק יעקב ותימה שכתב זה לתירוץ חדש]:

נא

והנה יש לעיין בדבריו שבהלכות שביעית כתב סתם דהמוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו או להיפוך חייב לבער דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם ולא

כתב הטעם משום מחלוקת כמו שכתב כאן. ומשמע דמדינא אסור. והוא סותר למה שכתב כאן דאפי' אין דעתו לחזור אינו אסור רק מפני המחלוקת. ואף אם נאמר דהכא דתלוי במקום טפי יש לילך אחר מקום שהלך לשם. אכתי קשה דאם כן המוליך ממקום שכלו למקום שלא כלו אמאי חייב לבער כיון דדינו כמקום שלא כלו ואין לומר משום דחל עליהם שם איסור פעם אחת. דהא כתב הטעם משום דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם:

נב

על כן נראה דהרמב"ם סובר דבאין דעתו לחזור הוא שקול ונותנין עליו כל החומרות כיון שנחשב משתי עיירות. אך זה במקום שאין הכחשה בין בני עיר זו לזו. ועל כן בפירות שביעית שתלוי בפירות

והפירות אין בדעתו להחזירן נותנין עליהן שתי החומרות מדינא. מה שאין כן בדבר התלוי במנהג בני עיר - ובני עיר אחת אינם מחזיקין במנהג חברתה ואומרים שהוא מותר. על כן באיש הזה שהוא משני עיירות יש ספק לאיזה ישמע. ועל כן מוקמינן בחזקה קמייתא. היינו כעיר שהלך ממנה כמו שהי' מתחילה ואינו אסור מדינא בחומרי מקום שהלך לשם אלא מפני המחלוקת רק בדעתו לחזור ודאי נחשב כעיר שיצא משם לגמרי. כיון שבאין דעתו לחזור הם שקולין. ועל כן בדעתו לחזור שניתוסף מעלה שיהי' כאנשי עירו. הרי הוא כמוהם:

נג

והשתא ניחא סוגיא דמגרומתא. דהנה לפי מה שכתב הר"ן בתשו' דר"ז הי' סובר בעצמו שמותר רק שהי' צריך לשמוע דברי רב ושמואל שהם רבותיו אפילו לקולא כל שכן לחומרא כמו במקומו של ר' אליעזר כו'. ואם כן כיון דיש סברא דשקולים הם. אם כן מה קושיא אדר' זירא דכיון דשקולים הם יש לו לעשות כדעתו. אך הדבר נכון דכיון דהוה סבירא לי' דדעתו לחזור [כן צריך לומר לשיטת הר"ן בקושיית רבב"ח] ובדעתו לחזור על כרחין מנהג מקומו עדיף כיון דבאין דעתו לחזור שקולים כנ"ל ואם כן יש לו לעשות כמנהג מקומו. ואם כן ניחא דברי התרצן דאין דעתו לחזור. וכיון דשקולים שוב יש לו לעשות כדעתו:

[א.ה. ע"כ ההשמטה מסוף הספר].

סימן תכה

הלכות תענית שאלה:

אם ישראל כשהי' יוצאין למלחמת רשות או למלחמות מצוה צריכין לתקוע בחצוצרות כדכתיב וכי תבואו מלחמה בארצכם או דאין חיוב אלא בשאויבים באים למלחמה על ישראל כדכתיב על הצר הצורר אתכם. אבל לא בישראל היוצאים למלחמה:

א

תשובה:

כפי הצד השני נראה לי. וראי' שהרמב"ם לא הביא המצוה במלחמה בפרט. רק להריע בעת צרה. ועל כרחך כשגוים באים על ישראל נקרא עת צרה. אבל היוצאין למלחמת הרשות שאין יוצאין בלא בית דין ואורים ותומים וכל שכן היוצאין למלחמת מצוה היינו כיבוש ארץ ישראל שהובטחו לישועה. לא זו עת צרה. ואין מחויבין לתקוע בחצוצרות:

ב

וראי' לזה הא דכתב הר"ן פרק ראוהו ב"ד בהא דתניא אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר דהיינו בשעת מלחמה יעוין שם. הנה לדורות מחוייבין לתקוע בחצוצרות בעת מלחמה. וכל שכן למה שכתב הרמב"ם לתקוע בחצוצרות בכל תעניות כל שכן בעת מלחמה דכתיב בהדיא. קל וחומר מתענית דילפינן רק מרבוי דעל הצר. ואם כן קשה דאיתא במדרש רבה פרשת בהעלותך בפסוק עשה לך שתי חצוצרות לך אתה עושה ולא לאחר. אתה משתמש בהן. ואין אחר משתמש בהן. תדע לך שהרי יהושע תלמידו של משה לא נשתמש בהן כשבא להלחם ביריחו. עיין שם. והרי במלחמה אף לדורות מחוייבין לתקוע בחצוצרות. אלא ודאי כשישראל באים על אחרים אין חיוב זה כלל:

ג

וגבי פינחס במלחמת מדין דכתיב וחצוצרות התרועה בידו. אף שישראל באים על מדין. פירש בתרגום יונתן וחצוצרות יבבא בידו למכנש ולמשרי ולמיטל משריתא. פירוש מחנה ישראל. הנה שלא הי' החצוצרות לזכרון כדכתיב בחצוצרות במלחמה ונזכרתם לפני ד' אלקיכם. רק להקהיל את הקהל ולמסע המחנות. ומשום שהי' שלוחו של משה שאליו נתנו החצוצרות לדברים אלו. אבל לדורות שאין החצוצרות לדברים אלו. רק לזכרון בעת צרה ובקרבנות. אין מלחמות שישראל יוצאין בדין זה כלל. כן הי' נראה. בספרי וכי תבואו מלחמה בארצכם בין ד) אך בספרי וכי תבואו מלחמה בארצכם בין שאתם יוצאים עליהם. בין שהם יוצאים עליכם. ופירש הזרע אברהם תבואו משמע שאתם באים עליהם למלחמה. ובארצכם משמע שהם יבואו עליכם לארצכם למלחמה:

ה

[וצריך לומר דהא דתקיעת יהושע לא הי' כלל מענין מצוה זו. ותדע שבמצוה זו נאמר והרעותם. ושם כל אותן הימים תקעו ולא הריעו. וביום השביעי לבד הריעו כל העם תרועה גדולה גם לא נזכר שם תיבת זכרון. ואם הי' מענין מצוה זו למה לא הוזכר שמה הזכרון שהוא העיקר. גם הי' תוקעין כל עת הסיבוב כמו שכתוב שם הלוך ותקוע בשופרות ובודאי במצוה זו לא הריעו רק בעת התפלה. אלא ודאי ששם ענין אחר הי' מעין תקיעת משה רבינו עליו השלום בחצוצרות. ותקיעת מצוה זו לא נזכרה שמה כמו שלא נזכרה בשום מלחמה ממלחמת יהושע. שבודאי קיימו מצוה זו בכל מלחמה ומלחמה. ולא נזכר שמה רק דבר של חידוש שהי' במלחמת יריחו מה שלא הי' בשאר מלחמות. המגיה]:

סימן תכו

שאלה:

צום הרביעי וצום החמישי שחלו בשבת ונדחו למחרתו. קטן שהגדיל למחרתו חייב להתענות או לא:

א)תשובה:

לכאורה נראה פשוט דמה שמתענין למחר הוא תשלומין דצום שחל בשבת. וכיון דאי אפשר בשבת מתענין באחד בשבת. מידי דהוה אעולת ראי' לבית שמאי דמקריבין בחול המועד. וכן לבית הלל כשחל בשבת שמקריבין ראי' וחגיגה באחד בשבת. וכבר הקשו התוספות ריש חגיגה דהא לא חזי בראשון לא חזי בשני. ותי' דבשבת כיון דגברא חזי ואינו יכול רק מפני האיסור חשיב חזי בראשון. ואם כן נוכל לומר דכוותה בנידון דידן:

ב)אך הטורי אבן שם (בדף ט') הקשה על דברי התוספות מהא דמקשה שם מנזיר שנטמא בליל שמונה. ומאי קושיא נימא נמי כיון דגברא חזי רק מחמת לילה אינו יכול להביא קרבנתיו חשיב חזי יעוין שם. ובספר נודע בשערים חלק ב' בדרשותיו תי' דכל היכי דלא חזי לשום קרבן כגון לילה שפיר חשוב אינו ראוי. מה שאין כן בשבת כיון שראוי לקרבנות ציבור חשיב ראוי על כל פנים עיין שם שהעמיס כן בכוונת המשנה פרק א' דכריתות ונכון. ואם כן לפי זה בנידון דידן שלעולם אין תענית בשבת שפיר חשוב לא חזי ויפטר מתשלומין, אך אפשר לומר כיון שמותר להתענות תענית חלום בשבת ושוב יש מציאות לתענית בשבת וחשיב חזי כנ"ל:

ג

אך יקשה דבתשעה באב דאסור בחמשה עינויים. אם חל בשבת למחרתו יהי' אסור רק באכילה ושתי' כיון שבשבת אין מציאות לתענית רק באכילה ושתי'. כי תענית חלום אין נאסר בשאר עינויים. ושוב לא יהי' לו תשלומין לשאר עינויים. דלשאר עינויים לא הי' ראוי בשבת. ואין לומר כיון דעל כל פנים ראוי למקצת תענית דהיינו אכילה ושתי'. יועיל אף לענין שאר עינויים, דאם כן גם לילה יחשב ראוי לקרבנות. כיון שראוי להקטרת אברים. הרי כיון דלא חזי אותו דבר דהיינו שחיטה וזריקה לא מקרי חזי. ואם כן הכי נמי דכוותה. אולם יש לומר כיון שמשכחת תענית בשבת שחל בו יום הכיפורים ויום הכיפורים אסור בה' עינויים. שוב יש גם בשבת מציאות תענית בה' עינויים. אך לכאורה זה אינו. דהא לשבת זה שחל בו י"ז בתמוז או תשעה באב אין מציאות תענית. דהא בתמוז ואב אי אפשר שיהי' יום הכיפורים ואין לשבת זה מציאות תענית:

ד

אך יובן על פי דברי הגמרא פסחים (דף ל"ח.) דבעי התם מהו שיצא אדם חובתו בחלת מעשר שני בירושלים כו' או דילמא אמרינן הואיל ולא קרא לה שם ואיטמו אית לה היתר במושבות ונפיק בה. השתא נמי נפיק בה. ופשוט לה דיוצא. וברש"י ותוספות שם פי' דכיון שיש לשם חלה היתר במושבות. ויש לשם מעשר שני היתר במושבות חשיב יש לה היתר. אף שבחתיכה זו שהיא חלה ומעשר שני אין לה היתר מושבות. מכל מקום כיון שיש לכל אחד בפני עצמו שם היתר במושבות חשיב יש לה היתר עיין שם היטב, ואם כן הכא נמי כיון שיש לשבת מציאות תענית כגון ביום הכיפורים ותשעה באב יש לו תענית בחול. אף שלשבת תשעה באב אין מציאות תענית. מכל מקום כיון שכל אחד בפני עצמו יש לו מציאות תענית חשוב ראוי. ואי יקשה דברים האסורים משום אבילות כגון לימוד. יהי' מותר. כיון שלזה אין מציאות איסור בשבת. אך זה אינו דהא יש מציאות אבילות לימוד בשבת באבילות חדשה דדברים שבצנעא נוהג באבילות לדברי הכל. ולימוד הא חשיב דברים שבצנעא. ע"כ חשוב חזי ומחויב בתשלומין:

ה

ולפי מה שכתבתי יתבארו דברי הירושלמי תענית פרק ד' הלכה ו' תשעה באב שחל בשבת שתי שבתות מותרות. לאחריו מהו עד כאן לשונו. ופי' המפרשים דהאי לאחריו קאי אט"ב שחל באמצע השבוע. ואם כן לפי זה הירושלמי דקאמר דהיכי שחל תשעה באב להיות בשבת דשתי שבתות מותני קאי גם אף אם נאמר דבשאר ט"ב לאחריו אסור. דלא כמו שפי' השלטי גבורים. וקשה אמאי ישתנה דין ט"ב זה משאר תשעה באב לענין

אבילות לאחריו אך לפי מה שכתבתי יובן כיון דענין אבילות לא הי' מציאות בשבת ולא חל תשלומין לענין אבילות. ושפיר מותר לאחריו לספר ולכבס. דכיון דהאיסור סיפור וכיבוס הוא משום אבילות שהי' בט"ב. ובתשעה באב זה לא הי' אבילות כיון שלא הי' לו מציאות בשבת ולא הי' לו לענין זה תשלומין:

ו

ואי יקשה הרי אמרנו לעיל דגם לענין אבילות יש מציאות בשבת כיון שמשכחת באבילות חדשה דנוהג דברים שבצנעא. זה אינו דהרי אנו רואין לשיטות הסוברים דבתשעה באב שחל להיות בשבת דברים שבצנעא נוהג. מכל מקום קאמר הירושלמי דלפניו מותר אף שבשבת זה נוהג אבילות בדברים שבצנעא. מכל מקום כיון דלא נוהג בפרהסיא לא אלים כולי האי למיסר שבוע שלפניו כמו כן בנידון דידן כיון שאין לאבילות בתשלומין רק לדברים שבצנעא. ומה שאסור חמשה עינויים בתשעה באב שנדחה הוא מדין תענית כמו ביום הכיפורים כמאמר הגמרא אסור לאדם להושיט אצבעו במים בתשעה באב כדרך שאסור ביום הכיפורים אבל אבילות פרהסיא ליכא בתשלומין של ט"ב מעיקר הדין. ומה שיושבין על הארץ בט"ב הנדחה. הלא גם בתשעה באב עצמו הוא רק מנהג ומהאי טעמא שרי אחר חצות כמו שכתב המגן אברהם סימן תקנ"ט סק"ב. ונהגו גם בט' באב הנדחה. אבל מעיקר הדין אין אבילות פרהסיא בט"ב של תשלומין. כיון שבשבת אין מציאות לאבילות פרהסיא ואי אפשר שיאסור נעילת סנדל וכדומה דבר פרהסיא מדין אבילות רק מדין תענית כמו ביום הכיפורים כנ"ל. ע"כ גם בתשלומין אין אסור מדין אבילות. ואף שיש מציאות אבילות צנעא בשבת. מכל מקום כיון דלענין נעילת סנדל וכדומה אין בו אבילות בשבת אי אפשר שיהי' לזה תשלומין. ודומה ללילה דאף שהיא זמן הקטרה. מכל מקום כיון שלשחיטה וזריקה לאו זמנו. חשוב שאינו זמן חיוב כלל. הכא נמי בנידון דידן אף שלתשמיש המטה חל אבילות. מכל מקום לענין נעילת הסנדל לא חל חיוב כלל. וכיון שאין אבילות בתשלומי ט' באב רק בדבר שבצנעא והא לא חמיר אבילות דברים שבצנעא לאסור כל השבוע כנ"ל:

ז

וכל זה שפיר באדם גדול שהי' ראוי גם בשבת לתענית. מה שאין כן בקטן שאז הי' גברא לא חזי שפיר חשוב לא חזי בראשון ואין לו תשלומין ח) אך לכאורה יש לאסור משום דהדין דהנכנס למקום שמתענה אף שהוא ממקום שאין מתענה ודעתו לחזור. מכל מקום מתענה עמהם. ואם כן הכי נמי נאמר כן אף שהוא פטור מלהתענות. מכל מקום יחייב כמו הנכנס למקום שמתענה אך ז"א דעיקר הטעם שמתענה עמהם פירשו

רוב פוסקים שהוא מפני המחלוקת דאף שהוא אוכל בצנעא. מכל מקום ניכר אם אכל. וזה שייך רק באדם שבא לעיר אחרת אבל בעירו לא שייך למחלוקת כמו שמותר לחוש לעצמו לנהוג בכמה חומרות ואין בזה משום מחלוקת:

ט

שוב ראיתי בתשו' הרשב"א ח"א סימן תק"כ וזה לשונו ומה ששאלת בט"ב שחל להיות בשבת מהו בתה"מ. תשובה נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות דהא אמרינן מעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו דאבלות ישנה שאני וכל שכן דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמוה [אעשירי] ומעיקרא הי' ראוי לקבעו בעשירי כדאיתא התם עד כאן לשונו. מדבריו נשמע שאין עשירי מצד תשלומין דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי:

אך לדעת הפוסקים שאנחנו בני אשכנז נגררים אחריהם שסוברים דנוהג דברים שבצנעא שפיר הטעם בעשירי מצד תשלומין:

הק' אברהם.

סימן תכז

הלכות תשעה באב שאלה:

מי שיש לו ברית מילה באחד מד' צומות. אם מחוייב להשלים התענית. ואם תמצא לומר פטור מלהשלים. אם יש היתר לכל בני שמחה או לא:

א) תשובה. הנה בטור סי' תקנ"ט בהא שהי' רבינו יעב"ץ בעל ברית בט' באב הנדחה ורחץ ולא השלים תעניתו. כתב הב"י דבתשעה באב עצמו לא מקילינן וחייב להשלים. וראיית הב"י בזה יש לדחות בקל כמו שכתב בתשו' מהר"מ מלובלין סימן צ"ח. אך עיקר הראי' דהא קיימא לן בש"ס עירובין (דף מ"א.) כר' יוסי בגזרו תענית על הציבור ואירע חנוכה ופורים מתענין ומשלימין. וכל שכן יום טוב שלנו דקיל מחנוכה ופורים דודאי משלימין. רק בתשעה באב שנדחה דקיל מקילינן ועל כרחך אפילו באחד מד' צומות שלא נדחו חייב להשלים וכך הם דברי המג"א שם עיש"ה:

ב

ולדידי קשה לי על זה דהא בעירובין שם אמר ר"י לא שמיע לי הא שמעתא [דאמר עולא הלכה כר' יוסי דתשעה באב שחל להיות בערב שבת מתענה ומשלים] אמר אביי את אמרת ניהלן ואהא אמרת ניהלן אין גוזרין כו' בראש חודש בחנוכה ובפורים ואם התחילו אין מפסיקין ומכל מקום אין משלימין. וכן תשעה באב שחל להיות בערב שבת. ואמרינן עלה אמר ר"י א"ר זו דברי ר' גמליאל אבל חכמים אומרים מתענה ומשלים מאי

לאו אכולהו שגם בתשעה באב שחל להיות בערב שבת שנאה לדר' יוסי בלשון חכמים דמתענה ומשלים ודחי לא אחנוכה ופורים. אבל חל תשעה באב בערב שבת אף דסבירא לי' לר' יוסי בברייתא לעיל מתענה ומשלים. מכל מקום לא שנה בזה לדר' יוסי בלשון חכמים עיין שם. והנה מבואר דיותר יש להשלים התענית בחנוכה ופורים ממה שיש להשלים בערב שבת. ועל כל פנים כשאינו משלים בחנוכה ופורים או ביום טוב שלנו לא ישלים בערב שבת גם כן. ולפי סברת הגמרא כל שכן הוא. ואם כן יקשה לר' יוסי דמדמה תשעה באב שחל בערב שבת לחל בשבת דמפסיק מבעוד יום. הכי נמי ישלים בערב שבת. ממילא לפי דברי הפוסקים הנ"ל דשאני דין תשעה באב הנדחה משאינו נדחה לגבי יום טוב שלנו דמדחה את הנדחה אבל לא את שאינו נדחה וק"ו מזה לשבת. ואם כן כיון שאם הי' משכחת תשעה באב שנדחה בערב שבת לא הי' משלים מקל וחומר מיום טוב שלנו כנ"ל. הוא הדין כשחל תשעה באב שנדחה ביום א' שאינו מפסיק בשבת מבעוד יום. והא לא מצינו בזה מחלוקת. ואם כן יקשה לר' יוסי דהא שמעת מינה שאין לדמות יוצא משבת שהרי אינו מעונה לנכנס. וממילא שאין לדמות נכנס ליוצא. וכדברי האמרו לו. א"ו אין חילוק כלל בין תשעה באב שנדחה לתשעה באב דעלמא. וגם בתשעה באב דעלמא ביום טוב שלנו אינו משלים:

ג

ומה שלר' יוסי בתשעה באב אינו משלים ביום טוב שלנו ובגזירת בית דין על הציבור משלים בחנוכה ופורים נראה לי דהיינו טעמא שהרי אין בית דין מתנין לעקור דבר מה"ת בקום ועשה. וזה בתקנה קבועה לדורות. אבל בהוראת שעה מתנין. הנה דבהוראת שעה יש לתקנות בית דין כח של תורה מה שאין כן בקבוע לדורות. וטעמא רבא איכא שאם יהי' לתקנה לדורות דין תורה. יהי' תוספת על המצוות או גרעון במצוות ויעבור בבל תוסיף או בבל תגרע. ועל כרחך בגזירת בית דין שהוא לצורך שעה יש לו דין תורה על כן אמר ר' יוסי מתענה ומשלים בחנוכה ופורים אף דתשעה באב אינו משלים ביום טוב שלנו. משום דהוא רק דרבנן. ובתשעה באב שחל בערב שבת דאמר ר' יוסי גם כן מתענה ומשלים אף דרק מדרבנן. מכל מקום הואיל שהוא תענית שעות משלים והוא הדין בתשעה באב שנדחה מפסיק בשבת שלפניו מבע"י וא"ש:

ד

והנה אף לפי פירושי יש מקום לחלק בין תשעה באב דעלמא לתשעה באב שנדחה והוא לפי מה שכתב הט"ז סימן תקנ"ד דתשעה באב חשוב דברי קבלה דכד"ת דמי. אבל תשעה באב שנדחה ודאי הוא רק דרבנן. שהרי רבי ביקש לעקור תשעה באב שנדחה

ואמר הואיל ונדחה ידחה. ועל כרחך שאין זה מעיקר תקנת הנביאים. על כן נדחה מפני יום טוב שלנו. אך לפי זה יש להקל בשאר תעניות שלא להשלים ביום טוב שלנו. כיון דברצו תליא מילתא. דמהאי טעמא היקל ר"ת ליולדת בצום גדלי' וכמובא בט"ז שם:

ה

אך מה שכתב הט"ז דתשעה באב הואיל ולא ברצו תליא חשוב ד"ק הנה ברשב"א מגילה (דף ה':) וריטב"א ראש השנה (דף י"ח:) דמעיקר ד"ק גם תשעה באב ברצו תליא וחכמים שלאחריהם תקנו בט"ב הואיל והוכפלו בו צרות וגם תשעה באב עצמו דרבנן. לפי זה יש להקל גם בתשעה באב עצמו ביום טוב שלנו כגון לאבי הבן ומוהל וסנדק שלא להשלים:

ו

ולכאורה יש מקום להקל גם לכל בני הסעודה על פי מה שכתבו התוספות שם שהקשו שהרי ראב"צ הי' כהן ואיך הי' מבנימין. ותי' דאולי אמו היתה מבנימין או חתנם הי' והי' עמהם בסייעתם. משמע דאף שהוא לא ירש הזכות מקרבן עצים. מכל מקום כיון שעשו יום טוב זבח משפחה והי' עמהם גם הוא לא הי' משלים. אך יש לדחות דשאני התם שהוא יחיד ובטל אצליהם שהי' רבים. אבל לא יתבטלו ציבור שלא ישלימו בשביל שלשה בני אדם שאצלם יו"ט:

ז

מכל מקום לאבי הבן ומוהל וסנדק יש להקל אף בתשעה באב עצמו כל שכן בשאר תעניות. ובספר בית מאיר רוצה להקל בשאר תעניות מקל וחומר דמעוברות ומניקות דמתענות ומשלימות בתשעה באב הנדחה ולא בשאר תעניות. ואם הקילו ביום טוב שלנו בתשעה באב הנדחה כל שכן בשאר תעניות. ולעניות דעתי קל וחומר פריכא היא. שהרי בסימן תקע"ב אם התחילו להתענות אפילו יום אחד מתענות ומשלימות. ואף דבשלשה ראשונות אין מעוברות ומניקות מתענות ונימא קל וחומר מתשעה באב הנדחה. אך מה שכתבתי נראה לי להלכה בפרט בשאר תעניות ולא למעשה:

נאום הק' אברהם.

סימן תכח

שאלה. אם מותר לאכול פרי חדש בשבת שבין המצרים או לא:

תשובה. דבר ידוע שבמחלוקת שנוי' שבס' חסידים סימן תת"מ יש שמברכים שהחיינו כשנזדמן להם בשבתות שבין המצרים. וכן כתב הלבוש לברך בשבת שהרי מעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו. אך המגן אברהם כתב שאין הטעם משום אבל שלא

מצינו אבל אסור לברך שהחיינו. אך הטעם משום שהוא זמן פורעניות ואזדא הוכחת הלבוש. וכן כתב בשם האר"י ז"ל שלא לברך גם בשבת:

ב

ונראה לפי עניות דעתי דלהסוברים שאין לברך שהחיינו בשבת יאכל בלא ברכת שהחיינו. שהרי ביבמות (דף צ"ג.) מבואר בתוספות ורשב"א בהא דר' ינאי אייתי לי' שמעי' כנתא דפירי כו' דמשום עונג שבת תורם שלא מן המוקף. ואף דהוא דאורייתא נדחה זה משום עונג שבת. ואף שאין זה עיקר סעודת שבת דפירות הם. כל שכן שדוחה לברכת זמן דמדינא רשות הוא פרי חדש רק מנהגא. כל שכן שעונג שבת דוחה. וסיוע מצאתי לדברי ברמ"ע מפאנו הביאו בס' ברכי יוסף שהוא פוסק לברך זמן בשבת בין המצרים רק בשבת שחל בו תשעה באב אוכל בלא ברכת זמן. הנה דאינו מונע עצמו מלאכול בשבת בשביל מניעת ברכת זמן וכמו שכתבתי. ומה שכתב בפע"ח סוף שער הברכות וז"ל הנה באותם הימים שבין המצרים פסקו הפוסקים שאסור לאכול פרי חדש כדי שלא יצטרך לברך שהחיינו וכזה ראוי לעשות אפילו בשבתות וראש חודש. משמע דאף בשבת לא יאכל, ואפשר בשיש לו פירות טובים כמותם די צורכו ואינו מוצא חשק בנפשו באכילת הפרי חדש יותר מהפירות אחרים. אבל זולת זה לא יבטל עונג שבת בשביל ברכת זמן שהוא רק מנהגא. בשגם שמצוות עונג שבת יקיים תיכף. ושהחיינו בין כך ובין כך לא יברך רק אחר בין המצרים. ובפרק הישן שלא יבטל מצוה קלה של עכשיו בשביל מצוה חמורה שלאחר זמן:

ג

ואחר שביארנו שבין כך ובין כך יאכל הי' נראה פשוט דשוב יברך זמן. שהרי פסק הרמ"א בפרי שלא ישיגנו לאחר בין המצרים יאכל ויברך כדי שלא לבטל המצוה. ואם כן אם יאכל עכשיו בלא זמן. הא יבטל ברכת הזמן לגמרי ושוב מותר לברך תיכף. אלא שהרח"ו ז"ל מספק עלינו שכתב בפע"ח שם פעם אחת היו באים גדולי הדור לסעוד אצלי על שלחני והפצירו בי לאכול פרי חדש ואכלתי בלא ברכת שהחיינו. הנה דאף שאוכל. מכל מקום לא יברך זמן:

ד

אך הנה בספר בר"י מותיב דרח"ו ארח"ו דבמ"ש תחילה לא יאכל שלא יצטרך לברך. משמע דאם יאכל יברך וכאן אכל ולא ביירך. ונראה לי דהנה בגוף הטעם שבשביל כבוד הגדולים ביטל המנהג לברך זמן ולא ביטל המנהג שלא יברך בין המצרים. נראה לי דהיינו טעמא לפי מה שכתב חתם סופר בהא דחביט חביט ולא ברייך. דהיינו דוקא

במנהג של קום ועשה. אבל מה שנהגו שלא לעשות חיוב גמור הוא משום אל תטוש תורת אמך. ועל כן מברכין על טבילה מדם טוהר מאחר דהמנהג שלא לבעול על דם טוהר יעוין שם. וע"כ אם יברך זמן והמנהג שלא לברך בין המצרים הוא איסור גמור משום אל תטוש. מה שאין כן אם לא יברך הוא רק ביטול המנהג דקום ועשה לברך על קרא חדתא. ומנהג גרידא דחה מפני כבוד הגדולים:

ה

אך מכל מקום לאחר שבירך ברכת הפרי ומוכרח לאכול שוב ידחה מצוה דברכת זמן את המנהג שלא לברך בין המצרים כעין עשה דוחה לא תעשה. ואף דמצוה דברכת זמן אינו חובה רק רשות מדינא ומנהג לעשות אינו חיוב לדחות המנהג שלא לעשות שהוא איסור גמור כנ"ל. הלא זמן אף שאינו חובה. מכל מקום אם מברך מצוה עביד ושפיר ידחה. וכיוצא בזה בירושלמי פסחים פרק האשה הלכה א' פסחן של נשים רשות ודוחה שבת. ואף לפי גמרא דידן פסחים (דף צ"א:) דאי רשות אינו דוחה שבת. הלא ריש שבועות שתים שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא פטור משום דמסתמא דעתו לאיסור כמו איסורין שבתורה [עיין משנה למלך] והכי נמי במנהג ודאי דעתם כמו באיסור דאורייתא שעשה של תורה דוחה אותו. הכא נמי במנהג של איסור דעתם שמנהג של מצוה ידחה אותו:

ו)וע"כ ניחא דברי הרח"ו ז"ל שלא יצטרך לברך שהחיינו שאם יברך ברכת הפרי שוב ע"כ יאכל שלא יהי' ברכת הפרי לבטלה. ממילא מצוות ברכת הזמן ידחה המנהג שלא יברך בין המצרים. ועובדא דרח"ו שהי' הגדולים אצלו ואכל ולא בירך זמן. יש לומר שכבר אכלו פירות אחרים ונפטר גם כן הפרי חדש ברכת הפרי כי הי' עדיין מפירות ראשונים לפניו. ועל כן בעת שמברך זמן עוד בידו שלא לאכול ולברך זמן אחר כך. ועיין שבת (דף כ"ד:) תירוצא דרבא דשריפת קדשים ומילה שלא בזמנה אינו דוחה יום טוב משום דאפשר לעשות למחר. ואינו דוחה ברכת הזמן את האיסור. וכבוד הגדולים לא דחה גם כן המנהג איסור ויש בו משום אל תטוש:

ז

מעתה נבא לנידון דידן בשבת אם מברך ברכת הפרי על פרי חדש שוב מותר לברך זמן מאחר שעשה דברכת זמן מדחה האיסור שלא לברך בין המצרים. דבשעה שמברך זמן שוב אי אפשר לו להמתין:

ח

אך אכתי יש לעיין דהא פשיטא דמצוות עונג שבת אינו דוחה האיסור אל תטוש וגו' שיש בברכת זמן בין המצרים דעונג שבת בשעת אכילה והאיסור קודם לכן בשעת ברכה. ולא דמי לתרומה שלא מן המוקף שאינו איסור רק שאינו מקיים המצוה בשלימותה לתרום מן המוקף ועונג שבת חמור מזה. ועשה החמור דוחה עשה הקל אפילו אינו בעידנא כמו שכתבו תוספות ריש פרק תמיד נשחט. אבל לדחות איסור זמן בין המצרים אי אפשר כיון שאינו בעידנא. ממילא בשעה שמברך ברכת הפרי הוא גורם לדחות האיסור מה שעכשיו אינו דוחה. ודומה למה שכתב הרשב"א בנשפכו [קודם המילה] חמין שלאחר המילה אסור למולו על סמך שייחם אחר כך משום פיקוח נפש. דמכל מקום הוא גורם לדחות שבת מה שאין מכשירי מילה שיש עכשיו דוחה. והכי נמי בנידון דידן הנה עונג שבת אינו דוחה האיסור דברכת זמן בין המצרים דלא הוי בעידנא. וגורם על ידי ברכתו ברכת הפרי לדחות האיסור מה שאין עכשיו דוחה:

ט

אך נראה דלא דמי. דבשלמא במילה אם לא הי' אפשר לו להשיג חמין על לאחר המילה הי' אסור לו למולו לסכן התינוק וכל עצמו של מילתו משום שיוכל להחם לאחר המילה והוא כמתנה לעבור על איסור שבת, אבל בנידון דידן הלא אף אם לא יברך זמן כלל מותר לאכול. ואין אכילתו על סמך שיברך וע"כ אף שאחר כך ידחה ויברך לית לן בה:

י

וראי' לזה מהא דביצה (דף ל"ו:) בי רחיא דאביי דליף אתא לקמי' דרבה אמר לי' זיל עיילי' לפורייך התם דלהוי כגרף של רעי ואפקי'. ובתוספות שם אף דאין עושין גרף של רעי לכתחילה הכא שרי משום פסידא דבי רחיא. ולכאורה קשה לרשב"א כיון דפסידא שיש השתא אינו דוחה איסור איך מותר לגרום דיחוי של אחר כך. אלא ודאי כיון שבידו שלא יטלטל כלל הרחיים ולהשהות מטתו שם בלי טלטול הרחיים לא הוי כמתנה לעבור על שבת, ולא דמי להא דרשב"א כנ"ל. וכן אינו דומה להא דמוכיח רשב"א מהא דריש ביצה לא ישחוט אלא אם כן יש לו עפר מוכן מבעוד יום אף שאם שחט יחפור בדקר ויכסה. אסור לגרום דיחוי. דהתם גם כן אם אין לו עפר כלל הא אסור לשחוט. וכל סמיכתו על סמך דקר נעוץ שיחפור אחר כך הוי כמתנה לעבור על איסור יום טוב:

יא

עוד ראי' לחילוק זה מהא דבעל הבית מותר להרוג את גנב הבא במחתרת אפי' בשבת. וקשה איך מותר לעמוד על ממונו. הלא אם לא יעמוד כנגדו לא יהרגנו ופסידא דממונא

אינו דוחה איסור שבת. אלא ודאי משום דאפילו יאסור להרגו מותר לו לעמוד כנגדו שמא יציל בלא הריגה. שמותר לסכן עצמו להציל ממונו כמו שפסק הנודע ביהודה שמותר לאדם לסכן עצמו עבור פרנסה וראייתו מקרא דואליו נושא את נפשו עלה באילן ונפל כו'. וכיון שמכל מקום מותר לעמוד כנגדו ואחר כך נעשה סכנת נפשות ודומה לא חשיב כמתנה לעבור על שבת כיון דתחילת עמידתו כנגדו אינו דוקא על סמך שיהרג את הגנב. והכי נמי בנידון דידן אם יש ביטול עונג שבת במניעת אכילת הפרי חדש יברך ברכת פרי ואחר כך זמן ויאכל. אך אם כבר בירך ברכת הפרי על פירות אחרים שעדיין לפניו יאכל בלא ברכת זמן. כנ"ל בדינים אלו:
נאום הק' אברהם.

סימן תכט

א) עמדתי על דין חי' בתוך שלשים בתשעה באב וכן חולה שאין בו סכנה דפסק בשלחן ערוך תקנ"ד מאכילין אותו מיד ואין צריך אומד דבמקום חולי לא גזרו. והוא מדברי הרמב"ן הובא בטור. והטורי זהב פקפק בדבר מחמת דברי רבינו תם שהביא הבית יוסף וזה לשונו שרבינו תם התיר ליולדת לאכול בצום גדלי' אפילו לאחר שבעה ואף על גב דאמרינן בפרק מפנין דלאחר שבעה אם אמרה אינה צריכה אין מחללין עלי' שבת וצום גדלי' מדברי קבלה ודברי קבלה כדברי תורה דמי אפילו הכי מותר כיון דרצו אין מתענין אם כן רשות הוא עד כאן לשונו. משמע דבתשעה באב אסורה שלא כדברי הרמב"ן דהא בתשעה באב לא תליא ברצו עד כאן לשון הטורי זהב. והנה לכאורה זה קו' על הבית יוסף שהביא דברי רבינו תם בלי חולק ובשלחן ערוך פוסק כרמב"ן. אך באמת לא קשה מידי ולא הי' למראה עיני הטורי זהב דברי הרשב"א פרק קמא דמגילה וריטב"א פרק קמא דראש השנה [שלא הי' בדפוס בימיו כי הרשב"א נדפס פעם ראשון בזמנו של המשנה למלך וריטב"א ראש השנה בזמנינו] דאף תשעה באב מעיקר דברי קבלה ברצו תליא. וחכמים שאחר כך תקנו שבתשעה באב יהי' מחוייבת. נמצא חיוב שבתשעה באב אינו מדברי קבלה כלל רק מתקנת חכמים ובמקום חולי לא גזרו. ורבינו תם לא הוקשה לו אלא משום דדברי קבלה כדברי תורה. ותי' משום דברצו תליא. וזה טעם גדול גם לתשעה באב וכנ"ל:

ב

ואין להקשות דהא בשבת אין מתירין שבות על ידי ישראל במקום חולי זולת ביש סכנת אבר. לא קשה מידי דודאי אין לדמות שבות דשבת שהוא גזירה דאיסור סקילה [ובסוכה

(דף ט"ז:) דלא תוכל ללמוד קולא מר"י שהיקל במחיצה תלוי' בסוכה שניקל בעירובי חצירות. משום דסוכה איסור עשה ושבת שבות דאיסור סקילה] לתשעה באב שעיקרו מדרבנן כנ"ל:

ג

אך יש לעיין דהא תשעה באב בין השמשות שלו אסור. הנה שחמור משבות דשבת שלא גזרו בין השמשות ואלו ט' באב גזרו גם בין השמשות וכיון ששבות על ידי ישראל לא הותר במקום חולה שאין בו סכנה כל שכן תשעה באב:

ד

אך לאחר העיון הא דתשעה באב בין השמשות שלו אסור לאו משום חומרא רק משום קולא שבו, והיינו דהנה באורח חיים סימן ק"ס בנטל ידיו במים ספק נעשה בו מלאכה אזלינן להקל. ואפילו בספק ספיקא להחמיר עיין שם במגן אברהם בשם הר"ש. והוא בלי חולק. ולכאורה תמוה דהא אית לידים חזקת טומאה ובחזקה פסק ר' יוסי פרק ב' משנה ב' דמקוואות ובמסכת ידים פרק ב' משנה ד' לחומרא ופסק כר' יוסי הרשב"א בתשו' והש"ך סימן ק"י. אך הבית יוסף שם בשם הר' מנוח משום דנטילת ידים עיקרו דרבנן. ובזה מיושב דבפרק בכל מערבין דטומאה אה דרבנן חשיב יש לו עיקר מן התורה. אבל נטילת ידים לחולין דשום טומאה אין פוסל בהם רק חכמים תקנו נטילה ודאי הוי עיקרו דרבנן. ולא אסר ר' יוסי במסכת ידים בספק אלא בתרומה וקדשים ככל סדר טהרות. ובזה חשיב יש לו עיקר מן התורה כבש"ס עירובין הנ"ל. מה שאין כן נטילת ידים לחולין לדידן דעיקרו דרבנן. וכיון דר' מאיר אפילו בעיקרו מן התורה מיקל. לא נפלוג מחלוקתם לומר דר"י אף באין לו עיקר מן התורה אוסר:

ה

ובזה יתבאר הטעם דתשעה באב בין השמשות שלו אסור. דהנה באיסור דרבנן שנתערב חד בחד שניהם אסורין ואי אפשר להתיר זה משום ספק דרבנן וזה משום ספק דרבנן דאם כן יאכל האיסור ממה נפשך. ולהתיר הא' ולא השני גם כן אי אפשר. על כן אוסרין שניהם. וזה גם כן דין שני מדוכות ולפניהם שני קדירות דבשקדירה אחת אסורה ואחת מותרת ונפלו לפניהם שני מדוכות אחת מתבלין מותרין ואחת אסורין מדרבנן תולין לומר איסור לתוך איסור נפל. משום ספק דרבנן. אבל אם הקדירות שניהם מותרין. ונפלו שניהם אסורין. וזה בששניהם מותרין כל אחד משום סד"ר ע"כ באירע הספק על שניהם והיתר א' סותר לשני. אסורין שניהם. אבל אם הי' אחד אסור בעצמותו אפילו לא הי' אירע הספק על השני, והשני הי' מותר בעצמותו בשלא הי' הספק על הראשון אף

כשאירע הספק בשניהם יחד אוסרין זה ומתירין זה כמשפט [ובתשובה ביו"ד הלכות טבילה ביארתי שזה כוונת התוספתא פרק ב' דמקוואות]. והכי נמי בתשעה באב יש לפנינו שני בין השמשות. אחד של כניסת תשעה באב. ואחד של מוצאי תשעה באב. אחד אסור. ואחד מותר ואי אפשר להתיר שניהם ע"כ שניהם אסורין. אבל בשבות דשבת בין השמשות של מוצאי שבת אסור בעצמותו אפילו לא הי' ספק על כניסת שבת] שהרי הוחזק באיסור כל היום [ועיין עירובין דף ל"ו. ובמגן אברהם סימן תקס"ב] והיכי דאיכא חזקת איסור אפי' בדרבנן אסור דקיימא לן כר' יוסי דבחזקת איסור אפילו בדרבנן אזלינן לחומרא כמו שכתב הרשב"א בתשו' והש"ך סימן ק"י. ע"כ מתירין של כניסת שבת ואוסרין של מוצאי שבת כמשפט. אבל תשעה באב דאין לו עיקר בתורה. ודומה לנטילת ידים בזמן הזה דאפילו במקום חזקת איסור אזלינן לקולא. וגם בין השמשות של יציאת תשעה באב בעצמותו מותר. ולהתיר בה"ש דכניסה ובין השמשות דיציאה אי אפשר ע"כ אוסרין שניהם:

ו

איברא דמה שכתבתי דאוסרין בין השמשות דכניסת תשעה באב משום בין השמשות דמוצאי תשעה באב דעל ידי שאתה מתיר דכניסת תאסור דיציאת ודומה לתערובת חד בחד. יש לעיין בזה מהא דנדה ספק בטמא וטהור שהלכו בשני שבילין דר' אדא ור"י בר"ת סבירא להו תולין טמא בטהור אפילו לרבי. ופי' תוספות דאיירי בטמא שספר מקצתו דמקלקל לי' לטמא על לאחר זמן ומכל מקום תולה בו הרי דכיון שעל עכשיו אינו מקלקל תולה בו. הכא נמי נתלה בין השמשות דכניסת שתול. ואף דאוסרת לי' בין השמשות דמוצאי תשעה באב. לא נשגיח בלאחר זמן. ועל עכשיו אין כאן רק קולא וניקל בדרבנן. יש לחלק דשאני התם שאין כאן קלקול ודאי על לאחר זמן. דשמא יארע בו טומאה אחר כך בלא זה וטומאה שכיחא. מה שאין כן בזה שהוא קלקול ברור למוצאי תשעה באב. ע"כ אין תולין לומר שהוא חול כיון שעל ידי זה אוסרין ליציאת מוצאי תשעה באב. ולדעת רש"י ורמב"ן בחי' ור"ן בחי' פשיטא שאין התחלת ראי' משם ופשוט:

ז

ובמ"ש מהא דעירובין דבין השמשות חשיב חזקת איסור שהוחזק באיסור כל היום. לכאורה לא משמע כן פרק ב' דשבת העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך. ואי חשיב חזקת איסור. בין השמשות דמוצאי שבת לבד יתחייב. וסבור הייתי לומר מילתא חדתא. כיון דחטאת אינו מכפר בלא ידיעה ודאי בתחילה כמבואר בשבת ובכריתות, והטעם שכיון שיודע שחטא הוא עושה תשובה שלימה. מה שאין

כן כשמסתפק עושה סברות לומר שמא לא חטא. ומהאי טעמא החמירה התורה בספק להביא אשם בכסף שקלים. אבל חטאת בת דנקא כמו שביאר הר' יונה, והנה חזקה דמעיקרא אינו ברור רק משום שספק הוא אמרה תורה שלא נוציאנה ממה שהי' תחילה. כמו שביאר בשב שמעתתא שמעתתא ז' פרק ב' דברי תוספות יבמות (דף קי"ח) שכתבו באשה שאמרה מת בעלי דנאמנת על עצמה ולא על צרתה. ואם הי' צרתה בת ישראל לכהן. תאכל בתרומה. ומספקא לתוספות דאפשר לא תאכל בתרומה דאורייתא כמו בשני שבילין שאין מטהרין שניהם משום ספק טומאה ברשות הרבים אפילו באו בזה אחר זה כיון דסותרין זה את זה. והכא נמי חדא עבדא איסורא ממה נפשך. ואינו מובן דאם כן בשני שבילין גם משום חזקה לא נטהר, ולמה בזה אחר זה טהורין אפי' מדרבנן ומדאורייתא אפילו באו בבת אחת. ופי' בשב שמעתתא דוקא ספק טומאה ברשות הרבים. דמטעם ודאי אי אפשר בסותרין זה את זה. דאי אפשר שזה וזה ודאי טהורין. אבל חזקה אינו בירור רק ספק הוא והתורה אמרה שלא נוציא מחזקה ראשונה. על כן אין כאן סתירה דבאמת ספק בשניהם ולא נוציאם מחזקה לא זה ולא זה. וע"כ לא חשיב ידיעה שחטא. שבאמת ספק הוא לו שמא בין השמשות חול ולא חטא. ע"כ מביא רק אשם תלוי. דאין כאן ידיעת חטא בודאי הגורמת תשובה שלימה כיון שחטאו לשמים וקמי שמיא גליא. ועדיין חושב שמא קמי שמיא גליא שלא חטא כלל. ואינו דומה לספק טומאה ברשות היחיד ונכנס למקדש דמייתי חטאת. דספק טומאה ברשות היחיד מטעם ודאי ואמרינן שודאי נטמא. ממילא יש לו ידיעה שקמי שמיא גליא שחטא. אבל חזקה שספק הוא לא חשיב ידיעה:

ח

ומה שהקשו תוספות כתובות (דף כ"ב:) בהא דמקשה הש"ס הבא עלי' בא"ת קאי דהלא בחטאת קאי משום חזקת א"א. ולפי מה שכתבתי אינו בחטאת. דלא הוי ידיעה. הכי פירושו דמה שאינו מביא חטאת משום דחטאת אינו מכפר בלא ידיעת ודאי. וזה אין לו ידיעה בודאי. מכל מקום משום זה לא נגרע חיובו כיון שאנו מעמידין אותה בחזקה ראשונה. ואדרבא מקולקל יותר שאין לו כפרה. ושפיר הי' יכול להקשות לאלומי קושיא דבחטאת קאי ודו"ק:

סימן תל

הלכות ראש השנה. בדין אם אמר בעשרת ימי תשובה בברכת השנים מלך אוהב צדקה ומשפט. א) בש"ס ברכות (דף י"ב:) אמר רבה ברי' דר' חנינא סבא משמי' דרב כל השנה

כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרת ימים שבין ראש השנה ליוהכ"פ שמתפלל המלך הקדוש המלך המשפט. ור' אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה. אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט. רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והילכתא כרבה עד כאן בגמרא:

ב

ויש לדקדק טובא חדא דהא רב לכתחילה אמר ור' אלעזר אמר בדיעבד. ואם כן לא פליגי כלל. ותו דהא רב יוסף לכתחילה אמר דמתפלל האל הקדוש והוא דלא כמאן. ותו דמה פשיט הש"ס מדרבה דהילכתא כרב הא רבה לכתחילה קאמר ואף ר' אלעזר מודה דלכתחילה מתפלל המלך הקדוש. ותו דלמה קאמר הש"ס והלכתא כרבה. הא פשיטא דבכל מקום קיימא לן כרבה לגבי ר' יוסף חוץ משדה ענין ומחצה:

ג

ונראה לי על פי דברי הש"ס יומא (דף ל"ב:) דבגדי זהב יש בהם עדיפות מבגדי לבן. שכפרתו מרובה שמשמש בהם כל ימות השנה עיין שם. ולפי זה תפילת שמונה עשרה שמסיים בברכה שלישית האל הקדוש ובברכת השנים מלך אוהב כו' עדיף מתפלה שמסיים המלך הקדוש. דבכל השנה אם יאמר המלך הקדוש לא יצא. מיהו בקל יש לחלק בין בגדים שהם משמשי ומכשירי קרבן. ואם הבגד מכשיר הרבה קרבנות יש בו קדושה יותר. אבל לא משום שכשרים לכל ימות השנה:

ד

אך לפי מה שכתבתי במקום אחר בהא דמתקינין לו כהן אחר תחתיו והי' עושין לו בגדים כמדתו. ואף שאינו עומד שיפסל הראשון ולא יחשב עשי' לשמה כמו שכתבו תוספות ריש זבחים בגט. ותרצתי דבגד קדושתו עליו. יעבוד בהם או לא. הנה שאין קדושת הבגדים תלוים בקרבנות ועל כרחך תפרש משום שכשרים לכל ימות השנה. וכמו כן נוכל לומר בערבית האל הקדוש. ה) אך זה בימי החול שמתפלל שמונה עשרה. אבל בראש השנה ויום הכיפורים עצמו שמתפלל שבע וברכה אמצעית מעניני דיומא ובין כך ובין כך לא תועיל תפילה זאת רק בראש השנה ויום הכיפורים שוב אין מעלה אם יתפלל האל הקדוש. ועל כן לר"א דבדיעבד יצא בעשרת ימי תשובה אם אמר האל הקדוש שוב בימי החול שבין ראש השנה ויום הכיפורים אף לכתחילה מתפלל האל הקדוש. דתפילה זו עדיפא שמועלת אפילו בשאר ימות השנה. והא דאמר יצא דמשמע

בדיעבד. משום דבראש השנה ויום הכיפורים קאי דניחא בי' ברכת השנים. אבל רב דאמר בעשרת ימים מתפלל המלך הקדוש המלך המשפט מוכח דגם בימי החול שבין ר"ה ליום הכפורים קאי דאית ביה ברכת השנים. מוכח דאפילו בדיעבד לא יצא בהאל הקדוש. דאלו הי' יוצא בדיעבד שוב הי' הדין דאפילו לכתחילה צריך לומר האל הקדוש כנ"ל דבימות החול איירי. ורב יוסף אמר מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט. משום דבימות החול דאית בי' ברכת השנים קאי. וכיון דבדיעבד יוצא בהאל הקדוש. אף לכתחילה מתפלל כן דיש בה מעלה שמועיל בשאר ימות השנה כנ"ל. ורבה דאמר המלך הקדוש המלך המשפט אף דלכתחילה קאי. מכל מקום כיון דבימות החול קאי דאית בי' ברכת השנים אם איתא דבדיעבד יצא אף בתחילה מתפלל כן כנ"ל:

ו

וקאמר הש"ס והלכתא כרבה. דאם לא כן הוה אמינא דרבה עביד כחומרא דרב כדאיתא בשבת (דף מ'.) דרבה כחומרי' דרב עביד כקולי' דרב לא עביד. ועל כן לכתחילה פוסק רבה לומר המלך הקדוש דהא לרב אסור להתפלל ולסיים האל הקדוש. ואם מתפלל המלך הקדוש אף לר"א שפיר דמי. ותדע דרב אומר הדין גם בברכת השנים והוא אמר רק בברכת האל הקדוש ומשום דבראש השנה ויום הכיפורים קאי. ונהי דסבירא לי' להתפלל לכתחילה האל הקדוש דהכי שביתא מילתא טפי להתפלל תפלה שיוצאין בה בשאר ימות השנה. אבל אם אמר המלך הקדוש הא יוצא בה כמו בראש השנה ויום הכיפורים עצמו כנ"ל:

ז

וכל זה לכתחילה אבל בדיעבד אם התפלל האל הקדוש לחזור לראש כרב הא קולא הוא. דלר' אלעזר אסור לחזור לראש דהוי ברכה לבטלה. כל שכן בשבת וראש השנה ויום הכיפורים דאין מתפללין נדבה. דאין נדבה באה בשבת ויום טוב והוה אמינא דלא יחזור לראש קמשמע לן. והילכתא כרבה והיא ודאי דאי משום ספק לא הי' שייך לומר שהלכה כך:

ח

ועתה נבא לדין אמר מלך אוהב צדקה ומשפט. ולכאורה נראה מדמוכיח הש"ס מרבה ורבה הא אמר גם כן המלך המשפט מוכח שגם אם אמר מלך אוהב כו' מחזירין אותו. אך לפי מה שכתבתי אין זה הוכחה דשפיר יש לומר דאין מחזירין אלא לכתחילה מתפלל המלך המשפט ודוקא בהמלך הקדוש מוכיח הש"ס דאם איתא דיצא בהאל הקדוש. אף לכתחילה הי' מתפלל כן בחול כדי שתהא תפלה שיוצא בה בשאר ימות

השנה ועל כרחין דהאל הקדוש אף בדיעבד לא יצא. אבל לענין אוהב צדקה ומשפט אינו הוכחה. כיון שעל כרחין צריך להתפלל המלך הקדוש כנ"ל. ובין אם יתפלל מלך אוהב צדקה ומשפט בין אם יתפלל המלך המשפט אינו תפלה שיוצא בה בשאר ימות השנה. שוב טוב יותר להתפלל המלך המשפט. וכמו בראש השנה ויום הכיפורים לר' אלעזר דמתפלל לכתחילה המלך הקדוש כנ"ל:

ט

וטעמא רבה איכא לחלק בין האל הקדוש בין מלך אוהב כו' דמלכות הוא דין. ואל הוא חסד כדמוכח במכילתא מקרא דאלי אלי למה עזבתני דאין אומרים למדת הדין למה כו' ועל כרחך שם אל הוא חסד וכשצריך להזכיר מלכות דין ומזכיר חסד ודאי הוי שינוי. ותדע דר' אלעזר הביא ראי' דיוצא מדכתיב ויגבה כו' והאל כו' אימתי ויגבה בימים שבין ראש השנה ליום הכפורים וכתיב והאל הקדוש נקדש בצדקה. ואינו מובן דמה זה ראי' לתפלה. אלא ודאי טעמא דרב משום דראש השנה יום הדין אין ההתגלות במידת אל חסד. ור"א הביא ראי' שגם בראש השנה יש התגלות למידת אל דהא בימים אלו כתיב והאל כו'. וממילא בברכת השנים בשינוי ממלך המשפט למלך אוהב צדקה ומשפט דלא שייך טעם זה לכולי עלמא יצא:

י

אך זה אינו דהבית יוסף כתב בשם הר' מנוח דמלך אוהב צדקה ומשפט היינו שמתנהג עם ברואיו בצדקה ומשפט והוא גם כן חסד ודומי' דהאל:

יא

מיהו יש לומר דשאני הכא שמזכיר גם כן משפט ודווקא אל מידת חסד לבד סבירא לי' לרב לא יצא. והר' יונה גם כן מחלק משום שמכל מקום הזכיר מלכות. אך קשה מהגמרא שמוכיח מרבה ורבה הא אמר המלך המשפט גם כן. ובמה שכתבתי נתיישב הדבר:

יב

וקצת ראי' גם כן מדלא פליגי רבה ורב יוסף לענין דיעבד. דהוה אמינא ר' אלעזר מחלק בין לכתחילה לדיעבד. אך אם נאמר דבמלך אוהב לכולי עלמא בדיעבד יצא משום דבעי מפלגי גם במלך אוהב פליגי דלכתחילה:

סימן תלא

ב"ה יום ג' יוד אלול סת"ר לפ"ק החוה"ש וכ"ט לכבוד בני וכו' מוהר"ש נ"י א) אודיעך משלומינו כו' בדבר המנהג לכסות השופר במפה עד אחר הברכה. ולכאורה יפלא הלא

ראוי לקרב הברכה אל המצוה בכל מה דאפשר. ובתפילין מברכין מהאי טעמא בין הנחה לקשירה [וכן כתב הר"ן דעל כן לא תקנו ברכה בקידושי ביאה משום דאין לברך על המצוה אלא בשעה שמזומנת לפניו לעשותה. ואז הוא עמה במטה. ואסור משום לא יראה בך ערות דבר] ולמה ישתנה שופר:

ב

ונראה לי דהנה בתשו' רמב"ם ששאלוהו מה בין ברכת על תקיעת שופר בין לשמוע קול שופר. והשיב דהמצוה בשמיעה לבד והתקיעה כעושה סוכה לישב בה על כן מברכין לשמוע. והדבר יפלא דאם כן השומע תקיעת חרש שוטה וקטן ואשה נמי יצא כמו סוכת גנב"ך. וכבר אמרתי בזה כמו בספר תורה אינו יוצא בספר שהניחו לו אבותיו. ואינו יוצא אלא בספר שכתבה הוא או שלוחו או שקנה אותה. מאחר שעשה מעשה. לא שהמצוה תבא מאלי'. הכי נמי בשופר אינו יוצא בשמיעה אלא אם כן עשה מעשה שישמע. היינו שתקע הוא או שלוחו. ועל כן מי שאינו בר חיוב שאינו נעשה שליח. כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה אינו יכול לתקוע לו:

ג

אך לפי זה לכאורה ה' יכול לברך על התקיעה שהרי מחויב לתקוע הוא עצמו או שלוחו כנ"ל. אך ברכה זו לא יהי' רק להתוקע לעצמו ולא להשומעים. כמו כל העושה מצוה על ידי שליח שבנו נימול על ידי אחר שהמוהל מברך. [ולא דמי למגילה שמברכין על מגילה דבמגילה אין השומע יוצא משום שליחות. דאם תמצא לומר דיוצא מטעם שליחות יהי' הדין דאפי' לא שמע כלל רק צוה את חבירו לתקוע בשבילו הי' יוצא כמו המברך עצמו שלא השמיע לאזנו. אלא ודאי דבדיבור לא שייך שליחות דהוי מצוה שבגופו. רק בשמיעה יצא דילפינן מקרא דשומע כעונה וחשוב כאילו קרא בעצמו. ועל כן גם השומע יכול לברך על מקרא מגילה. אבל שופר שאינו דיבור לא אשכחינן בי' שומע כעונה. אלא משום דמצוותו בשמיעה. והתקיעה הוא רק שיהי' השמיעה במעשה. והוי המעשה שחוץ לגופו שפועל השמיעה. ושפיר מהני שליחות על מעשה דתקיעה]. ועל כן אי אפשר שיברך השומע על התקיעה כמו שאין אבי הבן מברך על בנו שנימול על ידי אחר. על כן מברכין לשמוע. שברכה זו גם לציבור לא להתוקע לבד:

ד

ובזה ניחא מה שמכסין השופר. דאם לא כן כשמברך על קול ולא על השופר הי' נחשב מעביר על המצוות לגבי התוקע. שהוא באמת יכול לברך על תקיעת שופר גם כן. על כן מכסין בשעת ברכה. גם יש לפרש לפי זה כמו שמכסין הפת בשעת קידוש שלא יראה

הפת בושתו שאין מקדשין עליו. והכא נמי כיון שיכול לברך התוקע על השופר מכסין שלא יראה השופר בושתו:

סימן תלב

ב"ה לכבוד ידידי הרב הגאון המפורסם אוצר בלום כל רז לא אניס לי' כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י:

א

ראיתי מה שמקשה בספרו בסימן ג' בשופר צפהו זהב במקום הנחת פה פסול נימא כל לנאותו אינו חוצץ. אני רגיל ליישב בזה דברי הרמב"ן שלמד מזה שאם הרחיק התוקע פיו מהשופר ותקע לא יצא. ואינו מובן דצפהו יש כאן חציצה. אבל הרחיק אין חציצה רק שאינו נוגע. ותרצתי משום דלנאותו אינו חוצץ. אך כמו שכתב הרמב"ן פרק ג' דבכורות במין במינו דאינו חוצץ. מכל מקום במה דצריך שיגע אינו מועיל מין במינו. דמכל מקום אינו נוגע. כן יש לומר דסבירא לי' בלנאותו. ועיין ר"ח סוכה (דף ל"ז.) וזה לשונו אמר רבא כל לנאותו אינו חוצץ מין במינו הוא. יעיין שם. ועל כן צפהו זהב פסול אף דלנאותו הוא מכל מקום אין התוקע נוגע. ומוכח שפיר שאם הרחיק פיו משופר לא יצא:

ב

והא דבצק שבסדקי עריבה העשוי לחזק כל השנה הוא כעריבה. ושרץ הנוגע בבצק נטמא העריבה. ולפי האמור הרי לא חשיב נגע בעריבה. היינו משום דאתרבי תורת יד בכלים כמו שכתב רש"י שבת (דף מ"ח:) ד"ה חיבור. וכיון שנעשה טפל לעריבה. לא גרע מיד העריבה דמקבל ומוציא טומאה:

ג

עוד יש לומר לפי מה שכתבו התוס' מנחות (דף ל"ב:) וזה לשונם אבל תפילין דמחופין בעור לא שייך בהו נוי. ועל כן במקום הנחת פה לא שייך נוי. דאין נוי מצוה אלא בשעת מצוה והכא בשעת תקיעה מכוסה בפי התוקע:

ידידו דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן תלג

ב"ה יום א' וישב תרס"ג לפ"ק שנית להרב הגאון הנ"ל בענין הנ"ל א) מה שכתב על מה שכתבתי דצפהו זהב במקום הנחת פה לא שייך בי' לנאותו אינו חוצץ כיון שמכוסה בפה התוקע. וכתב מעלתו שאינו מבין שהרי חציצה בלולב הוא במקום שאוחזו בידו

ומכוסה ביד. אינו קושיא כלל דאטו האגד נוי מצד עצמו. רק מצד שהמינים מתחברים יחד. וזה הוא אף שלא במקום אחיזת ידו. אך כך יש לו לומר שבשעה שאוחז בלולב ומיניו אינו ניכר אם המינים מתחברים בעצמם כי בלאו הכי היד מחברם:

ב

אך באמת ענין ואנוהו דלולב. אינו משום נוי במראה כלל ותדע דהא רש"י כתב דחובה לאגדו בקשר גמור משום ואנוהו. וכן דעת הראב"ד בתמים דעים ורא"ם בספר יראים. ומה נוי יש בקשר יותר מבעניבה או כאגודה של ירק:

ג

אך הענין דבירושלמי סוכה פרק ג' הלכה ז' דאלו נאמר וכפת הי' צריך לאחוז האתרוג והלולב ביד אחד עיין שם. ממילא לולב ומיניו כיון דכתיב ווין ביניהם צריך לאחוז הג' מינים לכתחילה ביד אחד שיהי' לקיחה אחת. ושוב משום ואנוהו חובה לאגדן שיהי' לקיחה אחת לגמרי. דומה למה שאמרו בפרק ערבי פסחים דמצוה לאכול מצה לתיאבון משום הידור מצוה. כיון דאכילה הוא רק כשנהנה [הנאת גרונו להלכה הנאת מעיו לריש לקיש] חשיב הידור מצוה כשנהנה יותר. הכא נמי כיון דמצוה לכתחילה לקיחה אחת ביד אחד הוי הידור מצוה אם הם אחד יותר. ועל כן סבירא לי' לרש"י וסייעתו דלא הוי אחד לגמרי רק על ידי קשר גמור. והכין ברירא דהא מילתא). ובמק"א ביארתי הדברים באר היטב. נמצא דהידור זה אינו הידור דמראה. ואין נפקא מינה אם נראה או אינו נראה:

ד

ולענין מה שכתבתי דלנאותו דאינו חוצץ. מכל מקום אין דינו כנוגע רק נידון כאויר. וכמו שכתב הרמב"ן במין במינו אינו חוצץ. על זה הקשה כבוד תורתו מלולב וכי סלקא אדעתין שאם אויר מפסיק בין ידו ללולב יחשב לקיחה. וזו שאלת נערים שאם אויר ממש מפסיק אינו אוחזו בידו כלל. כי יפול מידו. אך זה שאוחזו בידו אלא שאינו נוגע יצא כיון דמין במינו. או לנאותו. נחשב כאויר ומכל מקום אוחזו בידו:

ה

ואשר הביא ראי' מהניח כלי שרת בתוך כלי שרת וקיבל בו הדם דמין במינו אינו חוצץ אף דהתם צריך נגיעה ממש והפסק אויר פוסל כמו בנכנס לו רוח בחוך בגדו. ועוד קל וחומר. במחילת כבוד תורתו אשתמיטתי' ש"ס ערוך זבחים (דף כה:) נפתחו שולי מזרק קודם שהגיע הדם לאויר כלי מהו אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא. ופירש רש"י כגון זה שמתחילה הי' עומד ליפחת שולי מזרק. אבל אם נפחתו לאחר שהגיע

לאויר כלי לא מבעיא דמשנכנס לתוכו הוה קבלה. עד כאן. הנה מפורש דאין צריך ליגע כלל. ומעודי קשה לי הא דמנחות (דף י"א) דבקי' לקומץ בדפני' דמנא כו' עיין שם. מה מבעיא לי' הא נתינה בכלי במקום קבלת הדם. וכשם שקבלת הדם די באויר. כך הקומץ. ובאמת הרמב"ם מפרש שם דלאו לענין הכלי שמקדש בו. אך לפירוש רש"י צריך עיון למה ישתנה הקומץ מדם. מכל מקום בדם מפורש בזבחים דאין צריך ליגע. וניחא הא דהניח מזרק בתוך מזרק וקיבל בו את הדם:

ו) ואדרבא מסוגיא זו מתברר סברת הרמב"ן לפי מה שכתב המבי"ט בקרית ספר הא דמין במינו אינו חוצץ ילפינן לה מהא דפשיט שם בעיא דמזרק מברייתא דאשר ישרתו בם בקודש שני כלים ושירות אחת. ומינה יליף מין במינו אינו חוצץ. וכיון דבקבלה א"צ ליגע כנ"ל. אין לנו ללמוד במקום שצריך ליגע:

ז

ואשר הקשה מרואה דם בחתיכה דפירש רש"י דמין במינו אינו חוצץ. אף דהרב כתב בקונטרס אחרון סי' קפ"ג סק"ד דרואה דרך אויר בלי נגיעת בשר טהורה. לא יצא ידי חובת עיון. ואדרבא מסוגיא זו מוכח כרמב"ן דהכי איתא התם הרואה דם בשפופרת מהו אמר ליה טהורה. בבשרה ולא בשפופרת. מאי שנא ממפלת חתיכה ודם אגור בתוכה טמאה התם דרכה לראות דם בחתיכה. הכא אין דרכה לראות דם בשפופרת. פירש רש"י בחתיכה בבשרה קרינא בי' דמין במינו לא חייץ. ואינו מובן. דאם כן למה לי' לחלק חתיכה אורחא שפופרת לאו אורחא. תיפוק לי' חתיכה מין במינו שפופרת אינו מינו. גם אינו מובן אחר כך בסוגיא דפירש רש"י תנא קמא מטהר מחתיכה משום חציצה ופלי פלויי שנוגע ברחם טמאה. הא מין במינו אינו חוצץ:

ח

אך הדבר ברור דרש"י פירש אין דרכה לראות בשפופרת שאין דרכה לראות בחציצה. וכן פירשו תוספות ורמב"ם. וקשה לי' לרש"י הא דרכה לראות בחתיכה. הרי דרכה לראות בחציצה. וא"כ מה נפקא מינה בין חתיכה לשפופרת. לזה תירץ רש"י דמין במינו לא חייץ. ונהי דמכל מקום חשיב כאויר ודרכה לראות בהפסק אויר. מכל מקום אין דרכה לראות בדבר ממש מפסיק. ועל כן תנא קמא דמטהר בחתיכה דסבירא לי' אין דרכה לראות בחתיכה וכן קיימא לן להלכה] לא מהני הא דמין במינו. דמכל מקום נידון בהפסק אויר ואין דרכה לראות בהפסק אויר. וכך הם דברי הרב בקונטרס אחרון. ועל כן למה דס"ל תחילה דרכה לראות בחתיכה פירש רש"י דמין במינו דנידון בהפסק אויר וזה דרכה. מה שאין כן בשפופרת ממש מפסיק אין דרכה. אך למה דקיימא לן אין דרכה

בחתיכה אין דרכה בהפסק אויר. ולמאן דאמר דרכה בחתיכה וחתיכה כהפסק אויר. הרי דרכה בהפסק אויר. נמצא מסוגיא זו ראי' ברורה לשיטת הרמב"ן ז"ל:
ידידו הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן תלד

בדין שופר שנסדק. א) במכילתין (דף כ"ז) בתוס' ד"ה נסדק לאורכו העלו דלארכו לא מיפסל אלא אם כן נסדק מראשו לסופו על פני כולו. וצריך להבין מנא להו הא. אימא דרובו ככולו:

ב

ונראה דהוכיתו כן מניקב וסתמו במינו דכשר כל שאינו מעכב עכשיו התקיעה אם נשתייר רובו. והא אפי' נשתייר רובו ולא נפחת רק מיעוט השופר. אם נשאר רק רוב מצומצם יש נקב וסדק ברוב אורך השופר. וכן ברוב רחבו אף שבכל שטח השופר הוא רק מיעוט. ואמשול לך משל בשטח ששה על ששה ונטל ארבעה על ארבעה. הרי נפחת מיעוט השטח ששה עשר לעומת שלשים ושש. ומכל מקום באורך השטח וכן ברוחב ניטל רוב ארבע משש. והטעם בזה. שהרי נשאר מקום באורך וכן ברוחב שלא נפחת כלל על כרחך נשאר רוב השטח אף שבמקום שנפחת נפחת רוב באורך וברוחב. וכן הענין הזה בשופר גם כן:
ג)והנה מהא דהרי הוא נסדק ברובו לרחבו לא קשיא. כיון שדבקו ולא נזכר בגמרא דלא מהני דיבוק בנסדק לרחבו. ודווקא נסדק לארכו דבטל מיני' שם שופר. שפיר לא מהני לשויי דיבוק שופר דפנים חדשות בא לכאן. וכאילו לא הי' שופר מתולדה. מה שאין כן נסדק לרחבו דהוי שופר ולא צריך הדיבוק אלא לצרף השיעור. אבל קשה מהא דהרי הוא נסדק לארכו דמפורש במשנה דלא מהני דיבוק. ואם שיעור נסדק לארכו ברוב. למה יכשר נפחת מיעוטו וסתמו הא הוי שופר שנסדק ודבקו דפסול. אלא ודאי מוכח דלארכו אינו פוסל אלא אם כן נסדק כולו:

ד

וראיתי בחי' הרמב"ן שכתב לרחבו פירש רש"י ז"ל שנסדק כל הקיפו לרחבו ומסתברא רובו ככולו מיהו בלישנא בתרא דר' יוחנן מכשירין נפחת רובו וסתמו במינו ואילו כולו היינו נסדק דפסול. אלא דהתם כיון ששני ראשין שלמים כשר אבל ברחבו רובו ככולו דהא כניטל הוא ולהחמיר עכ"ל. והנה הוקשה לו להרמב"ן ז"ל קושיא הנ"ל אלא שהי' מקשה רק מלישנא בתרא דר' יוחנן ואנן כתבינן דגם מל"ק קשה. ותירץ הרמב"ן דלארכו

לא מיפסל ברובו כיון ששני ראשין שלמים. וביאור הדברים עפ"י מה שכתב הרוקח לחלק בין נסדק לארכו בין נסדק לרחבו דכהאי גוונא מצינו בגרגרת פסוקת הגרגרת לרחבו ברובו לארכו אם נשתייר משהו למעלה ומשהו למטה כשירה עיין שם. וזה שכתב כאן ששני ראשין שלמים הרי נשתייר למעלה משהו ומשהו למטה וכשר כמו בגרגרת. והנה הוקשה לרמב"ן מניקב לנסדק לארכו ותירץ כיון ששני ראשין שלמים. ואכתי קשה מנסדק לרחבו. וצריך לומר כמו שכתבנו דנסדק לרחבו מהני דבקו:

ה

אך את זה ראיתי בחי' הריטב"א במתני' דשופר שנסדק ודבקו וזה לשונו ודווקא כולו או רובו דמיעוטו המפוזר מב' צדדיו לב' הפיות לא חשיב. משמע להדיא דאפי' ב' צדיו שלמים ונסדק רובו באמצע פסול. ואם כן קשה מניקב וסתמו. הא הוה לי' נסדק ודבקו:

ו

עוד כתב הריטב"א דדיבוק שברי שופרות [בסוף הדיבור] וזה לשונו דשברי שופרות היינו שופרות גדולים שיש בכל שבר כשיעור. דאילו בשברי שופר שאין בכל אחד כשיעור כבר יצא מתורת שופר לגמרי ומרישא שמעינן שהוא פסול. הנה מבואר מדבריו דכשאין בכל אחד כשיעור ג"כ יצא מתורת שופר לגמרי ומרישא שמעינן דלא מהני דיבוק ולא סבירא לי' החילוק שחלקנו בין רישא דאין שם שופר בין צריך הדיבוק רק לעשותו שיעור. ואם כן נסדק לרחבו לא מהני דיבוק. סוף דבר לשיטת הריטב"א קשה בניקב וסתמו בתרתי מנסדק לארכו ומנסדק לרחבו:

ז

אך הריטב"א בד"ה ניקב וסתמו דנפחת רובו לאו היינו רוב בניינו אלא רוב רחבו באותו צד שהנקב בו עיין שם. וא"כ לא קשה מידי. דלאו היינו נסדק לארכו דרק רוב רחבו נפחת. ולא גם כן נסדק לרחבו דלאו רוב היקפו אלא לאותו צד שהנקב בו:

ח

אולם הריטב"א יחיד בדברים אלו וכל הפוסקים אית להו נפחת רובו או מיעוטו כפשטו ומוכרח דנסדק רובו לארכו באמצע ושני צידיו שלמים כשר גם מוכרח נסדק לרחבו מהני דבק:

סימן תלה

א

בדין ניקב וסתמו דעת הרא"ש דפלוגתא דר' נתן ורבנן במעכב התקיעה. והיכי דאינו מעכב התקיעה אפי' סתמו שלא במינו כשר. והיכי דמעכב התקיעה קי"ל כר' נתן דבמינו כשר. והוא שנשתייר רובו כלישנא קמא דר' יוחנן. וטעמא דמילתא דהיכי דאינו מעכב וחזר קולו לכמות שהי' קודם שניקב חשיב קול שופר שמתחילה. ולא חשיב קול שופר ודבר אחר והיכי דמעכב מכל מקום כשר במינו. ולא חשיב שני שופרות כיון דסתימה בפני עצמו לא הוי שופר ואילו השופר בלא הסתימה הוי שופר. דשופר נקוב הא כשר על כן חשיב שופר אחד [וכהא דפרק קמא דסוכה היכא דתחתונה צילתה מרובה ועליונה חמתה מרובה תחתונה כשירה. ולא אמרינן דתחתונה שסכך שלה הוא סכך שהרי צלתה מרובה פוסלת את עליונה שהתורה לא הכשירה יותר מסכך אחד. וכיון שעליונה נעשה סכך פסול. שוב יפסול כנגדו כמבואר בפוסקים היכי דסכך פסול על גבה מלמעלה שחמתה מרובה מצילתה פוסל הסכך כשר שכנגדה מלמטה. ואינו כשר אלא אם כן אפי' ינטל הסכך כשר שכנגדה נשאר צילתה מרובה. אלא ודאי כיון שעליונה אינה סכך ולא הוי שני סככים שניהם כשרים. הכא נמי כיון שהסתימה בפני עצמו לא הוי שופר ולא הוה שני שופרות. השופר וגם הסתימה כשרים]:

ב

אבל הרמב"ן סבירא ליה דלרבנן לעולם פסול אפי' במינו ואינו מעכב עכשיו את התקיעה שחזר קולו לכמות שהי'. ולר' נתן דקיימא לן כוותי' לא מתכשר אלא במינו ואינו מעכב והוא שנשתייר רובו כלישנא קמא דר' יוחנן. וטעמא דמילתא דאף דאינו מעכב עכשיו לאחר הסתימה את התקיעה היכי דסתמו שלא במינו פסול דהוי קול שופר ודבר אחר כיון דנשתנה קולו מכמות שהי' לאחר שניקב קודם סתימה דתחילה הי' מעכב. והיכי דמעכב אף במינו פסול דהוי שני שופרות ואף דהסתימה לבד אינו שופר. מכל מקום מה שהוא יותר משופר אחד פסול. שהתורה לא הכשירה אלא שופר אחד. וכששומע קול שופר וקול הסתימה קול פסול מעורב בו [ולא דמי לפרק קמא דסוכה הנ"ל. דהתם אין הפסול משום שני סככים אלא משום סוכה תחת סוכה ותדע דהא אם אין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה תחתונה כשירה]:

ג

איברא דלפי זה קשה במינו ואינו מעכב נמי יפסול כיון דנשתנה מכמות שהי' קודם סתימה הוי קול שני שופרות. על כן חידש הרמב"ן דכיון דעכשיו אינו מעכב אין סופו לינטל. וכיון דמינו הוא גם כן ומין במינו אינו חוצץ בטל אל השופר והוא שופר אחד אבל הרא"ש לית לי' סברת הרמב"ן הנ' דבטל לגבי שופר. ועל כן הקשה הר' אלי' מזרחי על הרא"ש מצפהו זהב יעיין שם בבית יוסף. ולשיטת הרמב"ן לא קשה מידי דלא כספר בית ישראל שהרכיב סברת רמב"ן עם שיטת הרא"ש. ומכח זה השיג על הט"ז יעיין שם. ודברי הט"ז נכונים]:

ד

ויש לעיין לדעת הרמב"ן הא דפסול שלא במינו אף שאינו מעכב אם הטעם דשלא במינו חוצץ ואינו בטל. או יש עוד טעם דביטול לא מהני אלא לאפוקי משני שופרות. דביטול משוי להו חד. ואכתי שלא במינו פסול משום קול שופר ודבר אחר:

ה

ונראה להכריע כסברא קמא. שהרי ללישנא בתרא דנשתייר רובו אפי' שלא במינו כשר. על כרחין דשלא במינו נמי בטיל אל השופר ולא חשיב קול שופר ודבר אחר. הא כתב דלישנא קמא סבירא לי' דוקא במינו בטל אל השופר דמין במינו אינו חוצץ. אם כן מהיכי תיתי נשוי פלוגתא חדשה בין לישנא קמא ללישנא בתרא. וכן להיפוך אם לישנא קמא סבירא ליה דלא מהני ביטול אלא לשויי חד. א"כ מנא לי' לרמב"ן לשויי פלוגתא חדשה בין לישנא קמא ללישנא בתרא. דלישנא קמא סבירי לי' דווקא במינו בטל. כיון דלישנא בתרא על כרחין סבירא לי' להיפוך. וטעמא דלישנא קמא דפליג הוא כפשטא דלא מהני ביטול אלא לשויי חד. אלא ודאי הא ליתא דהיכי דבטל חשיב שלא במינו כאילו הי' שופר. וכן משמע מרשב"א שהקשה וצפהו זהב [והוצרך לתרץ דכיוון דלא צריך לזהב אין הזהב בטל] ולא תירץ כפשטו דזהב הוי שלא במינו אלא ודאי משום דלנאותו אינו חוצץ ובטל אל השופר הוה לי' שלא במינו כמינו:

ו

ובמה שכתבתי לפרש דברי רשב"א דצפהו זהב חשיב כבמינו נראה לפרש דברי הרמב"ן שכתב טעמא דצפהו זהב במקום הנחת פה פסול משום דהתוקע מכניס קצתו בפיו והוי חציצה בין התוקע לשופר ולמד הרמב"ן מזה שאם הרחיק פיו משופר פסול ולכאורה קשה דמה זה דמיון התם יש דבר המפסיק. וכן מוכח בכמה דוכתין דכשיש דבר המפסיק גרע:

ז

אך להנ"ל יש לומר על פי מה שכתב הרמב"ן בפרק ג' דבכורות דהא דמין במינו אינו חוצץ הוא דווקא היכי דלא בעי נגיעה ממש. אבל היכי דבעי שיגע ממש גם מינו חוצץ. והוא הדין דיש לומר כן לענין להנאותו. ועל כן מוכיח הרמב"ן מדצפהו זהב חוצץ אף דכל לנאותו אינו חוצץ. על כרחין דהכא בעי נגיעה ממש ואם הרחיק התוקע פיו פסול על כן גם לנאותו חוצץ. ובחי' על מנחות בדף כ"ד נתבארו הדברים היטב בעזרת השם:

ח

ולפי מה שכתבתי יש לדחות ראיות הרמב"ן לפי מה שכתבו התוספות מנחות (דף ל"ב) דתפילין דמכוסין בעור לא שייך בה נוי יעוין שם. ועל כן כיון שאין שופר אלא למצוה ובשעת מצוה מקום הנחת פה מכוסה בפה התוקע. אין בו משום לנאותו. ולעולם אם הרחיק פיו כשר דלא בעי נגיעה. ודוקא צפהו זהב דזהב מפסיק. ומשום לנאותו אין בו כיון דמכוסה:

סימן תלו

א)תוספות בד"ה ניקב וסתמו הכריחו דמעכב התקיעה היינו לאחר שסתמו מלישנא בתרא דמכשיר בנשתייר רובו לר' נתן והוא הדין לרבנן. ואם כן מתניתין אמאן תרמי' אי אמרת דמעכב קודם שסתמו קאמר. דעל כרחך אפי' בנשתייר רובו מעכב קודם שסתמו:

ב

ולפי עניות דעתי לכאורה יש לומר דר' יוחנן דוקא לר' נתן מכשיר בנשתייר רובו דהא מה דמכשיר בנשתייר רובו הוא משום דהרוב קול הוי מהשופר וכמו בכל תערובת דאזלינן בתר רוב. והנה מחלוקת חכמים עם ר' נתן דרבנן פוסלים אפילו בנסתם במינו משום שני שופרות כמו שכתבו התוספות והרמב"ן. ור' נתן סובר דוקא בסתימה שלא במינו דהוי קול שופר ודבר אחר. והשתא דוקא לר' נתן איכא לאפלוגי בין נשתייר רובו דקול דבר אחר שהוא המיעוט בטל לקול שופר שהוא הרוב. אבל לרבנן דהפסול משני שופרות. וכיון דצירופם עושה הפסול לא שייך ביטול כמו בכלאים כיון שכולו איסור ואין כאן מבטל:

ג

אולם לאחר העיון זה ליתא דאם כן יקשה לפי מה שכתב הרמב"ן בטעמא דר' נתן דמכשיר במינו משום דמין במינו אינו חוצץ. ואם כן בשלא במינו. שוב יפסול משום שני שופרות ואפילו בנשתייר רובו יפסול. ועל כרחין דהכא דהסתימה לבד אינו שופר

והשופר שניקב הוי שופר בלא הסתימה. חשיב השופר רק שופר אחד. ואין הסתימה עושהו שופר שני. כיון דמבלעדו אין כאן שופר כלל. רק הסתימה פסול דהוא הוי יותר משופר אחד. וזה מדוייק בדברי התוספות וקול שופר אחד אמר רחמנא. ומה שהוא יותר משופר אחד פסול. ועל כן שפיר בטל הסתימה לגבי השופר אפילו הפסול משום שני שופרות:

סימן תלז

א

בדין ניקב וסתמו שלא במינו פסול. כתב הטור בשם בעל העיטור שאם נשתייר שיעור תקיעה ממקום הנקב עד הנחת פה כשר כמו בנסדק לרחבו. וקשה שהרי בעל העיטור הוא הסובר בנסדק לרחבו אפילו נשתייר שיעור תקיעה ממקום הסדק לצד הרחב גם כן כשר. ולמה צריך כאן לצד הפה דוקא. ועוד שהרי בעל העיטור הביא הירושלמי דשופר נקוב כשר. אם כן מה נפקא מינה בין נשתייר שיעור תקיעה או לא. הא לעולם נשתייר שיעור תקיעה דכל זמן שלא סתמו הא כשר:

ב

ונראה ליישב על פי מה שכתב בעל המאור בהא דוכי חמתה מרובה מצילתה מה הוי הא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. בעל המאור דכי הניח מעט סכך עד שבצירוף האילן הוי צילתה מרובה. הרי הוכשרה הסוכה ונעשית צילתה מרובה על ידי האילן הפסול. וסכך שהוסיף אחר כך כמאן דליתא כיון שכבר הוא צילתה מרובה יעוין שם:

ג

והנה הרמב"ן בחי' כתב דאף דשופר נקוב כשר. מכל מקום מקום הנקב אינו מצטרף לשיעור יעוין שם. ועל כן כשסתמו שלא במינו ואין שיעור תקיעה עד הנקב וסתמו. וכשהקול יוצא מפיו עד שיעור תקיעה בצמצום הרי נעשה קול שופר על ידי סתימה שלא במינו. שאלמלא סתמו הרי מקום הנקב אינו מצטרף ואין כאן קול שופר. דבציר לי' שיעורי'. ומה שהקול יוצא להלאה משיעור שופר אינו מועיל כלום. שכבר נעשה קול שופר שלם בצירוף השלא במינו, על כן צריך שיהי' שיעור שופר מפה עד הנקב. דשוב אין הסתימה מועיל כלום. שכבר נעשה קול שופר בהכשר קודם שהגיע הקול למקום הסתימה:

סימן תלח

א

בהא דאין חותכין את השופר לתקנו בין בדבר שיש בו משום מלאכה בין בדבר שיש בו משום שבות כתב הטור בסוף סימן תקפ"ו בשם ר' יונה דמותר לומר לגוי לעשותו. דשבות דשבות במקום מצוה שרי והתוספות לא כתבו כן במס' שבת (דף קכ"א) עד כאן לשונו:

ב

ותמיהני דהכי איתא שם בתוספות. בהא דגוי שבא לכבות אין אומרים לו כבה. אפילו בדבר שהוא משום שבות אסור אמירה לגוי כדמוכח בעירובין (דף ס"ז:) בינוקא דאשתפוך חמימי ע"כ. והיינו מדלא שרי להביא מחצר שאינה מעורבת אלא משום מצוה. אבל שיהי' אסור במקום מצוה אין זכר בתוספות. והי' לו להטור להביא מתוספות גיטין שחולקים בין במקום מילה דהיא גופה דחיא שבת הוא דמותר שבות דשבות ולא במקום שאר מצוות וכן כתב הטור בסימן ש"ז ובסימן של"ח. ובסימן של"ח כתב הטור ואני כתבתי. מבואר שעיקר דעתו כן. ואם כן למה בנידון דידן עזב סברת תוס' גיטין הנ"ל ותפש טעם אחר מתוספות שבת התמוה. ועוד למה בסימן ש"ז לא כתב מדברי תוספות דשבת:

ג

וליישב נראה דראיית הטור מתוספות שבת הוא מדכתבו תוספות זה על אין אומרים לו כבה. והיינו דסבירא להו להתוספות אמירה לגוי לכבות לא הוי שבות גמור רק שבות דשבות. משום דכבוי הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. הביאו ראי' דשבות דשבות גם כן אסור. מכל מוכח מדכתבו תוספות זה על אומרים לו כבה. דסבירא להו אמירה לגוי בכבוי לא חשיב רק שבות דשבות [ודלא כר"ן פרק חבית דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמיר משאר שבותים דאין הכל בקיאין בין צריכה לגופה לאינה צריכה לגופה] ומדאסר במקום פסידא. כל שכן במקום מצוה. שהרי משום פסידא שרינן טפי משום מצוה. שהרי צנור שעלו בו קשקשים ממעכן כלאחר יד. דכלאחר יד במקום פסידא לא גזרו. ואילו כלאחר יד בשופר לא התירו לתקנו כלאחר יד:

ד

אך לפי זה גם במילה יאסור שבות דשבות. דמה אמרת שאני מילה דהיא גופה דחיא שבת. הא במקום פסידא שרינן טפי ממה שהתירו במקום מצוה שדוחה שבת, שהרי

חתיכת יבלתו ביד דחשיב כלאחר יד לא התירו בפסח ותמיד. כדאיתא שלהי עירובין. ובמקום פסידא שרינן כלאחר יד כנ"ל ואם כן מדאסר שבות דשבות במקום פסידא. כל שכן במקום פסח ותמיד. והוא הדין מילה. והרי במקום מילה התירו בגמרא להדיא בינוקא דאשתפיך חמימי. על כרחין לומר דתוספות בשבת סבירא להו כמו שכתב רשב"א בשם מורו הרב. דמפרש הא דעירובין (דף ס"ח.) דולא שני לך בין שבות דאית בי' מעשה. היינו שנשתנה מכמות שהי'. ודלית בי' מעשה. היינו להביא חפץ ממקום למקום דלא נשתנה. ועל כן לתקן השופר שהוא שבות דשבות אסור ואפילו במקום מילה ופסח כהאי גוונא אסור. והיינו טעמא דאסור אמירה לגוי בכיבוי משום דנשתנה מקדמותו. ועל כן בסימן ש"ז לא הי' יכול להביא מתוספות שבת. דהתם בהוצאה מכרמלית קאי. ובזה מפורש בש"ס דמותר במקום מילה. על כן כתב הטור מתוספות גיטין דמחלקים בין שאר מצוות למילה:

ה

ונראה דכאן לא הי' יכול להביא מתוספות גיטין דמחלקין בין מילה דהיא גופה דחיא שבת. דהא שופר נמי דוחה תקיעה שהוא שבות כדאיתא סוף פרק ואלו קשרים. אלא דהוא שבות קל. דאית בי' תרי היתירא מדאורייתא. אחת שלא היתה במשכן. הב' משום שהיא חכמה ואינה מלאכה ואפילו היתה במשכן לא הי' אסורה מן התורה. עיין ר"ן ריש שבת. מכל מקום לא קיל טפי מאמירה לגוי לעשות כלאחר יד. דגם כן אית בי' התירא. שאינו עושה בעצמו ושהוא כלאחר יד. שאפילו הי' עושה בעצמו הי' מותר מדאורייתא. וכיון שהיא גופה דוחה איסור כיוצא בו. הכי נמי נתירנו עתה. ואף דמילה חמיר טפי שדוחה גם איסור תורה. הא אנן בשבות דשבות קיימינן. וזה דוחה המצוות תקיעה. על כן כתב מתוספות שבת דמדבריהם מוכח דאין מתירין שבות דשבות אפילו במקום מילה. רק היכי דלא נשתנה כמו בהוצאה:

ו)ובעיקר מחלוקת הרמב"ם עם התוס' ורמב"ן. שהרמב"ם סובר שמתירין שבות דשבות בכל מצוה. ותוספות מחלקים דדוקא במילה שהיא גופה דוחה שבת. נראה דרמב"ם לשיטתו שכתב בפרק ב' מהלכות שופר הלכה ו' מן הדין הי' שיתקעו שופר בשבת. שהשופר מן התורה ותקיעה שבות. אלא שגזרו שמא יעבירנו. ולפי שיטתו צריך לומר דגזירה שמא יעבירנו חמיר משבות. מאחר שגזרו ביחוד במקום מצוה של חובה. מתוך שבהול לעשות, המצוה יבא לידי העברה ארבע אמות. ולפי זה הא דמקשה אביי לרבה עירובין (דף ס"ז:) מהזאה שבות שאינה דוחה. אי אפשר לומר דמהזאה דפסח אקשי לי'. שהרי בפסחים (דף ס"ט.) מפורש הטעם משום שמא חמור יעבירנו כמו שכתב הר"ן

פרק ר' אליעזר דמילה. בהא דלא גזרו במילה שמא יעבירנו. משום דחברי' מדכר לי' ודוקא שופר ולולב שהכל טרודין. והזאה דפסח משום שהכל טרודין עיין שם. ואם כן הזאה דתרומה שאין הכל טרודין לית בי' משום שמא יעבירנו. רק משום דמתקן מנא. מזה הקשה אבייי. ואם כן חזינן דלא מחלקינן בין שאר מצוות למילה. ורב יוסף שני לי' דיש חילוק בין שבות דאית בי' מעשה לשבות דאין בו מעשה. מבואר דבאין מעשה אפילו בשאר מצוות דחי. דהא רב יוסף שני דלא דחי הזאה משום דיש בו מעשה. אבל אם לא הי' בו מעשה הי' דוחה ועל הזאה דתרומה קאי כנ"ל:

ז

ולרש"י עירובין (דף ס"ח.) דפירש דמהזאה דפסח אקשי לי' אבייי. צריך לומר דסבירא לי' שמא יעבירנו לא חמיר משאר שבות. ומה שהי' דוחה שבות דתקיעה לולי הטעם דשמא יעבירנו [דאין לומר דאם כן גם ביום טוב לא נתקע. דליתא דהא ביום טוב איכא ממה נפשך אם יום טוב הוא שפיר דוחין. שהרי היכי שבקיאין בקביעא דירחא אין גוזרין שמא יעבירנו גבי לולב. ובשופר דגזרינן הוא משום שאין בקיאין רק בבית הוועד. ואם כן ביום טוב איכא ממה נפשך והדברים עתיקים] צריך לומר דתקיעה קל משאר שבות כמו שכתב הר"ן ריש שבת דחשיב רק עובדא דחול. [ואין להקשות לפי שיטה זו דשמא יעבירנו לא חמיר משאר שבות ואף על פי כן אינו דוחה. מהא דשבת (דף קכ"ח:) דאתי צער בע"ח דאורייתא ודחי מבטל כלי מהיכנו דרבנן [ומהא דשופר אין עולין באילן לא תקשי להא דשבת. דבהא יש לומר כמו שחילק הלחם משנה בהא דרמב"ם. דמהראוי הי' שידחה שבות דתקיעה אף דאין עולין באילן. שאני הכא דבעידנא דמיעקר שבות. מקיים העשה. הכי נמי יש לומר בהא דשבת. אך להנ"ל קשה] יש לומר שאני שבות דמבטל כלי מהיכנו. שהוא משום דמחזי כבונה או כסותר. והוא אינו מתכוין לבנות ולסתור. אלא שממילא נעשה כך. זה שבות קל מאוד. כעין שהתירו ביום הכיפורים שבות דרחיצה וסיכה כל שאינו מתכוין לתענוג. וכבר בארתי זה במקום אחר]:

ח

מיהו מהא דפסחים (דף ס"ט.) דמקשה מכדי הזאה טלטולי בעלמא הוא תדחי שבת משום פסח. ומשום שמא יעבירנו משמע דשמא יעבירנו חמיר משבות דהזאה [דהוא שבות בלא טעמא דשמא יעבירנו כמו הזאה דתרומה. וכן הזאה דכהן גדול בימי הפרישה שאינם דוחים שבת אף דלא שייך טעמא דשמא יעבירנו דאין הכל טרודים כדברי הר"ן הנ"ל. אלא דמכל מקום אסורים משום דמיחזי כמתקן גברא כמו שפרש"י במשנה דריש אלו דברים] הנה דחמיר משאר שבות כשיטת רמב"ם הנ"ל:

ט

מיהו יש לומר דלעולם שמא יעבירנו אינו חמיר משאר שבות אלא דשבות דהזאה קל. וטעמא רבה יש בהא. שהרי בשעת הזאה עוד אינו מתוקן כלום עד שיטבול אחר הזאה. והטבילה מותרת משום דנראה כמיקר. ותדע דעל כרחך צריך לומר כן דאי הוא כשאר שבות. בפשיטות לא נדחה כמו חתיכת יבלתו ביד. אלא ודאי הוא שבות קל מאוד ואפילו משבות כלאחר יד:

סימן תלט

שאלה. השומע ממי שלא השמיע לאזנו כגון שהניח קרי באודני'. בין בשופר בין במגילה. מהו הדין. אם נדמהו לחרש המדבר ואינו שומע שהשומע ממנו בשופר דברי הכל לא יצא. אף דקיימא לן דהוא כפיקח לכל דבריו. ובמגילה לדעת הבית יוסף סי' תרפ"ט גם כן לא יצא. ולדעת הב"ח שם לכתחילה לא ישמע מחרש. או דילמא דדוקא מי שאינו יכול לשמוע לא הוי בר חיוב וכמו שכתב הבית יוסף שם בשם התשב"ץ. אבל השומע אלא שעכשיו אטם אזנו משמוע דבר חיוב הוא אלא שעכשיו אינו שומע. אינו דומה לחרש וגם אין לדמותו לדברי ירושלמי שהביא הר"ן רפ"ב דמגילה יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא בלעז את שאינו יודע אשורית ויודע לעז. ופשיט לי' דכיון דהוא עצמו אינו יוצא גם לאחר אינו מוציא. דליתא. בשלמא התם כשם שלעצמו אינו מוציא כך לאחרים. מה שאין כן הכא שגם הוא עצמו אם שומע יוצא. גם אחרים השומעים יוצאים. ודומה להא דכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא. אף שלעצמו אינו מוציא באותו פעם ואינו מתכוון לצאת עכשיו. מאחר שכבר יצא. ואף על פי כן מוציא אחרים. הוא הדין בזה ודו"ק:

א

תשובה. אף דמדברי הבית יוסף מבואר בטעם חרש שאינו שומע אינו מוציא. משום דלאו בר חיוב הוא. ולפי זה פשוט דאם אטם אזנו משמוע יכול להוציא אחרים. אין דבריו מובנים לי. ועי' במגן אברהם סי' ל"ט דמי שנקטעה זרועו השמאלית כשר לכתוב תפילין דפומא הוא דכאיב לי' אבל גברא בר חיובא הוא [וידידי הרב ר' יואב יהושע נ"י הזכירני כי המה דברי התוס' יבמות (דף מ"ד) שהקשו והרי חרש וחרשת שאין עולים לחליצה ועולים ליבום. וי"ל דהתם בני חליצה נינהו ופומייהו דכאיב להו עד כאן]. וכן כתב בתוספי הרא"ש שם. והכא נמי החרש בר חיוב שופר ומגילה הוא ופומי' כאיב לי' שאינו יכול לקיים. ואם כן דומה להא דכל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא משום

ערבות. והכא נמי אף דבאותו תקיעה אינו מחוייב לעצמו שהרי אינו יוצא בה. מכל מקום מחוייב להוציא אחרים משום ערבות. וחשיב שומע תקיעת חיוב. ודווקא שאינו בר חיוב בעצמותו אינו בכלל ערבות לאחרים במצוה שבעצמו אינו מחויב כמו שכתב הרא"ש בברכות בטעם אשה אינה מוציאה אחרים במצוות שאינה חייבת בהם. דאינם בכלל ערבות. והיינו משום שאינה מחוייבת בעצמה. אבל בקידוש פשיטא שאפי' יצאה מוציאה אחרים. אבל בחרש דמוכח מתוס' ורא"ש ומגן אברהם דחשיב בר חיוב שוב יהי' מוציא אחרים משום ערבות:

ב

גם מטורי זהב בהלכות מגילה סי' תרפ"ט שכתב בטעם חרש שאינו מוציא אחרים אף דקיימא לן לא השמיע לאזנו יצא. דחרש שאני שאינו ראוי לשמיעה. ואי אמרת דחרש למאן דאמר לא השמיע לאזנו לא יצא. לא חשיב בר חיוב כלל. אם כן הוא הדין לדידן דבדיעבד יצא רק לכתחילה צריך להשמיע לאזניו אם כן חרש אין בו חיוב לכתחילה לשמוע. אם כן יהי' דומה לכל הני דתנן בבכורים מביאין ואין קורין ולא חשובים אינם ראוים לבילה כמו שכתב הרשב"ם בפ' המוכר את הספינה דלא אמרי' אינו ראוי לבילה אלא במקום שמחויב ואינו ראוי לעשות. מה שאין כן בהני שאינם מחוייבים בקריאה כלל. ואם כן אי אמרת דחרש אינו מחוייב בשמיעה אם כן איך יעכב. וכן כתב המגיה במשנה למלך דאלם אינו מביא ביכורים דאינו ראוי לקריאה אלמא דחשיב מחוייב בקריאה אולם אין להביא ראי' מאלם דאינו חולץ דהתם שאני דזיקת יבום עליו ואין מוציאה מזיקתה אלא חליצה רקיקה קריאה או ראוי לקריאה. ולא דמי לבכורים. שאם לא היו מחוייבים גם בהבאה הי' חולין גמורים. והשתא שאינו מחוייבים בקריאה רק בהבאה לבד. הבאה לבדה מוציאה מידי איסורן. מה שאין כן הכא דאפי' לא הי' מחוייבת בחליצה כלל היתה אסורה לשוק דזקוקה ליבום על כן כל שאין כאן חליצה כתקנה אסורה וזה פשוט וברור]:

ג

נחזור לענינינו דמוכח מדברי כולם דחרש בר חיוב הוא. וקשה למה לא יוציא אחרים דחשיב תקיעת חיוב משום ערבות כנ"ל. על כן נראה לי מוכח דהיינו טעמא דלמאן דאמר לא השמיע לאזנו לא יצא. ולא חשיב דיבור לצאת בו. על כן גם השומע ממנו חשוב כעונה עצמו. כמו הקורא עצמו דלא חשיב מדבר גמור. כמו כן השומע ממנו לא חשוב מדבר גמור ולפי"ז הוא הדין כשהקורא אוטם אזנו ואינו שומע דהשומע ממנו הוא הדין והוא הטעם:

ד

ונראה לי ראי' לזה מהא דמבואר בסוגיא פ"ב דמגילה דלמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא. מכל מקום לכתחילה אין החרש יכול לקרות המגילה להוציא אחרים. ואי אמרת דחסרון ופסול החרש משום דלאו בר חיובא להוציא אחרים. הא בקריאה בר חיובא הוא כיון דאין שמיעה מעכב. ובשמיעה מה בכך דלאו בר חיובא הוא הלא שומעים בעצמם [איברא דקושיא זו קשה בשופר למה שכתב הטור דבשופר נמי תרתי בעי' תקיעה ושמיעה. והא דהשומע לבד יוצא משום דשומע כעונה. וכן מוכח בר"ן פ"ק דפסחים שהקשה מה שנא דבשופר מברכין לשמוע ובמגילה על מקרא. ואי אמרת דבשופר אין צריך לטעמא דשומע כעונה. אם כן מעיקרא לא קשה מידי]. אלא ודאי דכיון דלכתחילה צריך לשמוע על כן לא חשוב קריאה גמורה לצאת בו לכתחילה וכמו שכתבתי:

ה

עוד ראי' מדברי התוס' שהקשו אהא דתוקעין וחוזרין ותוקעין יעבור על בל תוסיף וחשיב זמני' כיון דאילו מיתרע לי' ציבורא אחרינא הדר תקע להו זמני' הוא. ואי אמרת דהתוקע אף שלא שמע בעצמו מוציא אחרים. א"כ שוב אינו בר חיוב על השמיעה רק על התקיעה ותקיעה בלא שמיעה אינו כלום לצאת. והוא הדין לעבור. אלא ודאי דתוקע שלא שמע אינו מוציא אחרים:

ו

שוב ראיתי בתשו' שבות יעקב חלק ב' חלק אורח חיים סי' ל"ג שכתב בפשיטות דלמאן דאמר לא השמיע לאזנו לא יצא. אם החזן כבדו אזניו משמוע רק אם בקול גדול יצעקו אליו. אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. הרי דאף שבקול גדול ישמע ואם כן מחוייב בשמיעה. מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא וכמו שכתבתי. אך ראיתי להגאון ר' עקיבא איגר ז"ל בתשו' סי' ז' שהוקשה לו בדין חרש שאינו מוציא בשופר וכן במגילה למאן דאמר לא השמיע לאזנו לא יצא. מ"ש מהא דאם יצא מוציא. ותי' דכיון דאינו מחוייב אינו בערבות. ולעניות דעתי זה אינו וכמו שהוכחתי בראיות ברורות ועי' דרישה סי' תקפ"ה:

הק' אברהם.

סימן תמ

ב"ה יום ב' תבא תרח"ם לפ"ק. תחל שנה וברכותי' לכבוד ידיד נפשי הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י עה"י פה"ח פה"ד כקש"ת מו"ה שניאור זלמן שליט"א אב"ד ור"מ דק"ק

לובלין יע"א. א) בענין קושיית הרא"מ בטומטום אינו מוציא את מינו הא ספק ספיקא הוא שמא השומע נקבה ואם תמצא לומר זכר שמא גם התוקע זכר. ותירץ ר' עקיבא איגר ז"ל דהוי ספק ספיקא בתרי גופי וכבוד תורתו העיר מהא דנדה (ל"ג.) בכותי שטבל ועלה על גבי בגדי חבר דספק ספיקא שמא בעל ברחוק ואם תמצא לומר בקרוב שמא לא השלימתו לדם ירוק והא הוי ספק ספיקא בתרי גופי':

ב

לדידי נראה טעם ספק ספיקא בתרי גופי כעין שכתב הרשב"א בספק טריפה שנתערבה באחרות דלא חשיב ספק ספיקא. דאיך אתה אומר שמא אינו טריפה. הלא כבר אסרת מספק. והכא נמי איך אתה אומר שמא השומע נקיבה ואינו מחוייב כלל והלא כבר חייבתו מספק. מה שאין כן בהא דכותי שטבל ועלה על גבי בגדי חבר אין לומר כבר טמאתה לאשה מספק. שהרי אין דנין על אשתו כלל. וכעין זה כתב הר"ן בשם הרמב"ן פרק התקבל בענין העושה שליח לקדש לו אשה אסור בכל הנשים שבעולם שאין חזקת הקרובים שאינן באות לפנינו מועלת לה. הכא נמי אין החזקת ספק איסור של אשתו מועיל אל החבר:

ג

ובעיקר קושיית הרא"מ יש לומר דהוי ספק ספיקא שלא מענין אחד. ספק אחד שמא אינו מחוייב וספק השני שמא עשה המצוה. גם יש לדמותו להא דכתב הר"ן גבי ספק העירוב בין השמשות דאין להכניס עצמו בספיקא דאורייתא לכתחילה כל כך:

ד

ועלה בדעתי דבר חדש [אך עוד אינו ברור אצלי] דהנה בזבחים (מ"ו.) דהשוחט חטאת לשם חולין כשר משום חולין פסול. פירש"י לשם חולין שיודע שהוא חטאת ושחט לשם חולין כדאמרן שאין חולין מחללין קדשים משום חולין כסבור שהם חולין פסולה דהיינו מתעסק בדברים אחרים ואינו עוסק בקדשים. ונראה דאפי' שחט לשם קודש. [כהא דמנחות (מ"ט) כבשים ששחטן משום אלים ושחטן לשם כבשים] פסול. דהא סתמא נמי לשם קודש קיימי ואפי' הכי פסול. וכהאי גוונא דייק הש"ס פסחים (דף ס:) עיין שם:

ה

והנה הר"ן כתב שאם אכל מצה ולא ידע שהוא פסח לא יצא, וכתב בטורי אבן דדומה לשחט קדשים וחשיב שהם חולין דהוה לי' מתעסק ותנן המתעסק לא יצא:

ו

והנה הטומטום ששמע מטומטום חבירו אף דלענין שיצא מחיובו איכא ספק ספיקא שיצא מחיובו. מכל מקום אם באנו לדין בשמועה זו אם הוא שמיעה של מצוה. יהי' ספק ספיקא להיפוך שמא הוא נקיבה ואין שמיעה זו מצוה. ואם תמצא לומר זכר שמא התוקע נקיבה. נמצא שהשומע חשב שאינו שמיעת מצוה מכח ספק ספיקא. ואפי' כיון לשם מצוה הוה לי' מתעסק. ואפי' באמת שניהם זכרים לא עביד מצוה. ואפי' יקרע התוקע אחר שתקע וימצא זכר לא יצא טומטום השומע [מכל מקום אני מודה בספק ספיקא דדינא כהאי גוונא לא יחשב מתעסק דאם לא כן קשה בספק תשר"ת תש"ת תר"ת דכל סדר רוב דיעות שאינו מצוה ויחשבו מתעסק. אלא ספק פלוגתא שאני. דאלו ואלו דברי אלקים חיים. וכהאי גוונא בתפילין דרש"י ור"ת דרוב פוסקים כרש"י. ומכל מקום המניח תפילין דר"ת לא יחשב מתעסק כנ"ל] ועדיין לא קבעתי מסמרות בתירוץ זה שהוא דבר חדש. ויש לפקפק כיון שמכל מקום ידע על צד רחוק אפשר שהוא מצוה לא חשוב מתעסק. ואולי יש לכבוד תורתו איזה ראי' לבנות או לסתור יודיעני. ידידו עוז המברכו להכתב בספרן של צדיקים לאלתר לחיים טובים כנפשו וכנפש אוהבו הדורש שלום תורתו בלונ"ח:

הק' אברהם.

סימן תמא

א) בהא דטומטום אינו מוציא אפי' מינו הקשו ז"ל דהא ספק ספיקא הוא שמא התוקע זכר. ואם תמצא לומר נקיבה שמא גם השומע נקיבה:

ב

ונראה ליישב ואמינא מילתא חדתא. שאם הטומטום אינו יודע לתקוע ואינו מוצא מי שיתקע לו רק טומטום. אינו מחוייב לשמוע ממנו. כיון דהוי ספק ספיקא שלא יעשה מצוה בשמיעתו. שמא הוא נקיבה. ואם תמצא לומר זכר שמא התוקע נקיבה ולמה ישמע. ואף דאהני לי' שמיעתו ששוב לא יהי' מחוייב מכח ספק ספיקא כנ"ל. משום זה אינו מחוייב לשמוע. דומה לזה כתב המרדכי דמותר ללבוש בשבת טלית בלי ציצית דאין איסור על הבגד רק שגורם שיהי' מחוייב לעשות ציצית ולא יקיים. והא לא איכפת לן כיון שבין ילבוש בין לא ילבוש. לא יקיים מצוה. אין נפקא מינה אם אינו מחוייב או מחוייב ולא יקיים. וכן לדור בשבת בבית בלא מזוזה. וכן כתב הב"ח שאם אין לו מזוזה מותר לדור בבית בלא מזוזה מטעם הנ"ל הנה מוכח מדבריהם שאין איסור במה שמביא

עצמו לידי חיוב ולא יקיים. וכל שכן שאינו מחוייב להוציא עצמו מחיובו כשלא יקיים מצוה. וא"כ בשמיעת טומטום מחבירו טומטום כיון שספק ספיקא שלא יקיים מצוה אין עליו חיוב בזה ודו"ק היטב:

ג

ולפי דברי תשובת הר"ן בנודר לזמן פלוני והגיע בין השמשות של זמן פלוני. לרמב"ם דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא נקרא לא חל הנדר ואינו יכול לישאל עליו. ולפוסקים ספיקא דאורייתא לחומרא יכול לישאל. ולא אמרינן להיפוך למאן דאמר לקולא יכול לישאל שמא חל הנדר. ולמאן דאמר לחומרא אינו יכול לישאל. מוכח דסבירא לי' דמה שאינו מחויב מחמת ספק חשיב ודאי אינו מחויב. והכא נמי מה שאינו מחויב מחמת ספק ספיקא חשיב ודאי אינו מחויב והבן:

ד

ולפי זה יש לומר שכיון שאינו מחויב בשמיעה זו אינו יוצא בה כמו כפאו שד ואכל מצה דאינו נפטר בה כיון דאינו בר חיוב אז. הכי נמי כיון שאינו בר חיוב לשמיעה זו כנ"ל. ועיין במשנה למלך פ"ח מהלכות גירושין הלכה יוד ד"ה ולבי מהסס:

סימן תמב

א

בדין מי שחציו עבד שאפילו לעצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות דידי' ומפיק צד חירות. יש לעיין דאם כן האיך יוצא ידי שום מצוה דהרי עושה גם בצד עבדות. וכן בשופר גופי' דיוצא בשמיעתו והרי גם צד עבדות מסייע לשמיעה:

ב

אמנם החילוק פשוט. דבכל המצוות מה בכך שצד עבדות עושה. הלא גם הצד חירות עושה. אבל בקול שופר שצריך שישמע מבר חיוב. והרי הקול בא ממי שאינו בר חיוב גם כן. ואפילו הצד חירות אינו שומע קול שיוצא בה. וזה פשוט. ושוב מצאתי כן בתשו', נודע בשערים חלק אבן העזר סימן ס"ד שהשיג בזה על האבני מלואים:

ג

ולפי זה אני תמה על הבית יוסף שכתב על הטור שכתב דחציו עבד אינו מוציא אחרים ידי מגילה דלמה לא כתב דאפי' לעצמו אינו מוציא ותירץ שהוא פשוט וסמך על מה שכתב בהלכות שופר. ולהנ"ל הדבר פשוט להיפוך. דהא קיימא לן דלא השמיע לאזנו יצא ויוצא בקריאה כמו שיוצא כל המצוות. שהרי הצד חירות קורא גם כן:

ד

ואפילו לדעת הטור שם דחרש אינו מוציא אחרים ותירץ הבית יוסף דבמגילה פרסומי ניסא בעי לשמוע דווקא. והטורי זהב תירץ דבעינן ראוי לשמיעה. ובחצי עבד דמצד השמיעה דמי לשופר אינו ראוי לשמיעה. ודמי לחרש. מכל מקום נראה לי לחלק דאפי' אם צריך להשמיע לאזניו. מכל מקום עיקר מצוה הדיבור רק שדורשין מדכתיב שמע השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך. והרי שומע הדיבור היוצא מפיו שיוצא בו. ודווקא בשופר שהמצוה רק השמיעה צריך לשמוע קול שכולו מבן חיוב. מה שאין כן במגילה אפי' תימא דצריך להשמיע לאזניו אין צריך רק לשמוע מה שיוצא מפיו והרי שמע:

ה

עוד נראה לי ברור דיוצא לעצמו שהרי עבד חייב במגילה [לדעת כמה פוסקים וכן פסק הב"ח והמגן אברהם. וכן הוא מפורש בבעל הלכות גדולות] כמו נשים. והא דאין אשה יכולה להוציא האיש מבואר בפוסקים הטעם דאינה חייבת בקריאה רק בשמיעה. על כן אינה יכולה להוציא האיש שמחוייב בקריאה. ואם כן מי שחציו עבד מצד הקריאה מוציא עצמו כמו בכל המצוות. ובשמיעה גם הצד עבדות מחוייב וזה ברור. ודברי הטור מדוקדקים. דדוקא למי שחציו עבד אחר אינו מוציא. שהרי רק בשמיעה יוצא והוא שמע קול שמעורב בו חלק עבדות וכאילו שמע צד חירות קול שאינו בר חיוב. מה שאין כן להוציא עצמו שהצד חירות מדבר דיבור הראוי ובשביל שצד עבדות מדבר גם כן לא גרע כמו בכל המצוות ודו"ק היטב כי בצירוף הטעמים אלו הדבר ברור דמוציא עצמו בין לטעם הבית יוסף דבמגילה בעינן שמיעה גם כן משום פרסומי ניסא בין לטעם הט"ז. דבעינן ראוי לשמיעה. שוב ראיתי תשובה להרדב"ז דפוס ווינעציא חלק ב' סי' תמ"ח עיין שם.

סימן תמג

שאלה. בשברים תרועה איך לעשותן בס' תשר"ת:

א

תשובה. הנה הרבינו תם כתב בתשו' לעשותן בשתי נשימות משום דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי. והרמב"ן הקשה עליו שאי אפשר לעשותן בשתי נשימות. דלא מחלקי שברים תרועה לדידן טפי ממה דמחלקי תקיעה תרועה תקיעה לר' יהודה סוכה (דף נ"ג:) דס"ל מצוה אחת הן וע"כ סבירא ליה שם דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום

וצריך להיות בנשימה אחת דוקא. ובהגהת אשר"י דחה ראיית הרמב"ן על פי פרש"י סוכה שם אהא דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום פירש"י שאין מפסיק ביניהם יותר מכדי נשימה. הרי דכדי נשימה מיהו מפסיק וכדברי רבינו תם. והנה צריך טעם מנא לי' לרש"י לעקור מלת ולא כלום מפשטו:

ב

ונראה על פי דברי התרומת הדשן בענין המנהג לצאת כל הדיעות הרמב"ן ור"ת במקום שתוקעין בעמידה שלשים קולות יוכל לעשות בישיבה כרמב"ן ובעמידה כרבינו תם. או להיפוך. אבל במקום שתוקעין בעמידה תקיעה שברים תרועה תקיעה לבד. צריך לעשות אותן שבעמידה בשתי נשימות דוקא. אבל אם יעשה אותן בנשימה אחת לא. כיון דטעמא דרבינו תם כיון דקיימא לן שמע תשע תקיעות בתשעה שעות ביום יצא ואפילו שברים לחודה או תרועה לחודה. מכל מקום יוצא כשעושה שניהם. אבל אם יעשה אותם בנשימה אחת לא יועיל דכהאי גוונא לא חשיב תרועה כלל דחשיב כהאי גוונא בחולין (דף כ"ו) תוקעין ולא מריעין עד כאן תוכן דבריו. ועל פי הנ"ל סבירא לי' לרש"י דלר' יהודה צריך לעשותן בשתי נשימות. ואם לא כן לא חשיב תרועה ותקיעה אחרונה כלל:

ג

אולם הרמב"ן דלא סבירא ל' כשיטת לא קשה מידי לדידי'. דאיהו סבירא כדעת הרא"ש והר"ן שהביאו ירושלמי תקע והריע בנפיחה אחת יצא. הרי דאפילו לדידן דקיימא כרבנן יצא בנפיחה אחת. כל שכן לר' יהודה. וההוא דחולין אינה ראי' לדעת הרמב"ן. וכמו שדחה בטורי זהב סימן תק"ץ סק"ו ראיית התרומת הדשן עיין שם:

ד

והנה בתרומת הדשן כתב לדעת הפוסקים בנשימה אחת. מכל מקום יפסיק מעט רק פחות מכדי נשימה דזה חשיב בנשימה אחת. אבל אם אינו מפסיק כלל כהאי גוונא חשיב לה בחולין (דף כ"ו:) מריע מתוך תוקע:

ה

ולעניות דעתי לא נראה להפסיק כלל. ואף שכתבו בנשימה אחת. אין מזה הכרח שיפסיק מעט. דהא הרא"ש כתב שלשה שברים צריך לעשותן בנשימה אחת ואינו מפסיק כלל ביניהם. וע"כ בודאי צריך שלא יפסיק כלל ביניהם. דבזה ודאי יוצא לדעת הרמב"ן והר"ן. דהא הר"ן הביא ירושלמי תקע והריע בנשימה אחת יצא. והקשה הר"ן דמאי שנא מתקע בראשונה ומשך בשני' כשתים אין בידו אלא אחת. ותי' הר"ן דשאני

התם שנראה כתקיעה אחת. מה שאין כן הכא שניכר שהן קולות מחולקין. ומוכח דס"ל דיצא אפילו לא הפסיק כלל. דאם לא כן מאי הוה קשה לי' ממתניתין דתקע בשני' כשתים. ועיין בחי' הרמב"ן י"ג סד"ה תקע בראשונה ודו"ק. ואם כן כל שכן בשברים תרועה שיוצא אם לא הפסיק כלל ביניהם ואפילו להחולקין שם דס"ל בנשימה אחת תקע והריע ותקע לא יצא משום דאין כאן לא ראש ולא סוף. מכל מקום בשברים תרועה דיוצא בנשימה אחת. הוא הדין דיוצא אף כשלא הפסיק כלל]. והרי המחבר סי' תק"ץ סעיף ה' פוסק כדיעה זו דיצא תקע והריע ותקע בנשימה אחת. דהעיקר במחבר דיעה ראשונה. כל שכן הכא שכותב דיעה שני' בשם יש מי שאומר. וכיון שיוצא על כל פנים אם לא יפסיק ביניהם. על כן ודאי אין להפסיק ביניהם. דאם יפסיק ביניהם יש לומר דלא יצא. דלדידהו בודאי הפירוש אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום כפשוטו באין הפסק כלל ביניהם. [דלדידהו אין להקשות מההוא דחולין. דהא כי מפרשי בהפסק בנשימה אחת קשה משם. וע"כ ס"ל כמו שדחה הטורי זהב דברי התרומת הדשן סימן תק"צ סק"ו עיין שם]. ואם כן אם יפסיק ביניהם לא יצא כמו לר' יהודה באם הפסיק ביניהם. ואם כן לא קיים מצוה לא כרמב"ן. דלדידי' צריך לעשותן באין הפסק כלל. ולא כרבינו תם. דלרבינו תם צריך להפסיק ביניהם כדי נשימה. דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי. (א"ה תשובה זו כתב בילדותו. ובתשובה שלפנינו שכתב זמן רב אחר זה הכריע כרבינו תם וכפסק הרמ"א) והנלפע"ד כתבתי הק' אברהם.

סימן תמד

א) בדין שברים תרועה דפסק רבינו תם לעשותן בשתי נשימות דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי. והרמב"ן ז"ל חולק דלא מחלקי טפי מתקיעה תרועה לר' יהודה סוכה (דף נ"ג:) ואף על פי כן לר' יהודה אין בין תרועה לתקיעה ולא כלום. ובתוספות ערכין (דף י') בהא דאין בין תרועה לתקיעה ולא כלום כתבו מכאן נראה דאסור להפסיק בין שברים לתרועה. ויש לעיין האיך כתבו בפשיטות היפוך דברי רבינו תם ראש בעלי התוספות ולא כתבו דעתו כלל:

ב

אך הדבר ברור דרבינו תם מפרש כמו שפרש"י ותוספות בסוכה שם ולא כלום שלא יפסיק ביניהם יותר מכדי נשימה. ובתוספות שם זה לשונם לא יפסיק אלא כדי נשימה דהפסקה צריך כדאמר בשלהי ראש השנה ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמו ותרועה

בפני עצמו עד כאן לשונם. וע"כ הא דכתבו התוס' בערכין דאסור להפסיק בין שברים לתרועה היינו יותר מכדי נשימה:

ג)והנה בהא דהביאו התוספות סוכה ראי' מהא דתקיעה בפני עצמו כו' דהפסקה צריך. הרמב"ן בחידושיו לראש השנה חולק ע"ז בתרתי הא' דפי' תקיעה בפני עצמו שמותר להפסיק ביניהם. והב' שפירש דזה כרבנן ודלא כר' יהודה. וזה לשונו הא דאמרינן או אינו תקיעה ותרועה אחת הוא. הכי קאמר שמא מצוה אחת הוא וצריך לתקוע ולהריע בנשימה אחת שלא יהי' בין תקיעה לתרועה ולא כלום. כשהוא אומר ובהקהיל תתקעו ולא תריעו הוי אומר כל אחת מצוה בפני עצמה ואם רוצה מפסיק, דאי סלקא דעתך חד הוא אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד ופלגא לא תעביד והכי איתא פרק החליל עד כאן לשונו. הנה שהוא מפרש דכרבנן אתיא דסבירא להו כל מד מצוה באפי נפשי'. וכראי' שהביאו חכמים לדבריהם דאי סלקא דעתך כו' אמר רחמנא פלגא דמצוה כו'. ואף גם זאת רק אם רצה מפסיק אבל אין חובה להפסיק. ודלא כתוספות שכתבו דהפסקה צריך. ודברי רמב"ן נובעים מירושלמי דתקע והריע בנפיחה אחת יצא. עוד שם בירושלמי מחלוקת אם צריך להריע מתוך פשוטה. ומכל מקום לכולי עלמא מותר להיות מריע מתוך תוקע. וקשה על התוספות שכתבו הפסקה צריך:

ד

והנה לכאורה נראה לתקוע בנשימה אחת. דנראה בעליל שרבינו תם הולך בשיטת התוספות בסוכה דאף לר' יהודה דמצוה אחת הפסקה צריך. הוא הדין לדידן בשברים תרועה כיון דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי הוה לי' כתקיעה ותרועה לר' יהודה דאף דמצוה אחת צריך להפסיק וכיון דדברי הירושלמי הוי תיובתא דהתוספות. אם כן בודאי יוצא בנשימה אחת. ואין צריך לדוחק של התרומת הדשן שמחלק בין שברים תרועה בנשימה אחת בין תקיעה תרועה תקיעה לנשימה אחת. אלא דרבינו תם לטעמי' בתוספות סוכה דגם תקיעה תרועה צריך לעשותן בשתי נשימות. וכיון דאיתותב מירושלמי נקטינן דשברים תרועה יוצא בנשימה אחת. ממילא נראה דצריך לעשותם דוקא בנשימה אחת. דתיבת ולא כלום משמעותו אפי' משהו אינו מפסיק. כהא דפרק קמא דפסחים (דף י"א:) לחד לישנא אין אדם טועה ולא כלום ולאידך לישנא טועה משהו. הרי דלא כלום אפילו משהו אינו. אך אין קושיא מזה על התוספות בסוכה מאחר דהם סבירא להו דבלא הפסקה לא נקרא תרועה כלל כמו שיתבאר לפנינו בעזר השם. אם כן ההפסקה כדי נשימה לא הוה הפסק דצורך תרועה הוא. וכהא דאלו נערות דעקירה צורך הנחה מתחיל העבירה משעת עקירה משום דאי אפשר להנחה בלא עקירה הכא

נמי מתחיל התרועה משעת הפסק כיון דאי אפשר בלא זה. ושפיר חשיב ולא כלום כשאינו מפסיק רק כדי נשימה. וכל זה לשיטת התוספות. אבל לפי הירושלמי דיוצא בלי הפסק כלל. ממילא כשמפסיק משהו לא חשיב ולא כלום. ואינו יוצא לר' יהודה. והוא הדין לדידן בשברים תרועה וכמו שכתבו התוספות בערכין דשברים תרועה לדידן שווים כמו תקיעה ותרועה לר' יהודה:

ה

אולם לאחר העיון נראה דברי רבינו תם ותוס' סוכה נכונים וברורים ומוכרחים מירושלמי גם מש"ס דידן כמו שיבואר. דהנה שם בירושלמי פלוגתא אם תרועה דכתיב בקרא שברים או תרועה וקאמר דר' חנני' חשש לתרווייהו ותקע תקיעה שברים תקיעה ותקיעה תרועה תקיעה. ולא תקע תקיעה שברים תרועה תקיעה משום דאם כן השברים לא יהי' לו סוף והתרועה לא יהי' לו תחילה. כן פי' הרמב"ן הירושלמי. וקאמר הרמב"ן שלא רצה לתקוע בהפסק בין שברים לתרועה. משום דבזה יחשב הפסק בין תקיעה לתרועה ובין שברים לתקיעה. רק אם תוקע בבת אחת סבירא ליה לירושלמי דלא הוי הפסק על כן קאמר דבזה לא יהי' סוף לשברים ולא תחילה לתרועה. ובזה חולק על ש"ס דידן דגם בבת אחת חושש להפסק [פי' דאף דיש לומר למה דסלקא דעתך תקיעה שברים תרועה תקיעה משום ספיקא דתקיעה שברים תקיעה או תקיעה תרועה תקיעה עביד להו עבדינן להו בהפסק נשימה. דאי לא בהפסק לא יצא כדעת ירושלמי. על כן מקשה דיהי' הפסק. מכל מקום כיון דלמסקנא על כרחך בנשימה אחת עבדינן להו ולא משמע שהש"ס חידש דין באופן התקיעה דתקיעה שברים תרועה תקיעה. משמע דגם לסלקא דעתך בנשימה אחת וחולק על ירושלמי] והקשה הרמב"ן דהא בירושלמי קאמר דתקע והריע ותקע בנשימה אחת יצא. ולא אמרינן דלא רישא אית לי' סיפא. ועל כרחך דשינוי הקולות תקיעה תרועה גורם שיחשב תחילה וסוף. ותי' הרמב"ן דשאני שברים תרועה דדמי להדדי ואפסוקי תקיעתא הוא עד כאן דברי הרמב"ן. והנה גם בזה צריך לומר דפליג אש"ס דידן שהרי תוקע שברים תרועה בנשימה אחת גם לסלקא דעתך. ולא מקשה הש"ס רק מטעם הפסק ועיקר החילוק גם כן דוחק גדול:

ו

ולעניות דעתי נראה לשיטת התוספות סוכה יתיישב הכל בסייעתא דשמיא. ותחילה נבאר סברת התוספות במה שכתבו שצריך להפסיק דצריך תרועה בפני עצמו. והוא על פי מה דאמרינן סוף פרק קמא דחולין (דף כ"ו:) יום טוב שחל להיות ערב שבת היכי תוקע אמר ר' יהודה תוקע ומריע מתוך תוקע. ר' אסי אמר תוקע ומריע בנשימה אחת.

מיתיבי יום טוב שחל בערב שבת תוקעין ולא מריעין ר' יהודה מתרץ לטעמי' כו' ר' אסי מתרץ לטעמי' ולא מריעין בשתי נשימות אלא בנשימה אחת. וצריך להבין למה קורא בנשימה אחת ולא מריעין. אי משום דלית לתרועה תחילה. אם כן למה קרא לי' תוקעין הלא אין לתקיעה סוף:

ז

על כן נראה דהנה כשתוקע ומריע בנשימה אחת ע"כ צריך הפסק קול בין תקיעה לתרועה כמו בתרועה עצמה בין יבבא ליבבא. דאם לא כן יהי' הכל תקיעה. ומכל מקום חשוב לי' ולא מריעין שאין לתרועה תחילה. שאם תחשוב הפסק משהו שבין תקיעה לתרועה להפסק. כמו כן תחשוב הפסק בין יבבא ליבבא ואין כאן תרועה אחת. וכיון שאתה חושב התרועה לאחת. כמו כן היא אחת עם התקיעה ואין כאן תחילת תרועה. אבל לענין התקיעה שהוא קול אחד פשוט שפיר נחשוב הפסק ההוא להפסקה. [ולא משום שתרועה קול אחר אלא אפילו עשה שני תקיעות בנשימה אחת יחשב שנים על ידי ההפסק מעט שעושה שלא יהי' הכל קול אחד פשוט] וזה מדוקדק בלשון התוספתא דתנא שם תוקע פשוטה ולא מריע. ותיבת פשוטה לכאורה מיותר. וכי עד עתה לא ידעינן שתקיעה פשוטה. אלא דמפרש הטעם דמשום דתקיעה פשוטה ע"כ חשיב לי' תוקעין אף שמריע אחר כך בנשימה אחת או מריע מתוך תוקע:

ח

וכיוצא בזה מצינו בתוספות שבת (דף ה':) ד"ה בשלמא בענין זורק ד' אמות ברשות הרבים דמקשה בירושלמי למאן דאמר קלוטה כמו שהונחה דמיא יעשה כמו שהונחה על כל אמה ויפטור. ותי' התוספות דהילכתא גמירי לה. וכתבו התוספות דעל כן אם לאחר שעבר ארבע אמות קלטה כלב פטור ולא נאמר כמו שהונחה לאחר ארבע אמות כיון דתוך ארבע אמות לא אמרינן. והיינו דהוי תרתי דסתרי דתוך ארבע אמות תאמר לאו כמו שהונחה. ולאחר ארבע אמות יהי' כמו שהונחה. והכא נמי כיון שבאמצע תרועה לא תחשוב הפסק שבין יבבא ליבבא להפסק. הכי נמי לא תחשוב הפסק שבין תקיעה לתרועה דהוי תרתי דסתרי. ט) אך לפי זה צריך להבין הברייתא דירושלמי תקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. שהרי אין כאן תרועה כנ"ל. אך יש לומר דמיגו דהוי הפסק לענין התקיעה הוי נמי הפסק לענין התרועה דכהאי גוונא צריך לומר להתוספות הנ"ל בענין זורק ארבע אמות. אהא דאיתא בש"ס שבת (דף צ"ז:) הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברשות הרבים חייב שתים למאן דאמר קלוטה כמו שהונחה. וקשה להתוספות הנ"ל הא לענין מעביר לא נאמר בתחילת ארבע אמות קלוטה כמו

שהונחה שיחשב אחר כך עקירה. כיון דתוך ד' אמות לא אמרינן והוי תרתי דסתרי. וצריך לומר מיגו דחשיב כמו שהונחה לחייב משום הוצאה. הוי נמי הונחה לחייב משום מעביר. ובהכי ניחא לפרש פרש"י שם בהא דמקשה הש"ס שם אי להכי קבעי לה להכי לא קבעי לה ופרש"י דאי בעי לה לסוף ארבע אמות לא בעי לה בתחילתו ויתחייב רק משום הוצאה. וקשה אדרבא משום העברה שפיר מחויב כיון דכמו שהונחה בתחילת ד' אמות והוציאה משם למקום שצריך. אך להנ"ל ניחא דכיון דאין חייב על מה שבא לרשות הרבים בתחילת ארבע אמות משום הוצאה וליכא מיגו. שוב בהעברה לא אמרינן כמו שהונחה) מכל מקום מוכח משם דמשום מיגו אמרינן קלוטה בזורק ארבע אמות ברשות הרבים אף דבתוך ארבע אמות לא אמרינן. הכא נמי אף דבאמצע תרועה לא הוי הפסק קולות הפסק. מכל מקום בתחילתה חשיב הפסק משום מיגו דהוי הפסק לענין תקיעה):

י

ואין להקשות דאם לא יהי' תרועה לא יועיל לו התקיעה. דתרועה הפסולה יהי' הפסק בין התקיעה לתרועה שיריע אחר כך. לא מבעיא למה שאכתוב לקמן בעזר השם להוכיח היפוך דעת הרמב"ם בפי' המשניות בכריתות דחשיב כולל אף דאם לא יחול על האיסור גם על ההיתר לא יחול. מכל מקום אמרי' מיגו דחייל אהתירא חייל אאיסורא וחל על שניהם ואיכא מיגו. הכא נמי אמרינן דתרועה ותקיעה כשירה ואיכא מיגו. אלא אפילו לדעת הרמב"ם אין לומר דהכא נמי כל זמן שלא הוכשרה התרועה גם התקיעה פסולה וליכא מיגו. ליתא דהפסק לא הוי אלא אם תקע קול שאין לו לתקוע עתה. וזה כיון שצריך תרועה לא הוי התרועה פסולה הפסק כמו שכתב הרא"ש והכי קיימא לן בשלחן ערוך. ובהכי ניחא דלא מיפסלה תרועה משום שאין לה סוף שתקע אחר כך באותה נשימה דאמרינן מיגו דמועיל הפסק לענין תקיעה שלאחרי'. הוי נמי הפסק לענין התרועה:

יא

ואין להקשות הלא אם יפסול התרועה לא יועיל התקיעה שלאחרי'. לא קשיא שיועיל לו לתקיעה שלפני'. מה תאמר הלא כבר תקע תקיעה שלפני'. ליתא שכבר הפסיקה תקיעה אחרונה זו בין תקיעה שלפני' בין התרועה שיריע אחר כך. כיון שיש לו להריע והוא תקע הוי קול אחר והוי הפסק וצריך לתקיעה זו. ושוב אמרינן מיגו וגם התרועה כשירה וכשר כל הסדר. והא דקרי לה בפרק קמא דחולין שם תוקעין ולא מריעין. דהתם לא שייך מיגו דהוי הפסק לענין תקיעה. דהתם אין מצוה רק סימנא בעלמא שיחדלו ולא שייך לומר מיגו דאהני שיחשב תקיעה דבמה נחשב הוא הלא אינו מצוה רק סימן:

יב

נשוב לדברי התוספות שכתבו דהא דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום לר' יהודה היינו שלא יפסיק אלא כדי נשימה דהפסק צריך כדאמרינן ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה היינו דהפסק שבין תקיעה לתרועה לא מהני שתחשב התרועה בפני עצמה כיון דהפסק שבין היבבות לא מהני לחלקה לשתים כנ"ל. ולא קשה מירושלמי דתקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. דהתם משום מיגו כנ"ל. וזה אליבא דהלכתא לרבנן) אפילו לא יועיל התרועה יועיל התקיעה. אבל הכא דאליבא דר' יהודה קיימינן דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום ואם הפסיק פסול. ואם יפסול התרועה גם התקיעה יפסול כיון שלא הריע תיכף בנשימה אחת אחר התקיעה וליכא מיגו. ודומה להא דכתב הרמב"ם בפי' המשניות בכריתות דבב"ח לא מקרי מוסיף משום הנאה דאם לא יחול איסור אכילה גם הנאה לא יחול. ולא שייך לומר מיגו דחל על הנאה חל נמי על אכילה. דכל זמן שלא חל על אכילה גם הנאה לא חל ואיך תתחיל מיגו דחל הנאה. והכא נמי איך תתחיל מיגו דמהני הפסק לענין התקיעה דכל זמן שלא חל התרועה גם התקיעה אינו:

יג

ואף דדברי הרמב"ם אלו אינם מוסכמים. וקשה עליהם מהא דפרק שבועת שתים (דף כ"ד:) שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שלא אוכל תאנים וענבים יחד [עיין בתוספות שם כ"ח: ד"ה שבועה וברמב"ם פרק ד' מהלכות שבועות הלכה י"ד] אמרינן מיגו. ואף דאם לא יחול על התאנים גם ענבים לא יאסרו דעל ענבים לבד לא נשבע. מכל מקום כיון שאם יחול יהי' כולל אמרינן. והוא היפוך שיטת רמב"ם הנ"ל. מכל מקום בלאו הכי לר' יהודה גם התקיעה אינה כשירה כיון דלר' יהודה תקיעה תרועה תקיעה חדא מילתא. והרי בהאי מילתא גופה אין אתה חושב הפסק באמצע התרועה. ודוקא לרבנן דתקיעה מצוה באפי' נפשי' שייך לומר דבמצות תקיעה חשבי' זאת להפסק ואף דבתרועה לא חשבינן להפסק תרועה מילתא אחריתא. מה שאין כן לר' יהודה כנ"ל:

יד

ובזה מיושב הירושלמי דר' חנני' תקע תקיעה שברים תקיעה ותקיעה תרועה תקיעה מספיקא ולא סגי בתקיעה שברים תרועה תקיעה דשברים אין לו סוף ותרועה אין לו תחילה. והקשה הרמב"ן מתקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. ולמה שכתבתי ניחא. דוקא תקע והריע ותקע כיון דהתקיעה כשירה אמרינן מיגו, אבל הכא בין השברים בין התרועה פסולין דכל אחד מופסק באמצע. וכמו דלא מהני הפסק שבאמצע התרועה

לחלקה לשתים. כמו כן לא מהני הפסק שבין שברים לתרועה לעשותם זה בפני עצמו וזה בפני עצמו:

טו

מעתה מיושב הרבינו תם שפסק שברים ותרועה בשתי נשימות כיון דדרך לגנוחי וילולי בשתי נשימות. והרי יש לשברים תחילה וסוף. וכן לתרועה. וכיון דתרועה דקרא היינו כי אורחא [כדעבדא אמי' דסיסרא] כדאמרינן בגמ' סתמא דמילתא כי מיתרע באינש מילתא כו' הרי דתרועה דקרא כמו שהסדר להריע וכיון דהסדר שיהי' לשברים תחילה וסוף וכן לתרועה ממילא כשעושה בנשימה אחת. הרי אין לשברים סוף ולתרועה תחילה. והנה הוא מחסר מדרך תרועה. ולא קשה מתקע והריע בנפיחה אחת. דהתם אמרינן מיגו וחשיב שיש לתרועה תחילה גם כן כנ"ל מה שאין כן בשברים תרועה בנפיחה אחת:

טז

והכי מוכח כדברי רבינו תם מהא דמקשה הש"ס דידן למה דסלקא דעתך מהא דהוה הפסק. ולא מקשה דלא רישא אית לי' סיפא כדאמר הירושלמי. והוצרך הרמב"ן לומר דפליגי. ולר"ת דתוקע בשתי נשימות אתי שפיר:

יז

סוף דבר הירושלמי וש"ס דחולין וש"ס במקומה מוכחי לתקוע בשתי נשימות. ואם כי אינני כדאי להכניס עצמי להכריע בין גדולי הראשונים ז"ל. אך מפני שהרמ"א ז"ל כתב שהמנהג הפשוט לתקוע הכל בשתי נשימות ואין לשנות. כתבתי דברים אלה לברר שכנים דברי הרמ"א. ומשה אמת ותורתו אמת. ומי שרוצה לצאת ידי האומרים בנשימה אחת יעשה כן בתקיעות דמעומד. שיהי' הברכה על התקיעות דשתי נשימות ולא יהי' חשש ברכה לבטלה:

יח

וכשתוקע בנשימה אחת נראה לפי עניות דעתי שלא יפסוק כלל אף פחות מכדי נשימה. מאחר שהרמב"ן וסייעתו מדמים לתקיעה ותרועה לר' יהודה:

ושם ודאי לא יפסיק כלל. מאחר שבודאי יוצא בלא הפסק כלל. דתקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. ופירשו הרמב"ן וסייעתו משום דשינוי קולות מהני להיות לתרועה תחילה ולתקיעה סוף. ולשיטה זו אין לחלק כלל כמו שחלקתי בין תקיעה לתרועה. מאחר שאין הטעם ההפסק המשהו שע"כ יהי' צריך להפסיק שלא יהי' הכל תקיעה אחת. רק הטעם משום שינוי קולות. וכיון שכן אין לחלק בין ר' יהודה לרבנן. והרי

מפורש בירושלמי דמריע מתוך תוקע נמי יוצא. ולאיכא מאן דאמר צריך להריע מתוך תוקע. ולמאן דאמר דאין צריך. מכל מקום יוצא כשמריע מתוך תוקע:

יט

וכן מפורש בדבריהם שחילקו בין תקע והריע בנפיחה אחת יצא. בין משך בשני' כשתים. משום דשם הכל קול אחד. והכא ניכר שינוי הקול בין תקיעה לתרועה. ואילו הי' צריך דוקא הפסק פחות מכדי נשימה לא הי' צריך לחלק בכך וקל להבין:

כ

וכיון דיוצא בלא הפסק כלל. שוב אסור להפסיק אף פחות מכדי נשימה. דולא כלום משמע אפילו משהו כנ"ל משמעתא דפרק קמא דפסחים. והא דדייק התרומת הדשן מלשון בנשימה אחת דזה משמע מעט מפסיק. דאם לא כן הי' נקרא מריע מתוך תוקע. אינו דקדוק כל כך. דהכי נמי כתבו הפוסקים שלשה שברים צריך לעשותן בנשימה אחת אף שאינו מפסיק כלל. ולעניות דעתי לרמב"ן אף בהפסק כל שהו לא יצא. וידוע שהתרומת דשן לא ראה ספרי הרמב"ן והר"ן. על כן נראה לי להלכה כשתוקע בנשימה אחת לצאת שיטת הרמב"ן יתקע בלי שום הפסק כלל. וכן לשון הריטב"א ואם פסק בין שברים לתרועה כלל פסול כל אותו סימן:

נאום הק' אברהם. בהא דשמע תשע תקיעות מתשעה בני אדם כאחד שדעת רש"י דגרסינן יצא דתרי קלא מתרי גברי משתמעי. והתוספות כתבו דלא יצא דאין כאן פשוטה לפני' ופשוטה לאחרי'. וכתב הריטב"א בשם ר' האי גאון דאם שמע שלשה תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם כאחד יצא. דכל תרועה יש לה פשוטה לפני' ופשוטה לאחרי', ולולי דברי הגאון הי' נראה לי דבזה לכולי עלמא לא יצא. דנמצא תקיעה ראשונה של סדר שני קודם לאחרונה של סדר ראשון והיפך הסדר. ודוקא בשמע מתשעה בני אדם כאחד. נהי דאחורי לא מאחר סדר שני לראשון. אקדומי לא אקדים ולית לן בה. והכי מוכח שמעתא דיומא (דף נ"ז.) ולמדנו מדברי רבינו האי גאון ז"ל דבתקיעות אין נפקא מינה כלל בקדימת הסדרים וכן פסק הרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך:

סימן תמה

ב"ה יום ג' נצבים תרנ"ו לפ"ק. שוכ"ט לכבוד הרב החריף הבקי מו"ה נחמן שמואל יעקב נ"י האבד"ק בראק. א) מכתבו שנית הגיעני ושם נאמר כי השני צדדים מצפים על תשובתי. על זה אשיבהו כי איננו נכון כלל לשנות המנהג ולתקוע בלחש אף שהחזיקו

איזה שנים. ואם ירצו שלא לשנות מנהג רבותיהם יתפללו בבית החסידים בפני עצמם. אך אם לדידי יצייתו יתפללו בבית המדרש ולא יתקעו בלחש:

ב

ומעיד אני ששמעתי מחמי אדמו"ר הקדוש זצ"ל מקאצק בזה הלשון "עוד אני עוסק במלכיות ותוקעים לזכרונות" ומכל מקום לא צוה להמתין עליו. וגם לא חשש למהר עצמו עם התפלה כדי שיבואו התקיעות על סדר ברכותיו ואדמו"ר זצ"ל מגור עוד הי' מאריך יותר בתפילתו. וכשהגיע השליח ציבור לזכרונות עוד הי' מתפלל בלחש. כן ראו ממנו בעודו בקאצק. ואני בבואי לקראשנעוויטץ מצאתי כי הרב ר' אהרן ז"ל שהי' שם רב לפני. יען הי' מתפלל בבית הכנסת צוה לתקוע בבהכנ"ס נוסח התקיעות כמו החסידים. ואני בבואי שם והחסידים גם כן התפללו עמי בבית הכנסת הנחתי המנהג לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת כמו שהי' על ידי הרב ר' אהרן ז"ל, אך בענין בלחש החזרתי מנהג הראשון לקדמותו שלא לתקוע בלחש:

ג

ובאמת אין זכר לזה בראשונים לתקוע בלחש על סדר הברכות. ואף רב פפא בר שמואל שהי' רוצה לתקוע על סדר הברכות ביחיד מכל מקום בציבור אי אפשר לתקוע בלחש כי גורם הפסק בתפלה וביותר מהירות בתפלה [וכמו שאין כהנים נושאין כפיהם בתפלה שבלחשן]:

ד

והנה כל היסוד לתקיעות בלחש הוא מדברי הערוך שהובא בתוס' וזה לשונו והני דמחמירי ועבדי שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר. ומדברי הערוך אלו עצמם מבואר שאפילו המחמירים לא הוי תוקעין בלחש על הסדר. רק דהוה סבירא להו כשיטת רש"י דיחיד שאינו תוקע על הסדר תוקע אחר התפלה תשע תקיעות ועל כן גם בלחש יען אין תוקעין על הסדר היו תוקעין אחר תפלתם למ"ד קולות. וזה מבואר היטב בדבריו שכתב למ"ד בלחש ולמ"ד על הסדר. מבואר דהני דבלחש אינם על הסדר רק אחר כך כן נראה לי:

ה

ולדידן קימא לן דלא כרש"י אלא דיחיד תוקע תחילה ואחר כך מתפלל. ואם כן אין מקום לתקיעות שבלחש כלל. והכי הוה סבירא להו להני דלא מחמירי. או אפשר שיסמכו על התקיעות שבחזרת התפלה לענין תפלה דבלחש גם כן. כיון דבין כך ובין כך אינם על סדר הברכות שבלחש:

ו

על כן לדעתי שלא יצאו מבית המדרש ויתפללו בלא תקיעות בלחש. אך אם ירצו דווקא שלא לשנות מנהג רבותיהם יעשו מה שירצו. אך להתפלל בבית המדרש ולתקוע בלחש אין נכון כלל וכלל מכמה טעמים. נא ונא שיהי' שלום בימים הנוראים. והיא תעמוד להם ביום הכסה ותכתבו ותחתמו לאלתר לחיים טובים לשנה טובה ומתוקה כאוות נפשכם ונפש הדורש שלום כל העיר ומצפה לשמוע שלא הי' מחלוקת בימים הנוראים: הק' אברהם.

סימן תמו

ב"ה יום א' ר"ח ניסן סת"ר דפ"ק להרב האבד"ק ראמאנאב א) מכתבו דבר תקיעות בלחש הגיעני. והי' קשה בעיני להשיב יען הוא שלא כענין קרוב לפסח. שוב נתיישבתי להשיבו. יען דבריי תמוהים בעיניו על לא דבר. מה שהקשה בדרב פפא בר שמואל. איני יכול לכוון דבריו כלל. שיהי' על מה להשיב. אך על הדמיון שהבאתי ממה שאין נושאין כפיהם בתפילה בלחש. וכתב מעלתו משום שצריכין לעלות שעת תפלה דווקא. ולא קודם לכן. לא ידעתי היכן ראה זה. ומה שאמר משום דיהי רצון שקודם דוכן. ורבונו של עולם לאחר דוכן. הוי הפסק בתוך התפילה. יאמר גם זה היום הרת עולם הוי הפסק. וליתא:

ב

מה שכתב שאין נכון שיברכו בקול רם בתפלה בלחש. יאמר גם כן שאין נכון לתקוע בקול רם בלחש. יותר הי' לו לומר לשיטת תוס' דבעינן תיכף לנטילה ברכה. ואיך יטלו ידיהם על הדוכן באמצע התפילה:

ג

אך באמת הא דברכת כהנים לא חשבתי לראי' דשאני ברכת כהנים שאינו חובת התפילה רק חובה לברך בסוף תפילה שהיא במקום עבודה. והרי בעבודה גופה כתיב ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים ובירך פעם אחת בסוף כל הקרבנות הכי נמי מברך פעם אחת בסוף סיום התפילות. דבלחש ודבקול רם ברכה אחת. וכתבתיו רק לסניף ולדוגמא בעלמא:

ד

והראי' שכתבתי מהערוך שכתב תקיעות למ"ד מיושב ולמ"ד בלחש ולמ"ד על הסדר. מבואר דהני דבלחש אינם על הסדר. אלא דסבירא לי' כשיטת רש"י דביחיד תוקע אחר

תפילה. ועל זה תמה מעלתו דאיך נקרא אחר התפילה בלחש. וביותר דבשבלי לקט מביא דברי הערוך וכתב כד מצלי בלחש. ולדבריי הי' לו לומר לבתר דמצלי בלחש עד כאן דבריו:

ה

לא קשה מידי דהנה לשון רש"י ביחיד מברך את כולו. ואחר כך תוקע תשע תקיעות. ולשון כולו מורה על כל התפילה. אך באור זרוע העתיק מברך את כולן ואחר כך תוקע כו' לשון זה נראה יותר שמברך כל הברכות השייכים אל התקיעות היינו מלכיות זכרונות שופרות ואחר כך תוקע כו' וכן כתב ראב"ן להדיא פ:

וזה לשונו ויחיד המתפלל בראש השנה אין צריך לתקוע על סדר ברכות של תפילה. אלא יגמור כל תפילתו מלכיות זכרונות ושופרות ואחר כך יתקע עד כאן לשונו. ואף שכתב יגמור כל תפילתו אתפילה השייכה לתקיעות קאי וכלל שלאחריו פרט אין בכלל אלא מה [שבפרט ולפי זה צריך לומר דהא דאמר לי' רבא [מכלתין ל"ד:] לרב פפא בר שמואל דאמר לשמעי' כי נהירנא לך תקע לי. דלא אמרו אלא בחבר עיר. אף דלשיטה זו גם ביחיד צריך לרמוז אחר סיום מלכיות זכרונות שופרות שיתקע תשע תקיעות משום דרבא חזא לדעתי' דרב פפא בר שמואל שיתקע ג' תקיעות ברמיזתא כדין המשנה. שאינו תוקע בפעם אחת רק ג' תקיעות ושירמוז שנית יחזור ויתקע כו' שאם הי' כוונתו שיתקע ט' תקיעות בפעם אחת הי' לו לפרש. והבין כוונתו שיתקע על סדר ברכות. על כן אמר לו לא אמרו אלא בחבר עיר. ולנוסחא שלנו ברש"י מברך את כולו. היינו בסיום תפילתו קודם שעקר רגליו. ניחא בפשיטות דאז יכול לומר בפירוש כיון דצורך מצוה] והנה לפי זה הוא באמצע תפלתו דבלחש ממש. רק שאינו תוקע אחר כל ברכה בפני עצמו אך גם אף לפי הגירסא שלנו ברש"י שמורה יותר כל התשע ברכות. מכל מקום הוא תוקע קודם שעקר רגליו [ולפי המנהג שאומרים אלקי נצור קודם לזה תיכף אחר הט' ברכות] ושפיר קרי לי' בלחש והרי בפרק הרואה ברכות (דף נ"ז.) המתפלל בחלום סימן יפה לו והני מילי בלא סיום. ופירש רש"י שניעור משנתו קודם שנסתלק סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה. והא וודאי קודם שעקר רגליו עוד לא נסתלק מלפני הקב"ה. שהרי בשעה שעוקר רגליו הוא כתלמיד הבא ליפטר מרבו כדאיתא ביומא (דף נ"ג:). אם כן קודם שעקר רגליו עוד הוא לפני הקב"ה. וסימן יפה לו. ועל כרחין שגם זה נקרא לא סיים. דאם לא כן הרי מיעט הש"ס בהאי והני מילי דלא סיים גם את זה שעדיין לא עקר רגליו. ואי אפשר כנ"ל. הנה דקודם שעקר רגליו נקרא שלא סיים. והוא עדיין בתוך התפילה. ושפיר מקרי כד מצלי. וכל שכן לפי המנהג שאומרים אלקי נצור:

ו

ועוד כתב כי הלשון מוקשה. דבגמרא מבואר דעל הסדר לחוד ועל סדר ברכות לחוד. מבואר דתרי סדרים איכא סדר תקיעות וסדר ברכות. ואם כן אין לבנות דיוקים מזה. והאי סדר דערוך הוא סדר פיוטים כו' עד כאן דבריו. יראה בעצמו איך הלחץ זו הדחק מוציאתו מדרך הישר. כי קשה לי לומר דערוך על סדר ברכות קאי. דבגמ' מבואר סדר היינו סדר תקיעות. ולבסוף הודה בעצמו דעל סדר לאו היינו סדר תקיעות. וביקש לו סדרים אחרים סדר פיוטים. אשר זה איננו כלל. כי גם בחזרת התפלה תוקע בסיום הברכה ממש. ומה להם לתקיעות אל הפיוטים:

ז

אך לדידי לא קשה מידי דבגמרא שמדבר מסדר תקיעות גם כן מפרש סדר שני על סדר ברכות. אך להערוך דלא מיירי כלל מסדר תקיעות לא הוצרך לפרש על סדר ברכות. וגם יש לפרש סדר תקיעות גם כן דסדר תקיעות לאחר תקנת ר' אבהו ל' קולות הוא תשר"ת תש"ת תר"ת כן תוקע ג' פעמים. אך בלחש שתוקעים בבת אחת. הרי סדר אחר כמו מיושב תקיעה שברים תרועה תקיעה ג' פעמים כו' ועל כן אמר ל' על הסדר שתיקן ר' אבהו תקיעה שברים תרועה תקיעה תקיעה שברים תקיעה וכו' דבלחש אינו כן כנ"ל:

ח

ומה שכתב דבלחש משום שיש שמאריכין קרוי שלא על הסדר. יבין בעצמו כמה דחוקים דברים אלו. והוא שלא לצורך לגמרי. כי דברי הערוך מתפרשים בטוב בפשוט:

ט

ומה שכתב דבשל"ה נראה למעיין היטב בדבריו דטפי הוי ניחא לי' תקיעות דבלחש. כמבואר בדבריו ממ"ש עד בא איש אלקים כו' עד ול' קולות בלחש עד כאן דבריו. הוא אחיזת עינים במח"כ כי זה:

לשון השל"ה עד בא איש אלקים וגילה סוד ד' ליראיו והם נתקנו על מנהג לתקוע מאה קולות דהיינו ל' קולות בישיבה ול' קולות בלחש ול' על הסדר וי' קולות לאחר גמר התפילה. ואף שיש בזה כמה מנהגים מכל מקום זיכנו השי"ת להגהות נחמדות שממנו ילמדו כל מקום הכוונה לפי מנהגו. עד כאן. מבואר דחידוש שזיכה ה' אותו בדברי האריז"ל הוא הסוד והכוונה וסוד וכוונה זה שכל לכוון בכל מקום לפי מנהגו. ואם כדבריו שהוטב בעיני השל"ה לתקוע בלחש למה לא הנהיג לעשות כן בא"י. מאחר שתוקע כל כך קולות לאחר התפלה כאילו הי' תוקע בלחש. למה לא יעשה מצוה מן

המובחר. אלא ודאי דעת השל"ה גם כן כמו שכתב המגן אברהם בשם הכנסת הגדולה דאין לנהוג לתקוע בלחש לכתחילה:

י

ומה שכתב דערוך דכתב הני דמחמרי כו' גם האחרים מודים שזה טוב. אלא שאינם רוצים להחמיר. אף אם נודה לדבריו. מכל מקום הוכחנו שאין כוונת הערוך לתקוע בלחש כמו בחזרת התפלה. וגם כל דברי הערוך הוא לפי מה שפירש רש"י לא למה דקיימא לן בשמונה עשרה דיחיד תוקע תחילה. יא) סוף דברי אין לי מה לסמוך מנהג שלנו מנהג חסידים לתקוע על סדר ברכות בלחש. רק שסומכין על הראב"ד שהעתקתי לשונו באות ה' אבל יחיד אין צריך לתקוע על סדר ברכות. משמע אם רוצה לתקוע על סדר ברכות שפיר דמי. וסבירא לי' גם כן דערוך סבירא לי' כסוף דברי ראב"ן דיחיד מברך מלכיות זכרונות ושופרות ואחר כך תוקע ט' קולות ומה שכתב הערוך ל' קולות בלחש היינו בסוף מלכיות זכרונות ושופרות. מכלל דלא חייש הערוך לבלבול התפילה. ועל כן מותר לתקוע על סדר ברכות כמו יחיד אם ירצה:

יב

אך מה שהוכחתי מתחילת דברי ראב"ן שאם ירצה לתקוע על סדר ברכות שפיר דמי אינו מוכרח. כי יש לפרש מדלא סיים אלא אם ירצה יתפלל כל תפילתו כו' רק כתב אלא יתפלל כל תפילתו משמע דמשום דאין צריך לתקוע על סדר ברכות. שוב הויין התקיעות הפסק בין מלכיות לזכרונות בין זכרונות לשופרות:

יג

סוף דבר זה פשוט דחבר עיר לא נקרא אלא בחזרת ש"צ התפילה. אבל בלחש כולן יחידים הם וכמו שכתב הריא"ז. וריטב"א כתב חבר עיר בציבור לכאורה משמע גם בלחש. דמכל מקום ציבור הם. אך גם הא לא תברא דבסוף פרק תפלת השחר גבי לא הזכיר של ראש חודש במוספין אין מחזירין אותו בציבור שנוי. וקיימא לן דהיינו בשליח ציבור דווקא אך אין ראי' משם דהתם בלחש. הא לא שכחו כולם רק איזו יחידים. וכשש"צ שכח הרי השכחה בכל הציבור אך מכל מקום מצינו לשון בציבור בשליח ציבור. וכן כוונת ריטב"א בציבור גם כן. דבלחש יחידים הם כדברי ריא"ז:

יד

והדרך המשומר מכל צד מכשול שלא לתקוע בלחש וכמו שכתב הרמב"ם וטור ושלחן ערוך תקיעות דמעומד רק בחזרת התפלה. ובעובדא דק"ק בראק תחילה לא רציתי להשיב כי הצעירים המתחסדים יחשבו כי תקיעות דבלחש הוא מעקרי החסידות. וכשם

שמצוה לומר דבר הנשמע כו' ואחר כך כתבו אלי כי כולם מייחלים לתשובתי וישמעו אלי כתבתי להם דעתי:

טו

ובענין שמה שתקע האריז"ל [ואחריו הבעל שם טוב ותלמידיו שהעניקו החמה בקומתם] בלחש. יש לי בזה דבר עמוק. לא ניתן להאמר כי אם מפה לאוזן. אך לא יאות כי אם לגדולי ערך כמותם. ואם לא שאין רצוני לשנות מנהג רבותי. לא הייתי תוקע בלחש:

ובהיותי רב בקראשנעוויטץ והייתי מתפלל בבית הכנסת וצויתי להחסידים שיתפללו עמי בבית הכנסת וצויתי לתקוע בחזרת התפלה גם כן ל' קולות ולא הי' אצליי שינוי מנהג מאחר שהחסידים הם גם כן ציבור. אך לא לתקוע בלחש:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן תמז

ב"ה יום ועש"ק קדושים סת"ר לפ"ק. להרב הנ"ל. א) בדבר הפירוש אשר כתב בערוך שקורא תפילת השליח ציבור סדר משום שמסדר התפילה לפני הציבור. הכי לא הי' הערוך יכול לדבר בלשון הנהוג בחזרה. לא לדבר בדרך חידה. וכהאי גוונא מקשה בשבועות (דף ט"ו.) אילימא גדולות ממש לימא פרים. ויותר הי' לו לקרות הני דבלחש סדר שמפורש בברייתא כדי להסדיר:

ב

מה שכתב מסידור הגאון יעב"ץ. הנה אין אתנו סידור הנ"ל. ואולי הי' אביו במקום שהי' המנהג כך. ואף אם לא. הלא המגן אברהם כתב שלכתחילה אין להנהיג לתקוע בלחש. והרב זצ"ל מלאדי פסק כן בשלחן ערוך שלו. ומכל מקום הוא עצמו הי' תוקע בלחש. כי השלחן ערוך חיבר אחר שהי' אצל הרבי ר' בער זצ"ל. וכן בסידור שלו כתב לתקוע גם בלחש. אך הברור משום שהבעל שם טוב ותלמידיו כוונו בכוונת האר"י ז"ל. על כן רצו להתפלל בנוסח האר"י ז"ל. הגם שהשל"ה ז"ל כתב שכוונות אלו יוכלו לכווין כל מקום לפי מנהגו הם לא ניחא להו בכך. ועל כורחך השלחן ערוך פסק כן לרובא דרובא שאין להם שייכות בכוונת האר"י ז"ל. ובעל שם טוב ותלמידיו והרב זצ"ל מהם הי' תוקעין בלחש. ובזה נשתלשל המנהג לתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם וכו' עד שבא לאנשים פשוטים כי לא ישנו מנהג רבותיהם. וזה בודאי הי' אצל חכם צבי ובנו יעב"ץ גם כן. ומה זה ראי'. ולא הייתי חושב כי זה ראי' אצלו:

ג

שוב הגיע לידי סידור ר' יעקב עמדין ז"ל וראיתי שם מפורש שלא לתקוע בלחש. ובטח החפץ להשיג. היתה לו שוחד. והוכו עיניו בסנוורים:

ד

אך מה שכתב דאם כן הרי השל"ה כתב במנהג האריז"ל ל' בישיבה שלשים בלחש ושלשים על הסדר בחזרת התפילה. מכלל דהני דבלחש אינם על הסדר. חילוק גדול יש דבשל"ה ציין מקום השלשים האחרונים בחזרת התפלה. רק שבהם ביאר שהם על הסדר. ובהני דבלחש לא ביאר ואינו רק קיצור דברים. וזה מצוי הרבה בדברי המחברים. אך בערוך שלא ציין שום מקום רק מה שהם על הסדר והוא כאומר בפירוש הראשונים אינם על הסדר:

ה

ומה שאומר שאם אדייק אראה מהשל"ה גם כן שכוונת האר"י ז"ל שלא בלחש על סדר ברכות. הם דברי תימה. שהרי ז"ל כתב בפירוש לתקוע בלחש תשר"ת תש"ת תר"ת ואם תוקע הכל ביחד הי' לו לתקוע שלשה פעמים תקיעה שברים תרועה תקיעה כמו בישיבה ואי אפשר לומר כן. ועל כרחין קיצור לשון בשל"ה. וסירכא דלישנא דערוך נקיט ואזיל. ובשביל זה לא נשבש דברי הערוך בפירושים של תוהו:

ו

סוף דבר אנכי הרואה שקוטב מכתבו שאינו רוצה לקבל פירושי בערוך בשום אופן. הנה אביא לו עוד ראי'. אולי אף שלא שמע לקול אות הראשון ישמע לקול האות האחרון:

ז

הנה זה לשון ספר המנהיג במדינת בבל עושין מאה קולות וכך כתב בערוך ערך כו' מאה פעיות דפעיא אמי' דסיסרא. וכך מנהגם מיושב ל' קולות וכן מעומד למוסף שיחידים מתפללים אחד תוקע להם על סדר ברכות ל' קולות וכו' [הכל כמנהגינו מנהג חסידים] ואם גם כוונת הערוך כן. הי' לו לכתוב כך וכך כתב בערוך בסוף דבריו להיות לראי' על הכל. ומדלא הביא מערוך רק על התקיעה מאה קולות. מכלל דאין הערוך סובר לתקוע בלחש ל' קולות על סדר ברכות כמו שכתבתי. ולדעתי גם זה ראי' טובה, ועל פי שנים עדים יקום דבר:

ח

ובאמת כל הנ"ל אינו רק לחזק הענין. כי פשוט בפי כל הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים לתקוע רק בחזרה. ובנדון ק"ק בראק שכמדומה לי שהענין הי' [כי לא העתיק לי כל

המכתב שלי] שנתקבצו יחד שתי כתות כת בעה"ב וכת חסידים שתוקעין גם בלחש. ואף אם לא נעיין בראשונים. הנה המגן אברהם פסק שאין לנהוג לכתחילה לתקוע [בלחש ועל הוראותיו אנו סומכין בכל חלק אורח חיים] וכן פסק הרב זצ"ל מלאדי בשלחן ערוך שלו ובשיורי כנה"ג [שהוא גם כן מבעל כנה"ג] סימן תקצ"ב בטור אורח חיים אות יוד שאם נהגו בשום מקום לתקוע בלחש אין כח בשום יחיד לסתור מנהגם אם לא בריצוי כל הקהל. הנה מפורש שאם מתרצים כולם יכולים לשנות שלא לתקוע בלחש. מעתה אם מתקבצים שתי הכתות. מנהג מי ידחה מפני מי. הכת בעלי הבתים אין יכולים לשנות לתקוע בלחש. והכת השני' יכולים לשנות שלא לתקוע בלחש. הא מן הדין שהכת השני' ידחה מנהגם. כי הם מותרים לשנות ולא הראשונה:

הק' אברהם.

סימן תמח

א) בתשו' שאגת ארי' סימן ק"ג האריך להביא ראי' דמי שתקע כבר בראש השנה מותר לו לתקוע עוד אחר כך שלא לצורך. מהא דמביא הש"ס בחולין (דף פ"ד) ראי' מתקיעת שופר דאין ודאי דוחה שבת וספיקא דוחה יום טוב. וספיקא היינו טומטום. ודחי שם אשה נמי תקעה. והשתא יביא ראי' מספק תקע ספק לא תקע דחוזר ותוקע ולא חיישינן לספק שבות. עוד האריך שם בסימן ק"ד לחלוק על הרא"ש שפסק דמותר להוציא שופר ברשות הרבים לצורך נשים מהא דנשים סומכות רשות. והשיג עליו השאגת ארי' דהא אמרינן בחגיגה דאין נשים סומכות אלא באקפויי ידא דהוא רק איסור דרבנן. ואיך נתיר איסור הוצאה דאורייתא. ואם תאמר משום נחת רוח דנשים חשיב לצורך. כמו לדבר הרשות דמותר משום מתוך. אם כן מה הביא הש"ס ראיה מטומטום לפירוש האחד של התוספות דגבי טומטום שייך שמא יעבירנו שמא היא אשה והוצאה שלא לצורך הוא. הא משום נחת רוח חשיב הוצאה לצורך עד כאן דבריו:

ב) ונראה להשיב על דבריו ואשיב על ראשון ראשון. דמה שהקשה דיוכיח הש"ס מספק תקע ספק לא תקע. יש להשיב לתירוץ האחד של התוספות דיש חשש שמא הוא אשה והוצאה שלא לצורך הוא. לכאורה קשה דנימא הואיל ואי מתרמי שם לכאורה קשה דנימא הואיל ואי מתרמי שם בר חיוב חזי לי'. ונראה לי על פי מה שכתב הרמ"א סימן תקכ"ז בשם מהרי"ו דמי שמתענה אסור לו לבשל לצורך אחר ביום טוב לבו ביום. ובצל"ח צידד דמדאורייתא הוא. ומשום דליתי' באכילה דנפשי'. כל שכן הוא בטמטום דאם הוא אשה אינו כלל במצוות תקיעה ואינו ערב לחבירו וע"כ אסור להוציא גם עבור

בר חיוב. וכל זה בטומטום. אבל בספק תקע. דאפילו תקע מכל מקום הוי ערב ודומה למי שאכל כבר דמותר לבשל לצורך אורחים ושייך הואיל:

ג

ובזה מיושב דברי הרא"ש. דמותר להוציא ברשות הרבים לצורך נשים כיון דמן התורה מותר משום הואיל. שוב לגבי איסור דרבנן נלמד מנשים סומכות רשות דמותר באקפויי ידא על כל פנים. הכי נמי בזה. אבל הטומטום עצמו שפיר אסור להוציא ושייך גזירה דשמא יעבירנו:

ד

ובעיקר הסברא שכתב השאגת ארי' דמותר לתקוע אחר שיצא משום הואיל וקודם תקיעה שרי לאחר תקיעה נמי שרי. ומייתי ראי' מההוא דביצה הואיל וקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי. באמת אין הדמיון עולה כלל. דהכא תחילה נמי יש שבות אלא שמותר לצורך מצוה. ולא שייך לומר אין גוזרין לחצאין. דזה טעמא דהואיל וקודם טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי עיין שם. אך לשיטת הר"ן פרק קמא דשבת דתקיעה אינה שבות רק עובדין דחול בעלמא. ובודאי תקיעת שופר בראש השנה אינו עובדין דחול רק עובדין דיום טוב. ושפיר שייך הואיל דשאגת ארי' כמו בפרק קמא דביצה דקודם טיבול אין איסור כלל אין גוזרין לחצאין. אבל לשאר פוסקים אינו דומה להההוא דביצה. ומההיא דחולין אין ראי' לפי' האחד של התוספות כנ"ל. ולפי' הב' של התוספות משום דתקיעה הוי שבות גם כן אין ראי' דודאי ספק תקע ספק לא תקע דוחה ממה נפשך כיון דכבר דחתה השבות. שוב דוחין אף בשביל ספק. ואפילו בשביל מנהג בעלמא דמאה קולות דוחין. וכל זה משום שכבר דחתה ואין ראי' להיכא דעיקרו הוא דדוחה. ומעתה דינו של השאגת ארי' ליכא למשמע מינה. דשלא לצורך כלל לא מהני הא דכבר דחתה:

ה

אך נראה ראי' להתיר ממנהג אנשי ירושלים שנוטלין לולביהם כמה פעמים ביום. נכנסין לבקר החולה לולביהם בידיהם. אף דנטילת לולב אפילו בזמן דחוי למצוה איסור טלטול יש בו אלא שהותר בשביל מצוה כמו שכתבו התוספות ריש פרק לולב וערבה בהא דקאמר שם מכדי טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת. דאף דחזי למצוה אסור בטלטול מאחר שאין עשוי כלי עיין שם. ואיך מותר לטלטלו כל היום. ועל כורחין לומר כיון דקצת מצוה יש בו כל היום ומנהגו של אנשי ירושלים יוכיח. הותר השבות לשם זה. הואיל וכבר דחה. הכי נמי בשופר יש לומר דקצת מצוה יש בו כל היום. ושוב דומה ללולב. אף שכבר יצא:

ו

וקצת ראי' דקצת מצוה יש בו כל היום מפירש"י כדי לערבב השטן שיראה איך מחבבין את המצוות. ואם אין מצוה כלל עוד מה חיבוב יש בזה. ויש לדחות דכוונת רש"י על פי מה דאמרינן בפרק ערבי פסחים אין עושין מצוות חבילות חבילות דמיחזי שהם משאוי עליו ופוטר עצמו באחת משני חיובים. וכמו כן להיפוך בחיוב שופר אחד שמחלק לשנים. תקיעות דמיושב לצאת המצוה של תורה. ואחר כך דמעומד לצאת החיוב על סדר ברכות חשיב חיבוב. כן נראה לי ברור בכוונת רש"י:

ז

אך יש ראי' מהא דפרק ערבי פסחים רבא הוה שתי חמרא כולי יומי דפסחא כי היכי דניכול מצה טפי לאורתא. ואף דיוצאין בכזית אחד. חשיב מצוה מה שאוכל אחר כך. הכי נמי חשיב מצוה אם תוקע כל היום. ועל כן הותר התקיעה לשם זה כמו נטילת לולב לאנשי ירושלים. וזה ברור:

ח

הן אמת דההיא דפרק לולב וערבה דמכדי טלטול בעלמא הוא שפירשו התוספות משום דלאו כלי הוא. והביאו ראי' מקנים של לחם הפנים. הנה מדברי הר"ן בשבת שם בהלכותיו ובחידושיו הנדפס בריטב"א בטעות] מבואר דטעמא דקנים של לחם הפנים משום דאפילו כלי אסור לטלטלו שלא לצורך. וזה אין צורך אלא בשבת כיון דאפשר לעשות בערב שבת ואחר השבת. ואם כן גם בלולב צריך לפרש כיון דטלטול זה אינו צורך שבת. רק צורך יו"ט שאירע בו. ואינו שייך לשבת. ואם כן ביום טוב גרידא אין איסור טלטול כלל. מכל מקום יש ראי' ממתניתין דמקבלת אשה לולב מיד בעלה ומיד בנה ומחזירתו למים בשבת:

סימן תמט

שאלה. בדין שהחיינו ביום טוב שני של ראש השנה דמבואר בשלחן ערוך ליקח פרי חדש בקידוש ובשופר ללבוש בגד חדש. אם גם השומע צריך לעשות כן. או התוקע לבד:

א

תשובה לכאורה נראה דודאי אין בשומע חשש ברכה לבטלה. דאטו אסור לשמוע ברכה שאינו מחויב בה מחבירו. וברכה שמברכים כהנים על ברכת כהנים יוכיח. וכהנה רבות:

ב

אולם יש לדחות דאם אין השומע מתכוין לצאת לא הוי שומע כעונה. דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם מתכוין ורוצה שיהי' כעונה. וכהאי גוונא כתב בתשו' ר' עקיבא איגר בענין כתיבה כדיבור דמי. דלא אמרינן כתיבה כדיבור דמי. אלא אם רוצה שיהי' כדיבור. דאם לא כן האיך מצינו ידינו ורגלינו בכותבי סת"ם. שלא יחשבו הוגה את השם באותיותיו. והכי נמי יש לומר בענין שומע כעונה:

ג

וראי' לזה מהא דאמרינן בראש השנה (דף כ"ח:) אלמא קסבר מצוות אין צריכות כוונה. מיתיבי הי' עובר אחורי בית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. מאי לאו אם כיון לבו לצאת לא לשמוע לשמוע הא קא שמע. כסבור חמור בעלמא הוא עד כאן. והשתא קשה תינח שופר. מגילה מאי איכא למימר. אבל לפי מה שכתבתי דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם כן מתכוון ניחא. דממגילה מעיקרא לא קשה מידי דמצוות מגילה בקריאה תליא. דהא אפי' לא השמיע לאזנו יצא. והא דיוצא בשמיעה הוא משום דשומע כעונה. וע"כ אם לא נתכוין לא יצא כיון דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם כן מתכוין ועיקר הקושיא משופר דבשמיעה תליא מצוה וכמו שהוכיחו הפוסקים ז"ל כיון דאפילו התוקע שלא שמע לא יצא. ובזה משני שפיר כסבור חמור בעלמא הוא:

ד

וע"כ יש לומר הא דמותר לשמוע ברכה מחבירו אף שאינו מחויב בה משום דאינו מתכוין שיהא כעונה. מה שאין כן הכא שע"כ צריך להתכוין לברכתו. שיהא כעונה ואז הוא כעונה ואם כן שפיר יש לומר דשייך בי' חשש ברכה לבטלה:

ה

ואף דיש לומר דיתכוון על תנאי אם מחויב לברך שהחיינו מתכוין שיהא כעונה ואם לאו לא יהא כעונה. וכהאי גוונא כתב רש"י בעירובין (דף צ"ו.) גבי אלא מעתה היושב בשמיני בסוכה ילקה. ופרש"י ואנן מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי. אלא שלא בזמנו שלא בכוונה לאו תוספת הוא ואי שמיני הוא לא מכוין למצוות סוכה עיין שם. מכל מקום הא הרשב"א בראש השנה חולק על זה שכתב דבמה שתיקנו חכמים אין בו משום בל תוסיף דכתיב על פי התורה אשר יורוך. ותדע דהא שמיני של סוכה מצוה של דבריהם ואוכלים וישנים בה למצוה הרי דסבירא לי' דחשיב כוונה למצוה אף דלא מכוין רק אם הוא שביעי. וכן כתב הריטב"א פרק לולב הגזול וזה לשונו אי נמי כל שהוא על פי תק"ח

ז"ל אין בו משום בל תוסיף שהרי ישנין בסוכה בשמיני על פי תקנת חכמים ז"ל עד כאן. ואף דשלא בזמנו בעי כוונה. על כורחך ס"ל דהא חשיב כוונה כיון דמכל מקום מתכוין:

ו

וכן מוכח לפי עניות דעתי מדברי הרמב"ן שהביא הר"ן בהא דאתקין ר' אבהו בקסרי תשר"ת. ופריך ודילמא ילולי הוה וקמפסיק שברים כו'. והקשו דהא קיימא לן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא. ותירץ הרמב"ן דשאני הכא שהרי מפסיק בקול אחר לשם מצוה. ואף דאי ילולי הוה לא מכוין בשברים לשם מצוה ומתעסק בעלמא הוא ולא הוה הפסק וכמו שפסק המגן אברהם סימן תק"ץ סק"י. ולמד כן מדברי הרמב"ן אלו שכתב שהרי מפסיק בקול אחר לשם מצוה, ואם כן לשיטה זו בנידון דידן נמי כיון דעל כרחך מתכוין לצאת ממילא הוי ברכה לבטלה אם באמת אינו מחויב ודו"ק:

ז

אולם כל זה לפי מה שכתבתי דאם אינו מתכוין שיהא כעונה לא הוה כעונה. אך מדברי הר"ן לא משמע כן. מדהקשה אהא דשומעין הבדלה בבית הכנסת ואחר כך מבדילין בביתם והלא כבר יצאו בבית הכנסת למאן דאמר מצוות אינם צריכות כוונה עיין שם. ואי בכהאי גוונא לא אמרינן שומע כעונה. אם כן מה מקשה הר"ן. והראי' שהבאתי מהגמרא יש לדחות דכי היכי דמשני בשופר כסבור חמור בעלמא הוא. והיינו דאף דמצוות אין צריכות כוונה. מכל מקום בעינן שידע שהוא קול שראוי לצאת בה. וכעין שכתב הר"ן בשם הרא"ה שצריך שידע שהוא מצה, ושהיום פסח. כמו כן יש לומר במגילה כסבור קול חרש שוטה וקטן הוא. וכיון שלא ידע שהוא קול מבן חיוב שראוי לצאת בה לא יצא:

ח

ואדרבא יש ראי' מהגמרא כדברי הר"ן. דאם לא כן לא הוה כוון לבו דשופר ודמגילה בענין אחד דבשופר יהי' הפירוש כוון לבו לשמוע. ובמגילה כוון לצאת. אלא ודאי דבמגילה נמי לא בעינן כוונה לצאת. והשתא הוי הפירוש בשניהם שידע שהוא ראוי לצאת בזה. וכיון שבארנו דאפילו אינו מתכוין אמרינן שומע כעונה. אם כן על כרחך הא דמותר לשמוע ברכה מאחר אף שהוא אינו מחויב בה. צריך לומר משום דכיון דאצל העונה לא הוי לבטלה. אי אפשר לומר שומע כעונה לבטלה ודו"ק:

ט

וע"כ בנידון דידן אם התוקע לובש בגד חדש. שוב אין בשומע חשש ברכה לבטלה כנ"ל ואם אין לתוקע בגד חדש לא יועיל השומע במה שילבש בגד חדש. דברכת שהחיינו כזה.

על בגד חדש וכדומה. נראה דרשות הוא כמו קרא חדתי ואין בזה ערבות ואין התוקע שלא לבש בגד חדש יכול להוציאו ואם כן אכתי הוי שמיעת ברכתו לבטלה:

י

הגם שיש לומר דלא אמרינן אלא דכל שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחר "ידי חובתו". אבל הכא בשהחיינו דהוא עצמו גם כן אינו מחויב. שפיר יכול חבירו להוציאו ולא דמי לברכת הנהנין דהוא עצמו כיון שרוצה ליהנות מחויב הוא. וחבירו אינו בתורת ערבות דחיוב. כיון שבידו שלא ליהנות. מה שאין כן בשהחיינו שהוא עצמו גם כן אינו מחוייב. אולם בדרכי משה במה שכתב שאחר לא יברך עבור נשים לא משמע כן. הן אמת דלשיטתו צריך עיון האיך אחד שכבר יצא מוציאו בתקיעות גופייהו וצריך עיון כעת:

יא

שוב ראיתי להפרי מגדים סימן רכ"ה באשל שכתב דאין אחר שלא לבש או אכל מוציאו מברכת שהחיינו:

יב

סיומא דפסקא דאם התוקע יש לו בגד חדש שוב אין בשומעים שום חשש. ואם אין לתוקע בגד חדש. אין עצה להשומע לצאת מידי ברכה לבטלה על ידי שילבוש בגד חדש. אם לא שלא יטה אוזן לברכת התוקע ויברך בעצמו כן נראה לפי עניות דעתי:

יג

אך אולי אפשר שאין בשמיעה כלל חשש ברכה לבטלה כמו שכתבו התוספות בברכות (דף כ"א:) בשומע באמצע תפלה קדושה המנהג לשתוק ולשמוע קדושה והפסק לא הוי כיון ששותק יע"ש:

נאום הק' אברהם.

סימן תנ

ב"ה יום א' אמור כ"ה למב"י תרנ"ו לפ"ק שלום וכל טוב לכבוד אהובי הרבני המופלג החריף מו"ה דוד נ"י טעמקין. א) אשר הוקשה לו בדברי או"ז עירובין סי' ק"מ בשם הר"י מקורבל שהביא ראי' שאומרים זמן בליל שני של ראש השנה מהא דפסחים (דף ק"ב:) והא יום טוב שחל להיות אחר השבת דאית לי' ואמר רב יקנ"ה. ומשני מדלא אמר זמן מכלל דבשביעי של פסח עסקי' דכל מה דהוה לי' אכיל לי' ולית לי'. ואם איתא דליל שני של ראש השנה אין אומרים זמן מה ראי' דבז' של פסח קאי אימא בליל ב' של ראש השנה עד כאן לשונו. והקשה מעלתו וליטעמו מי ניחא הא אליבא דרב קיימי' דאית לי'

עירובין (דף מ':) אין אומרין זמן אלא בג' רגלים. ואין לומר דמכל מקום הא רשות הוא לומר זמן. הרי רב אמר אין אומרים זמן אלא בג' רגלים אף דמכל מקום רשות הו' הכי נמי לא אמר יקנה"ז אף דרשות הוא. א"ו משום דלרב דראש השנה לא איקרי רגל אין מרבין בסעודה גם כן בראש השנה. ואם כן אזדא לה ראייתו של הר"י מקורבל עד כאן דברי מעלתו:

ב

והנה מה שכתב דלרב לא אקרי רגל. גם לדידן לא אקרי רגל. [ומכל מקום מרבין בסעודה] אלא שמברכין זמן אף שאינו רגל. ועוד הא משנה שלימה שנינו חולין (דף פ"ג) דראש השנה הוא מארבעה פרקים שמשחיטין את הטבח בע"כ. וצריך להודיעו. ומשום דאז רגילין להרבות בסעודות. והרי בתוס' פסחים שם דבח' של חג אית לי'. משום שהוא מארבעה פרקים. גם בראש השנה יש טעם זה. ורב לא פליג אקרא דעזרא אכלו ממתקים וגו':

ג

אך התירוץ שדחה משום דעל כל פנים רשות הוא. חוזר ונראה. ומה שדחה דהא רב אמר אין אומרין זמן אלא בג' רגלים אף דרשות. בודאי כשרב בא ללמד הדין אם אומרים אם אין אומרים כיון שסבירא לי' אינו מחויב. נקט לי' בלשון אין אומרים משום שאינו מחויב. ורשות פשיטא דאיכא כמו בקרא חדתא. אבל כשבא ללמד הסדר כך צריך ללמד הסדר ברשות כמו בחובה:

ד

ומה שהקשה על מנהגינו בברכת שהחיינו על פרי חדש. מברכין ברכת הפרי. ואחר כך ברכת שהחיינו. דאם כן מה ראי' הביא ש"ס עירובין שם מראש חודש דקדיש ואמר זמן. אימא משום דעל כל פנים רשות. א"ו דאי רשות הוי הפסק בין קידוש לשתי'. והכא נמי הוי הפסק בין ברכת הפרי לאכילה:

ה

הנה בגמ' שם אינו מפורש שראי' מראש חודש שאומרים זמן. והא דשדרוה לר' יימר סבא לראות היכי עביד עובדא. היינו שאם לא יאמר זמן ידעו הדין שאינו מחויב. אך בשאלתות משמע שיש ראי' מראש חודש שאומרים זמן. ודוחק לומר שהשאלתות סבירא לי' כהגהת סמ"ק [וספר האשכול סוף הלכות ברכת הודאה] דברכת הזמן בקרא חדתא חיובא. והא דקאמר רשות לא מבעיא לי'. היינו שהראי' והאכילה רשות הם. אבל אי

חזי לי' ודאי מברך. דמסתמא אין לנו לומר שהשאלתות חולק על רוב הפוסקים שהוא רשות. ואם כן משמע כדבריו. שאם רשות לא הי' לו לומר בין קידוש לשתי':

ו

אך התולדה שהוציא מזה דברכת שהחיינו הוי הפסק בין ברכת הפרי לאכילה'. ודאי ליתא והא כתבו הפוסקים להניח פרי חדש בליל שני של ראש השנה לצאת ידי ספק. והב"י כתב שהעולם נוהגין שאין מברכין בשופר ביום שני אך בקידוש מברכין על ידי שמניח פרי חדש. ומה הועילו בפרי חדש. הא לדעת שאין מברכין בליל שני הוי ברכת זמן אפרי חדש הפסק א"ו דלא הוי הפסק. והרי על כרחך יצטרך להודות. דמה שהוא חוב רק מחמת המנהג לא הוי הפסק. שהרי ברכת הבשמים במוצאי שבת אינו אלא מנהג בעלמא כמו שכתב הטור סי' רצ"ז בשם רבינו אפרים. ואף על פי כן לא הוי הפסק בין ברכת היין לשתי'. רק ברשות גמור הוא שיש לומר דהוי הפסק. ומאחר שכבר פשט המנהג בכל ישראל לומר ברכת שהחיינו על פרי חדש עד שכתבו שאין לאכול בין המצרים פרי חדש. שוב לא הוי הפסק:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן תנא

א) בדין שני יו"ט של ר"ה דקיימא לן קדושה אחת היא וביצה שנולדה בראשון אסורה בשני כר' יוסי בעירובין (דף ל"ט) משום דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. על כן הרחוקים צריכים לעשות ב' ימים מחשש שמא באו עדים מן המנחה ולמעלה והויין ב' ימים כיומא אריכתא. אבל במקום בית הוועד אם באו קודם המנחה השני חול. ואם באו לאחר המנחה [קודם תקנת ריב"ז ולאחר התקנה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ביצה (דף ה':) כמו שיתבאר לפנינו] שניהם קודש השני מן התורה והוא ראש השנה לחשבון המועדות והראשון מדרבנן:

ב

אבל כשלא באו עדים כלל ביום הראשון לכאורה יש לומר דגם בזה קדושה אחת הוא. דכל הטעם קדושה אחת משום דמן המנחה ולמעלה אין עושין ראש השנה מספק שמא יקדשו בית דין היום את החודש. שהרי ידעו שלא יקדשו עוד. וטעם זה אפי' לא באו עדים. שהרי ידעו שאפי' יבואו עדים לא יקדשו בית דין. ואף על פי כן נוהגים בו ראש השנה. על כרחך מטעם תקנת חכמים בודאי אף שמחר ראש השנה באמת:

ג

אבל הריטב"א בעירובין כתב בהא דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש. וזה לשונו דכיון שהתחילו בו כו' וגם שורת הדין מן התורה שיכולין לקדש הניחוהו בקדושתו ועשאוהו עם השני קדושה אחת. וזה כשבאו עדים אחר המנחה דאז שורת הדין שיכולין לקדשו. מה שאין כן כשלא באו עדים כלל (דאין לומר דאף בלא באו עדים כלל מקרי יכולין לקדשו מחמת שאם קדשוהו בדיעבד בלא עדים כלל מקודש. דאתם אפי' מזידין אין זה לכתחילה. והא קמן דעידי חודש מחללין שבת כדי להעיד] ומה שנוהגין קודש מן המנחה כשלא באו עדים הוא מטעם שכל היום ספק אולי עוד יבואו עדים ויהי' מקודש מדרבנן:

ד)אבל בביצה (דף ה':) בהא דמחלק רבה לאחר תקנת ריב"ז דלבני בבל קדושה אחת הם וביצה שנולדה בזה] אסורה בזה. משום דלעולם לא פסקו מלעשות ב' ימים ולא נשתנה להם הענין, ולבני ארץ ישראל שנשתנה להם הענין ועושין רק יום א' נולדה בזה מותרת בזה. עד כאן. ולכאורה תמוה דלבני ארץ ישראל שעושין יום אחד הרי שני חול גמור ומאי א ריא ביצה שנולדה בראשון מותרת בשני. הא שני חול גמור ופירשו התוס' ובעל המאור כשלא באו עדים [ובעה"מ כתב כל אותו היום] דאז השני יום טוב והראשון נהגו בו יום טוב כל היום מספק. קמשמע לן רבה דמכל מקום ביצה שנולדה בזה מותרת בזה. ואי כדברי הריטב"א דכשלא באו עדים אין הראשון מקודש דלא תיקנו חכמים שיהי' מקודש אלא כשבאו עדים דאז ראוי לקדשו, אם כן מאי איריא לאחר תקנת ריב"ז. אפי' קודם תקנה נמי:

ה

אבל נראה דבעה"מ הוצרך לפירוש זה לטעמי' דכל ארץ ישראל חוץ מבית הוועד דינם כחוץ לארץ בזה וקדושה אחת הוא להם רק בבית הוועד שלהם נשתנה הענין. על כן הוקשה לו דבבית הוועד שני חול גמור והוצרך לפרש כנ"ל ולדידי' על כרחנו צריכין לומר דלא סבירא לי' כריטב"א. ולתוס' יש לומר דרבה מיירי שבאו עדים בסוף היום שלא הי' שהות לקדש. ובכהאי גוונא קדושה אחת הוא. ולאחר תקנת ריב"ז נולדה בזה מותרת בזה. אבל הריטב"א יוכל לסבור כמו שכתב הר"ן שם דלכל בני ארץ ישראל נולדה בזה מותרת בזה עיין שם ומשום דחשיב שנשתנה להם הענין אם יהי' שם בית הוועד. דכל ארץ ישראל ראוי לבית הוועד לקדש בו החדשים. ועל כן חשיב נשתנה להם דפעמים שאין עושין אלא יום אחד. ואם כן ניחא בפשיטות דכל ארץ ישראל חוץ מבית הוועד אף דעל כרחין עושין שני ימים לאחר תקנת ריב"ז נולדה בזה מותרת בזה.

ו) ונראה דדין זה דלא באו עדים תלוי בחילוף הגירסאות בסוף הסוגיא שם. דגירסת ר"ת הובא בתוס' שם מי לא מודה ריב"ז שאם לא באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. וכתבו התוס' שם לפרש גירסת רבינו חננאל שאם לא באו עדים כלל. והיינו דהרי תחילה הי' התקנה דאף שלא יקבלו עדות מן המנחה ולמעלה וידוע שלא יקדשו חודש. מכל מקום ינהגו יום טוב משום שכבר התחילו לנהוג יום טוב גם כן. והוא ספק יום טוב דאורייתא ודאי דרבנן. ומכל מקום מוכח דסבירא להו דלא כריטב"א אלא דתקנה שינהגו גם בראשון קודש הי' אפי' לא באו עדים כלל. אבל לפי גירסת רש"י שאם באו עדים. נראה דדווקא אם באו עדים הוא דתיקנו חכמים שינהגו גם בראשון קודש וכסברת ריטב"א הנ"ל. דאי אפי' לא באו עדים הי' תקנה ראשונה שיהי' קדושה אחת. ממילא הוא הדין לאחר תקנת ריב"ז כיון דסבירא לי' לרבא דלענין הנהגת קדושה לא נשתנה מקודם תקנה. בפרט דבזה יש לומר טעם גם כן כמו שכתבתי דאף דמחוייב לנהוג יום טוב מספיקא דאורייתא מכל מקום מחוייב גם כן משום ודאי דרבנן כנ"ל. ואם כן טפי הי' לו לרבא לומר אם לא באו עדים:

ז

עוד ראי' ממה שפירש רש"י במשנה דבכל מערבין (דף ל"ט) בראש השנה שהי' ירא שמא שמא תתעבר בגולה מיירי. ותמוה דאטו בארץ ישראל אינו ירא שמא תתעבר. ואדרבה בגולה אינו יראה שמא לחוד. אלא בודאי צריך לנהוג שני יום טוב ובארץ ישראל הוא יראה מספק. ובאמת התוס' פירשו שם דבארץ ישראל מיירי שם. אבל למה שכתבתי דלרש"י אם נתעבר היינו שלא באו עדים כלל [דאם באו עדים הי' מקבלין אותם אחר התקנה] הראשון חול באמת. אם כן אמאי לא הודו לו חכמים משום דסבירא להו קדושה אחת הוא. הא בכהאי גוונא שנתעבר לאו קדושה אחת הוא. אלא ודאי בגולה מיירי. ולעולם צריכין לחוש שמא לא נתעבר ובאו עדים מן המנחה ולמעלה:

ח

וכן משמע עוד שם ברש"י עמוד ב' שהוכיח דשני ימים טובים של גליות א' מהן חול דאי מספקא לן בקדושה אחת אמאי משתרי בהו ביצה. ואי משום דביצה איסורא דרבנן הוא ועל כן אין אוסרין מספק קדושה אחת דספיקא דרבנן לקולא. הא לא אישתרי בשני ימים טובים של ראש השנה. ועוד בדבר שיש לו מתירין לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא עד כאן לשונו, מבואר דסבירא לי' ראש השנה לאו קדושה אחת אלא ספק ועל כן הוכיח דבספק קדושה אחת ביצה אסורה. ומוכח דב' ימים טובים של גליות אפי' ספק אינו] והיינו משום דספק באו עדים קודם המנחה או לאחר המנחה. ואי אמרת דכשהחודש

מעובר היינו שלא באו עדים כלל גם הראשון קודש. אם כן איך יהי' ניתר ביצה שנולדה אתמול טפי מביצה שנולדה היום. דהא ודאי אין להתיר מספק שמא היום חול. דאם כן בטל כל יום טוב ב' של גליות לענין כל השבותים. אלא ודאי סבירא לי' לרש"י דאפשר היום יום טוב ואתמול חול כשלא באו עדים כלל אלא דספק קדושה אחת שמא באו עדים לאחר המנחה:

ט

והתוס' ובעה"מ ד"ה הא לן הא להו סבירא להו כגירסת ר"ח מי לא מודה ריב"ז אם לא באו עדים וסבירא להו דכשלא באו עדים כלל הי' שניהם קודש בודאי. וזה לבעה"מ. ולתוס' לפירוש הראשון שלהם לפי גירסת רבינו חננאל בשלא הי' באו עדים עד שלא הי' שהות לקדש יש לומר דווקא בכהאי גוונא גם הראשון קודש כיון שנראה הלבנה והי' ראוי לקדש מן התורה אלא שנאנסו שלא הי' פנאי. ורבה נמי מירי באופן זה שבאו עדים בסוף היום:

י

העולה מזה לשיטת רש"י אם באו עדים קודם המנחה ראשון קודש ושני חול. ואם לא באו עדים כלל שני קודש וראשון חול. ואם באו עדים לאחר המנחה לעולם שניהם קודש. אלא שקודם תקנת ריב"ז ראשון מדרבנן ושני דאורייתא ולאחר תקנת ריב"ז ראשון דאורייתא ושני דרבנן. ולשיטת רבינו חננאל לספרים אחרים אם באו עדים קודם המנחה ראשון קודש ושני חול ואם באו עדים לאחר המנחה קודם תקנת ריב"ז ראשון קודש דרבנן ושני דאורייתא ולאחר תקנת ריב"ז ראשון קודש ושני חול, ואם לא באו עדים כלל בין קודם תקנת ריב"ז בין לאחר תקנת ריב"ז שני קודש דאורייתא וראשון דרבנן. ולפי פירוש ראשון של תוספות בר"ח הדין כך. כשבאו עדים קודם המנחה ראשון קודש ושני חול, וכשבאו לאחר המנחה קודם תקנת ריב"ז שני קודש דאורייתא וראשון דרבנן, ולאחר תקנה ראשון קודש ושני חול. וכשבאו סמוך לערב שאין פנאי לקדש שני קודש דאורייתא וראשון דרבנן. וכשלא באו עדים כלל שני קודש וראשון חול:

יא

קיצור הדברים לשיטת רש"י לאחר תקנת ריב"ז כשהשני קודש דאורייתא ראשון חול וכשראשון קודש דאורייתא אם באו עדים לאחר המנחה שני גם כן קודש דרבנן. ולפירוש ר"ח אם ראשון קודש דאורייתא שני חול. ואם השני קודש דאורייתא הדבר תלוי בב' פירושים של תוספות והרא"ש. אם לא באו עדים כלל ראשון חול. ואם באו עדים בסוף היום שלא הי' שהות לקדש ראשון גם כן קודש. ולפירוש שני של תוספות לעולם הראשון

קודש כשבאו בו עדים הוא דאורייתא. ובשלא באו בו בעוד שהי' שהות לקדש או שלא באו עדים כלל הוא מדרבנן ודו"ק:

יב

והרמב"ם בהלכות מילה בהא דמילה שלא בזמנה אינו דוחה יום טוב שני של ראש השנה כתב דהני מילי של ראש השנה אבל של גליות דוחה. והרא"ש בתשובה חולק דאף של גליות אינו דוחה:

יג

ונראה דרא"ש לשיטתו כגירסת ר"ח ולשיטתו כשראשון קודש דאורייתא שני חול אם כן יום טוב שני של ראש השנה אינו חמור משל גליות דאם נתעבר החודש גם יום טוב שני של גליות קודש. ואם לא נתעבר וראשון קודש דאורייתא גם של ראש השנה חול. ורמב"ם על כרחין סבירא לי' כגירסת רש"י אם באו עדים. ולדידי' כשהראשון קודש דאורייתא אם באו עדים לאחר המנחה שני גם כן קודש דרבנן על כן ראש השנה חמור משל גליות. שאם נתקדש החודש בזמנו ובאו עדים לאחר המנחה יום טוב שני של ראש השנה קודש דרבנן ושל גליות חול ודו"ק:

יד

ולפי זה יש מקום עיון בדברי רמב"ם פרק ח' מהלכות עירובין שכתב במערב בשני ימים טובים של גליות נאכל עירובו בראשון אינו יוצא בשני. והראב"ד השיג דאפילו בשל ראש השנה הדין כן דלחומרא קדושה אחת ולא לקולא. והרב המגיד הסכים עם הרמב"ם ושגם הרשב"א הסכים עמו. וזה אינו עולה אלא לגירסת ר"ח ופירוש הב' של התוספות דאם השני קודש על כרחך גם הראשון קודש. על כן ממה נפשך יוצא דאם השני חול אין צריך עירוב ואם הוא קודש הלא הראשון גם כן קודש וחל עירובו בתחילת יום ראשון. ובפשיטות כיון דראשון לעולם קודש כנ"ל הלא חל העירוב. אבל לפי מה שהוכחנו מרמב"ם הלכות מילה דכרש"י סבירא לי' [ובאמת ברש"י ערכין (דף ח':) משמע גם כן דכרמב"ם סבירא לי' כמו שכתב הנודע ביהודה] אם כן למה יוצא בשני שמא החודש מעובר כשם שחוששין ביום טוב שני של גליות ואז הראשון חול. וכיון שנאכל עירובו בראשון לא חל העירוב כלל:

טו

וליישב דברי הרמב"ם נראה. דהנה הרי"ף פרק קמא דביצה לאחר שהביא הסוגיא דאף לאחר תקנת ריב"ז ביצה אסורה דמי לא מודה שאם באו כו' כתב שמעינן מהא דבני ארץ ישראל מיחייבי למיעבד שני ימים טובים של ראש השנה. ורבינו אפרים ובעל

המאור השיגו עליו דלדידן דבקיאין בקביעא דירחא ונתקדש יום טוב של ראש השנה בתחילת היום הוי כאילו באו עדים קודם המנחה. והרמב"ן במלחמות האריך ליישב דברי הרי"ף [ולא הבנתי דבריו]. והרשב"א כתב שצדקו דברי הר"א והבעל המאור לסתור ראיית הרי"ף ומכל מקום לענין הדין צדקו דבריו של הרי"ף שצריכין לעשות שני ימים, דכיון שכל ארץ ישראל חוץ מבית הוועד הי' צריכין לעשות שני ימים ראש השנה, אם כן גם עכשיו צריכים לעשות שני ימים כמנהג אבותיהם. כמו בני חוץ לארץ ביום טוב של גליות:

טז

וליישב ראיית הרי"ף נראה דכוונת הרי"ף גם כן משום דצריכים לעשות כמנהג אבותיהם כנ"ל. אלא שהוקשה להרי"ף כיון דסוכות ושמיני עצרת עושין בני ארץ ישראל יום אחד וחשיב ודאי אצלם שנתקדש החודש בזמנו ועושין מלאכה ביום טוב שני. ובראש השנה יחשבו לספק ואין מניחין תפילין ביום טוב שני של ראש השנה דחושבין לספק שנתעבר והוי תרי קולי דסתרי אהדדי. בשלמא בזמן שהיו מסופקין ובסוכות הגיעו להם שלוחין ונתחדש להם ידיעה בין ראש השנה לסוכות לא הי' סתירה כלל. שבתחילה היו מסופקין ועכשיו נתוודע להם. ואילו הי' נודע להם בראש השנה מה שיודעין עתה. גם כן לא הי' עושין רק יום אחד. אבל בזמן הזה דמה שיודעין בסוכות ידעו גם בראש השנה הוי תרתי דסתרי. על כן הביא הרי"ף ראי' משום דקדושה אחת הוא וכפירש"י דאם באו עדים לאחר המנחה יום ראשון קודש לחשבון המועדות ואף על פי כן השני קודש מדרבנן והרחוקים צריכין לחוש שמא הי' באו עדים לאחר המנחה. הרי מחשש זה חייבין לעשות גם עכשיו שני ימים ראש השנה דחשש זה אינו סותר מה שאין עושין בסוכות שני ימים. דאם באו עדים לאחר המנחה באמת אין עושין סוכות אלא יום א' דראשון חושבין ממנו חשבון המועדות. ובעל המאור לטעמי' דכר"ח סבירא ליה וכנ"ל. ואין ראש השנה שני ימים רק כשהחודש מעובר. ואם כן כשעושין יום טוב שני ראש השנה הוא רק מחשש שמא מעובר והוי תרתי דסתרי וכנ"ל ודו"ק:

יז

ובהכי ניחא דברי הרמב"ם שכתב דין נאכל עירובו רק בשני ימים טובים של גליות. דביום טוב של ראש השנה והיינו בארץ ישראל [דעל כן יום טוב של ראש השנה אינו נקרא של גליות משום שנוהג אפילו בארץ ישראל] אין עושין יום טוב בזמן הזה משום שמא החודש מעובר דהוי תרתי דסתרי [כנ"ל שיטת הרי"ף דגם הרמב"ם פסק כן וכן סבירא ליה כפירש"י כדמוכח בהלכות מילה]. ואין עושין יום טוב רק מחשש שמא באו

עדים מן המנחה ולמעלה ושניהם קדושים וחל העירוב בראשון דמחשש שמא נתעבר אין עושין בני ארץ ישראל יום טוב של ראש השנה כלל. ולפי זה ביום טוב של ראש השנה לבני חוץ לארץ אינו יוצא עליו בשני כשנאכל בראשון. ומה דלא כתבו הרמב"ם היינו משום דלא פסיקא לי' דבארץ ישראל יוצאין עליו בשני. ועוד יש לומר משום שהוא בכלל יום טוב של גליות דמה שעושין יום טוב של ראש השנה מחשש שמא נתעבר אינו אלא לגליות:

יח

עוד יש לעיין במחלוקת הרי"ף עם בעל המאור ונאמר דטעם בעל המאור דעושין רק יום א' וא"צ לעשות כמנהג אבותיהם. דהנה צריכין להבין מאי שייך בזה מנהג אבותיהם כיון שלא הי' עושין רק מחמת ספק ואם הם הי' יודעין גם כן לא הי' עושין רק יום א' ואנחנו שיודעין למה נעשה שני ימים [ואי משום דגזרי גזירה גם בארץ ישראל יעשו שני ימים ועל כרחך הטעם דזימנין דגזרי הוא רק שלא לבטל המנהג]. אבל באמת לא קשה מידי דהא מכריז ר' יוחנן באתרא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדי תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי וכל שכן בתשרי גופי' אם באו עדים בגמלא פרחא ואמרו נתקדש החודש בזמנו צריכין לעשות שני ימים גזירה אטו שאר שנים כמו שכתב הטורי אבן פרק אין מכירין עיין שם. ועל כן כיון שהם אפי' לפעמים שהי' יודעין הי' צריכין לעשות שני ימים גם אנחנו נחזיק במנהגם:

יט

וכן משמע בתוספות והר"ן [ריש פרק לולב וערבה בד"ה לא ידעינן] בהא דאמר רב ספרא כגון אנא דידענא בקביעא דירחא במדבר עבידנא, לא כפרש"י שהי' בקי בסוד העיבור. דמכל מקום אסור דעביד רבנן כאילו לא ידעינן אף על גב דידעינן עיין שם. ואינו מובן דזה הוא לאחר שפסק קידוש בית דין וסמכינן על החשבון. אבל רב ספרא הא הי' בזמן שמקדשין על פי ראי'. וצריך לומר דסבירא להו לתוספות והר"ן שאם לא הי' המנהג תחילה שאף אותם שיודעין יעשו שני ימים. לא הי' שייך שיחזיקו במנהגם הראשון כיון דעכשיו יודעין. אלא ודאי תחילה אף היודעין יעשו שני ימים. והיינו משום גזירה אטו שאר שנים כדברי טורי אבן הנ"ל. [אף דבדידן ליכא גזירה כלל דלעולם יודעין. מכל מקום זימנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לקילקולי] והתינח ביום טוב של גליות. אבל ביום טוב של ראש השנה לבני ארץ ישראל דאף בתחילה לא הי' עושין רק מחמת ספק ובשאר מועדות שהי' יודעין לא גזרו אטו ראש השנה. והוא הדין בראש השנה אם הי'

נודע לרחוקים על ידי הרבה שלוחים שהניחו עירוב אפשר לא הי' עושין רק יום א'. על כן סבירא ליה לבעל המאור דגם אנחנו שיודעין איננו מחויבין לעשות רק יום אחד:

כ

ולהרי"ף יש לומר נהי דבשאר מועדות לא גזרו אטו ראש השנה דמשום ראש השנה לחוד לא נקלקל כולהו מועדות [ועוד דבשביל שלא נעשה שאר מועדות שני ימים דחשבינן לאלול ואדר חסרים על ידי ידיעת השלוחים לא נניח מלעשות ראש השנה שני ימים דאפילו אלול חסר זימנין דבאו עדים מן המנחה ולמעלה וגם השני קודש]. מכל מקום בראש השנה גופי' אם לפעמים נודע לרחוקים הי' צריכין לעשות שני ימים. ועל כן גם אנחנו שיודעין צריכין לעשות שני ימים:

כא

ויש לעיין לשיטת הרי"ף דבזמן שהי' מקדשין על פי הראי' אם נודע לרחוקים [מהלך יום אחד] קביעות החודש דצריכין לעשות שני ימים משום גזירה אטו שאר שנים. אם הי' עושים את יום שני ספק שמא החודש מעובר. או עושים אותו ספק שמא באו עדים מן המנחה ולמעלה [וראשון קודש לחשבון המועדות] ושני מדרבנן:

כב

ונראה דלא הי' עושין אותו ספק מעובר. דאם כן יהי' תרתי דסתרי עם יום טוב של סוכות. דבסוכות לא יעשו ספק מעובר שלא יעשו יום טוב שני משום ספק מעובר וכנ"ל בישוב דברי הרי"ף. והא לא יתחדש ידיעה עד סוכות שגם עכשיו יודעין שאין החודש מעובר. וטוב לנו לעשות הגזירה רק שיעשו ספק שמא באו עדים מן המנחה ולמעלה. שבזה לא יהי' סתירה ביום טוב של סוכות. דבזה אין סוכות אלא יום א' דראשון קודש לחשבון המועדות וכנ"ל שיטת הרי"ף ורש"י ורמב"ם ודו"ק. אבל בזמן המקדש שאין מקבלין עדות לאחר המנחה ואם באו עדים לאחר המנחה יום שני עיקר לחשבון המועדות. ולא משכחת יום טוב שני קודש אלא אם כן החודש מעובר. על כורחין לעשות הגזירה שיעשו יום טוב שני משום ספק מעובר. כג) ובזה יתיישב קושיית התוספות ריש פרק יום טוב של ראש השנה וריש פרק לולב וערבה. שהקשו מאי שנא לולב שבזמן המקדש נוטלין אותו בכל מקום. ואילו שופר אין תוקעין אלא במקדש ולא במדינה אפילו בירושלים שהי' יודעין בקביעות החודש. ועוד מאי שנא לולב שבזמן החורבן אין נוטלין אותו בשום מקום. ואילו שופר תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. ועוד צירוף שני הקושיות דבזמן המקדש חמור לולב משופר שדוחה שבת בכל מקום מה שאין כן שופר אינו דוחה אלא

במקדש ולאחר החורבן נהפוך הוא דשופר חמור שתוקעין בכל מקום שיש בו בית דין ואילו לולב אינו דוחה בשום מקום ע"כ:

כד

ונראה ליישב. דהנה לכאורה שופר בזמן המקדש דומה ללולב בלאחר החורבן דאפילו בארץ ישראל שיודעין בקביעות החודש אינו נדחה כיון דאנן לא ידעינן בקביעא דירחא אינהו נמי לא דחי. הוא הדין שופר אפילו בזמן המקדש. כיון דבכל ארץ ישראל אינו דוחה שאין יודעין בקביעות החודש. אפילו בירושלים נמי אינו דוחה [רק במקדש דאין שבות במקדש ולא מיקרי דחוי]:

כה

אך רש"י פירש בסוכה (דף מ"ד.) בהא דכיון דאינהו לא דחי אנן נמי לא דחינן שלא יהיו ישראל אגודות אגודות. ולכאורה אינו מובן דבני חוץ לארץ אילו ידעו בקביעת החודש יקחו בשבת. אנן נמי דידעינן נקח בשבת. אך הדבר נכון דכבר ביארנו דאפילו בא אחד במקום שאין השלוחין מגיעין ואמר קדשו בית דין את החודש מכל מקום חייבין לעשות שני ימים גזירה אטו שאר שנים כמו שכתב הטורי אבן פרק אין מכירין. וכיון דאינהו לא דחי אפילו יודעים גם אנחנו בני ארץ ישראל שיודעים לא דחינן:

כו

והנה כל זה הוא בלולב אבל ראש השנה דרק מספק שמא באו עדים מן המנחה עושים שני ימים הרחוקים שנתוודע להם. ואז הראשון ודאי ראש השנה רק שהשני גם כן ראש השנה מדרבנן ואם כן הוה לי' ראשון ודאי אף לרחוקים מהלך יום א' שנתוודע להם. ולא שייך לומר כיון דאינהו לא דחי דאינהו דלא דחו רק כשאינם יודעים. אבל אם ידעו יהי' להם ודאי ראש השנה וידחה שבת. דאף דנחשב כספק שמא באו עדים אחר המנחה. הלא אף אם באו אחר המנחה הראשון ודאי ועיקר לחשבון המועדות על כן לא שייך בזה כיון דאינהו לא דחי, והא פשיטא דלא שייך לומר כיון דאינהו בני חוץ לארץ לא דחו דהם רק מספק אין דוחין דבהם לא משכחת כלל שיתוודע להם ולא גזרו בהם כלל. רק הקרובים לירושלים מהלך יום אחד או שנים דבהם משכחת לה שיתוודע להם על ידי אותם שהניחו עירוב. ואותם לא יעשו יום טוב של ראש השנה מחמת ספק מעובר דהוה תרתי דסתרי כנ"ל. רק מחשש שמא באו לאחר המנחה. וחשש זה אינו מגרע ודאי של יום ראשון וכנ"ל. על כן תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין שיודעין בקביעות החודש. ודוקא לולב דבמקום שאין השלוחין מגיעין ואם יבא אחד בגמלא פרחא ויאמר שקידשו בית דין החודש יעשו שני ימים ולא ידחו שבת. על כן גם בני ארץ ישראל אינן

דוחין. וכל זה לאחר החורבן שתיקן ריב"ז שיקבלו עדות כל היום. אבל בזמן המקדש דלא משכחת לה יום טוב שני אלא אם כן החודש מעובר ועל כן הרחוקים מהלך יום א' או שנים שיתוודע להם עושין יו"ט שני מחשש שהחודש מעובר ולא ידחו שבת. לדידן בני ירושלים נמי אינו דוחה. ודו"ק היטב כי הוא כפתור ופרח:

כז)ומה שאנו תוקעין רק בפני בית דין דאימת בית דין עליהם. היינו דאף דודאי לולב דוחה שבת וכן שופר. מכל מקום כל מה שיכולים חכמים לתקן שלא ידחה שופר ולא יהי' שייך כל כך גזירה דשמא יעבירנו הי' מתקנים. ודוקא לולב דדוחה אף במקום שאין בית דין שהרי יודעים בכל מקום קביעות החודש. לא הי' אפשר להם לתקן שיקחו רק בפני בית דין. אבל שופר דאין יודעים קביעות החודש אלא בבית דין תיקנו שיקחו רק בפני ב"ד. והא קמן שאין זה הטעם שתוקעין. בכל מקום שיש בית דין משום דאימת בית דין עליהם. דאם כן למה תוקעין רק בב"ד שקידשו החודש אלא ודאי עיקר הטעם משום דבמקום ב"ד יודעים בקביעות החודש. אלא שתיקנו כל מה דאפשר לתקן וכמו שכתבתי ודו"ק היטב:

סימן תנב

הלכות יום הכיפורים. כדין טבילת ערב יום הכיפורים. א) בטור אורח חיים סימן תר"ו כתב. רב סעדי' אמר בעלייתו מלטבול ערב יום הכיפורים מברך על הטבילה. וכתב א"א הרא"ש ז"ל אין דבריו נראין בזה כו' ולא עדיפא מערבה דאמרינן חביט ולא בריך משום דאינה אלא מנהג יעוין שם היטב. אך בספר תניא רבתי כתב לברך:

ב

ובישוב קושיית הרא"ש נראה. דהנה בהלל דראש חודש שמברכין אף דמנהגא. וכתבו לחלק דשאני ערבה דנטילה בעלמא ואי לאו מנהג נביאים לא הי' כלום. מה שאין כן הלל אף בלא מנהגא לא גרע מקורא בתורה [הגם שכבר בירך ברכת התורה] שפיר מברכין על מנהג. והוא הדין טבילת קרי דמפורש ברכות (דף כ"ב.) משום דבעל קרי אינו באימה שבא מחמת קלות ראש. ובודאי אף בלא תקנת עזרא מילתא רבתא ללמוד ביראה וגילו ברעדה כתיב. וכל שכן תפלה שהוא כמדבר לפני המלך. אך מכל מקום הי' מותר ללמוד בלא טבילה גם כן. ועזרא תיקן שיהא אסור ללמוד ולהתפלל בלא טבילה. ובטלוה לטבילותא משום ביטול פרי' ורבי' וביטול תלמוד תורה ומותר ללמוד ולהתפלל בלא טבילה וביום הכיפורים ממנהגא שיהי' חיוב לטבול לתורה ולתפלה. וכיון דטבילה זו אף בלא המנהג מצוה גדולה כנ"ל. דומה לקריאת הלל בראש חודש דמברכין אמנהגא:

ג

וליישב דברי הרא"ש נראה דהנה כל מצוה שאין עשייתו גמר מצוותו אינו מברך עלי' כגון העושה ציצית בבגד אינו מברך אלא בלבישת הבגד. והכא נמי כיון שהטבילה אינו רק הכנה אל תלמוד תורה ותפלה שיהי' בטהרה. למה יברך בטבילה. ובמה שמברכין בכל יום בשחרית על נטילת ידים וכתב הרשב"א שהנטילה הוא הכנה אל העבודה שעובד כל היום דוגמת כהן שמקדש ידיו ורגליו קודם עבודה. לא תקשי הא אין עשי' גמר מצוותה. דכיון שאי אפשר אלא בנטילה שנוטל שחרית. מתחיל המצוה בשעת נטילה. ולא דמי לעשיית ציצית דאפשר שאחרים יעשו הציצית. ועיין שבת (דף קל"א.) כיון שאם מצא קצור קוצר קצירה גופה מצוה. ועיין בתוספות ישנים כתובות (ל"א.) שאם לא הי' אפשר לאכילה בלא הגבהה הי' האיסור מתחיל משעת הגבהה. והכא נמי כיון שתק"ח ליטול ידיו שחרית קודם עבודה ואי אפשר בלא נטילה. מתחיל העבודה משעת נטילה. [ועוד יש ליישב באופן אחר משום דקידוש ידים ורגלים בכהנים נמנית מצוה בפני עצמה ואין להאריך] אבל בעל קרי הטובל לתלמוד תורה ותפילה. הא אם הי' טהור אינו טובל. ודומה לחורש לצורך העומר דלאו מצוה הוא הואיל אם מצא חרוש אינו חורש. אם כן למה יברך בטבילה. ד) אך לא קשיא. שהרי מברכין על שחיטת חולין אף דלאו מצוה רק מתיר. והרי הכא נמי מחמת תקנת עזרא הטבילה מתירו בתורה ותפלה והרי הטבילה גמר המתיר ומברך על המתיר:

ה

מעתה שפיר קאמר הרא"ש לבתר דבטלוה לטבילותא דאמנהגא לא מברכין. ואי דאף בלא המנהג הוא מצוה גדולה שילמוד ויתפלל בטהרה מטומאת קרי כדי שיהי' באימה. הא אין הטבילה גמר מצוותו. ואי משום המתיר. הא בלא מנהגא לא הוי מתיר כלל. שהרי מותר ללמוד ולהתפלל בלא טבילה ודו"ק היטב:

ו

וליישב דברי ר' סעדי' נראה דסבירא לי' דביום הכיפורים המנהג כמו שתיקן עזרא שלא ילמוד ויתפלל בלא טבילה כמו כן המנהג בטבילת יוהכ"פ שלא יתפלל תפילת יוהכ"פ שלא בטהרה מטומאת קרי ובלא תעשה הא מברכין גם על מנהג כמו שכתב בחתם סופר במה שמברכין הנשים על הטבילה מדם טוהר אף שרק מנהג שלא לבעול על דם טוהר. משום דבשב ואל תעשה יש בו לא תעשה דדברי קבלה אל תטוש תורת אמך. הכא נמי במנהג זה שלא להתפלל תפלת יום הכיפורים בשעה שהוא טמא מקרי:

סימן תנג

ב"ה יום ג' נח ב' מרחשון תרמ"ה החוה"ש וכט"ס לכבוד אאמו"ר הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י:

א

אל תשת עלי חטאת על אשר לא השבתי לך תיכף כי הייתי טרוד טירדא דמצוות מועדות גם אחר החג טרדות אפפו עלי יום יום וכעת הנני להשיבך. ותוכן דבריך בענין יולדת תוך שבעה שבש"ע פסק ביום הכיפורים דווקא אמרה צריכה אני מאכילין אותה ובשבת פסק דווקא אם אמרה איני צריכה אין מחללין. וסותר סתמא לסתמא. ואמרת ליישב דגם בענין חולה שיש בו סכנה ואין במניעות אותו דבר סכנה יש חילוק בין יום הכיפורים לשבת. שביום הכיפורים כתבו הפוסקים חולה שיש בו סכנה שרי לאכול משמע דווקא שיש במניעת האכילה סכנה. אבל בסתמא אין מאכילין אותו. ואף שהוא צורך החולה שיש בו סכנה. ובשבת כתב הה"מ דלכל צרכי חולה שיש בו סכנה מחללין שאין במניעת אותו דבר סכנה. ופירשת הטעם דילפינן מקרבנות דכיון שדחתה שחיטה את השבת. שוב אפי' דברים שאינם לעכב דוחין את השבת. ולרמב"ם אפי' לא דחה עדיין. רק עומד לדחות כגון קצירת עומר הואיל ועתיד הקרבה לדחות. ועל כן חולה שיש בו סכנה שעתיד לחלל עליו את השבת. שוב מחללין על כל צורכי חולה. ועוד אמרת דכיון שצריכין לחלל שבת באיזה מקום עבור חולה שיש בו סכנה וכל ישראל אחד הם. ואין דומה לקרבנות שכל קרבן מצוה בפני עצמו. שוב מחללין על כל חולה שיש בו סכנה לכל צרכיו. עכת"ד:

ב

ואינני מבין החילוק בין שבת ליום הכיפורים דגם ביום הכפורים תאמר שיש הרבה חולים שצריכין לאכול ביום הכיפורים ונתחלל יום הכיפורים שוב מחללין על כל צורכי החולה מאחר שכבר דחתה מצות פקוח נפש את יום הכיפורים כמו שתאמר בשבת. ומה נפקא מינה בין שבת ליום הכיפורים:

ג

ועיקר דבריך שדמית לקרבנות לכאורה קשה הדמיון. דבקרבנות אף שאינו לעכב. מכל מקום מצוות הקרבן לכתחילה הוא. והואיל אותו קרבן דחה שבת שוב מחללין אף גם במה שרק לכתחילה אבל בחולה אם אין במניעת אותו דבר סכנה. אינו כלל ממצוות הצלת נפשות אפי' לכתחילה:

ד

וראיתי בתשו' רדב"ז בעת הייתי בביאלא [ואין כל החלקים תחת ידי כעת] דטעמא דמחללין על כל צורכי חולה. דלפעמים יבא על ידי שאר צרכים שיחסרו לנו לידי סכנה. ואם כן לדעתו אין צריך לטעמא דכבר דחה החולי את השבת דלדעתו הכל בכלל סכנה:

ה

אמנם יש ליישב הדברים, דלעניות דעתי מקור הדברים דאפי' אין במניעת אותו הדבר סכנה חשיב סכנת נפשות. מהא דפ' הערל (דף ע"א:) דכאיב לי' עיני' לינוקא אפי' כאב מעט אין מלין אותו ומבואר בפוסקים דהוא הדין לכל כאב או לצער קצת. ואף שאין בכאב ההוא ענין סכנה חיישי' שמא יצטרף הכאב ההוא לכאב המילה ויסתכן. והיינו משום דמילה בעצמותו הוא סכנה. כדאיתא בפ' הנזקין (דף נ"ז:) על פסוק כי עליך הורגנו כל היום זה מילה דפירש רש"י דזמנין דמיית אלא דלא סגי בלאו הכי. דאם נחוש לסכנה זאת בטילה מצוות מילה לגמרי] ושוב כל כאב חשיב סכנה שיצטרף כאב אל כאב ויסתכן יותר. הכי נמי בחולה שיש בו סכנה. הואיל אף יעשה לו כל צרכיו הוא מסוכן. שוב כל מה שיחסר לו חשיב סכנה. כי יצטרף חסרון זה אל הסכנה שיש לו בלאו הכי ויסתכן יותר:

ו

והנה שם כתב הרמב"ם אין מלין ולד שיש בו חשש חולי שאפשר למול לאחר זמן. משמע שדבר זה חשש רחוק ולא הי' כדאי לדחות מצוות מילה עבור זה לולא שאפשר למול לאחר זמן. דאין לפרש משום דכל מילה יש בו סכנה. ואף על פי כן אמרה תורה למול. ועל כן אי לאו דאפשר למול לאחר זמן לא הי' משגחינן על סכנה. דליתא דהא כתב הר"ן בחי' סנהדרין בטעם שעת הגזירה יהרג ואל יעבור דמוטב שיהרגו כמה אלפים ולא תתבטל אות אחת מן התורה. דבשעת הגזירה יש לחוש שתתבטל המצוה בכללה ואם כן ניחא מה שמלין כל התינוקות ולא חיישינן לסכנה. דאם כן תתבטל כל המצוה ואין סכנות נפשות דוחה כל המצוה. קל וחומר מבשעת הגזירה כנ"ל אבל בחולי שהוא במקרה ודאי שדוחין מפני הסכנה אף שזה לא יהי' אפשר למולו לעולם. ושוב למה צריך הרמב"ם לטעם דאפשר למול אחר זמן ועל כורחך לומר מפני שהוא חשש רחוק כנ"ל. ואם כן יש לומר דהוא הדין לענין דחיות שבת אינו דוחה משום חשש רחוק כזה את השבת. דשבת שיתחלל לא יתוקן לאחר זמן. רק משום שכבר דחתה:

ז

אך מה שרצית לומר דהיינו טעמא דיולדת תוך שבעה דחשיבה חשיב"ס. אך אין במניעת הצרכים סכנה. לפי מה שכתבתי אינו מובן דוודאי יולדת תוך ז' אם יש לה כל צרכי' איננה מסוכנת כלל. רק אם יחסר לה חיישינן שתסתכן. ואם כן איך ניזיל בתר איפכא לומר שהיא יש בה סכנה וצרכים אין בהם סכנה. אך יצטרף אל מה שהיא מסוכנת בעצמותה הלא בעצמותה איננה מסוכנת כלל. ה) ולענין הלכה כבר ראית הדג"מ מיקל וכן הנתיב חיים להגאון קרבן נתנאל שהי' אדם גדול מאוד. וכן מטין דברי הגר"א להקל. ואני אינני כדאי להכריע נגד הש"ע. אף על פי כן אם הי' בא מעשה לידי לא הייתי מחמיר בספק נפשות נגד גדולי אחרונים:

בכך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תנד

ב"ה יום א' וירא תרמ"ח החוה"ש וכט"ס לכבוד אאמו"ר הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י:

א

דבר מה שהקשית דאם כן כל חולה שיש בו סכנה יהי' מותר לאכול ביום הכיפורים אף שאין במניעת אכילה סכנה ולמה יצטרך אומד. לפי עניות דעתי נראה על פי מה שכתבתי בתשובתי הקודמת דברי הרדב"ז דהטעם דאף שאין במניעת הדבר סכנה דוחה. משום דלפעמים יבא לידי סכנה. וכתבנו הטעם כמו במילה דכאיב לי' עיני' לינוקא דוחין המילה דחיישי' שיצטרף כאב מועט ההוא ויסתכן יותר. הכי נמי בחשיב"ס חיישי' שאם ימנעו ממנו יצטרף מניעה זו עם מה שיש בו סכנה ויסתכן יותר. ושם במילה משמע ברמב"ם דהוא חשש רחוק. שכתב הטעם משום דאפשר לאחר זמן. ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל וקשה בלאו הכי אין דבר עומד בפני פקוח נפש. וצריך לומר דהוא חשש רחוק מאוד:

ב

ויש להמתיק הדברים דקיימא לן במקום דלא שכיח הזיקא שלוחי מצוה אינן נזוקין. והא דחשש שמואל ואמר איך אלך ושמע שאול והרגני משום דשכיח הזיקא. אבל היכי דלא שכיח אמר רב ייתי. עלי ועל צוארי. אך לא מצינו כן רק באדם עצמו שבמקום דלא שכיח הזיקא יעשה המצוה ויסמוך על הנס. אבל בשביל זה לא נמולהו אנחנו ונסמוך על התינוק על הנס. דבשלו אדם רשאי ולא באחר. ועל כן אי לאו דאפשר למול לאחר זמן

בלי חשש סכנה כלל. [ועל כן הוא עצמו כשיגדיל יתחייב למול עצמו כיון דלא שכיח הזיקא]. שוב הי' הדין דמוהלין אותו בשמיני. דגם אחר כך כשימול עצמו יהי' חשש רחוק של סכנה. וטוב לקיים מילה בשמיני. אבל כיון שלאחר כך ימול בלא סכנה כלל. אין מלין אותו. דסברא לסמוך על שלוחי מצוה אינן נזוקין. לא אמרי' אלא לעצמו:

ג

ועל כן ניחא שעושין כל צורכי חולה שאין במניעת הדבר סכנה. דלא שייך שלא לחלל שבת ונסמוך על שלוחי מצוה אינן נזוקין. כיון שהוא לאחר. בשגם שהמצוה עושין אנחנו שנשבות בשביעי וההיזק יהי' לחולה שיסתכן. ולא שייך בזה כלל שלוחי מצוה אינן נזוקין. אבל ביום הכיפורים שפיר מתענה כיון דלא שכיח הזיקא ויסמוך על שלוחי מצוה אינן נזוקין שלא יסתכן על ידי תענית:

בנך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תנה

ב"ה אור ליום ועש"ק תרמ"ח החוה"ש וכט"ס לכבוד אאמו"ר הרב הגאון הגדול המפורסם נ"י עה"י פה"ח כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י א) בדבר הקושיא מיום הכיפורים דאם כן חולה שיש בו סכנה למה יצטרך אומד אם צריך לאכול. ומה שכתבתי ליישב לטעם רדב"ז דחיישי' דשאר צרכים שיחסרו לו יצטרפו אל חליו ויסתכן וזה חשש רחוק ולא שכיח הזיקא ושלוחי מצוה אינן נזוקין. בשלמא בשבת שאחרים מחללין לא שייך שישבתו ולא יהי' ניזוק החולה אבל בתענית יום הכיפורים שהחולה בעצמו מתענה נאמר שלוחי מצוה אינן נזוקין. והוקשה לך שרחוק לומר שהחולה עצמו יהי' אסור במלאכה לצורכו [ועוד אם יצוה החולה נאמר שלוחו כמותו]:

ב

זה יש ליישב בפשיטות. כי גם דעת קצת אחרונים דגם בשבת שייך שליחות. הלא יקשה משנתינו פשט העני את ידו לפנים ונתן בעל הבית לתוך ידו של עני ונעשה בעל הבית שלוחו של עני. דבעל הבית לאו בר חיובא שעושה הנחה לבד. וכבר כתב הריטב"א בב"מ (דף י'.) דגם כהן דאמר לכהן צא וקדש לי אשה גרושה חשיב לאו בר חיובא משום דאין מקדשה לעצמו וצריך לומר דבעל הבית לאו שלוחו של עני אלא מצוה דנפשי' עביד, וכן כתב הר"ן ז"ל בנדרים (דף ל"ט) ד"ה או דמבקר מצוה דנפשי' עביד. הכי נמי אף שהחולה אומר מכל מקום העושה מלאכה בפרט שהוא בשבת מצוה דנפשי' (לא תעמוד על דם רעך. והשבותו לו לרבות אבידת גופו] עביד. וכן דעת ראב"ן שהביא הטור

בהלכות מילה דאב אסור למול בשבת כשיש אחר דאחר לאו לתקן התינוק כוונתו אלא למצוותו. ואף דהאב נותן לו התינוק למול:

ג

ואומר אני דגם אם נחליט שהחולה גם כן מותר לא קשיא. ואקדים ספק אחד. דהנה אם צריך לבטל מצות עשה כדי להציל נפש. הדבר ברור דאף שלא עבר על מצות עשה. מכל מקום לא קיים המצות עשה [רק מצוות פקוח נפש] ואין לו שכר ממצוה שביטל אלא כחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה. אם כן גם בשבת כשעושה מלאכה עבור חולה נאמר גם כן שלא קיים מצוות שביתה:

ד

ונראה דאין לומר כן אלא להפוסקים שבת דחוי' אצל חולה. ומפורש ברש"י פסחים (דף פ"ד:) בהא דפסח הבא בטומאה אין בו משום שבירת עצם דפסול הוא פירש רש"י כיון דדחוי' עיין שם. הכי נמי חשיב לא שבת ממלאכה. אך להפוסקים דהותרה שבת אצל חולה הנה המלאכה ההוא כמו שאר דברים שאינם מלאכה. ומקיים מצות שביתת שבת במה ששובת משאר דברים שאינם צורך החולה. ויעקב אמר תרי"ג מצוות שמרתי. הגם שנשא שתי אחיות כתב בגור ארי' דאותם נשא על פי רוה"ק וקיים במה שלא נשא אחרות. הכי נמי אותם דברים שהם לצורך החולה אינם מחללים השבת כלל. ומקיים במה ששבת ממלאכות שאינם לצורך החולה:

ה

והנה בדין זה אם שבת הותרה אצל פקוח נפש או דחוי' יש שעוריה גדולה. והרמב"ם פרק ב' מהלכות שבת הלכה ג' כתב ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת. עליהם הכתוב אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים. מבואר דבאמת אינו חילול כלל. ושבת הותרה. ובתורת כהנים הובא בירושלמי ע"ז פרק ב' הלכה ב' שבת הותרה מכללה להתרפאות. ומלשון כזה דייק הש"ס יומא (דף ז':) דטומאה הותרה בציבור. אם כן מפורש בת"כ שבת הותרה. מיהו הת"כ חיבר רב וסתם תורת כהנים ר' יהודה ורב סובר שלהי עירובין טומאה הותרה בציבור. ועיין ברמב"ם סוף פרק ז' מהלכות בית הבחירה. וכן סבירא לי' לר' יהודה ביומא שם דטומאה הותרה בציבור. ואם כן לפי דברי הכסף משנה רפ"ב מהלכות שבת דשבת אצל חולה דומה לטומאה בציבור אי דחוי' דחוי' אי הותרה הותרה. אין ראי' מתורת כהנים לדידן דקיימא לן טומאה דחוי' ותורת כהנים לשיטתו כנ"ל. אך כבר ישב על מדוכה זו התשב"ץ ח"ג סי' ל"ז והעלה דשבת הותרה אצל חולה. וראייתו דבגמרא יליף דפקוח נפש דוחה שבת מעבודה. ומפורש

בסוף פרק טרף בקלפי שבת הותרה בציבור עוד יליף הש"ס ממילה. ומילה גם כן הותרה בשבת כמו עבודה:

ו

ובאמת מה דפשיטא לי' לתשב"ץ דעבודה הותרה בשבת מיבעיא לי טובא כי לדעתי לא הותרה אלא בתמידין ומוספין הקבועים בכל שבת דחשוב מצוותו בכך כמו שפרש"י כריתות (דף י"ד.) בסוף הסוגיא יעוין שם. וכך הם דברי רש"י עירובין (דף ק"ב:) וזה לשונו ומלאכה דאורייתא לא הותרה במקדש חוץ מהקרבת תמידין ומוספין הקרבין בשבת. וקרבנות צבור שדוחין שבת מגזירת הכתוב. ולכאורה אין מובן הלשון דאטו תמידין ומוספין לאו קרבנות ציבור הם. ולמה עשה תמידין ומוספין דבר בפני עצמו:

ז

אך באמת לשונו מדוקדק מאוד. והורה לנו בלשונו הזהב דתמידין ומוספין הותרו ושאר קרבנות ציבור דחויין. וזה שכתב לא "הותרו" במקדש חוץ מתמידין ומוספין דאותם הותרו. וסיים ושאר קרבנות ציבור "שדוחין" היינו קרבן ציבור של רגל שאירע בשבת הואיל ואינו שייך לשבת ולאו מצוותו דקרבן בכך שיהי' בשבת דוקא. רק שעכשיו אירע שחל בשבת. דומה לטומאה דדחוי' בשבת:

ח

ובסנהדרין (דף נ"א:) איהו דאישתרי לי' שבת לגבי עבודה איהי דלא אישתרי שבת לגבה. ותמוה הלא שחיטה כשרה בנשים ודוחה שבת. וצריך לומר דאשה אינה חייבת בתמידין ומוספין [לבד משעירי רגלים דלכפר על טומאת מקדש וקדשיו אתיין] דמצות עשה שהזמן גרמא. שהרי גבי מילה הקשו התוספות למה לי קרא לפטור נשים ממילה. הא מצות עשה שהזמן גרמא הוא. אף דמצוות מילה שהאב נצטוה לאו דוקא שימול בעצמו אלא לבקש למוהלו כמו שכתבו התוספות בעבודה זרה. אם כן הוא הדין בקרבנות שקבועים להם זמן ואשה אינה בכלל ערבות במצוה שאינה מחוייבת ואסורה לחלל שבת עבור אנשים. וכן משמע בתוספות גיטין (דף מ"א.) שהקשו ליתי עשה דפרי' ורבי' וידחה לאו דלא יהי' קדש. ותירצו דבדידה ליכא עשה. והטעם כנ"ל. ופסח שמחוייבת לא הותרה אלא דחוי' וכן שעירי רגלים. וביבמות (דף ל"ב:) דקאמר ר"ח שבת לכהנים הותרה אף דמוקי לה בשחיטת פרו של כהן גדול אע"ג דזה מקרבנות ציבור ואפ"ה קאמר הותרה לא קשה מידי דהא קאמר שם גם כן טומאה אצל כהנים תמימים הותרה. וע"כ סבירא לי' לר"ח טומאה הותרה בציבור. והוא הדין שבת. אך לדידן דטומאה דחוי'. הוא הדין קרבנות של רגל שאירע בשבת. ואין ראי' מהא דטרף בקלפי דהתם בתמידין

קאי עיין שם. ועל כן גם מה שכתב התשב"ץ דמילה הותרה כמו עבודה. ראייתו הפוכה דאין מצוות התינוק שימול בשבת דוקא. רק שעכשיו אירע שמיני שלו בשבת. ודומה לקרבנות הרגל דהוי דחו' כנ"ל. אך בסנהדרין (דף נ"ט) ביום השמיני ימול למישרי שבת אתיא. מבואר דמילה בשבת הותרה:

ט

מכל מקום נראה לי דקרבנות הרגל שחל בשבת דחוי'. ודוקא מילה שבכל שבת יש תינוקות למול. והנה לפי זה בחולה נמי דבכל שבת יש כמה יולדות. ותינוקות שמלין אותם וצריך למצוץ דמם שהותרה המלאכה משום פיקוח נפש ושאר חולים הותרו כמו מילה בשגם דש"ס יליף פיקוח נפש קל וחומר ממילה כדברי התשב"ץ:

י

נחזור לענינינו כיון דשבת הותרה אצל חולה לא שייך בזה שלוחי מצוה אינן נזוקין שהתורה הבטיחתו ולא יחמוד איש את ארצך וגו' כדי לקיים המצוה. והכא בלא זה ההבטחה יתקיים המצוה דשביתת שבת במה שישבות משאר דברים כנ"ל ודברים שהם לצורך פיקוח נפש כאילו אינם מלאכה כלל. וכמו שכתב הרמב"ם ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת וכו'. על כן אין בזה ההבטחה כלל ומותר לעשות המלאכה לצורך החולה [ואפילו החולה בעצמו] אף דלא שכיח הזיקא. אבל ביום הכיפורים אף שמותר לו לאכול. מכל מקום מצוות ועניתם לא יקיים. שהרי תתיר לו כל מאכלים ומשקים שכולם לצורכו ובמה יתענה ושפיר נאמר בו שלוחי מצוה אינן נזוקין כל שאין שכיח הזיקא. והכסף משנה שכתב דשבת דחוי' אצל חולה לא קשיא דהוא כתב בפ"ב מהלכות שבת ה"ד דאין מחללין על שאר צרכים של חולה שאין במניעתם סכנה:

בנך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תנו

ב"ה מוצש"ק תרומה רנ"ח לפ"ק. שלום לכבוד גיסי יקירי ומחותני הרב הגדול החריף ובקי שלשלת היוחסין כש"ת מו"ה יצחק הכהן נ"י אבד"ק אסטראווע:

א

אשר הוקשה לך הא דהאוכל ושותה אין מצטרפין ובגמרא מוקי לה כר' יהושע דאין שיעורו שוה אין מצטרפין. ולמה לא משני כאידך דר' יהושע דתמחויין מחלקין וכהאי לישנא דאפילו לקולא מחלקין:

ב
לא ידענא מאי קשיא לך דהא תני רישא כל האוכלין מצטרפין משמע אפילו מינים שונים:

ג
ואשר רצית ליישב על פי דברי תוספות שבת (דף פ"ט) דלמלקות שני מיני איסורין מצטרפין. ולא עדיף שני תמחויין משני איסורין. יש לומר להיפוך דשני תמחויין דומה לשני מינים דאין מצטרפין לרבנן. ועיקר דברי תוספות שם תמוה מסוגיא דמעילה (דף ט"ז) דלכולהו אמוראי שני מיני איסורין אין מצטרפין. ושם למלקות קאי דאיסורי דהתם אין בהם קרבן רק מלקות. אך מה שתרצה לחדש לפי סברת התוספות הנ"ל פיגול ונותר שאם הזיד בלאו אף לקרבן מצטרפין מטעם מיגו דמצטרפין למלקות. הוא דבר מושכל:

ד
ואשר כתבת דבשבת משני מלאכות יצטרפו למלקות. מביא לידי גיחוך. דבשבת ליכא מלקות. דלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין אולי כוונתך אליבא דר' ישמעאל מכות (דף י"ג.):

ה
אך לדעתי דשני חצאי שיעורין משני אבות מצטרפין לחייבו מיתה. כי בש"ס כריתות (דף ט"ז ודף י"ז) גבי שבתות כגופין דלפרש"י הפשט בשני אבות מלאכות. ושם איתא דבשגגת שבת וזדון מלאכות מצטרפין כיון שאין חלוקין לחטאות. ולפי זה למה דאיתא במכות (דף כ"א:) דאין חילוק מלאכות ביום טוב ופרש"י דחילוק מלאכות ילפינן מקרא דמאחת מהנה דכתיב גבי חטאות וביום טוב ליכא חטאת. וקשה דהא תולדות נמי ילפינן מקרא דמאחת מהנה. ואם כן נימא דביום טוב ליכא תולדות. אלא על כרחך דלעולם ילפינן יום טוב משבת. אך לענין חילוק מלאכות דשגגת זה וזה פטור. ואין חילוק מלאכות רק בזדון שבת. ואם כן ביום טוב למלקות דלא שייך רק בזדון זה וזה. דומה זה וזה למלקות כמו שגגת זה וזה לשבת. ואי הוה קרא ליום טוב חילוק מלאכות על כרחין הי' חייב בזדון זה וזה. אך למילף משבת אי אפשר. ולפי זה נדון זה וזה לשבת אין מחולקין כלל ומצטרפין למיתה. גיסך דוש"ת בלונ"ח הק' אברהם. הלכות עבודת יוה"כ סימן תנז. בדין עבודת יום הכיפורים שהקדים מעשה לחבירו:

סימן תנז

א

ש"ס יומא (דף ס'.) כל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, אמר ר' יהודה אימתי בדברים הנעשים בבגדי לבן מבפנים אבל בדברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ אם הקדים מעשה לחבירו מה שעשה עשוי. ר' נחמי' אומר במה דברים אמורים בדברים הנעשים בבגדי לבן בין מבחוץ בין מבפנים וכו'. ושיטת רש"י (בדף ס') ובפרק טרף בקלפי כמו שביארו תוספות ישנים דבריו (בדף ס') בתירוץ הראשון בענין הקדים מעשה לחבירו דאם המעשה שאיחר הוא דבר שבפנים לר' יהודה או נעשה בבגדי לבן לר' נחמי'] הוא מעכב על המעשה שהקדים אף אם המעשה שהקדים נעשה בבגדי זהב. ומעשה שהקדים פסול [שהרי חסר לו עבודה שבפנים שצריך להיות קודם לו] אבל אם המעשה שאיחר הוא דבר שבחוץ אף אם מעשה שהקדים הוא דבר שבפנים כשר שהרי אינו חסר למעשה שהקדים רק עבודת חוץ. דלא קיימא חוקה עלה. ומעשה שאיחר פשיטא שאין שייך בו פסול כמו שכתבו התוספות מנחות (דף ל"ח:) בראש העמוד]:

ב

ודעת התוספות ישנים בפרק טרף בקלפי ד"ה נהי בתירוץ הראשון דלמה דסלקא אדעתא בפרקין דאי אקדים מתנות דפר בהיכל מקמי מתנות דשעיר בפנים פסול. הוא הדין אם הקדים דבר שבפנים לדבר הנעשה בחוץ שראוי להיות מוקדם לה פסול. ולמסקנא דאי אקדים מתנות דפר מקמי הגרלה כשר. אף דהגרלה בעצמה מעכבת [דכתיב אשר עלה תרי זימני] כיון שהגרלה שאיחר אינו דבר שבפנים כשר. הוא הדין אם מה שהקדים אינו דבר שבפנים כשר. ואין פסול רק אם שניהם דבר שבפנים [ועוד יתבאר לפנינו בעזר השם שיטה ג']:

ג

ולפי עניות דעתי שיטת רש"י עיקר ומפורש להדיא ריש פרק שני שעירי ס"ב:

כשיטתו בהא דשעירי יום הכיפורים עד שלא הגריל חייב על שניהם למאי חזי חזי לשעיר הנעשה בחוץ. ומקשה הש"ס מאי שנא לשעיר הנעשה בפנים דלא דמחוסר הגרלה לשעיר הנעשה בחוץ נמי מחוסר עבודת היום עד כאן. ואם כשיטת התוספות ישנים דאם מה שהקדים אינו דבר שבפנים כשר. הלא נעשה בחוץ. ובבגדי זהב כשר אפילו לר' נחמי' אם הקדימו לעבודת היום, ואם כן מה מקשה הגמרא לשעיר הנעשה

בחוץ נמי מחוסר עבודת היום. דדוקא לשעיר הנעשה בפנים לא חזי. דקיימא לן הגרלה מעכבת אפילו לר' יהודה מדכתיב אשר עלה תרי זימני. אבל לשעיר הנעשה בחוץ כיון דבדיעבד כשר עכשיו. למה לא יתחייב עליו בחוץ. מאי שנא מבעל מום לר' עקיבא דחייב עליו בחוץ הואיל אם עלו לא ירדו כדאיתא בבכורות (דף ט"ז.) [הן אמת שראיתי בשיטה מקובצת בבא קמא (דף קי"א:) בשם הרא"ש דמחוסר זמן אם עלה לא ירד. ואף על פי כן תנן במתניתין דסוף זבחים השוחט מחוסר זמן בחוץ פטור. וצריך לדחוק דכיון דאחר כך חזי לכתחילה ועכשיו לא חזי גרע. אך זה אינו דהנה בזבחים (דף קי"ד:) אמר ר' חלקי' לא שנו אלא לשמו אבל שלא לשמו חייב הואיל וראוי שלא לשמו בפנים. ואף דלכתחילה אסור לשנות. מכל מקום הואיל אם הי' מקריבו בפנים במחשבה זו שהקריבו בחוץ הי' כשר חייב. הכא נמי אם הי' מקריבו בפנים בזמן זה שהקריבו בחוץ הי' חייב. גם עיקר הסברא מוזר מאוד ודברי רא"ש אלו לא ידעתי להם מקור. שוב ראיתי מפורש בתוספות זבחים (דף י"ב.) ד"ה יום דמחוסר זמן אם עלה ירד. שאם הי' הדין לא ירד הי' חייב עליו בחוץ. וכן הוא בתוספות חולין (דף פ"א.) דמחוסר זמן אם עלה ירד]. אלא ודאי שיטת רש"י עיקר דכיון דהקדימו לעבודת היום הרי חסר לו עבודת היום שכבר הי' צריך להיות נעשה. ופסול אפי' הקרבן עצמו נעשה בחוץ:

ד

ועוד נראה ראי' לשיטת רש"י. דהנה לקמן בסוגיא קטורת שחפנה קודם שחיטתו של פר לא עשה כלום אפילו לר' יהודה דצורך פנים כפנים דמי. והיינו לשיטת רש"י. כיון דשחיטה צורך פנים. ולשיטת התוספות ישנים הואיל החפינה והשחיטה צורך פנים. וקשה לי הא לעיל (דף מ"ב.) רב סבירא לי' שחיטת פרו של אהרן כשר בזר דשחיטה לאו עבודה הוא. ופרש"י ולא קיימא חוקה עלה. ופירושו מוכרח דודאי לכתחילה בעי' אהרן כדכתיב בקרא. וכן כתב הרמב"ם פרק א' מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ב' וכן פר של יום הכיפורים אף שנאמר בו ושחט אהרן אם שחטו זר כשר. וכן במנחות (דף י"ט) מדגלי רחמנא בפרו של אהרן דבעינן בעלים כו'. [ומיהו בתוספות מנחות (דף ה'.) דסוגיא דמנחות (דף י"ט.) סבירא לה פרו בזר פסולה, הנה דאף דכתיב בשחיטה אהרן. מכל מקום בדיעבד כשר לרב. ע"כ משום דלא קיימא חוקה על שחיטה. וכן מפורש במנחות (דף ה'.) דמצורע דלא קיימא הוי' על שחיטה משום דלאו עבודה הוא [ולקמן נדבר מסוגיא זו דמנחות]. הרי דאף דצורך פנים הוא. אף על פי כן לא קיימא חוקה עלה:

ה

וצריך לומר דלא מהני הא דצורך פנים לפסול משום זה הוא גופה היינו בשחיטת זר שהרי בעצמותה עבודת חוץ הוא וכשר. וממילא נעשה מזה צורך פנים. רק אם הקדים דבר אחר לה פסול כיון שחסר לה צורך פנים כאילו חסר לה עבודת פנים אך לשיטת התוספות ישנים דלא פסול אלא כששניהם עבודת פנים יקשה הא דשעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר פסול. הלא שחיטת השעיר לאו עבודה הוא. ולא קיימא חוקה עלה. והתוספות ישנים הלא סוברים דאף המקדים דבר דלא קיימא חוקה עלה על דבר "דקיימא עלה חוקה" גם כן כשר. וצריך לומר משום דשחיטה צורך פנים כפנים דמי ופסול. הרי דאף לפסול הוא גופה מהני הא דצורך פנים אף דלאו עבודה. [דאין לומר משום קבלת הדם שהקדימו קודם מתן דמו של פר. דהא קבלה לא כתיב בפרשה. וכמו שכתבו התוספות מנחות (דף ה'.) בד"ה שחיטה] וקשה הא דפרו כשר בזר. מיהו בהא יש לומר דתוספות ישנים סבירא להו דטעם פרו כשר בזר לאו משום דלא קיימא חוקה אמידי דלאו עבודה. אלא משום דלא מצינו שחיטה פסולה בזר כר' יוחנן שם (דף מ"ג:) דמכשיר בפרה מהאי טעמא. ואף דרב סבירא לי' פרה פסולה משום דקדשי בדק הבית הוא. מכל מקום לא מצינו בקדשי מזבח שחיטה פסולה בזר. ו) איברא דקשה הא דמנחות (דף ה'.) בהא דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושירי' אין נאכלין עד שיבא מנחת עומר אחרת ותתירנה. ומקשה הש"ס מיקרב היכי קריבה ממשקה ישראל ממותר לישראל. ומשני אין מחוסר זמן לבו ביום [פרש"י הואיל והיום תהי' מותרת לישראל אחר שתקרב מנחת העומר אחרת לאו מחוסר זמן הוא לגבוה]. מתיב ר' ששת הקדים מתן שמן למתן דם ימלאנו שמן ויחזור ויתן מתן שמן אחר מתן דם. ואי אמרת אין מחוסר זמן לבו ביום מה דעבד עבד. אמר ר' פפא שאני הלכות מצורע דכתיבא בי' הוי'. מתיב ר' פפא הקדים חטאתו לאשמו לא יהא אחר ממרס בדמו אלא תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. אמאי קמותיב רב פפא. והא רב פפא הוא דאמר שאני הלכות מצורע דכתיבא בי' הוי' אלא רב פפא הכי קשיא לי' אימא ה"מ עבודה. שחיטה לאו עבודה הוא. ואי אין מחוסר זמן לבו ביום יהא ממרס בדמה וליקרב אשם והדר ליקרב חטאת אלא אמר רב פפא כו' עד כאן הסוגיא. הנה מפורש דהא דשחיטה לאו עבודה מהני להכשיר השחיטה עצמה. ואם כן שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר אמאי לא עשה כלום:

ז

הן אמת דגם לשיטת רש"י קשה. דסבירא לי' דאף דלא קיימא חוקה על מה שהקדים כיון שהקדים לדבר שנאמר בה חוקה פסול. הכא נמי הרי הקדים שחיטת חטאת לזריקת דם

האשם שנאמר בה הוי'. והוא ממש כמו שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר דלא עשה כלום אף דשחיטה לאו עבודה כיון שהקדימו למתן דמו של פר שהוא עבודה פסול. התם נמי הואיל והקדימו לדם אשם שהוא עבודה. ואם תאמר דטעמא דשעיר ששחטו כו' משום דשחיטה צורך פנים וצורך עבודה. התם נמי צורך עבודה:

ח

והנראה לי בזה אחר שנדקדק מאמר הגמ'. דלבתר דאמר שחיטה לאו עבודה הדר מקשה. ואי אין מחוסר זמן לבו ביום. דזה לא שייך עכשיו. וזה עיקר קושיות ר' פפא. ומקמי דמקשי על קושיות ר' פפא שייך זה. על כן נראה לתרץ דבאמת הדין כשיטת רש"י דכיון דקיימא חוקה על דבר שאיחר שוב פסול המוקדם לה אף דמוקדם לאו עבודה הוא. רק ר' פפא הכי קשיא לי' נהי דעכשיו יש פסול בקרבן חטאת הואיל וחסר לו דם אשם דעבודה הוא. מכל מקום הלא אחר הקרבת דם האשם הי' כשר. ואם כן גם עכשיו יהי' כשר משום דאין מחוסר זמן לבו ביום. וכמו במנחת העומר דעכשיו לאו מותר לישראל. אלא משום דאחר כך יהי' מותר לישראל גם עכשיו כשר. הכא נמי כיון דאחר הקרבת דם אשם לא יהי' בו פסול גם עכשיו כשר. מה אמרת כיון דכתיבא בי' הו' לא מהני מה שאחר כך יהי' ראוי. על זה נאמר שחיטה לאו עבודה היא וכשר השחיטה אף שאינו מקריבו בזמנו ממש. ע"כ הדר מקשה הש"ס ואי אין מחוסר זמן לבו ביום כו'. דסברא זו חידש הש"ס עכשיו דמשום הכשר של אחר כך גם עכשיו יהי' כשר. אלא ודאי יש מחוסר זמן לבו ביום. וכיון דמסקינן יש מחוסר זמן לבו ביום ניחא הא דשעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר. דאף דשחיטה לאו עבודה הוא. הלא דם פר דעבודה הוא וקיימא חוקה עלה מעכבו. ואי דאחר כך יהי' ראוי גם עכשיו יהי' כשר דאין מחוסר זמן לבו ביום. ליתא דהא קיימא לן יש מחוסר זמן לבו ביום כמסקנת הסוגיא שם. ואף דהתוספות כתבו דאין שייך לפסול משום מחוסר זמן אלא במצורע שעדיין לא הגיע זמן טהרתו. אנן לאו לפוסלו משום מחוסר זמן קאתינן אלא משום חוקה דכתיב בדם הפר רק שאתה בא להכשירו משום שאחר כך יהי' ראוי. על זה אמרינן דהא ליתא דיש מחוסר זמן לבו ביום. וכ"ז לשיטת רש"י:

ט

אבל לשיטת התוספות ישנים דלא מפסיל אלא היכי דכתיב חוקה אתרווייהו. על כרחך דגם על שחיטת שעיר כתיב חוקה אף דשחיטה לאו עבודה הוא. שוב קשה מאי שנא משחיטת חטאת דמצורע דלא קיימא חוקה עלה. אם תאמר דהתם משום צורך פנים. מה בכך מכל מקום הא לאו עבודה הוא. ולר' יהודה איכא מיעוטא להכשיר דברים

הנעשים בחוץ. אבל איך אתרבי מה דלאו עבודה, אם מסברא. לא קיימי חוקה אמידי דלאו עבודה. ועוד דכי היכי דצורך פנים כפנים. הכי נמי צורך עבודה כעבודה וצריך עיון גדול. ומכל מקום מהא דשני שעירי שכתבנו באות ג' יש ראי' ברורה לשיטת רש"י ז"ל כמו שביארו תוס' ישנים דבריו (בדף ס') בתירוץ הראשון:

י

שוב ראיתי שיש ליישב דעת תוספות ישנים על פי מה שכתב רש"י זבחים (דף ק"ט.) בד"ה תלמוד לומר לעשות. וזה לשונו והני נמי כיון שאם עלו לא ירדו וכהן נזקק להפוך בהם בצינורא או להעלותו מראש המזבח למערכה ראויין ליעשות קרינא בי' עד כאן לשונו. ועל כן דוקא בעל מום לר' עקיבא כיון דאחר שישחט ויעלה האימורין למזבח יהי' כהן נזקק להפוך כו' ראויין ליעשות קרינא בי' וחייב על שחיטתו. אבל שעיר החיצון קודם עבודת היום אף אם שחטו והעלה אימוריו ודאי אין מקטירין אותם עד אחר עבודת היום כיון שאפשר להמתין עמהם עד לאחר עבודת היום ועכשיו מחוסר זמן גמור:

יא

אך בתוספות חולין (דף מ') ואם תאמר אמאי חייב משום שחוטי חוץ והא אינו מתקבל בפנים דחטאת העוף ליתא אלא ביחיד ואין קרבן יחיד קרב בשבת ויש לומר כיון דאם זרק הורצה יש לו להתחייב משום שחוטי חוץ דבפרק השוחט והמעלה מרבינן מקראי לחייב בחוץ על כל הפסולין שאם עלו לא ירדו עד כאן לשונם. הנה נתבאר דמשום דדיעבד כשר לבד חייב [דאין לפרש הואיל דיעבד כשר ואחר כך מקריבין לכתחילה. ליתא דהא חטאת העוף אין למזבח אלא דמה וכולה לכהנים. והרי המעלה מבשר חטאת וכל הנאכלים לכהנים פטור. ואם כן אין לחייב משום שראויין לאכילת כהנים. גם אין לפרש הואיל אם הזה הורצה ועושין המצוי לכתחילה. ליתא דהא קיימא לן כסתם משנה מצוי בחטאת עוף מעכב וקודם מצוי כמו קודם הזאה. ואף למאן דאמר מצוי אינו מעכב. הא אינו בדין שיהי' חייב משום שהי' ראוי לעשות המצוי בפנים שהמצוי אינו עבודה שיתחייב מחמתה כמו שירי הדם חיצונים שהקריבום בחוץ דפטור לכולי עלמא. הכי נמי במיצוי שתורת שיריים עליהם כדכתיב והנשאר בדם ימצה ותורת שיריים עליהם. רק למאן דאמר מעכב ודאי חייב עלי' בחוץ כמו שירי דם פנימיים לר"נ. אך אם כן לא חשיב זרק כבר וקודם מיצוי כמו קודם זריקה] וטעם חיוב משום אם עלו לא ירדו כפשטו. כיון דבדיעבד כשר. הכא נמי אם תמצא לומר שעיר חיצון קודם עבודת היום כשר יתחייב בחוץ. ומוכח דאף בדיעבד פסול. והרמב"ם כתב גם כן שעיר חיצון ואיל

שהקריבם קודם עבודת היום לא עשה כלום. אם כן רש"י ותוספות שלנו ורמב"ם לית להו הא דתוספות ישנים פרק טרף בקלפי. והילכתא כוותייהו:

יב

ועוד דהא דתוספות ישנים פרק טרף בקלפי (דף מ'.) הוא בתירוץ הראשון. אך שם ועוד אומר רבי הוא כפרש"י יעוין שם. אלא שלשונו אינו מבואר כל כך. אך בתוספות ישנים פרק שני שעירים (דף ס'). אבל בדברים הנעשין בבגדי זהב מבחוץ פרש"י כגון הקדים הוצאת כף ומחתה לאילו ואיל העם הקשה ריב"א כו' ועוד תימא קצת שהרי עושה עבודת פנים שלא כסדר שהקדים הוצאת כף ומחתה קודם אילו ואיל העם. ולעיל אמרינן דאי אקדים מתנות דפר בהיכל מקמי שעיר בפנים חוקה כתיבא בי'. והכי נמי הקדים עבודת פנים שלא כדין. ויש לומר דבהקדמת עבודת פנים אין לחוש כמו מתנות דפר דעבדינהו לפני הגרלה דלא מעכב הסדר. אי נמי הוצאת כף ומחתה לא חמירי כשאר עבודת פנים שאינם לכפר. וכי כתיבא חוקה גבי כפרה כתיבא. מיהו בחנם דחק רש"י שהי' יכול לפרש בשאר עבודות שנעשין בבגדי זהב מבחוץ עד כאן לשונם. והנה תירוץ הראשון הוא ממש כמו שכתבתי לפרש"י שאם הקדים המאוחר לעבודת פנים חוקה כתיב בי'. אבל אם הקדים עבודת פנים לעבודת חוץ המאוחר לית לן בה. ותירוץ השני שאף הקדים עבודת פנים לעבודת חוץ המאוחר חוקה כתיב בי'. ומכל מקום שני התירוצים הם שלא כדעת תוספות ישנים פרק טרף בקלפי שדוקא ששני העבודות הם עבודת פנים. והכא פשיטא להו שאם המוקדם שאיחר עבודת פנים הוא חוקה כתיב בי' ואם המאוחר שהקדים עבודת פנים הוא תלוי בשני התירוצים. והנה חזרו בו ממ"ש פ' טרף בקלפי בתחילה ודעתם כמו שכתבו שם ועוד אומר רבי. ובטלה דעת תוספות ישנים פרק טרף בקלפי שבתחילה לגמרי:

יג)והנה לדעת תוספות ישנים בתי' הב' יקשה הא דהקדים מתן פר מקמי הגרלה כשר. וצריך לומר כמו שפי' הריטב"א פרק טרף בקלפי משום שהגרלה אינה, עבודה שלימה. ולעולם בשאחד מהם עבודת פנים אפילו המאוחר שהקדים פסול וכפי' הב' של תוספות ישנים. וכן פרק שני שעירי תפס הריטב"א במושלם שזה פרש"י ושאני הוצאת כף ומחתה שהוא עבודת סילוק:

יד

והנה לכאורה נראה שהעיקר בפרש"י כפי' הא' שבתוספות ישנים מדפרש"י (דף ס') בבגדי לבן מבחוץ כגון הגרלה כו' אם הקדים להם דבר מאוחר אין אלו מעכבין עליו לפוסלו ולא התנה שהדבר מאוחר והוא עבודת חוץ. משמע שאף אם הוא עבודת פנים

כגון שהקדים מתן פר מקמי הגרלה כשר משום שהגרלה נעשה בבגדי לבן מבחוץ. ולפי' הריטב"א אין הכשרו רק משום שהגרלה אינה עבודה שלימה. ולא משום שהוא נעשה בבגדי לבן מבחוץ. אך באמת אינו ראי' כלל דהריטב"א לא אמר אלא דכיון דאינו עבודה שלימה אינה כדאי לעשות שינוי בדבר הנעשה בפנים. אבל אם הי' כתיב חוקה גם בדברים הנעשין בבגדי לבן בחוץ הי' פסול הקדים מתן פר מקמי הגרלה משום הגרלה גופה דחוקה כתיבא גם במקצת עבודה:

טו

ותדע דלר' נחמי' דסבירא לי' חוקה גם בדברים הנעשין בבגדי לבן בחוץ הא פוסל בזה כמפורש בש"ס בהא דמשני דאקדים מתן פר מקמי הגרלה ולעולם ר' יהודה הוא. [והא לאו לאפוקי מדר' שמעון דאמר לא הגריל כשר. דאם כן הי' לי' למימר ורבנן הוא כמפורש שם בסוגיא דרבנן פליגי עלי' דר' שמעון] ופרש"י הואיל והגרלה נעשה בחוץ אינו מעכב לר"י. אבל לר' נחמי' פסול דחוקה נאמר גם במקצת עבודה. אך לר"י כיון דבהגרלה לא כתיבא חוקה רק שבאת לפוסלו משום דעושה שינוי בעבודת פנים. על זה אמר ריטב"א שאינו כדאי לעשות שינוי הואיל ומקצת עבודה הוא. ואם כן שפיר פירש"י. אבל בדבר הנעשה בחוץ כגון הגרלה. דמשום שאינה עבודה שלימה אינו עושה שינוי בעבודת פנים. ומשום שנעשה בחוץ אינו פוסל מצד הגרלה עצמה וזה פשוט:

טז

ולכאורה נראה ראי' כפי' הב' שבתוספות ישנים ברש"י דאפילו הקדים דבר שבפנים לדבר המאוחר שבחוץ חוקה כתיב בי' מדכתב רש"י אבל בשחיטה ובחפינה מודה דצורך פנים כפנים דמי. ואי. אמרת דעבודת פנים לא פסלה במאוחרת והקדימה רק במוקדמת ואיחרה. אם כן באיחר החפינה על כורחך איחר גם ההקטרה. שהרי אין עבודה בין חפינה להקטרה שנאמר שאיחר החפינה לעבודה זו וההקטרה באמת מאוחרת הוא להן]. ואם כן תיפוק ליה משום איחור ההקטרה. אלא ודאי מאוחרת והקדימה נמי חוקה כתיב בה, וכוונת רש"י בחפינה שהקדימה לשחיטת הפר. ואף דהוא פסולה משום דשחיטה צורך פנים הוא לבד ואין צריך לומר משום דחפינה צורך פנים, דאי אפשר לומר דרש"י סבירא ליה כדעת תוס' ישנים פ' טרף בקלפי דאינו פוסל אלא בשניהם עבודת פנים. דאם כן למה פירש בדר' נחמי' כגון אילו ואיל העם שהקדים להן הוצאת כף ומחתה. ולא פירש כפשטו שהקדימם לעבודת היום דהוי רבותא טפי] מכל מקום פסול משום הא גם כן דחפינה צורך פנים:

יז

אך באמת דאי אפשר לפרש כן לפרש"י. דאי אפשר לפסול חפינה קודם שחיטת הפר משום דחפינה צורך פנים. שהרי (בדף מ"ב) בהא דפרו כשר בזר משום דשחיטה לאו עבודה הוא פרש"י ולא קיימא חוקה עלה. ואף דשחיטה צורך פנים על כן לא מהני הא דצורך פנים לפסול משום זה הוא עצמו. דבעצמו עבודת חוץ הוא וכשירה. וממילא נעשה צורך פנים. ולא מהני רק לפסול המאוחרת שהקדימה לצורך פנים זה. ואם כן אין נפסול החפינה עצמה משום דצורך פנים. הלא בעצמה עבודת חוץ וכשירה. וממילא נעשית צורך פנים:

יח

אך הנראה לי בכוונת רש"י בחפינה צורך פנים על פי הירושלמי הכל מודים שאם הוליכן אחת אחת רוצה לומר המחתה לבד והכף לבד] כיפר אלא שהוא עובר משום הכנסה יתירה. והשתא אם הוליך המחתה לפנים קודם חפינה פסול משום דחפינה צורך פנים והחפינה דינה מוקדמת להבאת המחתה מבית לפרוכת כיון דכתיב בקרא שיביא המחתה ומלא חפניו יחד למבית לפרוכת. על כן חופן קודם. וע"כ אם איחר החפינה להבאת המחתה למבית לפרכת. צריך להוציא המחתה מבית לפרוכת ולחפון ולהכניס:

יט

והנה מפי' זה מוכח כפירוש הא' בתוספות ישנים לפרש"י. דאלו לפי' הב' עבודת פנים מאוחרת שהקדימה נמי פסול למה לי' למימר משום דחפינה צורך פנים. תיפוק לי' דהכנסת למחתה למבית לפרכת עבודת פנים והקדימה. אלא ודאי עבודת פנים שהקדימה לית לן בה. ואין לומר דנפקא מינה שאם הכניס המחתה להיכל לבד קודם חפינה פסולה. ליתא דאינו מפורש במקרא שהחפינה מוקדמת להכנסת המחתה בהיכל. שהרי אפשר לחפון בהיכל וכשר. וכמו מנחה שקמצה בהיכל כשירה. ולהכניסם יחד מבית לפרכת. אלא ודאי בהולכת המחתה לבד למבית לפרכת קאי. ומוכח דעבודת פנים שהקדימה לית לן בה וכשירה. וכפירוש הראשון של תוספות ישנים ברש"י:

כ

ועוד מפרש"י שפירש בדר' נחמי' אילו ואיל העם שהקדים להם הוצאת כף ומחתה כשר משמע כן. דמה שפירשו תוספות ישנים בפירוש הב' וריטב"א משום דהוצאת כף ומחתה עבודת סילוק לבד ואינו לכפר כתבו בתוספות ישנים עצמם מיהו בחנם דחק רש"י. שהי' יכול לפרש בשאר עבודות שנעשין בבגדי זהב מבחוץ. רצונם לומר בשניהם בבגדי זהב.

ומה שכתב ריטב"א דרש"י דחק עצמו לפרש לאשמעינן דין זה דבהוצאת ומחתה לא הוי עיכובא מפני שהוא עבודת סילוק דחוק מאוד. דרש"י פרשן הוא ולא פסקן ומחדש דינים. אך לפי' הא' בתוספות ישנים לרש"י דהעיקר במעשה שאיחר אם הוא עבודת פנים לר' יהודה או נעשה בבגדי לבן לר' נחמי'. דברי רש"י מכוונים מאד. שמפרש דחלוקים אלו בין לר' יהודה בין לר' נחמי' הכל תלוי במעשה שאיחר לבד ומפרש ברירא דמילתא. ע"כ נראה לעניות דעתי ברור מאוד מכח שני הוכחות אלו דהעיקר בפרש"י הפי' הא' שבתוספות ישנים:

כא

ונשאר לנו לבאר הלכה אם כרש"י. דהכל תלוי במעשה שאיחר. או כריטב"א. דבין שהקדים עבודת פנים לר' יהודה או בבגדי לבן לר' נחמי'. או שאיחר אותם פסול:

כב

ונראה דלא שייך בזה לומר הלכתא כבתרא. דמבואר ברמ"א חושן משפט סימן כ"ה סעיף ב' דבמקום שהאחרונים אפשר שלא ידעו מדברי ראשונים אין צריך לפסוק כאחרונים. דאפשר אלו ידעו מדבריהם הוה הדרי בהו. וכאן שריטב"א חשב שגם רש"י כמותו. [ובזה תוספות ישנים בפי' ראשון כנגדו והבאנו ראיות לדבריו] כלא ידע מדבריו דמי ואין צריך לפסוק כמותו:

כג

והנה לכאורה יש להביא ראי' לריטב"א מהא דיבמות (דף ק"ה.) יבמה שרקקה תחלוץ ואין צריכה לרוק פעם אחרת. והא בעינן כסדרן. [דהסדר הוא חליצה רקיקה כדכתיב וחלצה וירקה]. כסדרן לא מעכב. וקשה מאי שנא מעבודת יום הכיפורים דמשום דכתיב חוקה לעכב אף הסדר מעכב. הכא נמי דכתיב ככה לעכב יעכב גם הסדר. ואף דקיימא לן כרע"ק דרקיקה אינה מעכבת ולא כתיב ככה ברקיקה. מכל מקום הרי דומה להקדים מתן פר בהיכל מקמי מתן שעיר בפנים דפסול גם לר"י. הכא נמי הרי הקדים הרקיקה לחליצה דכתיב בה ככה. אך לפי סברת הריטב"א בהגרלה כיון דאינה עבודה שלימה אינו כדאי שיעשה שינוי בעבודת פנים. הכא נמי בחליצה לר' עקיבא דקיימא לן כוותי' החליצה כל המתיר ורקיקה לאו מתיר כדאיתא לעיל מינה (דף ק"ג:) יבמה שרקקה לא נפסלה [רק מדרבנן משום גזירה] לר' עקיבא דלא הוי מתיר כלל. רק לר' אליעזר דרקיקה מעכבא הויין שני דברים המתירין. אבל לר' עקיבא רקיקה לאו מתיר כלל. וכיון דחליצה כל המתיר ועיקר המצוה. ואפילו לא עביד רקיקה כלל הותרה היבמה לשוק. ורקיקה אינה רק שירי מצוה לבד ואפילו חצי מצוה אינה. על כן אינה כדאי לעשות

שינוי בחליצה. ורקיקה בעצמה הא לא נאמר בה ככה. והרי הוא דומה ממש להגרלה לר' יהודה. דכיון דלא נאמר בה חוקה ואינה עבודה שלימה אינה כדאי לעשות שינוי בעבודת פנים. הכא נמי דכוותי':

כד

ויותר מזה דאפילו לדעת המקשן (דף מ') דלא הוה ס"ל חידוש זה דמה שאינה עבודה אין עושה שינוי בעבודת פנים אתי שפיר שהמקשן הוכיח מדסדרא לא מעכבא עיקר הגרלה נמי לא מעכבא. והתרצן משני לעולם ר"י הוא ונהי דסדרא לא מעכבא עיקר הגרלה מיהא מעכבא. ולפרש"י הפירוש כפשוטו דהמקשן הוכיח מדסדרא לא מעכבא שמע מינה שלא נאמר חוקה בהגרלה. (וע"כ אף שהקדים לה עבודת פנים. בהקדמת עבודת פנים לא איכפת לן רק במעשה שאיחר. וכיון שמה שאיחר לא נאמר בה חוקה אינו מעכב] וכיון שלא נאמר בה חוקה. על כן עיקרא דהגרלה נמי לא מעכבא. והתרצן ס"ל דמכל מקום עיקרא הגרלה מעכבא מדכתיב אשר עלה אשר עלה תרי זימני כמו שפרש"י. אבל הריטב"א לפי שיטתו דכל שאחת עבודת פנים מעכב פי' וזה לשונו דקסלקא אדעתא שאילו היתה הגרלה דבר חשיב לעכב כשאינה עושה אותה כלל דין הוא שתעכב גם כן כיון שמשנה בה בעבודת פנים. ואף על גב דהוא גופה נעשה בחוץ וכדפרישית לעיל לענין מתנות שבהיכל עם מתנות שבפנים. אבל אי ס"ל דאינה מעכבת בעצמה הא ודאי לא חשיבא לעכב כסדרן עד כאן לשונו. והכא נמי ברקיקה דלא מעכבא הא ודאי לא חשיבא לעכב כסדרן. דלריטב"א אין חילוק בין מה שאיחר בין מה שהקדים. ולא קאי ככה רק על המעשים בעצמם לא על הסדר. כי היכי דלא כתיב חוקה בסדר דהגרלה. כמו כן בחליצה לא קאי על הסדר כלל. וסוגיא דיבמות אתי שפיר בלי סרך קושיא:

כה

נמצא מכאן ראי' לריטב"א בהגרלה דחצי עבודה הוא אינו עושה שינוי בעבודת פנים. וכיון שכן אין לנו לעשות חילוק מסברא בין דבר שאיחר הוא עבודת פנים בין דבר שהקדים. שכל הראי' לחלק בזה הוא מהקדים דם הפר להגרלה. והרי לפי סברא זו אין ראי' משם:

כו

אך זה אינו דע"כ גם לר' אליעזר דרקיקה מעכב הקדים רקיקה לחליצה כשירה. שהרי לעיל אמר דלר' אליעזר דאמר רקיקה מעכבא יבמה שרקקה נפסלה מאחין אליבא דרבי דאמר שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה, ואי רקיקה דמקמי חליצה לא מהניא לר' אליעזר וצריכה לרוק פעם אחרת. אם כן רקיקה ראשונה לאו מתיר כלל ולמה נפסלה.

אלא ודאי אף אליבא דר' אליעזר דקאי ככה גם ארקיקה אין כסדרן מעכב. ולר' אליעזר אי אפשר לומר הטעם משום דרקיקה שירי מצוה דלדידי' עיקר מצוה הוא. וגם אין לומר משום דרקיקה חצי מצוה ואינה כדאי לעשות שינוי בחליצה כל המצוה. דהא לר' אליעזר גם חליצה אינו רק חצי מצוה. וע"כ טעמא לאו משום הכי הוא. ואין ראי' לריטב"א מסוגיא דיבמות (דף ק"ה.) הנ"ל:

כז

וראיתי לריטב"א יבמות שעמד בקושיא זו וז"ל כסדרן לא מעכב. ואף על גב דכל היכי דכתיב בה ככה עכובא הכי גמירא לה שאין עיכוב בסדר אלא במעשה לר"א או במעשה באיש לר' עקיבא עד כאן לשונו. ומדאיצטריך לומר דגמירי לה [היינו שמקובל מפי משה רבינו עליו השלום כמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות ובהקדמה לסדר זרעים שיש שם דינים מקובלים ממשה] משמע דבשעה שחיבר הריטב"א על יבמות לא הוה סבירא לי' סברא דחצי מעשה אינו עושה שינוי ומידי דלא מעכבא אין עושה שינוי [ומצינו בראשונים שמתחלפין בפירושיהם ממסכת למסכת. ואף בחדא מס' כמו שכתב מהר"ל ז"ל בגור ארי' פרשת משפטים פסוק כי הוא זה על רש"י דהרבה פעמים חוזר מפירושו בחדא מסכת]. דאין לומר דהוצרך לזה לר"א. דהא מסיים או במעשה באיש לר' עקיבא. מבואר שגם לרע"ק הוצרך לומר כן דגמירי לה. ולפי שיטת הריטב"א יבמות הנ"ל מוכח מהא דדם הפר מקמי הגרלה כשר כשיטת רש"י דאין עיכוב אלא בעבודת פנים שאיחר. ועל כן הוקשה לו כיון שהחליצה שאיחר נאמר בה ככה הרי הקדים הרקיקה לדבר שנאמר בה ככה וחסר לרקיקה דבר שנאמר בה ככה ותפסול הרקיקה אף שהרקיקה בעצמה אף חצי מצוה אינה ואינה מעכבת. מכל מקום כיון שחסר לה דבר שנאמר בה ככה תפסול. וכיון שהריטב"א מתחלף בדבריו ולא ידענו הי דאחריתא די בזה הכרעה לפסוק כרש"י:

כח

ובאמת כי יש לדחוק בריטב"א שלא יסתרו דבריו ביבמות לדבריו ביומא. והא דקאמר דגמירי גם לר' עקיבא מאחר דלר"א צריך לומר דגמירי. למה נעשה פלוגתא במה שקיבל ר"א ודאי גם רע"ק קיבל כך. רק לר"א הוא כהלכתא בלא נודע לנו הטעם, ולר' עקיבא ידענו הטעם משום דרקיקה שירי מצוה אינה כדאי לעשות שינוי בחליצה. ועל כרחך כיון דלרע"ק יספיק טעם דגמירי למה יחדש בדרע"ק טעם אחר. וע"כ אף הנמוקי יוסף שדבריו הם רק להלכה והי' יכול לומר הטעם משום דרקיקה שיורי מצוה כתב טעם

דגמירי שמספיק ודאי. כיון דלר' עקיבא נמי גמירי שלא יחלוק על ר' אליעזר בקבלתו וחדא מתרי טעמי נקט:

כט

אך נראה דמגופא דגמ' שמעי' דשירי מצוה שלא נאמר בה חוקה אם הקדימה לגוף מצוה שנאמר בה חוקה פסול השירי מצוה הזה. שהרי המקשן [הוא ר' אבא] הקשה והא בעי' כסדרן. וכי תירץ לו [ר' אמי] לא קיבלה וסבר דחוי מדחי לי' היינו שחשב שר' אמי רוצה לבטל משום גזירה דיאמרו רקיקה לית בה מששא היינו גוף מצוות רקיקה. ודחי לי' כסדרן לא מעכב] עד שמצא ברייתא דתניא כר' אמי. נמצא מוכח מר' אבא דשירי מצוה שהקדימה לגוף מצוה שנאמר בה ככה או חוקה מעכב. ומר' אמי ובריתא דתניא כוותי'. אין ראי' דפליגו על יסוד זה:

דהא גם לר"א דרקיקה מעכבת ונאמר בה חוקה. מ"מ כשר שלא כסדרן כנ"ל. ועל כרחך דהכי גמירי כמו שכתבו הריטב"א ונמוק"י. וגם לרע"ק יספיק טעם זה. וכיון דאין חולק על ר' אבא ביסוד זה ודאי נקטינן כוותי'. וקם דינא דאפי' שירי מצוה שלא נאמר בה חוקה שהקדימה לעיקר מצוה שנאמר בה חוקה שפסולה חצי מצוה ההוא:

ל

על כן נראה יותר כי הא דיבמות דאחריתא. וכי מטא למס' יבמות וראה סוגיא דשמעתא מוכח דאף שירי מצוה שהקדימה לדבר שנאמר בה חוקה פסול. חזר מהא דיומא. דסוגיא דיבמות הא מוכח כשיטת רש"י לגמרי:

לא

ועוד דעיקר סברת ריטב"א דהגרלה אינה עבודה שלימה. לא ירדנו לה. דאף ששעיר זה סופו לעזאזל ושילוח השעיר לעזאזל לאו עבודה הוא. מ"מ הרי הוא צריך לו לעבודת פנים הוא השעיר פנימי גם כן. ואם מת שעיר המשתלח בין שחיטת שעיר הפנימי לזריקתו ישפך הדם. ועוד דאף שסופו לאו עבודה לא יתחייב מזה שמעשים הקודמים לאו עבודה. והרי קביעות הנרות במנורה והנחת שמן ופתילה עבודות נינהו אלא שאין זר חייב עליהם מיתה דלאו עבודה תמה נינהו. ומכל מקום חייב עליהם מלקות אף דסופם הדלקה דלאו עבודה הוא. ובתוס' נמי משמע דהגרלה כולה עבודה לפי מה שצדדו (דף נ"ז:) ד"ה כלה דלא נאמר חוקה אלא על מעשה שלם אם כן מדפסול הקדים מתן פר להגרלה לר"נ [ולר"י כשר כבש"ס (דף מ') כמובא לעיל באריכות] מוכח דהגרלה עבודה שלימה. וא"ל דתוס' לא כתבו רק מעשה שלם. אבל לא עבודה ואף דלאו עבודה שלימה נאמר בה חוקה. ליתא מאחר שמפורש בש"ס דאמידי דלאו עבודה לא נאמר בה חוקה.

כך לי חצי עבודה כמו חצי מעשה, מכל הני טעמא נראה להכריע הלכה כרש"י וכפי' הא' שבתוס' ישנים ברש"י:

לב

שוב ראיתי הנמוק"י בפי' הלכות הרי"ף כתב גם כן כדברי ריטב"א וזה לשונו לא מיעכבא. ואף על גב דכל היכי דכתיב ככה עיכובא הכי גמירי לה הכא שאין עיכוב בסדר אלא במעשה. ומבואר שגם להלכה דקיימא לן רקיקה לא מעכבא צריך לחדש דגמירי לה. והנה גם הנמוק"י דבתרא הוא מסייע להכרעתינו ולפיסקא דידן:

לג

ועוד דלריטב"א יומא יקשה מהא דמנחות (דף ה'.) שהקשינו לעיל אות ואו. ולשיטתו אין ליישב כמו שכתבתי לעיל אות ח' דקושיית ש"ס דמשום שיהי' כשר אחר כך יוכשר אף עכשיו דאין מחוסר זמן לבו ביום. דהתינח לפרש"י בגוף דבר שלא נאמר בה חוקה שחסר לה דבר שנאמר בה חוקה. אבל לריטב"א שאין פסולו רק משום שעשה שינוי בעבודת פנים, ועל כן גם מאוחר שהקדים פסול. והתם נמי השינוי באשם ואפסול דאשם לא שייך תירוץ זה כלל עיין שם [הנה אמר המגיה שמעתי מפיו הקדוש זצללה"ה שעוד לו לבאר דברי התוס' שבועות ויותר לא אמר לי אז דבר. חשבתי שרשם על ספר חפשתי ולא מצאתי. ונחזי אנן. ומצאתי לתוס' שבועות (דף ח:) ד"ה לטומאה שכתבו דהא דלא קאמר דנפקא מינה להיכא דלא עבד פנימי כדקאמר לעיל [מינה נפקא מינה להיכא דלא עבד חיצון] דפנימי קרב קודם חיצון ואי ליכא אלא חד יעשו פנימי ולא חיצון עד כאן לשונם וקשה תיפוק לי' דאי לא עבד פנימי הוא מעכב על החיצון ואי אפשר לעשות חיצון. משמע לכאורה דלא מעכב אלא כששניהם פנימיים. איברא דכד דייקית מוכרח שדעתם דבכהאי גוונא נמי מעכב. דלכאורה קשה בדבריהם שכתבו דאי ליכא אלא חד יעשו פנימי ולא חיצון. אימא דגם שעיר המשתלח ליכא. ואם כן אי אפשר לעשות הפנימי ועל כן עושין החיצון. ועל כרחך לומר דמה שכתב דפנימי קרב קודם חיצון ואי ליכא אלא חד יעשו פנימי ולא חיצון. הכוונה משום דהפנימי שצריך לקרב קודם מעכב על החיצון. אולי זה הי' כוונתו זצללה"ה. אחר כתבי זה מצאתי בספר מעין החכמה שהביא דברי התוס' הנ"ל והקשה עליהם כנ"ל דאימא דגם שעיר המשתלח אין לו. ויצא לידון בדבר החדש עיין שם. ובגליון הספר מצאתי כתיבת יד כ"ק אבי זצללה"ה וזה לשונו במח"כ לא קשה מידי דכתב הרמב"ם פ"ג מהלכות עבודת יום הכיפורים שעיר החיצון שהקריבו קודם עבודת היום לא עשה כלום. ואם כן אם אין שני שעירים להגרלה ולא

מקריב פנימי גם חיצון לא יקריב עד כאן לשונו. הרי שדעתו זצללה"ה לפרש דברי התוס' משום עכבה וכמו שפרשתי]:

לד

נשוב לדינא לדעת הריטב"א יומא דחצי עבודה אינו כדאי לעשות שינוי בעבודת פנים. הכי נמי הדין בתפילין ומזוזות דפסול בהו שלא כסדרן חצי אות הראוי לכתוב מאוחר וכתבו מוקדם לאות הראוי לכתוב מוקדם אינו כדאי לעשות שינוי באותיות השלימות ואף דלריטב"א מוכח דלחצי עבודה נמי נאמר בה חוקה מדמעכב בהקדים דם הפר להגרלה לר' נחמי' והכי נמי בחצי אות הוא עצמה פסול בה שלא כסדרן ואף דהפרמ"ג בה' תפילין סי' ל"ב כתב הדברים ולא חצי דבר ליתא דהא והיו הדברים שכל הדברים צריכין להיות כסדרן לא יחסר אף חצי דבר. ולשון המכילתא ואם לא כתבן כסדרן יגנזו [ובתוס' שלנו הגירסא ואם כתבן שלא כסדרן] וכיון דדברים כל הדברים אם לא כתב כל כדברים כסדרן יגנזו]. מכל מקום יש היתר כיון דחצי אות בגט אינו כלום רק בסת"ם שכל קוץ וקוץ יש בו ענינים. מכל מקום לא עדיף מקוץ שמאלי לר"ת דמעכב מכל מקום לא פסול שלא כסדרן כמו שכתבנו בתשובה חלק א' סי' ט' וסי' יוד באריכות אך לפי הכרעתינו דלא כריטב"א יומא רק כריטב"א יבמות דמפורש בדבריו שאף מה שחצי מצוה אינה רק שירי מצוה אם הקדימה דבר שמעכב בה כסדרן פסול. אם כן גם חצי האות המאוחרת שהקדימה לאותיות שלימות המוקדמות פסולה.

סימן תנח

להרה"ק מוהר"מ שליט"א האבד"ק פילץ א) אשר הוקשה לכת"ר בתוס' יומא (דף מ"ח) ד"ה או דילמא שהקשו תפשוט דידו כצואר בהמה דמי דאי ככלי שרת דמי למה לי כף כלל. הלא יוכל להניח על גבי חפניו את המחתה וכי מפי לפניי ולפנים יניח הקטורת ליפול מחפניו על גבי רצפה. ואחר כך יניח המחתה על הרצפה ואחר כך יקח הקטורת בחפניו ויקטיר והוקשה לכבודו דאפי' כצואר בהמה דמי הלא יכול להניח הקטורת בכלי שרת ואחר כך יחזרנו לחפניו ויניח המחתה על גבי חפניו ויכניס כנ"ל עד כאן דבריו:

ב

הנה יותר יש להקשות לפי דברי הריטב"א שכתב לפרש האיבעיא וזה לשונו כיון דסוף סוף בכלי הוא נותן וידו כצואר בהמה עיין שם. הנה דטעם ידו כצואר בהמה משום דסוף סוף בכלי הוא נותן. [ודבריו מוכרחים מהא דזבחים (דף צ"ב:) בחטאת העוף נשפך [מצואר] על הרצפה ואספו מהו אצרוכי הוא דלא אצריכי' רחמנא כלי שרת והלכך

אוספו וכשר. או דילמא מפסל פסל בי' כלי שרת והלכך אוספו ופסול. ופרש"י דלא אצרכי' כלי שרת וצואר דידי' במקום כלי שרת. ולא מבעיא לפסול רק אם נאמר דפסול בי' כלי שרת וכל שכן רצפה. אבל אי לא אצרכא רחמנא כלי שרת פשוט דצואר בהמה ככלי שרת דמי. ואם כן בקטורת דלא אצרכא רחמנא כלי שרת פשוט דידיו ככלי שרת דמי. ועל כורחן כפירוש הריטב"א דאיבעיית הש"ס משום דסוף סוף בכלי נותן] ואם כן לפי קושיית התוס' דאפשר שלא בכלי יקשה קושיית התוס' אף אם ידו כצואר בהמה דמי. דכל הטעם ידו כצואר בהמה ופסול משום שצריך ליתנו בכלי משום דלא אפשר. אך לפי קושייתם דאפשר שלא בכלי שוב ידיו ככלי שרת דמי דגם צואר בהמה אם אפשר שלא בכלי נמי ככלי שרת דמי כנ"ל:

ג

אך נראה דהסברא דסוף סוף בכל הוא נותן על כן הוא כצואר בהמה ופסול. דכל החילוק שבין נשפך מכלי על הרצפה דכשר בין מצואר בהמה על הרצפה דפסול. משום שדם שבכלי כבר הדם מוכן לזריקה מכלי זה. אבל צואר בהמה אי אפשר לזרוק מצואר. ועל כן חטאת העוף שמזה מגוף העוף וכבר הדם במקום שממנו הוא מזה ככלי שרת דמי. ובקטורת שאינו מוכן להקטרה עד שיתן לכלי. אף דמסקנא חופן וחוזר וחופן ומחפניים הוא מקטיר מכל מקום אינו מקטיר ממלא חפניו שבתחלה שצריך ליתן תחלה בכלי ועל כן אי כצואר בהמה דמי פסול. רק אי ככלי שרת דמי ולא איכפת לן מה שעדיין אינו במקום מוכן להקטרה כשר. ועל כן אף לפי קושיית התוס' שיקטיר על ידי שיפול הקטורת מחפניו על גבי רצפה. סוף סוף אינו ראוי להקטיר ממלא חפניו שבתחלה. שצריך שיפול תחלה על הרצפה. ושוב חפניו לאו ככלי שרת ורצפה פוסלתו אלא אי אמרת דככלי שרת דמי לא אכפת לן וכשר על כן הקשו התוס' קושייתם. אבל אי אמרת כצואר בהמה דמי כל מקום שאיננו במקום שראוי משם להקטירו פסול. ולפי זה שוב לא קשה קושיית כת"ר אפי' אי כצואר בהמה דמי שיתן תחלה בכלי שרת ויחזיר לחפניו. דסוף סוף לא יוכל להקטיר עד שיפול תחלה על הרצפה:

ד

ולפי מה שכתבתי נראה לי דין חדש שאם נתפזר הקטורת מן הכף אשר לכאורה בזה פשיטא דכשר שגם בבהמה כהאי גוונא כשר. ולדידי בזה פסול כיון שאינו מוכן להקטרה מכלי עד שיחזיר לחפניו דקיימא לן חופן וחוזר וחופן. והא דלא מבעיא לי' להש"ס רק בנתפזר ממלא חפניו ולא בנתפזר מן הכף משום דבזה פשיטא שפסול. ולא מבעיא לי' אלא בנתפזר ממלא חפניו שאם הי' אפשר בלא כף הי' כשר להקטיר

מהחפניים. אבל כשהוא בכף שפסול אם יקטיר בכף דקיימא לן חופן וחוזר וחופן פשיטא דפסול. וכף זה כצואר בהמה דמי. דמשום שפסול אם יזרקנו מצואר אם נשפך ממנו פסול. הכי נמי כיון שפסול להקטיר מכף עד שיחזירנו לחפניו אם נתפזר ממנו פסול:

ה

שוב ראיתי דמה שכתבתי דנתפזר מכף על הרצפה ודאי פסול כיון שפסול להקטיר מן הכף [רק כשמחזירו לחפניו דקיימא לן חופן וחוזר וחופן] ודאי רצפה פוסלתו. ליתא דאם תמצא לומר חפניו ככלי שרת דמי. הרי כבר נראה להקטיר. ושוב אף שאחר כך אינו יכול להקטיר מכלי שהוא בו אין רצפה פוסלתו. ודומה לנשפך מכלי על הרצפה ואספו כשר או נתנו לכלי חול מחזירו לכלי שרת וכשר. ולא אמרינן כיון דכשהוא ברצפה או בכלי חול אינו ראוי להקטרה. שוב הרצפה וכלי חול פוסלתו רק כיון שפעם אחת הוכשר לזריקה כשר. הכי נמי כיון דכשהי' בחפניו חשוב נראה להקטרה [לפי הצד דידיו ככלי שרת דמי. דמה שנותן לכלי שרת אינו משום חובה. רק משום דלא אפשר] אין הרצפה פוסלתו. רק כך ראוי לומר דעל כן לא מבעיא לי' בנתפזר מכף. כיון שכל האיבעיא נצמח מנתפזר מחפניו. דאם תמצא לומר כשר שוב אין הרצפה פוסלתו. ואם תמצא לומר מחפניו פסול פשיטא שאין כלי שרת מכשירו. כיון דמכלי שרת פסול להקטירו עד שיחזירנו לחפניו. על כן לא מבעיא לי' אלא בנתפזר ממלא חפניו:

ידידו עוז הדוש"ת באהבה רבה הק' אברהם.

סימן תנט

הלכות סוכה ב"ה אור ליום ה' בראשית תרח"ם לפ"ק שלום לכבוד ידידי רב חביבי הרב הגדול חו"ב אוצר בלום כל רז לא אניס לי' כש"ת מו"ה יואב יהושע נ"י:

א

יקרת מכתבו הגיעני בחול המועד. והרבה להשיב על מה שדרשתי שיען ששבת בינתיים. בין יום הכיפורים לחג הסוכות. מחוייבין לעשות סוכה קודם השבת. דחשיב מעביר על המצוות. כיון ששבת בינתיים. שאינו ראוי לעשות סוכה. הנה קודם השבת ואחר השבת שני זמנים חלוקים. וכשמעביר מזמן לזמן חשיב מעביר וכמו במגילה (דף ו') למאן דאמר קורא באדר ראשון כשממתין עד אדר שני חשיב מעביר כשמעביר מי"ד שבראשון עד י"ד שבאדר שני. והיינו משום שימים שבינתיים אינם רצויים לקריאה. האומנם שברמ"א סס"י תרכ"ה משמע דלעולם חשיב מחמיץ המצוה אפי' אין שבת

בינתיים. [ואין מעבירין על המצוות הא ילפינן מושמרתם את המצות אל תקרא המצות אלא את המצוות מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה כמו שפרש"י יומא דף ל"ג. מגילה דף ו' וכן ממ"ש הרא"ש גבי פדיון הבן לפדות תיכף ביום ל"א שלא יחמיץ המצוה. לעניות דעתי זה רק לחומרא ועיין רש"י בכורות (דף מ"ט) ד"ה עד שיאמרו לו. אבל בשבת בינתיים כך הוא מעיקר הדין. ורו"מ השיב בזה הרבה. והנה רוב תשובתו הם על מהרי"ל בעצמו אך באמת הדברים כראוי מוצקים ואשיבהו אחת לאחת:

ב

מה שכתב דמדברי מהרי"ל שכתב דמוצאי יום הכיפורים יעשה הסוכה מיד אפילו הוא ערב שבת. מבואר דעל כל פנים חמיר מחול. אני כך פרשתי דברי מהרי"ל. לא מבעיא אם חל מוצאי יום הכיפורים באמצע השבוע שיעשה הסוכה מיד בכדי שילך מחיל אל חיל ומשום זריזין מקדימין למצוה. אך אפי' חל בערב שבת דצריך להכין לשבת כדכתיב והכינו את אשר יביאו ובשבת (דף פ"ח) גבי מתן תורה בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן בששי לא הי' לו פנאי משום כבוד שבת. מכל מקום יעשה הסוכה מיד דמצוה הבאה לידך כו' דכיון דשבת מפסיק חשיב מחמיץ. ומכל מקום הדין יש לפוטרו משום עוסק במצוות שבת שקודם לסוכות. מכל מקום הורה מהרי"ל לזרז עצמו לעשות זה וזה. אך בשנה הזאת שמוצאי יום הכיפורים ביום ה' חיוב גמור לעשות הסוכה ביום ה':

ג

ומה שהקשה מראי' וחגיגה שאם לא הקריב בראשון והקריב בשני לא הוי רק מגונה ולא עבר על עשה דמצוה הבאה לידך דכל רגל שבת בתוכו. וכן בכל הקרבנות שיוכל לשהותו עד הרגל. ועוד כתב שגם גוף הדבר תמוה בעיניו מאוד. דשבת יהי' נקרא מפסיק. כיון דאינו זמן פטור רק משום איסור שבת. וכמו מעקה דלא נקרא מצוות עשה שהזמן גרמא מכח איסור שבת עד כאן דבריו:

ד

הנה בקושיות אלו נעלם מכבוד תורתו משנה שלימה דכריתות (דף ז':) גבי מפלת אור לשמונים ואחד דבית שמאי פוטרין שלא יצאתה לשעה שראוי' להביא קרבן. והשיבו בית הלל מהמפלת יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת וחזרו בית שמאי והשיבו דשבת אף על פי שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי הוא לקרבן ציבור עיין שם. והנה מוכח מתשובת בית הלל דמה שלאו זמן מצוה מחמת האיסור חשיב לאו זמני'. וממה שחזרו בית שמאי והשיבו. מבואר דמשום שראוי לקרבן ציבור חשיב זמן מצוה אף בקרבן יחיד. ועל כן

לא קשה מידי מחגיגה ושאר קרבנות דכיון דשבת ראוי לקרבן ציבור חשיב זמן חגיגה וקרבנות. אבל בסוכה דשבת לא חזי לעשות סוכה לא חשיב זמני:

ה

ומה שהקשה ממעקה שתחשב זמן גרמא משום שבת. לא קשה מידי דבמעקה מצוותה עלי' גם לאחר עשי'. שהרי אם נפלה המעקה צריך לחזור ולעשותה ומתקיים המצוה גם בשבת ולא דמי למילה שהקשו התוספות בקידושין (דף כ"ט.) דיחשב זמן גרמא שאינו בלילה אף דכל שעה הוא נימול וגם בלילה. דשאני התם דמשוך פטור לחזור ולמול על כן לא חשיב המצוה רק בשעת מילה. וכן כתבו התוספות שבת (דף קל"א) בד"ה ושאין [ובתשו' מהר"ח אור זרוע סבירא לי' גם במילה מתקיים המצוה כל שעה] אבל בנידון דידן שאין המצוה עכשיו מה שיש לו סוכה. שאין צריך להיות לו עכשיו סוכה. רק העשי' המצוה. אבל לאחר העשי'. שוב אינו מקיים מצוה עד בוא החג. ע"כ שבת שבינתיים אינו זמן מצוה זו כלל:

ו

ויותר הי' לו להקשות בחגיגה וראי' משום שלילה מפסיק. ורמב"ם פסק לילה מחוסר זמן. אך גם הא לא קשיא. דלילה ראוי להקרבת אברים ופדרים ואכילת בשר וחגיגה וראי' באים לאכילת מזבח ואכילת אדם. ועיין בראב"ד בהלכות חגיגה שאם הביא חגיגה מערב יום טוב שהקדישה לשם חגיגה יוצא בה ידי חגיגה. ועל כרחין משום שנשאר הבשר ביום טוב. ואם לא כן הי' כנוטל לולב בערב סוכות. הנה שהלילה שבין הימים על כרחין זמן חגיגה:

ז

וכן משמע במנחות פרק התכלת דבעי מוספים דהאידנא ותמידין דלמחר הי מינייהו עדיף. וקשה מה מבעיא לי' הא תמיד שלמחר עוד לא הגיע זמנו. ודומה להא דפרק הישן טמאי מת מצוה הי' שחל שביעי שלהם בערב פסח. דמוכח משם העוסק במצוה פטור מן המצוה שמחוייבין עכשיו לטמאות לקרובים אף שהוא מצוה קלה. ואין צריך לדחותה משום מצוות פסח העתידה לבוא. ועל כרחך שאני פסח שאין עכשיו זמנו כלל אבל תמיד שישנו ביום ובלילה שגם בלילה מקריבים אברי תמיד כולה כיומא אריכתא וחשיב הגיע זמנו. ומוכח דלילה גם כן חשיב זמן תמיד משום אברים ופדרים. שאם לא הי' חשיב זמנו הי' דומה ללולב דמשום דמפסקי לילות מימים חשיב כל יומא מצוה באפי נפשה ודו"ק:

ח

ולא דמי ליולדת דלא חשיב לילה זמני קרבנות אחרים על כל פנים ויהי' דומה לשבת. דליתא דקרבן יולדת להכשיר. והיא הזריקה. וזה אין זמנו כל הלילה. מה שאין כן עולת תמיד האברים ופדרים עדיפי מזריקה כמפורש פרק כל התדיר אברי עולה עדיפי מדם עולה יעוין שם. וכן עולת ראי' האברים עדיפי מהדם. וכן חגיגה האברים והבשר. וכן מוכח בראב"ד הנ"ל דיוצא ידי ראי' בהאברים לבד. ואין להאריך בזה יותר:

ט

ומה שהקשה עוד מהא דמועד קטן (דף ט') דמקשה הש"ס איבעיא לי' לשיורי פורתא בבנין בית המקדש ולגומרו בחג הסוכות. והרי יוהכ"פ ולילות בינתיים שאינם ראויים לבנין בית המקדש ויחשב מעביר. הנה בתשו' חכם צבי סימן ק"ו הוכיח דמשום מצוה מן המובחר מותר להעביר על המצוה. ומפורש בפרק כל התדיר המצוה הנעשה בזמן מקודש חשובה מקודש יותר. דקאמר אטו שבת למוספין מהני לתמידין לא אהני אטו ראש חודש למוספי ראש חודש אהני. למוספי שבת לא אהני] יעוין שם בפרש"י שכתב הואיל והאידנא קרבין שם שבת עליהם. והכא נמי אם יוגמר בחג יהי' שם חג על המצוה ומקודש יותר ומותר להעביר משום זה:

י

ומה שכתב עוד בעשיית הסוכה אינה מצוה כלל. ובש"ס מכות (דף ח' ע"א) הואיל אם מצא חרוש אינו חורש חרישה לאו מצוה. והכא נמי כיון דסוכה גנב"ך כשירה. עשייתה לאו מצוה הוא. ודאי מסברא הי' נראה כן. אבל מה נעשה דלשון המשנה בשבועות (דף כ"ט.) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה. כמו שהביא כת"ר בעצמו:

יא

ומה שכתב מספר הון עשיר דפירושו שלא לישב. אין זה פירוש של עשות. ומה יעשה להא דבספר תקוני זוהר תיקון שבעין קל"א וכל פקודין דעשי' דסוכה ולולב תליין בידין יעוין שם. וברש"י מכות (דף ח'). מפורש דעשיית סוכה היא גופה מצוה. ומה שכתב כבוד תורתו ליישב דברי רש"י דרש"י סבירא לי' הזמנה לגוף מצוה מילתא ודמי נמי לגוף קדושה. וסבירא לי' נמי דאינו יוצא בסוכה אלא אם כן חל שם שמים עליו. ובסוכות גנב"ך קדושתי' ומצוותי' באים כאחת. ממילא כשעושה לשם סוכה נתקדש בשעת עשי' מה שמקדשו חשיב מצוה שעל כן צריך לקדשו. רק בסוכות גנב"ך הקידוש בשעת ישיבה. ומכל מקום מאחר שצריך לקדשו חשיב הקידוש מצוה. וכשמתקדש על ידי עשי' חשיב העשי' מצוה דפח"ח:

יב

אבל אינו עולה לדעת רש"י. ונהי דמה שכתב דיש לומר דרש"י סובר הזמנה לגוף מצוה מילתא. כן משמע להדיא ברש"י ביצה (דף ל:) גבי הפריש שבעה אתרוגים שכתב רש"י שהוקצה לבין השמשות. והארכתי בזה בחי'. וגם הסברא שכתב כיון דעל כרחו צריך לקדשו כשמקדשו בשעת עשי' חשיב העשי' מצוה. גם כן מוכח במנחות (דף צ"ה:) בשתי הלחם דלמאן דאמר תנור מקדש דוחה שבת ואף שקידוש התנור אינו מעכב כדמוכח במנחות (דף מ"ח.) בתוס' גבי שחט שני כבשים על ד' חלות שכתבו דתנור לא קדשם כיון שהם ד' ואף על פי כן כשרים. ואם כן למה דוחה שבת. יאפו בתנור של חול. וכמו קצירה למאן דאמר בדיעבד כשר מערב יום טוב אינו דוחה שבת. וכתבתי בחידושי ליישב כיון דמכל מקום צריך לקדש את הלחם ביום טוב. וכשאינו מתקדש בתנור מתקדש בשחיטת כבשים. הרי הקידוש קבוע לו זמן. ויכול לקדש על ידי אפיי' משום דלכתחילה מצוה לקדשו בתנור. ולא דמי לקצירה שאין זמן קבוע לקצירה. אבל הכא הרי הקידוש קבוע לו זמן. ויכול לקדשו על ידי אפי' כדי לקיים המצוה מן המובחר כדמוכח במנחות (דף ס"ד.) גבי שחט כחושה ונזדמנה לו שמינה דשוחט השמינה בשבת ומחללין שבת משום לכתחילה. רק שם הי' שחיטה קבוע לו זמן. והכא נמי כיון שמתקדש באפי' והקדש קבוע לו זמן חשיב האפי' קבוע לו זמן. ובנידון דידן נמי כיון שמתקדש בעשי' חשיב העשי' מצוה:

יג

אך מה שכתב שאינו יוצא אלא אם כן נתקדשה הסוכה פשיטא שהרי"ף ורמב"ן שכתבו בפרק המביא דמהני תנאי דאיני בודל בעצי סוכה. ורש"י כתב שם דלא מהני משום דעל כרחו הוא בודל מהם משום איסור סתירת אוהל. הרי דאם לאו איסור סתירת אוהל הי' מהני תנאי הרי דיוצא ידי סוכה אף שאינו מתקדש:

יד

וכן מוכח מדאיצטריך קרא למפסל סכך גזול. תיפוק לי' דאינו נאסר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ובמה דקנאה באיסור לא חשיב שלו לענין שיוכל לאסרה כמבואר בתוספות בשמעתתא דרבוצה. והעשי' לא חשיב מעשה לאוסרה מן התורה. כיון שאין שינוי בסכך. כמו שכתבו התוספות בכלים שמשתמש דלא חשיב מעשה מן התורה כיון שלא עשה בהם שינוי. והסיכוך לא חשיב שינוי כמו שכתבו תוספות סוכה (דף י"ג סוף ע"ב) דמה שמניח על גבי סוכה לא חשיב שינוי מעשה. ואין לומר בשעשה בהם שינוי קודם. דאם כן הי' קונה בשינוי ולא מפסיל משום גזול:

טו

וכן מוכח ממסכך ברשות הרבים דפסול לר' אליעזר משום סוכה שאולה או גזולה. ועל כורחין קרקע הסוכה נמי קרי סוכה [וכן מוכח מסוכה על גבי סוכה דכשאין קרקע עליונה יכולה לקבל כרים וכסתות אלא על ידי הדחק עליונה פסולה לר' יהודה דדירת קבע בעינן עיין ר"ן ריש סוכה. ואי קרקע סוכה לא חשיב סוכה יהי' דינו כמו דפנות דלא בעינן בהו קבע לר' יהודה כדאיתא בסוכה (דף כ"א סוף עמוד ב') יע"ש. אלא ודאי קרקע סוכה חשיבה סוכה] ונאסרת גם כן. ולפי סברת כבודו אם לא יאסר לא יצא ידי חובתו. ואם כן אמאי כשר לרבנן הא אינו יכול לאסור של רבים כדאיתא בעבודה זרה (דף נ"ט.) מים של רבים אינם נאסרים:

טז

ועל כורחין לומר דלאו משום קידוש הוא המצוה שהרי אינה צריכה קידוש כלל. רק העשיי' גופה מצוה הוא מדכתיב חג הסוכות תעשה חשיב העשי' מצוה. ויש להוסיף בה דברים. דהנה בתוספות שבת (דף כ"ה) בנר של שבת. כתבו דאף שאם הי' דולק ועומד לא הי' לו לכבות ולהדליק לשם מצוה. מכל מקום כשמדליק חשיב מצוה ומברך עליו ומדמים לכסוי אף שאם כיסהו הרוח אינו חייב לגלותו ולכסותו. וכן נולד מהול אין צריך להטיף דם ברית. מכל מקום חשובים כסוי ומילה מצוה יעוין שם. ועל כורחין הא דחרישה לאו מצוה הוא משום שאם מצא חרוש אינו חורש. היינו משום דחרישה לא הוי רק הכנה:

יז

ומה שהקשה מה זה דוקא לאחר יום הכיפורים ולא בהגיע שלשים יום קודם החג. לא קשיא דתוך שלשים קודם החג אינו מצד עצמות הזמן רק משום סמוך לחג. וכל מה שהוא יותר סמוך לחג החיוב יותר. וממילא המצוה יותר. ומבואר בפוסקים ללוש המצות לאחר שנאסר חמץ. ואם חל ערב פסח בשבת. ללוש בליל יום טוב משום חביבה מצוה בשעתה. וכבר כתבתי בשם חכם צבי דכל ליפות המצוה לית בי' משום אין מעבירין. והכי נמי לעשות הסוכה סמוך לחג בפרט לאחר יום הכיפורים כמו שיבואר. לית בי' משום אין מעבירין. אבל אחר יום הכיפורים מילתא אחריתא הוא. דמפורש בדברי חז"ל במדרשות דמצוות לולב מחמת מחילת עוונות ביום הכיפורים. וכן מצוות סוכה במדרש הזוהר בכמה מקומות. בפרט ברעיא מהימנא בענין תקיעות שנרמז בפסוק ויסע עשו לדרכו שעירה ויעקב נסע סכותה. אם כן חיוב עשיית סוכות חל בעצמותו במוצאי יום הכיפורים. ושפיר יש בו משום אין מעבירין:

יח

מה שהקשה בהא דפסק רמ"א דאין אומרים מזמור לתודה בערב יום הכיפורים והתבואת שור הוסיף דכל הקרבנות הנאכלין אין מביאין בערב יוהכ"פ. והקשה כבודו מהא דשבועות (דף ח'.) דמקשה הש"ס בר קרבן הוא. ומשני דאתיידע לי' סמוך לשקיעת החמה עיוהכ"פ. ולהתבואת השור הנ"ל אפילו אתיידע לי' אתמול סמוך לשקיעת החמה הא אי אפשר להביא החטאת בערב יום הכיפורים. תמיהני דהא שם קאי אליבא דר' שמעון עיין שם. ואיהו סבירא לי' בפרק ח' דזבחים ובפרק ג' דמעשר שני מביאין קדשים לבית הפסול. ומה שכתב עוד דלמה יחשב מביאו לבית הפסול הא גם ביום הכיפורים יכול להאכילו לקטני זכרי כהונה. ליתא דמכל מקום חשיב ממעט באכילה ומביאו לבית הפסול במה שאין גדולים יכולין לאכלו. כמו דאיתא בפרק ג' דמעשר שני דאסור ליקח תרומה בכסף מעשר שני דממעט באכילה אף דלית בי' משום נותר. וכל שכן בנידון דידן. ועוד דאסור להאכיל קדשים לקטנים ביום הכיפורים דילמא אתי למיסרך כדאיתא בעירובין לענין כוס של ברכה:

יט

מה שהוקשה לו בשעיר חולה מרכיבו על כתיפו. הא חולה פוסל בשעיר המשתלח כמו כל פסולים בעל מום מחוסר זמן, לא קשה מידי דאינו פוסל רק קודם מתן דמו של חבירו לר' יהודה. או קודם ודוי דברים לר"ש שעוד צריך לעמוד לפני ד' דהא בגמ' יליף זה מדכתיב יעמד חי לפני ד' עד מתי יהא זקוק להיות חי עד מתן דמו של חבירו. אבל לאחר שניתן לשלוח אינו פוסל בו שום דבר:

כ

מה שהוקשה לו בזקן ממרא שנחלק בלולב או בשופר דכתב רמב"ם דפטור דאינו מביא לידי כרת. הא נפקא מינה בפרוטה דרב יוסף וצדקה שיעבוד ממון יש בו. ונפקא מינה אם קידש אשה בממון. ליתא דצדקה אין בו שיעבוד ממון אלא כל זמן שהעני צריך לצדקה. ואם כן ממה נפשך אם צריך העני אחר כך לריפתא מחוייב מכח אחר כך ואם אינו צריך עוד אין גובין מנכסיו מחמת שנתחייב אז וכמו עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו ולא אמרינן אשתעבד נכסי:

ידידו הדו"ש הק' אברהם.

סימן תס

בדין העושה סוכתו תחת האילן. א) שיטת התוספות (דף ט':) בד"ה הא קמצטרף דכשהסוכה צילתה מרובה מחמתה שוב אינה נפסלת בסכך פסול כיון שיש בכשר כשיעור. ומכל מקום כשהאילן גם כן צילתה מרובה מודים התוספות שפסול. כדמוכח מדהקשו אהא דלא משני כגון שבלא הפסול צילתה מרובה בכהאי גוונא מחלק רבא בין האילן צילתה מרובה דבזה פסול. וכן כתב הטור בשם התוספות דאם האילן צילתה מרובה פסול בכל ענין:

ב

ועיין במהרש"א שהקשה מדברי התוספות לקמן בפירס עלי' סדין שכתבו דדוקא שבלא הסדין היתה חמתה מרובה שהחמה הי' מייבש. או מחמת הנשר שהי' נופל מהסוכה והי' נשאר הסוכה חמתה מרובה. הא לאו הכי הי' כשר. ואף דהסדין צילתה מרובה אלמא דכשהכשר צילתה מרובה תו לא אכפת לן אם הפסול נמי צילתה מרובה. ואחי מהרש"א רצה לתרץ דהכא מיירי כשיש הפסק בין סכך הסוכה לאילן דפסול משום שני סככים. והביא ראי' לדחות כריב"א שכתב דאפילו הסוכה צילתה מרובה והאילן חמתה מרובה הסכך פסול פוסל כנגדו. דאם כן בסוכות תשבו למה לי לפסול סוכה שתחת האילן תיפוק לי' דפוסל כנגדו:

ג

ומהרש"א דוחה דבריו דאם כן למה לא הביאו התוספות זאת הראי' לדבר הם. אלא ודאי משום דאיצטריך קרא לסוכה תחת סוכה נקט נמי סוכה שתחת האילן דפסול נמי משום שני סככים אף דפסול נמי משום מצטרף. ובמה שסובר אחיו של מהרש"א דבשאין האילן גבוה אינו פוסל הסוכה שצילתה מרובה. חלק מהרש"א דאם כן למה אמר הש"ס כמה יהי' בין סוכה לסוכה. ולא נאמר כמה יהי' בין סוכה לאילן. אלא ודאי בכל ענין פסול משום מחובר. ולא יקשה מפירס עלי' סדין דהתם משום שקדמה הסוכה לסדין כשר. מה שאין כן כשהאילן קדום פסול משום מחובר בלאו קרא דסוכות תשבו. ועל כן פסול אף באין הפסק. אבל אם הסוכה קדם אינו פוסל אלא כשיש הפסק מקרא דבסוכות תשבו. זה העולה מדברי מהרש"א:

ד

והנה במה שחילק בין האילן קדם בין הסוכה קדם. כן איתא להדיא בר"ן וריטב"א בהא דפירס עלי' סדין שכתבו התוס' בשם הרבינו תם דדווקא שלולי הסדין הי' נעשית הסוכה

חמתה מרובה. והר"ן והריטב"א כתבו בשמו להדיא הטעם משום דהסוכה קדמה. אך במה שסובר מהרש"א דאילן למטה מי' והאילן קדם פוסל בלאו קרא דבסוכות תשבו. קשה דאם כן איך מיעט הברייתא למעלה מי' מקרא. מה שבאמת אפי' למטה מי' פסול בלאו קרא. ועוד דאיך קרא לי' הברייתא סוכה שתחת האילן. דכשהוא תחת האילן לאו סוכה הוא כלל בעצמותו. דהא פסול אפ' למטה מי' אף דאינו פסול משום סוכה תחת סוכה. על כרחין דבעצמותו לאו סוכה הוא, ועוד דבר"ן וריטב"א כתבו בשם רבינו תם דסוכה שהיא מסוככת כהלכתה שוב אינה נפסלת אפי' משום סוכה שתחת האילן. ולשיטת מהרש"א דאין פסול משום סוכה שתחת האילן אלא למעלה מי'. ובזה אין חילוק בין האילן קדם או הסוכה קדמה. ועל כן סובר רבינו תם דכשהאילן אינו גבוה י' כמו בסדין אם האילן קדם פסול משום סוכה שתחת האילן ובאמת שדברים אלו צריכין ביאור דאם פסול משום סוכה שתחת אילן מבסוכות תשבו. מה נפקא מינה אם הסוכה קדמה או האילן קדם. ומאי שנא מתחת סוכה דאין נ"מ בזה:

ה

והנראה לי בזה דהנה עיקר סברת רבינו תם מבואר כההוא דפ"ב דעירובין העושה מחיצה על גבי מחיצה בשבת לא הועיל להחשב מחיצה לדירה. וכן בנכסי הגר לא הוי חזקה. וכן בפ"ב דגיטין כתב על גבי כתב כו' דלאו כלום היא וכתב עליון אינו כתב. ועל כן הכא נמי סוכה שהיא מסוככת כהלכתה. שוב אינה נפסלת בסכך פסול שהניח אחר כך עליו או תחתיו. דאינו חשוב סכך שני דתוספות אותו סכך עצמו הוא כמו במחיצה על גבי מחיצה וכתב על גבי כתב ואם כן אין כאן אלא סכך אחד כשר אבל להיפוך דקדמה אילן לסוכה אין לומר כן דיחשב סכך פסול לבד. ובלא קרא דבסוכות תשבו יפסול כמו בכתב עליון דלא חשיב כתיבה כלל. והכא נמי לא חשיב עשיית סוכה. שהרי כתבו התוס' בגט שכתבו שלא לשמה וחזר והעביר עליו קולמוס לשמה מהני דחשיב כתב עליון כתב משום דכתב עליון עושה לשמה ומתקן על כן חשיב כתב. והכי נמי חשוב הסכך כשר שמניח עליו סכך שמתקן שמתחילה הי' רק סכך פסול ועכשיו כשר. וכמו בגט שבתחילה הי' שלא לשמה ועכשיו לשמה:

ו

ומכל מקום מיפסל משום שני סככים שיש כאן סכך פסול שהוא עיקר הסכך מתחילה וסכך כשר דחשיב גם כן סכך. ועל כן אפי' סמוכים זה לזה חשוב שני סככים. ואינו דומה כלל לסוכה על גבי סוכה. דאם אינו מרוחק כשיעור סכך דכשר משום דאחד הוא מה שאין כן בסכך פסול המחובר מתחילה על כרחין סכך אחר הוא שלא מהכשר

הסוכה. והוא עיקר הסכך אלא שסכך השני גם כן סכך. ומכל מקום מיפסל משום שני סככים. אבל בסוכה קדמה הסכך פסול שמניח אחר כך לא הוי סכך כלל בפני עצמו. ואי אפשר לחושבו שני סככים. וגם אין לפסול משום דמצטרף עם הסכך כשר שמתחילה ומצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. כיון שיש בכשר כשיעור:

ז

וזה שכתבו התוס' בההיא דפירס עלי' סדין דכשר כמו שפי' לעיל עיין שם. ולכאורה שני דינים הם. דלעיל אפי' באילן קדם לא פסול משום דחמתה מרובה והכא אם האילן קדם באמת הי' פסול. אך לפמ"ש הכל טעם אחד. דהרי בשסוכה קדמה אין האילן סכך בפני עצמה כמו הגבהת מחיצה ע"ג מחיצה. רק תוספות אותו סכך עצמו הוא וכשהי' האילן מתחילה חמתה מרובה מצילתה גם כן האילן בפני עצמו לאו כלום הוא. דהא חמתה מרובה. רק שמצטרף עם סכך כשר. והכל דין אחד דלא פסול כיון דסכך פסול לא הוי סכך בפני עצמה וסכך כשר יש בו כשיעור:

ח

וראי' לפירוש זה דהנה יש להסתפק לשיטת רבינו תם דמחלק בין האילן קדם וכו' מהו הדין כשהם בבת אחת. ולכאורה יש לפסול דקיימא לן כל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו. אך מהתוס' מוכח להדיא דכשר. א' הראי' שהביאו מההוא דהוצין יורדים. ושם הסכך שלמעלה מעשרים ודאי צילתה מרובה [והשתא לא סבירא להו לחלק בין סכך שלמעלה מעשרים לסכך פסול. דאם כן לא הי' ראי' כלל] ועל כרחין משום שבאים בבת אחת כשר. גם הראי' שהביאו מהמקרה סוכתו דכשר משום דאי שקלת לי' סגי בכשר. לכאורה תמוה דשם הפסול גם כן צילתה מרובה דאי שקלת לי' לכשר סגי בפסול דשניהם שוים. ושם הסכך פסול קודם ויפסול:

ט

וצריך לומר דהנה לקמן (דף י"ח) פליגי, אם יש לבוד באמצע אי אין לבוד באמצע ובתוס' שם הקשו דאם כן סוכה שצילתה מרובה מחמתה תיפסל עד שיהי' מעובה. ולאו פירכא הוא דהכא מיירי כשהאויר מהלך על פני כולה והסיכוך נחלק לשנים עיין שם. והנה בדף י"ז סוף ע"א דאם אין בשני הפסולים ארבעה ואויר פחות משלשה מפסיק ביניהם דאין האויר משלימו לארבעה במה שהוא כסתום מחמת לבוד דאין לבוד להחמיר:

י

ולפי זה נראה דהא דאמרינן כשהאילן צילתה מרובה מחמתה ואחר כך סיכך תחתיו פסול היינו כשאין מיעוט חמה שבאילן מהלך על פני כל האילן דבזה אף דלא אמרינן

לבוד חשוב סכך שלם כמו למאן דאמר אין לבוד באמצע. מכל מקום מהני צילתא מרובה כדברי התוס' שם. אבל בהא דהמקרה סוכתו בשפודין שהריוח שבינתיים על פני כל הסוכה כיון דאין לבוד להחמיר. אם כן לא חשיב האילן סוכה ודו"ק:

יא

ואכתי קשה דאחר כך כשמניח הסכך כשר שוב הסכך פסול לבד גם כן סוכה כיון שגדול בכמותי כמו הסכך כשר שמפסיק. דבזה אין צריך ללבוד וכמו שכתבו התוס' שם י"ח בד"ה אין לבוד באמצע בהא דאין סכך פסול פוסל בפחות מארבעה אף שמהלך על פני כל הסוכה ואין לבוד באמצע אלא משום דפחות מד' אינו חשוב להיות חוצץ ומפסיק. והכי נמי להיפוך אין הסכך כשר חוצץ ומפסיק בין הפסולים. ואם כן הרי כאן סוכה מהסכך פסול כמו מהסכך כשר. וצריך לומר כמו דמתחילה קודם שסיכך בסכך כשר לא הי' חשוב סוכה ומשום דאין לבוד להחמיר וכנ"ל ולא נעשה סוכה רק אחר כך ובאים ביחד כשר:

יב

עוד ראי' דבההיא דפירס עלי' סדין דפי' רבינו תם מפני החמה והנשר שלא ייבש או יפול ויהי' חמתה מרובה מצילתה וכמבואר בספר הישר הטעם דהוי מעמיד בדבר המקבל טומאה. ולכאורה בפשיטות הי' לו לומר אפי' לרבנן המכשירים במעמיד בדבר המקבל טומאה כיון דכל ההיתר משום קדם הסוכה לאילן. והכא קודם הסדין לא הי' סוכה [כיון דעומד ליבש תוך שבעה. וכמו ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח פוסלים בסוכה משום אויר] ואם הי' חשוב סוכה קודם לכן ודאי לא הי' חשוב הסדין מעמיד. אלא ודאי דמתחילה לא חשוב סוכה. ואם כן לא קדמה סוכה לאילן. אלא ודאי סבירא לי' לרבינו תם דכשבאים ביחד גם כן כשר:

יג

הנה ביררנו היטב בראיות דסבירא להו להתוס' דכששוים כשר. והסברא לא ידענו. דמה חזית דאזלת להקל להחשב הסכך כשר עיקר. ועוד דכל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו כנ"ל. אבל להנ"ל אות ה' נכון היטב. דעל כרחין הסכך כשר חשוב סכך דאפי' הי' הפסול תחילה גם כן חשוב הכשר סכך דמתקן וכנ"ל. [ואף דלפי האמת פסול משום סוכה שתחת האילן מכל מקום מהני אם ינטל האילן דלא חשוב תעשה ולא מן העשוי כמבואר בפוסקים] וכיון דהכשר סכך. ממילא אין הפסול סכך. דכל שאינו בזה אחר זה כו' ולא הוי סוכה שתחת אילן. כל זה ברור כשמש:

יד
ובמ"ש לעיל אות יוד בהא דהמקרה סוכתו בשפודין אפי' הם רבים מהריוח שבנתיים לא חשוב קדמה אילן לסוכה כיון דהאויר מהלך על פני כל השפודין ואין לבוד להחמיר מיושב דברי התוס' בסוגיא דהמקרה אשר לכאורה תמוהים. בהא דמשני שם במעדיף. ופירשו התוס' דמרבה בסכך כשר עד שמכסה השפודין דהשתא הכשר רבה על הפסול ומבטלו. והקשו התוס' על זה דלא שייך ביטול אלא היכי דאינו ניכר. וקשה טובא דהא התוס' לפי שיטתם כיון שהכשר עומד שבו מרובה על הפרוץ לא איכפת לן כלל אם הפסול מתבטל או לא כמ"ש בשמעתין. ובפירס סדין דהיכי דהסוכה מסוככת כהלכתה אין הסכך פסול פוסלו:

טו
אך לפי מה שכתבתי לעיל לק"מ דהנה לכאורה הא דאם יש ריוח ביניהם כמותם הוא משום הסכך כשר שנתנו באותו ריוח וכמו שפירש"י. ולרב פפא צריך שיהי' ריוח ביניהם כמותם שלא יהי' הכשר מיעוט מהפסול. אך למאי דמשני במעדיף שנותן סכך כשר יותר מריוח שביניהם. אם כן על כרחין האי ריוח שביניהם לא משום סכך כשר תני לי' שהרי נותן סכך כשר יותר מריוח שביניהם. אלא משום סכך פסול דאפי' ניתן סכך כשר כשיעור דבהכי מיירי מתני'. מכל מקום אם לא יהי' ריוח ביניהם כמותם יפסול. ואי סבירא לי' שאין הסכך פסול פוסל הסוכה כל שיש בסכך כשר כשיעור. אם כן אפי' אין ביניהם ריוח כמותם לא יפסול:

טז
ואין לומר דאם אין ריוח ביניהם כמותם הו"ל סכך פסול צילתה מרובה מחמתה וקדמה לסוכה. והיכי דקדם אילן שצילתו מרובה מחמתה לסוכה הא פוסל. דליתא כיון שהאויר מפסיק על פני כולו ואין לבוד להחמיר:

יז
על כורחין לפי פירוש זה במעדיף שנותן סכך כשר יותר מהריוח. סבירא לי' דסכך פסול פוסל הסוכה אף שיש בסכך כשר כשיעור. והיינו משום דפוסל כנגדו. ועל כרחין הא דמהני במעדיף משום דמכסה על השפודים ומבטלם ועל כן בעינן ריוח ביניהם כמותם דהשתא לא הוי הפסול צילתה מרובה מחמתה כיון דסבירא לי' פרוץ כעומד אסור. דאי אין ריוח ביניהם כמותם אף דמתחילה לא הי' חשוב צילתה מרובה כיון דאויר מפסיק. מכל מקום לאחר שמילא הריוח בסכך כשר. שוב השפודים בעצמם צילתה מרובה מחמתה דבסכך מפסיק בינתיים אין צריך ללבוד כנ"ל. וכיון דהוי צילתה מרובה

מחמתה אינו בטל דחבטן לא מהני אלא באילן שחמתה מרובה מצילתה כמבואר בסוגיין ועל זה שפיר הקשו התוס' דאינו מבטל כיון שניכר. ואי משום דאינו פוסל כיון שיש בכשר כשיעור. הרי לפי שיטה זו אי אפשר לפרש כן כלל במעדיף וכמו שכתבתי והדברים ברורים למבין:

סימן תסא

סוכה (דף ט':) תוס' ד"ה הא קא מצטרף ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצילתה מרובה מחמתה לא מסתבר שתפסל משום צירוף סכך פסול כיון דאי שקלת לי' לפסול אכתי צילתה מרובה וכו' ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או באריכות המטה מכשירין כשיש ריוח ביניהם כמותן ולא אמרינן דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר דאי שקלת לי' סגי בכשר. וקשה לי דהתינח לפי' ר"ת לקמן כשהסכך והאויר למעלה שוים כשר. אבל לשיטת רש"י והרי"ף דהסכמת הפוסקים כמותם דאם למעלה שוין הן. למטה נעשה חמתה מרובה מצילתה. נמצא דאי שקלת לי' לא סגי בכשר. והדרא קושיית התוס' הא מצטרף וכו':

ב

ובאמת ר"ת הקשה לשיטת רש"י הנ"ל דהא קיימא לן פרוץ כעומד מותר. והר"ן פרק ב' כתב עלה דלאו קושיא הוא דכי אמרינן פרוץ כעומד מותר. הני מילי לענין מחיצת שבת ובסכך פסול דכי היכי דאגמרי' רחמנא למשה לא תפרוץ רובא הכי נמי אגמרי' לא תסכך בסכך פסול רובא הא כי הדדי כשירה כו' שאף על גב שהסכך פסול כפרוץ חשוב לענין הכשירא דסוכה שריא אבל באויר אי אפשר לומר כן שכיון שהם שוים מלמעלה האויר רבה מלמטה [וחמתה מרובה מצילתה וסוכה בצל תליא מילתא והרי פרוץ שלה מרובה על העומד עד כאן דברי הר"ן:

ג

וקשה דאם כן הרי מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. ואם כוונת הר"ן שהלכה למשה מסיני דהיכא דמחצית הסכך כשר אף צל הסכך פסול מצטרף להכשיר. אם כן אזדא לה הוכחת התוספת משם דאין הכי נמי בעושה סוכתו תחת האילן דהיכא דמצטרף סכך פסול הסוכה פסולה. אימא דאפילו בלעדי הסכך פסול צילתה מרובה מחמתה פסולה. ואין לומר דהתוספות לטעמייהו דסבירא להו כשהסכך והאויר למעלה שוים כשר ולדידהו סבירא להו דאין סכך פסול מצטרף בפרוץ כעומד ודלא כמו שצדדנו

בכוונת הר"ן. אכתי קשה על הרא"ש ז"ל דלקמן סבירא לי' בשיטת רש"י כשהסכך והאויר למעלה שוים פסול והכא הביא ראית התוספות וסתרי אהדדי:

ד

ע"כ נראה לפרש שיטת רש"י והרי"ף והר"ן על פי מה דקיימא לן בשבת זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים. ובגמרא דשיעור אחד לשניהם וכאילו כל אחד עשה כל המעשה. וכן במשכב הזב שני משכבות תחת המטה ואם ינטל האחד המטה נופלת שניהם טמאים דחשיב כל אחד נשא כל הזב. והכא נמי בסכך כשר ופסול המונחים זה אצל זה בשוה ואם ינטל הכשר הרי חמתה מרובה מצילתה ועכשיו הוא כולו צל. נמצא הכשר עשה רוב הצל. ואף שהפסול עשה גם כן רוב הצל שאם ינטל הפסול נמצא חמתה מרובה והוה לי' זה אינו יכול וזה אינו יכול דחשיב כאילו כל אחד עשה כל המעשה וחשיב כאילו הכשר צילתה מרובה וכן הפסול צילתה מרובה דלא חשיב מצטרף סכך פסול כמו שכתבו התוספות לקמן גבי פירס עלי' סדין. ואין לומר דהוי קדמה האילן לסוכה שהרי השפודין קדמו. דליתא. שקודם שסיכך בכשר הי' הפסול חמתה מרובה. והיכא שבאים ביחד כשרים כמו שנתבאר בסימן הקדום, ואם כן ראיית התוספות והרא"ש שפיר אף לשיטת רש"י. ויותר מזה דמוכח לשיטת רש"י דאפילו הפסול גם כן צילתה מרובה שריא:

ה

ולפי מה שכתבתי נראה לפרש קושיית רבינו תם על רש"י שהקשה דהא קיימא לן פרוץ כעומד מותר. ולא ניחא לי' בתי' שכתבנו. משום שהולך לשיטתו דהנה הדין ברור דהא דקיימא לן דזה אינו יכול וזה אינו יכול בשבת חייב דחשיב כאילו כל אחד פעל כל המעשה. היינו דוקא אם דנין על העושה המעשה כמו בשבת על עושה המלאכה ובמשכב הזב על משכב הנושא הזב. אבל אם דנין על הנעשה מכח שניהם הדבר ברור דכשבא מכח הכשר והפסול פסול. והא דומה לחציו עבד וחציו בן חורין דאינו מוציא אחרים כיון שהקול בא מכח עבד ובן חורין. והיינו טעמא דכשר ופסול שוחטין ביחד וזה אינו יכול וזה אינו יכול השחיטה פסולה. אף דכשר כולי מעשה עבד. דמאי חזית דשדית לי' בתר כשר שדי לי' בתר פסול. ודוקא כשדנין על העושה כל חד מאי איכפת לי' בחבירו מה שאין כן בפעולה הנעשית מכח שניהם. [וכבר כתבנו זה בספרנו אגלי טל] ואם כן לכאורה בסוכה כשדנין על הצל הבא מכח כשר ופסול ביחד ראוי לפסול הסוכה. ו) אך באמת הר"ן לטעמי' אתיא שפיר שהוא כתב בריש מכילתין בהא דחמתה מרובה מצילתה פסולה אפילו לר' יהודה אף דלא בעי שיהי' מיצל תחתיו דמכל מקום

בעי שיהי' מיצל ודברי הר"ן אלו הם לדידן אפילו לרבנן דלא קיימא לן כר' זירא אלא כרבא ואי לאו משום דירת עראי הי' מכשירים חכמים אף שאינו מיצל תחתי'. ע"כ כתב הרז"ה דלא בעי שיהי' מיצל תחתיו רק שיהי' מיצל. פי' דכשהוא למעלה מעשרים הצל מהסכך הוא חוץ לסוכה שהרי אם הסוכה גדולה מארבע אמות יש בה צל סוכה. נמצא דכשקצרה הצל מהסכך חוץ לסוכה. והנה הדבר ברור דהצל שחוץ לסוכה אינו מעלה ומוריד בסוכה. רק טעמא דמילתא דכל שהסכך מיצל שם סכך עליו ואפילו מיצל חוץ לסוכה סגי. נמצא דברינו הנ"ל נכונים דנמצא שאין דנין כלל על הצל הנעשה משניהם שהרי לא בעינן שיהי' בסוכה צל הסכך. רק על הסכך אנו דנין אם הוא מיצל. והרי חשיב שהסכך מיצל כיון שזה אינו יכול וזה אינו יכול כנ"ל:

ז

והנה בריש מכילתין ביארנו בחי' שהתוספות חלוקים על הרז"ה בזה אלא דבאמת בעינן שיהי' הצל בסוכה. אלא שדנין אם הי' החמה עומדת בראש כל אדם עיין שם שביררנו הדברים היטב. אם כן לא שייך להכשירו משום זה אינו יכול וזה אינו יכול וכמו שכתבתי. ושפיר הקשה רבינו תם על רש"י דקיימא לן פרוץ כעומד מותר כשהסכך כשר ופסול בשוה על כרחך כשהסכך והאויר בשוה גם כן כשר. דאם לא כן קשה הא מצטרף. ורש"י בסוכה המדובללת לא סבירא לי' שם דדנין אם החמה עומדת בראש כל אדם עיין שם. על כן שפיר ניחא לדידי' החילוק בין סכך פסול לאויר ודו"ק:

ח

איברא דלפי מה שכתבתי דכשהם שוים חשיב כל אחד צילתה מרובה מחמתה על כרחך הא דמקשה לר' הונא ברי' דר"י דאמר פרוץ כעומד אסור לא משום צל דלמטה שהרי חשיב צילתה מרובה אלא משום הסכך דלמעלה. וקשה לרמב"ם דפי' מתניתין כשאין ברוחב השפודין ג'. ואם כן נימא לבוד דהא דלא סגי למעלה בקנה קנה פחות משלשה הוא משום דמכל מקום למטה חמתה מרובה מצילתה והכא דחשיב צילתה מרובה מחמתה שוב נימא לבוד:

ט

ואף דהתוספות לקמן (דף י"ט) בד"ה לא כתבו וזה לשונם ועוד קשה דבכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ולא דמי לסכך פסול פחות משלשה דאין שייך לעשות כסתום בסכך כשר מאחר דיש בו סכך פסול. מכל מקום נראה דלמסקנת דבריהם במה שכתבו דנשאר סברת המקשן לא יהא אלא אויר. דסכך פסול הוא קל וחומר מאויר. ע"כ דבסכך פסול נמי אמרינן לבוד. דאם לא כן מה קושיא מאויר הלא אויר כשר רק משום

לבוד [דלמאן דאמר אין לבוד באמצע אויר פחות משלשה פסול באמצע] ובסכך פסול לא שייך לבוד אלא ודאי למסקנא אף בסכך פסול אמרינן לבוד. ואם כן מאי מקשה מדר"ה ברי' דר"י:

שוב ראיתי בתשובת חכם צבי סימן נ"ט דפשיטא לי' דלא אמרינן לבוד רק באויר ולא בדבר שיש בו ממש ועיין לעיל מה שכתבתי בת"א סי' ש"ט [ב]:

סימן תסב

א

סוכה (דף ט') בתוספות ד"ה הא קמצטרף ואם תאמר כיון דאין התחתונה צילתה מרובה אלא מחמת העליונה הא אמרינן וכו' אבל יש בין זה לזה שלשה פסולה ויש לומר דהא אמר רבא התם דאם יש בגגו טפח. אפילו יש בין זה לזה שלשה אמרינן חבוט רמי. וקשה לי דהא כיון דחמתה מרובה מצילתה הא לא הוי אהל לענין סוכה. וראי' לזה מהא דעליונה צילתה מרובה ותחתונה חמתה מרובה תחתונה כשירה מחמת סכך עליונה ולא אמרינן דתחתונה הוי אהל מפסיק אלא ודאי כיון דחמתה מרובה כמאן דליתא. ולא דמי לגג טפח. דבאותו טפח הוי צילתה מרובה. ודוחק לומר דהכא נמי מיירי כשסכך עליון עשוי כל טפח צילתה מרובה רק שכל טפח מרוחק מחבירו עד שבכלל הסוכה חמתה מרובה, דכל כי האי הוה לי' לפרושי:

ב

ונראה שדעת התוספות דאפילו חמתה מרובה כיון דלענין אהלות לא איכפת לן בצל. שוב אמרינן בי' גם להכשר סוכה חבוט רמי. ודומה לגג טפח דאף דבסוכה בעינן שבעה. מכל מקום כיון דלענין אהלות סגי בטפח אמרינן בי' גם לגבי סוכה חבוט. הכי נמי הדין בחמתה מרובה. והא דתחתונה חמתה מרובה כשר מחמת סכך עליונה. הוא משום חבוט רמי והרי סכך עליונה כאילו הי' אחד עם הסכך תחתונה:

ג

והא דכששניהם צילתה מרובה פסולה משום סוכה שתחת סוכה ולא אמרינן חבוט רמי שיהי' סוכה אחת. יש לומר על פי מה דאיתא בפרק כל גגות (דף צ' ע"א) בגגין השוין לר' מאיר שמואל אמר אין מטלטלין אלא בארבע אמות דחשיב לי' גג כקרפף. וכיון דבצירוף כל הגגין הוי יותר מבית סאתים אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות ולא אמרינן גוד אסיק בין גג לגג כיון שיש להם מחיצות החיצוניות שבהם כל הגגין מוקפות מחיצה. ולא אמרינן גוד אסיק אלא לעשות מחיצה. מה שאין כן הכא שבלא גוד אסיק יש להם

מחיצה. ואין צורך לגוד אסיק אלא למעט מבית סאתים והכא נמי כיון דתחתונה צילתה מרובה. ואין צריך לחבוט רמי [היינו גוד אחית] אלא לבטל סכך עליונה. לא אמרינן חבוט רמי. אבל בשתחתונה חמתה מרובה דצריך לחבוט רמי לעשות סכך. שפיר אמרינן חבוט רמי ודו"ק:

ד

ולפי מה שכתבתי לשיטת התוספות דחמתה מרובה דומה לגג טפח. כן יש לומר להיפך גג טפח דומה לחמתה מרובה דלא הוי כלום לענין סוכה רק משום דמהני לגבי אהלות אמרינן בי' חבוט רמי אבל בלאו הכי לענין סוכה לא מהני מידי. ולפי זה צדקו דברי הטורי זהב סימן תרכ"ו ס"ק ג' במה שהקשה על בעל העיטור עיין שם שכתב דבמה שנותן אחד בינתים אף הנשאר מתכשר והוא פירש דברי הש"ס לקמן בתקרה שאין עלי' מעזיבה דנוטל אחד בינתים עביד בי' מעשה. דהמעשה הוא במה שנותן אחת בינתים עיין שם. ולכאורה אינו מובן. אך להנ"ל דכל זמן שאין שיעור סוכה מסוכך לאו כלום הוא. לא חשיב תעשה ולא מן העשוי בפסול. כמו בציצית דלא חשיב תעשה ולא מן העשוי בפסול אלא אם כן עשה ענף וגדיל בפסול. דאי לאו פסולו הי' ציצית גמורים. והכי נמי בסוכה:

ה

אך ברש"י בשמעתין שמסככין על קני הגג שקורין לאטיש מטעם ביטול. לא משמע הכי. דאם כן למה לי טעם זה. הא לא הוי פסול כלל אלא משום תעשה ולא מן העשוי. והא לא הוי מן העשוי כיון דאין בקנים כשיעור. אלא ודאי כיון שהקנים רחבים טפח [דמשמע מדבריו שקרובים לשלשה טפחים] חשיב סוכה עשוי' בפסול. וטעמו של דבר שהרי בעושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל בגג טפח למעלה לבד מתכשר הרי דטפח חשיב סכך גמור. והא דבעי שבעה טפחים היינו שקרקע סוכה תהי' רחבה שבעה על שבעה שתהי' ראוי' לדירה. אבל הסכך טפח חשיב סכך גמור וזה שלא כדברי הנ"ל בשיטת התוספות. ו) ונראה לי ראי' דלא כטורי זהב. דנוטל אחת מבינתים הוי מעשה היינו הנטילה. ואין הטעם כהטורי זהב משום דלא נגמרה הסוכה עד שמניח אחד מבינתים והרי נגמרה העשיי' בהכשר. מדמקשה הש"ס לבית שמאי אי משום גזירת תקרה בנוטל אחת מבינתים סגי. והיינו דבנוטל אחת מבינתים יצא אף מגזירת תקרה ותעשה ולא מן העשוי. וכן תירץ הש"ס דלבית שמאי באמת סגי בנוטל אחת מבינתים. והרי בית שמאי בעי בסוכה עשיי' לשמה והיכא דבעי עשיי' לשמה בעי העשיי' מתחילה ועד סוף לשמה כמבואר בתוספות סוכה (דף י"א ע"א) ד"ה פסיקתן

זהו עשייתן. ובמנחות (דף מ"ב:) ד"ה הקוצים. אלא ודאי מוכח בסוגיא דהנטילה חשיב מעשה וצדקו דברי בעל העיטור ודו"ק:

סימן תסג

א

יש לעיין בדברי הר"ן בחבטן דבטל הפסול ברוב והוקשה להר"ן מהמקרה דבפלגא סגי יעוין שם מה שתירץ. ומה קושיא התם במקרה מונחים זה אצל זה. ולא שייך שפוסל כנגדו. מה שאין כן בשמעתין שמונחים זה על זה ונפסל הכשר כנגדו. ולא נשאר אף החצי שלא נפסל. ומה קשיא לי'. וצריך לומר דכשהפסול בערבוביא לא שייך כלל שפוסל כנגדו. ואם כן קשה למה לי ביטול ברוב כיון שהכשר צילתה מרובה ופוסל כנגדו לא שייך. וצריך לומר דבחבטן כשר ברובא סכך כשר אפילו הכשר חמתו מרובה ודלא כהמגן אברהם שכתב בדעת הר"ן דסבירא לי' כהרמב"ן דאין הפסול מצטרף. וליתא] וקשה מה קשיא לי' להר"ן מהמקרה הא בחבטן כשר אפילו חמתו מרובה. ואפילו אין כאן אף המחצה מן הכשר מכל מקום כשר מטעם ביטול. ועוד מה תירץ הר"ן דבאמת לא שייך כאן דין ביטול אלא כיון דאגמרי' רחמנא למשה דבפלגא סגי כו'. והא אין כאן אף פלגא מהכשר ולמה יכשר כיון שאין מחצה כשר וביטול לא שייך:

ב

אשר על כן נראה מוכח מכאן דהר"ן אזיל בשיטת הריטב"א דהא דהמקרה דאם יש ביניהן כיוצא בהן כשירה אפילו אינו ממלא כל הריוח שבינתיים בסכך אלא שמסכך בינתיים הרוב ובינתיים צילתה מרובה כשר. דכך הלכה שהסוכה בכללה תהי' צילתה מרובה ומחצה סכך יהי' סכך כשר ואף שמקום הסכך פסול כולו מסוכך ונמצא שהפסול רוב. מכל מקום כיון שאם הי' הפסול גם כן רוב מסוכך היתה הסוכה צילתה מרובה והי' כשר. עכשיו נמי שהוסיף בפסול וסיככה כולה לא מפסיל. דסכך פסול אינו פוסל כשאינו נגד הכשר. אלא שאינו מכשיר. והכא שאין צריך לתוספות זה שבפסול אין התוספות פוסל ודו"ק]:

ג

ועל כן שפיר הקשה הר"ן דאף שהסוכה בעצמה חמתה מרובה אם האילן אינו יותר מהסכך כשר יוכשר כיון דכך הלכה שהסכך פסול כשהוא רק מחצה מצטרף להשלים צילתה של סוכה לבד כשהיא למעלה או למטה דאז פוסל כנגדו. והכא שמונח בערבוביא לא שייך שפוסל כנגדו כנ"ל:

ד

איברא דקשה לפי זה מה שהעלה הר"ן דשלשה דינים יש. דין ראשון באילן עומד על הסוכה אפילו הסוכה צילתה מרובה והאילן חמתה מרובה אינו כשר אלא אם כן אפילו ינטל כל מה שתחת האילן ישאר צילתה מרובה. ולמה. הלא די כשהכשר שאינו תחת האילן הוא כל כך כמו הכשר שתחת האילן ובצירוף שניהם צילתה מרובה. דמה שתחת האילן לא גרע מסכך פסול. דהא כשהסכך שאינו תחת האילן צילתה מרובה על כרחין יש בו יותר מסכך שתחת האילן ובכהאי גוונא למה לי שהסכך שאינו תחת האילן יהי' צילתה מרובה. ואין לומר דסכך שתחת האילן כיון שאינו מיצל שהצל מהעליון הוא גרוע מסכך פסול, דליתא שהרי סכך שכשר אינו פוסל כנגדו כנ"ל. רק סכך פסול פוסל. ואם כן אי אפשר שהסכך תחתון יפסול יותר מסכך פסול. ועל כן כתב הר"ן שאינו פוסל אלא אם כן יש בו ארבעה במקום אחד:

ה

איברא דהריטב"א כתב גם כן דין זה כמו הר"ן והוא כתב להדיא דמחצה סכך פסול וכלל הסוכה צילתה מרובה כשר. ועל כרחין היינו טעמא דהלכה למ"מ כשמחצה פסול ומחצה כשר אף הפסול מועיל להשלים צילתה של סוכה. ונמצא שאף הפסול מתכשר. אבל כשהיא תחת האילן שהאילן כולו פסול האילן פוסל תחתיו. ואי אפשר שסכך פסול שתחת האילן יוכשר מחמת הכשר שאינו תחת האילן. דמה בכך שנעשה כשר הלא בלאו הכי בעצמו כשר. ואף על פי כן האילן פוסלו ועל כן האילן חוזר ופוסל גם הכשרות שמחמת הכשר שבצידו ודו"ק:

ו

בנוי סוכה המופלגין ארבעה פירש"י משום אהל מפסיק. והר"ן פירש משום דאינו בטל אל הסכך ופוסל משום סכך פסול. ונראה דהוצרך הר"ן לטעם זה להיכי דחמתה מרובה מצילתה דמשום דכמאן דליתי' לא חשיב אוהל, ומשום סכך פסול פוסל כנגדו וכבר נתבאר זה לעיל. ורש"י שלא פירש משום סכך פסול אזיל לטעמי' דהיתר לנאותו משום דאינו להגין. ולאו שם סכך עליו. ואם כן מה בכך דמופלג ואינו בטל. מכל מקום לאו שם סכך עליו. והר"ן דאף דסבירא לי' דלצורך הבגד כשר דאין שם סכך עליו. מכל מקום לנאותו במופלג פוסל. דלנאותו שהוא לצורך הסוכה שם סכך עליו אלא דכל לנאותו בטל אל הסכך וכמאן דליתא וכמו שכתב הריטב"א עיין שם. אבל רש"י שפירש דהיתר לנאותו דלאו שם סכך עליו על כן לא פסל במופלגין רק משום אהל מפסיק. ויצא לנו מזה דאם הי' חמתה מרובה תלוי במחלוקת רש"י והר"ן דלרש"י כשר דלאו אוהל מפסיק

חשיב. ולר"ן פוסל כנגדו. וכל זה בלנאותה. אבל בלצורך הבגד אפילו במופלג אינו פוסל בחמתה מרובה אפילו להר"ן וקל להבין:

סימן תסד

א

שיטת הריטב"א [בהא דהמקרה סוכתו בשפודין או באריכות המטה דאם יש ריוח ביניהן כמותן כשירה (בדף ט"ו.)] דאם כל הסוכה בכללה צילתה מרובה מחמתה ומחצה סכך כשר ומחצה פסול כשירה. וראיתי בשלחן ערוך הרב ז"ל מלאדי שכתב כן לפסק הלכה. ולא הביא ממי יצאו הדברים האלה. ולכאורה הדבר במחלוקת שנוי'. שמתוספות ורא"ש בשמעתא דהעושה סוכתו תחת האילן. שהביאו ראי' דסכך פסול אינו פוסל הסוכה כשיש כשיעור בסכך כשר. מהא דהמקרה סוכתו בשפודין דאם יש ריוח ביניהן כמותן כשירה. ולא אמרינן דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר כיון דכי שקלתי' סגי בכשר. ולפירוש הריטב"א דריוח שבין השפודין לא נתמלא לגמרי אלא שצילתה מרובה ואי שקלת לשפודין הרי הסוכה בכללה חמתה מרובה ב) אולם לאחר העיון יש לומר שגם התוספות מודים לדינו של הריטב"א. ויתיישב גם קושיית המגן אברהם על הרא"ש. דלשיטת' דכשלמעלה שוים למטה חמתה מרובה. אם כן כשלמעלה הסכך פסול וכשר שוים. אי שקלת לפסול נשאר חמתה מרובה. ויתיישב קושייתו כמו שאבאר:

ג

דהנה לכאורה יש לפקפק בראיית התוס' מהמקרה. שהרי סכך פסול אינו פוסל פחות מארבעה. ומה זה ראי' לעושה סוכתו תחת האילן שהאילן על פני כל הסוכה. אלא שהוא חמתה מרובה. אבל המקרה הסכך הוא פחות פחות מארבעה:

ד

ונראה לפרש דבריהם. דהנה צריך להבין למה יפסול היכי דסכך פסול מרובה על הכשר. הא כל חד פחות מארבעה. והכשר פחות מארבעה לאו משום רוב כשר הוא. שהרי ישנים תחתיו והיכי דההיתר מטעם רוב אין ישנים תחת מיעוט הפרוץ כמו שכתבו התוספות עירובין (דף יוד:) גבי עור האסלא. והיינו טעמא דאויר פחות משלשה אין ישנים תחתיו. כיון שבמקום אויר אין צל. וההיתר רק משום דצילתה מרובה אין ישנים תחת מיעוט חמה [אבל אין לומר דהיתר לבוד לא מהני לישן תחתיו. שהרי הש"ס מוכיח דאין לבוד באמצע באהלי טומאה ממתניתין דטומאה בבית תחת ארובה טהור. הרי דאם היינו אומרים לבוד הי' טמא גם תחת הארובה. וזה דומה ללישן תחתיו כמבואר

בתוספות עירובין שם. ועל כרחין הטעם כמו שכתבתי] על כרחין מוכח דהיתר פחות מארבעה בסכך פסול לאו משום רוב. ואם כן למה פסול כשהרוב סכך פסול:

ה

אולם הטעם בזה ברור על פי המבואר בעירובין (דף יוד.) במבוי שרחב עשרים אמה לא מהני להעמיד קנה באמצע שיהי' בכל צד פחות מעשר דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי' ומצטרפים שני החללים ליותר מעשר. והכי נמי כשהרוב סכך פסול השני פסולים מבטלים לכשר שבאמצע ומצטרפים שני הפסולים לארבעה. אבל כשהכשר רוב וחוצץ בין הפסולים. שוב כשר הסכך פסול פחות מארבעה בעצמותו וישנים תחתיו:

ו

ונשוב לדברי התוספות שנתקשנו באות ג' דהנה הא דסכך פסול חשיב כמו פרוץ הוא משום דהיתר דפרוץ כעומד דהעומד הוא המתיר. והפרוץ אינו אוסר רק שאין כאן מתיר. והלכה למשה מסיני שכל שהמתיר אינו בטל מהני. והיינו טעמא דפרוץ כעומד בעור האסלא לטמא דהעומד עושה אהל ומטמא. והפרוץ אינו מטהר ומבטל אהל רק שאינו מטמא. על כן כל שהעומד אינו בטל הוי אהל. והכי נמי כשר וסכך פסול. שהסכך כשר הוא מתיר והסכך פסול אינו אוסר. שאינו פוסל הסוכה כל שיש כשיעור בכשר. אם כן אין הפסול אוסר רק שאינו מתיר. אבל אם נאמר שהפסול פוסל סוכה כשירה. אם כן גם הפסול חשיב עומד לפסול הסוכה. וכמו עומד דאהלי טומאה דהוי עומד לטמא. והכי נמי הוי עומד לפסול. ואם כן נאמר להיפוך דהסכך פסול הוי עומד. והסכך כשר שבאמצע אינו מפסיק כיון שאינו מרובה בה עליו. וכמו שאתה אומר שהכשר מצטרף זה עם זה לשיעור סוכה והפסול שבאמצע אינו מפסיק. כמו כן נאמר להיפוך ששני הפסולים יצטרפו לארבעה. שהכשר לא יפסיק דאידי ואידי עומדים חשובים. אלא ודאי הסכך פסול אינו פוסל אלא שאינו מכשיר. והכשר חשיב כמו עומד והפסול כמו פרוץ. וכיון שהפסול פחות פחות מארבע ואין מצטרף זה עם זה לארבעה, על כן אף שהכשר בעצמו חמתו מרובה מצטרף הפסול להכשר כדברי הריטב"א ומיושב קושיית המגן אברהם על הרא"ש ודו"ק:

ז

איברא דצריך להבין הרי התוספות מודים היכי דקדמה אילן לסוכה האילן פוסל מגזירת הכתוב. ועיין מהרש"א (יו"ד.) ד"ה תוספות וכאן הרי קדמו השפודים. וצריך לומר משום דאין לבוד להחמיר. וכיון שמהלך על פני כולה לא הי' חשיב הסכך פסול סכך כמו למאן

דאמר אין לבוד באמצע דלא מהני להכשיר היכי דהאויר מהלך על פני כולה. כמו כן כאן דאין לבוד להחמיר לא חשיב סוכה פסולה:

ח

אך לפי מה שכתבתי דהיכי דהפסול פוסל דינו כאהל לדון בו דין עומד כמו אהל טומאה שמטמא. אם כן אכתי נדון בו דין לבוד ולא יחשב להחמיר כמו באהל טומאה דשייך בי' לבוד ולא אמרינן בי' אין לבוד להחמיר. כיון שהוא לעשות אהל לטמא. ואין לבוד להחמיר כתבו התוספות רק בסכך פסול שאינו פוסל אלא שאינו מכשיר. על כן אין אומרים בו לבוד כיון שאינו לעשות סכך רק שלא יהי' סכך כשר. ודין לבוד רק לעשות מחיצה או אהל. אבל הכא דהשפודין קדמו ופוסל אם כן שפיר נאמר בו לבוד שיחשב סוכה פסולה לפסול הסכך הבא אחריו:

ט

אולם באמת כתב הרמ"א ביורה דעה סימן שע"א סעיף ד' שני גגין שאין נוגעין זה בזה אין לבוד להחמיר. והאחרונים תמהו דבש"ס סוכה מבואר דבאהלי טומאה הילכתא דאין לבוד באמצע. ולדידי נראה דהרמ"א סבירא לי' דבאמת משום הכי לא ילפינן מטומאה לשאר לבוד משום דאהלי טומאה הם להחמיר. ואם כן בסכך פסול שפוסל ודינו כאהלי טומאה אין אומרים בו לבוד באמצע:

י

וראיתי בקרבן נתנאל ובבית מאיר שהביאו ראי' דאין לבוד באמצע באהלי טומאה אפילו להקל מסופא דמתניתין דאהלות פרק י' משנה א' מקצת טומאה בבית ומקצתה כנגד הארובה הבית טמא וכנגד הטומאה טמא אמאי נימא לבוד. ועל מה שבעלי' יהי' טהור. אלמא דאין לבוד באמצע אפילו להקל. ולדידי אין זה ראי' כלום. דלבוד לא אמרינן אלא לעשות מחיצה ואהל. אבל לא לחצוץ בפני הטומאה. שהרי מפורש פ"ב דבבא בתרא ובשלחן ערוך יורה דעה סימן שפ"א דכל דבר שאינו מבטל לי' אינו חוצץ בפני הטומאה לסתום בארובה ובחלון. ובעירובין פרק חלון (דף ע"ח:) דחילוק בין לעשות מחיצה בין לחוץ בפני הטומאה. דלעשות מחיצה מהני אפילו במידי דלא מבטל לי'. הרי דאהל ומחיצה החוצצין בפני הטומאה לא דייניגן להו כמחיצות. ועל כן לא שייך בהם תורת לבוד. דלבוד הוא מהלכות מחיצות. וזה ברור:

יא

הנה נתבאר בדברינו אלה דמה שסכך פסול באמצע אינו פוסל פחות מארבעה כשסכך כשר מרובה. אין הכשירו משום עומד מרובה על הפרוץ אלא דבעצמותו אינו פוסל פחות

מארבעה. רק כשסכך פסול מרובה אין הסכך כשר שבאמצע מפסיק בין הפסולים. והוי סכך פסול יותר מארבעה. שהרי בכל הסוכה יש סכך פסול יותר מארבעה כיון שמרובה על הכשר. והכשר יש בו כדי הכשר סוכה שבעה טפחים והסכך פסול עוד יותר. דאם אין בכשר כדי הכשר סוכה הרי הסכך פסול פוסל בשלשה כמפורש בסוכה (דף י"ז:) דבסוכה קטנה סכך פסול פוסל בשלשה, וכשמרובה על הכשר על כרחין הוא יותר משלשה עיין שם היטב:

יב

ויש ראי' לדברינו אלה מסוגיא הנ"ל דפשיטא לי' לאביי דבסוכה קטנה שיעור סכך פסול לפסול בשלשה. ולא ידעינן מנין לו. דסברא דליתא לשיעורא דסוכה חידש לו רבה. ולאביי דלא אסיק אדעתי' סברא זו. אם כן מנין לו באמת דבסוכה קטנה שיעורו בשלשה. ולמה שכתבתי מיושב היטב. דאם לא כן הא דתנן המקרה סוכתו בשפודין אם יש ריוח ביניהן כמותן כשירה ואם לאו פסולה ופסיק ותני אפילו בסוכה קטנה. ואי אפילו בסוכה קטנה אינו פוסל פחות מארבעה משכחת לה בסכך כשר שלשה ומשהו וסכך פסול ארבעה פחות משהו דכשר. והיכי פסיק ותני דאם אין ריוח ביניהן כמותן פסולה. אלא ודאי בסוכה קטנה פוסל בשלשה. וכיון שהפסול מרובה על הכשר הרי על כרחין בפסול יותר משלשה על כל פנים. וכל זה לפי היסוד דהא דסכך פסול אינו פוסל פחות מארבעה אפילו אין הכשר רבה עליו. אלא דכיון דדין זה אינו אלא בסוכה גדולה לא משכחת לדבר זה. וכנ"ל באריכות:

יג

ומכל מקום משכחנא פתרי שיהי' בכל הסוכה סכך פסול יותר וכשירה. כגון שסכך כשר רבה על סכך פסול שמצד אחד. ובצד השני אף שמרובה סכך הפסול על הסכך כשר לית לן בה דבכהאי גוונא לא שייך דאתי סכך פסול דמהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטל לי' כיון שסכך פסול שמצד אחד סכך כשר רבה עליו. ודומה להא דאמרינן בעירובין (דף י':) במבוי רחב עשרים אמה מעמיד פס ששה אמות ומרחיק ארבעה אמות מהכותל ומעמיד הפתח על עשר אמה. דכיון דאותם ארבעה נתרין בעומד מרובה. לא מצטרף עם הפתח הגדול לבטל הפס ששה אמות. והכי נמי בזה. ואם כן אין הסכך פסול שמצד השני פוסל הסוכה אף שמרובה על הכשר. ובלבד שיהי' פחות מג' בסוכה קטנה ופחות מד' בסוכה גדולה. ומתניתין דהמקרה סוכתו בשפודין דבעי ריוח ביניהם כמותן. היינו משום שאין הכשר מרובה מצד אחד על הפסול על כן בעי שיהי' בכל צד כמותו. שאם

הי' פסול בשוה מצד אחד ומצד השני הפסול מרובה על הכשר. אמרינן אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי' כדאיתא בעירובין שמה:

יד

והנה רמב"ן הביאוהו הר"ן הכריע להלכה דסכך פסול באמצע בארבעה משום דסוגיין בכולא תלמודא דופן עקומה. ואי גם באמצע בד' אמות למה לי דופן עקומה. והקשה לי איש אחד. דאף לרב דאינו פוסל אלא בד' אמות. מכל מקום בעינן שיהי' סכך כשר מרובה כמו למ"ד בארבעה מכל מקום היכי שהפסול מרובה פוסל אפי' בפחות מארבעה. ואם כן צריך לדופן עקומה היכי שבין הסכך כשר לכותל יש יותר מארבעה. ותירצתי לו על פי הנ"ל דטעם הפסול משום דעל כרחין בכל הסוכה יש יותר מארבעה סכך פסול ומצטרפים זה לזה. דהכשר שבינתיים אינו חוצץ ומפסיק בין הפסולים. דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי'. והכא לא מבעיא אם אין סכך פסול רק מצד אחד פחות מד' אמות דאינו פוסל אפי' הוא יותר מהכשר. אלא אפילו אם גם מצד השני בינו לדופן פחות מארבעה אמות שבצירוף שניהם יותר מד' אמות. מכל מקום לא שייך שמבטל הסכך כשר שיש בו הכשר סוכה ביחד מדאורייתא כדתנן ריש פרק עושין פסין שאם יש יותר מי"ג אמה ושליש בין דיומדין נותן בינתיים פשוט אמה ומותר י"ג ושליש בין הדיומד לפשוט ופירשו התוס' שם דמדאורייתא כל שיש אמה לא אמרינן אתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל. והטעם ברור כיון שיש שיעור מחיצה באמה שהיא יותר מארבעה טפחים. וכן בתוס' סוכה (דף ז') ד"ה ויעמידנו גבי טפח שוחק דטפח שהוא מחיצה דאורייתא לא אתי אוירא דהאי גיסא ומבטל. וזה בדופן שלישי של סוכה דטפח מחיצה דאורייתא והוא הדין בעלמא בארבעה וכן בסכך למעלה כל שיש שבעה טפחים שיעור סוכה:

טו

ומכל מקום עדיין יש נפקא מינה כגון דליכא שיעור סכך כשר הכשר סוכה ביחד רק שסכך פסול פחות מד' אמות חוצץ בינתיים דעל ידי דופן עקומה ושאר הסכך שבאמצע פחות מד' אמות וכשר. ואם לא היינו אומרים דופן עקומה הי' מצטרף הסכך פסול שבאמצע ושמן הצד לד"א אם א הסכך כשר דבצד הסכך פסול שאצל הדופן מרובה על הפסול שבאמצע. כמבואר כל זה כיוצא בזה בפרק קמא דעירובין. ויש לדחות. ומלבד זה נראה לי דסכך פסול פחות מד' אמות לרב אינו כשר רק כשסכך כשר מרובה. שהרי לרב סכך פסול פחות מד' אמות אין ישנים תחתיו כדתנן נתן עלי' נסר שרחב ד' טפחים

כשירה ואין ישנים תחתיו. אם כן נראה דההכשר רק משום רוב ועל כן אין ישנים תחתיו כדברי התוס' בעור האסלא כנ"ל:

סימן תסה

א

כתב הב"י בסי' תר"ל בשם רבינו ירוחם דעומד מרובה על הפרוץ במחיצות דמותר [אפי' בלא צורת הפתח] מכל מקום אין הפרוץ מצטרף להשלים שיעור סוכה. וכמו שצורת הפתח אינו מועיל להשלים שיעור סוכה:

ב

ולכאורה יש להביא ראי' וסברא לדבריו. שהרי במשנה סוף פרק קמא דעירובין (דף ט"ו.) ובלבד שיהי' פרצות יתירות על הבנין כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת שהוא כפתח ופירש רש"י דבעי שיהי' העומד רבה עליהן ושיהי' פרצות קטנות פחותות מעשר שהיא פתח. הרי דאף שעומד מרובה אין היתר אלא מפני שהיא פתח ופתח בסוכה לא מהני להשלים. דאפי' צורת הפתח לא מהני להשלים הרי סברא:

ג

וראי' מהא דאמר בסוכה (דף ט"ז:) מחצלת שבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקי לה בסוכה גדולה ומרחיק מסכך פחות משלשה וכר' יוסי דמחיצה תלוי' מתרת [דבקטנה שאינה גבוה אלא עשרה טפחים בארבעה ומשהו סגי פחות משלשה לסכך ופחות משלשה לארץ]. וקשה הא בפרק קמא דעירובין (דף ט"ו) מבעיא לי' עומד מרובה על הפרוץ בערב אי מהני. וכתב הרא"ש בשם הראב"ד דהלכה דהוי עומד. ואם כן למה לי שבעה ומשהו בחמשה ומשהו סגי שירחיק מן הסכך חמשה חסר משהו ויהי' מותר משום עומד מרובה על הפרוץ. אלא ודאי דבסוכה אין הפרוץ מצטרף להשלים. ועל כן אין היתר אלא בפחות משלשה דלבוד סתימה גמורה היא:

ד

איברא דקשה טובא מעור האסלא דפרק קמא דעירובין (דף יוד:) דחלל שלה מצטרף לטפח הואיל ועומד מרובה על הפרוץ. והתם אין לפרש משום דהחלל נדון משום פתח. דפתח לא מהני מידי לענין אהלות. דאם כן למה טומאה בבית כנגד ארובה טהור, והרי בשבת גם כנגד הפתח רשות היחיד. וכן בכלאים גם כנגד הפתח מותר לזרוע. וכן בסוכה גם כנגד הפתח מותר לישן. אלא דפתח לא שייך גבי אהלות דפתח לאו אהל הוא. ואם

כן למה החלל מצטרף. הרי דהחלל מצטרף אפי' בלא טעמא דפתח ואם כן גם גבי סוכה יצטרף:

ה

והא דמתני' דפרק קמא דעירובין (דף ט"ו.) דכל פירצה שהיא כעשר אמות מותר מפני שהוא כפתח. ובלאו טעמא דפתח לא הוה משתרי היינו טעמא משום דמבואר בתוס' בעור האסלא בעומד מרובה על הפרוץ אין ישנים תחת הפרוץ. ואם כן כנגד הפרוץ יהי' אסור לטלטל. וממילא יהי' כולו אסור דנפרצה במלואה למקום האסור לה על כרחך ההיתר מפני שהוא כפתח. ואף כנגד הפרוץ מותר:

ו

ועל כן ניחא נמי במחצלת דבעי שבעה ומשהו ולא סגי בחמשה ומשהו שיהי' עומד מרובה על הפרוץ. שהרי הוא יושב כנגד הפרוץ. כמו שהוא יושב כנגד העומד כיון שהפירצה בגובה. והרי בעומד מרובה על הפרוץ אין ישנים תחת הפרוץ. והש"ס מדמי לה בסוכה (דף י"ט:) לטיט הנדוק. ובמקוואות פ"ב מ"י מבואר דאפי' טובל בשניהם במים ובטיט לא מהני) עיין שם בפלוגתא דר"א ור' יהושע במים שעל גבי טיט הנדוק דר"א אומר במים ולא בטיט. ואף ר' יהושע לא פליג אלא משום שהמים צפים על גביו. ובעירובין (דף ט"ו:) דבעי הש"ס בעומד מרובה על הפרוץ בערב שיהי' הפרוץ מצטרף לעשרה ואף דאין ישנים תחתיו. מכל מקום מותר מפני שהוא כפתח וחלון. אבל בסוכה דפתח וחלון לא מהני. שוב אסור משום דאין ישנים תחתיו. ואף דצורת הפתח מותר בסוכה כשיש שיעור בלא זה. היינו משום דיש מקום שבעה טפחים שכנגדם דפנות גמורים אף כנגד צורת הפתח מותר. אבל כאן אין שום מקום שיהי' כנגדו דופן עשרה שהכל הוא גם כנגד הפרוץ. אבל בעומד מרובה על הפרוץ בשתי הרי הפרוץ מצטרף להשלים כמו בעור האסלא. והרי יש כאן שיעור סוכה. ואף כנגד הפרוץ מותר דנידון כפתח כמו כשיש שיעור בעומד:

ז

אולם לאחר העיון דברי רי"ו נובעים מהא דאמר בש"ס (דף י"ז:) דבסוכה קטנה פוסל ג' טפחים סכך פסול דאין מצטרף להשלים. ואף דרוב סכך כשר לא משתרי משום עומד מרובה על הפרוץ. הרי דעומד מרובה לא מהני, שישלים הפרוץ. ורק בפחות מג' מצטרף סכך פסול להשלים. ואף לפי מה שכתבו התוס' (דף י"ט) בד"ה לא יהי' אלא אויר. דבסכך פסול לא שייך לומר לבוד לעשותו כסכך כשר. על כרחין הכשירו משום עומד מרובה על הפרוץ ומצטרף להשלים בפחות משלשה כמו פחות מטפח בעור האסלא.

אבל בשלשה אינו מצטרף להשלים [על כן במחיצות נמי הפרוץ משלשה ולמעלה אינו מצטרף להשלים] רק כשיש שיעור סוכה בלא הסכך פסול גם הסכך פסול משתרי משום עומד מרובה. ובסוכה קטנה בשלשה לא משתרי הרי דעומד מרובה לא מצטרף להשלים. ואף לפי מה שכתבתי לעיל בתשובה הקודמת דסכך פסול פחות מד' הכשירו לאו משום עומד מרובה. ואם כן יש לומר דלמעלה בסכך לא שייך הכשר עומד מרובה כלל. מ"מ הא חזינן בעור האסלא שחשיב אוהל משום עומד מרובה. וא"כ ע"כ לחלק בין פחות מטפח לג' טפחים, ואם כן יש לומר דגם במחיצות כן. ובלא טעמא דפתח לא שייך כלל עומד מרובה בשלשה טפחים. וממילא בסוכה דפתח אינו משלים השיעור. שוב פרוץ ביותר מג' אף שפחות מעומד. אינו מצטרף להשלים:

ח

קיצור הדברים דרי"ו סובר דבשלשה טפחים לא שייך כלל היתר עומד מרובה על הפרוץ רק במחיצות דשבת וכלאים משום פתח. ועל כן אויר פוסל בשלשה סכך פסול בסוכה קטנה ולא משתרי משום עומד מרובה על הפרוץ. ועל כן בסוכה דפתח לא מצטרף להשלים השיעור. לא מהני עומד מרובה להשלים:

ט

איברא דקשה לפי זה בעירובין (דף ו') במבוי שנפרץ בקרן זוית בארבעה משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי ולא משתרי משום פתח. ומכל מקום בשלשה לא מיתסר. ואם באנו לדמותו לסכך דסוכה ליתסר בשלשה כאויר דסוכה דפוסל בשלשה אפילו בסוכה גדולה:

י

אשר על כן נראה מוכח מזה כמו שכתבתי למעלה דהא דצריך היתר דפתח. הוא משום דאם לא כן הי' מיתסר כנגד הפירצה וגם השאר הי' אסור משום נפרצה במלואה למקום האסור לה. אבל פחות מארבעה דחשיב בכל מקום מקום פטור לא צריך לטעמא דפתח. ובלאו הכי מותר משום עומד מרובה וכנגד הפירצה הוי מקום פטור. ו' כן גבי סוכה נמי מותר אפי' יותר משלשה בלא טעמא דפתח וממילא מצטרף נמי לשיעור סוכה:

יא

ויש לומר לדעת רי"ו דסבירא לי' דהא דאמרינן בעירובין (דף י':) בעומד מרובה על הפרוץ דהפרוץ מצטרף לשיעור טפח משום דפחות מטפח לא חשיב לבצורי לשיעור כשהיא המיעוט. אבל שלשה טפחים דנפקא מתורת לבוד כיון דחשיבי לבצורי לשיעור סוכה. הכי נמי בצרי שיעור דפנות. ואין לומר הא ארבעה בסכך אף בסוכה גדולה פוסלים. לא

קשיא דהתם כך הלכה דפוסל. אבל סכך פסול פחות מארבעה דאינו פוסל. מכל מקום כיון דחשיב בציר לשיעור. הכי נמי במחצה מבצר לשיעור:

סימן תסו

א

קשה לי אההיא דעירובין (דף י':) דעור האסלא חלל שלה מצטרף לטפח אף דאין לבוד באמצע משום דעומד מרובה על הפרוץ. מהא דסוכה (דף י"ח.) אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מיעוט. בסוכה קטנה בקנים הוי מיעוט בשפודין לא הוי מיעוט. והני מילי פירש"י דאויר פחות משלשה לבוד ואינו פוסל בסוכה] מן הצד אבל באמצע פליגו בה רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע. וקשה מה בכך דאין לבוד מכל מקום לשתרי משום עומד מרובה על הפרוץ כההיא דעור האסלא:

ב

ואין לומר דדוקא פחות מטפח מצטרף להשלים אבל פחות משלשה נהי דלא נפיק מתורת לבוד. מכל מקום כיון דהוי יותר מטפח דחשיב להוציא טומאה חשיב ואינו משלים. והכא בסוכה קטנה כדבעינן למימר לקמן אות י'. דליתא. דהריטב"א כתב דבאהלות כשיש בו טפח חשיב כשלשה בסוכה. ממילא פחות משלשה בסוכה כפחות מטפח באהלות. ובסוכה טפח חלל בסכך לאו כלום הוא. דאם לא כן לא נאמר בו לבוד כמו באהלות. מכלל דאויר טפח נהי דחשיב באהלות להכניס ולהוציא טומאה מכל מקום לענין סוכה לאו כלום הוא. ואם כן יצטרף להשלים השיעור:

ג

ואשר אחזה ליישב בזה. דהנה בתוספות סוכה (דף י"א.) בד"ה פסיקתן מבואר דאם עשה מקצת בפסול כל זמן שלא גמר לא חשיב תעשה ולא מן העשוי. והגם כי יש לומר דדוקא לרב דאמר פסיקתן וקציצותן זו עשייתן. אבל לדידן דלא קיימא לן כרב בהא אף אם עשה מקצת בפסול חשיב תעשה ולא מן העשוי. אך בתוספות מנחות (דף מ':) בד"ה שמא מבואר דכן הלכה דבמקצת לית בי' משום תעשה ולא מן העשוי. וכן פסק בשלחן ערוך אורח חיים סימן סעיף י"ג עיין שם ובבית יוסף ובמגן אברהם:

ד

ולכאורה משמע להיפוך בהשגת הראב"ד פ"ד מהלכות ממרים הלכה ג' שכתב דלמאן דאמר לולב צריך אגד אם הי' שלשה מינים אגודים ואחר כך קשר הרביעי עמהם פסול

משום תעשה ולא מן העשוי. והביאו הר"ן בחי' לסנהדרין [ונראה לי שצריך לומר שאם הי' ב' אגודים והוסיף השלישי שהרי האתרוג אין עמהם באגודה] והרי לא נגמרה העשוי' בפסול רק מקצת אגד הי' בפסול. ואין זה דומה לקשר ציצית אחת או שנים בפסול דאית בי' משום תעשה ולא מן העשוי. דהתם כל ציצה עשוי' בפני עצמו אלא שמעכבין זה את זה. מה שאין כן הכא שאגד אחד לארבע מינים. ממילא אם אגד רק מקצת הוי רק מקצת בפסול:

ה

ועוד דעיקר דברי התוספות סוכה (דף י"א.) הנ"ל צריכין להבין שכתבו בעשאה מן הקוצין או מן הגרדין משום תעשה ולא מן העשוי ליכא דגמרם הוא עשייתן. רק דפסול משום דבעי תליי' לשמה. וכיון דגמרן הוא עשייתן הרי יש עשי' לשמה:

ו)אך עיקרן של דברים שדברי התוספות והראב"ד דין אחד. ואדרבא מכח דברי הראב"ד מתבאר סברת התוספות. דכיון שחידש הראב"ד שאם אגד שני מינים חשיב עשי' ובפסול משום שלא גמר כל האגד. אם כן ממילא בהתחלת הציצית לעולם הוא בפסול כיון שחסר גמרם וכך הוא מצוותם. ועל כן חזינן שהקפידה תורה רק על גמר עשייתם שיהי' בכשרות ותחלת עשייתן הרי לעולם בפסול. אבל תלי' לשמה שפיר בעינן גם מתחילה. דזה יוכל להיות שיהי' כל העשי' לשמה. מה שאין כן העשוי בכשרות אי אפשר בתחילה. דאין הכשרן אלא בגמרם. אבל באגד דלעולם בדרך עשייתן באגד כל הג' מינים כל העשי' הוא בכשרות. על כן פסול באגד תחילה שני מינים. ודו"ק היטב דהכי הוא ברירא דהך מילתא:

ז

ולפי זה נראה דבסוכה אם סיכך פחות מכדי הכשר סוכה כשהי' מחובר וקצצו ואחר כך גמר עשייתו בהכשר כשר. וכן אם הי' תחילה חמתה מרובה מצילתה כשהי' מחובר ואחר כך קצצו וגמר עשייתו כשר:

ח

ואין להקשות ממה שכתב רש"י בהא דוצריך לנענע דמגביה אחד ומניחו ואחר כך השני וכו' ולא סגי בהגבהת מקצת הסכך עד שישאר צילתו מועט מחמתו. דלא קשה מידי דאין הכי נמי אם הגביה כל הסכך יחד עד שנשאר חמתו מרובה ואחר כך הניחו דכשר. דבהנחה זו נגמר הסוכה וחשיב כאילו עשה כל הסוכה וכמו הי' חצי קנה פגום וגמרו] אבל בסתמא הסוכה מסוכך היטב דסוכה שצילתה מרובה מחמתה עני' קרי' לי'. וכשמגביה אחת עדיין הסוכה צילתה מרובה. וכיון שתיכף מניחה ואז לא הי' חשיב

עשוי' לכל הסוכה דבלאו הכי הי' צילתה מרובה. וכשמגביה השני ומניחה גם כן לא חשיב עשוי' לכל הסוכה. שכבר הניח הראשון. וקודם שהניח השני הי' צילתה מרובה. ואין זה דומה לפרץ אמה וגדר אמה וכו' פד שהשלימו ליותר מעשר. (עירובין דף כ"ד) דשם אין צריך שהוא יעשה המחיצות לדירה דאף מחיצה העשוי' מאלי' לאחר שפתח בה פתח מהני כמבואר בתרומת הדשן בענין נבלעו מחיצות התחתונות והעליונות קיימות דמהני. וכתב התרומת הדשן דהוי מחיצה העשוי' מאלי' וכן משמע ברש"י עירובין (דף ט"ו.) בד"ה אין מטלטלין בו ודו"ק. ובריטב"א שם קצת משמע להיפוך ויש לדחות. ומכל מקום ניחא רש"י לטעמי'. וזה שפיר חשיב מחיצה חדשה שעכשיו היותר מעשר שגדר מחדש עושים כל ההיקף. אבל לא נחשב שהוא עשאם. כיון שבשעת עשי' לא עשה שאר ההיקף שבלעדם הי' שאר ההיקף קיים והכא נמי לא חשיב עשי' לכל הסוכה. ועל כן צריך להגביה כולם ולהניחם. דאז ודאי הוי עשי' לכל הסוכה ודו"ק:

ט

ולפי מה שבררנו דאם עשה מקצתה בפסול וגמרם בכשרות לית לן בה. והטעם דתחילתו לעולם הוא בפסול. יוצא לנו דין חדש דאם סיכך בסוכה גדולה ששה נפחים בכשרות והשביעי הונחה מאלי' שלא לצל דפסולה. דאין לומר כיון ששה טפחים הי' בכשרות וטפח אחד סכך פסול אינו פוסל. דליתא. דאדרבה כל הששה טפחים ראשונים לעולם חשובים בפסול כנ"ל. רק בגמרו עושה כל הסוכה. וכיון שהגמר הי' מאלי'. אם כן כל הסוכה נעשית כשרותה מאלי' וכל הסוכה הוא מן העשוי ובחי' מסכת סוכה במשנה דהחוטט בגדיש תמצא ראי' לזה]. וזה מה שרצינו לבאר:

י

ומעתה נבא לנידון דידן. והנה מדברי התוספות (דף י"ז.) ד"ה אלו שנסתפקו בשני טפחים סכך פסול ושני טפחים אויר ושני טפחים סכך פסול אם מצטרפין דשמא כיון שאין ביניהם אויר שלשה מצטרפים לארבעה ופסול. ואף דלא אמרינן לבוד להחמיר כמ"ש התוספות שם. מכל מקום אפשר שיצטרפו. אם כן מוכח דהא דפליגו באין לבוד באמצע אסוכה קטנה דסליק מיני' קאי. דאי בסוכה גדולה נהי דאין לבוד באמצע. מכל מקום כיון דאין באויר שלשה אינו מפסיק בין הכשירים ומוכח דאסוכה קטנה קאי. והנה סוגיא דשמעתא הוא בשהי' אויר שלשה מן הצד. וכשמיעטה באמצע עד שנשאר האויר פחות משלשה מן הצד פשיטא דיש לבוד. וכשמיעטה מן הצד ונשאר האויר באמצע פליגו. כן מפורש בר"ן דהכי פירושא דשמעתא עיין שם:

יא

ובזה מיושב קושייתינו שיהי' מותר משום עומד מרובה על הפרוץ. דהנה קיימא לן בעירובין (דף י':) דעומד מרובה על הפרוץ משתי רוחות לא הוי עומד [ועיין באבן העוזר סימן שס"ב סעיף ח'] ואם כן כשמיעטו מן הצד ונשאר הריוח באמצע הרי הרוח שבאמצע לא נחשב כסתום מחמת הסכך שסיכך עתה מן הצד. שהרי הסכך ההוא הי' מיעוט מהאויר שבינתיים שסיכך רק משהו למעט מג' ואף אין הסכך הזה מצטרף עם הסכך שבתחילה שיבטלו האויר שבינתיים דקיימא לן משני רוחות לא הוי עומד [ואפי' למה דסלקא אדעתא דהוי עומד. מכל מקום כיון שבצד האחד מרובה ובצד השני מיעוט מהפרוץ. הרי הצד השני כמסייע שאין בו ממש] רק סתימת האויר שבינתיים מחמת הסכך שהניח בתחילה ועכשיו הוא רק ממעט האויר משלשה. וממילא נעשה כסתום מחמת הסכך שמתחילה. אם כן לא חשיב שהוא סיכך האויר שבינתיים. שהוא רק מסלק המונע שהי' אויר שלשה ולא הי' נחשב כסתום מחמת הסכך שריבה עליו וסילק אויר מעט. וממילא נשאר כסתום מחמת הסכך שמתחילה. והוי דומיא דחוטט בגדיש לעשות לו סוכה דאינה סוכה. דהסכך נעשה מאליו ולא עשה מעשה בסכך. והכא נמי לא עשה מעשה באויר שנשאר שנעשה כסתום. רק ממילא הוא סתום מחמת הסכך שהי' מתחילה וכיון שסתימת האויר שבינתיים הוא גמר הסוכה והגמר נעשה מאליו. אם כן כל הסוכה נעשה מאליו. שאי אפשר לומר שהגמר הוא המשהו שהניח. דליתא. דהאויר שבינתיים לא נחשב כסתום. רק אחר שהניח המשהו שנשאר פחות משלשה. אם כן הגמר הוא האויר שבינתיים שנחשב כסתום מחמת עומד הרבה עליו ומבטלו. ואם כן סתימת האויר הוא גמר הסוכה ונעשה מאלי'. אם כן כל כשרות הסוכה נעשה מאלי'. והוה מן העשוי בפסול. דארבעה טפחים ראשונים בפסול נחשבים. כיון שחסר הגמר וכל ההכשר מחמת הגמר שאז נחשב עשיית כל הסוכה. וזה הי' מאלי' כמו החוטט בגדיש לעשות לו סוכה וחק תוכות דלא חשיב עשי'. ודו"ק היטב כי עמוק הוא:

יב

ובזה מיושב קושיית הר"ן דלמה נקט פלוגתייהו במיעטו. ולפי מה שכתבתי מיושב היטב. דבעלמא בלבוד באמצע הכל מודים דכשר. דנהי דלבוד ליכא. מכל מקום כשר משום עומד מרובה על הפרוץ. ופלוגתייהו רק במיעטו שלא הי' רק משהו מצד אחד. וזה הי' בסוף וכנ"ל. וזולת זה לא משכחת פלוגתייהו כלל רק בכהאי גוונא דלמאן דאמר יש לבוד באמצע. אם כן המשהו הוא הסותם. דממנו אנו אומרים לבוד. אל הסכך שהניח בתחילה וכשר. ולמאן דאמר אין לבוד באמצע פסול כנ"ל:

יג
ובזה מיושב קושיית הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל על התוספות הנ"ל שהבאנו באות י' שנסתפקו בשני טפחים סכך פסול מצד זה ושני טפחים סכך פסול מצד זה ואויר פחות משלשה מפסיק. ומה מקום ספק. הלא האויר פוסל שאי אפשר לומר בו לבוד מסכך כשר דמשני צדדיו סכך פסול הוא. ודומה כמו למאן דאמר אין לבוד באמצע ולמה שכתבתי מיושב דמכל מקום מותר משום עומד מרובה על הפרוץ ופלוגתייהו רק בהאי גוונא דמיירי בש"ס וכנ"ל מילתא בטעמא:

סימן תסז

ב"ה יום ד' הברכה תר"מ לפ"ק:
שלום וישע רב וחתימה טובה לכבוד אאמו"ר הרב הגאון החסיד המפורסם נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י:
יקרת מכתבך היום הגיעני. א) מה שנסתפקת בירדו גשמים בסוכה וסגרו הגגות יוכשר לשיטת התוספות דקדמה סוכה לאילן כשר ובגמרא מדמי תחת האילן לתחת הבית. וכשכשר תחת האילן גם בתחת הבית יוכשר:

ב
הנה גוף הסברא ודאי כן הוא דאין לפסול כיון שאין גשמים יורדין וקבע הוא כיון דגוף הסכך עראי. ומכל מקום לפי עניות דעתי אף לשיטת התוספות פסול משום סוכה תחת אילן או תחת הבית. ולא מבעיא כשיש הפסק עשרה בין הסכך לגג [ומסתמא יש רוחב טפח בפחות משלשה סמוך לגג] דבזה פסול משום סוכה תחת סוכה אין הבדל מי קדם. וכן מבואר במהרש"א שכתב על דברי אחיו הן הדברים לפי הדין. רק מהרש"א חילק דאפילו אין עשרה ואין לפוסלו מדרשא דבסוכות תשבו. מכל מקום היכי דאילן קדם פסול משום מחובר:

ג
אך ראיתי גגות על הסוכה שאין הפסק כלל בין הסכך לגג. מכל מקום לפי עניות דעתי גם בזה פסול דטעם דברי רבינו תם דבסוכה קדם שוב לא מפסיל משום סוכה תחת האילן דסכך שמניח אחר כך אינו סכך בפני עצמו רק מעבה אותו סכך עצמו הוא. [ובסימן ת"ס נתבאר בעזה"י דברי רבינו תם אלו היטב] אבל בזה. הגג הוא סכך בפני עצמו להגין מהגשמים שסכך הראשון לא הי' מועיל לזה כלל. ובודאי המגין מהמטר סכך גמור הוא ועי' ברש"י שפירש מפני הנשר דשוי' סכך להגין. כל שכן במגין מגשם דמפורש בקרא

וסוכה תהי' לצל יומם וגו' מזרם וממטר. ושפיר שם סכך בפני עצמו על הגג אף שעושהו לאחר הסוכה. ופסול משום סוכה תחת אילן:

ד

אך אם הגגין משופעים מאד עד שאין בפחות משלשה סמוך לגג רוחב טפח. לפי עניות דעתי יש מקום לכאורה להכשיר לכל השיטות מן התורה כיון דעליון אין שם אוהל עליו. ודומה לעושה סוכה בעשתרות קרנים. ואף דפסול נקליטין שגבוהים עשרה והוי אוהל להפסיק אף שמשופעים. הרי כתבו התוספות שאינו אלא מדרבנן והי' מקום להקל בנידון דידן:

ה

מכל מקום יש לומר דוקא העושה סוכתו כמין צריף פסול. דלא חשיב קבוע דסוכה דירת עראי בעינן. אבל אלו הגגות דקבועי וסגורים כל השנה מן התורה פסול. בפרט למ"ש בחי' ליישב הסוכה דנקליטין שכן הוא. ואין להאריך בזה שאין הדבר מצוי שיהי' גגין משופעים כאלה לא יהי' רוחב טפח בפחות משלשה סמוך לגג:

ו

מה שנסתפקת היושב בסוכה כשהגשמים יורדין יעבור בבל תוסיף. וברמ"א כתב דהוה רק הדיוט. לפי עניות דעתי ענין בל תוסיף אינו אלא באותו מעשה עצמו בתוספות. כגון חמשה פרשיות בתפילין אין שינוי במעשה רק מוסיף פרשה. וכן הישן בשמיני בסוכה אין חילוק במעשה השינה רק מוסיף יום. אבל זה שינוי במעשה הישיבה. שהתורה אמרה דירה של הנאה לא דירה של צער. ודומה למה שכתבו התוספות באוגד שלא במינו לא חשיב תוספות לרבנן משום דאין יוצא בלקיחה אלא דרך גדילתו והאגד נוטל שלא כדרך גדילתו. הרי דכשיש שינוי במעשה אין בל תוסיף:
בנך הדו"ש מצפה להוושע בכל ענינים הק' אברהם.

סימן תסח

א) בהא דפסול שפועי אהלים דנקליטין כשגבוהין עשרה משום דקביעי סוכה (דף יוד:

א

הקשו התוס' ד"ה ובלבד דלקמן (דף י"ט:) למד ר' יוסף דמותר לישן בכילת חתנים בסוכה. מדפסל סוכה כמין צריף. דשפועי אהלים לאו כאהלים דמי. ואף דסוכה קביעא כדפריך הש"ס בשמעתין והרי סוכה על גבי סוכה דקביעא. על כן העלו התוס' דפסול נקליטין מדרבנן:

ב

ולדידי קשה דאם כן מה הקשה אביי לקמן (דף י"ט:) לר' יוסף שבקת רבנן ועבדת כר"א. דילמא רבנן דמכשירין משום דקביעא. אבל כילת חתנים דלא קביעא לאו אוהלא הוא. ואין לומר דמדאורייתא אין לחלק בין קביעא ללא קביעא. דליתא שהרי פחות מעשרה דבקביעא אוהלא הוא. שהרי בחוטט בגדיש לעשות לו סוכה כשר כשיש חלל טפח במשך שבעה. ואף על פי כן כשר בכילה דלא קביעא דלאו אוהלא הוא כפירש"י. ופירושו נראה מוכרח דאם נאמר דאהלא הוא אלא דאינו מבטל אוהל סוכה דקביעא. יקשה למה מוציא ראשו וקורא ק"ש. אלמא דלאו אוהל הוא כלל. הרי דאף מדאורייתא מחלקינן בין קביעא ללא קביעא. ואם כן מה הקשה אביי לרב יוסף:

ג

ולולי דברי התוס' הי' נראה לי על פי פרש"י דקביעי בחזקה. והנה הר"ן ריש מכילתין דסוכה דירת עראי ילפינן מדכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים. היינו עראי שאינו יכול לעמוד יותר משבעת ימים. אלא דאף אם יכול לעמוד יותר כשר. דאי אפשר שתתלה התורה בשיעור זה. דמנין נדע אם אינו יכול לעמוד יותר. רק למעלה מעשרים שאי אפשר לעמוד רק ביתידות חזקים ואז יעמוד יותר על כן פסול. ועל כן אם נעשה סוכה שאינו יכול לעמוד רק שבעה ימים ולא הוי קביעא בחזקה. לא יצא אם הוא כמין צריף ואי אפשר לצאת בה אלא כשקבוע ואם כן שוב יפסול משום קבע. ודומה לסוכה גבוה למעלה מעשרים דפסול משום דאי אפשר אלא קבע. והכא נמי אי אפשר אלא בקבע דאם יעשה שלא יוכל לעמוד רק שבעה לא יהי' אהל כלל. ועל כן פוסל ר"א כמין צריף אף דקביעא ואוהל הוא דהוי כסוכה למעלה מעשרים. ושפיר מוכח מדרבנן דמכשירין דאפי' שפועי אהלי עראי אהלים הם. ד) וזה נראה פירוש דברי הש"ס לקמן ריש פרק הישן בישן תחת המטה דלמאן דאמר דירת קבע בעינן לא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע. ולמאן דאמר דירת עראי לא יצא. ואינו מובן שהרי הסוכה היא עשוי' באופן שכשירה בין למאן דאמר דירת עראי בעינן בין למאן דאמר דירת קבע בעינן. ולמה יבטל למאן דאמר דירת עראי בעינן טפי מלמאן דאמר דירת קבע בעינן הרי האהל עשוי בקביעות אחד. ואף דמצינו ביומא (דף י':) לענין מזוזה דלמאן דאמר דירת קבע בעינן חייב סוכה במזוזה ולמאן דאמר דירת עראי בעינן פטור. נראה דהיינו משום דדירה דסוכה לאו דירה דהנאה הוא שהרי מותר במודר הנאה. דמצוות לאו ליהנות ניתנו. והיינו דאינו מתכוין להנאתו שטוב הי' לו יותר לדור בבית. ואינו מתכוין אלא למצוה. וכיון דלמצוה אין צריך לקבע שבו לא חשיב דירת קבע שאינו מתכוין לקבע

שבו. שאין צריך לכך למצוה שהוא מתכוין לו. אבל בההוא דפרק הישן דאדרבה כשישן תחת המטה הוא צריך לקבע שבו כדי שלא יבטלנו המטה:

ה

אך לפי מה שכתבתי מובן היטב דכיון שצריך לקבע שבו. ואם הי' עראי לא הי' יוצא. נמצא שהוא דומה לסוכה גבוה למעלה מעשרים דפסולה וכנ"ל מילתא בטעמא:

ו

ולפי זה יצא לנו טעם חדש בסוכה שאינה גבוה עשרה. כיון שאם לא הי' קבוע לא הי' נחשב אהל. [דהישן בכילה שאינה גבוה עשרה מוציא ראשו וקורא ק"ש] שוב דומה לגבוה מעשרים דפסול משום דאי אפשר לעשותה עראי. ויש לפרש דהיא גופה טעם הש"ס דדירה סרוחה היא. ואין אדם דר בדירה סרוחה. דמהאי טעמא לא חשיב אהל כשהוא עראי וכו' וכנ"ל:

ז

ובזה יתיישב קושיית הריטב"א בהא דשקיל וטרי הש"ס בטעם פסול סוכה שאינה גבוה עשרה. ותיפוק לי' דדירה סרוחה הוא. ולפי מה שכתבתי שפיר הוצרך הש"ס לר' יהודה דמכשיר למעלה מעשרים וכן לאידך תנא דסבירא להו דירת קבע בעינן. ולדידהו אין סברא כלל לפסול באי אפשר לעשותו רק קבע:

ח

ובזה יתיישב עוד שיטת בעה"מ בסוכה על גבי סוכה שפסק דאם יש ביניהם ארבעה. הו"ל סוכה שתחת הסוכה ופסולה. והקשה הרא"ש דדירה סרוחה הוא פחות מעשרה. ולפי מה שכתבתי דפסול דירה סרוחה רק דמהאי טעמא לא נחשב אהל כשהוא עראי. ושוב פסול כמו סוכה למעלה מעשרים. והרי סוכה למעלה מעשרים פוסל התחתונה משום סוכה תחת סוכה כמפורש במימרא דר' ירמי'. אך ראיתי להרמב"ן במלחמות ולהר"ן ריש פרק הישן דהטעם משום דלא אתי אהל עראי פחות מי' ומבטל אהל סוכה:

סימן תסט

דין דבר המקבל טומאה אין מסככין בו א) אם עכשיו אינו מקבל טומאה אף שראוי לקבל טומאה בלי שום מעשה רק במחשבה מכל מקום כל זמן שלא חישב מסככין בו. כן הלכה רווחת בכל פרקין. ובסוף פרקין מחצלת הקנים עשאה לסיכוך מסככין בו. ואף שאם יחשב עליו לשכיבה יקבל טומאה. וכן הקוצר לסכך דאין לו ידות ואם הקשין מרובה על האוכלין לבד כשירה. ואף שאם יחשב לאכילה יקבלו הידות טומאה.

ולכאורה לפי הטעם דיליף מעננים כבוד מה עננים שאין מקבלין טומאה. נימא מה עננים שאין מקבלין טומאה אף על ידי מחשבה. וכן למה דיליף מפסולת גורן ויקב נימא מה פסולת כו' אין מקבל טומאה אפי' על ידי מחשבה כמו שכתב הרמב"ם פרק א' מהלכות טומאת אוכלין הלכה י"א החרצנין והזגין אף על פי שכינסן לאוכלן אין מטמאין טומאת אוכלין:

ב

ולכאורה יש לומר דאין שום נפקא מינה בזה אם יקבל טומאה על ידי מחשבה או לא. כיון דעכשיו אינו מקבל טומאה. אך הא בפרק דם חטאת בענין שאינו טעון כיבוס אלא דבר המקבל טומאה. פליגי ר' אליעזר ור' יהודה בדבר המקבל טומאה במחשבה לבד. דר' אליעזר סובר אינו טעון כיבוס. ור' יהודה סובר הואיל ואינו צריך מעשה רק מחשבה טעון כיבוס. וסתם מתני' שם כר' יהודה. וכן פסק הרמב"ם. הנה דמה שראוי לקבל טומאה קיימא לן דמילתא הוא והדר קושיא לדוכתא:

ג

אך למה שכתב הפני יהושע במה שכתבו התוס' (דף י"ב:) דרבנן דפליגי אסומכוס בסככה בטווי סבירא להו דלא שייך למילף מפסולת גורן ויקב לפסול מה שאינו מקבל שאר טומאות רק טומאת נגעים. ופירש הפני יהושע דלמאן דיליף מפסולת כו' עיקר הלימוד מדדרשינן ולא מגורן עצמו ולא מיקב עצמו ולא ממעטינן אלא דומיא דגורן ויקב שמקבלין שאר טומאות. הכי נמי נאמר דלא ממעטינן אלא דומיא דגורן ויקב שמקבלין טומאה עכשיו. ולמאן דיליף מעננים כבוד לא קשה מידי. שהרי הלימוד מעננים כבוד הוא לר' אליעזר דסבירא לי' בסוכות הושבתי עננים כבוד הי' כמבואר בסוגיא. והרי ר"א סבירא לי' בזבחים אינו טעון כיבוס רק אם מקבל טומאה עכשיו. ולפי שיטתו נוכל לומר מה שראוי לקבל על ידי מחשבה לאו מילתא ולדידן דקיימא לן מילתא הוא. מסתמא קיימא לן כר' עקיבא [דר' אליעזר שמותי הוא] סוכות ממש עשו להם ואין ללמוד מעננים כבוד רק מבאספך וגו' ולא גורן עצמו ולא ממעטינן רק דומיא דגורן שמקבל טומאה עכשיו בלא מחשבה:

ד

אך הדבר הקשה לר' יהודה דסבירא לי' אין סוכה נוהגת אלא בד' מינים שבלולב. ולשיטתו אי אפשר ללמוד מבאספך מגרנך. דלדידי' פסולת גורן ויקב פסולין לסכך. ועל כרחין כמו שכתבו התוס' לקמן (דף ל"ו:) דר' יהודה יליף מעננים כבוד. ולמאן דאמר סוכות ממש עשו להם יליף מחגיגה. דלדידי' אין להקשות אי מה חגיגה בעלי חיים אף

סוכה בעלי חיים. דהא אינו נוהג אלא בד' מינים. ואם כן יקשה לדידי' דנימא מה ענני כבוד וחגיגה אינם מקבלים טומאה אפי' על ידי מחשבה. דהא ר' יהודה הוא הסובר בזבחים מקבל טומאה על ידי מחשבה טעון כיבוס. אלמא קבלת טומאה על ידי מחשבה מילתא היא:

ה

ואפשר לומר לדעת רשב"א בתשו' סי' תע"ו דגולל מטמא אף לאחר שפירש מן המת ואפי' אינו כלי כגון אבנים נשארים בטומאתם לעולם. וברש"י פרק קמא דעירובין (דף ט"ו) דאפי' בעלי חיים מטמאין לעולם ואפי' ניטל משם ואם כן הרי כל דבר שיסכך בו הרי הוא ראוי לקבל טומאה על ידי שיעשה גולל. ואין לומר דמחוסר מעשה לעשותו גולל. דהנחה לא חשיב שינוי מעשה כמו שכתבו תוס' סוכה (דף י"ג:) דמה שמניחין על גבי סוכה לא חשיב שינוי מעשה הכא נמי מה שעושין אותו כסוי על חלל הקבר לא חשיב שינוי מעשה. ומה שבמחוסר מעשה כולי עלמא מודו דלא חשיב אף ראוי לקבל טומאה היינו דכמו שהוא עכשיו לעולם אינו מקבל טומאה. ודווקא מחוסר מחשבה דראוי לקבל טומאה כמו שהוא הוא דטעון הזאה. והכי נמי בסוכה אם תמצא לומר דמקבל על ידי מחשבה פסול הרי כל סכך חשיב ראוי על ידי גולל. כיון דהנחה על גבי חלל הקבר לא חשיב שינוי. וכמו שהוא ראוי לקבל טומאה. אלא על כורחך כיון דמכל מקום עכשיו אינו מקבל טומאה כל זמן שאינו גולל כשר. הכי נמי בכל מחוסר מחשבה כשר:

ו

האומנם כי יש לפקפק בזה ולומר דלעולם לא חשיב גולל כי אם אבן או דף שהוא גוש אחד וראוי לסתום בו יפה הקבר הוא דחשיב גולל מה שאין כן סכך דבר קל אינו ראוי לגולל. ואם תמצא לומר שיעשנו גוש אחד על ידי שיחברם יפה. הא ודאי חשיב שינוי מעשה בגופו:

ז

אך יש לומר הא כל הקושיא הוא לר' יהודה ולר' יהודה כתבו התוס' דיליף מחגיגה ובהמה הא ראוי לגולל כפרש"י עירובין הנ"ל. ואף דצריך שיקשור הבהמה דאם לא כן הולכת אנה ואנה ואין כאן גולל כמו שכתב הרמב"ם הובא בתוס' י"ט פרק ט"ו דאהלות משנה ט'. מכל מקום קשירה זו אין שינוי מעשה בגוף הבהמה. ואם כן גם חגיגה מקבל טומאה בלא מעשה. ואף אם תמצא לומר דר' יהודה סבירא לי' כר' אליעזר ענני כבוד הי'

ויליף מענני כבוד. מכל מקום מצי למילף מחגיגה לקולא דראוי לקבל על ידי מחשבה כשר:

ח

ואם כנים אנחנו בזה דכל סכך דבר קל אינו ראוי לגולל רק מבהמה ילפינן. נוכל ליישב שינוי נוסחאות שבתורת כהנים. ר' אליעזר אומר סוכות ממש ור' עקיבא אומר ענני כבוד. ובגמרא דידן הנוסחא להיפוך ונאמר דבמכוון מהפך הש"ס הגירסא. דעל כורחין רע"ק סבירא לי' סוכות ממש ואין לו לימוד רק מבאספך ולא גורן עצמו. ואין לנו למעט רק המקבל טומאה עכשיו ולר' אליעזר שנוכל ללמוד מענני כבוד לא קשה מידי דר' אליעזר לשיטתו בזבחים הנ"ל מקבל טומאה ע"י מחשבה לאו מילתא. ולהלכה דקיימא לן בזבחים מילתא הוא קיימא לן כר' עקיבא סוכות ממש. אבל אם הגירסא ר' עקיבא ענני כבוד כמו שהוא בתורת כהנים יקשה לרע"ק אליבא דהילכתא דקיימא לן בזבחים מילתא הוא ומסתמא קיימא לן כר' עקיבא דר' אליעזר שמותי הוא. ויקשה הילכתא אהילכתא. ועל התורת כהנים לא קשה מידי דסתם תורת כהנים ר' יהודה. ואיהו סבירא לי' אין סוכה נוהג אלא בארבע מינין שבלולב. ונוכל ללמוד מחגיגה כנ"ל. אבל לדידן דנוהג בכל דבר ולא נוכל ללמוד מחגיגה משום הקושיא אי מה חגיגה בעלי חיים על כן הגירסא מהופך:

ט

חוזרני למה שכתבתי דמה שראוי לקבל טומאה כשיהי' גולל יחשב ראוי לקבל טומאה. ולכאורה למה שכתבו התוספות דרבנן דסומכוס סבירא להו דאף שתטמא בנגעים לא חשיב מקבל טומאה לגבי סוכה הכי נמי בגולל. אך כבר כתבנו בשם הפני יהושע משום דילפינן מבאספך ואנן אליבא מאן דיליף מענני כבוד או מחגיגה קיימינן:

י

ועוד נראה לי בטעמא דטומאת נגעים אין פוסל לסיכוך. לפי מה שכתבתי לעיל אות ה' בטעמא דלכולי עלמא מה שאינו מטמא רק על ידי מעשה לא חשיב ראוי לקבל טומאה. משום דכמו שהוא עכשיו אינו מקבל טומאה לעולם. והכי נמי בגד שנולד בו נגע נשתנה שינוי גדול הן במראה הן במה שנתרכך. כהא דזבחים (דף צ"ד') גבי עור שנולד בו נגע דנגע מחלחלא לי' ומשוי לי' רך. וכמו שהוא עכשיו אינו מקבל טומאה. וטעמא דסומכוס דאמר סככה בטוי פסולה מפני שמטמא בנגעים. היינו דנגע עצמו אתחלתא דטומאה והבגד שקיבל הנגע הוא קבלת הטומאה. וזה לשון הזוהר הקדוש ובזמנא דאיהו אסטי אורחוי שכינתא אסתלקת מיני' ונשמתא קדישא לא אתדבקת בי'

ומסטרא דחויא בישא תקיפא איתער רוחא חד דשט ואזיל בעלמא דלא שריא אלא באתר דקדישא עילאה אסתלק מתמן וכדין אסתאב בר נש ואתפגים בבישרי' בחיזו דאנפא בכולא. עד כאן. מבואר שרוח הטומאה נדבק בו קודם ועל ידי זה באה הנגע. כי בעת בא רוח הטומאה עוד לא הי' בו הנגע. וכן בבגד כיוצא בו. נמצא שהבגד כמו שהיא קיבלה רוח הטומאה. על כן חשיב הבגד מקבל טומאה כמו שהוא. וזה טעמא דסומכוס. ורבנן סוברים בתר טומאה בפועל אזלינן. והרי אינו מטמא רק אחר שנשתנה. אבל בהמה לגולל שאין שינוי בגוף הבהמה. אם הי' הדין מקבל טומאה על ידי מחשבה חשיב מקבל טומאה. הכי נמי טומאת הגולל הי' פוסל אלא ודאי כיון דכל זמן שלא נעשה גולל אינו מטמא לית לן בה וגרע מטווי לנגעים, שיכול לקבל רוח הטומאה עכשיו כנ"ל:

יא

שוב ראיתי לרמב"ן בבא בתרא (דף י"ט:) ד"ה אינו ממעט בחלון הקשה בהא דסוכה במסכך באוכלין שאם האוכל מרובה על הפסולת פסולה מהא דבית שסככו בזרעים טהרו ותירץ כיון שלא ביטלו אלא לימי החג או משום שבשעה שסיכך הי' מקבל טומאה [כוונתו דהוי תעשה ולא מן העשוי בפסול] הכל כמו שתירצו בתוס' סוכה. וכתב עוד אי נמי אף על גב דבטלי' מעיקרא כגון שסיכך בהן בית וטהר דדומיא דפסולת גורן ויקב בעינן דלא חזי לקבל טומאה עכ"ל. והיינו דמקבל טומאה על ידי מחשבה. וכן קורא אותו המשנה במס' זבחים (דף צ"ג:) מה שמקבל טומאה על ידי מחשבה ראוי לקבל טומאה הכא נמי חשיב חזי לקבל טומאה משום שמקבל טומאה על ידי מחשבה [אבל אין לפרש משום שקיבלו טומאה כבר. דהא בלאי כלים אין פסולין רק מדרבנן]. אך תמוה ממתני' דמחצלת ומקוצר לסכך:

יב

על כן נראה כוונת רמב"ן משום דאיכא תרתי שכבר קיבל טומאה וראוי לחזור לטומאתו על ידי מחשבה. והיינו לפי מה שכתבתי דאף דראוי על ידי מחשבה כשר. דכל הלימוד מולא גורן עצמו ואינו פסול רק מה שעכשיו מקבל טומאה כמו גורן. אך הרמב"ן הא אזיל ליישב הקושיא דכיון שסיכך בהם טהרו. ואם כן הדבר גם גורן עצמו כיון שסיכך בו טהור ואף על פי כן פסלי' קרא משום דחזי על ידי מחשבה. אך מכל מקום לא נפסול רק מה שקיבל טומאה מכבר גם כן דומיא דגורן. וכעין שכתבו תוס' נדה (דף כ"ב:) ד"ה אם דווקא בלחים ונתייבשו הוא דמהני מה שיכולין לחזור. הכי נמי במקבל טומאה מעיקרא מפני מה שיכול לחזור ולקבל טומאה על ידי מחשבה על כן פסלי' קרא לגורן. והא דאמר בסוכה (דף י"ג) וכי תימא כיון דנמלך עליהן לסיכוך בטלה מחשבתו. ולפי

דברי רמב"ן מה בכך הא מכל מקום מקבל טומאה על ידי מחשבה וקיבל טומאה מכבר גם כן. יש לומר לפי מה דסלקא אדעתא השתא נוקי ברייתא כר' אליעזר דיליף מענני כבוד וסבירא לי' בזבחים מקבל טומאה על ידי מחשבה לאו מילתא היא:

יג

אך כל זה לפי תירוץ זה של רמב"ן אבל לולי זה הי' כשר שנאמר דטהרו בסכוך זה ולא חשיב תעשה ולא מן העשוי. אך לפי תירוצים ראשונים וכן דעת תוס' אף בקיבל טומאה מכבר גם כן כשר מדאורייתא. דאינו דומה לגורן שעכשיו מקבל טומאה וסיכוך אינו מבטלו מתורת קבלת טומאה. או דחשיב תעשה ולא מן העשוי. ועל כרחין לומר כן דאי אמרת כיון שאינו דומה לפסולת פסול. אם כן גם בלא קיבל טומאה מעולם יפסול. והא ליתא ממתני' דמחצלת ומהא דסוכה (דף י"ג:) דקאמר לר' מנשיא מי לימא תנאי הוא. ופשיטא לי' לש"ס דאי קוצר לסכך אין לו ידות אין צריך שיהי' הפסולת מרובה על הידות. כן נראה לי ברור:

סימן תע

דין דבר המקבל טומאה מדרבנן לסכך א) הנה בתוס' (דף ה') ד"ה מסגרתו הוכיח דפשוטי כלי עץ אפי' מדרבנן לא מקבלי טומאה מהא דסככה בחצין זכרים כשירה. ואי מקבלי טומאה אפי' מדרבנן הוו פסולים לסיכוך. דאפי' מטלניות שאין בהם ג' על ג' ואניצי פשתן פסלינן אף על גב דלא מקבלי טומאה עכ"ל. והנה דבריהם ברור מללו דאפי' מקבל טומאה רק מדרבנן פסול לסיכוך. אך מה שיש להסתפק בבלאי כלים שהי' כלים רק מדרבנן כגון פשוטי כלי עץ הרחבים שמניחין עליהן ואחר כך נשברו אם כשרים אחר כך. ואם תמצא לומר כשרים. אם סיכך בהם ועודם שלמים ואחר כך נשברו אם יפסלו משום תעשה ולא מן העשוי או לא:

ב

והנה בדין הראשון אם כשרים לסכך בהם כשנשברו. הנה המג"א סי' תרכ"ט ס"ק י"א כתב שלא יסכך במרא אפי' נשברה יעיין שם. אך הפרמ"ג במ"ז סוף סק"ו דבר המקבל טומאה מדרבנן אם נשבר הוי גזירה לגזירה. ויש לי לומר עוד טעם דכי היכי דחבילה שסיכך בה ואחר כך התירה לית בה משום תעשה ולא מן העשוי. הרי דלאחר שעבר הפסול דרבנן חשבינן לה כאילו היתה כשירה מתחילה, הכי נמי לאחר שעברה טומאה דרבנן דייינין לה כאילו היתה טהורה מתחילה. ולפי טעם זה אפי' סיכך בהם ואחר כך נשברה כשירה כמו בחבילה:

ג

אך יש לדחות דמסכך בחבילה כשירה בשעת הדחק כשאין לו סוכה אחרת וכמו בסיכך בנסרים דכשר כשאין לו סוכה אחרת. והטעם בזה ברור דלא שייך שנגזור אטו תקרה דאם כן ישב תחת תקרת ביתו. ובשביל זה נתיר לו לישב תחת תקרת ביתו באמת אתמהה על כן לא גזרו בשעת הדחק. והוא הדין בגזירה דחבילה שמא יניחנו לייבש ויפסול משום תעשה ולא מן העשוי. ונתיר לו בשביל זה לישב תחת תקרת ביתו שהוא עשוי בפסול שאין כאן סוכה כלל. וכן כתב המג"א סוף סי' תרכ"ט בכל שפסולים משום גזירה כשאין סכך אחר מותר לסכך בהם ועל כן יש לומר דלכך אף אם סיכך כשהי' לו סכך אחר. כשעבר הגזירה לית בי' משום תעשה ולא מן העשוי. כיון דאף קודם שעבר הפסול כשר אם לא יהי' לו סוכה אחרת מה שאין כן במסכך במקבל טומאה מדרבנן דפסול מדרבנן אפי' בשעת הדחק לא יברך עלי':

ד

אך מכל מקום יש לומר כן דכל דרבנן לאחר שעבר איסור מן העולם דיינינן לי' כאלו לא הי' גם מתחילה. ויש לזה שורש בתוס' ביצה (דף ל"א:) בשם הר"ר משה. וגם בסוכה (דף כ"ג) בעשאה על גבי גמל כשירה ואין עולין לה ביום טוב. וחשיב ראוי לשבעה דמדאורייתא מחזי חזי ורבנן הוא דגזרו בה. וחשיב לאחר שעבר יום טוב כאלו הי' ראוי גם ליום טוב. וגם בר"ן פ"ב דכתובות (דף כ"א) בשטר אחד מן העדים אינו מקויים מכל מקום עד השני זוקק לשבועה. דלגבי השני חשבינן כאלו גם הראשון מקויים [ומזה מוכח יותר אפי' לא עבר התקנה מהעולם] הואיל וקיום שטרות דרבנן. ועוד יש הוכחה לזה מר"ן נדרים (דף פ"ו:) גבי אלמוה רבנן לשעבודי'. והוכחה זו דחיתי בתשובה במק"א:

ה

והנה לפי צד הזה דלאחר שעבר הטומאה דרבנן עבר פסולה וכשירה ואפי' סיכך קודם שעבר הטומאה. יש מקום ליישב דברי המרדכי בשם הר"א ממיץ דמסככין בסכך מקבל טומאה מדרבנן. ואינו מובן למה לא יפסול מדרבנן. אך לפי זה יש לומר לפי מה שכתבו תוס' (דף י"ג:) במסכך באוכלין למה יפסול הא בית שסככו בזרעים טהרו. ותירצו דבעינן דלא מקבלי טומאה בשעת סיכוך משום תעשה ולא מן העשוי. ועוד דהתם בעשה שינוי מעשה, ומה שמניחין על גבי סוכה לא חשיב שינוי מעשה רק מחשבה. והנה ישובים אלו צריך לומר גם בכלים. ועל כן בדרבנן לפי תירוץ הראשון שפיר מותר לסכך משום שטהרו. מה אמרת הא מיפסל משום ולא מן העשוי. הא בדרבנן לאחר שעבר הטומאה חשיב כאלו לא הי' טומאה מעולם ועשוי בכשרות. וגם לפי תירוץ השני משום שהוא

רק מחשבה הא כתבו תוספות שבת (דף נ"ח) ד"ה אף על פי דכיון שנאסר בהנאה חשיב שינוי מעשה והכא נאסר בהנאה משום הקישא דחגיגה. בשלמא בפסול דאורייתא כיון שפסול לא נאסר אבל פסול דרבנן אי אפשר שיתירו חכמים מה שנאסר מן התורה. ואף מדרבנן אסור והוי שינוי מעשה וטהור גם מדרבנן. ואף שלא נאסרה רק אחר שישב בה ושעת עשי' הי' בפסול הא דרבנן לאחר שעבר הפסול כאלו הי' כשר גם מתחלה:

ו

ולאחר העיון נראה דרא"ם בספר יראים לשיטתו דענביו מרובין מעליו כשר בשעת הדחק כמו ביבשים שהרא"ם הכשיר בשעת הדחק לברך עליהם ועיין לעיל בחלק א' סי' רי"ז שהוכחנו שכן שיטתו מהא דאין ממעטין ביום טוב עיין שם ותמצא נחת. והנה (בדף י"א:) מפורש שיש באגודת לולב בעוד שענביו מרובין מעליו משום תעשה ולא מן העשוי. הנה דאף שכשאין לו לולב אחר כשר. מכל מקום השתא שיש לו אחר יש בו משום תעשה ולא מן העשוי ועל כן אגד הלולב שמערב יום טוב דלעולם חשיב כיש לו. שבידו למעטן יש בו משום תעשה ולא מן העשוי. ואם כן בחבילה שכשר אם התירן לאחר שסיכך אי אפשר לך לומר הטעם משום דבשעת הדחק כשר קודם התרה. דלולב הנ"ל יוכיח דבשעת הדחק כשר ואף על פי כן שלא בשעת הדחק יש בו משום תעשה ולא מן העשוי. על כרחין הטעם משום שרק מדרבנן. ואם כן המסכך במקבלי טומאה מדרבנן ואחר כך ניטהר גם כן כשר ועל כרחין כיון שלאחר שסיכך בו ניטהר כנ"ל בשני תירוצי התוספות. והוא כפתור ופרח:

ז

וכל זה כתבתי לפי מה שכתב בב"ח בשם המרדכי ושוב עיינתי במרדכי עצמו וראיתי שכתב כן בשם ספר יראים בהא דמחצלת של שיפה ושל גמי גדולה מסככין בה משום דאין מקבלים טומאה אלא מדרבנן אפי' מיוחדין לישיבה עיין שם. ותמוה טובא דאם כן קטנה אמאי אין מסככין בה. ובתרומת הדשן סימן צ' בהגה"ה כתב בשם המרדכי מחצלת של שיפה ושל גמי מסככין בה והשמיט תיבת גדולה. וזה יותר תמוה שאין שום מחלוקת בגמרא במחצלת של שיפה ושל גמי ולכולי עלמא גדולה מסככין בה קטנה אין מסככין בה. ועיינתי בספר יראים עצמו ומפורש להיפוך וזה לשונו תולדה שאין מסככין בדבר המקבל טומאה מדרבנן דתנן מחצלת של שיפה ושל גמי גדולה מסככין בה קטנה אין מסככין בה ושל שיפה ושל גמי אין מקבלין טומאה אלא מדרבנן. וכפי הנראה נוסחא מוטעית נזדמנה להמרדכי בספר יראים. וכל הפוסקים שוין לפסול. מכל מקום יש לומר דלדעת הר"ן לאחר שנשבר מותר לסכך בו. אך דסבירא לי' כחד תירוץ

בתוספות דבהנחה על הסוכה לא ניטהר דעביד דסתיר לה לאחר החג ומכל מקום לאחר שנשבר ונטהר תלוי בהנ"ל כמבואר לעיל באריכות:

סימן תעא

א

כתב הב"ח ס מן תרכ"ט בשם ריא"ז בהא דסככה בחצים זכרים כשירה. היינו קודם ששם העץ בהברזל. אבל אחר שחיברם אף הזכרים פסולין מפני שקיבלו טומאה על ידי הברזל עד כאן. משמעות הדברים דאף שאחר כך נתרוקן מהברזל. מכל מקום כיון שקיבלו טומאה תחילה נפסלו. וכן כתב המגן אברהם בשם הב"ח והש"ג הוא ריא"ז] להדיא:

ב

ותמיהני שלא נזכר זה בריא"ז. וזה לשון ריא"ז ואם יש בהם ברזל אף הזכרים פסולים מפני שהם מקבלים טומאה על ידי הברזל עד כאן לשונו מבואר שפסולם בשעה שיש בהם ברזל מפני שמקבלין ולא אמר מפני שקיבלו אלא מפני שמקבלים. והטעם ברור דלא דמי לבלאי כלים שקבלת טומאה הי' בעצמותם. אבל חצים אלו לא נפסלו רק משום יד וכמו שכתב רש"י שבת (דף מ"ח:) במקל שעשאו יד לקורדום זה לשונו דאף על גב דפשוטי כלי עץ באפי נפשי' לא מקבלי טומאה הכא בית יד הוא ואתרבי ידות לכל תורת כלי או האוכל עד כאן לשונו. וכיון שאין החצים מקבלין טומאה רק משום יד. והרי מפורש בגמרא (דף י"ד) בשבלים דלאחר שבסן הוכשרו הידות לסיכוך. והכא נמי בידות הכלים. וזכורני ששמעתי כן ממחו' הגאון אבד"ק קוטנא זצ"ל זה כשלשים שנה. ג) וליישב דבריהם נראה דהנה ידוע דברי הטורי זהב בכמה מקומות אורח חיים סוף סי' תקפ"ח יורה דעה סימן קי"ז חושן משפט סי' ב'] דמה שמפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו והכא דכתיב באספך מגרנך ומיקבך שדורשין בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. והרי הקשין לאחר שנחבט מהם התבואה ומתחילה הי' שומר שדינו כאוכל עצמו שמצטרף לטומאה ויותר מפסולת יקב שהוא ענבים לאחר דריכה שאינו מקבל טומאה כמו שכתב הרמב"ם פרק א' מהלכות טומאת אוכלין. ומתחילה קודם דריכה הי' אוכל גמור וכיון דאכשר רחמנא להדיא על כן לא גזרו חכמים בבלאי אוכלין רק בבלאי כלים. זה הטעם בידות שנתבטלו מתורת יד שהוכשרו לסיכוך. ולא משום שלא הי' טמאים בעצמותם שהרי פסולת יקב שתחילה אוכל גמור הי' וכשר. ועל כן בבלאי כלים שגזרו. אף בבלאי ידות כלים גזרו דאין חילוק כלל בין תורת יד אוכל או יד כלי לתורת אוכל ותורת כלי עצמם. כנ"ל בדעת הב"ח והמגן אברהם:

ד

אך קצת קשה לפי מה שכתב הפני יהושע דעיקר הלימוד מולא יקב עצמו דאוכל פסול משום שמקבל טומאה. והרי עיקר הפוסל באוכל. וכלי למדנו מאוכל ואיך יגזרו בכלים שפסולם נלמד מאוכלים. מה שלא גזרו באוכלים. ויהי' טפל חמור מעיקר. ועל כרחין החילוק בין יד אוכל לאוכל עצמו. והוא הדין שחלוק יד כלי מכלי עצמו. ושלא כדברי הב"ח והמגן אברהם. גם לשון ריא"ז אינו כדבריהם. ולדינא צריך עיון:

סימן תעב

בדין מסכך בנסרים. א) במכילתין (דף י"ד:) לישנא אחרינא בשלמא לשמואל דאמר בשאין בהם ארבע מחלוקת. אבל יש בהם ד' דברי הכל פסולה מאי מצטרפין מצטרפין לארבע אמות מן הצד. ותמוה אם כן מאי טעמא דר' יהודה דאמר אין מצטרפין. וכבר נתקשה בזה מהרש"א ז"ל וזה לשונו לכאורה נראה לפרש דלשמואל ניחא לי' לר"י לאשמעינן דאין מצטרפין אפילו יש בהם ד' לארבע אמות מן הצד. אבל הוא דחוק. דכיון דאסור לסכך בהם כל הסוכה הוה לי' כסכך פסול ואמאי אין מצטרפין נמי לד' אמות כמו פחות מארבע לר' מאיר דמצטרפין משום דאינו ראוי לסכך בהם כולה דבהא ודאי לא פליגו. ואינו דומה לפלוגי לר"י בין סכך פסול משום גזירת תקרה ובין שאר סכך פסול כדמוכח לקמן דאין לחלק בזה ועיין פני יהושע:

ב

ונראה לי ליישב הסוגיא על פי מה דאמרינן לקמן (דף כ"ג:) העושה סוכתו על גבי בהמה ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל. מאי טעמא דר"י חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה שאינה ראוי' לשבעה לא שמה סוכה. ור' מאיר הא נמי מדאורייתא חזיא ורבנן דגזרי בה. ואינו מובן מכל מקום מדרבנן אינה ראוי' לשבעה. וצריך לומר כעין שכתב הר"ן נדרים (דף ס"ו:) גבי קונם שאני עושה לפיך ריב"נ אומר יפר שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור לו. ומקשה הש"ס דהוה לי' דבר שלא בא לעולם. ומשני באומרת יקדשו ידי לעושיהם ומקשה דאכתי הוה לי' דבר שלא בא לעולם משום שעדיין לא נתגרשה. ולא מבעיא דאמרה סתמא כיון דהשתא לא חייל איך יחול אחר כך. אך גם אם אומרת לכי מיגרשה הו"ל דבר שלא בא לעולם. ומסקנא משום דקונמות מפקיע מידי שיעבוד. והא דהוצרך ריב"נ לומר שמא יגרשנה היינו קודם גירושין אפשר דאלמוה רבנן לשיעבודי' דבעל. על כן אמר שמא יגרשנה. והקשה הר"ן כיון דקודם הגירושין אלמוה לשיעבודי' הדרא קושיא לדוכתי' כיון דהשתא לא חייל לקמי' היכי חייל. ויש לומר כיון דמדינא

חייל אי לאו דאלמוהו רבנן לשעבודי'. כי אלמוה היכי דקיימא קמי' לא ליחול. אבל נתגרשה כאילו חייל מעיקרא דמי עד כאן לשון הר"ן ז"ל:

ג

ומצינו עוד כיוצא בזה בר"ן פרק האשה שנתארמלה בעד א' בשטר דלא חשיב שטר. מכל מקום אם הי' שטר בשני עדים ואחד מקויים והשני אינו מקויים. עד אחד המקויים זוקק לשבועה. ואף שאם הוא מזוייף השני אינו כלום. כיון דקיום שטרות דרבנן אין התקנה אלא לגבי אותו העד שאינו מקויים. אבל לגבי השני המקויים נחשב כאילו הי' בשטר שני עדים. והעד השני מחייבו שבועה עיין שם שכתב כן בשם הירושלמי ולפנינו בירושלמי הוא בעי' דר' מוניא וכן העתיק הרא"ש בפרק גט פשוט]:

ד

והכא נמי כיון דמדינא דאורייתא גם ליום טוב ראוי'. וחכמים התקינו שלא ישב בה ביו"ט. אבל לאחר יום טוב חשיב כאילו הי' ראוי' גם ליו"ט. וטעמא דר"י נראה דכי היכי דמצטער פטור מן הסוכה משום דכתיב תשבו כעין תדורו. וכיון שאם הי' מצטער כהאי גוונא בבית לא הי' יושב לא חשיב תשבו. ואפילו יושב אינו עושה מצוה ואסור לברך ואינו אלא הדיוטות כמבואר בפוסקים. והכי נמי בסוכה על גבי בהמה שאסור לישב בה ביום טוב. והא ודאי שאם הי' בבית על גבי בהמה לא הי' יושב בה משום האיסור. אם מחמת מצוות סוכה אינו חושש לאיסור אינו עושה מצוה כלל אפילו בלא טעמא דמצוה הבאה בעבירה. דמה לי מצטער מחמת עצמותי'. מה לי מחמת האיסור. רק אם הי' עבריין שגם בבית הי' יושב באיסור הוי לגבי' כעין תדורו אבל זה שאינו עבריין ואינו יושב בכהאי גוונא בבית ביום טוב. הרי הסוכה פסולה דאורייתא לדידי' ביום טוב משום מצטער. ובזה אין חילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן דמכל מקום מצטער. ואף מן התורה פסולה ליום טוב:

ה

ובהא דאין חילוק בין מצטער מחמת גופו. בין מצטער מחמת האיסור אזדא ר' יהודה לטעמי' שבת (דף ק"ו) מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי דחשיב תיקון מחמת המצוה וכן בישול פתילה לצורך מיתת בית דין. חשיב תיקון מחמת המצוה כמבואר בתוס' שם. הכא נמי דכוותי'. ור' מאיר יש לומר דסבירא ליה כר' שמעון דתיקון מחמת המצוה לא חשיב תיקון. הכא נמי לא חשיב מצטער. וכמה סוגיות בש"ס מקלקל בחבורה חייב כר' שמעון. ודעת התוספות דקיימא לן כן. וכן משמע לשון הש"ס דלר' יהודה מדאורייתא פסול דקאמר ור' מאיר מדאורייתא מחזי חזי ורבנן הוא דגזרו בי' משמע דזה חידש ר'

מאיר דמדאורייתא מחזי חזי. ור"י סבירא לי' דגם מדאורייתא לא חזי. דאם לא כן אלא דר' יהודה מודה נמי דמן התורה חזי אלא משום דמדרבנן לא חזי לא חשיב ראוי לשבעה הי' לו להש"ס לומר ור"מ כיון דמן התורה חזי ראוי' לשבעה קרינן בה. אלא ודאי דר' יהודה סבירא לי' דכיון שאסורה לישב בה. שוב מן התורה פסולה משום דחשיב מצטער וכמו שכתבתי:

ו

ולפי מה שכתבנו לעיל בריש אות ד' יש לעיין בהא דתירץ בלישנא קמא שני נסרים מצטרפים לד' אמות מן הצד. וכיון דפסול מדרבנן הוא נימא לגבי שאר הסוכה נדון גם תחת הנסרים לסוכה כשירה. כמו בסוכה שעל גבי בהמה דלגבי חול המועד דנין כאילו הי' כשר גם ליום טוב. וכמו בעד שאינו מקויים דלגבי המקויים דנין גם שאינו מקויים לעד כשר:

ז

אך יש לומר דהכא שייך גזירת תקרה גם במה שתחת הסכך כשר. שאם יהי' לו בית שנפחת באמצע רחוק ארבע אמות מהכתלים. או חצר המוקפת אכסדרה ד' אמות. יאמר מה לי נסרים מה לי תקרה. וכשם שמכשירין בהפסק נסרים. כך יכשירו בהפסק תקרה. ובזה יהי' פסול דאורייתא:

ח

ולפי זה יתפרש הסוגיא לשמואל דפליגי ר' מאיר ור"י בנסרים שיש בהם ד' אם מצטרפים לארבע אמות מן הצד תלוי במחלוקתם בנסרים שאין בהם ארבע. דלר"י דמכשיר משום דרוב תקרות יש בהם ארבע ולמיעוט בני אדם שיש להם תקרות בנסרים פחות מארבע לא חיישי. הכי נמי רוב בני אדם אין להם בית שנפחת או חצר מוקפת אכסדרה. ואין גזירה בתחת הסכך. ועל כן כשר. דהפסק נסרים אינו פוסל תחת הסכך כיון דלגבי תחת הסכך דנין גם תחת הנסרים לסוכה כשירה. ור' מאיר לטעמי' דאפילו בנסרים שאין בהם ארבע פוסל דחייש למיעוט. הכא נמי חייש למיעוט שיש להם בית שנפחת או חצר מוקפת אכסדרה וכדומה ט) ועל כן ניחא הסוגיא לקמן (דף י"ז:) דמקשה לשמואל דאמר באמצע בארבעה ממתניתין דנתן עלי' נסר משום דמתניתין כר' מאיר נמי אתיא. ולשמואל אליבא דר' מאיר הא סבירא לי' דאפילו בנסרים שאין בהם ארבע וחייש למיעוט. ואם כן גם תחת הסכך איכא גזירת תקרה כנ"ל. וכן הא דמקשה לרב מברייתא דמודה ר' מאיר שאם יש בין נסר לנסר. והוצרך לאוקמי שאין בה רק שמונה מצומצמות

משום דבברייתא זו תני דלר' מאיר אפילו באין בהם ארבעה פוסל. ואם כן גבי תחת הסכך איכא גזירת תקרה:

י

העולה מזה לדינא לשמואל אין נסרים פוסלים רק תחת הנסרים. אבל אם יש הכשר סוכה ביחד תחת הסכך כשר [ואפשר אפילו אינו ביחד]. אך רב דמתרץ ללישנא קמא דלר' מאיר מצטרפין לד' אמות מן הצד אף דלרב ר' מאיר לא פסיל אלא ביש בהם ארבע שרוב תקרות הבית עשוים מהם. ואף על פי כן פוסלין הנסרים כל הסוכה ע"כ דלית לי' האי סברא שכתבנו באות ו'. ויש לומר הלכתא כרב באיסורי אף דבעיקר מחלוקת רב ושמואל אי מיירי בנסרים שיש בהם ד' הלכתא כשמואל. מכל מקום בסברא זו הדרינן לכללא הלכתא כרב באיסורי:

יא

ומירושלמי דעד אחד בשטר אין ראי' גמורה דהא לפנינו בירושלמי בעי לה ר' מונא. ומהא דנדרים יש לחלק על פי מה שכתבו התוספות ביצה (דף ל"א:) גבי טבל מוכן אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן. דמשום איסור דרבנן דאין מפרישין תרומות ביום טוב לא הוי מוקצה כיון דמדאורייתא מותר להפריש ביום טוב. וכתבו דהיינו דוקא בטבל שלאחר שהפריש מסתלק האיסור מן העולם אבל במעות שעל הכר בין השמשות הוי מוקצה כיון שהמוקצה אינו מסתלק מן העולם שם. לפי זה דוקא בנתגרשה שנסתלק האלמוח שיעבוד מכל וכל. מה שאין כן בנסרים שתחת הנסרים עדיין אסור:

יב

ויש להביא ראי' מהא דכתב הרמב"ן במלחמות ביושב בסוכה שאין מחזיק רק ראשו ורובו ולא שלחנו. דאפילו בשינה לא יצא כיון שאינו ראוי לאכילה גזירה שמא ימשוך אחר שלחנו. אף בטיול ושינה לא יצא ונימא כיון דאכילה רק מדרבנן. לגבי טיול ושינה יחשב ראוי גם לאכילה. אלא ודאי כיון דעדיין אסור לאכול בו ולא נסתלק האיסור ק העולם לא מהני מה שהוא מדרבנן. ודוקא באיסור אין עולין ביום טוב דלאחר יום טוב הרי נסתלק האיסור מן העולם וכן להא דר"ן ונדרים וכמו שכתבתי:

יג

ובזה נדחה הראי' מהעושה סוכה על גבי בהמה. דהתם בחול המועד נסתלק האיסור דיום טוב העולם שכבר עבר יום טוב. איברא דאכתי איכא לאקשויי דהתינח כשחל יום טוב ראשון בשבת דכשעבר יום טוב שוב ראוי לכל החג. אבל כשחל יום טוב ראשון ביום שני שלישי חמישי, איך כשר בחול המועד דעדיין שבת בתוך החג ואינו ראוי

לשבת. ועדיין תקנתא דרבנן דאין עולין על גבי בהמה קיימת לשבת הבאה שבתוך החג. דמהאי טעמא אינו ראוי לשבעה ויפסול:

יד

ונראה ליישב דהנה בעירובין (דף ע"ח:) בעשה אשירה או אילן סולם בין חצר לחצר מסקינן כל שאיסור שבת גרם לו אסור. איסור דבר אחר גרם לו מותר על כן אף שאינו ראוי לשבת שבתוך החג. מכל מקום לגבי מצות סוכה חשיב איסור דבר אחר גורם לו וכשר. וכמו התם אשירה לגבי איסור שבת חשיב איסור דבר אחר גרם לו. כמו כן הכא איסור שבת לגבי מצות סוכה. ודוקא מה שנאסר מחמת איסור יום טוב דלעולם יום ראשון דסוכות יום טוב. על כן חשיב איסור גופו גרם לו ראינו ראוי ליום ראשון דיום זה גרם לו לאסור משום שהוא יום טוב. אבל מה שחל יום אחד דאמצע החג בשבת שזה דרך מקרה ואינו מצד עצם היום. דיום זה יוכל לחול בחול. ודבר אחר גרם לו לאסור שחל בשבת. על כן חשיב ראוי לשבעה:

טו

וכיוצא בזה פרק ב' דשבת בענין להזכיר של חנוכה במוספין. כיון דליכא מוסף בדידי' דוה בהזדמן שחל בשבת או בראש חודש. ואינו מצד עצם חנוכה. והכא נמי אינו מצד עצם סוכות. ודוקא יום א' דסוכות חשיב אינו ראוי לו. דזה מצד עצם יום ראשון דסוכות שהוא יום טוב ודו"ק:

טז

העולה מזה דיש לנו לפסוק כרב באיסורי. דאף דאינו פוסל אלא נסרים שיש בהם ארבעה. מכל מקום פוסלין כל הסוכה כדין סכך פסול של תורה יז) אך יש עוד לומר שגם רב מודה דנסרים דהוא פסול דרבנן אין פוסלין שאר הסוכה. והוא דלכאורה קשה בדר' יהודה שני נסרים אין מצטרפין. ומפרש שמואל לארבע אמות. ופרשנו משום דרק פסול מדרבנן. וקשה לי לפי מה שכתבו התוספות ריש סוכה דכשקובע הנסרים במסמרים עד שאין המטר יכול לירד בתוכה פסול מדאורייתא דבסכך בעינן עראי ממש. ולפי זה הדבר ברור שאם סיכך בנסר אחד שיש ברחבה שיעור סוכה שהוא פסול דאורייתא. ואם כן שני נסרים שיש ברחבן ד' אמות. יש בכל נסר שתי אמות והם פסולין דאורייתא ויפסלו הסוכה:

יח

אך לא קשה מידי דהתוספות כתבו לדידן דקיימא לן סוכה דירת עראי בעינן. אבל לא לר"י לטעמי' דדירת קבע בעינן. ואם כן יש לומר לר' מאיר משום הכי שני נסרים

מצטרפין לארבע אמות משום דכל נסר ונסר שהוא רחב שתי אמות פסול מדאורייתא וע"כ פוסל גם תחת הסכך:

יט

הגם דר' מאיר נמי סבירא לי' דירת קבע בעינן דאחרים אומרים סוכה עשוי' כשובך פסולה לפי שאין לה זוית. ומפרש אביי דסבירא לי' דירת קבע בעינן. ואחרים היינו ר' מאיר. מכל מקום הא ר"א דפוסל סוכה העשוי' כמין צריף. ומפרש אביי דסבירא לי' דירת קבע בעינן. ובריש תענית אמר ר' אליעזר הגשמים סימן קללה בחג ותקשה לדידי' קושיית התוספות ריש סוכה יקבע הנסרים במסמורת. ועל כורחין צריכין לומר דאפילו למאן דאמר דירת קבע בעינן. מכל מקום פסול כשאין המטר יכול לירד בתוכו דהתורה אמרה סוכה ולא בית וכשאין המטר יכול לירד בית הוא. וכן כתב הלבוש בסימן תרל"א:

כ

אלא דאכתי קשה גם לטעם זה. דהא בפרק קמא דיומא דלר' יהודה דאמר דירת קבע בעינן חייב במזוזה ובמזוזה בית כתיב. ועל כרחין דסוכה גם כן שם בית עלי'. ואם כן מה איכפת לן במה שהוא בית. הא כל סוכה שם בית עלי'. ואף על פי כן אין מתבטל מעלי' שם סוכה. והכא נמי אף שבית הוא במה שאין המטר יכול לירד בתוכה שם סוכה עלי' גם כן במה שמיצל. ושם בית אין מבטל שם סוכה. והוא הדין לר' אליעזר דדירת קבע בעינן. מסתמא חייב במזוזה כמו לר' יהודה. וכן כתבו התוספות פרק קמא דסוכה (דף ז':) ד"ה אחרים דלר' מאיר חייב במזוזה. ובתוספות ישנים פרק קמא דיומא דכל הני דס"ל דירת קבע בעינן סבירא להו דחייב במזוזה:

כא

אך ראיתי בירושלמי פרק קמא דסוכה (דף ב':) דרבי ור' שמעון דסבירא לי' לר' שמעון ארבע דפנות ורבי סבירא לי' ארבע אמות [ועל כרחין דירת קבע בעינן כדאיתא בגמרא דידן וכן פי' הפני משה שגם הירושלמי סובר כן] מכל מקום פטורה מן המזוזה. רק לר' יהודה חייב במזוזה. ועל כן שפיר יש לומר לכל הני תנאי דכשקובע הנסרים במסמרים פסול דסוכה אמר רחמנא ולא בית. וניחא ר' אליעזר דתענית דאמר גשמים סימן קללה בחג. אף דסבירא לי' דירת קבע בעינן. אך לר"י דחייב במזוזה על כרחין כשר כשקובע במסמרים. ועל ניחא לר"י שני נסרים אין מצטרפין. דלדידי' אפילו יש בנסר אחד שיעור סוכה אינו פסול רק מדרבנן. אך לר"מ שני נסרים בכל אחד שתי אמות מצטרפין. דלדידי' פסולם מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא בית. ולפי זה אף רב מודה דפסולי דרבנן אינם פוסלים רק כנגדם דלגבי תחת הסכך כשר חשבינן סוכה גם תחת הנסרים:

כב

ויש להעיר עוד ממתניתין דמקוואות פרק ה' משנה ב' העבירו למעיין על גבי כלים או על גבי ספסל. ר' יהודה אומר הרי הוא כמו שהי' ר' יוסי אומר הרי הוא כמקוה. ובלבד שלא יטביל על גבי הספסל. ופירש הרא"ש הרי הוא כמקוה דגזר אטו תוך כלי לענין זה דלא הוי מעיין אבל לא גזר כולי האי לעשותם מים שאובין עיין שם. ולכאורה בפשיטות הי' לו לומר דכלים וספסל מפסיקין בין מקור המעיין. כיון דעל גביו אסור לטבול. ואין שם מעיין על גבי כלים וספסל. ודומה למעיין שנפסק באמצע. דבטל שם מעיין כמבואר בבית יוסף יור"ד סימן ר"ג בשם הרשב"א דלא כמהרי"ק. אלא דאי כיון דע"ג כלים וספסל אין פסולו רק מדרבנן אינו מפסיק. ולגבי מעיין היוצא חשבינן גם על גבי כלים וספסל כמקוה. והכא נמי אין הנסרים מפסיקין בין הסכך והדפנות. דלגבי שאר הסוכה חשבינן גם הנסרים כסכך כשר. מיהו לדעת הש"ך ס"ק ל"ג אין ראי' משם וקל להבין:

סימן תעג

לרב אחד. בדבר הסכך שנהגו לעשות טבלאות טבלאות מרובעות ארכן ורחבן כאמה וכאמתים ובאמצען כולו חלל ורק הסובב הוא עץ כעובי אצבע ויותר מעט. והחלל מכוסה בקנים. היינו שיש חריץ בהסובב בצד הפונה להחלל ומניחים קנים שקצותיהם נסמכים על החריץ שבסובב. ויש שמדבקים הקנים בדבק בתוך החריץ שבהסובב ובכולם שפת גובה החריץ לעומת עובי הקנים ויותר מעט:

א

הנה יש בזה שלשה חששות הא' מפני שהשפה גבוה ובגמרא מפורש דבאית לי' גדנפא פסול. הב' אם הסובב יחשב בית קיבול. שעשוי להניח בתוכם הקנים. הג' באותם שמדבקים הקנים ונעשה הכל טבלא מרובעת אחת. ואסור משום גזירת תקרה. ונשיב על ראשון ראשון:

ב

מצד הגדנפא אין לפסול אלא בסתם. אבל אם עשאה בפירוש לסיכוך פשוט שכשר. וכן מפורש בתשו' רדב"ז חלק א' ובדפוס ווארשא הוא חלק ד' סי' צ"ז [במגן אברהם סימן צ"ד והוא טעות סופר] וזה לשונו שאלת מחצלת של קנים ועשאה לסיכוך ועשה לה דופן אם מסככין בה. תשובה. לא ידעתי מה מקום לשאלה זו כיון שעשאה לסיכוך ואין שם כלי עלי' למה אין מסככין. דלא אמרינן אי אית לי' גדנפא אין מסככין אלא במחצלת העשוי' סתם והגדנפא מוכיח עלי' דלכלי עבידא. אבל אם עשאה בהדיא

לסיכוך פשיטא דכשירה. וגדולה מזו התיר רבינו ישעי' מטראני מחצלאות של תגרים שעושין אותם להוליך סחורה. והם כלי ממש. אם קנה אותם לשם סוכה מסככין בה ואף על פי שהרא"ש ז"ל חולק עליו לא פליג אלא במחצלאות שמנהג אנשי המקום לעשותם לסחורה דאזלינן בתר מנהג המדינה וטעמא משום דהרואה אינו יודע אם צוה לעשות אותה לסיכוך ויבואו לסכך בסתם מחצלאות. אבל במקום שאין מנהג ידוע כולי עלמא מודים שאם עשאה לסיכוך אין הקיר שלה מוכיח. שהוא לשכיבה שאין הקיר מוכיח אלא בעשוי' סתם עד כאן לשונו. ועוד האריך וסיים וכל שכן מחצלת שעשאה לסיכוך אף שעשה לה גדנפא אין בכך כלום. שהרי אין עשוי' לקיבול ופשוט הוא. עד כאן. רואה שכתב שאין מקום לשאלה זו. ולבי אומר לי שלא הוצרך המגן אברהם להביא דברי רדב"ז רק משום שראה הלבוש כתב להיפוך. הוצרך להביא הרדב"ז שמכשיר להדיא ובתוספות מבואר גם כן דסתם אית לי' גדנפא עשוי' לקבל תמרים. ועל הלבוש אין להעמיד יסוד כל כך אף שהי' חכם עדיף מנביא ולבו כלב הארי. מכל מקום נמצא לפעמים בספרו דברים שאינם הלכה. והסיבה לזה עיין בהקדמת סמ"ע בחושן משפט יע"ש:

ג

החשש הב' שהסובב יחשב בית קיבול. לא מצאתי להם בית קיבול. כי הקנים רובם על האויר. ובסוף פרק המצניע בכלים ששיעורם כמוציא רמון ואם נפחתו פחות מכמוציא רמון לא עלו מטומאתם דעדיין כלים לרמונים. מכל מקום אם נפחת רובו בטל מתורת כלי. אף שעדיין ראוי לתאנים. מכל מקום כיון שרובו חלל לאו כלי הוא. והכי נמי בנידון דידן כיון שרובו חלל לאו כלי הוא. ואף אם תמצא לומר לחלק דשאני הכא שתחלת עשייתו לקבל כך שרוב הקנים יהי' על החלל. מכל מקום כיון שעשאה לסיכוך הוא לצורך מחובר אפילו קודם שנתחבר טהור כמבואר ברמב"ם ריש פרק ט' מהלכות כלים [והא דצנור שחקקו ולבסוף קבעו מקבל טומאה משמע אפילו חקקו על דעת לקבעו כתבתי באריכות בתשובה. וקיצור דבריי משום שהצנור לצורך המים. שצריך להמים. ולאו צורך מחובר הוא]:

ד

והנה מלבד טעמים אלה כלי עץ העשוי לנחת הוא. ועוד דהקנים שהם סכך כשר רבים על הסובב. ואף שהסובב מעמידו קיימא לן מעמיד בדבר המקבל טומאה שרי. אלא דמכל מקום חוששין לכתחילה להאומרים כלי עץ העשוי לנחת מקבל טומאה. ולהאומרים שאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה. ועיין מגן אברהם סימן תרנ"ט סוף סק"ט והוא חשש לכתחילה. ופשוט לסמוך על טעמים שכתבתי משום שרובו חלל. ולא

דמי לשליבות הסולם. דבמה שתחוב השליבה בסולם בחוזק בנקב עומד חשיב נקב הזה בית קיבול. אבל הכא אינו תחוב בחוזק. רק שמונח מזה ומזה מתיישבים הקנים על הסובב. והרי רובו חלל באמצע. ועוד הטעם דלצורך מחובר ואין להחמיר כלל ודו"ק:

ה

אך אם נדבקים הקנים בהסובב ונעשין גוף אחד. דזה יש לדמות לתשובת הרשב"א סימן רי"ג בסוכה העשוי' מנסרים שאין ברחבם ארבעה רק שקבועים במסמרות אף שהפסק ביניהם, חכם אחד פסל משום שמחוברים במסמרות חשובים כגוף אחד. וכל שכן בזה שאין חלל ביניהם. אך הרשב"א לא החליט לאיסור. ואמר שאם נהגו היתר יחזיקו במנהגם. וגם בנידון דידן אף שאין חלל נראה. מכל מקום הרי הגשמים יורדים בין הקנים. וכלם בגמרא לא מצינו רק בנסרים שהנסרים בעצמם מגינים היטב מגשמים. והנסר בעצמו יש בו שיעור הרי הוא דומה לבית. אף שבין נסרים יורדים גשמים מכל מקום תחת הנסר אין גשמים יורדין ודומה לתקרה. אבל זה אף שהטבלא גוף אחד. הלא הטבלא אין מגין מגשמים אפילו תחתיו. שגשמים יורדים בין הקנים ואין דומה בעצמותה לתקרה. והרי מחצלאות ארוגים גם כן הוא גוף אחד. אך משום שגשמים יורדים בתוך המחצלת והכי נמי דכוותי' ואין לחלק בין נסרים לשאר דברים. דכל פסול נסרים משום שיעור רחבם. וראי' מדכתב רש"י בסוגיא דמסככין בנסרים פחות משלשה הא קנים בעלמא נינהו. פירש"י ואם כן במה מכשיר. ומה קושיא. אימא שמכשיר בשאר דברים שאינם עץ. אלא ודאי אין חילוק. ואם הקצר יפסול מה יוכשר. ואם כן גם מחצלת יפסול שעל ידי אריגה נעשה גוף אחד ומכל מקום אולי יש לחלק שמחצלת אין הקנים דבוקים בדבק. על כן לכתחילה אין לסכך בדבוקים. אבל אם נהגו לסכך בהם אפשר אין למחות בידם:

ו

וראיתי במכתבו אשר העתיק מספר אחד דברים מרבים הבל. כתב שקנים אלו באו מנסרים רחבים ארבעה. וכיון שנפסל אינו חוזר להכשירו כמו שברי כלים דאין נפקא מינה אם קיבל טומאה תחילה או שאר פסולים. ולא ראה דברי הגמרא והשלחן ערוך במקומו (דף י"ג) הני צירופי דאורבני כיון שהותרו ראשי מעדנים שלהם כשרים. גם בפסול גזירת תקרה עצמו (דף ט"ו) בבטולי תקרה קמפלגי מר סבר בטלה בהכי ופרש"י אף שרחבים ארבעה כיון שזה יודע דין תקרה שפסול שהרי עשה מעשה להכשיר נסתלק הפסול ואף שתחילה הי' הנסרים פסולים. וגדולה מזה נראה דאפילו באותם שפסולם

מחמת קבלת טומאה אם לא הי' בו רק פסול דרבנן כשנסתלק הפסול הוכשר. ולבאר הדברים צריך אריכות גדול. אך פשוט שאין בו שום חשש כלל:
נאום הק' אברהם.

סימן תעד

ב"ה יום ועש"ק פ' האזינו תרס"ד לפ"ק כבוד ידידי הרב הגאון כו' מוה' יואב יהושע נ אבד"ק קונצק:

א

על דבר שנסתפק בסוכות העומדים משנה לשנה איך יהיו כשרים דבשעה שמניח סכך מקנים הנארגים [שקורין פילקאשקעס] דעתו שישאר אחר החג לדירה ודומה לעשה הסוכה לצל ולדירה דפסולה ומדמה להא דירושלמי ערלה הנוטע אילן שיהי' שנה ראשונה לסייג ושני' לאכילה גם שנה ראשונה חייב בערלה ומקרי אילן מאכל גם בשנה ראשונה. הכא נמי חשיבה בית דירה גם בחג. הדמיון מתוק לחיך:

ב

אך התינח אם הם דרים בהסוכה כמו שהיא עכשיו. אך שמעתי שזה אינו כי הנשארים כמו שהם עכשיו אין דרים בהם כל השנה. רק תשמישים קלים עושים שם ודומה לסוכת יוצרים החיצונה והרוצים לדור שם כל השנה מתקנים אחר החג בתקרת נסרים ומעזיבה על גבי הסכך וכשיגיע החג נוטלים התקרה ומעזיבה שעל גבו. ובזה אין חשש. שטעם הפסול לדירה משום דבית נקרא והתורה אמרה סוכה ולא בית. וכיון שאין דעתו לדור בה רק אחר התיקון. דומה לגולמי כלי מתכת טהורין דלא מקרי כלי קודם התיקון. הכא נמי לא נקרא בית קודם התיקון. ואם הי' דעתו לדור על ידי סגירת הגגין לבד. הי' אפשר לומר דכהאי גוונא לא חשיב מחוסר מעשה. כיון שהגגין עשויין בצירין. דמהאי טעמא לא חשיב הסגירה עשיית אוהל. ובזה יש מקום עיון. דמכל מקום הסכך כמו שהוא עכשיו אינו ראוי לדירה. ויש לומר להיפוך. דמכל מקום יחשב חצי בית וכל חלק חשיב בית. ויש להעיר בזה משמעתא דיומא (דף ט"ז.) האיכא פלגא דאמתא דמתחזי פיתחא. אף דבציר מד' טפחים לא חשיב פתח ועל כורחין צריך לומר חלק מפתח חשיב פתח. אך כפי הנשמע אותם שדרים בה מתקנים אחר החג בתקרה מפני הקור ובימי החמה מפני החום:

ג

ועיקר דברי הרב שם. שכתב דבעשוי' גם להגין מגשם פסולה. ונראה כוונתו אפי' מטר יכול לירד בה. דבאין מטר יורד מבואר בסי' תרל"א דין בפני עצמו דפסול שהוא כמין בית. והכא אף שמטר יורד מעט. מכל מקום מאחר שכוונתו להגן ממטר מעט פסול. מפורש להיפוך בהגהות מיימוני פ"ה מהלכות סוכה סק"ט דזה סוכת רועים שעשוי' להגן מחמה ומגשמים הצלה פורתא:

בדין סכך במקבל טומאה ובדברי רמב"ן בב"ב כתבתי הרבה במק"א. אין כעת הזמן להשיב. מעט זה כתבתי מאחר שכתב כת"ר שצריך למעשה ראיתי דבריו אתמול תיכף במוצאי יום הכיפורים והשבתיו. וד' יגמור החתימה לטובה לו ולכל בני ביתו ולאנשי עירו:

הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תעה

שאלה אם מותר לסכך על ידי קטן:

א

תשובה לכאורה. נראה דתלוי במחלוקת הפוסקים במצה שלשה קטן דיש פוסלין דקטן לאו בר שימור הוא. והכא נמי כיון דבעינן שתהא עשוי' לצל. קטן לאו בר כוונה הוא דכל מעשיו כמתעסק דיינינן לי'. ויש לומר דאפי' פוסקים המכשירים היינו משום דשימור העומד על גבו מהני. אבל בסיכוך דבעשי' תלוי שתהי' לצל. מה יועיל העומד על גבו לבד אלא כשיהי' מלמדו ומזהירו שיתכוין לצל. דאז יועיל לשיטת התוס' גיטין (דף כ"ב:) אבל לא בראיה בעלמא:

ב

ולאחר העיון נראה דהא דבעינן סוכה עשוי' לצל. לאו משום כוונת עשי' אתאן עלה. דאם כן למה צריך הש"ס לומר בחוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה משום תעשה ולא מן העשוי תיפוק לי' דלא נעשה לשם צל ותעשה ולא מן העשוי לא שייך אלא כשעכשיו הוא סוכה כשירה. ואין בה פסול אלא משום ששעת עשייתה הי' בפסול. מה שאין כן בנעשה לשם אוצר. דאף עכשיו לא סר פסולה שלא נעשה לשם סוכה היינו לצל. ועיין בתוס' מנחות (דף מ':) בד"ה שמא. אלא ודאי הא דבעינן עשוי' לצל. היינו משום דלא נקרא סוכה כשאינה עשוי' לצל כמו כלי אינו מקבל טומאה אלא כשעומדת להשתמש וכן אוכל כשעומד לאכילה וכשאינה עומדת לכך צריך מחשבה לכך לתשמיש ולאכילה.

הכי נמי בסוכה כל שאינה עומדת לצל שמוצל לא מקריא סוכה. ועל כן כשלא עשאה לצל שאחר כך חישב עלי' לצל דהוה סוכה אחר כך. הוי תעשה ולא מן העשוי. כיון דבשעת עשי' הי' פסולה. ומחשבה שאחר כך לא הוי מעשה אלא גרמא בעלמא. ואם כן במצוה את הקטן לסכך. כיון שבעל הבית חישב עלי' בשעת עשי' לצל. דבשעת עשי' היתה סוכה עומדת לצל על ידי מחשבת בעל הבית. שפיר מועיל עשיית הקטן דאין צריך מחשבה כלל בסוכה:

ג

ונראה לי ראי' לזה מהא דאמרינן בחולין (דף ל"א:) בענין כוונה לשחיטה ורבנן נהי דלא בעינן כוונה לזביחה לחתיכה בעינן. אמר רבא בהא זכנהו רבי נתן לרבנן מי כתיב וחתכת וזבחת כתיב אי בעינן כוונה לחתיכה אפי' זביחה נמי ליבעי כו' עיין שם. הכא נמי הא ודאי האי סוכות תעשה סוכת מצוה היא דאי סוכה לצל בעלמא. אם כן בסיכך במחובר. ואחר כך קצצו למה יפסול משום תעשה ולא מן העשוי הא עשה סוכה לצל ולא דמי לתעשה ולא מן העשוי דציצית. דצריך שיעשה ציצית של מצוה. וכשהי' בפסול לא עשה ציצית מצוה. אבל בסוכה הרי עשה סוכה לצל. אלא ודאי הכא נמי סוכות תעשה. פירושו סוכת מצוה. ואם כן ממה נפשך אם בעינן כוונה לצל נבעי נמי לשם מצוה. ואם לא בעינן לשם מצוה. גם לצל לא נבעי. אלא ודאי הא דבעי שיעשה לצל. משום דאם לא כן בשעת עשי' לא הי' עומדת לצל ולא הי' שמה סוכה והוה תעשה ולא מן העשוי:

ד

ואין לומר דלעולם סוכת תעשה לאו סוכות מצוה. ומכל מקום כיון דמחובר פסול על כרחין כוונת התורה תעשה סוכה תלושה. וכאילו כתיב תעשה סוכה תלושה. על כן כשהי' מחובר בשעת עשי' הוי מן העשוי בפסול. ליתא דאם כן על כל פנים נבעי כוונה לשם סוכת תלוש כי היכי דבעינן לצל וכנ"ל מש"ס חולין. ואם כן כשסיכך במחובר ואחר כך קצץ איך יועיל לרב. כיון שבשעת עשי' לא הי' לשם תלוש. וכמו עשאה מן הנימין ומן הנרדין דלא מהני אף שעושה אחר כך כל הציצית. משום דלא הי' תלי' לשמה וכמו שכתבו התוספות (דף י"א) בד"ה פסיקתן זהו עשייתן:

הק' אברהם.

סימן תעו

ב"ה יום א' האזינו אחרית שנת תרט"ל לפ"ק יכתב לחיים טובים בספר. עת יתקע בשופר כבוד ידיד נפשי הרב הגאון החסיד המפורסם נ"י ע"ה. פה"ד כקש"ת מו"ה אביגדור יהודה נ"י אבד"ק קויל:

יקרת מכתבו עם הספר קבלתי יישר חילו וכחו:

א

מה שהקשה בסוכה גזולה שתקף מסוכתו הא אינה ראוי' לשבעה שאסור לדור בו עד כאן דבריו הא ודאי ראוי לבעליו. אולי קושייתו במסכך ברשות הרבים דאינו ראוי לשום אדם. ומכל מקום נראה לי דמקרי ראוי לשבעה. וכן מה שנסתפק בסכך של אשירה כיון דאינו ראוי לשבעה מלבד. כי מצוות לאו ליהנות ניתנו וראוי לשבעה] נראה לי דבכהאי גוונא מקרי ראוי לשבעה. דהנה קשה על הרמב"ן פרק קמא דסוכה שפירש בסוכה שאינו מחזקת לשלחנו אף לישן בתוכו פסולה כיון דאינו ראוי לכל מילי דסוכה שמא ימשך אחר שלחנו וקשה הא מדאורייתא מחזי חזי ורבנן הוא דגזרי בה. ודומה לעשאה על גבי אילן דחשיב ראוי לשבעה. דמן התורה ראוי אף שאין עולין ביום טוב מכל מקום לענין חול המועד שאין גזירת חכמים. דינו כאלו ביום טוב הי' ראוי. וכסברא זו כתב הר"ן בנדרים (דף פ"ו) באשה שנדרה הנאת ידי' לבעלה דלכי מגרשה חייל נדרא כיון דמדינא גם כשהי' תחתיו חל רק דאלמוה רבנן לשיעבודא דבעל. על כן לאחר שנתגרשה דינא כאילו גם בחיי הבעל הי' חל ולא חשיב דבר שלא בא לעולם עיין שם. ואם כן הכא נמי לענין לישן בתוכו דלא שייכא גזירה יהי' הדין כאילו גם לאכילה הי' ראוי:

ב

אך ברורן של דברים על פי מה דקיימא לן טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן. והוא גם כן כיון דמן התורה מותר להפריש בשבת וכמ"ש רש"י ותוספות ביצה (דף ל"ד והיינו גם כן כנ"ל דלגבי איסור מוקצה לאחר שהפריש דינו כאילו גם מדרבנן הי' מותר להפריש. וכתבו התוספות (שם ל"א:) בשם הר"ר משה דוקא בטבל שנסתלק המוקצה מן העולם דמיד שהפריש נסתלק המוקצה מכל וכל עיין שם היטב. והיינו כיון דאז אזיל תקנתא דרבנן דאין מפרישין שכבר הפריש. ועל כן ניחא הכל דבהא דנדרים כיון שכבר נתגרשה ואזיל תקנתא דרבנן הא דאלמוה. על כן דינו כאילו גם מתחילה הי' חל הנדר. וכן בסוכה על גבי האילן דיום טוב אינו רק יום ראשון. ובחול המועד כבר עבר יום טוב. ומעתה היא ראוי' לכל חג. על כן דינו כאילו הי' ראוי מתחילה גם ביום

טוב. אבל בהא דרמב"ן כיון שגם עכשיו תקנתא דרבנן שלא יאכל בה. על כן חשיב אינו ראוי ואף לישן בה פסולה:

ג' איברא דאכתי איכא לאקשויי בסוכה שעל גבי אילן התינח כשחל יום טוב ראשון בשבת דכשעבר יום טוב שוב ראוי לכל החג. אבל בחל יום טוב ראשון ביום ב' ג' ה' איך כשר בחול המועד. דעדיין שבת בתוך החג ואינו ראוי לשבת ועדיין תקנתא דרבנן דאין עולין באילן קיימת לשבת הבאה שבתוך החג. דמהאי טעמא אינו ראוי לשבעה ויפסול:

ד

ונראה ליישב דהנה בעירובין (דף ע"ח:) בעשאו אשירה או אילן סולם בין חצר לחצר מסקינן כל שאיסור שבת גרם לו איסור אסור. דבר אחר גרם לו מותר עיי"ש. על כן אף שאינו ראוי לשבת שבתוך החג. מכל מקום לגבי מצוות סוכה חשיב איסור דבר אחר גרם לו וכשר. וכמו התם אשירה לגבי איסור שבת דעירוב חשיב דבר אחר גרם לו. כמו כן הכא איסור שבת לגבי מצוות סוכה ודוקא מה שנאסר מחמת איסור יום טוב. דלעולם יום ראשון דסוכות יום טוב. על כן חשיב איסור גופו גרם לו דאינו ראוי ליום ראשון דיום זה גרם לו לאסור משום שהוא יו"ט. אבל מה שחל יום אחד דאמצע חג בשבת שזה דרך מקרה ואינו מצד עצם היום. דיום זה יוכל לחול בחול. ודבר אחר גרם לו לאסור שחל בשבת. על כן חשיב ראוי לשבעה. וכיוצא בזה פרק ב' דשבת בענין להזכיר של חנוכה במוספין כיון דליכא מוסף בדידי' דזה בהזדמן שחל בשבת או בר"ח ואינו מצד עצם חנוכה. והכא נמי אינו מצד עצם יום דסוכות. ודוקא יום ראשון דסוכות חשיב אינו ראוי לו. דזהו מצד עצם יום ראשון דסוכות שהוא יו"ט ודו"ק, מעתה בסוכה גזולה או של אשירה הרי איסור דבר אחר לגמרי גרם לו חשיב ראוי לשבעה:

ה

ואין להקשות על זה מהא דפרק ב' דפסחים במצה של חלות תודה פסולה משום שאינה נאכלת לשבעה, אף דדבר אחר גרם איסור חלות תודה. דשאני סולם לעירוב. וכן סוכה. דאיכא למימר ראוי הוא וארי' דרביע עלה וכדאיתא התם. על כן כל שאיסור דבר אחר גרם לו חשבינן לי' ראוי דארי' דאיסורא דרביע עלה אבל במצה כל שאסורה באכילה לא חשיב מצתכם כדמסקינן פרק לולב הגזול. וכיון דאינו כשר אלא במותר לאכילה על כן כל שאינה נאכלת לשבעה פסול. מה שאין כן בסוכה דלא איכפת לן במה שאסור לישב בה מחמת איסור דבר אחר. כן נראה לי ברור:

ידידו הדוש"ת באהבה הק' אברהם.

סימן תעז

א) הנה בסוכה (דף ז'.) דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים. ופרש"י ודוקא במקומות הרבה דהוה לי' פרוץ מרובה על העומד אבל במקום אחד או בשני מקומות הוה להו כפתחים עכ"ל. מבואר מדבריו דעומד מרובה על הפרוץ מהני בסוכה. ולכאורה תקשי מהא דאמרינן לעיל בסוכה העשוי' כמבוי דעושה פס ארבעה ומשהו פחות משלשה סמוך לדופן ע"כ. והא בפס שלשה ומחצה ומשהו סגי. דהוה לי' עומד מרובה על הפרוץ. ואף דיש הפסק בין הפס לדופן האחר לית לן בה. כדאמרינן בעירובין (דף יוד:) במבוי שהוא רחב ט"ו אמה דמרחיק שתי אמות ועושה פס שלש אמות דהנהו שתי אמות נתרין משום עומד מרובה על הפרוץ והשאר נידון משום פתח. והכא נמי הנהו שלש טפחים ומחצה יותרו משום עומד מרובה והשאר דהיינו מהפס עד דופן השני יהי' ניתר בצורת הפתח להרמב"ם ולסברא ראשונה של הרא"ש אף בלא צורת הפתח לכל מר כדאית לי':

ב

ולפי דעת הר"ן (דף ט"ז.) דבסוכה העשוי' כמבוי לא מהני טפח שוחק בין שתי הדפנות פחות משלשה לכל צד כיון שגוף הדופן פחות מארבעה לא מהני לבוד. הוא הדין הכא דלא מהני אם עומד מרובה אם הפס פחות מארבעה. ושוב מצאתי כן במגן אברהם סק"ה. אלא דרש"י על כרחין לית לי' הא דר"ן. דהא מהני קנה פחות משלשה לדידי'. [ושיטת הר"ן יתבאר לקמן בעזר השם] וגם להר"ן קשה דלמה לי פס ארבעה ומשהו בארבעה סגי ובשלשה מופלג מהדופן או יותר עד ארבעה:

ג

על כן נראה דהנה לקמן (דף י"ז:) דסכך פסול בסוכה קטנה פוסל בשלשה כיון דנפיק מתורת לבוד. ואף דסכך כשר מרובה. ובסכך כשר ופסול נמי שייך דין עומד מרובה על הפרוץ כדאמרינן במקרה סוכתו בשפודין. הרי דלא מהני עומד מרובה להשלים שיעור הסוכה. והוא הדין בסוכה העשוי' כמבוי. דכיון דאין בפס שמעמיד שבעה טפחים לא מהני עומד מרובה להשלים. ודוקא בפחות משלשה מהני להשלים כמו פסול פחות משלשה דמשלים שיעור סוכה ואינו בסוכה קטנה:

ד

שוב ראיתי להבית יוסף שכתב בשם רבינו ירוחם שיש שני דיעות אי הפרוץ משלים ושנראה לו לר' ירוחם עיקר דמשלים. ולפי עניות דעתי נראה כמו שכתבתי מכח ראיות

הנ"ל. והבית יוסף בשם רבו כתב גם כן דאינו משלים עיין שם בארבעה מדות. ומכל מקום אם יש בעומד כשיעור אף שהפרוץ מפסיק שפיר דמי. ולפי עניות דעתי נראה דבעינן דוקא כשיעור בעומד במקום אחד:

ה

וראי' מהא דכתב הר"ן דצריך ליזהר שלא יהא בכל קרנות הסוכה פתחים. דאם כן ליכא שתי דפנות דערובן ומשמע אפילו העומדים מרובים על הפתחים [מדברי הר"ן אלו נמי מבואר דאין הפרוץ מצטרף להשלים שיעור הסוכה. דאי מצטרף אם כן הוא בכלל דופן והוה לי' שתי דפנות דערובן. וכמו בסוכה העשוי' כמבוי דכתב הר"ן דכיון שמעמיד פס ארבעה פחות מג' דחשיב דפנות דערובן כיון דפחות משלשה כלבוד חשיב דופן. והכי נמי אם נאמר דפרוץ הוה לי' בכלל דופן. חשיב נמי שתי דפנות דערובן. ודלא כמגן אברהם סק"ה דנראה מדבריו דאין צריך שיהא בעומד שיעור סוכה מדכתב דצריך שיהא בעומד שיעור מקום דהיינו ארבע טפחים מכלל דשבעה טפחים דהוא שיעור סוכה לא בעינן. והוא כדברי ר"י. ולפי עניות דעתי כיון דפסק הרמ"א דצריך שלא יהא בקרנות הסוכה פתחים ומשמע אפילו עומד מרובה משמע דלא כר"י כנ"ל] ואם כן הוא הדין אם הפרוץ באמצע וליכא בעומד מצד אחד שיעור סוכה. אם כן ליכא שתי דפנות דערובן כיון דאינו מעורב עם דופן כשיעור סוכה. וכמו בסוכה עשוי' כמבוי אי עביד פס פחות מארבעה ומשהו בפחות משלשה סמוך לדופן ומזה מוכח נמי דצורת הפתח מפסיק בין העומדים אי ליכא בעומד אחד כשיעור. דהא הר"ן בפתחים שיש בהם צורת הפתח מיירי עיין שם. ו) עוד ראי' לזה מהא דכתב רש"י גבי סיכך על גבי פסי ביראות כשרה זה לשונו בסה"ד ואף על גב דבעינן שתים כהלכתן. עד כאן. ומשמע דאי הוה שתים כהלכתן הי' דופן שלישי כשירה בפסי ביראות בלא מיגו, כיון דלא בעי אלא טפח שוחק פחות משלשה דהיינו ארבעה טפחים. וכל שכן הכא דאיכא אמה. ולכאורה קשה דהא מכל מקום בעינן צורת הפתח:

ז

ונראה לי דהנה באמת צריך להבין אמאי יגרע סוכה משבת דלא מהני צוה"ט גרידא כמו בשבת וכן פסי ביראות. ונראה דהנה בשבת קיימא לן שלש מחיצות דאורייתא בלא קראי רק מסברא דרה"י נקרא רה"י כשיש לו שלש מחיצות. ובסוכה אצטריך קראי דבסוכות. על כרחין לרבות דבעי מחיצות שלימות דלא ליהני צוה"פ ושאר דברים דמהני בשבת ואתא הלכתא ואוקמתא לשלישית אפי' טפח. והיינו לענין מה דגלי בסוכה דבעי

מחיצה שלימה ולא כשבת. לענין זה גלי הלכתא דשלישית רק טפח בעי שלם. ועל כן בעי נמי צוה"פ. ועל כן מועיל נמי פסי ביראות כיון דאיכא טפח שוב מועיל כמו בשבת:

ח

והא דבעינן בסוכה העשוי' כמבוי צוה"פ אף בפחות מעשר ולא סגי בפס ד' שעושה כמו בשבת דמהני פס ד' בחצר כיון דאיכא שתי דפנות דערובן. היינו משום דלא הוי דפנות גמורים רק מחמת לבוד. ועל כן קיימא לן דאם עשה דופן שבעה דלא בעי צוה"פ כמ"ש הר"ן וההה"מ והרמ"א:

ט

ובלא זה יש לומר דסבירא לי' לרש"י דפסי ביראות עדיף מצוה"פ דהא ברשות הרבים לא מהני צוה"פ ובעי דלתות כדאיתא בפרק קמא דעירובין ואלו בפסי ביראות קיימא לן כרבנן דר' יהודה דאפי' דרך הרבים מפסקתן אין צריך לסלק:

י

ויהי' איך שיהי' מוכח מדבריו דהפסול משום דליכא שתי דפנות דערובן. וקשה כיון דאיכא אמה לכל צד הרי יש בכל מחיצה שני אמות שהוא יותר מהכשר סוכה. ושוב יועיל פסי ביראות. ואין לומר כיון דנגד הפרצות ליכא דפנות פסול. הא ליתא שהרי בסוכה עשוי' כמבוי דעושה פס ארבעה ומשהו דחשיב שתי דפנות. אף דאחר הפס ליכא שתי דפנות דערובן. ועל כרחין מוכרח לומר דבעי הכשר סוכה ביחד דווקא:

יא

ובהא דכתב רש"י דמהני קנה קנה פחות משלשה והוא הדין חבלים והתוס' (דף ט"ז:) כתבו דקנים מהני ולא חבלים ועיין שם במהרש"א ודעת הר"ן דבסוכה עשוי' כמבוי לא מהני טפח בין הדפנות פחות משלשה לכל דופן דבעי בעומד ארבעה. ולפי זה כל שכן דלא מהני קנה קנה פחות משלשה. דהוי מחיצה של שתי גם כן יקשה בשמעתין. והמג"א תירץ דבשמעתין שאני דאיכא ד' דפנות. ולפי זה צריך לומר דהא דקאמר דסוכה ניתר בפרוץ מרובה ופרש"י דכי מצרפת לה בהדי שתים הפרוצות כו' לא קאי על קנה קנה פחות משלשה ומשמע מדבריו שם דאפי' בדופן שלישית אינו מועיל קנה פחות משלשה לטפח שוחק צוה"פ. והוא תימה דלבוד עדיף מצוה"פ (דאם לא כן למה לי טפח שוחק. יעמיד הטפח אצל היוצא ויעשה צוה"פ. וכן בסוכה העשוי' כמבוי. ועוד דהא כתב הר"ן דצריך ליזהר שלא יהא בקרנות הסוכה פתחים דאם כן ליכא שתי דפנות דערובן. ואף דאיכא בעומד ארבעה. ואלו בהעמיד פס פחות מג' סמוך לדופן חשוב דפנות דערובן כמו בסוכה העשוי' כמבוי] וכיון דצוה"ת מהני כ"ש לבוד:

יב

ולפי עניות דעתי נראה ליישב דברי הר"ן באופן אחר. דהנה הר"ן הקשה אהא דאמר רבא וכן לשבת מיגו דהוי כו' דלמה לי מיגו דהא בעי צוה"פ וצוה"פ מהני בשבת. ותירץ דנפקא מינה לפרוץ מרובה על העומד דמהני בסוכה ולא מהני בשבת. עוד תירץ דנפקא מינה אם הדופן ארוכה הרבה דניתר משום היוצא מן הסוכה. וקשה על תירוץ הראשון דהא רש"י פירש דסוכה ניתר בפרוץ מרובה העומד דכי מצרפת לה בהדי שתים הפרוצות רובו פרוץ הוא. ובאמת צריכין להבין לרש"י דהא שלישית על כרחין סתומה הוא בצוה"פ דמהני בשבת וצריך לומר שארוכה הרבה וכתירוץ הב' של הר"ן. והשתא קשה בתי' הראשון של הר"ן דעל כרחין שתים כהלכתן עומד שבהן מרובה על פרצות שבהן. דאם לא כן אף בסוכה לא מתכשר. ודופן שלישי על כרחין נמי הוכשר בצוה"פ ואם כן אף בשבת הוי רה"י מן התורה כיון דיש שלש מחיצות שעומד שבהן מרובה על הפרצות שבהן והר"ן לענין רה"י של תורה מיירי כמבואר בדבריו שכתב אחר כך ולענין איסור דרבנן פשיטא כו':

יג

על כן נראה דהר"ן מפרש הסוגיא כהרב המגיד דעל דופן שלישית קאי ועיין בכ"מ שמפרש דבדופן שלישי הקילו נמי דמועיל פרוץ מרובה על העומד יעיין שם. ולפי זה יש לפרש דרישא נמי דדופן סוכה כדופן שבת קאי אדופן שלישי. ובזה ניחא דמהני קנה קנה פחות מג'. דהנה צריך להבין אמאי לא מהני כלישנא קמא דרבא שאותו טפח יחלק לכאן ולכאן ולצוה"פ. ונראה כיון דצריך להעמיד פחות מג' סמוך לדופן. ואם יהי' פחות מטפח מבטל לי' אוירא כמו שכתבו התוס' בד"ה עושה טפח שוחק. ומוכח מדבריהם דמחד גיסא לבוד ומחד גיסא צוה"פ מבטל אוירא. מה שאין כן בקנה קנה דמתרי גיסי לבוד לא מבטל אוירא כדמוכח בתוס' דף ט"ו ע"ב עיין שם ושפיר מהני טפח ע"י צירוף כדמהני בשני דפנות שיעור הכשר סוכה על ידי צירוף כמבואר בב"י בלא מפסיק לי' צוה"פ. וכל שכן לבוד דעדיף מצוה"פ כנ"ל. ואפי' למ"ש לעיל אות ב' דהר"ן חולק על זה היינו משום דבעי שתי דפנות דערובן. אבל בדופן שלישי לא שייך זה ודו"ק ועל כן מהני קנה קנה פחות מג' דהיינו שני קנים מרוחקים זה מזה פחות מג' ועוביין יותר מטפח וכמבואר בעירובין פ"ב שיעור חבלים ועוביין יותר על טפח עיין שם ומסתמא גם כאן כן הוא. ואין לומר שיבטל האויר קנה שבסוף הדופן דאויר שאין רוצין לחשבו כסתום אינו מבטל כמו שכתב התוס' עירובין י' ע"ב ד"ה ואם בשוים:

יד

ונראה לפי עניות דעתי דהר"ן סבירא לי' כתירוץ ב' של התוס' דקנה מבטל לי' אוירא. מדכתב דעושה צוה"פ של ארבעה, משמע דשלשה לא הי' צוה"פ דלבוד עדיף מצוה"פ וכנ"ל ולכאורה קשה דלמה לי באמת שיעמיד צוה"פ. הא די שיעמיד קנה אצלו פחות משלשה. וכל הסוכה יהא ניתר אפי' גדולה הרבה משום פסל היוצא מן הסוכה. ולהנ"ל ניחא דאם באנו להתיר שאר הסוכה משום פסל היוצא מן הסוכה שוב יבטל אוירא ודו"ק:

סימן תעח

א

במכילתין (דף י') בגמרא מכלל דתנא קמא סבר כו'. הנה הרי"ף בריש מכילתין כתב דסוגיין בענין סוכה על גבי סוכה כוותי' דרבא שייכא. ופי' הרמב"ן והר"ן דלמסקנא פליגי ביכולה לקבל על ידי הדחק. ובודאי לשיטתייהו אזלי דתנא קמא לשיטתו דדירת ארעי בעי ועל כן חשיבה עליונה סוכה. ולר' יהודה דדירת קבע בעינן לא חשיבה עליונה סוכה. וצריך עיון לשיטתם לר' הונא ורב חסדא ורבה בר רב הונא במאי פליגי דאפילו דירת ארעי בעי. מכל מקום כיון שאינה גבוה עשרה לאו סוכה הוא:

ב

ונראה ליישב דהנה לקמן (דף ט"ז.) גבי החוטט בגדיש לעשות סוכה דקאמר רב הונא דאם יש שם חלל טפח במשך שבעה לא חשיב תעשה ולא מן העשוי יעוין שם בתוספות ד"ה אבל. והפוסקים פסקו שם כרב הונא. וכאן יש פוסקים כשמואל ופוסקים כרב חסדא ורבה בר רב הונא. והנה להפוסקים כשמואל ודאי לא קשיא מרב הונא דהתם. דהכא אפילו עשרה לא מהני באינה ראוי' לדירה. והתם לא בעינן אלא שיהא שמה סכך. אך לרב חסדא ורבה בר רב הונא דלא בעי ראוי' לדירה ואף על פי כן בעי ארבעה קשה:

ג

ונראה דהנה לקמן בפירס סדין תחתי' מפני הנשר דקאמר רב חסדא דלנאותה כשירה פירש"י דיש מפרשים טעמא דפסולה משום שני סככים. והתם לא שייך לפסול משום סוכה תחת סוכה. שהרי על גבי סכך כשר אין שם סוכה כלל. רק משום שני סככים. ועל כן באין גבוה עשרה בין סוכה לסוכה דאין טעם לפסול משום שאין סוכה תחת אויר השמים רק תחת סוכה. שהרי עליונה אינה ראוי' לדירה כיון שאין גבוה עשרה. על כן בעי מופלג ארבעה בין סכך לסכך. דחשיבי שני סככים כדאמרינן לקמן דסכך

פסול פוסל בארבעה משום הפלגה דעושה אותו כשני סוכות כדפירש"י שם. ורב הונא סובר דפסול משום סוכה שתחת סוכה אף באינה ראוי' לדירה. ועל כן בטפח פוסל. אבל בחוטט בגדיש דלא בעינן אלא שיהא שם סכך עליו בטפח סגי. ומהאי טעמא בנוי סוכה המופלגין ארבעה אף ר"ה מודה דבעינן ארבעה. דאם לא כן חד הוא ואין אוהל מפסיק בינו לסכך:

ד

והנה לקמן (דף י"ט.) אביי אשכחי' לר"י דגני בכילת חתנים בסוכה א"ל כמאן כר"א. ולכאורה קשה דאפילו כרבנן נמי אתא דשאני סוכה דקביע כדמחלק לקמן (י"א) לענין נקליטין. וסוכה חשיבא קביעי כדפריך לקמן (ע"ב) והרי סוכה על גבי סוכה דקביעא. ונראה לי דודאי כיון דסוכה דירת ארעי בעי לא חשיבא קבע כדאמרינן בפרק הישן דלר"י דסוכה דירת קבע בעינן. לא אתי אהל עראי ומבטל דירת קבע. וכמו כן לרבנן דדירת עראי בעינן משוי לי' ארעי לגמרי ככילה אבל בגמרא פריך שפיר והרי סוכה על גבי סוכה דקביעי דסוכה עליונה דלאו סוכת מצוה כשאינו גבוה עשרה על כרחין חשיב קבע. ה) ובזה ניחא הא דקשיא לי לר"ח ורבה ברי' דר"ה דעל כרחין הפסול לדידהו משום שני סככים כנ"ל וכדמוכח מדברי היש מפרשים שהביא רש"י ולמה לא נאמר דסכך תחתון מבטל לעליון ואינו יושב תחת סכך עליון כלל כדאמרינן בנוי סוכה המופלגין ארבעה דפסולה משום דהוי אוהל מפסיק ואינו יושב בסוכה והכי נמי נאמר דאינו יושב רק תחת התחתון ולכשיר:

ו

אבל להנ"ל ניחא כיון דתחתונה סוכת מצוה וחשובה ארעי והעליונה דלאו סוכת מצוה חשובה קבע ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע. אבל ר"י לשיטתי' דדירת קבע בעינן, ובודאי התחתונה מבטל לעליונה ולא מפסיל רק משום סוכה שתחת סוכה. ועל כן בעינן שתהא עליונה עשרה. שתהא שם סוכה עליה. והוא הדין דבעינן נמי שתהא ראוי' לדירה עליונה כמו שנראה מדברי רש"י דאינה גבוה עשרה ואינה ראוי' לקבל כרים שוים המה:

סימן תעט

ב"ה אור ליום ועש"ק ר"ח מרחשוון תרנ"ד. שוכ"ט לכבוד הרב הגדול חריף ובקי ידיו רב לו כקש"ת מ' יעקב מרדכי נ"י האבד"ק בולגרייא. א) על דברי חכם צבי שחולק על המרדכי במ"ש שאם עשה סוכה במקום שמצטער בשינה אף באכילה לא יצא. והחכם

צבי חולק מסברא וחולק גם על תרומת הדשן שפסק בסוכה קטנה מחויב לכפוף ידיו ורגליו לישן בסוכה. ומשום דסוכה שבעה אי אפשר לישן באופן אחר והחכם. צבי חולק לפי שיטתו הנ"ל ואומר דשיעור הנ"ל לצאת ידי חובת אכילה אף שאין ראוי לישן בה. ואומר דזה מחלוקת רבי ורבנן דרבי מצריך ארבע אמות בכדי שיהי' ראוי לישן בה. וחכמים חולקים. ע"כ סגי בשבעה לאכול בה עד כאן דברי חכם צבי. וכבודו כתב דמדברי רש"י גבי אינה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה תחתונה כשירה ומשום דעליונה פסולה. ופרש"י כרים לישן. הנה דכשאינה ראוי' לישן פסולה עד כאן דבריו:

ב

יפה כתב. וכבר רשמתי בגליון חכם צבי שלי דברי רש"י אלו ועוד רשמתי דברי רמב"ן פרק קמא דסוכה בדין סוכה קטנה דכל שאינה ראוי' לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה ופסולה אפילו לישן ולשנן. והנה מפורש כדברי המרדכי הנ"ל. וגם מפורש כתרומת הדשן דשיעור שבעה לישן ולשנן. ובודאי הי' זה בהעלם מהרב חכם צבי:

ג

ועוד ראי' מוכרחת דשיעור סוכה שבעה גם לישן כתה"ד הנ"ל. שהרי מפורש ריש סוכה דהא דשיעור סוכה שבעה בית שמאי הוא. והנה בשמעתא דסוכה ישנה מפורש דבית שמאי סבירא להו כר' אליעזר דאין עושין סוכה בחולו של מועד. ובפרק הישן דר"א אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחול המועד. דסבירא לי' תעשה לך שבעת ימים עשה סוכה לשבעת ימים וחכמים סבירא להו יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחול המועד. דסבירא להו הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג. ממילא לבית שמאי דסבירא להו אין עושין סוכה בחול המועד. סבירא להו נמי אין יוצאין מסוכה לסוכה. ופרש"י אין יוצאין מסוכה לסוכה לאכול בזו ולישן בזו. ואם כן מוכח דשיעור סוכה שבעה לבית שמאי גם לישן בה. והראי' שכתב החכם צבי מכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת. יפה דחה כבודו ועוד יש לדחות בכמה גווני וקל להבין:

דברי ידידו דו"ש וש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן תפ

ב"ה אור ליום ב' לך ששון לפ"ק. עוד להרב הנ"ל. א) אשר נסתפק כבודו במה שכתב הרמ"א סי' תר"מ שאם עשה הסוכה במקום שיצטער באכילה או בשתי' או בשינה אינו יוצא באותה סוכה כלל אפילו בדברים שאינו מצטער בהם. דלא הוי כעין דירה שיוכל לעשות בה כל צורכו. ונסתפק כבודו אם מה שכתב רמ"א כל צורכו הכוונה אפילו שאר

צרכים שאינה אכילה ושתי' ושינה. והוא הכלל מוסיף על הפרט. ומה שפרט שלשה דברים אלו רבותא קמשמע לן דאפילו בעת הקור שפטור מלישן בסוכה. מכל מקום צריך שתהי' הסוכה ראוי' לכך כדברי הלבוש. או אורחא דמילתא שלשה דברים אלו. והוא הדין לשאר דברים עד כאן דבריו:

ב

ולדידי אינו ראוי להסס בכך. שהרי מקור הדברים בספר יראים ושם הפך הסדר וזה לשונו והאי לא הוי כעין דירה. כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתי' ושינה בלא צער. והנה הוא כלל ופרט. שהרי אחד מתשמישים שבסוכה טיול כדתניא אוכל ושותה ומטייל בסוכה. וברא"ש פרק ד' דסוכה סימן ג' בשם ר"ת שהי' ראוי לברך על הטיול ושינה רק שהם טפלים לסוכה והרי שיעור סוכה שבעה על שבעה גופו אמה ושלחנו טפח ולבית הלל אמה על אמה כשיעור גופו ואיך יטייל ואינו יכול לזוז אנה ואנה. וגם משיעור גובה סוכה למדנו שהוא עשרה טפחים שאפילו לעמוד בה אינה ראוי' רק לישב על הארץ ואיך יטייל. אלא ודאי ג' אלו דוקא וברש"י ריש פרק הישן זה לשונו ועיקר ישיבת סוכה אכילה ושתי' ולינה:

ג

ובעיקר דברי הלבוש שאף בעת הקור שאינו ישן בסוכה. מכל מקום הסוכה צריכה שתהי' ראוי' לשינה. קשה לי דמה נפקא מינה אם אינה ראוי' לשינה מחמת גנבים או מחמת הקור. ואין לומר שאני קור שהזמן גורם. ודומה למה שכתבו תוספות ריש חגיגה לבית שמאי דאין עולת ראי' קריבה ביום טוב. מכל מקום לא חשיב לא חזי בראשון כיון שהוא רק מחמת הזמן. ליתא דהכא הזמן גורם שיהי' קור בסוכה והוא חסרון בסוכה. דומה לטמא שרץ בראשון שיוכל לטבול ואי לאו שטבול יום אסור לכנוס למקדש. הי' מחויב לטבול ולראות. דומה למה שאמרו ערל שלא מל בערב ופסח ענוש כרת. רק משום שיהי' אסור עד הערב. אם כן הוא רק לזמן. אך משום שהזמן גורם טומאה בגופו הכי נמי הזמן גורם קור בסוכה. ואמת לפי מה שכתב המגן אברהם שדוקא אם אין לו כרים וכסתות כראוי חשיב מצטער. ע"כ יש לומר שחשיב ראוי אם יהי' לו כרים וכסתות. אך הרב בשלחן ערוך כתב דהוא הדין אם אין מקום בסוכה להניחם תמיד רק צריך להוציאם בעת האוכל חשיב מצטער. ואם כן תחשב חסרון בסוכה ד) ואמת שלפי מה שכתב הלבוש הטעם משום אינו ראוי לבילה הכא חשיב ראוי לקיים המצוה בשלימות. שלאחר שהכניס הכרים והכסתות שוב אינו מצטער בשינה. וכן לאחר שהוציאן שוב אינו מצטער באכילה. הא דראוי לבילה הוא משום דלכתחילה מחויב לבלול. ובכל

מקום דמדמי הש"ס לר' זירא הוא כן. או במקום דמיותר קרא כגון הא דנדרים (דף ע"ג.) ושמע אישה פרט לאשת חרש אם תמצא לומר בעל מיפר בלא שמיעה. אבל בנידון דידן דמותר לכתחילה לאכול בזו ולישן בזו וליכא קרא מיותר. מהיכי תיתי לומר דבעינן שיהי' ראוי לקיים המצוה בסוכה אחת. רק שנאמר דכהאי גוונא גם דירת עראי לא מקרי כיון שאינו ראוי לדור בה עיקר הדירה אכילה ושתי' ולינה. ואם כן גם בזמן הקור נאמר שהרי אינה ראוי לדור בה בלא צער שצער הוא לו להכניס בכל פעם כרים וכסתות:

ה

ולעניות דעתי טעם ספר יראים לאו בראוי לבילה תליא. אלא דחשבו כעין תדורו כתיב. וכיון שאין אדם עושה בית שלא יהי' לכל תשמישו אכילה שתי' ושינה. כמו כן אין מצוה בעשיית סוכה כזו [כהאי גוונא שומרים בשדה פטורין מן הסוכה משום תשבו כעין תדורו. פירש בספר יראים שאין אדם עושה בית בשדה] וע"כ כשהזמן קור שאי אפשר לעשות סוכה שלא יהי' קר. נאמר להיפוך. כשם שאם הי' לאדם סיבה שלא יוכל לישן בבית. מכל מקום לא הי' מונע מלבנות בית לאכילה ושתי'. כמו כן חייב לעשות סוכה לאכילה ושתי' אף שאינו יכול לעשות לשינה. ולפי זה כשהעת קור אינו מחויב לעשות סוכה ראוי לשינה. מכל מקום אינני כדאי לחלוק מסברא על הלבוש לענין מעשה. ובפרט שהמגן אברהם הביאו:

ו

אשר הוקשה לו שמצא סתירות במקום שצריך דירה אם צריך שיהי' מקום פיתא או מקום לינה דבעירובין אין איסור בחצר אלא אם כן הי' לו שם מקום פיתא לרב ומקום לינה לשמואל. וכן בתשו' מהרי"ל דאין מניחין עירוב אלא אם כן ראוי למקום פיתא. ואלו לענין מזוזה. בית התבן חייב במזוזה. ואפילו למאן דפוטר מכל מקום בנשים מתקשטות חייב לכולי עלמא. וכן בית שבים מתעבר עם העיר. והוא להכניס שם כלים שבספינה אף שאינו דר שם:

ז

לדידי אין כאן סתירה כלל דבית לא הוי אלא הראוי לאכילה ושינה. וכן מוכח הא דכל הני בעינן ארבע אמות על ארבע אמות שיהי' ראוי לדירת קבע. וידוע דברי חכם צבי בתשו' בפחות מד' אמות דלא הוי בית. משום שאינה ראוי לשינה. ואף שאין דעת הראשונים כן אלא דבפחות מכך גם כן ראוי לשינה ואף על פי כן לא נקרא בית. מכל מקום הא ודאי שכל שאינו ראוי לא הוי בית. ובית התבן דחייב במזוזה. משום שהבית ראוי לכל הדברים. ואם לא הי' ראוי רק לתבן פשוט יותר מביעתא בכותחא דלא מקרי

בית. אך משום שראוי לדירה שיש בו ד' אמות על ד' אמות רק שאינו דר בו. ומה שאינו חייב במזוזה אלא אם כן דר בו. לאו מבית ילפינן רק מדקרינן ביאתך. ובזה נחלקו דליש אומרים אף שאינו בא בו רק לצורך תבן קרינן בי' דרך ביאתך. ולכולי עלמא בנשים מתקשטות נקרא דרך ביאתך. וע"כ המניח עירוב בבית התבן הרי זה עירוב משום דראוי לדירה. אך בית התבן אינו אוסר משום דדירת בעלים לאו שמה דירה לאסור רק שיהי' הבעלים שם, ובזה נחלקו אם מקום פיתא גורם או מקום לינה ובית שבים גם כן צריך שיהי' בו ארבע על ארבע כמו שכתב הבית יוסף והביאו מגן אברהם. ואם כן הרי הוא ראוי לדירה. רק שאין דרין שם. דאם לא כן הי' פשוט שמתעבר עמה ולא הי' צריך להשמיענו. אלא שאין דרין בו. רק שמפנים שם כלים שבספינה. ודומה לבית התבן דמקרי בית לכל מילי. ובית הכנסת אין מתעבר עמה הואיל ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו. וזה שהוקשה למהרי"ל איך מניחין בו עירוב הא אינו ראוי למקום פיתא ולא למקום לינה וגרע מבית התבן:

ח

ויש לעיין למאן דאמר בית התבן בית הבקר חייב במזוזה. מאי שנא מלענין לחזור עליו מעורכי המלחמה דצריך קרא דאשר בנה לרבות בית התבן. ואפשר משום דכתיב ולא חנכו כו' ואיש אחר יחנכנו הוה אמינא דאינו אלא אם כן עומד לחינוך בית דהיינו דירת אדם בפיתא ולינה:

דברי ידידו דו"ש וש"ת באה"ר הק' אברהם.

סימן תפא

א) דעת הרבינו תם דאין אשה עושה ציצית ואוגדת לולב כיון שאינה מחוייבת. כמו שפסולה לכתיבת תפילין כיון שאינה בקשירה. ותמוה דמאי שנא מסוכת גנב"ך:

ב

ונראה ליישב דהנה קשה בהא דפרק ראוהו בית דין כפאו ואכל מצה. אילימא שכפאו שד והתניא כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו. וכתב הרמב"ם משום שאכל בשעה שהי' פטור מכל המצוות. וקשה מאי שנא מחליצה דשוטה אם הי' בר כוונה בגדול עומד על גביו הי' כשר. וכן חרש אי לאו דאינו בר קריאה הי' כשר לחליצה ואף שהי' פטור ממצוות:

ג

אך החילוק פשוט דשאני חליצה דהוא רק מתיר האשה להנשא. וכן קורא הש"ס חליצה וקריאה שני דברים המתירין [ועיין בחכם צבי סימן א' דאם אין רצונה להנשא וגם הוא אינו מקפיד אין חיוב כלל בחליצה] על כן לא איכפת לן אם אינו בר חיוב וכמו שחיטה שכשירה בקטן:

ד

והנה בתוספי הרא"ש פרק האשה רבה בהא דכתבו התוספות דאין חיוב ציצית אלא לאחר שלובשו כתב הרא"ש ומכאן הורה ריצב"א דאם יש לאדם טלית שאינה מצוייצת בשבת או ביום טוב יוכל ללובשו בלא ציצית דבשעת עיטוף ליכא עבירה. ולאחר עיטוף גם כן ליכא עבירה כיון שאינו יכול לעשות ציצית אז. ולכאורה אפילו הי' המצוה לעשות ציצית קודם עיטוף. הא בשבת אינו יכול לעשות. וצריך לומר דאם הי' המצוה קודם עיטוף. הוה אמרינן שהציצית מתירין ללבוש הבגד כמו שחיטה דקודם שחיטה אסורה בעשה שאינה זבוחה. ועל כן בשבת שאי אפשר לעשות המתיר נשאר באיסורו. אבל השתא שמותר ללבוש הבגד בלא ציצית. על כרחין אין איסור בלבישה רק מצוה דרמיא עלי'. על כן בשבת שאי אפשר לקיים המצוה אינו עובר במה שאינו עושה ציצית:

ה

ויצא לנו מזה דבסוכה שפיר יש לומר שהסוכה מתיר האכילה טיול ושינה. וכן לשון הש"ס (דף ט"ז.) מחיצה תלוי' מתרת בסוכה עיין שם. וכן משמע במכילתין (דף כ"ז) בהא דמדמי שם סוכה למצה דכל שבעה רשות. מבואר שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה כמו שאסור לאכול חמץ. ועל כן ניחא סוכת גנב"ך שכשירה. כיון שהוא רק מתיר. ואין צריך שיעשנה בר חיוב:

ו

ואין להקשות דאם כן למה אשה פטורה מלישב בסוכה. והיכן מצינו שפטורה אשה ממצוות עשה שהזמן גרמא במקום איסור והמצוה רק מתיר. דלא קשה מידי שהרי בקידושין (דף ל"ד.) חשיב למצוות שלוח הקן בין מצות עשה שאין הזמן גרמא. אף שאין חיוב לשלוח האם רק אם רוצה ליטול הבנים. אבל אם רוצה להניח האם והבנים ולילך לו מותר כמו שכתב החכם צבי בתשובה ואם כן שילוח האם רק מתיר לקיחת הבנים וכן בתוספת יום הכיפורים דצריך קרא לחייב נשים. משום דמצות עשה שהזמן גרמא אף דעובר בעשה כשאוכל בידים. וכן בשביתת יום טוב שדעת התוספות בקידושין שם שאין הנשים מצוות על העשה אף שכשעושה מלאכה עובר על העשה בידים]:

ז

ובהכי ניחא ליישב מה דקשה ריש סוכה (דף ב':) וכי תימא קטן שאין צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייבא והיא בדרבנן לא משגחה תא שמע כל מעשי' לא עשתה אלא על פי חכמים. וקשה הא אפילו מדרבנן אין האם מחוייבת לחנך בנה:

ח

אך למה שכתבתי דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה. אם כן אסור להאכיל לקטן כמו תרומה טמאה. עיין בתרומת הדשן סימן קכ"ה. ודוקא בצריך לאמו הוה לי' מצטער לישב בסוכה. אבל באין צריך לאמו אסור לגדול להאכילו מן התורה. ואשה אף שאינה מחוייבת בעצמה בסוכה ואין איסור לדידה להאכיל לקטן גם כן. כדמוכח בבבא מציעא (דף יוד:) איש דאמר לאשה אקפי לי קטן. וחשיב לה לאו בר חיובא אף שמאכלת לקטן איסור בידים במה שנעשה הקטן ניקף מזה מוכח דאין איסור מן התורה להאכיל לקטן. רק במה שמוזהר בעצמו. מכל מקום מדרבנן אסור בכל גווני ועיין בהשגות הראב"ד פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה ה' ודו"ק:

ט

שבתי וראיתי שיש לדחות מה שהוכחתי באות ג' דבמתיר לא בעינן שיעשנה בר חיובא משחיטה דכשירה בקטן. דיש לומר דבמתיר נמי בעינן בר חיובא. אלא דבמתיר חשיב הקטן בר חיובא כיון שאסור להאכיל לקטן דבר איסור. וכמו שכתב הש"ך יורה דעה סימן א' ס"ק כ"ז דקטן חשיב איתי' בזביחה מטעם זה. ואם כן מדכשר סוכת גנב"ך יש ראי' דלא כר"ת ודו"ק היטב:

סימן תפב

הלכות לולב. שאלה. אתרוג שנצטמק קצת ועל ידי זה נחסר מכשיעור ביצה כשר או פסול:

א

תשובה לכאורה לפי מסקנת הש"ס (דף ל"א:) הטעם משום דלא גמר פירא. וזה הי' בו כביצה וגמר פירא וכשר. ואין לומר דהש"ס לא הוצרך לטעם זה אלא לר' יהודה דלא בעי הדר. אבל לדידן פסול משום דבעי הדר וליכא. ליתא שהרי בירוק דגם כן מסקנת הש"ס לר' יהודה דפסול משום דלא גמר פירא. ומבואר בפוסקים דאם חוזר למראה אתרוג בתלוש כשר למפרע דאגלאי מילתא דגמר פירי. ולא אמרינן דמכל מקום פסול לדידן דלא הוי הדר. והטעם נראה לי כיון דחזינן לר"מ הוי הדר בירוק ככרתי ומכשיר. ור'

יהודה על כרחין לאו משום הדר פוסל. דהא לא בעי הדר. נקטינן בהא כר"מ דהוי הדר בירוק ככרתי והוא הדין בפחות מכביצה נקטינן בהא כר"מ דהוי הדר כנ"ל:

ב

איברא דחזינא להב"ח והמג"א כתבו באתרוג החסר ביום טוב שני דמכל מקום בעי שישאר בו כביצה ולמה. ומהב"ח אין ראי' שהוא פוסל גם בירוק ככרתי מטעם הדר. וכל שלא הוריק פוסל. הוא הדין דיש לומר כן פחות מכביצה גם כן משום הדר. אך להמג"א קשה:

ג

והנראה בזה דהנה מסקנת הש"ס דבאין בו כביצה לא הוי גמר פירא תמוה לי דהא קיימא לן לענין מעשרות אתרוגים ותפוחים חייבין גם בקוטנן. והרמב"ם כתב דמשיעגילו חייבין. ולמה לענין אתרוג למצוה לאו פירא הוא. והרי בש"ס (ל"ו.) מדמה אתרוג למצוה ולמעשרות להדדי באתרוג הבוסר. אלא דדחי דר' עקיבא דפוסל בבוסר יחייב במעשרות. וטעמא משום הדר. אבל בפחות מכביצה דפסולו לאו משום הדר. שוב דומה למעשרות. וכשם שלמעשרות פירא הוא הדין ללולב:

ד

והנראה בזה על פי שיטת התוס' רי"ד בחי' דאתרוג הבוסר הוא הירוק ככרתי אף על פי שגדל ונתעבה באילן כל צורכו. אלא שעדיין לא נתמתק והוא בוסר ועתיד לגמור עדיין באילן כדי שיתמתק. ואתרוג הקטן נתמתק כבר. אלא שעתיד עדיין לעמוד באילן כדי שיתעבה עיין שם. ועל כן כיון דאתרוג הקטן מתוק לאכילה רק שאין שיעורו גדול והתינח למצוות לולב דפרי אחד אמר רחמנא על כן זה חסרון בפרי שקטן. אבל לענין מעשרות שחיובו מצד קיבוץ הפירות כמו מירוח. ואף דאתרוג לאו בר גורן ומירוח. על כל פנים החיוב בגמר מלאכה שתלש כל אילן. ומה בכך שאחד הוא קטן. הלא יש הרבה ביחד וגדול הקופה מאוד. בשלמא אתרוג הבוסר. שהחסרון שלא נתמתק שוה מעשר ללולב. שבזה אין שאר אתרוגים משלימים חסרונו. וניחא דקטן שנתמתק למצוה פסול ולמעשרות מחויב:

ה

והנה קשה לי מה הוצרך הש"ס לתת טעם בשיעור אתרוג אי משום הדר להמקשן אי משום דלא גמר פירא להתרצן. ומאי קשיא לי' להש"ס בשיעור אתרוג טפי מבשיעור הדס וערבה. וצריך לומר כשם שבאיסורי אכילה דבעי כזית ברי' לא בעי שיעור וסגי בכל שהו. כמו כן באתרוג למצוה לא נבעי שיעור. ואף דלאו בריית נשמה לא איכפת לן

ואף על פי כן חשוב ברי' כמבואר בתוס' חולין (דף צ"ו) וכן בירושלמי בברי' לענין ברכה אחרונה. ועיין במאירי ריש המצניע בטומאת אוכלין דהשיעור כביצה אבל ברי' אפי' חטה בכ"ש. ועיין בפסקי מהרא"י בברי' לענין מרור. מכל הני מוכח דאפי' לאו בריית נשמה לא בעי שיעור. והוצרך הש"ס לשנות משום דלא גמר פירא. אבל באתרוג חסר דלאו ברי' הוא. שוב בודאי בעינן שיעור כמו בשאר מינים שבלולב:

ו

והא דמשערינן בכביצה דאין לנו שיעור באוכלין יותר. דתלת שיעורי נינהו כזית ככותבות כביצה וכביצה גדולה מכולן גם יש לומר מדחשיב גמר פירא כביצה. ולפי דברי תוס' רי"ד הנ"ל הא דפחות מכביצה לאו פירא. לא משום שלא נמתק אלא לפי שלא נתעבה. וכשם שלענין גמר פירא אמרינן דפחות מכביצה לא חשוב. כמו כן לשיעור דמצוה. רק דהש"ס הוצרך לומר טעם דלא גמר פירא ולא משום שיעורא. כיון דברי' הוא כנ"ל. על כן הוצרך לומר כיון דלא גדל כשיעור לאו פירא. ואין לומר כיון דברי' חשיב כמו כשיעור. יחשב גמר פירא גם כן. ליתא דכיון דלא הוי כשיעור לא הוי גמר פירא ולאו ברי' הוא:

ז

מעתה נבא לנידון דידן באתרוג המצטמק נראה כיון דברי' הוא ולא בעי שיעורא וגמר פירא. וזה ודאי אין סברא לומר לשיטת תוס' רי"ד כיון דפחות מכביצה גם כן נמחק. ומכל מקום לא חשיב גמר פירא משום שאינו מתעבה. הוא הדין כשמצטמק בטל מהיות פרי. דוודאי יש חילוק בין לחול עליו שם פרי או ליפקע מעליו שם פרי. ועוד לפי הנ"ל דברי' חשיב כמו שיעור אלא דכיון דלא גמר פירא לאו ברי' הוא. והתינח שלא יוכל לחול עליו שם ברי' כיון דלית בי' שיעורא ולא גמר פירא ואף שאם תאמר ברי' הוא ויחשב כמו שיעור ויהי' גמר פירא. מכל מקום במה יחול עליו שם ברי'. כיון דכל זמן שלא חל שם ברי' ולית בי' שיעורא ולא גמר פירא ולאו ברי' הוא. אבל כשחל עליו שם ברי' איך נאמר דפקע מעליו שם פרי משום דלית בי' שיעורא. הרי כל זמן שלא נפקע מעליו שם פרי ברי' הוא וחשיב כאילו אית בי' שיעורא ועדיין פרי הוא וברי' הוא וזה לחדודי. אבל לעיקרא דמילתא אין שום סברא לומר דפקע שם פרי משום שנצטמק. על כן נראה דכשהי' בו כביצה ושוב נצטמק יוצא בו:

ח

אך יש לומר טעם אחר לפסול כיון דלעולם בתחילת גידולו הוא כביצה. דפחות מכן לאו פרי. כשמצטמק אחר כך ולית בי' כביצה לא חשיב דרך גדילתן ועיין בתוס' (דף ל"ב:) בד"ה האמת והשלום:

ט

ודע דהא דהתוס' רי"ד דאתרוג פחות מכביצה מתמחק אלא משום שאינו מתעבה. לא משמע כן בתוס' (דף ל"א:) ד"ה שיעור שכתבו דאתרוג פחות מכביצה לעולם לא יבא לכלל בישול, ובדברי התוס' רי"ד מבואר דפחות מכביצה נגמר בישולו אלא שלא נגמר גידולו עיין שם בסוף לשונו משמע להדיא כן, גם הא דפירש התוס' רי"ד דאתרוג הבוסר היינו הירוק ככרתי, אין כן דעת שאר פוסקים שפסקו הירוק ככרתי פסול ואתרוג הבוסר כשר. ועיין בכפות תמרים שהקשה שהרי ידוע שהבוסר מראהו ירוק ככרתי. ותירץ דאתרוג הבוסר היינו אותו שחוזר למראה אתרוג ירוק [שקורין בל"א געהל] בתלוש יע"ש. אולם במה שפי' התוס' רי"ד דאתרוג פחות מכביצה מתמתק אין סתירה לדבריו רק מהתוס'. ולפי עניות דעתי מוכח כדבריו מדלענין מעשר פירא הוא כנלפע"ד:

הק' אברהם.

סימן תפג

ב"ה יום ועש"ק וישלח תרל"ז לפ"ק פה נאשעלסק שלום וכט"ס להאי גברא רבא ויקירא. דעוסק במילי דארעא קדישא. הוא הגאון המפורסם נודע על פני תבל ענותנותו וצדקתו וחכמתו מו"ה חיים אלעזר שליט"א:

א

את מכתבו דבר האתרוגים הגיעני. והנה מה שבעל הב"ח התיר המורכבים שנראים כמו אתרוגים היינו המורכב יחור מאתרוג בתוך אילן לימאן לגמרי. אף שנשתנה ריחו לריח לימאן כמבואר בדבריו. ותוכן דבריו מכח דברי רש"י סוטה (דף מ"ג) כי גדל הפרי כמין היחור ועל כן אתרוג היא. ואף שנשתנה ריחו וטעמו קצת אין לפסלו שהרי בבכורות (דף י"ז) אמרו הדלה גפן על גבי תאנה יינו פסול לנסכים דכתיב זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו. מכלל דבלאו קרא לא הי' השינוי פוסל עכ"ד:

ב

ולדידי יש לפקפק דהרא"ש פרק המוכר פירות ובתשו' הריב"ש דבישול פוסל בנסכים משום שנשתנה כמו הדלה הגפן על גבי תאנה ומדפוסלין כבוש ומבושל באתרוגים

מוכח דשינוי פוסל בהם. מזה יש לפסול המורכב. הגם שיש לומר דווקא בישול פוסל דאינו דרך גדילתן. מה שאין כן הנולד בשינוי. זה אינו שהרי האחרונים פסלוהו משום שאין עצו ופריו שוים שהאילן לימון. אך באמת זה אינו דאנן לאו בתר זה אזלינן רק בתר כל אתרוג. וכעין קושיית הש"ס במנחות מידי צבעא גרים. ולזה עוררני קצת כבוד ידידי הרב הגדול מו"ה יואב יהושע נ"י מ"ץ דפה. ואם כן בזה ממה נפשך פסול דאילן זה אין עצו ופריו שוים. ואי דבתר כל אילנות אזלינן. הרי אתרוג זה נשתנה מגידול שאר אתרוגים ודו"ק. גם הרי פסלו אתרוג כמין כדור וגדלו בדפוס ועשאו כמין ברי' אחרת. וראי' זו כתובה בתשו' מהר"ם אלשיך:

ג

וראיתי בדברי מעכ"ת מביא בשם אחרונים מכשירין מטעם ביטול מאחר שעיקרו אתרוג ומעכ"ת דוחה דלא שייך ביטול רק להיות כמאן דליתא ולא שיעשה הלימון אתרוג. וחילי' דידי' מדברי התוס' פרק כל הזבחים:

ד

ולדידי הני מילי תמוהים מהא דמנחות (דף כ"ג) דשחוטה בטילה בנבילה וחל איסור נבילה על השחוטה. האומנם כי לשיטת הרמב"ם פרק ב' מהלכות מאכלות אסורות דהא דאמרינן בחולין (דף ס"ז:) תולעים דרני דבישרא אסירי, היינו אף שהתליעו אחר שחיטה עיין שם היטב ובגמרא הטעם הני דלא מהני בהו שחיטה באיסורייהו קיימי ועל כרחין לומר דמצות שחיטה הנעשה בבשר מתירתו תמיד. והני דלא מהני בהו שחיטה חזרו לאיסורן. דאי מאחר שנשחטה הוא כאוכל דעלמא שלא נאסר מעולם. מה חילוק יש בין בשר לכוורי. ואם כן יש לומר גם כן שהשחוטה בטילה בנבילה היינו היתר שחיטה המוטל על הבשר. וממילא חזר לאיסור נבילה כמו תולעים דרני דבישרא. אולם כבר חילקו עליו כל הפוסקים ופסק הש"ע דלא כהרמב"ם:

ה

איברא דיש לומר דבהא מודים להרמב"ם דמצות שחיטה שנעשה בו אגידא בו להתירו. אלא דסבירא לי' דאף התולעים שנעשו בו שחיטה ראשונה מתירתם. אף שיש בהם רוח חיים. מידי דהוה אדורות של בן פקועה:

ו

אולם באמת אף לשיטת הרמב"ם לא יעלה ארוכה שהרמב"ם לא אמר אלא לענין איסור שמוטל על הבהמה משנולדה ומצוות שחיטה שאחר כך מתירתו. וכשנסתלקה המצוה נשאר באיסורו. מה שאין כן לענין טומאה שחל בשעת מיתה, ובשר הפורש מן החי אינו

מטמא. וכשנשחטה לא חל הטומאה על הבהמה. ואם כן אף שנסתלק מצוות שחיטה מעל בשר זה מכל מקום לא חל טומאה כלל וזה ברור. האומנם שיש בידי ליישב הא דשחוטה בטילה בנבילה. כתובה אצלי בחידושיי:

ז

אולם לדעתי הוא ש"ס ערוך נדה (דף כ"ז:) אי אפשר שלא ירבו שתי פרידות של רקב על פרידה אחת עפר ונפיש לי' שיעורא. האומנם כי ברש"י מנחות (דף כ"ג:) דבטיל כמאן דליתא ולא מייתר לי'. צריך לפרש משום דשמן חברתה פוסלו ושמן דידי' מכשירו. אי אפשר שיתוסף שמן חברתה על שלה לפוסלו כיון דשמן דידי' מכשירו. ואי אפשר ששמן הבטל אליו יפסלנו ודו"ק. ועיין בעירובין (דף כ"ג: כד
כיון דנזרע רובא בטיל לי' מיעוטא לגבי רובא והוה לי' קרפף יותר מבית סאתים. הרי להדיא דמיעוט הבטל מייתר השיעור. ודברי התוס' פרק כל הזבחים צע"ג:

ח

איברא דבאמת לא שייך ענין ביטול הכא. כיון דניכר בו כח הרכבה. ועיין תבואת שור בענין בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא ודו"ק:

ט

שוב ראיתי שמפורש כדברי התוס' פרק כל הזבחים דבטל אינו מצטרף להשלים שיעור המבטל מהא דנדה (ע"א) וחכמים אומרים כו' אלא איזהו דם תבוסה הרוג שיצא ממנו רביעית דם כו' עיין שם. ופרש"י אלא איזהו דם תבוסה שטומאתו מדברי סופרים הרוג שיצא כו' דפשיטא לן דלא נפק רביעית שלימה לאחר מיתה וספק רובו מחיים רבותא אשמעינן. דאף על גב דמספקא לן אי רובא מחיים גזור עליו טומאה. ומיהו אי הוה נמי רובו לאחר מיתה אין טומאתו מן התורה דרביעית שלימה דמת בעינן. ומיהו אי הוה פשיטא לן דרובא מחיים לא גזרו עלי' עכ"ל. ובתוס' שם ועדיין לא פסק הדם משמת ושמא הולך ורבה עד שיהא רביעית שלימה ואף על גב דהשתא ליכא אלא רובו לאחר מיתה דגזרו אטו כולו מדין דם תבוסה. אבל כשראינו שפסק משמת לא גזרו מדין דם תבוסה. כי בודאי לא יצא רביעית לאחר מיתה עד כאן לשונם. ומבואר דבין לפרש"י בין לפי' התוספות מיעוט מחיים ורוב לאחר מיתה אין המיעוט הבטל מצטרף להשלים הרביעית להיות טמא מן התורה. וכן מוכרח בגמרא. דאם לא כן אף בספק הי' טמא ברשות היחיד. ומהאי טעמא נחלקו חכמים על ר"א ב"ר יהודה עיין שם. ולפי' התוספות אפילו טומאה דרבנן ליכא ברוב לאחר מיתה היכי דליכא למיגזר אטו כולו:

י

וכן משמע פרק ז' דמקוואות משנה ב' אלו פוסלין ולא מעלין מים בין טמאין בין טהורין כו'. מקוה שיש בו מ' סאה חסר קורטוב ונפל מהם קורטוב לתוכו לא העלהו. הנה דאף שלא פסל את המקוה דאין כאן שלשה לוגין. מכל מקום אינו מכשיר את המקוה וקשה יתבטל ברוב מקוה כשירה. אלא ודאי כיון שאין במבטל כשיעור אינו מצטרף להשלים. והטעם ברור כיון שאין במבטל כשיעור ואף המבטל אינו כשר במקוה וטמא בדם המת. איך יבטל את אחר להיות כמוהו להכשיר או לטמא. כיון שאף הוא עצמו אינו כן. ולא קשה מהא דשחוטה בטילה בנבילה. דהתם יש בנבילה כשיעור. וזה טעם דין סאה מי פירות שנפלו למקוה מ' סאה ואחר כך נתן סאה מי פירות ונטל סאה כשר. אף דהשתא ליכא מ' סאה מים. כיון דתחילה כשנפל הי' מ' סאה מים ונתבטל שפיר. וחזרו המי פירות להיות כמים ואיכא השתא מ' סאה מים:

יא

והא דפרק ה' דמקוואות משנה ה' הזוחלין כמעיין והנוטפין כמקוה העיד ר' צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שהם כשרין. ומשמע דאף דליכא מ' סאה בזוחלין לבד. ולאדם הא בעינן אפילו במעיין מ' סאה. לא קשיא. שהרי כל שהוא מים כשר להטביל מחטין וצינוריות. ואם כן שפיר בטלו הנוטפין להטביל בהם כלים. וכיון שבטלו ונחשבו כמעיין. שוב מצטרפין גם לאדם. דמיגו דבטל לגבי מחטין וצינוריות. בטיל נמי לגבי אדם. וכהאי גוונא בכל מקום:

יב

ובר"ש פרק ב' דמקוואות משנה ג' דלא טהרו חכמים ספק מים שאובין למקוה אלא היכי דאיכא רוב כשר. דמשם ואילך שאובה דרבנן. דמדאורייתא ברובא בטיל. הרי דאף דאין מ' סאה כשרים בטלו השאובים ברוב מדאורייתא. יתיישב גם כן על פי הנ"ל. דהרי מדאורייתא רביעית מים כשרים להטביל מחטין וצינוריות. ושפיר בטל מדאורייתא השאובין למקוה לגבי מחטין וצינוריות. דלגבי מחטין וצינוריות רביעית מי מקוה כשר. וכיון דבטיל לגבי כלים בטיל נמי לגבי אדם. ואף דמדרבנן בטלו רביעית. שוב היה ספיקא דרבנן:

יג

ובתוספות רי"ד שבת (דף ט"ז:) להשלים למ' סאה אפילו קורטוב שאובין פסולו מדאורייתא הוא על פי הנ"ל דכיון דאין בכשרים כשיעור הם עצמם פסולים ומיגו דמהני

לכלים לית לי' לתוספות רי"ד. לפי זה צריך לומר זוחלין שרבו על הנוטפין דוקא ביש בזוחלין מ' סאה:

יד

ובעיקר נידון האתרוגים גם דעתי הקלושה נוטה שבמקום שאתרוגי ארץ ישראל הכשרים מצויים אין לברך לכתחילה על אתרוג קארפי כי אין לסמוך כלל על הכשרים הבאים משם כנודע. והרינון על אתרוגי קארפי מצוי בכל תשו' אחרונים:

דברי ידידו לנצח הק' אברהם.

סימן תפד

ב"ה יום א' חקת תרל"ז לפ"ק נאשעלסק יע"א. שלום וכ"ט לכבוד אאמו"ר הרב הגאון הגדול החסיד המפורסם כקש"ת מוהר"ר זאב נחום נ"י אב"ד דק"ק ביאלא. א) תשובתך דבר האתרוגים המורכבים הגיעני והנני להשיבך על כל דברין. אשר הקשית על מהר"ם אלשיך ז"ל שכתב דיחור של אתרוג בטל באילן הלימון ונחשב הכל לימון והביא ראי' מהא דילדה שסבכה בזקינה בטלה. והקשית מדברי הר"ן פרק קמא דראש השנה שפירש בהא דמורכבים בתוך אילן שנטעו לקורות דכיון דלא שייך בי' ערלה לא שייך ביטול. ואם כן בלימון דלא שייך למצוות אתרוג אין אילן אתרוג בטל בי' עד כאן דבריך. לפי עניות דעתי הפירוש בר"ן דאילן שנטעו לקורות כיון דלאו אילן מאכל מיקרי הוא כעץ ערבה דמפורש בירושלמי דהמורכב בו כנוטע בארץ. ועוד יתבאר. זולת אין שום טעם לחילוק הר"ן:

ב

אולם דברי הר"ן, הירושלמי שהביאו הוא עצמו והרמב"ן והטורי אבן תיובתי'. דמפורש בו דאילן סרק שיש בו פירות שכתמן לאו לאכילה וראויין לחשוב עליהן לאכילה מונין לו משעת נטיעת האילן. ומוקי מתניתין דהמרכיב שלשים יום לפני ראש השנה באילן ערבה דוקא. ולר' יוחנן דסבירא לי' אפילו באילן ערבה מונין משעת נטיעה לית כאן מרכיב, ועיין בהגר"א פרק קמא דערלה שכתב שבחנם נדחק הר"ן והביא הירושלמי:

ג

ולפי עניות דעתי לולא דברי הירושלמי הי' נראה לפרש הא דמרכיב דומיא דמבריך דדוקא כשנפסקה מאבי'. ולפי זה יש לומר לפי המבואר בפרק קמא דערלה דהמבריך וחזר והבריך אפילו עד מאה דמונין להם משעת נטיעת הראשון, ואם הפסיק הברכה ראשונה מאבי' מונין לכולם משעת הפסקה. אף שהברכתן מכמה שנים מונין להם

משעת הפסקה שמאוחר להברכתן ועיין בריב"ש. ועל כן יש לומר דהכא בשהרכיב בתוך ענף שהבריך בתוך האילן אחר ואחר כך הפסיק ההברכה. דמונין להרכבה משעת הרכבה לקולא. דלהרכבה ודאי אין מונין משעת הפסקה. דדוקא להברכה כיון דכל זמן שלא הפסיק לא חשיב נטיעה, דגם תחילה הי' יונק, על כן הפסקה חשובה נטיעה לגבי'. מה שאין כן לענין ענף שהרכיב דהרכבה חשיבה נטיעה לגבי'. על כן אף שהפסיק אחר כך מונין לו משעת הרכבה:

ד

מה שהקשית מהא דמרכיב אילן בירק. גם כן יש לומר כך כיון דירק לאו אילן הוא. אם כן הוי כנוטע בארץ. דהיניקה מארץ היתה. וכשבא לאילן הוא ערלה. ודוקא בהרכיב בתוך האילן היתר הוי זה וזה גורם. וכל זה אינו שייך באילן לימון ואתרוג ולקמן יתבאר בעז"ה מהא דאילן וירק ראי' לחומרא:

ה

אולם באמת ראיית מהר"ם אלשיך זו אינו מכרעת לפי עניות דעתי כלל. דבשלמא לענין ערלה כיון שהפרי יונק גם מאילן ראשון שהיניקה באה לענף דרך שם הוי גורם אחד דהיתר. ומה בכך שהפרי דומה לענף שהרכיב. חשיב כאילן גדל באילן ראשון פרי אחרת. וכיון שעברו על אילן ראשון שלשה שנים מותר. אבל לענין מצוה אף שגדל באילן לימון פרי אתרוג יוצא בו ידי חובתו. כיון שאתרוג הוא. ואולכ כוונת מהר"ם אלשיך ז"ל דאם כן אין עצו ופריו שוים:

ו

והנה בהא דמרכיב אילן בירק הקשה המהרש"א דליבטל אילן בירק. ותירץ כיון דהוי מין בשאינו מינו. ודבריו מבוארים כיון דזה וזה גורם ומתורת ביטול נגעו בה וכמו שכתב הר"ן סוף פרק כל הצלמים ובמין בשאינו מינו דטעם שניהם ניכר לא שייך ביטול. אולם אם נאמר דחשיב רק מין היחור המורכב אלא דלענין ערלה בטל דגדל גם על הזקינה. אם כן במרכיב אילן בירק חשיב כולו פרי עץ רק שגדל חציו על הירק. שפיר יתבטל משום זה וזה גורם דהוי מין במינו. דגם הגדל מכח הירק פרי עץ הוא. [הג"ה לא זכיתי להבין כי איך תאמר פרי עץ הוא והרי פרי ירק הוא. והרי שם נמי אין אנו אומרים שפרי היחור הוא אלא שפרי האילן הוא ומכל מקום אתרוג הוא והרי הוא אתרוג שגדל באילן לימון. והכא נמי אומרים שהרי הוא תפוח שגדל על ירק ופרי ירק הוא ולאו פרי עץ כלל. אולי כך כוונתו שחשיב תפוח שגדל חציו באילן וחציו בירק. ומאחר שכולו הוא תפוח שוב יבטל חלק תפוח שגדל באילן בחלק שגדל על גבי הירק שמין במינו חשיב לי'. המגיה]

כשם שאתה אומר דחשיב כולו של אתרוג. ואולי יש לדחות דמכל מקום הרי כח האילן ניכר בפרי דמחמתו נעשה פרי עץ ולא בטיל:

ז

והנה על מה שכתבתי שהאחרונים הכשירו מטעם ביטול כיון שעיקרו אתרוג. ואנכי כתבתי דלא שייך ביטול מאחר שנרגש טעמו וריחו של לימון. ועל זה כתבת דטעם כעיקר אינו אלא במידי דאכילה ועיין בחק יעקב סימן תמ"ב עד כאן דבריך. ואני תמה מה ענין טעם כעיקר לכאן שהוא בטעמו ולא ממשו. שממשו הוא מין אחר ונתערב בו טעמו של איסור. אבל בנידון דידן הרי עיקר הפרי בא מכח שניהם. ועל כן בערלה מותר משום זה וזה גורם [ולדעת התוספות נחשב כולו מן הלימון] רק שאתה אומר כיון שנתהפך להיות כולו אתרוג אתרוג הוא. ואם עדיין נרגש טעם הלימון. הרי יש בו לימון גם כן ויש בו טעמו וממשו לימון והחק יעקב אומר דטעמו ולא ממשו מותר בשהי'. אבל בטעמו וממשו הרי משנה שלימה דאלו עוברין דעבר בבל יראה בשגם שבמורכב המוץ שבו רחב ובאתרוג קצר. הרי נשתנה הממש וניכר לעין:

ח

ואם באנו לדון מדברי החק יעקב יש לדחות ראיית הב"ח מהדלה גפן על גבי תאנה דאיצטריך קרא לפסול בנסכים. מכלל דבלאו קרא לא הי' השינוי פוסל וע"כ אין השינוי שבמורכבים פוסל בו. ולפי דברי החק יעקב יש לומר דהתם כיון דעיקר הפרי גפן הוא רק שקלט ריח מתאנה. על כן הי' כשר לולי הכתוב. אולם באמת הא דחק יעקב לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. וחומץ האדומי הוי תיובתי' דמפורש בש"ס דשדי בי' שערי והרי אין בתערובות אלא טעם שעורין וגוף השעורין נשארין בפני עצמן אלא שטעמם נכנס ביין, ועיין בשלחן ערוך הרב ז"ל מלאדי שהביא הא דחק יעקב רק בנתבשל בקדירה בן יומו של חמץ. והשמיט הדין בכל טעמו ולא ממשו. וזה מפני שהרגיש גם כן דמתניתין דחומץ האדומי תיובתי', אולם באמת בהדלה גפן לא נזכר בש"ס שנשתנה טעמו אלא שנשתנה ריחו וקיימא לן ריחא לאו מילתא ואין ראי' כלל משם:

ט

ובאמת אם היינו אומרים דאתרוג המורכב טעם לימון שבו נחשב רק טעם בלבד. הי' מקום להתירם על פי שיטת הרמב"ן בפרק המוכר פירות (דף צ"ו ע"ב) דכי אמרינן טעם כעיקר בשהי' תחילה איסור בעין ויצא ממנו טעם. אבל שיעשה איסור לכתחילה משום הטעם לא אמרינן עיין שם היטב. והכא נמי כיון דמתחילתו אינו אלא טעם לבד לית לן בה. ואפילו בטעמו וממשו יש להקל כיון שמכל מקום עיקרו אתרוג. אולם המעיין

בשלחן ערוך דיין נסך בטל אחד בששה יראה דלא קיימא לן כרמב"ן בהא אלא כשיטת התוספות שם ואין כאן מקום להאריך:

י

העולה מהנ"ל לענין דינא דאתרוג המורכב כיון שעדיין בו טעמו של לימון הרי חציו לימון וראיות מהדלה גפן אינו ראי' כלל דשם רק ריחו דלאו מילתא. ואף אם באנו לדמות לשיטת הרמב"ן הרי לא קיימא לן כרמב"ן בהא [בשגם שאין לדמות בסברות כאלה. והרי איכא מאן דאמר בגמרא חוששין לזרע האב אף שעיקר האם כמו שכתב הר"ן בתשו' בענין האחשתרנים בני הרמכים הובא בריב"ש בענין מגילה הכתובה בלשון לעז]:

יא

הב' דאף אם תמצא לומר כיון דעיקרו אתרוג אתרוג הוא. הרי אין עצו ופריו שוה כיון שהרי חציו [ולשיטת התוספות כולה] גדל באילן לימון. והראי' שהבאת מהר"ן מלבד שהרמב"ן והטורי אבן והגר"א חלוקים בדבר ובירושלמי מפורש דלא כהר"ן. אף גם מהר"ן אינו ראי' כלל כי טעמו דהוי כנטע בארץ. גם הראי' מאילן בירק אין ראי' שכבר תירץ מהרש"א דבשאינו מינו לא שייך ביטול כיון שניכר האיסור. גם יש לומר כסברת התוספות בעבודה זרה (דף מ"ט) ד"ה שאם נטע. דכיון שכל אחד עושה פעולה אחרת לא שייך זה וזה גורם עיין שם. ומכל מקום אף דלא שייך בזה זה וזה גורם. מכל מקום הי' חציו לימון או גדל באילן לימון. ואם תמצא לומר דבתר עלמא אזלינן. הרי אינו כדרך גדילתו כמו שכתבתי בתשו' הראשונה. באופן שלפי דעתי אין מקום כלל להכשיר המורכבים:

יב

והנה סיימת בתשובתך כי לא באת להכריע רק שלא יהי' ראי' לפסול. ואם כן בספק מורכב יש ספק ספיקא להתיר. וטוב יותר ליקח קארפיר שהם מהודרים יותר והדר כתיב בתורה ומחוייבין ליקח הקארפיר עד כאן דבריך. והנה דבר זה אם במצוות עשה מועיל ספק ספיקא אינו ברור כי לדעת הרמב"ם דספיקא לקולא יש לפרש טעם הספק ספיקא דבספק שוב הוי ספיקא דרבנן. וראי' ספק ספיקא ברשות הרבים כתב מהרי"ט חלק יורה דעה סימן א' בפשיטות דטהור אף דספק לחומרא. ועיין במגן אברהם סימן ק"ס ס"ק י"ג דאפילו כמה ספיקי להחמיר בנטילת ידים אזלינן לקולא. הרי דאף ספק ספיקא ספק הוא אף להקל. ואם כן מסברא לילך בשל תורה להחמיר. אך להרמב"ם הטעם מובן בטוב דהוי ספיקא דרבנן, וכל זה באיסור. אבל במצות עשה שהתורה צוותה

ליקח אתרוג. צריך להיות אתרוג ודאי. וכמו שתירצו האחרונים מההוא דחולין. ואם כן אף ספק ספיקא להחמיר:

יג

ואל תשיבני ממה שהכשירו הפוסקים לפעמים באתרוג מס"ס. דשם אין הפסול משום שאינו מינו. ולכמה פוסקים בשעת הדחק ניטלין הפסולים מה שאין כן באינו מינו:

יד

ואפילו נודה לדבריך להכשיר מספק ספיקא. מכל מקום אינו בדין ליקח הקארפור מחמת שנאה יותר כשיש כאן אתרוג מארץ ישראל שאין בו הפסולים השנויים במשנה רק שאינו נאה כל כך ויש בו משום ואנוהו. וזה ברור ליקח האתרוג הודאי. ואין לך הידור גדול מזה שיהי' אתרוג ודאי. ובשבת ציצין שאין מעכבין המילה צריך להסירם משום ואנוהו אף שאין נאה יותר בגשמיות. רק שניכר המצוה טפי. ובפרק ערבי פסחים כשאוכל לתיאבון הוי הידור מצוה:

טו

ובתשו' הר"ן הובא בריב"ש בענין מגילה הכתובה בלשון לעז כתב הר"ן שיש לדון ולהתיר. אך זה אם לא הי' באפשרי להוציאם באופן אחר. אבל מאחר שיש בידינו להוציאם בלשון הקודש איך נכניס עצמינו במשעול הכרמים שאפילו בעניני העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח ומשומר. כל שכן בעניני המצוות שהן כבשונו של עולם עד כאן דברי קדשו של הר"ן היקרים מפנינים. והנה מבואר שמצוה יותר ללועזים לצאת בכתובה בלשון לעז כהלכתו כמו שכתב הר"ן בעצמו בפרק ב' דמגילה דזה הטעם שהכשירו בלשון לעז מפני שראו חכמים שיותר איכא פירסום הנס כשמבינים הענין. ואם כן מאחר שיש לדון ולהכשיר הלא טוב לנו להוציאם בלשון לעז. ואם היתה הלכה בספק אצל הר"ן ז"ל לא הי' צריך למשלים האלה שאפילו בעניני העולם. אלא ודאי לצאת המצוה לכל הדיעות אף שאינו מן המובחר טוב יותר משנכנס במשעול הכרמים בלא טעם ברור במצוה מן המובחר. כן אני אומר בנידון זה:

טז

בשגם כי הספק השני שמא אינו מורכב. יש לדון בו. כי יש בזה כמה ספיקי להחמיר שמא זנתה אמם או אם אמם סוף כל הדורות. בפרט שהתורה משפט אלקי הארץ ולא חייבה התורה להביא אתרוגים מארץ העמים. ואף בקרבנות לא מצינו שהביאו מארץ העמים אלא כבשים ממואב אלים מחברון. ואין בזה משום הוצאת לעז ח"ו או זלזול חלילה וחס בכבודן של ראשונים כי הזמן פעל כל זאת. שבתחלה לא הי' באפשרי להביא

אתרוגים מא"י. בשגם שלא הי' מספיק. וכעין שכתב החכם צבי בענין הדסים שבזמן הזה אין לצאת באותם הדסים שהכשיר הרמ"א ז"ל מאחר שעכשיו יש לנו תלתא בחד קינא. בפרט שאין לנו טעם להכשיר המורכבים. וידוע המעשה שהובא בשבות יעקב שהרב הש"ך הי' בחג הסוכות בפראג ולא הי' שם אתרוג רק אחד שהי' מורכב והפרנסים בקשו מהרב הש"ך לעיין בהא מילתא והתיר מחמת שהוא שעת הדחק לברך עליו נגד הוראת הרב דשם שלא רצה להתיר. וקודם שבירך עליו הש"ץ נפל מידו ונפסל לכל הדיעות והי' לאות. והרב הש"ך ז"ל נפטר בשנה ההוא. וכתב לבנו שיסע לפראג לבקש מטו מהרב יותר אין לכתוב בענין הזה רק לדעתי מצוה גדולה לתקן ענין זה. כי לדעתי אם ישגיחו היטב באתרוגי ארץ ישראל יהי' נקיים כמו אתרוגי קרפיר. ואם אולי אחר כל זה יהי' הקרפיר נאים יותר. מי יודע אם זה נוי אתרוג. אולי זה מין אחר מורכב בו. אולם אם אתרוגי ארץ ישראל יהי' פסולים מדין חזזית וכהאי גוונא ודאי נקח הקרפיר.
וזה שדקדקתי להרב מקאליש במקום שאתרוגי ארץ ישראל "הכשרים" מצויים:
בנך הדו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן תפה

שוכ"ט לכבוד אאמו"ר הרב הגאון החסיד המפורסם כקש"ת מוהר"ר זאב נחום נ"י ויזרח:

א

אתמול קראתי לשבת עונג ועיינתי בתשו' בית אפרים ותארנה עיני. כי מאוד האריך הרחיב בחריפות ובקיאות. עם כל זה לא ראיתי ראי' בדבריו להתיר. והנה על שלשה דברים תמך יתידותיו. האחד. דשלא במינו לא אמרינן בטלה ילדה בזקינה. ועל כן לא בטל אתרוג ב"לימון". הב' שהיחור הגדל על גבי אילן שהוא ממין המורכב. מותר לנוטעו על גבי אילן ממין המורכב. והביא ראי' לזה מירושלמי דלוקח יחור מהמורכב ונוטעו. ואם איתא דאסור לנוטעו על גבי אילן שהוא ממין המורכב. ניחוש דילמא אתי ליטע על גבי אילן ממין המורכב כיון שהפירות הגדלין נראין כמין המורכב, ולא ידע כלל שיש בשורשו מין אחר. ודוחק דדוקא באותם מורכבים שפירותי' ניכרין שהם מורכבים. וכיון שמותר ליטע על גבי אילן שממין המורכב. על כרחך שחשיב רק מין המורכב. ואתרוג גמור הוא הגדל על גבי היחור שעקרו מהרכבתו ונוטעו בפני עצמו. הג'. הביא ראי' מירושלמי ותוספתא דאיסי בן יהודא אוסר לרכוב על גבי פרידה. מקל וחומר מכלאי בגדים שמותר ללבוש זה על גבי זה. ואסור תערובתן. כלאי בהמה שאסורין זה עם זה. אינו דין שאסור תערובתן. וקשה למה לא למד מזה שאסור ליטע בפני עצמו יחור

מהמורכב. אלא ודאי דהיחור שגדל עליו פירות כמין המורכב חשיב מין אחד לבד. ועל כן לא פסיקא לי' לאיסי בן יהודא. כיון דיש אילנות שגדלין על היחור המורכב כמינו לבד. ובאמת באותם אילנות מורכבים שגדלין פירות משונים אסור לאיסי בן יהודה. ואם כן באילן אתרוג המורכב ב"לימון או במראנץ". כיון שעינינו רואות שפירות שבו דומות לאתרוג על כרחך אתרוג לבד. זה תוכן ההתירים שלו:

ב

ואני תמה. שראי' ראשונה דשלא במינו לא אמרינן בטלה. בעצמו השיב על זה מירושלמי דמרכיב בחרובי צלמונה דכולי עלמא מודים אפי' ר"ל דבטלה ילדה בזקינה אף דאינו מינו. הגם שדחה שם. דיש חילוק בין ערלה למצוות אתרוג. אם כן אין צריך לחלק בין מינו לשאינו מינו. ואחר שדחה איך חוזר ונראה לו טעם זה:

ג

הראי' השני' נראה לי ליישב. דלא מצינו חשש כזה אלא בבגד שאבד בו כלאים לא יעשנו מרדעת לחמור ולא תכריכין. שמא ישכח ויעשה ממנו בגד ללבוש. וכן לא ימכור לנכרי. שמא ימכרנו לישראל וילבשנו בלא ידיעה. והיינו טעמא אף דכהאי גוונא מתעסק הוא כמו שכתבו התוספות בשבת (דף ע"ב.) ובכריתות (דף י"ט:) דהיכי שלפי ידיעתו המציאות היתר הוא חשיב מתעסק. וכיון דהתורה פטרה מקרבן. לא הוי איסור כלל מן התורה כמו שנים שעשאו דאמעוט מדכתיב בעשותה. וכתב הרמב"ם שאין אסור אלא מדרבנן. והוא הדין במתעסק, הלא בנהנה אף מתעסק חייב. והא דמוכרי כסות מוכרין כדרכן ולא חשיב פסיק רישי' כתב הר"ן. דכשאין מתכוין להנאת לבישה. לא חשיב נהנה כלל [ודוקא באכילה ועריות חשיב הנאה אף דלא מתכוין. שהיא הנאה מורגשת ביותר] אבל במתכוין ליהנות. שוב חייב אף שהוא מתעסק. אבל במרכיב שאין בו משום הנאה. שוב פטור במתעסק. וכשלא ידע אין כאן איסור כלל. ואף דבפסחים (דף ל"ג.) אמרינן דבמעילה חייב מתעסק משום דלא כתיב בה. אין ללמוד מזה לשאר איסורין דלא כתיב בה שמתעסק יהי' אסור בהם. ונאמר דדוקא במחוייבי חטאות. ליתא. דקל וחומר מאיסורין שחייב עליהם חטאת. כל שכן באותם שאין בהם חיוב חטאת. ודוקא במעילה שחייב אשם שחמיר מחטאת. וכמו שכתבו התוס' שלהי שבועות ובש"ס פרק שבועות הפקדון (דף ל"ז) ומשום שבא בכסף שקלים. ואין למדין חמור מקל להקל עליו. אבל שאר איסורין שאפילו חטאת אין בהם. ודאי במתעסק אין בו איסור כלל. ונסתלקה ראי' שני':

ד

ועוד דאיסור כלאים במחשבה תליא כמבואר בתוס' יום טוב פרק ב' דכלאים משנה א' דאין איסור אלא ברוצה בכלאים. וכשאינו יודע כלל שהיא כלאים אין איסור. דומה לזה כתבו הרב ז"ל מלאדי ובספר מקור חיים בסימן תס"ז לתרץ קושיית החק יעקב דיאסור למכור הקמח לנכרי שמא ימכרנו לישראל להשהותו עד לאחר הפסח. וכתבו ליישב לדעת הפוסקים כשאינו יודע שיש חמץ בביתו שאינו עובר בבל יראה. והכא נמי כיון שאינו יודע שהוא חמץ אינו עובר עד כאן דבריו. והכי נמי בזה. כיון דכלאים אין איסור בלא מחשבה כדאיתא כמה פעמים בכלאים ובמחיצת הכרם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. משום דתלוי האיסור במחשבה וכשאינו יודע שהם שני מינים כאילו לא ידע הזריעה כלל כנ"ל. וזה ברור:

ה

והרב ר' יואב יהושע נ"י הקשה לי לתירוץ הראשון משום מתעסק. דנהי דמשום מרכיב אין לחייבו. מכל מקום נחייבו משום מקיים. דלא שייך בי' מתעסק כמו שכתב המקור חיים בלאו דבל יראה. דלא שייך מתעסק כיון דלא הוי מעשה. והשבתיו. דמקיים איסורו משום רוצה בקיומו. וכשאינו יודע אין איסור ושוב ראה בעצמו בשיטה מקובצת בבא בתרא בהא דיבור משום דמחזי כמקיים בכלאים. כיון שבורר מקצתו ולא השאר מחזי שהשאר רוצה. וכתב בשיטה מקובצת דלהכי לא קאמר דמחזי כזורע. משום דמקיים איסורו אינו תלוי במעשה כלל אלא ברצון. עד כאן. וכל שכן לשיטת התוס' פרק השוכר את הפועלים דאיסור מקיים גם כן אינו אלא במעשה. וכל שכן לשיטת הריטב"א קידושין דבהרכבת אילן אין איסור מקיים כלל:

ו

והשלישית לבי אלי' אשית. ותמיהני על גאון כמוהו איך העלים עין מדברי הרא"ש במקומו שכתב בהלכות כלאים דקל וחומר דאיסי פירכא הוא. שבאמת בכלאי בהמה אין חייב אלא במחברם יחדיו שאם הניח על דף בהמות מותר לישב על הדף. והנה איסי יש לומר דסבירא לי' כשיטת הרמב"ם והמחבר דאפי' בלא מחובר אסור. או אפשר גם קשירה לא חשיב חיבור גמור כמו הפרידה וחיבור דבגדים. שהוא נעשה בגד אחד. מה שאין כן בעלי חיים על ידי חיבורם אינם מתאחדים כמובן. ושפיר איכא קל וחומר מכלאי בגדים. אבל הרכבה שאסרה תורה. הרי נעשים האילן והענף שהורכב בו אילן אחד ממש. ואם כן מה קל וחומר מכלאי בגדים. ועוד דכלאי בגדים אין האיסור' חיבורם יחד. רק הלבישה כשהם מחוברים. וכן כלאי בהמה בהנהגה. אין האיסור קשירתם יחד.

רק להנהיג בהם כשהם מחוברים. ושפיר יש ללמוד זה מזה דאם כשהם מפורדים אסור להנהיג בהם כו' אבל הרכבת אילן זהו האיסור מה שמחברם. ואם כן איך נלמוד כשכבר נתחבר. שיהי' אסור לנוטעו. הא ודאי ליתא. שאין איסור אלא מה שמחברם לא הנטיעה כשמחובר. וזה ברור כשמש שאין התחלה לרא' זו:

ז

שוב ראיתי שיש לקיים טעם ראשון שלו דבאינו מינו לא בטל. ולא מטעמו. רק לפי מה שהעלה הוא ז"ל דיש שני מיני מורכבים. אחד שמגדלים מין שלישי הנהו דחשיב בירושלמי. הב' אילן זית שאינו טוען אלא מינו. היינו שאם הרכיב אילן זית באילן אחר טוען רק זיתים. שאינו מקבל מאילן האחר. אלא שעושה לו טובה שממתיקו. אבל עיקרו מאילן זית וזית הוא. וכתב הוא ז"ל. דהוא הדין כל הפירות. דכתב רש"י בסוטה (דף מ"ג:) שטוען פירות כמו היחור כמו זית. וכן אתרוג כיון שרואין שגדל אתרוג. על כרחין כמו זית הוא שאינו מקבל אחר. ואם כן אין ראי' כלל מילדה שסבכה בזקינה. דהתם כיון דבמין אחד קאי. על כן מקבל מכל האילן ובטלה. וכן הא דחרובי צלמונה דירושלמי אפשר דמיירי מאותם מורכבים שמגדלין מין שלישי. אבל אתרוג שאינו מגדל רק אתרוג. שפיר יש לומר דאם הורכב באינו מינו לא בטל באילן האחר:

ח

ואין להקשות אם כן למה אמר הירושלמי בברייתא דפרק קמא דראש השנה לית כאן מרכיב הא משכחת באותם אילנות שהפרי כמין היחור. אלא ודאי בטלה בזקינה. ומטונך ולטעמיך מי ניחא. הא אכתי משכחת באילן זית. דמפורש בירושלמי דכלאים. שאינו מקבל ממין אחר ואם כן לוקי באילן זית. אלא ודאי סבירא לי' לירושלמי דבכל המינים שהרכיב קאי. רק דמוקי שהרכיב בחרובי צלמונה. ולעולם שהרכיב כל מיני פירות ואם כן אין ראי' לסתור דבריו:

ט

אולם נראה דשפיר יש לסתור. מדלא מוקי ירושלמי באילנות שטוענין פירי כמו היחור. והא דלא מוקי בזית לא קשיא. דהא בסיפא דההיא ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט. והא דחמשה עשר בשבט ראש השנה. משום דאז זמן חנטה כמפורש בסוגיא והרי זית אזלינן בי' בתר שליש) כדאיתא שם תבואה וזתים בתר שליש. ותשרי ראש השנה. וכן ראיתי בטורי אבן כתב כלאחר יד בפשיטות דזתים תשרי ראש השנה. והא דאתרוג אחר לקיטה למעשר וט"ו בשבט ראש השנה. נראה לי משום דמעשר דידי' דרבנן יכלו חכמים לתקן כן. והטעם משום גזירה אטו ערלה דאזלינן בי' בתר חנטה.

וראש השנה דידי' שבט. ואם יהי' ר"ה דידי' למעשר תשרי. יאמרו שגם לערלה ראש השנה תשרי. ואתי למשרי ערלה הפירות שגדלו מראש השנה עד חמשה עשר בשבט והא דלא גזרו שנלך למעשר בתר חנטה משום גזירה זו שיאמרו גם לערלה בתר לקיטה. ויתירו פירות שחנטו בתוך שני ערלה ונלקטו אחר כך. נראה לי דבזה אי אפשר לטעות. שהרי נאסרו משעה שנעשו פירי. ואיך אפשר שלקיטתן אחר כך יתיר אותם. ואיסור שבהם להיכן הלך. ויש לעיין בזה בסוכה (דף מ') לרבותינו דאמרו אחר לקיטתן בין למעשר בין לשביעית. וכיון דחל עליהם קדושת שביעית איך יפקע בלקיטה. ואפשר דרק שלא יצטרך ביעור קאמר ועיין ר"ה (דף ט"ו) סוף עמוד א' וצ"ע:

י

והנה ראיתי בתשובתך הראשונה [השני' נאבדה ממני] היתר על הגדלים ביחור שנלקח מהמורכב. משום דדווקא האתרוג הגדל על היחור בעודו על גבי האילן לא בטל יניקת הזקינה ביניקת הילדה. משום דבא לעולם בתערובות. מה שאין כן היחור שתחילה הי' בפני עצמו. ולא ידעתי מה תאמר על היחור הגדל על גבי מורכב. ועוד אפילו היחור עצמו שנתעבה. אם יהי' יניקת הזקינה בתוכו יותר מגוף היחור שהי' תחילה בפני עצמו:

יא

והנה כעת עלה בדעתי היתר על כל אתרוגים המורכבים, דהנה הב"ח רצה לומר דדווקא בערלה דגלי קרא ונטעתם פרט למרכיב. וכולם השיגו עליו דנילף מערלה. וראי' מדאמר הש"ס סתם בטילה משמע דבטעמא תליא מילתא. ואף דבספרי יליף מונטעתם, משם ילפינן לה דבטלה. ובכל מקום הדין כן:

יב

ונראה לפי עניות דעתי לשיטת רש"י והר"ן דטעמא דבטלה ילדה בזקינה משום זה וזה גורם. אין ראי' כלל דחשיב חצי הפרי שבו כמו הזקינה. שהרי בתוס' חולין (דף נ"ח.) דאפי' למאן דאמר אין חוששין לזרע האב. היינו במידי דשרי כל חד באפי נפשי' ולא שייך זה וזה גורם. אבל הכא דחד אסור וחד שרי מותר משום זה וזה גורם. והנה מבואר דאפי' למאן דאמר אין חוששין לזרע האב. ולענין מתנות היכי דאמו בהמה חשיב כולו בהמה. וכן לענין כיסוי היכי דאמו חי' חשיב כולו חי'. מכל מקום שייך בי' זה וזה גורם. ואם כן אין ללמוד כלל מהא דמותר בערלה דיש בו חצי הזקינה. דלעולם חשיב כולו מילדה כמו שנראה בחוש שמגדל אתרוג. והא דמותר לענין ערלה. משום דזקינה מותר וילדה אסור. ומותר משום זה וזה גורם. אף דכולו נקרא על שם הילדה וכדברי התוס' הנ"ל:

יג

והא ראי' דאי לאו קרא דונטעתם. הוה אמינא דחייב בערלה אף דבעלמא זה וזה גורם מותר ומוכח דהוה אמינא דאפי' גורם לא חשיב הזקינה. ואם כן השתא דגלי קרא דונטעתם פרט למרכיב דיינו לומר דזקינה הוי גורם. אבל טפי מגורם לא הוי. וחשיב כמו זרע אב בבהמה למאן דאמר אין חוששין דהוי גורם. ואם אמו שה חשיב כולו שה. והכא נמי חשיב כולו אתרוג. ועל כן חשיב גם כן עצו ופריו שוה. שהרי למאן דאמר אין חוששין לזרע האב. מותר לשחוט אב ובנו ביום אחד. דלא חשיב בנו כלל (וחנני' דאמר מהני בזכרים סבירא לי' חוששין לזרע האב כדאיתא בחולין] והכא נמי לא חשיב האילן הזקינה עצו כלל. רק היחור אתרוג הוי עצו:

יד

ונראה לפי עניות דעתי ראי' לזה מהא דכתב הר"ן בחילוק הש"ס בין נוטע לסייג התם אי מימלך עלה כו' והוקשה להר"ן בפרק כל הצלמים לטעמא דזה וזה גורם. דאם כן לשתרי דמכל מקום זה וזה גורם הוא. פירוש דבשלמא לטעמא דבטלה שנעשה אילן אחד. הרי כאילו חישב על מקצת אילן לאכילה. וכאילו חישב גם על הזקינה. שיהי' מקצת פירות לאכילה. וכהא דתנן במס' ערלה פ"א מ"א אפי' אמר הפנימי לאכילה והחיצון לסייג. הפנימי חייב וחיצון פטור. אלא אי אמרת דבאמת אינו נעשה אילן אחד. והאילן לחודי' קאי. והיחור לחודי' קאי. הרי האילן פטור לגמרי. ואכתי זה וזה גורם הוא ע"כ. והשתא אי אמרת דחצי פירות היחור נחשבים מן הזקינה. וגדלים על הזקינה. אם כן אף לטעמא דזה וזה גורם ניחא. שהרי חישב על הזקינה. שפירות היחור שחציים גדלים עליו יהי' לאכילה. והרי חישב על מקצת פירותיו לאכילה והדין דפירות אלו אסורים. ומה הוקשה להר"ן. אלא ודאי דלא חשיב שגדלים עליו כלל. רק כולו גדל על היחור. נמצא שלא חישב על הזקינה כלל. וזה ברור מאוד:

טו

ועתה נדבר לשיטת התוס' דטעמא דבטלה ילדה בזקינה אפי' למאן דאמר זה וזה גורם אסור משום דבטלה. ופירוש בטלה היינו דילדה נתאחד עם הזקינה והוי אילן אחד. והנה הבית אפרים כתב דזה לא שייך אלא במין במינו. אבל בשאינו מינו אי אפשר לומר דכיון דכל אחד גדל עליו פירות אחרים על כרחין שנים הם. ואי אפשר שיבטל היחור באילן. שיהי' היחור כמו האילן. ודברי טעם הם עין שם באריכות. שהוכיח כן מהש"ס. אך כל זה לשיטת התוס'. אבל זה וזה גורם ודאי שייך אפילו בשני מינים. ומפורש בבכורות (דף ז') בטהור שעיבורו מן הטמא תלוי בזה וזה גורם. אף דשני מינים הם, ומכל מקום ניחא

קושיית הש"ס סוטה (דף מ"ג:) דלא מצי למיפרך מהרכבת איסור. דהוה מצי למימר דזה וזה גורם אסור כמאן דאמר דאית לי' הכי. וניחא הירושלמי דאמר לית כאן מרכיב. דלשון הירושלמי במס' ערלה ילדה כו' טהרה זקינה את הילדה. ולא קאמר בטלה. ויש לומר משום זה וזה גורם. ועל כן אפילו באינו מינו טהרה משום זה וזה גורם:

טז

מעתה לשיטת התוס' דירושלמי דאמר לית כאן מרכיב לטעמי' דאמר טהרה ולא קאמר בטלה. והיתר משום זוז"ג. ועל כן אין חילוק בין מינו לאינו מינו והש"ס דידן דלא אמר הכי ולא מקשה כלום על הברייתא. משמע דלא חשיב לי' פירכא. [עיין בתוס' שבת (דף ד':) בענין מעביר ד' אמות] ומשמע דסבירא לי' דאפי' גורם לא הוי הזקינה ואי לאו דבטלה הילדה בזקינה. הי' אסור אפי' למאן דאמר זה וזה גורם מותר. ועל כן באינו מינו דלא בטלה שוב מונין משעת הרכבה:

יז

ואם כן לפי זה בין לירושלמי בין לש"ס דידן האתרוג המורכב כשר. לירושלמי כשר דהוא שיטת רש"י והר"ן שבירר לעיל לשיטתם שהאתרוג כשר. וכל שכן לשיטת ש"ס דידן. דאפילו גורם לא הוי הזקינה. ואפי' תימא דהש"ס דידן סבירא לי' דבלאו ביטול זה וזה גורם הוא. על כרחך קרא דונטעתם לאינו מינו. ומשום דהוה אמינא דאפי' גורם לא הוי הזקינה. ואשמעינן קרא דהוי גורם. דאין לומר דפשיטא דהוי גורם. דאם כן אליבא דהלכתא קרא למה לי. כללו של דבר באינו מינו אף התוס' מודים דאין היתר אלא משום זה וזה גורם. או דסבירא להו באמת באינו מינו אפילו גורם לא הוי. ומכל מקום אפי' הוי גורם מכל מקום חשיב מין היחור שהורכב בו כנ"ל:

יח

ומאחר שבירר דחשיב כולו אתרוג אין לנו לאסור אלא משום שנשתנה קצת בסימניו בזה צדקו דברי הב"ח בהראי' מבכורות (דף י"ז) דבעי קרא לפסול לנסכים היכי שנשתנה. וגם ראי' מדלא מצינו לפסול היכי שעומד בין הגפנים כמו שהוכיח הבית אפרים:

יט

והנה המהר"ם אלשיך ז"ל כתב עוד טעם לפסול המורכבים. מצד השינוי הנמצא בסימניהם ודימה לגדלו בכדור ועשאו כמין ברי' אחרת. אולם אין משם ראי' אלא בשינוי צורה. ומשום דמגרע הידור אתרוג כשאינו דומה בצורתו לצורת אתרוג. אין לו הידור אתרוג. ולפי זה כשהסימנים חיצונים דומים לאתרוג ברור. אין להביט בסימנים

הפנימים. וזה להיפוך ממה שכתב בתשו' שבות יעקב שהעיקר סימנים הפנימיים. ועל כן כשר אתרוג העומד בין הגפנים. אף שיש שינוי בטעם:

כ

איברא דאיכא חששא במה דמביא בסוף תשובת בית מאיר דכל אתרוגים מראיהם טינקעל גוהל הנוטה לאודם. וקרפיער העל גוהל. והרב ר' יואב יהושע הראני דברי רש"י עירובין (דף נ"ג:) בד"ה אתרוגי לפתמין וזה לשונו אדומין כאתרוג עיין שם. הרי מפורש דאתרוג מראהו אדום. ועל כרחין פירושו טינקעל גוהל הנוטה לאודם. ואם כן אם ההרכבה שינה המראה להיות העל גוהל. יש לדמותו לגדלו בדפוס ועשאו כמין ברי' אחרת:

כא

אך ראיתי בתיקוני זוהר תיקונא חד ועשרין (דף ס"ב) וזה לשונו ואם היא ירוקא היא משובחת טפי. ועל כרחין כוונתו או על ירוק גרין. או על ירוק גוהל שאינו נוטה לאודם. דאי אפשר לומר שכוונתו על טונקעל גוהל הנוטה לאודם. דכולהו הכי איתנייהו. ואדום ממש אין שום אתרוג. ומפורש בגמ' דאגליד כאהינא סומקא. מכלל דקודם קליפה אינו אדום. וכן כתבו בתוס' (דף ל"א:) וזה לשונם ומיהו אתרוג עיקר דומה לשעוה וכן נראה בחוש. והנה מפורש בזוהר דעל כל פנים שאינו נוטה לאודם היא משובחת טפי דאם תמצא לומר שכוונתו על גרין. הלא זה אינו נוטה לאודם כלל. (ובאמת פירוש זה קשה לומר. שהרי בגמ' רוצים לפסול אותו. משום דלאו הידור הוא. ואיך אמר דהיא משובחת טפי] ואם כוונתו על העל גוהל היינו הא דמיירינן בי'. וכיון דמוכח דאף העל גוהל מראה אתרוג אף אם נשתנה על ידי הרכבה. דומה לגדלו בכדור ועשאו דפי דפי דכשר. דאף זה ברייתו הוא. והכי נמי אף העל גוהל מראהו הוא:

כב

העולה מכל הנ"ל. דלשיטת רש"י והר"ן יש טעם ברור להתיר. ולשיטת התוס' גם כן. אם נפרש בטלה ילדה בזקינה שהילדה ניתוסף על הזקינה. בודאי אין לנו ראי' מזה שאתרוג נעשה "לימון". וצריך לחקור בלא ביטול מי חשיב עיקר בפרי העיקר או הענף. ונראה גם כן מדאיצטריך קרא דונטעתם לפטור מרכיב מערלה. שמע מינה שהענף עיקר. דאם לא כן לשתרי משום זה וזה גורם. אלא ודאי שהענף עיקר. ואפילו גורם לא הוי העיקר וכיון דלשיטת רש"י והר"ן ההיתר ברור. וגם לשיטת התוס' הדברים מכריעין כן. יש לנו לפסוק כן:

כג

אלא שיש לספק לשיטת התוס'. דאפשר הפירוש בטל יניקת הילדה ביניקת הזקינה שיניקת הזקינה עיקר. ולפירוש זה בודאי כיון שנחשוב רוב יניקה "מלימון" אין כאן אתרוג כלל. אלא שיש לי ראי' לפירוש הראשון בתוס'. וכמו שפירש הבית אפרים מהא דאיתא בנדרים (דף נ"ז:) ילדה שסבכה בזקינה ובה פירות אף על פי שהוסיף מאתים אסור. והוכיח הש"ס מזה דאין גידולין מבטלין את העיקר. ואם הגידולין אינם מותרין אלא משום דיניקת הילדה פחות מיניקת הזקינה. אם כן איך מוכח מזה דאין גידולין מבטלין את העיקר. שמא הטעם משום דרובא דיניקת הזקינה הוא רוב מצומצם. וכשיש בפרי גם כן הגדל מכבר באיסור. מצטרף זה לזה וליכא רובא ואסור. אלא ודאי, או כפירוש רש"י והר"ן דמשום זה וזה גורם ועל כן אף שיש גם כן העיקר שגדל באיסור לבד לית לן בה. דהיתר זה וזה גורם הוא אפי' דהאיסור יותר כמבואר בתוס' הנ"ל. דאפי' למאן דאמר אין חוששין לזרע האב. מותר משום זה וזה גורם. על כן לא נסתלק ההיתר ברבות האיסור. או כפירוש הראשון בתוס'. אבל לפירוש הב' יקשה. וגם לשיטת המרדכי דהיכי דבא לעולם בתערובת לא שייך ביטול. אי אפשר כלל לומר כפירוש הב':

כד

איברא דיש לומר לשיטת התוס' דסבירא להו דילדה וזקינה הוציאו שניהם יניקה. ואין זה קרוי זה וזה גורם. אלא תערובות יניקה. דומה להא דבעי הש"ס פרק בהמה המקשה (דף ס"ט.) בחלב של אבר היוצא וקיימא לן דאסור. וכתב הרמב"ם והמחבר דהוי כחלב טריפה שנתערב בחלב טהורה. ולא משתרי משום זה וזה גורם. ועל כורחך דלא חשיב שני גורמים. רק תערובות יניקה מכל האברים. והכי נמי בזה. וזה וזה גורם לא מקרי אלא בפרידה. דהעובר אי אפשר שיבא רק מזכר ונקיבה. על כן חשיבי שניהם גורמים. אבל הכא הוי כשני אילנות ודו"ק. ולפי זה אין לנו היתר על האתרוגים. שהרי חציו "לימון" לשיטת התוס':

כה

ונעתיק עצמינו להיתר הש"ך ז"ל. הגם שכולם דחו דבריו. לפי עניות דעתי אין לדחות דברי רבינו הגדול הש"ך ז"ל בשתי ידים. והנה היתרו של הרב הש"ך ז"ל הי' בפראג שלא הי' לקהל כי אם אתרוג אחד מורכב. והורה הרב הש"ך ז"ל לברך עליו בשעת הדחק כדקיימא לן שה אפי' מקצת שה. הכא נמי אפי' מקצת אתרוג. והטורי זהב הזכיר גם כן היתר זה. וכתב שביום ראשון אין ללוקחו דהוה לי' אתרוג חסר. דחסר ממנו אותו חלק שהוא כמו "לימוני" ובתשו' בית אפרים תמה על עיקר ההיתר דהא אינו מחויב רק

בחצי מתנות. אלמא דאינו אלא חצי. ואם כן איך יוצא מה שמחוייב ליטול כל אתרוג בנטילת מקצת. וזה עצמו חילוק הריב"ש. דבסוכה וכן באתרוג לדידן אינו יוצא בשל שותפין למאן דבעי שלו אף דבגד שותפין מחוייב בציצית. דהתם גם על מקצת שהוא שלו הוא חייב בציצית. אבל בסוכה איך יוצא במקצת שאינו שלו:

כו

ולפי עניות דעתי יש ליישב על פי מה שכתב הרא"ש פרק שבועות שתים דאם אמר על ככר שבועה שאוכלנה ונשרף מקצתה אינו מחוייב לאכול השאר. דבמקצת אינו מקיים השבועה כלל כיון דאוכלנה כולה משמע. אבל האומר שבועה שאוכל ככר זו ונשרף מקצתה. מחויב לאכול השאר. דעל כל כזית וכזית שבו נשבע. הרי דאף שמחויב לאכול כולו ואם ישנו אינו יוצא באכילת כזית. מכל מקום מחוייב לאכול כזית גם כן כשאי אפשר לאכול כולה. כיון, דיש במשמע דבריו כזית גם כן. הכא נמי כיון דבמשמע אתרוג אפילו מקצת אתרוג. אף דודאי מחויב ליטול כל אתרוג מכל מקום כשאין לו כל אתרוג מחויב ליטול מקצת. כיון דמשמע אתרוג אפילו מקצת. ועל כן הורה הרב הש"ך ז"ל בפראג שלא הי' אתרוג אחר. ליקח המורכב בברכה דחיוב גמור מן התורה ליקח המקצת. ולא קשיא מהא דריב"ש. דודאי אינו יוצא באתרוג השותפין. ומחוייב ליטול אתרוג שכולו שלו. מה שאין כן באין לו:

כז

איברא דקשיא קושיית הטורי זהב דהוה לי' אתרוג החסר דפסול אפילו באין לו שלם משום דילפינן לה מדכתיב ולקחתם לקיחה תמה. ומיעוטו מעכב את רובו ככל הני דאמרינן בהקומץ רבה מיעוטו מעכב את רובו דילפינן מקרא. וכן בארבע מינים שבלולב מעכבין זה את זה. מדכתיב ולקחתם לקיחה תמה ואם אין לו מין אחד אינו נוטל שאר המינין, והכא נמי כיון דמחויב ליקח כל אתרוג. שוב ילפינן מולקחתם דאם אין לו כולו אינו נוטל כלל. והוי דומיא דשלא אוכלנה דעל כולה דוקא נשבע. הכי נמי בזה כיון דילפינן מקרא לקיחה תמה. אין מצוה כלל במקצת:

כח

איברא לאחר העיון לא הי' זה כוונת רבינו הש"ך ז"ל דבאמת מחויב ליקח אתרוג פשוט אלא דאם אין לו פשוט מחוייב ליקח מורכב. דאם כן הדבר תלוי במחלוקת התנאים בבכורות (דף מ"ח:) בלא נשאר חמש סלעים. אם מחוייבים ליתן חצי. ומסקנא דכולי עלמא חמש ולא חצי חמש. וצריך לחלק בין הא דשה אפילו מקצת שה. דשאני התם דיוצא כל חיובו כשנותן חצי מתנית. מה שאין כן בפדיון הבן דמחוייב חמש. כשלא

נשאר חמש אינו נותן כלל והכא נמי כיון שמחוייב ליקח כל אתרוג ואין לו אלא חצי. אינו נוטל כלל:

כט

על כן נראה כוונת הש"ך ז"ל על פי מה שכתב הר"ן בפרק הזרוע בהא דשותפות כהן פוטר מן המתנות. דמאי שנא מהא דשה אפילו מקצת שה. וכתב הר"ן ליישב וזה לשונו דנהי דאמרינן שה אפילו מקצת שה. היינו היכא דכל שיות שבו חייב דכהאי גוונא כולו שה מקרי כו'. הנה מפורש בר"ן דכשאין בגוף שה אלא מקצת. חשיב האי מקצת כולו שה. וכן משמע בגיטין (דף מ"ג) חציו עבד וחציו בן חורין שקידש מקודשת דלא שייר בקנינו. ואף דבקידושין (דף ז') ילפינן דחצי איש וכן חצי אשה לא מהני מדכתיב כי יקח איש אשה ולא חצי איש ולא חצי אשה. מכל מקום כיון דאין כאן אשה הראוי לקידושין אלא חצי. מחשיב כולו אשה. הוא הדין כשאין כאן אלא חצי שה בבהמה חשיב כולו שה. והכא נמי חשיב כולו אתרוג והוי לקיחה תמה. ואינו דומה לדברי ריב"ש באתרוג שותפין. דאתרוג שותפין דומה לשותפות כהן. והיינו דמייתי הש"ך ראי' ממקצת שה לענין מתנות דעל כרחך חשיב כולו שה. דאם לא כן מאי שנא משותפות כהן דפטור. וצדקו דברי הש"ך ז"ל:

ל

איברא דלשיטת רש"י והר"ן חולין (דף ע"ט) יש לפקפק בכל זה, דהם ז"ל פירשו בהא דקאמר שם הש"ס מהו דתימא אתי צד סוס ומשתמש בצד חמור קמשמע לן פירש"י דמבלבל זרעי' ואין כאן צד סוס מיוחד. ולא צד חמור מיוחד. וכולו ברי' בפני עצמו הוא. הדבר ברור לנידון דידן כיון שאינו אתרוג גמור אלא ברי'. אינו יוצא בו האיש שהוא מחוייב ליקח אתרוג גמור. ודומה לאנדרוגינוס מוציא מינו. ולא אינו מינו דמשום שהוא ברי' הוא מחויב קצת מן התורה. ואינו יכול להוציא מי שמחוייב גמור. והכי נמי ממש בנידון דידן אין אתרוג זה מוציאו מידי חיוב גמור. והוא מחוייב ליקח אתרוג גמור. אך לשיטת התוספות שם. דנראה דלא אזלי בשיטה זו [ועיין בתוספות פ' בד"ה בין לרבנן] אלא דחצי סוס וחצי חמור'. ומכל מקום לא הוי כלאים יש לומר כמו שכתבתי:

לא

והנה קשה לי טובא לשיטת רש"י והר"ן דברי' הוא דאם כן קלש איסורו דאותו ואת בנו וכדאמרינן בראש השנה (דף כ"ט.) אנדרוגינוס אינו מוציא את שאינו מינו ובש"ס בכורות (דף מ"א.) דברי' הוא ואינו מוציא את הזכר משום דזה חיוב חמיר מזה. ואם כן למה ילקה. מאי שנא מהא דריש נערה המאורסה. למאן דאמר בעל מקליש קליש. אי

נדרה מתרין זיתין והפר הארוס לבד אינו לוקה אם אכלתן. והכי נמי בזה. וכן מפורש ביומא ריש פרק יום הכיפורים דלמאן דאמר כוי ברי' בפני עצמו פשוט שאין בחלבו חיוב כרת. והכא נמי למה ילקה. ובאמת הא דאנדרוגינוס ברי' מחוייב בשופר קשה לי מדברי התוספות יומא (דף ע"ד.) דברי' לאו בר כסוי הוא. וכן בפרק מי שמת אנדרוגינוס לאו בר ירושה כלל אפילו כבת רק מדכתיב זרע אין לו עיין עליו או מדכתיב אחד ממשפחתו ואולי הא דאנדרוגינוס מחוייב בשופר. הוא רק מדרבנן. ומכל מקום מדחייב באותו ואת בנו אפילו מלקות. ראי' ברורה דלאו ברי'. ודברי רש"י ור"ן צריכין עיון גדול:

לב

ועוד דלפי מה שכתבתי לעיל אות י"ב לשיטת רש"י והר"ן בעבודה זרה דילדה שסבכה בזקינה חשיב זה וזה גורם ההיתר ברור באתרוגים המורכבים. אך שהנחנו בצריך עיון באות כ"ג דשמא לשיטת התוספות אין זה בכלל זה וזה גורם אלא תערובות יניקה. ואם כן הדברים פשיטא דלא חשיב ברי'. אלא אתרוג ולימון מעורבים זה בזה. ולא דמי לפרידה דבא מזכר ונקיבה. כמבואר בפרק אלו טריפות ובפרק קמא דבכורות. על כן חשיב ברי'. אבל בתערובות הרי הוא חצי אתרוג. ובכהאי גוונא כולו אתרוג מקרי כדברי הר"ן:

לג

ונראה לי הוכחה לדעת הש"ך ז"ל דכשגדל בתחילה מחצה אתרוג יוצא בו. מהא דאיתא פרק לולב הגזול אתרוג הכדור פסול ויש אומרים אף התיום והרמב"ם והשלחן ערוך פסקו כתנא קמא דמכשיר התיום מדלא חשיב לי' בפסול. והנה מצד הסברא התיום נחשב שני אתרוגים כיון שגדלו מתחילתן ועד סופן שנים דבוקים ואם כן איך יוצא בו. הא פרי אחד אמר רחמנא כדאמר בש"ס לענין פלפלין. ואף שכתב הרא"ש דמותר להוסיף במינו. והא דקאמר הש"ס פרי אחד אמר רחמנא. כלומר אם באת להצריך שנים. פרי אחד אמר רחמנא היא גופה קשיא. מאי שנא מקרן פרה דפסול לשופר משום דשופר אחד אמר רחמנא. וצריכין לפרש דברי רא"ש כיון שיוצא באחד. לא איכפת לן אם לוקח יותר דיש בכלל מרובה המיעוט ודוקא בשופר שקול אחד בא משנים. ואם כן בתיום דכל אחד חסר במקום שדבוקים ואי אפשר לצאת באחד. הרי דומה לשופר של פרה דפסול משום שני שופרות. ועוד דאפילו בשניהם איך אפשר לצאת דהוי שני אתרוגים חסרים. אלא ודאי משום דאתרוג אפילו מקצת אתרוג ויוצא באחד. ופסול חסר אינו אלא כשנחסר אחר כך. וכיוצא בזה אמרינן בבכורות (דף ל"ט.) למאן דאמר יש ברי' באחת. ואם נולד באחת חשיב תמים. והכא נמי אף שנולד חסר. במקום חיבורם חשיב תמים. ואף דאם הפרידם זה מזה בודאי פסולים. היינו או דלא נחשב הדר כדברי הר"ן ובעל

מום הוא כמו בעל חזזית דנקרא בירושלמי וברמב"ם בעל מום. או דסופו לירקב כדברי התרומת הדשן. אבל כשהם דבוקים, האתרוג השני מכסה על מומו ומועיל שלא ירקב. ומכל מקום יוצא באחד וכיון שיוצא באחד לא איכפת לן אם נוטל שניהם דבוקים כדברי הרא"ש. כיון שיוצא באחד:

לד

ואין לומר דלעולם אינו יוצא אלא בכל אתרוג והא דכשר התיום. משום דאתרוג השני מכסה על חסרונו. חשיב חסרון בפנים. דקיימא לן בריאה דלאו שמי' חסרון. והוא הדין באתרוג. דלא מסתבר כלל:

דכהאי גוונא יחשב חסרון בפנים. ועוד דקיימא לן לענין קדשים חסרון בפנים שמי' חסרון דלא חשיב תמים. הכא נמי לא חשיב לקיחה תמה. ואין לחלק משום דהתם חסר כל אבר. וכמו שחילק התרומת הדשן לענין חסר אונא בריאה. דליתא. דהתם חשיב קין בחוץ בריאה. אף שעורו ובשרו קיים. כיון שחסר כל אבר. מה שאין כן בקדשים דהוי בפנים בבהמה ואף על פי כן שמי' חסרון. הוא הדין באתרוג והא דבעי הש"ס להכשיר אתרוג שנימוח כקיתון אין ראי' מזה דחסרון בפנים לא יזיק באתרוג דבאתרוג לא נחסר כלל הגם שנימוח. ואדרבא מוסיף נפות כמבואר ריש המוציא יין. ודוקא בשר ריאה ספוגית נחסר על ידי שנימוח:

לה

נחזור לענינינו דמוכח מכאן דיוצא במקצת אתרוג כשתחילת תולדתו כך. ולא חשיב חסרון. וכדקיימא לן שה אפילו מקצת שה כדברי הש"ך ז"ל. ולפי מה שכתבתי יתבאר היטב שיטת הרמב"ם דמכשיר התיום. מדקרא הש"ס בלשון יש אומרים מכלל דתנא קמא פליג. ולכאורה טעם קלוש הוא להכשיר. אך לפי מה שכתבתי נראה דיש אומרים אלו לשיטתם חולין (דף פ') דמי שאמרו חכמים אין שוחטין ביום טוב. זה הבא מתיש וצבי. ועל כורחין דסבירא להו צבי אפילו מקצת צבי לא אמרינן. ועל כן ספק אם חוששין ומקצת צבי לא אמרינן. או אין חוששין וכולו צבי הוא. ועיין שם בתוס' ד"ה כוי ברי' בפני עצמו. ועיין ב"ח יורה דעה סימן כ"ח שרצה לומר דיש אומרים מחלקים בין צבי לשה. וכבר השיג עליו הש"ך ז"ל בסימן ט"ז. והנה בשלהי הוריות דסתם יש אומרים ר' נתן. ואם כן יש לומר דיש אומרים דהיינו ר' נתן לשיטתו. דמשום דסבירא לי' שה אפי' מקצת שה לא אמרינן. והוא הדין דאינו יוצא במקצת אתרוג. ועל כן אינו יוצא בתיום. ולדידן דקיימא לן שה אפילו מקצת שה. ממילא התיום כשר:

לו

ומה שהביא מהר"ם אלשיך ז"ל ראי' מהא דחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא אחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק. ולפי עניות דעתי נראה לחלק בין אתרוג ולימון. דחילוק יש מצד עצמו. לא במה שבא מלימון או מאתרוג. ואף דמה שהוא אתרוג נצמח ממה שגדל בעץ אתרוג. מכל מקום אין המצוה רק במה שהוא אתרוג וכן בשה לענין מתנות. וצבי לענין כסוי. על כן אמרינן בי' שה אפילו מקצת שה. אבל הנולד מטריפה וכשירה. מפורש באלו טריפות דתלוי בזה וזה גורם. ולא חשיב מקצת טריפה דאסור. וכן הנולד מטהור ומן הטמא דמפורש בפרק קמא דבכורות דתלוי בזה וזה גורם. והיינו דהנהו איסורן תלוי במה שבא מטריפה או במה שבא מטמא. שהרי קלוט בן פרה מותר וטהור שנולד מן הטמא טמא. על כן תלוי בזה וזה גורם. וכן ילדה שסבכה בזקינה דפירש"י ור"ן דתלוי בזה וזה גורם משום דאיסור ערלה במה שגדל באילן שלא עברו שלש שנים. ועל כן קול שופר שצריך שיהי' מבר חיוב. אינו תלוי בעצם הקול. רק במה שבא מבר חיוב. וכיון דחצי עבד וחצי בן חורין גורמין לקול שיבא. והוה לי' זה וזה גורם לא חשיב קול מצוה. כשם שלא חל עלי' איסור. כמו כן לא חל עליו שם מצוה. שיהי' ראוי לצאת בו. ועיין תוס' חולין (דף נ"ח.) בראש העמוד:

לז

איברא דאיכא לעיוני. דאם כן עובר על בל תוסיף. על חצי לימון שבו. דלעבור בזמנו לא בעי כוונה. הגם כי להפוסקים מצוות צריכות כוונה לצאת. כל שכן לעבור. וההוא דהניתנין במתן ד' שנתערבו משום דסתמן לשמן קאי כמו שכתב הרמב"ן. מכל מקום הלא יש פוסקים אין צריכות כוונה לח) ונראה לי דבר חדש לפי מה שכתב בשאלות ותשובות שבות יעקב חלק א' סימן ל"ו דאילן אתרוג באילן לימון אפשר דאינו כלאים זה בזה כיון שדומין זה לזה עיין שם, ולפי זה חשיב מין אתרוג. דהא בריש תרומות תנן כל שאין כלאים זה בזה תורמין מזה על זה משום תורם ממין על מינו. אלא שאינו יוצא בו המצוה. דאינו דר באילנו משנה לשנה. ואין טעם עצו ופריו שוה. וכל הדברים המנויים באתרוג. ודומיא דהדס שוטה דאף דמינו הוא אינו יוצא בו. ומכל מקום אין בו משום בל תוסיף. כיון דמינו הוא כמ"ש הרא"ש. ואף שלכאורה הדבר רחוק. לאחר העיון אין להרחיק הדבר לגמרי:

לט

ונראה לי ראי' לזה מהא דפרק קמא דסוכה (דף י"ד:) במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה דסיכוך נסרים. דשמואל אמר בנסרים שאין בהם ארבעה מחלוקת. ופירש"י דאין רוב

תקרות עשויות מהן. אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסול. ומאז הקשיתי דהא ר' יהודה אומר אין מסככין אלא בד' מינין שבלולב. ואם כן הא דאסור לסכך ביש בהם ארבעה. היינו בד' מינין שבלולב. דבמין אחרינא בלאו הכי פסול. והא אין רוב תקרות עשויות מד' מינין שבלולב. ולר"י דאזיל בתר רוב תקרות אין לגזור כלל ברוב תקרות שאינו מד' מינין. ולא אתי לישב בה לשם סוכה כלל ושוב מצאתי קושיא זו בספר פני יהושע:

מ

ונהירנא ששאלתי את פי גאון אחד ז"ל וענה אותי האילנות שעושין מהם נסרים. הם ערבה. והי' לפלא בעיני. כי ידוע שענפיהם אין להם סימני ערבה. עתה ראיתי שדבריו מפורשים בירושלמי דפרק קמא דערלה פתר לה באילן ערבה. הרי דסתם אילנות סרק ערבה נקראים. ואף שפסולים למצוה מדכתיב ערבי נחל ואין עלה שלהן משוך כנחל, מכל מקום מין ערבה הם. וכשרים לסכך כמו עיקרא דדיקלא דכשר לסכך, וכיון שמבואר דאילנות אף שענפיהם לעולם אין להם סימני ערבה כשרים לסכך לר"י. הוא הדין דיש ללמוד דכל שאינו כלאים עם ארבע מינים כשר לסכך דמינו הוא כנ"ל. ואף דאינו גדל ביחד עם הארבע מינים דומה לאילן ערבה כנ"ל. (ובדף ל"ז.) יליף הש"ס דכיון דעיקר דקל כשר לסכך לר' יהודה. אין בו משום בל תוסיף בלולב. הוא הדין כל שאינו כלאים אין בו משום בל תוסיף:

מא

ולכאורה יש להביא ראי' להיפוך מדכתב הר"ש פרק א' דכלאים דמשמע בירושלמי דאוסר להרכיב אילן מאכל באילן סרק. מכלל דסרק בסרק שרי. וכתב הר"ש הטעם וזה לשונו. ושמא משום דכחד מינא חשיב להו. ובפרק א' דשביעית משנה ג' כתב הרמב"ם ז"ל דארז אילן סרק הוא. ואם כן מה הקשה הש"ס שם לר' יהודה דמתיר לסכך בנסרים של ארז. והא לאו מינא דלולבא הוא. הלא אילן סרק אינו כלאים עם ערבה ומינו הוא:

מב

אולם מאחר שהר"ש כתב בלשון "ושמא" הנה בעצמו לא ברירא לי' טעם זה [ובאמת דחוק שהארז אשר בלבנון עם השפל כאזוב אשר בקיר יהי' חד מינא] הרשה אותנו לומר פירוש אחר בירושלמי דאיתא שם בירושלמי דבציווי לא כתיב רק אילני פירי והארץ הוסיפה מעצמה אילני סרק. ובחולין (דף ס'.) מבעיא לי' הרכיב שני דשאים זה על גב זה כיון דלא כתיב למינהו בצוואה לא מיחייב. או דילמא כיון דהסכים הקב"ה על ידן כמאן דכתיב בהו למינהו דמי. ועל כן כיון דלא כתיב אילני סרק בצוואה ולא הסכים. לא מיחייב עלייהו. ודוקא בהרכיב אילן מאכל על אילן סרק. מחייב על אילן מאכל. כמו

הזורע בכרמו של חבירו. שהכרם אינו נעשה כלאים. והזרעים אסורין. [וכן בעירובין (דף צ"ב.) גפנים בגדולה וזרעים בקטנה גפנים מותרין זרעים אסורין. דמיון זה הביא הרב ר' יואב יהושע] הכי נמי חייב על אילן מאכל. אף שפטור על אילן סרק:

מג

שוב מצאתי סברא זו דלא מחייב על אילן סרק משום דליתא בצוואה במראה הפנים שבירושלמי אלא שהוא רוצה לומר זה באילן מאכל על אילן סרק. וליתא כדכתיבנא. אך הא דלא מחייב סרק בסרק יש לומר כדכתיבנא, ולעולם תרי מיני נינהו. אבל היכא דחד מינא הוא לענין כלאים. מותר לסכך בו לר' יהודה ולדידן אין בו משום בל הלן וראי' מהא דפרק קמא כנ"ל:

בנך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תפו

ב"ה יום ב' וארא תרל"ח לפ"ק. שפעת חיים שלום וברכה לכבוד ידיד נפשי וידיד ישראל הרב הגאון החריף הבקי נ"י עה"י פה"ד מוכתר במעלות ומדות ישרות כקש"ת מו"ה חיים אלעזר נ"י האבד"ק קאליש יע"א. במוצש"ק אלי הי' אורה בהגיע אלי התשובה מידיד נפשי מעכ"ת נ"י ובעזר השם הנני להשיבו על כל פרט ופרט:

א

מה שהקשה מר איך גזרו [סוכה דף מ"ב:] שמא יעבירנו הא פטור מפני שהוציא ברשות. (וכל היכי דאי עביד בדיעבד פטור לא גזרינן בי' כמו שכתב רש"י שם ע"ב בנטלו על מנת להגביהו להוציאו עיין שם המגיה יש לחלק בפשיטות. דשם המעשה בעצמותו איסור ופטרו משום דהוי כאנוס. מה שאין כן במתעסק דעל כרחך המעשה בעצמותו היתר. דלא חשיב עשי' כלל כיון שלא נתכוין למציאות איסור. עוד יש לומר שהרי מפורש ריש פרק לולב וערבה דלא גזרו אלא בזמן הזה דלא בקיאין בקביעא דירחא. ושמא לאו יום טוב הוא ואין כאן טעות בדבר מצוה. ועל כן תירץ הריטב"א במילה דודאי חיוב לא גזרינן שמא יעבירנו:

ב

מה שהקשה מהרבעה דודאי לאיסי אסור בפרידה ונילף להרכבה לדידי פשוט דאין איסור בפרידה רק לרכוב עליו אבל לא להרביעו דאין איסור אלא זכר עם נקיבה. והעיקר טעם שני שכתבתי בסימן הקודם אות ו' שגוף הקושיא בדותא הוא. דהרבעה והרכבה אין איסור אלא לחבר שני מינים. לא כשכבר מחובר. רק לענין הנהגה שהאיסור להנהיג

כשהם מחוברים. על זה יליף איסי דכל שכן בפרידה. וזה פשוט יותר מביעתא בכותחא. וזה שכתבתי בתשובה הנ"ל שאין התחלה לראייתו:

ג

אשר כתב מר שדברי התוספות חולין (דף נ"ח.) צריך עיון. אתפלא כי דברי התוספות אלו מבוארים היטב בתשובתי הנ"ל אות ל"ו בהשגתי על מהר"ם אלשיך בראי' שהביא מחציו עבד אינו מוציא בשופר ימחול לעיין שם. ואין לכפול הדברים:

ד

וראיתי למעלת כבוד תורתו שכתב שלולי דברי התוספות הי' אומר וכו' ודרך בדרך שכתבתי שם. אך בקצת נטה מזה. וכתב דדוקא בביעי טריפה שאין שייך איסור בעצמותם. דביצים לא שייך בהם טריפות. ואשתמיטתי' ש"ס בכורות (דף ז') בנולד מן הטמא ומן הטהור דתלוי בזה וזה גורם. רק צריך לומר כמו שכתבתי שם דאיסור בהמה טמאה על כרחך רק משום שנולד מן הטמא. שהרי טהורה שילדה כמין טמאה טהור. וכן להיפוך טמא. על כן איסורו בשביל מי שיצא ממנו שהכלל היוצא מן הטהור טהור. מן הטמא טמא. על כרחך תלוי בזה וזה גורם. וזה חילוק התוספות דבמידי דחד שרי וחד אסור תלוי בזה וזה גורם. דבאיסור והיתר לעולם אזלינן ממי יצא. וזה שכתבתי שם סוף אות ל"ו ועיין בתוספות (דף ס"ח.) בראש העמוד כי בדבריהם נתבאר חילוק ההוא:

ה

מה שמסופק מר בערלה אם איסורו תלוי באילן או בפירות עצמם. אינני רואה מקום לספק ובודאי איסורו משום שלא עבר על האילן שלשה שנים. ואיסורו תלוי באילן:

ו

מה שכתב מר דמתוספות נראה דרוב הוא הזקינה שהרי כתבו גבי ערלה אף למאן דאמר זה וזה גורם אסור. מכל מקום מותר משום שהזקינה היא הרוב אנכי לא ראיתי דברי התוספות אלו כלל. ואם כוונתו אל התוספות סוף פרק כל הצלמים. שם לא כתבו כן. וזה לשונם ואפילו למאן דאמר דזה וזה גורם אסור מותר כיון שבטלה בזקינה. והוכחתי בתשובתי הנ"ל שהכוונה כפירוש הבית אפרים שנתאחד עם הזקינה ומותר כמו הזקינה. והארכתי שם לברר זה. ותמיהני שכתב כן בפשיטות בשם התוספות. ואם כן הי' השגה גדולה על כל מה שכתבתי. ולא העיר מזה כלל. מה שכתב היתר גם להתוספות יפה אמר:

ז

מה שכתב לדחוק בלשון הר"ן להוציאו מפשטו וכל האחרונים בשלחן ערוך העתיקו לשון זה שמע מינה דוקא הוא. ואין בית המדרש בלא חידוש. אביא עוד ראי' דכהאי

גוונא מקרי כולו אתרוג. בפרק מרובה (דף ע"א:) בעי מיני' רבא מר"נ גנב שור של שני שותפין והודה לאחד מהן מהו. חמשה בקר אמר רחמנא ולא חמשה חצאי בקר כו' או דילמא כו' אמר לי' חמשה בקר אמר רחמנא ולא חמשה חצאי בקר. לצפרא הדר בי' ואמר לי' אפילו חצאי בקר יעוין שם. וקשה לי מה קמבעי' לי' ופשיט לי' רק מסברא. הלא ברייתא ערוכה בתוספתא פרק מרובה הגונב כלאים משלם תשלומי ארבעה וחמשה דברי ר' מאיר. ר' אליעזר אומר כלאים הבא מעז ומרחל משלם ארבעה וחמשה מן הכוי אינו משלם ארבעה וחמשה עד כאן. והדבר פשוט דר"א לטעמי' בחולין (דף פ'.) שה ולא מקצת שה. ור' מאיר כחכמים דשה אפילו מקצת שה. ועל כן פסק הרמב"ם פרק ב' מהלכות גניבה הלכה ט' דהגונב כלאים משה וממין אחר חייב ארבעה וחמשה כר' מאיר דתוספתא משום דקיימא לן בחולין שה אפילו מקצת שה. והנה לפי מה דקיימא לן שם חייב בחצי מתנות. בודאי הכא נמי אינו משלם אלא חצי. ואם כן נפשטה הבעיא דאפילו חצאי בקר. ומה קמבעיא לי'. גם מה השיב לו מתחילה ולא חצאי בקר. גם לבסוף חזר בו רק מסברא בעלמא. אלא ודאי כהאי גוונא כולו בקר מקרי. וכשמשלם דמי החצי שה שבו חמשה פעמים חשיב משלם דמי חמשה בקר וידע שדברי הישׁ"ש בכאן צע"ג שכתב דעל עז אינו משלם ארבעה וחמשה. וקשה מתוספתא הנ"ל. דאם כן כלאים הבא מעז ומרחל אמאי משלם ארבעה וחמשה לר' אליעזר. מאי שנא מן הכוי:

ח

והנה אף שחזקנו זרועות הרב השׁ"ך ז"ל. וכך חובה עלי. דמזרעי' דשׁ"ך קאתינא. עוד יש מקום לפקפק דאף דאתרוג מקרי. מכל מקום אתרוג תם לא מקרי. והכא לקיחה תמה בעינן. והרי הגונב הקטעת חייב [וכתב בשיטה מקובצת אף על פי שאין כאן ומכרו כולו. מכל מקום בדרך שגנבה מכרה] אף שחסר אבר שה מקרי. ואלו אתרוג שחסר מקצת אינו יוצא בו. דלאו לקיחה תמה הוא. ואם כן אין ללמוד אתרוג משה. ואזדא ראיות השׁ"ך [ולפי מה שאכתוב בסוף דברינו אות י"ח נסתר פקפק זה ודו"ק] אמנם לאחר העיון דברי השׁ"ך ז"ל נכונים:

ט

והנה הטורי זהב הזכיר גם כן הראי' דשה אפילו מקצת שה. וכתב דמכל מקום ביום ראשון פסול דהוי אתרוג חסר. ולכאורה אף ביום שני פסול. שהרי מפורש בר"ן דצריך שיהי' רובו קיים. ואם לא כן אינו אלא חתיכת אתרוג. ואף שהתרומת הדשן חולק כמ"ש הד"מ והמגן אברהם בשמו. הלא תברא בצידו שהוא כתב טעם הכשר חסר ביום טוב

שני דהוי כגרדימין. והכא נפסל מתחילתו. ולפי מה שכתבתי הי' נכון דכהאי גוונא כולו אתרוג מקרי. אלא דלאו תם הוא:

י

אמנם העיקר נראה בדעת הטורי זהב דסבירא לי' כיון שנראה בחוש כמו אתרוג. רק קצת סימני לימוני. חשיב רובו אתרוג. ומכל מקום מדבעינן לקיחה תמה לא מהני רובו אתרוג דביטול לא שייך הכא (כמ"ש מר בקונטרסו מתוספות דפרק כל הזבחים. ואף שחילקתי אז עליו מש"ס נדה (דף כ"ז:) כעת אני רואה דבריו נכונים]. וראי' מהא דאיתא במס' מקוואות פרק ז' משנה ב' דפחות משלשה לוגין שאובין הגם שאין פוסלין המקוה אין מצטרפין למ' סאה. וכן מי פירות. רק מי פירות שנפלו למ' סאה ואחר כך נטל כשיעור שנפלו כשר. אף שאחר כך ליכא מ' סאה מן הכשרים. והטעם דמתחילה אינו משלים אף שרוב כשרים כיון שאין בכשרים כשיעור. ואף הכשרים פסולים אך כשנפלו למ' סאה כשרים ושפיר מתבטלים המי פירות שוב אף שנטל מצטרפים המי פירות שכבר נתבטלו. ובתוספות רי"ד שבת (דף ט"ז:) דלהשלים במים שאובין למ' סאה אפילו קורטוב אחד פסולו מדאורייתא. אולם דעת הר"ש פרק ב' דמקוואות משנה ג' דכשיש רוב מקוה כשר. שוב הוי מדרבנן. הרי דמן התורה משלים. אך אין סתירה מזה לנידון דידן. וטעמא דהר"ש נראה דמכל מקום בטל לענין כלים דסגי ברביעית. וכיון דבטל להיות כמקוה. שוב בטל אף לאדם. וזה טעם נוטפין שרבו על הזוחלין שכשר אף דליכא שיעור בנוטפין והיינו משום דבטל לגבי כלים. אך שם אף מדרבנן כשר. כיון דמעיין לא בטלו. מה שאין כן ברוב מקוה ומיעוט שאובים דבטלו רביעית דמקוה. על כן מדרבנן לא מצטרף אם אין שלשה לוגין בשאובים:

יא

האומנם כי מה שכתבתי ליישב הא דהר"ש יש לפקפק דאם כן אפי' פחות מהרוב כשרים כשר מן התורה. דהשאובים נטהרו בהשקה דמן התורה הוי מקוה לכלים. וממילא אף לאדם הוי מקוה. וכמ"ש הר"ש פרק ב' משנה ב' כיוצא בזה במעיין פחות ממ' סאה מטהר המים הבאים עליו בהשקה שיהיו טהורים אף לאדם עיין שם. שכתב ומיהו תימה הוא לומר דמי הבריכה כו' ומכל מקום יש לומר דלהר"ש לאו משום ביטול אלא דכך נאמרה הלכה שאין צריך שיהי' רוב מהכשרים. כעין עומד מרובה על הפרוץ. ולדידן אפילו בפלגא כשר. ואין להאריך:

יב

עוד יש להביא ראי' ממה שכתב הרב המגיד בשם הרמב"ן. והוא בחי' הרמב"ן דשחבטן לא מצטרף הסכך פסול להכשר. אלא שאינו פוסל. האומנם כי לדעת רש"י מצטרף להכשר. יש לומר כי רש"י פירש במתניתין דריש סוכה חמתה מרובה מצילתה המיעוט בטל ברוב. והרי כמו שאינו. והכא דסכך פסול המיעוט משלים לרוב. שוב אין מיעוט צל סכך כשר בטל ברוב חמה. כיון שאם לא יתבטל צל הכשר ויהי' סוכה כשירה. שוב יתבטל סכך פסול המיעוט. דכל הטעם לומר שאינו משלים משום דאף הרוב פסול כיון שאין בו שיעור אבל אם לא יתבטל הכשר ברוב חמה ויהי' כשר. יתבטל בו הפסול ויהי' רוב צל ולא יהי' החמה מרובה. ובכהאי גוונא לא אמרינן ביטול. דכי אמרינן דין ביטול היכי שאף בלא ביטול יש רוב. אבל הכא אם לא נאמר שהמיעוט צל בטל ברוב חמה. לא יהי' כאן רוב חמה כנ"ל. לא אמרינן:

יג

וראי' מדאמרינן בבכורות פ"ג הלוקח ציר מעם הארץ משיקו במים וטהור ממה נפשך אם רובא ציר ציר לאו בר קבולי טומאה. ואי רובא מים סלקא לה השקה. ואמרינן עלה לא שנו אלא לטבל בו פתו. אבל לקדירה מצא מין את מינו וניעור. דמים טהורים שנותן בקדירה מצטרפים עם הטמאים ומבטלים הציר. ואף דאם יתבטל לא יטמאו הטהורים ויהי' רובא טהור. כיון שאם לא נאמר ביטול לא יהי' רוב טהור אין כאן דין ביטול והכי נמי בסוכה כיון שאם לא יתבטל מיעוט הצל בחמה לא יהי' דין ביטול כנ"ל אינו בטל וכשירה הסוכה בצל הכשר לבד ודו"ק. ויש עוד בזה דברים. אך לא רציתי להאריך. והרב ר' יואב יהושע נ"י הביא עוד ראי' מדברי הרמב"ן בעיסה מדגן ושאר מינים שאינו אורז צריך שיהי' רובא דגן ושיעורו דגן. הא רובא לחוד לא מהני וכן בתוס' שם בפרק כל שעה במוגלשין על גבי קמח. דמיירי בשיעור מצומצם. וכיון שנתבשל כדי קליפה חסר שיעורו, ובודאי אחר כך לשו ומתערב. ואף על פי כן לא מצטרף לשיעור עכ"ד:

יד

ועתה ניישב הא דנדה (דף כ"ז:) שכתבתי לעיל בתשובה סי' תפ"ג אות ז' בתרווד רקב שנפל לתוכו עפר כל שהוא ר"ש מטהר דאמרי עלה רבנן דבי רב אי אפשר שלא ירבו שני פרידות עפר על פרידה רקב ויבטלו ובציר שיעורא. ואמר להו רבה אדרבה אי אפשר שלא ירבו שני פרידות רקב על פרידה אחת עפר ונפיש שיעורא. ונראה דהכי פירושו שמא נתערב תחילה פרידה אחת עפר בשני רקב. בעוד הי' השיעור קיים ושפיר בטל כיון שיש באיסור כשיעור ונפיש שיעורא. ושוב אם אחר כך נתערב פרידה אחת רקב

בעפר ונתבטל שוב מצטרף הפרידה אחת עפר שנתבטל ברקב. ודומה להא דפרק ז' דמקוואות במי פירות שנפלו למ' סאה. ואחר כך נטל מהם כשר. ופירשנו לעיל אות יוד דכיון שהי' ארבעים סאה ונתבטל. שוב אף שחסרו הכשרים מצטרף המי פירות שנתבטלו. והכי נמי בזה. ואף דספק שמא נתערב תחילה פרידה אחת רקב בעפר או אפי' בבת אחת. מכל מקום ברשות היחיד יהי' טמא. דאפי' ספק ספיקא ברה"י טמא כנ"ל. וכן ההיא דעירובין (דף כ"ג:

כד

שכתבתי שם יש לומר כיון דבטל לענין שיהי' קרפף דאפי' פחות מבית סאתים אסור להוציא לו כלי הבית לכולי עלמא. ולרבנן אפי' כלי החצר. ודומה למה שפירשנו בהא דנוטפין שרבו על הזוחלין כיון שמתבטל לענין כלים. הארכנו הרבה בפרט זה שהוא מקצוע גדול בתורה. כן צריך לומר לדעת הט"ז:

טו

ולאחר העיון נראה לי דלא שייך בזה פסול חסר כלל. דהנה בדין חסר יש ג' טעמים. הא' טעם הר"ן במתני' דלולב הגזול שאינו הדר במקום שנחסר עיין שם. הב' טעם התה"ד בתשובה כמו טריפות דסופו למות. וזה גם כן על ידי חסרונו סופו לרקוב. הג' פירש"י בסוגיא דאתרוג שנקבוהו עכברים מדכתיב ולקחתם לקיחה תמה. וכן כתב הר"ן שם והנה קשה לי טובא על פירש"י דבש"ס לא מצינו ענין לקיחה תמה אלא כשלוקח בסודרא דלא הוי לקיחה גמורה וכן בפרק הקומץ רבה (דף כ"ז') כשאינו נוטל כל הארבע מינים כיון דעל כל פנים חובה ליקח כולם. והוא נוטל רק ג' הוי חסרון בלקיחה. אבל אתרוג החסר אם תמצא לומר דבלא טעמא דלקיחה תמה כשר אתרוג החסר והוא לוקח האתרוג החסר הרי הוא לקיחה גמורה. ואיך נמעט זה מלקיחה תמה. ודומה לגונב קטעת ומכרו דאף דבעינן ומכרו כולו באיסורא חשיב ומכרו כולו דכמו שגנבו מכרו כולו ולא שייר ממנו כלום. והכי נמי לפום סברא דהשתא דאתרוג החסר כשר. הרי לוקחו כולו. ואין לומר ודרשינן ולקחתם שילקח אתרוג תם. דדרשה זו לא נזכרה בש"ס. ואין דרך חכמים שאחר הש"ס לומר דרשות חדשות שלא נזכרו בגמרא:

טז

אולם ברורן של דברים על פי חה שכתבו התוס' (דף ל"ב:) סוף ד"ה האמת והשלום אהבו בהירדוף דפסול למצוה שעוקץ הידים. וכתבו התוס' דאי אפשר להסיר עוקצו וליטלו. דכל המינים אינו יוצא בהם אלא דרך גדילתן. ומבואר דההוא כדרך גדילתן לאו שיטלנו עיקרו למטה וראשו למעלה לבד אלא כעין גדילתן לגמרי. ומכל מקום לא

נתמעט מזה נחסר אחר כך משום דאינו כעין גדילתו דזה שנוטל לא נשתנה. אך השתא דבעינן לקיחה תמה. וכשאינו לוקח כולו ששייר מקצת שלא לקח. ומשכחת לה שלקחו בחציצה במקצת דכתב בחתם סופר דאינו יוצא דלא הוה לקיחה תמה ששייר בלקיחה. והכי נמי בנחסר לא חשיב לקיחה תמה שאינו לוקחו כעין גדילתו לגמרי ששייר מקצת שגדל ולא לקחו. ודומה לגנבה קטעה ומכרה דאמרינן בש"ס ב"ק מה דגניב לא זבין. ולא חשיב ומכרו כולו. דמה דגנב לא זבין. אף שלא שייר במכירה. דבתר שעת גניבה אזלינן והא שייר. והכא נמי כיון דאינו יוצא אלא כעין גדילתו בתר שעת גדילתו אזלינן והא שייר בלקיחה שלא לקחו כולו כמו שגדל. וכל זה בנחסר אחר כך. אבל באתרוג המורכב שגדל כן אין למעטו כלל מלקיחה תמה. ואם תמצא לומר דרובו אתרוג חשבינן לי' ויוצא בו ביום טוב שני. אף ביום ראשון יוצא בו:

יז

וראי' ברורה לזה מדברי התה"ד סי' צ"ט דאתרוגים שנעשו בהם נקבים ע"י קוצים בעת גידולן ועורם ובשרם קיים כשרים. ויליף מריאה שיש בה קמט ועולה בנפיחה דכשירה. ופסולי אתרוג לטריפות מדמינן לה. ושוב כתב דאין להכשיר אותן חזזות שקורין "פלאט מיל" משום דשכיחי ורגילים ונדמהו ליתרת בדרי דאונא דכשר משום דכל חיוי ברייתא הכי אית להו דאין מדמים אלא נקלף ניקב חסר דפסולים משום דסוף האתרוג לירקב. דומיא דטריפות דפסול משום דסופו למות. אבל הפסולים משום הדר לא עכ"ד התה"ד. וקשה אם כן חסר נמי איך נילף מריאה. הא יש בו פסול משום דלא הוי לקיחה תמה כמו שכתב רש"י בסוגיא דאתרוג שנקבוהו עכברים והתוס' ריש פרק לולב הגזול (ובדף ל"ז:) בד"ה שתהא לקיחה תמה ולאו משום דסופו לירקב לחוד. אך לפי מה שכתבתי נכון היטב דהנהו נקבים הנעשין בעת גדילתן. והוא דרך גדילתן כמו שכתב הרמ"א אין לפוסלו כלל משום דלא הוה לקיחה תמה [רק משום דסוף האתרוג לירקב ועל כן שפיר ילפינן מריאה] דכיון דיוצא בו כמו שהוא. והוא לוקחו כולו כמות שהוא. ולא שייר בו מידי וכנ"ל באריכות:

יח

ומזה נלמד לאתרוג המורכב דאין לפוסלו משום חסר כלל דהדר. ואין סופו לירקב. ולקיחה תמה הוא. והיינו לשיטת הט"ז דרובו אתרוג. או לפי מה שכתבתי בדעת הש"ך דכיון שאין בו יותר. כהאי גוונא כולו אתרוג מקרי כי היכי דחשיב כולו שה לענין מתנות. וכולו שה או בקר לענין ארבעה וחמשה ואף דלעיל אות ח' השגנו על זה שהרי קטעת חשיב כולו שה או בקר לענין ארבעה וחמשה ובאתרוג חסר מקצת פסול. אך לפי סברא

זו שאנחנו בה ניחא. דאף אם תמצא לומר דחסר מקצתו חשיב כולו אתרוג. מכל מקום פסול כיון דבתר גדילתו אזלינן והרי חסר לי':

יט

אך ליישב דעת הט"ז נראה דהט"ז לשיטתו והחה"ד לשיטתו. והוא דבמנחות (דף ל"ה:) ברצועה שנפסקה אינו מועיל קשירה דכתיב וקשרתם קשירה תמה ופירש"י שני פירושים פירוש אחד דכשיש עוד קשר אחד ברצועה אינו קשירה יפה. פירוש אחר דהרצועה צריכה להיות שלימה. והרא"ש והטור תפסו לעיקר פירוש הא' והתה"ד הביא רק פירוש הרא"ש. והט"ז תפס לעיקר פירוש הב' ועיין בש"ע הרב ז"ל מלאדי. ועל כן לפירוש הב' דבעי רצועה תמה. הרי שאף דבקרא כתיב קשירה תמה בעינן שהרצועה שקושרין בה גם כן תהי' תמה. הוא הדין בלקיחה דאתרוג צריך נמי שיהי' האתרוג תם ולא חסר אפי' חסרון מעיקרו ועל כן פסל הט"ז אתרוגים המורכבים משום חסר. דאזיל לטעמי' דפירש דהרצועה צריכה להיות תמה. אבל החה"ד לטעמי' דפירש דאינו קשירה תמה. ופסול לקיחה תמה באתרוג הוא רק כשנחסר מברייתו דשייר בלקיחה שלא לקחו כולו כמו שגדל כנ"ל. על כן באתרוגים שנחסר מתחילת ברייתו לא נסתפק בהם כלל משום לקיחה תמה ועיין בט"ז בדין אתרוג שעוקצין אותו קוצים. דמשמע מדבריו דאין נפקא מינה כלל במה שנחסר מברייתו ואזיל לטעמי' כנ"ל:

כ

אולם מהא דאתרוג התיום כשר לפי עניות דעתי ראי' ברורה דחסרון מברייתו אינו מזיק כלל. דהא בשניהם אי אפשר לצאת דפרי אחד אמר רחמנא ולא שני פירות. ואם תסלק השני הרי הראשון חסר. וכעין שכתבו הפוסקים בטחול שאם היו שנים דבוקים. להפוסקים כניטל היתר לבד. חשיב השני ניקב בסומכי' [ואם לא נשתייר כעובי דינר זהב פסול] אלא ודאי חסרון מברייתו אינו פוסל משום לקיחה תמה. אלא משום דסופו לירקב. והכא השני מועיל שלא ירקב הראשון, ויוצא בראשון לבד. והכא נמי חלק הלימון מועיל שלא ירקב הרוב אתרוג שבו [או לשיטת הש"ך דבחצי אתרוג יוצא כמו מקצת שה] ויוצא בו לבד:

ידידו לנצח הק' אברהם.

סימן תפז

ב"ה יום ג' משפטים תרל"ח שוכ"ט לכבוד אהובי ידיד נפשי וידיד ישראל הרב הגאון המפורסם נ"י עה"י פה"ד מו"ה חיים אלעזר ני':

אתמול הגיעני מכתביו והנני להשיבו על כל פרט ופרט:

א

מה שכתב הראי' ממה שאסור להרביע שור פסולי המוקדשין. הדבר פשוט משום שמרביעו על בהמה אחרת שהוא שור לבד או איל לבד. ואפי' האחרת גם כן פסולי המוקדשין. אינו דומה לפרידה שמרביעין עלי' מינה דחילוק יש בין מה שהוא בידי שמים למה שהוא בידי אדם כמו שכתב הרב המגיד סוף פרק ג' דראש השנה לחלק בין חצי עבד וחצי בן חורין לאנדרוגינוס למאן דאמר חציו זכר:

ב

מה שהשיב בזה וזה גורם הבא מן הטמאה ומן הטהורה באריכות גדול ותוכן דבריו דטמאה שילדה כמין טהורה אינו אסור משום יוצא מן הטמא אלא דהוא טמא ממש דמינו הוא. אלא דהוה אמינא כיון שיש לו סימני טהרה מותר. לזה הוכיח מקרא דאינו כן אלא הוא טמא ממש. אלא שנשתנה אבל משום יוצא מן הטמא אין לאוסרו שהרי בא מש"ז שאינו אוכל כלל. ובמשנה שמסיים שהיוצא מן הטמא טמא נקטי' רק לסימנא בעלמא כדאיתא בגמרא שם ועל כן לא שייך בזה דין זה וזה גורם. דאין איסורו רק מחמת עצמו ולא משום שיצא מטמא. ועוד דאפי' הי' אסור משום יוצא מטמא. בכל זה לא מקרי גורם והש"ס דבכורות ענין אחר הוא. דשם קאי אליבא דר' שמעון דקלוט בן פרה אסור. רק אם הי' מקצת סימנים דומה לאמו מותר. ועל כן קלוט שבא מטהורה ומקלוט שאין לו כלל סימנים דומה לאמו וקלוט זה יש בו מקצת סימנים. הרי קלוט זה הנולד מותר מחמת עצמו. דמינא דטהור הוא שבא ממשפחת טהורים ויש לו מקצת סימנים. רק איסורו מחמת גורם דאיסור הוא אביו. ואין איסורו כלל מחמת יוצא מטמא. שהרי בא מש"ז שאינו אוכל. והוא רק גורם. על כן מותר משום זה וזה גורם. וכן ביצת טריפה אין אסור משום יוצא מטמא. שהרי בא מש"ז שאינו אוכל רק משום גורם דאיסור על כן מותר משום זוז"ג עכת"ד:

ג

ואני תמה אם ביצת טריפה אינו יוצא מטמא למה יאסר מאי שנא מהא דמפורש בסוף תמורה באפרוח ביצת טריפה מותר לכולי עלמא דאימת גביל לכי מיסרח כי מיסרח עפרא בעלמא. ואף דמכל מקום הטריפה גורם לו שיהא מותר. אלא ודאי ליתא להאי סברא. ורו"מ בודאי עולה בזכרונו סברא זאת מתוס' פרק אלו טריפות (דף ס"ד:) סד"ה שאם ריקמה אבל לא כתבו כן אליבא דאמת. רק שהיינו יכולים לומר כן. ותיכף דחו זה. ומיהו אינו מתיישב טעם זה גבי ביצים דתחילתן מעורים בבשר. ותחילה רצו התוס'

לומר דזה גילתה התורה בקרא דבת היענה. דאף דבא מש"ז דהוי כנבילה מוסרחת אסור. ואחר כך דחו זה. אלא דביצת טריפה אסור משום יוצא מטמא:

ד

ומאוד תמיהני איך כתב היפוך המפורש בהלכות גדולות שהביאו התוס' שם. והתוס' והרמב"ן והר"ן והרב המגיד פרק ג' מהלכות מאכלות אסורות. דכולם פשיטא להו דביצת טריפה וכן ביצת עוף טמא אסור משום דבר היוצא מן הטמא. וכולם חתרו למצוא טעם להיתר ביצת טהורה. וזה לשון התוס' שם וא"ת לאכילה ולמלקות למה לי תיפוק לי' דדבר היוצא מטמא טמא. וכן בסמוך דדריש ביצת טמאה דאסורה מדכתיב ואת בת היענה למה לי ועיין שם מה שתירצו. ומה שאמר רו"מ כתבו התוס' בעצמם ודחוהו הרי דביצת עוף טמא אסור משום יוצא מטמא. וכן ביצת טריפה דגמרינן מביצת עוף טמא כמו שכתבו התוס' שם. וזה לשון הרמב"ן מנין לביצת טמאה שאסורה. איכא למידק הא למה לי קרא הא כל היוצא מטמא טמא. ואפשר לומר נהי דאסור מכל מקום מילקי לא לקי וכן כתב הר"ן בהלכות עיין שם. וזה לשון הה"מ פרק ג' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ואו אבל חילקו בביצת עוף משום דנפקא לה מבת היענה ואמרו דלילקי עלי' איצטריך דאי למיכלה גופא תיפוק לי' דדבר היוצא מטמא טמא כו' וכן משמע ברמב"ם שם פרק ג' הלכה א':

ה

וכן מה שכתב רום מעלתו לפי שיטתו דטמאה שילדה כמין טהורה אסורה ללאו משום שיוצא מן טמא. שהרי בא מש"ז. אלא שבעצמו מין טמא. וההיא דבכורות משום שיש לקלוט מקצת סימנים ובא ממשפחת טהורים. שגם אביו בא ממשפחת טהורים. רק איסורו משום גורם ולא משום יוצא מטמא שהרי בא מש"ז. גם כן ליתא דאם כן משום מה יאסר. מאי שנא מאפרוח ביצת טריפה דמותר. ומטמאה שילדה כמין טהורה בעלמא דגילה קרא שאסור. אין ראי' דהתם מינו טמא. הנה נתברר דביצת טריפה וכן ההיא דבכורות איסורו משום יוצא מן הטמא ואף על פי כן מותר זה וזה גורם:

ו

ועתה נשיב למ"ש רו"מ דטמאה שילדה כמין טהורה אין איסורו משום יוצא מטמא ואף דכן כתב במשנה דבכורות הוא רק לסימנא בעלמא. ומאוד אתפלא על טוהר שכלו איך יאמר זה. דבגמרא מקשה למה לי למיתני שהיוצא. פירוש דמה הוסיף ביאור. הרי כבר נשנה זה. ומשני סימנא בעלמא. אבל לומר שהמשנה נתנה טעם על דין מה שאין ענין לו לסימנא. חלילה לומר כן. וכן מפורש בתוספות חולין (דף ס"ב:) בד"ה תרנגולתא

דאגמא וזה לשונם אין לפרש שהנקיבה מותרת והזכר אסור דכל היוצא מטהור טהור. הרי להדיא דאף הזכר שאין לו סימני טהרה טהור משום שיוצא מאמו טהורה. והתם אין לפרש שהמין הוא מין טהור. שהרי כל המין הוא כך שהזכר אין לו סימני טהרה. ובתוספות נדה (דף נ':) תרנגולתא דאגמא הזכר אסור לפי שאין לו סימני טהרה. ולא שרי מטעם כל היוצא מטהור טהור. שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה. והאפרוח מעפרא גדיל ונאסר ממילא על ידי סימני טומאה עד כאן. הרי להדיא שאם האם היתה יולדת האפרוח הי' מותר משום שיוצא מן הטהור. וזה אין לפרש משום דמין טהור [כנ"ל דכל המין כך. ועוד] דאם כן מה תירצו שהאם לא ילדה האפרוח כו' הא מכל מקום מין טהור. אלא ודאי המשנה כפשוטו. שהתורה תלתה האיסור והיתר בסימני טומאה וסימני טהרה. וחידשה המשנה דטהורה שילדה כמין טמאה. אף דבעצמותו טמא. מכל מקום אמו שיצא ממנה מטהרתו. דכל היוצא מטהור טהור. וכן להיפוך. ועל כן כתבו בתוספות הנ"ל דבעוף שבא מעפרא בעלמא לא אזלינן בתר אמו. אלא בתר עצמו וכמו באפרוח ביצת טריפה. ונתברר מזה דהנולד מטמא וביצת טריפה טעם אחד להם. ונתברר מזה דלא אזלינן בתר המין והמשפחה אלא בסימניו. דאם יש לו בעצמו סימני טומאה מהראוי שיהי' טמא. אלא שאמו שיצא ממנה מטהרתו. אף שאביו טמא. אם כן ההוא דבכורות בקלוט שיש לו מקצת סימנים כיון שמכל מקום קלוט הוא ויש לו סימני טומאה. מהראוי שיהי' אסור. אלא שאמו מטהרתו אף שאביו טמא. אם כן הוא הדין אם הי' אביו חמור ממש [אם הי' משכחת שיוולד מהם] הי' מותר דלא אזלינן כלל בתר המין. אלא בתר סימניו ובתר מי שיצא מהם:

ז

אולם בדבר אחד אני רואה מחלוקת בין הראשונים דבתוספות נדה הנ"ל מבואר דטמאה שילדה כמין טמאה. אין האיסור משום שיצא מטמא לבד. אלא מחמת עצמותו גם כן שיש לו סימני טומאה. ואין מי שיטהרנו. ובאור זרוע פרק אלו טריפות לא משמע כן. שכתב בהא דאיתא בתמורה אפרוח מביצת טריפה מותר. דאימת גביל לכי מיסרח לכי מיסרח עפרא בעלמא. והא דאסור עוף טמא. אף דכי גביל עפרא בעלמא הוא. גזירת מלך הוא. עד כאן. הרי דבבהמה כל האיסור מחמת יוצא מטמא:

ח

מ"ש רום מעלתו דחי' שילדה כמין בהמה ודאי חלבו מותר, ולהיפוך חלבו אסור. וכן לענין מתנות. ואף על פי כן לא חשיב זה וזה גורם. אף אם נודה לכת"ר בזה. דגם לענין מתנות אזלינן בתר אמו. ומשום דלעולם חשיב כמין שיצא ממנו ושור שנולד מצבי צבי

הוא. אין סתירה מזה לדברינו כלל. דמכל מקום היוצא מזה ומזה חשיב חצי' צבי וחצי' שור ואין אמו אוסרתו בחלב או מתירתו. דלעולם אזלינן בתר עצמו. אבל הנולד מטהור ומן הטמא, אי הוה אזלינן בתר עצמו. הי' נפקא מינה אם יש לו בעצמו סימני טומאה או סימני טהרה. וכמו בעוף כיון דהתורה תלתה האיסור בסימנים. ואף על פי כן אזלינן בתר אמו שיצא ממנו. על כרחין דאמו אוסרתו או מתירתו. על כן שייך בזה דין זה וזה גורם:

ט

מ"ש רום מעלתו שלא ידע מה הקשיתי עליו אפילו לפי דבריי דגם בנולד מטהורה ומטמאה שייך זה וזה גורם כיון שדנין ממי יצא. מכל מקום אין השגה במ"ש ליישב קושיית התוספות. הנה השגתי הי' כי אני כתבתי שזה כוונת התוספות במה שכתבו דדוקא היכי דחד אסור וחד שרי שייך זה וזה גורם. דבזה דנין ממי יצא. דהכלל היוצא מטהור טהור מטמא טמא. ועל כן בערלה כיון שדנין על הפירות על איזה אילן גדל. דזה כל האיסור שגדלו על אילן שלא עברו עליו שלש שנים. פשוט דשייך זה וזה גורם. ורום מעלתו כתב דזה וזה גורם לא שייך אלא היכי שאין כאן אלא גורם דאיסור לבד. אבל ערלה דכשגדל על אילן שלא עברו עליו שלש שנים זה הוא כל האיסור ולא גורם לבד. ויש לומר דלא שייך זה וזה גורם מאחר דיש תערובות איסור ממש. ועל זה השגתי עליו מש"ס בכורות (דף ז'.) דשם כשיצא מטמא זה הוא כל האיסור. בפרט שבעצמו יש בו סימני טומאה גם כן. והרי החלק היוצא מן הטמא. היא איסור בעצמותו ממש. שבעצמו טמא ואין לו מי שיטהרנו. וכל שכן שיצא מהטמא. ואף על פי כן מותר משום זה וזה גורם. ולא אמרינן דיש בו תערובות איסור. דהכלל כל שדנין מצד הגורמים חשיב זה וזה גורם. ומה שכבוד תורתו תירץ עצמו כבר נדחה מתוספות נדה כנ"ל. וכן בתוספות נדה וחולין הנ"ל שהקשו שהזכר יהי' מותר משום כל היוצא מטהור הגם שאביו טמא על כורחין ההיתר משום זה וזה גורם. הרי דאף שעצמותו טמא ואביו טמא. הרי צד אביו איסור עצמותו ממש ואף על פי כן מותר:

י

ואולם ידידי הרב ר' יואב יהושע מצא סיוע לרו"מ לשיטת הרב המגיד פרק ג' מהלכות מאכלות אסורות כפי שביאר הבית מאיר יורה דעה סוף סימן פ"ו שיטתו דאפרוח הנולד מביצת טמאה ויש לו סימני טהרה טמא. ולא אמרינן דמעפרא גדל כמו היוצא מביצת טריפה, כיון דמינו טמא עיי"ש. הרי דאף בעוף שאין דנין מכח אמו דמעפרא גדל. מכל מקום אזלינן בתר המין. ולא משגיחין בסימניו. ואם כן נכונים דברי רום מעלתו בההוא דבכורות ששם המין טהור ויש לו קצת סימנים דומה לאמו. ואף דמכל מקום אין לו

סימני טהרה. הא לא משגחינן בסימניו רק בתר המין וכל האיסור רק משום שאביו טמא ויוצא מן הטמא. על כן תלוי בזה וזה גורם. ולפי זה שפיר יש לומר בערלה לא שייך דין זה וזה גורם כלל. דשם כשגדל על אילן בתוך שלש. זה כל האיסור. ויש כאן תערובות איסור:

יא

אך עם כל זה הלא כל הפלפול להוכיח לשיטת התוספות מדאיצטריך קרא דונטעתם דילדה שסבכה בזקינה בטלה משום דבטל היחור. ותיפוק לי' דזה וזה גורם מותר. ועל כרחין דאפילו גורם לא חשיב הזקינה. כל שכן דלא חשיב שיש בו חלק מהזקינה ורום מעלתו השיב דיש לומר בערלה לא שייך כלל דין זה וזה גורם. ולעולם לשיטת התוספות יש בו חלק. והרי לשיטת התוספות חולין וביחוד בנדה מוכח להדיא דשייך דין זה וזה גורם בערלה:

יב

ומה שתירץ ההוא משום דאין חוששין לזרע האב והוה רק גורם. על פי זה הי' מקום ליישב דעת התוספות נדה, דלעולם סבירא להו דלא אזלינן בתר סימניו אלא בתר מינו כל שדנין על עצמותו. אלא דהכא כל מינו כך הוא. שהזכר יש לו סימני טומאה. ומכל מקום אמו מטהרתו. דכל היוצא מטהור טהור. ואין להקשות הלא אביו טמא. והרי חציו תערובות איסור ממש יש בו. דבעצמו יש לו סימני טומאה כל המין. דיש לומר דאין חוששין לזרע האב והוי רק גורם. אך באמת הא קיימא לן בחולין (דף פ'.) דלכולי עלמא מספקא לי' אם חוששין לזרע האב:

יג

ובדבר זה שאני עוסק עם רום מעלתו הרווחתי סברא אחת אגרא דשמעתא ליישב קושיית הר"ן בחי' בהא דבן פקועה הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה. והקשה הר"ן הלא זה וזה גורם מותר ויהי' מותר בלא שחיטה. ומאז אמרתי לולי דברי הר"ן דלא שייך בזה דין זה וזה גורם להתיר. ואדרבה משום דזה וזה גורם מותר הכא אסור בלא שחיטה. דטעמא דזה וזה גורם מותר. דגורם אחד כיון שאינו בא מכחו לבד כאילו אינו. ונשאר היתר בעצמו. והכא אם תסלק הגורם הלא בעצמותו הוא בהמה כשאר בהמה דעלמא. רק דיוצא מטהור טהור. וכיון שיצא מבהמה בן פקועה דחשיב כשחוטה גם הולד כשחוט. והכא דבא מכח אחד שאינו שחוט ומבטל את חבירו. שוב טעון שחיטה בעצמותו יד) ואיפכא הי' לי' לאקשויי שיהי' ניתר בשחיטה כבהמה דעלמא שכולו יהי' טעון שחיטה. אך באמת גם הא לא קשיא שהרי כתב הר"ן בפרק כל הצלמים בפירוש

דברי הש"ס סוטה (דף מ"ג:) בילדה שסבכה בילדה שנטעה לסייג ולקורות לא אמרינן דבטלה משום דאילן העשוי לסייג גופי' אי חישב למאכל חייב בערלה ופירש הר"ן דכיון דאפשר להיתר להיות איסור. שוב לא בטל גורם דאיסור בגורם דהיתר. והכא נמי אפשר גורם דאיסור להיות היתר. דכשישחט יהי' מותר. ואין בטל הגורם שנשחט בגורם שלא נשחט:

טו

ומכל מקום אין להקשות. דכיון דגורם שלא נשחט אינו בטל וגורם שנשחט בטל. הרי אין כאן אלא גורם של היתר. ליתא דהא דזה וזה גורם מתורת ביטול הוא. דבטל גורם של אישור בגורם דהיתר ולכאורה הלא לא מצינו ביטול בציר מרובה. ומהיכי תיתי שיתבטל שוה בשוה. אך הענין כיון דבעצמותו הי' מותר. ואין איסור אלא משום גורם. כל שיש כאן גורם של היתר גם כן. הרי עצמותו מכריע. וכאילו הי' כאן רוב היתר. וכל זה במקום שבלא הגורם הי' מותר. אבל הכא נהפוך, הוא. לולי הגורם הרי ולד בן פקועה זה כבהמה דעלמא וכולו טעון שחיטה. ואין כאן ביטול להיתר. גם לא לאיסור שיהי' כולו טעון שחיטה. כיון דאפשר לאיסור להיות היתר ואתי שפיר:

טז

כל זה הי' נראה לולי שהר"ן לא תירץ כן. וצריך להבין למה לא תירץ הר"ן כן. אך סוגיא דבכורות קשיתי'. דשם גם כן בעצמו יש לו סימני טומאה. ומכל מקום מותר משום זה וזה גורם. והכי נמי בולד בן פקועה אף שבעצמו טעון שחיטה. יהי' מותר משום זה וזה גורם:

יז

אך לשיטת הרב המגיד הנ"ל דאפרוח הנולד מביצת טמאה אף שבעצמו יש לו סימני טהרה אסור אף דמכח אמו אין לאוסרו דעפרא בעלמא. ובעצמו יש לו סימני טהרה כיון דמינו טמא אסור בעצמותו. אם כן כמו כן להיפוך בההוא דבכורות כיון דמינו טהור מותר בעצמותו אף שיש לו סימני טומאה כמ"ש גם רו"מ מסברא. על כן שפיר מותר משום זה וזה גורם. ואתי שפיר דהר"ן לא תירץ כן דהר"ן לשיטתו דסבירא לי' בפרק אלו טריפות דביצת טמאה שנולד ממנו אפרוח שיש לו סימני טהרה במקרה טהור. ולא אזלינן בתר מינו. וכן כתב הבית מאיר שם שהר"ן והרב המגיד חולקים בזה. על כן הוקשה להר"ן לשיטתו מההוא דבכורות. ולשיטת הרב המגיד אתי שפיר ליישב קושיית הר"ן:

יח

איברא דלכאורה כיון דאין לו תקנה. וצד שלא נשחט לעולם ישאר באיסורו. ואי אפשר להיות כמוהו. ושוב יתבטל. אך זה אינו דאם יתבטל ויהי' כולו טעון שחיטה. ויהי' גם לצד שלא נשחט היתר. ושוב לא יתבטל צד הנשחט. כעין שכתבו התוס' לענין חתיכה הראוי' להתכבד. דאף דאיסור הנאה ואינה ראוי' להתכבד. מכל מקום כיון שאם יתבטל יהי' ראוי להתכבד לא בטיל. והכא נמי כיון שאם יתבטל צד הנשחט. יהי' לצד שלא נשחט היתר ולא בטיל צד הנשחט:

יט

ולענין אתרוג המורכב שהבאתי הוכחה מהא דבעי הש"ס בבא קמא למימר ולא חצאי בקר. וקשה בכלאים מן הכוי למה יתחייב. הא אינו חייב אלא בחצי ארבעה וחמשה כמו לענין מתנות שאינו חייב אלא בחצי והוה לי' חצאי בקר. וכתב רו"מ דלמה לא הקשיתי מגנב משותפו וטבח דבאמת פטור. דליכא וטבחו כולו באיסורא. והאריך בזה. ולא ידעתי מה קשיא לי' עלי. דבכוי פשיטא דחשיב כולו באיסורא. דכל שור שבו באיסור שחט. וכמו לענין מתנות. דלא דמי לשותפות כהן. דכל שיות שבו בחיוב. והכי נמי בזה. אך ראייתי מהגמרא דקאמר ולא חצאי בקר. ממילא מוכח בכלאים כולו בקר מקרי [ואיני יודע למה דלק אחרי] והכא נמי כולו אתרוג מקרי:

כ

מה שהביא ראי' לדברי הש"ש דגדי פטור מארבעה וחמשה. דאם לא כן קרא לחייב כלאים למה לי. דהא במתנות דליכא קרא. ואף על פי כן חייב במתנות. ומה נעביד לי' למר אם בהחפזו לא ראה דברי הגמרא במקומו (דף קל"ב) דשם איכא קרא לחייב כלאים במתנות אם שור לרבות כלאים אם שה לרבות כוי, ור' אליעזר דאמר כלאים חייב כוי פטור מוקי קרא דאם שה לחלק וקרא דאם שור אייתר לרבות הכלאים. וקשה על הש"ש מהתוספתא. ומה שרו"מ ביקש לומר דכיון דקרא לרבות כלאים. על כרחין אף שמין אחד עז חייב. דאם לא כן כלאים היכי משכחת לה. טפי הי' סברא לחייב אף בכוי כיון שמין אחד מחוייב. אבל לחלק בין עז לחי' אם תמצא לומר דעז פטור. אין שום סברא לחלק. ואם הי' שום הוכחה או סברא לדברי הש"ש בעצמו החרשתי לסבול דוחק. אבל באמת מה סברא יש לדבריו. דמשום דהגמרא ממעט שור ושה אין מידי אחרינא לא. נמעט הגדי שנקרא שה בפירוש בכתוב:

כא

ויען שלא הספיק לרו"מ הראי' והתוספתא אביא לו עוד מכילתא מפורשת. הובאה בילקוט פרשת משפטים כ"ב. שמ"ב. ר' עקיבא אומר תחת שור תחת שה להוציא את החי', שהי' בדין הואיל ובהמה בתשלומין וחי' בתשלומין. אם למדת על בהמה שהוא משלם תשלומי ארבעה וחמשה. אף החי' משלם תשלומי ארבעה וחמשה. לא אם אמרת בבהמה שהיא קריבה על גבי המזבח לפיכך לא ישלם תשלומי ארבעה וחמשה כו' תלמוד לומר תחת שור תחת שה להוציא את החי' עד כאן לשונו עיין שם. ופירש בזית רענן שחיבר המגן אברהם דאף דמדינא לא אתי. מצריך קרא דלא נגמור שור שור משבת. ומכל מקום מפורש דלא נתמעט אלא החי' שאינה קריבה על גבי המזבח. ואם גם הגדי נתמעט. הי' להמכילתא לומר להוציא הגדי. דעל זה לא הי' שום פירכא. ועוד מדקאמר הואיל והבהמה בתשלומין כו' אם למדת על בהמה כו' לא אם אמרת בבהמה כו' [ולא קאמר הואיל ושור ושה בתשלומין] מבואר דעל כל בהמה חייב:

כב

עוד בילקוט משור עד חמור ר' עקיבא אומר שאין תלמוד לומר חיים אלא להביא החי' ופירש בזית רענן דסלקא אדעתא כיון שנתמעט מארבעה וחמשה אף כפל לא לחייב. הנה נתבאר מכל אלה. דרק החי' נתמעט ולא הגדי. ובלי ספק שאילו ראה הש"ס התוספתא והמכילתא הנזכרים. לא הי' תוקע עצמו לחדש דין זה שאין לו בו שום ראי' רק מסברא. והוא קשה מהתוספתא והמכילתא:

ידידו לנצח הדו"ש וש"ת הק' אברהם:

סימן תפח

א

בענין מחלוקת הראשונים אם הלכה כר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי דגזול פסול ביום טוב שני משום מצוה הבאה בעבירה. או הלכה כשמואל דכשר ביום טוב שני. נראה לפי עניות דעתי הוכחה דסתמא דש"ס במרובה (דף ע"ו.) כשמואל אזלא דלית לי' מצוה הבאה בעבירה ואפילו במצוה של תורה:

ב

דהנה בגיטין (דף נ"ה.) משנה. על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שמכפרת מפני תיקון המזבח. ובגמרא פליגי עולא ור' יהודה. עולא אמר דבר תורה בין נודעה בין לא נודעה אינה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי לא קנה ומאי טעמא אמרו לא נודעה מכפרת

שלא יהי' כהנים עצבין [שאכלו חולין שנשחטו בעזרה] ר' יהודה אומר ד"ת בין נודעה בין לא נודעה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי קנה ומאי טעמא אמרו נודעה אינה מכפרת שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות עד כאן. ונחלקו המפרשים בדר' יהודה. התוספות שם פירשו דבעלמא גם ר' יהודה סבירא לי' יאוש כדי לא קנה והכא משום דאיכא יאוש ושינוי השם ומצוה הבאה בעבירה לית לי' לר' יהודה. והרמב"ן בחי' פירש משום דאית לי' לר"י יאוש לחוד קנה על כן לא הוה מצוה הבאה בעבירה:

ג

ולפי עניות דעתי ראי' לדעת התוספות דהנה שם בסוגיא מתיב רבא גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם ד' וה' ותני עלה בחוץ כהאי גוונא ענוש כרת. ואי אמרת יאוש כדי לא קנה כרת מאי עבידתי'. פירוש דכיון דיאוש לא קנה אלא דקניא גבוה ביאוש ושינוי השם. ועל כן אינה מכפרת דהוי מצוה הבאה בעבירה. ועל כן אינו משלם ארבעה וחמשה. מכל מקום כרת למה יתחייב הא אינו ראוי לפתח אהל מועד. ומשני אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה. ופירשו התוספות דכיון דאוקמוה רבנן ברשותי' שתהי' מכפרת, הפקר בית דין הפקר ומכפרת מן התורה. וחייב כרת משום שחוטי חוץ:

ד

ובבבא קמא (דף ע"ו.) מקשה על משנה זו דגנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר בשלמא אטביחה לא מיחייב דכי קא טבח דהקדש קא טבח אלא אהקדש ליחייב דמה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים וכתבו התוספות שם דסוגיא למאן דאמר יאוש לחוד אינו קונה. דלמאן דאמר יאוש לחוד קנה. הא קשה מאי אריא הקדיש אפילו לא הקדיש נמי. ועל כורחך לאוקמי' שהקדישו בעלים ביד גנב ואם כן לא מקשה מידי עיין שם. וכיון דסבירא לי' לש"ס יאוש לא קנה על כרחין לית לי' לש"ס הא דעולא בגיטין. דהא תני עלה בחוץ כהאי גוונא ענוש כרת, ועל כורחין לעולא צריכין לומר דאוקמי' רבנן ברשותי' קודם הקדש ולא יהי' מצוה הבאה בעבירה. ואם כן איך יתחייב ארבעה וחמשה על הקדש שהקדיש דהא אמרת דכיון דאוקמוה רבנן ברשותי' לא הוי ההקדש עבירה. ואיך יתחייב ארבעה וחמשה על מה שאינו עבירה כלל. אלא ודאי אליבא דר' יהודה מקשה. ואי כהרמב"ן דר' יהודה בעלמא יאוש קונה סבירא לי'. אם כן צריך לאוקמי' שהקדישו בעלים ביד גנב. ולא הוה מקשה הש"ס מידי. אלא ודאי לר' יהודה יאוש אינו קונה וקניי' גבי' ביאוש ושינוי השם ומצוה הבאה בעבירה לית לי' דר' יהודה כשמואל

רבי' בשמעתין סבירא לי' דאמר מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. וכיון דסתמא דש"ס כשמואל ור' יהודה. משמע דהילכתא כוותייהו:
כנלפענ"ד הק' אברהם.

סימן תפט

א) כתב המגן אברהם סימן תרמ"ט סק"כ אתרוג של ערלת חוץ לארץ יכול לצאת בה. שהרי יכול להאכילו לחבירו שאינו יודע שהוא ערלה. והוא מדברי ריא"ז עיין שם. והוא פלא בעיני. והמעיין בריא"ז יראה שדברים אלו אינם להלכה. והדבר ברור שאינו יוצא בה. כיון דלדידי' אסור בהנאה. והוא מותר רק ליתנו לחבירו במתנה שאין הוא נהנה בה כלום. אם כן אינו ממונו כלל. ולא דמי לתרומה שלקחה ישראל מכהן שהוא של ישראל והישראל יכול למכרה. מה שאין כן ערלה שהיא איסור הנאה לדידי' מה מועיל מה שיכול להאכילה לאחר וכל איסור הנאה יכול להאכילה לגר תושב. ואף על פי כן לא חשיב שלו. ובגמרא ריש פרק כל שעה יליף דתרומה מותר בהנאה לזר מדכתיב תרומתכם שלכם תהי' עיין שם. הרי דאי הי' אסור בהנאה לזרים לא הי' חשיב שלהם אף שיכולים ליתנה לכהנים:

ב

ומה שהביא כן המגן אברהם מהריא"ז הנה זה לשון הריא"ז מז"ה [טעות סופר מז"ל] פוסל אפילו בערלת חוץ לארץ. ולי נראה שערלת חוץ לארץ יש בה היתר אכילה שיכול להאכיל לכתחילה לחבירו שאינו מכיר בה. והנה מז"ה הוא התוספות ריי"ד כנודע. ודברי תוספות ריי"ד הם בחידושיו ליישב קושיית תוספות בערלה תיפוק לי' דמיכתת שיעורי' וכתב דנפקא מינה לערלה בחוץ לארץ שאינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה ולא לשריפה קאי שמוכרה לאחרים שאינם יודעים שהוא ערלה:

ג

והנה מפורש שיטת תוספות ריי"ד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה. וריא"ז לא נחלק עליו בזה. ועל כן שפיר השיב שגם משום שאין בה היתר אכילה אינו פסול שיכול להאכיל לאחרים. ודומה ממש לתרומה שהזר יוצא בה:

ד

וכל זה לשיטת תוספות ריי"ד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה. אך אין כן דעת כל הפוסקים ולא הזכירו שום חילוק בין של ארץ ישראל לשל חוץ לארץ רק לענין ספק. וכבר הקשה השב שמעתתא שמעתא א' פרק א'] בהא דמספקי להדדי. שהרי הנותן נמי

נהנה שהמקבל מחזיק לו טובה כמו שכתבו תוספות פרק כל שעה במושיט אבר מן החי לבן נח דאי אבר מן החי אסור בהנאה הי' אסור. ואני כתבתי במקום אחר ליישב דמותר משום דבר שאין מתכוין. שאין הנותן מתכוין להחזקת טובה. ודוקא במושיט לגוי דאסור ליתן לו מתנת חנם משום לא תחנם. רק במכירו מותר שהוא כמוכרו לו. והיינו שהגוי יחזיק לו טובה. אם כן על כרחך להחזקת טובה מתכוין. אבל בישראל אינו מתכוין להחזקת טובה. מכל מקום בהנאה פשוט שאסור. וכן מוכח סוף פרק קמא דעבודה זרה בעובדא דהוי בי' רבא באריס ישראל ואריס נכרי. דנכרי נקיט שני ערלה. ורבא בבבל הוי הנה דאף בחוץ לארץ אסור בהנאה. אם כן פשוט דלא חשיב לכם ואינו יוצא בה. והמגן אברהם לא הי' לפניו ספר תוספות רי"ד כי לא נדפס בימיו. על כן לא ידע כי דברי ריא"ז בנויים על היסוד דערלה בחוץ לארץ מותר בהנאה שהוא היפוך כל הפוסקים ה) ובעיקר מה שהקשו בתוספות דשל ערלה תיפוק לי' דפסול משום דמיכתת שיעורי'. ולפי דברי החתם סופר דערלה וכלאי הכרם אין חובה לשורפו רק שאסור בהנאה עד שישרפנו אזי יהי' אפרו מותר. אם כן אינו עומד לשרוף ולא מיכתת. אך עוד הקשו מתרומה טמאה דמצוותו בשריפה ומפורש בשבת (דף כ"ה.) כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו. כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת:

ו

והנה בתוספות רי"ד תירץ דתרומה טמאה דמותר בהנאה להסקה לא מיכתת שיעורי' אך לפי זה דמיכתת באיסורי הנאה תליא ולא בעומד לשרוף (וכן דעת הרמב"ן במלחמות. אך שהוא ז"ל סבירא לי' תרומה טמאה נמי הואיל ואין לו היתר רק בשעת שריפה חשיב מיכתת] הדר קושיא לדוכתא מערלה. ואי כמו שישבנו דערלה אין חובה לשורפו. ומיכתת בחובה לשורפו תליא אם כן קשה מתרומה טמאה. וממה נפשך קשה אי מערלה אי מתרומה טמאה:

ז

אך נראה ליישב על פי הסוגיא פסחים (דף ל"ד) תרומה טמאה שזרעה נטהרת מטומאתה. אך מכל מקום אסורה באכילה דעביד רבנן מעלה דלא להני זריעה. והרמב"ם פרק י"א מהלכות תרומות משום שנדחה בעת טומאתה. ואם כן התולש יחור מאילן ובו אתרוג לאו מיכתת שיעורי'. דעדיין יש עצה לנטוע היחור עם האתרוג ויטהר מטומאתו על ידי זה. ודומה לע"ז של נכרים דלאו מיכתת שיעורי' משום שיש לו היתר על ידי ביטול. הכא נמי יש לו היתר על ידי זריעה. על כן אמר משום שאין בו היתר אכילה. לא מבעיא לדעת רש"י טבל לא חשיב היתר אכילה אף שיש לו היתר בהפרשה. אך אף

למשמעות התוספות טבל חשיב היתר אכילה [ומה שאינו נחשב לכם משום שיש לכהן חלק בו] הא להיתר אכילה לא מהני זריעה:

ח

מיהו לדעת הרמב"ם דמשום דיחוי. יש לומר דמחייב לשורפו כמו כל פסולי המוקדשין אך התוספות בבא מציעא (דף נ"ג:) בקדשים הנאכלין לא מהני דיחוי. וזה דלא כדעת הרמב"ם הנ"ל. ובצל"ח פסחים (דף ל"ד.) שגם דעת רמב"ם אינו משום דיחוי עיין שם:

ט

ובני מהר"ש נ"י השיב על תירוצי הנ"ל מהסוגיא מכות (דף כ"ב.) המרביע שור פסולי המוקדשין או המנהיג בשור פסולי המוקדשין חייב משום כלאים ופרש"י משום שחציו קודש וחציו חול. ואם כן אם יטע יחור שעליו תרומה ויהי' התרומה נטוע ביחור חולין שהעץ אין בו קדושה. יהי' כמרכיב קודש בחול ודפח"ח. מיהו התוספות והרמב"ם כתבו שם טעמים אחרים בהא דפסולי המוקדשין שאינם ענין לכאן:

סימן תצ

א

במנחות (דף כ"ז.) ארבע מינין שבלולב מעכבין זה את זה. אמר רב חסדא לא שנו אלא שאין לו. אבל יש לו אין מעכבין. דעת רש"י ור"ת דאין האגד מעכב. אבל מכל מקום צריך ליטלם כאחד. והרמב"ם והרמב"ן סוברים דאפילו נטלם אחד אחד יצא. ויש לעיין. דהנה ביומא (דף נ"ז:) תלי הש"ס לדין מערבין בקרנות בפלוגתא דר' יאשי' ור' יונתן אם משמע כל אחד בפני עצמו או שניהם כאחד. דלמאן דאמר שניהם כאחד הכא נמי צריך לערבם. הרי דלמאן דאמר אין המצוה באחד אלא בשניהם צריך להיות יחד דוקא. הכא נמי כיון דילפינן מולקחתם לקיחה תמה דאינו יוצא אלא בכולם צריך ליטלם ביחד דוקא:

ב

ועוד דבגמרא מקשה עלי' דר' חסדא מברייתא דאין אדם יוצא ידי חובתו בהם עד שיהי' כולן באגודה אחת [ומשני תנאי הוא ר' יהודה ורבנן. ר' יהודה סובר לולב צריך אגד ורבנן סוברים אין צריך אגד] ולשיטת הרמב"ם דאפילו נטלם אחת אחת יצא. אם כן הא דר' חסדא אפילו לר' יהודה דצריך אגד. שהרי האתרוג אין עמו באגודה. ושמעינן שאם נטל האתרוג והניחו מידו ואחר כך נטל הלולב או להיפוך יצא ומה מקשה מברייתא. אלא ודאי גם לר' חסדא צריך ליטלם בבת אחת. אלא שאין האגד מעכב. והא אי אפשר

דאתחרוג קאי. דאתרוג אף לכתחילה אינו עמו באגודה איברא דלשון יש לו קשה קצת לפי זה. דלשון יש לו מורה שאינו לוקחו אלא שהוא ברשותו:

ג

ונראה דהנה בזבחים (דף י"ד הואיל וכתיב ולקח ואי אתי קוף ורמי אידי' בעי למישקל זימנא אחריתי. הרי דלשון לקיחה אינו על מה שהוא בידו שהרי אחר שנתן הקוף לתוך ידו הוא בידו. אלא על תחילת לקיחה שיטלנו בכחו קאי. וכן ביומא (דף מ"ט) חפן חבירו ונתן לתוך חפניו עיין שם. ועל כן כשאין הלולב עם מיניו באגודה והוא לוקחם אחת אחת אף שהם כולם בידו כאחת. הוה אמינא דלא יצא. שהרי אינו יוצא בהם במה שהם בידו רק בתחילת לקיחה. ותחילת לקיחתם הי' בזה אחר זה. ואשמעינן דמכל מקום כיון שיש לו. כלומר שהם בידו יוצא בהם. כיון שעדיין הם בידו מכח תחילת לקיחה חשיב לוקחם כאחד. כמו הנותן גט שתתגרש לאחר שלשים דמגורשת אף שבשעת גירושין אינו נותן לה כלום. ודומה לטלי גיטך מעל גבי קרקע ומכל מקום מהני משום דמצרפינן נתינה ראשונה כיון שעדיין הם בידו מכח נתינה זו. ובני ר"ש נ"י הביא דמיון מדברי התוספות שבועות (דף י"ז.) בכלאים דכל שעה שהוא לבוש חשיב מעשה הואיל שתחילת לבישתם במעשה. הכא נמי כל שעה שהם בידו חשיב לוקחם בכחו הואיל שמתחילה לקחם בכחו. וקרוב בעיני לומר שבה"ג שהביאו התוס' שכתב ואף על גב דמגבה כל חד לחודי' נפיק ידי חובתו כוונתו כך שהם בידו כאחת. רק ההגבהה תחילת לקיחה הי' בזה אחר זה וכן לשון הרי"ף יש לפרש כן:

סימן תצא

בדין אם לקח אתרוג ולולב בידו אחת. א) הנה הר' שלמי בא"ח. הביאו הבית יוסף סימן תרנ"א. כתב דאם לקח שניהם בידו אחת לא יצא דכתיב כפות ולא וכפות והביא ההוא דלולב הגזול יכול יהא אתרוג עמהם באגודה תלמוד לומר כפת. והט"ז שם ס"ק י"ד חולק דבגמרא לא אחר אלא שלא יהי' באגודה ומכל מקום יכול ליטלם בידו אחת:

ב

והנה יש להביא ראי' לדברי הר' שלמי מירושלמי הביאו הר"ן בפלוגתא דאתרוג הגדול ר"י אומר כדי שיטול שניהם בידו אחת. אמר ר' יוסה אילו נאמר וכפת עד שיטול שניהם בידו אחת עכשיו שנאמר כפת אפי' זה בידו אחת וזה בידו אחת ע"כ. הרי דמדכתיב כפת ילפינן שיהי' זה ביד אחת וזה באחת. והא דקאמר בש"ס יכול יהי' אתרוג עמהם באגודה פירוש אגד ביד [וכעין זה כתב הר' יונה הביאו ריטב"א פרק קמא דסוכה אליבא

דר' יהודה. והריטב"א השיג עליו. ועל כל פנים יש לומר כן למה דקיימא לן כרבנן אין צריך אגד הא דמעטינן מכפת היינו שלא יהי' עמהם באגד יד דאגד חוט גם בשלשה מינים שבלולב אין צריך]:

ג

ומכל מקום אפילו הפירוש כדברי הר' שלמי אגודה ביד. הרי מבואר בירושלמי אפילו זה בידו אחת וזה בידו אחת. ומכל מקום אפילו ביד אחת שפיר דמי ולא ילפינן מכפת אלא שאין חיוב ליטלם ביד אחת. והא דקאמר הש"ס יכול יהא אתרוג עמהם באגודה אחת היינו שיהי' חיוב ליטלם ביד אחד:

ד

והנה מדברי ירושלמי אלו מבואר דשלשה מינים שבלולב צריך ליטלם ביד אחד כיון דכתיב וענף וערבי. והרי באתרוג אם הי' כתיב וכפת הי' צריך ליטלו ביד אחד עם הלולב. ואם כן כיון דכתיב וענף וערבי צריך ליטלם ביד אחד דוקא. ומזה ראי' לשיטת רבינו תם דכל שכן שאם נטלם בזה אחר זה לא יצא). והא דיש לו אין מעכבין. היינו שלא חיברם באגודה. וכן פירש"י שם. איברא דקשה לי על פי' הר' שלמי דיכול יהא אתרוג עמהם באגודה אחת היינו אגד ביד. אם כן מה הקשה הש"ס במנחות מברייתא דארבע מינים שבלולב אין יוצא בהם עד שיהי' באגודה אחת. אימא דהיינו אגד ביד דבעי בשלשה מינים כדמוכח בירושלמי:

ה

ולכאורה יש לומר דפלוגתא דר' יהודה ור' יוסי באתרוג הגדול דר' יהודה אומר כדי שיטול שניהם בידו אחת לטעמי' דאמר לולב צריך אגד בקשר. על כן לא ממעט מדכתיב כפת בלא וי"ו אלא שלא יהי' חיוב לאגוד האתרוג עם הלולב. ומכל מקום מחויב ליקח האתרוג והלולב ביד אחד. ור' יוסי סבירא לי' כרבנן דאין צריך אגד אלא שצריך ליטול השלשה מינים ביד אחד ממעטינן מדכתיב כפת שהאתרוג אין צריך ליקח ביד אחד. וכן מבואר בירושלמי דר' יהודה סבירא לי' שצריך ליקח האתרוג עם הלולב ביד אחד. ולפי זה יש לפרש קושיית הש"ס במנחות דבברייתא אמרינן ארבע מינים עד שיהי' כולם באגודה. וקשה הלא אתרוג אין עמהם באגודה. וצריך לומר דברייתא באגד יד דצריך גם האתרוג. ממילא דשלשה מינים צריך אגד קשר דאם לא כן מה בינם לאתרוג כנ"ל. ועל זה משני דאתי כר' יהודה ופירוש באגודה אחת אגד יד דצריך גם האתרוג לר"י:

ו

איברא דהא ליתא לש"ס דידן דנתן טעם בדר' יהודה דאמר שניהם בידו אחת דילמא אתי לאפכונהי ולאפסולי. הרי דאף לר' יהודה אין צריך ליקח האתרוג עם הלולב ביד אחד. ועל כרחין ברייתא דארבע מינים שבלולב לאו דוקא ועל שלשה מינים שבלולב קאי וכהאי גוונא מצינו בכמה מקומות דכוון על הרוב. ואם כן מדלא משני באגד יד שמע מינה דכל היכי דנקט אגודה אגד קשר היא וכדברי הטורי זהב:

ז

ומכל מקום יש ליישב כוונת הר' שלמי דעל כרחך לדידן דקיימא לן אין צריך אגד ממעטינן אתרוג שלא יהי' ביד אחד. דאגד ממש אף השלשה מינים לא בעי כנ"ל והא דאמר יכול יהי' אתרוג עמהם באגודה ר' יהודה לשיטתי' צריך אגד וסתם ת"כ ר' יהודה. על כן נקט מימרא דר' אליעזר לענין אגודה. דעל כרחין הכי הוא. דאין סברא דר' אליעזר ור' עקיבא סבירא להו צריך אגד ובגמ' לא אשכחן אלא ר' יהודה אלא ודאי משום דר' יהודה סבירא לי' צריך אגד נקט אליבא דר' אליעזר לענין אגודה. ולדידן הנפקא מינה לענין ביד אחד. אלא דליתא ממה נפשך דאם המיעוט שיאסור אגודה. אם כן שפיר יש לומר גם לדידן המיעוט שיאסור אגודה. ואם המיעוט שלא יצטרך אגד אם כן מנא לן לאסור ביד אחד:

סימן תצב

א

בפרק לולב הגזול תניא ר' אליעזר אומר יכול יאגדם כולם כאחד [אף האתרוג עמהם] אמרת וכי נאמר וכפות. והלא לא נאמר אלא כפות והביאו הרי"ף ז"ל בהלכותיו. ותימה דלכאורה ר"א סבירא לי' לולב צריך אגד על כן יליף מקרא דאין אתרוג עמו באגודה. וכיון דקיימא לן אין צריך אגד לא הי' לו להרי"ף להביאו בהלכותיו. ובאמת קשה מה יעשו רבנן בווין שבהדס וערבה ובלולב לא כתיב ויו ואם תאמר דלמצוה גם לרבנן בעינן אגד. הא בגמרא יליף לרבנן רק מכח קרא דואנוהו לא מיתור הווין:

ב

ובב"י בשם הר' שלמי' שאם לקח האתרוג והלולב ביד אחת יצא שאין האתרוג עמו באגודה והט"ז השיג שאין הלימוד אלא שלא יאגדם כאחת לא שלא יקחם בידו אחת. נראה מדבריהם דמה דלא כתיב ואו בלולב. היינו לאסור שלא יהי' באגודה. לא שהווין שבהדס וערבה מורים שיהא דווקא באגודה אחת. וטעמא דהווין אינם מיותרים. דהכי

אורחי' דקרא הואיל וכולם מצוה אחת. והרי קימא לן כר' יונתן מכה אביו ואמו משמע אפי' זה בפני עצמו אף על גב דכתיב ואו. אלא מה שלא נכתב ואו בין אתרוג ללולב הוא שינוי. על כן דרשינן מינה לאסור האגד לט"ז. ולהר' שלמי' אף הלקיחה ביד אחד:

ג

אך (בדף ל"ז:) לא לדוץ אינש לולבא בהושענא הואיל ונתרי טרפי והוי חציצה [רבא אמר מין במינו אינו חוצץ] פרש"י נתרי טרפי וחוצצין בין מין למין ואינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת עכ"ל. וקשה הא קיימא לן אין צריך אגד. ודוחק דמשום לכתחילה חשש לספק. ואין לומר דכיון דהוי חציצה ואין ראוי לאגד מעכב כדר' זירא בראוי לבילה. שהרי מצוות הלולב בגבולין אינו אלא ביום טוב ראשון שאסור באגד. דגם לרבנן אגד מעליא בעי לכתחילה לפרש"י וכן דעת בעל ספר יראים ם והריא"ז והראב"ד בהשגותיו על בעה"מ שכתב דהא דלר' יהודה האגד מעכב משום דשינה עליו הכתוב לעכב בקרא דואנוהו וגזירה שוה דלקיחה. הרי דגם מקרא דואנוהו ילפינן אגד מעליא דאם לא כן איך מעכב אגד מעליא לר' יהודה. ועוד דאינו מיותר כלום דואנוהו אצטריך לשאר מצוות. וגזירה שוה דלקיחה לאגד מעליא ומנא לן לעכב]:

ד

אשר על כן נראה דמווין ילפינן שיקחם ביד אחד. והאתרוג ביד אחרת מדלא כתיב ואו בין אתרוג ללולב. שמע מינה האתרוג לקיחה בפני עצמו ביד זה והלולב לקיחה בפני עצמו ביד זה. וכיון שהג' מינים שבלולב צריכין לקיחה אחת ביד אחד. שוב משום ואנוהו בעינן אגד שיהא אחד לגמרי וזה יכול יהא אתרוג עמהם באגודה לכתחילה משום ואנוהו אמר לו והלא לא נאמר אלא כפות משמע אפי' ביד אחרת. ושוב לא שייך ואנוהו ועל כן בעינן אגד מעליא אף שאין נאה יותר בשני קשרים זה על גבי זה. אלא דזה נוי מצוות לקיחה אחת. שיהא אחד לגמרי וכמו נטילת ציצין שאין מעכבין את המילה דחשוב הידור מצוה, ועל כן כשחוצץ בין מין למין חשוב שאין אוגד כלל אף אגודת יד. וכיון שאינו ראוי לאגודת יד האגד מעכב בו כדר' זירא. ודווקא אגד קשר דרק מקרא דואנוהו ילפינן דלא כתיב כלל בלולב והוא מצוה בפני עצמו ולא שייך למצוות לולב אין מעכב אף אם אינו ראוי. אבל אגד יד דילפינן מווין דכתיב בין לולב הדס וערבה ראוי עכ"פ בעינן:

ה

וראי' לפירוש זה מדאמרינן בירושלמי בהא דובגדול כדי שיאחז שניהם בידו אחת ר' יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידיו. אמר ר' יוסי אלו נאמר וכפות יאות לית כתוב אלא

כפות אפי' זה בידו אחת וזה בידו אחת עכ"ל. ממילא כיון דכתיב ווין בהדס וערבה צריך ליטלם בידו אחת וכמ"ש:

ו

ומכל מקום אין זה מעכב. שהרי לדעת הרמב"ם והרמב"ן אפי' נטלם אחד אחד יצא. וכן משמע בסנהדרין (דף פ"ח:) גבי זקן ממרא דלרבנן דאין צריך אגד אם הוסיף מין אחר האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי. ואם נאמר דלרבנן אינו יוצא אלא כשלוקח הג' מינים ביד אחד. אם כן היד מצרפם ולאו לחודי' קאי. וגדולה מזה כתב הרמב"ן ז"ל בברכת כהנים דאם הוסיף ברכה אחת עובר בבל תוסיף דלאו לחודי' קאי הואיל והכל בנשיאות כפים הכפים מצרפם. כל שכן בזה שילקחם כאחת בידו אחת. אלא ודאי אינו מעכב בדיעבד וכטעם הנ"ל דהווים אינם מיותרים. דהכי אורחי' דקרא הואיל דהכל מצוה אחת. אלא הואיל שיש שינוי שבין אתרוג ללולב לא כתיב ואו וכאן נכתבו ווין. שמע מינה שזהו ביד אחת. מכל מקום אינו מעכב כיון שאין יתור בקרא רק כשהאתרוג גדול שאינו ראוי ליקח אותו כאחת עם הלולב הי' מעכב אם הי' כתיב וכפות. והכי נמי בחציצה שבין המינים הואיל בהו כתיב ואו מעכב כיון שאין ראוי ללקיחה אחת כפירוש רש"י שם וכמו שכתבתי:

ז

ומדברי ירושלמי אלו נלמד דלא כהר' שלמי' שכתב שאם נטלם כאחת לא יצא. שהרי הירושלמי אמר אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו שמע מינה שכשאינם בפני עצמן שהכל בידו אחת גם כן יוצא [וכן מוכח לדעת רש"י ורבינו תם דאינו יוצא בארבעת המינים אלא בבת אחת. וקאמר ר' יוסי אפי' אחד בשתי ידיו. ועל כרחך צריך לאחוז אז הלולב לרש"י ורבינו תם. והרי אוחז הלולב ביד שאוחז האתרוג]:

ח

ומזה נלמד גם כן דלא כט"ז. ואפי' אגד האתרוג עמהם יצא כיון דחילוק הווין מורה שהאתרוג ביד אחת והלולב ביד. אחרת ואף על פי כן אינו מעכב כשלוקחם ביד אחת, ואפי' לכתחילה משמע בירושלמי דיוצא ביד אחת. הוא הדין דאף אגד האתרוג עמהם יוצא:

ט

ולפי מה שכתבתי באגודת לולב דאית בי' משום ואנוהו הפירוש כיון דכתיב ווין. וצריך להיות אגד יד על כל פנים. ועל כן המצוה שיהי' אחד לגמרי שיהי' אגודים יחד. והנה מבואר לעיל אות ואו דאפי' אגד יד אינו מעכב [משמעתא דסנהדרין (דף פ"ח.) דלרבנן

האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי] אם כן לכאורה נסתר ראיית התוס' ריש פרק לולב הגזול דאי אפשר לומר פסול יבש משום ואנוהו דמשום הכי לא מפסל אלא לכתחילה כדתניא מצוה לאוגדו משום ואנוהו לא אגדו כשר יעוין שם. ולפי מה שכתבתי יש לומר דלעולם ואנוהו מעכב גוף המצוה. אך אגד לולב שאינו נוי רק למצוות צירוף המינים באגד יד על כל פנים והוי נוי להיות אחד לגמרי. ואם כן אי אפשר שיעכב רק מצוות הצירוף. והרי הצירוף גופי' אינו מעכב מצוות לולב כנ"ל משמעתא דסנהדרין. ולעולם הנוי שבמינים עצמם יש לומר שמעכב אפי' בדיעבד:

י

אך התוס' שפיר הוכיחו לסתור פירוש רש"י משום ואנוהו. דרש"י הא סבירא לי' מצוה לאוגדו בקשר גמור. ואם איתא דהאגד מעכב על כל פנים למצוות צירוף המינים ביד. וכבר ביארנו דהיכי דאינו ראוי אפי' לצירוף פסול כדמוכח מדרבה ודף ל"ז:) לא לדוץ אינש לולבא בהושענא. וכדמוכח בדר"י בירושלמי אילו נאמר וכפות יאות וכנ"ל באריכות. ואם כן ביום טוב איך כשר בלא אגד הא אינו ראוי לקשירה. ולדעת רש"י הא אמרת דבלא קשירה לאו אגד לענין ואנוהו. ואי ואנוהו מעכב. אם כן כשלא יקשור יתבטל מצוות צירוף המינים. ואם כן כיון שאינו ראוי לצירוף המינים הלולב פסול ודו"ק. אלא ודאי דמשום ואנוהו אינו מעכב:

יא

ולפי זה להפוסקים דמתקיים מצוות ואנוהו בלא קשר רק אפי' כאגודה של ירק שפיר נוכל לפרש פסול יבש משום ואנוהו ודו"ק:

סימן תצג

שאלה. בדין המבואר בש"ע סי' תרנ"ג סעי' ב' דאגדי' ללולב ולא אגבהי' למיפק בי' לא נאסר דהזמנה לאו מילתא. אם הגביה הלולב ועדיין לא הגביה האתרוג אם נאסר האתרוג בהגבהת הלולב:

א

תשובה. הנה עיקר דין הש"ע דהזמנה לאו מילתא בלולב אף שהם דברי האו"ז בשם השאילתות. והב"י לא כתב בזה שום חולק. יראה דרש"י ותוס' והרא"ה והריטב"א והר"ן חולקים בדבר כמו שאבאר בעזה"י:

ב

והנה הר"ן בפרק לולב וערבה כתב בהא דאתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר דבשביעי אסור דלכולי יומא איתקצאי כיון דאם לא נטל שחרית יטול בין הערבים. אבל בין השמשות דשמיני אפי' לא נטלו שחרית אין צריך ליטלו בין השמשות דלולב לבד מיום ראשון דרבנן והוה לי' ספיקא דרבנן ויותר מזה מפורשים בריטב"א [כי רוב דברי הר"ן בסוכה מסכימים לריטב"א] וזה לשונו ונקט טעמא באתרוג דלכולי יומא איתקצאי כלומר דאף על גב דמדינא בשחרית נפק בי' והוכן מיד. כיון דאם לא נטל שחרית יטול בין הערבים. הי' דעתו להקצותו מתחילה לכל יום השביעי שמא יפשע ולא יטול שחרית ויצטרך ליטול בין הערבים. מיהו לא הי' דעתו להקצותו אלא ליום השביעי ברור. אבל לא לבין השמשות שאין דרך לצאת בו. דהא אם לא נטל קודם בין השמשות שוב אינו נוטל כו' דהו"ל ספיקא דרבנן עכ"ל הצריך לעניינו:

ג

והנה שם בגמרא הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים כל אחת יוצא בה ואוכלה למחר דלכולי יומא איתקצאי. ואי אמרת דאינו נאסר בהזמנה לבד אלא כשהגביהו והרי כשהגביהו כלתה הזמנה ראשונה לכל היום שמא לא יטלנו עד סמוך לערב. שהרי עכשיו הוא נוטלה. ולמה יאסר אחר כך. אלא ודאי סבירא לי' דבהזמנה לבד נאסר מתחילה שהקצהו לכל היום. ועל כן אף עכשיו שכלתה הזמנתו כבר הוקצה ונאסר. אלא אי אמרת דאינו נאסר אלא כשלוקחו ואז בטלה הזמנה לכל היום ואיך יאסר לכל היום. וזה פשוט וברור:

ד

והשאילתות צריך לומר דסבירא לי' כשיטת התוס' פרק קמא דסוכה ורש"י בפרק ד' דביצה דהטעם דאסור כל היום משום מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא. והא דבשמיני מותר. אף דלפי טעם זה הי' בין השמשות מוקצה. משום דלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר והר"ן בירא לי' פרק קמא דביצה דמוקצה מחמת מצוה חמיר ואמרינן אפי' מחמת יום שעבר. על כן הוצרך לומר בפרק ד' דסוכה דאף בין השמשות מותר] ואף דלשאילתות לא נאסר יום ראשון בין השמשות אין להקשות למה הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים כל אחד יוצא בו ואוכלו למחר. הא לא נאסר אלא באמצע יום בשעת לקיחה ואין מוקצה לחצי שבת. ליתא דמוקצה למצוותו דאמרינן אף בחול המועד. לאו כעין הקצאה דשבת ויום טוב דנפקא לי' מוהכינו אשר יביאו על כן מחלקינן דאם הי' מוכן מערב שבת אף שהוקצה באמצע השבת חוזר ונראה אחר כך כשהוכן.

ודווקא כשלא הי' מוכן מערב שבת אסור מוהכינו. אבל הוקצה למצוותו אין נפקא מינה בזה ונאסר לכל זמן המצוה:

ה

אבל לשיטת הריטב"א וכן משמע שיטת הר"ן על כרחין סבירא להו דנאסר בהזמנה לבד כנ"ל. וכן דעת רש"י פרק ד' דביצה בהא דהפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים. שכתב יוצא בה ואוכלה למחר. דכיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא. הרי להדיא דנאסר בין השמשות בהזמנה לבד. וכן מוכח דעת התוס' שם שכתבו למאן דאמר כל אחת יוצא בה ואוכלה לאלתר וזה לשונם לאו דווקא דהא אתרוג של יום ראשון אסור כל היום ולא פליג רב ורב אסי אלא בשאר ימים. עד כאן. והיינו דיום ראשון שהוא יום טוב ודאי אמרינן בי' מיגו דאיתקצאי בין השמשות וכו' ואי אמרת דלא נאסר אלא בשעת לקיחה הא אין מוקצה לחצי שבת:

ו

וכן מוכח מהר"ן פרק קמא דביצה שהקשה לעצמו על מה שכתב דמוקצה למצוותו חמיר טפי דאמרינן בי' מיגו דאתקצאי לבין השמשות אפי' מחמת יום שעבר. מהא דהפריש שבעה אתרוגים וכו' דלרב כל אחת יוצא בה ואוכלה לאלתר ולא אמרינן בי' מיגו דאתקצאי. ובוודאי כוונתו על יום ראשון דבשאר ימים כיון שהוא חול המועד אין לומר בו מיגו דאיתקצאי אפי' לדידן כמו שכתב הר"ן פרק ד' דסוכה ואפי' התוס' לא כתבו כן אלא לדידן. אבל לא לרב כמבואר מדבריהם פרק ד' דביצה שהעתקנו] וכן כתב בחי' רעק"א בש"ע שכוונת הר"ן על יום ראשון. הרי להדיא דנאסר בין השמשות. דאם לא כן מה קשיא לי' הא אין מוקצה לחצי שבת:

ז

וכן דעת הרא"ה שם שתירץ קושיא זו כמו שהביא הר"ן שם בשמו דהוי כהתנה שאינו מקצה אותו אלא למצוותו לבד. הא אי לאו הכי הי' מוקצה. הרי סבירא לי' גם כן דנאסר בין השמשות בהזמנה לבד:

ה

ומאחר שביררנו שכל הני רבוותא חולקין על דין זה יש לתמוה על הבית יוסף שכתב דין זה בלי חולק. ולכאורה לענין דינא הי' ראוי להחמיר כוותייהו שהם הרוב ובתראי נגד השאילתות בפרט בסוכה שהזמינה ולא ישב בה דפסק גם כן בש"ע בשם השאילתות שמותר ובדאורייתא הלך אחר המחמיר. גם יש לומר באתרוג גם כן דאורייתא אם אוכלו. דבתוספות שבת (דף כ"ב.) הקשו אהא דאמר אבוהון דכולהו דם. למה לא אמר אבוהון

דכולהו עצי סוכה ותירצו דשאני עצי סוכה דיש ביטול מצוה במה שסותרו עיין שם. ואם ק באתרוג שאוכלו. הוא הדין דאיסור תורה יש וראוי לחוש להמחמירין ובפרט שהם הרוב ובתראי:

ט

והנה מצד הסברא דהזמנה לאו מילתא גם כן אין ראי'. דהא קיימא לן הזמנה לגוף הקדושה מילתא דילפינן מעגלה ערופה. ודווקא במשמשין אין ללמוד מעגלה ערופה דמשמשין ממשמשין גמרינן כמבואר בסנהדרין (דף מ"ח.) וכבר הקשה כן במג"א סי' תרל"ח ותירץ דמצוה קילא טפי' בגוף מצוה לאו מילתא. אולם אין שום ראי' לסברא זו. וצריכין לחוש להמחמירין כנ"ל. ובריטב"א סוכה (דף ט') דהא דבעינן בציצית טוי' לשמה כיון שהוא גופו של דבר ולא משמשין. הרי דגם בגוף מצוה הזמנה מילתא:

י

אך יש להביא ראי' לסברא זו דהמג"א דמצוה קילא טפי ואפי' בגוף מצוה לאו מילתא. מהא דאיתא סוף פרק האיש מקדש איתמר צפורי מצורע מאימתי נאסרין ר' יוחנן אמר משעת שחיטה ריש לקיש אמר משעת לקיחה. ומפרש שם טעמא דריש לקיש דצפורי מצורע ילפינן מעגלה ערופה מה עגלה ערופה מחיים אף צפורי מצורע מחיים. ומקשה הש"ס אי מה עגלה ערופה משעת לקיחה לא מיתסרא דירידתה לנחל איתן אוסרתה] הכא נמי משעת לקיחה לא מיתסרא ומשני התם אית לי' גבול אחרינא הכא לית לי' גבול אחרינא ע"כ. והנה בטעמא דר' יוחנן דלא יליף מעגלה ערופה ליאסר מחיים יש לומר כפשטו דר' יוחנן לטעמי' דסבירא לי' בחולין (דף פ"ב.) עגלה ערופה גם כן אינה נאסרת עד לאחר עריפה:

יא

איברא דקשה על הרמב"ם שפסק בעגלה ערופה ירידתה לנחל איתן אוסרתה ובצפורי מצורע פסק כר' יוחנן דמשעת שחיטה. וקשה דלדידן דקיימא לן כריש לקיש בעגלה ערופה דירידתה לנחל איתן אוסרתה. מהיכי תיתי נפליג עלי' במה דיליף צפורי מצורע מעגלה ערופה דמדר' יוחנן אין שום ראי' דלא ניליף מעגלה ערופה דהא איהו סבירא לי' בעגלה ערופה גם כן משעת עריפה והרי תרווייהו סבירא להו דצפורי מצורע ועגלה ערופה שוים ומהיכי תיתי דנפליג אנו ביניהם:

יב

וצריך לומר דסבירא לי' להרמב"ם כיון דקיימא לן בפרק החולץ הילכתא כוותי' דריש לקיש בהני תלת מילי דחשיב התם ולא חשיב נמי צפורי מצורע. מוכח דקיימא לן כר'

יוחנן בהא. והא דלא חשיב עגלה ערופה לא קשיא. דלא אפליגו ר' יוחנן וריש לקיש פנים אל פנים בזה. רק ממילא שמעינן מדאמר ר' יוחנן שם עגלה ערופה אינה משנה מוכח דסבירא לי' עגלה ערופה אינה נאסרת מחיים. וריש לקיש מדאמר בצפורי מצורע דנאסרין מחיים. מוכח דסבירא לי' עגלה ערופה גם כן נאסרת מחיים. ועוד דעגלה ערופה אינו נוהג בזמן הזה כמבואר בספר החינוך מצוה תק"ל אבל בצפורי מצורע אם איתא דהלכה כריש לקיש אמאי לא חשיב לה [ועיין בתוס' שבת (דף ע"א) וברמב"ם פרק י"א מהלכות טומאת צרעת הלכה ואו] על כן פסק כר' יוחנן, ונכון הוא:

יג

איברא דצריך עיון באמת מאי טעמא לא נילף מעגלה ערופה כיון דעיקר איסור צפורי מצורע מעגלה ערופה ילפינן כדאיתא בסתם גמ' קידושין (דף נ"ז.) ויותר מבואר בש"ס כריתות (דף כ"ה.) דמאן דאית לי' עגלה ערופה נאסרת מחיים על כרחין סבירא לי' כר' ישמעאל דיליף מכשיר ממכפר. היינו צפורי מצורע מעגלה ערופה. ואם כן הרמב"ם דפסק עגלה ערופה נאסר מחיים על כרחין דיליף צפורי מצורע מעגלה ערופה, ולמה לא נלמד גם כן דנאסר מחיים. יד) ואין לומר דסבירא לי' כקושיית הש"ס אי מה התם משעת לקיחה לא מיתסרא וכו' ולא סבירא לי' כשנוייא דמשני התם אית לי' גבול אחרינא. דליתא דאם כן בסנהדרין (דף מ"ז.) דפליגי אביי ורבא באורג בגד למת דאביי סובר הזמנה מילתא דיליף מעגלה ערופה. הא שם נמי משעת לקיחה לא מיתסרא. אלמא הזמנה לאו מילתא ובכולי סוגיא לקיחה חשיב הזמנה מעליא [אפי' לדעת הר"ן בחידושיו] ורבא לא פליג עלי' דאביי אלא משום דלא ילפינן משמשין מגוף הקדושה אבל הא מודה דגוף הקדושה ילפינן מעגלה ערופה. וקשה הא עגלה ערופה גופה משעת לקיחה לא מיתסרא ועל כרחך כשינוייא דש"ס התם אית לי' גבול אחרינא:

טו

ונראה לי הפירוש כיון דאינה ראוי לעריפה עד שתבא לנחל איתן קודם ביאתה לנחל איתן אפי' הזמנה לא הוי. ודומה לטווי לארוג. וכן משמע לשון הש"ס בכריתות (דף כ"ה.) משנראית לעריפה. היינו דקודם ירידתה דלא נראית לעריפה אפילו הזמנה לא הוי. אבל צפורי מצורע הכשרה בכל מקום. רק לכתחילה צריך לצאת חוץ לשלש מחנות במקום שהמצורע שם. אבל בדיעבד אם עבר המצורע ונכנס לפנים מן החומה וטיהרו הכהן שם ודאי מהני. על כן הוה הזמנה משעת לקיחה ומכל מקום מוכח דסברא התם אית לי' גבול אחרינא קיים להלכה:

טז

ואם כן קשה למה לא ניליף צפורי מצורע שנאסרין מחיים. ועוד מאי שנא מכל גוף הקדושה דילפינן מעגלה ערופה דנאסר בהזמנה כדמשמע בש"ס סנהדרין שם ומבואר בפוסקים:

יז

וצריך לומר דהיינו טעמא דעגלה ערופה הוי קדושה דכפרה כתיב בה כקדשים. ובתוספות ישנים יומא (דף נ"ט.) מסופקים קצת אם מועלין בעגלה ערופה וכן לשון הש"ס סנהדרין שם לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה. אבל צפורי מצורע מצוה נינהו. דכן לשון הברייתא הואיל והוקצה למצוותה עיין שם. ובמצוה לא אמרינן הזמנה מילתא כמו שחילק המג"א. והנה נתברר שחילוק המג"א יש לו ראי' מש"ס כמו שביארנו בעז"ה. ויפה פסק בש"ע כשאילתות:

יח

מעתה נבא לנידון השאלה אם הגביה הלולב ועדיין לא הגביה האתרוג. ונראה לי דבזה נאסר לכולי עלמא אף לדעת השאילתות. דהא קיימא לן דארבע מינים בשכולם ברשותו ולרמ"א כשכולם לפניו] אינם מעכבים זה את זה. נמצא דבמה שהאתרוג הי' ברשותו או לפניו יצא ידי לולב. נמצא שעשה מצוה בהאתרוג. וזה מוכח גם כן מצפורי מצורע דאינם נאסרים בלקיחה משום דמצוה הזמנה לאו מילתא כנ"ל ומבואר בתוס' דמשעת שחיטה נאסר המשולחת. וכן איתא להדיא במתני' דנגעים [הביאה התוס' רי"ד ראי' לשיטה זו] ואף דבמשולחת לא הי' כי אם הזמנה לבד. על כרחין לומר כיון דלא הוכשר השחיטה כי אם על ידי המשולחת. ואם נמצא המשולחת שלא הי' דרור או טריפה ישפך הדם כדאיתא בנגעים שם. וכיון שהוכשר השחיטה במה שהי' לו המשולחת. חשיב עשה מצוה במשולחת. הכא נמי כיון שהוכשר לקיחת הלולב על ידי שהי' לפניו האתרוג חשיב עשה מעשה באתרוג. וזה מה שרצינו לבאר:

יט

מענין שאנו עסוקים בה נראה לי סמך לדברי המג"א סימן תרל"ח סק"ב דמי שיש לו סוכה בנוי' משנה לשנה כיון שעבר החג בטלה קדושתה ולשנה הבאה צריך לעשות בה מעשה מחדש יעיין שם. ונראה לי סמך לדבריו מהא דעגלה ערופה אינה נאסרת קודם ירידתה לנחל איתן דאפילו הזמנה לא הוי דבמקום שהיא אינה ראוי' לעריפה והכי נמי סוכה קודם החג בזמן זה אינו ראוי למצוה ולא חשיב הזמנה לחג. וכיון דבעינן אזמני' וצר בי' והכא דלא הוי הזמנה צר בי' לחוד לא מהני לחג של שנה הבאה. וצר בי' ואחר

כך אזמני' לאחר שלקח ממנו התפילין פשיטא דלא מהני. והכי נמי כשעבר החג שבטל הצר בי' הזמנה שאחר כך בבוא החג לא מהני. והא דנאסר האתרוג לשיטת הפוסקים החולקים על השאילתות אף דעדיין אינו זמן מצוה. צריך לומר כמו שכתב האור זרוע פ"ד דביצה סי' ש"ס לענין דיחוי בלולב דמשקידש היום חשיב נראה אף שעדיין אינו זמן נטילה כיון שהגיע זמן שבו ביום יהי' ראוי לנטילה:
כנלפע"ד בכל זה הק' אברהם.

סימן תצד

ב"ה יום ג' ויצא ח' כסליו תרס"ב לפ"ק. שלום לכבוד הרב החריף כו' מו"ה יעקב יהודה נ"י מ"ץ דק"ק אמשנאב. א) מה שנסתפק בנתינת אתרוג על מנת להחזיר במה יקנה. משיכה קנין דרבנן ולא מהני לדאורייתא ואף שהוא מתנה. דעת רמב"ן גם מתנה אינו נקנה מדאורייתא אלא בקנין או בחצר:

ב

הדבר ברור לדעת רמב"ן כשהוא כולו בידו קונה קל וחומר מחצר. וכן כתב רי"ט אלגזי ריש פרק ב' דבכורות בביאור דברי רש"י אימא כלל לא עד דמטיא לרשותו לא קנה הביא דברי רמב"ן דחצר קונה. וכתב דבשכולו בידו קונה כמו חצירו. ובודאי יד קונה במתנה על כל פנים דונתן בידה כתיב. ואי אמרת אפילו במקום דליכא מעות אין יד קונה במה קנתה הגט. ובחנם הניח הקצות החושן דברי רמב"ן אלו בצריך עיון עיין שם. ובלאו הכי אין לגבב כל החומרות. קנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא. וגם שיטת רמב"ן אין משיכה קונה מן התורה במתנה:

ג

אך בקונה לולב כתב המגן אברהם ליתן מעות קודם החג משום דקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא וגם אני נוהג כן. הגם שלכאורה אין מקום לזה דעל כל פנים הפקר בית דין הפקר דאורייתא כמפורש פרק השולח ופרק האשה רבה, רק שיש פוסקים שאינו עושה קנין. אבל באתרוג שבידו הוא זוכה מן ההפקר. דלכולי עלמא בהפקר משיכה קונה וכל שכן יד. אך הרי הרמב"ם אומר כן. בהא דלא לקני אינש לולבא לינוקא ביומא טבא קמא. ומפרש רמב"ם פרק ח' מהלכות סוכה אפי' הגיע לעונת הפעוטות [כן כתב בית יוסף סימן תרנ"ח בבדק הבית לדעתו] ובשלחן ערוך כתב דיעה ראשונה סתם ויש מי שאומר שאם הגיע לפעוטות מותר. משמע דסבירא לי' למחבר עיקר להלכה אפילו הגיע לפעוטות אסור דקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא. ופרשתי בתשובה על פי דברי

ר' יונה בשיטה מקובצת בבא בתרא (דף ק') דהפקר ב"ד הפקר היינו שמותר ליקח אותו ברשות בית דין הם החכמים במידי דרבנן] ועל כרחין דלא יצא מרשות בעלים בהפקר ב"ד. דאם כן רשות ב"ד בשעת לקיחה למה. אלא ודאי שלא יצא מרשות בעלים וחכמים התירו לקחתו כדכתיב יחרם כל רכושו. ועל כן סבירא לי' לרמב"ם דאף אחר שלקחו אינו קונה אותו, כעין שכתב בספר יראים בגזל גוי אף שמותר, מכל מקום אינו קונה. כן סבירא לי' לרמב"ם בהפקר ב"ד ואתי שפיר:

ד

מכל מקום נראה לי להלכה לקנות לולב במשיכה סגי. דכיון שקנה הלוקח במשיכה מדרבנן. הרי המוכר מתייאש מגוף האתרוג. ואפילו דבר שהיא גם מדרבנן נפקע ביאוש. רק בגזל לא קנה. משום דבאיסורא אתא לידי', אבל זה שקנהו מדרבנן על כל פנים. אין שום איסור מן התורה משום הפקר בית דין רק שאינו קונה כנ"ל. אבל איסור ליכא. ושוב קונה ביאוש דדומה להפקר שקונה במשיכה לבד. ודוקא בקטן שהגיע לעונת הפעוטות. דכשם שאין קנינו קנין מן התורה כך אין יאושו יאוש מן התורה. ובפרק אלו מציאות קרי ליאוש קטן יאוש שלא מדעת. דלרבא קונה משום אלו הי' גדול כמו אלו הוה ידע. ואנן קיימא לן יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. אבל גדול שמשך במכר הוי קנין גם מן התורה. וזה ברור:

הק' אברהם

סימן תצה

בדין ניסוך המים. א) כתב הריטב"א סוכה (דף מ"ט:) בהא דניסוך המים קרב אפילו בלילה כדאיתא ריש תענית. אף דאין נסכים קרבין בלילה. אלא הקרבין מעצמם ולא הבאים עם הזבח, ואלו ניסוך המים קרב עם הזבח הא לא תקשי. דניסוך המים אינו חשיב בא עם הזבח שחובת המים הוא ולא חובת הזבח כלל שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נחשב כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום גם כן לעשות ניסוך המים וזה כפתור ופרח מפי רבינו הגדול ז"ל עד כאן לשון הריטב"א:

ב

והנה עיקר קושייתו דאין נסכים קרבים בלילה אלא הבאים מעצמם ואלו ניסוך המים קרב עם הזבח לא הבנתי. דגם ניסוך המים משכחת לה שבא בפני עצמו, שהרי אדם מביא חובתו היום ונסכיו למחר כמה ימים ואותם נסכים קרבים בלילה. וכן לשון הגמרא מנחות (דף מ"ד:) ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה. הנה דאף מנחת הזבח קרב בלילה,

ואם כן אף אם תמצא לומר דניסוך המים חובת הזבח. מכל מקום קרב בלילה והריטב"א העתיק לשון הש"ס תמורה (דף י"ד:) דאין נסכים קרבים בלילה אלא הבאים מעצמם. ולשון זה מורה שבאים מחמת עצמם ולא מחמת הזבח. ולפנינו בתמורה אינו כן. אלא דנסכים הבאים בפני עצמם קרבים בלילה אף הבאים מחמת הזבח:

ג

מכל מקום מה שכתב הריטב"א בשם הרמב"ן דניסוך המים חובת היום ולא חובת הזבח. הדין דין אמת. וראי' לזה הא דמבואר ריש תענית דנסכים קרבין אפילו בלילה ראשונה של סוכות אף שעדיין לא קרב הזבח. ואיך הזבח מוכשר במה שהקריב קודם שהקריב הזבח ונתחייב בנסכים דחיוב נסכים אינו חל רק לאחר שהקריב הזבח כדמוכח מהא דגר שמת ולא הניח נסכים נסכיו קרבין משל ציבור ולא יקרבו מנכסי הגר. ומה שיורש מביא נסכים היינו דחשיב בעל הקרבן שסומך וממיר ודלא כתוספות יום טוב פרק ט' דמנחות משנה ז' וכמ"ש בגליון תוספות יום טוב יעוין שם] [הנה ז"ל התיו"ט שם ומביא נסכים כשירש מאביו דהא יורש קרי לי' וכמו שכתבתי במשנה ו' פרק ז' דשקלים ונכתב על הגליון עיין שם. ותימא דאם כן גר נמי. ועוד גדול שעבוד בע"ת על נכסי גר במטלטלין כמו שכתב הרשב"א בתולדות אדם סימן רנ"ב. אלא ודאי חיוב יורש משום שיש לו קנין בזבח שסומך ומימר ומהאי טעמא אפילו לא הניח נסכים חייב. ומה דקרי לי' יורש משום שירש הזבח. המגיה] וכן הוא בירושלמי ורמב"ם דאם הקדים ניסוך המים לזבח כשר. עוד בירושלמי בניסוך המים עבר יומו בטל קרבנו. ולא דמי לניסוך היין שקרב אפילו לאחר כמה ימים. ואין לחלק משום דניסוך המים אין זמנו אלא בסוכות. דמכל מקום אם לא הקריב ביום ראשון יקרב בשני גם עבור אתמול אלא ודאי שחובת היום הוא:

ד

מכל מקום מה שכתב הריטב"א דניסוך המים אינו חשיב בא עם הזבח. לפענ"ד לא דק בלישני'. ומוכח בתוספתא פ"ג דסוכה להיפוך. דאיתא שם מי החג חייבין עליהם משום פיגול. והא במנחות (דף ט"ו:) דאפי' לר"מ דאמר נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול אינו רק בבא עם הזבח. ואם איתא דאינו חשיב בא עם הזבח למה יתחייב משום פיגול. אלא ודאי חשיב בא עם הזבח אף שהוא חובת היום. דמצינו כהאי גוונא בשתי הלחם שהם חובת היום. ופסק הרמב"ם כרע"ק שבאים בפני עצמם בלא כבשים. ומכל מקום כשהקריבם עם כבשים. הכבשים מתירים אותם. וחייב על הלחם משום פיגול במה שחישב בארבע עבודות של כבשים. הכי נמי ניסוך המים אף שבא בפני עצמו. בלא

תמיד של שחר. מכל מקום כשהקריבם עם התמיד. התמיד מתירם וחייב עליהם משום פיגול כשפיגל בתמיד:

ה

ולפי מה שכתבתי נראה לי לבאר הכתובים שמהם למדים ניסוך המים נאמר בשני עולת תמיד ומנחתה ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם מם יוד מם הרי כאן מים ומכאן רמז לניסוך המים בתורה. והנה מם דכמשפטם מתפרש היטב על המוספין אך מדשינה הכתוב משאר מוספין ולא כתיב כמשפט למדין רמז לניסוך המים. וקרא דנסכיה מתפרש היטב טפי דשני נסכים הם ניסוך המים וניסוך היין. אך קרא דומנחתה ונסכיהם אינו מובן כלל, איך נכתב לשון רבים על התמיד. מה בכך דשני נסכים הם. התמיד הוא יחיד:

ו

ורש"י פירש בחומש דקאמר על שני תמידין שבבוקר ושבין הערבים. וקשה למה נכתב ומנחתה. וצריך לומר דלגבי המנחה קרא לשני התמידין בלשון יחיד בחד קרבן. ולגבי הנסכים כדי לרמז על ניסוך המים קרא לשני התמידין בשני קרבנות. ואף אם נסבול זה אכתי יקשה ממשנה דכל התדיר התמידין קודמין למוספין שנאמר מלבד עולת הבוקר תעשו את אלה עי"ש. הנה דמלבד עולת הבוקר מורה שעולת הבקר קודמו. וכן ביומא (דף ע') בקרא דמלבד חטאת הכפורים מורה דחטאת הכפורים קודם לשעיר הנעשה בחוץ עי"ש ואם כן הכא דכתיב מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכיהם. על כורחין על תמיד של שחר לבד קאי. דתמיד של בין הערבים מאוחר למוסף ז) ויש לדחוק בזה. דמשכחת תמיד של בין הערבים קודם כגון שהמתין עם המוספין עד שהגיע זמן תמיד של בין הערבים ששוחט תמיד של בין הערבים וזורק דמו ואחר כך מקריב המוסף. דעשה דעלי' השלם כל הקרבנות כולם לא קאי רק אהקטרה. עי' תוס' פסחים (דף נ"ח:) ד"ה העולה. מכל מקום זה דוחק לפרש הכתוב בדאי המתין. וגם דמלבד לא קאי רק על עבודת הדם. דבהקטרה אי אפשר דעל כורחך תמיד של בין הערבים קודם משום עשה דהשלמה:

ח

אמנם לפי דברי הרמב"ן הנ"ל דניסוך המים חובת היום ותוספתא הנ"ל מתפרש קרא דנסכיהם על ניסוך המים והיין שהם חובת הזבח והיום. יין חובת הזבח ומים חובת היום. ושפיר הוה לשון רבים הזבח והיום. ובששי כתיב ונסכיה שהיין והמים הם שייכים לתמיד. לרמז תוספתא הנ"ל דכשקרבין עם התמיד התמיד מתירן וחייב עליהם משום

פיגול. אך לר' עקיבא פרק קמא דתענית. דבשני אינו מנסך מים רק בששי ובשביעי על כורחין מתפרש כפרש"י בחומש:

סימן תצו

הלכות חנוכה. בדין איסור תשמיש נר חנוכה. א) דעת בעל המאור דשלש מחלוקת בדבר למאן דאמר אסור להשתמש לאורה דינו כנרות מנורה שאין משתמשין בו אפילו תשמיש מצוה ולשמואל דאמר אפילו להרצות מעות מותר. סבירא לי' דלית בי' משום קדושה ואפילו ביזוי מצוה ליכא כיון דאינו משמש בגופו של נר. ולדידן קיימא לן דלית בי' משום קדושה ולהשתמש בו תשמיש דמצוה מותר. אך להרצות מעות אסור משום ביזוי מצוה:

ב

דעת הרמב"ן דלמאן דאמר אסור להשתמש לאורה אפילו תשמיש דמצוה אסור משום היכר דהרואה אומר לצורכה הוא דאדליק דפעמים שאדם מדליק כמה נרות. ותשמיש דמצוה שיש בו הנאה גם כן אסור משום ביזוי מצוה גם כן שתשמישי מצווה בשעת מצוותם נוהגים בו כדברים שבקדושה לאסור הנאה ואם אינו נוהג בו כדברים שבקדושה הוי ביזוי מצוה. והכי קיימא לן. אך להרצות מעות שאינו תשמיש אלא הנאה בעלמא. בזה ס"ל לשמואל דמותר ואין לאסור משום היכר. ומסקנא דאף בזה אסור משום ביזוי מצוה עד כאן תוכן דבריו. ולפי זה עיון בעלמא של מצוה שאין בו הנאה ואינו תשמיש מותר. דבזה אזדו שני הטעמים:

ג

דעת הרא"ש גם כן כהרמב"ן אך הוסיף דאין אסור משום ביזוי מצוה אלא כעין הרצאת מעות שצריך לעיין בקרוב לנר. אבל בשאר תשמישים שמשתמש ברחוק ליכא משום ביזוי מצוה ואינו אסור אלא משום היכר ויצא מזה קולא גם כן דתשמיש עראי שמשתמשים מרחוק מותר. דבזה לא שייכי שני הטעמים:

ד

דעת הר"ן דלמאן דאמר אסור להשתמש לאורה עשאוהו כמנורה שאין משתמשין בו כלל והכי קיימא לן. ולדידי' אין שום היתר להשתמש נגד נר חנוכה והוא המחמיר שבכולם:

ה

והנה הרי"ף כתב בפירוש הש"ס אי נמי לשיעורא דלאחר שדלק כשיעור הזה אם רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו. והרא"ש כתב גם כן כפירוש הזה. ותמוה לי

דהא בפרק לולב וערבה (דף מ"ו) הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים קיימא לן כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר דלכולא יומא אתקצאי. והכי נמי יאסר כל הלילה כמו אתרוג לאחר שיצא בה. בשלמא להרי"ף לא קשה מידי דנר חנוכה לאחר חצי שעה כמו אתרוג למחר כיון שעבר זמנה. אבל להרא"ש דסבירא לי' דלשנויא בתרא לית לי' שינויא דאי לא אדליק מדליק. אם כן נר חנוכה לאחר חצי שעה כמו אתרוג לאחר שיצא בה ויאסר. אך לא קשה מידי. דהרא"ש לשיטתי' דאין איסור בתשמיש משום ביזוי מצוה כיון שאין ידיו סמוכות לנר רק שמבטל ההיכר. ולאחר שעה שכבר יצא הרי אף לכבותה מותר:

ו

ואחרי הנחה זו הונח לנו במה שהביא הרא"ש גם כן דברי הגאונים דמותר השמן שבנר עושה לו מדורה ושורפו במקומו. ולכאורה סותר להא דלאחר זמנה יכול להשתמש לאורה. וכבר תמה בזה הבית יוסף והרמ"א על הרא"ש והטור עיין שם. ולהנ"ל ניחא דדוקא להשתמש נגד נר חנוכה דאין איסור משום מוקצה וביזוי מצוה רק משום שמבטל ההיכר ולאחר זמנה הרי אף לכבותה מותר. אבל להדליק השמן בידים לצורכו ודאי אסור משום מוקצה. ויותר מזה דאפילו למאן דאמר מותר להשתמש לאורה מודה בהא:

ז

וכיוצא בזה מצינו בהקדש דלהשתמש לאור הקדש אין איסור מן התורה דמראה אין בו משום מעילה כמו שכתבו התוספות בשם הירושלמי אהא דבוררת אשה חטין לאור אבוקת בית השואבה. והמדליק נר של הקדש לצורכו ודאי מעל כמו שכתב המשנה למלך פרק ה' מהלכות כלי המקדש הלכה י"ד. וכן משמע מהא דאמרינן בערלה מנין שלא ידליק בו את הנר ועל כרחין בזה אסור משום דאתקצאי למצוותו. דפשיטא דמאן דאמר מותר להשתמש לאורה מודה דנוי סוכה אסור כל שבעה וכן הדס אסור להריח בו. דלא מצינו מחלוקת בדבר והוא קל וחומר מהרצאת מעות דאסור משום שידיו סמוכות לנר. ולשיטת הרא"ש נראה ברור דאפילו למאן דאמר מותר להשתמש לאורה מודה בהרצאת מעות דאסור משום ביזוי מצוה. והר"ן שכתב דהרי"ף פליג אהגאונים לשיטתי' אזיל דסבירא ליה דאיסור תשמיש משום ביזוי מצוה:

ח

וכן הרמב"ן בחי' דאף דסובר דהאיסור משום היכר מכל מקום למה דקיימא לן דאף להרצות מעות אסור אף דהוא תשמיש עראי. כל שכן בתשמיש גמור דאסור משום ביזוי מצוה. ואף על פי כן מותר לאחר זמנה הוא הדין להדליק לכתחילה. ועל כן פליג אהא

דגאונים. אבל להרא"ש לשיטתו דאין איסור בתשמיש לאורה מרחוק אלא משום היכר. פשיטא דלא קשה מידי. ואין לדחות דכיון דמותר להשתמש לאחר זמנה שוב הוי כנר של שבת שמותר לאחר השבת משום דבשעת מצוותו גם כן נהנין ממנו. דלא דמי דבנר של שבת ההיתר להשתמש משום דלהכי עבידא. מה שאין כן בנר חנוכה שאין ההיתר אלא שאינו משתמש בגופו:

ט

ויצא מזה לדינא לדעת הרא"ש והטור דהנותר מהנר אף שנתן בו שמן יותר משיעור אסור כל דוחק לחלק בכך כמו שכתב הרמב"ן בחי'. ולדידי' אין מוכרחין כלל לחילוק זה. כי ממה שמותר להשתמש לאחר שעבר זמנה אין שום ראי' כנ"ל. ולהרצות מעות אסור גם לאחר שעבר זמנה. וכל זה ברור כשמש בצהרים:

י

ולפי מה שכתבתי נראה לפרש סוגיית הש"ס דמאי טעמא דרב הונא באופן אחר. ויתיישב גם כן קושיית התוספות. דהנה אינו מובן פרש"י דאין מדליקין בחול דילמא יפשע מהיכי תיתי נחוש להכי. וגם קשה דרב הונא אמר בין בשבת בין בחול ורבא מפרש משום דכבתה כו' מותר להשתמש כו' ומפרש המוקדם מאוחר. עוד קשה לי לפי מה שכתבתי דלהדליק בידים כולהו מודו דאסור. אם כן למה נחוש בשבת שמא יטה לצורך תשמיש דזה הוי כמדליק בידים. ואפילו למאן דאמר כבתה זקוק לה דמחויב להטות לצורך מצוה. מכל מקום אם יתכוין גם לצורכו אסור דקיימא לן לא אפשר וקמכוין אסור ואפי' אביי מודה למה דקיימא לן כר"ש בגרירה דאזיל בתר כוונה ועיין בפרק כל שעה:

יא

על כן נראה דהנה בשבת ריש פרק ר' אליעזר דמילה מקשה הש"ס למה לי קרא להתיר מילה בצרעת תיפוק לי' דדבר שאין מתכוין הוא. ומשני באומר לקוץ בהרתו דבנו הוא מתכוין וחשיב לי' לא אפשר לקיים שניהם כיון שרוצה בכך אי אפשר שלא יתכוין. ועל כן למאן דאמר מותר להשתמש לאורה אסור להדליק בחול שמא יכבה והוא ירצה להשתמש נגדו. וכיון דלא אפשר וקמכוין אסור יאסר להדליקו. ואין לומר שבאמת לא ישתמש וממילא לא יתכוין. ליתא דאם לא יתכוין אחר כך יהי' מותר להשתמש. ועל כרחין קמכוין:

יב

והשתא ניחא פירוש דברי רבא קסבר כבתה זקוק לה ועל כן אסור בשבת שהרי לא יוכל לתקנה. ומותר להשתמש לאורה ועל כן אסור בחול דכשירצה להשתמש לא יוכל

להדליקו כנ"ל. ור"ח קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה ואסור בשבת שמא יטה. דכיון דכבתה אין זקוק לה וכשהשמן מתרחק מהפתילה ועומד לכבות אינו מחויב להטות השמן אל הפתילה. דכיון שהולך וכבה כאילו כבר כבה כמו שפרש"י (דף מ"ד.) בד"ה מנר הכבה דכיון דכבה והולך תו לא מחייב משום מכבה. ומותר להדליקו לצורכו לדעת הפוסקים החולקים על הגאונים. ואפילו לדעת הגאונים מכל מקום בשמן פסול כיון דשכיח שיכבה יש לומר דעתו עלי' עיין בתוספות ביצה (דף ל':) גבי סוכה רעועה דהוי תשמיש מצוה לאחר מצוותו ואפילו לאחר שהטה השמן אל הנר נראה דלא חשיב מצוותו עליו דחשיב כאילו כבה וחזר והדליקו דלאו מצוה למאן דאמר אין זקוק לה ועוד דכבר נדחה מחיובו בשעה שקפץ השמן מן הנר ועיין בתוספות חולין (פ"ג:) גבי כסהו הרוח ונתגלה דלא חשיב בידו:

סימן תצז

שאלה.איך לפסוק בדין כבתה נר חנוכה בערב שבת קודם קבלת שבת. אם גם בזה כבתה אין זקוק לה כדברי התרומת הדשן. או זקוק לה כיון שלא דלק כלום משתשקע החמה וכדעת מהרש"ל והטורי זהב:

א

תשובה. הנה ראיית התרומת הדשן דאם לא כן איך מותר להדליק בשמנים הפסולים לנר חנוכה בשבת נחוש שמא תכבה מקבלת שבת שהוא קודם בין השמשות עד צאת הכוכבים. שאז מתחיל זמן הדלקה ובמשך זמן כזה ודאי יש לחוש שמא תכבה. אלא ודאי כיון שבערב שבת מחויב להדליק קודם חשיב הכשר מצוה והותחלה מצוה בהכשר:

ב

והנה ראי' זו אינו אלא לדעת המרדכי שזמן הדלקה בצאת הכוכבים. אבל הר"ן ז"ל כתב להיפוך שכתב שאם רצה להדליק קודם שקיעת החמה מקדים. וערב שבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה דמשקיעת החמה בין השמשות. אבל מדברי בה"ג יראה שצריך להדליק אחר שקיעת החמה דוקא. וכר' יוסף דלא מתחיל בין השמשות עד שהכסיף התחתון עד כאן לשונו. ואם זמן הדלקה משתשקע החמה היינו צאת הכוכבים לא הועיל כלום לר' יוסף. אלא ודאי האי משתשקע החמה כמו משתשקע החמה דסוף במה מדליקין לענין בין השמשות:

ג

ודעת המרדכי כשיטת רבינו תם בספר הישר דשלש שקיעות הם. דכל מקום שנאמר שקעה חמה היינו תחילת שקיעה. משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח כו'. היינו כשעברה החמה כל כיפת רקיע ועדיין היא כנגד חלונה ואז מתחיל בין השמשות ולאחר שעברה חמה מכנגד חלונה ונתכסית לגמרי זהו משתשקע החמה סתם ואז צאת הכוכבים ד) והר"ן אף שהסכים עם הרבינו תם בשני שקיעות דיש חילוק בין שקעה חמה בין משתשקע החמה. מכל מקום במה שחילק בין משתשקע סתם בין משתשקע כל זמן שפני מזרח כו' לא הסכים כנ"ל. וכל שכן לפי שיטת הגאונים דאין מחלקים כלל בין שקיעה לשקיעה. וכבר הכריע כן הרב מלאדי ז"ל בראיות ברורות ומוכרחות כשיטת הגאונים וכפסק השלחן ערוך ביורה דעה שחזר ממה שכתב באורח חיים כשיטת רבינו תם וכן הגר"א ז"ל מווילנא וכן דעת מהר"ל ז"ל בגור ארי' למסכת שבת:

ה

נמצא לפי זה אין לנו ראי' כלל אם כבה קודם שקיעת החמה דבשבת נמי יכול להדליק נר חנוכה סמוך לשקיעת החמה. ובודאי בזמן מיעוט כזה אין לחוש שיכבה. והתרומת הדשן לא הוכיח אלא מכל זמן משך בין השמשות:

ו

איברא דלאחר העיון יש לומר דהתרומת הדשן לא הוצרך לסברתו דהכשר מצוה ולהוכחה משמנים פסולים בשבת אלא לפי שיטת התוספות. אבל לא לשיטת הרי"ף והרמב"ם ובעל הלכות גדולות כמו שאבאר דהנה בתוספות בד"ה דאי לא אדליק מדליק כתבו אבל מכאן ואילך עבר הזמן אומר הר"י פורת דיש ליזהר להדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי. ומכל מקום אם איחר ידליק מספק דהא משני שנויי אחרינא [נראה לי שצריך להיות שנויא אחרינא] וצריך להבין תחילת דברי הר"י פורת שלא יאחר יותר מדאי מבואר אם לא יאחר יותר מדאי מותר ואין צריך להדליק בשקיעת החמה מיד. וכל שמדליק בתוך הזמן מותר. ולמה הא צריך שיעור משתשקע עד שתכלה רגל. ומה לי אם מדליק בתחילה ואינו נותן שמן עד שתכלה רגל דאסור כיון שאינו דולק כל השיעור. מה לי אם אינו מדליק תיכף משתשקע שאינו דולק כל הזמן. ועיין במגן אברהם סימן תרע"ב סק"ב:

ז

אמנם נראה כיון דשני תירוצים נינהו אזלינן הכא והכא לקולא ואין צריך כלל לתת שמן כשיעור דסמכינן אלישנא קמא, ועל כן כל שדולק קצת זמן בתוך משתשקע עד

שתכלה רגל. יהי' בתחילת הזמן או בסופו או באמצעי סגי. ואין זה דומה למה שכתב הר"ן ז"ל פרק ערבי פסחים בתרי לישני דתרי כסי קמאי ותרי כסי בתראי דצריך הסיבה בכולהו. דאם לא כן אתה פוטרו בשניהם ואי אפשר. על כן צריך הסיבה בכולהו. דליתא דלענין לכתחילה ודאי הך לישנא דלשיעורא לחומרא. דצריך להדליק בשקיעת החמה מיד וליתן שין כשיעור. ולהך לישנא דאי לא אדליק מדליק אין צריך ליתן כשיעור ויוכל להמתין קצת. ובלבד שידליק קודם שתכלה רגל תן השוק וליכא תרי קולי דסתרי. רק בדיעבד הוי לישנא דלשיעורא לקולא. שעדיין יכול לקיים המצוה ודו"ק. וכן כתב בסמ"ג ובאור זרוע להדיא דלהך לישנא דאי לא אדליק מדליק אין צריך ליתן שמן כשיעור ושעל זה סומכים העולם שאין נותנין כשיעור עיין שם:

ח

והנה לפי שיטת התוספות ההיא דהני תרי לישני פליגי וללישנא קמא אין צריך כשיעור וללישנא בתרא אי לא אדליק מדליק אחר שתכלה רגל. ופשיטא דאי מדליק אחר שתכלה רגל השוק לא שייך שיעורא כלל צריך לומר דאין השיעור מעכב רק לכתחילה ונכון היטב הטעם דכבתה אין זקוק לה. דללישנא קמא דלא בעי שיעורא ודאי כבתה בתוך הזמן אין זקוק לה. דאפילו לכתחילה הי' די בקצת שמן שידלק רק קצת זמן. והרי דלק קצת זמן. וללישנא בתרא דבעי שיעורא הא גם כן אינו רק לכתחילה. אבל בדיעבד הא יכול להדליק אחר שתכלה רגל מן השוק. אף שלא דלק כלל בתוך השיעור. וכיון ששיעור ההוא אינו מעכב כלל על כן אם כבתה אין זקוק לה:

ט

אך להרמב"ם שפסק שני התירוצים להלכה וסבירא לי' דלא פליגי אהדדי. וכן דעת בעל הלכות גדולות שכתב טעה או נאנס ולא הדליק תיכף משתשקע מדליק עד שתכלה רגל. הרי דפסק שנויא דאי לא אדליק מדליק ומדכתב טעה או נאנס מבואר דלכתחילה מחויב להדליק תיכף. על כרחך סבירא לי' שצריך שיהי' דולק כל הזמן ממילא צריך ליקן שמן כשיעור. וכן כתב באור חדש למהר"ל ז"ל מפראג דתרי לישני לא פליגי:

י

ולפי זה צריך להבין טעמא דכבתה אין זקוק לה כיון דמחויב שיהי' דולק כל השיעור. ואף דבתוך הזמן אף שעבר קצת זמן משתשקע החמה מדליק זה דומה למצוות תפילין שמצוות הנחתן מדינא כל היום. ומכל מקום אם לא הניח מקצת היום. וכי בשביל זה לא יניח שאר היום. וכן בזה אף שביטל מקצת זמן נר חנוכה בשביל זה לא יבטל שאר הזמן. ומכל מקום אם כבה בתוך הזמן שעדיין יכול להדליק שאר הזמן. למה לא יהי'

מחויב לחזור ולהדליקו. בשלמא לשיטת התוספות דלישני פליגי ללישנא קמא דלא בעי שיעורא הא פשיטא דאינו חייב להדליק. שהרי דלק קצת. ובהכי סגי אף לכתחילה. וללישנא בתרא נמי כיון דאפי' אחר שעבר כל הזמן מדליק. אלמא דאין כל זמן זה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק לעיכוב. רק לכתחילה. דאם לא כן הא לא קיים אף קצת מצוה. וכיון דבדלא אפשר המצוה מתקיים אף בלא זמן זה. הוא הדין בדיעבד אם כבתה בתוך הזמן. כל שכן הוא מאחר דיצא כשלא דלק אף מקצת זמן זה כל שכן כשדלק קצת. אבל אי הני לישני לא פליגי הלא זמן זה לעיכוב נאמר. [רק שאם ביטל קצת מצוה. בשביל זה לא יבטל השאר וכמו שהבאנו הדמיון מתפילין] ולמה כבתה אין זקוק לה:

יא

אולם טעמו של דבר מפורש בר"ן בשם תשובת הרשב"א ובשו"ע סימן תרע"ג משום שהדלקה עושה מצוה ומצוות הדלקה כבר עבדה. והיינו כיון שאין הוא עושה רק הדלקה הכל תלוי בהדלקה. וכל שההדלקה היתה כתיקונה לא איכפת לן במה שכבה אחר כך. כיון שבשעת הדלקה הי' ראוי שידליק כשיעור:

יב

והנה מה שהוצרך התרומת הדשן להטעם דהתחיל המצוה מבעוד יום כיון דאי אפשר בענין אחר הכל לשיטת התוספות [כידוע שהתרומת הדשן תמיד הולך בשיטתם] דטעם כבתה אין זקוק לה משום דאין כשיעור מעכב וכל שדלק קצת זמן די. ואם כן יש לומר כל שכבה מבעוד יום דשרגא בטיהרא מה מהני מחויב לחזור ולהדליקו. על כן הוצרך לטעם דהכשר מצוה ומתחיל קודם). אבל לרמב"ם ובעל הלכות גדולות ור"ן שהטעם משום דהדלקה עושה מצוה. וכיון שהי' בשעת הדלקה כשיעור לא איכפת לן במה שנעשה אחר כך. אם כן אף אם הדליק מבעוד יום כיון שעל כרחין מתקיים מצוות הדלקה מבעוד יום. דאם לא כן אפילו לא כבה לא יועיל. שוב אף אם כבה אחר כך לית לן בה. דכיון שדלק באופן שיוכל להדליק כל הזמן לא איכפת לן. ואף אם דלק מבעוד יום. מכל מקום הלא בעת הדלקה יכול לדלוק משחשיכה כל הזמן. ואין נפקא מינה כלל בין דלק קצת זמן בחיוב או לא. דלשיטתם אינו יוצא במקצת זמן כל החיוב. וכי היכא דמהני סברא דהדלקה למקצת זמן שחיסר. כמו כן מועיל לכל הזמן:

יג

איברא דלכאורה יש סתירה לזה מדברי הבה"ג שכתב וזה לשונו והיכי דאדליק לה קודם שקיעת החמה וכבתה קודם שקיעת החמה הדר מדליק לה משתשקע החמה משום

דאדלקה בלא זמנה עד כאן לשונו. הרי דאף בה"ג דסבירא לי' הני לישני לא פליגי כנ"ל. מכל מקום אם כבה קודם הזמן מחויב לחזור ולהדליק. והטעם בזה יש לומר דכל שדלק מבעוד יום קודם זמן החיוב לא חשיב מצוה אז רק אחר כך בהגיע חנוכה חל המצוה למפרע. וכן כתב הרב זצ"ל מלאדי בענין השבתת חמץ בערב פסח למה שכתבו שהוא לצורך הרגל ועל כן לא תיקנו בו זמן דאסמכוהו אזמן דרגל וכתב הרב ז"ל דבעת ביעור עוד לא עשה מצוה רק בהגיע הרגל חל המצוה למפרע. כן יש לומר בזה שלא חל המצוה. רק בהגיע הלילה שקיעת החמה חל המצוה על הדלקה למפרע. על כן כל שכבה קודם שקיעת החמה בהגיע שקיעת החמה לא חל המצוה למפרע. ודוקא בהדליקה לאחר שקיעת החמה קיים מצוותו בהדלקה ולא איכפת לן במה שכבה אחר כך שכבר קיים המצוה. מה שאין כן בזה דעוד לא חל המצוה וכנ"ל:

יד

אך מדברי הר"ן שכתב אבל מדברי בעל הלכות גדולות נראה דדוקא נקט משתשקע החמה ולפנינו לא נמצא משמעות בה"ג) רק דברים הנ"ל שהעתקנו ומשמע דהר"ן מפרש דברי בה"ג כיון דלא הי' רשאי להדליק קודם שקיעת החמה ועשה שלא כדין על כן זקוק לה. והכי דייק לישנא דבה"ג באמת שכתב הואיל ושלא בזמנה אדלקה היינו שעשה שלא כדין. ומחמת זה כבה קודם זמן. ואם לא כן הי' לו לתלות הטעם במה שכבה קודם הזמן ואין להאריך. ומכל מקום נשמע מדברי הר"ן אלו דהיכי דמדליק כדין כגון בערב שבת דפשיטא שאין צריך לצמצם שידליק סמוך ממש לשקיעת החמה. או אפילו בחול לדעת הפוסקים דמותר להקדים אם כבתה קודם הלילה אין זקוק לה והוא משום דאזיל לטעמי' דטעם כבתה אין זקוק לה משום דהדלקה עושה מצוה וכנ"ל. וכן בה"ג על כרחין סבירא לי' כן כנ"ל. על כן הוצרך לטעם דהדליק שלא כדין. וכיון דלדעת רוב פוסקים אפילו בחול כל שמותר להדליק ביום אין זקוק. פשוט לפסוק כתרומת הדשן דבערב שבת על כל פנים אין זקוק לה דלא כטורי זהב:

סימן תצח

בשולי מכתב להרה"ק מהר"י זצוקללה"ה איתן מושבו בק"ק פילעוו:

א

אני עומד כעת בדברי הר"ן שבת בהא דמצוותה משתשקע החמה. דכתב הר"ן שאם רצה להקדים מקדים. אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה משתשקע החמה דוקא וכרב יוסף דאמר משתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון יום. עד כאן דבריו.

ודבריו נפלאו ממני דהרי איתא התם ורב יוסף אמר משתשקע התמה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ואם כן איך כתב הר"ן דר"י סובר עד שהכסיף העליון יום. דהא קודם שהכסיף העליון משהכסיף התחתון בין השמשות. ובחי' הרשב"א כתב גם כן דלרב יוסף יכול להדליק עד שישוה העליון לתחתון. והדבר פלא:

ב

וקשה בעיני לומר שבשניהם נפל טעות סופר וצריך לומר עד שהכסיף התחתון יום ויכול להדליק משתשקע החמה עד שהכסיף התחתון ועוד דהאי שיעורא זוטר טובא כמפורש בגמרא שם. דהוא פלגא דדנקא. והוא חלק י"ב ממיל. והוא "מינוט וחצי". ולדעת החק יעקב דשיעור מיל הוא כ"ד מינוט. שיעור זה שני מינוט. וכי כל העולם אצטגנינין כמו אברהם אבינו ע"ה שיכולין לצמצם כך:

ג

ועוד דהא צריך להוסיף מחול על הקודש. והרא"ש הוכיח בפרק בתרא דיומא דלאו תוספת כל שהוא. אלא שלא נתברר שיעורו. והובא בבית יוסף סי' תר"ח גם הריטב"א ראש השנה (דף ט'.) כתב שצריך להוסיף דבר הניכר. והרב מלאדי בסידור כתב שתוספת זה "ד' מינוט". ואם כן תוספת יותר משיעור הנ"ל. משתשקע החמה עד שהכסיף התחתון ד) ואין לומר דהבעל הלכות גדולות לית לי' תוספת בשבת כמו שנראה דעת הרמב"ם. והרב המגיד כתב בהלכות שביתת עשור דלית לי' להרמב"ם תוספת מן התורה. והמעיין ברמב"ם הלכות שבת יראה דלית לי' לא מן התורה ולא מדרבנן. הא ליתא דהר"ן עצמו בישובו לדעת בעל הלכות גדולות בהקדימו נר חנוכה לשל שבת כתב כשם שיש תוספת ליום הכיפורים כך יש תוספת לשבת וע"כ גירסת ספרים עיקר משתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון והוא שלשה רבעי מיל. אך הא בגמרא שם מפורש להיפוך וצריך עיון גדול:

ה

ועוד אני תמה מה שכתב בשם בעל הלכות ז"ל שאינו יכול להקדים. ולפנינו בהלכות גדולות איתא, והיכי דאדליק קודם שקיעת החמה וכבי' קודם שקיעת החמה מחויב לחזור ולהדליקה. הואיל ושלא בזמנה אדלקה. הנה דמותר להדליק קודם שקיעת החמה. אך שאם כבה קודם שקיעת החמה זקוק לה. אך זה אינו תימה כל כך שהתבואת שור כתב שכמה פעמים כתבו הפוסקים בשם בה"ג חלוף מה שנמצא בספרי בה"ג

שלנו. וע"כ בה"ג שבידינו הוא כברייתא דלא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא. אך קושיא הראשונה צריך עיון גדול:
ואומר שלום לו לתורתו כ"ד ידידו הדושת"ה בלונ"ח ובאה"ר הק' אברהם.

סימן תצט

א) בשלחן ערוך סימן תרפ"א פסק המחבר להדליק נר חנוכה קודם הבדלה. ומקור דין זה הוא מתרומת הדשן. והטעם כתב התרומת הדשן דכל אפוקי יומא מאחרין לי' עיין שם. והטורי זהב השיג על זה דכיון דהבדלה תדיר מהני לדחות טעמא דאפוקי יומא והביא ראי' לזה מברכת היין של קידוש שקודם לקידוש משום דתדיר. ואף על גב דקידוש הוי עיולי יומא וכל כמה דמקדמינן לי' טפי עדיף. אף על פי כן מהני טעמא דתדיר לדחות מעלות מהירות עיולי יומא. הוא הדין דמהני לדחות טעמא דאפוקי יומא. ולא דמי לספירה דקודם להבדלה ולמקרא מגילה דקודם להבדלה אף על גב דהבדלה תדיר. דהתם חיוב ספירה ומקרא מגילה קדים לחוב הבדלה כיון דצריך להוסיף מחול על הקודש:

ב
והנה מה שכתב לחלק דחיוב שבא עליו ראשון עושין ראשון. נראה דליתא מהא דאמר ר' יהודה מתפלל אדם מנחה ואחר כך מוספין אף על גב דחיוב מוספין קדים ועיין בפרק כל התדיר ודו"ק:

ג
ומה שכתב דהבדלה קודם משום דתדיר. נראה דאף על פי כן נר חנוכה עדיף אפילו בלא טעמא דאפוקי יומא, דהא קיימא לן בסוכה פרק החליל (דף נ"ו.) דאומרין ברכת סוכה ואחר כך זמן אף על גב דזמן תדיר שנוהג בכל הרגלים. משום דסוכה דהוי חובת היום עדיפא. והכי נמי חנוכה הוי תיבת היום. מה שאין כן הבדלה שמבדילין והיא תובת שבת כדאמרינן בפסחים (דף ק"ו.) זכרהו בכניסתו זכרהו ביציאתו והיא חובת שבת. ודומה להא דאמר התם בסוכה (דף נ"ו.) דאכילת לחם הפנים לא חשיב חובת היום משום דהיא של שבת שעברה ואינו שייך לשבת זה וכל שכן דהבדלה דודאי שייך לשבת והשתא חול דלא תשיב חובת דיום. ונר חנוכה קודם לה שהוא חובת היום כמו שקודם שתי הלחם ללחם הפנים:

ד

אך יש להקשות לפי זה מה מקשה הש"ס ברכות ריש פרק אלו דברים לבית שמאי דאמר ברכת היום קודם לברכת היין של קידוש מהא דתניא בברייתא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ועל היום ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלין כולן לאחריו. ומאי קושיא דלמא שאני קידוש דהוי חובת היום על כן קודם לברכת היין. מה שאין כן הבדלה:

ה

ונראה לומר משום דהתם קתני משלשלו לאחר המזון ואלו במוצאי שבת אסור להתחיל בסעודה. ועל כרחין שהתחיל מבעוד יום. וכן הוא בשלחן ערוך. [וכן כתבו התוספות בפרק ערבי פסחים לשיטת רבינו נסים] ועל כרחין לומר דהאי הנכנס לביתו במוצאי שבת קודם שחשכה הוא. ואם כן שפיר הוי חובת היום [ועיין בברכות פרק תפלת השחר דמתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ומבדיל וכן פסק בשלחן ערוך].

ו

נחזור לענינינו דנר חנוכה קודם להבדלה משום דהוי חובת היום [ולא דמי לתמידין דקודמין למוספין. ולא אמרינן דמוספין קודמים. דהוי חובת היום. דמוספין לא מקרי חובת היום כדאיתא ביומא (דף ג'.) והטעם פרש"י שם משום דהוא מוסף על התמיד עיין שם] ומכל מקום יש לומר דהבדלה קודם משום דהבדלה מקודש כיין דשייך לשבת דהכי אמרינן בפרק כל התדיר איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהן קדים ופשיט לה מדתנן תמידין קודמין למוספין ואף על גב דמוספין קדישי ופרש"י דמשום שבת הוא בא. וכן הוא שם בגמ' דקידוש היום חשיב מקודש משום דהוא חובה לשבת. והכי נמי הבדלה משום דשייכא ליום השבת חשיב מקודש. והא דמשני שם אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני. לא שייך כאן שיועיל לנר חנוכה כיון דנדלק בחול.

ז

אך נראה להביא ראי' דאפילו קידוש לא חשיב מקודש לגבי נר חנוכה כל שכן הבדלה מדאיבעיא להו בפרק במה מדליקין נר חנוכה וקידוש היום הי מינייהו עדיף קידוש היום עדיפא משום דתדיר כו' ואמאי לא קאמר דקידוש עדיף משום דתדיר ומקודש. אלא ודאי דגם נר חנוכה תשיב מקודש משום דדומיא דמנורה תקנוהו. [ולפי זה נראה במה שצדד התרומת הדשן לומר דמילה קודם למגילה משום דתדיר, יש לומר להיפוך דהא מגילה הוי חובת היום ומילה אף שמצוותה ביום השמיני אינו אלא מצוותה של

תינוק. אבל לא מצוות היום. ולא עדיף מלחם הפנים דאף על גב דמצוותה לאכלו היום, מכל מקום כיון שהוא בא חובה לשבת שעברה לא מקרי חובת היום. וזה ברור].

ח

ומלבד זה תמוה לי על הטורי זהב שהעלה דמעלה דתדיר עדיף ממעלת אפוקי יומא. דאם כן אמאי קודם קידוש יום טוב להבדלה אם חל להיות במוצאי שבת דפרשב"ם הטעם משום דאפוקי יומא עדיף. והרי הבדלה של שבת הוי תדיר נגד קידוש של יום טוב כמו שמוספי שבת קודמין למוספי יום טוב משום דתדיר כמו שכתב רש"י ריש פרק כל התדיר.

ט

ובזה נסתר נמי מה שצדדתי לומר באות ו' דהבדלה קודם משום דמקודש. דהא התם נמי הבדלה של שבת מקודש יותר מקידוש של יום טוב. דהא קדושת יום טוב אהני להבדלה כיון שמבדילין ביום טוב וכדאיתא בזבחים שם אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני ופרש"י משום דקרבין היום שם שבת עליהם. [הג"ה. לא זכיתי להבין. אולי כוונתו שקדושת ההבדלה הוא שמורה על קדושת השבת שהוא מובדל מיום חול. ואם מבדיל משבת ליום טוב הרי הוא מראה שקדושת שבת. נעלה יותר. שהרי מיום טוב לחול נמי מבדילין ויו"ט מובדל מיום מול. וכשמבדיל משבת ליו"ט הוא מראה ששבת מובדל גם מיו"ט. וא"כ השבת הוא קודש קדשים. המגיה] ואלו קדושת שבת לא מהני לקידוש יום טוב כיון שעושין הקידוש ביום טוב לא בשבת. הרי דטעמא דאפוקי יומא עדיף לדחות טעמא דתדיר ומקודש. ואם תאמר דהתם הטעם משום דקידוש הוי חובת היום. אם כן הוא הדין לנר מנוכה.

י

עוד כתב הטורי זהב שם לחלק דהכא לא שייך טעמא דאפוקי יומא דכיון שמדליקין הרי עשה מעשה שאסור בשבת. ולזה אין לו שום ראי'. ואין לחלוק בטעם זה לבד על התרומת הדשן והמחבר. ועוד שכבר כתבנו דאפילו בלא טעמא דאפוקי יומא נר חנוכה קודם:

יא

ועוד נראה דנר חנוכה קודם דהא בפרק תפלת השחר אמרינן לר' יהודה דסבירא לי' תפלת המוספין עד שבע שעות מתפלל של מוסף תחילה משום דהוי מצוה עוברת שאין שהות רק חצי שעה. והוא הדין גבי נר חנוכה דזמנה עד דכליא ריגלא דתרמודאי שהוא כחצי שעה. ועוד דכל מה שאיחר משעת צאת הכוכבים חשיב מצוה עוברת. ואם איחר

אפילו חצי הזמן איבד חצי מצוה. ואין לך מצוה עוברת גדולה מזו. על כן ברור שמדליקין נר חנוכה קודם כדברי המחבר ז"ל:
הק' אברהם.

סימן תק

א

בספר חסד לאברהם נהר נ"ח ממעיין שני הנקרא עין הקורא אחר שמנה ט"ו כלים הראויים לנר חנוכה ובאחרונה מנה קליפת רימון קליפת אגוז קליפת האלון כתב ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא. אבל קליפת בצלים וביצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה. וכל הט"ו כלים הנזכרים שאין ראויים לעמוד מאליו בלא סמיכה אינם ראויים לנר חנוכה עד כאן לשונו. נראה דעתו דכל שאינו כלי לא נקרא נר:

ב

אמנם נראה שדין זה תלוי במה שעשה לספק בספר נתיבות עולם בסוף נתיב התורה אם נקרא נר רק השמן והפתילה והאור. או המקבל גם כן נקרא נר. וכתב שם שדבר זה עלה בגמרא בתיקו עיין שם. ואם הכלי אינו בכלל הנר אם כן מאי נפקא מינה במה משים השמן והפתילה:

ג

אך נראה לפי עניות דעתי ראי' מיומא (דף כ"ד:) דמקשה זר שסידר את המנורה ליחייב פרש"י שבכל בוקר הי' מסלקין את הנרות מהמנורה לקנח אפרו יפה וחוזרין וקובעין אותם בה. והרי עבודה תמה. ולא נודע היכי כתיב עבודה זו. דהטבת הנרות היינו דישון. אבל קביעות הנרות מנא לן דהוה עבודה. ואף אם תמצא לומר דאף מה שחוזר וקובע הנרות במנורה בכלל הטבה. מכל מקום למה יקרא עבודת מתנה. דאינו רק כלי שרת שעליו מדליקין ואינו קרבן. ולא מצינו עבודת מתנה אלא זריקה וניסוך היין והמים שהם קרבן. אך אם גם הכלי בכלל הנר שפיר הוי עבודה. דכתיב יערוך את הנרות לפני ד' [ותרגום יערוך יסדר] והכלי גם כן מכלל הקרבן:

ד

עוד ראי' מהא דכתב הרמב"ם פרק ח' מהלכות ביאת המקדש הלכה ז' דאם הטיב כהן הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן עיין שם. ותמוה דבתורת כהנים אמרינן יערוך את הנרות לפני ד' שלא יתקן מבחוץ ויכניס. וצריך לומר דקביעות הנרות במנורה הוא

עריכתו ולא נקרא מתקן מבחוץ אלא אם קבע הנרות במנורה מבחוץ. וכן פירש הקרבן אהרן עיין שם. ובקרבן אהרן משמע קצת שאם קבע הנרות לבד במנורה חשיב מתקן מבחוץ. והוא כש"ס יומא הנ"ל דקביעות הנרות במנורה עבודה בכלל יערוך את הנרות וכנ"ל. הנה מפורש דהכלי מכלל הנר. על כרחך קביעת הכלי במנורה הוא עריכת הנר. דאם רק הפתילה. והשמן מכלל הנר. אם כן נתינת השמן ופתילה בכלי הוא עריכת הנר. ואם נתנם בכלי בחוץ יפסול. ובאמת ראיתי בפירוש הר"ש לתורת כהנים שאם נתן פתילה ושמן בחוץ בנר וקבעום במנורה בפנים חשיב מתקן מבחוץ. אך יש שם חילוף. וצריך להגה ואין להעמיד יסוד על נוסחת הר"ש הזה. ובפירוש הראב"ד לתורת כהנים דלא חשיב מתקן מבחוץ אלא אם כן מוציא המנורה ונרותי' בחוץ ויכניסה כשהיא נדלקת [טעית סופר נעקרת]. אבל מדליק נרותי' בחו"ל ומכניסה ומסתבר כפירוש הקרבן אהרן. דרמב"ם מסייע לי'. דלנוסחת הר"ש שלפנינו אף אם ערך הכהן השמן והפתילה בפנים כיון שהוציאן נסתלקו מעשיו. ואם חזר והכניסן יחשב כמו מתקן מבחוץ ומכניס.

ה

מיהו בספר טעמי מצוות להרדב"ז ז"ל מצוה שע"ו בהא דהכלים הם של זהב. דאין עיקר המצוה בכלים עצמם אלא במה שנעשה עליהם. ומזה הטעם לא הי' מצוות עשה לעשות המנורה אלא להדליק נרות עיין שם. משמע דסבירא לי' אין הכלי בכלל הנר. אך בגמרא יומא משמע להיפוך:

ו

על כן נראה לדינא דהכלי מכלל נר. ואותן המדבקים נרות של שעוה או חלב ואין משימין אותם בכלי לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל. וכן אותם שעושין נרות מתפוחי ארץ דלא חשיב כלי כמו שכתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות כלים הלכה א' והר"ש פרק י"ז דכלים משנה ט"ו בעושה כלי מלפת ואתרוג ודלעת יבשה טהורין דלא נקרא כלי. והוא הדין תפותי ארץ שהוא גם כן פרי ואינו עומד זמן מרובה. לא יצאו ידי חובתן לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל:

ז

אך יש להביא ראי' דאין הכלי מכלל המצוה מהא דכתב הרשב"א והר"ן הטעם איסור מותר השמן שבנר חנוכה. דלא דמי לעצי סוכה ונוי' שעשויין להשאר אחר החג. אבל שמן שבנר לגמרי מקצי להו. דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו. וקשה דהא ר' שמעון מתיר בשבת מותר השמן שבנר דאדם מצפה אימתי תכבה נרו. וצריך לומר דבאמת מקשה הרשב"א אהא דאדם מצפה כו' שהרי בפמוט גדולה שעשוי להדליק כל השבת

ר' שמעון מודה דאסור. ואם כן בנר קטן על כל פנים השמן ליתסר כיון שאינו מצפה שיכבה כל זמן שיש שמן. ותירץ הרשב"א דבנר קטן כיון דיהיב דעתי' על הכלי יהיב דעתי' נמי על השמן שמא יכבה. אבל בגדולים לגמרי מסלק דעתו מהם עיין שם. ואם כן בנר חנוכה דהאיסור משום מוקצה למצותו. והמצוה אינו אלא בשמן ופתילה שעשויין להתבער לגמרי מקצי להו. ולא שייך לומר כיון דיהיב דעתי' על הכלי לאחר שיכבה. יהיב נמי דעתי' על השמן. שהרי הכלי מעיקרא לא הקצהו למצוותו. דחפץ המצוה נקרא במגילה (דף כ"ו:) תשמישי מצוה. והוה הכלי שבו הנר תשמיש דתשמיש. דאינו מוקצה כדאיתא שם בכורסיא ופריסא דאי תשמיש דתשמיש הוא שרי. ודוקא במצוה דשבת דבשטה שדולק הכל מוקצה כדאיתא שבת (דף מ"ז,) הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשין בסיס לדבר האיסור ויהיב דעתי' על הכלי לאחר שיכבה. יהיב נמי דעתי' על השמן. אבל בחנוכה הכלי לא הוקצה כלל. ושמן שהקצהו לגמרי הקצהו. וכל זה ניחא אם נאמר דאין מצוות חנוכה בכלי. אך אם גם הכלי מן המצוה. ולאחר חנוכה פשיטא שמותר. אם כן גם השמן יהי' מותר.

ח

הנה ביארנו שדין זה אם הכלי מכלל הנר במחלוקת שנוי' מערכה מול מערכה. משמעות הש"ס יומא ומשמעות הקרבן אהרן ומשמעות הרמב"ם והראב"ד [ראי' גמורה אין מרמב"ם וראב"ד. דיש לומר אף שאין הכלי מכלל הנר. מכל מקום לא נקרא ערך ותיקן בחוץ אלא אם כן סידרן על גבי המנורה בחוץ כשם שהמצוה בפנים] דהכלי מכלל הנר כדעת בעל חסד לאברהם. ואם הדלוק נר חנוכה במה שאינו כלי לא יצא. לעומת זה נוסחת הר"ש שבידינו כפי מה שהגיה הרב מהרי"ד. ועוד הוכחה מרשב"א ור"ן. ועוד דעת רדב"ז בספר טעמי המצוות דהכלי אינו מכלל הנר מצוה. ועיקר המצוה בשמן ופתילה שמדליקין עליהם. ממילא אין נפקא מינה במה מדליקין אם יש תורת כלי עליו או לא. ולדעת מהר"ל ז"ל בסוף נתיב התורה הוא תיקו בגמרא:

סימן תקא

ב"ה יום ר"ח שבט סת"ר לפ"ק:

שוכ"ט לכבוד אהובי חתני המופלג החריף יקר רוח מו"ה יצחק יהודה נ"י.

א

נזכרתי כי לא השבתיך על מכתבך ועיינתי היום במכתבך ואשיבך. מ"ש וזה לשונך הנה הר"מ ז"ל כתב בהלכות חנוכה דלנר חנוכה מחויב למכור כסותו. ומ"ש הרב המגיד כבר

תמה עליו הלחם משנה. ולפי עניות דעתי נראה דהרמב"ם יצא לו כו' עד כאן לשונך. ואינו מדוקדק דהלחם משנה לא השיב כלום על ראיית הרב המגיד רק על מ"ש וכל שכן נר חנוכה דקודם לקידוש היום. ועל זה הקשה דמה רבותא וכל פרסומי ניסא קודם לקידוש היום וארבע כוסות נמי פרסומי ניסא אבל על הראי' מארבע כוסות לא השיב כלום. ואין צורך לבקש ראי' אחרת.

ב

ועל דבר הקל וחומר של הרב המגיד נראה לי לפרש דהנה צריך להבין מאי טעמא קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא הלא שבת הוא עדות חידוש העולם כמו שאומרים זכר למעשה בראשית וחידוש העולם יש מאין יותר פלא מנסים של יציאת מצרים. ואין לומר שאני נסים שביציאת מצרים שהם עניני בני ישראל. הלא חידוש העולם גם כן עבור ישראל שקיבלו התורה בראשית ואין ראשית אלא ישראל אין ראשית אלא תורה וכל מעשה בראשית הי' תלויין ועומדין עד יום ו' בסיון שקיבלו ישראל התורה. ואם כן כיון דבארבע כוסות חשובים פרסומי ניסא שמפרסמים יציאת מצרים שבת נמי יחשב פרסומי ניסא שמפרסם חידוש העולם:

ג

וצריך לומר שאני המצוות שבליל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך. מה שאין כן שבת שהוא רק לעצמו. והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו. שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. מה שאין כן פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו. ועל כן קידוש היום שהוא לעצמו. שוב דומה לשאר מצוות. ובזה מובן היטב הקו"ח כיון דנר חנוכה קודם לקידוש. על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא. ואם כן נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל. ודאי קו"ח מארבע כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובני ביתו לבד:

ד

ומה שכתבת ראי' לרמב"ם דהנה קשה במה אפליגו אמוראי אם מדליקין נר חנוכה בחול בשמנים פסולין. ממה נפשך אם יש לו שמן טוב ודאי מחויב להדליקו משום מצוה מן המובחר. ואי אין לו שמן טוב אף למאן דאמר כבתה זקוק לה מחויב להדליק הפסול שמא לא יכבה. וניחא לי' דנפקא מינה אם אין לו מעות לקנות שמן טוב. ולמאן דאמר כבתה זקוק לה מחוייב למכור כסותו עד כאן דבריך. וקושיא זו איני מכיר וכי היכן מצינו שמחוייב לקיים מצוה מן המובחר. ובבבא קמא (דף ע"ח) או דילמא מצי אמר אנא מצוה

מן המובחר בעינא למיעבד. אבל אי בעי פוטר נפשי' בכבש לרבנן כו' ולא עביד מצוה מן המובחר. ועיין תוספות שם. ואינו אלא בגדר הידור מצוה שהוא עד שליש. ואי שמן טוב מחירו יותר משליש משמן הגרוע אינו מחויב להדליק הטוב. למה דקיימא לן כבתה אין זקוק לה. אך אם גם הטוב אין מחירו יותר משליש בגרוע נפקא מינה דלמאן דאמר זקוק לה ואינו יוצא אלא בטוב. אם מזדמן לו שמן עוד טוב יותר משמן טוב הפשוט מחויב להוסיף על הפשוט שליש. ואי יוצא בגרוע אינו מחויב להוסיף רק שליש על הגרוע. ואם שמן הטוב ביוקר יותר משליש בגרוע אינו מחויב לקנותו וכל זה פשוט:

ה

אך אני חושב עוד סברא אם הטוב אינו טוב מהגרוע רק משום שפעמים יכבה. לעולם אינו מחויב להדליק טוב אף אם אין מחירו יותר משליש יותר היינו דלמאן דאמר אין זקוק לה יוצא מצוותו במה שראוי שיובער אף אם באמת נכבה. ואם באמת נכבה לא חסר ממונא כלום. נמצא שבהדלקת הטוב חסר הוא כפלי כפליים מהגרוע. וממה נפשך אם לא יכבה הוא הדור כמו הטוב ולמה יוסיף כלל. ואם יכבה הלא חסר ממונא בהדלקת הטוב עשר ידות יותר. והא אינו מחויב להוסיף כל כך. [ואף שחתני נ"י כתב הקושיא בשם הפני יהושע וחתם סופר. בחתם סופר לא עיינתי ובפנ"י עיינתי ולא מצאתי] אך זה אינו ברור:

ו

מה שהוקשה לך לדעת הרשב"א דלמאן דאמר מותר להשתמש לאורה מניחה על שלחנו ויוצא בו גם ידי חנוכה. אם כן לרב הונא הא על כרחין יש לו נר אחר ויקחנו גם לחנוכה. אינני מבין הקושיא כלל. אין הכי נמי. ואם הי' מותר להדליק נר חנוכה בגרוע הי' מניחו על פתח ביתו מבחוץ כמצווה. ועכשיו שאסור באמת מניחו על שלחנו ויוצא בו ידי נר חנוכה. גם בלא זה אין הבנה לקושייתך. ומה שכתבת דנפקא מינה ביש לו מדורה מהגרועים שיוצא בו ידי נר שבת. ליתא דבמדורה אינו יוצא ידי נר שבת דצריך נר דוקא רק שמותר לעשות מדורה אבל לא שיוצא בו:

ז

מה שכתבת בשם הגר"א ז"ל בהא דאין מדליקין בשבת בשמנים פסולים אפילו בנר שאינו על השלחן. נלמד מהא דאין מדליקין בהם בחנוכה אף דנותנין על פתח ביתו מבחוץ. דברי הבית יוסף הם עיין שם. וקושייתך אין לו הבנה. והראי' שהבאת מהא דמותר לעשות מדורה בין על גבי כירה בין על גבי קרקע משמע דכיוצא בזה בנר אסור

הוא ראי' טובה. ולראבי' החולק צריך לדחוק כגון שאין לו נר ואוכל אצל המדורה. עלה והצלח בתורה:
הנני חותן זקינך דו"ש וש"ת הק' אברהם.

סימן תקב

א

שבת (דף כ"א.) אמר ר' הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ופרש"י בד"ה זקוק לה דדילמא פשע ולא מתקן לה. וקשה היכא שמעינן לחוש בדרבנן לספק ספיקא. שהרי ספק שמא לא יכבה. ואם תמצא לומר שיכבה שמא לא יפשע. דע"כ אינו דבר ברור שיכבה. דאם כן אפילו למאן דאמר אין זקוק לה לא הי' יוצא בשבת שהרי לא יוכל לתקנה. וכיון שאי אפשר שידלוק הוי כאילו נתנו בפני הרוח באופן שבודאי יכבה קודם השיעור דמבואר בפוסקים דלא יצא. ועל כרחך לומר שאפשר שלא יכבה. ואם כן יש ספק ספיקא לקולא ואיך נחוש בדרבנן לספק ספיקא:

ב

ונראה לפרש. ותחילה נפרש טעמא דכבתה אין זקוק לה דכתב הרשב"א והשולחן ערוך סימן תרע"ג סעיף ב' משום דהדלקה עושה מצוה ומצות הדלקה כבר עברה. איברא דהיא גופא קשיא כיון דצריך ליתן שמן כשיעור למה לא נאמר דהמצוה היא כל זמן שדולק והולך דהכל נחשב הדלקתו כיון שהכל דולק מכוחו ועוד דמשמע קצת מלשונם דדוקא משום דהדלקה עושה מצוה. ואם הי' הדין דהנחה עושה מצוה הי' הדין דזקוק לה. ולמה. ועיין בטורי זהב ס"ק ח':

ג

וליישב זה נקדים מה דאיתא בזבחים (דף כ"ז:) אמר ר' אלעזר מזבח הפנימי מקדש פסולין פירש"י שאם עלו לא ירדו. ואף על גב דלא כתיב קרא אלא בחיצון. ואותיב מברייתא ומשני תריץ הכי קטורת זרה שעלתה על גבי מזבח החיצון תרד שאין מזבח החיצון מקדש אלא הראוי לו. והפנימי מקדש בין ראוי לו בין אינו ראוי לו. מאי טעמא האי רצפה והאי כלי שרת. ובתוספות שם ועדיף מכלי שרת דכלי שרת אין מקדשין פסולין ליקרב ומזבח מקדש. והנה דין זה ודאי אינו מקרא דנלמד פנימי מחיצון דהא חיצון גופי' אינו מקדש אלא הראוי. ואיך נלמד מחיצון דין שאינו מחיצון. אלא ע"כ

דמסברא הוציאו דין זה. ואף דשאר כלי שרת אין מקדשין ליקרב היינו משום דאין מקום גמר עשייתו בכלי שרת אלא במזבח. אבל במזבח הפנימי שהוא כלי שרת ושם הוא מקום הקרבה שאין עוד אחריו שום עשיי' שפיר מקדש. ולפי זה נראה דמנורה גם כן מקדש שמן פסול כיון דהוא כלי שרת ושם הוא גמר עשייתו שהרי שם ישרף. והא דלא מצינו דין זה בש"ס. דמנורה גם כן מקדש כמו מזבח הפנימי. משום דלא משכחת לה אינו ראוי לו דאינו אלא להדלקה:

ד

והנה בפ' ב"ש (דף מ"ג:) אמר ר' יוחנן הפיגול והנותר והטמא שהעלן על גבי המזבח פקע איסורא מהם. אמר רב חסדא מזבח מקוה טהרה בתמי' אמר ר' זירא שמשלה בהן האור. מתיב ר' יצחק בר ביסנא אחרים אומרים וטומאתו עליו מי שטומאה פורחת ממנו יצא בשרו שאין טומאה פורחת ממנו ואם איתא הרי טומאה פורחת ממנו על ידי האור אמר רבא על ידי מקוה קאמרינן. ועוד מתרץ שם תירוצים אחרים ולדברי כולם נשאר דבר זה במסקנא דטומאה פורחת על ידי שמשלה האור [ומשלה בו האור היינו כל דהו כפרש"י (דף פ"ה:) אהא דעולא דמשלה בו האור יעלו] ולעיל מינה אהא דעולא דקומץ פיגול שעלה על גבי המזבח פקע פיגולו ממנו דמוקי לה במשלה בו האור מסיק הלכך האי קומץ פיגול דפלגי' מחית אארעא ופלגי' אסקי' אמערכה ומשלה בו האור מסקינן לכולי' אפילו לכתחילה. ולפי מה שהעליתי דמנורה דינו כמזבח הפנימי דעדיף מחיצון אם כן כל שכן דשמן טמא שהדליקו במנורה דפקע טומאתו ממנו קל וחומר ממזבח החיצון דאינו מקדש אלא הראוי לו. וכשמשלה האור במקצתו פרח טומאתו מכולי' ומסקינן לכולי' לכתחילה. כל שכן מנורה דמקדש אפילו שאינו ראוי לו אלא דלא משכחת אינו ראוי לו דכל שמן ראוי לו מקרי] דכיון שנתלה בו האור פרח טומאתו מכולי' וזה מה שרצינו לבאר:

ה

והנה בנס דחנוכה הקשו הפוסקים דמה בכך שטמאו כל השמנים הלא טומאה דחוי' בצבור. ותירצו כיון דדחוי' ומהדרינן אטהרה עשה להם הקב"ה נס זה שיהי' בטהרה להראות חביבתם. והנה הדבר ברור שתקנו חכמים בנר חנוכה נגד מה שהי' הנס במנורה. והרי במנורה לא הי' הנס אלא עד לאחר הדלקה שבלא הנס הי' בטומאה. אבל לאחר שהדליקו ואחז בו האור אף אם הי' השמן טמא מתחילה [כיון שע"כ הי' מדליקין שהרי טומאה דחוי' בצבור] אחר כך הי' נטהר והי' דולק בטהרה וכיון שלא הי' הנס

במה שדולק והולך. גם בחנוכה לא תקנו בזה כלום רק ההדלקה לבד ואם כבתה אחר כך אין זקוק לה:

ו

אך יש לפקפק בזה דהא קיי"ל אשו משום חציו. וכתב הנמוקי יוסף בבבא קמא בהא דמדליקין נר של שבת אף שדולק והולך בשבת מכוחו, הוא משום דבשעת הדלקה נעשה הכל וכאילו עשה כל הדלקה שדולק בשבת הכל בערב שבת בשעת הדלקה. ואם כן במנורה נמי נחשוב הדלקה שדולק כל הלילה כאילו נעשה הכל בשעת הדלקה, ואז עדיין טמא הי' ושפיר הי' נס אף לענין מה שדולק אח"כ מאליו, אך באמת זה אינו דהא אח"כ דולק שמן טהור, וא"כ אף אם נחשוב הדליקה שאח"כ כאילו עשהו בשעת הדלקה, הרי חשוב כאלו עשה אז המעשה שאח"כ בשמן טהור:

ז

וראי' לזה מדברי התוס' עבודה זרה (דף נ"ה.) ביין שדרך הנכרי וירד לבור אף שלא נגע בו משירד לבור ונעשה יין אף על פי כן אסור כיון שמכח דריכתו ירד לבור ואסור מטעם כוחו של נכרי [כמו יין שיצק הגוי מכלי דאסור מה שיצא מהכלי] ואף שבשעת דריכת הנכרי עדיין לא הי' יין כלל עד שירד לבור, ואם נחשוב הירידה לבור שאח"כ כאילו עשהו בשעת דריכה הרי אז לא הי' יין כלל, ועל כורחין כיון דאחר כך הוא יין ובשעת דריכה הי' עומד להיות יין אחר כך חשבינן כאלו בשעת דריכה יצק היין דהמעשה שאחר כך שהוא ביין חשבינן בשעת דריכה ג"כ ביין [וכן משמע בשבת (דף צ"א.) באבעיא זרק כזית תרומה לבית טמא מהו עיין שם בתוס' ד"ה כגון] והכא נמי כיון שאחר כך דולק והולך שמן טהור חשבינן בשעת הדלקה גם כן מעשה שאחר כך בשמן טהור, וע"כ לא הי' הנס רק במצוות הדלקה ממש לא במה שדולק והולך אחר כך מכוחו, על כן בנר חנוכה נמי לא נחשוב המצוה מה שדולק אחר כך מכוחו [ואם כבתה ולא דלק אחר כך מכוחו לא נאמר שלא קיים המצוה ויהי' זקוק לחזור ולהדליקה] על כן כבתה אין זקוק לה:

ח

ובזה ניחא דדוקא למה דקיימא לן הדלקה עושה מצוה כבתה אין זקוק לה, דהנה כבר ביארנו במקום אחר דלמאן דאמר הנחה עושה מצוה תקנו נר חנוכה נגד הנחת שמן במנורה, ולענין הנחה שפיר נחשב הנס במה שמונח אח"כ השמן מאליו כל הלילה משום דחשיב כאילו עשה כל הנחה שבכל הלילה בשעת הנחה והרי בשעת הנחה טמא הי', ובזה אין לומר דכיון שאחר כך הי' טהור הרי בשעת הנחה עשה הכל בטהרה, דהא

בשעת הנחה עדיין לא הי' עומד להיות טהור אחר כך דהא הטהרה לא הי' עד שעת הדלקה רק בהדלקה נעשה טהור ונמצא שבעת הנחה עשה פעולת הנחה שיהי' מונח כל הלילה בטומאה, ואף שבהדלקתו טהרו. מכל מקום עבודת הנחה שקודם הדלקה הי' על כל הלילה בטומאה, ושפיר הי' הנס אף על שמונח אחר כך יהי' הדין כבתה זקוק לה, על כן דווקא משום הדלקה עושה מצוה כבתה אין זקוק לה:

ט

העולה מזה דלמאן דאמר אין זקוק לה לא תקנו חכמים אלא הדלקה לבד בשעת הדלקה, אבל מה שדולק אחר כך מכוחו לא תקנו חכמים, כיון דבזה לא הי' הנס במנורה, רק אם נתנו במקום שאי אפשר שידליק כל השיעור לא הוה השמן הנשאר שאי אפשר שידליק מכלל הנר. אבל כיון שאפשר שידליק והוא מכלל הנר שפיר מקיים המצוה בהדלקה:

י

ובזה נבוא לביאור טעמא דרב הונא דאין מדליקין בחול משום דכבתה זקוק לה. דהנה לקמן ע"ב איתא אמרוה רבנן קמי' דאביי משמי' דר' ירמי' ולא קבלה. משמי' דר' יוחנן וקבלה. ופריך למאי נ"מ ומקשין העולם הא כשסבר מתחילה מותר להשתמש לאורה אפשר שהשתמש ובא לכלל איסור ח"ו. ושפיר קאמר אי זכאי. ונראה לי דהא דלא קיבל משמי' דר' ירמי' היינו רק הדין דכבתה אין זקוק לה. דהנה כבר ביארנו הטעם דכבתה אין זקוק לה משום דהדלקה עושה מצוה. ומצוות הדלקה כבר עברה. והנה יש לומר הטעם למאן דאמר זקוק לה אף דסבירא לי' נמי דהדלקה עושה מצוה. והוא משום דקיימא לן אשו משום חציו וכל מה שדולק אחר כך חשוב שהוא הדליק כל החצי שעה. וזה לדידי' הפירוש הדלקה עושה מצוה שהדליק כל השיעור וכשכבה בטל מצוותו למפרע. אך למאן דאמר אשו רק משום ממונו ע"כ שכל המצוה היא ההדלקה לבד דמה שדולק אחר כך לאו כאילו הדליקה הוא. והוי כהדליקה חש"ו על כרחך לדידי' הפירוש הדלקה עושה מצוה שעת הדלקה לבד לא דליקת כל השיעור. ועל כן כבתה אין זקוק לה ודו"ק. ועל כן כששמעה משמי' דר' ירמי' לא קבלה שיהי' הלכה כן דשמא סבירא לי' כריש לקיש דאשו משום ממונו ועל כרחך המצוה הוא רק בשעת הדלקה על. כן כבתה אין זקוק לה. אבל למה דקיימא לן אשו משום חציו יש לומר דכבתה זקוק לה. אבל אחר כך ששמע דאפי' ר' יוחנן דסבירא לי' בבבא קמא אשו משום חציו סבירא לי' גם כן כבתה אין זקוק לה. קבלה שפיר. כן נראה לי לפרש בדרך פילפול:

יא

על כל פנים זאת נראה לי ברור דלמאן דאמר כבתה זקוק לה. ולמאן דאמר אשו משום חציו וחשוב כאילו דולק והולך מכחו כל החצי שעה. אם יארע שרק הדלקה ראשונה יהי' מכחו ואחר כך יהי' דולק מעצמו לא יצא. דחשוב השאר כאילו הדליקה חרש שוטה וקטן דודאי לא יצא וחשוב ככבתה והדליקה שוב חש"ו. ועל כרחך היינו טעמא דאסור להדליק למאן דאמר כבתה זקוק לה בשמנים הפסולים. כיון שאפשר שידלוק בלא הטיי' ותיקון כדמוכח מהא דמדליקין לדידן בשבת כנ"ל. ואפשר נמי שיכבה. נמצא שאם אחר כך לא תכבה ותדלוק יפה יפה לא יצא ידי חובת חנוכה. שהרי כתבו התוס' ב"ק (דף כ"ב:) בד"ה חציו דחרש הן. דלמאן דאמר אשו משום חציו בעינן שיהי' קרוב לודאי כעין חציו. והכא אינו קרוב לודאי שידלוק שאפשר שיכבה מאחר שאינו נמשך אחר הפתילה. ועל כן אם הי' מתכבה והוא מטהו ומתקנו טפי עדיף דנמצא שהוא דולק מכוחו. רק למאן דאמר אין זקוק לה והחיוב עליו אינו רק הדלקה לבד וזה עשה בעצמו ושפיר מקרי נר חנוכה מאחר שאפשר שידלוק ולא יכבה וחשיב נתן שמן כשיעור ואף שאי אפשר שיהי' הדלקה שאח"כ מכחו מאחר שאינו קרוב לודאי שידלוק כנ"ל לית לן בה שהרי במקדש לא הי' הנס רק בהדלקת מקצתו דשוב ממילא כל השמן נטהר כמו בקומץ פיגול דאפי' פלגא דמחית אארעא נטהר. ואם כן גם בנר חנוכה יוצא בהדלקת קצתו. רק שכל השמן יהי' ראוי שידלוק כדי שיחשב מכלל הנר. אבל אין צריך כלל שהוא יפעול בכל השמן דזה לא הי' הנס במנורה פעולתו בכל השמן שדולק כל הלילה דבלאו הכי הי' נחשב שפועל בשמן טהור כנ"ל אות ה':

יב

ואפשר שגם דעת רש"י כן שאם הי' דולק בלא תיקון לא יצא. רק דקשה לי' שיטה תמיד עד שלא יהי' מקום כלל לכבות ועל זה תירץ שפיר חיישינן שמא יפשע דודאי זה זריזות יתירה להטות תמיד אפי' לא יתחיל לכבות, דאם ימתין כשיעור שיהי' אפשר לכבות ולא נתכבה לא יצא כנ"ל, ובזה ודאי חיישינן דילמא פשע:

יג

ובזה נכון היטב ברייתא דרמי ב"ת דאין מדליקין בהן במקדש, דלכאורה אם אין לו פתילות אחרים ידליק בהפסולים דשמא ידלוק בלי תיקון והטיי' כנ"ל מדמדליקין לדידן בשבת, ולהנ"ל ניחא טפי דכ"ש אי ידליק בלא הטיי' דלא יצא דבמנורה כבתה זקוק לה כדמפורש במנחות (דף פ"ח:) נר שכבתה פרש"י בחצי הלילה:

יד

כל דברינו הנ"ל לפרש כבתה זקוק לה דאם כבה ולא חזר והדליקה לא יצא כלל ידי חובת חנוכה, אך מדברי הרמב"ן בחידושיו לא נראה כן שתירץ על קושיית התוס' שהקשו דמנא לי' לרבא דסבר רב הונא דמותר להשתמש לאורה שמא משום דכבתה זקוק לה ולא יוכל להדליק בשבת. ותירץ הרמב"ן דבשבת שאסור להדליק לא שייך כבתה זקוק לה. ונראה לפרש לשיטתו דאף רב הונא מודה דידי חובתו יוצא בהדלקה ושוב אינו חייב באחריותו. והוא כקרבן לאחר זריקת דם דאם אחר כך נאבד אינו חייב באחריותו. ומכל מקום כל זמן שהוא קיים מחוייבין להקריבו, וכמו נדבה דאם אבד אינו חייב באחריותו וכל זמן שהוא קיים עובר עליו בבל תאחר אם אינו מקריבו כמפורש ריש ראש השנה, כמו כן בנר חנוכה דנהי דנפטר מחיובו בהדלקה. מכל מקום כיון דכל זמן שדולק מצוה היא שהרי אסור להשתמש לאורה לבטל ההיכר או לכבותה בתוך הזמן, על כן אפי' אם כבתה כיון שעדיין הנר קיים מחויב להדליקה כיון שהוא נר חנוכה. ואין הכי נמי דאם נאבד הנר דאינו מחויב להדליק אחר. ומדוקדק הלשון זקוק לה. שזקוק לאותו הנר. דאם ידליק נר אחר אינו כלום כיון שכבר יצא ידי חובתו. ונר האחר חול, וע"כ שפיר קאמר דבשבת מותר להדליק אי לאו טעמא דמותר להשתמש לאורה. דגוף המצוה יצא בהמעשה הדלקה ואי דנחוש שיבטל המצוה אחר כך ולא יוכל להחזיר ולהדליקה. הא בשבת אין חיוב. ומתחילה לא הי' חייב אלא בהדלקה וחובת הנר לא חל עליו רק לאחר הדלקה ודומה להא דכתב המרדכי דבשבת מותר ללבוש בגד בלא ציצית כיון שאסור להטיל ציצית בבגד בשבת לא חשיב מבטל מצוה כלל. כנ"ל נכון בדעת הרמב"ן [וקרוב הדבר שזה דעת רש"י שפירש דילמא פשע ולא שמא ישכח דס"ל כדעת הפוסקים דשכחה חשוב אונס ולא יעבור במה שישכח אחר כך ולא ידליקנה וגוף המצוה יצא]:

טו

אך עדיין קשה קושיית התוס' דבשבת יהי' אסור להדליק בשמנים הפסולים שמא יכבה בין השמשות ולא יוכל להדליקה, ושמא הוא יום וצריך להדליקה. דומה לזה אמרו כוי אין שוחטין ביום טוב כיון שלא יוכל לכסות דמו מספק ולא אמרינן שיהי' מותר לשחוט כמו שמותר ללבוש בגד שאינה מצוייצת בשבת כיון שאסור להטיל ציצית בשבת וע"כ כיון דאי הוה ידעינן דחי' הוא הי' מחויב לכסות. וכן משמע בירושלמי ספ"ח דפסחים נטמא בספק רשות היחיד משלחין אותו לדרך רחוקה הרי דאף דמספק אינו יכול לעשות

וחשב עובר בספק פסח. והכא נמי בנר חנוכה נחוש שמא בין השמשות יום ויחשב מבטל מצוה:

טז

ויש ליישב דבידו לקבל שבת עליו קודם בין השמשות כמצוה ושוב לא יהי' מחויב להדליק בין השמשות. ואין להקשות שיתחייב תיכף לאחר הדלקתו דאז חל עליו חובת הנר] ויכול להוסיף שמן כל שהוא כדי שידלוק יפה ולא יכבה. דמכל מקום צריך רבא לטעמא דמותר להשתמש לאורה משום פתילות דלאחר שהדליק שוב אינו תקנה:

יז

ובזה מיושבין דברי הרי"ף שכתב מדמדליקין בהן בשבת שמע מינה דאי כביא לא מזדקיק לה ולשיטת הרמב"ן דבשבת לא אמרינן כבתה זקוק לה מה ראי', ולפי מה שכתבתי ניחא ראיית הרי"ף מדמותר להדליק אפי' לא קיבל שבת ושמא יכבה בין השמשות ועוד מדמדליקין בשמנים פסולים ותיכף שהדליק חל עליו החיוב להוסיף שמן כדי שלא יכבה וכנ"ל. ודו"ק:

סימן תקג

א

שבת (דף כ"א.) אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. פירש"י דילמא פשע ולא מתקן לה ויש להבין למה לא פירש שמא ישכח דמהיכי תיתי שנחשדי' לפושע. גם ליישב קושיית התוס' שהקשו דמנא לי' לרבא דמותר להשתמש לאורה דילמא הא דאין מדליקין בשבת משום דכבתה זקוק לה ואי אפשר להדליק בשבת וביותר קשה לדברי הרי"ף שהוכיח דכבתה אין זקוק לה מדמדליקין בשבת וא"כ מנלן דמותר להשתמש לאורה. גם ליישב לשון השולחן ערוך סי' תרע"ג הדלקה עושה מצוה לפיכך כבתה אין זקוק לה. משמע דאם הי' הדין הנחה עושה מצוה הי' הדין דכבתה זקוק לה. ואינו מובן למה. ובאמת גם מפירוש רש"י נראה כן שפי' כבתה זקוק לה לתקנה ולא פירש להדליקה משמע דסבירא ליה דטעמא דמ"ד זקוק לה משום דסבירא ליה הנחה עושה מצוה ע"כ (נראה שנשמט איזה תיבות] ומסייע למשמעות השולחן ערוך הנ"ל. אך צריך ביאור איך תלוי זה בזה:

ב

וליישב כל זה נראה דהנה הרשב"א בתשובה כתב דאם כשבא לתקנה כיבה אותה בשוגג דינה ככבתה מאלי' דקיימא לן דאין זקוק לה, ומהרש"ל בתשובה סי' פ"ה חולק ואומר דבכה"ג זקוק לה ומדליק בברכה. ובמזיד נראה דאפי' להרשב"א זקוק לה. וכן משמע בשולחן ערוך שכתב הדין רק בשכיבה בשוגג. וטעם מחלוקתם נראה דטעמא דכבתה אין זקוק לה דכיון דקיים המצוה במעשה כראוי. וקיומו תלוי במעשה. דאם הדליקה מאלי' או הדליקה חרש שוטה וקטן לא מהני. לא אתי כיבוי דממילא ומבטל למעשה מצוה שעשה. ועל כן אם כיבה בידים סבירא ליה למהרש"ל דזקוק לה, וטעם הרשב"א דכיון דלא נתכוין לכבות וכהאי גוונא במצוה כשלא נתכוין להדליק לא יצא. דאפי' למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה מכל מקום מתעסק שלא נתכוין למעשה כלל לכולי עלמא לא יצא. והוא הדין דאם הי' מתעסק בכיבוי דלא מבטל למעשה מצוה. ועל כן אם כיבה במזיד דלאו מתעסק הוא שפיר מבטל להדלקה בכוונה:

ג

ועל כן ניחא הא דאין זקוק לה תלוי בהדלקה עושה מצוה. דהנה רש"י פירש לקמן (דף כ"ב:) בד"ה אי הדלקה עושה מצוה. אי המצוה של חנוכה תלוי' בהדלקה מדליקין כדאשכחן במנורה. ואי הנחה עושה מצוה. ועיקר מצותה תליא בהנחה אין מדליקין מנר לנר דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי עד כאן לשונו. מבואר דלמאן דאמר הדלקה עושה מצוה הנחה לאו מצוה היא כלל. ולמאן דאמר הנחה עושה מצוה הדלקה גם כן מצוה אלא דעיקר מצוותה תליא בהנחה. וטעמו של דבר נראה על פי גירסת רש"י לקמן (דף כ"ג.) למאן דאמר הנחה עושה מצוה מניחה ומדליקה וסבירא ליה דאף למאן דאמר הנחה עושה מצוה מניחה ואחר כך מדליק. [ויש הוכחה לזה מדמייתי הש"ס ראי' דהדלקה עושה מצוה מדמברכינן להדליק. ולא מייתי ראי' מדמניחין ואחר כך מדליקין. מכלל דאף למאן דאמר דהנחה עושה מצוה מניח ואחר כך מדליק.] ולכאורה קשה מה מצוה יש בנר כשמניחה כבוי ולמה לא ידליק ואחר כך יניח כמו שסובר הרשב"א באמת:

ד

ונראה דדומיא דמנורה תקנוה שהי' תחילה הנחת שמן ופתילה ואחר כך הדלקה. ועל כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה סבירא ליה דתיקנו כנגד הנחת שמן ופתילה במנורה שהי' עבודה ופסולה בזר. אבל הדלקה לאו עבודה היא. וכתב הרמב"ם שכשירה בזר. ועל כן כיון דבמנורה הנחה חמורה טפי דעבודה היא. גם בנר חנוכה תיקנו עיקר מצוותה הנחה. ומאן דאמר הדלקה עושה מצוה סבירא ליה דאדרבה מהאי טעמא גופי' תיקנו רק

הדלקה. דהנה לכאורה קשה מה הועילו בנס שיהי' להם שמן טהור הלא כולם הי' טמאי מתים והי' צריכין הזאת שלישי ושביעי כמו שכתב הר"ן. ומבואר בפ' כיצד צולין (דף ע"ט) דהיכא דגברא טמא שוב לא מהדרינן שהבשר יהי' טהור ומשום דטומאה דגברא חמורה וכיון דבין כך ובין כך צריכין לדחות טומאה דגברא אין נפקא מינה אם ידחה גם כן טומאת בשר. והכא נמי שוב אין נפקא מינה אם השמן הוא טהור. אך יש לומר דבאמת טומאה דחוי' בציבור והי' אפשר לו לבוא למקדש בלאו הכי. וכיון דהדלקה לאו עבודה היא וכשירה בזר וכמו כן הי' כשירה בטמא כמו שחיטה דכשירה בטמא כמו בזר אף בלא טעמא דדחוי':

ואם כן הי' מתקיים מצוות הדלקה בשלימות בלא שום דחיית טומאה במעשה הדלקה על כל פנים אבל אם הי' השמן טמא לא הי' מתקיים המצוה כתקנה. וכל זה במעשה הדלקה. אבל בהנחת שמן ופתילה כיון דעבודה היא ופסולה בטמא כמו בזר לא הועילו בנס. כי סוף סוף צריכה טומאה לדחות בזה. וכיון שלא הי' הנס אלא בהדלקה על כן גם המצוה לא קבעו אלא בהדלקה. ועל כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה הדלקה נמי מצוה היא אלא דלאו מצוה היא כולי האי שהרי במנורה הי' הדלקה גם כן מצוה. אבל למאן דאמר הדלקה עושה מצוה. הנחה לאו מצוה היא כלל כיון שלא הי' הנס בהנחה כנ"ל:

ה

ונחזור לענינינו דעל כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה זקוק לה כיון דהדלקה גם כן קצת מצוה כנ"ל. ומכל מקום כשירה בחרש שוטה וקטן [כמבואר בגמרא שם דקאמר והשתא דאמרת הדלקה עושה מצוה הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום. מבואר דלמאן דאמר הנחה עושה מצוה מהני הדליקה חרש שוטה וקטן] והוא הדין הדליקה מאלי' וכיון שכשירה מאלי' הוא הדין דכבתה מאלי' מבטל להדלקה דמאלי'. וכשם שאם כיבה במזיד מבטל הדלקה דבכוונה הוא הדין כיבוי דממילא מבטל הדלקה דממילא. ואפי' הדליקה בידים לא מהני כיון דאינו תלוי במעשיו דאפי' מאלי' נמי כשירה:

ו

ולכאורה יש לומר דגם מצוות הנחה נתבטלה דהא פשיטא דאם הניח ולא הדליק אחר כך גם מצוות הנחה לא קיים ואף דהנחה היא עיקר המצוה מכל מקום דוקא כשמדליקה אחר כך. וכן הי' במנורה אם לא הדליקה אחר כך הנחה למפרע לאו מצוה היא. וכן נראה פשוט. ועל כן כשכבה אחר כך ונתבטלה הדליקה דמאלי' בטלה גם כן הנחה. אך יש לומר כיון דסוף סוף כשהודלקה וחייל מצות הנחה שוב לא אתי כיבוי דממילא ומבטל להנחה דבמעשה וזקוק לה רק משום קצת מצוה דדהדלקה. וסיוע לסברא זו

מלשון הש"ס זקוק לה משמע דזקוק לאותו הנר דווקא ולמה. אך לפירוש רש"י דלמדנו מדבריו דמאן דאמר כבתה זקוק לה סבירא ליה הנחה עושה מצוה ועל כן זקוק למצות הדלקה דנתקיימה אפי' מאלי' והוא הדין דנתבטלה מאלי' אבל מצות הנחה דהיא עיקר מצות נר חנוכה כבר נתקיימה בנר זה ואם כן פשוט דצריך להדליק נר זה דווקא. וקרוב לומר שאם נאבד נר זה אין תקנה בנר אחר כיון שבנר האחר לא יהי' מצות הנחה כלל שהיא עיקר מצותה ואינו נר חנוכה כלל:

ז

מעתה מיושב פירש"י שפירש שמא פשע ולא מתקן לה ולא פירש שמא ישכח. דסבירא ליה לרש"י כיון דהא דזקוק לה הוא רק משום קצת מצוה דהדלקה. אינו בדין לחוש בשירי מצוה לספק. ועל כן בשבת הוצרך רבא לטעמא דמותר להשתמש לאורה דלא חיישינן בשירי מצוה שמא יכבה. [וכבר ביארנו שאפשר שידלוק ואין בודאי שיכבה דאם לא כן אפי' למאן דאמר אין זקוק לה לא הי' מועיל דהוי כאלו לא נתן שמן כשיעור וכאילו נתנו בפני הרוח דלא מהני כמבואר בפוסקים]:

ח

והא דבחול חיישינן שמא יפשע יש לומר דהנה בבבא קמא (דף מ"ח.) הכניס שורו לחצר חבירו שלא ברשות וחפר בורות שיחין ומערות בעל החצר חייב בנזקי בור כיון דאית לי' להאיך למלויי' ולא מלייי' כמאן דכריי' דמי. וכן בתוס' בבא קמא (דף כ"ב.) אשו משום חציו לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו ניזהו. והיינו כיון שיש לו לכבות האש שלא יצא ויזיק כאילו הבעיר בעצמו האש. וכן בב"ק (דף ק':) מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור נתייאש ולא גדרה הרי זה קידש וחייב באחריותו. אף שלא עשה כלום דעל היאוש אין לחייבו דמחשבה גרמא בעלמא היא כמו שכתב רש"י גיטין (דף נ"ג סוף ע"א) דאמחשבה לא מחייבינן לי' עיין שם. ועל כרחך דהחיוב הוא משום דמחויב לגודרה ולא גדרה כמאן דפרצה בידים דמי. [והא דהיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם פירש הרמב"ן בדיני דגרמי משום דאינו מחויב להעיד אלא מתורת גמילות חסד]. והכי נמי כיון שמחויב לחזור ולהדליקה והוא פשע ולא הדליק כמאן דכביי' בידים דמי. וכיון דבפשיעה לא הדליקה וכמאן דכביי' בפשיעה דמי בכהאי גוונא אפי' לדעת הרשב"א אף לדידן זקוק לה. נמצא שאף מצוות הנחה נתבטלה ע"כ חיישינן:

ט

אבל שמא ישכח לא חיישינן כלל דאפי' תימא דאף בכהאי גוונא כמאן דכביי' דמי הרי הי' בשוגג והרי כתב הרשב"א דאם כביי' בשוגג אין זקוק לה. ואפי' למהרש"ל דסבירא לי' דאם כיבה אותה בשוגג זקוק לה. מכל מקום נראה דבשוגג לא חשבינן לי' כאילו כיבה בידים. שהרי בהא דנתייאש ולא גדרה אינו חייב באחריותו עד שיאמר לו גדור. דווקא שהתרה בו. ואם לאו לא חשבינן לי' למזיד ולא חשוב כאילו פרצה בידים. דאם איתא דאפי' בשוגג חשוב כפרצה בידים הלא אדם מועד לעולם. וכן בתוס' (דף כ"ב:) שהעתקנו לעיל דכל מקום שפשע ולא שמר גחלתו וכו' מבואר דאם הי' בלא פשיעה לא חשבינן לי' כמזיק בידים. וממילא למאן דאמר זקוק לה מצות הנחה לא נתבטלה ובשירי מצוה לא חיישינן לספק כנ"ל. רק דילמא פשע חיישינן דאז יחשב כאילו כיבה במזיד וכנ"ל:

י

ואין לפקפק ולומר כיון דאינו מחויב להדליקה רק משום קצת מצוה דהדלקה לא חשבינן לי' לגבי מצות הנחה כמאן דכביי'. ודווקא בהנך דלעיל דהחיוב הי' משום שלא יזיק ע"כ חשבינן לי' לגבי היזקו כמאן דעביד בידים. משא"כ הכא לא חשבינן לי' לגבי הנחה כמאן דכביי' כיון דמשום הנחה לא הי' מחויב להדליקו שנית. ליתא שהרי בהא דנתייאש ולא גדרה כתבו התוס' ב"ק שם בד"ה אומר לו גדור וז"ל פי' לבעל הכרם דהוה המזיק דד' אמות שאמרו בשביל עבודת הכרם כדתנן בלא יחפור לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ד' אמות ומפרש בגמרא ד' אמות שאמרו בשביל עבודת הכרם אפי' לר' יוסי דאמר על הניזק להרחיק את עצמו הא מודה ר"י בגירי' דילי' והכא גירי דבעל הכרם הם דחשדינן לי' שלא יביא מחרישתו בשדה חבירו לפיכך צריך להרחיק ד' אמות או לעשות כותל עכ"ל. הרי דאף דהא דמחויב לעשות כותל לאו משום איסור כלאים הוא אלא מחשש דחשדינן לי' וכו' מ"מ כיון דסוף סוף מחויב הוא ולא עשה חשבינן לי' כאילו פרצה. והכא נמי כיון דמכל מקום הי' מחויב לחזור ולהדליקה מחמת קצת מצוה דהדלקה. כשלא הדליקה חשבינן כמאן דכביי' ואפי' לגבי מצות הנחה ודו"ק:

יא

מעתה מיושב קושיית התוס' דבשבת דאינו מחויב ואסור לו אחר כך להדליקה שוב לאו כמאן דכביי' בידים דמי. ואי משום קצת מצוה דהדלקה שלא יוכל להדליקה משום קצת מצוה לא חיישינן לספיקא. ואף שהרי"ף הביא ראי' מהא דמדליקין בשבת שמע מינה דאי כביא לא מזדקיק לה. זה הוא לדידן דאפסק הלכתא הדלקה עושה מצוה והביאה

הרי"ף ז"ל בהלכותיו. ואם נאמר דאף על פי כן כבתה זקוק לה שפיר יקשה למה מדליקין בשבת ואתי שפיר:

סימן תקד

א

אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהם בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ופרש"י זקוק לה וכו' דילמא פשע ולא מתקן לה:

ב

ולולי דבריו הי' נראה לפרש דהנה זה לשון הטור פתילות ושמנים וכו' מדליקין בהם בחנוכה אפי' בשבת ולא חיישינן שמא יכבה ויחזור וידליקנה כיון דכבתה אין זקוק לה עכ"ל. ונראה לדקדק מדברי הטור שכתב ולא חיישינן שמא יכבה וכו' ולא כתב שמא יטה כדי שלא יכבה כמו שחוששין בנר של שבת. מוכח מזה שבהטייה לא יתקן המצוה כלל כיון שאינו דולק מכח הדלקה ראשונה. וכמו במקדש שאין מדליקין בהפסולים משום שנאמר להעלות וכו' שצריך שיהא דולק מכח ההעלאה שהוא הדלקה ראשונה ולא מכח תיקון והטיי' שלאחר כך. דהאי לאו הדלקה מיקרי אף שחייב עלי' בשבת משום מבעיר מכל מקום הדלקה לא מיקרי. וכעין שכתב הרא"ש בהדליק ולא הי' בו כשיעור ואחר כך הוסיף שמן לכשיעור לא יצא ולא חשבינן נתינת השמן להדלקה אף שהנותן שמן לנר בשבת חייב עלי' משום מבעיר. מכל מקום לאו הדלקה היא. וכמו כן הטיי' לאו הדלקה מיקרי. וזה ביאור דברי הש"ס בהא דאין מדליקין בהם במקדש ופשוט. והוא הדין בחנוכה מהאי טעמא לא יועיל הטיי' שאחר כך. רק למאן דאמר כבתה אין זקוק לה שפיר דמי. כיון דעל כרחך צריך אתה לומר שאפשר שידליק מאליו בלי תיקון והטיי'. שהרי מותר לדידי' להדליק בהפסולים אפי' בשבת אף שאי אפשר להטות. ואם לא הי' אפשר כלל שידליק בלי הטיי' הי' נחשב כאילו לא נתן בו שמן כשיעור. אלא ודאי שאפשר שידליק בלי הטיי' כלל. ועל כן יוצא כיון שבכח הדלקה הי' שידליק כל השיעור מאליו. ולדידי' העיקר היא ההדלקה ומה שנעשה אחר כך לא איכפת לן. ודווקא במקדש אסור להדליק בהפסולים דמפורש במנחות [דף פ"ח ע"ב גבי נר שכבתה דפרש"י בחצי הלילה] דבמנורה כבתה זקוק לה. ולפי הנ"ל יש לומר דלמאן דאמר דגם בנר חנוכה כבתה זקוק לה לכן אין מדליקין בחול כמו בשבת דעל הטיי' אין לסמוך דמה שידליק מחמת הטיי' אינו מועיל בחנוכה כמו במקדש. ואין אנו צריכין כלל

לטעמא דילמא פשע ולא מתקן לה. וכן משמעות התוס' ד"ה ומותר להשתמש לאורה. שהקשו מנא לי' לרבא דסבר רב הונא מותר להשתמש לאורה דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק בשבת עכ"ל. ומדלא כתבו ואין יכול להטות בשבת מכלל דהטיי' גם בחול לא מהני וכמו שכתבתי אלא דבחול מדליק אחר כך:

ג

אך לפי זה יש להקשות דלמה בחול אסור הלא יוכל לחזור ולהדליקנה ובזה יקיים המצוה. ויש לומר דהנה צריך שיודלק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וחייב להדליקה עם שקיעתה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל והש"ע. ואם מקצת מזמן זה הי' כבה ביטל קצת מהמצוה. ואם יכבה ויחזור וידליקנה שוב בין כיבוי להדלקה ביטל קצת מצוה. ועל כן במקדש הי' אסור להדליק בהפסולים ולא סמכו שיחזור וידליקנה אחר כיבוי כיון דבעינן שידליק כל הלילה. והכי נמי בנר חנוכה כיון דבעינן שידליק כל השיעור אם כבה באמצע אף שחזר והדליק חשיב כאילו לא נתן שמן כשיעור כיון שחסר מקצת זמן משעת שכיבה עד שהדליק שנית:

ד

איברא דיש לעיין בדברי הר"י פורת לקמן ע"ב בד"ה דאי לא אדליק מדליק. וזה לשונו אומר הר"י פורת דיש ליזהר להדליק מיד שלא יאחר יותר מדאי ומכל מקום אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויא אחרינא עכ"ל. וקשה טובא בדבריו במה שכתב שלא יאחר יותר מדאי הא אפי' אם איחר קצת ביטל גם כן קצת מצוה כאילו לא נתן בה שמן כשיעור דמה לי חסר בתחילה מה לי חסר בסוף. וכן כתב הרמב"ם ז"ל באמת דצריך להדליק עם שקיעתה ממש. ועוד מה שכתב אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויא אחרינא. והיינו הא דמשני א"נ לשיעורא הלא כשהדליק אחר זמן אין כאן שיעור כלל. דמה יועיל אם יתן שמן כשיעור שידליק משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק אם כבר כלה רגל מהשוק. ואפי' מקצת מהשיעור אין כאן:

ה

ויש לומר דהאי לשיעורא סבירי להו להתוס' דאינו אלא לכתחילה דצריך לתת בה שמן כשיעור. ומכל מקום אם עבר השיעור לא נאמר בשביל זה שלא ידליק כלל וסבירא להו גם כן כמו שכתב הסמ"ג והאו"ז דלשינויא קמא לא בעינן שיעורא כלל, על כן אין צריך ליזהר רק שלא יאחר יותר מדאי כי יש לסמוך בדרבנן בפרט בדבר שרק לכתחילה

על תירוץ הראשון דאין צריך שיעור. ואם איחר מדליק מספק דשמא כתירוץ השני. והשיעור אינו מעכב. על כן מדליק אף שאין שיעור כלל:

ו

איברא דמה שכתבתי דשיעור אינו מעכב ואינו רק לכתחילה לא משמע כן בהרא"ש וטוש"ע שכתבו כיון דהדלקה עושה מצוה אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן לא יצא ידי חובתו. ומדכתבו לא יצא ידי חובתו שמע מינה דאפי' בדיעבד לא יצא כל שכן כשלא הוסיף:

ז

וליישב דברי הר"י פורת נראה עפ"י דברי הרשב"ם בב"ב (דף פ"א ע"ב) בהא דאמר שם כל שאינו ראוי לקריאה קריאה מעכבת בו. והקשה הרשב"ם דאם כן בכל הני דתנן מביא ואינו קורא נימא הכי. ותירץ דהנהו כיון דאינם חייבין בקריאה אין הקריאה מעכב רק היכי דמחוייב ואינו ראוי לקריאה עיין שם. וכן הענין גם כן בנר חנוכה דחכמים חייבו לכתחילה שיהא דולק חצי שעה. ועל כן צריך ליתן בה שמן לכשיעור הזה. ואם לאו כיון דאינו ראוי להדליק כשיעור הזה. השיעור מעכב בו ואפי' בדיעבד לא יצא. אבל לאחר שעבר הזמן ואז אינו מחוייב ליתן שמן כשיעור יוצא אף בלא השיעור. וכהנהו דמביאין ואין קוראין. ואף שתחילה נתחייב להדליק כשיעור מכל מקום דומה למביא ביכורים אחר החג דמביא ואינו קורא דשוב אינו זמן שמחה. ואף שנתחייב בביכורים קודם החג להביאם בקריאה מכל מקום אינו מעכב. ודווקא בהפרישם קודם החג ועבר עליהם החג ירקבו כיון דנתחייבו בקריאה אבל בחיובא דגברא לא איכפת לן. ועל כן בתחילה אין צריך ליזהר רק שלא יאחר יותר מדאי דאם מדליק בתוך הזמן אפי' לשינויא בתרא אינו עובר רק על לכתחילה. דאין לומר כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. דכיון שעבר מקצת הזמן שוב אינו מחוייב על מקצת זמן ראשון דמה שעבר אין ועל כן יש לסמוך בדבר שאינו אלא לכתחילה על תירוץ הראשון דלדידי' אין צריך שיעורא כדברי הסמ"ג והאו"ז כנ"ל:

ח

איברא דמה שכתבתי דכיון שעבר מקצת זמן חשוב אינו מחוייב במקצת זמן ההוא ודומה להני דמביאין ואין קוראין. לא משמע כן בסוכה סוף פ' הישן לר' אליעזר דסבירא ליה אין יוצאין מסוכה לסוכה ואם יצא איבד גם מצותו של ראשונה. ואין עושין סוכה בחולו של מועד ויליף לה מדכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים שיעשה סוכה אחת לשבעת הימים. ומכל מקום גר שנתגייר בחול המועד וכן קטן שנתגדל בחול המועד

עושה סוכה בחול המועד כיון שלא הי' מחוייב מתחילה הרי דבישראל מעכב מה שהי' מחוייב מתחילה עד עכשיו. ואינו דומה לעבר החג דביכורים דעכשיו אינו זמן קריאה ומצות קריאה אינה נוהגת עכשיו. מה שאין כן הכא שעדיין הזמן ההוא קיים ועדיין בתוך הזמן רק שעבר מקצתו. והכא נמי כיון שעדיין בתוך הזמן שפיר יעכב מה שעבר מקצת הזמן ולא הדליק עד עכשיו. ואין לומר דשאני סוכה דגלי קרא דכל האזרח לגוי שנתגייר וקטן שנתגדל בחול המועד וקרא דשבעת ימים דאין עושין סוכה בחול המועד. זה אינו דהא איכא לאוקמי קרא דשבעת ימים דאין יוצאין מסוכה לסוכה דכיון דמחוייב לישב בימים האחרונים באותו סוכה מעכב. אבל מכל מקום יהי' מותר לעשות סוכה בחול המועד כיון דעכשיו אינו מחוייב יותר אלא ודאי כדכתיבנא:

ט

אמת דמשמעות הרמב"ן והריטב"א והר"ן דסבירא להו דחיוב בל תוסיף אינו רק כשמגרע המצוה על כרחין לומר דהישן בשמיני בסוכה לשם מצוה מגרע המצוה למפרע והוא הדין כשלא ישב במזיד בשביעי וכל שכן היא ואף על פי כן הא סבירא להו לרבנן עושין סוכה בחול המועד. על כרחין דמה שעבר אינו מעכב על להבא כיון שעתה אינו מחוייב וניחא בנר חנוכה וגם יש לומר דעל כן אינו מחוייב להדליק מיד רק שלא יאחר יותר מדאי אף שהשיעור מעכב. בדרבנן סמכינן אלישנא קמא דאין צריך שיעור וכן כתב בהגהות מיימוני להדיא בשם ר"ת עיין שם:

י

ועוד יש לומר דהא מילתא דמיא למתניתין דלולב הגזול דשיעור לולב הוא כדי לנענע בו. ואף דנענוע אינו מעכב מכל מקום אינו מיקרי לולב כלל אם אינו ראוי לכל מצותו. וכן בחנוכה אף דהשיעור אינו מעכב שהרי עבר כל זמנו מדליק לתוס' והרא"ש או עבר זמן מה אחר שקיעת החמה דמדליק לכולי עלמא. מכל מקום באין בו כשיעור לקיים המצוה בשלימות לא מיקרי נר חנוכה כלל. ועל כן אם נתן בו שמן כשיעור שפיר יוצא המצוה במה שדלק במקצת זמן ואם כבתה אחר מקצת זמן אין זקוק לה ועל כן נראה לי דאפי' עבר זה הזמן או בתוך הזמן לאחר שעבר קצת זמן צריך לתת בו שמן כשיעור כל הזמן. ואף דעכשיו אינו ראוי לקיים בו המצוה בשלימות כיון שעבר הזמן. מכל מקום בנר עצמו אין בו חסרון רק מחמת הזמן:

יא

ומצינו כיוצא בזה סוכה כ"ג בעושה סוכתו על גבי אילן דפוסל. ר' יהודה [ואף לדידן הי' פסול אי לאו משום דמדאורייתא מיחזי חזי] ומשמע דאף בחול המועד לא יצא כיון

שאינה ראוי' ליו"ט. ואף דכבר עבר יום טוב ומה דהוה הוה וקיימא לן עושין סוכה בחולו של מועד ועל כרחין דהחילוק הוא כמו שכתבתי דהסוכה בעצמותה צריכה שתהי' ראוי' אף ליום טוב שעבר ואף שעשאה אחר יום טוב לית לן בה. וכמו כן בנר חנוכה צריך שיהי' בה לקיים המצוה מתחילה ועד סוף ואף שעשאו לאחר שעבר מקצת זמן לית לן בה. והוא טעמא דמאן דאמר כבתה אין זקוק לה שהרי השמן לעולם פוחת והולך. ונמצא דמה שדולק אחר כך אינו נר כשר שהרי אין בו כשיעור ובאין בו כשיעור לא מקרי נר כלל. ועל כרחך שכל המצוה נעשה בשעת הדלקה ולכן אם כבתה אין זקוק לה:

יב

ובזה יש ליישב קושית הנר מצוה למהר"ל ז"ל על הר"י דלדידי' דהזמן אינו בזמן הזה א"כ גם מדת השמן לא יהי' ולמה צריך ליתן בו שמן כשיעור. ולהנ"ל ניחא דבאין בו שמן כשיעור לא מקרי נר כלל כנ"ל:

יג

אך עוד יש לדחות הראי' שהבאתי מעושה סוכתו על גבי אילן דיכול להיות דשם נמי אם יעשה סוכה בחוה"מ על גבי אילן שכשר. ומשום שאז אינו מחוייב יותר. וכיון שהסוכה ראוי' לכל מה שמחוייב עוד כשר. ומכל מקום אם עשאה קודם החג פסולה גם לחול המועד דהוי תעשה ולא מן העשוי. דבשעת עשייתה הי' מחויב לעשותה גם ליום טוב ולא היתה אז ראוי' לכל המצוה רק שממילא נכשרת לאחר יום טוב שוב הוי תעשה ולא מן העשוי:

יד

ונראה לי ראי' לזה מהא דכתב הרמב"ן ליישב הא דיושב בשמיני בסוכה ילקה שלא יקשה מההיא דסנהדרין דאי לולב אין צריך אגד האי לחודה קאי והאי לחודה קאי ולא עבר בבל תוסיף. וכתב ליישב משום דשבעת ימי החג אגודים יחד. וקשה דהא משמע שם בסנהדרין דאי אין צריך אגד אף שאגדן לא עבר בבל תוסיף עיין שם בציצית אי קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודה קאי. אף שמכל מקום עשה הקשר לקיים הדרבנן. וכן מבואר בפוסקים דעל כן מותר להוסיף הדסים וערבות בלולב משום דאין צריך אגד והאי לחודה קאי ואף שאגדן. מכל הלין מוכח דכיון דא"צ אגד אפי' אגד לית לן בה כיון שאין האגד מצוה. ולפי זה יקשה על הרמב"ן שהרי בסוכה גם כן אין צריך לאגד ימי החג שהרי עושין סוכה בחולו של מועד אף שחסר מהימים. ועל כרחין לומר כיון שאז אינו מחוייב יותר דמה שעבר עבר אין יום שעבר מעכב. ובאמת אם יצא באמצע סוכות מהסוכה במזיד ולא הי' מצטער ולא נכנס בסוכה אחרת ביטל מצותה למפרע.

וכן מוכרח לדעת הרמב"ן והר"ן הנ"ל דלפי שיטתם אין חיוב בל תוסיף אלא כשמגרע המצוה וכמו שכתב להדיא בחידושי הר"ן סנהדרין. ועל כרחך דלמאי דסלקא דעתך דהישן בשמיני ילקה דתתבטל מצותו כיון דמאגד אל השבעת ימים עוד יום אחד ומכל מקום יש לומר דמכל מקום הסוכה צריכה שתהי' ראוי' לכל שבעה:

טו

ולדעת הרי"ף והרמב"ם דסבירא להו דשני תירוצים אינם חולקים זה עם זה ותרווייהו איתניהו לדינא. אין צריך לכל זה אלא אף על גב דהשיעור לעיכובא היינו שאם לא נתן אלא חצי שיעור ביטל חצי המצוה אבל מכל מקום חצי מצוה קיים. ועל כן אם לא הדליק בשקיעה תיכף מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק ולאחר שעבר השיעור בטל המצוה לגמרי. רק לדעת התוס' והרא"ש דלאחר השיעור מדליק גם כן לשינויא בתרא ומשמע דשיעור אינו אלא לכתחילה והרי כתב הרא"ש בעצמו דאם לא נתן שמן כשיעור לא יצא. ועל כרחך לומר כתירוצים הנ"ל דשיעור מעכב כשאינו ראוי. אי משום דאינו ראוי לבילה כו'. אי משום שדומה ללולב כנ"ל:

טז

ועל כן הא דכתב המגן אברהם דאם עבר זמן מה אחר שקיעת החמה אין צריך ליתן שמן רק שידליק עד שתכלה רגל מן השוק זה נכון לדעת הרי"ף והרמב"ם. אך לדעת התוס' לפי מה שכתבו בתירוץ הב' הדין להיפוך. ומכל מקום כן נכון לדינא. שהרי הסמ"ג והאו"ז ור"ת סוברים דבדרבנן סמכינן אלישנא קמא דלא בעינן שיעורא. אך אם כבר כלה רגל מן השוק. דאז להרי"ף ולהרמב"ם אינו מדליק כלל. רק על התוס' סמכינן שכתבו בדרבנן לסמוך על תירוצא בתרא. ולדידהו כבר כתבנו בתירוץ הב' דאף לאחר זמן צריך לתת כשיעור. על כן מחוייב להשים שמן כשיעור שיהי' על כל פנים נכון לדעת התוס':

יז

נחזור לדברינו באות ב' דאם כבה באמצע אף שחזר והדליק חשוב כאלו לא נתן שמן כשיעור כיון שחסר מקצת זמן בין כיבוי להדלקה. דלכאורה זה אינו ואין חשש אם כבה קצת זמן בין כבוי להדלקה כדברי הר"י פורת דאין חשש אלא שלא יאחר יותר מדאי. אך לפי מה שבארתי כל זה אינו אלא למאן דאמר כבתה אין זקוק לה דאין צריך שיעור אלא בשעת הדלקה. על כן יש לומר דבראוי לבילה סגי. או דצריך שיהי' בנר כדי לקיים בו כל המצוה כמו בלולב. או דיש לומר דללישנא קמא לא בעינן שיעורא. אבל למאן דאמר כבתה זקוק לה הרי דאף דבתחילת זמן הי' ראוי לבילה גם הי' בו לקיים כל המצוה. ואף

על פי כן אינו יוצא כשכבתה בתוך הזמן ובעינן שיעורא על כן ליתא לכל זה. ובודאי לדידי' צריך להדליק תיכף בשקיעת החמה ודברינו נכונים והוא פשוט:

יח

כבר הובא לעיל אות ד' דברי הסמ"ג והאו"ז דלליש נא קמא לא בעינן שיעורא. וקשה לי טובא דודאי למאן דאמר כבתה זקוק לה שיעורא בעינן. דהשתא אם כבתה בתוך השיעור זקוק לה כ"ש כשמתחילה לא נתן כשיעור דלא קיים המצוה. דאי לא הוי בעינן שיעורא הרי קיים המצוה במה שדלק מקצת הזמן ולמה אם כבתה בתוך הזמן זקוק לה. ועל כרחין סבירא להו שיעורא בעינן. ואם כן מהיכא תיתי דנפליג על רב הונא בהא. דאף דקיימא לן אין זקוק לה על כרחך אין הטעם משום דלא בעינן שיעור. דאם כן אם כבה בשבת קודם שקיעת החמה הרי לא דלק אף מקצת הזמן בחיוב ומכל מקום אין זקוק לה. ובודאי אפי' למאן דאמר לא בעינן שיעורא צריך לתת שמן בשבת שידליק על כל פנים קצת זמן אחר שקיעת החמה. כמו לדידן דצריך להשים שמן בערב שבת שידליק עד כדי שתכלה רגל מן השוק. ועי' בתרומת הדשן הובא בט"ז שכתב דאם כבה בערב שבת קודם שקיעת החמה דאין זקוק לה והוכיח כן מהתוס'. והטעם כתב משום דמשמע בפרק קמא דיבמות דהכשר מצוה חשיב כמו מצוה עצמה. וכיון דאי אפשר שידליק משחשיכה אלא אם כן הדליק מבעוד יום חשוב מבעוד יום הכשר מצוה שדינו כמצוה עצמה. ואם לא יתן שמן עד שידליק קצת משחשיכה לא יה' הכשר מצוה ועל כן צריך להשים שמן שידליק קצת משחשיכה ואף על פי כן אם כבה קודם משחשיכה אין זקוק לה. הרי דאין הטעם דאין זקוק לה משום דיצא במקצת הזמן אלא משום דהדלקה עושה מצוה וכבר הותחלה המצוה בכשרות שהי' ראוי שידליק משחשיכה. ואם כן אין שום משמעות בדבריו דלא בעינן שיעורא. ואם כן מהיכי תיתי דנפליג על רב הונא במה דסבירא ליה שיעורא בעינן:

יט

והנראה לי בזה לדעת הסמ"ג והאו"ז דלליש נא דלא בעינן שיעורא. שורש מחלוקת בדין כבתה אם זקוק לה או אין זקוק לה תלוי אם בעינן שיעור. דאם בעינן שיעור בודאי אמרינן דלא נתקיים המצוה עד שדולק והולך כל השיעור ולא נתקיים המצוה בהדלקה לחוד במה שראוי שיודלק כל השיעור רק צריך שיהי' דולק ממש כל הצורך. אבל למאן דאמר דלא בעינן שיעור ומכל מקום פשיטא דכל מה שדולק בכל השיעור הוא מצוה דאם לא כן איך אסור להשתמש לאורה הלא נתקיים כל המצוה תיכף כשהדליק ושוב הוא לאחר זמן מצוותו. וכן הא דאיתא בפסיקתא דהנותר מהשמן עושה לו מדורה דהוקצה

כל השמן. ועל כרחך דכל מה שדולק מצוה היא. ומזה מוכח דהמצוה נתקיים בהדלקה שהדליק בתחילה כל השיעור שראוי שיודלק ושפיר קיים המצוה בכל השמן שראוי שיודלק בכל השיעור אף דיוצא במקצת. ודומה לכל הני דתנן בריש פיאה אלו דברים שאין להם שיעור. ואף שיוצא ידי חובת פיאה בכל שהוא. עם כל זה אם נתן הרבה בבת אחת הכל פטור ממעשר. והכא גם כן עשה המצוה בכל השמן בשעת הדלקה וכל השמן נעשה מוקצה ואסור להשתמש בכל השיעור שעשה מצוה מתחילה בכל השיעור במה שראוי שיודלק כל השיעור. אלא אי אמרת כבתה זקוק לה על כורחין אין הצצוה נתקיים אלא בשעה שדולק ממש [כמדומה שכאן חסר ונשמט דיבור שלם] הרי מה שדולק ממש אחר שדלק מקצת זמן היא לאחר שנפטר ויצא כבר ידי חובה ושוב לאו מצוה היא כלל ודומה לנתן פיאה וחזר והוסיף דאין במה שהוסיף תורת פיאה עליו וחייב במעשר כיון שכבר נפטר. והכא נמי כבר נפטר ואמאי אסור להשתמש לאורה ושמן שכבה מוקצה. אלא ודאי כבתה אין זקוק לה והמצוה נתקיים בשעת הדלקה בכל השמן שראוי שיודלק ונעשה כל המצוה בבת אחת. ועל כן אפי' בשבת וכבה קודם הזמן שקיעת החמה אין זקוק לה דכבר קיים המצוה בשעת הדלקה:

סימן תקה

א

בענין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד שהרמב"ם סובר דאין מדליקין מנר לנר על ידי קינסא ועל כן כתב פ"ג מ"ה תומ"ס הי"ד במנורה דאסור על ידי קינסא משום בזיון. והראב"ד התיר אפילו קינסא. ונ"ל דכל אחד הולך לשיטתי'. דהנה הדבר מבואר שדין זה תלוי בשני תירוצי התוס' דשמעתין ד"ה מאי הוה עלה דלתירוצא קמא שאינו תופס דברי רבה עיקר אסור ע"י קינסא. מקל וחומר למאן דאמר הנחה עושה מצוה. ולתירוצא בתרא פשיט לי' כיון דהדלקה עושה מצוה על כרחך פליגי בקינסא וכיון דרבה עבד כשמואל ממילא אפילו בקינסא מותר:

ב

והנה קשה לדעת הרמב"ם פ"ט מה' כלי המקדש הלכה ז' שאם הטיב הכהן הנרות והוציאן לחוץ והדליקן זר כשירות. ועל כרחך סבירא ליה הנחה עושה מצוה במנורה. דאי הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומו בעינן. אם כן מה קאמר אי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר. אם קן תקשי ממנורה דהא במנורה נמי הנחה עושה מצוה ואף על פי כן מדליקין בפתילות ארוכות. וצריך לומר שדעתו כדעת הרמב"ן והרשב"א שגורסים

בסוגיא למאן דאמר הנחה עושה מצוה מדליקה ומניחה מיבעיא לי'. שצריך שיהי' הנר דלוק בשעת הנחה. ועל כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר דעל כרחך א שידליק קודם הנחה ובשעת הדלקה אינו מצוה. ולא דמי למנורה שבתחילה הי' הנחת שמן ופתילה ואחר כך הי' מדליק ונעשה הנר מצוה תיכף בשעת הדלקה:

ג

אך לפי זה אי אפשר לפרש כפירוש השני של התוס' דאי הנחה עושה מצוה יש לומר בקינסא מודה שמואל. דכיון דמדליק קודם הנחה והמצוה בשעת הנחה אם כן דומה ממש לקינסא. וכמו סלע מעשר שני דאסור לשקול כנגדו אף שאחר כך מחלל עליהם כיון דבשעה ששוקל עדיין אינו מצוה דמי לקינסא. ואף לדעת הרמב"ם שכתב בהא דסלע של מעשר שני גזירה שמא יכוין לעשות ממנו משקלות וכתב הלחם משנה דסבירא לי' לרמב"ם דלפי האמת כיון דאינהו גופייהו מצוה לא דמי לקינסא. ומכל מקום נראה לי ברור שאין לחלק בין הנחה עושה מצוה לדעת הרשב"א בין קינסא. דהנה בברכות (דף נ"ג ע"א) בענין נר ששבת להבדלה דמקשה שם אהא דתנן התם ישראל שהדליק מכותי מברכין עליו. הא לא שבת. וכי תימא דאיסורא אזל לי' והא אחרינא הוא. אלא הא דתניא המוציא שלהבת לרשות הרבים חייב. מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר. ומשני לעולם דאיסורא נמי איתי' וכי קמברך אתוספת דהתירא מברך עיין שם היטב. והנה מוכח מקושיית הש"ס דמדמי הדליק נר מנר לאותו נר לאחר שעה. דאי בנר מנר חשוב נר אחר הוא הדין באותו נר לאחר שעה. דאם לא כן לא מקשי מידי וק"ל. ומסקנא דבשניהם יש משלהבת ראשון ויש עוד תוספות. אם כן אי אמרת דמותר למאן דאמר הנחה עושה מצוה להדליק מנר לנר ואחר כך יניח משום דאותו נר עצמו נעשה נר מצוה הוא הדין בקינסא כשמדליק ממנו נר אחר חשוב השלהבת דקינסא עצמו נעשה מצוה. ואי אמרת דנר שמדליק מקינסא הוי נר אחר אם כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה בשעת הנחה אינו אותו נר שהדליק מנר חנוכה ודו"ק הנה נתבאר דהרמב"ם לשיטתי' דבמנורה הנחה עושה מצוה. על כן על ידי קינסא אסור:

ד

ויש מקום עיון במה שתירץ הלחם משנה דעת הרמב"ם בסלע של מעשר שני דכיון דאותו סלע נעשה מצוה לא דמי לקינסא. דאם כן למאן דאמר הנחה עושה מצוה למה אין מדליקין הא אותו נר נעשה מצוה. ואין לומר דאפילו בשעת הנחה אין השלהבת מצוה גמורה וכשיטת רש"י דשוב יקשה ממנורה כיון דלהרמב"ם במנורה הנחה עושה מצוה כנ"ל. ונראה ליישב לפי הש"ס ברכות הנ"ל דבנר בכל שעה שדולק יש תוספת ויש

מנר ראשון גם כן. ועל כרחך שאין נר ראשון קיים לגמרי. דאם כן הי' הנר מתרבה והולך בכמותו בכל שעה. ונראה בחוש שאינו כן. ועל כרחך שיש גרעון באור הראשון. ועל כן אסור למאן דאמר הנחה עושה מצוה כיון שאין האור שמדליק עכשיו קיים בשעת הנחה. ודומה לקינסא דאף ששלהבת דקינסא יש בנר שני כבש"ס הנ"ל מכל מקום כיון שאין כולו בנר שני אסור. והכי נמי למאן דאמר הנחה עושה מצוה להרשב"א כיון שמדליק קודם הנחה ואין אותה שלהבת קיים לגמרי בשעת הנחה אסור ודו"ק]:

ה

אך להראב"ד שם שחולק על הרמב"ם שמפרש הדלקה לאו עבודה שיהי' מותר לכתחילה לזר להדליקו ועל כרחך היינו בחוץ דבפנים אי אפשר לזר ליכנס. והראב"ד שם חולק ופירש רק לענין דיעבד ואם כן אפשר דדווקא בפנים דהדלקה עושה מצוה. ושפיר יש לפרש כפירוש רש"י למאן דאמר הנחה עושה מצוה בתחילה מניח ואחר כך מדליק ובשעת הדלקה נתקיימה ונגמרה המצוה אלא דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי כמו שפירש רש"י. ומכל מקום לא דמי לקינסא:

ויש לפרש כפירוש שני של התוס' ולמסקנא דהדלקה עושה מצוה אפילו על ידי קינסא שרי:

ו

שוב נתיישבתי דמה שכתבתי לדעת הרמב"ם דבמנורה הנחה עושה מצוה צריך לומר כהרשב"א דאי הנחה עושה מצוה מחוייב להדליק קודם ואחר כך להניח. דוחק לומר כן. דכל סברת הרשב"א כיון דהנחה עושה מצוה צריך שיהי' הנחה כשהוא דלוק. והא חזינן במנורה דאף דהנחה עושה מצוה מהני כשמניח ואחר כך מדליק ולמה לא יועיל גם כן בנר חנוכה:

ז

על כן נראה לפרש דהרמב"ם על כרחך גורס כגירסת רש"י ותוס'. ומכל מקום לא קשה ממנורה. דהנה צריך לעיין למאי דסלקא דעתין דבמנורה מדליק על ידי קינסא והא איתא ביומא (דף מ"ה ע"ב) דאסור להדליק המנורה רק מאש שעל מזבח החיצון וילפינן לה מקרא דאש תמיד תוקד וגו' אש שנאמר בה תמיד יהי' מעל מזבח החיצון ואיך ידליק מקינסא שלא הי' על מזבח החיצון. בשלמא למאי דמשני בפתילות ארוכות יש לומר כמו שכתב הראב"ד פ"ג מה' תמידין ומוספין הל' י"ג דלא מיעט קרא אלא שלא יביא ממזבח פנימי או מבית כירים אבל כל שאפשר מיני' ובי' טפי עדיף אבל למה דס"ד על ידי קינסא קשה:

ח

אך לסוגית הש"ס ברכות הנ"ל לא קשה מידי דאף אם מביא אש ממזבח החיצון כשמביא אותו להיכל איננו אותו אש לגמרי דבכל רגע ניתוסף שלהבת חדש רק שיש בו ממזבח החיצון גם כן ואם כן הוא הדין בקינסא שמדליק ממנורה שיש בו גם כן מאש מזבח החיצון כמבואר בש"ס הנ"ל שאין חילוק בין נר מנר בין אותו נר לאחר זמן כנ"ל ביתר ביאור עיין שם ולפי זה אין צריך לסברת הראב"ד דמיני' ובי' טפי עדיף אלא דאש המנורה כיון שהודלקה פעם ראשונה ממזבח החיצון הרי חשיב שיש בו ממש מזבח חיצון והתורה לא הצריכה שיהי' כל האש ממזבח החיצון כנ"ל:

ט

[הן אמת דמה שהוכחתי מש"ס ברכות דאותו נר לאחר שעה לא חשוב נר ראשון לגמרי ואם כן מוכח שלא הצריכה תורה כל האש ממזבח החיצון. יש לדחות דהתם קאי לענין מוציא שלהבת לרשות הרבים דמוקי לה במס' ביצה (דף ל"ט) דשייפי' למנא משחא ואחלי בי' נורא או בהוציאו בקיסם ולית שיעורא במנא ובקיסם רק משום שלהבת חייב, על כן פריך שפיר דהאי שלהבת אחרינא ומשום קיסם לחוד לא מחייב. אבל באש שלקח ממזבח החיצון הלא השלהבת שבא אחר כך הכל מכח האש שלקח ממזבח החיצון ולא ניתוסף דבר מבחוץ רק שמתחילה הי' גחלת ועכשיו נעשה שלהבת. והרי בין גחלת בין שלהבת אש מיקרי ואם כן הוא אותו האש שלקח ממזבח ומה בכך שנשתנה מגחלת לשלהבת. ודווקא במוציא בקיסם מקשה שפיר דאותו שלהבת שהניח בשעת עקירה הי' קיסם ולא מחייב עליו ואם כן במדליק על ידי קינסא דאותו קינסא לא הי' במזבח החיצון שפיר יש לומר דלא חשוב ממזבח החיצון אך סוגיית הגמ' דס"ד דמדליק על ידי קינסא על כרחך לומר כמו שכתבתי]:

י

ובזה יתיישב הקושיא ממנורה לעיל אות ב'. דהנה צריך לומר לשיטת רש"י הנחה עושה מצוה מניח תחילה וזה עיקר מצוה והדלקה שאחר כך סגי אפילו בחרש שוטה וקטן דלאו מצוה היא כולי האי ומשמע דילפינן לה ממנורה דהנחה עבודה והדלקה שאחר כך לאו עבודה וכשירה [ובמקום אחר ביארתי בטוב טעם טעמא דקיימא לן הדלקה עושה מצוה] בזר וצריך להבין מ"ט אין מדליקין מנר לנר דהדלקה לאו מצוה היא כולי האי הא גם נר ראשון שדולק לאו מצוה כולי האי שכבר קיים מצותו בהנחה. וצריך לומר דכשמדליק בנר חשיב משתמש בשמן שבנר כיון שהוא בעין בשעת הדלקה ומהאי טעמא פירש רש"י אכחושי מצוה שנראה כשואב מלחלוחית שמנו. ועי' בתוס'

פסחים (דף כ"ב ע"ב) בד"ה מניין והשמן שבנר הוא עיקר מצוה שבו הי' הנחה ועל כן הוא משתמש מהנחה עיקר מצוה להדלקה דלאו עיקר מצוה. והתינח בנר חנוכה. אבל במנורה אין לאסור משום שמשתמש בשמן שבנר שהניח להדלקה שהרי מה שכשר להדליק במנורה הוא רק משום שהדליקו בתחילה מאש מזבח חיצון ויש בו מאש מזבח החיצון וא"כ הוא משמש רק בשלהבת שיש בו ממזבח חיצון אבל לא בשמן שלא הי' במזבח חיצון וזה אין צורך אליו אל המצוה וכל כוונתו ומחשבתו רק להדליק מאש מזבח החיצון שיש בשלהבת וזה אינו מצוה יותר מהדלקה שמדליק עכשיו ודו"ק היטב:

סימן תקו

א

שבת (דף כ"ג ע"א) רב ירמי' אמר הרואה נר חנוכה צריך לברך. פירש"י למי שלא הדליק עדיין בביתו. משמע מלשונו דאפילו עתיד להדליק בביתו מברך. וחילקו עליו דימתין עד הדלקה דומיא דר' כהנא מסדר לכולהו אכסא דקדושא סוכה (דף מ"ו ע"א) [ועי' בב"ח סי' תרע"ו]:

ב

ולפי עניות דעתי נראין דברי רש"י משום דאסור לעבור מנר שרואה מלברך עליו דאין מעבירין על המצות. ובמצוה דאורייתא היא איסור תורה כדמוכח מקושיית התוס' בכמה מקומות בש"ס למה לי קרא דאל פתח אהל מועד תיפוק לי' דאין מעבירין וכו']. ואף דבעושה סוכה והולך ממנה ואינו מברך זמן נמי חשיב מעביר על המצוה אף שחזר אלי' אחר כך. כדמוכח ביומא בדישון מזבח הפנימי קודם להטבת שתי נרות משום דאין מעבירין. ומכל מקום מסדר לכולהו אכסא דקידושא. נראה לי דהתם היינו טעמא דמכל מקום כיון דטפי עדיף אכסא דקידושא מותר לעבור כיון דפגם באותו סוכה שמעביר ממנה ומתקן באותה סוכה עצמה כשחוזר ומברך עלי' אכסא דקידושא. מה שאין כן בנר חנוכה שמעביר מנר זה ומברך על נר אחר ואין התיקון באותו נר. ודומה להא דאמרינן בשבת סותר על מנת לבנות במקומו חייב. דההיא סתירה בנין מיקרי [כן פירש המרדכי הביאו הטורי זהב בהלכות בית הכנסת סימן קנ"ב סע"ק ג' לענין נותץ אבן מבית הכנסת] שלא במקומו פטור דמכל מקום באותו דבר הוי מקלקל והכא נמי החילוק בסוכה כשמעביר ממנה על מנת לברך אחר כך אכסא דקידושא לא חשיב בתחילה פגם כיון שכוונתו לתקן אותו דבר עצמו. מה שאין כן בנר חנוכה חשיב כסותר על מנת לבנות שלא במקומו ומקלקל הוא ואסור:

ג

ודע דאיסור אין מעבירין על המצוות כתב רש"י ביומא (דף ל"ג סוף ע"א) דילפינן לה במכילתא מושמרתם את המצות קרי בי' את המצוות. מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ומזה נלמד דלאו דוקא כשמעביר מחפץ מצוה לחפץ אחר אלא הוא הדין כשמעביר מזמן אחד לזמן אחר. שהרי זה עיקר דין המכילתא. וע"כ מבואר בפוסקים בעשיית סוכה שיעשנה ויגמרנה תיכף ביום שאחר יום הכיפורים. וכן בפדיון הבן כתב הרא"ש סוף בכורות ואחר שלשים יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה כמו שאמרו מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. ופסק כן בשולחן ערוך שוב מצאתי הדבר מפורש בפרק קמא דמגילה. בשלמא ראבר"י מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצוות. הרי מפורש דמעביר מזמן אחד לזמן אחר נמי חשיב מעביר:

ד

וראיתי שם בספר טורי אבן דהאי לישנא דאין מעבירין לאו דוקא דלא שייך אלא במעביר ממצוה אחת לחבירתה או לדבר הרשות. והנה הרגיש שהתוספות שם סבירא להו דהוי אין מעבירין ממש וחולק על התוספות כדרכו. אבל מדברי רש"י יומא שפירש אעיקר דין אין מעבירין הנ"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה מוכח דעיקר דין אמעביר מזמן אחד לחבירו. ואין לנו לשמוע לו נגד רש"י ותוספות:

ה

והנה הטורי אבן הביא ראי' לסברתו דלא שייך אין מעבירין אלא בהעברת מקומו או שכבר התחיל בה ולא העברת זמן. מהא דאמרינן בעלמא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות. ובודאי שזו אין ראי' של כלום. דודאי אין חילוק בין מעביר מזמן למעביר מחפץ. ואדרבה עיקר דין אין מעבירין במעביר מזמן כנ"ל מפירש"י. וזה במעביר לזמן אחר אבל במילה הרי מלו באותו יום ואינו זז מיום ההוא כלל. ואף שעושה באותו יום כמה מעשים קודם לכן לית לן בה כיון שאינו מעביר ממנו וע"כ כתבו הפוסקים בפדיון הבן שיפדנו מיד ביום שלשים ואחד משום מצוה הבאה לידך כו' והוא דין אין מעבירין כנ"ל בשם רש"י ובודאי שאינו מחויב לפדותו מיד בבקר רק שלא לדחותו ליום אחר וכן מעשים בכל יום וברור:

ו

עוד ראיתי שם שהביא ראי' מההיא דפרק קמא דחגיגה (דף ז') ואין נראין חצאין סבר ר"י למימר מאן דאית לי' עשרה בנים לא ליסקו האידנא ה' ולמחר ה'. פשיטא הי מינייהו משוית להו פושעים הי מינייהו משוית להו זריזין. הרי דקרי להו רק זריזין שמע מינה

דבמאחר אין בו אלא משום זריזות לבד. ולא ידענא מאי קאמר דהא קרי להני דמאחרי פושעים ושם על כרחך יש איסור אחר משום נוגי ממועד אספתי כדאיתא בחגיגה:

ז

עוד ראיתי שם שהביא ראי' לסברתו מדלא הביא הש"ס שם במגילה לדריש לקיש ובכל דוכתא מייתי לדריש לקיש שמע מינה דהכא אין ענין לדריש לקיש רק הלשון אחד והענין מתחלף. ובמחכת"ה נעלם ממנו סוגיא דמנחות (דף ס"ד ע"ב) מצוות העומר להביא מן הקרוב לירושלים ומפורש בש"ס הטעם משום דאין מעבירין על המצוות. ושם יש העברת מקומו ולא מייתי לדריש לקיש:

ח

מיהו בההיא דחגיגה מספקא לי אם יש בו משום אין מעבירין. וטעמא דידי מדאמרינן בזבחים (דף צ"ז) ופנית בבקר והלכת לאהליך הכתוב עשאן כולן בוקר אחד. ואף דפריך עלה וכי אין נותר ברגל. מכל מקום כתבו התוספות בראש השנה (דף ה') דיתכן דלענין קרבנות הרגל עשאן כולן כיום אחד. ואם כן הוה כמביא באותו יום [וההילוק בין אותו יום ליום אחר יתבאר לקמן]:

ט

עוד יש לי ליתן טעם שלא יחשב מעביר כיון דכולן תשלומין דראשון ואפילו הביאן ביום אחר כאלו הביאן בראשון ולאו מעביר הוא ודו"ק. אך זה אינו דמכל מקום שנותק מאותו יום ליום אחר הוי מעביר ומה שמשלים אחר כך והוא כחוזר לאותו יום מכל מקום הוי מעביר כמו בעובר ממקום למקום וחוזר אחר כך למקום הראשון:

י

חוזרני לדבריי שחילקתי בין מעביר ליום אחר דאסור מדר"ל בין מאחר רק לאחר שעה והטעם דכל היום הכל זמן אחד מה שאין כן יום אחר וראי' לזה מדברי הש"ס ר"ה כיון שעברו שלשה רגלים בכל יום עובר עליו בבל תאחר לא אמר בכל שעה עובר בבל תאחר דלא הוי איחור אלא ביום, וכן לשון הרמב"ם בהלכות מילה פרק א'. משיגדיל כל יום שעובר עליו ואינו מל עצמו עובר בעשה. ובמנחות (דף מ"ח) עמוד חטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן עמוד חטא בחטאת בשביל שתזכה בעולה לא אמרינן ופריך ובחדא מילתא מי אמר והתניא כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן אם הי' שבת לא יזרוק ואם זרק הורצה להקטיר אימורין לערב ואמאי לימא עמוד חטא בשביל שתזכה. עמוד חטא בשבת כדי שתזכה בשבת אמרינן עמוד חטא בשבת כדי שתזכה בחול לא אמרינן. הנה המקשן הי' סובר דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום כיום אחד די והוי חדא

מילתא ומשני דמכל מקום כיון דהשתא שבת ובערב חול כשני דברים דמי. ואין חוטאין בזה לזכות בזה. ומכל מקום נראה מכאן גם כן דזמן אחר כדבר אחר דמי:

יא

והנה מסוגיא זו גם כן ראי' למה שחילקתי תחילה בין מעביר מנר חנוכה זה לברך על נר אחר בין מעביר מלברך על הסוכה בשעת עשייתה כדי לברך עלי' אחר כך אכסא דקידושא דבסוכה הוא מעביר כדי לזכות באותו דבר עצמו דמותר ובנר חנוכה הוא לזכות בנר אחר כנ"ל ודו"ק:

יב

ואין להביא ראי' דמותר להעביר על המצוה כדי לעשות המצוה בשלימות יותר מהא דמגילה (דף ו':) דמפרש טעמא דקורין המגילה באדר השני משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף. הרי דמעבירין משום זה מאדר ראשון. לא קשה מידי דהתם תקנו חכמים משום זה הזמן קריאה באדר ב'. ושוב לא הוי מעביר כלל. ופשוט:

סימן תקז

א

שבת (דף כ"ד ע"א) איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן. ומפרש"י נראה דבתפלה לא מבעיא לי' דפשיטא לי' דהא דקבעום ימים טובים בהלל ובהודאה פירוש שקבעו על הנסים בברכת הודאה זה פירוש בהודאה וברכת הודאה לא מצינו אלא בתפלה דברכה שניה שבברכת המזון ברכת הארץ מקריא. ומכל מקום מבעיא לי' דנהי דחכמים לא תקנו בברכת המזון מכל מקום יהי' מחויב להזכיר כמו שצריך להזכיר כל מעין המאורע. רק בתפלה מלתא אחרימא דהוא חובת חנוכה [לומר על הנסים אלא שקבעוה בהודאה] כמו הלל ולא כשאר מעין המאורע שהוא חובת התפלה או הברכת המזון:

ב

וראי' דהא אם שכח לומר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש מתפלל ערבית שתים אף שבערבית לא יאמר יעלה ויבא. מכל מקום צריך לחזור ולהתפלל כיון דלא יצא ידי תפלה במה שהתפלל ביום בלא יעלה ויבא:

ג)ומהאי טעמא ניחא לי הא דאם שכח להזכיר של שבת ערבית דפשוט דצריך לחזור להתפלל. ולא מדמינן להבדלה דאם שכח להבדיל בתפלה דאין מחזירין אותו כיון שיכול להבדיל על הכוס. והכא נמי הרי הוא מזכיר בלאו הכי בקידוש. דשאני הבדלה שאינו

חובת התפלה כשאר מעין המאורע כיון שעתה הוא חול רק החיוב להבדיל וקבעוה בתפלה בחונן הדעת. וע"כ אין מחזירין אותו כיון שיכול להבדיל על הכוס. מה שאין כן בתפלה של שבת נהי דידי קידוש יצא מכל מקום ידי תפלה לא יצא שלא הזכיר בה מעין המאורע של שבת, וכמו בראש חודש דאף על גב דליכא חיוב לקדש מכל מקום צריך להזכיר מעין המאורע וכל זה פשוט:

ד

ומהאי טעמא תמוה לי על המגן אברהם סימן קפ"ח סקי"ג שכתב דאם שכח בברכת המזון של שבת וראש חודש רצה לבד ויעלה ויבא לא שכח ופתח בהטוב והמטיב דצריך לחזור לראש דצריך להזכיר נמי של ראש חודש דמכל מקום הרי מחויב בברכת המזון משום שבת ודומיא דיום שנתחייב בארבע תפלות אבל בחנוכה כיון דמדינא אינו צריך להזכיר לא יזכיר בברכת המזון הב' של חנוכה עיין שם, ותמוה לי דלמה לי טעמא דיום שנתחייב בארבע תפלות תיפוק לי' דהוה כאילו לא בירך כלל ולא משום שבת לחוד צריך לחזור ולברך שהרי בתפלה אם לא הזכיר בתפלה במנחה של שבת צריך להתפלל ערבית שתים אף שבערבית לא יזכיר של שבת. דמכל מקום צריך לחזור משום דלא יצא ידי תפלה וכיון דצריך לברך משום חיוב ברכת המזון אפילו בלא שבת פשוט דצריך להזכיר גם של ראש חודש והוא הדין על הנסים:

ה

נחזור לענינינו דבתפלה פשיטא דצריך לומר על הנסים דחובת חנוכה היא כנ"ל. וזה שכתב רש"י דעיקר מילתא דחנוכה כו'. ופשיטא דקבעוה בתפלה. דברכת הודאה לא נקרא רק ברכת מודים דמסיים בהודאה וזהו שם הברכה. מה שאין כן בברכת המזון. וזה מבואר בדברי רש"י שכתב מה תפלה בברכת הודאה ובברכת המזון כתב בהודאה בברכת הארץ. והנה לשיטת רש"י לכאורה נראה דבפורים הבעיא בתפלה כמו בברכת המזון דשם לא היתה התקנה לומר על הנסים רק משום דצריך להזכיר מעין המאורע שוב יש להסתפק כיון דמדרבנן כו' והא דלא בעי בפורים משום דבחנוכה קאי:

ו

אך בתוספתא שהביאו התוספות מפורש דאף בפורים מזכיר על הנסים בתפלה. וצריך לומר דגם בפורים תקנו לומר על הנסים בהודאה. ובתוס' כתבו דבתפלה איכא פרסומי ניסא טפי משום דבציבור היא ע"כ פשיטא לי' בתפלה דמזכיר. והא דלא כתבו בפשטות דבתפלה פשיטא לי' דמזכיר אף דמדרבנן כמו תענית ומעמדות דמזכיר בתפלה. ועיין בתוספות ד"ה דתני ודו"ק. דמכל מקום הוה לי' למבעי ולמפשט כדבעי בראש חודש ולפי

זה נראה פשוט דאף להתוספות אפילו אם מתפלל ביחיד חייב לומר על הניסים בתפלה כמו בתענית ומעמדות דחייב להזכיר בתפילה אפילו בלא טעמא דפרסומי ניסא:

ז

ויש לעיין. התוספות למה הוצרכו לטעם זה דהא ודאי דצריך לומר על הנסים דהא קבעום ימים טובים בהודאה. ומסברא ודאי תפלה חמיר כדחזינן ביעלה ויבא דבתפלה מחזירין אותו ובברכת המזון אין מחזירין אותו משום דאי בעי לא אכיל כדאמרינן בברכות (דף מ"ט ע"ב). ונראה דהתוספות סבירא להו דדוקא לאחר שתקנו חכמים להזכיר. החיוב בתפלה חמיר משום דלא מצי פטר נפשי' מהזכרה. מה שאין כן לענין תחילת התקנה וקל להבין עוד נראה לי דאם נאמר דהתקנה יהי' לומר על הניסים בברכת המזון יהי' מחויב לאכול כדי לומר על הניסים כיון דחובת חנוכה הוא לומר על הניסים ואינו דומה לשאר מעין המאורע וכמו שכתבתי לעיל ברש"י וזה רחוק]:

ח

אמנם לולי פירושם הי' נראה לי פירוש אחר בגמ' ברכות דכיון דאי בעי לא אכיל אין הזכרה דברכת המזון חיוב חמיר כל כך וראי' לזה דאם לא כן קשה מה בכך דאי בעי לא אכיל מכל מקום השתא דאכיל מחויב הוא. וכמו שכתבו התוספות והרא"ש לענין שיכול האחד לפטור את חבירו מברכת המזון דאינו דומה לברכת הנהנין דלאו ערבין זה לזה דאי בעי לא אכיל. דכיון דכבר אכל מחויב היא ודומה לשאר ברכות מחוייבות. עיין בתוס' ברכות (דף מ"ח ע"א) סוף ד"ה עד שיאכל כזית דגן ובהרא"ש שם. אבל לפי מה שכתבתי ניחא דהא אמרינן לקמן המפטיר בנביא בשבת אין צריך להזכיר של ר"ח שאלמלא שבת אין נביא בראש חודש. וקיימא לן הכי אף דקיימא לן כר' יהושע בן לוי דאמר יום הוא שנתחייב בארבע תפלות דשאני הכא דנביא בראש חודש ליכא כלל כמ"ש הר"מ וכן פסק בשלחן ערוך. והכא נמי אלמלא שאכל ליכא חיוב ברכת המזון ואין החיוב ברכת המזון בא על ידי ראש חודש לבד, דמצד ראש חודש ליכא חיוב ברור רק על ידי האכילה ולולי שאכל ליכא חיוב ברור כלל ביום זה. ולכתחילה מחויב להזכיר דמכל מקום ביום ראש חודש יש אפשרות חיוב דאי בעי אכיל ולא דמי למפטיר בראש חודש דאי אפשר שיתחייב כלל בלא השבת. רק לענין מחזירין אותו בעינן דוקא חיוב ודאי וזה בא רק מחמת שאכל מכבר לא מחמת היום לבד ועל כן אין מחזירין אותו:

ט

ובזה ניחא ליישב קושיית הרא"ש דביום טוב אמר שם דמחזירין משום דמחויב לאכול. ובסוכה משמע דאין חיוב בסוכות רק בלילה ראשונה, משום סוכה וע"כ ביום מיירי

דומיא דראש חודש דמיירי ביום. דבלילה אפילו בתפלה אין מחזירין בראש חודש דאין מקדשין החדש בלילה. ולמ"ש ניחא דכיון דאיכא חיוב ביום זה שוב אפי' בשאר סעודות דאין חיוב רק מחמת אכילה מחזירין אותו. דומיא דיום הוא שנתחייב בד' תפלות כיון דאיכא תפלה ביום זה. והכא נמי איכא חיוב ברכת המזון ביום זה בלילה מחמת סוכה ולילה מהני ליום דהא אמר יום הוא שנתחייב בארבע תפלות ובלא תפלת לילה ליכא אלא שלש בשבת או ראש חודש של חנוכה. ולפי זה למה דקיימא דבכל יום טוב איכא חיוב שני סעודות. נראה דאף אם יאכל עוד כמה פעמים מחזירין אותו כיון דאיכא חיוב ברכת המזון ביום זה. וניחא דהש"ס מילתא דפסיקא נקט דבשבת ויום טוב לעולם מחזירין אותו:. י) ונראה לי דמה שהתוספות שם לא כתבו כן משום דסבירא להו כה"ר יוסף [ועיין בטור סימן קפ"ח ובמגן אברהם שם סע"ק י"ב ובלבושי שרד שם. המגי'] שהביא הטור דמשום יום שנתחייב בארבע תפלות אין מחזירין. וכן כתב המרדכי [ועיין בבית יוסף סימן תרכ"ג ובמגן אברהם שם סע"ק ב'. המגיה] בשמעתין והרשב"א דסבירא לי' בתשובה דאם שכח יעלה ויבא בשבת של ראש חודש מחזירין אותו. ומוכח דסבירא ליה דמשום הא מחזירין שהרי שם חיוב אכילה משום שבת. ואף על פי כן כתב בפרק שלשה שאכלו דבשבת בסעודה שלישית אין מחזירין אותו. לא קשה מידי דע"כ סובר כהרא"ש ורש"י בשמעתין דאף דבראש חודש ליכא חיוב כלל אף על פי כן מהני הא דמחויב משום שבת. ואם כן אין חילוק בין ראש חודש דעלמא לסעודה שלישית דשבת כמובן. אולם לדעת הפוסקים דמפטיר בנביא אין צריך להזכיר של ראש חודש. ופוסקים יום הוא שנתחייב בד' תפלות מחזירין יש לומר כמו שכתבתי ודו"ק:

יא

הא דאמר ר' יהושע בן לוי יום הוא שנתחייב בד' תפלות אף דבהדי תפלת ערבית איכא ה' ביום הכיפורים ולעיל בבעיא דמהו להזכיר חנוכה במוספין קאמר יום שנתחייב בד' תפלות וקחשיב תפלת ערבית נראה לי דריב"ל לשיטתי' דסבירא לי' ריש פרק תפלת השחר תפלות כנגד תמידין תקנום. ותפלות ערבית כנגד איברים ופדרים שניתותרו מביום. וע"כ תפלת ערבית שייך ליום שלפניו ועל כן לא חשיב תפלת ערבית של כניסת שבת שאינו שייך ליום שבת. ושל מוצאי שבת לא כיון שאינו מזכיר בה של שבת. ואין להקשות לומר לפי מה שכתבתי דתפלת ערבית שייך ליום שלפניו אמאי אין מזכיר בשל מוצאי שבת ומזכיר בשל כניסת שבת איפכא מבעי לי' לא קשה מידי דהא אם שכח מנחה מתפלל במוצאי שבת שתים של חול. אף דהתפלה הוא חובת יום אתמול

מכל מקום אזלינן בתר השעה שמתפללה. כל שכן בנידון דידן שהיא חובת עכשיו אלא שהיא בכלל יום שלפניו, וכמו שהיא בקדשים שהלילה הולך אחר היום:

יב

הרא"ש בשמעתין פסק דהמפטיר בנביא בשבת צריך להזכיר של ראש חודש, ומכל מקום כתב דאינו חותם אלא בשבת לבד דלא עדיפא משלש תפלות הקבועות בו דאינו חותם בשל ראש חודש אלא שמזכיר רק באמצע ברכת רצה. ומבואר מדבריו דאף שהי' יכול לחתום בשבת ובראש חודש ולא הי' צריך להוסיף ברכה בשביל ראש חודש ואינו דומה ליעלה ויבא שאין יכול לחתום בהמחזיר שכינתו לציון ובמקדש ראשי חדשים יחד] אף על פי כן אינו חותם רק בשל שבת לבד. ולכאורה קשה דהא אמרינן בברכות דאם שכח יעלה ויבא בברכת המזון ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב דמברך ברכה בשביל ראש חודש. ופסק שם הרא"ש דחותם בה גם כן. ומאי שנא הכא דאינו חותם בשל ראש חודש. וצריך לומר כמו שכתב הבית יוסף בשם הרשב"א בטעמא דצריך לומר הברכה בשם ומלכות אף דיעלה ויבא אומרה בלא שם ומלכות. דשאני יעלה ויבא דאומרה באמצע ברכה שיש בה שם ומלכות. וע"כ הכא אינו צריך לחתום כיון שאומרה באמצע ברכה שיש בה חתימה אבל התם אם לא יחתום לא יהא בברכה חתימה כלל על כן צריך לחתום בשל ראש חודש:

יג

ולפי זה לא קשה מידי מה שהקשה המגן אברהם סימן קפ"ח על המחבר שפסק דאם שכח להזכיר של שבת ושל ראש חודש דכוללם שניהם בברכה אחת וחותם בשל שבת לבד והקשה המגן אברהם כיון דלהרא"ש צריך לחתום בשל ראש חודש ולדעת החולקים אין הפסד אם יאמר אחר שסיים מקדש השבת וראשי חדשים ולמה לא יזכיר לצאת ידי הרא"ש ומה שתי' באבן העוזר מדברי התרומת הדשן. אינו. דהתרומת הדשן לא אמר רק להוסיף באמצע ברכה. אך להנ"ל ניחא דבזה אף הרא"ש מודה דאינו חותם בשל ראש חודש כיון דיש בברכה חתימה בשל שבת די בכך דמוכח בהרא"ש בשמעתין כנ"ל:

יד

בשלחן ערוך סימן תרפ"ב סעיף א' פסק דאם שכח לומר על הניסים בברכת המזון כל זמן שלא אמר השם אפילו אמר כבר ברוך אתה כל זמן שלא אמר השם חוזר. ותמוה לי דהא כתבו התוספות סוף פרק תפלת השחר דאם שכח לומר על הניסים בתפלה או יעלה ויבא בראש חודש ערבית ונזכר לאחר שגמר הברכה שצריך להזכיר בה אף שעדיין לא התחיל ברכה אחרת אינו אומר שם על הנסים או יעלה ויבא. ואינו דומה לנזכר בברכת

המזון בין בונה ירושלים להטוב והמטיב דהתם ליכא חשש הפסק כיון שגמר הג' ברכות שהם עיקר ברכת המזון מה שאין כן בתפלה אם יחזור במקום שאמרו אין מחזירין הוי הפסק עיין שם היטב. וכן פסק בשלחן ערוך בכ"מ. הרי דאף דלולי חשש הפסק הי' מחויב להזכיר דהא בברכת המזון כשנזכר בין בונה ירושלים להטוב והמטיב מזכיר שם של ראש חודש והוא חיוב מכל מקום משום הפסק אינו מזכיר בעל הנסים שהוא רשות ומדינא אינו מזכיר. כל שכן שאינו חוזר אף שלא אמר השם משום הפסק שע"כ יצטרך לומר פעם שנית שני תיבות ברוך אתה ונמצא שברוך אתה שאמר בתחילה הוי הפסק:

טו

ואפשר לומר דגם מה שאמר על הנסים במקום הראוי הוי הפסק ואף על פי כן נתנו רשות להזכיר דחיובו גדול מחויב אם שכח יעלה ויבא ונזכר בין בונה ירושלים להטוב והמטיב. ומכל מקום לא חייבו להזכיר כמו בראש חודש הנ"ל משום הפסק ומכל מקום כיון דחיובו תמיד מהתם נתנו רשות להזכיר ולא דמי לשכח יעלה ויבא בראש חודש ערבית ונזכר בין רצה למודים דאסור להזכיר כמו שכתבו התוספות שם. ולפי זה יש לפרש הא דאמר בגמרא כיון דמדרבנן לא מדכרינן פי' דמשום חנוכה דרבנן לא מפסקינן בברכת המזון דאורייתא. והשתא ניחא דבתפלה לא מבעי' לי' כיון דתפלה הוא גם כן מדרבנן וצריך עיון בזה:

סימן תקח

הלכות מגילה א) דעת הרמב"ם דז' אומות ועמלק אם השלימו מקבלין אותם. היינו שמקבלין ז' מצוות ומסים ושיעבוד. ומה שהערימו יושבי גבעון מפני שרצו שיכרות להם יהושע ברית:

ב

וקשה לי דאף אם בז' אומות מועיל השלמה. מכל מקום בעמלק מנין. שהרי בסוטה (דף מ"ה:) למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות הא למדת שאם הי' חוזרין בתשובה מקבלין אותם. ודעת רש"י שם דקאי על אותם שבחוץ לארץ. ודעת התוספות שם דאפילו אותם שבארץ ישראל רק קודם שהתחילו במלחמה. והרמב"ם נהי שמפרש דאפילו אותם שבארץ ישראל ואפי' לאחר המלחמה. ולא נאמר לא תחי' כל נשמה רק אם לא השלימו. מכל מקום מדאיצטריך קרא בשבעה אומות ממילא בעמלק דליכא קרא מנלן. ואין לומר דילפינן עמלק משבעה אומות. דליתא דשאני שבעה אומות דטעם שמחרימין אותם כדי

שלא ילמדו לעשות. אבל עמלק שאינו בארץ ישראל וטעם מחייתו משום ויבא עמלק וגו' מנלן דמהני השלמה ותשובה:

ג

והנראה לי בזה דשניא ז' אומות שחוטאים בעצמם ועושים כל התועבות ונתחייבו מיתה. והוה אמינא שלא יועיל תשובה. כמו כל חייבי מיתות בית דין שאין נפטרים מחיובם על ידי תשובה, אבל זרע עמלק שנענשין בעון אבותם. ולכאורה הא כתיב לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות. אך שגלוי וידוע לפני הקב"ה ששנאתם טמונה בלבם. פוק חזי מעשה המן האגגי. ובאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם כתיב פוקד עון אבות על בנים. אבל אם עשו תשובה וקיבלו שבע מצוות. הא אין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. ושוב אין נענשין בעון אבותם) ד) ובמה שכתבתי יש ליישב מה דקשה על הרמב"ם ז"ל ממכילתא סוף פרשת בשלח בשעה שבא המבשר ממיתת שאול ואמר גר עמלקי אנכי. באותה שעה נזכר לדוד מה שנאמר למשה רבינו אם יבוא מכל האומות שבעולם והתגייר שיקבלוהו ומביתו [היינו מבית עמלק] שלא יקבלוהו [וכן הוא בפרקי דר' אליעזר שנשבע הקב"ה בכסאו שאין מקבלין גרים מזרע עמלק] והרגו עד כאן הנה שאף גרים גמורים אין מקבלין מזרע עמלק. כל שכן קבלת ז' מצוות לבד:

ה

אך לפי האמור יש ליישב על פי מה שכתב בתנא דבי אליהו פרק כ"ד שצוה אליפז לעמלק בנו שידע שעולם הבא אינו מתוקן אלא לישראל. לך וסייע אותם בחפירות בארות וכדומה ותזכה עמהם. כיון ששמע רישומו של דבר נעשה שונא ורודף לישראל עד כאן. הנה שזהו שורש חטא עמלק שאינו רוצה בשום אופן להיות נכנע לישראל. ועל כן אף שמתגייר. אין זה עוד הוכחה שרוצה בהכנעה. שהרי נעשה ישראל בעצמו ואין צריך להיות נכנע וטפל. ואם יזדמן שיראה מעלה בישראל מה שאין בו ובעל כרחו יצטרך להיות נכנע יהי' שונא ורודף כעמלק אביו. ועדיין אין לנו הוכחה שאיננו בכלל אוחזין מעשה אבותיהם. בידיהם. אך בשעת כיבוש שאז צריך לקבל עליו מסים ושיעבוד שיהיו נבזים ושפלים ולמטה ולא ירימו ראש בישראל וגם שיעבוד. הנה שמתרצה להיות נכנע זה אינו אוחז מעשה אבותיו בידו. ואין מחויב מיתה.

סימן תקט

א) כתב החינוך סוף פרשת תצא שאין נשים מצוות במחיית עמלק רק זכרים שהם בני מלחמה [ועל כן גם בזכירה פטורות] ותמוה. שהרי בהריגת ז' עממים כתב במצוה תכ"ה שנוהג בזכרים ובנקיבות. וכבר רימז בזה המשנה למלך בהגהותיו:

ב

והנראה בזה דהנה החינוך כתב שגם על כל יחיד יש חיוב אם בא לידו אחד מזרע עמלק שיהרגנו. וזה מצוי גם באשה כענין סיסרא ויעל. ולמה כתב שהמצוה רק בזכרים שהם בני מלחמה. אך יש לומר דהוי מצות עשה שהזמן גרמא שאינו בשבת דלא חמור חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת. בשלמא בשעת מלחמה נאמר עד רדתה אפי' בשבת. אך כיון דלאו בנות מלחמה הן רק אם אם יבוא יחיד לידי' ואז לא ידחה שבת, וכיון דשבת לאו זמן מצוה זו בנשים חשוב שאינו זמנו כלל כדמוכח במשנה דכריתות פ"א בהמפלת אור לשמונים ואחד שמדמים ב"ה למפלת ביום שמונים שחל בשבת וב"ש לא השיבו רק משום ששבת ראוי לקרבן ציבור. אבל אם לא הי' חזי לשום קרבן הי' דומה ללילה. ואין להקשות כיון דזמן מצוה זו באנשים בשעת מלחמה. לא קשיא דקיימא לן נשים עם בפני עצמם. וכיון דלנשים אין מחיית עמלק כלל בשבת. לא חשיב לגבייהו זמן מצוה זו כלל והוה לגבייהו זמן גרמא [ועי' בספר הקנה בעניני מילה]:

ג

אבל הריגת ז' עממים לא מבעיא לדעת הראשונים פרק קמא דקידושין דכשיש גם לא תעשה גם בעשה חייבין. הכא נמי הא איכא לא תעשה לא תחי' כל נשמה. אך גם לפי הנראה מפשט תוס' קידושין (דף ל"ד) להיפוך הלא הריגת ז' עממין הוא למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות. ודומה להריגת המזיקין. דחשיב מלאכה שאין צריכה לגופה דלרוב הפוסקים פטור והוא נוהג מן התורה גם בשבת:

ד

ולכאורה יש לומר דכיון דהריגת ז' עממין נוהג בשבת. חשוב זמן מצוה גם לגבי הריגת עמלק. כמו שחשוב זמן קרבן יחיד משום שראוי לקרבן ציבור. אך אינו דמיון דהריגת עמלק על העבר לנקום ממנו והריגת ז' עממין על העתיד למען אשר לא ילמדו. ולאו בני בקתא חדא נינהו:

סימן תקי

ב"ה יום ג' תצוה תרס"ג לפ"ק פה סאכטשאב שלום וכל טוב לכבוד בן אחי המופלג החריף הבקי מו"ה יצחק מנחם נרו יאיר משעדליץ:

א

אשר הקשית להרא"ש בשם רבינו תם שפירש י"ג זמן קהילה לכל הוא שהכל מתאספין לומר סליחות בתענית אסתר. אם כן י"א נמי כיון שחל פורים ביום א' ונדחה התענית ליום ה'. י"א נמי לא צריך קרא עכ"ד:

ב

הנה הר"ן ז"ל הביא דברי הרבינו תם באופן אחר זמן קהילה לכל הוא בימי מרדכי ואסתר שהיו מתענין ביום המלחמה כמו שהי' מתענין במלחמת עמלק הראשונה בימי משה. אך פירוש הרא"ש משום תענית אסתר שתלוי במנהג קשה וכי משום זה לא צריך קרא הרי אז עדיין לא הוקבע המנהג. וצריך לומר שדעת הרא"ש כמ"ש הר"ן סוף פרק ב' דתענית בשם ראב"ד כאשר קיבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם כשם שקיבלו עליהם להתענות בי"ג כך קיבלו עליהם לעשות יום טוב בי"ד והוא חיוב גמור מדברי קבלה להתענות בי"ג:

ג

והנה הא ודאי אין החיוב מדברי קבלה בנדחה שהרי בהא דרבי ביקש לעקור תשעה באב הקשו בתוס' הא אין בית דין יכול לבטל אלא אם כן גדול וכו' ותירצו דלא רצה לבטל לגמרי רק מחומר שיש בו יותר משאר תענית. וקשה למסקנא דתשעה באב שנדחה הי' ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה. והא ודאי פירושו לגמרי הואיל ונדחה משבת לגמרי. והא אין בית דין יכולין לבטל אלא אם כן גדול וכו' וצריכין לומר דזה לא הי' מתקנת הנביאים. ומעיקר התקנה כשחל בשבת אין לו תשלומין. רק חכמי דורות שלאחריהם הם תקנו התשלומין כמו שכתבו תוס' לענין חומר שיש בו משאר תענית. מעתה גם תענית אסתר תחילת התקנה לא הי' אם יחול בשבת שידחה על יום ה' ושפיר צריך קרא לרבות. והי' בזה שלום:

דברי דודך דורש שלומך והצלחתך הק' אברהם.

סימן תקיא

א) שיטת בה"ג ותוס' דנשים מוציאות נשים אך אנשים משום דחיוב נשים משום שהיו באותו הנס אינו אלא בשמיעה ולא בקריאה. אבל אנשים חייבים בקריאה אלא ששומע כעונה:

ב

להבין שורש הדברים אלה נראה. דהנה בסנהדרין (דף ע"ד:) דמקשה והא אסתר פרהסיא הוה ומשני אביי אסתר קרקע עולם היא. ואינו מובן. שהרי האשה חייבת גם כן מלקות וחטאת על כורחין משום דהנאה חשיב מעשה וכמו שכתבו התוס' בבא קמא (דף ל"ד.):

ג

ואמרתי ליישב על פי מה שכתב רמב"ם פרק ה' מהלכות שבועות הלכה כ"ב דמה שאינו ידוע אלא לחכמים לא חשיב ניכר לג' בני אדם הכא נמי כיון דמה שהנאה חשובה מעשה אינו ידוע רק לחכמי התורה לא חשיב מעשה בפרהסיא. והכי נמי מה ששומע כעונה אין פרסום נס במה שהוא כעונה כיון שזה אינו ידוע לכל. ואף להשומע אם אינו חכם אינו יודע זה ולא הוי פרסום נס אפי' לו במה שחשוב קריאה על ידי ששומע כעונה. רק בשמיעתו לבד ואם כן כיון דקריאת מגילה משום פרסומי ניסא. לכאורה אין שום חיוב בקריאה רק בשמיעה. שאם הי' חייבין בקריאה לא היו יוצאין במה ששומע כעונה:

ד

אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם. ועל כן ימח זכרם כדמוכח בירושלמי פרק קמא דמגילה הי' מצטערים על דבר הזה שאמרו אלה המצוות וכו' ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר היא מקרא מגילה עד שמצאו קרא דכתיב זכרון. והובא ברמב"ן פ' ואתחנן ועיין תשב"ץ ח"ג סי' רצ"ז שפירש בזה דברי חדושי רמב"ן שכתב לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם על חיוב מגילה. והר"ן השיג עליו שלא מצינו בגמ' רק על הכתיבה בספר וכתב התשב"ץ שדברי הרמב"ן ירושלמי היא [ולא כקרבן עדה שנדחק ליישב גם הירושלמי על הכתיבה] וכן משמע בש"ס דידן פרק בני העיר במה דאמרינן כי היכי דלא לקדים זכירה דעמלק לעשי' דפורים והיינו מדכתיב נזכרים ונעשים שמע מינה דהני זכירות דעמלק ודהמן חדא נינהו ולאו משום פרסום נס לבד קורין המגילה. על כן משום הזכירה חייב בקריאה אלא ששומע כעונה. אבל נשים לא מבעיא לדעת החינוך שאינם בחיוב זכירה דעמלק. אך חוץ מזה הלא זכירה דהמן דוגמת זכירה דעמלק שאינו זכירת הנס. רק מה שהי' רוצה לעשות

לישראל. על כן אין לחייב הנשים משום שהיו באותו הנס ואין חיובם רק משום פרסום נס על כן אין חייבין בקריאה רק בשמיעה:

ה

מכל מקום נראה ברור דאשה חרשת יוצאת בקריאה כמו איש חרש דבקריאה לבד נמי איכא פרסומי ניסא. ואם לא כן לא הי' חרש יכול להוציא אחרים. דלענין חיוב פרסומי ניסא לא הי' חשיב מחוייב בדבר. אלא ודאי בקריאה לבד הוי פרסומי ניסא. ואף אשה יוצאת בזה. ומה שאינה מוציאה את אנשים אף שהיא יוצאת גם כן בקריאה לבד. היינו משום דחיוב קריאה אינו חיוב גמור עלי' כמו על האנשים שהאנשים אינם יוצאים רק בקריאה ובשומע כעונה. והנשים אף בשמיעה לבד בלא שומע כעונה יוצאים. ואין הקריאה עלי' חיוב גמור. ודומה לזה שלהי פסחים בירך על הזבח לא פטר של פסח לר' ישמעאל משום דפסח בשפיכה דווקא וזבח אי בעי בזריקה אי בעי בשפיכה וחיוב שפיכה בפסח חיוב גמור אבל בירך על פסח פטר של זבח דאין שום חיוב על זבח יותר דזבח בשפיכה כמו פסח נמי יצא]:

סימן תקיב

א

כתב הרי"ף פ"ק. גרסינן במס' סוכה מפני מה אין לולב דוחה שבת ביום טוב ראשון הלא מצוה מן התורה אפי' בגבולין. ואוקימנא משום דלא ידעינן בקביעא דירחא והיינו טעמא דמגילה. והשיג בעה"מ ז"ל פרק לולב וערבה דהא מגילה אינה מן התורה ואפי' בקיאין בקביעא דירחא לא דחי שבת ולא דחתה מגילה שבת מעולם אפי' בזמן המקדש שבקיאין בקביעא דירחא ולולב הי' דוחה אז שבת ועיין בר"ן שדחה ישוב רמב"ן ז"ל והוא ז"ל יישב דברי רי"ף כיון דצריך טעם דלא בקיאין ללולב וטעם זה מספיק גם למגילה כתב גם במגילה זה הטעם:

ב

ולדידי אין זה מספיק. דהתינח אלו הי' טעם זה מספיק במגילה לכל הזמנים. אבל כיון שבזמן המקדש צריך לטעם דמדרבנן למה נאמר טעם חדש בזמן הזה. וזה עיקר השגת בעה"מ דמגילה מעולם לא דחתה שבת. וצריך לומר כיון דהרי"ף בהלכותיו אין לו עסק רק בדינים הנוהגים בזמן הזה ובזמה"ז הרי מספיק טעם שבלולב. והוא דוחק קצת:

ג

ולפי עניות דעתי נראה ליישב דברי הרי"ף ברווחא בעז"ה. דהנה דעת הרמב"ם דמגילה דוחה עבודה וכן כל מצוות של תורה אפי' אי אפשר לקיים אחר כך. וכן דעת פסקי תוס' ריש ערכין וכן כתב הטורי אבן מעתה אין הטעם דמגילה דרבנן מספיק לענין דיחוי שבת מאחר שלענין דיחוי עבודה עשאוהו כשל תורה. על כן כתב הרי"ף הטעם משום דאין בקיאין:

ד

אך קשה לפי זה בזמן המקדש דבקיאין בקבוע דירחא ידחה את השבת. ונראה ליישב שהרי חגיגה אינו דוחה שבת משום דיש לו תשלומין כל שבעה. [ולב"ש מהאי טעמא עולת ראי' אפי' יום טוב אינו דוחה] והכי נמי מגילה כיון שאם לא ידחה שבת יתקיים המצוה לפני פורים בי"ג או בי"ב על כן אינו דוחה שבת. דמה לי אם אפשר לקיים אחר כך או לפניו. וכל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה שבת:

ה

אך יש לדחות ולומר כיון שמה שאין קורין המגילה בשבת אינו מתקנת אנשי כנסת הגדולה רק מתקנת חכמים שאחר אנשי כנסת הגדולה כמו שכתב רש"י (דף ה.) בד"ה ערב שבת זמנם. ואם כן אם יקראו לפני פורים לא יקיימו תקנת אנשי כנסת הגדולה שהוא דברי קבלה ועשאוהו כשל תורה ולדעת רבינו תם כל דברי קבלה כשל תורה דמיא] אבל ימים שלפניהם מתקנת חכמים שאחר אנשי כנסת הגדולה הוי חיוב דרבנן. והרי כל הקושיא כיון דעשאוהו כשל תורה ידחה. ולזה אינו מספיק התירוץ דאפשר בימים שלפניהם דימים שלפניהם לא יהי' כשל תורה. והרי החיוב תורה אי אפשר להתקיים מאתמול:

ו

אך בהא דהמפרש ויוצא בשיירא קורין בי"ג וכתב בעה"מ בשם ר' אפרים ז"ל דווקא בי"ג דאיתא גם בזמן הזה כשחל בשבת אבל לא בי"א ובי"ב דהא בטלו להו ובעה"מ חולק דכדאי רע"ק שסובר שגם בזמן הזה יש הקדמת ימי הכניסה לסמוך עליו בשעת הדחק עיין שם. מכל מקום לחכמים [דקיימא לן כוותייהו] גם בעה"מ מודה]:

ז

והנה לאחר שתקנו חכמים שאחר אנשי כנסת הגדולה שלא לקרות בשבת אף אם לא הי' מתקנים מחדש לקרותה מערב שבת. מכל מקום הי' הדין כמו במפרש ויוצא בשיירא. דכיון שאי אפשר להם לקרותה בזמנה מקדימין וקורין הכא נמי כיון שאי אפשר לקרותה

בשבת מקדימין וקורין. אך הני מילי בזמן המקדש דזמנים המוקדמים שתקנו אנשי כנסת הגדולה קיימים. אבל בזמן הזה לולי התקנה שתקנו חכמים שאחר אנשי כנסת הגדולה לקרות קודם שבת לא יקדימו כמו מפרש ויוצא בשיירא דלא מקדמי בי"א ובי"ב כיון דבטלו להו. הכי נמי כשחל בשבת לא יקראו אף בי"ג כיון דזמנם שתקנו אנשי כנסת הגדולה בטלו. על כן הוצרכו לתקנת חכמים שאחריהם להקדים כשחל בשבת לבזמן הזה. דמחמת חיוב אנשי כנסת הגדולה לא הי' קורין מערב שבת רק מחמת תקנת חכמים שאחר אנשי כנסת הגדולה:

ח

העולה מזה דכשחל בשבת שקורין מערב שבת יש חילוק בין בזמן המקדש לבזמן הזה. דבזמן המקדש הקריאה מערב שבת גם כן נחשב כשל תורה לדחות מצוות של תורה בפני' כמו הקריאה בזמנה. כיון שהחיוב בהקדמה גם כן מחמת דברי קבלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה. אבל בזמן הזה הקריאה מערב שבת הוא חיוב דרבנן לבד:

ט

מעתה מיושבין דברי הרי"ף דבזמן המקדש לא קשיא שידחה שבת. כיון דאפשר בלא דיחוי. דכשלא ידחה שבת יהי' הקריאה מע"ש חשוב כמו מצוה של תורה. כמו הקריאה בשבת שחשוב כשל תורה אך בזמן הזה דהקריאה מע"ש מצוה דרבנן לבד קשה. ובזה אתי שפיר תירוץ הרי"ף דבזמן הזה הא לא בקיאין בקביעא דירחא:

סימן תקיג

א

מגילה (דף ה.) ערב שבת זמנם פירש"י דזמנם משמע שהוא זמן הקבוע מאנשי כנסת הגדולה על כן קשיא לי' והא שבת זמנם הקבוע רק חכמים שלאחריהם תקנו משום דרבה. והקשה בטורי אבן דילמא כר' יוסף סבירא לי' דטעם דאין קורין בשבת משום דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ולדידי' על כרחך אנשי כנסת הגדולה תקנו לקרות מע"ש דחכמים שלאחריהם לא יכלו לבטל כו' כיון דליכא דרא דאיסורא. דמה אולמא מצוות עשה דמתנות לאביונים ממצות עשה דקריאת מגילה ועוד כו' עיין שם:

ב

ונראה לי לפי מה שכתבו הפוסקים ביוצא לדרך ואי אפשר לקרות בזמנו קורא בימים שלפני פורים מי"א ואילך כיון שתיקנו חכמים זמנים אלו לכפרים ועיר שאין שם עשרה בטלנין שקשה להם לקרות בזמנם קורין קודם לכן. הוא הדין היוצא לדרך שאי אפשר

לו לקרות בזמנו וחל עליו חיוב אנשי כנסת הגדולה לקרותה קודם. על כן שפיר תקנו חכמים שלאחריהם שלא לקרותה בשבת רק בערב שבת. מה אמרת הא אין בית דין יכול לבטל כו' כיון דליכא דררא דאיסורא ומה אולמא דמתנות לאביונים ממגילה לא קשה מידי דכיון שתקנו שלא לקרותה בשבת ואי אפשר לקרות בשבת. שוב חל חיוב אנשי כנסת הגדולה לקרותה קודם. וזמנים הקודמים הם מתקנת אנשי כנסת הגדולה ורוה"ק כמו בזמנו. ולא יפסידו מצוות מגילה כלל. ושפיר תקנו כן משום מצוות מתנות לאביונים:

ג

ואף שכתב בעה"מ בשם ר' אפרים דהאידנא דבטל קריאת הכפרים בי"א וי"ב. גם היוצא לדרך אינו קורא רק בי"ג משום שנשאר בשבת. ממילא קודם שתקנו חכמים שלאחריהם לקרות בשבת בטלו ימים שלפניהם לגמרי. ושוב לאחר שתקנו שלא לקרות בשבת אין בקריאה שמערב שבת מצוות אנשי כנסת הגדולה שנאמרה ברוח הקודש. ושפיר יפסידו עיקר חיוב קריאת מגילה שנאמרה ברוה"ק:

ד

מכל מקום יש לומר דחכמים שתקנו שלא לקרות בשבת הי' בזמן הבית שהי' אז הקדמת יום הכניסה וחל חיוב אנשי כנסת הגדולה שאם יחול בשבת יקראו מערב שבת ואף אחר חורבן נשאר חיוב זה. דאף שעקרו חכמים אז הקדמת הכניסה משום שמסתכנין בה. מכל מקום חיוב זה שאם יחול בשבת יקראו מע"ש לא עקרו ונשאר חיוב אנשי כנסת הגדולה, ולא דמי ליוצא לדרך שהוא דבר מקרה ותחול בשעה שיוצא לדרך. בזה אמרינן שבטלו ימים הקודמין ולא יחול חיוב עליהן. מה שאין כן שבת שהוא דבר הקבוע שפעמים חל בשבת ומאז בזמן הבית חל החיוב, ובסי' הקדום בישוב שיטת הרי"ף ל כתבתי כן]:

ה

ובמה שכתבתי מיושב קושיית הט"א על פרש"י בזמנה מתוך שהכל קורין בו איכא פרסומי ניסא ביחיד. אם כן מה מקשה הש"ס מערב שבת. הא בערב שבת הכל קורין ולמה שכתבתי דעיקר דקריאתם מערב שבת מעיקר חיוב אנשי כנסת הגדולה לקרות בכפרים. וכיון שתקנתם בכפרים אינו אלא בעשרה. ממילא אם קורא ביחיד אינו מקיים תקנת אנשי כנסת הגדולה כלל:

סימן תקיד

דין פורים שחל בשבת מתי עושין הסעודה. א) הנה בירושלמי הובא בר"ן פרק קמא דמגילה פורים שחל בשבת אין עושין אותה בשבת דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה יצא שבת ששמחתו בידי שמים על כן עושין אותה באחד בשבת. והקשו הראשונים מאי שנא מקריאה שנדחה לפניו ולא לאחריו משום דכתיב ולא יעבור. ואפילו בי"ד שחל בשבת מאי שנא מקריאה דעל כורחך הטעם או די"ד וט"ו אית בי' גם כן משום ולא יעבור או משום דזמנו של זה לא כזמנו של זה והכי נמי בסעודה. והר"ן תירץ דולא יעבור ליתא רק בקריאה שקבעה תורה זמנים אחרים אמרה תורה ולא יעבור שזמנים אלו יהי' לפניהם ולא לאחריהם. מה שאין כן בעשי' שלא קבעה לה תורה זמנים אחרים. וזמנו של זה לא כזמנו של זה ליתא אלא באותם שזמנם קבוע. ומה שעושין דוקא לאחריהם ולא לפניהם משום דקודם לא הגיע זמן חיובא כחגיגה והקהל עד כאן דבריו עיין שם:

ב

והנה במה שכתב הר"ן דלא יעבור קאי רק אקריאה שתקנו להם זמנים אחרים. מה שאין כן עשי' שלא תקנו להם זמנים אחרים כלל לא קאי עלייהו ולא יעבור. נראה לי לפרש מצד הסברא דהנה זמנים דקרא כתיבי גבי עשי' וזכירה איתקש לעשי'. ומשמע דטפי עיקר הזמן המפורש בכתוב לעשי' מלזכירה כמו שכתבו התוספות יומא (דף ל"ד:) בציבור שאין להם נסכים לשחרית ולערבית אלא לאחד מהם. למאן דאמר ילמד שחרית מערבית יקריבו בשחרית דשחרית עיקר ולמאן דאמר ילמד ערבית משחרית יקריבו בערבית דערבית עיקר. הרי דמה שמפורש בכתוב עדיף ממה שנלמד ממנו ואם כן כיון דזמן גבי עשי' כתיב וזכירה נלמד ממנו. טפי שייך הזמן לעשי' ממה ששייך לזכירה:

ג

והטעם בזה ברור. שהרי העשי' הוא משתה ושמחה ודאי הם בימים שנחו בהם מאויביהם ועשו בשעת הנס משתה ושמחה. אבל זכירה הוא קריאת המגילה זכר לימים שהיו צועקין כמו שכתב רש"י בהא דחייב לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום דכתיב אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומי' לי ופרש"י זכר לנס שהי' זועקין בימי צרתן יום ולילה עד כאן. ועל כן זמנים שנחו בהם לא שייכי כל כך לקריאת המגילה אלא דאתקש לעשי'. ועל כן בכפרים תקנו להקדים וכן כשחל בשבת. אבל עשי' לא שייך כלל להקדים וטפי שייך לאחר דאחר כך הי' להם מנוחה והי' שמחים ולא להקדים. וע"כ בני כפרים שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה. דשמחה לא שייך כלל להקדים. ולאו משום

דשמחה אפשר להו בזמנה. דאם כן לפי מה שכתב ריטב"א בטעם הקדמה לבני כפרים משום שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין ביום פורים. ואם יהי' עליהם חיוב קריאת מגילה בפורים לא יוכלו לעשות בין הכפרים הסעודה שלא יהי' להם פנאי. ואם כן מה חזית שהקדימו הקריאה יקדימו הסעודה ולא הקריאה ולא יצטרכו להקדים לעולם אלא יום אחד ולא יצטרכו לתקן להקדים שלשה ימים. אלא כמ"ש דטפי שייך הזמן המפורש בספר לעשי' ממה ששייך לקריאה וסעודה לא שייך להקדים כלל:

ד

אך במה שכתב הר"ן דהא דעושין דוקא הסעודה לאחריהם ולא לפניהם משום דאכתי לא מטי זמן חיובא בחגיגה והקהל. קשה לי דהא בתשעה באב קאמר טעם בפני עצמו משום אקדומי פורענותא. ולא סגי לי' טעמא דלא מטי זמן חיובא דאיתא בגמרא בחגיגה והקהל ולומר בכולם חד טעמא. על כורחין דוקא חגיגה דמרבינן קרא לתשלומין כל שבעה וכן הקהל דיום ג' של חג נמי הוה אתחלתא דמועד. והוא זמן מצוה. אבל תשעה באב כך לי לאחר זמן כמו לפני זמן. ואם כן סעודת פורים אין מעלה בלאחריו יותר מלפניו:

ה

ולפי עניות דעתי נראה ליישב. דהנה קשה לי בקושיית הש"ס ריש מגילה ואימא שיתסר הא אין מעבירין על המצוות [ומעביר מזמן לזמן חשיב מעביר כבדף ו'.] כיון שמותרין לקרות בזמנם אלא שהקילו חכמים, אם כן כשמעביר מזמן הקבוע אית בי' משום מעביר. ונראה דקושיית הש"ס הי' דנימא שזה קולא שהקילו חכמים על בני כפרים שיהי' מותרין להעביר על המצוה, אבל לא הקילו לקרות לפני הזמן דאז עדיין לא מטי זמן חיובא. שהרי גם לאחר התקנה מותרין לקרות בזמנו ויוצאין ידי חובת קריאה כבני העיר. ואם כן כשם שלא חל על בני עיר החיוב קודם הזמן, כמו כן על בני כפרים. והרי עושין המצוה בשעה שאינם בני חיובא מה שאין כן לאחר שעבר הזמן שלא אפשר להם עוד לקרות בזמנו. ועל כן מחויבין אז לקרות. זה קושיית הגמרא. ומשני ולא יעבור כתיב. והאי לא אינו לא תעשה מדרבנן [דאם כן בחשבם ז' מצוות דרבנן על תרי"ג להשלים מספר כת"ר. הא איכא נמי לא תעשה דלא יעבור] אך זה שלילה כמו הדל לא ימעיט שהוא שלילת קולת הדל שאין כאן קולא מחמת שהוא דל. וכמו לא תצא כצאת העבדים. וכמו לא יבקר הכהן לשער הצהוב. הכי נמי ולא יעבור שאין כאן קולא להעביר על המצוה. ועל כן מקדימין:

ו

והנה זה כשחל פורים בחול שמותר לקרות בזמנו אך בחל בשבת שאי אפשר לקרות בזמנו. לכאורה קשה שיאחרו לאחר השבת. ומשום מעביר על המצוות ליכא כיון שבשבת אין זמן קריאה:

ז

אך שתי תשובות בדבר. האחד כיון דבזמן תקנת אנשי כנסת הגדולה הי' קורין המגילה גם בשבת כמו שפירש"י (דף ה'.) דה"מ ערב שבת זמנם. ואם כן לא תקנו אנשי כנסת הגדולה זמן לאחר י"ד וט"ו. ואם כן אחר כך שנאסרה הקריאה בשבת אי אפשר להם לקרות רק קודם י"ד שתקנו אנשי כנסת הגדולה. ואין להקשות דכשחל י"ד בשבת יקראו בט"ו דהוי זמן למוקפין דלא קשיא די"ב וי"ג עדיפי דהוי זמן לפרזים עצמם אם לא יהי' בעיר עשרה בטלנין. הא חדא:

ח

ועוד דאפילו כהאי גוונא שאסור לעשות בשעה שפוגע יש משום מעביר. וראי' מהא דאסור להניח בתיק של ראש קודם של יד שלא יפגע בשל ראש ויצטרך להעביר. אף שאסור להניח של ראש קודם של יד. מכל מקום חשיב מעביר ומשום שאם יניח של ראש מצוה הוא. הכי נמי אם יקרא המגילה בפורים שחל בשבת. נהי דעבר על גזירת חכמים. מכל מקום מצוה עבד. ט) אך בענין הסעודה שגם בימי אנשי כנסת הגדולה לא הי' נוהג בשבת. ושפיר תקנו זמן שאחר י"ד וט"ו ולית בי' משום מעביר שאי אפשר לקיים כלל סעודת פורים בשבת שאוכל ושותה ואף על פי כן אינה סעודת פורים ששמחתו בידי שמים ואין כאן מעביר כלל. ואם תאמר מכל מקום למה מאחרין דוקא ולא מקדימין יש לומר דט"ו שחל בשבת אם מקדים לקרות בי"ד אית בי' משום זמנו של זה לא כזמנו של זה. ובקריאה שמקדים הוא משום דאי אפשר לאחר שלא תקנו חכמים אחר כך לקריאה כיון שבימי אנשי כנסת הגדולה הי' קורין בשבת ולבני כפרים אי אפשר לאחר משום מעביר. על כן בעל כרחין מקדים ואינו חושש לזמנו של זה לא כזמנו של זה. מה שאין כן בסעודה שאפשר לאחר וכנ"ל:

ט

ובי"ד שחל בשבת שאין מקדימין לי"ג משום שהיא זמן מלחמה ואינו יום נייח וכמו שאמרו בירושלמי למאן דאמר ארבעה עשר שחל בשבת מקדימין ליום הכניסה ואינו קורא בערב שבת משום שהוא יום מלחמה ואינן יום נייח. ולמאן דאמר שקורא בערב

שבת ולא ביום ה' היינו לענין קריאה. אבל לענין שמחה ודאי שאין עושין ביום מלחמה דמהאי טעמא קבעו בו תענית אסתר. ואיך יקבעו בו משתה ושמחה כנ"ל:

יא

אך עיקר דברי ירושלמי שאין עושין סעודה בשבת ונדחה לאחר שבת. לא משמע כן בגמרא דידן (דף למ"ד.) בהא דפליגי רב ושמואל פורים שחל בערב שבת רב אמר מקדימין [לקרות פרשת זכור] כי היכי דלא תקדים עשי' לזכירה אי אמרת מאחרין. ושמואל אמר מאחרין משום דגבי מוקפין בהדי הדדי אתו ע"כ. ותיפוק לי' דבמוקפין קדמה זכירה דהא עשי' לא הוה עד למחר. ויותר קשה דבסוף הסוגיא פורים שחל בשבת רב נחמן אמר עדיין מחלוקת דלרב מקדימין דאי אמרת אין מקדימין יהי' בבני עיירות זכירה ועשי' בהדי הדדי והא עשי' לא הוה עד למחר וקדמה זכירה לעשי'. ובטורי אבן הרגיש בזה ולא תירץ כלום. ורלב"ח באמת הוכיח מסוגיא זו דעושין הסעודה בשבת דגמרא דידן פליג אירושלמי:

יב

ונראה ליישב דהא צריך עיון בהא דמאחרין הסעודה עד אחר שבת. ובודאי דהוא תשלומין די"ד שחל בשבת. וכמו חגיגה כשחל יום טוב בשבת נדחה לאחר שבת והיא תשלומין. וכן כתב בספר האשכול להדיא. והרי בחגיגה (דף ב'.) הקשו התוספות והא מאן דלא חזי בראשון לא חזי בשני. ותירצו בתוספות דגברא בר חיובא והזמן לא חזי. ואף דלילה גם כן פסול זמן ואף על פי כן למאן דאמר לילה מחוסר זמן אין לו תשלומין. ותירצו אחרונים משום דלילה לא חזי לשום קרבן. לא שייך שום חיוב אגברא. מה שאין כן שבת שראוי לקרבן ציבור כמו שחילק במשנה כריתות פ"א גבי מפלת לאור שמונים ואחד. והכא לא שייך לומר כיון דשבת הוי זמן סעודת שבת. דהא סעודת פורים לעשות אותם ימי משתה ושמחה ושבת אין המצוה כלל לעשות אותו ששמחתו בידי שמים. נמצא בשבת לא שייך כלל המצוה דלעשות ולא רמיא שום חיובא אגברא ולא שייך תשלומין:

יג

אך נראה ליישב דהנה בתוספות יבמות (מד.) (דאלם ואלמת דמיבמין אף דכל שאינו עולה ליבום אין עולה לחליצה. והוא הדין להיפוך כל שאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום. ותירצו דבני חליצה הם אלא דפומייהו כאיב להו. וצריך להבין מחיגר בראשון ונתפשט בשני שאין לו תשלומין משום שאינו בר חיובא בראשון ולא אמרינן בר חיובא ורגלו דכאיב לי' וכמו אין לו רגל דמייבם מהאי טעמא:

יד

אך ברורן של דברים דבראי' המצוה יראה פני ה' הרי החיגר יכול לראות אלא דכל זמן שהוא חיגר אין הראי' מצוה כלל. ואם כן לא שייך לומר שמחוייב לראות. שהרי הראי' אינה מצוה כלל אצלו אבל חיגר לחליצה באמת אם הי' חולץ הי' מצוה על כן שפיר מקרי חייב בחליצה אך שאינו יכול [ובמקום אחר הקשיתי על רמב"ם דפסק סומא בראשון ונתפתח בשני דפטור מן ראי' אף שאינו יכול לראות ואלו הי' רואה הי' מצוה. ותרצתי דילפינן מהקהל דסומא פטור אף שיכול להקהל] והכי ברירא דהא מילתא:

טו

מעתה עשי' דפורים דמצוה לעשות אותם ימי משתה ושמחה ושבת שמחתו בידי שמים כבירושלמי. ואם כן אינו יכול לעשותו כיון שכבר הוא עשוי בידי שמים. דומה לכתב על גבי כתב דלאו כלום. אבל אם הי' יכול לעשותו יום משתה ושמחה הי' מצוה. על כן חשיב בר חיובא ופומי' דכאיב לי' ויש לו תשלומין אבל חל פורים בשבת לרב דסבירא לי' דאי אפשר זכירה ועשי' בהדדי שמצוה דוקא להקדים זכירה. נמצא שאם יהי' פורים ביום הזכירה לא יהי' מצוה בעשי' בו ביום כלל. דמצוות עשי' דוקא אחר יום הזכירה. ואפילו הי' יכול לעשות אותו יום משתה ושמחה לא הי' מצוה ולא חשיב פומי' דכאיב לי' ולא יהי' לו תשלומין דוק והבן:

טז

ואין לדחות מ"ש דמה שאינו יכול לעשותו יום משתה ושמחה דומה לפומי' דכאיב לי' כמו חיגר בחליצה. לומר דשאני התם שמקרה הוא שהוא חיגר. מה שאין כן שבת שבעצמותו אינו ראוי, דליתא דמכל מקום חשיב מקרה לגבי פורים שאירע בשבת ומחמת זה אינו יכול לעשות ודו"ק:

סימן תקטו

א

במרדכי בשם מהר"ם דבזמן הזה מותר בהספד ותענית בראשון כיון דבטלה מגילת תענית רק חנוכה ופורים דמפורסם ניסא פורים על ידי מקרא מגילה אבל אדר ראשון דלית בי' מקרא מגילה לא עדיף משאר מגילת תענית דבטלה עד כאן דברי מהר"ם ז"ל ואינו מובן דמגילת תענית דפורים היינו לאסור של זה בזה. אבל כל חד ביומי' ממגילת אסתר שנאמרה ברוח הקודש למדנו כדאיתא בגמרא (דף ה':) ופירש"י שם. ומה ראי' ממגילת תענית:

ב

ונראה דמהר"ם סבירא לי' דהא דלענין הספד ותענית זה וזה שוין ושניא דין הספד ותענית משאר מצוות היום. היינו דשאר מצוות היום קום ועשה נינהו ואין צריך לעשותם רק פעם אחת בשנה פשוטה. הוא הדין בשנה מעוברת בפעם אחת באדר שני יוצא. מה שאין כן הספד ותענית דאיסורא הוא ואיסורא כל היום. הוא הדין בשני אדרין האיסור כל שני הימים כאילו הי' יומא אריכתא [וביומא אריכתא ממש דראש השנה דצריך לתקוע גם בשני. חדא דלענין תקיעה לא הוי יומא אריכתא כיון דמפסקי לילות מימים כדאיתא פרק ד' דביצה לענין לולב. ועוד דהא לפי מנהגא דב"ד יום שני עיקר]:

ג

והשתא בקרא דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה. הנה המצוה בקום ועשה והאיסור שלא לבטל המצוה וכיון שהמצוה רק בשני כמו שאר מצוות היום. ממילא ליכא איסורא בראשון מקרא והאיסור בראשון רק מחמת מגילת תענית. דשל זה בזה הא אין חיוב משתה ושמחה. ואף על פי כן אסור הוא הדין באדר ראשון אף דמצוה לית בי'. איסורא דהספד ותענית אית בי'. ובזמן הזה הא בטלה מגילת תענית. ומעיקר חיוב דמגילה לא נאסר אדר ראשון דחיוב דמגילה רק קום ועשה שאינו בראשון כנ"ל וצריך עיון:

ד

שוב ראיתי דלא קשה מידי על מהר"ם ז"ל. שהרי בראש השנה (דף י"ח:) יליף דבטלה מגילת תענית מד' צומות דבזמן הבית היו מועדים טובים ובחורבן בית המקדש בטלו. והרי הני הי' מועדים טובים מדברי קבלה. ואף על פי כן בטלו. הוא הדין ימי פורים אף שדברי קבלה הם אי לאו דמפרסם ניסא הי' בטלים בחרבן בית המקדש:

ה

אך מטעם אחר יש להקשות על מהר"ם דהתם (דף י"ט.) מקשה למאן דאמר בטלה מגילת תענית ממה שכתוב במגילת תענית יום טוב אחד שנעשה בזמן שאין בית המקדש קיים. ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטיל אחרנייתא מוסיפין. ומשני תנאי הוא והאי תנא סבר לא בטלה מגילת תענית. ממילא פורים שנתקן בזמן שאין בית המקדש קיים. אי אפשר שיתבטל בחורבן בית המקדש. דאם כן כל שכן שלא הי' נתקן בזמן שאין בית המקדש קיים:

ו

ואין לומר דמאחר שמצינו שהתחילו לבנות הבית בימי כורש הראשון ומאז התחילו להקריב קרבנות אף שאחר כך נתבטל הבנין סוף ימי כורש ובימי אחשורוש כדכתיב ובתחילת מלכות אחשורוש כתבו שטנה וגו' מכל מקום לא מצינו שמיחו מלהקריב קרבנות על ידי הקלעים שכבר נעשו. ועל כן הי' הדין אז כמו בזמן שבית המקדש קיים. דליתא. שהרי בגמרא מגילה (דף ט"ז.) אמר להו המן במה עסקיתו אמרו לי' בזמן שבית המקדש קיים מאן דמנדב מנחה מייתי מלא קומצא ומכפר לי'. ומדקאמר בזמן שבית המקדש קיים משמע דאז לא הי' מקריבין קרבנות. וכן כתב מהרש"א שם להדיא. ודוחק לומר משום שהיסודות היו קיימים שכבר נבנו בימי כורש הראשון ועדיין הי' קיימים כהא דמגילה (דף י"א.) נבוכדנצר החריב אחשורוש ביקש להחריב פירש"י היסוד שיסד זרובבל בבית המקדש בימי כורש שלפני אחשורוש. הנה שבאמת לא החריבו חשיב לי' כבית המקדש קיים. דוחק גדול לומר כן:

ז

ועל כרחין הא דאיכא מאן דאמר גם בפורים בטלה מגילת תענית היינו שיתבטל של זה בזה שנתקן אחר כך בזמן שנבנה המקדש והדרה קושיא לדוכתא. שוב ראיתי בטורי אבן שם כתב כן דהיינו לענין של זה בזה. ומהאי טעמא דפרישית. משום שפורים ניתקן בזמן שאין בית המקדש קיים:

ח

ואפשר סבירא לי' למהר"ם קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא. ולדידי' יש לומר אם הי' קדושה לעתיד לבוא הי' חשיב בית המקדש קיים אף שאין מקריבין. ועל כן בימי מרדכי שהי' להם קלעים מכבר חשיב בית המקדש קיים אף שנמנעו מלהקריב. אך הא רוב פוסקים ס"ל קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא:

ט

ומסתברא כפסק השלחן ערוך וכל הפוסקים שגם בזמן הזה אסור פורים קטן בהספד ותענית. ונראה דאפילו של זה בזה אסור. שהרי אף אם הטעם משום דמפורסם ניסא בקריאת המגילה. הא זה לבני זה לא מפרסם בקריאת מגילה. רק משום דמפורסם לבני בר יומא אף לאינך לא בטלה. כמו כן יש לומר בפורים קטן כיון דלכל חד ביומי' אסור מעיקר חיוב דמגילה דלא בטלה כנ"ל. גם לאינך לא בטלה. וכן פסק השלחן ערוך:

סימן תקטז

ב"ה. לכבוד ידידי החריף הבקי כו' מ' שלמה נ"י מאעזרקאוו היום באשמורת הבוקר לקחתי פנאי ועיינתי ביקרת מכתבו וראיתי כי פלפל בחכמה בדברי אחרונים ובא בכחא דהתירא להכשיר מגילה שכתבה בן י"ג שנים שלא נבדק אם יש לו שערות. ותוכן פלפולו משום ספק ספיקא כי יש פוסקים מכשירים אף אם כתבה קטן. ובזה פלפל הרבה. ואנכי לא כן עמדי. ועד שנטריח עצמינו בדיני ספק ספיקא. יותר טוב הטירחא ההיא לברר גוף הדין במקומו ולא יהי' כאן ספק. ובזה החלי בעזהי"ת:

א

והנה הרמב"ם הכשיר מגילה שלא נעבד העור לשמה וכתב הרב המגיד זה פשוט שלא נזכיר בזה עיבוד ואינו כספר תורה אלא לדברים שהשוה לו [טעות סופר בהרב המגיד וצריך לומר שלא נזכר בה עיבוד לשמה. אבל אם אינו מעובד כלל מפורש ברמב"ם שם דפסול. וזה פשוט דהיינו דיפתרא דמפורש במשנה דפסול] אבל הטור סעיף ו' כתב בשם רבינו תם דכיון דנקראת ספר נותנין לה כל דין ספר תורה חוץ ממה שמפורש בהדיא. היינו שאם נתן בה שלשה חוטי גידין כשירה. אבל לשאר דברים דינו כספר תורה לענין עיבוד לשמה וכו'. והבית יוסף כתב בשם כמה פוסקים דצריך עיבוד לשמה. וכתב הרמ"א וכן נוהגין. וכן פסק המגן אברהם דצריך עיבוד לשמה. ונבא לנידון דידן. היינו אם קטן כתב מגילה:

ב

ולכאורה לדעת הפוסקים החולקין על הרמב"ם הדבר פשוט שפסול. אך לדעת הרמב"ם ולפי מה שפירש הרב המגיד בטעמו דאינו כספר תורה אלא לדברים שמצינו בהדיא. אם כן הכי נמי יש לומר בכתב קטן. אך באמת לולי דברי הרב המגיד הי' נראה דהרמב"ם מודה לשאר פוסקים שדינו כספר תורה חוץ ממה שמצינו להקל בהדיא. וטעמא דידי' בעיבוד כמו שכתב בהלכות תפילין פרק א' הלכה י"א דאין המזוזה צריכה העבדה לשמה ובכסף משנה הביא התשו' שהשיב הרמב"ם ז"ל לחכמי לוניל וזה לשונו ואם תאמר מאי טעמא ספר תורה ותפילין צריכין עיבוד לשמה ומזוזה אין צריך וכו' וסוף דבריו ז"ל אבל ספר תורה ותפילין חובת הגוף התדירה עד כאן לשונו. ועל כן מגילה שאין חובתה תדירה. דומה למזוזה זה מפני שאין חובת הגוף. וזה שאין חובתו תדירה כמו שכתב הרמב"ם שם אלא בחובת הגוף התדירה שאין צריך עיבוד לשמה. ועל כן שאר פוסקים שחולקין על הרמב"ם במזוזה חולקין עליו במגילה גם כן. וכל זה בפסול עיבוד לשמה דכשירה במזוזה לדעתו. הוא הדין במגילה. והרי פרש"י בהא דצריכה

שירטוט כאמיתה של תורה כמזוזה שיש בה מלכות שמים הרי שדינה כמזוזה. אבל בפסול קטן שפסול אף במזוזה אין לנו להכשיר במגילה:

ג

ועוד נראה דאפילו לדעת הרב המגיד. מודה בקטן שפסול למגילה. שהרי כתב הרמב"ם שם אבל אם כתבו אפיקורוס או גוי פסול. והרי פסול גוי וקטן מחד קרא נפקא מדכתיב וקשרתם וכתבתם כדאיתא בפרק השולח וברמב"ם פרק א' מהלכות תפילין. ואם תמצא לומר שטעם הרמב"ם לפסול גוי במגילה משום דאדעתא דנפשי' עביד ואין כאן כתיבה לשמה. ואף שהרמב"ם מכשיר עיבוד שלא לשמה מודה בכתיבה דבעי לשמה. הא מטעם זה יש לפסול בקטן שאין אחר עומד על גביו על כל פנים. דקטן אין כוונתו כוונה כדאיתא בפרק קמא דחולין ולפנינו יתבאר עוד בזה בעזהשי"ת:

ד

איברא דכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך [והוא קשה המציאות שקטן שיהי' לו דעת לכתיבת מגילה לא יגיע לחינוך] אבל בקטן שהגיע לחינוך לכאורה יש מקום להכשיר. ואקדים מה שיש לי תפיסה על הרב פרי מגדים שכתב ואשה כשירה לכתיבת מגילה שהרי מחוייבת בשמיעה. אבל קטן אפילו הגיע לחינוך פסול עד כאן דבריו. ולדידי דבריו תמוהים. במה שהכשיר אשה לכתיבת מגילה מטעם שמחויבת בשמיעה. שהרי במזוזה חייבת לגמרי כמו איש. ומשנה שלימה שנינו במס' ברכות והוא ש"ס ערוך בפרק קמא דיומא ואף על פי כן פסולה לכתיבת מזוזה. והכל תלוי בחיוב תפילין דמי שפטור מתפילין פסול לסת"ם מהקישא דוקשרתם וכתבתם אף שמחויב במזוזה. והוא הדין במגילה דאף שאשה חייבת במגילה כיון דפטורה מתפילין פסולה לכתיבה מגילה:

ה

ואמת שצריך להבין דברי רבינו תם ז"ל שהביאו התוספות בפרק השולח שלמד מכאן דאשה אינה יכולה לעשות ציצית ולאגוד לולב כיון שאינה מחוייבת בציצית ולולב. ולכאורה הא אין הטעם כלל דמצוה שאינה מחוייבת אינה יכולה לעשות דמזוזה תוכיח כנ"ל. וצריך לומר לשיטת רבינו תם דדוקא סת"ם תלה התורה בתפילין שהם גם כן פרשיות שבתורה והם מלבוש האדם ובטלים אל האדם ויש לו שייכות בהם יותר ממה שיש לו אל המזוזה וספר תורה. אבל בשאר מצוות בתר חיובא דידהו אזלינן. כן צריך לומר לשיטת רבינו תם. ועל כל פנים זה ברור דבסת"ם בתר חיובא דתפילין אזלינן והוא הדין במגילה שדומה לסת"ם בכל הדינים כנ"ל:

ו

והנה על פי הדברים האלה יש להכשיר קטן שהגיע לחינוך לכתיבת מגילה. דמגילה דרבנן. והרי מדרבנן מחויב בתפילין ואינה דומה להא דקיימא לן דקטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא את הגדול בקריאת מגילה דשם כתבו התוספות הטעם דגדול חד דרבנן וקטן תרי דרבנן. והתינח אם הי' הפסול תלוי' במה שפטור ממגילה גם כן. היינו יכולין לומר דלא מקרי בר חיוב לגבי הגדול שיוכל לכתוב מגילה אל הגדול. אבל כאן דתלוי בפטור התפילין. ובתפילין מחויב הקטן מדרבנן והוא חד דרבנן כמו הגדול במגילה שפיר כשר קטן לכתיבת מגילה דרבנן:

ז

איברא דכד מעיינין. הא מילתא ליתא. והוא דודאי אף שמגילה דרבנן היינו החיוב קריאה. אבל קדושת המגילה הכתיבה כהלכתה היא מן התורה ככל כתבי הקודש למה דפסק הרמב"ם ז"ל אסתר מטמא הידים. ובמסכת מגילה (דף ז') כתוב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב במשנה תורה בספר מה שכתוב בנביאים. דברי ר' יהושע ר' אליעזר המודעי אומר כתוב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים. בספר מה שכתוב במגילה. אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים ובמסקנא דסבירא לי' כר' יהושע דאמר בספר מה שכתוב בנביאים. ולדידן דקיימא לן שמטמאה את הידים על כרחין סבירא לן כר' אליעזר המודעי. ולדידי' כתיבת מגילת אסתר נכתבת בתורת משה. ואף שאין כל אחד מחויב לכתוב לו מגילה כמו שאין מחויב לכתוב לו שאר ספרי קודש. מכל מקום ילפינן מקרא ששם כתובים עלי' וקדושתה דבר תורה. ועל כן קטן שאינו מחויב בתפילין ילפינן מקרא דאם כתב סת"ם אין קדושתו עליו. ועל כן כיון שחכמים חייבו לקרות המגילה מתוך המגילה הכתובה כהלכתה. כל שאין קדושת מגילה עלי' ככל מגילות שיהי' קדושה דבר תורה אינו יוצא ידי חיוב דרבנן. ואין דומה כלל להא דקטן שאכל כדי שביעה מוציא גדול שמחוייב רק דרבנן. דהתם אם יאמר בעצמו אמר בר חיוב דרבנן ויוצא כמו כן אם שמע מקטן בר חיוב דרבנן. שומע כעונה בעצמו. שהי' עניית עצמו בר חיוב דרבנן פוטרתו. כמו כן אם שמע מקטן בר חיוב דרבנן. אבל הכא אין יוצא אלא במגילה הכתובה כהלכתה שיהי' קדושתה דבר תורה:

ח

וראי' דאם לא כן אם קטן שהגיע לחינוך כתב ספר תורה יהי' כשר לקרות בו [ולהדיא כתב הש"ך ביורה דעה סימן רפ"א סק"ז דפסול] שהרי קריאת התורה מתקנת עזרא לבד. אלא ודאי כיון דמכל מקום קדושת ספר תורה דאורייתא לא מהני קטן לקדושתו. ושוב

אינו יוצא בה אף מדרבנן. כיון דאינה קדושה כקדושת ספר תורה מן התורה. הן שהש"ך כ' שהביאו ד"ז בשם נראה כו' וכן משמע בט"ז עי"ש. ולא כתבו בפסק הלכה ברורה [ועיין בעירובין (דף י"ג.) נראין איתמר]:

ט

והנה יש מקום להכשיר בספר תורה שכתבו קטן שהגיע לחינוך לשיטת הר"ן בפרק ב' דמגילה שהכשיר ספר תורה שהשמיט בה הסופר אותיות. ודחה דברי הרמב"ן שהביא ראי' לפסול ממתניתין דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות כו'. דהתם לענין מצוותו מן התורה ואתם כתבו לכם וגו'. אבל לענין קריאתו שהוא מתקנת עזרא לבד אין לנו עיין שם. הרי דאף שאין בו קדושת ספר תורה כשר מן התורה אף על פי כן יוצא בו ידי תקנת עזרא. והכי נמי יש לומר בנידון דידן בכתבו קטן שהגיע לחינוך:

י

אולם באמת אין מדברי הר"ן ראי'. שהוא הכשיר רק מדאיתא בגיטין (דף ס'.) ספר תורה שחסר יריעה אין קורין בו משמע הא פחות מיריעה קורין בו. הא בשאר דברים אין לנו. ופשיטא שאין ללמוד משם. דהתם מכל מקום מה שכתוב קדושת ספר עליו ומגילה שנשתיירה בה פ"ה אותיות כויהי בנסוע הארון מטמא הידים מה שאין כן בשכתבו כולו מי שאינו בר חיוב בתפילין מן התורה. גם לא קיימא לן שם כהר"ן. יא) נשוב למה שכתבנו בתחילה דאף לדעת הרב המגיד בשיטת הרמב"ם דמגילה אין דינו כסת"ם אלא למה שהשוה. מכל מקום הא פסל הרמב"ם בפירוש מגילה שכתבו גוי ואם תמצא לומר דמשום דגוי אדעתא דנפשי' עביד. הא קטן נמי לאו בר כוונה הוא:

יב

והנה יש מקום בזה להכשיר על פי דברי ירושלמי דתרומות פ"א הלכה א' הביאו התוס' פרק קמא דחולין (דף י"ג.) שהקשו אהא דחרש שוטה וקטן פסולים לכתוב הגט משום דבעי לשמה. ויהי' מעשה שלהם מוכיח על מחשבתו. פירוש דהא חרש שוטה וקטן יש להם מעשה ואין להם מחשבה וכתיבת הגט הוי מעשה. ומשני משום דזה כותב וזה מגרש פירוש שאחר מגרש. והמפרש לירושלמי פירש משום ובעי שליחות ולאו בני שליחות נינהו. ולי נראה לפרש דבגט אם לא צוהו הבעל לא מהני לגרש בו ואפשר שכתבו רק להתלמד. ועל כן אף אם באמת עשהו שליח. על כל פנים אין מעשה שלו מוכיח על מחשבתו ואם כן בסת"ם ומגילה שפיר יש לומר דמשום דבעי לשמה אין לפוסלו. שהרי מעשה שלו מוכיח. ובודאי כתבו לשם קדושה שיהי' כשר לקרות בו:

יג

איברא דהירושלמי מדמי לה להיא דמעלה פירותיו לגג מפני הכנימה. וחרש שוטה וקטן תפש בו בטל פירש המפרש שהיפך בו דמעשה שלו מוכיח וטמא. ובגמרא דידן בחולין (דף י"ג.) מבואר דטמא רק מדרבנן דמעשה גמור מהני מדאורייתא. אבל הא דמעלה פירותיו לגג והיפך בו חשיב רק מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דמהני רק מדרבנן. וכיון דמדמי כתב גט להההוא. אם כן אף כתיבה לא הוי מעשה גמור. רק מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דמהני רק מדרבנן ולא מהני לקדושת מגילה שקדושתה דבר תורה כנ"ל. ושוב אינו יוצא בה אף שחיוב מגילה דרבנן כנ"ל:

יד

אמנם ראיתי להרב ברכי יוסף או"ח סי' תרצ"א בשם התוס' גיטין דדווקא ס"ת שכתבו אשה וקטן כו' פסול אבל לא בנביאים. ואם הי' זה אמת שהתוס' כתבו כן. הי' מוכח דקדושת נביאים עליו מן התורה ולא הי' מקום לפסול במגילה רק משום חיוב קריאה שיש במגילה יתר על הנביאים. והרי חיוב קריאה מדרבנן הי' מקום להקל בקטן שהגיע לחינוך משום דמחוייב בתפילין גם כן מדרבנן. אבל באמת חפשתי בתוס' גיטין ולא מצאתי:

טו

ויש ראי' להיפוך ממתני' דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא כו' משמע דבשאר דברים שוים. וכשם שבתפילין ומזוזות אם כתבם אחד מהפסולין פסול. כמו כן בספרים. וכבר כתב רש"י ספרים היינו תורה נביאים כתובים. ומבואר דאף נביאים וכתובים אם כתבם מי שאינו בקשירה פסולין כמו תפילין ומזוזות. וכהאי גוונא דייק הרמב"ן לענין אם חסר אות אחד בספר תורה פסול ממתני' דאין בין כמו שפסול בתפילין ומזוזות. הוא הדין דמצינן למילף אם כתב הפסול לתפילין ומזוזות ספרים היינו נביאים וכתובים פסולין. וכן דייק החכ"צ בתשו' סי' צ"ז דנביאים וכתובים צריכין לתופרם בגידין מפרש"י במתני' הנ"ל דספרים היינו גם נביאים וכתובים:

טז

והא דבברייתא דגיטין (דף מ"ה:) ספר תורה ותפילין ומזוזות שכתבן כו' ולכאורה לפי מה שכתבתי מאי שנא ספר תורה דווקא דנקט טפי משאר ספרים. ונראה לי משום דשאר ספרים אין חייב לא לכתבם ולא לקרות בהם. ואין נפקא מינה אם קדושתם עליהם או לאו לענין הכשר. דאפי' אין קדושתו עליו מותר לקרות בו [הגה. אך דעת התוס' שבת (דף קט"ו:) דאם אינה כתובה בספר ובדיו לא חזי לקריאה. על כן אין מצילין

מפני הדליקה. משמע שאף ביחיד אין קורין דאם לא כן הי' מצילין מהדליקה כמו תורה שבעל פה בזמן הזה אף דלא שייך בהו קריאה בציבור. ומה שדייק רמב"ם מחומשים. אינו הוכחה לדעת הר"ן סוף פרק הניזקין דאין חומשים מעכבין זה את זה. והוא דיעה שני' ביו"ד סימן רפ"ג סעי' א'. ורמב"ם לטעמי' סוף פרק ז'. והוא דיעה ראשונה שם. ולהלכה קיימא לן באו"ח סי' קמ"ג סעי' ד' ברמ"א כר"ן. וקם דינא כתוספות שבת הנ"ל] כמו שכתב הרמב"ם פרק י' מהלכות ספר תורה הלכה א' שחשב שם עשרים דברים שהספר תורה נפסל בהם. ואף על פי כן כתב שם שמותר ללמד בהם לתינוקת אף שפסק בפרק ז' אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בהם. מכל מקום כשהספר שלם אף שאין בו קדושה מותר להתלמד. ואם כן בנביאים שאין חייב לא לכותבם לא לקרות בהם ברבים אין נפקא מינה אם קדושתם עליהם או לענין הכשר ודו"ק. יז) וזה שכתב הסמ"ג ראי' להרמב"ם שכתב דמגילה שכתבה על גבי עור שאינו מעובד לשמה כשר מהא דהקורא מגילה הכתובה בין הכתובים יצא אף דכתובים לא בעי עיבוד לשמה. נראה לי דמכל מקום אף בכתובים אם אין העור מעובד לשמה אין קדושת כתובים עליהם. ונלמד גם כן ממתני' דאין בין. אלא דמכל מקום בכתובים בודאי לא קפדי שיהי' קדושתם עליהם כיון דעומדין רק להתלמד בהם וכיון דבלא עיבוד לשמה מותר לקרות בהם. [הגה. לפי מה שכתבתי לעיל. ראיית סמ"ג לרמב"ם הוא לרמב"ם לטעמי' דמותר לקרות בספר תורה שיש בו כל הפסולים. אך לדעת תוס' שבת הנ"ל אזדא ראייתו. ויפה פסק מהר"ם מינץ הובא במג"א סי' תרצ"א דצריך עיבוד לשמה] לא קפדי שיהי' מעובד לשמה דווקא. ומכל מקום קאמר בש"ס אהא דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות. הא לתופרם בגידין זה וזה שוין. ואף דבלא תפרם בגידין גם כן מותר לקרות בהם כמו שכתב הרמב"ם פ"י מהלכות ספר תורה ונביאים הכשרים רק לענין שיהי' מותר לקרות בהם וספרים דמתני' נביאים וכתובים נמי בכלל לענין לתופרם בגידין וכמו שכתב החכ"צ בתשו' סי' צ"ז. אלא דמתני' מיירי לענין שיהי' קדושת נביאים וכתובים עליהם לזה בעי תפירה בגידין דווקא יח) ובזה מיושב מה שהקשה החכ"צ על הרא"ם שהקשה על ראיית הסמ"ג דלדידי' ניחא הא מגילה בעי תפירת גידין. ואמאי יצא בכתיבה בין הכתובים. והקשה החכ"צ על קושיית הרא"ם דהא כתובים בעי נמי תפירה בגידין. ולהנ"ל לא קשה דלא בעי תפירת גידין אלא שיהי' בהם קדושה. אבל לא קפדי בהא כיון דבלאו הכי מותר לקרות. וזה כוונת הסמ"ג בעיבוד שלא לשמה גם כן כנ"ל. והוא הדין בכתבה קטן ואשה שאין בהם קדושה. והקורא בהם לא יצא ידי חובת קריאת מגילה:

יט

והנה ראיתי להרב ברכי יוסף שיצא להכשיר מגילה שכתבה אשה וקטן וראייתו מדברי הרב המגיד להרמב"ם. וכבר דחינו זה בטוב טעם אפי' לדעת הה"מ. בשגם שאין דברי הה"מ מוכרחים בדעת הרמב"ם. עוד ראיתי שהביא ראי' ממה שהכשיר הפר"ח אם כתב מגילה בשמאל בדיעבד. והנה ראיתי הפר"ח דרש דין זה כמשה מפי הגבורה בלי נתינת טעם לדבריו. אולם כוונת דבריו מאחר שגם בתפילין קיימא לן בסי' ל"ב דאם אין לו תפילין אחרים מניח אותם שכתב בשמאל. על כן במגילה דרבנן סמך על המתירין. ומה זה ענין לקטן ואשה שפסולם מפורש בש"ס בלי שום מחלוקת. סוף דבר הלואי שיהי' כל שמעתתן מחוורין בידן כהדא שאשה וקטן פסולין לכתוב מגילה:

כ

ועתה נבא לבאר, דין בן י"ג שנה שכתב מגילה ולא בדקוהו בשערות. ומעלתו כתב בסוף דבריו משום דמגילה דרבנן סמכינן אחזקה דרבא כדברי המג"א סי' נ"ג וסי' נ"ה. ויפה אמר וגדולה מזו אני אומר דאף בספר תורה אם כתבו בן י"ג שנה שלא בדקוהו בשערות מותר לקרות בו בציבור כיון דקריאת התורה הוא רק מתקנת עזרא ונביאים. ובדרבנן סמכינן אחזקה דרבא. ובזה אין לומר כלל כיון דקדושת ספר תורה דאורייתא. ובדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא. דליתא. דבשלמא התם שבוודאי אינו בר חיוב מן התורה. ובוודאי אין בו קדושה מן התורה. על כן אינו יוצא בו אף החיוב דרבנן. שחכמים חייבו לקרות במגילה כשירה כהלכתה שיהי' קדושה עלי' מן התורה. אבל בבן י"ג שלא נבדק אם יש לו שערות בדרבנן סמכינן אחזקה דרבא שהביא שערות ויש עליו קדושה מן התורה:

כא

וכל זה בספר תורה אבל במגילה יש מקום עיון. ומעלתו חשב מגילה קיל מספר תורה ואני חושבו חמור. דהנה הרמב"ם ריש הלכות מגילה דכל מצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה. ומשמע דאפי' לא יוכל אחר קריאת המגילה לעשות המצוה של תורה. וכן כתב הט"ז בדעתו ז"ל. אבל הר"ן כתב דבאי אפשר לקיים שניהם אין שום מצוה של תורה נדחה מפני מקרא מגילה דרבנן. והט"ז דחה דברי הר"ן שדעת רבינו תם דברי קבלה כדברי תורה דמי ולדידי אין צריך לזה:

כב

ונראה לי ראי' לדעת הרמב"ם מירושלמי דמגילה דקריאת המגילה עשאוהו כשל תורה ממש, וזה לשון הירושלמי (פרק א' הלכה ה' דף ז') שמונה וחמשה זקנים ומהם כמה

נביאים היו מצטערין על הדבר כתיב אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר. לא זזו משם ונשאו ונתנו בדבר עד שהקב"ה האיר עיניהם מן התורה כתוב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב בנביאים. בספר מה שכתוב במגילה. והרמב"ן בפירוש התורה פ' ואתחנן בפסוק לא תוסיפו על הדבר כתב דלאו דווקא כשמוסיף על גוף המצוה כגון חמש ציצית חמש מינין בלולב. אלא המחדש מצוה אחת נוסף על המצוות שנצטוינו עובר משום בל תוסיף. והביא ראי' מירושלמי הנ"ל. והביא דברי הירושלמי וסיים הרי שהיתה זאת המצוה אסורה להם. אם כן הוא בכלל לא תוסיף עליו. אלא שלא למדנו למוסיף מפי נביא אלא מן הכתוב שאמר אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהם. זו מצוה מן התורה ובלבד שידע שהוא משום הגדר הזה. ואינן מפי הקב"ה בתורה עכ"ד:

כג

והנה מבואר מדברי הרמב"ן בפירוש הירושלמי שהוקשה להם משום בל תוסיף אלא שהביא הירושלמי קרא דאלה המצוות. דאם לא כן הוה אמינא דעל פי נביא מותר. וקשה טובא מאי שנא מכל מצוה דרבנן נר חנוכה וכדומה שאין בהם סייג לתורה. ואין בהם משום בל תוסיף וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים דאין בל תוסיף אלא כשאומר שהוא מן התורה. וצריך לומר כמו שכתב המהר"ל ז"ל בגור ארי' על התורה דמצוות דרבנן אין נקרא הוספה דאין הוספה אלא כשמוסיף להיות שוה עם התורה אבל מצוות דרבנן לא ישוו עמהם. וכל זה בשאר מצוות דרבנן אבל מקרא מגילה שמצוות של תורה נדחין מפני' הרי עשאוהו להיות שוה עם התורה על כן הוקשה להם:

כד

והנה מוכח מהירושלמי שעשאוהו כשל תורה להיות שוה עם מצוות של תורה וכדעת הרמב"ם. ועל כן אף שהיא תקנת הנביאים כמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות מגילה. וכן להדיא בש"ס ריש מגילה מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו. מכל מקום תקנום להיות שוה לשל תורה. וזה הי' אסור לולי שמצאו רמז בתורת משה לתקן זה. וכן לשון הש"ס מ"ח נביאים עמדו להם לישראל ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. ומדקרי לי' הוספה מוכח ששוה לגמרי למצוות של תורה כנ"ל:

כה

ואמנם שקשה להכריע בין הראשונים ז"ל בראיות מהגמ' ואינהו הוי בקיאי בגמ' טפי מינן. אולם כפי הנראה הי' דברי הירושלמי האלו בהעלם דבר מרבינו הגדול הר"ן ז"ל

דבריש מגילה הביא הר"ן דברי הרמב"ן ז"ל שמתחילה עשו הפרזים מעצמם יום טוב. ולאחר שהאיר הקב"ה עיניהם מן התורה עמדו מרדכי ואסתר ותקנו אותו על כל ישראל. והשיב עליו הר"ן ז"ל שמה שכתב לאחר שהאיר עיניהם מן התורה לא ידעתי מה הוא שבגמ' לא הוזכר אלא לכתוב מגילה. וכוונת הר"ן ז"ל להא דאיתא בש"ס דילן (דף ז':) שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות כו' אולם כוונת הרמב"ן ז"ל לדברי הירושלמי הנ"ל דמוכח להדיא דעל מצוות פורים מצאו בתורה שעל זה הוקשה להם מאלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש בה דבר. דאילו כתיבת מגילה אין בכלל אין נביא רשאי לחדש וכל נביא כתב ספרו אלא ודאי על קביעת יום טוב של פורים הוקשה להם. והרי לשון הרמב"ן לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם מן התורה. כדמותו בצלמו כתב בירושלמי שהעתקנו לשונו. וברור שהרמב"ן כיון לדברי הירושלמי ההיא שהביאו הרמב"ן בפי' התורה גם כן. והרי להדיא שהי' בהעלם דבר מהר"ן ז"ל דברי הירושלמי ההם. ועל כן יש לומר שאילו הי' רואה הירושלמי הי' מודה להרמב"ם שמצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה:

כו

גם בהא דחזקי' קרי בהוצל בארביסר ובחמיסר הקשה הר"ן דהוי ספיקא דרבנן. והוצרך ליישב דלחומרא בעלמא עביד. והרמב"ם פסק דקורא בשני הימים. הרי דסבירא לי' דמעיקר הדין מחויב בשני הימים. ואזיל לטעמי' דנתנו לו חומר של תורה. גם המג"א הוכיח דדווקא מת מצוה ממש דוחה מקרא מגילה אבל לא בזיון קטן. ומצוה דרבנן נדחה מפני בזיון קטן כדמוכח בכמה מקומות בש"ס מבית הפרס ואבנים מקורזלות דבית הכסא ובשאר מקומות. יעי' בתומים סי' כ"ח סוף ס"ק י"ב. והמחבר פסק דאין קטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול. ובנר חנוכה הביא דעת בעל העיטור דהקטן שהגיע לחינוך מדליק נר חנוכה. והמג"א הקשה עליו יע"ש. אולם הדבר ברור דאזיל לטעמי' דפסק כהרמב"ם דכל מצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה. הרי דנתנו להם חומר של תורה. ועל כן אין קטן שחיובו מדרבנן יכול להוציא. וכיון דכל הני מוכחי שדינו כשל תורה ממש. אם כן הדבר ברור דלא סמכינן על חזקה דרבא:

כז

ואין לעשות ס"ס שמא כהר"ן דמקרא מגילה דרבנן וכן התוס' סוברים כן. שהרי הוקשה להם למה אין קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא והוצרכו ליישב משום דהוי תרי דרבנן. וספק שמא הביא שתי שערות והוי לענין דאורייתא ספק ספיקא. ולענין דרבנן נסמוך על חזקה דרבא. ומצינו כהאי גוונא בפסחים (דף ט'.) בחבר שהניח מגורה מלאה פירות

דלענין דאורייתא הוי ספק ספיקא שמא כדר' אושעיא ולענין דרבנן סמכינן אחזקת חבר עיין שם. דליתא, דכיון דהשתא ספק תורה יש עליו אינו יכול לצאת במגילה ספק פסולה לעשות ספק ספיקא לכתחילה. וזה טעם המשנה דטומטום אינו מוציא את מינו ולא אמרינן שמא הוא נקיבה ואם תמצא לומר זכר שמא חבירו גם כן זכר. אלא דכיון דספק תורה יש עליו אינו יכול לצאת בתקיעת ספק. והכי נמי בנידון דידן. ואין צריך לדברי בעל טורי אבן שם. ויש כמה ראיות לזה:

כח

על כן נראה להלכה בספר תורה שכתבו בן י"ג שנה ולא נבדק משערות כשר לקרות בו. ויש סניף גם כן דבקטן שהגיע לחינוך שכתב ספר תורה אינו ברור בעיני הש"ך שפסול לקרות בו כנ"ל. אבל במגילה אין לקרות במגילה שכתבה בן י"ג עד שנבדק משערות: ידידו דו"ש באהבה הק' אברהם.

סימן תקיז

ב"ה יום ב' שופטים תרנ"ג לפ"ק פה סאכטשאב שנית להרב הנ"ל הנה הובא לפני את חיבורו בכורי שלמה אשר הדפיס. ובו תשובה אשר השיבותיו בעת הייתי בקראשניוויץ וגם אשר שלח אלי תשובה על מכתבי. לא ישרה בעיני על אשר הדפיס דברי תשובתי בלי רשותי. טרם אשים עיני עליו. אם ראוי להפיצו על פני תבל. וידוע דברי רמב"ם בתשובה. במה שאמרו בגמרא שהאומר דבר בצבור צריך לעיין בה בינו לבין עצמו ארבעה פעמים אך כאשר יפיץ על פני תבל אף אלף פעמים מעט. בשגם כי בעת כתבתי אליו ידעתי כי לא הלכה למעשה נתכוין רק לפלפולא בעלמא. לא כן כשיודפס יורו ממנו הלכה למעשה. אך מה שעבר אין. ויען ביקש ממני להשיבו על דבריו. הנני לעשות רצונו. הגם שסתירת דבריו רובו מבואר בתשובתי עצמה. מכל מקום אשיבהו על סדר אותיות מה שנוגע לדבריי:

א

והנה מה שכתב באות א' כוונתו להשיג דכיון דאין למזוזה רק מעלה של תדיר ושוה בכל אבל אינה חובת הגוף ונגד זה יש למגילה גם כן המעלה דהיא שוה בכל. ועוד יותר דהיא חובת הגוף דעדיף מתדיר דחובת הגוף ושוה בכל לא גרע מחובת הגוף התדירה כמו ספר תורה ותפילין. ואם כן אמאי מגילה אין צריך עיבוד לשמה. אע"כ כמו שכתב הרב המגיד בדעת הרמב"ם דלא השווה לכל דבר לספר תורה. ב) אך באמת הרמב"ם לאו משום חומר וקל אתי עלה. רק משום דתפילין חובתם תלוי' בעצמם. ולא כמו מזוזה

דחובה תלוי בבית. לזה הוסיף תיבת תדירה דאם לא כן הי' החיוב תלוי בזמן והי' דומה למזוזה שחובתו תלוי בבית והוא חובת בית כמו כן תפילין הוא חובת היום לזה כתב ותדירה. ואם כן מגילה שאינו אלא בפורים הוא חובת פורים:

ג

ובזה נסתר מה שכתב באות ב' דהרמב"ם נתכוין במלת תדירה שהוא גם במפרשי ימים. ואין בידו לפטור עצמו. דאם לא כן מה שייכות תיבת תדירה לחלק בין תפילין למזוזה. ויפה אמר כ"ת. אך לפי מה שבארתי כוונת הרמב"ם שהי' צריך להוסיף מלת תדירה לחלק בינו למזוזה דלולי זה כמו שמזוזה אין חובתו תלוי בגופו לבדו רק בצירוף הבית שדר בו כמו כן תפילין לא הי' חובתו בו לבדו רק בצירוף הזמן וכמו שמזוזה חובת בית כן תפילין הי' חובת היום [עיין יומא דף ג' סוכה נ"ו] ע"כ הוסיף תיבת תדירה:

ד

ואף לפי הבנת כ"ת בתיבת תדירה ברמב"ם. היינו שאינו יכול לפטור עצמו. מה שאין כן במזוזה שאם יפרוש לים ולא ידור בבית לא יתחייב. גם לפי זה יהי' מגילה דומה למזוזה שאם ירצה יהי' בי"ד בכרך ובט"ו בעיר ויפטור לגמרי כדאיתא בירושלמי פ"ב דמגילה ה"ג וז"ל בן כרך שעקר דירתו ליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן:

ה

עוד כתב כ"ת באות י"א י"ב י"ג על מה שכתבתי דאם תמצא לומר טעם הרמב"ם בפסול גוי שכתב משום דאדעתי' כתב ולא לשמה הוא אם כן גם בקטן אם אין גדול עומד על גביו יפסול מטעם זה. ועל זה כתב מעלתו דסתם כשר בכתיבת מגילה וקטן דינו כסתם. ושוב הקשה לעצמו דאם כן גוי נמי יוכשר דנהי דאדעתיה דנפשיה לא גרע מסתם ותירץ דגוי משום דאינו בר קשירה כו'. והוא תמוה דאם כן לא השיב כלום על מה שאמרתי דאם תמצא לומר דפסול גוי משום לשמה גם קטן פסול:

ו

עוד האריך מאות י"ט עד אות כ"ה על מה שהשגתי על הפמ"ג שהכשיר אשה לכתיבת מגילה משום שחייבת במגילה והשגתי עליו דבמזוזה משנה שלימה שחייבת ואף על פי כן פסולה לכתוב משום שאינה בקשירה. ובזה האריך ליישב משום דמגילה ל"ת מלא תסור לא איתקש לתפילין. אין זה ענין לכאן דספר תורה נמי לא איתקש רק מזוזה ואף על פי כן פסול. וטעם מזוזה אינו משום דאינה במזוזה שהרי מחויבת במזוזה רק מגזירת הכתוב. ואם כן ספר תורה מנלן. אך הענין דילפינן מקרא שאינו כשר לכתיבת פרשיות התורה להמשיך קדושה באותיות רק מי שישנו בקשירה שיש לו התקשרות דפרשיות זה

יכול להמשיך קדושה. אבל מי שאינו בקשירה אינו יכול לקדש האותיות. וכן במגילה שמקודשת דברוח הקודש נאמרה ומטמא הידים אינו כשר לזה רק מי שישנו בקשירה. וזה סברת רבינו תם בלולב שאין אשה כשירה כיון שאינה מחויבת בלולב דבלולב שאין בו קדושה רק שכשר למצוה על כן תלוי במי שמחויב במצוה מה שאין כן מזוזה שיש קדושה בפרשה מלבד המצוה ואפילו מגילה שיש בה פ"ה אותיות מטמא הידים על כן אינו מועיל מה שמחויבת במצות מזוזה שתוכל להמשיך קדושה באותיות וצריך לזה מי שיש לו התקשרות בפרשיות התורה. ודוק היטב:

ז

ומה שכתב באות כ"ט עד אות ל"ד. להשיב על מה שכתבתי דגוף קדושת המגילה מן התורה כי מספרי קודש היא. ועל זה הביא כ"ת דברי הרב ראש יוסף דספר תורה יראה לכאורה דיש בו קדושה מדין תורה ואסור לנהוג בו בזיון וכל שכן להשתמש עליו תשמיש של חול ושל גנאי. וראי' מהא דמחויב לעמוד מפני ספר מקל וחומר מפני לומדי' עומדין מפני' לא כל שכן. מוכח שקדושת ספר תורה חמור מכל המצות שזה מדברי תורה וזה מדרבנן. והני מילי בספר תורה שלם אבל חסר אות אחת כו' אין בו רק קדושת ספרים משטחיות דבריו מבואר דספרים אין בהם קדושה מן התורה. ויפה אמר לפי פשט דברי ראש יוסף. אבל אין הדבר מתקבל על הלב לומר דספרי נבואה ורוח הקודש לא יהי' בהם קדושה מן התורה:

ח

ויען יש עוררין אביא ראיה שהרי הר"ן כתב דבה"כ יש בו קדושה מדבריהם הואיל ועשאוהו לומר בה דברים שבקדושה. והנה אם תמצא לומר דספרים אין בהם קדושה מן התורה על כרחך דמטפחות ותיבה של ספר תורה אין בהם קדושה מן התורה. שהרי במשנה דבני עיר מכרו תיבה לוקחין בדמיו מטפחות. מטפחות לוקחין בדמיו ספרים ובירושלמי אפילו מטפחות תורה לוקחין בדמיו ספרים. ואם איתא דמטפחות ספר תורה מן התורה וספרים עצמם מדרבנן הוה לי' הורדה מקדושה. אלא ודאי מטפחות תורה מדרבנן אף דס"ת עצמה דאורייתא ממילא מטפחות נבואה שהם עצמם מדרבנן הוה תרי מדרבנן ובה"כ שיש בו קדושה מדבריהם הואיל ועשוי' לומר בו דברים שבקדושה חד דרבנן. ואם מכרו בית הכנסת אין לוקחין מטפחות דמשמע אפילו מטפחות נביאים הוה לי' הורדה מקדושה מחד דרבנן לתרי מדרבנן אלא ודאי קדושת ספרים עצמם דאורייתא:

ט

האומנם שיש לדחות ראי' זו ולומר דמטפחות יש עליהם קדושת בית הכנסת גם כן דכל כלי בית הכנסת הם כבית הכנסת מכל מקום הסברא בעצמה לומר ספרי נביאים אין בהן, קדושה מן התורה קשה לקבלה וכן משמע ממה שהקשה הרמב"ן במכירת בית הכנסת מ"ש מאבני מזבח דאין להם פדיון ומכח זה נחית רמב"ן לומר דבית הכנסת אין בו קדושה רק הם תשמישי מצוה והר"ן תירץ דבית הכנסת אין בו קדושה מן התורה רק מדרבנן. מבואר דרמב"ן בקושייתו הוה סבירא לי' דיש לבית הכנסת קדושה מן התורה עיין היטב בר"ן ותראה שכן הוא. ממילא מובן דרמב"ן ור"ן בבית הכנסת הוא שחידשו לומר דחשוב רק תשמיש מצוה. או קדושה מדבריהם. הא בשאר דברים כגון ת"ק וכל שכן ספרים עצמם מן התורה. והרב ראש יוסף לא נתכוין רק שאין איסור מן התורה להשתמש בהם. והרב ז"ל מלאדי בש"ע שלו דעתו דקדשים קלים אין איסור להנות בהם מן התורה. אף שקדשים הם. ותדע שהרי גם בספר תורה כתב רק לכאורה ובראי' מהעומדין מפני'. אף שזה פשוט שיש בו קדושה מן התורה רק לענין להנות בו קאי. ואם תמצא לומר כוונתו שאין בהם קדושה כלל מן התורה אין שומעין לו דבר זה בלא ראי':

י

ומה שכתב בספר בית אפרים דמגילה אינו דומה לשאר ספרי קודש שניתנו ללמוד בהם בתורת דברי קבלה כדברי תורה מה שאין כן במגילה לא ניתנה ללמוד ואינו מקיים מצות תלמוד תורה בקריאתה. הנה זה אינו נוגע לענינינו. דמה נפקא מינה אם ניתנו ללמוד או למצות קריאה. סוף סוף נאמרה לכתוב ברוח הקודש. וגוף הדברים שכתב בשם הבית אפרים לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי אותו צדיק שלא יקיים תלמוד תורה בלימוד מגילה ואם כן בחנם טרחו חז"ל בעלי הש"ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות. ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק חס ושלום כי מצוה קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה ואפילו לא ידע פי' המלות מקיים המצוה מידי דהוי אחשתרנים בני הרמכים. ומי התיר להם זה לבטל מדין תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה כמו נביאים וכתובים כי יש בה כמה למודים בכל קוץ וקוץ הן בנגלה הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך תלמיד חכם להיות בקי בהם. ועוד הרי הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים בצבור לא יצא. ואם כן למה כתבה למגילה זו כלל כיון שאינו יוצא בה. ודוחק לומר דלקרות בה בימיד כתבה. שהרי מצוה לקראה בצבור. והרי מבטלין תלמוד תורה ועבודה לשמוע מגילה בצבור. אלא ודאי כתבה ללמוד בה כמו משאר כתובים:

יא
ומה שכתב כ"ת לפרש דברי הברכי יוסף שהוכיח מדנקטו התוספות ספר תורה תו"מ ולא נקטו ספרים. אינו כלום. דהתוס' נקטו לשון הגמרא. ומשום דהגמרא לא נקיט שאר ספרים משום דאין נפקא מינה לדינא כמו שבארתי בארוכה בתשובתי הקודמת על כן גם התוס' לא נקטו שאר ספרים:

יב
ואשר הקשה באות ל"ט על מ"ש להוכיח דקטן פסול לכתוב נביאים וכתובים ממתניתין דאין בין וכתב מעלתו דאם כן יקשה נמי על הרמב"ם דלא מצריך עיבוד לשמה במזוזה. אשתמיטתי' דברי המלחמות ה' פ"ק דסוכה דסבירא לי' תפילין אין צריך עיבוד לשמה ומתניתין דאין בין. חומרי דתו"מ תני קילי לא תני. אך מה שהקשה דתו"מ פסולין שלא כסדרן וספר תורה כשר שלא כסדרן. גם לי קשה מכמה שנים וצ"ע:

יג
ומה שכתבתי להביא ראי' מירושלמי ומעלתו דחה מדברי רש"י שבנ"ח פסקו. הנביאים אנכי הרואה שלא עיין כלל בדבריי בזה כי סתירת דבריו מבואר היטב בתשובתי הקודמת ואין לכפול הדברים:

יד
ומה שכתב שעל כן הוקשה להם רק במגילה משום שנאמרה ברוח הקודש מפי הקדוש ברוך הוא רק בזה יש ב"ת. והנה דברים אלו הם היפוך דברי הרמב"ן שכתב בכל מחדש מצוה יש ב"ת אך בלא דברי הרמב"ן אי אפשר לומר כן דלמה לא הוקשה להם התקנה שיתרמו מפירות תרומות ומעשרות כדאיתא בספר עזרא ונאמרה גם כן ברוח הקודש כמו מגילה. ובשלהי מכות שלשה דברים תקנו בית דין שלמטה והסכימו בית דין שלמעלה עמהם מקרא מגילה דכתיב קימו וקבלו [מזה מוכיח הש"ס במגילה דאסתר ברוח הקודש נאמרה] קימו למעלה מה שקבלו למטה ושאלת שלום בשם והבאת מעשר עיין שם הראיות שהביא בגמרא על אלו. ואם כן למה לא הוקשה דברים אלו. אלא ודאי מוכרח כמו שכתבתי שהוקשה להם רק משום שהשוו מקרא מגילה לשל תורה:

טו
אך מה שכתב מדברי רשב"א בשם הרמב"ן דחכמים שקראו המגילה בי"ד וט"ו בספיקא דטבריא ממדת חסידות. דמן הדין הוה לי' ספיקא דרבנן. אמת שדברי רמב"ן אלו נשמטו ממני באותו שעה ודברי רמב"ן אלו הם בחי' למס' מגילה. אולם אחר העיון אין ראי' מדברי רמב"ן אלו דהנה מה שלמד הירושלמי חיוב מקרא מגילה מכתוב זאת זכרון

בספר, הנה בגמרא דידן למדו מקל וחומר ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה וכו'. ולפי לימוד זה הוא רק מדרבנן שאין זה קל וחומר גמור שיהי' מחויב בין לפרש"י שאמרו שירה על הים. הנה גם שם לא הי' עליהם חובה ועוד אינו קל וחומר גמור וכמו שכתב הט"א שם בין לפירוש ט"א שהוא ההלל שאומרים ביום טוב ראשון של פסח מתקנת נביאים. אם כן אינו מדאורייתא וצדקו דברי הרמב"ן לפי גמרא דידן. אך לדעתי יש להשוות גמרא דידן עם הירושלמי. דהנה קשה על גמרא דידן למה קראה על פה לא יצא. דיו לבא מן הדין. להיות כנידון כמו ביציאת מצרים שאמרו שירה ואמרו הלל הכל בעל פה. וגם על טעם הירושלמי מדכתיב כתוב זאת זכרון. הגם שלא נזכר רק הכתיבה צריך לומר דסבירא לי' כמו גמ' דידן רפ"ב דמגילה בהא דקראה על פה לא יצא מנלן אתיא זכירה זכירה כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתוב זאת זכרון בספר מה להלן בספר אף כאן בספר. ופריך ממאי דהאי זכרון קריאה הוא דילמא עיון בעלמא לא ס"ד דתניא זכור בפה כו'. הנה דלפי האמת האי זכרון בפה ומזה למדו קריאת המגילה בפה מתוך הספר כדכתיב זכרון בספר. אך דקשה טובא דאם כן לא הי' צריך לקרות רק מה שרצה המן לעשות כמו בזכירת עמלק שאין חיוב לזכור רק מה שעשה. ויוצאין בפ' זכור שלא נזכר שם הנצחון שנצחו ישראל רק מה שעשה לעורר איבתו ולזה צריך טעם הקל וחומר לומר שירה על הנס. וזה לא קשיא דאם כן לא יהי' צריך מתוך המגילה רק מה שרצה לעשות והנס יקרא על פה. דזה ודאי אינו ראוי לחלק המגילה קצתו בכתב וקצתו על פה. על כן תקנו אנשי כנסת הגדולה לקרותה כולה מתוך המגילה. ועל כן הקילו בהשמיט סופר אותיות או פסוקים וקראם על פה. דודאי אף בקריאה מתוך הכתב ישאר כדי לצאת ידי חובת זכירה במה שרצה המן לעשות. לפי זה אם המגילה נכתבת בפסול הוא מבטל הזכירה המוכח מתוך הכתוב. אך אם יקרא המגילה שלא בזמן כגון שיקרא בן עיר בט"ו או בן כרך בי"ד יצא ידי חובת זכירה כמו בזכירה דעמלק שאין חוב לקרוא בזמן שבא עמלק וצדקו דברי הרמב"ן אף על פי הירושלמי:

טז

אך העיקר. דירושלמי וגמרא דידן לדעת רמב"ן פליגי דהנה רמב"ן סוף פ' תצא תחילה רצה לומר שיהי' מצוה לקרות פ' זכור בצבור. ונמצינו למדין מן התורה בשני' זכור וסוף דבריו שאינו רק שלא לשכח ולספר לבנים כך עשה לנו הרשע ואם כן גם מדכתיב כתוב זאת זכרון בספר לא נלמד לקרותו בכתב. ואם כן לפי גמרא דידן אין לימוד על המגילה רק הקל וחומר וקריאת המגילה מתוך המגילה אינו רק תקנת חכמים. אך לפי מה שהעלה התה"ד והבאים אחריו דפ' זכור דאורייתא וכדבריהם משמע בגמרא. דפריך

אקרא דזכרון בספר ממאי דהאי זכרון קריאה הוא ומסקנא דקריאה הוא וכתוב זכרון בספר היינו שיקרא מתוך הספר. ועל כן יליף לזכירה דמגילה דגם כן מתוך הספר. הנה משמע להדיא דצריך לזכור מה שעשה עמלק מתוך הספר. שפיר יש לומר דמגילה מן התורה משום זכירת מעשה המן שרצה לאבד. וכן מבואר בר"ש משאנץ על הת"כ בזכירת עמלק בפה. היינו ללמוד מס' מגילה יע"ש. הנה דלזכור מעשה המן הוא מ"ע דזכור ויותר מזה אף ללמוד המס':

יז

מכל מקום לענין דינא ראיתי באחרונים חולקים על מג"א שפוסל בן י"ג שלא נבדק וכתב תפילין בדיעבד. והם חולקים דווקא חליצה שבא להוציאה מחזקת זקוקה. ואף שבתשובת ר' עקיבא איגר מחמיר לומר דחזקת חיוב כחזקת זקוקה. אינו מוכרח כלל ואם ק עכ"פ אין להוסיף חומרא גם במגילה. אך לכתחילה ודאי נכון שלא יכתוב עד שיובדק:

נאום הק' אברהם.

סימן תקיח

שאלה. סופר אחד כתב מגילה ולא נתכוין לקדשה וחשב בדעתו כי הוא כמו מגילת אסתר הנדפס בחומשים. מגילה זו כשירה לקרות בה או לא:

א

תשובה. הנה ידוע דעת רמב"ם מגילה אין צריך עיבוד לשמה. ובר"ן פרק ב' דמגילה ביאר טעמו משום דלא הוקש לספרים רק לדברים שבגופה ועל כן הקילו בתפירה יען אינו דבר שבגופו לגמרי. ועל כן פסול שאינו מעובד לשמה שאינו ניכר לא חשיב פסול שבגופו ואינו פוסל במגילה יעוין שם. והרמב"ן הקשה עליו מירושלמי. והר"ן כתב עליו שלא ידע מה קושייתו עי"ש:

ב

והנה יש להביא ראי' דפסול שלא לשמה חשיב אין פסולו מגופו. מהא דפסחים (דף ס"א.) בין מחשבת שינוי בעלים בין מחשבת שינוי קודש לא חשיב פסולו בגופו משום דפסול מחשבה הוא. וכן פרש"י שם וזה לשונו פסול מחשבה לא מיקרי פסול הגוף עיין שם. ובפסח שני דפסול שלא לשמו. [יעוין בתוספות (דף צ"ה.) דמקשו מתוספתא דלא תני ביקור ולא תירצו תני ושייר שלא לשמו. אלמא שלא לשמו בשני נמי פסול] וכן איצטריך קרא [בדף צ"ו] שלא יהי' טעון ביקור אף שאינו ניכר בין מבוקר לאינו מבוקר.

כיון שזה וזה אין בהם מום. אף דלא אתרבי השבתת שאור בפסח שני משום שהוא חוץ לגופו. לא קשה מידי דהתם אתרבי נמי מצוות שעל גופו כגון על מצות ומרורים. ופסולים אלו נהי דלא חשובים בגופו. מכל מקום חשובים על גופו. אבל פסול מגילה דאפילו שעל גופו כגון התפירה אינם פסולים רק משום שמחובר לגופו חשיב קצת כגופו על כן צריך ג' חוטי גידין [אבל פסח שני דאפילו מצות ומרורים שעל גופו ממש נתרבה. הוא הדין פסול מחשבה פסול. והוא הדין ביקור אי לאו דנתמעט מקרא] אבל פסול מחשבה שאינו ניכר בגופו כלל אינו פוסל:

ג

והא דפסל רמב"ם מגילה שכתבה גוי ואפיקורס אף שאינו ניכר במגילה מי כתבו. מכל מקום בשעת כתיבה ניכר. שידוע שזה הכותב גוי ואפיקורוס ובמטמא דחשיב היזק שאינו ניכר כתבו התוספות בבא קמא (דף ק':) ד"ה חייב דאף שרואין השרץ על הטהרות לא חשיב ניכר. דמי יודע אם הוכשרו. אבל אם הי' ידוע. הי' חשיב היזק ניכר. וכאן שהוחזקו גוי ואפיקורס חשיב ניכר. וכיון שבשעת כתיבה לא הוכשרה המגילה. איך תחול קדושה עלי' אחר כך:

ד

והנה לפי שיטה זו הוא הדין כתיבה שלא לשמה כיון דפסול מחשבה בעלמא היא לא פסול במגילה. [הג"ה. לא זכיתי להבין דאם כן שוה דין העיבוד לדין הכתיבה דגם העיבוד יהי' פסול על ידי גוי ואפיקורס משום דניכר. ושלא לשמה כשר גם בכתיבה. אם כן למה כתב הרמב"ם דין דאין צריך לשמה בעיבוד. ופסול דגוי ואפיקורס בכתיבה. לערבינהו וליתנינהו. או לכל הפחות איפכא הוה לי' להביא. והיינו ידעינן מכח קל וחומר. שהרי כתיבה לעולם חמיר מעיבוד. והראי' ממזוזה דעיבוד לשמה לא בעי וכתיבה לשמה בעי כמ"ש לקמן אות י'. אולם בלאו הכי הא לא קאי כמ"ש לקמן אות ט'. המגיה] כן הי' נראה לכאורה להכשיר מגילה זו בראי' מש"ס פסחים הנ"ל ולהכריע לאפוקי מהחולקים עליו:

ה

עוד יש לצדד להכשיר משום ספק ספיקא. שמא כרמב"ם וחד תירץ בתוספות מנחות דכתיבת סת"ם סתם לשמו ואין צריך להתכוון בפירוש לשמו רק באזכרות. ממילא במגילה שאין בה אזכרות אין צריך לשמה. ואם תמצא לומר דבסת"ם צריך כתיבה לשמה. שמא הלכה כהרמב"ם דאין צריך עיבוד לשמה וכטעם הר"ן משום דאינו ניכר, והוא הדין דמטעם זה גם כתיבה לשמה לא בעי:

ו

וכן מוכח מראי' שהביא סמ"ג הובא בהגהת מיי' מקורא במגילה הכתובה בין הכתובים יצא. ומהא נמי איכא למילף דאין צריך כתיבה לשמה. אך כבר כתבתי בסימן תקט"ז אות י"ז לפרש ראיית הסמ"ג דאף דבכתובים נמי אם לא הי' לשמה אין בו קדושת כתובים. מכל מקום כיון שאין בהם מצוה לקרות מתוכם בציבור. וקריאה גרידא הא מותר אפילו אין בהם קדושה כמ"ש הרמב"ם פרק י' מהלכות ספר תורה הלכה א' בעשרים דברים שהספר תורה נפסל. מכל מקום מותר לקרות בהם ביחיד כמו חומשים. ואם כן מסתמא לא דקדק בכתובים שיהי' לשמה:

ז

אך ראי' זאת לרמב"ם לטעמי'. אבל תוספות ריש פרק כל כתבי (דף קט"ו:) סד"ה מגילה דכשפסול לא חזי לקריאה גם כן. ועל כן במגילה דלית בה אזכרות אין מצילין מדליקה עיין שם. ועל כרחין דלא חזי לקריאה אף ביחיד דאי לאו הכי הי' מותר להציל כמו תורה שבעל פה בזמן הזה. ומה שדימה רמב"ם לחומשין לטעמי' דחומשים אין קדושתו קדושת ספר תורה והא דבגמרא אין קורין בחומשין מפני כבוד ציבור. היינו דאין כבוד לקרות בספר שאין בו קדושת ספר תורה. אבל אנן קיימא לן באורח חיים סימן קמ"ג ברמ"א סוף סעיף ד' כר"ן דאין חומשין מעכבין זה את זה. וחומש שלם יש בו קדושת ספר תורה על כן מותר לקרות בו ועל כן גם כתובים בעי לשמה כדי שיהי' מותר לקרות בהם ואין ראי' משם כלל:

ח

מכל מקום יש להכשיר מטעם ספק ספיקא מחמת טעם הר"ן דאינו ניכר. דמטעם זה אין חילוק בין כתיבה לעיבוד. וזה נראה הטעם שלא נהגו הסופרים לומר או לחשב שכותב לשם קדושה. ולא נזכר בשום מקום:

ט

אך לאחר עיון יש לחלק בין הא דפסחים דשאני קרבן דסתמא לשמו קאי רק הפסול כשמחשב שלא לשמו. וזה אינו ניכר. מה שאין כן סת"ם דבעינן כתיבה לשמה. וסתמא פסול. וכשלא כתב במחשבה לשמה הרי הפסול בעצמותו ולא במחשבתו פסלו רק שלא הכשירו במחשבתו ונשאר פסול הגוף דסתמא לאו לשמו:

י

ועל כן יש לומר דאפילו לדעת רמב"ם דמכשיר עיבוד שלא לשמה במגילה לטעמי' דאפילו במזוזה מכשיר עיבוד שלא לשמה וכמו שביאר הטעם בתשובה משום דלא

בעינן עיבוד לשמה אלא בחובת הגוף התדירה כמבואר בכסף משנה פרק א' מהלכות תפילין הלכה י"א עיין שם. והכי נמי במגילה שאינה תדירה ואינו חובת הגוף לבד כמו תפילין רק חובת פורים גם כן וכמו מזוזה שחובת בית גם כן. וגם דומה למזוזה דלא בעי עיבוד לשמה משום שיכול לפטור ממנה שלא ידור בבית. הכי נמי יכול לפטור ממנה שלא ידור בי"ד בעיר ובט"ו לא ידור בכרך ויפטור כמבואר בירושלמי הביאו הריא"ז לפסק הלכה בן כרך שעקר דירתו תחילת ליל ט"ו לעיר נפטר כאן וכאן. וכבר ביארתי כן בתשובה. וכל זה בעיבוד דאינו רק הזמנה. אבל בגוף כתיבת מזוזה דודאי בעי כתיבה לשמה (רק לרמב"ם דסבירא ליה סתם כתיבה לשמה קאי. ולא הוזכר דעתו בזה בשלחן ערוך] ואינו דומה לעיבוד שהיא רק הזמנה. ועל כן מקילין בדיעבד בספרים ותפילין בחושב לבד מה שאין כן בכתיבה. ועיין בשלחן ערוך הרב ז"ל מלאדי סימן ל"ב סעיף ל"א. שפיר יש לומר שאפילו במגילה פסול כמו במזוזה:

יא

והנה במגילה שכתבו גוי ואפיקורס דפוסל הרמב"ם. ובספר ברכי יוסף כתב להכשיר בכתבו אשה וקטן. ותמוה דגוי נמי נתמעט מוקשרתם וכתבתם כמו אשה. ומאי שנא גוי פסול ואשה כשירה. ובסימן תקט"ז דחיתי מטעם זה דברי הברכי יוסף. וכעת נתיישבתי דמחוייבין ליישב דבריו. דזה שהזכיר הרמב"ם גוי ואפיקורס ולא הזכיר אשה משמע כדבריו. והנה בגוי אין לומר משום דאדעתא דנפשי' עביד. שהרי הרמב"ם לא הזכיר פסול שלא לשמה בסת"ם רק באזכרות כמבואר בדבריו פרק א' מהלכות תפילין הלכה ט"ו ופרק י' הלכה א'. ובמגילה שאין שם אזכרות למה יפסול כתיבה שלא לשמה:

יב

אך הנה לכאורה דעת רמב"ם תמוה במה שאינו מצריך כתיבה לשמה בסת"ם מהא דגיטין (דף מ"ה:) בהא דנכרי שהי' כותב ספרים והתיר רשב"ג ליקח ממנו [דלא דריש וקשרתם וכתבתם] ומקשה רשב"ג עיבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי. ואין לומר דמקשה משום האזכרות. שהרי מעיבוד יליף. ועיבוד אינו משום האזכרות. דלא מצינו חיוב עיבוד מצד האזכרות. רק משום הספר בעצמו שפסול על הדפתרא. אבל קדושת השם אפילו כתוב על ידות הכלים. ועל כרחין סבירא לי' להש"ס בכל הפרשה צריך כתיבה לשמה ולא אמרינן סתם כתיבה לשמה קאי. ובאמת תוספות הקשו שם דילמא סתם כתיבה לשמה קאי והניחו בקושיא:

יג

והנראה לי בדעת רמב"ם דהנה בפסול אפיקורוס פירש"י משום שסתמו לע"ז. אבל הרמב"ם פרק ו' מהלכות יסודי התורה הלכה ח'. וזה לשונו אפיקורוס ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים. והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם. ומצוה לשורפו כדי שלא יניח שם לאפיקורוס ולא למעשיהם. אבל גוי שכתב את השם גונזין אותו. ובספר מחנה אפרים למד מדברי רמב"ם אלו דכל שמתכוון לכתוב השם אף שלא נתכוון לקדשו קדוש ואסור למוחקו. רק אפיקורוס שאינו מאמין והוא אצלו כמו שאר הדברים חשיב כאילו לא נתכוין לכתוב שם ודו"ק:

יד

והנה הא ודאי דגוי נמי אינו דבר ברור שמאמין בקדושת השם רק שמא מאמין על כן יגנז. אי אפשר שפשוט שאינו מאמין. ומכל מקום לא ישרפנו שדוקא באפיקורוס ישרפנו שלא להניח שם למעשיהם טו) והנה בריטב"א פרק קמא דסוכה דסת"ם מסברא דינו כקדשים לענין לשמה. ועל כן כמו השוחט קדשים וסבור שהוא חולין דהוי מתעסק ופסול הכי נמי בגוי אם אינו מאמין בכתבי קודש שיש בהם קדושה, דחשיב כאילו לא נתכוין לכתוב כתבי קודש רק כאילו נתכוין לכתוב כתבים דעלמא ועלה בידו כתבי קודש. שדומה לשחט קדשים וכסבור חולין שהם פסולין ושפיר מקשה לרבן שמעון בן גמליאל דאף שסתם לשמו פסול משום מתעסק. ובמילה דכשר בגוי למאן דאמר אף דשלא לשמה פוסל ומשום דסתם לשמה קאי. היינו משום שאינו קדשים ולא פסול בו מתעסק. מה שאין כן בסת"ם דקדשים נינהו ופוסל בו מתעסק כדברי ריטב"א הנ"ל. ועל כן מגילה נמי שכתבו אפיקורוס פסול משום מתעסק. וכן גוי דשמא אינו מאמין בקדושת מגילה. או אפשר דחשיב ודאי אינו מאמין. והא דמפיק גוי מוקשרתם וכתבתם נפקא מינה לגר תושב:

טז

והנה לפי זה בנידון דידן שחושב שהיא כמו מגילה הנדפסת על הנייר שאינו מטמא הידים כדאיתא במגילה (דף ט'.) ואין בו קדושה חשיב כמו כסבור שהוא חולין דהוי מתעסק ופסול אפילו לדעת רמב"ם דמכשיר כתיבת סת"ם שלא לשמו לבד האזכרות. מכל מקום בנידון דידן פסול משום מתעסק:

יז

ולכאורה יש לדחות דספרים הנדפסים על כל פנים קדושה זוטא אית בהו כמו תורה שבעל פה הואיל וניתן לכתוב משום עת לעשות לה' וכמו שכתב בתשו' משאת בנימין סימן ק'. ואם כן יש לדמותו לשוחט עולה וכסבור שהוא שלמים דכשר אף דקדושת שלמים קלה מקדושת עולה. אך אינו דמיון משני טעמים. הא' עולה ושלמים שניהם גוף קדושה. אבל תורה שבעל פה אינו גוף קדושה רק תשמיש קדושה שעומד ללמוד בו [וכמו שהארכתי בזה בתשובה חלק יורה דעה הלכות ספר תורה בענין אם מותר לחבוש ספרים בתוך דפין נדפסים יעוין שם]. הב' דעולה ושלמים שניהם פסול בהם מתעסק. וכסבור שהם חולין. על כן אף שחשב שהם שלמים. הרי ידע ששוחט קודש שפוסל בו מתעסק. מה שאין כן הנדפס ומוכשר משום עת לעשות לד' ואין צריך כוונה כלל ואף מתעסק כשר בהם. על כן אין ידיעתו מקדושה זו מעלה ומורדת כלל. על כן נראה לי שמגילה זו אין בה קדושת מגילה:

יח

מכל מקום יש לדון להכשיר לאנשים היודעים פירוש המלות כמו מגילה הכתובה בלשון לעז דכשירה למכירים. אף שאינה מטמאה את הידים ואין בה קדושה [עיין תוספות מגילה ח':] ואף דיש דברים שאין מבינים כגון אחשתרנים יהי' דברים אלו מה שקורא מתוך מגילה שאין בה קדושה כאלו קראם בעל פה. והא הקורא רובה מתוך הכתב ומיעוטא על פה שהשמיט הסופר יצא:

יט

אך שתי תשובות בדבר. הא' כי בתשו' הר"ן המובא בתשו' ריב"ש סימן ש"צ מפורש דהטעם משום דרואין כאילו גם המיעוט הי' כתוב כמו הרוב. ולפי זה אין כאן קולא בנידון דידן שכולה אין בה קדושה:

כ

ועוד נראה דאף דמגילה בלעז אינה מטמאה את הידים. מכל מקום קדושה יש בה. רק לענין טומאת ידים הענין משום שנוגע במה שאין ראוי ליגע מגיע לו הטומאה בעצמו וכמו שביאר זה המהר"ל ז"ל בגור ארי' פרק קמא דשבת בשמעתא די"ח דבר. והענין דסת"ם ומגילה הכתובה בלשון הקודש שיש בהם סודות עמוקים ונעלמים עד שאין לשכל אדם נגיעה בהם על כן גם גוף הספר אין לאדם ליגע בגשמיותיו. כיון ששכלו אין לו נגיעה ברוחניותיו. וכל זה בסת"ם ומגילה הכתובה בלשון הקודש שכשר אף לאין מבינים על כרחין יש בו קדושה גם מצד הסודות הנעלמים שבו. אבל הכתוב בלשון לעז

שאין כשר רק למכירין. אם כן אין בו קדושה גם מצד הסודות הנעלמים שבו. שהרי אינו מכירם והיא אינה כשירה רק למכיר, ואינה קדושה רק מחמת דברים הידועים ושכלו משיגם. אם כן מותר ליגע בו על כן אינה מטמאה הידים. ולעולם קדושה יש בה. אבל מגילה זו שאין בה קדושה. פסולה לקרות בה אפילו למכיר. כן נראה לי׃
הק' אברהם

סימן תקיט

א) מגילה (דף ח') רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית והכי קיימא לן ודעת תוספות רי"ד דלרשב"ג אף מגילה אינה כשירה בלשון אחר חוץ מלשון הקודש ויוונית. אך הכל חולקים עליו דרשב"ג לא פליג אברייתא (דף י"ח.) דגפטית לגפטים. וטעם הדבר כתב הריטב"א מדכתיב אל עם ועם כלשונו. והר"ן ז"ל כתב דזה מסברא דראו חכמים שיותר יש פרסום נס בלשון שמבין אף שאינו לשון הקודש. ועל כן אינו יוצא רק מי שאינו מכיר לשון הקודש וכדעת הירושלמי. אבל הריטב"א פסק כהגאונים דאף המכיר לשון הקודש יוצא בלשון לעז שמבין. והיינו דאזיל לטעמי' דנפקא לי' מקרא. ולשיטת הירושלמי כתב הריטב"א ז"ל הטעם משום שאינו יודע בלשון אשורית שמא לא ימצא אדם שיודע בלשון אשורית על כן התירו לו לקרותה בלשון שמכיר׃

ב

ובירושלמי כתב עוד דמי שיודע אשורית ויודע לעז אינו יכול להוציא בלעז את מי שיודע לעז לבד. ייבא כהדא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא רבים ידי חובתם. ופירש הר"ן דהוא הדין דכיון שאינו יכול להוציא עצמו בלעז אינו מוציא אחרים גם כן בלעז. אבל הריטב"א הקשה על זה דזה דומה להא דכל המצוות כולן אף על פי שיצא מוציא. על כן פירש הטעם דכיון דלא התירו לו בלשון לעז אלא משום שמא לא ימצא מי שיקרא בלשון הקודש. אבל אם המקרא יודע בלשון הקודש. למה יתירו שיוציאנו בלעז כיון שיכול להוציאו בלשון הקודש. וזה לפי שיטתו כנ"ל. אך לדעת הר"ן דהתירו לו משום דיותר יש פרסום נס בלשון שמבין. צריך לפרש כיון שאינו יכול להוציא עצמו אינו יכול להוציא אחרים)׃

ג

ויש לעיין לדעת הר"ן אם הלועז יוצא במגילה הכתובה בכתב שאינה אשורית ויוונית. דבזה אינו שייך טעם פרסומי ניסא, דמה נפקא מינה באיזה כתב היא כתובה רק שיבין

הלשון אבל לא הכתב [היינו צורת אותיות] ויש לומר להיפוך כיון דמדינא גם לשון אחר פסול ובדוחק הכשרוהו משום פרסומי ניסא. שוב אין נפקא מינה אם גם הכתב אינו כדינו בלשון הקודש או יוונית. ד) אך זאת נראה ברור דלחכמים דכשר בכל לשון וכתב הר"ן דלדידהו אפילו מכיר בלשון הקודש יוצא בכל לשון שמבין דכיון דמדינא כל לשון כשר. די שנמעט מככתבם וכלשונם שאר לשונות בשאינו מכיר אבל במכיר נשאר ההכשר כמו בשאר ספרים. והנה הא דכשר לרבנן בכל לשון היינו דוקא לשון. אבל כתב בעי אשורית דוקא כדמשני אביי לעיל ב בגופן שלנו הא בגופן שלהן. אם כן למה נכשיר כתב אחרת ללא דבר. והא דגפטית לגפטים בלשון גפטית דוקא אבל לא כתב גפטית. ה) וראיתי לריא"ז ריש פרק ב' דמגילה שכתב וז"ל וכן אם היתה כתובה בלשון יווני יצא השומע ואף על פי שאינו מכיר באותו לשון שלשון יווני הרי היא כלשון הקודש. ואף על פי שהכשירו שאר לשונות במגילה הכתובה צריכה שתהא אשורית שהוא כתב לשון הקודש ולא כתב יווני ולא שאר כתיבות [אפי' למכיר דלאינו מכיר אפילו שאר לשונות פסולים] כמבואר בקונטרס הראיות. שאר ספרים נכתבים אפי' בכתב יווני אבל לא בשאר כתיבות עכ"ל. וקשה לי טובא דמדכתב שאר ספרים הכשירו בכתב יווני ולא בשאר כתיבות. מכלל דפסק כר' שמעון בן גמליאל וסבירא לי' דלר' שמעון בן גמליאל כתב יווני גם כן כשר. וכן נראה מפשט הסוגיא דפרק קמא (דף ט') דמקשה ואי ר' שמעון בן גמליאל האיכא יוונית ולמה לי אשורית דווקא ואשורית אכתב קאי כמפורש בסוגיא דמקשה ואי בגופן שלהן אפי' מקרא שכתבו מקרא נמי אינו מטמא את הידים דהא קתני עד שיכתבנו אשורית עיין שם. הנה דעד שיכתבנו אשורית למעט כתב אחר וכן פירש"י שם] הנה דלר' שמעון בן גמליאל גם כתב יווני כשר וכן פסק הרמב"ם [והא דקאמר ולא בשאר כתיבות הוא הדין דולא שאר לשונות כיון דפסק כר' שמעון בן גמליאל וכן בתחילת דבריו דלעז יווני במגילה לכל כשר הוא כר' שמעון בן גמליאל כמבואר בסוגיא] ואם כן כיון דכתב יווני הוא כלשון יווני. ולשון יווני לכל כשר. ולמה פסק במגילה דאף שהכשירו כל לשונות במגילה [היינו במכיר] המגילה הכתובה צריכה שתהא אשורית שהיא כתב קודש ולא כתב יווני ולא שאר כתיבות. והתינח מה שפסל שאר כתיבות משום שאינה כשירה אלא לאינו מכיר לשון הקודש ויש לומר כטעם הר"ן משום פרסומי ניסא כנ"ל. והתינח בלשון. אבל כתב דלית בי' משום פרסומי ניסא כנ"ל פסול אבל כתב יווני למי פסול. כיון שלשון יווני פסק דלכל כשר וכתב יווני כלשון יווני בספר תורה. למה לא יהי' גם במגילה כך:

ו

ונראה ליישב דהנה (דף ט'.) בהא דמשני כאן במגילה כאן בשאר ספרים מגילה טעמא מאי דכתיב ככתבם וכלשונם. תמהתי דהאי ככתבם וכלשונם לאו במצוות קריאה כתיב רק באגרת אחשורוש הנשלחים. ומה זה ענין לכתיבת מגילה. ועיינתי בטורי אבן וראיתי שתמה כן. וכתב דהאי וכלשונם ט"ס ומככתבם לבד דכתיב במגילה קפיטל ט' פסוק כ"ז. להיות עושים וגו' ככתבם וכזמנם וגו'. והביא ראי' מהא דפ"ב דמגילה (י"ח) אי אמר הלכה כר' שמעון בן גמליאל הוה אמינא הני מילי שאר ספרים אבל מגילה דכתיב בה ככתבם אימא לא קמשמע לן. הנה דמככתבם לבד נוכל למעט לשון אחר עכ"ד:

ז

ולפי זה יש לומר דמסיק הש"ס קמשמע לן היינו דמככתבם לא נמעט רק כתב ולא לשון. והא דממעטין בפרק קמא (דף ט') שאר לשון היינו לרבנן [ודברי תוס' שם ד"ה כאן תמוהים. דלעולם מתניתין כרבנן. והא דלא תני מגילה בהדי תפילין ומזוזות. משום דמגילה כשירה בלשון לעז למכיר. וכבר תמה בזה הפנ"י. וכן בטורי אבן חולק על התוס' וגם תירוצם דאתי כר' שמעון בן גמליאל דווקא תמוה. דלמה נמעט לר' שמעון בן גמליאל טפי יוונית ממה שנמעט לרבנן שאר לשון] כיון דלדידהו גופן שלהן פסול גם בספרים על כן ממעטין מככתבם שאר לשון. דאם אין ענין לכתב אומה אחרת דאפי' בספרים פסול תנהו ענין ללשון לעז. אבל לר' שמעון בן גמליאל כיון דכתב יווני כשר בספר תורה. הא איצטריך ככתבם למעט כתב. אבל לשון יווני לא נתמעט. מכל מקום כתב יווני נתמעט מככתבם. ובזה עלו פסקי ריא"ז כהוגן:

ח

והרמב"ם פרק ב' הלכה ג' כתב הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש ובכתב הקודש אף על פי שאינו יודע מה הן אומרים כשר. וכן אם היתה כתובה יוונית יצא אף על פי שאינו מכיר ואפי' הי' השומע עברי עכ"ל. משמע מדבריו דאפי' בכתב יווני. ואזיל לטעמי' בהלכה ד' זה לשונו הי' כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים לא יצא ידי חובתו בקריאתה אלא המכיר אותו הלשון לבד. ומשמע מדבריו דאפי' מכיר לשון הקודש גם כן יצא וכן כתב הר"ן בשמו. ואם כן אי אפשר לומר דמסברא כמו שכתב הר"ן משום פרסומי ניסא או כמו שכתב ריטב"א שמא לא ימצא מי שיקראנה לו. שהרי מכיר לשון הקודש. וקשה מאי שנא משאר ספרים [והא ודאי אין לומר כיון שנקראת אגרת מסברא כשר בכל הלשונות ולא ממעטינן מקרא אלא באינו מכיר כמו שכתב הר"ן לרבנן. דזה אינו שהרי נקראת ספר גם כן. ואם כן לבתר דגלי קרא דככתבם ודאי

אמרינן שהשוהו הכתוב לשאר ספרים. וכן הוא להדיא בר"ן דלר' שמעון בן גמליאל אין מכשירין כלל משום שנקראת אגרת. רק דהוה אמינא להכשיר משום שנקראת אגרת]. ועל כרחין דילפינן לה מקרא דאל עם ועם כלשונו כמו שכתב ריטב"א. ואף דכתיב באגרות ילפינן מינה למגילה. ואם כן אי אמרת מקרא דככתבם ממעט כתב יווני נמעט נמי מקרא דכלשונם לשון יווני. ולמה לעז יווני לכל כשר. אלא ודאי לא ממעט רק שאר כתב ולשון ולא כתב ולשון יווני. אבל ריא"ז אפשר סבירא לי' כירושלמי דאינו כשר אלא לאינו מכיר לשון הקודש וכן מוכרח שפסל שאר כתובות אפי' למכיר לעז אי אפשר לומר דיליף מקרא דאל עם ועם ככתבו וכלשונו דאם כן נכשיר נמי שאר כתיבות דכתיב ככתבו. אלא ודאי לאו מקרא יליף. אלא מסברא דפרסום ניסא דלא שייך בכתב. ואם כן שפיר יש לומר דלא ילפינן נמי לפסול כתב יווני מקרא דככתבם וכלשונם דאגרות רק מקרא דככתבם דכתיב במצוות קריאה וכמ"ש:

סימן תקכ

א

הרי"ף כתב ברייתא דיוונית ליוונים וחלקו עליו הרז"ה והרמב"ם דאנן קיימא לן לעז יווני לכל כשר כיון דקיימא לן כר' שמעון בן גמליאל ורב ושמואל אמרו לעז יווני לכל כשר משום דסבירא להו כר' שמעון בן גמליאל. ואם כן כיון דקיימא לן כר' שמעון בן גמליאל לא הי' לו להביא ברייתא דיוונית ליוונים. והרמב"ן ז"ל השיב דכיון דחזינן פרק קמא דממעט מככתבם וכלשונם ממעט נמי יוונית. ואם תאמר למעט שאר לשונות אתא להא לא אצטריך כיון דאפי' בספרים פסול. והר"ן ז"ל השיב עליו. שהרי על כורחין רב ושמואל מודים דלרבנן ממעטינן שאר לשון מקרא דככתבם וכלשונם ואף על פי כן לר' שמעון בן גמליאל לא ממעט יוונית ולמה לא נאמר כן לדידן:

ב

ונראה ליישב דהנה במתני' דעד שתהא כתובה על הספר בדיו מנלן אתיא כתיבה כתיבה כתיב הכא ותכתוב אסתר המלכה וכתיב התם מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר בדיו. ולכאורה למה צריך גזירה שוה תיפוק לי' דבכל הספרים הדין כן כדתנן בפרק קמא אין בין ספרים לתפילין ומזוזות כו' ותנן נמי במס' ידים ומייתי לה בגמ' בפרק קמא אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו אשורית על הספר ובדיו. ועל כל ספרים המטמאין את הידים קאי:

ג

על כן נראה דלמאן דאמר אסתר אינו מטמא את הידים ולא ניתן לכתוב רק מדרבנן. דא קילא משאר ספרים וצריך גזירה שוה. ועל כן לא קשיא לרב ושמואל דאמרי לעז יווני לכל כשר. דשמואל לטעמי' דאמר אסתר אינו מטמא את הידים ורב נמי אפשר הכי סבירא לי'. אבל לדידן דקיימא לן כר' יוחנן דאמר הלכה כסתם משנה. והרי סתם משנה במס' ידים תרגום שכתבו עברי אינו מטמא את הידים ומוקי לה רבא בפרק קמא (דף ט'.) במגילה. הנה דמגילת אסתר מטמא את הידים ודינו כספרים ולא אצטריך קרא לר' שמעון בן גמליאל למעט שאר לשון. ועל כרחין למעט יווני אתא. והרי סתם משנה דעד שתהי' כתובה אשורית על הספר ובד משמע דאפי' יוונית פסול:

ד

מיהו לריא"ז דאפי' לרב ושמואל כתב יוונית פסול אין ראי' דאשורית היינו כתב אשורית. מכל מקום לרמב"ם דאפי' כתב יווני כשר קשיא מתני' וצ"ע:

סימן תקכא

בפרק ב' דמגילה. רב ושמואל דאמרי תרווייהו לעז יווני לכל כשר. והרי"ף לא הביא להא דרב ושמואל ותמהו עליו:

א

ולפי עניות דעתי נראה ליישב. דהנה קשה לי אהא דרב ושמואל דהא בפרק קמא דמגילה אמר רב יהודה אף כשהתירו רבותינו יוונית לא התירו אלא בספר תורה ומשום מעשה דתלמי המלך. ולכאורה נראה דרבנן סבירא להו דמשום שהתירו בספר תורה כל שכן שהותרה בשאר ספרים. ועל כל פנים נשמע מדר' יהודה דמשום שהוצרכו פעם אחת להעתיק יוונית שוב הותרה לגמרי. ואם כן במגילה שהותרה בכל לשון להעתיק ללועזות. שוב הותרה לגמרי והוה לי' כל לשון כיוונית. וכי היכי דיוונית לכל כשר. הוא הדין כל לשון יכשר לכל:

ב

ועוד דודאי מוכח מדר' יהודה דמדאורייתא אף לר' שמעון בן גמליאל מותר בכל לשון. דאי מן התורה כל לשונות פסולים איך הותרה איסור תורה בשביל שפעם אחת העתיקוה מחמת אונס יוונית אלא ודאי מן התורה מותר בכל לשון ורבנן החמירו. ועל כן ביוונית שפעם אחת הוצרכו לכתוב יוונית התירו לגמרי. אבל אם נאמר דמן התורה היא. הא ודאי אין חכמים יכולים להתיר איסור תורה בקום ועשה. ואם כן כיון דבמגילה מדינא

אינו כשר לכתוב בכל לשון. כדמוכח מדכתיב ככתבם וכלשונם. ואם כן איך יכשר יווני. דמן התורה לא עדיף משאר לשון:

ג

על כן נראה דשמואל סבירא לי' דרבנן פליגי אדר' יהודה. וסבירא לי' דר' שמעון בן גמליאל מן התורה פוסל שאר לשון ומכשיר יווני. על כרחין דיווני כלשון הקודש משוי לי'. על כן גם במגילה לכל כשר ולא מיעט מככתבם וכלשונם אלא שאר לשון דהוה אמינא מדנקראת אגרת יכשר וכדברי הר"ן ז"ל:

ד

ויש לשמואל הכרח לסברא זו. דהנה במתני' קראה על פה תרגום בכל לשון לא יצא ומבואר דדין בכל לשון שוה לעל פה דכללינהו בחדא. והנה בפרק קמא דמגילה אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים. ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל אסתר ברוה"ק נאמרה, נאמרה לקרות ולא ליכתוב. ובתוס' שם דהא דקראה על פה לא יצא הוא רק מדרבנן. דמעיקר חיוב דרוה"ק ודאי יצא על פה. דהא לא ניתנה ליכתוב כלל יעיין שם. ואם כן הדבר ברור דאם אין לו מגילה כתובה כהלכתה דמחוייב לקרותה על פה על כל פנים אם מכיר לקרותה בעל פה כדי לצאת ידי עיקר חיוב דרוה"ק. וכן אפי' יש לו מגילה כתובה כהלכתה וקראה על פה נמי עשה מצוה אלא שלא יצא ומחוייב לחזור לקרותה מתוך הכתב מדרבנן. ועל כרחין דהוא הדין בקריאה בכל לשון מדכללינהו בחדא כנ"ל:

ה

ולכאורה קשה על זה דהא נתמעט מקרא דככתבם וכלשונם. ומעיקר חיוב לא יצא ולא עשה מצוה כלל. ואף דדין קראה על פה נמי מקרא ילפינן לה מגזירה שוה ואף על פי כן עשה מצוה כנ"ל. לא קשה מידי דגזירה שוה אינה אלא בכתובים. אבל לא במה שנאמר בעל פה. וגדולה מזה אמרינן אין דנין קל וחומר מהלכה. ופירש בקרבן אהרן די"ג מדות לא נאמרו אלא במקרא. והוא הדין גזירה שוה. רק לאחר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה לכותבה דייניין גזירה שוה מזכירה דעמלק. אבל בקריאת תרגום דמככתבם וכלשונם ילפינן לה ולא יצא כלל. ואם כן איך כללינהו בחדא עם קראה על פה:

ו

וליישב קושיא זו נראה. דהנה הר"ן כתב בשם הירושלמי דהא דקורין ללועזות בלעז הוא דווקא בשאינו מכיר בלשון הקודש התירו להם חכמים בלשון לעז. דיותר יש פרסום נס בלשון שמבין. אבל במכיר לשון הקודש אף שמכיר בלעז לא יצא. ואם כן הא דקראה

בכל לשון לא יצא הוא אפי' במכיר לשון לעז רק שמכיר גם בלשון הקודש. ובכהאי גוונא דינו שוה לעל פה דבדיעבד עשה מצוה. שהרי בלא אפשר לקרותה בלשון הקודש יוצא בו הלועז. ועל כרחין דמצוה איכא בלשון לעז למכיר. וכיוצא בזה הוכיח הראב"ן בקבלת עדות שלא בפני בעל דין דמהני בלא אפשר כגון בהלכו עדיו למדינת הים. דהוא הדין דמהני בדיעבד. יעיין שם. והוא הדין הכא מדמהני בלועז שאינו יודע לשון הקודש. הוא הדין דמהני בדיעבד אלא דלא חשוב דיעבד. שהרי יכול לחזור לקרותה. וכהאי גוונא פריך ביבמות (דף ק"ה). בהא דהקדים רקיקה לחליצה ותיהדר ותירוק עין שם. וכן כתב הלח"מ בהלכות עבודת יום הכפורים בהקדים מתן שעיר לפר במתנות היכל. דאף דכיפר מ"מ מחוייב לחזור להזות מפר ולא חשוב דיעבד כיון דאפשר לו להזות עוד. אבל הוא הדין דמהני בדיעבד אפי' יודע לשון הקודש. וכל שכן באין לו מגילה כתובה בלשון הקודש דהוא הדין לועז ממש:

ז

והנה הר"ן כתב דזה דווקא לר' שמעון בן גמליאל דכל הלשונות פסולים בכל מקום. על כן הא דהתירו במגילה ללועזות הוא רק משום שאינו יודע לשון הקודש. אבל לרבנן דספרים נכתבים בכל לשון אלא דגמרינן לפסול במגילה מדכתיב ככתבם וכלשונם מסתיין לפסול בשאינו מכיר לשון לעז. אבל במכיר לא ממעטינן מככתבם וכלשונם. ואפי' יודע לשון הקודש יוצא בלעז:

ח

ואם כן על כרחין לשמואל מתני' ר' שמעון בן גמליאל. דאי רבנן על כרחין הא דקראה בכל לשון. בשאינו מכיר אותו לשון מיירי. ואם כן אפי' באי אפשר במגילה אחרת ואפי' בדיעבד לא יצא. ואיך כללינהו עם בעל פה. ומזה מוכח דרבנן אליבא דר' שמעון בן גמליאל לא סבירא להו טעמא משום מעשה דתלמי המלך. דאי הכי כיון שהכשירו להעתיקה בכל לשון ללועזות. שוב הוה לי' כל לשון כיווני וכנ"ל באריכות. ומדינא כל לשון כשר. ומסתיין למעט באינו מכיר הלעז וכמו שכתב הר"ן אליבא דרבנן. ועל כרחין מתני' באינו מכיר לעז ואפילו באי אפשר לא יצא ואיך כללינהו בחדא עם קראה בעל פה. מזה הוכיחו רב ושמואל דרבנן פליגו אדר' יהודה אלא דכל לשון מדינא פסול לר' שמעון בן גמליאל בספרים ויוונית כשר. ועל כן לעז יוונית לכל כשר דיוונית כלשון הקודש משוי לר' שמעון בן גמליאל:

ט

וכל זה לשמואל דאמר אסתר אינה מטמאה את הידים. אבל למה דקיימא לן דמטמאה את הידים וברוח הקודש נאמרה אף לכתוב. והא דקראה על פה לא יצא הוא אפי' בדיעבד גמור ולא אפשר לקרותה בכתב. אם כן הוא הדין בכל לשון נמי הכי.

ועל כרחין שאינו מכיר לשון לעז מיירי. ומכיר לועזות קרי לי' [דוודאי אין לומר דבכל לשון מיירי שאינו יודע לעז כלל ולועזות באינו יודע לשון הקודש. דאם כן דין יודע שניהם לא נזכר במשנה. אבל לשמואל שפיר נוכל לומר קראה בכל לשון מיירי ביודע לעז. דאי אינו יודע לעז אי אפשר שיקראנה כלל] אפי' יודע אשורית. וקשה הא אפסקא הלכתא כר' שמעון בן גמליאל ואפי' יודע לעז נמי לא יצא. ועל כרחין דרבנן אליבא דר' שמעון בן גמליאל נמי טעמייהו משום מעשי דתלמי המלך. ועל כן במגילה שהתירו להעתיקה לליעזות. שוב כל הלשונות שוין ליוונית בשאר ספרים רק במגילה אסור מדכתיב ככתבם וכלשונם ולא מעטינן אלא באינו מכיר לעז כדברי הר"ן. ואם כן מוכח דלעז יווני נמי פסול לאינו מכיר. דאם לא כן אף בשאר לשון יכשר. כיון דשוה ליווני כנ"ל. וכן בדין כיון דמעיקר הדין יווני שוה לשאר לשון. וכי היכי דשאר לשון פסול מדינא. הוא הדין יוני כנ"ל. ודו"ק היטב:

סימן תקכב

א

בתשו' הר"ן המובא בריב"ש סי' שפ"ח הביא ירושלמי דמגילה הכתובה עברית וקראה בלעז יוצא בה ולא חשוב על פה. וכתב להא דאיתא בגמ' דידן אי דכתיבה עברית וקראה יוונית היינו על פה דזה דוקא לאינו מכיר. דאינו יוצא רק בלשון יוונית. ואין לשון זה כתוב במגילה. אבל למכיר שיוצא בכל לשון אינו יוצא מתמת הלשון רק מחמת הענין. והרי הענין כתוב במגילה ואף שכתוב בלשון אחר לית לן בה:

ב

ולכאורה קשה עליו מהא דקראה תרגום בכל לשון לא יצא. ובגמ' אילימא דכתיבא מקרא וקראה תרגום היינו על פה. ומה קושיא הא אם היינו אומרים דיוצא תרגום בכל לשון הי' יוצא אף כתובה עברית וקראה תרגום ואצטריך לאשמעינן דאינו יוצא בשאר לשון לאינו מכיר:

ג

ונראה ליישב לפי פרש"י תרגום בכל לשון זו ואין צריך לומר זו קתני. והיינו דתרגום קרוב ללשון הקודש. על כן תני תרגום בפני עצמו. דאפ' תרגום לא יצא. ועל זה מקשה כיון דבכל לשון לא יצא אפי' תימא דתרגום יצא. מכל מקום דכתיבה מקרא וקראה תרגום לא יצא. שאין הלשון תרגום כתוב במגילה. ובהענין לבד הא אינו יוצא. דהא אמרת בכל לשון לא יצא. וזה פשוט:

ד

ואולם הרי"ף כתב בהא דקורין ללועזות בלעז והוא שכתובה בלעז. הנה דאף הלועזות שיוצאין בלעז. מכל מקום אם כתובה בלשון הקודש לא יצא ומשום דחשוב כאלו קורא על פה. והנה דעת הר"ן דאזלינן בתר הענין והענין כתוב ואף שכתובה בלשון אחר. והרי"ף סבירא לי' דאזלינן בתר הלשון והואיל והלשון אינו כתוב חשיב בעל פה:

ה

ואחר העיון נראה דהר' פורת שהביאו התוס' ריש פרק כל כתבי סבירא לי' כדעת הר"ן. אך מירושלמי שהביא הרי"ף ריש פרק הקורא עומד מבואר כדעת הרי"ף. דהנה בתוס' שם בשם הר' פורת דהא דאין קורין בנכתבין תרגום ובכל לשון לר' שמעון בן גמליאל כיון דלא נתנו לכתוב אסור לקרות בהן. משום דדברים שבכתב אסור לאומרם בעל פה יעיין שם. הרי דאף שהלשון אינו דבר שבכתב. שהרי לא נתנו לכתוב באותו לשון. מכל מקום הואיל והענין דברים שבכתב חשוב דברים שבכתב. והנה אף שהתוס' השיגו על הר"י פורת עיין שם. מכל מקום לא מצינו שיחלקו על סברא זו דבתר הענין אזלינן. אלא דכהאי גוונא לא משוב קורא בעל פה. [אבל מכל מקום מודים דבתר הענין אזלינן] והא דלא ניתנו לקרות. היינו שלא ניתן לקרות רק בלשון שניתן לכתוב. ואין תלוי בדברים שבכתב ושבעל פה:

ו

אך בירושלמי שהביא הרי"ף ריש הקורא עומד תרגומא מגו ספרא [פירש הר"ן שהי' התרגום כתוב בספר והי' המתרגם קורא התרגום באותו הספר] א"ל אסור לך. דברים שנאמרו בעל פה בעל פה. בכתב בכתב. וכן כתב הרמב"ם פי"ב מהלכות תפלה הלכה י"א ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה עיין שם. הנה דהתרגום חשוב דברים שבעל פה. וכשקורא מתוך הספר כתיב בו תרגום תשוב קורא מתוך הכתב [מהיפוך להיפוך מסברת הר"י פורת] הנה דבתר הלשון אזלינן הואיל והלשון לא ניתן לכתוב תשיב דברים שבעל פה. הכא נמי הואיל והלשון אינו כתוב חשוב קורא על פה וכשיטת הרי"ף ז"ל:

ז

ובדברי ירושלמי ההם נראה לי ליישב שם הסוגיא בעמוד ב' בעא מיני' כו' היו כתובין שלא בדיו בלשון הקודש מצילין אותם או אין מצילין. ובתוס' שם הקשו מדמבעיא לי' אם מצילין משמע דפשיטא לי' שאין קורין. דאי קורין פשיטא דמצילין כדאמר לעיל [אליבא דמאן דאמר נתנו לקרות בהן פשיטא דמצילין] וקשה לרשב"א דבסמוך משמע דקורין בהם כו' עיין שם. ולפי עניות דעתי נראה לפי הירושלמי דהא דאין קורין תרגום מתוך הכתב משום דברים שבעל פה אסור לאומרם מתוך הכתב. וזה בלשון תרגום. שלשון זה דברים שבעל פה שלשון זה לא ניתן לכתוב. אבל זה שלשון הקודש היא והוא דברים שבכתב. ודאי מותר לקרותו מתוך הנכתב שלא בדיו אף שאין בו קדושת ספר. שהרי תרגום נמי אין בו קדושת ספר. ומכל מקום אי לאו שהי' דברים שבעל פה הי' מותר לקרות מתוך הכתב שאינו מקודש. הוא הדין דמותר למרות מתוך שלא בדיו. אך מבעי' לי' כיון שאינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בדיו כדאיתא במס' ידים ומייתי לה הש"ס פרק קמא דמגילה ואין בו קדושת ספר אין מצילין. ולא דמי להיו כתובין תרגום דלמאן דאמר ניתנו לקרות בהן לכולי עלמא מצילין. דהא מאן דאמר ניתנו לקרות הוא רבנן דאמרו נכתבין בכל לשון ולדידהו מטמא את הידים כדאיתא במגילה שם. אבל הכתוב שלא בדיו. נהי דניתן לקרות בהן. מכל מקום כיון שאין מטמאין את הידים. יש לומר שאין מצילין. ופשוט שמצילין. רק במגילה אין מצילין. דדווקא בספרים שאסור לקרות בעל פה מצילין. אבל מגילה לשמואל דאמר נאמרה ברוח הקודש לקרות ולא לכתוב וחכמים תקנו לכתוב ולקרותה מתוך הכתב. מכל מקום שלא לצאת ידי חובת מגילה ודאי מותר לקרותה בעל פה כיון דעיקר
רוח הקודש לא הי' לכתוב. על כן אין מצילין [ואין להקשות מספרי תורה שבעל פה בזמן הזה שמצילין אותם מפני הדליקה אף שאינו מטמא הידים כמו שכתב בתשובת ר"י מיגאש ז"ל. דיש לומר כמו שהתירו לכתוב משום דבציר ליבא ואין יכולין לגרום בעל פה. כמו כן התירו להציל מהאי טעמא. מה שאין כן בימי התנאים שהי' יכולין לקרות בעל פה]:

ח

אך נראה ראי' לדעת התוס' דלא ניתן לקרות בו מהא דגיטין (דף ס.) האי ספרא דאפטרתא אסור למקרי בי' מאי טעמא לפי שלא ניתנו לכתוב. [ואף דהתם ליכא משום דברים שבעל פה כו' שהרי דברים שבכתב היא] והכי נמי הואיל ולא ניתן לכתוב שלא בדיו אסור לקרות בו. והא דהוצרך בירושלמי למיסר לקרות תרגום מתוך הכתב משום דברים

שבעל פה כו' היינו דתרגום דברים שבעל פה נינהו ומותר לקרותו על פה. ועל כן אף שלא ניתן לכתוב. לא גרע מאילו קראה על פה. על כן הוצרך לטעמא דדברים שבעל פה אסור לקרות מתוך הכתב. אבל בלשון הקודש שאסור לקרותו בעל פה. אסור לקרות רק מכתב שיש בו קדושת ספר תורה:

ט

האומנם שקשה על זה הא דמסיק עלה בגיטין שם ולא היא שרי למקרי בי' דהא ר' יוחנן וריש לקיש הוי מעיינא בספרא דאגדתא בשבתא והא לא ניתן לכתוב אלא עת לעשות לה' כו' ואי טעם לא ניתן לכתוב בדברים שבכתב דווקא שאסור לקרות בעל פה. מה ראי' מספרא דאגדתא דתורה שבעל פה הוא. ויצטרך לומר דבספרא דאפטרתא האיסור משום דברים שבכתב אסור לאומרם כי אם מספר שיש בו קדושת ספר תורה. ובספרא דאגדתא האיסור משום דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. ושניהם בלשון אחד והא לא ניתן לכתוב:

השמטה להלכות שבת

סימן תקכג

ב"ה יום ד' פרשת ראשי המטות תרל"ח

שוכ"ט לכבוד אהובי בני וכו' מוהר"ש נ"י.

א

מכתבך הגיעני ושמחתני בדבריך. והנה כעין סברתך יש בגיטין (דף נ"ג.) הכניסה לרבקה על מנת שתינק ותידוש פרש"י דאמעשיו לא מחייבינן לי' דאמר שתינק נתכוונתי ופסולא לא הוה אלא מחמת מחשבתו שנתכוין אף שתידוש והוי גרמא דאמחשבה לא מחייבינן לי' וכו' הרי מפורש כדבריך כיון דהמעשה הי' בשביל דבר אחר גם כן לא חשיב מעשה רק מחשבה. והכי נמי בנ"ד הוי הרהור ומותר:

ב

איברא דברי רש"י צריכין פירוש דהא קיימא לן לא אפשר ומכוין אסור וחייב בשבת אלמא לא חשבינן לה מחשבה בעלמא וגרמא דבשבת נמי גרמא פטור. אולם ביאור דברי רש"י דהתם לא נוכל לחייב אותו כלל על מעשה הכנסה דהוא רק גרמא שעל ידי זה תדוש והדישה הי' מאלי'. רק שנחייב אותו מחמת מחשבתו שתדוש. בזה מחלק רש"י דהיכי דהכנסתו הי' רק בשביל שתדוש חשוב שחישב במעשה כיון שכל מעשהו הי' בשביל מחשבה זו. וכעין זה בחולין (דף י"ב:) חרש שוטה וקטן יש להם מעשה כגון

שחקקו אגוז למוד בו עפר אף דלא נעשה כלי בלא מחשבה וחרש שוטה וקטן אין להם מחשבה. על כרחין שחשוב שתושב במעשה כיון שמעשהו מוכחת בשביל המחשבה. והכי נמי בזה. אבל בחישב שתינק גם כן לא חשוב שחישב במעשה דאמר המעשה הי' בשביל שתינק ומחשבתו בפ"ע:

ג

והנה מזה יש ללמוד דעושה פעולה בשבת שמכח אותה מעשה יעשה אחר השבת מלאכת איסור ומלאכת היתר מותר. והנה דבר זה מפורש פרק בכל מערבין דהיכי דלא מוכחא מילתא מותר. והיכי דעושה בשביל שני דברים יוכל להיות שכוון רק בשביל דבר המותר ואף שעושה אחר כך גם דבר האסור ניכר שמתחילה כיון גם לזה. יש לדמותו לדברי רש"י דבכהאי גוונא חשיב רק הרהור. טעם הגמ' דמתיר בלא מוכחא מילתא גם כן בשביל דחשיב רק הרהור ואפשר טעם דברי רש"י גם כן משום דלא מוכחא שמתכוון גם שתדוש על כן חשיב רק מחשבה:

ד

ועם כל זה שחזקתי דבריך. בנ"ד קשה לומר שאפשר אינו מתכוין כלל להנאת גופו. כיון דזה ראשונה שמתרפא רק שממילא יוכל לעסוק בתורה יותר. בוודאי ניכר שמתכוין להנאת גופו. ומה שדחית הדחוי מפוסק על התינוק דזה הנאת גופו תקנתא דבנו. הנה דבר זה מפורש בקידושין (דף ס"ד:) באומר אחת מבנותיך מקודשת לי בוודאי כוון האב על הקטנה דהוא מצוה דרמיא עלי'. ואף דבתו הגדולה צריכה לינשא יותר ולא יעשה כן במקומינו כתיב. עם כל זה תולין דעת האדם שניחא לי' טפי במצוה דידי'. והכי נמי חולין כוונתו העיקר מצוה דידי'. ואפילו מתכוין גם לטובת התינוק מחמת קרבת האב מותר כדבריך:

ה

אולם בעיקר הדין עיינתי באחרונים ומשמעות דבריהם דהא דמותר לפסוק לצורך מצוה הוא דמשום מצוה התירו איסור דודבר דבר. ואם כן יש להתיר אף אם גם הנאת הגוף. דמכל מקום כיון שיש צורך מצוה גם כן התירו. כיון דאין הטעם שצורך מצוה לא נאסר רק שמשום מצוה התירו. ומכל מקום בנ"ד שאוושא מילתא נכון להחמיר כיון שאין צורך כל כך:

אביך הדו"ש מצפה לראותך בבריאות השלימות ומתוך שמחה

הק' אברהם.

סימן תקכד

ב"ה יום א' שופטים סתרו לפ"ק פה אטוואצק:
שלום לכבוד חתני הרב הגדול החריף הבקי חכם מפואר מגזע אלים ותרשישים מו"ה יצחק יהודה נ"י האבד"ק לובראנץ, טשעכנאווי:

א

דבר השאלה שרוצים לבנות בית לשומר בית הקברות גוי וגם בית טהרה. אך אינם משיגים פועלים גוים רק אם יבנו גם בשבת. ושם אין הדרך על ידי קבלנות רק בשכיר יום. ועיניך חזו ההיתר משום דרבים לא חשידי. והם דברי מג"א ברחוב קאליש שנוהגין לפנות הזבל על ידי גוים בשבת, וגם עוד היתר משום דמילתא דרבים קדירה דבי שותפי ומי ירצה לעסוק בשכירות פועלים ודאי יתלו בקבלנות:

ב

אך כל אלה לא יועילו רק אם נפרש האיסור במקבלי קבולת בתוך התחום משום שיאמרו שכיר יום הוא. אך המעיין בריטב"א פרק קמא דע"ז יראה הפירוש דמחזי לאינשי קבלן כמו שכיר יום ונראה כשלוחו. כן עולה בזכרוני ואין לי פה ספר לעיין, גם הפרמ"ג כתב דיעות בזה. גם זה אין לי פה לעיין. ואם כן מה בכך דרבים לא יחשדו אותם ויאמרו קבלן הוא. מכל מקום מחזי כשלוחו. ועובדא דקאליש אתי שפיר בלא טעם מג"א כמו שבארתי בספרי א"ט מלאכת חורש ס"ק י"ז:

ג

אך ההיתר שכתבת שהקהל יתנו כתב התחייבות לגוי השומר. והגוי יעשה קונטראקט עם האדריכל. והקהל יהיו ערבים על המעות. זה היתר טוב. אך ערבים דווקא היינו שעיקר חובו יהי' לו על הגוי שומר בית הקברות. ואם לא ישלם. המה מחוייבים לשלם לו. ואחר כך ישלמו הם עבור הגוי כדי שיפטרו מהערבות. והרי האדריכל השוכר פועלים והפועלים עושים על דעתו והאדריכל על דעת גוי השומר מאחר שהגוי הוא המתחייב לו. וגוי השומר אדעתא דנפשיה שיהיה לו בית דירה. והבית טהרה יבנו בחול לבד כמו שכתב כ"ת:

ד

בזו השעה הגיעני מכתבך השני ומכלל דבריי תראה שאין דעתי נוחה בהיתר שהתיר רבינו עקיבא איגר ז"ל בתשובה בעיר שבונין כולם בקבלנות כנרשם בחי' רע"ק משמו. והשי"ת יזכינו לעת בלע המות לנצח:

דברי חמיך זקינך דורש שלומך וש"ת והצלחתך. ושיהי' לך הרבנות החדשה לאריכות ימים והצלחה לך ולב"ב ולבניך היקרים. הק' אברהם.

סימן תקכה

שפעת שלום וברכה לכבוד ידיד נפשי הרב הגאון המפורסם נ"י עה"י פה"ד חסיד ועניו כקש"ת מו"ה חיים אליעזר האבד"ק קאליש יע"א:
אמרותיו היקרים הגיעני ופקודתו שמרה רוחי להשיב על דבריו. ואשיב על סדר דבריו:

א

מה שדחה דברי התוספות (דף ה') ד"ה כגון ששלשל ידו למטה מג' וקבלה. תמיהני שכדבריהם מפורש בש"ס (דף צ"ב.). אשר דחה ראייתי מהרמב"ם ומה שפרשתי בו יבואר אחר כך. ועתה נבא לפירושו בהרמב"ם שהוקשה להרמב"ם מהא דכרמלית משפת מיא משחינן דמיא כארעא סמיכתא דמיא. ועל זה תירץ הרמב"ם דמכל מקום לא חשיב ד' על ד'. ועל כן בתחומין חשובים למעלה מי' דלענין קניית שביתה בעינן מקום ד' על ד' דווקא. ומים לא חשיב מקום ארבעה דמחולקין המה כל טיפה לעצמהכדברי החוות דעת. ואף לפי מה שדחה דבריו מכל מקום כיון שאינם גוש אינו חשוב כד' על ד' לקנות שביתה עליו. והוא הדין הכא לא חשיב המים כד' על ד' ועל כן לא חשיב הכלי כמונח על גבי המים עכת"ד:

ב

לפי עניות דעתי יש להשיב על כל זה. דודאי למ"ד משפת מיא משחינן דינה. כד' על ד' דהא אין כרמלית פחותה מד' דאקולי בי' רבנן מקולי רה"י כידוע. דדוחק לומר דרק קרקע הים נעשה כרמלית ומכל מקום מודדין מהמים שחכמים נתנו לכרמלית אויר וכיון שמים כארעא נתנו עשרה טפחים למעלה מהמים. ועוד דאם כן גם לענין תחומין נימא הכי דקרקעית הים שייך בו איסור תחומין ולמעלה באויר עשרה והאויר נתחיל למדוד מן המים. ואין לומר דקרקעית הים גם כן לא חזי לקנין שביתה דלא חזי לדירה. דאם כן אף כשהספינה מהלכת בעומק במים למטה מעשרה רק שהמים עמוקים י' נמי יהא מותר. ומבואר בפוסקים להיפוך דבעינן דווקא שהספינה תהלך למעלה מעשרה. ועל כרחין נחלק בין הפרקים דדווקא בכרמלית נתנו חכמים אויר ולא בתחומין. והוא דוחק ולמה נסבול דחוקים אלו. ולמה לא נאמר בפשוטו דהמים בעצמן נעשין כרמלית דחשיבי מקום ד'. וכן משמע ברש"י עירובין (דף פ"ז.) בראש העמוד וז"ל חוקק בה כו' ואמר נמי גוד אחית כאלו יורדות וסוחמות עד המים והויין מים שכנגד הנקב רה"י. הרי

מבואר דבמחיצה עד המים שוב לא יחשב מחיצה תלוי' ומשום דהמים חשיבי מקום ד' לשויי רה"י. ועל כן כתב גם כן והויין מים שכנגד הנקב רה"י. הרי שהמים עצמם נעשין רשות. לא עומדים ברשות ודו"ק:

ג

ובחי' לעירובין כתבתי שלא יסתרו דבריו למ"ש בשבת (דף ק"א) ד"ה ולימא גוד אחית כאלו יורדות וסותמות. עד "הקרקע" וכאן כתב עד "המים". דבשבת שם קאי הש"ס לרב הונא דאמר כרמלית מארעא משחינן עיין שם. על כן אין המים בעצמם נעשין רשות היחיד רק קרקע הים. וצריך להוריד מחיצות עד הקרקע. ובעירובין קאי אליבא דהילכתא דמים נעשין כרמלית. ועל כרחין דחשיבי מקום ארבעה לשויי רשות היחיד גם כן. דאם לא כן אף כרמלית לא תיהוי. כיון דאקולי בי' רבנן מקולי רשות היחיד וכנ"ל:

ד

וכיון שזכינו שהמים חשובים מקום ארבעה, ניחא בעיית הגמרא (דף ה':) לפי פירושו ברמב"ם דאי בתר אגוז אזלינן חשוב מקום ארבעה אף שאין בכלי ארבעה כיון שמונח בתוך ג' למים שרחבים ארבעה. רק אם הי' מונח על המים לבד. לאו היינו הנחתו שאינו מונח בטוב ואין דרכו להניח כך. מה שאין כן כשמונח בכלי. או דילמא בתר כלי אזלינן. פירוש כיון שאינו חשוב הנחה על גבי מקום ד' רק מחמת המים. ועל המים מונח הכלי על כן אזלינן בתר הכלי. מה שאין כן כשרחבה הכלי ד'. מה לנו להנחת הכלי. זה הי' כוונתי בפירוש דברי הרמב"ם:

ה

ואלו לפי מה שפירש רומעכ"ת שהכלי שפיר חשוב מונח על המים רק שאינו מונח על מקום ארבעה. אם כן למה דקיימא לן דפטור בזה. אם כן אם כלי רחב ארבעה מונח על גבי זיז כל שהוא לא יחשב הכלי מקום ד'. ואם כן מה משני ר' אבא בשבת (דף ה) מתני' שקיבל בטרסקל. הא הטרסקל מונח בידו שאינו חשוב מקום ארבעה למאי דלא ידע דידו של אדם חשובה כד' על ד':

ו

ועוד לפי דברי כבודו גם באגוז על גבי מים נצטרך לומר משום שאינו מונח על גבי מקום ארבעה. אבל חשוב מונח על גבי משהו ולא משמע כן מלשון הרמב"ם. גם מלשון הש"ס אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו משמע דלא חשוב הנחה כלל:

ז

גם גוף הסברא שרצה כת"ר לומר משום שהמים מחולקין כל טיפה לעצמו לא חשוב מקום ארבעה. הרי מפורש בתוספות עירובין (דף מ"ה:) ד"ה לקני שביתה באוקיינוס ז"ל ואפילו אין תחומין למעלה כיון שכל המים מחוברין הוו כאלו מונחים בארץ. גם מסוגיא דשמעתין שמן שצף על גבי יין מחלוקת רבנן וריב"נ משמע כן. דלכאורה לא נדע הדמיון. אך הפירוש דמים על גבי מים היינו הנחתו דאף מים עליונים חשובים מונחים בארץ כדברי התוס' הנ"ל. וכן לשון הרמב"ם שהמים "כולן" כאלו מונחים בארץ. ועל כן בשמן שצף על גבי יין למאן דאמר מחוברין חשוב כאלו מונח על שולי הכלי. ואף אם אין בכלי ארבעה כיון שעומד על קרקע שיש בה ארבעה. ולמאן דאמר אינם חיבור חשוב מונח רק על היין. ולאו היינו הנחתו. וזה פשוט בפשט הגמ'. על כל פנים מוכח דחשיבי חיבור. ודוחק לחלק בין חיבור עליון ותחתון לחיבור זה אצל זה:

ח

גם מה שכתב כת"ר דכיון שאינו מונח בטוב דמי כמקום שאין בו ארבעה. לפי עניות דעתי הוא דוחק. דאטו טעם מקום ארבעה משום דבציר מכן אינו ראוי להניח עליו. דהא אפי' מחט בעינן מקום ארבעה [גם מה שכתב כת"ר בענין תחומין דטעמא דמים חשובים למעלה משום דהוי כמקום שאין בו ארבעה ואינו ראוי לקנות שביתה. לא ידעתי מנא לי' דלקנות שביתה בעינן מקום ארבעה. ור' יהודה הוא דאית לי' הכי בעירובין דהניח עירובו על גבי קורה למעלה מי' צריך שיהא ברחבה ד' ולא קיימא לן כוותי' אך הא דבעי הש"ס עמוד רחב ארבעה. הוא כדי שיהא נוח להלוך ולא לקנות שביתה]:

ידידו הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תקכו

לרב אחד א) מכתבו הגיעני באיזה דברים שנכשלו באיסור שבת וצדקו כל דבריו [זולת בדבר המקוה חמה שטובלין בה בשבת ויושבין עוד שם אחר הטבילה או קודם. והישיבה ודאי שאסור. אך ליכנס לטבול תיכף ולצאת לאחר הטבילה מיד שבזה יש מקום להתיר] הן במה שכתב שאסור לשפוך מים מבושלים לתוך הקעסיל שעל האש. דהיינו חזרה באינה גרופה ואפילו אם הי' גרופה הואיל ונטל המים מערב שבת מהכירה אסור בהעמדה על גבי קרקע. ועל כן אפילו לא נצטנן לגמרי אסור:

ב

אך אם נצטנן לגמרי יש חשש בישול דאורייתא ואפילו דיעבד אסור לשתות בשבת. וכן להעמיד רוטב צוננת לתוך תנור של אופים אסור ואפי' בדיעבד הואיל ונצטננו לגמרי פעם אחת. אף אם אחר כך העמידו במקום חם קצת לא מהני ויש בו חשש בישול דאורייתא שהרמ"א הכריע לאסור. וכל אלה מי שהתירם הוא טועה בהלכה. וכד ניים ושכיב התיר דברים המפורשים בפוסקים לאיסור. וכל אלה הם היתרים של טעות:

ג

אך אחרון הכביד מה שכתב שנפרץ היתר לטלטל מעות לפדות וועכסלין ופראכטין שזה לבד איסור מוקצה הוא משא ומתן בשבת ומילי דפרהסיא. וכמעט שבא לבטל מצוות עשה של שביתת שבת לגמרי וידועים דברי רמב"ן בפי' התורה. ולא אאמין שיתיר זה שום ישראל זולת מי שאינו מתלמידיו של מרע"ה ח"ו עי' יומא ד'] וראוי לקרוע על זה:

ד

ויען שהוא שעת הדחק בהגיע הזמן פרעון של הוועכסיל בשבת חפשתי אופן היתר שיהי' המעות מוכנים. וכאשר יבא השליח מהרייענט לשאול אם יפרע. ישיב שהמעות מונחים אם ירצה יקח המעות ויניח הוועכסיל במקום שיראנו הלוה. ובזה לבד שניצל מאיסור מוקצה. אך גם איסור משא ומתן על ידי גוי יש בו היתר לומר דכהאי גוונא לאו שליח ישראל הוא:

ה

ואף דגבי תרומה נתינת רשות חשוב שליחות. וכן בקידושין. הרמב"ם בהלכות מעילה פרק ב' הלכה י' במפקיד מעות אצל חנוני והוציא החנוני גם בעל הבית לא מעל שהרי לא אמר השתמש בו. הנה שאף שהחנוני מותר להשתמש בו לא חשוב בהכי שלוחו ומדקדוק לשון הרמב"ם שהרי לא אמר השתמש בו. ולא כתב שהרי לא אמר מותר או יכול אתה להשתמש. נראה דאף כהאי גוונא לאו שלוחו. כיון שלא צוהו רק שהתיר לו להשתמש בו. ולא דמי לתרומה וקידושין שהם מידי דהקנאה יוכל ליתן לו רשות והרשאה על כך. אבל מעילה מידי דעבירה אין איסור רק אם נחשב כאילו עשה בעצמו. ובמצוה במה שצריך שליחות כמו בפסח וכדומה גם כן לא מצינו לשון נתינת רשות רק לשון ציווי צא ושחוט עלי הפסח:

ו

ובנדרים (דף ל"ה:) באיבעיא אי כהני שלוחי דידן נינהו אסור במודר הנאה יעיין שם. ואף שלא עשאו שליח בפירוש רק שהדין הוא שהם שלוחי דידן. וקשה מהא (דף ל"ז:)

בתורם תרומתו לדעתו דמקשה לדעתו דמאן אי לדעתו דבעל הכרי הא מהני לי'. ומוקי באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום. הנה דאף שנחשב שלוחו מדמועיל בתרומה מכל מקום כיון שאינו אומר לו בפירוש שיתרום תותר במודר הנאה. הכי נמי נימא בכהני אף שהדין שהוא שליח. מכל מקום כיון שלא אמר בפירוש שיקריב יהי' מותר במודר הנאה. ואם אמר לו בפירוש הקרב לי אפילו שלוחי דשמיא הוא. מכל מקום הוא עושה ציוויו ויאסר:

ז

אך לפי האמור דווקא במידי דהקנאה מועיל נתינת רשות אבל לא במצוה. דהא צריך לעשות הוא המצוה. על כן אי שלוחי דידן דהמצוה על הבעלים וכהן שלוחו לא מהני נתינת רשות רק שלוחו ממש כאלו צוהו יאסר גם במודר הנאה. וגבי תרומה כשאומר כל הרוצה כו' שתלה הדבר ברצונו הוא נתינת רשות בלבד ומהני בתרומה. ומכל מקום מותר במודר הנאה ודו"ק. מעתה כשם שבמצוה לא מהני נתינת רשות. כמו כן בעבירה לא עבר המשלח על ידי נתינת רשות. ועל כן לא מעל המפקיד במה שהרשהו להשתמש בו. ואפילו נתן לו רשות בפירוש):

ח

ולכאורה יש סתירה ממכות (דף ט"ז) גבי בטלו ולא בטלו באונס שגירש דקאמר בגמרא ביטלו משכחת שקיבל לה קידושין מאחר. ומקשה היכי דמי אי שלא מדעתה לאו מידי הוא. אי מדעתה איהי מבטלא לי'. והא משכחת לה שנתנה לו רשות לקדשה. ולהנ"ל לא חשיב שהיא עושה ממילא חשוב הוא עושה והוי מבטל בידים:

ט

ויש לומר דכשעשתה שליח לקדשה יהי' איך שיהי' הרי מחלה לו החיוב שעליו דכיון שקידשה אחר אי אפשר להנשא לו עוד אף אם ימות או יגרשנה. דהוי מחזיר גרושתו ונתבטל העשה על ידי מחילה שלה. מכל מקום אין בזה כדי שביעה. דבשעת מינוי שליחות עוד אינו ברור שתתקדש ועדיין לא חל המחילה עד שיקבל עבורה הקידושין והוא המבטל. אלא ודאי אפילו בנתינת הרשות חשוב המשלח העושה מעשה וימעול. מיהו יש לומר דהא ברייתא דפרק המפקיד הוי תיובתי' דרמב"ם. אלא שהרמב"ם דחאה מכח הדין שבפרק ואו כמו שכתב בכ"מ שם בשם הר"י קורקוס. והכי נמי דחה משום הא הסוגיא דמכות. ואזלא הא דמכות כברייתא דהמפקיד. ועדיין צריך עיון:

י

ודע דהא דרמב"ם. רש"י בגמרא כתב להדיא להיפוך. וכן לשיטת תוספות בהמפקיד שם דמוכר אסור להשתמש במעות שקיבל. אזדא ההוכחה מהא דפרק ו' שכתב הר"י קורקוס וק"ל:

יא

והנה נידון דידן תלוי במחלוקת רמב"ם ואינך פוסקים. דלרמב"ם נתינת רשות לא משוי שליח ממש להחשב המשלח עשה. הכא נמי לא חשיב הגוי שלוחו וליכא שבות. אך באמת אף לאינך פוסקים הרי השליח מהרייענט שלוחו של מלוה לגבות המעות או לעשות פראטעסט. וכשהראה לו ישראל המעות ואמר לו אם תרצה תוכל ליקח ולקח. הנה השליח מהרייענט שלוחו של מלוה ולא שליח הלוה. ועוד יש להתיר משום שבות דשבות במקום הפסד. אף שהמג"א לא התיר שבות דשבות רק בהפסד גדול. על כל פנים סניף הוי להתיר. האומנם כי מדברי הגהות מיי' פרק י' מהלכות שבת אות ב' בנותן מעות לגוי בערב שבת לקנות לו מחר ביום השוק אסור דיש שליחות לגוי לחומרא. וזה לשונו דהא אסור יותר משאר אמירה לגוי. אך הרב ז"ל מלאדי דכל אמירה לגוי שבות אסור משום דלחומרא יש שליחות לגוי:

יב

ובדבר המקוה חמה ביותר בודאי על היתר סדרי טהרה משום שמעיין הוא. כפי העולה בזכרוני לא כתב זה להיתר ברור רק שחיפש התירים לצורך טבילת מצוה. בפרט במקוואות דידן כמו שכתב כת"ר. אך נראה לי שלא למחות הטבילה במקוה זו במי שמתכוין למצוה אף שאין צריך לה. מצוה לטבול שנית בשבת שחרית כמבואר בכתבים. על פי מה שכתב מהרל"ח סי' תרנ"ג ליישב קושיית הטור על הבה"ג בהא שהתירו לעבור בנהר עד צווארו לצורך מצוה וכתב בה"ג דלשוט אסור. והקשה הטור דאם התירו רחיצה דאסמכי' אקרא, כל שכן שיהי' מותר שייטא דקילא. ותירץ דרחיצה התירו משום שאינו מתכוין לרחוץ אלא לעבור. מה שאין כן שייטא שמתכוין לשוט ודומה להא דאין שטין להביא שופר עכ"ד. וזה טעם המשנה דשלהי שבת שקושרין קשר שאינו של קיימא לצורך מצוה. והיינו קשר שאסור מדרבנן. וכן כתב הטור סימן שי"ז. ולכאורה יפלא איך שרינן שבות שבת משום מצוה בעלמא ומשום שופר לא התירו אפילו שבות דיום טוב. אך הוא הדבר דשאינו של קיימא היינו שאינו עשוי להתירו קודם ז' ימים והוא אין צריך אלא לשעתו ועשוי ליום אחד הוא מותר לכתחילה. והשבות הוא שמקיים ז' ימים והוא אין צריך ולא מתכוין לזה כלל מותר לכתחילה. ועיין אגלי טל מלאכת טוחן ס"ק ל"ח

אות ל"ב ובפתיחה סוף סק"ב. ועל כן בנידון דידן שצריך רק לטבול ואין צריך חמימות המים שרינן לכתחילה משום מצוה:

יג

ואם תמצא לומר כיון דבטלוה לטבילתא לא שרינן דלא הוי מצוה כולי האי. הא לעומת זה גם רחיצה לא הוי שבות רק איסור בעלמא כמו שכתב הרי"ף בביצה. ועוד דהא רבו המתירין לטבול ביום הכפורים בזמן הזה. והרוקח וספר הישר לרבינו תם מן המתירין. ובתשו' מהרי"ל מתיר גם כן למי שרגיל לטבול כל השנה. ועל כן אף אם באמת נהנה ומתכוין גם לזה הערמה בדרבנן שרי. וכן ביום הכפורים בטובל לקריו לא דקדקו שלא יתכוין להנאת רחיצה גם כן. אך אם באמת אין צריך טבילה רק משום דאיתא בכתבים שיטבול שחרית שנית. בזה אין להתיר לכתחילה. אך אין למחות הנוהג היתר גם בזה. רק כל זה שלא לישב במקוה רק לטבול תיכף בכניסתו ולצאת מיד. אך לישב שם מחוייב למחות מי שבידו למחות:

יד

ולענין אם למחות ביד אנשים אשר ברור שלא ישמעו בכל פרטים הנוגעים לאיסור לתא דבישול. נראה לי שאין לומר להם. דמוטב שיהי' שוגגין. הגם שבענין לשפוך מים צוננין לתוך הקעסיל אשר פעם אחת נצטננו לגמרי לדעת הפוסקים דבלח יש בישול אחר בישול הוא מן התורה. והרמ"א פסק כמותם. המנחת כהן כתב דרמ"א לא אסר אלא מדרבנן על כן היקל בלא נצטננו לגמרי:

טו

אך בענין לטלטל מעות לפדות וועכסלין. הגם שאיננו רק מדרבנן. מכל מקום המבין לאישורו ולראות את הנולד יודע מה יוכל להצמיח מזה חלילה וחלילה. ואילו הייתי שם הייתי לוחם אתם מלחמת מצוה אפשר אף למסור נפשי. וה' יטע בלבבינו אהבתו ויראתו אמן. ודע בשמירת שבת מלבד שכר עולם הבא עין לא ראתה וגו'. עוד הוא מסוגל למנוחה בעולם הזה. ויש עוד הרבה לדבר בזה. אך לא יתכן בכתב כי אם למסור בסוד למי שראוי למסור לו סוד:

הק' אברהם.

השמטות להלכות פסח

סימן תקכז

ב"ה יום ב' בהעלותך תרס"ח לפ"ק:

שלום לכבוד הרב החריף הבקי כש"ת מו"ה חיים דוד נ"י מו"ץ דק"ק גראדזיסק. א) דבר מי שמכר יין שרף בלי הורמנא ולקחו ממנו שלוחי הממשלה יר"ה היין שרף קודם הפסח ועבר הפסח והיין שרף בידם. אחר הפסח החזירו לו היין שרף והוא לא מכר היין שרף וכבודו רוצה להתיר משום שהישראל נתייאש מן היין שרף ועוד פלפל מחמת הביטול:

ב

לדידי אין לסמוך על היאוש. דזה אינו רוצה לקנות. והוכיח סופו שהחזירו ולא על הביטול שאינו ברשותו. והדבר תלוי במחלוקת האחרונים דגזל, חמץ ועבר עליו הפסח דלהנוב"י החמץ מותר דלגזלן לא הוי קנס דיכול לומר הרי שלך לפניך ומה איכפת לי' והנגזל לא עבר דאינו ברשותו והכא נמי מותר דאינו ברשותו. אך אחרונים חולקים ואוסרים ודעת הרמב"ם פרק כל שעה מפורש דאסור מפאת הנגזל והכי נמי בנידון דידן:

ג

אך יש לדון מפאת היין שרף שבזמן הזה עיקרו ורובו מתפוחי ארץ ותבואה אין בתוכו אף אחד מששים רק שהיא מחמץ ואין איסור בשהי' אלא מדרבנן ובדרבנן קיימא לן לא קנסו שוגג אטו מזיד. מכל מקום אין לסמוך על זה כי בחמץ קנסו יותר:

ד

אך כתבו האחרונים בהשהה המעמיד מותר לאחר הפסח בהפסד מרובה על ידי פדיון דמי החמץ וישליך לנהר. והכא נמי מסתמא יש הפסד מרובה. ועוד צד היתר משום דמדרבנן לא קנסו האונס ויש להתיר על ידי פדיון:

ה

מה שהקשה כבודו על המתירין מה"ת חמץ שהוציא מרשותו ממכילתא הלא בבבא קמא (דף ס"ט גבי נטע רבעי שאינו ברשותו יכול לפדותו דבלאו הכי ממון גבוה מכל מקום קרי ממעשרו. הכא נמי בלאו הכי אינו ברשותו. ומה מועיל מה שיוציא עוד מרשותו. ו) יעיין בהרב ז"ל מלאדי סי' תמ"ה דלאחר איסורו שכבר הוא אינו ברשותו שוב לא יועיל מה שמוציא מרשותו. והוא ממש ש"ס בבא קמא הנ"ל וקודם זמן איסורו שעדיין לא עשאו כברשותו הוא דמועיל הוצאה מרשותו:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן תקכח

שאלה. מי ששכח ולא ביער חמצו קודם חצות ונזכר אחר חצות אם יש לו תקנה שלא יבער החמץ ולא יעבור עליו בבל יראה ויהי' מותר אחר הפסח או אף בפסח עצמו שלא יעבור עליו מכאן ולהבא או לא:

א

תשובה. נראה לי דיכול ליתנו לגוי במתנה והגוי ימשכנו לרשותו. או שיקנה לו החצר שהחמץ מונח בו והגוי יקננו מהפקר. ובזה מקיים העשה דתשביתו כמו שמקיים לריה"ג במכירה לנכרי כמו שכתבו התוס' ריש כל שעה:

ב

ולכאורה יש לומר דתלוי במחלוקת אם איסורי הנאה אינו שלו. או שהוא שלו רק שאינו ברשותו. שאם הוא אינו ברשותו לבד. הגוי אינו יכול לקנותו מעצמו כיון שהוא של בעלים ובעלים אין יכולין להקנות להם לפי שאינו ברשותם:

ג

אך נראה דאפילו נאמר שהוא שלו רק אינו ברשותו תלוי במחלוקת הרא"ם בס' יראים בגזל נכרי שהרא"ם סובר דאף למאן דאמר מותר. מכל מקום אינו נעשה שלו. ורש"י בתשו' הובא ברמ"א סי' רפ"ג במומר שהי' לו פקדון ביד אחרים ומת ויש לו יורשים ישראל אם יש עדים ששלחו יד בפקדון מחיים או שתבעום ולא רצו ליתן לו זכו במה שבידם. הנה דמשום שמותר לגוזלו נעשה שלו. ודלא כבעל ספר יראים. ותמהני על מג"א סי' תרל"ז שהביא דברי בעל ס' יראים ולא כתב שרש"י חולק. וכיון שרמ"א הביא דברי רש"י בלי חולק אנן בתר רמ"א גרירין:

ד

והנה לפי זה דבמקום שמותר לגזול שוב קונה אותו ממילא אם הבעלים נותנים לגוי מדעתם אף דלא מהני הקנאתם. מכל מקום מותר לנכרי ליטלו ולאוכלו אף אם לא נעשה של גוי כמו אזמני' דכתב הר"ן נדרים דלא נעשה של האוכל. ומכל מקום מותר לאוכלו. וכן מעשר שני לר"מ דסבירא לי' ממון גבוה ולא יוכל ליתנו במתנה כדאיתא בקידושין פרק ב' וכן קדשים דלאחר שחיטה משלחן גבוה זכו. מכל מקום יכולים להאכיל לאחר אף שאינו נעשה של האחר הכי נמי אף שאינו ברשיותו ואינו יכול להקנות. מכל מקום יוכל להרשות לנכרי ליקח לאכול. ושוב כיון שמותר ליקח לעצמו ואין בו איסור. ממילא קונה אותו לשיטת רש"י הנ"ל:

ה

ולכאורה יש להביא ראי' לזה ממה שפירש רש"י פרק קמא דחולין ובפרק ר' ישמעאל בהא דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת שהדמים למחליף עצמו אסורין. ומכל מקום כיון שלה מותרין מתקדשת בהם. וקשה כיון דלדידי' איסורי הנאה נינהו ואינו שלו הוי כמקדש בהפקר דפשיטא דאינה מקודשת. ואי אינו ברשותו לבד איך יכול להקנותו. אך לפי מה שכתבתי לעולם הם אינן ברשותו. ומכל מקום הוא קונה אותן כיוון שמדעתו אין בו משום גזל וקונה אותם:

ו

אך עדיין קשה שהרי כתב בפירוש דחמץ אינו שלו. אך יש לומר דרש"י לשיטתו שהוכיח בחולין פרק קמא דלמחליף עצמו אסור דאם לא כן מצינו דמים לחמץ בפסח שבידו להחליפו. הנה דסבירא לי' דאף שלכתחילה אסור להחליפו. מכל מקום חשוב ממונו אם הי' מותר בדיעבד. ואם כן בקידש אשה בדמים דבדיעבד משום פריה ורביה לא גזרו ומותר לשהות עמה באותם קידושין. אם כן שפיר חשוב ממונו משום שבידו לקדש בהם אשה ותהי' מותרת בדיעבד. ודווקא איסורי הנאה עצמו לא הוי שלו שלקדש אינו ראוי שאינו ממון אצלה. ולהחליף אצל גוי לא יועיל שבדיעבד יהי' אסור. אבל דמים שראויין לקדש בו אשה דלדידה מותרין. והיא תהי' מותרת אליו בדיעבד הנה משום זה עצמו חשוב ממונו כיון שראוי לקדש בו אשה וצריך לקדש אשה. ואם כן אין ראי' מרש"י. אך מכל מקום מצד הסברא כן הוא כנ"ל:

נאום הק' אברהם.

סימן תקכט

ב"ה יום ועש"ק ויק"פ תרנ"ח לפ"ק. החוה"ש לכבוד הרב החריף הבקי כש"ת מו"ה מרדכי מנחם נ"י האבד"ק ווארקא:

א

בדבר החטים השמורים למצת מצוה אשר נקצרו לאחר הגשמים. ותחילה כאשר הלכו לקצור ראו אשר החטים הי' מלאים ונפוחים מלחלוחית המי גשמים והמתינו איזה ימים עד אשר נתייבשה התבואה על פני השדה. וקצרו החטים ונבדקו והי' בהם הרבה מצומחים קרוב לאחד משישים. אחר כך ביררו מהם עד שהי' באינם מבוקעות שני פעמים ששים נגד המבוקעות. וכפי הנראה כבר הי' אז בעת הגשמים נגמרה התבואה

בבישולה. גם מראות החטים נשתנה קצת כי מראיתם כהה וניכרים תיכף שירד עליהם הגשם:

ב

והנה בסוף דבריו כתב מעלתו שיכולים להקל על פי האחרונים שהביאו תשו' מעיל צדקה שכל זמן שלא ירדו גשמים הרבה עד שכפפו השבלים על הארץ לא חיישינן להו דאגב מדלייהו לא מחמצי עכ"ד:

ג

הנה מקור הדברים בב"י סי' תס"ז בשם תשו' הרשב"א דהא דאמרינן בפרק כל שעה (דף ל"ג:) היכי דמי כגון דאחמיץ במחובר כגון שנתבשלה לגמרי במחובר ואין צריך כלל ליניקה. וכל שנתבשל לגמרי במחובר כמאן דמנחא בכדא דמיא ומקבלת חימוץ אם ירדו עליהם גשמים עכ"ל:

ד

ובסוף ספר מעיל צדקה כתב דמשום דקשיא לי' לרשב"א דכיון דמחמיץ במחובר איך אוכלים לחם בפסח. הא אי אפשר שלא יבא עליו מים במחובר. לכן פירש דאחמיץ לאחר שנתייבשו אבל בלחותו לא שייך חימוץ. וכתב דאי אפשר לפרש כן לפי מה דאמרינן בחולין (דף קכ"ז:) תאנים שצמקו באביהן מטמאין טומאת אוכלין. ואם כן בנתייבשו גם בטומאה משכחת לה שנטמא במחובר ואם תאמר דמוקי לה להא דתרומה טמאה באטמי אחר כך. אבל באמת מצינו גם כן שיוכל להטמא במחובר לאחר שנתייבש. אם כן לא הוה לי' למימר בזה הלשון התם היתה לה שעת הכושר הכא לא היתה לה שעה"כ. כיון דמצינו גם כן בלא הי' לה שעת הכושר והוה לי' למימר התם בדהי' לה שעת הכושר. ועוד דאי הכי הוה מצי לשנויי התם שהי' לה שעה"כ כגון שנטמא לאחר דיגונו העמדת כרי והכא בנתחמץ מקמי הכי בעודם בשבלים ומשום שעדיין לא חל עליו חיוב תרומה. ומנא לן לחלק באופן אחר. אלא משום דאי הכי למה לא חלק גם בטומאה בין אם נטמאת קודם [חיוב] הפרשה. ולכך הוכרח לתרוצו דבטומאה אי אפשר לאוקמי הכי דעל כרחך הי' לה שעה"כ קודם שנטמא משום דשעה"כ הוא מיר לכי נתלש מן הקרקע. וכל זמן חיבורו בקרקע אינו מקבל טומאה לאפוקי חימוץ משכחת לה דאחמיץ במחובר, אלא דלפי מה שכתב הרשב"א דהאי דאחמיץ במחובר אי אפשר לאוקמי אלא בנתייבש לגמרי הכי נמי מקבל טומאה, והדרא קושיא לדוכתא דמצי לחלק כן גם לענין טומאה. לכן נראה לי דהאי דאחמיץ במחובר מוקמינן לי' בעודם לחים ויונקים. ואפילו הכי אם נתחמצו נתחמצו אלא דבעינן חימוץ הניכר כגון שנתבקעו.

אבל מי גשמים וכיוצא בו לא. וסבירא לי' כל אגב מדלייהו לא מחמצו כמו שאמר אביי לקמן ודעת הרז"ה כוותי' ואף דאנן לא קיימא לן הכי. מכל מקום אחר שבארנו דמחמיץ גם בעודו לח על כרחין צריך לומר דכל זמן שהוא מחובר אינו מחמיץ אגב מדלייהו. דאם לא כן לחם לא ניכול בפסח דאי אפשר שלא יהי' גשמים מזלפין עליו אלא ודאי אף שאנו פוסקין דגם אגב מדלייהו מחמיץ מכל מקום כיון שעדיין מחובר ומכוסה בקליפה לא מחמיץ עכ"ל [העתקתי דבריו מפני שאין הספר מצוי לכל אדם]:

ה

והנה אלה דקדוקים קלושים. דמה שהוכיח מדאמר בפשיטות התם הי' לה שעת הכושר והא משכחת בשלא הי' לה שעה"כ. ולטעמיך מי ניחא הסיפא הכא לא הי' לה שעה"כ הא מצינו ודאי בהי' לה שעת הכושר באחמיץ בתלוש. ומה שהוכיח עוד דאם כן היה לי' להש"ס לחלק באופן אחר בין אחמיץ קודם מירות. כיון דעדיין לא חל חיוב תרומה. אינה טענה. דבשלמא אם היינו דנין אם מחוייב בתרומה. היינו מחלקינן בין הי' מחוייב תחילה דלא פקע חיובו. אבל אנו דנין על חלות תרומה. מה נפקא מינה אם לא הי' מחוייב. מכל מקום הי' בא לכלל חלות תרומה. שראוי לחול עליו שם תרומה ואף קודם מירוח. וכהאי גוונא בכריתות (דף כ"א גבי המיוחד לאכילת אדם טמא עד שיפסול מלאכול לכלב דכיון דמעיקרא חזי לאדם לאפוקי טומאה מיני' עד שיופסל מאכילת כלב. והיינו להוציאו מתורת קבלת טומאה אף שעדיין לא נטמא והרמב"ם שסובר דווקא בשנטמא יחידאה הוא] הכא נמי כיון שחל עליו תורת קבלת שם תרומה ודו"ק:

ו

ובעיקר דבריו אני תמה דאף לפי מה שחולק על הרשב"א בפשט הגמרא דאחמיץ במחובר היינו לאחר שנתייבש דווקא. והוא חולק על זה דאף ביונקים מן הקרקע מחמיץ. מכל מקום לפי מה שהוכיח מהא דחולין דלאחר שנתייבש מקבל טומאה מה פסיקא לי' לש"ס דטומאה הי' לה שעת הכושר כיון דמשכחת לה שנטמא לאחר שנתייבש וגם הי"ל לחלק גם גבי טומאה בלא הי' לה שעה"כ אין תרומתו תרומה בנטמא לאחר שנתייבש ואם שאינו באופן אחד עם החילוק באחמיץ קודם שהי' לה שעה"כ. מה בכך. אטו טומאה וחמץ גבי הדדי תניא. תרומת חמץ בברייתא גבי אוכל תרומת חמץ. והא דתרומה בטומאה במסכת תרומות גבי אין תורמין מטמא על הטהור:

ז

מיהו בזה יש ללמוד זכות עליו דסבירא לי' דאי נטמא או נתחמץ לאחר שנתייבש חשוב היתה לה שעת הכושר כיון דחשיב כתלוש לקבל טומאת אוכלין חשוב נמי כתלוש לענין

שיחול עליו שם תרומה. וכהאי גוונא בתוספות סוכה (דף י"א:) בנפשח ומעורה בקליפה ואינו יכול לחיות דחשוב כתלוש בהעור והרוטב לענין קבלת טומאה. הוא הדין דחשוב תלוש לענין סוכה. והכי נמי חשוב כתלוש לענין שיחול עליהם שם תרומה. ואכתי הי' לו שעה"כ ועל כן לא משכחת כלל בטומאה לא הי' לה שעת הכושר:

ח

אך בעיקר דבריו שסובר בפשיטות דלא משכחת בטומאה שלא היתה לה שעת הכושר, נעלם ממנו דברי תוספות יבמות (דף פ"ט.) ד"ה אין וזה לשונם ומשני התם בשהי' לה שעה"כ ותתן לו ולא לאורו כגון דאחמיץ במחובר או שתלשה טמא ומשקה טופח עלי'. ונכפלו דבריהם בתוס' מנחות (דף כ"ה.) ובהר"ש והרא"ש מס' תרומות. הנה שאין דקדוקיו כלום:

ט

ואנו חוזרין לדברי אביהן של ישראל הרשב"א ז"ל דהא דאחמיץ במחובר היינו בנגמר בישולה דווקא. וכן כתב הריא"ז וז"ל תבואה שנשרית במים. ואפי' אם נשרית במים בעודה מחוברת לקרקע לאחר שיבשה ועומדת לקצור הרי חוששין על חימוצה כמבואר בקונטרס הראיות ואסור לקיימה בפסח עכ"ל. הנה שגם הוא ז"ל סובר דאין חימוץ במחובר אלא אם כן נגמר בישולה ועומד לקצור וכן פסק בשו"ע סי' תס"ז בלי חולק:

י

ואין להקשות על הרשב"א שפירש במחובר לאחר שנתייבש. דאם כן גם לענין תרומה יחשב תלוש כיון דחשוב תלוש לענין טומאת אוכלין כדברי תוספות סוכה הנ"ל דחשוב תלוש לענין סוכה. דהא בפשטות דברי התוס' תמוהין. דהא מבואר בחולין שם גבי אבר המדולדל דחשוב תלוש דווקא לענין טומאת אוכלין. אבל לענין טומאת נבילות ולענין שבת חשוב כמחובר. ולמה ישתנה סוכה. ובאמת ריא"ז בשמעתא דהעושה סוכתו תחת האילן חולק על זה וכתב דלענין סוכה חשיב כמחובר. ואני בחי' להלכות שבת פרשתי דברי תוספות בטוב טעם ואין ענין לתרומה. הא חדא. ועוד דמה שכתב הרשב"א נתייבש לגמרי היינו יבוש שצריך במחובר שתהא ראוי' לקצור. אך עדיין התבואה לחה קצת כידוע שמניחין השבולים מונחים בשדה איזה ימים שיתייבשו. וכן לשון ריא"ז הנ"ל לאחר שיבשה ועומדת לקצור. וכן לשון השו"ע. וידוע שבשעה שעומדת לקצור עדיין לחה קצת רק הכוונה יבשות הצריך במחובר ומעתה עומדת לקצור וכן כוונת הרשב"א. וכן מוכח מתוספות הנ"ל שהוצרכו להמציא המצאה חדשה בטומאה שתלשה טמא כו' ולא באופן הש"ס בחמץ באחמיץ במחובר והיינו לאחר שנתייבשה כדברי רשב"א

וריא"ז. הכי נמי שנטמא אז. אלא דאף שנתבשל כל צורכה עדיין אינה מקבל טומאה. ואינו דומה לתאנים שצמקו באביהן. שזה יובש הרגיל בתלוש שמניחין התאנים בשדה כל ימות הקיץ שיצטמקו ויעשו גרוגרות:

יא

נשוב לענינינו דלשיטת רשב"א וריא"ז ופסק הש"ע לא צריך לחדש כלל דבמחובר אמרינן אגב מדלייהו לא מחמיץ. וכשם שבתלוש קיימא לן דלא אמרינן אגב מדלייהו כדמוכח ממה שכתבו הרי"ף ורא"ש בהיתר חרוך תרתי שבולי משום דמי פירות אין מחמיצין. ולא משום דאגב מדלייהו לא מחמיצין וכן הוא בטוש"ע סי' תס"ג. שמע מינה דסברא להו דרבא דהתיר משום דמ"פ אין מחמיצין פליג בהא דאגב מדלייהו כו':

יב

אך בנ"ד אף לדעת מעיל צדקה שהתיר משום אגב מדלייהו. הא פרש"י בסוגיא משום דשרקי ונפלו ולא מבלעי. ובנידון דידן שכתב מעלתו שכל החיטין הי' מלאים ונפוחים מלחלוחית המים. הא קמן דמבלעי וכיון שכתב מעלתו שכפי הנראה הי' אז התבואה בבישולה. אין כאן מקום להתיר. וכבר כתבנו דבדברי ריא"ז משמע דלאו דווקא יבש לגמרי רק יובש עד שראוי' לקצור. וכן לשון הש"ע שנתייבש לגמרי ואין צריך ליניקה. היינו שנתייבש עד שאין צריך ליניקה. וזה יבוש גמור שצריך במחובר. ומכל מקום עדיין צריכין להניחן על פני השדה עד שיהי' יבשים גמורים ביותר. ומכי נגמר בישולה עומדת לקצור ואין צריך עוד ליניקה. וכיון שנראה שהי' כן. הרי דינה כדין ארבא דטבעה בחישתא דכיון דמינח נייחי אתיין לידי חימוץ. ולדעת מעיל צדקה בנ"ד שהיו מלאים ונפוחין אפי' לא נתייבשו כלל אסורים ע"כ לא יאכלום בפסח ואף לא ישהם רק ימכרם לנכרי קודם הפסח כד"ת:

נאום המברכו בשמחת החג הק' אברהם.

סימן תקל

ב"ה יום ג' אחרי י"ג ניסן האמת הצדק לפ"ק לכבוד הרב דק"ק אסטראווע:

א

הנה הגיעני שאלה מכבודו בדעפעשע ושאשיב בדעפעשע. ואת השאלה לא הבנתי. וכן השבתי בדעפעשע כי לא הבנתי. ובאמת כי רע עלי הדבר הזה לשאול ולהשיב בדעפעשע כי יבואו מזה מכשולים חס ושלום על ידי חסרון הבנה. ולאשר ראיתי כי נחוץ הדבר אמרתי אולי השאלה כמו שאגיד אשיב במכתבי היינו אילו השאלה כן:

ב

היות כי צריך לטחון בפסח לצורך אנשי חיל. ויש בחיטין קצת מבוקעות. והגם כי לטחון קודם הפסח הי' בו כדי ביטול. מכל מקום אם יטחון ביום טוב יאסר במשהו ואם כן השאלה. נראה לי להתיר לצורך דחק גדול כזה. היינו כי מסתמא החיטין מכורים לגוי ונוכל להגיד לגוי כי יטחנם ויקנה ממנו באופן שיבואר. ואחר כך נקנה מגוי הקמח חוץ מחמץ שבתוכו. היינו חוץ מהקמח שמחיטין המבוקעות שזה ישאר של גוי. ועל אחריות הגוי. רק שהגוי לא יקפיד אם יתנו לאנ"ח בחנם. וכאשר יתן לאנ"ח יקבל קוויט גם כן לפי החשבון לבד מהחמץ שבו. היינו אם צריך להעמיד צענטין. יהי' בקמח שמחיטין שאינם מבוקעות שיעור צענטין ויקבל קיויט רק על צענטין והמותר יפסיד:

ג

והגם שהרמ"א בסי' תס"ז סעי' י' פסק דלא מהני במשהו חמץ למכור חוץ מדמי איסור שבו. מכל מקום בדחק גדול יש לצרף דעת המחבר דחמץ דומה לסתם יינם דאפילו יין ביין מותר למכור חוץ מדמי איסור. להפוסקים דקמח בקמח חשוב יבש ביבש דאפילו ביין נסך כהאי גוונא הי' מותר למכור חוץ מדמי איסור. ודין זה אפילו יהי' במבוקעים יותר ויותר מאחד בששים כן נראה לי. ויחוג את החג בשמחה וכשרות:

הכ"ד הדו"ש הק' אברהם

סימן תקלא

לרב אחד א) מכתבו הגיעני. והנה במי פירות עם מים דעת התוספות והרא"ש דאינו אלא חמץ נוקשה שהם מפרשים מימרא דריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת משום דמי פירות אין מחמיצין במי פירות עם מים אך ברמב"ם משמע שהיא חמץ גמור. וכן כתב הפר"ח לדעת הרמב"ם שהוא אסור מן התורה. וכן פסק הרב ז"ל מלאדי כדעת הרמב"ם שחייב עלי' כרת. ובנוב"י כתב דאפי' לתוספות ורא"ש דהוי נוקשה. מכל מקום על כרחין הוא חמץ מדאורייתא ולתפוס נוקשה דרבנן ומי פירות עם מים הוא רק נוקשה הוה אוחז החבל בתרי ראשים. דאם כן הא דאמר ר' עקיבא במנחות (דף נ"ז) כל המנחה לרבות מנחת נסכים לחימוץ. ומקשה מי פירות הוא ואין מחמיצין ומשני מנחת נסכים מגבלה במים וכשירה. ואי מי פירות עם מים הוא רק דרבנן. אם כן לא משכחת חימוץ במנחת נסכים מדאורייתא. ואיך מרבינן מקרא מנחת נסכים לחימוץ:

ב

ולי קשה דבכל המנחות דכתיב לא תעשה חמץ. והרי הי' בהם שמן. ובפרק כיצד מברכין (דף ל"ז:) פרש"י הא דאם חמץ הוא ענוש כרת קאי אמנחות. והא מי פירות עם מים לא הוי רק חמץ נוקשה. ונהי דעל רש"י לא קשה מאחר שהוא מפרש מימרא דריש לקיש במי פירות לבד. יש לומר מי פירות עם מים הוי חמץ גמור. אך מדהקשו התוספות על פירש"י דקאי אמנחות. ולא הקשו זאת. מכלל דגם לדידהו הוי חמץ גמור. ולמה:

ג

ועוד דבהא דמנחות (דף נ"ד תנו רבנן אין מחמיצין [לתודה ושתי הלחם בתפוחים משום רחב"ג אמרו מחמיצין. כמאן אזלא הא דתניא תפוח של תרומה] שרסקו ונתנו לתוך העיסה של חולין] וחימצה אסורה לימא רחב"ג הוא ולא רבנן אפי' תימא רבנן נהי דחמץ גמור לא הוה נוקשה מיהא הוי. עד כאן. והנה למה דסלקא אדעתא אפילו נוקשה לא הוי והתם יש מי פירות עם מים. שתחילה הי' עיסה והי' מים ועוד נתן המי תפוח בתוכה. וכן מבואר בתוספות שם דהוא מי פירות עם מים. ואם כן איך יפרנס המקרא כל המנחה וגו' לא תאפה חמץ. הא יש שם שמן:

ד

אך ברורן של דברים. דענין מי פירות עם מים שנחלקו הפוסקים. היינו שאין במים כדי גיבול עיסה רק בצירוף המי פירות ואין במים כדי לחמץ. רק שעל ידי המים גם המי פירות מחמיצין. וכן מבואר ברמב"ם פ"ה מהלכות חמץ ומצה הלכה ב' וזה לשונו שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין וכו' והוא שלא יתערב בהו שום מים שבעולם. ואם נתערב בהם מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין [ואי אפשר לומר דהאי מחמיצין על הקמחין שנילושו במי פירות עם המים. דהקמחין אין מחמיצין רק מתחמצים. וכן אי אפשר לומר דאמים כל שהוא קאי שמחמצים. דהא קרא למים בלשון יחיד כל שהוא. ואיך סיים בלשון מחמיצין והי' לו לומר ואם נתערב בהם מים כל שהוא הרי זה מחמיץ. ואו לומר ואם נתערב בהם מים כל שהוא הרי אלו מחמיצין. הרי שאין לשונו סובל כך שהמי פירות מחמיצין על ידי המים כל שהוא. ועוד דאין במים כל שהוא לחמץ כל העיסה ועל כרחין המים כל שהוא נותנין כח במי פירות שמחמיצים]. ובזה דעת התוספות שאינו רק חמץ נוקשה כיון דהחימוץ רק מחמת המי פירות וכן הא דאין מחמיצין בתפוחים אף שיש במים כדי לגבל כל העיסה מדמייתי עלה הא דתפוח שרסקו ונתנו לתוך העיסה. הנה שהי' עיסה בלעדי התפוח] הנה לחימוץ שהמים עושים לא הי' צריך להחמיץ בתפוחים והוא בא להחמיץ בתפוחים שימהר החימוץ או להחמיצו ביתר

שאת. לזה אמר ת"ק אין מחמיצין בתפוחים כי החימוץ שהתפוח עושה הוא רק נוקשה. ולסלקא אדעתא אפילו נוקשה לא הוי רק סרחון כמו שכתב הרמב"ם במי פירות לבד. אבל כשיש במים כדי לגבל ולהחמיץ ודאי בא לידי חמץ גמור ולא אמרו מי פירות אין מניחין לחמוץ רק אין מחמיצין. שהם אינם מחמיצין. ועל כן במנחות שטעונין לוג שמן והי' משימין בה הרבה מים. שהמים לבד יש בהם כדי להחמיץ כמו שיבואר לפנינו. ודאי בא לידי חמץ גמור:

ה

ובזה יבואר סתירת דברי הנוב"י הנ"ל. דהנה בתוספות כתבו על קושיות הש"ס במנחת נסכים מי פירות הם ומ"פ אין מחמיצין וזה לשונם ושאר מנחות יודע הי' דמגבלם במים דשמנם מועט. ובענין זה אי אפשר לגבל. אבל מנחת נסכים שמנה מרובה וסלקא אדעתא דאין נותנין מים עכ"ל. ויש לעיין הא כל מנחות טעונין לוג שמן וקרי לה שמן מועט. ובמנחת נסכים נמי מצינו לוג ומחצה לעשרון במנחת נסכים של כבש הבא עם העומר שהי' שתי עשרונים עם רביעית ההין שמן כדאיתא במנחות (דף פ"ט:) במשנה ובריייתא ומגיע לכל עשרון לוג ומחצה ועל כן נמי מגבלה במים. ואם כן מה ס"ד דהש"ס להקשות מי פירות נינהו דבודאי אין בה מים. וצריך לומר לוג ומחצה גם כן הוי שמן מרובה ויש בה כדי לגבל:

ו

והנה מבואר דבכל מנחת נסכים של כבשים שהי' נותנין בה ג' לוגין שמן אף שלוג ומחצה יש בה כדי לגבל. הי' נותנין בה עוד לוג ומחצה שיש בהם כדי לגבל. הנה שהסולת יכול להבלל בתוכה כפליים משקה ממה שצריך כדי לגבל. ממילא במנחת נסכים הבא עם העומר שהי' רק לוג ומחצה לעשרון הי' יכולין לתת לתוכה עוד מים שיעור שיהי' בהם כדי לגבל והוי חמץ גמור כיון שהמים לבד יש בהם כדי לחמץ. ואם כן שפיר מרבי מנחת נסכים לחימוץ במנחת נסכים הבא עם כבש הבא עם העומר. וכל שכן בשאר מנחות שטעונין רק לוג לעשרון שהי' יכולין לתת בתוכה מים שיש בהם כדי לגבל. ולא קשה כלל. מעתה שפיר יכולין לומר כפסק הטור נוקשה דרבנן. וגם מ"פ עם מים רק נוקשה. ואין חשש בעירוב במי פירות ולא נאפה מיד רק משום חמץ נוקשה:

ז

ואפי' לדעת הרמב"ם דמי פירות עם מים עושין חמץ גמור. יש לומר דהיינו בשהה שיעור מיל ויותר. דכהאי גוונא במים לבד נעשה חמץ גמור והמים עושין המי פירות גם כן

כאילו הי' מים. אבל מה שהמי פירות עושין חימוץ יותר מאלו הי' הכל מים לבד. בודאי לא הוי רק נוקשה:

ח

וראי' לזה הא דאין מחמיצין בתפוחים ומשום דלא חשיב רק נוקשה. ואף דהוי מי פירות עם מים. על כרחין מה שהתפוח גורם חימוץ יותר מאלו הי' הכל מים לבד לא הוי רק נוקשה:

ט

העולה מזה דהיכא דהמים שנותן בעיסה לבד יש בהם כדי להחמיץ ושהה שיעור מיל ויותר. לכולי עלמא הוי חמץ גמור לחייב כרת. והיכי שאלו הי' המי פירות מים לא הי' מחמיץ רק משום שהמי פירות ממהרים להחמיץ. לכולי עלמא לא הוי רק חמץ נוקשה. כי פליגי היכא שהמים לבד אין בהם כדי להחמיץ ואלו הי' המי פירות מים הי' מחמיץ ששהה שיעור חימוץ. בזה לרמב"ם הוי חמץ גמור ולשאר פוסקים חמץ נוקשה. ובנידון שאינו שוהה שיעור מיל והחשש רק מחמת המי פירות. לכולי עלמא הוי רק נוקשה:

י

והנה לעיל סי' שמ"ט וסי' ש"נ הארכתי בדיני נוקשה וגם בנידון הנוב"י הנ"ל ותרצתי קושיית הנוב"י על פי הירושלמי דלמד מחמץ משבת כי היכי דבשבת אינו חייב אלא על בישול גמור כן במחמץ בעינן חמץ ברור ועיין שם. ולפי זה יש לומר כי היכי דבלישה בשבת חייב לדעת כמה פוסקים אפילו בלא גיבול רק בנתינת המים לבד היכי דלאו בר גיבול הוא כדאיתא בפרק קמא דשבת. הכי נמי במנחת נסכים שמגבלה במים דהוי מי פירות עם מים. ולא משכחת בה חימוץ גמור. חימוץ קצת זה הוא חימוצו כי היכי דהתם כיון דלאו בר גיבול הוא נתינת מים זה הוא גיבולו. ודווקא שתי הלחם דאין מחמיצין בתפוחים משום דגוף המנחה אין בה מי פירות לא חשוב גבה חמץ רק חמץ גמור:

יא

והא דאמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין שמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת ומסיק עלה משום דמי פירות אין מחמיצין אף דזה אין לו חימוץ אחר ויש לומר זה הוא חימוצו. היינו דמתחילה רצה לומר טעמא דריש לקיש משום דכתיב לא תאכל חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות שאינו יוצא בה ידי מצה אין חייבין עלי' משום חמץ. והקשה על זה מהמחהו וגמעו עיין שם. וצריך להבין למה באמת לא דרשינן הכי. והרי ילפינן דפת אורז ודוחן אינו יוצא בה משום דאין חייבין עלי' משום חמץ. ונקיש נמי להיפוך. וצריך לומר משום דהקמח יוצא בה ידי מצה אם ילוש במים. וראי' עיסה שנילושה ביין ושמן

ודבש מחוייב בחלה. ואינו דומה לשאר מינים חוץ מחמשת המינים דאינו מחוייב משום דאינו יוצא בה ידי מצה. על כרחין משום דהקמח יוצא בה. והכי נמי לענין חיוב חמץ:

יב

והשתא שפיר קאמר טעמא דריש לקיש משום דמי פירות אין מחמיצין חימוץ גמור. מאי אמרת משום דאינו בא לידי חימוץ גמור זה הוא חימוצה הלא כמו שהיא נילושה במי פירות אינו יוצא בה ידי מצה. והקמח בעצמו הוא בא לידי חימוץ גמור אם ילוש במים. ואינו חייב בו על חמץ נוקשה. על כן שפיר אמר אין חייבין על חימוצה כרת:

יג

ולפי זה יתחייב עליו מלקות דהא מטעם דאין יוצאין בה ידי מצה לא אימעוט אלא מכרת והטעם יש לומר לפי מה שכתב מהר"ל ז"ל דמצה עשירה אף שאינו יוצא בה ידי לחם עוני. מכל מקום אם אין לו מצה אחרת מחוייב לאוכלה לצאת ידי מצה הרי שם מצה עלי' במקצת מן התורה. הכי נמי שם חמץ במקצת מן התורה רק מכרת נתמעט. ממילא לענין איסור תורה. שוב דין עיסה שנילושה במי פירות עם מים כמו לענין מנחות דחשיב חמוץ גמור משום דאין לו חימוץ אחר. אך היכי שיש מים כשיעור ובא לידי חימוץ גמור. שוב היכי שלא שהה שיעור מיל לא הוו רק חמץ נוקשה:

יד

אך העליתי לעיל סי' שמ"ט אות י"ד דשיאור אינו דומה לנוקשה ואף אם נוקשה דרבנן שיאור תלי בבעיא דחולין (דף כ"ג:) ברי' הוא או ספיקא. ואי ספיקא הוא הוי ספק איסור כרת ואי ברי' קאי עלה בעשה דשבעת ימים מצות תאכלו. אך אין בו איסור הנאה. נלאיתי להעתיק הטעם והראיות כי יש בו אריכות גדול. ומי פירות עם מים הא דומה לשיאור דאינו חמץ גמור:

דברי הדו"ש הק' אברהם.

סימן תקלב

ב"ה אור ליום ג' שמיני תרס"ב לפ"ק שלום לכבוד אהובי הרב הגדול חריף ובקי כש"ת מוהר"ר אפרים שלמה נ"י האבד"ק ליפנא

א

דבר השקים מצוקער ששמו בהם קמח לפסח שצוקער הדבוק בשקים מתערב עם הקמח והוה מים עם מי פירות שממהר להחמיץ. וכבודו מייתי דברי המג"א סי' תס"ב סק"ב דמעט מי פירות הניח בצ"ע בדיעבד. אבל כבודו כתב דאפשר במעורב המי פירות עם

המים דמים מבטלו להו. אבל בנ"ד הציקער ימס במקום אחד ומחמיץ במקומו עם המים וחוזר ומחמץ שאר העיסה:

ב

הנה ראיית המג"א מקיטוף דמותר למ"ד. ואף האוסר מודה בדיעבד. כן פירש האשל אברהם] אף דמי פירות על גבי העיסה במקום אחד. והנה המג"א הניח בצ"ע והרב ז"ל מלאדי פסק להתיר בדיעבד. ובנידון דידן שהפסד מרובה ושעת הדחק וגם אינו ודאי שמתערב שאין חשש רק על המצות שמקמח שנגע בשק יש להתיר לכתחילה:

ג

אך בנ"ד לבד חשש מי פירות יש עוד חשש כי בספרי הרופאים כי צוקער הוא מלח. והרה"ג ר' אלעזר שהי' אב"ד בפה סיפר מחותנו הגאון מליסא זצ"ל שמלח בשר עם צוקער. ובספר מנחת חינוך מצוה קי"ט בסופו בשם ספר הלכות קטנות כי מותר למלוח קרבנות בצוקער ומקיים בזה העשה דבמלח תמלח דהוא מין מלח אף על פי שהוא מתוק עיין שם. ואף על פי שדבריו לענין קרבן מרפסין איגרא נקוט מיהא פלגא מדבריו שכתב שצוקער כמלח לכל דבר. ופה אין ספר הזה. ובמעט מלח שנתערב בעיסה פסק הרב מלאדי ז"ל סי' תנ"ה לאסור בדיעבד. ואם כן אין נראה להקל:

ד

אך עדיין אני נבוך אם הוא מחמם העיסה כמו מלח. ורציתי להתוודע מה שנמצא בזה בספרי הרופאים ושאלתי לד"ר והכחיש כל הענין ואמר שהצוקער אינו מלח כלל. ואני שמעתי בילדותי מהרה"ג ר' משה שהי' אבד"ק לאדז שנמצא בספרי הרופאים שהוא מלח. יותר לא ידעתי בדבר זה. אולי יש ספר הלכות קטנות אתכם או תוכלו להתוודע על ידי חכמי הטבע וכפי בינתו בדבר אם הוא מחמם כמו מלח או לא כן יפסוק:
דברי הדו"ש מברכו בחג שמח בכשרות. הק' אברהם.

סימן תקלג

ב"ה יום ג' ויק"פ במחובר תרנ"ח לפ"ק שוכט"ס לכבוד חתן אחותי הרב הגדול החריף הבקי כש"ת מו"ה יעקב נ"י אבד"ק נאשעלסק דבר השמן מרעפס אשר נהגו בו איסור. וכת"ר מפקפק בו א' שאין הרעפס מין קטניות כיון שאינו מאכל אדם. והב' כיון שלא בא מים על הרעפס קודם טחינה:
הנה הט"ז כתב טעם שנהגו איסור בחרדל אף שאינו מין קטניות רק משום שגדל בשרביטין כמו הקטניות. והכי נמי ברעפס שגדל בשרביטין, ואף שלא בא מים על

הרעפס. הנה חכמים עשו הקטניות כמו חמשת המינים. וכשם שאם עשו חלב חטה בהכשר על ידי מי פירות לבד ואחר כך נתנו החלב חטה בתבשיל מחמיץ. כמו כן שמן העשוי מרעפס אם יתנוהו לתבשיל יאסור. אך אם יבשלו השמן תחילה בלא מים. שוב אינו בא לידי חימוץ ומותר. ונכון שיבשלוהו קודם הפסח:
דודך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תקלד

בדין אם מצוות מבטלות זו את זו

א

בפסחים (דף קט"ו) ואפילו למאן דאמר מצוות מבטלות זו את זו כו' מאן שמעת לי' דאמר מצוות אין מבטלות זו את זו הלל. מבואר דלרבנן מבטלות זו את זו. וקשה דבסוף הסוגיא דלרבנן יאכלוהו אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו. הנה דאפי' ביחד שפיר דמי. הרי דגם לרבנן אין מבטלות. ועיין בזה ברשב"ם ובתוס' ובמלחמות. ואענה גם אנכי את חלקי בס"ד:

ב

הנה הרמב"ם בספר המצוות סי' נ"ו שצונו לאכול הפסח. ואולי יקשה עלי למה לא תמנה אותם שלש מצוות פסח מצה ומרור. אשיבנו מצה מצוה בפני עצמו באמת. אבל מרור נגרר לאכילת פסח ואינו מצוה בפני עצמו. וראי' לדבר שהמרור לא יאכל כי עם בשר הפסח. אבל המרור בלי בשר לא עשה כלום. ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת. ולשון מכילתא מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור. הם יוצאין ידי חובתם בפסח תלמוד לומר יאכלוהו כלומר הבשר לבדו. יכול אין להם פסח יוצאין ידי חובתם במצה ומרור. הרי אתה דן הואיל והפסח מצוות עשה ומצה ומרור מצוות עשה. הא למדת שאם אין להם מצה ומרור יוצאין בפסח כך אין להם פסח יוצאין במצה ומרור תלמוד לומר יאכלוהו. והראי' הנגלית על זה הוא השורש הנכתב בתלמוד והוא אמרם פסחים (דף ק"כ.) מרור בזמן הזה דרבנן כי מה"ת אין חובה לאכול בפני עצמו ואמנם יאכל עם בשר הפסח. והוא ראי' ברורה שהוא מדברים הנגררין אחר המצוה לא שאכילתו מצוה בפני עצמו יע"ש:

ג

והנה במכילתא שלפנינו וכן בילקוט הגירסא להיפוך אלא שכך הוא דן באמת הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה הא למדת כשם שאם אין להם מצה ומרור

יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור והגירסא שהביא הרמב"ם תמוה. דאפי' לפי שיטתו שהמרור אינו נאכל בפני עצמו. מכל מקום מצה דאפילו בזמן הזה דאורייתא הוא נאכל. ואיך אמר במכילתא יכול אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה וכו' משמע דלפי האמת אינו יוצא במצה. והא במצה ודאי יוצא בו בפני עצמו. והראי' שהביא ממרור בזמן הזה דרבנן תמוה. שהרי ערל ובן נכר. אוכלין במצה ומרור אף שאין להם פסח. ואפי' לפרשב"ם דלר' יהודה לא יליף טמא ושהי' בדרך רחוקה מערל וב"נ משום דהני לית להו תקנה בפסח שני. מכל מקום אם שחטו פסח ראשון ואחר כך נטמאו הבעלים או הפסח דשוב לא יעשו פסח שני מחוייבים לאכול מרור כמו ערל ובן נכר. הרי שהמרור מצוה בלא בשר הפסח:

ד

ואולי סבירא לי' דהא דערל ובן נכר אוכלים במצה ומרור היינו שמותרים לאכול. וכן משמע ברמב"ם פ"ט מהלכות קרבן פסח הלכה ח' וז"ל ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. וכן מותר להאכיל מצה ומרור לתושב ולשכיר. ומשמע דהמיעוט הוא להתיר ועל כן כלל בזה דין שמותר להאכיל לתושב ושכיר [הוא גוי תושב ושכיר לישראל] אבל התוס' כתבו פרק כל שעה (דף כ"ח:) דלהתיר לא צריך קרא. דאטו מצה קדושה יש בה. רק לחייב אותם וכן כתב רש"י שם. והוא מסייע לגירסת המכילתא וילקוט שלפנינו:

ה

והנה לפי האמור ולפי דברי רמב"ם בספר המצוות הנ"ל. דעל כן לא נמנה מרור מצוה בפני עצמו משום שאינו נאכל בלא הפסח. ממילא לשיטת רש"י ותוס' הנ"ל ומכילתא וילקוט שלפנינו שהוא עיקר הגי' במכילתא מדכייל מצה בהדי מרור כנ"ל] נמנה מרור מצוה בפני עצמו:

ו

ואולם לכאורה קשה על הרמב"ם בסה"מ הנ"ל שהוצרך ליתן טעם על המרור שאינו נמנה בפני עצמו משום שאינו נאכל בלא הפסח. תיפוק לי' מדכתיב ואכלו את הבשר צלי אש ומצות על מרורים. וכיון דמלת ואכלו כוללם יחד הוא מצוה אחת וכמו שכתב בשורש ט' בדברים העטופים בלאו אחד נמנה אחד כגון אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל לא נמנה אכילת נא בפני עצמו. כמו כן נאמר במצות עשה, ולא הי' צריך לכל האריכות להוכיח שמרור אינו נאכל בלא פסח. תיפוק לי' דאפי' נאכל בלא פסח. מכל מקום אינו נמנה בפני עצמו משום שנכללו במלת ואכלו:

ז

אך התירוץ פשוט שהרי כתיב על מרורים יאכלוהו והנה נכתב חיוב אכילה במרור בפני עצמו בלא תיבת ואכלו. ועל כן לולי שאינו נאכל בפני עצמו וכן לדידן מטעם זה נמנה בפני עצמו. ואף שתיבת יאכלוהו קאי על הפסח. [וכן כתב הרא"ש] מכל מקום הנה נכתב מקרא בפני עצמו בשביל חיוב מרור שיאכלו פסח עם מרור. ומקרא זה בשביל מרור נאמר [דאכילת פסח עצמו ברישא דקרא דואכלו את הבשר] ומקרא דכל ערל לא יאכל בו מגלה דמרור זה אפי' בלא פסח. והרי חיוב מרור במקרא בפני עצמו בלא מקרא דואכלו את הבשר ודו"ק:

ח

נשוב לנ"ד. והנה לכאורה קשה מנלן דלהלל מצוות אין מבטלות זו את זו. דילמא שאני הכא דשלשתן מצוה אחת. [וכן כתב הר"ן ריש הלכות חנוכה לחלק בין מצוה אחת לשני מצוות דבשני מצוות נראות כמבטלות זו את זו] וכמו באיסורין מבטלין זו את זו בשני מיני איסורין. אבל במין איסור אחד לכולי עלמא אין מבטלין. ואין לומר משום דמצה מצוה בפני עצמו אפי' בזמן הזה יבטלו פסח ומרור את המצה שלא יצא מצוות בערב תאכלו מצות. דליתא דמזה אין להוכיח כלל. דמנא לן דהלל לא אכיל תחילת הסעודה מצה בפני עצמו לצאת מצוות בערב תאכלו מצות. וכן כתבו התוספות (דף ק"כ) ד"ה באחרונה דבתחילת הסעודה הי' מברך על המצה ובסוף הסעודה הי' אוכלם ביחד עי"ש. ואם כן יש לומר דבזה הי' יוצא מצוות בערב תאכלו מצות ולא נשאר רק מצוה אחת של פסח ומצה ומרור ולא שייך שיבטלו זה את זה:

ט

אך לפי האמור דמרור נמנה מצוה בפני עצמו אתי שפיר דשתי מצוות הם רק שעושה אותם ביחד. ומוכח דמצוות אין מבטלות זו את זו. אך לרבנן דיאכלוהו להורות אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואינו לחיוב. רק לשלול החיוב לאכול ביחד דווקא. ושלילת החיוב אינו מצוה כמו שהשריש הרמב"ם בשורש ח'. ולא נשאר חיוב במרור רק מתיבת ואכלו שכוללם יחד והוי מצוה אחת כמו דברים העטופים יחד שהשריש בשורש ט' דנמנים במצוה אחת. וכיון שאינם רק מצוה אחת. אין ראי' מזה לשני מצוות שלא יבטלו זו את זו:

י

שוב ראיתי שיש לפקפק בזה ולומר דאף שבזמן דאיכא פסח אוכל מרור אף אם אין לו פסח. מכל מקום כיון שאין מרור רק בזמן דאיכא פסח אחת הוא עם הפסח. וכמו

העולות והשעיר חטאת הבאים עם שתי הלחם אף שאין מעכבים את הלחם ולא הלחם מעכבן. מכל מקום אינו נמנה בפני עצמו. ובודאי הטעם משום שלא נתחייבו בקרבנות ההם קודם שנתחייבו בלחם כדאיתא במנחות (דף מ"ה:) [וילפינן לה מדכתיב על הלחם]. ומה שהוצרך בס' המצוות להאריך ולבאר שאינו אוכל מרור בלא פסח. היינו משום דבכריתות פ"ק באוכל לחם קלי וכרמל מן החדש לוקה שלש ומשום דקלי מיותר דניליף מלחם וכרמל דכי פרכת מה ללחם שכן חייב בחלה כרמל יוכיח מה לכרמל שלא נשתנה מברייתו לחם יוכיח על כרחין קלי לחייב עליו בפני עצמו ומדכתבי' לקלי באמצע מוכיח שכולם לאווין בפני עצמן. ומינה הוכיח רמב"ם שם בלאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. שכל אחד מאלה לאו בפני עצמו. והיינו דמעונן ומנחש ודאי כל אחד לאו בפני עצמו. דהא כתיב בהם לאוין מיוחדים לא תנחשו ולא תעוננו וכיון דכתבינהו באמצע מוכח דכולם לאוים כל אחד בפני עצמו. והכי נמי מצה ודאי מצוה בפני עצמו דהא כתיב בערב תאכלו מצות לומר שנוהג אפי' בזמן דליכא פסח. ומדכתבי' מצה באמצע בין פסח למרור מוכח שגם פסח ומרור כל אחד בפני עצמו. על כן נתן טעם דאי אפשר לחשוב מרור כלל בפני עצמו כיון שאם אין לו פסח אין אוכל מרור. ולפי טעם זה לדידן דאוכל מרור בלא פסח אף לחכמים הוי מצוה בפני עצמו מדכתבי' רחמנא למצה באמצע:

יא

אך יש לקיים הדברים גם לפי תירוץ זה דלחכמים האומרים אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו כתבה רחמנא מצה בין פסח למרור לומר דכשאוכלם בזה אחר זה יאכלם כסדר ששנוים בכתוב פסח תחילה ואחר כך מצה ואחר כך מרור וכמו שכתבו רשב"ם והתוס' (דף קי"ד: קט"ו.) דלכתחילה מצוה לאכול מרור אחר מצה. ואם כן אין ראי' מדכתבי' למצה באמצע דמרור מצוה בפני עצמו. ודווקא להלל דאינו יוצא אלא אם כן אוכלם בבת אחת הוא דיש ראי' מדכתבה רחמנא למצה באמצע דמרור מצוה בפני עצמו:

סימן תקלה

א

הנה להבין טעם למה מברכין על מצה ומרור בעל ולא לאכול. ורמב"ם פ"ח מהלכות חמץ ומצה שמברך על אכילת מצה ומרורים וכן בפסח וחגיגה מברך בעל. והוא עצמו כתב פרק י"א מהלכות ברכות דעל מצוה שעושה לעצמו מברך בלמד. וכן רמב"ן ור"ן במצוה

שאי אפשר על ידי שליח. ואמנם שהם כתבו לברך לאכול. אך מנהג עולם להיפוך. ונראה לי ליישב זה ואגב יתבאר איזה פרטי דינים:

ב

הנה בזבחים (דף צ"ד ע"ב צ"ה ע"א) בהא דבגד שיצא חוץ לקלעים ונטמא קורעו ונכנס ומכבסו במקום קדוש. מקשה הש"ס בגד אמר רחמנא והא לאו בגד הוא. דמשייר בי' כדי מעפורת. והאמר ר' הונא אם שייר בה כדי מעפורת חיבור מדרבנן ופרש"י אבל מדאורייתא טהורה ומותר להכניסה משום מצוות כיבוס. וקשה לי דהא בראש השנה (דף ל"ב ע"ב) שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל ובגמ' מ"ט יום טוב עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. אלמא דאף דהוי שבות דרבנן. מכל מקום כיון דמדאורייתא לא דחי בדרבנן נמי לא דחי. וה"נ בדאורייתא לא הוי דחי דאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש כדלקמן (דף צ"ז ע"ב) בדרבנן נמי לא ידחה:

ג

ואמנם שהרמב"ם פ"ב מהלכות שופר הלכה ו' דעשה של תורה דוחה שבות של דבריהם וכתב הלח"מ דהא דאין מפקחין עליו את הגל. היינו משום דבשעה שעובר על השבות לא מקיים העשה, הרי דבדרבנן בעינן שני הטעמים יחד שלא ידחה משום דלאו בעידנא. ושהוא עשה ולא תעשה. מכל מקום קשה דהכא נמי לא הוה בעידנא דבשעה שמכניס לא מקיים מצוה עד שיכבס. ואיכא נמי תרי טעמי דהוא לא תעשה שבמקדש ולא הוי בעידנא:

ד

ולאחר עיון נראה דלא דמי הכנסה דבגד לפיקוח הגל דשופר. דבגד מצוותו עליו ומחוייב להכניסו כדי לקיים בו מצוות כיבוס. שוב ההכנסה עצמה גם כן מצוה. אבל שופר שאין חיוב לתקוע בשופר זה דווקא. ואילו הי' שם שופר אחר לא הי' צריך לפקח על כן אין הפיקוח מצוה:

ה

וראי' לזה מה שכתב רמב"ן בפי' התורה ויקרא א' ה' שחולק על רש"י במ"ש דהולכה צריך כהונה משום דוהקריבו זו קבלה ומשמעה לשון הולכה למדנו ששניהם בבני אהרן. והרמב"ן כתב דלשון והקריבו אינו לשון קריבת הדם למזבח שהיא ההולכה רק שיעשה קרבן לקבלו ולזרקו על גבי המזבח. אך הולכה הוא קל וחומר מקבלה יע"ש. ואינו מובן שהרי השוחט בצד המזבח אין צריך הולכה כלל רק משום ששחט מרחוק צריך להוליכו

כדי שיוכל לזרקו. אם כן הולכה עצמו אינו עבודה. ודמי להא דשבת (דף קל"א.) ר"ה (דף ט.) גבי חרישה לצורך עומר וקצירת העומר דקצירת עומר מצוה הואיל אי מצא קצור קוצר קצירה גופה מצוה. אבל חרישה כיון שאם מצא חרוש אינו חורש חרישה לאו מצוה הוא. ה"נ הואיל אם שחט סמוך למזבח אינו מוליך. הולכה גופה לאו מצוה ועבודה הוא. אך החילוק הוא כמו שכתבתי דבקרבן הוא חובת הדם לזורקו על גבי המזבח וכשהוא מרחוק חובה עליו להוליכו. על כן הולכה גופה עבודה. מה שאין כן עומר אין החיוב להביא משדה זו דווקא:

ו

ואמנם שרמב"ן כתב שם טעם אחר דילפינן מהולכת אברים לכבש דעבודה הוא וצריך כהונה. הוא הדין הולכת הדם. אך אי מהתם נילף לא יפסול מחשבה בהולכת הדם. דהא באברים לא פסול מחשבה. ואין לומר בזה דון מינה שיהי' עבודה ואוקי באתרה שיפסול מחשבה. דהא כתבו התוספות שבועות (דף ל"א:) דבקל וחומר לא אמרינן אוקי באתרה לחדש דין בלמד שאין במלמד דדיו לבא מן הדין להיות כנידון אם כן איך אפשר ללמוד שיפסול מחשבה בהולכת הדם מהולכת אברים. כיון שבהולכת אברים גופייהו לא פסול מחשבה. ועל כרחין כטעם ראשון דיליף בקל וחומר מקבלה:

ז

ואמנם במשנה סוף פ"א דזבחים פליגי רבנן ור' שמעון דלר' שמעון לא פסול מחשבה בהולכה משום דהוי עבודה שאפשר לבטלה שוחט בצד המזבח וזורק ובגמ' פליגי אליבא דר' שמעון אי פסול מכל מקום בזר. ויש לפרש כמו שכתבתי דפסול בזר כמו הולכת אברים לכבש. ומחשבה לא פסול דאמרינן דיו ולרבנן פסול מחשבה דקל וחומר מקבלה. ומוכח לרבנן דקיימא לן כוואייהו דדם שמצוותו עליו וחיוב עליו והוליכו כדי לזורקו חשיב הולכה גופה עבודה כדברי הרמב"ן הנ"ל. ובאמת בגמ' לענין פסול מחשבה משום דאפיק רחמנא בלשון הולכה והוא כדברי רש"י. העירני לזה בני ר' שמואל שיחי' ומכל מקום הרמב"ן כתב להדיא דיליף שצריך כהונה מקל וחומר דקבלה. והוא כמו שכתבתי. ודברי הרמב"ן בקל וחומר צריך עיון מש"ס הנ"ל דאיכא פירכא דמה להנך שאי אפשר לבטל. אבל זה עבודה שאפשר לבטל מנלן דבעי כהונה. ומכל מקום במה שכתב רמב"ן דמסברא עבודה הוא. אין קושיא עליו מגמ'. ובלאו הכי אין לדחות דברי רמב"ן בשביל קושיא] הכי נמי ההכנסה דבגד לכבסו היא גופה מצוה:

ח

ובזה מיושב קושיית הנמק"י על הר"ן בפרק ב' דמציעא במ"ש דלקיחת האבידה עצמה מצוה שמתעסק כדי להשיבו. והקשה הנמק"י דדמי לעקירת הלולב מן המחובר דלא הוי מצוה רק מכשירין. ולפי מה שכתבתי לק"מ דאבידה מצוותה עלי' להשיבה, מה שאין כן לולב שאין המצוה ליקח לולב זה דווקא. ובאבידה שמצוותה עלי' ועל כן צריך ללוקחה כדי להשיבה הוי הלקיחה עצמה מצוה:

ט

וזה כוונת פסקי תוס' זבחים דשבירת עצם ליקח ממנה המוח לאוכלו הוי מצוה כיון שאי אפשר לאכול המוח אלא אם כן שיבר העצם. ואינו מובן דכהן שחותך יבלתו כדי לעבוד עבודה אי אפשר לו לעבוד עבודה בלא חתיכת יבלתו. אך הוא הדבר דקדשים שמצוה על המוח לאוכלו. וכיון שאי אפשר בלא שבירה הוי השבירה מצוה. אבל עבודה אין המצוה בכהן זה דווקא. ואם הי' שם כהן אחר לא הי' צריך לחתוך היבלת על כן אין חתיכת היבלת מצוה:

י

ובמה שכתבתי נראה לי לדחות מה שכתב הרשב"ש בתשובה דנשבע שלא יעלה לארץ ישראל לא חשוב נשבע לבטל את המצוה. דאין המצוה העלי' רק הישיבה והעלי' מכשירין. והביא מהא דמפורש במשנה נדרים (דף ט"ז.) נשבע לבטל את המצוה סוכה שאיני עושה לולב שאיני נוטל. ובגמרא שם מפרש הא דסוכה שאיני עושה דאמר שבועה שלא אשב בסוכה. משמע שאם נשבע שלא יעשה סוכה לא חשוב נשבע לבטל ומשום דמצוה הישיבה והעשי' מכשירין. הכי נמי בעלי' לארץ ישראל עכ"ד. ולפי מה שכתבתי אין הנידון דומה לראי'. דסוכה אין המצוה לישב בסוכה זו דווקא. ואילו הי' לו סוכה אחרת לא הי' מחוייב לעשות סוכה זו אין העשי' מצוה. מה שאין כן בעלי' לארץ ישראל שאי אפשר לישב בארץ ישראל אלא אם כן יעלה. אם כן העלי' גופה מצוה:

יא

ותלמיד אחד העיר מתשו' לרמב"ן סי' רע"ב באחד שנשבע לחמיו בעת הנשואין שידור במקומו אם חשיב לבטל את המצוה. כי צריך לעמוד במקום אביו ואמו לשמשם. והשיב דנשואי אשה קודמים לכיבוד אב. והוא לא רצה ליתנה לו אלא אם כן ידור במקומו. ועוד שמדעת אביו ואמו נשבע ואב שמחל על כבודו כבודו מחול. והובא בש"ע סי' רל"ט סעי' ח'. ולמה לא כתב משום דאין עצם המצוה רק השימוש ולא הדירה במקומם. אלא ודאי לית להו הא דרשב"ש וכמו שכתבתי:

יב

ובמה שכתבתי ניחא ליישב ש"ס מנחות (דף ע'.) בעי ר' אבהו שבולת שמרחה בכרי ושתלה וקרא עלי' שם במחובר מהו כיון דמרחה טבלה לה כי קרא עלי' שם קדשה לה או דילמא כיון דשתלה פקע פקע טיבלא מינה. ואמרי לי' רבנן לאביי אם כן מצינו תרומה במחובר לקרקע ותנן לא מצינו תרומה במחובר לקרקע. א"ל כי תניא ההיא לענין מחוייבי מיתה וחומש דאי תליש ואכיל תלוש הוא ואי גחין ואכיל בטלה דעתו אצל כל אדם פרש"י ולא הוי אכילה. טובא מהא דפרק אלו נערות (דף ל"א.) אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל. ודוחק לחלק דווקא לשחות ולתלוש מן המחובר לאו אורחי':

יג

עוד צריך להבין דברי ספרי פ' קרח דיליף נט"י לתרומה מקידוש ידים ורגלים. דאכילת תרומה נמי עבודה. ומה שאין צריך ליטול הרגלים משום דלעבודה צריך הרגלים גם כן דכתיב לעמוד ולשרת אבל לאכילת תרומה אין צריך רק הידים. וקשה ידים נמי אין צריך דאי בעי גחין ואכיל כהא דאלו נערות. ועוד מה זה ענין לעבודה. דהעבודה בתרומה האכילה.. וההגעה בידיו לפיו הוא רק מכשירין:

יד

אך לפי דרכינו יתיישב בטוב טעם. דוודאי אין דרך לשתות ולאכול. ואי אפשר להכחיש המוחש. אך מכל מקום כיון דהאכילה גופה כי אורחי'. מה בכך שהגעה לפיו לאו כי אורחי' כיון שהאכילה גופה כי אורחה חייב. והיינו הא דאלו נערות. אך בקיום מצוות אכילת תרומה כיון שאי אפשר לאכול בלא הגעה לפיו הוי ההגעה לפיו מצוה. שהרי מחוייב להגיעה לפיו כדי שיאכלנה. והוא דומה להולכה בקדשים. ועל כן צריך לקדש ידיו כמו הולכה בקדשים דבלא קידוש ידים ורגלים פסולה:

טו

ויש לומר עוד שאם ישחה ויאכל לא יקיים כלל המצוה. ודומה להילוך הדם שלא ברגל דלאו שמה הולכה והקרבן פסול. דכיון דהגעת הדם עד המזבח עבודה. והוא עשאה שלא כדרך עבודה נפסל כל הקרבן. הכי נמי בתרומה דנקרא עבודה והגעה לפיו גם כן עבודה. אם ההגעה לאו כי אורחי' לא קיים מצוות ועבודת אכילת תרומה כלל. ואפילו ר' שמעון לא פליג אלא משום דאפשר לבטלה דשוחט בצד המזבח וזורק. אבל בחטאות הפנימיות אף ר' שמעון מודה דמועיל מחשבה ועבודה הוא. ולא אמרינן דהוי רק מכשירי זריקה. הכי נמי בתרומה כיון דהגעה לפיו אי אפשר לבטלה. ההגעה לפיו מצוה ועבודה הוא:

טז

ובזה יתבאר הסוגיא דמנחות (דף ע'.) ה דסבירא לי' להש"ס דלא מחייב זר באכילת תרומה אלא באכילה שכיוצא בה בכהן מצוה ועבודה הוא. אבל בגחין ואכיל שבכהן לאו מצוה כנ"ל אין זר חייב עלי'):

יז

ואין להקשות מה מקשה הש"ס כתובות (דף ל':) אדאביי דאמר זר שאכל תרומה לר' נחוניא פטור מממון דמיתה בידי שמים כי כרת. והא מעידנא דאגבהה קניא ומתחייב בנפשי' לא הוי עד דאכיל לי' ותירץ בתירוצים שונים. הא בפשיטות יש לומר דבזה נאמר הגבהה צורך אכילה. ואי דאי בעי גחין ואכיל. הא בתרומה גחין ואכיל פטור. לק"מ לפסק רמב"ם וטוש"ע כלישנא בתרא כיון דאי בעי לאהדורי' מיהדר לא אמרינן בי' קילב"מ. ואדרבא מרמב"ם וטוש"ע יש ראי' לדברינו. שהם פסקו הא דהגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי שבת. והקשה הרה"מ דנימא עקירה צורך הנחה. ובגמ' משני דבן עזאי הוא דאמר מהלך כעומד. או דמיירי בעמד לפוש קודם שהוציא. ולמה דקיימא לן דלא כבן עזאי הו"ל להביא האוקימתא שעמד לפוש. ותירץ הה"מ דהגמ' קאי ללישנא קמא דאי אפשר לעקירה בלא הנחה אבל לל"ב דאי בעי לאהדורי לא מצי למיהדר במעביר לא שייך זה. והדבר יפלא דהוא גופא קשיא כיון דסוגיא דשמעתא כל"ק למה פסקו כל"ב. אך למה שכתבתי ניחא משום דסוגיא דזר שאכל תרומה דמקשה אאביי שכבר נתחייב בגניבה על כורחין קאי כלישנא בתרא וכמו שכתבתי:

יח

נחזור לענינינו דמצוות אכילת תרומה מתחלת משעת הגבהה. ואם ההגבהה לא הי' כתקנה לא קיים המצוה כלל. וכמו אם הוליך הדם שלא ברגל הקרבן פסול. משום דמצוה על הדם לזורקו ועל כן החיוב להוליכו ואם עשה הולכה שלא כראוי פסול. הכי נמי בתרומה שהוא חובת התרומה ועל כן החיוב להגיעה לפיו. ואם הי' שלא כראוי לא קיים המצוה. והוא הדין באכילת פסח וקדשים שמצוותם עליהם.

יט

והנה בשלהי (פסחים דף ק"כ:) אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי מהו דתימא הא אפקא קרא מהקישא קמשמע לן דכי אהדרא קרא למילתא קמייתא אהדרי'. וכיון דמצה איתקש

אכילתו לאכילת הפסח נראה שגם מצוות אכילת מצה מתחלת בשעת הגבהה. וזה מה שרצינו לבאר

כ

ובזה נראה לי ליישב הירושלמי פסחים פרק כל שעה דפוסל מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה. והריטב"א סוכה (ל"ה) דחה הירושלמי מהלכה. דכיון דלעסה קניי' בשינוי. אך לפי מה שכתבתי דמשעת הגבהה מתחיל המצוה והגבהה היתה בעבירה. פסק הירושלמי ברור. נמצא כי מהירושלמי הזה ראי' לכל דברינו:

כא

ובזה ניחא נמי סוגיא דראש השנה (דף כ"ח.) שלחו לי' לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמשמע לן. פרש"י דבמצה נהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא. שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. קמשמע לן. דאף על גב דמתעסק הוא יצא דמצוות אין צריכות כוונה עיין שם. וקשה לי דנהי דסבירא לי' דאין צריך כוונה. מכל מקום היכי אמר זאת אומרת דמדשלחו לי' לאבוה דשמואל שמעינן הכי. כיון דודאי איכא לפלוגי בינייהו בסברא מעליא כפרש"י. ועיין בפני יהושע שכתב דאונס גרוע ממתעסק שגם בחלבים ועריות פטור. ואין, דבריו מחוורים דהא דפטור בחלבים ועריות דאונס רחמנא פטרי' אבל למה יגרע מצוותו בזה. וגם אינו מובן איך נרמז פרש"י בדברי הגמ' אכול מצה אמר רחמנא. אבל לפי מה שכתבתי דמצוה מתחלת משעת הגבהה ובהגבהה לא נהנה ושפיר מוכח מצוות אין צריכות כוונה. וקאמר מהו דתימא אכול מצה אמר רחמנא שאין המצוה רק האכילה. והוא כעין מהו דתימא במימרא דרבא פסחים (דף ק"כ:) אכל מצה בזמן הזה לראב"ע מהו דתימא הא אפקי' קרא מהקישא דלא איתקש לפסח. ושוב אין המצוה רק האכילה. קמשמע לן דבאמת סבירא לי' לרבא דאיתקש לפסח דלמילתא קמייתא אהדרי'. ואם כן המצוה גם הגבהה כמו בפסח. ושפיר מוכח מהא דשלחו לאבוה דשמואל מצוות אין צריכות כוונה:

כב

נשוב למה שהתחלנו בענין ברכת על באכילת פסח מצה ומרור. דהנה בלולב מברכין בעל משום דמעידנא דאגבהי' נפיק בי'. והיינו דאי אפשר לברך עליו קודם שהמצוה בידו. וכשהוא בידו כבר יצא בו. והכי נמי במצה ומרור ופסח שאי אפשר לברך עליהם קודם שהם בידו וכבר התחיל המצוה בהגבהה. והברכה סובבת גם על הגבהה שכבר

הגביה על כן מברכין בעל דמשמע לשעבר ומשמע להבא כסוגיא דפסחים גבי ביעור חמץ:

סימן תקלו

לכבוד קהל עדת ישרון דאמבראווע הן המ"ץ ר"מ מקהלתכם בא אלי בקובלנא רבה כי קיפחו את פרנסתו וגרעו לו ממשכורתו הקבוע לו ועוד שאר דברים. והכל מחמת שאסר את המאשין מצות. הנני להודיעכם כי רע בעיני הדבר מאד. הן גוף ההיתר של המאשין מצות הן מה שרדפו את המו"ץ עבור שאסר. והנה גוף המאשין מצות ידוע לכל כי כל גדולי וצדיקי מדינתינו נ"ע הם אדמו"ר הגאון הקדוש מהרי"מ זצ"ל והגאון הקדוש מהר"א, זצ"ל מטשעכנאווי והגאון הצדיק מהרי"י זלה"ה מקוטנא אסרום בהחלט [וגם גאוני צדיקי גאליצייא כמו הרב הגאון הקדוש מסאנדץ זצ"ל וכו' אסרום] וידוע כמה הרעיש אדמו"ר זצ"ל מגור על המתירין [לא רציתי לפרש הדברים משום כבוד המתירין שוכני עפר] עתה מאן ספון להתיר מה שאסרו המה אף אם הי' המתירין רוב. הלא ריש פרק ר"א דמילה במקומו של ר"א היו כורתין עצים לעשות פחמין בשבת אף שחכמים רוב והלכה כמותם. מכל מקום היתר גמור הי' להם (ושם בגמרא מפורש כמה שכר טוב הי' להם] ומינה דייק הר"ן בפרק מקום שנהגו דכל שכן כל שנהגו איסור כדברי האוסר הרי הוא כאילו קיבלו עליהם לנהוג אותו איסור עליהם ועל כל הנלוים עליהם יעיין שם. ועל כן המאשין מצות שנתפשט במדינתינו איסור על פי כל גדולי מדינתינו איסור גמור וחמור הוא לנו כמו שהי' היתר גמור הכרתת עצים וכו' אף שהלכה להיפוך. כמו כן איסור גמור לנו אם הי' הלכה כמתירין. וכל שכן שיש לנו לתפוס שהלכה כאוסרין כי המה הרוב והגדולים בחכמה וביראה. מעתה מי שיאמר שיתיר בעיר אחת כי מתיירא שאם לא יתיר להם יבאו מקצת אנשים לחמור מזה. אין ממש בדבריו. אף אם הי' מקום לחוש לזה. וכי אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך מאחר שאיסור גמור וחמור הוא לנו. והמתנצלים להתיר משום שינוי איכות המאשין מאשר הי' אז. הבל יפצה פיהם ואין בדבריהם ממש מכמה טעמים. ואם בשגגה התירו ויחזרו בהם ה' הטוב יסלח להם. ועל כן המו"ץ שעמד בפרץ לבטל מנהג הרע הזה וקינא למצוות השי"ת. בדין הוא שיטול שכרו בזה ובבא. כל שכן שלא יקופח פרנסתו על ידי זה. וכי זה יהי' משפט המקנאים. על כן אני מזהיר אתכם מאד שתחזירו הכנסת הרב המו"ץ הנ"ל לכמו שהי'. ואת המנהג הרע מהמאשין מצות תבטלו ונכפר לכם על העבר ושכר גדול תקבלו משמים על העתיד. זולת זה דברי ריבות שבינו לבין המו"ץ האחר איני מכניס עצמי כי שמוע בין אחיכם

כתיב. אך זאת אני מזהיר אתכם כנ"ל. ומי שיכניס עצמו להחזיר פרנסתו יזכה אתו עמו על אשר עמד בפרץ והי' בזה שלום וברכה כנפשכם ונפש הדו"ש כולכם:
הק' אברהם.

סימן תקלז

ב"ה שנת תרס"ח לפ"ק
להרה"צ כו' מו"ה יחזקאל הכהן זצ"ל מרדאמסק:
שמעתי ותרגז בטני כי נתעורר מתחדש לעשות מצות על מאשין. וכבר התעוררו הגאונים הצדיקים האמתים ה"ה כבוד אדמו"ר זצ"ל מגור והגאון הקדוש זצללה"ה מסאנדז והגאון הקדוש זצללה"ה מטשעכנאווי לאסור אותם בהחלט יען כי טומאתם בשוליהם ותחתיהם תעמוד הבהרת כי חמץ המה. ועוד כמה גדולים וצדיקים שאסרו אותם. וכבר מאיזה שנים התחילו כן בעירכם ונתבטלה תיכף. ועתה נתעורר מחדש. וחסידים הלכו אל הרב דקהלתכם ואמר שאינו רוצה להתערב לא לאיסור ולא להיתר. אך הראה להם מכתב מהרב המתיר הוא הרב מבערזאן שהתיר גם מצות אלו. אך מה יועיל זה בהיתירו. הכי גדול הוא מהרב מלעמבערג ר' יוסף שאול ז"ל שהתירם. ועם כל זה לאשר גדולים הנ"ל אשר קטנם עבה ממתניו בתורה וביראת שמים אסרום בהחלט נתבטלה דעתו. וידוע כמה הרעיש אדמו"ר זצ"ל מגור על מצות אלו. ואמר שהמתירים ניכר ממעשיהם שחפצם לנשל מכל מצוה מעט מעט וכוונתם לעקור את הכל. עתה מה יוסיף הרב מבערזאן בהתירו. ומה יערוץ הזבוב בשריקות קולו בין הכפירים וכבר קבלו במדינתינו דעת האוסרים והוא במדינתינו איסור תורה ממש. לזאת אנו מחוייבין לעמוד בפרץ. בפרט בדור הזה אם נניח להקל באיסורים ואף באיסור חמץ ראש תורתנו הקדושה ירומו יד. והיא כעין ערקתא דמסאני יען הוא גזירה ונוגע לכלל. ומה לי גזירה מעכו"ם ומה לי מרשעי ישראל מרימים יד במצוות. לזאת מבוקשני כי כבודו ילך לבית הכנסת ולבית המדרש ויפרסם איסורם ברבים. ויהא רעוא דתיתי בשורתא טבא מיהודאי דלא יעידון מאורייתא ויחוג החג הבא עלינו לטובה בקדושה וטהרה וינצל ממשהו חמץ כנפשו ונפש הדוש"ת.
הק' אברהם.

סימן תקלח

ב"ה יום א' קרח

שוכט"ס לכבוד אאמו"ר הרב הגאון החסיד המפורסם נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מו"ה זאב נחום נ"י:

א

מכתבך הגיעני. ואשר הקשית בתוס' קידושין (דף ל"ז:) שכתבו שעל כן לא עשו במדבר אלא פסח אחד על פי הדיבור. משום שרובם ערלים היו. ועל זה הקשית דמכל מקום יעשו המיעוט. דבפסחים (דף פ.) משמע דווקא רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים אינם עושין בראשון ולא בשני אבל מיעוטם טהורים הטהורים עושים עכ"ד:

ב

וראיתי במהרי"ט בחי' שעמד בזה קצת באופן אחר. דמהתם משמע שהזבים אינם נחשבים במנין רוב כמו אותם שהיו בדרך רחוקה. ועל זה תירץ מהרי"ט דהכא הם עצמם לא הי' ערלים רק בניהם. וכיון דבעצמותם חזיין נחשבים במנין ומעכבים על המיעוט שלא יהיו נקראים קהל:

ג

ודבריו תמוהים לי בתרתי. האחד מה שכתב דמילת בניהם הי' מעכב על האבות. כיון שאין יכולים למולם מחשש סכנה אין מילתם מעכב על האב דהמול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו כתיב וכדאיתא שם ביבמות (דף ע"א) לענין חלצתו חמה הב' עיקר קושייתו שכתב דמהתם מוכח שהזבים אינם נחשבים במנין הרוב. נהפוך הוא. דאם כן אף הטמאי מתים המיעוט יעשו לרב. ואם כוונתו אליבא דשמואל. למה לא הקשה לרב דמשמע כשהם טהורים עושים אף דזבים נחשבים במניין.

ד

ואין לומר דלרבותא דשמואל נקט דאפי' כשהמיעוט טמאי מתים עושים. ולעולם לרב אפי' המיעוט טהורים אינם עושים. דליתא דשם בעמוד ב' היו שלישתן זבים שלישתן טמאי מתים שלישתן טהורים אותן טמא מתים אינם עושין לא הראשון ולא השני ובתוס' שם דאליבא דרב אתי עיין שם. ועל כרחין הטהורים אף שהם מיעוט עושים. דאי אפי' הטהורים אינם עושים. אם כן הרי הטומאת מת מעכבת על רוב ציבור מלעשות הפסח וידחה הטומאה. ואף הטמאי מתים יעשו. גם הלשון מורה שהטהורים עושים. וגדולה מזה בתוס' יומא (דף נ"א.) שאם הי' כל ישראל זבים חוץ מאדם אחד או שנים עושה הפסח אפי' בשבת.

ה

ובאמת כי מצד הסברא הדבר מרפס איגרי ובתורה כתיב ושחטו כל קהל עדת ישראל וקרבן ציבור הוא. ואיך ישחוט אדם אחד או שנים דלאו קהל הוא כלל אפי' לסברת מהרי"ט דאין הזבים נחשבים. מכל מקום הלא בעצמותו לחאו קהל הוא אדם אחד או שנים:

ו

עוד יש מקום עיון לר' מאיר דסבירא ליה בערבין (דף י"א.) השיר מעכב הקרבן. והפסח נמי טעון שירה כדאיתא בפרק תמיד נשחט בתוספתא שהביאו התוספות והלוים קוראים ההלל. וכן בילקוט פ' בהעלותך זבחי הם הפסחים. ואם ישחוט המיעוט הלא יהי' קרבן יחיד ולא יהי' טעון שירה. והרי המצוה שיהי' קרבן ציבור בשירה. וכל שלא הי' בשירה הקרבן פסול. ודומה לנשים בברכת המזון דמבעיא לי' אם לאו דאורייתא דכל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו והם אינם בזה. על כן לא יתחייבו כלל. והכי נמי בזה כיון דלר"מ כל שלא אמרו שירה בפסח לא יצאו. אם הקריב יחיד כיון דליתי' בשירה פסול. ואפילו לרבנן מכל מקום יש לומר דראוי לשירה בעינן. ואם רוב ציבור זבים. שוב אין קרבן המיעוט ראוי לשירה:

ז

ואין לדמותו לכל הני שמביאין ביכורים ואין קוראין ולא אמרינן כיון שאין ראוי לקריאה יעכב. תירץ הרשב"ם בבא בתרא (דף פ"א.) כיון שאין מחוייב בקריאה לא שייך שיעכב. דלא דמי

דהכא המצוה שיעשו כולם. אלא שהם טמאים ופומייהו כאיב להו שאין יכולים. אם כן שפיר יעכב השירה שלא יוכלו לעשות הפסח. ומהאי טעמא אפי' לאותו צד דנשים בברכת המזון דאורייתא דכתבו התוספות ברכות הטעם כיון שאינם מחוייבות אינו מעכב. מכל מקום בפסח כיון שהחיוב שיהי' ציבור ויהי' כל הפסחים בשירה יעכב:

ח

ומה שנראה לי בזה על פי דברי הש"ס מועד קטן (דף י"ד:) אבל אינו נוהג אבילותו ברגל דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. וצריך להבין דזה מצינו בשחרר עבדו והשלימו לעשרה שגורם מצוה לכל הציבור. אבל הכא לא יבטל ממצוות הרגל רק הוא האבל לבד ומה זה מצוה דרבים. ונראה מזה על פי המבואר בש"ס ראש השנה (דף כ"ט.) דמשום כל ישראל ערבין זה בזה חשוב בר חיוב לענין שיוכל להוציא האחר אחר שיצא בעצמו. וכן לענין שיעבור בבל תוסיף דחשיב זמנו הואיל ואי מתרמי ציבורא אחרינא הדר תקע

להו. ומכל מקום מי שאינו בר חיוב אינו מוציא. וצריך לומר דאינו בכלל ערבית אלא מי שמחוייב בעצמו. ועל כן יש לומר דבמצוות אבל אינו מחוייב אלא הוא האבל. אבל במצוות שמחת יום טוב דודאי כל ישראל מצווים עליו ושפיר חשוב עשה דרבים שמחת יום טוב. ומקרא מלא הוא בעכן שמעל בחרם חטא ישראל וגם גנבו וגם כחשו וגו' ונקראת עבירת עכן על כל הכלל. וכל שכן במדה טובה מרובה שמצוות היחיד כאלו כל הכלל עשו:

ט

אך כל זה במצוה שהכל מצווים עלי'. ועל כן יש לומר דגם כשעושה הפסח רק אדם אחד או שנים נקרא קרבן ציבור. כיון שכל הציבור מצווים שיקריב יחיד זה וכמו בברכות אחר שיצא. ודווקא בקרבן יחיד שאין הכל מחוייבים דאז אינם ערבים עליו וכנ"ל באבל. אבל בפסח הכל מצווים עליו אלא שהם אינם יכולים מפני שהם זבים. ועל כן טעון שירה. וזה הטעם בפסח שני שהי' טעון הלל בעשייתו אף שקרבן יחיד הוא וקרי לי' בפרק הוציאו לו קרבן יחיד. מכל מקום לענין זה נקרא קרבן ציבור כיון שהכל מחוייבין עליו אלא שיצאו בראשון. ועל כן שפיר נקרא ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל שכל ישראל מצווים על שחיטה זו שהיחיד עושה. מעתה דברי התוספות קידושין נכוחים דכל זה לאחר שעברו ישראל הירדן דנעשים ערבים. אבל במדבר דעוד לא הי' ערבות לא הי' אפשר לעשות הפסח במיעוט ציבור מחמת טעמים הנ"ל:

בנך הדוש"ת הק' אברהם.

סימן תקלט

ב"ה.

שאלה. קטן שהגדיל בתוך ימי הספירה. אם יספור מכאן ואילך בברכה או בלא ברכה. והביאני לידי ספק זה יען שמעתי קול הברה שאחד מן הגדולים ז"ל אשר לפנינו הורה לספור בלא ברכה. אך איננו בבירור אם הורה כן. ונחזי אנן:

א

תשובה בראש השנה (דף כח.) כפאו ואכל מצה יצא, ופריך עלה כפאו מאן אילימא כפאו שד והתניא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפיקח לכל דבריו כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו. אלא שכפאו פרסיים. והנה מבואר בכפאו שד לא יצא וכשחוזר לחלמותו מחוייב לאכול מצה פעם אחרת. וכן כתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג' אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא

חייב לאכול אחר שנתרפא לפי שאותה אכילה הי' בשעה שהי' פטור מכל המצוות עכ"ל. ומבואר דמצוה שעשה בעת שהי' פטור מן המצוות לא הוי מצוה כלל. והכי נמי הספירה שספר בקטנות אינה נחשבת ספירה. ושוב תלוי במחלוקת הפוסקים אם לא ספר יום אחד אם מחוייב לספור שאר ימים וסופר בלא ברכה:

ב

וראיתי להטורי אבן שם כתב טעם אחר משום דמעשיו של שוטה כמתעסק דיינינן לי' כדאיתא בחולין (דף י"א) דקטן ששחט עולה פסול כמו מתעסק בקדשים שלא ידע שהוא קידש. והכי נמי כאילו לא ידע שזה מצה והיום יום טוב. וטעם זה נוכל לומר גם כן בספירה. הגם דלכאורה לא דמי דהא חרש שוטה וקטן יש להם מעשה ואין להם מחשבה. והיינו אם המעשה עצמה מוכיח על מחשבתו כגון שחוקק אגוז לשם כלי נעשה כלי. אבל אם שחט קרבן שאין שחיטתו מורה שלשם קרבן שחט הוי מתעסק. ואף שאומר בפה ששוחט לשם קרבן. השחיטה לשם קרבן חשיב מחשבה לבד. והתינח בשחיטת קרבן שהמעשה והדיבור שני דברים. וכיון שאין המעשה בעצמה מוכיח לא מהני. אבל הכא שדיבור הספירה הוא המעשה. וספירתו מוכיח על עצמה שיודע מה הוא סופר הוי כמו יש להם מעשה ומהני. כן יש לחלק. אך אכתי למה דקיימא לן מצוות צריכות כוונה ואינו מוכח שסופר לשם מצוה. ואי משום הברכה שמוכיח. והרי הברכה אינו עצם הספירה. ושוב דומה לאומר בעת שחיטת הקרבן שלשם קדשים שוחט דלא מהני:

סימן תקמ

השמטה להלכות ט"ב

ב"ה יום א' ואתחנן ז' מנחם אב תרס"ט אטוואצק שלום ורפואה ובריאות לכבוד חתני הרב החריף הבקי מגזע היוחסין חכמתו תאיר פניו מו"ה יצחק יהודה נ"י הרב האבד"ק טשעכנאווי. דבר צום החמישי אשר הד"ר הזהירך שלא להתענות ובקושי התיר לך להתענות עד חצות. הדבר ברור שלא להתענות כלל:

דבמקום חולי לא גזרו רבנן. והכי קיימא לן בש"ע ביולדת תוך שלשים לא תתענה. אף דביום הכיפורים אפי' אמרה צריכה אני לא מהני וחייבת להתענות. מכל מקום חשיב כחולה שאין בו סכנה ופטורה מלהתענות. וכל שכן בזה דחולה ממש. ואף שהט"ז פקפק מהא דרבינו תם התיר ליולדת שלא להתענות בצום גדלי' לאחר ז' ללידתה. אף על גב דצ"ג מדברי קבלה וד"ק כד"ת דמי. משום דרצו אין מתענין. אם כן רשות הוא. על

כן ממילא תשעה באב דלאו ברצו תליא, שוב ד"ק כד"ת דמי ואף חולה שאין בו סכנה מחויב להתענות הנה בחי' רשב"א וריטב"א פ"ק דראש השנה דמעיקר ד"ק גם תשעה באב ברצו תליא מילתא וחכמים גזרו בתשעה באב להתענות אפי' רצו שלא להתענות. אם כן שוב הוי דרבנן. ומותר ביולדת תוך ל' וכל שכן במקום חולי ממש. ובזמן הט"ז לא הי' החי' הרשב"א בדפוס שנדפס פעם ראשונה בזמן המשנה למלך וחי' ריטב"א ר"ה נדפס ראשונה בזמנינו. לכן ברור שלא להתענות כלל ותאכל מיד בבוקר. וה' יזכינו להיות הצומות לששון ולשמחה בב"א:

דברי חותנך דו"ש וש"ת ורפואתך הק' אברהם.

השמטה לסי' תע"ג

והיא להרב החריף הבקי מו"ה ישעי' קלונימוס נ"י מו"ץ דק"ק גארוולין:

עוד ראיתי במכתבו שכתב בשם הספר הנ"ל בסוכות שהם מקנים והם ארוגים שנשתנה ודומה למה שכתב רמב"ם גבי אניצי פשתן. ואינו דמיון כלל דאטו בשביל שנעשה מאחד שנים יחשב נשתנה. וכל סכך שחתך אילן לעצים דקים יחשב נשתנה. ומה שהביא ראי' מעביד חלתא שבת (דף ע"ד:) פרש"י שם עשאום דקות מאחד שנים או שלשה הרי זה טוחן וש"מ שחשיב נשתנה דאם לא כן מה מלאכה הוא. אינו כלום. דבורר ודש לא נשתנה ומכל מקום הוי מלאכה, ובאמת שטוחן מפורש בפרק כיצד מברכין דהקמח חשיב נשתנה ומכל מקום אין מזה ראי' שלא יחשב טוחן אלא אם כן נשתנה. וכבר כתב הרב המגיד פ"ד מהלכות שבת גבי פרוס סילקא שחתך דק דק אינו דומה. לטוחן רק קצת דמיון הוי. לא הוה אב רק תולדה. ועל כן מאין הרגלים שיחשב נשתנה. על כן סוכה העשוי' מקנים אלו כשירה גמורה:

סימן תקמא

השמטה להלכות שבת

שלום לכבוד הרב החריף הבקי שה"י כש"ת מו"ה יעקב נחמן נ"י האבד"ק דאלעשיטץ:

בדבר שוכרי יערות מהממשלה יר"ה. הדבר ברור שצריך לעשות שטר מכירה. הן מצד שהמלאכה נעשית ברשות ישראל. הן מחמת שקוצצים העצים במחובר. וזה נקרא מלאכת מחובר. ועוד שמפורסם היער של ישראל. ואף דבבית הגוי מותר אפי' מפורסם שהוא של ישראל. כתב במנחת כהן פ"ג בתנאי הג' טעם לזה משום שאין דרך לשכור שכיר יום בבית הגוי. דמי ישגיח עליו כמה זמן עיכב, אבל יער מסתמא יש שם ממונה מהסוחר כמנהג. ושפיר שכיח שישכרו שכיר יום. ואף במקום שדרך רק בקבלנות אסור.

דקבלן מחזי לאינשי כשכיר יום. היינו שלא יבינו החילוק לומר אדעתא דנפשי' עביד הקבלן. כיון שגוף המלאכה כולה של ישראל כן כתב הר"ן פ"ק דע"ז ופרק כ"כ. אבל התוס' כתבו שיאמרו העולם שהוא שכיר יום. לפ"ז יש לומר במקום שדרך רק בקבלנות מותר:

אולם לפי דברי הט"ז סי' רמ"ד ס"ק ב' גם לדעת התוס' אסור. דווקא שדה באריסות דיש שני צדדים להיתר אריסות וקבלנות ממילא שאני אריס ואינו נוטל חלק בפירות שוב אין כאן רק צד אחד להיתר אסור. ע"כ יעשו שטר מכירה:

דברי הדו"ש הק' אברהם:

סימן תקמב

השמטה להלכות פסח

ב"ה שנת תרכ"ח פה קראשנעוויטץ שאלה. באחד שמכר חמצו היינו אקוויט שלו בשטר מכירה ונכתב בשטר שלקח עירבון על המקח וגם בקגא"ס. ומכר ביתו שמונח בו החמץ והחמץ אג"ק. ובאמת לא לקח ערבון וגם לא עשה עמו ק"ס ולא האנדשלאק רק מסר לו השטר. וזה לשון השטר חת"י דלמטה תעיד עלי כו' איך שמכרתי כו' וקבלתי ממנו עירבון כו' בקנא"ס כו' ויהי' לשט"מ זה תוקף כאלו נעשה אצל הרייענט ונתתי לו שטר מכירה זה להיות בידו לראי'. זה תורף השאלה:

א

תשובה. הנה השאלה נחלקת לג' חלקים, האחד אם אקוויט הוא חמץ מה"ת ועוברין עליו בב"י מה"ת. הב' אם יש בקנין הזה ממש או לא ומחוייב לבערו בפסח. הג' אם עבר עליו הפסח ולא ביערו. מה דינו:

ב

הנה בש"ע או"ח סי' תמ"ב תערובות חמץ עוברין עליו בב"י ובבי"מ כגון כותח הבבלי ושכר המדי כו' והוא לשון הרמב"ם פ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"ח. ונחלקו בו המפורשים. דעת הה"מ דקאי אכותח הבבלי דמיירי בי' בפרק א'. והיינו ביש בו כזית בכדי אכילת פרס, וכן נראה לי' להה"מ עיקר להלכה, ואולם כוונת הרמב"ם צל"ע. ובפרק א' כתב ליישב השגת הראב"ד שהקשה דהא כותח הבבלי אין בו כדי אכילת פרס. ותי' הה"מ דהא בעינן אית בי' כדא"פ רק שאין דרך לאוכלו כך. אבל אם אוכלו כך ודאי חייב. וז"ש במה דברים אמורים שאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת

פרס. וא"כ העולה מזה לדעת הה"מ בתערובת שיש בו כדי א"פ כזית חמץ אף כשאם אוכלו כדרכו אין בו כדא"פ עובר עליו בב"י וב"י מה"ת אף לרבנן:

ג

ובטור סי' הנ"ל לרבנן אפי' לאו אין בהם אלא איסורא בעלמא. ולדבריהם מותר לשהותם ופסק הרמב"ם כר' אליעזר שכתב תערובת חמץ עוברין עליו בב"י עכ"ל הטור. ופירש הב"י דבריו דאף דלהרמב"ם לא מחייב באכילה אלא באכל כזית בכא"פ. ובהא הטור נמי מחייב דרבנן מודו בהא כדאמרינן בגמ' הנח לכותח כו'. מ"מ החילוק ביניהם דלהרמב"ם מחוייב באכלו בעינו שלא כדרכו. ועל כן כיון שיכול לבוא לידי מלקות באכילתו עובר עליו בב"י ובי"מ, ולהטור אפי' אכלו בעיני' פטור ומותר לשהותו. ואמנם לפי דברי הה"מ שאף הרמב"ם פוסק כחכמים ומ"מ באוכלו בעיני' ודאי חייב, א"כ הרי"ף שפוסק להדיא כחכמים ג"כ סובר שעוברין עליו בב"י. ולשיטת הכ"מ בפ"ד מה' חו"מ ה"ח לשיטת הרמב"ם אפי' אין בתערובת כזית בכא"פ עובר בב"י. אף שפטור על אכילתו. א"כ אף לרבנן עובר בב"י. כיון דאיסור ב"י אינו תלוי באיסור אכילה. באופן שבין להכ"מ ובין להה"מ עובר עליו בב"י על מינים השנויים במשנתינו לכ"ע:

ד

ולדעת התוס' לכאורה אינו עובר עליו בב"י וב"י אפי' לר' אליעזר, שהרי הקשו על פירש"י שפירש ואלו עוברין בב"י וב"י ואין נראה לר"ת דמשמע כל הנך מרבינן מכל מחמצת לא תאכלו ואפי' באכילה לא הי' חייב אי לאו דרביי' קרא ומהכ"ת לעבור בב"י עכ"ל, משמע דאף בכותח הבבלי וחבריו אינו עובר בב"י אף לתנא דמתניתין. וכ"ש לחכמים, אך זה אינו שהרי בנזיר (דף ל"ו) פירשו התוס' דהא דאמר דבכותח הבבלי לית בי' כזית בכא"פ דאי קשריף ואכיל לי' דאית בי' כזית בכא"פ בטלה דעתו, ובהא לא מיירי תנא דמתני'. אבל ודאי אי אכל לי' כך מחייב, מבואר דס"ל דאפי' לרבנן חייב אי אכל לי' בעיני'. וא"כ לא נפיק מקרא דכל מחמצת. דהא לרבנן לית להו ריבוי דכל. ואעפי"כ חייב אי אכל לי' בעיני' ואפי' כרת חייב [וכמו שהקשה הה"מ להרמב"ם] וא"כ בב"י נמי עובר כיון שמשהה אצלו כאחד. והא שהקשו לפרש"י ז"ל לא הקשו רק מנוקשה:

ה

שוב ראיתי בר"ן שכתב כן להדיא דקושיית התוס' אינו מחמץ ע"י תערובת דכיון שלא נתבטל ממילא עובר בב"י עיי"ש. וגדולה מזו משמע בהר"ן דאפילו אין בתערובת כזית בכא"פ אף בעיני' עוברין עליו בב"י כיון דלענין אכילה ג"כ חצי שיעור הוא. ולענין ב"י שיעור שלם הוא כיון שמשההו כאחד. אך בזה התוס' אינם סוברים כן. שהרי כתבו

בריש פסחים וז"ל דהחמירו חכמים בכל חמץ אפי' בחמץ נוקשה וע"י תערובות אע"ג דליכא ב"י לפיר"ת דהא אמר שיאור ישרף והיינו חמץ נוקשה, וא"כ למ"ד דכ"ש ע"י תערובת כו' וכוונתם בחמץ ע"י תערובת דלית בו כזית בכדי אכילת פרס. דוודאי אף בהא הוי קו"ח מנוקשה שהרי בגמ' יליף קו"ח מנוקשה היכי דאכיל לי' ע"י טיבול דליכא כזית בכא"פ. וא"כ ה"ה באין בכל התערובת כזית בכא"פ דהוי קו"ח מנוקשה. ובזה ס"ל דאינו עובר בב"י ואף שמשההו כאחד כדבעינן למימר לקמן. אבל ביש בו כזית בכא"פ כשאוכלו כאחד הדבר ברור דלדעתם עובר בב"י כיון דס"ל כשאוכלו בעיני' חייב כרת דהוי חמץ גמור. ומהיכי תיתי שלא יעבור בב"י:

ו

ולשיטת רש"י דס"ל דלרבנן פטור כשאוכלו בעיני' דפירש בטלה דעתו ולאו אכילה היא לחייב עלה. וא"כ י"ל לדעתו דאף שפירש במתני' דעוברין בב"י. מ"מ זה אינו אלא לתנא דמתני' דאתי כר"מ וכר"א, אבל לחכמים דפטרי על אכילתו אף בב"י אינו עובר עליו או י"ל דס"ל כהכ"מ דאפי' אין בו כזית בכא"פ כלל דקי"ל דפטור על אכילתו עובר בב"י. וא"כ אף לרבנן חייב:

ז

ויש להכריע כפירוש הזה מדמקשה בגמ' מאן תנא נוקשה בעיני' וחמץ דגן גמור ע"י תערובת בלאו אסיפא דהרי אלו באזהרה ולא אריאשא דאלו עוברין ובשלמא לפי' התוס' דאלו עוברין מן העולם מדרבנן לא מצי פריך רק מסיפא. אך לרש"י דאלו עוברין בב"י ועל אדם העובר קאי על כרתין הוא מה"ת [כדאמרינן בחולין (דף ק"ט:) מיעבר הוא דלא עבר הא איסורא איכא. משמע דלישנא דעובר הוא מה"ת] ולישנא דעובר טפי משמע מלקות מלישנא דאזהרה דחצי שיעור נמי נקרא דאיתא באזהרה אף דאין בו מלקות. אלא ודאי לרש"י עוברין בב"י לכ"ע ולא מצי פריך מרישא:

ח

אך משמעות הרא"ש דלר"ת אינו עובר בב"י אף בחמץ ע"י תערובת. וכן כתב הטור דלרבנן מותר להשהות מינים אלו השנויים במשנתינו כיון דאינו עובר באכילתן אפילו אכיל בעיני'. ונלפענ"ד ביאור דבריו דלא תקשי כמ"ש הר"ן דכיון דלא נתבטל ממילא עובר בב"י. דהנה הטור כתב לקמן דמינים אלו אין בהם טעם דלקיוהא בעלמא עבידי. ומ"מ ביש בו כזית בכא"פ חייב. ועל כן באין בו כזית בכא"פ באמת נתבטל והטור בזה לטעמו דפסק כר"ת בסי' תנ"ג דטעם כעיקר שנהפך כו' וא"כ רבנן דפטרו בכותח הבבלי על כרחין משום דלית בהו טעם:

ט

אבל רש"י שסובר בסוף הסוגיא דטעמא דרבנן משום דטעמו ולא ממשו דרבנן. הרי דס"ל דיש בו טעם. ועל כרחין דממש נמי יש בהם. דאל"כ אפי' יש בו כזית בכא"פ יפטור. דכן דעת רש"י פרק השוכר את הפועל דטעמו ולא ממשו פטור אפי' איכא כזית בכדי אכילת פרס. ועל כרחין דכותח הבבלי ממש נמי יש בו דשדי בו פרורי דנהמי. וכן בשכר המדי דמתערב מי שעורים עם מי תמרים דאינו נמוח בממש אחר שיתבטל להיות כמותו ושוב חייב מדכתיב נפש לרבות את השותה. וכן מוכח מדבריו שכתב ושכר המדי נמי אין שותה איזה כוסות שלא ישהה בנתיים. משמע דאם הי' שותה כזית בכא"פ הי' חייב. ועל כרחין דחשוב ממש. דבטעם לחוד אפי' איכא כזית בכא"פ פטור (וכ"כ כל האחרונים לשיטת רש"י. המנחת כהן והפרמ"ג או"ח ושאר אחרונים. וכן באמת משמעות דבריו להדיא]. והא דכתב דרבנן ס"ל דטעמו ולא ממשו פטור היינו דמאן דמחייב בטעם לבד ס"ל דנהפך היתר להיות איסור כיון שההיתר יש בו טעם מהאיסור כמו שפירש"י (דף מ"ד) ד"ה חייב בכזית ובד"ה מפת ומיין אבל למאן דלית לי' טעם כעיקר אף ביש בו ממש בעי כזית בכא"פ וכמבואר בדבריו בד"ה מפת ומיין אף דשם יש בו עיקר וממש וכדפירש בד"ה טע"כ היכי דליכא מידי עיקר אלא טעם יעיי"ש היטב. וע"כ ר' יוחנן בע"ז (ס"ז) דס"ל טעמו ולא ממשו דרבנן ס"ל בטעמו וממשו מ"מ בעינן כזית בכא"פ. וע"כ רבנן דפטרו בליכא כזית בכא"פ סברי טעמו ולא ממשו דרבנן. וא"כ כיון דלרש"י במינים אלו יש בהם טעם חמץ וממשו לבד בחומץ האדומי שאין בו ממש. ואפשר דאף בזיתום. וע"כ בד"ה הנח לכותח לא פי' כלום רק אכותח ושכר. ואינו מוכרח] וא"כ אף באכילתו עובר כמו בחצי שיעור אלא שאינו חייב מלקות. וע"כ עובר נמי בב"י. ושוב אין לומר כיון שאינו עובר על אכילתו ממילא אינו עובר בב"י. דהא כל פורתא גם לענין אכילה יש בו דין ח"ש. ואם יאכלנו עם פחות מכשיעור חמץ אחר יתחייב מלקות. וה"ה לענין ב"י אם ישהנו עם ח"ש אחר. וה"ה אם השההו כולו כאחד כמו שהוא בתערובת. דמאי שנא. וכן הוא דעת הר"ן באמת. ואזיל לטעמי' דפסק בחולין דטעמו ולא ממשו דרבנן. ולדידהו אף בטעמו וממשו פשיטא דלא נהפך וכנ"ל. וא"כ אינו מוכרח לומר לקיוהא בעלמא וע"כ עובר בב"י. משא"כ הטור לטעמו דפסק דנהפך. וע"כ דלקיוהא בעלמא. וא"כ נתבטל. ומה"ת אינו עובר בב"י ומותר להשהותו:

י

העולה מכל הנ"ל דביש בו כזית בכא"פ בעיני' אף דאם יאכלנו ע"י טיבול לא יהי' בו כבא"פ עובר בב"י מה"ח. וכל הפוסקים שוים בדבר זולת הרא"ש והטור. ומהתימה

על מרן הרב בש"ע בסי' תמ"ב שכתב דבהפסד גדול מאד יש לסמוך לאחר הפסח על האומרים דכל שאין בו כבא"פ כדרך שתייתו אינו עובר בב"י. וכתב שהוא דעת הרי"ף והר"ן והתוס' והרא"ש. והוא תמוה מאד. שבר"ן מפורש להיפוך ובהרי"ף אין שום משמעות. ובין לשיטת הה"מ ובין לשיטת הכ"מ אף להרי"ף עובר בב"י. ומתוס' ג"כ הבאנו ראי' ברורה מדבריהם בנזיר דעובר בב"י. ולא נשאר לנו רק שיטת הרא"ש והטור בנו. וכיון שלכל הפוסקים שוים לאסור וכפסק הש"ע. והרמ"א לא הגיה עליו. ודאי אף בהפסד גדול יש לאסור. ואין לסמוך על דעת יחידית שלא נזכר בש"ע אף באיסור דרבנן. והרב ז"ל שהיקל הוא לפי דעתו שהי' סבור שכן חבל נביאים מתנבאים ואעפי"כ לא היקל אלא בהפסד גדול מאד. וא"כ אנחנו אף בהפסד גדול לא נקל:

יא

וזה כשיש בו כזית בכא"פ בעיני'. אבל באין בו כבא"פ כלל כתב הה"מ שאינו עובר וכן דעת התוס'. וכבר כתבנו לעיל טעם התוס'. או אפשר דסובר כדעת הרמב"ם דכשאין בו כבא"פ זה נקרא טעמו ולא ממשו ומותר מה"ת. וע"כ אינו עובר בב"י:

יב

אולם הה"מ הביא בשם יש גאונים והרמ"ך שעובר בב"י וכן משמעות דברי הר"ן שכתב הטעם משום דלא נתבטל. אף באין בו כבא"פ לא נתבטל. שהרי כתב אף לרבנן אסור מה"ת כמו שאר ח"ש, וכן לפי מה שהכרענו לדעת רש"י דאף לחכמים עובר בכותח הבבלי בב"י, ולרש"י דס"ל דאף לרבנן באכלו בעיני' פטור אין חילוק בין יש בו כזית בכא"פ ובין אין בו. והכ"מ הכריע כהאומרים דאף באין בו כבא"פ עובר בב"י. וכתב ג"כ בדברי הרמב"ם כן. והב"י הקשה על הטור שסתם ולא פירש דלהרמב"ם אם אין בכותח אפי' בעיני' כזית בכא"פ אינו עובר בב"י. והנה כזה עשה הוא עצמו בש"ע. שסתם דתערובת חמץ עוברים בב"י ולא חילק, ותמה על עצמך. ואמנם הדברים פשוטים שלא תקשי רק על הטור שכתב הרמב"ם סובר שעובר בב"י משום דסובר כר' אליעזר. וא"כ הי' לו לחלק בין אין בו ליש בו. דהא לא קי"ל כר"א באין בו כבא"פ. אבל הב"י לטעמי' בכ"מ דאף באין בו כא"פ עובר בב"י וכן דעת רש"י והר"ן כנ"ל. ובאמת דעת הכ"מ ברמב"ם קשה לומר כן. כיון דלהרמב"ם כשאין בו כא"פ חשיב טעמו ולא ממשו ואינו אסור אלא מדרבנן ונתבטל לענין אכילה ואיך יעבור בב"י. ואפשר דדווקא בשאר איסורין אינו עובר אלא מדרבנן. אבל בחמץ אדרבא כיון דלענין ב"י לא נתבטל אף לענין אכילה לא נתבטל. ומ"מ אינו חייב במלקות כיון דלא אכיל כשיעור הצירוף בכא"פ:

יג

ואמנם לענין הלכה כיון דקי"ל ביו"ד סי' צ"ט באינו מינו ונשפך הוי ספיקא דאורייתא דטכ"ט מה"ת. א"כ אף באכילה הוי חצי שיעור. וממילא לענין ב"י הוי שיעור שלם כנ"ל. ואף שלהתוס' ג"כ טכ"ע דאורייתא ואעפי"כ ס"ל דאין בו כדא"פ פטור. היינו דאזלי לטעמייהו דנהפך ההיתר להיות איסור. וא"כ קשה מ"ט דרבנן דפטרי. ועל כרחין דחשיב רק קיוהא בעלמא ולא טעם גמור וכדברי הטור וכשאין בו כא"פ נתבטל. וע"כ אינו עובר בב"י. אבל לפסק הש"ע דטכ"ע דאורייתא ולא נהפך. שהרי המחבר פסק באו"ח סי' ר"ח בעושה עיסה מחטין ומיני קטניות אינו מברך בהמ"ז אלא באכל בכא"פ. וא"כ גם בחלה פטור דהא בהא תליא יע"ש במג"א ועל כרחין דלא נהפך. וא"כ שוב י"ל כפשטו וכדעת רש"י דהוי טעם גמור. וכיון שלא נתבטל ממילא עובר בב"י. ופסק הש"ע ברור בלא גמגום בעזה"י ומ"מ בעבר עליו הפסח נ"ל לפסוק בזה היינו באין בו כזית בכא"פ בעינו כמ"ש הרב ז"ל להקל בהפסד גדול מאד כיון שהה"מ והתוס' והרא"ש חולקים כנ"ל:

יד

ועתה נבאר דבר שיש בו טעמו ולא ממשו אם עוברים עליו בב"י והנה ראיתי בחק יעקב ריש סי' תמ"ב שכתב בשם עולת שבת דעובר עליו ג"כ בב"י וב"י. והוא ז"ל חולק עליו. וכ"ש אם נתבשל בכלי בן יומו שבודאי אינו עובר עכ"ל. ונוראות נפלאתי דמשמע דמתחילה לאו בטעם שקיבל מכלי אייריי אלא בטעם גמור. והרי משנה שלימה שנינו ואלו עוברין בפסח. ופרש"י עוברין בב"י וב"י וקחשיב שם חומץ האדומי ומפרש הגמ' דשדי בי' שערי להחמיצו ופרש"י שעורים שלמים. וא"כ לא נכנס ביין אלא טעם שעורים ואעפי"כ עובר עליו. וברמב"ם כתב תערובת חמץ עוברין עליו בב"י כגון המורייס וכותח הבבלי ושכר המדי וכל כיוצא בזה וכתב עלה הה"מ פרש"י במתני' וכתב שכן פירשו הגאונים, ובטח גם הרמב"ם פי' כן וממנה למדין דין זה, וא"כ כל הפוסקים שוים דאף בטעם לבד עוברין בב"י. שו"ר להרב ז"ל בש"ע שהביא דברי החק יעקב אלו רק בנתבשל בכלי בן יומו. הרי שגם הוא סובר שדברי הח"י הראשונים בטעם שקיבל מחמץ עצמו מוטעם ונהנתי שכוונתי לדעתו הקדושה:

טו

ואחרי שבררנו קצת תערובת חמץ לענין ב"י בעז"ה נבא לבאר דין הייי"ש. והנה חקרתי על עשיית הייי"ש מפי הבעל מלאכה ואמר כי נותנין בו כור שעורין מחומצים ביותר וכור קמח ועשרים כור תפוחי ארץ ושני מאות ועשרים טעפ מים ומזה יוצא הזיעה ונעשה לערך שבעים טעפ אקוויט. שוב שאלתיו אם התפוחי ארץ מוציאים אקוויט בערך

השעורים והקמח. ואמר לי שזה אינו כי כח השעורים מוציא חמשה או ששה טעם כפי טוב השעורים וכור קמח מוציא ששה טעם והתפוחי ארץ כל כור שלשה טעם:

טז

והנה אם נחשוב רק המינים בלא המים ההם פשוט שיש בו הרבה יותר מכדי אכילת פרס. וכבר בארתי לפע"ד שבזה אין להקל כלל אף לאחר הפסח [פרס אף להרמב"ם שהוא שלשה ביצים הלוא ביצה הוא יותר משני זיתים כדמוכח בכריתות (דף י"ד) דכותבת אית בי' שני זיתים. ובמס' יומא דכותבת הם פחות מכביצה. וכ"ש לפי חשבון הגרוגרות. עי' היטב במג"א סי' תפ"ו] אולם מסופק אנכי כי מסתמא המים ג"כ מוציא זיעה. אך מסופק אנכי כי אולי ע"י הבישול מתייבש המים ונשאר רק זיעה היוצא מהמינים הנ"ל. וזאת עדיין לא עמדתי על הבירור. ואילו אף הם בעצמם לא ידעו זאת. וכיוצא בזה כתבו הפוסקים דשומן דחשיב מי פירות אף שהודח במים כי ע"י הבישול מתייבש המים:

יז

והנה אם נאמר שנחשוב גם המים. לכאורה יש להקל לאחר הפסח להתירו בהנאה וכנ"ל באריכות. אולם לאחר העיון זה אינו. והנה הרמב"ן במלחמות פ' אלו עוברין כתב וז"ל טכ"ע הוא בכל נותני טעמים שאין שם ממשו של איסור כו' ואפי' אין בו מגופו של איסור כלום כגון ענבים ששרה במים. והוא שנתן האיסור בהיתר טעם גדול כאילו נתערב בו כזית ממשו של איסור ואפי' בתוך שיעור צירופו. עכ"ל. ולמדנו מדברי רמב"ן אלו דאפי' לא יצא ממנו משקין כזית רק מחמת שיצא כל הטעם מהענבים יש בו טעם כאילו נתערב גוף הענבים כזית כאשר עינינו רואות במי צמוקים שהצמוקים בעצמם אח"כ כעפר ואין בהם שום טעם חשוב כזית בכא"פ כיון שקלט כל הטעם מהכזית וה"ה אם קלט חצי הטעם משני זיתים. וא"כ כיון דממינים אלו ע"י הזיעה יוצא כל טעמו. והנשאר אינו ראוי אלא למאכל בהמה. נמצא שבשבעים טעם אקוויט נכנס בו טעם השני כור תבואה. ונמצא שכולם חמץ למאי דקי"ל ביור"ד סי' צ"ט טעמו ולא ממשו דאורייתא:

יח

ואין לומר לדעת התוס' והרא"ש והטור דמינים השנויים במשנתינו אין בהם טעם אלא קיוהא בעלמא וכתב הרב זצ"ל בש"ע או"ח סי' תמ"ב סעי' ט' בהגה וז"ל ואין החמץ נותן טעם בתערובות. שהרי היי"ש הנעשה ממיני קטניות ג"כ טעמו שוה ליי"ש הנעשה מתבואה חמוצה. ואין היי"ש זה אלא כח החמץ שנעשה ע"י כן חריף וחזק שהוא רק קיוהא בעלמא עכ"ל. וא"כ כיון שלא חשוב טעם. שוב אזלינן בתר הממש לבד ואין '

כזית בכא"פ. הא ליתא דהא ודאי חשוב נותן טעם במים שאין בו טעם כלל זולת טעם האקוויט שקיבל מהחמץ. ומה בכך שטעם יי"ש מקטניות דומה לו. סוף סוף עכשיו יש בו טעם זה מחמץ. ואינו דומה למינים השנויים במשנתינו שעיקר טעם מינים אחרים שמעורבין כמו המיני קטניות. והרב ז"ל מסתמא נמי מיירי בהכי. שגם בימיו הי' מערבין מינים אחרים ביי"ש. ולגבייהו שפיר חשוב קיוהא בעלמא ובטל ברוב לגבייהו. וא"כ הדבר הרי החמץ בתוך המינים ההם יש בו כזית בכא"פ והמים אי אפשר לצרף. שהרי במים ההוא נותן טעם. למה הדבר דומה להא דכתב הרשב"א ומבואר בש"ע ביור"ד סי' צ"ח בנתערב במינו ושאינו מינו ונשפך דאמרינן סליק את שאינו מינו כאילו אינו ומינו רבה עליו ומבטלו. והכא אם תסלק המים כאילו אינו הרי יש בו כזית בכא"פ:

יט

וכל זה לפי היסוד מוסד דטעמו ולא ממשו ג"כ עובר בב"י כנ"ל. וגם אין לצדד היתר עפ"י שיטת הסוברים טעמו ולא ממשו לאו דאורייתא אפי' בכזית בכא"פ והוא שיטת רש"י בע"ז. דלשיטתו טעם המינים השנויים במשנתינו טעם אית בהו כמ"ש רש"י להדיא בסוף הסוגיא. וה"ה ביי"ש שלנו וחשוב טעם. ושוב עוברין בב"י אפי' אין בו כדא"פ. דאי טעמא ולא ממשו מותר אין מוכרחים לסברא דקיוהא כנ"ל באריכות:

כ

ועתה נשובה ונראה אם יש ליי"ש זה היתר לדעת שום פוסק. ולדעת הטור דמיקל מאד בתערובות חמץ דמותר לשהותו. הוא משום דאין בו כדא"פ. דאי משרף קשריף לי' בטלה דעתו אצל כל אדם. ובנ"ד אף לפי מה שבארנו היי"ש הוא עצמו של חמץ. וא"כ אינו דומה לשכר המדי דכתב רש"י משום דאין לך אדם שותה ב' וג' כוסות שלא ישהה בנתיים. דהכא אפי' בכוס א' יש בו כזית חמץ שכולם חמץ. שהרי משבעים ושנים טעפ שעורין וקמח נעשין שבעים טעפ אקוויט ונכנס הטעם בשבעים טעפ הנ"ל. וכל טאפ אקוויט יש בו טעם מטאפ חמץ. מ"מ י"ל כיון דלגבי מינים האחרים חשוב קיוהא בעלמא ולא טעם. שוב אזלינן רק בתר הממש ואינו חמץ רק לפי ערך ושוב בשותה ב' וג' כוסות אין בו כזית בכא"פ:) כא) אך זה אינו דהא חזינן בחומץ האדומי אף שאין בו ממש ולא טעם רק קיוהא בעלמא אם הי' בו כזית בכא"פ הי' עובר עליו. דהא לר"א דאית לי' היתר מצטרף לאיסור חייב כיון דמצטרף ואיכא כזית וה"ה לרבנן בכזית בכא"פ. ע"כ דבאיכא כזית נחשב הקיוהא לשיעור אף שאין בו ממש, וא"כ ה"נ שפיר נחשב כזית בכא"פ אף שאין ממש בכא"פ ולא טעם רק קיוהא. ועוד דהא במין במינו נמי אמרינן טכ"ע. רק דכשיש רוב נתבטל. ובפחות מרוב תלוי בטכ"ע כמ"ש התוס' בשמעתא דזרוע בשולה.

וא"כ ה"נ חשוב טעם היוצא מן החמץ והוי כזית בכא"פ. ושוב לא נתבטל משום הקיוהא כמו בכותח הבבלי אם הי' בו כזית בכא"פ אינו בטל משום הקיוהא. כב) הנה בררנו שהיי"ש הוא חמץ גמור ועוברין עליו בב"י וב"י לכל הפוסקים ואם עבר עליו הפסח אסור בהנאה בלי שום צד היתר. ומ"מ יש נ"מ. דלדעת הפוסקים טעמו ולא ממשו דרבנן ואין האיסור אלא משום דהוי כזית בכא"פ אם לא נחשוב המים. או אפי' נחשוב המים אלא משום דעוברין בב"י אפי' אין בו כזית בכא"פ. מהני הולכת הנאה לים המלח. אך למה דקי"ל טכ"ע דאורייתא. נמצא שעובר על כל כזית בפ"ע י"ל דלא מהני הולכת הנאה כיון דכולו איסור. ומ"מ נראה דאף לפי"ז מהני הולכת הנאה. כיון דמ"מ אין האיסור רק מחמת טעם החמץ. וכן בדבר המעמיד דחשוב כאלו האיסור בעיני' הסכימו האחרונים להתיר בהפס"מ ע"י הולכת הנאה. והכי מסחברא [שמעחי שכעת נשתנה עשיית היי"ש ואינם נותנים בו כל כך חמץ לרגלי המצאות שפרץ בארץ, ע"כ המורה שבא לפסוק בענין זה צריך להתוודע מקודם עשיית היי"ש במקומו ובשעתו. המגיה:] כג) תשובת שאלה הב'. הנה יש לדון מצד קנין אודיתא וגם מצד השטר שקונה הבית וממילא קונה החמץ מכח קנין אגב. והנה בקנין אודיתא כתב בספר מק"ח דלא מהני דאינו מתורת קנין אלא מתורת הודאה והביא שכן כתב הרשב"א. אולם יש פוסקים ג"כ להיפוך הלא המה התוס' בפרק הזהב (דף מ"ו בהי' עומד בגורן ובפרק הגוזל (דף ק"ד:) ושם מבואר מדבריהם דמהני בדאורייתא. וכ"כ בשטמ"ק הנדפס מחדש עם ספר המאירי על שבת בשמעתא דאיסור גיורא בשם ספר תוספי הרא"ש דתקנו חכמים שיועיל לקנין אף אם אין ההודאה אמת כמו משיכה וחליפין עיי"ש. והנה בדבר זה שיועיל קנין דרבנן בחמץ יש להתיר. וכבר דשו בו רבים ובפרט אחר הפסח:

כד

אולם תיוהא קחזינא הכא. דכיון דלכל היותר הוא רק קנין דרבנן. ובסמ"ע סי' ס"ו סק"א מבואר מדבריו דקנין דרבנן לא מהני בנכרי. ומה שכתב המק"ח לצדד בחמץ מחמת שליהודי בלאו הכי אינו שלו. אין בזה טעם לפענ"ד כי המכירה קודם זמן איסורו. ובפרט כי המק"ח בעצמו כתב כי החמץ נחשב באחריותו של הישראל רק שהוא מקבל אחריות בביתו של נכרי ומותר. ולענין הבית שהוא של הישראל שוב לא מהני הקנין דרבנן. אולם הש"ך חולק וסובר דמהני קנין דרבנן בעכו"ם עיי"ש במכר שט"ח לנכרי דמהני אף למ"ד מכירת שטרות דרבנן:

כה

אך אם באנו לסמוך על הש"ך. הרי הש"ך בסי' קכ"ג חולק על ר"ת שסובר חליפין מהני בנכרי. והקשה ממה שדחקו הפוסקים בחמץ כסף ומשיכה. וכתב שכן סובר מהרשד"ם וגם הביא כן בשם תשו' מהר"ם מינץ דלא הוי קנין במטלטלין לנכרי אלא בחדא ולא בק"ס עיי"ש. וא"כ הדבר פשוט דלא עדיפי קניני דרבנן בנכרי מקנין דאורייתא במטלטלין דלא מהני בנכרי. וא"כ ממנ"פ לכל הדיעות הקנין בטל:

כו' וכל זה אם הי' בכאן קנין אודיתא. אולם שמעתי מגדול אחד דקנין אודיתא לא מהני אלא באם שכנגדו אינו יודע בבירור שההודאה בשקר כמו באיסור גיורא שרב מרי לא הי' יודע בבירור שהודאתו שקר דאולי קודם שהפקידם לרבא הקנם לרב מרי ע"י אחר. וכן מה שכותבין בהרשאה והקניתי לו ד' אמות בחצירי דאולי יש לו. וע"כ כיון דמהני ההודאה. מה"ת שיהא מותר להחזיק המעות מהני נמי לקנין. אבל באם שכנגדו יודע שאין ההודאה כלום איך יועיל הקנין נגדו. והוא סברא ישרה:

כז. ואנכי מצאתי ראי' לזה מהא דגרסינן בפרק השולח (דף מ':) האומר נתתי שדה פלונית לפלוני והוא אומר לא נתן לי חיישינן שמא זיכה לו ע"י אחר. כתבתי ונתתי לו והוא אומר לא כתב ולא נתן לי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. וקשה מה בכך שהודה שלא כתב לו. הא מ"מ נקנה לו באודיתא והקונה לא הודה שלא הודה שכנגדו. ודוחק לומר דמיירי שהנתבע ענהו תיכף דלא חלה הודאת התובע. דכל כי האי הו"ל לפוסקים ז"ל לפרושי. אלא ודאי כסברא הנ"ל. דכיון דהוא יודע שהוא שקר לא חשוב הודאה לקנות. וראיתי בתשו' מהרי"מ שעמד ג"כ בסוגיא הנ"ל. ותירץ דלא מהני ההודאה יותר לקנין ממה שמועיל לנאמנות. ומטין דבריו למ"ש ודו"ק. וא"כ בנידון דידן שנכתב בשטר ולקחתי ממנו ערבון. וגם לא היה אפשר לעשות הקנין ע"י אחר, דמכירה לא הוי זכות וכ"ש דאין שליחות וזכי' לנכרי. ממילא לא הוי אודיתא כלל:

כח

ועתה נדבר מקנין שטר. והנה אף דבמכר שטר לחודי' לא קני בלא כסף. ובחו"מ סי' קצ"ד דעכו"ם אינו קונה בחזקה אלא בשטר קונה עם נתינת הכסף. אבל בלא כסף אינו קונה. הא כתב הה"מ הטעם דלא עדיף מישראל ובישראל אמרינן דבמוכר שדהו מפני רעתה קונה בשטר לחודי'. וה"ה בזה דמכר הבית כדי להציל חמצו. דוודאי גמר ומקנה בשטר לחוד. ואף שדעת התוס' בפרק חזקת דעכו"ם אינו קונה כלל בשטר דשטר ילפינן מואקח את ספר המקנה והתם ישראל הוה. מ"מ י"ל כיון דלשון הש"ע משמע ששטר הוא הקונה. על הש"ע סמכינן. ואף שהישראל המוכר יכול לומר קים לי כהתוס' וכיון

דלענין דינא חשוב שלו. ממילא עובר בב"י כדבעינן למימר לקמן. י"ל דהא כתב התומים בכללי מיגו דאין לומר קים לי נגד הש"ע:

כט

איברא דתיוהא קחזינא הכא. דהא כתב בשטר ונתתי לו שטר מכירה זה לראי' וכגון זה לא חשוב שטר קנין כלל כיון שכתוב בשטר הקנינים שעשה עמו וכתב ששטר זה נתן בידו לראי'. הרי ידים מוכיחות שלא כוון להקנות לו בשטר ובגיטין אמרינן דצריך לכתוב ודין דאי לאו הכי אמרינן בדבורא מגרשה ושטרא ראי' בעלמא הוא. ואף שבאמת הוא מגרשה בגט זה. מ"מ כיון שאינו מוכח מתוך הגט שמגרשה בגט זה לא מהני. ואף דהתם פליגי ובממון לא מחמרינן כולי האי. מ"מ בנ"ד שידים מוכיחות ששטר ראי' הוא לבד וכמעט שמפורש כן בתוך השטר. האי שטרא חספא בעלמא הוא. ואף אם יאמר שכוון להקנות בשטר לא יועיל כיון שבשטר כתוב שאינו שטר קנין וכמו בגט אם יאמר בשעת גירושין שבגט זה הוא מגרשה דלא מהני כמ"ש הריטב"א בקידושין בפשיטות. וכל זה ברור בעיני. ואף אם נמצא לפקפק קצת על דברים אלו. מ"מ הא ודאי שאם הי' באים המקנה והקונה לדון בקניינים הדבר ברור שלא הי' מוציאין ממון מבעליו כי אם בקנין ברור ולא מספק. ושוב חשוב ודאי איסור בל יראה כדמוכח בב"מ (ו:) גבי הספיקות נכנסין לדיר להתעשר כיון דמספק הוא שלו מהני אף לענין איסור וכן בבכורות ופודה בו פעמים הרבה עיי"ש בתוס' דמירי בספק פטר חמור. הרי דמה שהוא שלו מספק מהני להתיר איסור הנאה דפטר חמור שהוא מה"ת. ואם הי' נחשב ספק הי' ספיקא דאורייתא ולחומרא. אלמא דוודאי שלו חשוב לי'. וה"נ חשוב לעבור עליו בוודאי בב"י ואסור לאחר הפסח:

ל

אולם אם ביטל זה חמצו בשעה חמישית יש לצדד להתירו בהנאה דבכי הא לא חיישינן להערמה כיון שהי' אנוס ובשעה שנודע לו תיכף הלך אל הרבנים לשאול. ואף שבמק"ח חולק ע"ז והדבר פשוט בעיניו לאסור אפילו היה אנוס וביטל. מ"מ לענין זה יש לצרף הקניינים הנ"ל. ואף שי"ל דלא חשוב אנוס כיון שבכל רגע עובר בב"י לא הי' פנאי בזה לשאול רק לבער תיכף. הא דעת התוס' במשהה על מנת לבערו אינו עובר עליו. ואולי אם היינו אומרים לו שמחוייב לבער הי' שומע. ולא נחמיר כולי האי בחמץ לאחר הפסח: הק' אברהם.

סימן תקמג

לרב אחד בדבר הצמוקים. הנה על דבר הקול אין להחזיק ריעותא על כל הצמוקים. והיטב אשר כתב בזה הרה"ג מבערזאהן נ"י להתיר. ואף על אותן שבאין מפרס שכתב הדיין מפרס שהם חמץ גמור משום שיש בהם משהו חמץ. כל דברי מכתבו תמוהין. שהלא משהו חמץ קודם הפסח אין אוסר. אך יש ללמד עליו זכות יען שהוא מן הספרדים. אולי הם חוששין לדיעה שהביא המחבר שאמרינן חוזר וניעור. ואין זה כלל לדידן וחוץ מכל זה. הרי הוא רק עד אחד. ואין ע"א נאמן באיסורין בדבר שאין בידו. מכל הלין אין חשש כלל על היין הנעשה מהצמוקין וישתו ענוים וישבעו:
נאום הק' אברהם.