בעזרת ה' יתברך ויתעלה, החונן לאדם תבונה ודעת, אתחיל בביאור ספר המדע.

הלכות יסודי התורה פרק ראשון יסוד היסודות ועמוד החכמות הנה כל העולמות כולן יש להם ד' יסודות שרשים. כל נבראי מטה הם כלולים בד' יסודות.

דומם.

צומח.

חי.

מדבר וכולם כלולים זה בזה. כי בדומם שהיא הארץ יש ג"כ כח הצמיחה שהאבנים גדולים וצומחים ומצמחת לכל צמח מכחה.

ויש בה כח החי ג"כ וגם כח המדבר והם אבני השדה שחיים ע"י טבורם מהארץ ויש להם קול כלכל מדבר. וגם להארץ עצמה יש לה פה וכח הבליעה וקול כדכתיב ותפתח הארץ את פיה ותבלע וגו' וכל ישראל נסו לקולם.

וגם כל החי נקראו בשם גדולי קרקע, הצומח ג"כ כלול מדומם ומחי ומדבר והם שיחת דקלים וכן החי יש להם כח הדומם והצומח והמדבר והם שיחת חיות ובהמות ועופות. וכן המדבר כלול מכולם וד' יסודות אלו הם סוגים כוללים.

ויש להם גם כן ד' יסודות מאוחדים ביותר והם. אש.

מים.

רוח.

עפר.

ואעפ"כ ארמ"ע שאצלינו גם הם כלולים זב"ז. האש כלול גם ממים כאשר נראה מהזיעה והרטיבות הנעשה מהחום והעשן.

וכלול בו גם רוח כי דרכו לעוף למעלה ולכל רוח. וכלול גם מעפר כי דרכו לירד גם למטה.

וכן במים יש אש כידוע שמוציאין אש גם מן המים כשהם נתונים בצלוחית לבנה נגד השמש כדפירש"י ביצה דף ל"ג בד"ה מן המים. ובספר חכמוני שעל ספר יצירה, וכן יש בה רוח כאשר נראה מגלי הים ונהרות השוטפים בחוזק.

וכן עפר אנו רואין בעין שנשאר תמיד בקרקעית הכלי. וכן הרוח יש בו חמימות מכח האש.

ורטיבות מכח המים. וכבדות מכח העפר.

וכן בעפר יש בו חמימות רב מכח האש. ורטיבות מכח המים.

ורעידת הארץ וכן כח הצמיחה מכח הרוח. והאדם כלול ג"כ מד' יסודות אלו.

מרה אדומה. כנגד אש.

מרה שחורה. כנגד עפר.

דם כנגד רוח. לחה.

כנגד מים.

וכן ארבע תקופות השנה. תקופת ניסן היא חמה ולחה נגד רוח.

תקופת תמוז חמה ויבשה כנגד אש. תקופת תשרי קרה ויבשה כנגד עפר.

תקופת טבת קרה ולחה כנגד מים. כן הם י"ב מזלות טשת"ס אבמ"ע קגד"ד.

טלה.

אש.

שור.

עפר.

תאומים.

רוח.

סרטן.

מים.

וכן ארי'.

אש.

בתולה.

עפר.

מאזנים.

רוח.

עקרב.

מים.

וכן קשת.

אש.

גדי.

עפר.

דלי.

רוח.

דגים.

מים.

נמצא.

טא"ק.

אש.

שב"ג.

עפר.

תמ"ד.

רוח.

סע"ד.

מים (כן איתא בספר רזיאל). כל אלו היסודות הם יסודות אלו לאלו וכולם כלולים זב"ז.

וכולם הם בעולם העשיה. כל היסודות הללו יש להם ד' יסודות רוחנים מאוחדים ביותר למעלה מהם בעולם היצירה.

ראשונה ד' מחנות שכינה והמה השרפים העומדים ממעל לו המקדישים שמו בכל יום בשלש קדושות מיכאל וגבריאל ורפאל ואוריאל. מיכאל מימין יסוד ליסוד המים.

גבריאל משמאל יסוד ליסוד האש. רפאל למזרח יסוד ליסוד הרוח אוריאל למערב יסוד ליסוד העפר.

(כן הוא במדרש רבה בס' במדבר. אבל בזה"ק ס' במדבר איתא דאוריאל למזרח ורפאל למערב.

וכן משמע בגמ' יומא דף ל"ז שאמר דג' מלאכים שבאו אצל אברהם מיכאל, באמצע גבריאל בימינו ורפאל בשמאלו. הרי דרפאל קטן מגבריאל וד"ל).

הם שרי מעלה הממונים על כמה ריבא רבבות מחנות מלאכים אשר בדגלם. למעלה מהם ד' יסודות יותר מאוחדים אשר המה יסודות להם הם ד' אופנים אשר המה אופן בתוך אופן להורות על אחדותם וכללותם זב"ז ביותר.

למעלה מהם ד' יסודות יותר מאוחדים המה ד' חיות הקודש. ארי'.

שור.

נשר.

אדם.

ארי'.

מימין יסוד ליסוד המים. שור.

משמאל יסוד ליסוד האש. נשר.

מלפניו יסוד ליסוד הרוח. אדם.

מלאחריו יסוד ליסוד העפר. וכל אחת יש לה ארבעה פנים הללו.

להורות על אחדותם זב"ז ביותר. ורוח החי' באופנים.

להורות כי המה יסודות להם ומאוחדים יותר מהם. כל היסודות הללו המה ביצירה.

גם יסודות הללו יש להם ד' יסודות גבוה מהם יותר מאוחדים בבריאה. נשמות הצדיקים.

וצרור החיים. וכסא כבודו ית'.

והאדם היושב על הכסא ית' למעלה מכולם. כדאמרי נשמות של צדיקים גנוזות תחת כה"כ.

וכתיב והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' א'. וכולם יסודות זל"ז עד שהאדם היושב על הכסא הוא יסוד כולם.

והיא השכינה הקדושה המתדמה לנביאים בדמות אשר יהי' ביכלתם להשיגו. ולכל אלו ג"כ ד' יסודות עליונות באצילות קדשו ית' יותר מאוחדים.

והם עשר ספירותיו ית' הכלולים בד' מדות. חסד.

דין.

רחמים.

ומדה אחת הכוללת את כולם. חסד מימין מצד המים.

דין משמאל מצד האש. רחמים למזרח מצד הרוח.

מדה הכוללת למערב מצד העפר. ולהם עוד ד' יסודות יותר מאוחדים.

ד' הפרצופים. אבא.

ואמא.

בן.

ובת.

אבא.

הוא יסוד לכל החסדים מצד המים. אמא.

הוא יסוד לכל הדינין מצד האש בן. הוא יסוד לקו הרחמים מצד הרוח.

בת הכוללת את כולם מצד העפר. וגם כולם הן הפרצופים והן הספירות כולם כלולים ומאוחדים זב"ז ביותר כידוע: אמנם גם להם ד' יסודות יותר מאוחדים והם ד' אותיות הוי' ב"ה.

היו"ד הוא יסוד לאבא שהוא חכמה. ה' היא יסוד לאמא שהיא בינה.

ו' הוא יסוד לבן ולששה ספירות גג"ת נה"י. ה' האחרון הוא יסוד לבת והיא מלכות.

וממנו ולמעלה אין עוד אלא יסוד אחד מאוחד בתכלית האחדות. הוא פרצוף אריך הוא ספירות כתר שאין לו אות בשמו ית' כי הוא אינו נתפס בשם כלל.

והוא מרומז רק בקוצו של יוד שבשם. ונקרא ג"כ לפעמים בשם עילת העילות.

כי גם עליו נאמר במופלא ממך אל תדרוש. ואין בו חילוקי המדות כלל כי הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואחד מיוחד בתכלית האחדות.

וכ"ש מה שלמעלה וגבוה ממנו. ולכן עלינו לדעת כי עילת העילות ועולם המלבוש ואדם קדמון ועתיקא ואריך הכל אחד הוא בתכלית האחדות והוא יסוד אחד לכל היסודות שבכל העולמות כולם עליונים ותחתונים.

ואין ליסוד הזה שום תפיסה בחילוק אותיות מחמת אמתית אחדותו ואף באות אחד אינו נתפס מפשטותו האמתית. ורק כתר לבדו הוא רמוז בקוצו של יוד לבד על שממנו ולמטה הותחל האצילות.

ורק מחכמה ולמטה שהותחלו המדות להתאצל קנו להם שם הוי' ב"ה בד' אותיותיו להורות על אחדותם ג"כ שכולם מתאחדים בתיבה אחת ובשם אחד. כי אף שכל ספירה וספירה יש לה שם בפני עצמה.

ואף כתר יש לו שם והוא שם אהי'. וחכמה שם י'.

ובינה הוי' בנקודת אלהים. וגדולה שם אל.

וגבורה שם אלהים ותפארת שם הוי'. ונצח הוי' צבאות.

והוד אלהים צבאות. ויסוד אל חי.

ומלכות אד'. עכ"ז כולם אינם אלא תארים להבנת הספירה וענינה.

וגם שם אהי' הוא תואר רק לכתר שבבינה ולא לעצם ספירת כתר כי היא אין לה שם כלל. אבל היא רמוז' רק בקוצו של יוד.

ושם העצם של כל הספירות כולן ביחד הוא רק שם הוי' ב"ה בד' אותיותיו. יוד חכמה.

ה' בינה.

ו' ששה קצוות גג"ת נה"י. ה' מלכות.

וגם אף שהוא חלוק בד' אותיות עכ"ז הוא אחד גמור בתכלית האחדות כאלו הי' רק אות אחד. וחילוק האותיות המה רק צינורות לירידת השפע ממקור העליוןלהעולמות.

ולזה נאמר כי יד על כס י'. ואמרו אין השם שלם כו' עד שימחה שמו של עמלק.

כי בזמן הגלות בעו"ה הצנורות מפורדין כביכל ואין השפע יורדות ברוב ברכה עד שימחה שמו של עמלק ואז יתאחדו הצנורות כאחד והשפע תרד במישור אלינו בלא הפסק ונהי' ממולאים בברכת ה' ית' בריבוי שפע וברכה כיד מלכות ועל זה נאמר ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד. כי בזמן שגבר עמלק ומלאה צור משפע השר שלו וירושלים חרבה הרי הוא אומר אי' אלהיך יבא ויושיעך והוא מתפאר כי גבר מלכא עילאה על מלכא תתאה.

אבל כאשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה. והאלילים כליל יחלוף ביום ההוא יהי' ה' אחד בפי כל כי כולם יודו ויעידו כי אין זולתו ית'.

ושמו אחד כי כל הד' אותיות שבשמו ית' יתאחדו כאחד ויהיו כאות אחד ממש והשפע ברכה תרד אלינו ממקור העליון דרך שם הוי' ית' כמצינור אחד ולא יופסק עוד לעולמים. אבל מצד עצמו הוא אחד ממש גם בזה"ז ולכן כתיב בי' זה שמי לעולם.

ואמרו לא כשהוא נכתב הוא נקרא כי נכתב הוי' ונקרא אד'. כי א"א לקוראו כלל בחילוק אותיות על כי הוא אחד ממש.

ולא הי' נקרא בכתיבתו אלא במקדש ראשון בברכת כהנים וכה"ג ביום הכפורים דשם הי' השכינה שורה עליהם בעת ההיא ביותר ורה"ק הי' חופף עליהם למרבה והיו יכולים לכוון לאחרו אף בקריאתו בחילוק אותיות מה שאין כח זה לשם נברא במקום אחר ובזמן אחר. ורק לעתיד אי"ה כאשר יתגלה כבוד מלכותו עלינו לעיני כל חי וישפוך רוחו ית' על כל בשר אז יהי' נקרא ככתיבתו בפי כל.

כי אז כולנו מגדולים ועד קטנים נדע לייחדו ביחוד גמור כאלו הוא אות אחד ממש. ונוכל לכוון עוד כוונה שני' באמרו ה' אחד ושמו אחד כי אז הוי' בד' אותיותיו יהי' אחד ממש כמו אות אחד כהנ"ל.

ושמו.

אשר אנו קוראין אותו היום בשם אד' אחד שיתאחד אד' שהוא שם השכינה הקדושה בהוי' כאחד והוא יחוד קב"ה, ושכינתי' אחד ממש ויחאחדו אותיות אד' באותיות הוי' ויהי' אז שם אחד בשמונה אותיות ויהי' בנו כח לקראו כמו באות אחד ממש וד"ל: ולכן נקרא שם זה שם העצם לומר שאינו תואר לספירות כשארי השמות וגם אינו שם פרטי לכל ספירה וספירה בפ"ע.

אף כי באמת יש לכל ספירה וספירה שם הוי' אלא שהם חלוקים בנקודותיהם כידוע. אלא הוא שם העצם של כל הספירות כולן ביחד לאמיתת אחדותן וייחודם.

ולכן נקרא ג"כ בשם. שם המפורש.

להורות כי בו מפורש גדולת יוצר בראשית ואחדותו האמתית עד שאין לו חילוק בקריאה אף באותיות. ולכן שפיר נוכל לכנות לשם הוי' ב"ה ג"כ בשם יסוד היסודות כי הוא יסוד אחד לכל היסודות כולן עליונים ותחתונים.

אלא שיש יסוד ליסוד עילת העילות ית': ועוד יותר כי שם הוי' בעצמו שבכתיבתו הוא חלוק בד' אותיות ג"כ הנה שם י' ה' שהוא ב' אותיות ראשונות יסוד לב' אותיות אחרונות שבשם שהוא ו' ה'. כי ב' אותיות י' ה' שהם אבא ואמא שהם חכמה ובינה הוא יסוד לכל הבנים שהם ז' ספירות הבנין שהם יסודות לכל היסודות.

ולכן הוי שם י' שם בפ"ע. וגם בזה"ז אשר ח"ו אין השם שלם מ"מ שם י' הוא שלם כדכתיב כי יד על כס י'.

וגם רשאין אנו לקוראו ככתיבתו גם בזה"ז בשתי אותיותיו על גודל יחודו ואחדותו גם בזה"ז והוא יסוד לב' אותיות האחרונות שכל השבע ספירות כלולין בהן. והקריאה בו מורה על היחוד היותר שלם שא"א להפרידו ח"ו בשום אופן בכל מקום ובכל זמן: וזה

הוא שכוון רבינו בפתיחת ספרו באמרו "יסוד היסודות", ורמז בו שם י' ה' לומר ששם זה בשתי אותיותיו הוא יסוד היסודות של שתי אותיות אחרונות.

ובכל ארבע התיבות. יסוד היסודות ועמוד החכמות.

רמז שם כולו של ארבע אותיות לומר שגם י' ה' הוא יסוד היסודות של שתי אותיות האחרונות. והשם כולו של ארבע אותיות הוא יסוד לכל היסודות כולן העליונים והתחתונים לאמיתת יחודו ואחדותו ית' וככל הנ"ל: אמנם בשתי אותיות אחרונות שבשם אמר בלשונו "ועמוד החכמות", כי כן היא התורה הקדושה שהיא חכמת אלהים חי, הוא וחכמתו אחד הוא ממש.

ולא כחכם אנושי שקיבל חכמתו מאחר ונקרא חכם רק על שם חכמתו שהוא וחכמתו הם נפרדים. אבל הוא ית' חכמתו מעצמותו הוא.

והוא וחכמתו הכל אחד: ולכן שורש התורה היא בעולם המלבוש הרבה עולמות קודם לאצילות קדשו ית', אשר ע"ז נאמר ה' קנני ראשית דרכו. ובעשרת הדברות יש תר"ך אותיות נגד תר"ך נצוצי אור שבכתר עליון.

וע"ז נאמר קדם מפעליו מאז ואמרה התוה"ק בי נסתכל הקב"ה וברא את העולם. וגוף תורה שבכתב היא ספירת תפארת שהוא ו' שבשם.

וגוף תורה שבע"פ היא ספירת מלכות ה' אחרונה שבשם ונקרא ו' בשם תורה שבכתב על כי הוא נכתב ולא נקרא. וה' נקרא תורה שבע"פ על כי היא נקראת פי ה'.

ולכן כיון שהתורה שבכתב ושבע"פ כלולין בשתי אותיות האחרונות הללו שהם יסודות לכל היסודות כולן. לכן כלולין בתורה שבכתב ושבע"פ כל החכמות כולן: וזהו שאמר רבינו.

"ועמוד החכמות". בשתי אותיות אלו ו' ה' כי שתי אותיות אלו הוא עמוד לכל החכמות כולן.

ולא אמר ועמודי החכמות אלא ועמוד החכמות בלשון יחיד להורות על אחדותן של שתי אותיות אלו ג"כ מצד עצמן. ועל אחדותן של שתי התורות תורה שבכתב ושבע"פ כי הכל אחד הוא והוא עמוד אחד לכל החכמות כולן.

ובכל ד' אותיות הוי' ב"ה אמר ד' תיבות אלו כאחד "יסוד היסודות ועמוד החכמות". להורות שאף אם עיקר יסוד היסודות הוא שתי אותיות ראשונות ועיקר עמוד החכמות הוא שתי אותיות אחרונות שבשם.

עכ"ז כל הד' אותיות אלו הם כאות אחד ממש וכולו הוא יסוד היסודות ועמוד החכמות. כי כל הד' אותיות אלו כלולים זב"ז וזב"ז.

שתי אותיות ראשונות בשתי אותיות אחרונות. ושתי אותיות אחרונות בשתי אותיות ראשונות וכאלו כולו הוא אות אחד לבד.

גם אמר.

יסוד.

באות היוד, ויסודות. באות ה'.

להורות עוד על אחדות היותר שלם. כי "היוד" שהוא חכמה הוא יסוד "ההא" שהיא בינה הכלולה מיסודות שהיא אם הבנים וכל שבע בניה כלולים בה.

ואמר "ועמוד". באות "הואו".

והחכמות.

באות "ההא". על כי "הואו" שהוא תורה שבכתב הוא העמוד ל"ההא" שהיא תורה שבע"פ כי אין לך דבר בתורה שבע"פ שאינו מרומז בתורה שבכתב: והדר אמר עוד רבינו שתכלית האחדות הגמור הוא שיסוד היסוד ועמוד העמוד הוא.

"לידע שיש שם מצוי ראשון". והוא עילת העילות.

"והוא ממציא כל נמצא". בכ"ב אותיות התורה שבא"ב שברל"א שערים שבעולם המלבוש, "וכל הנמצאים משמים וארץ", הם כל הד' עולמות אצילה בריאה יצירה עשיה, "ומה שביניהם" הם הד' יסודות אש מים רוח עפר, וכל הבריות שבאויר בין השמים ובין הארץ, "לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", שכולם הם עדים על מציאותו ית', ודוק: זה הוא מה שעלה בידי לכוון בדעת רבינו באלו המלות ולשונו הזך והקצר.

לידע ולהודיע שאין דבר נעלם מרבינו וכי במלות קצרות כלל ענינים גדולים ורמים וצפונים ממעשה בראשית וממעשה מרכבה כי בא בסודם וכל רז לא אנס לי', והי' כאחד מהמקובלים הגדולים הראשונים. וכאשר אבאר אי"ה בה' תפלה פ"ה כי גם שם ובפ"ד מה' תפלין ובפ"ב מה' עבודת יוה"כ ה"ו כוון לחכמת האמת ע"ש, אלא שמגודל חסידותו וצניעותו חתם אותם באלף עיזקאין ורמז אותם רק במלה אחת או שתים: ועתה לפ"ז הלא תראה כי אין תימה עוד על רבינו במה שקרא לשני פרקים אלו הראשונים בשם מעשה מרכבה כאשר תמהו עליו הריטב"א והר"ן ז"ל הביאם הכ"מ בסוף פ' ד', כי בודאי גם לפי דעת המקובלים האחרונים הן הן מעשהמרכבה כל עולם התיקון לאחר שנעשה המתקלא הוא עולם האצילות בעשר ספירות שהן חמש פרצופים שנתרכבו זב"ז ונתכללו יחד כל המדות זב"ז, והרי גם רבינו כלל כל דבריהם בדברים הקצרים הללו וכן בכל דבריו שבשני פרקים אלו דיבר בזה באמיתת מציאותו ואחדותו מעילת העילות ושם הוי' ב"ה עד סוף כל העשר ספירות שהוא הוא יסוד היסודות ועמוד החכמות.

ובודאי הוא בלא שום ספק שכוון בזה לכל דברי המקובלים ע"ה אשר הוא הי' ג"כ מהם וכמ"ש, ואין בין דברי רבינו לדברי המקובלים אלא ענין מעשה בראשית לבד שרבינו פירשו על עולם הגלגלים והמזלות וד' יסודות ארמ"ע וצורת נפש האדם, והם פרשוהו על עולם התוהו עד לא הוה מתקלא אלא הי' עולם הנקודים לבד והספירות היו רק קוים קוים זה תחת זה בלא הרכבה זב"ז, ולפי דעת רבינו בודאי נכלל גם זה במעשה מרכבה, כי כן הוא מעשה כל המורכבין מתרכבין ומתכללין זב"ז מינים פרודות וחלוקות מתחלתן ולבסוף הוא דנעשין אחד ע"י הרכבתן זב"ז, וא"כ הכל נקרא מעשה מרכבה, ולכן לא נשאר לרבינו לפרש עוד מעשה בראשית, אלא מעשה בראשית של ברואים התחתונים בעולם העשיה שהם המזלות והגלגלים וד' יסודות וצורת נפש האדם שגם הם הם דברים עמוקים והטעיות מצויים בהם ולכן שפיר אמרו אין דורשין במעשה בראשית בשנים,

ות"ל כי עלה בידינו להצדיק את הצדיק דמעיקרא בטוב טעם ודעת בסיעד"ש וד"ל:
הלכה י מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך, ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו כו', והשיבו ברוך הוא שאין כח הדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו, והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו עד שהשיג מאמיתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים, כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים, ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי ופני לא יראו: ובהשגות (הביאו הכ"מ והמ"ע) א"א אין דעתי מיושבת על זה שהרי ראה בסיני במ' יום של לוחות מה שלא ראה נביא מעולם, עד שקנאו המלאכים בו ובקשו לדוחפו עד שאחז בכסא ומה הוצרך עוד, ועוד אם זאת היתה בקשתו מה צורך היה בתשובה לומר וחנותי את אשר אחון וכו', ופנים ואחור סוד גדול הוא ואין ראוי לגלותו לכל אדם ואולי בעל הדברים הזה לא ידעהו עכ"ל, ועיין כ"מ ומ"ע שדחקו עצמן בזה: ולעד"נ דודאי גם רבינו ידע מסוד פנים ואחור ואותו הוא שכתב בכאן ולא גלהו לכל אדם אלא רמזו בהמשל הנמרץ שכתב שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו והוא הוא סוד פנים ואחור וידע אותו ככל המקובלים הראשונים והאחרונים, ובזה מסולק כל ההשגות והקושיות על דברי רבינו ברויחא ובפשיטות מאד: והנה סוד פנים ואחור יש בו כמה פנים, אמנם פן אחד הוא זה כפי המבואר במקובלים והוא היותר פשוט וקרוב אל השכל, כי הנה כל הקרוב קרוב יותר אל המאציל נקרא פנים, וכל הרחוק רחוק יותר נקרא אחור, והוא מובן בשכל ג"כ כי כל הקרוב ביותר ניכר עליו זוהר עצמיות פני המאציל ביותר מעל הרחוק, ולכן כמה פנים לפנים הנראים וכמה אחורים לאחורים הנראים, כי כל העולמות כולן מלמטה למעלה עשיה יצירה בריאה אצילות וכל העולמות שלמעלה מאצילות עד עולם המלבוש שהוא הנאצל הראשון ונקרא אדם דאצילות כולם יש להם שתי בחינות אלו, נגד מה שרחוק מהם נקראו פנים ונגד מה שקרוב מהם נקראו אחור, וכן כל עולם ועולם בפני עצמו, הצד הפונה למעלה נקרא פנים והצד הפונה למטה נקרא אחור, וכן הצד העליון עצמו, נגד המאציל עצמו נקרא אחור ונגד הנאצלים שלמטה ממנו נקרא פנים, ומשה רבינו ע"ה השיג כל העולמות הנאצלים מאתו ית', כל עולמות עיב"א וכל הספירות וכל מה שלמעלה מהם עד עולם המלבוש שהוא רל"א שערים של א"ב שהוא שורש התורה מצד הנאצלים לבד, כי גם עולם המלבוש שהוא אדם דאצילות לגבי המאציל אין סוף נקרא אחור, והוא סוד וראית את אחורי דייקא, היינו גם מה שהוא אחור לגבי עצם אין סוף ב"ה שהוא הנאצל הראשון, וכ"ש כל האחורים שלמטה ממנו, אמנם מצד המאציל ב"ה שהוא משלח פארותיו לכל העולמות זוהר עצמותו ית' גם לכל הספירות שבאצילות זה לא השיג שהוא סוד הפנים ממש של המאציל ב"ה וזהו סוד ופני לא יראו פני ממש בכל מקום שהוא, ועל זה הוא דאמרו (נדרים דף ל"ח) חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר חד, ופירש הר"ן שם דהאי אחד הוא ידיעת ה' על אמיתתו כדכתיב ותחסרהו מעט מאלהים עכ"ל, והיינו אמיתת עצמותו ית' זה לא השיג גם למטה בספירת בינה, כי גם הוא בכלל ופני לא יראו, אבל מצד הנאצלים השיג על בוריו ונחקק בלבו כאלו ראה הכל בעיניו אפילו אדם דאצילות שהוא הנאצל

הראשון מאור אין סוף שהוא נשמה לכל האצילות וכ"ש הגוף שהוא עולם האצילות וכ"ש מלבושיו שהם עולמות בי"ע, וכמ"ש בספר הקדוש עץ חיים היכל א' שער ב' פ"ג דף יו"ד ע"ד וז"ל, כלל העולה כי אין סוף הוא נשמה לנשמה והאציל אדם א' הכולל כל העולמות כולם שבחינת עצמות שבו שהם בחינת נ"ר נח"י נקרא א"ק ובחינת הגוף שבו הוא עולם האצילות ובחינת המלבושים הם ג' עולמות בי"ע שאמנם רק עולם אחד לבדו והוא לבוש האצילות כולו שבין שלשתן אינם רק דוגמת י"ס דאצילות הנקרא גוף כו', וכן על דרך זה באדם קדמון שנעשה בחינת גוף אל אין סוף העליון אור אין סוף מתגלה בו אך לא במלבוש האין סוף העליון שהם י"ס דאצילות כי הא"ס הנגלה בי"ס דאצילות הוא ע"י א"ק כו' עכ"ל ע"ש, נמצא דבי"ע הם מלבוש האצילות ואצילות הוא גוף לנגדם ולנגד א"ק אבל לנגד א"ס האצילות הוא לבוש והא"ק הוא גוף לגבי א"ס ונשמה לגבי אצילות, ומשה רבינו ע"ה השיג כל האחורים גם מה שהוא אחור לגבי א"ס שהוא גוף לגבי' וכ"ש עיקר הגוף שהוא עולם האצילות וכ"ש המלבושים העיקרים שהם בי"ע, אבל עצמותו ית' לא השיגו גם בעולם האצילות וככל הנ"ל: ובזה יבואר דברי הש"ס (ברכות דף ז') הודיעני נא את דרכיך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו יש רשע ורע לו, ואמר ר"מ שם שזה לא נתנו לו שנאמר וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון, ואמר שם דר"מ פליג בזה על ר' יוחנן משום ר' יוסי דאמר דגם זה נתן לו עי"ש, וזה אינו מובן כלל דהרי האי וחנותי נאמר לתשובה רק על ויאמר הראני נא את כבודך, ור' יוסי הלא אמר דבריו רק על הודיעני נא את דרכיך הכתוב שם מקודם, אבל נראה דפליגי רק בזה דלר' יוסי ביקש זה מפני מה יש צדיק וטוב לו כו' רק בבקשתו הראשונה הודיעני נא את דרכיך שהוא דרכי השגחתך ואז השיבו ע"ז הא בצדיק גמור כו' כדאמר שם ואח"כ הוא דשאל עוד הראני נא את כבודך לידע אמיתת עצמותך וע"ז הוא דאמר לו אני אעביר כל טובי על פניך הם כל העולמות הנאצלים לבד, וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר תפלה וסדר בקשת רחמים שארחם על כולן, וחנותי את אשר אחון בעת שיהי' עת רצון כדפירש"י שם וז"ל אותן פעמים שארצה לחון, ורחמתי, עת שאחפוץ לרחם עכ"ל עי"ש, עוד נוכל לפרש וחנותי את אשר אחון את מי שארצה לחון, ורחמתי את מי שארצה לרחם, כמו במרגלים שהתפלל משה עליהן והזכיר גם מדותיו ית' בתפלתו ולא הועיל תפלתו אלא מחצה לבניהם לבד אבל לכל דור המדבר שיצאו ממצרים לא הועיל, אבל לענין שתכיר עצמותי לא תוכל לראות את פני, זהו דעת ר' יוחנן משום ר' יוסי בפירוש הכתובים אבל ר"מ פליג וס"ל דשאלה זו מפני מה יש צדיק וטוב לו כו' כוון משה רק בשאלתו הראני נאאת כבודך לידע ולהכיר אמיתת עצמותך ובזה ארד לסוף דעתך בהנהגת עולמך שיש צדיק וטוב לו כו', והשיב לו אני אעביר רק כל טובי על פניך הם כל העולמות הנאצלים, וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר תפלה כהנ"ל, אבל לירד לסוף דעתי בהנהגת עולמי לא תוכל כי וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון כו' ור"ל ואף אם היית מכיר עצמותי ג"כ לא תוכל לירד לסוף דעתי בזה, ויאמר עוד לא תוכל לראות את פני כלל כי לא תוכל להכיר עצמותי כלל ולא תרד לסוף דעתי בודאי, זה הוא פירוש הכתוב אליבי' דר"מ, נמצא דבזה לא פליגי כלל דלכ"ע כוון

משה בשאלתו הראני נא את כבודך להכרת עצמותו ולכ"ע השיב לו לא תוכל לראות את פני ע"ז.

אבל על השגת הנאצלים אמר אני אעביר כל טובי על פניך ולבסוף אמר לו ע"ז וראית את אחורי וכדברי רבינו: והנה כל זה הוא מבואר ומפורש בדברי רבינו בהמשל הנעים שכתב "שראה אחוריו" דייקא, הוא גם הנאצל הראשון שאף שהוא פנים לכל הנאצלים שלמטה ממנו עכ"ז הוא אחוריו של אין סוף "והשיג כל גופו" הוא עולם האצילות שהוא עיקר הגוף "ומלבושו" הם ג' עולמות בי"ע, ואת הכל ראה ונחקק בלבו מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, ובודאי משום זה קנאו המלאכים בו שפיר, ושפיר השיב לו הקב"ה וחנותי את אשר אחון, ושפיר ידע רבינו מסוד פנים ואחור, ואעפ"כ לא גלהו אלא ברמז בעלמא בדברי המשל, ומסולק בפשיטות קושיות הראב"ד וברויחא מאד בסיעד"ש, ופוק חזי גבורתי' דרבינו ז"ל בחכמת האמת וד"ל: פרק ב הלכה הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כו', נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד כו': גם בזה הראה רבינו ז"ל גודל כחו וידיעתו בחכמת האמת, שכל דברים אלו דברי ר' נחוניא בן הקנה ע"ה הוא והביאו בספר פרדס רימונים פ' י"ג ממהות והנהגה וז"ל שלש ראשונות אלו הם חשובות כאחד שהם דעת כתר והיודע חכמה והידוע בינה, וכתב עליו הפרדס, ובאור ענין זה כי אין ידיעת הבורא כידיעת שאר הנמצאים כו' שיודעים הדברים בידיעה שחוץ מהם כו' ואין ידיעת הקב"ה כן אלא הוא הדעת והיודע והידוע, ועי"ש שהאריך בזה לבאר איך הם בכתר חכמה בינה, ורבינו בכפלו הדברים ואמר נמצאת אתה אומר כו' בודאי כיון ג"כ לג' ראשונות אלו וד"ל: פרק ד הלכה יג ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות, ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא אעפ"כ ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לישוב העוה"ז כדי לנחול חיי העוה"ב כו', עיין כ"מ שהביא בשם הר"ן שכתב והרמב"ם כתב מה שרצה והלואי שלא נכתב, וכן כתב בשם הריטב"א, וע"ש מ"ש עוד בשם הרא"מ שדחק עצמו ליישב דברי רבינו: ולעד"נ דדברי רבינו נכונים בפשיטות וברויחא מאד, שכולם הבינו דרבינו קורא עסק התורה הנגלות וקיום המצות בשם דבר קטן ובשם הוויות דאביי ורבא, אבל באמת לא כן הוא דא"כ הי' לו לרבינו לומר ולחם ובשר הוא האסור והמותר, ורבינו הלא דייק בלישנא "לידע" האסור והמותר, וכוונתו בודאי הוא רק להשקלא וטריא בקושיות ופירוקים ופלפול של הגמרא שהן הן הוויות דאביי ורבא שרק ע"י הפלפול הגדול שלהם הוא שהגיעו לידע האסור והמותר וכדאמרו התנאים מבלי עולם הן שמורים הלכה מתוך משנתן, והרי אמרו במחשכים השיבני זו תלמוד בבלי, וקראו לתלמוד ירושלמי שהוא בלא קושיות בשם נועם ותלמוד בבלי בשם תובלים, ור"ז כי הוה בעי למיסק לא"י הי' מתענא ארבעין תעניתא שישתכח לימוד הבבלי, שהוא הוא ההוויות דאביי ורבא, ולכן שפיר קראוהו חז"ל רק בשם דבר קטן, כי הם ידעו המשנה בטעמי' על בורי' גם בלא קושיות ופירוקים וכמ"ש הר"ן, וגם רבינו כוון לזה בודאי שהרי אפשר לאדם לידע כל דיני התורה ומצותי' ולקיימם גם בלימוד המשנה תורה הזה, וכמ"ש רבינו בהקדמתו

דלתכלית זו חיבר חיבור זה וקראו בשם משנה תורה ע"ש, ולזה אמר דמ"מ אין לכנוס לפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר ולחם ובשר הוא "לידע" דייקא האסור והמותר, בידיעה ברורה ע"פ מקורו בש"ס ע"פ הוויות דאביי ורבא ולא ע"פ קצורן של דברים שבמשנה תורה הזה, ולזה אמר בטעמו שפיר דאע"פ שההוויות האלו קראו רק בשם דבר קטן לגבי מעשה מרכבה אעפ"כ ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה ומרחיבין אותו, משא"כ כשילמוד את משנה תורה הזה אף שיהי' בקי בכל דיני התורה ויוכל להיות צדיק גמור גם מבלעדי פלפול הש"ס והקושיות והפירוקים של הוויות דאביי ורבא, עכ"ז הלימוד הזה לא יעשה פרי בדעתו ושכלו להיישירו ולהרחיבו, כי רק פלפול הש"ס הוא שמיישב ומיישר ומרחיב דעתו ושכלו של אדם, כי הוא מדת הבינה להבין דבר מתוך דבר וכבר אמרו אם אין בינה אין דעת, ואמר עוד רבינו "ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העוה"ז כדי לנחול חיי העוה"ב" ר"ל כי הוא הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לעמו ישראל שיהנו ממתיקתה ומעריבתה בעסק התורה בעוה"ז כמ"ש דוד הע"ה הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, והיא היא עיקר ישובם והנאתם בעוה"ז אשר הם מואסים בכל חמדת התבל בשבילה, ואין זה אלא רק בעוסקם בה בפלפולה בחכמה ובבינה ובדעת כדאמר הכתוב כי היא חכמתכם ובינתכם וגו', ואין זה אלא בהוויות דאביי ורבא לבד ולא בלימוד מתוך הקיצורים, וכן הקב"ה שוכן עם העוסקים בתורה רק בעוסקים בה בפלפולה של תורה, וע"ז הוא דאמרו אין לו להקב"ה בעוה"ז אלא ד' אמות של הלכה בלבד, כדאמר הכתוב אוהב ה' שערי ציון וגו' ואמרו אלו שערים המצוינים בהלכה, ואין מצויינים אלא בעסק גדול בפלפול ובהוויות דאביי ורבא, ולזה כוון ג"כ ר"ח בן תרדיון דאמר דוקא שנים שיושבין ויש ביניהם דייקא דברי תורה היינו שמפלפלים זה עם זה, שכינה שרוי' ביניהם, אבל על אחד שיושב ועוסק בתורה אמר רק שהקב"ה קובע לו שכר לבד, ולזה כוונו ג"כ באמרם ז"ל חרב על הבדים, על היושבין בד בבד ועוסקים בתורה בלא פלפול, ולכן בודאי רק הוויות דאביי ורבא הם הם עיקר הטובה שהשפיע הקב"ה לעמו ישראל ליישוב העוה"ז, וגם כדי לנחול חיי העוה"ב, וכדאמרו דשואלין ביום הדין פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, וכן אמרו צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון, שזהו עיקר העונג בעוה"ב, להראות אל אלהים, וליהנות מזיו השכינה, ואין אדם זוכה לזה אלא ע"י שילכו מחיל אל חיל בין בעוה"ז בין בעוה"ב, ואמר עוד רבינו טעם שלישי "ואפשר שידעם הכל קטן וגדול כו' " משא"כ מעשה מרכבה אינם אלא לגדולי ישראל לאחר שכבר נתרחב ונתיישב דעתם בלחם ובשר של הוויות דאביי ורבא, וכבר כתבתי לעיל בריש פ"א, כי במעשה מרכבה לא כוון רבינו לחכמת עכו"ם חלילה כאשר חשדו הריטב"א שהביא הכ"מ, אלא כוון רק למעשה מרכבה האמיתית של חכמת האמת ככל המקובלים האמתיים, ות"ל כי זכינו להתאים דברי רבינו עם דברי כל שלומי אמונה חכמי ישראל המקובלים האמיתים בטוב טעם ודעת בסיעד"ש וד"ל: פרק ה הלכה ב בד"א בזמן שהעכו"ם מתכוין להנאת עצמו כו' או אנס אשה לבועלה כו': עיין כ"מ ולח"מ שהבינו בדעת רבינו דאיירי רק באשה פנויה אבל א"א בכלל ג"ע היא אפי' לא עבדה מעשה ובאשה פנוי' אפי' עבדה מעשה וכרבא דפליג על אביי דאמר אסתר קרקעעולם היתה,

אלא אף אם עבדה מעשה ג"כ אין חשש משום דהנאת עצמן שאני, ופליג על מ"ד אל תקרא לבת אלא לבית אלא ס"ל דאסתר פנויה היתה ולכן אף בדעבדה מעשה לא היה שום חשש ע"ש: ולעד"נ דא"א לומר הכי, חדא דא"כ היה לו לרבינו לפרש או אנס אשה פנויה ומדסתם משמע כל אשה אף אשת איש, ועוד דהלא במגילה (דף י"ג) תנא כן משום ר"מ אל תקרא לבת אלא לבית ואין חולק עליו שם בזה, והאיך יש סברא לומר דרבא דאמר הנאת עצמן שאני פליג על ר"מ התנא במקום דלא נמצא תנא אחר שיפלוג עליו, ועוד דבמגילה שם איירי רבא ג"כ בההוא ענינא ולא פליג עליו, ועוד דעכ"פ סתמא דגמ' דפריך והא אסתר פרהסיא הואי בודאי היה לו לפרוך יותר והא אסתר עריות הואי כדהקשו שם התוס' ואליביה דר"מ דאשת איש היתה: לכן נלע"ד דודאי רבינו אייר בכל אשה אפילו אשת איש, וס"ל כדמסקו שם התוס' בסנהדרין (דף ע"ד ב) דהא דלא פריך והא אסתר עריות הואי, דקים ליה דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מחייבה למסור עצמה משום עריות כו', אבל רק לענין חלול השם משום פרהסיא לא ס"ד דמהני טעמא דקרקע עולם עכ"ל, וכן בדעת רבא כתבו שם התוס' ג"כ מפורש דהכי ס"ל ביבמות (דף נ"ג) בהא דאמר אין אונס לערוה שאין קישוי אלא לדעת ע"ש, וא"כ לפ"ז לא חידש אביי במה שאמר אסתר קרקע עולם היתה אלא רק זה שמהני האי טעמא גם לגבי פרהסיא, וא"כ רבא דפליג עליו ע"כ לא פליג עליו ג"כ אלא בזה שחידש דקרקע עולם מהני גם לענין פרהסיא, דמשמע גם בכוון להעביר על דת, וזה אינו אלא הנאת עצמן שאני, דלא מהני האי טעמא דקרקע עולם אלא שלא יהיה בה דין עריות, אבל לא לענין פרהסיא שהוא משום ח"ה וכסברת המקשן, ומשום דלא עדיפא קרקע עולם משאר עבירות דבפרהסיא מחויב למסור עצמו למיתה בבאים להעבירו על דת, אלא דאסתר שאני שלא כוון אלא להנאת עצמו, ולכן כיון שהיתה קרקע עולם ולא עבדה מעשה שלא היה בה דין עריות אע"פ שהיתה אשת איש, אין בה גם משום פרהסיא משום שהיתה להנאת עצמו, וכמו בשאר מצות התורה דלא חיישינן לפרהסיא אלא בבאים להעבירו על דת וכמ"ש רבינו בסמוך ואם אנס להעבירו בעשרה מישראל כו', אבל במקום דלא הוה קרקע עולם דעבדה מעשה דאית בה משום עריות או באיש דעביד מעשה, אף אם כוון להנאת עצמו ג"כ יהרג ואל יעבור כדמבואר בדברי רבינו שלא חילק בין ג' עבירות אלו לשארי עבירות אלא בהנאת עצמו, נמצא דלפ"ז תרתי בעינן לרבא קרקע עולם וגם הנאת עצמו, קרקע עולם מפקה לה מעריות, והנאת עצמו מפקה לה מפרהסיא, וזה הוא ודאי ג"כ דעת הרי"ף והרא"ש שהביאו דברי שניהם לדברי אביי ולדברי רבא, ומשום דרבא לא פליג כלל על טעם דקרקע עולם לענין עריות אלא רק לענין פרהסיא אמר דלא סגי בקרקע עולם לבד אלא בענין בו ג"כ טעם דהנאת עצמו שאני, דבכוון להעביר על דת גם בקרקע עולם יהרג ואל יעבור, וזה הוא ג"כ דעת ר' ירוחם שהביא הש"ך בי"ד סי' קנ"ז ס"ק ט' דאמר ג"כ הכי דאף בדלא עביד מעשה אם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור ואיירי בבאו להעבירו על דת, ובחנם תמה עליו הש"ך שם והשיג עליו ע"ש, דודאי כן הוא ברירא דמלתא לכ"ע כן נראה לע"ד וד"ל: הלכה ג וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך כו' כנבוכדנצר וחבריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות יהרג ואל יעבור כו': עיין בלח"מ שכתב מ"ש רבינו ויגזור גזרה על ישראל אפשר שכוון למ"ש הר"ן בפ' במה טומנין דכיון דלא

אקשי גמרא והא אסתר שעת הגזרה הואי משמע דלא מקרי גזרה אלא כשהגזרה מיוחדת באומה אחד לבד עכ"ל: והנה הר"ן לא כתב זה כלל בפ' במה טומנין אבל הנימוקי יוסף הוא שכתב זה בפ' בן סורר ומורה, אבל גם הוא לא כתבי' אלא רק בדעת המקשה שלא ידע עדיין לחלק בין קרקע עולם לעביד מעשה ובין הנאת עצמן למעביר על דת, אבל למאי דמחלקו אביי ורבא בזה בודאי אין לזה מקום כלל דודאי החילוק שבין שעת הגזרה לשלא בשעת הגזרה אינו אלא בבא להעביר על דת בהגזרה וכמ"ש רבינו מפורש ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם כו' אבל כשכוון רק להנאת עצמו בודאי אין בזה שום חילוק דגם בשעת הגזרה יעבור ואל יהרג דשעת הגזרה לא גרע מפרהסיא בכל זמן דלהנאת עצמו לא חיישינן, דשעת הגזרה לא נקראת אלא שעת השמד חלילה להעביר על דת ולא להנאתו, ומ"ש רבינו על ישראל הוא פשוט כיון שהוא צריך לומר לבטל דתם הרי מוכרח לומר על ישראל, ותדע דאטו יאמר הלח"מ דאם הוא גזרה כוללת על כל העמים לבטל דתם אין לישראל למסור נפשם בשביל דחס אתמהה, אלא ודאי הוא עש פשוט כמ"ש וד"ל: ועיין בכ"נו מה שהביא בשם הר"ן דלכן לא היה אלישע בעל כנפים מוסר עצמו ונטל התפלין מראשו אע"ג שהיתה בשעת הגזרה משים דעל מ"ע אינו מחויב למסור נפשו, והקשה עליו מר"ח בן תרדיון שמסר נפשו בשביל עסק התורה ומר"י בן בבא ומדברי המדרש ע"ש, ולא ידעתי מאי קשיא ליה והרי גם הר"ן כתב שם ע"ז וז"ל וא"ת א"כ היכי מסר נפשיה אלישע ומנח כיון שאינו מחויב בדבר נמצא מתחייב בנפשו י"ל שאע"פ שאינו מחויב ליהרג על קיומה אפ"ה רשאי למסור נפשיה עליה וררבל שכר כו' ומביא בעצמו ראיה עי"ז מדברי הבראשית רבה שהביא הכ"מ מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני כו' וכן מצינו בדניאל שמסר עצמו על התפלה שהיא דרבנן עכ"ל, וא"כ ודאי גם ר"ח בן תרדיון ור"י בן בבא ג"כ זה היה טעמם וד"ל: הלכה ה וכן אם אמרו להם כו' ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יחנו אותו להם ואין מורין להן כן לכתחלה ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל: הא דאמר רבינו דאין מורין להן כן לכתחלה, הוא ממעשה דריב"ל דא"ל אליהו ז"ל וכי משנת חסידים היא.

אמנם ההג"מ והכ"מ וכל המפרשים תמהו על רבינו בזה דפסק כר"ל ולא כר' יוחנן, ועיין כ"מ שדחק עצמו בזה, והפני משה כתב בירושל' סוף פ"ח דתרומות דכל מה שנאמר בזה יהיה דוחק ע"ש: ולעד"נ ליישב דברי רבינו ברויחא ובפשיטות מאד דבאמת פסק כר' יוחנן ולא כריש לקיש בזה, דהנה לשון הפלוגתא דריש לקיש ור' יוחנן בירושלמי שם הוא זה א"ר שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי (ולא כאשר העתיק הכ"מ בדברי ר' יוחנן אפילו שאינו חייב מיתה, ותו לא) והוא דפליגי בלשון הברייתא דאמרה שם ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו דרשב"ל ס"ל דהאי כגון שבע בן בכרי הוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן ס"ל שקאי האי כגון רק על ייחדו להן אחד אבל לא על חיוב מיתה כמוהו, וא"כ לפ"ז הלא יש לדייק בלשון ר' יוחנן דא"כ למה הוצרך לדייק בלשונו אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי דייקא דמשמע שהוא חייב מיתה שפיר אלא לא כשבע בן בכרי, והיה לו לומר רק זה לבד אע"פ שאינו חייב מיתה, ותו לא, ועוד דרבינו דייק באמת בלשונו הכי ואמר ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ולא

אמר כלשון ר' יוחנן ואם אינו חייב מיתה כשבע בן בכרי: אמנם נלענ"ד דרבינו מפרש הכי לדברי פלוגתתם דריש לקיש אמר דוקא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ממש שמרד במלכות ב"ד שהוא דין תורה שהמורד במלכות ב"ד חייב מיתה, אבל אם הוא חייב מיתה למלכות אחר אין מוסריואותו, ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי ממש שהי' מורד במלכות ב"ד אלא הוא חייב מיתה רק למלכות אחרת ג"כ מוסרין אותו, אבל אם אינו חייב מיתה לשום מלכות אלא ליסטים תובעים אותו להורגו שלא בדינא דמלכותא לכ"ע אין מוסרין אותו, ובודאי כן הוא דלא גרע זה מנשים שאמרו להן תנו אחת ונטמאה דודאי אף אם ייחדו אותה ואמרו תנו לנו את פלונית דג"כ לא ימסרו אותה דלא אמרו דין דיחדו להן אלא בהריגה ולא בטומאת נשים וע"כ אייריי רק במחוייב מיתה, ולכן לא שייך דין זה בטומאת נשים, (אע"פ שבספר קובץ מסתפק בזה ע"ש), ולפ"ז יש לומר עוד דר' יוחנן לא פליג כלל על ריש לקיש בפירושה דברייתא דהברייתא הרי אייריי בסיעה של בני אדם שפגעו בהן עכו"ם ולא שרי המלך וא"כ כשאמרה "ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי'", בודאי דוקא קתני כשבע בן בכרי שהיה ידוע לכל שהוא חייב מיתה מדין תורה, ולכן אם תבעוהו ליסטים להורגו ג"כ ימסרוהו ואל יהרגו כולם, וגם ר' יוחנן מודה בזה דשבע בן בכרי דוקא קתני, כי פליגי בעלמא כגון שתבעוהו ממלכותא, דרשב"ל אומר דהברייתא לאו דוקא שפגעו בהן עכו"ם קתני, אלא אף אם תבעוהו ממלכותא ג"כ אין מוסרין אותו, דדוקא כגון שבע בן בכרי אמרה הברייתא, שהיה משפטו ברור גם בדין הסנהדרין שהוא חייב מיתה בדין תורה משום שהיה מורד במלכות ב"ד, אבל לא כשנתחייב מיתה ע"פ מלכות אחרת שאין זה דין תורה, אין מוסרין אותו, ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי, שהיה חייב מיתה גם ע"פ דין תורה, אלא שנתחייב מיתה ע"פ דינא דמלכותא, ג"כ מוסרין אותו כגון שתבעוהו מלכותא, והברייתא דאמרה כגון שבע בן בכרי הוא משום דאיירי רק בתבעוהו ליסטים אבל בתבעוהו מלכותא שנתחייב בדינה למיתה ג"כ מוסרין אותו ולא יהרגו כולם דדינא דמלכותא דינא אע"פ שאינה דין תורה, ולדברי ר' יוחנן הללו ראיה גמורה ממעשה דריב"ל שהביא הירושלמי שם אח"ז שתבעו לעולא בר קושב מלכותא שנתחייב בדינה למיתה ומסרו ריב"ל ואליהו ז"ל הודה לו ג"כ ואמר רק דלאו משנת חסידים היא, ומפרש לה רבינו דלכך אין מורין כן לכתחלה, ולכן פסק גם רבינו הכי מפורש, וכדקי"ל הכי גם בש"ס דידן בהגוזל עצים (דף קי"ג) דדינא דמלכותא דינא, וכדפסק גם רבינו הכי בפ"ה מהל' גזילה, ופוק חזי גבורתיה של טהרת לשונו הזך של רבינו ז"ל, דאיהו אייריי ג"כ רק בתבעוהו עכו"ם ליסטים ולא מלכותא וכדאמר בלשונו וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו", ולכן אמר בזה בלשונו ג"כ כלשון הברייתא "ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני כו' אם הי' מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם' דבזה גם ר' יוחנן מודה דבעינן שיהיה מחויב מיתה ע"פ דין תורה דוקא וכדברי הברייתא, ומ"מ אמר ע"ז "ואין מורין להן כן לכתחלה", אף שהוא דברי אליהו ז"ל בההיא דתבעו מלכותא, משום דלר' יוחנן אין שום חילוק בין המחויב מיתה ע"פ דין בין המחויב מיתה ע"פ דינא דמלכותא, והדר אמר "ואם אינו חייב מיתה" ר"ל שאינו חייב מיתה כלל לא בדין תורה ולא בדינא דמלכותא כגון שתבעוהו ליסטים ואין אנו יודעין בו עון אשר חטא שיהא מחויב מיתה "יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת

מישראל", דבזה גם ר' יוחנן מודה וככל הנ"ל, וא"ש לנכון בפשיטות וברוויחא מאד בסיעד"ש ודו"ק: פרק ו הלכה ב ושבעה שמות הם השם הנכתב כו' והוא השם המפורש או הנכתב כו', עיין כ"מ שכתב ומ"ש רבינו שהם שבע שמות ובפרטן אתה מוצא שמונה כו': נלע"ד דרבינו כוון לומר שבעה שמות לבר משם המפורש, ולכן קראו בשם שם המפורש להורות דאיהו לאו ממנינא הוא משום דאיהו שקול כנגד כולם וד"ל: ומה שהשמיענו דשם אלהי כולו הוא שם כתב הכ"מ דאע"פ שהוא סמוך לעולם מ"מ אינו דומה לאלהיכם, לע"ד הלא נמצא גם אינו סמוך כדכתיב הושע עבדך אתה אלהי וכדומה הרבה, אבל כוונתו הוא להורות שלא נחשבהו כאומר אלוה שלי לזה אמר דלא כן הוא אלא גם היו"ד הוא מאותיות השם דאלה לבד לאו שם הוא כלל אלא אם כתוב אלוה בוא"ו וא"כ אלהי דכתיב בלא וא"ו ע"כ היו"ד היא מעיקר אותיות השם כמו הוא"ו בשם אלוה, והוא מוכרח גם מדברי הברייתא בשבועות (ל"ה ב') דלא חשיב בנטפלים לשם אלא אלהינו אלהיהם אלהיכם, דרק "נו ו"הם ו"כם הם נטפלים אבל היו"ד אינו נטפל וד"ל: הלכה ד כתב אל"ף למ"ד מאלהים יו"ד ה"א מהויה אינו נמחק ואין צריך לומר י' ה' שהוא שם בפני עצמו, מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא: ובהשגות א"א זה אינו כלום שלא אמרו אלא באל"ף למ"ד מאלהים וי' ה' מהויה כו', ועיין כ"מ שהאריך ודחק עצמו בישוב דברי הראב"ד דהלא גם רבינו כתב מפורש כדבריו, וכן תמה עליו המגי"ע, ובשם הר"מ אלשקר הביא הכ"מ שדחק עצמו בזה ביותר, וע' גם בלח"מ מ"ש בזה: ועל כולם תמה אקרא דהרי לפי גירסא זו בדברי רבינו אין שום הבנה לדבריו מה שאמר יו"ד ה"א מהוי' אינו נמחק ואצ"ל י' ה' שהוא שם בפ"ע, דמאי אצ"ל הוא דהרי היא היא, ומדברי הכ"מ משמע שהבין די' ה' מהוי' הוא כשרצה לכתוב שם הוי' בשלימות ולא כתב אלא ב' אותיות ראשונות בלבד והוא תימה וכי זה גרע מאם מתחלה לא רצה לכתוב אלא שתי אותיות י' ה' בלבד והלא אדרבא אית ביה תרתי קדושת שם המפורש וגם הוא שם בפ"ע ומאי אצ"ל דאמר, וגם מאי הוא שהוצרך לומר בטעמו מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא, והלא גם כשלא רצה לכתוב אלא שתי אותיות אלו לבד ג"כ אמר דאצ"ל שאינו נמחק מפני שהוא שם בפ"ע, וכי אם כוון לכתוב שם בן ד' אותיות וכתב רק שם של ב' אותיות אינו שם בפ"ע אתמהה, אבל הרי מוכרח הוא כדברי הכ"מ מה שכתב בלשון אפשר, ובאמת אין זה אפשר אלא ודאי הכי הוא, שהנוסחא בלשון רבינו האמיתית הוא זה "וא"ו ה"א מהוי' אינו נמחק" שהם ב' אותיות אחרונות שבשם הוי' ב"ה, ולזה כתב על זה "ואין צריך לומר י' ה' שהוא שם בפ"ע, וע"ז הוא שהשיג הראב"ד דלא אמרו אלא י' ה' לבד ולא ו' ה', וזה ברור: אמנם לדינא כבר הארכתי בזה בתשובה בספרי תפארת זיו ח"ר סי' ד', וברתי דהעיקר הוא כדעת רבינו דגם ו' ה' שבשם אינו נמחק עי"ש שהארכתי בזה בראיות ברורות וד"ל: הלכה ו וכן אם הי' שם כתוב על בשרו כו' נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל ואם לא מצא גמי יסבב בבגדיו ולא יהדק כדי שלא יחוץ: עיין כ"מ שכתב דברי הש"ס בשבת ק"כ דפריך התם חציצה תיפוק לן משם דיו ומשני בלחה, ואמר ולא חש רבינו לכתוב דדוקא בדיו לחה לפי שזה אינו מענין הלכות אלו כו' עכ"ל, והוא תימא דהרי מפורש הזכיר בדבריו אלו גם דין חציצה שהרי כתב ולא יהדק כדי שלא יחוץ, ועיין בלח"מ שהקשה זה ג"כ על הכ"מ ודחק עצמו בזה: ועוד דהרי מפורש איירי רבינו בשם יבש

וכן הש"ס ע"כ אייריכשהשם יבש דהרי אמרו לכרוך עליו גמי ואם הי' לח בודאי ימחוק אותיותיו בהגמי אף כשלא יהדק ובפרט רבינו שכתב גם לסבב בבגדיו הרי בודאי ימחוק אותו בידים ואין זה גרם מחיקה אלא מחיקה ודאית אלא ע"כ זה אינו אלא בשם יבש: אמנם נלע"ד דבודאי הכי הוא דבין הש"ס ובין רבינו ע"כ אייריכשהשם יבש דוקא ואעפ"כ אין בו משום חציצה כלל, והוא דהלא לכאורה אין באור לדברי הש"ס שם מאי דפריך חציצה תיפוק לי' משום דיו, דאיזה חציצה הוא האי דיו של השמוהלא כיון שבעצמו וברצונו כתבו על בשרו וגם עתה אסור לו למוחקו, הרי רצונו הוא שיהי' על בשרו, והרי הוה זה מיעוטו ואינו מקפיד אם ישאר על בשרו, ומיעוטו ואינו מקפיד הרי אינו חוצץ, וגם מאי משני בלחה דא"כ איך יכרוך עליו גמי והלא ימחוק אותו בידים וכמ"ש ועוד דהאיך אפשר שיהי' לחה ומתי כתב אותו שלא הספיק עוד להתייבש והלא אף אם כתבו ברגע האחרונה שהלך מביתו ג"כ כבר נתייבש הדיו, ואף אם כתבו בבית הטבילה טרם שפשט את בגדיו עד שיפשיט את בגדיו גם כן יתייבש הדיו, וא"א לומר שכתבו בבית הטבילה לאחר שפשט את בגדיו כשהוא ערום דהרי כל טעמייהו הוא משום דאסור לעמוד לפני השם ערום מכלל דעד השתא לבוש הי', ועוד דהרי הי' שם כתוב על בשרו אמרו שהי' כבר כתוב והאיך אייריבלחה, ועוד דאיזה לשון הוא תיפוק לי' משום דיו הכי הי' לו לומר תיפוק לי' משום שם עצמו, ועוד דגם לשון בלחה בלשון נקבה דאמר ג"כ לא א"ש דהרי השם לשון זכר הוא והי' לו לומר בלח: אבל נראה לע"ד ברור דכוונת הש"ס הוא זה, דודאי כל זמן שהשם כתוב באותיותיו כתיקונו אין בו משום חציצה כלל דהוה מיעוטו ואינו מקפיד, אמנם כשיכנס למי המקוה ממחק השם מחמת המים וכדאמר שם דגרם מחיקה היא ושרי, א"כ הרי לאחר שימחק השם ויתמחה לדיו הרי אז בודאי שוב יקפיד עליו והוה מיעוטו ומקפיד עליו דחוצץ, וזהו דפריך תיפוק לי' משום דיו דייקא ולא משום שם אלא משום דיו לאחר שימחק ויעשה דיו מיד שיכנס לתוך המים והאיך יטבול אח"כ ולזה משני לי' שפיר בלחה ר"ל דהלא אז יהי' הדיו לחה ואינו חוצץ, אבל השם עצמו ודאי יבש הי' ומותר לו לטבול לאחר שיכסנו בכל ענין ולכן שפיר סתם רבינו דבריו וא"ש לנכון ברויחא מאד בסיעד"ש וד"ל: ומ"ש רבינו ואם לא מצא גמי יסבב בבגדיו, כתב הכ"מ והלח"מ דסברא דנפשי' קאמר וכתב הכ"מ וזה פשוט, והלח"מ הקשה דא"כ למה אמר ר' יוסי דמשום דטבילה בזמנה מצוה לא מהדרינן אגמי והא מצי לסבב בבגדיו, וכתב וי"ל דהאי תיקון דחוק הוא עכ"ל, וה"א תימא דס"ס למה מתיר לו ר' יוסי לטבול בלא שום תיקון אלא רק במנח ידי' עלי' שזה אינו תיקון כלל כדאמרו דיש לחוש דלמא משתלי ושקיל לי', וכי משום דתיקון דחוק הוא יש לו לעשות בלא שום תיקון אתמהה: אמנם נראה דגם זה א"ש בפשיטות מאד, דהרי לכאורה אין באור לדברי הש"ס גם בזה דמצריך ת"ק לאהדורי דוקא אגמי ולעשות משום זה טבילה שלא בזמנה ולמה לא סגי בשיכרוך איזה בגד מבגדיו שיש לו מוכנים ולא יצטרך לאחר זמן טבילה אף אם אין טבילה בזמנה מצוה, וגם רבינו למה אמר דרק אם לא מצא גמי יסבב בבגדיו ולמה לא יסבב בבגדיו גם לכתחלה ולמה מצריך לי' לאהדורי על גמי מתחלה, אלא ע"כ צ"ל משום דלבגד צריך ג"כ גמי לכרוך עליו שיתחזק על בשרו ולא להחזיק הבגד בידיו משום דלמא משתלי ושקיל לי' לידו ויפול הבגד, כמו שאין לכסות השם בידו מהאי טעמא, וא"כ לפ"ז הרי ודאי דבזה הוא דפליגי ת"ק ור'

יוסי דלת"ק צריך לאהדורי אגמי לכרוך הגמי עצמו על השם אם יהי' רחב קצת ויכסה כל השם , ואם יהי' קצר יכרוך אותו על הבגד אבל לא להחזיק הבגד בידו על מקום השם דלמא משתלי ושקיל לי', אם לא כשלא ימצא גמי אז יכרוך בגד על מקום השם ויחזיקנו בידו, אבל ר' יוסי סבר דאין צורך לאהדורי אגמי דילמא יעבור זמן טבילה שהיא מצוה אלא מיד יסבב איזה בגד על מקום השם ויחזיקנו בידו, וזה הפירוש מאי דאמר הש"ס דמנח ידו עלוי', ור"ל שיניח היד על איזה בגד שיכרוך עליו, דודאי זה הוא עדיף לכ"ע לסבב עליו בגד ולהניח ידו על הבגד משיניח ידו על בשרו לבד, דבלא היכר בודאי עשוי יותר למשתלי ולשקלי לידו משישתלי כשיניח היד על הבגד שסיבב על גופו דאף אם ישתלי וישקל לידו גם כן כשירגיש שהבגד מטה ליפול יזכור ויחזיקנו, ולכן בודאי מסתברא שגם ר' יוסי אינו מתיר אלא בכה"ג, והת"ק מצריך לכתחילה לאהדורי על גמי ואם לא ימצא גמי אז הוא שיסבב בבגדים ויחזיקם בידו, ולכן פסק רבינו הכי כהת"ק, ואין זה סברת עצמו אלא הוא דברי הברייתא בלא ספק וא"ש לנכון בסיעד"ש וד"ל: פרק שמיני הלכה ב וזהו שאמר לו הקב"ה בתחלת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשותו במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב והי' נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי, עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריך שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחלה ולא ישאר בלבם הרהור והוא שהכתוב אומר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה: עיין בלח"מ שהקשה דהפסוקים הם הפוכים בתורה דפסוק וזה לך האות הוא מוקדם לפסוק והן לא יאמינו לי: עוד הקשה דבמה נתקררה דעתו של משה במה שאמר לו הקב"ה שבמעמד הר סיני יאמינו בו אמונה שלמה וסו"ס לפי שעתו לא יאמינו לו ולא ישגחו בדבריו, וע"ש שדחק עצמו מאד בזה: ולעד"נ דא"ש בפשיטות מאד, דהלא יש לדייק עוד בדברי רבינו דמה הוא שאמר דבעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, דאיזה אותות הוא שנתן לו אז בעת שאמר לו ושמעו לקולך והלא האותות של מטה שנהפך לנחש וחזר ונהפך למטה בכפו ומה שנצטרע ידו הרי אמר לו רק אח"כ כשאמר והן לא יאמינו לי, אבל הא דושמעו לקולך אמר לו מתחלה ואז לא נתן לו אותות כלל, ועוד דאינו מרומז כלל בכתוב שאמר לו לעשותן במצרים אלא רק לפני ישראל בארץ גושן ולא במצרים, ועוד מה הוא זה שאמר רבינו "ידע משה רבינו שהמאמין ע"פ האותות כו' והי' נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי', והרי והן לא יאמינו לי אמר משה רבינו רק קודם שנתן לו האותות: אמנם נלע"ד דרבינו בלשונו הטהור והזך גלה לנו פירוש הכתובים כמין חומר, והוא דמתחלה כשאמר משה רבינו מי אנכי, והשיב לו הקב"ה כי אהי' עמך וגו' חשב משה שהוא תשובה רק על שאלותיו וכדפירש"י שם שהשיבו על ראשון ראשון כו' ע"ש, ואז שאל עוד על שמו ית' והשיבו הקב"ה גם על זה, ואמר לו לך ואספת את זקני ישראל וגו' ושמעו לקולך, והיינו שהזקנים ישמעו לקולך, ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים וגו', וכיון שהי' נצרך מיד להזקנים הבטיחו הקב"ה שישמעו לקולו, אבל לענין כל העם הלא מתחלה אין נפקותא בזה כלל אם יאמינו בו וישמעו בקולו או לא כיון שהם עדיין לא יצטרכו לעשות מאומה, אלא

דאח"כ כשפרעה ישלחם אז יהי' הצורך שיאמינו בו וישמעו בקולו להכין עצמן לדרך בביזת מצרים ואח"כ לילך אחריו בדרך אשר יוליכם, לזה אמר לו הקב"ה אז ושלחתי את ידי והכתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ואחרי כן ישלח אתכם, ור"ל ואז ילכו ישראל אחריך בשמחה לאחר שיראו כל האותות והנפלאות אשר שמתי לפרעה ולמצרים ואז יאמינו בך וישמעו בקולך לילך אחריך, וגם לענין והי' כי תלכון לא תלכו ריקם אלא ושאלה אשה משכנתה וגו', אבל א"כ הלא לא יובן עוד מה שאמר משה רבינו על זה והן לא יאמינו לי, דעל איזה עת הוא חושש שלא יאמינו לו אם מיד בעת הראשונה טרם שיעשה המכות הנפלאות בפרעה הלא אין לו נפקותא כלל ואף אם לא יאמינו לו מה איכפת לו, ואם בעת האחרונה כשישלחם פרעה ויתרצו ללכת אחריו, הלא אז כבר יראו כל נפלאותיו אשר עשה לפרעה ולכל מצרים ואז הלא בודאי יאמינו כאשר הבטיחו הקב"ה: ולכן מפרש לה רבינו שבאמת לא עשה טענה זו לעיקרית אלא הי' רק דברי השמטה שהי' נשמט מלילך מחמת חששאחר שאף אם יאמינו בו מחמת האותות שישים לפרעה לא יהיה זה אמונה שלמה ותמיד יהרהרו אחריו ולכן תפס לו טענה והן לא יאמינו לי עתה טרם שאעשה הנפלאות בפרעה אף שאינה עיקרית, ומ"מ רצה הקב"ה למלאות לו רצונו גם בזה ונתן לו ג' אותות שיעשה מיד לפני ישראל כדי שיאמינו בו מיד ולסלק מעליו טענה זו, אבל אז מחמת אותו החשש שהי' בלבו שלא יהי' זה אמונה שלמה מצא לו עוד טענה אחרת כדי להשמט אף שאינה עיקרית ג"כ ואמר לא איש דברים אנכי וגו' והשיב לו הקב"ה גם על זה מי שם פה לאדם וגו', ושוב לא רצה הקב"ה לצער את משה ואמר לו הלא ידעתי מבוכתך מה שרצונך להשמט משליחות זו בחששך כי האמונה ע"י האותות לא תהי' זה אמונה שלמה, אבל לא הבנת דברי הראשונים מה שאמרתי לך כי אהי' עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו' חשבת כי זה הי' תשובה רק על שתי שאלותך שאמרת מי אנכי וגו' וכי אוציא את ב"י ממצרים, ובאמת לא כן הוא כי עוד כוונה אחרת כוונתי בזה, והוא זה "ועתה לך ואנכי אהי' עם פיך והוריתיך אשר תדבר' אל בני ישראל את כל דברי התורה אשר אתן להם על ההר הזה לעיני כולם ואז יאמינו בך אמונה שלמה לא ע"פ האותות הקודמין אלא כולם יהיו עדים בעצמן על אמיתות נבואתך ואז ידעו באמת כי אנכי שלחתיך מתחלה ולא ישאר בלבם שום הרהור עוד, ובזה מדויק מאד לשון הכתוב ואנכי אהי' עם פיך שהוא מיותר לכאורה דהלא זה כבר אמר לו מי שם פה לאדם וגו' הלא אנכי הוי', ומה חידש בזה יותר, וגם מה שדייק בלשונו והוריתיך אשר תדבר ולא אמר והוריתיך אשר תעשה כדאמר לו אח"כ כשצירף לו את אהרן והוריתי אתכם את אשר תעשון, אבל הוא רק פירש על דבריו הראשונים שאמר לו כי אהי' עמך דלוטה בזה כוונה שני' כי אהי' עם פיך, ומה שאמרתי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה כוונתי הי' כי והוריתיך אשר תדבר כל דברי התורה לעיני כל ישראל וזה לך אות נאמן כי ידעו כל ישראל נאמנה אמונה שלמה בלא שום ספק ובלא שום הרהור כי אנכי שלחתיך גם מתחלה, ובזה הוציא הקב"ה מלבו של משה רבינו כל מבוכתו וכל חששו שחשש בזה, אלא שעדיין חשש שפגע בזה בכבודו של אהרן שהי' נביא מכבר לישראל ולכן בקש עוד מלפני הקב"ה שלח נא ביד תשלח ר"ל ביד אשר אתה רגיל לשלוח עד עתה כל דברי נבואתך ובזה יתאמת בלב ישראל יותר ענין השליחות גם מעתה באשר הוא מוחזק

אצלם לנביא מאז ועד עתה, ואז עשה לו הקב"ה רצונו גם בזה וצירף לו את אהרן ואז קיבל עליו השליחות בשמחה, ובזה יבוארו כל דברי רבינו בדקדוק לשונו הטהור לנכון בפשיטות וברויחא מאד בסיעד"ש וד"ל: פרק ט הלכה א לפיכך אם יעמוד איש כו' ויאמר שה' שלחו להוסיף מצות או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה כו' הרי זה נביא שקר ומיתתו בחנק כו': עיין בלח"מ מה שהקשה על דברי רבינו מסוגיא דפ' הנחנקין, ולעד"נ דלא קשה מידי, דהתם איירי מפורש בנביא שהדיח, ואין מדיח אלא אם מדיח את רוב בני העיר וכדכתב רבינו בפ"ה מה' עכו"ם ה' ב' המסית את רוב אנשי העיר הרי זה מדיח ואינו נקרא מסית כו', אבל בנביא השקר לבד הרי זה סתמה המשנה מפורש בריש הנחנקין דנביא השקר הוא בחנק ואף בהורה באחד ממצות התורה, דומיא דזקן ממרא שחשב שם, ודומיא דהמתנבא בשם עכו"ם שאמרה שם המשנה בדף פ"ט אפילו כוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור כו', ומדלא חלקה המשנה בין עכו"ם לשאר מצות ודאי דבכל ענין דינו בחנק ואף בעכו"ם לבר ממסית לאחד או מדיח לרוב אנשי העיר דאז המסית הוא בסקילה בין שהוא נביא בין שהוא הדיוט, ומדיח אם הוא נביא ג"כ הוא בסקילה וכמ"ש רבינו שם בה' עכו"ם, שוב ראיתי שם בה' עכו"ם בלח"מ שכן כתב גם הוא בעצמו הכי, וע"ש שכל דבריו נכונים שם וד"ל: הלכה ד וכן אם עקר דבר כו' או שאמר בדין מדין תורה שה' צוה לנו שהדין כך והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא השקר ויחנק כו' שהרי בא להכחיש תורה שאמרה לא בשמים היא: עיין כ"מ שכתב אבל קשה לי דאמרו פ"ק דיבמות דיצאתה בת קול לומר דהלכה כב"ה וקי"ל הכי בכל דוכתא והתוס' שם ובפ' הזהב נתנו טעם לדבר ואין עולה כפי דעת רבינו וצ"ע: ולעד"נ דלא ק"מ דאדהקשה למה קיי"ל כב"ק דב"ה היה לו להקשות יותר והלא חזינן שיצא ב"ק מן השמים לומר דהלכה כב"ה והלכה כר"א והאיך אמר רבינו שזה אי אפשר דלא בשמים היא, אבל הרי מובן לכל שזה אינו קושיא כלל דהרי על אותו המעשה דהב"ק הוא שאמר ר' יהושע דלא בשמים היא, הרי דאף דלא בשמים היא מ"מ יצא הב"ק, ואף דיצא הב"ק אמר ר"י דלא בשמים היא, והוא דאם הב"ק היה דבר ה' בודאי לא היה מעיז ר"י לומר לא בשמים היא, אבל היה פסיקא ליה דלאו דבר ה' הוא, אלא הוא רק דברי מלאך ולכן אמר שפיר לא בשמים היא ואין משגיחין בב"ק, וא"כ הלא שוב אינו קשיא כלל על דברי רבינו דאיירי מפורש בנביא שאומר מפי ה' כדדייק רבינו בלשונו הטהור "או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לנו" וזה בודאי אי אפשר ונביא שקר הוא, והא דאמרו בהזהב שאמר הקב"ה נצחוני בני, הוא משום דגם הב"ק אע"ג דלאו דבר ה' היה ולא מפי ה' מ"מ מדעתו יצא, אבל היה רק הודעה האיך שפוסקין במתיבתא דרקיע וד"ל: ומה דקי"ל כב"ה י"ל בו תרתי חדא כדברי התוס' דשם משום דב"ה הוה רובא אלא שהיה ספק לרבנן אם הכלל דאחרי רבים להטות הוא מכריע גם למעלת החדוד, דב"ש הוו מחדדי טפי, או דלמא רק בשווין כדעת ב"ש, ולכן כיון שהיה מספקי להו ההלכה שפיר היו יכולין לסמוך על הב"ק אע"ג דלאו דבר ה' הוא כיון דבמתיבתא דרקיע מסכימים הכי, וזה י"ל גם לדעת רבינו, שנית י"ל בפשיטות טפי דאטו ר"י שאמר לא בשמים היא ואין משגיחין בב"ק לא היה פוסק כב"ה, אלא ע"כ הוא היה פוסק כב"ה לא מחמת דברי הב"ק אלא מדינא משום דב"ה הוו רובא, וא"כ הלא י"ל דגם אנן הכי קי"ל כב"ה לא מחמת הב"ק, אלא משום דהכי פסיקא להו

לכולהו רבנן דאחרי רבים להטות הוא כלל גדול אפילו נגד המיעוט דמחדדי טפי, ורק ב"ש לחוד הוא שהיו סוברים דמעלת החידוד עדיף מרובא, למ"ד דעשו ב"ש כדבריהם ביבמות שם, ולמ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם, גם הם ס"ל למעשה דרובא עדיף, וד"ל, ועיין בההקדמה לספרי תפארת זיו מ"ש בזה: תם ונשלם ביאור הלכות יסודי התורה בסיעד"ש בריך רחמנא דסייען הלכות דעות פרק ה הלכה יא דרך בעלי דעה שיקבע לו קודם מלאכה המפרנסת אותו תחלה, ואח"כ יקנה בית דירה ואח"כ ישא אשה, שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה עיין כ"מ שכתב יש לתמוה כו' דקרא איפכא כתב מי האיש אשר בנה בית חדש, מי האיש אשר נטע כרם כו', וע"ש שדחק עצמו מאד בזה: ולעד"נ דא"ש בפשיטות וברויחא מאד, דהרי יש לדייק בלשון רבינו שהוצרך להביא גם סופי הכתובים, ולא חללו, ולא חנכו, ולא לקחה, שהוא שפת יתר לכאורה, אבל בכוונה גדולה עשה זה רבינו כדי שנבין כוונתו מזה, והוא דהרי הכתוב אומר אשר נטע כרם ולא חללו הרי שהיה זהבשנה הרביעית משנטעו שאינו מחוסר אלא חלול לבד, וכתיב אשר בנה בית חדש ולא חנכו, הרי דאיירי בבית חדש ממש שגמרו עתה ועדיין לא הספיק לחנכו, הרי מפורש שנטע הכרם בשלשה שנים קודם שבנה הבית, והבית הוא שבנה רק בסוף שנה השלישית לנטיעת כרמו, ולאחר שהגיע שנה הרביעית ואינו מחוסר אלא החלול לכרמו והחניכה לביתו אז הוא שארש אשה ועדיין לא לקחה עד אשר יחלל כרמו ויחנך ביתו, ומזה הכריח רבינו דגם הש"ס בסוטה שהביא הכ"מ ג"כ כוון לזה באמרו למדה תורה דרך ארץ שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה, דהיינו שהכרם יהיה נטוע מכבר בעת בנין הבית כדי שיכל לחלל פירות הכרם ולחנך הבית הכל בבת אחת ואח"כ ישא אשה, ישא דייקא דהארושין יוכל להיות ג"כ מקודם, ולכן דייק לשון ואח"כ רק לגבי ישא אשה אבל בכרם לא אמר לשון אח"כ, וזה פשוט וברור לע"ד בכוונת רבינו וד"ל: פרק ז הלכה ה אחד המספר בלשון הרע בפני חברו כו' עיין כ"מ שהביא ע"ז דברי הש"ס ערכין דף ט"ו ב' אמר רבא כל מלתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משום לישנא בישא א"ל כ"ש חוצפא ולישנא בישא א"ל אנא כר' יוסי ס"ל דאמר ר' יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, וכתב הכ"מ ע"ז ויש לתמוה על רבינו למה כתב דלא כרבא עכ"ל: ואנכי תמהתי על תמיהתו דהרי כתבו שם התוס' כל מלתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, פי' כגון כה"ג דנורא בי פלניא דאיכא למשמע דלא אמרה משום לישנא בישא, אבל אם הוא אמר דבר קנטור על חברו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישנא בישא עכ"ל, והשתא הלא רבינו דייק בלשונו המספר בלשון הרע, וכבר הקדים רבינו לומר דלשון הרע הוא המספר בגנות חברו, וזה ודאי גם רבא מודה דבפניו גרע טובא דהרי גם מלבין פניו בזה, וגם ר' יוסי הלא בודאי לא דיבר בגנות חברו לעולם, אלא ע"כ גם רבא לא איירי בדברי גנות, וכדברי התוס', ועוד יותר נראה דגם כוונת התוס' שאמרו כגון כה"ג דנורא בי פלניא לא כוונו לומר שמפיק בלישנא בישא דאמר היכא משתכח נורא אלא בי פלניא כדאמר אביי שם אלא כדאמר רבה שם דאמר רק איכא נורא בי פלניא כדדייקו לשון זה מפורש בלשונם, דודאי ר' יוסי לא היה חשוד למיפק שום דבור בלישנא בישא, ואביי הוא דפליג על רבה וסובר דבכה"ג דאיכא נורא בי פלניא לית בה משום לישנא בישא כלל אפילו שלא בפניו, אבל רבא כרבה ס"ל

ועליה הוא דקאי לומר דבאפי מרה לית בה משום לישנא בישא אבל כדמפיק גם זה בלישנא בישא גם באפי מרה בודאי איכא משום לישנא בישא וכ"ש לשון הרע ממש, וזה פשוט וברור בדעת רבינו וד"ל: הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה ב כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו כו', עיין כ"מ דפשיטא ליה דבן בתו לא הוה בכלל בני בניך אלא דמספקא ליה אי בן בתו קודם לבן חברו או לא ע"ש: ולע"ד לא ידעתי מאין פסיקא ליה שבני בנות אינם בכלל בני בניך דע"כ לא ממעטינן בנות מולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם אלא מדלא כתיב את זרעכם, אבל והודעתם לבניך ולבני בניך הרי לבניך איצטריך למכתב ולכן כתיב ג"כ ולבני בניך ולעולם גם בני בנות בכללו, ובגליון רש"א בי"ד סי' רמ"ה הביא דברי הבראשית רבה פ' צ"ד דבני בנות אינם כבנים ע"ש, לאו ראיה היא לע"ד דהתם לא אמר אלא לענין לשון בני אדם אבל בלשון תורה מנלן], ובפרט מאי דמספקא ליה אם קודמין לאחרים לע"ד לא גרע צרכי הנפש מצרכי הגוף דענייך קודמים לעניים אחרים ואיזה ספק יש בזה, וכן כתב הש"ך בי"ד ריש סי' רמ"ה דנראה לו שהוא קודם לבן חברו ע"ש וד"ל: הלכה ג וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב ללמד בן חברו אלא בחנם: עיין כ"מ שכתב ואפשר דלדעת רבינו גם לבן בנו חייב להשכיר לו מלמד, ועיין לח"מ שכתב על דברי רבינו שכתב וחייב להשכיר מלמד לבני, זה לא מצאתי מפורש, ומהרי"ק ז"ל כתב דמסברא ידע לה, ולכן הוא מסתפק אם הוא דאורייתא או דרבנן, וכתב דמדברי הגה"מ בשם מהר"מ משמע שהוא דאורייתא, וא"כ הקשה דלמה זה שכתב רבינו א"כ למה נצטוה על בנו ועל בן בנו, הא הוצרך להשמיענו דבנו ובן בנו חלוקים מאחר דחייב ללמדם גם בשכר, וע"ש שהולך ומסתפק ודחק עצמו מאד בזה: ולעד"נ דדברי רבינו לאו סברת עצמו היא אלא הוא קרא מפורש ובריתא מפורשת, קרא מפורש, ולמדתם אותם את בניכם, והרי הוא מ"ע על כל אחד ואחד מישראל כחכם כסכל ואיך יחייב הכתוב להסכל וע"ה שהוא ילמד לבנו תורה אם הוא ע"ה ואינו יכול ללמוד גם בעצמו, אלא ע"כ ודאי הוא שמחייבו ללמדו ע"י אחרים, וממילא מובן שאם אחר יבקש שכר הוא מחוייב לשלם לו, ברייתא מפורשת, בקדושין דף כ"ט האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, והשתא כל הני חיובים אם האב אינו יכול בעצמו למולו וללמדו אומנות שאינו לא מוהל ולא אומן והאיך חייבוהו ללמדו אומנות והאיך חייבוהו למולו אם אינו מוהל והרי יסכנו, אלא ע"כ ע"י אחרים, ואם לא ירצו בחנם ישלם להם, וכן החיוב להשיאו אשה, ואם לא ימצא אשה שתתרצה להנשא לו אלא א"כ ילבישהו וגם יתן לה מוהר ומתן, הלא מובן כי זה הוא שחייבוהו לפזר ממונו ע"ז, וא"כ ה"ה החיוב ללמדו תורה, ג"כ בודאי הכי הוא, דאם בעצמו אינו יכול ללמוד ילמדו ע"י אחרים, ואם לא ירצו בחנם ילמדו בשכר, והלא כל החיובים הללו למד שם בגמ' מקראי שכולהו דאורייתא הן, וללמדו תורה יליף מקרא ולמדתם אותם את בניכם, וע"כ הוא כמ"ש, כיון שהוא צווי לכל או"א מישראל, מובן מאליו שהצווי הוא שאם אינו יכול ללמדו בעצמו ילמדו ע"י אחרים בשכר, אמנם לא ילפינן מכתוב הזה ללמד בשכר אלא לבניהם לבד אבל לא לבני בניהם, ואי משום קרא דוהודעתם לבניך ולבני בניך, הלא קרא זה בדור המדבר כתיב, דאמר בקרא זה רק השמר וגו' פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו', יום אשר עמדת לפני ה' א' בחרב, שהיו כולם מקטנם ועד גדולם דור

דעה, וא"כ הלא האי והודעתם איירי ע"י עצמם, ולכן הזכיר בו בניך ובני בניך, דבעצמו אם יכול, חייב ללמד גם לבני בנים, ומניה ילפינן גם לדורות, אבל ע"י אחרים בשכר, זה לא ילפינן אלא מקרא ולמדתם דאיירי מפורש בדורות, בתר ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה, ובדורות הלא איכא חכמים ושאינם חכמים ואם נצטוו כולם ולמדתם אותם את בניכם ע"כ אם אינו יודע בעצמו ילמדו ע"י אחרים בשכר, ולכן כתיב ביה רק את בניכם לבד ולא בני בניכם, וכן הכתוב ושננתם לבניך דמיירי בבנים תלמידים הרי איירי מפורש בחכם שיכול להעמיד תלמידים בעצמו, הוא נצטוה ללמד לתלמידים אחרים, לזה אמר שפיר רבינו א"כ כיון דחכמים יש עליהם צווי בפ"ע ללמד גם לתלמידים אחרים, א"כ למה נצטוה על בנו ועל בן בנו דאיירי צווי זה ג"כ בחכמים ושילמדו להם בעצמם וכהנ"ל, ולזה אמר להקדים, ולפ"ז כוון רבינו לתת רק הבדל זה לבד בין בנו ובן בנו לבן חברו, ולא כאשר כתב הכ"מ דכוונת רבינו לתת שני הבדלים, דאדרבא דבכוון חלק הדין דחייב להשכיר מלמד בהלכה בפ"ע וגם דייק ביה רק להשכיר מלמד לבנו לבד ולא הזכיר בו בן בנו להורות דרק לבנו לבד הוא דחייב לשכור מלמד אבל בן בנו הוא כבן חבירו לענין זה שרק בעצמו הוא מחויב ללמדו אם הוא חכם ולא לשכור לו מלמד, והא שהביא הלח"מ מיהושע בן גמלא שתיקן להשיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר התם היההתקנה על הציבור שהם מחויבים לשכור מלמדי תינוקות גם לכל מי שאינו יכול לשלם בעצמו אם עני הוא, אבל מי שיכול לשלם בעד בנו ודאי דאורייתא הוא וכפינן ליה וכדברי מהר"ם שבהג"מ אלא דלענין דינא כתב הש"ך בריש סי' רמ"ה גם בשם מהרש"ל דגם לבן בנו חייב לשכור מלמד ע"ש, אבל בדעת רבינו נלע"ד כמ"ש, וא"ש הכל בסיעד"ש ודוק: פרק ג הלכה י כל המשים כו' לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה ה"ז חילל את השם כו': עיין כ"מ שהאריך בזה בטוב טעם ודעת ללמד זכות על הרבנים הנוטלים שכרם מקופת הצבור ע"ש, ולעד"נ דגם כוונת רבינו בזה אינו אלא על הרוצים להיות מעוסקי התורה תמיד ולא לעסוק בדרך ארץ כלל וליזון מן הצדקה כשאר העניים דודאי בזיון גדול הוא לת"ח להחשב בין עניים ולזון עמהם מן הצדקה אבל הממונים על הצבור שא"א להם להתעסק בד"א כי אינם פנוים כלל מצרכי הצבור בודאי גם רבינו מודה דרשאים ליטול שכרם בדרך כבוד מקופת הצבור, וגם ת"ח אשר ימצאו להם מי שיחזיקם בדרך כבוד ודאי ג"כ יודה רבינו דגם זה טוב ונכון הוא, דהרי זכות גדול הוא למחזיקיהם, כדכתיב עץ חיים היא למחזיקים בה, וישכר וזבולון עדים נאמנים ע"ז, כדכתיב שמח זבולון בצאתך וישכר באהליך, וגם הלל עשה כן שנתפרנס משבנא אחיו, וכן שמעון אחי עזריה עשה כן שנתפרנס מעזרי' אחיו, וכן אמרו כל הנביאים לא נתנבאו אלא למהני ת"ח מנכסיו, ורבינו לא דיבר אלא על המבזין עצמן ליהנות מן הצדקה בתוך כל העניים ביחד בדרך בזיון ומחמת שהוא ת"ח נותנין לו יותר מן הצדקה, וכדדייק בלשונו ויתפרנס מן הצדקה דייקא, וגם דוקא כשיכול לעשות מלאכה ואינו רוצה, וגם איירי רק במי שעיקר עסקו בתורה הוא בשביל זה כדי שיהיה זה לו כאומנות שיפרנסו אותו מן הצדקה בשביל עסקו בתורה כדדייק בלשונו כל המשים אל לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, דמשמע מפורש שעושה זה לעסק כמו עסק אחר, בודאי ע"ז אמרו ולא קרדום לחפור בה, אבל אותן העוסקים בתורה לשמה ואינם רוצים להתבטל מן

התורה בשביל מלאכה ועסק ד"א גם אם מתפרנסים מן הצדקה לית לן בה גם לדעת רבינו, וכ"ש כשהצבור עושין להם הספקה בדרך כבוד כנלע"ד ודוק: פרק ד הלכה ג אין המתרגם רשאי לא לפחות ולא להוסיף ולא לשנות אלא אם כן הי' המתורגמן אביו של חכם או רבו: ובהשגות א"א דבר זה מקרה חדש הי', והא רב שעמד תורגמן לר' שילא במסכת יומא ושינה והוסיף שהי' גדול ממנו עכ"ל: עיין כ"מ שהבין בדברי הראב"ד שהבין בכוונת רבינו שכוון להיא מעשה דרב ור' שילא, ומפורש לא נראה הכי מלשון הראב"ד, אבל נראה דגם הראב"ד ידע דכוונת רבינו הוא לדברי הירושלמי דמגילה שהביא הכ"מ דאמר שם מפורש אלא א"כ הי' אביו או רבו כדברי רבינו, ומפרשי' ג"כ שקאי על המתורגמן שהמתורגמן הי' אביו או רבו של חכם כדברי רבינו, ועל זה הוא דאמר מקרה חדש הי', והוא דהתם בירושלמי אמר על זה ר' פדת הוה אמורא דר' יסא כו' והי' משנה קצת מדברי ר' יסא עי"ש, וסובר הראב"ד דכיון שהביא מעשה זו על הא דאלא א"כ הי' אביו ורבו דמסתמא הי' ר' פדא ג"כ אביו או רבו של ר' יסא, ועל המקרה הזאת הוא שאמר בירושלמי אלא א"כ הי' אביו או רבו, ולזה השיג על רבינו שלא הי' לא לתפוס דברי הירושלמי הזה שהי' רק מקרה חדש שאביו או רבו יהי' מתורגמי', והי' לו לתפוס גדולה מזו דברי הש"ס דידן ברב שעמד למתורגמן לר' שילא והי' רב גדול ממנו לבד ואעפ"כ שינה והוסיף: אמנם בדעת רבינו י"ל שאין משם ראי' כלל לזה דבאמת רב לא שינה כלום מדברי ר' שילא שם דר' שילא לחש לו לשון המשנה קרות הגבר לחוד ואיהו כשפירש לפני העם פירש קרא גברא כדעתו ור' שילא רק אח"כ אמר לו ולימא מר קרא תרנגולא אבל לא מתחלה ע"ש בדף כ' ע"ב, ולכן הוצרך להביא שפיר רק מהירושלמי, כנ"ל נכון וד"ל: הלכה ז ואין שואלין הרב אלא בענין שהן קורין בו: לכאורה כבר כתב זה רבינו בה' הקודמת, ואין שואלין את הרב מענין אחר אלא מאותו הענין שהן עסוקין בו, ועיין בכ"מ שדחק עצמו בזה: ולעד"נ דהתם דייק רבינו בלשונו מענין אחר, מאותו הענין, והכא דייק בענין, ולא מענין, וגם דייק הכא בלשונו בענין שהן קורין והתם דייק בלשונו הענין שהן עסוקין, והוא דהתם איירי בשואל קושיא מרבו ולכן אמר שאין שואלין מענין אחר, וכהא דא"ל ר"ח לרב כי קאי רבי בהא מסכתא אל תשיילי' במסכתא אחריתא כו' דמשני לך שינויי דלאו שינויי הרי דאיירי התם ג"כ בקשיא ושואל שינויא, משא"כ הכא איירי בשואל הלכה או פירוש הקרא ולזה אמר דגם זה אין שואלין אלא בענין שהן קורין בו, להורות דאף שהן קורין במקרא אין שואלין פירוש הקרא אלא בענין שהן קורין בו ולא בענין אחר, והוא מה שאמרו באבות פ' ה' בשבעה דברים שבחכם, שואל כענין, משא"כ לעיל דאיירי בקושיא ופירוקא בעסק ההלכה אמר שם בענין שהן עסוקין בו וד"ל: פרק ה הלכה א וכן אם הי' אביו ת"ח אע"פ שאינו שקול כנגד רבו משיב אבדתו ואח"כ משיב אבדת רבו: עיין בכ"מ שתמה על דברי רבינו בזה בתרתי, חדא דבמשנה סוף אלו מציאות תנן ואם הי' אביו שקול כנגד רבו אז הוא דאבדת אביו קודמת אבל אם אינו שקול לא, ועוד דרבינו בעצמו סותר דבריו הכא לדבריו בריש פ' י"ב מה' גזילה ואבדה דאמר התם ג"כ דוקא אם הי' אביו שקול כנגד רבו אז של אביו קודמת אבל אינו שקול לא, ובשם אחד מבני בניו של רבינו כתב לתרץ דהתם איירי מפורש ברבו מובהק אבל הכא איירי ברבו שאינו מובהק, ודחה דבריו הכ"מ דהרי גם הכא אסיק רבינו לבסוף ואמר בד"א ברבו מובהק כו', ולכן אמר

הכ"מ כדברי הגה"מ דט"ס יש בכאן וצריך להיות כמו התם דדוקא אם הי' שקול כנגד רבו עי"ש, ועיין גם בלח"מ מ"ש בזה: ולעד"נ דאין כאן ט"ס כלל ואעפ"כ דברי רבינו נכונים ואין כאן שום סתירה לא לדברי המשנה ולא לדברי עצמו, דלדברי המשנה בודאי אינו סותר דבאמת במשנה שלפנינו לא הוה הגירסא הכי אלא ואם אביו חכם של אביו קודמת משמע בהדיא אע"פ שאינו שקול כרבו וזה הי' בודאי גם גרסת רבינו, ולדברי עצמו ג"כ אינו סותר דהכא איירי בכל הפרק מפורש בת"ח שהי' רבו ת"ח ולכן אמר דאם גם אביו ת"ח שגם אם אינו שקול כנגד רבו משיב אבדתו ואח"כ משיב אבדת רבו וכדברי המשנה דא"מ, והטעם מבואר בזה דכיון דגם אביו ת"ח גמור הוא דהי' חייב בכבודו גם אם לא הי' אביו, ואביו זה שהוא ת"ח אינו חייב בכבוד רבו אע"פ שאינו שקול כמותו, דת"ח שבבבל עומדין זה מפני זה, ולכן מעלת אביו ות"ח עדיף יותר ממעלת רבו, משא"כ התם בה' גזילה לא איירי כלל בת"ח אלא שהי' רבו מובהק שרוב חכמתו של תורה ממנו למד וכדברי ר"י בא"מ שם דאמר כל שרוב חכמתו הימנו ופירש"י אם מקרא אם משנה אם גמרא, וא"כ הלא יכול להיות רבו מובהק אע"פ שאינו ת"ח כלל, התם אמר דאין האב קודם אלא אם הי' שקול כנגד רבו שגם הוא לאו ע"ה הוא אבל אם אביו ע"ה וזה הוא רבו מעלת רבו קודמת למעלת אב לבד, נמצא דאמר רבינו הכא רבותא דאף אם רבו ת"ח גדול הוא מ"מ אם גם אביו ת"ח הוא אע"פ שאינו גדול כרבו מ"מ כיון דשניהם ת"ח הם מעלת אביו קודמת, והתם אמר רבותא להיפך דאף אם רבואינו ת"ח מ"מ אם אביו ע"ה אז רבו קודם אם לא שגם אביו הוא שקול כרבו ואף אם שניהם אינם ת"ח אלא בני תורה לבד, כנלע"ד וא"ש דברי רבינו בפשיטות וברויחא מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ה ואסור לו לתלמיד לקרות לרבו בשמו ואפילו שלא בפניו והוא שיהי' השם פלאי שכל השומע ידע שהוא פלוני ולא יזכיר שמו בפניו ואפילו לקרות לאחרים ששמם כשם רבו כו' אלא ישנה את שמם אפילו לאחר מותם: עיין כ"מ שהביא דברי רבינו בפ"ו מה' ממרים, וכתב ע"ז אבל קשה דהתם משמע דדוקא לאחרים מותר בשאין השם פלא אבל להם אסור וגם לאחרים דמותר ה"מ שלא בפניו אבל בפניו לא והכא משמע דאפילו להם שרי בפניהם וצ"ע, וכשהשם פלא משמע התם דאפילו שלא בפניו אסור שהרי כתב שכשאין השם פלא קורא לאחרים שלא בפניו הא שאם הוא פלא אפילו שלא בפניו אסור וכאן כתב ולא יזכיר שמו בפניו עכ"ל, ועיין גם בלח"מ שדחק עצמו בזה מאד: הנה הבין הכ"מ דמ"ש רבינו ולא יזכיר שמו בפניו קאי על שהי' שמו פלאי, והוא תימה נפלאה דא"כ הרי הי' לו להקשות יותר מזה דרבינו סותר דברי עצמו גם בכאן בתוך כדי דבור דהרי מפורש כתב מתחלה "ואסור לו לתלמיד לקרות לרבו בשמו ואפילו שלא בפניו' ואיך כתב מיד להיפך "ולא יזכיר שמו בפניו' דוקא, אבל באמת פשוט הוא דשיעור דברי רבינו הוא זה דמתחלה כתב הדין דאפילו שלא בפניו אסור לקרות לרבו בשמו וע"ז הפיל תנאי שאין זה אלא כששמו פלאי, וא"כ היה אפשר לטעות בכוונתו ולומר דהא אם לא היה שמו פלאי מותר להזכיר שמו בכל ענין אפילו בפניו, לזה אמר רבינו מיד דלא כן הוא אלא "ולא יזכיר שמו בפניו' לעולם אפילו כשאין שמו פלאי דרק לענין שלא בפניו הוא שיש חילוק בין שמו פלאי או לא אבל בפניו אין חילוק, והדר חוזר לדבריו הראשונים דאיירי בשמו פלאי ולענין שלא בפניו ואמר דלא זו שאין להזכיר שמו שהוא פלאי אפילו שלא בפניו אלא אף זו "ואפילו

לקרות לאחרים ששמם כשם רבו' ג"כ אסור להזכיר שלא בפניו "אלא ישנה את שמם אפילו לאחר מותם", ומינה דאם אין השם פלאי מותר להזכיר שם אחרים שהם כשמו שלא בפניו ואפילו שמו מותר להזכיר שלא בפניו כדיוקא דרישא, ועתה הלא דברי רבינו מכוונים ממש עם דבריו בה' ממרים בלא שום שינוי כלל וזה ברור ופשוט לע"ד ודוק: הלכה ט וכשימות רבו קורע כל בגדיו עד שהוא מגלה את לבו ואינו מאחה לעולם: עיין כ"מ שכתב אבל אי קשיא על רבינו הא קשיא לי למה לא כתב דעל הנשיא קורע מבחוץ כו' ועוד יש לדקדק בדבריו שכתב בפ"ט מה' אבל חכם שמת הכל קורעים עליו עד שמגלים את לבם ומשמע אפילו לא למד ממנו כלום וזו מנין לו וצ"ע עכ"ל: והנה קושיא הראשונה מעיקרא לא ק"מ דהלא כתב מפורש דין נשיא במקומו בה' אבל בפ"ט שם ה' ב' וז"ל כדרך שקורע על אביו ועל אמו כך חייב לקרוע על רבו שלמדו תורה ועל הנשיא ועל אב"ד כו' ע"ש, והכא דאיירי רק בכבוד רבו לבד הזכיר האי דין גם הכא אבל השאר הזכיר שם במקומו לבד: וקושייתו השני' ג"כ לא ק"מ דהרי ברייתא מפורשת היא במועד קטן דף כ"ה חכם שמת הכל קרוביו הכל קורעין עליו והכל חולצין עליו, וכבר כתב רבינו בפ"ח שם ה' ג' דחליצת כתף אינו אלא על אביו ואמו ואם הברייתא אמרה והכל חולצין עליו הרי שדינו של חכם הוא כאביו ואמו, והא שבפ"ט ה' ב' הזכיר רק רבו הוא דרבו אע"פ שאינו חכם דמי לאביו ולאמו, וחכם אע"פ שאינו רבו דמי ג"כ לאביו ולאמו מהאי ברייתא וד"ל: פרק ו הלכה ה שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול בימינו וקטן משמאלו, עיין כ"מ שהביא דברי הש"ס יומא דף ל"ז דמוקי לה במצדד אצדודי והקשה דלמה השמיט זה רבינו וע"ש שדחק עצמו, ולעד"נ דרבינו אינו מפרש כפירש"י, דרש"י לטעמי' אזיל בברכות דף כ"ז דפירש שם מאי דאמרו לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו, אצל רבו, ולכן הוצרך לפרש מאי דאמר שם ביומא כדי שיתכסה בו רבו, שילכו מאחוריו, והא דפריך עליה מהא דתניא, הוא מאחורי רבו ה"ז מגסי הרוח, והא דמשני ליה דמצדד אצדודי, הוא מאחוריו ולא ממש מאחוריו ע"ש, אבל בצדו ממש לא משום דתניא שם המהלך כנגד רבו ה"ז בור, וכנגד הוא בצדו, אבל רבינו הרי כתב לעיל פ"ה ה' ו' ולא יתפלל לא לפני רבו כו', וא"כ ע"כ הוא מפרש הא דאל יתפלל אדם לא כנגד רבו, בלפני רבו, ולא כפירש"י אצל רבו, ואף דכתב שם רבינו ג"כ ולא בצד רבו, כתב זה רק משום שהוא כ"ש מאחורי רבו, אבל כנגד רבו דהש"ס ודאי הוא מפרש, כפשוטו שהוא לפני רבו, וא"כ לפ"ז ודאי גם מאי דתניא ביומא שם המהלך כנגד רבו ה"ז בור, היינו המהלך לפניו כהא דברכות הנ"ל, אבל לילך בצדו לא מצינו שום איסור, והא דכתב רבינו לעיל שם, ואין צריך לומר שלא להלוך בצדו היינו רק להתפלל שם וכדסיים בדבריו שם אלא יתרחק לאחר רבו כו' ואח"כ יתפלל, אבל לילך בדרך בצדו אין שום איסור, וכן משמע ודאי מהא דאמרו שם ביומא אמר ר"י המהלך לימין רבו ה"ז בור, הא משמאל רבו מותר לילך, וא"כ לפ"ז ודאי מאי דאמר שם כדי שיתכסה בו רבו ע"כ הכי כוונתו דשלשה שאני שזה הוא כבוד לרבו שיתכסה בתוך שניהם, והמקשן הבין בדבריו שיכסוהו מלפניו או מלאחריו וע"ז פריך והתניא המהלך כנגד רבו (ר"ל לפניו) ה"ז בור אחורי רבו ה"ז מגסי הרוח, ומשני ליה שפיר דלא מלפניו ולא מלאחריו יתכסה בהן אלא דמצדד אצדודי, ששני צדדיו יתכסה בין שניהן וזהו כבודו, וא"כ לפ"ז הרי שפיר עשה רבינו מה שהעתיק רק דברי

הברייתא לבד דגדול בימינו וקטן בשמאלו ובצדו ממש, כנלע"ד נכון ודו"ק: הלכה ו הרואה חכם אינו עומד מפניו עד שיגיע לו לד' אמות וכיון שעבר יושב, ראה אב"ד עומד מלפניו משיראנו מרחוק מלא עיניו ואינו יושב עד שיעבור מאחריו ארבע אמות כו': עיין בההג"ה שבלח"מ מה שתמה ע"ז דהרי בגמ' קדושין דף ל"ג ב' אמר בשניהם בין בחכם בין באב"ד וכיון שעבר ד' אמות יושב ע"ש, ולמה חילק רבינו ביניהם, ע"ש: ונלע"ד דלא ק"מ, דהרי ר' אבהו דקדושין שם בודאי לא פליג על הברייתא דסוף הוריות דאמרה להדיא כשחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב וכמ"ש רבינו בה' ז, ואף דהברייתא איירי כשנכנס לבהמ"ד, ור' אבהו איירי כשעובר בשוק, הרי בבהמ"ד הגדילו כבודם ולא פחתו, וכדאמר שם בברייתא כשהנשיא נכנס אין יושבים עד שאומר להם שבו, כשאב"ד נכנס עושין לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו, ואלו כשהן הולכין ועוברים בשוק, אמר ר' אבהו אב"ד עובר עומד מלפניו מלא עיניו וכיון שעבר ד' אמות יושב, נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו, ואינו מצריך לגבי נשיא שיאמר לו שב ולגבי אב"ד עד שישב במקומו, וא"כ ע"כ גם גבי חכם עכ"פ אינו גדול ההדור כשעובר בשוק מכשנכנס לבהמ"ד, אלא ע"כ דר' אבהו ה"ק, חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות וכיון שעבר אותן ד' אמות יושב, והיינו מיד כשעובר מלפניו שכבר עבר אותן ד' אמות שעמד מלפניו יושב מיד, משא"כ באב"ד שאמר שעומד מלפניו משיראנו מלא עיניו וכיון שעבר ד' אמות יושב, ע"כ אותן ד' אמות הן כשיעבור מאחוריו ד' אמות, דכיון דמתחלה קם מלפניו מלא עיניו ע"כ ד' אמות הללו אחרינא הן לאחר שיעבור מעיניו והיינו מלאחריו, לאפוקי ד' אמות שלגבי חכם שקם מלפניו ד' אמות על אותן ד' אמות שמלפניו הוא שאמר שכיון שעבר אותן מיד יושב:ולזה השכיל רבינו לרמז לן כל זה בלשונו הזך, שאמר לגבי אב"ד עד שיעבור מאחרי"ו דייקא ד' אמות, מה שלא נזכר בגמ' לשון מאחריו, אלא כדי להורות לן טעמיה ונימוקו שהפירוש בדברי ר' אבהו הוא זה, דד' אמות שלגבי חכם וד' אמות שלגבי אב"ד אינן שווין, דד' אמות דלגבי חכם הפירוש הוא ד' אמות שלפניו שקם בהם, אבל ד' אמות דלגבי אב"ד הפירוש הוא ד' אמות מלאחריו, וזה ברור לע"ד ודו"ק: הלכה ט מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו כו' ואפילו זקן עכו"ם מהדרין אותו בדברים כו' שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע: עיין כ"מ ולח"מ שהבינו בלשון רבינו דהאי שנאמר מפני שיבה תקום דאמר קאי גם על זקן עכו"ם, ולכן נתקשו בזה דא"כ כיון דבין זקן ישראל ובין זקן עכו"ם במשמע מאן פלג ליה לחלק ביניהם ודחקו בזה ע"ש, ולעד"נ דא"א כלל לומר הכי דהרי הש"ס בקדושין דף ל"ג מביא לדברי איסי בן יהודא דאמר מפני שיבה תקום ואפילו כל שיבה במשמע ואמר ע"ז אמר ר' יוחנן הלכה כאיסי ב"י, ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני, וא"כ אם נאמר דאיסי ב"י כוון גם לסבי דארמאי, כיון דר' יוחנן אמר הלכה כאיסי, וא"כ פשיטא דר' יוחנן לא היה בכלל נאה דורש ואין נאה מקיים ח"ו, ולמה הוצרך הש"ס להביא הא דר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, ועוד דאמר מפורש בטעמו דלא מדינא הוא קאי מקמייהו אלא רק משום דרך ארץ דכמה הרפתקי עדו עלייהו דהני, וכמו שהקשה זה הלח"מ בעצמו, ומה שתירץ דמ"מ ר' יוחנן שהיה חכם לא היה מחויב לעמוד, תמהני דהרי כתב רבינו דאפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן, ואי משום שכתב

רבינו שאינו מחויב לעמוד מלא קומתו אלא להדרו הרי ע"כ גם ר' יוחנן לא היה עומד מלא קומתו אלא הידור בעלמא עביד להו כמ"ש הכ"מ, וא"כ הלא דינא הוא ולא משום הרפתקי ולא היה צריך להשמיענו, ענו, לכן נראה לע"ד פשוט דהאי שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע שכתב רבינו קאי רק על ריש דבריו לבד על מה שאמר מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו, ע"ז הוא דאמר שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע והוא דברי איסי ב"י, אבל סבי דארמאי ודאי אינו בכלל מפני שיבה דקרא, ואף זקן אשמאי שהוא רשע ג"כ כתבו התוס' דאין לומר כלל שכללו איסי ב"י בכלל שיבה דקרא ע"ש, וכן משמע להדיא מלשון רבינו עוד גדולה מזו דאפילו זקן ע"ה לא הוה בכלל שיבה דקרא, דהרי כתב בלשונו בריש דבריו מי שהוא זקן כו' אע"פ שאינו חכם, משמע דחכם הוא דלא הוה אבל ע"ה ג"כ לא הוה, אלא ודאי דרק ע"ז הוא דאמר שנאמר מפני שיבה תקום, אבל סבי דארמאי אינו אלא מפני דרך ארץ לבד ומשום כמה הרפתקי דעדו עלייהו, ולזה שפיר הוצרך הש"ס להביא הא דר' יוחנן, ורבינו פסק כאביי ורבא דרק להדרו בדברים הוא דיש בו משום דרך ארץ וליתן לו יד לסומכו ולא יותר, כנלע"ד ודוק: הלכה יד מי שלא קיבל עליו את הדין היו מנדין אותו עד שיתן: ועיין בכ"מ שכתב לתמוה ע"ז דהרי אמרו בב"ק דף קי"ג האי מאן דכתוב עליה פתיחא על דלא ציית דינא כיון דאמר צייתינא קרעינן, ולא היה לו לרבינו לכתוב אלא עד שיקבל עליו את הדין, והוא עצמו כתב כן בפכ"ה מה' סנהדרין וע"ש שדחק עצמו בזה, ולעד"נ דלא קשה מידי דודאי מנדין ליה עד שיתן אלא דלאחר דמנדין ליה כותבין עליה ג"כ פתיחא שהוא שטר שמתא וכדאמר שם (בדף קי"ב ב') אמר רבינא האי שלוחא דרבנן מהימנינן ליה כבי תרי וה"מ לשמתא אבל לפתיחא לא, וכן כתב רבינו בה' סנהדרין שם דלשמתא מהימן גם שלוחא דבי דינא לבד אבל פתיחא לא כתבינן עד דאיכא ב' עדים, בהאי פתיחא הוא דאמרי כיון דאמר צייתינא קרעינן ליה אבל השמתא ודאי לא מתירינן עד שיתן כנ"ל ודוק: פרק ז הלכה א חכם זקן כו' לא היו מנדין אותו בפרהסיא לעולם כו' ואומרים לו הכבד ושב בביתך: עיין כ"מ שכתב ועובדא דר"א שברכוהו נמי איכא למימר דבצינעה ברכוהו, ועוד י"ל דההיא דר"א מפני שלא ירבה מחלוקת בישראל שאני עכ"ל: ולע"ד שני התירוצים לא נהירין, דתירץ הראשון דבצינעה ברכוהו הוא תמוה דהרי היה זה בבהמ"ד באסיפת כל החכמים והביאו כל הטהרות שטיהר ושרפום ואין לך פרהסיא גדול מזה, וגם תירץ השני אין לכוון בדעת רבינו שאמר בלשונו אין מנדין אותו בפרהסיא "לעולם": אמנם נראה לע"ד דדעת רבינו הוא דההיא דר"א לא היה שם נדוי כלל אלא רק הכבד ושב בביתך לחוד וכדאמר לו רע"ק כמדומה לי שחבריך בדלים ממך, לא אמר שחבריך בדלוך מהם, אלא רק הם בדלים ממך ותו לא, ותדע דבמותו לא סקלו ארונו ח"ו, ונהגו בו כבוד גדול, וגם אמרו רק הותר הנדר, ולא הותר הנידוי, וגם הנידוי אין מתירין כלל לאחר מיתה, ותדע עוד דמי חשיד ר"א שלא לבקש התרה ח"ו, ומה שחלץ מנעליו ודאי רק מחמת צערו הוא שחלץ תדע דהא ישב ג"כ ע"ג קרקע וכמ"ש הכ"מ בה"ד וד"ל: שוב ראיתי דקרוב לזה כתב ג"כ הרמב"ן בספר תורת האדם דף ל"ט וז"ל והיינו דאמרינן בפטירתו של ר"א הגדול הותר הנדר לומר שאינו כשאר מנודין שמתו שלא להספיד ושלא לקרוע ולסקל הארון, לפי שהיה רב שלהם וחייבין לנהוג בו כבוד ומורא רבך כמורא שמים ולא עשו

כן אלא כדי שיחזור בו ולא ירבו מחלוקת בישראל עכ"ל: הלכה ז בכמה מתירין הנידוי או הח' בג' אפילו הדיוטות כו'.

ובהסגות א"א זה אינו כן אלא כחשבון המנדין כך צורך המתירין וכחשיבותן כו' עכ"ל: והנה מדברי הש"ס מוע"ק דף י"ז בההוא צורבא מרבנן דהוה סני שומעניה ושמתיה ר"י, ולאחר דנח נפשיה דר"י אמרו ליה רבנן גברא דחשיב כר"י ליכא הכא דלישרי לך ע"ש, הרי דבעינן גברא דחשיב כהמנדה וכדברי הראב"ד, ונראה לע"ד דדעת רבינו הוא זה דדוקא כההיא דהתם דשמתיה כו' על שהיה סני שומעניה בין אדם למקום בעינא גברא דחשיב כהמנדה, אבל רבינו איירי רק בנדוהו ב"ד על שחטא נגד חברו כגון שלא קיבל עליו את הדין וכדומה בזה הוא דאיירי דלאחר שישלם לחברו דצריך התרה בזה סגי בכל ג' שהם ב"ד או יחיד מומחה ואף שהוא קטן מהמנדה, ואולי בזה יודה גם הראב"ד לרבינו וד"ל: הלכה יא נידוי על תנאי אפילו ע"פ עצמו צריך הפרה, ת"ח שנידה עצמו כו' ה"ז מיפר לעצמו: ובהשגות א"א זה אינו מחוור א"כ יהודה למה לא התיר לעצמו ועל כל זה קשה לי יעקב למה לא התירו עכ"ל, ועיין כ"מ מ"ש בזה: ולעד"נ דקושיא מעיקרא ליכא דמ"ש א"כ יהודה למה לא התיר לעצמו, הרי הש"ס הוא דיליף זה רק מיהודה, דז"ל הש"ס מכות (דף י"א ב') אמר ר"י אמר רב נידוי על תנאי צריך הפרה מנלן מיהודה דכתיב אם לא הביאותיו אליך וגו' ואמר רב שמואל בר נחמני א"ר יונתן כו' כל אותן מ' שנה שהיו ישראל במדבר עצמותיו של יהודה היו מגולגלין בארון עד שעמד משה ובקש עליו רחמים כו', הרי מפורש דיהודה לא ידע דין זה ולכן לא היפר לעצמו, ואף שהיה שוגג שלט הנדוי בגופו והיו עצמותיו מגולגלין עד שבקש משה רחמים עליו, וגם אנחנו לא ידעינן דין זה אלא ממה ששלט הנדוי ביהודה על שלא היפר לעצמו, ומה שהקשה דיעקב למה לא התירו י"ל דאף אם יעקב בודאי היה יודע דין זה מ"מ חשב דגם יהודה יודע אותו ובודאי היפר לעצמו וד"ל: ומ"ש הכ"מ דדעת הראב"ד הוא כדעת הרשב"א דדוקאכשאינו חייב נדוי אז הוא מיפר לעצמו ומש"ה מקשה לרבינו, וא תמוה דהרי גם יהודה לא הי' חייב נדוי וא"כ קשה זה גם לדידי', אבל נלע"ד פשוט דכוונת הראב"ד הוא רק להקשות על מה שאמר רבינו ואפילו נידה עצמו על דעת פלוני, ע"ז הוא דהקשה דא"כ יהודה שנידה עצמו על דעת יעקב למה לא התיר לעצמו אלא ע"כ דבכה"ג לא יוכל להתיר לעצמו, ולדבריו מ"ש הש"ס מנלן מיהודה ה"ק דיהודה כיון שידע שבעצמו לא יוכל להתירו לכן מת בנידויו והי' עצמותיו מגולגלין בארון, אמנם לדעת רבינו אין זה כלל דא"כ אם הי' יודע בעצמו שיש עליו נידוי ושלא יוכל להתירו בעצמו איך לא בקש את יעקב שיתיר לו ויעקב בעצמו למה לא התיר לו כקושיא השני' של הראב"ד אלא ע"כ דגם בעצמו הי' יכול להתירו ולכן לא התיר לו יעקב, ויהודה שגג בזה ולא ידע כלל שיש עליו נידוי וכמ"ש וא"ש לנכון בסיעד"ש וד"ל: הלכה יב מי שנידוהו בחלום כו' ואם לא מצא טורח אחריהם עד פרסה: עיין כ"מ שכתב ע"ז דצ"ע מנין לו זה ודחק עצמו בזה ע"ש, ולעד"נ דיליף לה רבינו מהא דאמרו ברכות דף ט"ו דלתפלה מהדר אמיא עד פרסא, וכן אמרו בפסחים דף מ"ו לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין, הרי דזה הוא השיעור שהצריכוהו רבנן למהדר על כל מה שהצריכוהו להדר אחריהם, ואף דהתם אמרו ל"ש אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר ע"ש, התם איירי רק בנטילת ידים ותפלה כשהוא מהלך בדרך אבל לגבל

שיושב בביתו בכ"ע הוא ד' מילין כדפירש"י שם ע"ש, וא"כ ילפינן מזה גם לעלמא כהאי דין דהכא שיושב בביתו וצריך להדר אחר עשרה השיעור הוא עד פרסה שהוא ד' מילין, וכן כתב ג"כ רבינו בפ"ח מה' בכורים ה' י"א דלגבל צריך להדר ד' מילין ואין מחלק בין לפניו בין לאחריו וכפירש"י וכמ"ש ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות ת"ת בסיעד"ש בריך רחמנא דסייעין הלכות עכו"ם פרק ב הלכה ה וכן האפיקורסים מישראל אינם כישראל כו' ואין מקבלים אותם בתשובה, עיין כ"מ שהביא דברי הרמ"ך שכתב תימא הוא זה דהא מפורש בגמ' בהדיא דמקבלים אבל אינו מאריך ימים דכל דפריש ממינות מת מיד ורב חסדא הי' מקבלן בתשובה ואמר להו טרחו לה בזוודתא כו' עכ"ל: ולעד"נ דאדרבא משם ראי' גמורה דאין מקבלין אותן כדברי רבינו, והוא בגמ' ע"ז דף י"ז אמר על קרא זה למימרא דכל הפורש ממינות מיית והא ההיא דאתאי לקמי' דר"ח ואמרה לי' קלה שבקלות עשתה בנה קטן מבנה הגדול ואמר לה ר"ח טרחו לה בזוודתא ולא מתה, מדקאמרה קלה שבקלות עשתה מכלל דמינות נמי הוה בה, ההוא דלא הדרא בה שפיר ומש"ה לא מתה ע"כ, הרי מפורש דאם הדר בי' שפיר מוכרח הוא למות מיד ואין עוד מי לקבל, ואם לא מת מיד ע"כ לא הדר בי' שפיר ואין זה תשובה ואינו ראוי לקבלו, וגם רב חסדא ודאי עשה זה לסימן דאם לא תמות לא יקבלה כי לא הדרה בה שפיר, ואם הדרה בה שפיר בודאי תמות ולמאי יקבלה וד"ל: הלכה ז אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את ה' המיוחד של ארבע אותיות שהוא אלף דלת נון יוד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקין שנאמר ונוקב שם ה' על ה' המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכנוים באזהרה: עיין כ"מ שהקשה על מ"ש רבינו ויברך אותו בשם כו' דהרי זה אינו אלא לדברי שמואל דאמר בסנהדרין דף נ"ו מנה"מ דאמר קרא ונוקב שם בנקבו שם כו', אבל החכמים בדף ס"ו שם דאמרו במקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם ולא בכנוי ואמר שם בטעמו בנקבו שם מה ת"ל שם לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם, בודאי לית להו דשמואל וכדפירש"י שם, וא"כ איך פסק רבינו הכא כשמואל ובפ"ה מה' ממרים ה' ב' פסק כחכמים והם תרתי דסתרי אהדדי, וע"ש שדחק עצמו בזה, ועיין גם בלח"מ בה' ממרים שם שגם הוא דחק עצמו בזה: עוד כתב הכ"מ ומ"מ צ"ע מנ"ל לרבינו שאם בירך שם המיוחד באחד מן הכנויים שחייב דלמא בעינן שיברך בשם המיוחד: עוד כתב בשם הרמ"ה שהוא כתב על דברי רבינו דשם אדנות אינו אלא כינוי ואינו נסקל אלא על שם הוי', עוד כתב דמה שכתב רבינו ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקין, אינו כן אלא בעינן שם שמברך בו גם כן שם המיוחד והביא ראי' לדבריו עכ"ל: גם הלח"מ הקשה מלשון יכה יוסי את יוסי דמשמע דשם המברך והמבורך שווין הן ע"ש אבל באמת זה לא קשיא כלל, דאגב דבשם המבורך הוצרכו להזכיר יוסי הזכירו שם זה גם גבי שם המברך למלתא דפסיקא, אבל שאר הקושיות ודאי קשיא: ולעד"נ דדברי רבינו נכונים ומוכרחים ומיושבים ברויחא ובפשיטות מאד, דהנה יש לדקדק בלשון רבינו דהקדים לומר בזה שני דינים, א' שאינו חייב עד שיפרש את ה' המיוחד ב' שיברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקין, ועוד בה שלישית דהא בשמות הנמחקין אינו חייב, והדר נותן טעם רק לדין הראשון לבד, דאמר בטעמו שנאמר ונוקב שם ה' על ה' המיוחד חייב, ואלו על הדין השני והשלישי לא כתב שום טעם, והרי הי' לו לומר הילפותא דשמואל גם בו משום שנאמר בנקבו שם

יומת: ועוד דעל דין הראשון הי' לו לכתוב טעמו מיד קודם לדין השני, והכי הי' לו לומר עד שיפרש את ה' המיוחד של ארבע אותיות שנאמר ונוקב שם ה' כו', והדר הי' לו לומר דין השני והשלישי ויברך אותו בשם מן השמות כו': גם הקושיא שהקשה הכ"מ דמנ"ל לרבינו שאם בירך שם המיוחד באחד מן הכנויים שחייב, והוא ג"כ קושיית הרמ"ה, ואני אוסיף להקשות יותר דהרי מיד בסמוך בסוף ה' ט' כתב רבינו בעצמו לכאורה להיפך שכתב אינו נסקל עד שיברך בשם מן השמות המיוחדין, הרי דאם בירך בשם שאינו מן השמות המיוחדין אינו נסקל, וכן בה' ממרים שם כתב אינו חייב סקילה עד שיקללם בשם מן השמות המיוחדין אבל אם קללם בכנוי פטור כו', והרי במקלל אביו ואמו ילפו חכמים מבנקבו שם יומת, וא"כ כיון דהא דבעינן שיברך השם בשם ג"כ ילפינן מבנקבו שם יומת, הרי יש להו להיות שווין בדיניהם: ועל כל זה יש לדייק בלשון רבינו, דלמה בהדין שיפרש את השם אמר בלשונו את ה' המיוחד, ולא אמר באחד מן השמות המיוחדין, והתם בה' ממרים לא אמר בשם המיוחד,.

אלא אמר בשם מן השמות המיוחדין, וכן כאן בה' ט' אמר גם כן בשם מן השמות המיוחדין: אמנם נראה לע"ד דרבינו בצחות לשונו הטהור והזך השמיענו טעמו ונימוקו בזה, דהנה על שמואל עצמו קשה לכאורה דלמה לו לעשות הילפותא מבנקבו שם, והלא גם בריש הקרא כתיב ונוקב שם, והאי שם הלא הוא מיותר דהי' לו לומר ונוקב ה', מאי שם ה', אלא ע"כ להורות לשם בשם, אלא ודאי מוכרח הוא דגם שמואל ס"ל כהחכמים דדף ס"ו דהאי בנקבו שם קאי על מקלל אביו ואמו, דלמגדף הוא מיותר לגמרי, וכל הילפותא דשמואל הוא באמת רק מונוקב שם ה' לבד, דשמעינן מני' תרתי שהן תלתא, חדא שיברך ה' והשנית שיברך בשם, והשלישית דוקא בשם ולא בכינוי שאינו שם, אלא שלא יאמר בע"ד דונוקב שם משמע שהוא נוקב השם ולא בשם, וע"כ בא האי שם למלתא אחריתא, לזה אמר שמואל ונוקב שם, בנקבו שם, ור"ל והרי האי בנקבו שמשקאי על מקלל אביו ואמו הרי בודאי ע"כ פירושי' הוא בנקבו בשם, א"כ ע"כ כמו כן האי ונוקב שם ג"כ פירושו הוא ונוקב בשם, ולכן שמעינן מני' תרתי שיברך בשם דוקא, ושיברך את ה' בשם, ועתה לפ"ז אם לגבי המתברך כתיב ה' בן ד' אותיות, ולגבי המברך כתיב שם סתמא, שמעינן מני' ודאי, דלענין המתברך בעינן דוקא שם בן ד' אותיות אבל במברך סגי גם בשם שאינו בן ד', ועוד גם השלישית דדוקא שמברך בשם שהוא שם גמור שאינו נמחק אבל לא בכנוי כמו רחום וחנון וכדומה שאינן שמות כלל, והשתא שמעינן מונוקב שם ה' כל השלשה דינים ביחד שאינו חייב אלא עד שיברך את ה' המיוחד בן ד' אותיות, ושיברך בשם גמור אפילו שאינו של ד' אותיות אלא שיהי' שם גמור שאינו נמחק, ודוקא שם גמור אבל בכנוי שהוא נמחק לא: וראי' גמורה לזה מדברי המשנה דדף ס"ו דאמרה המקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם קללם בכנוי ר"מ מחייב וחכמים פוטרים, הרי מפורש דבלשון שם הוא ממעט רק כנוי ולא שארי שמות שאינם נמחקים, וילפו להו החכמים בברייתא מבנקבו שם, הרי להדיא דמפרשי להאי שם דקרא בשם גמור שאינו כנוי אבל לא שם המיוחד של ד' אותיות אלא בשם מן השמות שאינם נמחקין, ורק לענין ברכת ה' עצמו בעינן שם המיוחד של ד' אותיות דוקא מדאפקי' רחמנא בלשון ה' הוי' ב"ה, וע"כ מאי דתפסה המשנה לשון יכה יוסי את יוסי הוא רק דרך אגב שם המבורך ולמלתא דפסיקא כמ"ש לעיל: אמנם אי לפ"ז הלא

קשיא באמת על רבינו דאמר דגם שם בן ד' אותיות של שם אדנות חייב עליו והלא בקרא כתיב ונוקב שם הוי', ונראה דלשון הש"ס הכריחו לרבינו לזה דהרי שם דף נ"ו אמרו וחכמים אומרים על שם המיוחד במיתה, וכן בדף ס' שם אמרו אין קורעין אלא על שם המיוחד בלבד, ואי שם הוי' ב"ה הי' להו לומר על שם המפורש כמ"ש רבינו בפ"ו מה' יסודי התורה ה' ב', ומדאמרו שם המיוחד ש"מ דשם אד' הוא שהוא מיוחד לקריאת שם הוי', וכדאמרו בסוף פ' אלו עוברין ר' אבינא רמי כתיב זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביוד קא ונקרא אני באלף דלת, ופירש"י שני שמות לימדו שם הכתיבה ושם הקריי', הרי מפורש דזה זכרי קאי על שם אד', הרי דהוא נקרא ג"כ שם המיוחד כי בכל מקום שנכתב שם הוי' הוא נקרא אד' ולכן נקראין שני שמות אלו בשם שמות מיוחדים, זה לכתיבה, וזה לקריי', מוסיף עליו שם הוי' שנקרא ג"כ בשם שם המפורש, וא"כ אם אמרו סתמא על שם המיוחד בודאי כוונו לשם אד' וכ"ש שם הוי' שהוא מיוחד וגם מפורש, ובספרי תפארת זיו סי' ד' אות י"ג כתבתי עוד שדבר זה הוא מוכרח עוד יותר בסוגיא שם דף ס', דאמר שם ללישנא קמא דרב אחא בר יעקב אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות, ואמר לאפוקי בן שתי אותיות דלא, ופריך פשיטא ע"ש, ולמה לא אמר יותר בלשון זה אינו חייב עד שיברך שם המיוחד ולאפוקי שם אד', אף שהוא ג"כ בן ד' אותיות ולא הי' קשיא פשיטא , וכן ללישנא בתרא שם אמר ש"מ שם בן ד' אותיות נמי שם הוא ופריך פשיטא ואמר מהו דתימא עד דאיכא שם רבה, והשתא אי כוונתו על שם הוי' דוקא האיך יש לטעות ולומר דעליו אין קורעין, ובפרט לשיטת רבינו שהוא הוא הנקרא שם המפורש, וכן הוא לדעת כל המקובלים דרק שם הוי' ב"ה בנקודות המיוחדות לו הוא הנקרא שם המפורש שהזכירו הכה"ג ביוה"כ עשרה פעמים וכמ"ש ג"כ רבינו בה' עבודת יוה"כ פ"ב ע"ש, ואיך יאמר ש"מ שם בן ד' אותיות נמי שם הוא, על שם הוי' שהוא שם העצם עכ"פ, ואספקלריא המאירה שלא זכה לי' אלא משה רבינו ע"ה לבד, ואיך יש לטעות בי' שאינו שם כלל ח"ו, אלא ודאי על שם אדנות קאמר ש"מ שם בן ד' אותיות נמי שם הוא ור"ל ולא כנוי, וגם ע"ז פריך פשיטא, ואמר מהו דתימא עד דאיכא שם רבה שהוא שם הוי' ב"ה דוקא, ומה דאמרו במשנה יכה יוסי את יוסי דמשמע כל שם בן ד' אותיות כמו יוסי מילתא בעלמא הוא דנקט קמ"ל דגם שם אדנות שהוא ג"כ שם בן ד' אותיות גם כן שם גמור הוא ולא כנוי וכדברי רבינו, וכן מוכרח ג"כ ממה שאמר שם הש"ס עוד, ישראל ושם המפורש על אחת כמה וכמה, הרי מפורש דשם הוי' הוא הוא שם המפורש, ותפס אותו משום דאיירי בי' קרא דכתיב ונוקב שם הוי', אבל המשנה דאמרה בלשונה יכה יוסי שתפסה רק שם בן ד' אותיות למשל, השמיענו דגם על שם הקריי' של שם הוי' שהוא שם אד' שהוא שם המיוחד לשם הוי' לקריי' והוא ג"כ בן ד' אותיות ג"כ חייב עליו וכ"ש על שם הוי' ככתבו שהוא שם המפורש וכמ"ש רבינו, וכן הוא ג"כ דעת ר"ח והתוס' בשבועות דף ל"ה דשם אד' נקרא שם המיוחד כדברי רבינו, שכתבו שם בשם ר"ח דא' ד' מן השם אינו נמחק וכתבו דעדיף שם זה מצב דצבאות דנמחק לפי שאינו שם בפ"ע משום דשם המיוחד הוא ע"ש וד"ל: ועתה הלא כל דברינו אלה מבוארין בדברי רבינו ובלשונו הטהור שכלל כל השלשה דינים אלו ביחד עם טעמם ונימוקן, שאמר "עד שיפרש את ה' המיוחד של ארבע אותיות שהוא

אלף דלת נון יוד", כלומר מדאמרו חז"ל את ה' המיוחד ולא אמרו את ה' המפורש ש"מ דשם אדנות ג"כ שם הוא שהוא שם המיוחד לקריית שם הוי' ב"ה, ולזה סתמו בדבריהם ואמרו ש"מ שם בן ד' אותיות סתמא נמי שם הוא ולא בעינן שם רבה דוקא, הא חדא, "ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקין", בשם דייקא ולא בכנוי שאינו שם כדאבאר, הא תרתי, וגם בשם מן השמות שאינם נמחקין ולא בשם המיוחד דוקא של ד' אותיות, הא תלתא, ואמר על כל הדינין הללו לימוד אחד "שנאמר ונוקב שם ה' על ה' המיוחד חייב סקילה", כלומר מדכתיב ה' שנקרא בשם המיוחד לו אד' ש"מ דעל שם המיוחד הזה הוא דחייב סקילה וכ"ש על שם הכתיבה שהוא שם המפורש, מבואר מלשון זה דלימוד זה שמעינן מה' לבד ולא מלשון שם דכתיב בקרא, והרי ממילא מובן דאינך תרתי דינים שמעינן מלשון שם דכתיב בקרא זה דילפינן מני' שאינו חייב עד שיברך בשם גמור דוקא ולא בכינוי, וגם אף בשם שמשאר שמות הגמורין ולא בשם המיוחד דוקא, אלא רק איזה שם גמור שאינו נמחק, וזהו גם כן מה שאמר בה' ט' נסקל עד שיברך בשם מן השמות המיוחדין", לא אמר עד שיברך בשם המיוחד, אלא בשם מן השמות המיוחדין, והיינו שמות הגמורים שאינם נמחקין שהם מיוחדין אליו ית' לבד.

ולאפוקי הכנויים כמו, רחום, חנון, שאינו מיוחדין אליו ית' לבד אלא גם לאנשים, כדאמרו הדבק במדותיו מה הוא רחום אף אתה רחום כו', שהם נקראים רק מדות ולא שמות, וכ"ש בשם עכו"ם דלא, אבל שם אד' נקרא בשם שם המיוחד, והיינו שהוא לבדו המיוחד לשם הוי' לשם הקריי' ולא שום שם אחר מן השמות הגמורים שאינם נמחקין, ולכן נגד כל השמות הגמורים נקרא הוא שם המיוחד והיינו שהוא מיוחד כמו הוי' ממש זה לכתיבה וזה לקריי', ונגד כל הכנויים הנמחקין שהם שמות המדות נקראין כל השמות הגמורין שאינם נמחקין בשם שמות המיוחדין, שהם שמות גמורין מיוחדין אליו ית' לבד, ושם הוי' ושם אד' המה המיוחדין שבמיוחדין זה לכתיבה וזה לקריי', ולזה השכיל רבינו בלשונו הזך, שבה' ז' שהזכיר לשם אד' בשם שם המיוחד, הזכיר שארי השמות בשם, שמות שאינם נמחקין, וגם בשם שאר הכנוים", שהם כנויים אליו ית', וגם דייק בלשונו שא"ר הכנויים משום דבאמת גם שם אד' נקרא כנוי לגבי שם העצם הוי' ית', אבל לגבי שאר הכנוים נקרא הוא שם המיוחד כי הוא מיוחד לקריית הוי' וכמ"ש, אלא כדי שלא נטעה לומר שכוון לכנויי המדות לזה אמר שאר הכנויין שהם כנויין אליו ית' כהשם אד', אבל אח"ז בה' ט' פירש דבריו ביותר וקרא אותן בשם שמות מיוחדין כדי לשלול בלשון זה כל הכנוים שאינם מיוחדין אליו ית' לבד, ולכן גם בה' ממרים שם לגבי מקלל אביו ואמו דהילפותא הוא ג"כ מלשון שם אמר ג"כ בלשון זה"עד שיקללם בשם מן השמות המיוחדין אבל אם קללם בכנוי פטור", הרי דאינו ממעט בלשון זה אלא הכנויים לבד, והיינו כנויי המדות שאינם מיוחדין אליו ית' לבד ואינן שמות כלל וכהנ"ל, ובזה מסולק גם כל מה שנתקשה הלח"מ שם ע"ש, וא"ש כל דברי רבינו בפשיטות וברויחא מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ט מגדף שחזר בו בתוך כדי דבור אינו כלום אלא כיון שגידף בעדים נסקל: עיין כ"מ שכתב דרבינו משמיענו בזה דמגדף לא בעי התראה, וכמ"ש בה' עדות פ' ב' דעדים זוממין לא צריכין התראה דגם על שוגגין חייבין כיון שאין בהם מעשה, ולכן הקשה מפ' הנשרפין דאמר שם ורבנן מגדף הוראת שעה היתה, וכן מהא דתניא בדף ח' ב' שם ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין ממיתין אותם אלא

בעדה ועדים והתראה ע"ש: והנה רבות נפלאתי ע"ז, דהנה הא דהנשרפין הוא בדף ע"ח ב' שם, ולא אמר זה שם דהוראת שעה היתה אלא על מה שחבשוהו אף שלא ידעו אם הוא בר קטלא כלל וכדפירש"י שם ע"ש, וא"כ הלא אדרבא משם הוא ראיה מפורשת דמגדף לא בעי התראה כלל, דהרי התם בודאי לא היה שם התראה למיתה כיון שלא ידע גם משה אם הוא חייב מיתה כלל כדאמר הש"ס שם, אבל מגדף לא נאמר בו אלא לפרש להם ע"פ ה' שלא היה משה יודע אם הוא בן מיתה כל עיקר אם לאו עכ"ל, וכ"ש שלא ידעו העדים, ואעפ"כ אמר הש"ס ההוראת שעה רק על החבישה ולא על מה שלא היה בו התראה: גם הא דתניא ושאר כל חייבי מיתות שבתורה כו' לא היה לו להביא מדף ח' כיון שהביא מהנשרפין ובריית הזאת הובא ג"כ שם בדף פ' ע"ב, והתם דאיירי לענין התראה לא נזכר שם מגדף כלל, אלא הכי אמר התם ת"ק יליף ממקושש ור"י מקושש הוראת שעה היתה, והלא גם משם ראיה דמגדף לא בעי התראה מדאמר דת"ק יליף ממקושש ולא אמר דיליף ממגדף ש"מ דמגדף לא בעי התראה כלל לכ"ע, ואי הא דתניא דשאר חייבי מיתות שבתורה בעי התראה, הרי יקשה מזה גם על עדים זוממין דאמר הש"ס מפורש בכתובות (דף ל"ג) דלא בעי התראה, אלא ע"כ נצטרך לומר לדעת רבינו, דכל חייבי מיתות שיש בהן מעשה קאמר, לאפוקי עדים זוממין שאין בהן מעשה, וא"כ מגדף נמי הרי אין בו מעשה: אמנם באמת לענין מגדף אין צורך לטעם זה, דהרי במגדף בודאי לא שייך התראה כלל, דמי ידעו עדים מעיקרא שחישב לגדף שיתרו בו ע"ז, ואין צורך בו לטעם דאמר רבא בכתובות שם לגבי עדים זוממין, תדע נתרי בהו אימת נתרי בהו מעיקרא אמרי אישתליין, דכאן במגדף לא שייך כלל לומר ניתרו בו מעיקרא ואין צורך בו כלל טעם דאישתלי, ואף אביי דאמר שם וניתרו בהו בתוך כדי דבור, ג"כ לא שייך זה במגדף, שאינו יוכל לתקן כלל אח"כ ואף אם יחזור בו בתוך כדי דבור, לכן לא שייך בו התראה כלל לכ"ע כנלע"ד ודוק: הלכה י ואפילו על ברכת הכנויים חייב לקרוע והוא שישמענה מישראל כו' ולא קרעו אליקום ושבנה אלא מפני שרבשקה ישראל מומר היה: עיין כ"מ מה שתמה ע"ז דהרי הא דהשומע מפי העכו"ם אינו חייב לקרוע ושרבשקה ישראל מומר היה, הוא דברי ר"י אמר שמואל בסנהדרין דף ס' ואיהו הרי אמר שם דאין קורעין אלא על שם המיוחד בלבד לאפוקי כנוי דלא, ואמר ופליגי דר' חייא בתרווייהו כו', וא"כ למה פסק בחדא לענין כנוי כר' חייא ובחדא לענין שומע מפי עכו"ם כר"י אמר שמואל ודלא כר' חייא וע"ש מה שהביא בשם מהרי"ק שיישב דברי רבינו שפיר והכ"מ הקשה עליו: ולענ"ד דמהרי"ק שפיר, קאמר, ואני אוסיף על דבריו דדעת רבינו הוא זה, דלענין אזכרה מפי עכו"ם משמע מסתמא דגמ' דהעיקר הוא כר"י אמר שמואל, דהרי התם בדר' חייא אמר הש"ס אלא פשיטא מעכו"ם ואי שם המיוחד מי גמירי, הרי דס"ל לסתמא דגמ' למלתא דפסיקא דעכו"ם בודאי לא גמירי השם המיוחד, ואלו רבשקה הרי הזכיר בכל דבריו השם הוי' ב"ה (מלכים ב' י"ח) וע"כ הוא מוכרח דישראל מומר היה כדברי ר"י אמר שמואל, וגם ר' חייא מודה בו והשתא כיון דלא ידעינן דין קריעה אלא מהא דרבשקה הרי אין לנו אלא בישראל מומר אבל בעכו"ם אין לנו, ור' חייא דס"ל דאף בעכו"ם קורעין בודאי אית ליה ילפותא ממקום אחר לזה, ולפ"ז הרי סתמא דהש"ס שם דאמר קורעין מנלן דכתיב ויבא אליקום וגו' קרועי בגדים ויגידו לו את דברי רבשקה, ס"ל לסתמא דגמ' מפורש

כר"י אמר שמואל, ולכן שפיר פסק בזה כר"י א"ש ולא כר"ח, אבל לענין ברכת הכנויים שאין לנו ראיה לפסוק כר"י א"ש, בודאי יש לנו לפסוק כר' חייא נגד שמואל דאף לגבי רב תלמידו של ר' חייא אין הלכה כשמואל באיסורי וכ"ש שאין הלכה כר"י נגד רב רבו, וכ"ש שאין הלכה כר"י ושמואל נגד ר' חייא רבו דרב, דודאי גם לגבי רב הלכה כר' חייא רבו וכמ"ש המהרי"ק, וכן הוא מפורש בדברי הרי"ף בפ' אלו טרפות בשמעתא דגלודה, והבאתי דבריו בספרי שערי טהר בקונטרס כללי ההוראה שם ע"ש, ומסולק בזה דברי הכ"מ שכתב על דברי המהרי"ק דהא לא מכרעת, ומה שהקשה מר' יוחנן שהלכה כוותי' לגבי רב אף דרב היה גדול ממנו לא ק"מ, חדא דרב אף שהיה גדול ממנו מ"מ לא היה ראוי להיות רבו, משא"כ ר' חייא היה ראוי להיות רבו דשמואל כיון שהיה גם רבו דרב, ועוד דהתם שאני דמפורש פסקו הכי כר' יוחנן נגד רב, אבל במקום דלא פסקו הלכתא מפורש בודאי יש לנו לפסוק כגדול נגד קטן ממנו, ובפרט הכא שמפורש פסקו דהלכה כרב תלמידו של ר' חייא נגד שמואל וכ"ש דהלכה כר' חייא רבו דרב נגד שמואל, והוה זה כאלו פסקו מפורש כר' חייא נגד שמואל ולכן קי"ל כר"ח גם נגד שמואל ור"י ביחד דבכלל דאין דבריו יחיד במקום שנים אינו אלא בשווין ולא ברב נגד שני תלמידיו, ועיין בכללי ההוראה שלי מ"ש בזה ודוק: פרק ג הלכה י אסור לעשות צורות לנוי כו' ואין אסור כו' אלא צורת האדם לבד כו' והוא שתהיה הצורה בולטות כו': ובהלכה יא וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומלאכים שנאמר לא תעשון אתי לא תעשו כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום ואפילו על הלוח, צורות הבהמות ושאר נפש חיה חוץ מן האדם כו' מותר לצור אותם ואפילו היתה הצורה בולטת: הנה כתב רבינו בכאן ג' דינים מחולקין, דצורת אדם בולטת אסורה שאינה בולטת מותרת אם הוא לנוי, ואמר בטעמו משום שנאמר לא תעשון אתי כלומר לא תעשון אותי והטעם הוא משום חשדא שלא יחשדוהו שעשאו לעכו"ם, ולכן לא שייך בזה חשדא זו אלא אם היא בולטת שכמוה עובדין אותה הטועין אבל בליטה בולטת מותר כי אין דרך לעובדה בכך, דין ב' דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומלאכים אפילו אינה בולטת אסור לעשות מגזרת הכתוב לא תעשון אתי כדמות שמשי המשמשין לפני במרום, ואף דכי אינה בולטת אין בה משום חשד עכו"ם, דבזה לא הוה החשש משום חשד, אלא גזה"כ הוא שהקפידה תורה שלא לעשות כדמות שמשין המשמשין במרום, ולכן אף על הלוח אסור לצור אותן, דין ג' צורות בהמות וחיות לבד בלא צורת האדם ואפילו ג' מיני חיות המרכבה שור אריה נשר כיון שלא עשה עמהן גם צורת האדם מותר לעשות אפילו בצורה בולטת, והטעם דבלא צורת האדם אין בה לא משום חשד עכו"ם דלא הוה אלא בצורת אדם לבד, וגם לא מגזה"כ דלא תעשון אתי דבמדור העליון לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי כאשר הם במרום אבל לא דמות של ג' פנים לבד שאינו כדמות שבמרום, ולכן גם בצורות בולטות מותר כיונשאין בה משום חשד, ורק בצורות שבמדור האמצעי כמלאכים וצורות שבמדור התחתון כחמה ולבנה וכוכבים ומזלות שהם נפרדים זמ"ז גם למעלה אסור לעשותן גם צורה יחידית מקרא דלא תעשון אתי ואף שאינה בולטת, אבל צורות החיות שבמרכבה שהם ארבעה פנים כהדדי למעלה, אין איסור גם לעשותן אלא בארבעה פנים כהדדי ג' חיות ההם עם צורת אדם ביחד, ואז בודאי יהיה אסור ג"כ גם באינן בולטות מגזה"כ דלא תעשון אתי, ואם

הן בולטת אף בצורת אדם לבד בלא צורת החיות ג"כ יהיה אסור משום חשדא דעכו"ם, והאי חשדא ג"כ סברא דאורייתא היא מקרא דלא תעשון אתי לא תעשון אותי, זה הוא שיעור דברי רבינו בשני הלכות אלו: והנה כל חלוקי דינים אלו דייק לה רבינו מדברי הסוגיא ר"ה דף כ"ד ב' וע"ז דף מ"ג, כי דין הא' ודין הג', מבוארין בתחלת הסוגיא שם דאמר אביי לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי, ואמר אלא מעתה פרצוף אדם לחודיה תשתרי אלמה תניא כל הפרצופות מותרות חוץ מפרצוף אדם א"ר הונא בריה דרב אידי מפרקיה דאביי שמיעא לי לא תעשון אתי לא תעשון אותי, וכתבו התוס' וא"ת ומאי קאמר אלא דמות ארבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם לחודיה, וע"ש מ"ש בזה, אבל רבינו מחמת קושיא זו הכריח דאי משום צורת אדם לא אסור אלא בצורה בולטת ומשום טעמא דחשדא וכדאמרו שם אח"כ בברייתא טבעת חותמו בולט אסור להניחה כו' הרי דמשום חשדא לא שייך אלא בצורה בולטת ולא באינה בולטת ומשום דאין דרך עכו"ם בכך, וס"ל לרבינו דהאי חשדא אינה גזרה דרבנן אלא דאורייתא היא כדאמר אביי לא תעשון אותי, אלא דאורייתא הוא רק בעושה בעצמו אבל כשאחרים עושין לו ודאי אין בה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן משום חשדא ורבנן כעין דאורייתא תיקנו ולא אסרו ג"כ אלא בצורה בולטת אבל כשאינה בולטת אין בה לא איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן, וזה אין סברא לומר דגם בעושה בעצמו אין בו אלא משום חשדא מדרבנן, דא"כ למה אמר אביי לא תעשון אותי דמשמע דדאורייתא הוא, וגם אין לומר דגזה"כ הוא לא תעשון אותי ואפילו באינו בולט ולא משום חשדא דעכו"ם, דא"כ אף באחרים עשו לו למה גזרו רבנן רק בבולט היה להם לגזור גם באינו בולט משום חשדא דעשה בעצמו ועבר על לא תעשון אותי, ועוד דהלא אפיקנא לקרא ללא תעשון אתי ממש כדמות שמשי שמשמשין אתי במרום, והאיך דרשינן אותו גם ללא תעשון אותי ולא אתי, אלא ע"כ דעיקר קרא כמשמעותיה הוא לא תעשון אתי, אבל כיון דבצורת אדם איכא סברא דחשדא דלשם עכו"ם עשאו אמרינן דהתורה כוונה גם ללא תעשון אותי משום טעם זה דחשדא, ולכן שפיר כתב רבינו דאם צר לוקה ואע"פ שכתב בטעמו דרק משום חשדא הוא, וכיון דמשום חשדא הוא אמר שפיר דאינו אלא בצורה בולטת, ובפרט שהוא מוכרח מדברי אביי עצמו דאמר לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי, ותיפוק ליה משום לא תעשון אותי דאפילו בצורת אדם לבד אסור, אלא ע"כ הוא דלא תעשון אותי הוא רק בצורה בולטת ומשום חשדא דעכו"ם, ודמות ארבעה פנים הוא בלא בולטת מגזה"כ ודוקא כשהוא ארבעה פנים בהדי הדדי הוא דאסור גם בלא בולטת אבל כשחסר מהם צורת אדם אף בבולטת שרי וכהנ"ל, הרי שמענו מזה מפורש דצורת אדם לבד בבולטות אסור משום לא תעשון אותי, ושאינה בולטת שרי, וגם איסור דרבנן אין בו, גם בלעשות בעצמו כדין הא', וצורת חיות המרכבה וכ"ש צורות שארי חיות ובהמות בלא צורת אדם בהדייהו גם בצורות בולטות שרי כדין הג' הנ"ל: ולפ"ז כיון שהכרחנו דאביי דמוקי האי לא תעשון אתי בארבעה פנים בהדי הדדי הוא בצורות שאינן בולטת, והרי הברייתא אמרה בלשונה לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום, והש"ס הביא לבסוף שם דהברייתא מסיק בדברי כגון חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, ואף אם נאמר דברייתא אחרת היא עכ"ז משמע להדיא מדברי הש"ס שם דלא פליגי אהדדי וא"כ האיך מוקי לה

אביי רק בדמות ארבעה פנים בהדי הדדי, אלא ע"כ דה"ק דלא אסרה תורה אלא כעין שהן משמשין במרום, דבמדור העליון בעינן דוקא ארבעה פנים בהדי הדדי ובמדור האמצעי והתחתון אפילו פנים אחד מהם ג"כ הוא בכלל לא תעשון אתי, אלא דהש"ס לא הבין כוונתו ולכן פריך עליה מהני ברייתות שם, אבל לפי המסקנא דמשני שאני ר"ג דאחרים עשו לו, אבל בעצמו אסור לעשות שום צורה מהשמשין העליונים והכל הוא בכלל לא תעשון אתי, בין צורת מלאכים בין צורת חמה ולבנה וכוכבים ומזלות כדתניא בהברייתות שם, ודאי גם אביי כוון לזה אלא שתפס הצורות שמדור העליון, ולכן אמר דלא אסרה תורה אלא ארבעה פנים בהדי הדדי, אבל אין ה"נ במדורות התחתונות אסור גם פנים אחד ומהאי קרא דלא תעשון אתי, וכדברי כל הברייתות הללו דאמרו לא תעשון כדמות שמשיי, והרי מפורש דאסרה התורה דמות שמשין העליונים אפילו בלא בולטות ומגזה"כ, כי רק צורת אדם לא אסרה אלא בבולטת דטעמו הוא משום חשדא דעכו"ם אבל בשאר הצורות דמשמשין העליונים גזה"כ הוא לאסור בכל ענין, וכדין הב' שכתב רבינו, וכן הוא מוכרח ביותר מדברי הש"ס דאמר שאני ר"ג דאחרים עשו לו, הא הוא עצמו הוא בלא תעשון אתי, והרי צורת הלבנה של ר"ג לא היתה בולטת, וכמ"ש ג"כ התוס' שם בד"ה והא ר"ג יחיד, תימא והא צורה דר"ג לא היתה בולטת, וכתבו ג"כ וי"ל דמ"מ שייך ביה חשדא דגבי לבנה אין חילוק כיון דאינה בולטת ברקיע עכ"ל: אמנם לפי דברי רבינו בפשיטות ניחא, דודאי דמות שמשין העליונים אסור לעשות מגזה"כ ולא משום חשדא, וא"כ ודאי לפי האמת אין בו חילוק בין יחיד לרבים, והא דר"ג עשאן הוא כדברי הואיבעית אימא דלהתלמד עביד, אבל בלא"ה היה אסור לו לעשות בעצמו מגזה"כ, אלא דמתחלה אמר לתרץ דר"ג אחרים עשו לו ואין בו משום לא תעשון אתי, ופריך מר"י, ואמר התם חותמו בולט הוה, ור"ל והיה עליו צורת אדם דהוה ביה חשדא דרבנן משום עכו"ם אף בלא עשאו מעצמו, ולזה כשחילק בחשדא בין יחיד לרבים, פריך והא ר"ג יחיד הוה, ור"ל והיה לו לגזור אף באחרים עשו לו משום חשדא שעשאו בעצמו ועבר על לא תעשון אתי, דגזה"כ הוא אפילו באינו בולטת, ומתרץ דנשיא דינו כרבים, אבל לפי המסקנא דלהתלמד עביד אין צורך לכל זה אלא אף בעצמו היה יכול לעשותו ואין בו משום לא תעשון אתי, דלא אסרה תורה אלא בעשאו לנוי ולא בעושה להבין ולהורות, וכמ"ש ג"כ הכ"מ הכי ומה שהקשה הכ"מ דא"כ למה לא כתב רבינו דלהתלמד שרי, לא קשה מידי דהרי כתב וכפל מפורש זה בדבריו שאין איסור בזה אלא בעשה לנוי אבל שלא לנוי אין בו איסור ומה הוצרך יותר: ובזה מסולק בפשיטות מעל רבינו בין דברי ההשגות, ובין תמיהת הר"ן, ובין תמיהות הרמ"ך, שהביא הכ"מ, וגם עוד ספיקות ודקדוקים בדברי רבינו, וא"ש הכל לנכון בפשיטות וברויחא מאד בסיעד"ש, דוק ותשכח: פרק ד הלכה א ואנשי העיר המודחין נהרגין בסיף והוא שעבדו עכו"ם או שקבלום עליהם באלוה: ע"פ דברי רבינו אלו דאמר דגם בשקבלו עליהם באלוה חייבין אע"פ שלא עבדו, ניחא לי דברי רבינו לעיל בפ"ג ה' ו' דאמר העובד עכו"ם מאהבה כו' או שעבדה מיראתו לה כו' אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור, אשר לכאורה הלשון תמוה מאד, חדא דבקבלה עליו לאלוה אמר העובד סתמא, ובסיפא בשלא קבלו לאלוה פירש שעבדה בדרך עבודתה או באחד מד' עבודות, ועוד דכל האריכות הזה ללא

צורך והכי הי' לו לומר בסיפא ואם לא קבלו עליו באלוה פטור, ועוד דגם באריכות לשונו זה לא פירש בסיפא דאיירי בלא קיבלו עליו באלוה, אבל לפי דברי רבינו הכא, שיעורדברי רבינו שם הוא זה, העובד עכו"ם מאהבה כו' או שעבדה מיראתו לה, תלי בזה אם קבלה עליו באלוה אז אף אם לא עבדה כלל ג"כ חייב סקילה, ואם עבדה אפילו דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות רק מאהבה או מיראה לבד ולא קבלו עליו באלוה פטור, ואשמעינן בין ברישא רבותא דאפילו לא עבדה כלל חייב, ובין בסיפא רבותא דמאהבה ויראה לבד אפי' אם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות גם כן פטור כנלע"ד ודו"ק: הלכה ג ואין ב"ד אחד עושה ג' עיירות הנדחות זו בצד זו אבל אם היו מרוחקות עושה: ובהשגות א"א כל זה שבוש דלעולם אין עושין ג' עיירות נדחות לא בב"ד אחד ולא בג' לא במקום אחד ולא מרוחקות זו מזו כו' עכ"ל: ועיין בכ"מ מ"ש בישוב דברי רבינו בשם מהרי"ק, אבל לפי דבריו אכתי קשיא דלמה פסק כזימנין אמר רב קמא דבב"ד אחד הוא דאין עושין הא בשנים ושלשה בתי דינין עושין, והי' לו לפסוק כזימנין אמר רב בתרא דגם בשנים וג' ב"ד אין עושין דספק נפשות להקל כדהקשה הכ"מ, ועיין גם בלח"מ מ"ש בזה: ולעד"נ דרבינו פסק כזימנין אמר רב קמא דלא חייש לקרחה וכריש לקיש דלא חייש ג"כ לקרחה משום דברייתא הראשונה וסתמא דגמ' אתיין כוותייהו דהרי הברייתא הראשונה אמרה מפורש בטעמו דאין עושין שלש משום גזה"כ דכתיב אחת ולא שלש אבל לקרחה לא חיישינן, וכן המשנה דסתמה דברי' ואמרה ולא שלש אבל עושין אחת או שתים והרי אמרה סתמא דג' בטעמא משום גזה"כ דכתיב אחת ולא שלש, הרי דס"ל סתמא דגמ' מפורש דלא חיישינן לקרחה דאי לאו דכתיב אחת היינו עושין גם שלש ולא היינו חוששין לקרחה, ובזה מיושב גם קושיית התוס' שם שהקשו דלישתוק קרא מאחת ואנא ידענא מעריך ב' ולא שלש דתפסת מועט תפסת, דבאמת גם בלא עריך אי לא הי' כתיב אחת הייתי אומר אפילו טובא נמי ככל דיני התורה שאין חילוק בין מועטין למרובין כיון דסברא דקרחה לא ס"ל כלל, וא"כ מה לי אחת מה לי ג' מה לי עשרה, ולכן נצרך האי אחת לגזה"כ למעט שלש, ואז נצרך עריך לרבות שתים, ומה דאמר הש"ס תניא כוותי' דר' יוחנן הוא שלא יהי' מופרך מברייתא הראשונה לזה אמר שיש ברייתא ג"כ כוותי' אבל ברייתא הראשונה ודאי פליגי עלי', ותדע מדלא אותבי' מינה לריש לקיש, אלא ע"כ דברייתא הראשונה כריש לקיש ובריתא השני' כר' יוחנן, וסתמא דגמ' בפירושה למשנתינו ג"כ מגזה"כ דאחת, הכריעה מפורש ג"כ כברייתא הראשונה, וכריש לקיש, וכזימנין דאמר רב קמא, ולכן פסק שפיר רבינו הכי, ואין לומר דאי גזה"כ הוא מה ראו רב וריש לקיש לחלק בזה, י"ל דרב ודאי שפיר מחלק בין ב"ד אחד לב' דקרא הלא איירי בב"ד אחד, וגם ריש לקיש י"ל מדכתיב באחת עריך משמע עריך שהם כאחת שהם סמוכים זל"ז אז הוא דאחת ולא שלש אבל במרוחקות אפילו שלש נמי, כנלע"ד וד"ל: הלכה ו והאיך דין עיר הנדחת כו' אח"כ שולחים להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתן כו' כל מי שבאו עליו שני עדים שעבד עכו"ם אחר שהתרו אותו מפרישין אותו כו': ובהשגות אם חזרו ועשו תשובה מוטב, א"א טוב הדבר שתועיל להם התשובה אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה עכ"ל: ובני הרב הג' מ' צבי הירש נ"י כתב לי לחזק הקושיא הזאת מסוגיא דמכות דף י"ג ב' דאמר שם מפורש דאין תשובה מועלת למיתת

ב"ד ע"ש: ונראה דדברי רבינו נכונים ומיושבים בפשיטות מאד, דהרי רבינו אירי מפורש קודם התראה, דהרי רק אח"כ כשיעמדו באולתן הוא שכתב רבינו כל מי שבאו עליו עדים שעבד עכו"ם אחר שהתרו בו, אבל מתחלה אירי בלא התראה, ורק אלו שני הת"ח הוא ששלחו ב"ד להזהירם בדרך כלל ולא בשעת מעשה אלא להזהירם שלא לעבוד עוד ולהחזירם מדרכם הרעה, ואם חזרו בהם לאחר האזהרה ולא עשו מעשה עוד הרי אינם חייבין מיתה כלל, אלא דהראב"ד הבין בדברי רבינו דה"ק דלאחר שהזהירם שני הת"ח וחזרו בהם אז אף אם ידוע שיש עדים שהתרו בם בשעת מעשה אבל כיון שעדיין לא נחקרו העדים כלל ולא נתקבלה עדותן בב"ד שוב אין ב"ד הגדול נזקקים להם כלל לחקור אחרי העדים כיון שכבר חזרו ושבו בתשובה, וגם לפ"ז לא ק"מ מהא דמכות הנ"ל דשם אירי מפורש לאחר שכבר נחקרו העדים ונתקבל עדותן בב"ד, ולזה גם הראב"ד לא השיג בהשגה גמורה על רבינו לומר שמצא ההיפך מדברי רבינו אלא אמר רק שלא מצא זה שיועיל תשובה אחרי התראה ומעשה אף שלא נחקרו העדים עדיין, אבל גם ההיפך לא מצא, אמנם באמת דברי רבינו ברורים דודאי אירי רק בלא התראה עדיין וכמ"ש: גם מ"ש הלח"מ בכוונת רבינו שא"צ להתרות לכל אחד ואחד בפ"ע אלא סגי גם בהתראה כללית ע"י שני הת"ח בהודחו רובן ע"ש, הנה רש"י מפורש לא כתב הכי בסנהדרין דף קי"א ב' בד"ה לאמר ע"ש, וגם רבינו הרי כתב לבסוף כל מי שבאו עליו שני עדים שעבד עכו"ם אחר שהתרו אותו, הרי מפורש מצריך התראה מיוחדת לכל או"א מפי עדים בשעת מעשה, לכן ודאי כוונת רבינו הוא זה דלאחר שחקרו ב"ד הגדול ונודע להם שהודחה כל העיר או רובה אזי שולחין להם שני ת"ח להחזירם למוטב ואם חזרו בהם ושבו מדרכם הרעה מוטב כיון שלא התרו בהן עדים ואינן בני מיתת ב"ד, ואם לא חזרו אזי עולין עליהם כל ישראל ומרבין להם בתי דינים, ואז כל מי שימצא עליו ב' עדים שהתרו בו קודם שעבד מפרישין אותו כו', ובאמת אם לא נמצא גם אחד שהתרו בו ב' עדים בפ"ע כולם פטורים אף שיש עדים שעבדו ע"ז אחרי האזהרה הכללית של שני ת"ח הללו, כי אין להאזהרה הזאת דין התראה כלל כיון שאינה בשעת מעשה, וכן הוא מבואר בלשונו הטהור שלא נתן שם התראה כלל לדברי שני ת"ח הללו אלא אמר רק להזהירם ולהחזירם, ולא אמר להתרותם, וי"ל שפיר דאף אם עבדו עכו"ם לעיני הת"ח עצמן לאחר אזהרתם הכללית ג"כ לאו בני מיתה הם כי אין לאזהרה כללית דין התראה כלל וכדברי רש"י הנ"ל ודו"ק: פרק ה הלכה א המסית אחד מישראל בין איש בין אשה כו' בין שהי' המסית הדיוט בין שהי' נביא בין שהי' המוסת יחיד איש או אשה או יחידים מיתתו בסקילה: עיין כ"מ שכתב בין שהי' המסית יחיד כו' ברייתא פ' ד' מיתות אחד יחיד הניסת ואחד רבים הניסתים, ואע"ג דפשטא דברייתא מיירי לענין דין הניסתים ה"ה לענין המסית ופשוט הוא עכ"ל, ונראה שהי' בגירסתו בדברי רבינו בין שהי' המסית, אבל הוא תימא דדין המפורש בברייתא לגבי ניסת לא זכר רבינו, והזכיר במקומו האי דין עצמו במסית שלא נזכר בגמ', ועוד דהרי רבינו אירי גם מקודם במסית שאמר בין שהי' המסית הדיוט בין שהי' נביא ולמה חזר להזכירו ואמר בין שהי' המסית יחיד, הכי הי' לו לומר בין שהי' יחיד כדאמר בין שהי' נביא, ועוד דהרי אמר או יחידים מיתתו בסקילה, והי' לו לומר מיתתן בסקילה, אבל פשוט הוא דהגירסא בדברי רבינו הוא בין שהי' המוסת יחיד איש או אשה, וכן הוא הנוסחא

בספרים שלפנינו והוא עצמו הדין המוזכר בברייתא אלא דהתנא קראו בלשון ניסת ורבינו קראו בלשון מוסת, וכדאמר בריש דבריו אע"פ שלא עבד המסית ולא המוסת, ומה שאמר בריש דבריו המסית אחד מישראל בין איש בין אשה ר"ל בין שהי' המסית איש או אשה, ובסוף דבריו אמר בין שהי' המוסת יחיד איש או אשה, וזה פשוט ודו"ק:הלכה יא ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה והוא הנשבע בשמה, ובהשגות א"א זה לא אמרו בגמ' אלא אליבי' דר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולית הלכתא כוותי' אלא כר"י משום ריה"ג דאמר כו' חוץ ונשבע ומימר ומקלל חבירו בשם עכ"ל: עיין בכ"מ שדחק עצמו בישוב דברי רבינו בזה, ולעד"נ דא"ש בפשיטות, דהנה יש לדייק בלשון רבינו שאמר והמקיים בשמה והוא הנשבע בשמה, דלמה לי' לאסוקי האי והוא הנשבע בשמה, ואי כדי לפרושי מהו המקיים לא הי' לו להזכיר המקיים בשמה כלל אלא לומר הנודר בשמה והנשבע בשמה, ולמה לו לכפול דבריו: ועוד דהלא בסנהדרין דף ס"ג ב' תניא דינים אלו וז"ל ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עכו"ם פלונית ולא ישמע על פיך שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים שידורו בשמו ויקיימו בשמו כו', וא"כ למה אמר רבינו שאינו לוקה אלא על הנודר והמקיים לבד ולא על האומר לחברו שמור לי בצד עכו"ם פלונית ולא על הגורם שידורו ויקיימו בשמו והלא כל אלו ילפינן בהאי ברייתא שהם בל"ת זו, ובפרט לדברי רבין אמר ר' אלעזר שם דמוקי לי' הש"ס שם כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, דלדידי' בודאי לקי גם על כל אלו ור"א שהזכיר בדבריו רק הנודר בשמו והמקיים בשמו הוא משום דקאי על דברי המשנה שם שלא הזכירה ג"כ רק את אלו אבל לדידי' דס"ל כר"י ודאי לקי גם על אלו, וא"כ אם נאמר דרבינו פסק כר"א הי' לו לפסוק דלקי בכל הני: אמנם נראה דדעת רבינו הוא זה, דהנה בתמורה דף ג' אמר שם אמר ר"י אמר רב כל ל"ת שבתורה עשה בה מעשה חייב לא עשה מעשה פטור, ופריך כללא הוא דלאו שאין בו מעשה פטור והרי מימר דלאו שאין בו מעשה הוא ולקי דתנן שאם המיר מומר וסופג את הארבעים, ומשני אמר לך רב הא מני ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, והדר אמר א"ר אידי בר אבין א"ר עמרם א"ר יצחק א"ר יוחנן משום ריה"ג כל ל"ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חברו בשם אע"פ שלא עשה מעשה חייב, ויליף שם נשבע ומקלל חברו בשם מקראי אבל על מומר אין לו שום ילפותא מקרא, אלא דבגירסתינו איתא, ומימר א"ל ר' יוחנן לתנא לא תתני ומימר משום דבדבורו עשה מעשה ע"כ, אבל הגירסא הזאת בודאי מוטעת היא דאיך יאמר ר' יוחנן לתנא לא תתני ומימר, והלא ר' יוחנן בעצמו הוא דתני ומימר, ועוד וכי ברייתא היא זאת שיאמר לתנא לא תתני והלא מימרא דר' יוחנן עצמו היא משום ריה"ג, ואיזה תנא הוא ששנה זה לבר ממנו אלא ודאי גירסא מוטעת היא, ועכ"פ א"ל ר' יוחנן לתנא, בודאי טעות סופר הוא וצ"ל אמורא אחר, אבל ר' יוחנן דחשיב מפורש בדברי ומימר לא ס"ל דמימר חשיב לאו שיש בו מעשה דבדיבורו עושה מעשה, אלא ס"ל כיון דגלי רחמנא בנשבע ומקלל חברו בשם דאע"ג שאין בהן מעשה לקי עלייהו ש"מ דלא בעינן לאו שיש בו מעשה כלל, אלא דבמקום שיש בו מעשה בלאו זה אזי אין לוקין עליו אלא כשעושה בו מעשה אבל כשאינו עושה בו מעשה אין לוקין עליו, אבל הלאו דלא שייך

בו מעשה כלל אז לוקין עליו לעולם, ולכן בנשבע ומקלל חברו בשם דלא שייך בהו מעשה לוקין עליהם, וא"כ ילפינן מהם גם למימר דכיון דלא שייך בו מעשה לוקין עליו, דנשבע היינו שנשבע לשוא אעבר וכן נשבע על שקר אעבר כדאמרו בשבועות דף כ"א דלא שייך בי' מעשה וכן מקלל לא שייך בי' מעשה: ובזה מדוייק מאד דברי ר' יוחנן משום ריה"ג דאמר בלשונו כל ל"ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה פטור, לא אמר כל ל"ת שבתורה שיש בה מעשה לוקין עלי' אין בה מעשה אין לוקין, אלא אמר עשה בו מעשה לוקה א עשה בו מעשה פטור, דבאמת זה הוא שחידש, דל"ת שאין בה מעשה כלל לוקין עלי' ג"כ, ורק ל"ת שיש בה מעשה אז אם עשה בו מעשה הוא דלוקין ואם לא עשה בו מעשה פטור, וכמ"ש רבינו בפ"א מה' חמץ ומצה דאינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה אבל אם לא ביער החמץ שהי' בביתו מקודם הפסח אינו לוקה מפני שלא עשה בה מעשה ע"ש, אבל הל"ת שאין בה מעשה לעולם חייב עלי' מלקות, וזהו דאמר חוץ מנשבע ומימר ומקלל חברו בשם אע"פ שלא עשה מעשה חייב, ומשום דלא שייך בהם מעשה לעולם: ולפ"ז י"ל דגם ר"י ור' יעקב דפליגי בלאו דלא תותירו ממנו עד בוקר דר"י אמר דלא לקי עלי' משום דניתק לעשה ור' יעקב אמר משום דהוה לאו שאין בו מעשה, פליגי ג"כ רק בלאו ההוא דלא שייך בו מעשה בזה הוא דמחייב ר"י אם לא הי' ניתק לעשה, ור' יעקב פוטר גם בלאו ההוא משום שאין בו מעשה, אבל בשארי הלאווין שיש בהן מעשה גם ר"י אינו מחייב אלא כשעשה בו מעשה אבל אם לא עשה בו מעשה פוטר ר"י ג"כ, וא"כ לפ"ז ס"ל לר' יוחנן משום ריה"ג ג"כ כר"י דלאו שאין בו מעשה כלל חייב עלי', ולא תפס נשבע ומימר ומקלל חברו בשם אלא משום דנשבע ומקלל יליף להו מקראי, ומימר משום דסתם משנה היא, ובא להורות טעמה משום דיליף לה מנשבע ומקלל דכל לאו דלא שייך בו מעשה חייבין עלי', ולפ"ז גם מאי דאמר הש"ס מתחלה אמר לך רב הא מני ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, גם כן הוא כדברי ר' יוחנן ממש דגם הוא ס"ל הכי דמתניתין ר"י היא, ולכן דייק בדבריו הא מני ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, לא אמר שלא עשה בו מעשה, אלא שאין בו מעשה, דהיינו שאין בו מעשה כלל כמו נותר ומימר, אלא דרב להלכה ס"ל כר' יעקב דגם לאו זה אין לוקין עליו, אבל ר' יוחנן ס"ל להלכה כר"י וכסתם משנה דמימר דלאו שאין בו מעשה כלל לוקין עליו: ועתה לפ"ז הלא גם דברי הש"ס דסנהדרין דף ס"ג ג"כ יתפרש הכי דאמר רבין אמר ר' אלעזר על כולן אינו לוקה חוץ מן הנודר בשמו והמקיים בשמו, ופריך עלי' דהרי לאו שאין בו מעשה נינהו, ואמר ההוא כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, והוא דס"ל לר' אלעזר ג"כ כר' יוחנן רבו דהלכה כר"י וכריה"ג דלאו שאין בו מעשה כלל חייב עלי' ומשום דסתם משנה דמימר קאי כוותי' ולכן אוקי ר' אלעזר גם סתם משנה דהנודר בשמו והמקיים בשמו ג"כ כר"י דלוקין עליהם, ועתה הלא קושיית הראב"ד מעיקרא ליתא: ובזה הי' ניחא לי בפשיטות דברי רבינו בפ' י"ח מה' פסולי המוקדשין ה' כ' דאמר שם דין דנותר דלא לקי עלי' משום דניתק לעשה כדברי ר"י ותמה שם הכ"מ דהי' לו לומר משום דהוה לאו שאין בו מעשה וכר' יעקב דקי"ל כוותי' ע"ש, אבל לפי מ"ש הרי ניחא בפשיטות דבאמת קיי"ל כר"י ולא כר' יעקב וככל הנ"ל: אמנם באמת הסוגיא דמכות דף ט"ז לא נראה הכי דהתם וכן בשבועות כ"א

איתא הא דר' יוחנן בשם ריה"ג בלשון זה אמר ר' יוחנן ר"י אומר משום ריה"ג כל ל"ת שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מן הנשבע ומימר והמקלל את חברו בשם, מלשון זה משמע דגם לאו שאין בו מעשה כלל ג"כ אין לוקין עליו לר' יוחנן ולר"י משום ריה"ג, וכן אמר שם דר"י דנותר ס"ל דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ואמר קשיא דר"י אדר"י, ואמר אליביה דר' יוחנן הא דידיה הא דרבו, ור' יוחנן בעצמו אמר שם שבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום ולא אכלה אינו לוקה משום דהוה לאו שאין בו מעשה, וס"ל כר"י משום ריה"ג ולא כר"י דניתר ע"ש, אבל מה נעשה דהסוגיא דבתמורה דאמרה בלשון ר' יוחנן משום ריה"ג כל ל"ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה פטור, משמע מפורש דאיירי רק בל"ת שיש בה מעשה ולא בל"ת שאין בה מעשה כלל וכמ"ש:לכן נלע"ד לומר דבאמת בנותר שייך בו מעשה ג"כ כגון שלקח בידים והצניעו כדי שלא יתאכל והרי אז עשה בו מעשה וא"כ הוה לאו דנותר ג"כ לאו שיש בו מעשה ואפ"ה אמר ר"י בטעמו דאינו לוקה משום דבא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ה הא לא"ה היה לוקה בכ"ע אף כשלא עשה בה מעשה הרי דר"י בעצמו ס"ל דאף לאו שיש בו מעשה ג"כ חייב עלי' בכ"ע אף כשלא עשה בה מעשה, אמנם בדעת ר' יוחנן משום ריה"ג בודאי העיקר הוא כהלשון שבסוגיא דתמורה הנ"ל דלא אמר לפטור אלא בלאו שיש בו מעשה ולא עשה בו מעשה, אבל בלאו שאין בו מעשה כלל מחייב עלי' גם הוא, דאל"ה הרי יקשה מימר דלמה הוא חייב עלי', והלשון שבסוגיא דמכות ט"ז בודאי הוא לאו בדוקא, ואם נאמר דדוקא הוא אתיא רק למ"ד בתמורה לא תתני מימר דבדיבורו עשה מעשה, אבל ר' יוחנן דתני מימר בודאי לא סבר הכי אלא דכל לאו שאין בו מעשה כלל חייב עלי', והא דאמר ר' יוחנן במכות שם שבועה שאוכל ככר זה ולא אכלה לא לקי משום דהוי לאו שאין בו מעשה, התם באמת שייך בלאו זה מעשה ג"כ כגון שנשבע שלא יאכל ואכל ולכן אמר שפיר דאם לא עשה בו מעשה לא לקי, ובאמת באכלתי ולא אכלתי אעבר דלא שייך בו מעשה אמר ר' יוחנן בעצמו בשבועות דף כ"א דלקי עלי' כנשבע על שוא ע"ש, והרי אמרו במכות שם מפורש דר' יוחנן ס"ל להלכה כר"י משום ריוה"ג, הרי דהלכתא הכי הוא דילפינן לכל לאו דלא שייך בו מעשה מנשבע ומקלל דלקי עלי': עוד נוכל לומר דגם לפ"ז ר"י דנותר ג"כ ס"ל הכי ומה דהוצרך לומר דלא לקי משום דבא הכתוב הא לא"ה לקי עלי' הוא בעשה בו מעשה שלקחו בידים והצענו להותירו ואמר דמ"מ פטור ממלקות משום דבא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ת, אבל בלא עשה בו מעשה ונתותר מאליו גם ר"י מודה דלא לקי גם בלא בא הכתוב, ור' יעקב ס"ל דסתם נותר הוא כשנתותר מאליו בלא מעשה ולכן אמר בו טעם זה משום שאין בו מעשה, והא דהוצרך לומר בסוגיא דמכות שם דר' יוחנן סובר כר"י משום ריוה"ג, ואמר דלא קשיא מר"י אר"י דהא דידי' הא דרבי', אמר זה רק לדבריו דריש לקיש, דס"ל בדר"י דנותר דלקי אף בנתותר מאליו אי לא בא הכתוב, לכן לדבריו אמר דא"כ לא קשיא אר' יוחנן דהוא סבר כר"י משום ריוה"ג, והא דידי' והא דרבי', אבל לר' יוחנן בעצמו שפיר יש לומר יותר דגם ר"י כרבי' ס"ל וכהנ"ל: עכ"פ לדינא ודאי יש לנו לפסוק כר' יוחנן ור"י משום ריה"ג, דנשבע ומימר ומקלל לוקין אע"פ שאין בהם מעשה, וכסוגיא דתמורה, דמימר ע"כ טעמי' הוא משום דילפינן לי' מנשבע ומקלל, דמשום דלא שייך בהו מעשה לוקין עליהן, אף מימר נמי, ושזה הוא

דעת הסתם משנה דתמורה דאמרה דמימר סופג את הארבעים, וא"כ לפ"ז ודאי דר' אלעזר ג"כ ס"ל כר' יוחנן רבו, ואם כן כדאמר ר' אלעזר בסנהדרין ס"ג על כולן אינו לוקה חוץ מן הנודר בשמו והמקיים בשמו, ודאי טעמי' הוא משום דילפינן לי' ג"כ מנשבע ומימר ומקלל, דכיון דלא שייך בה מעשה לוקין עליו, וכדלא הבין המקשן טעמו, ופריך הני נמי לאו שאין בו מעשה נינהו, משני לי' שפיר ההוא כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, וכוונתו הוא ודאי דכיון דשמעינן מר"י בשם ריה"ג דדוקא בלאו דלא שייך בי' מעשה הוא דלוקין בודאי גם דברי ר"י בנותר גם כן הכי מתפרש, והא דהוצרך לבא הכתוב הוא אף באם עשה בו מעשה, אלא דדייק לה מדברי ר' יעקב דאמר בלשונו וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, משמע מלשון זה שאף אם אין בו מעשה כלל ג"כ אין לוקין עליו, מכלל דר"י סבר לוקין עליו, באין בו מעשה כלל, וכדברי ר"י עצמו בשם ריה"ג, ובזה ניחא מאד לשון הש"ס שם דלא אמר כבמכות שם למידק זה מדברי ר"י עצמו, טעמא דבא הכתוב הא לא בא הכתוב לוקה אלמא לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אלא דייק לה רק מדברי ר' יעקב ואמר רק, מכלל דר"י סבר לוקין עליו, והרי לשון זה מוכרח הוא כמ"ש, אלא שלא רצה להאריך להביא דברי ר' יוחנן משום ר"י בשם ריוה"ג וד"ל: ועתה הלא תראה שכל דברי אלו מבוארים ומפורשים בדברי רבינו להדיא בריש ה' תמורה שכתב וז"ל כל המימר לוקה כו' ואע"פ שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצות ל"ת שאין בה מעשה אין לוקין עלי' חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם, ג' לאוין אלו א"א שיהי' בהן מעשה כלל ולוקין עליהן עכ"ל, הרי מפורש פירש הטעם בהם משום שאי אפשר שיהי' בהן מעשה כלל, והוא ככל מ"ש, ומסולק בכל זה תמיהת הכ"מ שם דלמה כתב דגם מימר אין בו מעשה והא אמר לי' ר' יוחנן לתנא לא תתני ומימר דבדיבורו עשה מעשה, ולפי מ"ש הלא התמיה מעיקרא ליתא שהוא ודאי נוסחא מוטעת כיון דר' יוחנן בעצמו הוא שחשיב מימר בהדיא, ועיקר הטעם ידע רבינו מזה שחשיב מימר ואע"פ שאין בו ילפותא מקרא אלא ע"כ דמנשבע ומקלל הוא דיליף למימר ולכל ל"ת דלא שייך בו מעשה דלוקין עלי', ולזה בריש פ' י"ח מה' סנהדרין פירש שם דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו כגון הולך רכיל ונוקם ונוטר ונושא שמע שוא ע"ש, דהני כולהו אפשר שיהי' בהן מעשה ג"כ שהולך ברגליו לבית חברו להלשין על חברו ונוקם ונוטר ועושה לו רעה ונושא שמע שוא שמקבל ל"ה או דיין השומע דברי בע"ד שלא בפני בע"ד השני ועושה נזק מחמת זה לחברו, וד"ל: וזה הוא שכתב רבינו גם כאן, דהנודר בשמו והמקיים בשמו לוקה, כלשון ר' אלעזר להורות דדבריו הלכתא הן אע"ג דמוקי לה כר"י, אלא כדי שלא נטעה לומר דהמקיים בשמה הוא שמקיים איזה דבר במעשה בשמה, לזה פירש ואמר והוא הנשבע בשמה שאין בה מעשה כלל ג"כ חייב, וגם שלא נטעה לומר להיפך דהמקיים בשמה הוא המקיים איזה דבר בשמה אף בלא מעשה דזה אינו דכיון דשייך בו מעשה אם קיים בלא מעשה אינו חייב אלא הכוונה הוא רק בנשבע בשמה דלא שייך בה מעשה כלל אז הוא דחייב אבל בדבר דשייך בה מעשה אינו חייב אלא כשעושה מעשה ואם אינו עושה מעשה פטור וקושיית ההשנת מעיקרא ליתא וככל הנ"ל, ולזה א"ש גם כן מה דאינו מחייב באומר לו שמור לי בצד עכו"ם פלונית דבזה ודאי שייך מעשה ג"כ שאם חברו אינו יודע מקום אותו העכו"ם יוליך אותו לשם ויעמידהו אצלה ויאמר לו שמור לי בצד

עכו"ם זה, וכן בגורם לאחרים שידורו וישבעו בשמה בודאי שייך שפיר מעשה שע"י מעשה הוא שיגרום להם שידורו ויקיימו בשמה בכה"ג אם לא עשה מעשה בודאי פטור ואינו חייב בלא מעשה אלא בנודר ונשבע בעצמו, ולכן גם המשנה וגם ר"א לא הזכירו בדבריהם אלא הנודר והמקיים לבד וככל הנ"ל וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: ועיין בפ' י"ח מה' פסולי המוקדשין ה' ט' מ"ש בזה: פרק ו הלכה ג ומעבירו ברגליו מצד זה לצד אחר בתוך השלהבת, עיין כ"מ ולח"מ שתמהו ע"ז והלא בגמ' דף ס"ד אמר רבא כמשוורתא דפוריא ואמר תניא כוותי' דרבא אינו חייב עד שיעבירנו דרך העברה העבירו ברגל פטור, וע"ש שדחקו עצמן בזה: ולעד"נ דרבינו מפרש לדברי הש"ס הכי, דאמר שם ר"י אינו חייב עד שיעבירנו דרך העברה היכי דמי ר"ל האיך הוא לאו דרך העברה אמר אביי שרגא דליבני במיצעי נורא מהאי גיסא ונורא מהאי גיסא ור"ל והוא הולך ע"ג שרגא דליבני ברגליו זהו לאו דרך העברה אלא אינו חייב עד שילך ברגליו על הארץ דוקא ולדידי' אין חילוק בין ילך בשתי רגליו על הארץ בין יקפוץ ברגל אחד מצד זה לצד זה הכל דרך העברה מיקרי כיון שעובר בתוך השלהבת על הארץ, רבא אמר זה הוא לאו דרך העברה כמשוורתא דפוריא ר"ל שקופץ ברגל אחד מצד זה לצד זה, ואינו חייב אלא עד שיעבור בשתי רגליו דוקא מצד זה לצד זה, ואמר תניא כוותי' דרבא אינו חייב עד שיעבירנודרך העברה העבירו ברגל פטור, לא אמר העבירו ברגליו אלא ברגל ור"ל שקפץ ברגל אחד מצד זה לצד זה פטור והוא כרבא, וזה הוא ממש כדבריו של רבינו שדרך העברתו הוא רק שיעבירנו בהילוכו לוכו בשתי רגליו דוקא ואז הוא חייב, ובודאי לשון דרך העברתו כן משמע שהוא כמו שהי' אומר דרך הילוכו, ודלא כפירש"י, וא"ש לנכון בפשיטות מאד לפ"ז ודו"ק: ומה שדחק עצמו הכ"מ בלשון לפיכך שכתב רבינו כבר בארו הלח"מ בפשיטות ע"ש: פרק ז הלכה ג לפיכך אם היה בעיר סימן כו' שקורעין קרע עגול כנגד הלב כו' אסורין בהנאה: עיין לח"מ שהקשה דלמה לא הזכיר רבינו שיש עליו קורט דם כדאיתא בברייתא, ואמאי לא הזכיר דברי רבא (בגמ' איתא ר"ה) שאמר ל"ש אלא שלא מלחו אבל מלחו אסור עכ"ל: ולעד"נ דדעת רבינו הוא דכל זה אינו אלא להת"ק דלא מפליג בין עגול למשוך ואוסר אף במשוך אף שעשוי להקרע כך מאליו לאחר שחיטה והפשט ולכן שפיר מצריך בו קורט דם לסימן שנעשה מחיים, אבל בלא קורט דם יש לתלות דלאחר הפשטו נקרע, אבל לרשב"ג דאינו אוסר אלא בעגול לא בעינן כלל קורט דם ואף בלא מלחו דעגול לבדו הוא סימן מובהק דמחיים נעשה בכוונה להוציא הלב, ואף דבגמ' שם (דף ל"ב ב') בעי אביי מרב יוסף הלכה מכלל דפליגי ולא השיב לו, ודאי דהכי הוא וכדאמר הכי בש"ס בשבת דף קל"ו ובשארי דוכתי למלתא דפסיקי הלכה מכלל דפליגי, ולכן כיון דאיפסקי הלכתא כרשב"ג וכן פסק רבינו, ממילא לא הוצרך להזכיר קורט דם כלל וד"ל: הלכה ד עכו"ם של עכו"ם אסורה בהנאה מיד שנאמר פסילי אלהיהם תשרפון באש משפסלו נעשה לו אלוה, ושל ישראל אינה אסורה בהנאה עד שתעבד שנאמר ושם בסתר: עיין לח"מ שהקשה מדידיה אדידיה שכתב לקמן פ' ח' ה' ח' ע"ז של עכו"ם שבטלוה עכו"ם קודם שתבוא ליד ישראל הרי זו מותרת בהנאה שנאמר פסילי אלהיהם תשרפון באש, והוא דרשת ר' ישמעאל בדף נ"ב, והכא נראה דפסק כרע"ק, ועוד דאמר בסוגיא, דר' ישמעאל מצריך קרא לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח וגו' לכדריש לקיש דאמר כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו

נוטע אשרה כו', ורבינו פסק הא דריש לקיש בפ"ג מה' סנהדרין, וזהו דלא כדרע"ק, וע"ש שדחק עצמו בתירץ קושיא הראשונה הנ"ל מאד ע"ש: ולעד"נ דלא קשה מידי דודאי פוסק רבינו כרע"ק מחברו, ובפרט שהוא סתם משנה שם ג"כ ע"ש, אמנם מה שאמר בגמ' שם דלרע"ק שמעינן דעכו"ם פוסל עכו"ם שלו מדשמואל דשמואל רמי כתיב לא תחמוד כסף וזהב עליהם וכתיב ולקחת לך הא כיצד פסלו לאלוה לא תחמוד פסלו מאלוה ולקחת לך, לא פירשי' רבינו כפרש"י שם דפסילי דקרא הוא דדריש לשני דרשות לשון פיסול ולשון פסול דא"כ למה ליה לדרשא דולקחת לך, לדרוש זה מלשון פסילי לבד, אלא ע"כ דמלשון פסילי לבד אי אפשר לדורשו לקולא כלל, דאררבא נאמר דאפי' אם פסלו ובטלו ג"כ תשרפון באש, וא"כ גם השתא דכתיב ולקחת לך מנא ליה זה נימא דכבר גזר הכתוב דגם אם פסלו לאלהיהן תשרפון באש, וע"כ האי ולקחת לך לאו הכי מידרש אלא כפשטיה דקאי על לא תחמוד דכתיב בריש המקרא ולהורות דלא תחמוד לא הוה בלב לבד אלא לא תחמוד לקחתו לך דוקא, וגם עיקר הדבר הוא דוחק לדרוש מלשון פסילי שני ענינים דבר והפוכו: לכן מפרש לה רבינו דרק דרשא הראשונה פסלו לאלוה הוא דדריש מפסילי, אבל דרשא השניה פסלו מאלוה מאלהיהם הוא דדריש דאינו אסור משפסלו לאלוה אלא כל זמן שהוא נוהג בו מנהג אלוה אבל משפסלו ובטלו מאלוה ועכשיו אינו עוד אלהיהם אזי ולקחת לך, ועתה הלא זה הדרשא עצמה הוא שכתבה רבינו שם בפ"ח שכתב בלשונו שנאמר פסילי אלהיהם תשרפון באש כשבאו לידינו והן נוהגין בהם מנהג אלהות אבל אם בטלו הרי אלו מותרין עכ"ל, הרי מלשונו דדייק והן נוהגין בהם מנהג אלהות משמע להדיא הכי דמאלהיהן הוא דדרש לה, והוא דרשת רע"ק מפורש וכמ"ש: ועוד יותר השכיל רבינו בלשונו הזך ושינה קצת מלשון הש"ס דאמר פסלו מאלוה ולקחת לך, שאמר הש"ס לשון פסלו שאפשר לפרש ולומר דלשון פסילי הוא דדריש גם לזה וכפירש"י, ורבינו שינה בלשונו במתכוין ואמר אבל אם בטלו להורות דינו וטעמו כאחד דאיהו מפרש לה דלא מלשון פסילי הוא דדריש לה דזהו רק דרשת ר' ישמעאל ולא דרשת רע"ק, אלא רק מלשון אלהיהם הוא דדריש לה והיא היא דרשת רע"ק וד"ל: ומה שהקשה עוד דלמה פסק כריש לקיש, זה ודאי לאו קושיא היא כלל, דודאי גם רע"ק אית ליה הא דריש לקיש, דהלא ריש לקיש לא דריש ליה אלא מסמיכת הפסוקים וכדאמר כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשרה בישראל שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך וסמיך ליה לא תטע לך אשרה כו', ואלו רע"ק דריש דעכו"ם של ישראל טעון גניזה מגוף הכתוב דאיירי באשרה ממש וכתיב לא תטע לך אשרה אצל מזבח דאיתקוש למזבח מה מזבח טעון גניזה, וגם ריש לקיש הרי ס"ל הכי דבאשרה ממש דיבר הכתוב אלא מדאסמיך אשרה לשופטים ושוטרים דריש ליה דדיין שאינו הגון הוה ג"כ כאשרה, ובודאי גם רע"ק מודה בו, אלא דריש לקיש דריש הסמיכות דאשרה לשלפניו לשופטים ושוטרים, ורע"ק דריש הסמיכות דאשרה לשל אחריו למזבח, וגם מאי דדריש לה רב אשי שם ובמקום ת"ת כאלו נטעו אצל מזבח שנאמר אצל מזבח, הוא ג"כ לכ"ע מדהסמיך אשרה אצל מזבח לשופטים ושוטרים, שוב ראיתי דגם הלח"מ מתרץ הכי לקושיא זו, אבל לע"ד אין בזה לא קשיא ולא תירץ כי הוא פשוט מאד וד"ל: הלכה ו צורות שעשאום עכו"ם לנוי מותרין בהנאה וצורות שעשאום לשם כו"ם אסורין כיצד כו' והנמצאות במדינה אם היו עומדין על פתח

המדינה והיה ביד הצורה צורת מקל או צפור כו' חזקתו שהוא לעכו"ם כו': עיין כ"מ שהביא לדברי הר"ן שכתב דלרש"י בין ר"י אמר שמואל דאמר באנדרטי של מלכים שנינו, ובין ר' יוחנן דאמר בעומדין על פתח מדינה, אמרו רק לר"מ, אבל לרבנן בין עומדין על פתח מדינה בין אין עומדין על פתח הכל תלי רק ביש בידו מקל, אבל הרמב"ם מפרש דברי ר' יוחנן דבין לר"מ ובין לרבנן קאמר דבעינן שיהיו עומדין בפתח המדינה ולא קאי על דברי ר"י אמר שמואל ופסק כר' יוחנן: וכתב עליו הכ"מ ודבריו צ"ע שמתחלת דבריו נראה שאין חילוק בין רבינו לרש"י במימרא דר"י אמר שמואל דלר"מ איתמר וא"כ לא שייך למימר ופסק כר' יוחנן דהא ר"י אמר שמואל לא משתעי אליביה דרבנן לפרש כוותייהו אלא לפרש דברי ר"מ אתי עכ"ל: ולעד"נ דדברי הר"ן נכונים בפשיטות, דגם לרש"י ודאי דאין כוונתו לומר דלא אמר ר"י אמר שמואל אלא לר"מ באנדרטי של מלכים דאסור אבל בשאר צורות מותר, אבל לרבנן גם בשארי צורות אסור כשיש בידו מקל, דהרי רבנן רק על הצלמים דאיירי ר"מ קאי, ואם ר"מ איירי באנדרטי מלכים בודאי גם רבנן איירו בהכי, והא דפירש"י בדברי ר"י אמר שמואל, התם קאסר ר"מ, ולא הזכיר גם לרבנן, ודאי דלרבותא קאמר דאף ר"מ לא אסר אלא באנדרטי של מלכים אבל בשאר הצורות כגון צורות של שלטונים גם ר"מ מודה דמותרין לגמרי וכ"ש רבנן דמקילין טפי, ולא אמר הר"ן דלרש"י תלי לרבנן רק בשיש בידו, אלא רק בדברי ר' יוחנן דאוקמה לה בעומדת על פתח מדינה, ופירש"י גם בזה, דבהנהו הוא דקאסר ר"מ, ש"מ דלרבנן לא תלי בפתח המדינה אלא ביש בידו מקל כו', דרק בצלמים דאיירי ר"מ איירו גם הם, אבללא בתנאים שהזכיר ר"מ, כיון דאמרו מפורש תנאים אחרים, יתדע דהכי הוא כוונת הר"ן דהרי זה הוא לשונו, אבל לרבנן בין עומדין על פתח המדינה בין אין עומדין הכל תלוי בשיש בידו מקל או צפור או כדור עכ"ל, הרי דלא אמר בין באנדרטי של מלכים ובין בשארי צורות, אלא רק בין עומדין על פתח מדינה בין אין עומדין לחוד, וא"כ לפ"ז הרי רבינו פסק מפורש דכל הצורות אם עומדים על פתח המדינה ויש בידו מקל אסורות ולא הזכיר אנדרטי של מלכים דוקא, הרי דאיסור מפורש בכל הצורות, ואי אפשר לומר דאיירי בצורת עכו"ם דצורות עכו"ם ממש הרי בודאי אסורה אפילו מוצא אותם מושלכים בדרך ואפי' במוצא אבר אחד ממנה מושלך וכדכתב בסמוך בה' ז', ולקמן בפ"ח ה' י"א ע"ש, אלא ודאי איירי רק בשארי צורות דהיינו אנדרטי של שלטונים ואוסר גם בהו, והרי זה הוא בודאי דלא כר"י א"ש גם לפירש"י, דלר"י אמר שמואל בודאי גם לרבנן מותרין אנדרטי של שלטונים בכל ענין כיון דלא קאי אלא על אנדרטי של מלכים דאיירי בה ר"מ וכהנ"ל, ולכן הוכרח הר"ן לומר דלהרמב"ם ר' יוחנן פליג על ר"י אמר שמואל ומוקי לה בכל הצורות, וגם מפרש לדברי ר' יוחנן דמוקי לה בעומדות על פתח המדינה דאמר זה בין לר"מ בין לרבנן ופסק כר' יוחנן דגם בשאר הצורות אסור לרבנן כשיש בידו מקל, ולא כר"י א"ש דאינם אוסרים בשיש בידו מקל אלא באנדרטי של מלכים לבד ולא בשארי צורות, ועיין בתוס' שכתבו ג"כ הכי מפורש לרש"י דרק באנדרטי של מלכים אסר ר"מ אבל באנדרטי של שלטונות מותר לכ"ע אפילו לר"מ וכ"ש לרבנן, והביאו כן מהירושלמי דאמר דשל שלטונות ד"ה מותר ושל מלכים ד"ה אסור כי פליגי בסתם ר"מ סבר סתמן של מלכים ורבנן סברי סתמן של שלטונות, אמנם לרבינו דאסר כל הצורות בסתמא משמע אפילו

אם ידוע שהוא של שלטונות, ע"כ מוכרח הוא דס"ל דר' יוחנן דמוקי לה בעומדות על פתח המדינה פליג על ר"י אמר שמואל ועל דברי הירושלמי הללו אלא ס"ל דאף בשל שלטונות בודאי ג"כ תלוי רק בעומדת על פתח המדינה וביש בידו מקל או צפור או כדור לרבנן וכמ"ש: ודברי הכ"מ שפירש לדברי ר"י א"ש אפילו באנדרטי של מלכים דחזקתו אינו אלא לנוי, תמוה הוא דמאי אפילו הוא, ואיזה צורות אחרות הם כ"ש, אי צורות של עכו"ם, הרי גם אם מושלכין בדרך אסורין לכ"ע בכ"ע וכמ"ש לעיל, ואי אנדרטי של שלטונות הרי ודאי עדיפין מאנדרטי של מלכים וכמ"ש מדברי התוס' והירושלמי, לכן ודאי דברי הר"ן מוכרחים ומוחוורים מאד וככל הנ"ל ודו"ק: אמנם הרי"ף והרא"ש העתיקו בין דברי שמואל ובין דברי ר' יוחנן, וא"כ בודאי לדידהו לא פליגי שמואל ור' יוחנן כלל, אלא לדידהו ודאי קאי שניהם בין על ר"מ בין על רבנן, וגם רבנן לא אסרי בשיש בידם מקל אלא באנדרטי של מלכים וגם עומדים על פתח המדינה, וא"כ אתיין דברי רבינו דאוסר כל הצורות ואף אנדרטי של שלטונות דלא כהרי"ף, והוא דוחק בודאי, ולא עוד אלא דגם הטור בריש סי' קמ"א דכתב ג"כ כדברי רבינו אתיין דבריו דלא כהרא"ש אביו דאיהו אוסר ג"כ בכל הצורות ולא מצריך דוקא אנדרטי של מלכים ודלא כהרא"ש וזה ודאי עוד יותר דוחק ע"ש: ולכן לולא דברי הר"ן הי' נ"ל דהרי"ף ורבינו והרא"ש והטור כולהו בשיטה אחת קיימו, אלא שהם מפרשים לדברי שמואל דאמר באנדרטי של מלכים שנינו, דלא בא לאפוקי בזה אנדרטי של שלטונות אלא בא לאפוקי רק צורות עכו"ם ידוע וקאי בין על ר"מ בין על רבנן, ולומר דר"מ דאסרן רק מפני שנעבדין פעם אחת בשנה ורבנן לא אסרו אלא כשיש בידו מקל, לא איירי בצורות ע"ז גמורה כגון צורת כוכב או מזל דההיא ודאי נעבדת בכל זמן ואפילו אין בידה דבר לכ"ע, אלא איירי ר"מ ורבנן רק באנדרטי של מלכים וה"ה בשל שלטונות ואף צורת כל אדם, אלא משום שכן הי' דרכן לעשות אנדרטי רק למלכים הזכיר בדבריו אנדרטי של מלכים, אבל עיקר כוונתו הוא רק לאנדרטי ולא צורת עכו"ם ממש, אבל ה"ה שאר אנדרטי ואף של כל אדם, ומשום דבעלמא משמע דלא פלחי לאנדרטי וכדהקשו התוס' שם על רש"י ע"ש, לזה בא ר' יוחנן ומוסיף על דברי שמואל ואמר דאיירי ג"כ בין רבנן בין ר"מ בעומדין על פתח המדינה דאז גם הם נעבדין פעם אחת בשנה לר"מ וכשיש בידם מקל לרבנן, אבל בלא"ה ודאי דלא פלחי לאנדרטי, וא"כ לפ"ז ודאי כל הצורות של אדם דינא הכי דאם עומדות בפתח המדינה ויש בידם מקל או כו' נאסרות גם לרבנן, וזה הוא דעת הרי"ף וזה הוא דעת רבינו, וזה הוא ג"כ דעת הרא"ש והטור, וכולם עומדים בשיטה אחת לפ"ז, ועיין במשנה למלך שהאריך ג"כ בזה ולעד"נ כמ"ש, ודעת ר' ירוחם שהביא הכ"מ קשה להולמה בדעת רבינו לע"ד וכמ"ש ודו"ק: הלכה ו צלמי עכו"ם הנמצאים מושלכים בשווקים כו' הרי אלו מותרים כו', אבל המוצא יד מצורת כוכב או מזל כו' מושלך הרי זה אסור בהנאה הואיל וידע בודאי שזה האבר מן צורת עכו"ם הנעבדת כו': עיין כ"מ שכתב דאע"ג דשמואל אמר דגם שברי עכו"ם מותרין ומוקי להא דמצא תבנית יד בעומדת על בסיסן דוקא ס"ל לרבינו דשמואל סובר כריש לקיש דאמר עכו"ם שנשתברה מאלי' מותרת, אבל לר' יוחנן שברי עכו"ם אסורין ולכן לא קי"ל כשמואל, ולא נימא דשמואל מודה לר' יוחנן גם כן בעכו"ם שנשברה מאלי' ולא שרי אלא במוצא מושלך דכיון שהושלך מוכח שבטליהו דא"כ כי איתבי' ר"י לר"ל

מהא דהמוצא שברי צלמים מותרים הא שברי עכו"ם אסורים לישני לי' דשאני עכ"ל, ודבריו אינם מובנים כלל דאדרבא הרי הא דהמוצא שברי צלמים איירי במושלך, ואעפ"כ דייק ר' יוחנן מינה הא שברי עכו"ם אסורין וכ"ש נשתברה מאלי' ואינו מושלך דאסורה, ואולי כוונת הכ"מ הוא לומר דא"כ הי' לו לריש לקיש להשיב לו לר"י וליטעמך מי ניחא הרי המשנה איירי במושלך ואתה מודה לשמואל דמושלך שאני וגם שברי עכו"ם מותרין, אבל גם זה אינו, דאפילו אם נימא דשמואל מודה לר"י בעכו"ם שנשתברה מאלי' ואינה מושלך, ר' יוחנן בודאי לא סבר כשמואל מדפריך מינה לריש לקיש ואמר מפורש הא שברי עכו"ם אסורין ולא כשמואל דאמר גם שברי עכו"ם מותרין, והאיך יאמר לו ולטעמך מדברי שמואל אם הוא אומר מפורש להיפך מדברי שמואל, והכי הי' לו להכ"מ לומר דאף אם נאמר דשמואל מודה לר' יוחנן, הרי ר' יוחנן בודאי פליג על שמואל ואמר מפורש הא שברי עכו"ם אסורין ולכן לא קי"ל כשמואל אלא כר' יוחנן: עוד כתב הכ"מ ומ"ש רבינו דצלמים הנמצאים מותרים אע"ג דבמתניתין לא תנן אלא שברי צלמים, נראה שלמד כן מדפריך לר"י מדר"מ נשמע לרבנן לאו אמר ר"מ צלמים אסורים שברי צלמים מותרין לרבנן נמי עכו"ם היא אסורה ושברי' מותרין, ולמה לא פריך מדרבנן גופייהו נשמע דצלמין עצמן אסורין ושברים מותרים אלא ע"כ דלרבנן אפילו צלמים עצמן מותרין מס"ס כו' עכ"ל, וגם זה תימא דהאיך יאמר דמדרבנן גופייהו נשמע דצלמין עצמן אסורים ושבריהן מותרים והלא לא שמעינן לרבנן דאסרי בצלמים אלא כשיש בידה מקל ובעומדין על פתח המדינה, והכא בשברי צלמין הלא איירי במצאן מושלכים בדרך או בשווקים ואינם עומדים על פתח המדינה וגם לא מצא בידם כלום כיון דשברים הם ואין להם לא יד ולא רגל דבכה"ג ודאי הוא דגם בצלמים שלמין מתירין רבנן, ואי בצלמים שידוע שעמדו על פתח המדינה והי' בידם מקל דאסורין לרבנן מנא לן דשברי אותן צלמים מותרין לרבנן, דלמא המשנה איירי באינו ידוע מאיזה צלמין הוו אלו השברים ולכן אמר דמותרין, וכן פירש"י שם להדיא בגמ' דלכן לא שייך למפרך מדרבנן עצמן נשמע ע"ש, והכי הי' לו להכ"מ לומר דהרי הגמ' אמר להדיא בדברי ריש לקיש דדחי לפרכת ר' יוחנן לא תימא שברי עכו"ם אסורים אלא אימא הא צלמין עצמן אסורין וסתמא כר"מ, הרי מפורש דלרבנן גם צלמין עצמן מותרים, ור' יוחנן ג"כ לא פליגעלי' בזה ע"ש, אמנם באמת אין צורך גם לזה לדעת הכ"מ דאיירי המשנה בזה באותן הצלמין שבמשנה ראשונה דפליגי בהו ר"מ ורבנן, וכן רבינו איירי בהלכה זו באותן הצלמין שבהלכה ו' הקודמת, א"כ הלא אמרו רבנן מפורש דאינם אסורים אלא כשיש בידם מקל וכן רבינו אמר בהלכה הקודמת מפורש דאינם אסורים אלא כשעומדים על פתח המדינה ויש בידם מקל ואם לאו מותרים, וא"כ במצאן מושלכים בשווקים ואינו ידוע אם עמדו על פתח המדינה ואם הי' בידם מקל הרי פשיטא דמותרים, דלא אסרי רבנן אלא אם הם עומדין לפנינו על פתח המדינה ויש בידם מקל לעינינו דוקא, והלא בין המשנה דהמוצא שברי צלמים, ובין רבינו בהלכה זו, דאיירי במוצאן מושלכים בשווקים איירי בודאי בהכי שאינו ידוע איזה צלמים הם ומאיזה מקום באו לכאן, ולכן הלא פשיטא דגם צלמים שלמין מותרין, והמשנה דאמרה שברי צלמין בודאי הוא רק משום דיוקא הא שברי עכו"ם אסורין וכר' יוחנן, וכן כתבו התוס' התם לר' יוחנן דמזה הוא דדייק ר' יוחנן הא שברי עכו"ם אסורין דאלת"ה מאי איריא שברי

צלמין מותרים אף צלמין שלמין מותרים לרבנן ע"ש: עוד כתב הכ"מ והני צלמים דאמרינן דלרבנן כי מצאן מושלכים שרי משום ס"ס היינו בעומדים על פתח המדינה ובידם מקל דאל"כ מאי איריא מושלכין אפילו עומדין במקומן שרי שחזקתן לנוי כו' עכ"ל, והוא ג"כ תימא נפלאה דאיך איירי בעומדין על פתח המדינה והלא רבינו כתב בלשונו הנמצאים מושלכים בשווקים או בתוך הגרוטאות, ואולי כוונתו הוא דאיירי בשידוע שעמדו מתחלה על פתח המדינה והיה בידם מקל, אבל גם זה אינו דא"כ היה לו לפרש, ועוד דאם ידוע הוא שעמדו על פתח המדינה והיה בידם מקל, גם במושלכים בשווקים בודאי יש לאסור דהני עכו"ם ודאין הן ולא ספק עכו"ם כי בודאי נעבדו ואין בהם אלא ספק אחד במושלכין ולא ס"ס, וכדכתב רבינו בהלכה הקודמת "חזקתו שהוא לעכו"ם", הרי דבודאי נעבד חשבינן להו, ולא אמר הש"ס שם אימר עבדום אימר לא עבדום, אלא לר"מ ובשאין בידו כלום, דודאי גם לר"מ אינם אסורין אלא משום ספק דבמקומו של ר"מ היו נעבדים פעם אחת בשנה וגזר שאר מקומות אטו אותו מקים כדאמר הש"ס שם, אבל רבנן דלא אסרו אלא כשיש בידם מקל, בודאי הוא משום דהם נעבדים בודאי בכ"מ, והרי הן כודאי עכו"ם שמצא מושלך דאף שברי' אסורין: אמנם באמת נלע"ד דהאי דין אין לו שייכות כלל לדין שלפניו, דבין המשנה המוצא שברי צלמים ובין רבינו בהלכה זו לא איירו כלל באותן צלמים שבהלכה הקודמת דאפליגו בהן ר"מ ורבנן, ותדע דבהלכה הקודמת קורא אותן בשם צורות שעשאום עכו"ם לשם עכו"ם, והכא דייק בלשונו צלמי עכו"ם ולא צורות, והוא דהתם הלא אוקי שמואל באנדרטי של מלכים, ורבינו שהזכיר התם סתם צורות הוא משום דסובר דלאו דוקא של מלכים קאמר שמואל אלא רק באנדרטי שהוא צורת אדם וכמ"ש לעיל שם, והם אינן נעבדים לרבנן אלא בעומדין על פתח המדינה ויש בידם מקל, אבל הכא איירי בצלמים הנעשים אצל עכו"ם ופעמים הם נעבדים ג"כ בעצמן ופעמים אינם נעשים אלא להעמיד עכו"ם אצלן או על גביהן (וכהני שו"ע) ולכן הם חמורים מאנדרטי דאפילו אם עומדים בשוק או ברחוב או בדרך כולם אסורים לכ"ע משום ספק שמא נעבדו כי הוא ספק השקול ואסורין גם לרבנן, אמנם במצאן מושלכים בזה הוא דמתיר משום ס"ס שמא לא נעבדו ושמא בטלום, ואף במצאן שלמין לרבנן, אבל לר"מ אינן אלא בשברי צלמים ולא במצאן שלמים, והוא כיון דבאנדרטי אוסר ר"מ אף באין בידו כלום שאינו אלא מיעוט נעבדין, ודאי באלו צלמין שהוא ספק השקול אינו מתיר אלא בשברי' לבד דאימר בטלוה בשבירה אבל במה שהן מושלכים לחוד לא עדיפי מאנדרטי כשאין בידן כלום דעכ"פ מיעוט צלמים יש שהן נאבדים ונופלים מיד עובדיהם שלא בכוונה, אבל לרבנן דלא חיישי למיעוט, גם בשלמים כשהן מושלכים מספקינן בהו דלמא הושלכו בכוונה לבטלה, ולזה ר' יוחנן מוקי להמשנה דהמוצא שברי צלמים כרבנן ולכן דייק מינה הא שברי עכו"ם אסורין דאל"כ מאי איריא שברי צלמין אפילו צלמים נמי שרי לרבנן, וריש לקיש מוקי לה כר"מ ולכן אמרה רק שברי צלמים אבל צלמים שלמים אסורין וסתמא כר"מ, ולכן רבינו דפסק כר' יוחנן וכרבנן אמר שפיר דגם בשלמין כשהן מושלכים מותרים, אבל בשברי עכו"ם ודאית אפילו במצאן מושלכים אסורין גם לרבנן דאין ספק מוציא מידי ודאי וכדאמר הש"ס: ומה שהקשה הרמ"ך הביא הכ"מ דא"כ למה אינו אוסר אלא בתבנית יד או רגל והלא בשארי שברים נמי אסורים לר' יוחנן, נ"ל דלא

ק"מ דהרי בסוף פרקין שם פליגי רב ושמואל בע"ז שנשתברה אי צריך לבטל כל קיסם וקיסם אי לא ואוקי באוקימתא בתרייתא שם פלוגתייהו בזה דכ"ע שברי שברים מותרים והכא בעכו"ם של חוליות כו', וכאוקימתא זו פסק רבינו לקמן פ' ח' ה' י"א ע"ש, ולכן שפיר מצריך הכא תבנית יד או רגל ולאפוקי חצי וחצי רגל או שבר אחד מפרק מפרקי' דהוה שברי שברים דזה לכ"ע מותר, ובזה א"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: אמנם דברי הרי"ף צ"ע עדיין כי הוא פסק כשמואל וכר' יוחנן וכתב הר"ן דס"ל דשמואל אינו מתיר אלא במצאן שבורין דסתמא דמלתא שברן עכו"ם בכוונה ולא נשתברו מאליהן דעכו"ם משמרין כו"ם שלהן שלא ישתברו אבל בנשברה מאליה לפנינו מודה שמואל לר' יוחנן דאסורין, אמנם אכתי קשה הרי ר' יוחנן מפורש פליג על שמואל ואותיב מינה לריש לקיש ואמר שברי צלמין מותרין אבל שברי עכו"ם אסורין ואינו מחלק כלל בין נשתברה מאליה למצאה שבורה, אלא די"ל כיון דאנן לדידן נוכל לפסוק כשני הדינין כתרווייהו יש לנו לפסוק כדברי שניהם אף אם באמת פליג ר' יוחנן על שמואל כיון דשמואל מצי סבר כר' יוחנן פסקינן כתרוויהו, עוד י"ל דהרי"ף לא גריס בגמרא איתיביה אלא מיתבי ור"ל דהגמ' הוא דאותיב לריש לקיש דס"ד דאין חילוק בין מצא שברי עכו"ם לנשתברה מאליה לפנינו, אבל לפי מאי דמשני דה"ה בשברי עכו"ם י"ל דגם ר' יוחנן מודה בו ומשום דתלינן ששברה העכו"ם במתכוין וד"ל: הלכה ספק עכו"ם אסור ספק ספיקא מותר כיצד כוס של עכו"ם שנפל באוצר מלא כוסות כולן אסורות מפני שעכו"ם וכל משמשיה אוסרין בכל שהן, פירש כוס אחד מן התערובות ונפל לכוסות שנים הרי אלו מותריו: ובהשגות א"א לפי הסוגיא השניי' בזבחים בעינן שנתערבה עוד מאותן ג' לשנים אחרים ואותן האחרונים מותרים שהם נקראין ספק ספיקא עכ"ל: ועיין בכ"מ שהוא הקשה עוד יותר מדידיה אדידיה דבפי"ו מהל' מאכלות אסורות ה' י' פסק רבינו בעצמו הכי דבעינן שלשה תערובות דוקא, וע"ש שדחק עצמו בזה ולבסוף אסיק דבריו בצ"ע: ולעד"נ דדברי רבינו נכונים בפשיטות מאד, דרבינו הרי פסק בפי"ו מה' מ"א ה' ג' דדבר חשוב שהוא אוסר במינו בכ"ש שבעה דברים ואלו הן אגוזי פרך ורמוני בדן כו', והיינו שפסק כחכמים ורע"ק ולא כר"מ בערלה פ"ג משנה ז' ובביצה דף ג' ב' ובזבחים דף ע"ב ב' ושארי דוכתי וס"ל דר' יוחנן וריש לקיש דפליגי אם את שדרכו למנות שנינו או כל שדרכו למנות שנינו, לא פליגי אלא אליביה דר"מ אבל להלכה לא ס"ל הכי: ובזה ניחא ג"כ בפשיטות דבריו שכתב בפ"א דהלכות יו"ט ה' כ' דביצה שנולדה ביו"ט אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות משום דבר שיש לו מתירין ע"ש, משמע להדיא דדוקא בביצה שנולדה בודאי ביו"ט הוא דאוסרת התערובות, אבל ביצה דספק חול ספק יו"ט אינה אוסרת התערובות דבטלה ברוב משום ס"ס, וכן כתב המ"מ שם ע"ש, ולכאורה קשה טובא דהרי בביצה דף ג' ב' תניא בביצה שנולדה ביו"ט וספיקהאסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות, וע"כ צ"ל דס"ל לרבינו כדברי התוס' שם בשם ר"ח דהאי נתערבה באלף אודאה קאי ולא על ספיקה ע"ש, אבל לכאורה הוא תימא נפלאה דבסוגיא שם הוא מפורש להיפך לכאורה, דאמר שם סיפא אתאן לספק טרפה אי הכי אימא סיפא נתערבה באלף כולן אסורות אא"ב ספק יו"ט ספק חול הוה דבר שיש לו מתירין ואפי' באלף לא בטל אלא אי אמרת ספק טרפה תבטל ברובא כו', הרי מפורש דהש"ס מפרש להאי נתערבה דקאי אספיקה, וכן מפרש לה ר"פ

שם ע"ש, וכן לבסוף מסיק רב אשי לעולם ספק יו"ט ספק חול היה דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטל ע"ש: אמנם נראה דא"ש בפשיטות, דהנה מדברי רב אשי בודאי לא ק"מ, דהרי לכאורה אין ביאור לדברי רב אשי דמאי חידש לן בזה ומאי מתרץ לן בזה, והלא כל הקושיא הי' דלמ"ד ביצה שנולדה ביו"ט אסורה רק מדרבנן אם כן אמאי ספיקה אסורה והלא ספק דרבנן הוא ולקולא, אבל הא דנתערבה באלף לא בטל הרי הי' ניחא לי' גם להני מ"ד שהוא דרבנן אם הי' יודע רק טעם האיסור כשהיא לעצמה, ומשום דגם הוא ידע זה דדבר שיש לו מתירין גם בדרבנן לא בטל, וכדאמר המקשן בעצמו זה מפורש בדבריו אא"ב ספק יו"ט ספק חול הוה דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטל, ולא הי' קשה לו אלא על עיקר האיסור בספיקה גם בלא תערובות דאמאי אסורה והלא ספק דרבנן היא, כי לא הי' משמע לי' לומר דבדבר שיש לו מתירין אסרו גם ספק דרבנן אלא ס"ד שלא גזרו אלא על ביטול ברוב שלא יתבטל, ואם כן מאי תירץ לי' רב אשי דדבר שיש לו מתירין גם בדרבנן לא בטל, והלא זה ידע גם המקשן, וגם הלא אין זה תירץ אלא על נתערבה באלף דלא בטל, וזה לא הי' קשה כלל להמקשן, אלא כל קושייתו הי' על עיקר האיסור דספיקה, ועל זה הרי לא תירץ לי' כלום, ואם כוונתו הוא לומר דמשום דהוה דבר שיש לו מתירין אסור גם ספיקה ולא אמרינן בי' ספק דרבנן לקולא, הכי הי' לו לומר וכל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן ספיקה אסורה, ורש"י פירש שם דממאי דלא בטל בתערובות מוכיח רב אשי דה"ה דספיקה אסורה, וזה אינו מובן דהלא המקשן מחלק בינתים ואם רב אשי כיון לאפלוגי עלי' הי' לו לפרש ולא להזכיר מה דלא בטל לבד שהזכירו גם המקשן בדבריו: אלא ע"כ צ"ל הכי בכוונתו דה"ק לעולם האי וספיקה אסורה הוא ספק יו"ט ספק חול ודקא קשיא לך אמאי ספק דרבנן הוא והלא בלא"ה מה דנתערבה באלף כולם אסורים ניחא לך גם למ"ד דאיסורה אינה אלא דרבנן ומשום דדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטל, והלא אף אם ודאי איסור נתערב באלף גם כן כל אחד ואחד מהתערובות אינו אלא ספק איסור ואמאי לא נימא אכל חדא וחדא ספק דרבנן לקולא, אלא ע"כ עליך להודות דמשום דהוה דבר שיש לו מתירין עשאוהו לכל התערובות כודאי איסור ואף דרובא ודאי דהיתר הוא, וא"כ מכ"ש בלא תערובות כשהיא לעצמה אלא שהוא ספק איסור שהוא רק ספק השקול דודאי עשאוהו כודאי איסור אפילו בדרבנן, ולכן אמר שפיר דספיקה אסורה משום דבר שיש לו מתירין כמו ודאי איסור בתערובות, ולזה כיון ודאי גם רש"י ז"ל, ועתה הרי לפ"ז אדרבא מוכרח הוא דרב אשי מפרש האי נתערבה אודאה ולא אספיקה: ועתה לפ"ז נוכל לפרש גם לדברי המקשן בהכי, דמתחלה הקשה על הני מ"ד דאיסור דרבנן הוא אמאי ספיקה אסורה, וכשמשני לי' דאיירי בספק טרפה אמר א"ה אימא סיפא נתערבה באלף כולן אסורות אא"ב דהאי וספיקה אסורה הוא ספק יו"ט ספק חול וס"ל להברייתא דאיסור דאורייתא הוא וספיקא דאורייתא לחומרא ולכן ניחא גם סיפא דנתערבה באלף כולן אסורות ור"ל דודאי נולד ביו"ט שנתערב באלף כולן אסורות משום דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטל, אלא אי אמרת האי ספיקה הוא ספק טרפה א"כ אפילו ודאי טרפה שנתערב באלף אמאי כולן אסורות תבטל ברובא, ולפ"ז אתיין דברי רב אשי עוד יותר בפשיטות דה"ק לעולם ספק יו"ט ספק חול הוא וס"ל להאי תנא גם כן דאיסור דרבנן הוא, ואי דיקשה לפ"ז

תרתי חדא דלמה ספיקה אסורה ספק דרבנן הוא, ועוד דלמה גם ודאי שנתערב באלף כולן אסורות הלא גם בלא ביטול כל חדא וחדא ספיקא היא ויש לומר בהו ג"כ ספק דרבנן לקולא, לא קשיא דהוה דבר שיש לו מתירין ודבר שיש לו מתירין אפי' בדרבנן לא בטל ומשום שעשאוהו לכל התערובות כודאי איסור, וא"כ ממילא א"ש ג"כ מאי דספיקה אסורה ולא אמרינן בה ספק דרבנן לקולא משום דכל ספק שלה עשאו כודאי איסור אפילו בתערובות שרובה היתר וכ"ש דספיקה כשהיא לעצמה דספק השקול הוא דפשיטא שעשאוה כודאי איסור וכהנ"ל ובזה מיושב ג"כ דברי המ"מ שם שכתב דהא דלא הזכיר רבינו שם דספיקה גם כן אסורה משום דבר שיש לו מתירין, דכיון דאמר דאין בטלה אפילו באלף פשיטא דספיקה אסורה, והקשה עליו הלח"מ דאיזה פשיטא היא והלא המקשן דפריך שם אמאי ספיקא אסורה ניחא לי' הא דנתערבה אפילו באלף כולן אסורות ע"ש, והוא כמו שהקשתי גם אני בתחלה, אבל לפ"ז הרי לא ק"מ, דהרי כן עשה רב אשי מפורש שתירץ על קושיית המקשה אמאי ספיקה אסורה מזה דנתערבה אפילו באלף לא בטל, וכמ"ש דכיון דלא בטל גם ברובא וכולן אסורות גם בדרבנן הרי דעשאוהו כודאי איסור אף דרובה דהיתר הוא בודאי וא"כ פשיטא דספיקה כשהיא לעצמה שאינו אלא ספק השקול דאסורה מהאי טעמא דדבר שיש לו מתירין וכהנ"ל, וכזה ממש עשה רבינו שכתב הדין דודאי אפילו באלף לא בטל, וממילא מובן דכשהיא לעצמה פשיטא דספיקה אסורה וד"ל: אמנם אם נאמר שהוא דוחק בדברי הסוגיא, כי לפ"ז עדיין אינו מובן דמאי מקשה על הא דמוקי לה בספק טרפה אי הכי אימא סיפא נתערבה באלף כו' דכיון דס"ד ג"כ דהאי נתערבה באלף אודאה קאי א"כ הרי ע"כ אירשא קאי דאיירי בודאה וא"כ מאי מקשה הלא שפיר י"ל דספיקה אסורה הוא ספק טרפה והאי נתערבה אירשא קאי על נולדה ביו"ט בודאי ואם נתערבה באלף כולן אסורות משום דבר שיש לו מתירין, אלא ע"כ שהבין דהאי נתערבה אספיקה קאי ולא אודאה, וא"כ לפ"ז ודאי ה"ק אא"ב ספק יו"ט ספק חול וכמ"ד דהויא דאורייתא ולכן ספיקה להחמיר, לכן אם נתערבה האי ספיקא באלף ג"כ כולן אסורות משום דבר שיש לו מתירין אף דהוה כל או"א ס"ס, אלא אי אמרת ספק טרפה אמאי תיבטל ברובא, דהרי גם ודאי איסור בטל ברובא וכ"ש ספיקא, וא"כ לפ"ז גם דברי רב אשי יתפרש הכי דאמר לעולם ספק יו"ט ספק חול וכמ"ד דאיסורה אינה אלא דרבנן, ולא יקשה דאמאי אסורה והלא ספק דרבנן לקולא, ומכ"ש שיקשה לפ"ז על הסיפא דנתערבה האי ספיקה ברובה דהוה עוד ס"ס דלמה כולן אסורות, דדבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטל אפילו בס"ס וכ"ש כשהיא לעצמה דהוה רק ספק אחד דעשאו לכל הספיקות שלה כודאי איסור אפילו בס"ס: אבל באמת נלע"ד דגם לפ"ז א"ש בפשיטות מאד, דהרי כל הסוגיא ההיא אתיא מפורש רק לר"מ דדבר שבמנין ג"כ לא בטל, ולכן ביצה גם כן דבר שבמנין הוא לריש לקיש ולתנא דליטרא קציעות שם, ולכן שפיר משני לה ר"פ דתנא דליטרא קציעות הוא דביצת ספק טרפה שהיא איסור דאורייתא וספיקה לחומרא הויא כודאי איסור ואם נפלה אח"כ בתערובות כיון דהויא דבר שבמנין נעשה כל התערובות כודאי איסור ולא שייך בזה ס"ס כלל, דכן היתה גזירתם דכל דבר שבמנין שנתערב נעשה כל התערובות כמוה ממש ואם כן נעשה כל התערובות כל או"א כספק איסור דאורייתא ולכן כולן אסורות, ולפ"ז גם בספק נולדה ביו"ט דכשהיא לעצמה הרי ספיקה אסורה

כודאי איסור דרבנן משום דבר שיש לו מתירין ולכוכשנתערבה ברובא הרי דבר שבמנין היא ונעשה כל התערובות ג"כ כמוה וכולן אסורות, ולזה הוא דמוקי לה רב אשי שפיר בספק יו"ט וספק חול ובעצמה אסורה משום דבר שיש לו מתירין ובתערובות אוסרת כל התערובות משום דבר שבמנין, ורב אשי ה"ק לעולם ספק יו"ט ספק חול וכמ"ד דהוי דרבנן ואי דקשיא לך אמאי אסורה גם כשהיא לעצמה ספק דרבנן היא, ומכ"ש דיקשה לך אמאי נתערבה באלף כולן אסורות, ל"ק דהוה דבר שיש לו מתירין ודבר שיש לו מתירין אם הוא ודאי איסור שנפל בתערובות אפילו בדרבנן לא בטל דעשאו לכל התערובות כמוהו, וא"כ פשיטא דספיקה אסורה כשהיא לעצמה מטעם דבר שיש לו מתירין, ולכן גם בתערובות אף דהויא ס"ס ואין לאסור התערובות עוד משום דבר שיש לו מתירין בספיקה דרבנן מ"מ אסורין ואינה בטלה משום דבר שבמנין, וכל זה אינו אלא לר"מ ולריש לקיש או לתנא דליטרא קציעות, אבל להחכמים ורע"ק דאמרו דאינו מקדש אלא ששה ושבעה דברים בלבד, ולדידהו ביצה גם דודאי איסור בטלה ברובא ודאי ביצה דספק יו"ט ספק חול אף דכשהיא לעצמה היא אסורה משום דבר שיש לו מתירין, עכ"ז כשנתערבה ברובא לא גרעה מודאי ביצת טרפה דבטלה ברובא, ובשביל דבר שיש לו מתירין לא אסרינן אלא אותה כשהיא לעצמה דעשאו ספק אחד שלה כודאי איסור אבל לא שתאסור גם את תערובתה דבכל או"א הוה ס"ס, וא"כ לפ"ז אם נאמר דתנא דברייתא דאמר נתערבה באלף כולן אסורות ס"ל גם כן כהחכמים ורע"ק דביצה בטלה ברובא, ע"כ האי נתערבה ארישא קאי ואודאה וכדברי ר"ת אבל ספיקה שנתערבה באלף ודאי בטלה ברובא משום ס"ס אף למ"ד דאיסור ביצה שנולדה ביו"ט הוא משום הכנה דאורייתא, דכל ס"ס גם בדאורייתא מותרת, ובודאי גם לר"פ ולרב אשי הכי הוא אליבי' דחכמים ורע"ק ולא איירי אלא אליבי' דר"מ ותנא דליטרא קציעות וכהנ"ל, ואף דהמקשן ודאי לא סבר הכי מדפריך בספק טרפה תבטל ברובא ואליבי' דר' יוחנן, אבל בספק יו"ט ספק חול ניחא לי' דלא בטל, לא ק"מ מדעת המקשן בזה כמו דלא קשיא מדבריו דס"ל דבספיקא דאיסור דרבנן לא שייך להחמיר משום דבר שיש לו מתירין כיון דמסקנא דגמ' לאו הכי הוא, ולכן א"ש שיטת רבינו ור"ת מאי דס"ל דספק יו"ט ספק חול בטלה שפיר בתערובות וד"ל: ועתה הנה שמענו דכל דבר שגזרו רבנן דלא ליבטל ברובא, כדבר שבמנין לר"מ, ודבר שיש לו מתירין, וששה דברים החשובים לכ"ע, אם נתערבו אפילו באלף נעשו כל האלף כודאי איסור אם ודאי איסור נפל לתוכן, ואם ספק איסור הוא, כשהוא לעצמו נעשה כודאי איסור, אבל אם נתערב ברובא הוה ס"ס ובזה לא גזרו רבנן דלא ליבטל, דלא גזרו אלא בספק אחד ולא בס"ס, ואם כן לפ"ז רימוני בדן מכלאי הכרם שנתערבו באלף דנעשו כל האלף כודאי איסור דכלאי הכרם, אם פירש אחד מהן ונפל לתערובות שני', התערובות השני' הזאת הוא שנעשו כולן כספק איסור, ובספק אחד הרי אמרי' דעדיין גזירתן במקומה עומדת ונעשו כולם גם הם איסור, דלא עדיפי מספקה שנולדה ביו"ט או בחול דאסורה גם בדרבנן משום דבר שיש לו מתירין, אמנם אם פירש אחד מתערובות שני' ונפל לתערובות שלישית, הרי אז הוא דהוי כל או"א ס"ס ואז בטלה שפיר ברוב וכל התערובות השלישית מותרת דלא גרעה מספק נולדה ביו"ט שנתערבה ברובה דמותרת משום ס"ס וכהנ"ל, ולזה שפיר אמר בברייתא ר"ש דמיקל בביצה ובזבחים שם לריבוא אסורין

ומריבוא לשלשה ומשלשה למקום אחר מותר, דהיינו תערובות לבדה מותרת אבל לא תערובות שני', ולזה פסק גם רבינו הכי בפי"ו מה' מ"א: אמנם אין זה אלא ברימוני בדן שהזכיר שם בברייתא ורבינו שם שהם ששה דברים החשובים לכ"ע, אבל בעכו"ם שאמרו ג"כ דאוסרת בכ"ש הרי לאו מדין דבר חשוב הוא דאוסרת אלא רק משום דין עכו"ם הוא שאוסרת ואפילו הוא משהו בעלמא, וגם כוס וטבעת ודאי גם כן לא הוו דברים חשובים כהני שבעה דחשובין ביותר, וכמ"ש רבינו הכא בלשונו, כוס של עכו"ם שנפל באוצר מלא כוסות כולן אסורות מפני שעכו"ם וכל משמשי' אוסרין בכ"ש, הרי דלא אמר בו טעמו משום דבר חשוב אלא רק משום דעכו"ם אוסר בכ"ש, ועתה לפ"ז כיון דהברייתא בזבחים דף ע"ד הקדימה בלשונה לומר ספק עכו"ם אסורה וס"ס מותרת, ואח"ז פירשה דברי' ואמרה כיצד כוס של עכו"ם שנפל לאוצר מלא כוסות כולן אסורין פירש אחד מהן לריבוא ומריבוא לריבוא מותרין, הרי דפירשה מפורש בעצמה דתערובות הראשונה נקראת ספק עכו"ם ותערובות השני' והשלישית נקראין ס"ס, הרי מפורש דגזירה שהיתה גבי עכו"ם שתאסור בכ"ש לא היתה כעין הגזירה דדבר חשוב דרימוני בדן והשאר, דהתם גזרו שתערובות הראשונה יהי' עלי' שם ודאי איסור, אבל גבי עכו"ם אע"פ דלא בטלה ואוסרת תערובתה עכ"ז אין עלי' אלא שם ספק איסור ולא ודאי איסור, ואם כן לפ"ז הלא כיון דכל או"א מתערובות הראשונה לא נאסר אלא מספק א"כ הלא תערובות השני' היא ס"ס, והלא אמרה דס"ס מותרת, ולכן ודאי הוא דגם תערובות הראשון מותרין, והא דהזכירה הברייתא גם תערובות שלישית ואמרה ומריבוא לריבוא, ודאי לא בשביל ההיתר הוא אלא לומר דגם על תערובות השלישית רק שם ס"ס עלי' ומאן דאוסר ס"ס בעכו"ם אוסר גם תערובות שלישית אף דהויא שלש ספיקות, וכמ"ש התוס' שם וכמ"ש גם הכ"מ ע"ש, אבל זה ודאי הוא דגם תערובות השני' מותרת דהויא ג"כ ס"ס גמורה ולא גרעה מביצה ספק נולדה ביו"ט דבטלה גם בתערובות ראשונה משום ס"ס וכהנ"ל: ונוכל לומר דלזה דייקה המשנה דערלה פ"ג מ"ז ר"מ אומר כל שדרכו למנות מקדש וחכ"א אינו מקדש אלא ששה דברים, ולמה שינו בזה לשונם מבעלמא שאמרו בכ"מ לשון אוסרין והכא אמרו לשון מקדש, אלא ע"כ להשמיענו דכל התערובות נעשית כודאי איסור כמוה ממש דכתיב בי' פן תוקדש פן תוקד אש, הרי שמענו מפורש דבדבר חשוב היתה הגזירה שתעשה כל התערובות כמוה ממש, אבל לענין עכו"ם דייקא הברייתא בלשונה להיפך ואמרה ספק עכו"ם אסורה ופירשה בעצמה שהוא תערובות ראשונה, הרי דהשמיענו מפורש דהגזירה בעכו"ם היתה רק לעשותה ספק עכו"ם ולא ודאי, וממילא מובן דבתערובות שני' הויא ס"ס ומותרת לגמרי, ולכן שפיר פסק רבינו הכא בעכו"ם דגם תערובות השני' מותרת, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: טבעת של עכו"ם שנתערבה בכמה טבעות ונפלו שתים מהם לים הגדול הותרו כולן שאני אומר אותה הטבעת היתה בכלל השתים: הנה דברי רבינו הוא דברי ר"נ אמר רבה בר אבוה אמר רב בזבחים דף ע"ד, ואיתבי' רבא לר"נ מדברי המשנה שם דאמרה אפילו אחת בריבוא ימותו כולן אמאי נימא דמית איסורא מית א"ל רב דאמר כר"א דתנן ר"א אומר אם קרב ראש אחד מהן יקרבו כל הראשין כרעיו של אחד מהן יקרבו כל הכרעים, והאמר ר"א לא התיר ר"א אלא שנים שנים אבל אחד לא א"ל אנא תרתי קאמינא ע"כ, ועיין כ"מ שכתב ורבינו מפרש שנים דהיינו

שהקריב שנים מהמעורבין כו' והנשארים כשרים, ובאמת כן פירש רבינו בפי' המשניות מפורש דמה שאמר ר"א אם קרב ראש אחד דר"ל זוג אחד, אבל הקשה הכ"מ על זה דהלא אוקמה ר"נ בעצמו כר"א והלא רבינו בפ"ו מה' פסולי המוקדשין ה' כ"א פסק דלא כר"א, ותירץ דס"ל לרבינו דהני אמוראי ס"ל דע"כ לא פליגי חכמים אר"א אלא בתערובות קדשים משום דס"ל דשחוטין נדחין כו' ואע"ג דסתם משנה דקתני אחד בריבוא ימותו כולן פליגי אדר"א בדין התערובות כו' כיון דס"ל להנך אמוראי כוותי' נקטינן כוותי' עכ"ל, והוא תימא נפלאה דהרי שם בריש פ"ו פסק רבינו מפורש כסתם משנה הזאת דמותיב רבא מינה דאמרה ימותו כולן ולא אמרינן דמית איסורא מית עי"ש, הרי מפורש דגמלענין דין התערובות פסק רבינו בעצמו דלא כר"א, ובאמת כן השיג עליו הראב"ד ז"ל ואמר דלא קי"ל לא כר"נ ולא כריש לקיש דדבריהם אתיין רק לר"א ולא קי"ל כוותי' ע"ש: אמנם נלע"ד לתרץ דברי רבינו בשני פנים, פן הא' כי הנה לכאורה קשיין דברי הש"ס מאד דמאי אותיב לי' רבא לר"נ מהא דימותו כולן ולא אמרינן דסגי באחת ולומר דמית דאיסורא מית והלא ר"נ אמר רק אם נפל אחד מהן לים הגדול הותרו כולן אבל לא אם הפיל בידים וכמ"ש התוס' שם וז"ל ודוקא נפלה ממילא אבל הפילה אפילו שוגג קנסינן שוגג אטו מזיד עכ"ל וכן כתב הטור בסי' ק"י, וא"כ הלא המשנה אמרה ימותו כולן בידים ובכה"ג אם המית אחד בידים בודאי לא שרינן השאר, ומאי קשיא לי', וגם ר"נ למה לא מתרץ לי' הכי, וגם מאי אמר ר"נ רב סבר לה כר"א דאמר אם קרב ראש אחד יקרבו כל הראשין, והלא התם קרב ראש האחד בידים ולכן פליגי רבנן עלי', אבל הכא בנפלה מאלי' גם רבנן מודו לו, אלא ע"כ צ"ל דרבא ור"נ תרווייהו ס"ל דלאו דוקא נפלה אלא ה"ה אפילו אם הפילה הוא בידים, ואף דקי"ל דאין מבטלין איסור לכתחלה, אין זה אלא לבטלו ברובא אבל להפיל אחד מהן לים הגדול בזה לא גזרו דאין זה ביטול אלא סילק את האיסור, וכהא דפריך שם בדף ע"ג ב' ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש, ומשני רבא גזירה משום קבוע, אבל בלא"ה לא הי' שום איסור לנכבשינהו ולניידם, ולכן שפיר הקשה לו רבא מדברי המשנה דימותו כולן, ור"נ שפיר תירץ לי' רב דאמר כר"א דאפילו בידים אם האביד אחד ג"כ היתרו כולן, אבל אם נאמר בדברי רב דנפלה דוקא קאמר ולא הפילה וכדברי התוס' בודאי אין שום קשיא עלי' וא"צ לאוקמי דבריו כר"א אלא אתיא שפיר דבריו כך"ע ואין מי שחולק עליו בזה וכמ"ש: ועתה הלא רבינו מדייק בלשונו ונפלו שתים מהן לים הגדול, וס"ל בודאי כדברי התוס' דדוקא נפלו ולא הפילם, וזה בודאי דין מוסכם אליבי' דכ"ע גם לרבנן דר"א וגם לסתם משנה דימותו כולן וכהנ"ל, והא דמצריך רבינו דוקא שנפלו שתים והלא לפ"ז י"ל דגם ר"א לא מצריך שנים אלא בקרבם בידים ולא בנפל מאלי', וכ"ש דלרבנן אין שום מקור לשנים, י"ל דכיון דר"נ אמר מפורש אנא תרתי קאמינא אין לנו להקל על דבריו, דשפיר יש סברא לומר דגם בנפלה מאלי' אין להתיר אלא בשנים, דהוה כמו ס"ס חדא שמא הראשונה שנפלה היתה של איסור ואת"ל לא היתה של איסור אכתי שמא השני' שנפלה היתה של איסור אע"פ שאין זה ס"ס גמורה, ולזה בפ' ט"ו מה' תרומות לענין חבית של תרומה שנתערבה במאה חבית לא הצריך שם שיפלו שנים דוקא, אלא גם אחת שנפלה לים התיר את כולן, משום שזה הוא דיני' של ריש לקיש והוא לא הזכיר בדבריו אלא אחת, וכן הוא מעיקר הדין לרבנן וכהנ"ל,

שוב ראיתי בכ"מ בה' תרומות שם שכתב בשם הר"י קורקוס ז"ל גם כן הכי ע"ש ודו"ק:
פן ב' הנה יש להקשות עוד בסוגיא דמאי קשיא לי' לרבא מהא דימותו כולן וגם ר"נ למה הוצרך לומר דרב אמר כר"א דלא כהלכתא, והלא בפשיטות א"ש דרב לטעמו אזיל דאמר שם בסמוך וזהו דינו של רבינו ג"כ בסמוך דטבעת עכו"ם שנתערבה במאה ופירשו ארבעים מהן למקום אחר ונתערבו כולן בטבעות אחרות כולן מותרים, ומשום ס"ס וכדאסיק לה הש"ס שם דס"ל כר"ש דס"ס מותר גם בעכו"ם ע"ש, וא"כ הלא גם הכא ס"ס הוא ספק שמא האיסור הוא שנפל ואת"ל לא נפל עכ"ז כל חדא וחדא יש בה ג"כ ספק שמא דהיתר היא, והוא ממש דין אחד עם הא דארבעים טבעות, ואע"ג דאי משום ס"ס הוא דשרינן להו יהי' אסור לאיתהנויי מכולן כאחת, אין הכי נמי ואע"ג דלא פירש זה רב מפורש, דהרי גם בהארבעים טבעות שנתערבו ג"כ אסור לאיתהנויי מכולן בבת אחת כמ"ש התו' שם ואף שגם בזה לא פירשו לא רב ולא רבינו וע"כ סמכו עצמן על המבין, אלא ע"כ צ"ל דבאמת זה הוא כוונת ר"נ במאי דמשני לי' רב דאמר כר"א ור"ל דמתיר ס"ס כי האי מפורש ואפילו בקרב בידים וכ"ש בנפל מאלי', וה"ה שהי' יכול לומר רב דאמר כר"ש דמתיר ס"ס שם ברימוני בדן, אלא דאמר כר"א משום שהוא ממש ס"ס דרב, ואם כן לפ"ז הלא א"ש בפשיטות דאף דלא קי"ל כר"א בההיא אבל עכ"פ בס"ס קי"ל כר"ש דמותר גם בעכו"ם, ואם כן הלא דברי רב דין מוסכם הוא אליבי' דהלכתא, ולפ"ז צ"ל ע"כ דגם רבנן דפליגי על ר"א אין הכרח שיסברו דס"ס אסור דלא כהלכתא, אלא י"ל דרק התם בקרב בידים, וכן בהא דימותו כולן דבידים ממית אותן בהא הוא דאסרי, אבל בנפלה מאלי' גם הם מודים לר"ש, ואתיא דברי רב כר"ש וגם כרבנן דר"א וגם כסתם משנה דימותו כולן, ולכן שפיר פסק רבינו כרב, ואעפ"כ פסק התם כרבנן דר"א וכסתם משנה הנ"ל: שוב ראיתי ראי' מפורשת לזה, דהרי ריש לקיש אמר שם ג"כ כהאי דין דרב, חבית של תרומה שנתערבה במאה חביות ונפלה אחת מהן לים המלח הותרו כולן דאמרינן הך דנפלה דאיסורא נפל, ולמה לא פריך גם עלי' מדברי המשנה דימותו כולן, ולמה לא מוקי גם דבריו כר"א, אלא ודאי מוכרח הוא כמ"ש, והוא דדברי רב נאמרו שם עוד קודם שידע מדברי ר"ש ומדברי הברייתא דמתיר בס"ס דתערובות ולכן הוצרך לאוקמי דבריו כר"א דמתיר ג"כ ס"ס כי האי, אבל דברי ר"ל נאמרו לאחר שכבר הובא שם דברי הברייתא ודברי ר"ש דמתירין ס"ס דתערובות לכן שפיר לא פריך עלי' מידי ולא הוצרך לאוקמי דבריו כר"א כי הוא מלתא דפסיקא לכל הני מ"ד דמתירין שם ס"ס דתערובות וכמ"ש: אמנם עדיין קשיין לכאורה דברי רבינו דפירש מה שאמר ר"א אם קרב ראש אתד דר"ל זוג אחד ושזה הוא כוונתו של ר"א במאי דאמר לא אמר ר"א אלא שנים שנים כמ"ש הכ"מ, והלא בגמרא הוא מפורש להיפך שם בדף ע"ז ב' שהביא לדברי ר"א דאמר לא הכשיר ר"א אלא שנים שנים אבל אחד אחד לא ואמר מותיב ר' ירמי' וחכ"א אפילו קרבו כולם חוץ מאחד מהן יצא לבית השרפה א"ל ר' ירמי' בר תחליפא אסברא לך מאי אחר זוג אחד ע"ש, ואם כן אם נאמר דשנים שנים שאמר ר"א הוא מה שקרב מאי איתבי' מדברי החכמים, וגם מה הוא הלשון שנים שנים דאמר ר"א, אלא ע"כ כפירש"י דשנים שנים קאי על מה שנשאר שלא הותרו אח"כ להקריב אלא שנים שנים ולכן שפיר איתבי' מדברי חכמים דאמרי אפילו לא נשאר אלא אחד לבד יצא לבית השרפה מכלל דלר"א קרב אפילו אחד

ע"ש: שוב ראיתי בבדק הבית להרא"ה ז"ל בתוה"ב בית ד' שער ב' דף כ"ו ב' שכתב דהכי קא קשיא לי' דהחכמים הרי אחד דוקא אמרו דג"כ יצא לבית השרפה א"כ גם אחד דר"א דוקא הוא, ומשני דגם לרבנן דוקא זוג אחד יצא לבית השרפה אבל אחד ממש מודו לר"א דקרב, ומה דאמר שנים שנים אחד אחד הוא משום דר"א מזכיר שני דברים, ראש אחד, כוס אחד ע"ש, אבל המשה"ב כתב עליו שהוא שיבוש גמור ע"ש, אבל לעד"נ דצ"ל דרבינו הי' לו גירסא אחרת בגמ' והכי הי' גירסתו מתיב ר' ירמי' ר"א אומר אם קרב ראש אחד מהן כו' ומשני שפיר מאי אחד דר"א זוג אחד, וזה הוא ממש דברי רבינו בפי' המשנה שהבאתי לעיל, ולפ"ז צ"ל עוד דגם בדר' אלעזר לא גרס שנים שנים אחד אחד בכפל לשון אלא הכי הי' גירסתו לא הכשיר ר"א אלא שנים אבל אחד לא, וא"ש הכל לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: נתערבה במאה ונחלקו ארבעים למקום אחד וששים למקום אחר ונפלו הארבעים כולן לטבעות אחרות כולן מותרות שאני אומר אותה הטבעת האסורה ברוב היא כו': עיין בהשגות , והנה כבר סילקתי דברי ההשגה בדבור הקודם ויישבתי דברי רבינו בטוב טעם ודעת בסיעד"ש:אמנם מ"ש רבינו בטעמו שאני אומר כו', הנה בגמ' ליתא להאי טעם דאיסורא ברובא איתא, אלא לפי מאי דס"ד דרב אמר אחת מארבעים אחת מששים, וע"ז הוא דפריך מ"ש אחת מארבעים דלא דאמרינן איסורא ברובא איתא, אחת מששים נמי אמרינן איסורא ברובא איתא, אבל לפי מאי דמסיק ואמר אלא אם פירשו ארבעים כולן למקום אחר אין אוסרות, ששים למקום אחר אוסרות ע"כ, לא זכר בהיתר דארבעים הטעם דאיסורא ברובא איתא, והי' נראה לומר דרק בהאיסור דששים הוא שנצרך הטעם דאיסורא ברובא איתא ולכן אוסרין גם תערובות השני' דדינן כתערובות הראשונה ואין כאן אלא ספק אחד, אבל בהיתר דארבעים אין צורך להאי טעם אלא כיון דהני ארבעים חזרו ונתערבו ברובא הרי הם שני תערובות ואיכא ס"ס: ונראה לע"ד דאין הכי נמי דבהיתר דארבעים אין צורך כלל להאי טעם דשאני אומר כו', אמנם רבינו בא בזה לאפוקי מדעת הרשב"א בח"ה והובא בטור י"ד סי' ק"י שכתב דמסתברא דה"ה אם נתחלקו לחמשים חמשים ונפלו חמשים לתערובות ג"כ מותרים תערובות שני' דהא איכא ס"ס ולא נקט ארבעים למקום אחר אלא משום דבעי למימר ששים למקום אחר אוסרות ע"ש בבית ד' שער ב' דף כ"ד ב', ולזה השכיל רבינו לומר בהיתר דארבעים הטעם דאיסורא ברובא איתא להורות דדוקא ארבעים דאית בהו האי טעמא אבל לא חמשים, ונראה לומר בטעמו דבנתחלקו לחצאין ונפלו מחצה לתערובות אחד ומחצה השני' לתערובות אחרות דינן רק כאלו נתוספו אותן האחרות אח"כ על תערובות הראשונה דודאי לאו כלום הוא אף אם נתוסף עליהן רובא ולא שייך בזה ס"ס כלל כיון דהכל תערובות אחת הן, והכל דין אחד לתערובות אחת אם הוא שתים או מאה או אלף או ריבוא, ואין שם תערובות שני' עלי' אלא רק בפירש המיעוט מן הרוב ונפל לתערובות אחרת די"ל דהאיסור ברובא איתא אבל לא בפירשו מחציתן, דהכל דין אחד הוא בין אם נפל מחציתן לתערובות אחרת בין אם נפלו כולן לתערובות אחרת כאחת בין אם נפלו טבעות אחרות עליהן ונתוספו עליהן דהכל תערובות אחת נקראו ואין כאן אלא ספק אחד, משא"כ אם נתחלק המיעוט מן הרוב אף אם לא פירשו באופן שיהיו ניידין דאז היו מותרין אף בלא תערובות כיון שפירשו מן הקבוע הרי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, אלא רק נתחלקו המיעוט

לעצמן והרוב לעצמן אף שנשאר שם קבוע גם על המיעוט מ"מ אם המיעוט נפל אח"כ לתערובת אחרת אז שפיר נקראת תערובת ההיא בשם תערובות שני' ומותרין משום ס"ס לחוד אף בלא טעם דאיסורא ברובא איתא, אלא צריכין אנו לטעם זה רק ליתן עלי' שם תערובות שני' שיהי' שייך בה דין ס"ס, וסברא גדולה יש בזה, דהרי בנפלה כל התערובות הראשונה בתערובות אחרות דהאיסור בעצמו ודאי ג"כ איתא בתערובות שני' הכל ספק אחד הוא בכל חד וחד אם האיסור הוא או לא ולא שייך בזה ס"ס כלל כמו בתערובות הראשונה, ולא עדיפי כלל מאם נתוסף רובא על תערובות הראשונה כיון דהאיסור ודאי שם הוא, וראי' מפורשת לזה מדברי המשנה דערלה שהובא בביצה דף ג' ב', מי שהי' לו חבילי תלתן של כלאי הכרם ידלקו נתערבו באחרות ואחרות באחרות כולן ידלקו ע"כ, הרי מפורש דאוסר גם תערובות שני', וכתבו שם התוס' תימא דא"כ אוסר ס"ס כו', ולכן כתבו דר"ת לא גריס ואחרות באחרות, ורבינו יצחק בר' ברוך גרס לי' שפיר וה"פ שנתערב גם האיסור דסד"א שמותר הואיל ואיכא כעין תרי רובא קמ"ל ע"ש, ור"ל שנתערב כל האחרים באחרים דנתערב ודאי גם האיסור ולכן דינם כתערובות אחת, וכן כתב ג"כ הרשב"א בת"ה שם לפי גירסא זו ע"ש, וכן בנתערב רק רובא הרי אוסר רב מפורש, וא"כ לפ"ז ה"ה בנתערבו מחצה לדעת רבינו כיון שא"א לתלות דהאיסור במחצה השני' איתא, משא"כ בנתערבו מיעוטן באחרות שיש לתלות דאיסורא ברובא איתא שפיר שם תערובות שני' על האחרות והוה שפיר ס"ס גמורה, אבל הטעם דאיסורא ברובא איתא לחוד אינו מספיק להתיר התערובות כיון דלא ניידו, ותדע מדאינן מותרין אלא בתערובות ולא כשהן לעצמן בלא תערובות: ונראה דנוכל לדייק זה מדברי הברייתא בזבחים דף ע"ד שם דאמרה ספק עכו"ם אסורה ס"ס מותרת כיצד כוס של עכו"ם שנפל לאוצר מלא כוסות כולן אסורין, פירש אחד מהן לריבוא ומריבוא לריבוא מותרין ע"כ, הרי דהברייתא מפרשת בעצמה דבשום אופן לא הוה ס"ס אלא רק אם פירש אחד מהן לריבוא דאית בי' הטעם דאיסורא ברובא איתא, וממילא ידעינן דה"ה למיעוטא דאית בי' ג"כ האי טעם אבל לא בכולן או ברובא או במחצה דלית בהו האי טעם, והתימא על הרשב"א שאמר שם דין זה בלשון ומסתברא דה"ה לחמשים, ולא זכר שאין כן דעת רבינו, וצ"ל שהבין בדברי רבינו דרק לרווחא דמלתא כתב טעם זה בהיתר דארבעים אבל ה"ה בחמשים אף שאין בהם טעם זה, ודבר זה מוכרח הוא בדעת הרשב"א, דהרי גם הוא כתב שם מתחלה טעם זה, והביאו גם כן הטור והעתיק דבריו בלשון זה, אלא המיעוט שפירשו מותרין שאנו תולין לומר האיסור ברוב והרוב אסור, ואם כל הרוב נתערבו באחרים כולן אסורין כאלו נפל שם האיסור בידוע, אבל אם המיעוט נפל למקום אחר מותר, וכתב הרשב"א דאפי' נפלו מחציתן למקום אחר מותר שאנו תולין להקל בס"ס כו' עכ"ל, אמנם בת"ה עצמו שם איתא בזה הלשון, והלכך חתיכת איסור חשובה שנפלה לתוך של היתר ומאותן חתיכות נפלה אחת מהן לתוך חתיכות אחרות או לקדרה כל אותו תערובות השני מותר שאני אומר האיסור לתוך הרוב נשאר כו' ודוקא שנתערב מיעוט התערובות הראשון בשני אבל נתערב רוב התערובות הראשון בשני אסור שאני אומר איסור לתוך הרוב הוא וכל שנתערב כאן האיסור הרוב כאלו נתערב כאן האיסור ממש כמו שנתערב בתערובות הראשון והיינו דאמר ר"י פירשו ששים כולן למקום אחד אסורין, ומסתברא שאם פירשו מחצה על

מחצה כגון שפירשו חמשים למקום אחד וחמשים למקום אחד ונפלו החמשים למקום אחר כולן מותרין דהא איכא ס"ס כו' עכ"ל הרי אף דמסיק דגם מחצה על מחצה שנתערבו גם כן מותרין מ"מ אמר מתחלה בנפלה אחת מהן הטעם שאני אומר האיסור לתוך הרוב נשאר, וע"כ כתבו רק לרווחא דמלתא, ולכן הבין זה גם בדעת רבינו הכי וד"ל: ודע שהב"י מסתפק בלשון הרשב"א שהביא הטור אם הוא מתיר במיעוט שפירשו אפי' הן עצמן בלא תערובות כלל, או דוקא אם נתערבו בתערובות שניה הוא דמתיר התערובות ע"ש, ובאמת קשיין לשון הטור, דתחלת דבריו שאמר, אלא המיעוט שפירשו מותרין, משמע מפורש שהן בעצמן מותרין אפי' בלא תערובות, וסוף דבריו שאמר, אבל אם המיעוט נפל למקום אחר מותר, משמע מפורש דרק בתערובות מותר ולא בלא תערובות, וע"ש בב"י דמתחלה כתב דדוקא ע"י תערובות הוא מתיר, ואח"כ אמר ומיהו כבר אפשר לומר שהרשב"א מפרש שהארבעים עצמן מותרות בלי תערובות והא דנקיט רב אין אוסרות משום דבעי למיתני סיפא ששים למקום אחר אוסרות כו' ע"ש, ודברי תימא קאמר דהרי בגמ' הוא מפורש דרק משום ס"ס הוא דמתיר רב, ופליג עליו שמואל ואמר הנח לעכו"ם שספיקה וספק ספיקה אסורה, ואי בלא תערובות איזה ס"ס יש בהמיעוט, ועוד דהרי בדברי הרשב"א שהעתקתי לעיל מבואר מפורש שאינו מתיר המיעוט אלא בתערובות ולא כשהן לעצמן: אמנם באמת נראה דלא קשה מידי דהמעיין בת"ה שם יראה דדברי הרשב"א שהעתיק הטור שני דינים מחולקין הן, דהאי דינא דרב בארבעים וששים טבעות אמר הרשב"א דבריו בדף כ"ד ב' שם מפורש בתערובות וכדהעתקתי דבריו ולשונו לעיל וכמ"ש, והוא סוף דברי הטור בשמו, והא דאמר הטור בשמו בתחלת דבריו דהמיעוט שפירשו מותרין, הוא בח"ה בשער הראשון שם בדף י"ב ב' ושם אמר מפורש שהמיעוטמותרין גם הן עצמן בלא תערובות כלל, אלא דאיירי התם לענין ספק טרפה שנתערבה, וז"ל והלכך ספק טרפה שנתערב באחרים כולן אסורין, ומיהו אם נתפזרו ונדו אילך ואילך כל אחד ואחד מותר לפי שאני אומר כל דפריש מרובא פריש ודוקא בשלא הנידן היא אבל אסור להנידן כו' גזירה שמא יבא הוא ליקח מן הקבוע וכדאמרינן התם (זבחים דף ע"ג ב') וניכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש אמר רבא גזירה שמא יקח מן הקבוע, וכן אם פירשו מיעוטן למקום אחד ורובן למקום אחר המועטין מותרין לפי שאני אומר איסורא לתוך רובא אשתאר, דגרסינן התם בפ' התערובות אמר ר"י אמר רב טבעת של עכו"ם שנתערבה במאה טבעות ופירשו ארבעים למקום אחד כו', והרא"ה ז"ל שם בבדק הבית כתב וז"ל וסתם דבריו והיה לו לפרש, דכי אמרינן דאם פירשו ארבעים כולן למקום אחד אינן אוסרין דוקא בשנפלו לרובא דהשתא איסורא ברובא אשתאר ולענין בטולי הנהו ארבעים אבל כל שהן בפני עצמן אסורין דהא ודאי איסורא בחד מהני הוא או בששים או בארבעים וכה"ג לא מיקרי פירש כיון שאין חלוקתן אלא כדרך חלוקה עכ"ל, והשיב עליו הרשב"א ז"ל במשמרת הבית שם וז"ל המחבר בספק טרפה שנתערב באחרים אמרה כו' דכיון דאין כאן ודאי טרפה אלא ספק אפשר היה לומר דאפילו לא פירשו כלום מותר כל אחד ואחד מדין ס"ס דבכל אחד איכא למימר לא זהו שנפל כאן ואת"ל זהו איכא למימר שמא כשר היה, וכן דעת ר"ת ז"ל בריש פ"ק דביצה אלא שר"י חלוק בדבר ואומר שלא אמרו כן אלא בספק שתי תערובות כגון מריבוא לריבוא כו', אבל מ"מ כיון

שאין כאן אלא ספק טרפה ועוד דניידי כולהו אע"ג דלא נתפזרו לגמרי כיון שפירשו כולן כאן ארבעים וכאן ששים כולהו ניידי וכל הארבעים מותרין ואפילו בלי שנתערבו באחרים דכל המועטין שפירשו לצד אחד אנו אומרים בהם כל דפריש מרובא פריש ואיסורא בתוך רובא דפירשו במקום אחר אשתאר, אלא דכיון דלא נתפזרו לגמרי אלא שהרוב פירשו למקום אחר מחמירינן ואסרינן ליקח מאותו רוב כו', ואפשר עוד לומר דבכי הא אפילו פירשו הששים כולן למקום אחד אין אוסרין תערובתן דבכל חד וחד איכא ס"ס דבכל חד איכא למימר לא זה הוא מן הששים שנתערבו כאן, ואת"ל זה הוא מאותן שנתערבו כאן שמא בכל אותן שנתערבו כאן לא היה בהן אותו ספק שנתערב בתוך המאה שאין אומרין בודאי איסורא לתוך רובא אשתאר, דבספק טרפה אין מחמירין בו בכך אע"פ שהחמירו בכך בטבעת של עכו"ם שם בפ' התערובות (ור"ל משום דהתם שאני שהוא ודאי איסור) ומיהו בזה ראוי להחמיר הרבה כאלו היה האיסור נשאר בתוכו בודאי עכ"ל, אלא דהטור קיצר בלשונו בזה ודוק: הלכה יא האשרה כו' אסור לישב בצל קומתה ומותר לישב בצל השריגים והעלים שלה ואם יש לו דרך אחרת אסור לו לעבור תחתיה ואם אין שם דרך אחרת עובר תחתיה כשהוא רץ: הנה מקורו הוא בע"ז דף מ"ח ב' תנן לא ישב בצלה ואם ישב טהור, ולא יעבור תחתיה ואם עבר טמא, היתה גוזלת את הרבים ועבר תחתיה טהור, ובגמ' לא ישב בצלה פשיטא אמר רבב"ח א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לצל צלה כו' איכא דמתני לה אסיפא ואם ישב טהור פשיטא אמר רבב"ח א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לצל קומתה מכלל דבצל צלה אפילו לכתחלה ישב לא הא קמ"ל דאפילו לצל קומתה אם ישב טהור, והדר אמר היתה גוזלת את הרבים ועבר תחתיה טהור איבעיא להו עבר או עובר ר' יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה אמר עובר ור' יוחנן אמר אם עבר ולא פליגי הא דאיכא דרכא אחרינא הא דליכא דרכא אחרינא, א"ל רב ששת לשמעיה כי מטית להתם ארהיטנא, ה"ד אי דליכא דרכא אחרינא למה לי ארהיטנא משרי שרי, ואי דאיכא דרכא אחרינא כי אמר ארהיטנא מי שרי, לעולם דליכא דרכא אחרינא ואדם חשוב שאני ע"כ: והנה צל צלה פירש"י שחרית וערבית שצל ארוך וכל זמן שלא עברה מדת אורך הצל את מדת גובה קומתה הצל עב וחשוך מכאן ואילך הצל דק וקלוש והיא צל צלה, וכתב הר"ן שכן מצא בירושלמי תמן אמרי בשם רב חסדא צלה אסור וצל צלה מותר, איזהו צלה ואיזהו צל צלה תמן אמרי כל שאלו תפול והיא נוגעת בו זהו צלה וכל שתפול ואינה נוגעת בו זהו צל צלה ע"כ, ולזה כתב הר"ן הביאו הכ"מ שתימא על רבינו שאין פירושי' בצל צלה מסכים עם הירושלמי, ועוד דפסק בצל צלה דמותר ובסוגיא משמע דאסור, וכן כתב הכ"מ בשם הרמ"ך שתמה כן על רבינו, עוד תמה הר"ן על רבינו דהלא רק באדם חשוב הוא דאתמר הכי דצריך לרוץ בדליכא דרכא אחרינא אבל בשאר אינשי כי ליכא דרכא אחרינא משרי שרי ע"ש: ולעד"נ דדברי רבינו נכונים מאד, דהנה יש להבין דברי הסוגיא שאין לה ביאור לכאורה, דמתחלה פריך לא ישב בצלה פשיטא אמר רבב"ח א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לצל צלה וע"ז פריך מכלל דבצל קומתה אם ישב טמא, הרי דפשיטא ליה דאפילו בצל קומתה גם אם ישב טהור, וכפירש"י והלא אינו מן האילן ולא תחת הנוף, וא"כ היאך אמר תו איכא דמתני לה אסיפא ואם ישב טהור פשיטא אמר רבב"ח א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לצל קומתה והלא אכתי ישאר קושייתו פשיטא,

וכדמקשה מעיקרא בלשון תימא ופסיקא מכלל דבצל קומתה אם ישב טמא, וגם אח"כ אמר לא הא קמ"ל דאפילו לצל קומתה אם ישב טהור, והלא פשיטא הוא, אלא ע"כ מוכרח הוא דה"ק איכא דמתני לה אסיפא ואם ישב טהור פשיטא אמר רבב"ח א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לצל קומתה מכלל דלצל צלה אפילו לכתחלה ישב, והכל הוא מדברי האיכא דמתני לה ולאו דברי מקשן הוא האי מכלל אלא בלשון ניחותא אמר זה האי איכא דמתני לה ור"ל דכיון דר' יוחנן בא לתרץ בזה שלא יקשה פשיטא ע"כ ה"ק דלא נצרכה אלא לדיוקא דהמשנה לא אירי אלא בצל קומתה והשמיענו דדוקא בצל קומתה הוא דרק בדיעבד אם ישב טהור אבל בצל צלה אפילו לכתחלה ישב, והא דאמר אח"כ לא הא קמ"ל דאפילו לצל קומתה אם ישב טהור, מדחי הוא דדחי ליה דאין ראיה דר' יוחנן כוון לזה לפרש להמשנה דלדיוקא איצטריך להשמיענו היתר דלכחחלה בצל צלה אלא אולי כוונתו לפרש דהא גופה קמ"ל דאפילו בצל קומתה אם ישב טהור, דלא כדעתך דסברת דזה מלתא דפסיקא הוא ופשיטא הוא ולכן הוצרכת לפרש דבריו דרק לדיוקא אצטריך אלא הא גופא קמ"ל ולעולם צל צלה ג"כ אסור לכתחלה, ולפ"ז ודאי כיון דבירושלמי אמר מפורש בשם רב חסדא דצל צלה מותר גם לכתחלה וכן הוא דעת הש"ס דידן בלשון בתרא זה כן יש לנו לפסוק להלכה ואין לחוש כלל למאי דדחי ליה דדחי' בעלמא הוא, ובפרט דגם ללישנא קמא חזינן דסבר זה למלתא דפסיקא דאפילו בצל קומתו אם ישב טהור, ולכן כיון דבין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא הסברא הכי הוא, וללישנא בתרא דאמר ר' יוחנן דבריו אסיפא לפי סברא זו מוכרח הוא דצל צלה מותר ורב חסדא ג"כ ס"ל מפורש, הכי נקטינן, ולכן שפיר פסק רבינו דצל צלה מותר לכתחלה וד"ל: אמנם בפירוש דצל צלה נלע"ד דגם רבינו מפרש כפירוש הירושלמי אלא דרבינו מפרש להירושלמי בהכי דצל צלה הוא הצל דשריגין והעלין, וצלה הוא הצל דגוף האילן, דאי כפירש"י הלא הצל הוא ארוך יותר מקומת האילן רק בשחרית וערבית לחוד ולמה סתם הירושלמי דבריו ואמר וכל שתפול ואינה נוגעת בו והלא בצהרים א"א זה כלל, גם מה הוא לשון כל שתפול דאמר דהלא אם תפול גם בשחרית וערבית לא יהיה הצל ארוך יותר ממנה, לכן מפרש לי' רבינו הכי כל שתפול והיא נוגעת בו ר"ל שהיא בעצמה נוגעת בו זה הוא צלה וכל שתפול ואינה נוגעת בו בעצמה אלא רק השריגים והעלין זה הוא צל צלה וכדברי רבינו וד"ל: ועתה נבוא לקושיא השלישית שהקשה במה שפסק בכל אדם דצריך לרוץ והגמ' לא אמרה אלא באדם חשוב, הנהגם בזה יש להבין דברי הסוגיא, דהנה בין בדברי המשנה ובין בדברי חזקיה ור' יוחנן לא נזכר שום רמז דצריך למירהט, וא"כ מנא ליה זה לר"ש האי דינא כלל גם באדם חשוב דצריך למירהט, אבל נראה דבאמת משנה מפורשת היא וגם ש"ס ערוך הוא והוא דין גמור בכל אדם דצריך למירהט מדינא, משנה מפורשת הוא בשבועות רפ"ב נטמא בעזרה כו' והשתחוה או ששהה בכדי השתחואה או בא לו בארוכה חייב בקצרה פטור, ולכאורה אינו מובן מאי דאמר בקצרה פטור, מותר היה לו לומר, וגם כולו מיותר הוא דפשיטא הוא דהלא הוא מחוייב לצאת מהעזרה והאיך יעשה באופן אחר אם לא לצאת בקצרה, אלא ודאי הוא דמזה הוא דדייק רבא דבריו שם דף י"ז דאמר קצרה שאמרו אפילו עקב בצד גודל ואפילו כל היום כולו, ור"ל דבזה הוא דפטור אבל אסור, דמדינא הוא צריך לרוץ דוקא בקצרה, וכן תנן באבות הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה, וכן אמרו

בש"ס ברכות דף ו' ב' אמר ר' חלבו אמר ר"ה היוצא מבהכ"נ אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנאמר נדעה נרדפה לדעת את ה', וכן אמר שם ר' תנחום אמר ריב"ל לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, ומינה דכן הוא הדין לרוץ מדבר עבירה שגם זה מצוה הוא כדאמרו ישב ולא עבר עברה כאלו עשה מצוה, גם אמרו בפסחים דף כ"ה ב' ללישנא קמא שם דרבא ס"ל דאפשר ולא קמכוין הוא אסור גם לר"ש, וגם ללישנא בתרא שם דאפשר ולא קמכוין פלוגתא דר"י ור"ש, בפסיק רישא גם ר"ש מודה דאסור כמ"ש התוס' שם, וכן פסק רבינו בפ"א מה' שבת ה' ו' ע"ש, ולכן אמר גם בזה דאם יש דרכא אחרינא דהרי זה אפשר ולא קא מכוין בפסיק רישא אסור לעבור לכתחלה, אבל בדליכא דרכא אחרינא דהרי הוא לא אפשר ולא קא מכוין מותר לכ"ע, אמנם למירהט ודאי חייב דהרי זה אפשר הוא ועליו לקיים וברוח מן העבירה, ולכן שפיר אמר רב ששת לשמעי' כי מטית להתם ארהיטנא, אמנם כתבו התוס' בפסחים שם דלא אפשר דכולי' שמעתתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול כו' ע"ש, הרי דטורח גדול חשוב לא אפשר, וא"כ רב ששת שהיה מאור עינים הרי לדידיה ודאי הי' טורח גדול למירהט והיה זה לדידיה ג"כ לא אפשר ולא היה צריך למירהט מדינא, וזה הוא דמקשה עליו הש"ס אי דליכא דרכא אחרינא ל"ל ארהיטנא מישרי שרי לדידיה שהיה לו טורח גדול, וע"ז משני שפיר אדם חשוב שאני, דכיון דלכ"ע אסור מדינא שלא למירהט לכן אף שהוא היה מותר ליה מדינא שלא למירהט מ"מ אדם חשוב שאני פן יבאו ללמוד ממנו גם שארי אנשים ועתה הלא שפיר פסק רבינו דכל אדם חייב לרוץ דכן הוא מעיקר הדין ולא מדת חסידות לבד, והוא כפתור ופרח בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יב אפרוחים שקננו בה ואין צריכין לאמן מותרין והאפרוחים והביצים שצריכין לאמן אסורים שהרי האשרה כמו בסיס להן והקן עצמה שבראשה מותר מפני שהעוף מביא עציו ממקום אחר: בהשגות שהרי האשרה כמו בסיס להן, א"א הי' לו לומר שהן כגדולי האשרה עכ"ל, ודעת רבינו הוא דלא שייך גדולים אלא במה שגדל מגופה ולא מה שמונת עלי' ממקום אחר, ותדע דהרי גם הקן מותר כיון דמעלמא אתי ולא אמרינן שהוא גדולי אשרה אע"פ שאפשר לי' להתחלף במינו בעצים שמגופה וכ"ש אפרוחים דלאו מיני' הוא ואינם גדולי שום אילן וד"ל: עוד בהשגות מפני שהעוף מביא עציו ממקום אחר, א"א דוקא שהביא ממקום אחר עכ"ל, ודעת רבינו דמדהמשנה אמרה סתמא יתיז בקנה והקן מותר, ע"כ הוא משום דגם בסתמא מביא העוף העצים ממקום אחר, ואינו אסור אלא בידוע שעשאה העוף הקן מעצים דאשרה לר' יוחנן: ועוד דלר' אבוהו אמר ר' יוחנן דמאי יתיז יתיז אפרוחים למה לי' למימר במעילה דף י"ד לעולם דאייתי מעלמא, כיון דלדידי' לא איירי המשנה כלל לענין הקן עצמו, הלא אפשר לומר דלא אייתי מעלמא אלא מעצי האשרה לקחה ועשאו והקן אסור באמת, אלא ע"כ משום דסתמא דמלתא הכי הוא שדרכו של העוף להביא העצים מעלמא מעצים תלושים ואינה שוברת מהמחובר להאילן, ולכן אף שר' אבוהו לא נצרך לזה, אמרה משום דקושטא דמלתא הכי הוא וד"ל: ועיין בלח"מ ובמ"ל במה שהאריכו בישוב דברי הסוגיא דע"ז דף מ"ב ב' ודברי הסוגיא דמעילה דף י"ד ובישוב דברי רבינו, ולעד"נ שאין צורך בזה לשום אריכות, דאף לפי גירסתינו במעילה שם דהגמ' אמר הכי נמי מסתברא כריש לקיש, מ"מ לדינא הרי שני הסוגיות שוות, דבאייתו מעלמא לכ"ע

הקן מותרת אף לר' יוחנן, והאפרוחים אשר אין צריכין לאמן ג"כ מותר לכ"ע וכמ"ש רבינו והרי מיושבין דברי רבינו בפשיטות, אלא דמ"מ יותר נראה גירסת רש"י במעילה שם שגורס שם ג"כ כגירסא שבסוגיא דע"ז שם ע"ש, וגם רבינו בודאי הכי גריס וד"ל: אמנם מה שהקשה הלח"מ דלמה לא הזכיר רבינו בדבריו דיתיז בקנה כדברי המשנה, נלע"ד שלא הוצרך רבינו להזכירו כלל, כיון שהקדים בהלכה הקודמת לומר דאסור לישב גם בצלה ואסור לעבור תחתי', הרי ממילא מובן דמכ"ש דאסור לו לעלות עלי' ליקח הקן או האפרוחים שיהנה בזה מגוף האשרה, ועוד שהרי היא מטמא כשרץ כמ"ש רבינו בפ"ו מה' אבות הטומאה, ולכן לא נקט רבינו אלא ההיתר של הקן והאפרוחים לבד, וממילא מובן שעליו לחפש אחר איזה טצדקי איך להורידן מהאילן בלא נגיעה בה וד"ל: הלכה יד ומותר לזרוע תחתי' ירקות בין בימות החמה שהן צריכין לצל כו': עיין כ"מ מ"ש לתמוה בשם הרמ"ך ולבסוף כתב, ושמא דבמסקנא כו' דילמא דמותר לזרוע אפילו בימות החמה וצ"ע עכ"ל, ולע"ד אין בזה שום ספק ואין צורך לעיון בזה, דהרי הוא מבואר ומפורש הכי להדיא דאמר ר' יוסי לדידכו דאמריתו זה וזה גורם אסור כו', והיכן שמע ר' יוסי לרבנן דאמרי זו"ז גורם אסור במשנתינו, הלא הא דאמרו אבל לא בימות החמה, הרי מפורש דלדידי' דזו"ז גורם מותר, גם בימות החמה מותר לזרוע, ולא כדקס"ד מעיקרא, וכן פירש"י שם מפורש וז"ל לדידכו דקאמריתו זו"ז גורם אסור דקאמרי אבל לא בימות החמה מפני שהצל יפה להן כו' עכ"ל, וד"ל: הלכה טו בשר או יין או פירות שהכינום להקריבם כו' לא נאסרו כו' עד שיקריבם לפני', הקריבום לפני' נעשו תקרובת ואע"פ שחזרו והוציאום הרי אלו אסורין לעולם: עיין כ"מ שכתב ומפרש רבינו בשר הנכנס כו' להקריבה לפני' ולא הקריבוה כבר אע"פ שהוציאוה אסור עכ"ל, דבריו אלו אין להם הבנה כלל לכאורה, דהרי רבינו אמר מפורש דדוקא אם הקריבום לפני' נעשו תקרובת ואז אע"פ שחזרו והוציאום אסורין: אמנם נראה דה"ק דרבינו מפרש דהאי בשר היוצא לאו מלתא בפ"ע היא ואיירי בלא ראוהו שנכנס ויכול להיות ששהה שם יום או יומים וכבר נעשה תקרובת ולכן הוא אסור, אלא מפרש לה שקאי על בשר הנכנס דאמר מתחלה, ור"ל דאף אם נכנס לפנינו בשר כשר שלא הקריבוהו כבר ועתה כשהכניסהו לשם לא ידענו מה נעשה עמו, ואח"כ באותה שעה הוציאוהו, ג"כ אסור דודאי הקריבוה עתה, ובשר הנכנס דמותר הוא דוקא בשידענו בברי שלא הקריבוה אז כלל, ולפ"ז א"ש דברי הכ"מ אע"ג דפשיטא הוא וד"ל: הלכה טז המוציא כסות וכלים ומעות בראש כו' ואם מצאן דרך כבוד הרי אלו אסורין כו' מצא בראשו דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח הרי זה אסור: עיין כ"מ שכתב בשם הרמ"ך תימא דאפילו דבר שאין כיוצאבו קרב אסור כגון פרכילי ענבים ועטרות של שבלים כו' כדמקשינן אלא עטרות של שבלים לאו כעין פנים איכא כו' עכ"ל: ונראה לע"ד דלא ק"מ דהרי פרכילי ענבים ועטרות של שבלים דבר של נוי הוא ודבר של נוי אסור בכל ענין אפילו שאינו כעין פנים כמו מעות כסות וכלים דלאו כעין פנים הן ולאו כעין זביחה הם, והגמ' דפריך בדף נ"א אלא עטרות של שבלים לאו כעין פנים איכא, ודאי הוא רק טרם שידע מהסוגיא שאח"כ בע"ב שם דכל דבר של נוי אסור בכ"ע, אבל רבינו הרי הקדים לומר דגם מעות כסות וכלים אם דרך כבוד מצאן אסורים וכ"ש פרכילי ענבים ועטרות של שבלים דעיקרן רק לנוי הם דודאי אסורים, אלא דדבר הקרב לגבי מזבח

אמר רבינו דאפילו אם מונחים דרך בזיון אסורים, משא"כ פרכילי ענבים ועטרות של שבלים בכל אופן שהם מונחים הוא לנוי ולכבוד, וזה כבר הקדים רבינו דכל שהוא דרך כבוד אפילו דבר שאינו קרב לגבי מזבח אסורים וד"ל: ופעור ומרקוליס כל הנמצא עמהן כו' אסור בהנאה, ר"ל אפילו דרך בזיון, עיין כ"מ שכתב גם ע"ז בשם הרמ"ך תימא דהא מצא מעות אמרקוליס קאי וכן פירש"י ואינו אסור כיון שאינו של נוי כו' עכ"ל: הנה רבינו בפי' המשנה פירש מפורש דאיירי בצלם ולא במרקוליס, וכן משמע ודאי מלשון המשנה שאמרו מצא כו' בראשו, והגמ' אמר ג"כ בכיס תלוי בצווארו ואלו מרקוליס אין לו לא ראש ולא צואר אלא רק ג' אבנים זע"ז לבד, וכן משמע עוד מדברי הש"ס שם דמוקי למתניתין דמחלקה בין דבר של נוי לדבר שאינו של נוי דלא איירי אלא בחוץ לקילקילין אבל לפנים אפילו מים ומלח שאינו לנוי אסור, והדר אמר נקטינן אין קלקילין לא לפעור ולא למרקוליס ע"ש, הרי מפורש דהמשנה לא איירי בפעור ומרקוליס אלא בשארי עכו"ם, וצ"ל דגם רש"י אינו מפרש בראשו של מרקוליס אלא במשנה טרם שנאמרו עלי' דברי הש"ס ולכן מפרש בראשו לא ראש ממש אלא על גביו, אבל לפי דברי הש"ס בודאי לא איירי המשנה בפעור ומרקוליס כלל, וכן הוא דרך רש"י ברוב מקומות וכן כתב התויו"ט בכמה מקומות שכן הוא דרך רש"י בכ"מ ודו"ק: הלכה יט סכין כו' ואם היתה בהמה מסוכנת ה"ז אסורה: עיין כ"מ שכתב דכל הבהמה אסורה ומיהו בהולכת הנאה לים המלח סגי עכ"ל, ודברי תימא הוא לע"ד דכיון דכל הבהמה אסורה מאי ירויח בהולכת דמי כל הבהמה לים המלח, ורבינו לא כתב לעיל בה' י"ג וי"ד ד יוליך הנאה לים המלח אלא אם נתערבה באחרות דירויח להתיר האחרות אבל בלא נתערבה לא וכמ"ש וד"ל: פרק ח הלכה א עשאה שאה חליפין לעכו"ם אסרה וכן חליפי חליפין מפני שנעשית דמי עכו"ם: עיין כ"מ שהקשה והא מקורו הוא מהא דאמרו ע"ז דף נ"ד ב' כי אתא רבין אמר פליגי בה ר' ישמעאל בר' יוסי ורבנן חד אמר חליפין אסורין חליפי חליפין מותרין וחד אמר אפילו חליפי חליפין נמי אסורין ופסק רבינו לחומרא, אבל הרי התם אמר דמ"ט דמ"ד דאסורין דכתיב והיית חרם כמוהו כל מה שאתה מהיי' הימנו הרי הוא כמוהו, ואידך אמר קרא הוא ולא חליפי חליפין, ואידך ההוא מבעי למיעוטי ערלה וכלאי הכרם שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, ואידך ערלה וכלאים לא צריכא מיעוטא דהוו להו עכו"ם ושביעית שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, ואידך קסבר שני כתובין הבאין כאחד מלמדין ואיצטריך הוא למעטינהו, נמצא דמ"ד דחליפי חליפין אסורין קם לי' כמ"ד דשני כתובין הבאין כאחד מלמדין, וסוגיין בעלמא דאין מלמדין ואם כן האיך פסק רבינו כמ"ד דאסורין עכ' ולעד"נ דלא ק"מ, דהרי שם אמרו עכו"ם הא דאמרן, שביעית דכתיב כי יובל היא קודש תהי' לכם מה קודש תופס את דמיו ואסור אף שביעית תופסת את דמי' ואסורה, אי מה קודש תופס את דמיו ויוצא לחולין אף שביעית תופסת את דמי' ויוצאת לחולין ת"ל תהי' בהווייתה תהא הא כיצד לקח בפירות שביעית בשר אלו ואלו מתבערין בשביעית לקח בבשר דגים יצא בשר נכנסו דגים, בדגים יין יצאו דגים נכנס יין, ביין שמן יצא יין נכנס שמן, הא כיצד אחרון אחרון נתפס בשביעית ופרי עצמו אסור ע"כ, ור"ל דמקודש לא שמענו אלא שתופסת את דמי' אבל היא עצמה יצאה לחולין, אבל מתהי' שמענו דהפרי עצמה לעולם אסורה ואין לה פדיון וחמורה מקודש, נמצא משמיענו הכתוב תרתי, חדא דהפרי

עצמה חמורה מקודש ואין לה פדיון, שנית דכל מה שאתה מהיי' הימנה דינן כקודש ממש מה קודש תופס את דמיו והוא עצמו יוצא לחולין אף שביעית כל חלופיו וחלופי חלופיו תופסת דמי' והיא עצמה יוצאת לחולין דחלופיו וחלופי חלופיו דינן ממש כקודש, וקילו מפרי עצמה של שביעית שהיא חמורה מקודש ואסורה לעולם, ולזה תמהו התוס' שם על זה דאמר דהוו להו עכו"ם ושביעית שני כתובין הבאין כאחד, וכתבו תימא הא אין שניהן שווין דעכו"ם חליפי חליפין אסורין עד סוף כל העולם ובשביעית דוקא אחרון אחרון נתפס והשאר מותרין וא"כ אי הוה כתיב חד לא אתי חברי' מני' עכ"ל, אבל צ"ל ע"כ דבזה הוא דפליגי דמ"ד אין מלמדין ס"ל דאף בכה"ג שאינן שווין לגמרי בכל הפרטים מ"מ כיון דבפרט אחד שווין הן דתופסין את דמיהן בתרווייהו בשוה אין מלמדין ג"כ, ואידך סבר דלא מיקרי שני כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין אלא אם הם שווים בכל הפרטים דאי הוה כתיב חד הוה אתי חברי' מני', אבל בכה"ג כיון דלא שוו בכל הפרטים ואי הוה כתיב חד לא הוה אתי חברי' מני' לכל פרטיו בכה"ג מלמדין כיון דאצטריכו תרווייהו לשארי הפרטים, אבל בעלמא היכא דשווין לגמרי ודאי דגם האי מ"ד סובר דאין מלמדין ככל סוגיין דעלמא, ולכן שפיר פסק רבינו כוותי' וד"ל: ודע דדברי התוס' דקדושין דף נ"ח ד"ה ושני, אינם מובנים בזה לכאורה, דשם הקשו ג"כ כזה כמו שתמהו בע"ז כהנ"ל, ותירצו וז"ל וי"ל מדכתיב כי חרם הוא דמשמע מינה דלדרשא אתא לומר דעכו"ם ושביעית הוו ב' כתובים הבאים כאחד, דליכא למימר דאיצטריך לגופה לאשמעינן דחליפי חליפין מותרין דהא ידעינן מדכתיב כמוהו דמשמע שאינו עושה כיוצא בו אלא פעם אחת עכ"ל, ודבריהם אינם מובנים כלל דהרי למ"ד דחליפי חליפין אסורים אמר מפורש דאיצטריך הוא למעוטי ערלה וכלאי הכרם שלא נבוא ללמוד אותם מעכו"ם, הרי אדרבא מגלה לן האי הוא דאין לעכו"ם ושביעית דין שני כתובים הבאים כאחד, ולמ"ד דחליפי חליפין מותרים הרי מפורש אמר בע"ז כאן אמר קרא הוא ולא חליפי חליפין, וערלה וכלאי הכרם אמר דלא צריכי מעוטא משום דעכו"ם ושביעית הוו שני כתובין הבאים כאחד, וכמוהו לא דריש מידי דאדרבא כיון דכתיב והיית חרם כמוהו דרשינן כל שאתה מהיי' ממנו הרי הוא כמוהו ורק הוא הוה מיעוט לדידי' למעט חליפי חליפין, וצ"ל דה"ק דודאי א"א לומר דגם המ"ד דחליפי חליפין מותרין ס"ל כאידך מ"ד בדרשא דוהיית חרם כמוהו דכל מה שאתה מהיי' הימנו הרי הוא כמוהו דא"כ לא הי' יכול להתירן מהמיעוט הוא דודאי לדרשא אחרינא בא האי מיעוטא וע"כ בא למעט ערלה וכלאי הכרם כאידך מ"ד, אלא ע"כ לא ס"ל האי דרשא כלל, וא"כ כיון דמוהיית לא שמעינן מידי אם כן פשטות הקרא ודאי מורה דכמוהו הוה מיעוט לומר שאינו עושה כיוצא בו אלא פעם אחת כמוהו ולא חליפי חליפין, אלא דא"כ קשה מאי דאמר הוא ולא חליפי חליפין, אלא ע"כ דה"ק אמר קרא הוא שהוא מיותר לדרשא שאין ללמוד כלום מעכו"ם לעלמא משום דהוו עכו"ם ושביעית ג"כ שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין אע"פ שאינם שווין בפרטיהן לגמרי, וממילא ערלה וכלאי הכרם לא צריכי מיעוטא, כדמפרש דבריו וכוונתו אח"כ, ולא כאידך מ"ד דדריש מהוא להיפך דמגלה לן על עכו"ם ושביעית שאין דינן כשני כתובין הבאין כאחד ומלמדין שפיר ולכן מבעילדידי' מיעוט למעט ערלה וכלאי הכרם שלא נלמוד אותו מעכו"ם, אלא אדרבא האי הוא מלמד לן דדינן שפיר כשני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין דאמר

קרא הכי חרם הוא לבדו ולא ילפינן מיני' לעלמא, ועתה כיון דהוא מדרש הוא לבדו א"כ גם כמוהו הכי מדרש כמוהו לבדו שהוא רק אחת ולא חליפי חליפין, ועתה לפ"ז פליגי הני תנאי בזה דמר סבר דהוא מלמד לן דעכו"ם ושביעית כיון דשווין הן בעיקר דין דתפיסת דמיהן דינן כשאר שני כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין ומר סבר דאדרבא הוא מלמד לן דעכו"ם ושביעית כיון שאינו שווין בכל הפרטים אין דינן כשני כתובין הבאין כאחד אלא מלמדין שפיר, אבל בעלמא כולהו מודו דשני כתובין הבאין כאחד שהן שווין לגמרי שאינן מלמדין וכמ"ש, וקושיית הכ"מ על רבינו מעיקרא ליתא לפ"ז ודו"ק: בד"א בבהמת עצמו אבל אם שחט בהמת חברו לעכו"ם או החליפה לא נאסרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו: בהשגות א"א אינו כן אלא אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה כדר"ה, ובהכי קיימא לן שמעתא דעכו"ם אליבי' דהלכתא, מיהו דוקא בעכו"ם או בישראל מומר אבל בישראל אחר אמרינן לצעורי' קא מכוין עכ"ל: נראה מלשון הראב"ד דהוא פוסק כר"ה דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, וא"כ הלא הוא סותר ד"ע בתוכד"ד דאמר מיהו דוקא בעכו"ם כו' אבל בישראל אחר אמרינן לצעורי' קא מכוין, והרי זה הוא רק לר"נ ורב עמרם ור' יצחק בחולין דף מ"א דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אבל לר"ה שם וכן לר' יוחנן בע"ז דף נ"ד גם ישראל אסרה כשעשה בה מעשה, וכדאמר ר' יוחנן שם בלשונו מפורש אע"פ שאמרו המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה עשה בה מעשה אסרה, והרי המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה הוא בין בעכו"ם בין בישראל וא"כ עשה בה מעשה אסרה אייר ג"כ בודאי בין בעכו"ם בין בישראל, ואמר להו ר"נ כבר תירגמא ר"ה לשמעתך בבבל, הרי דר"ה אייר גם כן בין בעכו"ם בין בישראל, וכן הוא להדיא בחולין שם דר"נ ור"ע ור"י דאמרו ה"מ כותי או ישראל מומר אבל ישראל לצעורי קא מכוין, פליגי בזה על ר"ה דאמר דגם ישראל אסרה ולא אמרינן לצעורי קא מכוין, וכן הקשו עליו הכ"מ והלח"מ: ועוד דא"כ מה השיג בזה על רבינו והלא איהו אייר מפורש בזה בישראל ולא בעכו"ם וישראל מומר, דהרי אמר מתחלה דעשה בה מעשה כ"ש אסרה כיצד כגון ששחט בה סימן לעכו"ם וע"ז אמר בד"א בבהמת עצמו, ואי בעכו"ם ששחט את בהמתו, הלא גם בלא"ה שחיטת עכו"ם היא, ובודאי דוחק לומר דאיירי רק לענין איסור הנאה לבד ולא באיסור אכילה, ועוד דהרי מפורש אייר גם לענין איסור אכילה וכדאמר מתחלה ומותר לאכל אותן הפירות כו' ואותה הבהמה, וע"ז הוא דאמר בד"א בשלא עשה בה מעשה אבל עשה בה מעשה כגון ששחט בה סימן לעכו"ם אסרה בד"א בבהמת עצמו, הרי דאיירי מפורש גם בענין איסור אכילה, וע"כ בישראל הוא ומאי השיג עליו: אמנם באמת גם דברי רבינו אינם מובנים דמלשונו דאמר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, משמע דגם בלא טעם דלצעורי קא מכוין אינו יכול לאוסרה מטעם שאינה שלו, ואפילו אם היינו יודעים בודאי שכוון באמת לעובדה ולא לצעורי' ג"כ אינו יכול לאוסרה, וא"כ אפילו עכו"ם וישראל מומר גם כן אינן יכולין לאוסרה, אבל הרי בחולין שם אמר להדיא דר"נ ור"ע ור"י אמרי אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי וישראל מומר אבל ישראל לצעורי' קא מכוין, הרי משמע דגם הם לא התירו אלא בישראל לבד ולא משום דאינו אוסר אלא רק משום שלא כוון לאוסרה אלא רק לצעורי' אבל לא בכותי וישראל מומר, דאל"כ הרי ס"ס אתיין דבריהם כתנאי ג"כ ע"ש, והי' אפשר לומר לכאורה דלזה הוא

דכוון הראב"ד בהשגות ג"כ אלא שנצטרך להפך הגירסא קצת בדבריו וה"ק, אינו כן אלא אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה כר"ה, ואפילו בישראל ולא אמרינן לצעורי' קא מכוון ג"כ, מיהו, ר"ל מיהו גם לדידי' דפסק כר"נ ור"ע ור"י דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם כן קשיא דזה הוא דוקא בישראל אחר דאמרינן לצעורי' קא מכוון אבל לא בעכו"ם או בישראל מומר, אבל באמת לא כן הוא דלפ"ז עדיין אינו מובן מאי דאמר עוד הראב"ד ובהכי קי"ל שמעתא דעכו"ם אליבי' דהלכתא, דמאי כוון בזה, ועוד דאף אם נאמר דלזה כיון ג"כ אין בזה כדי השגה, ודבריו שפיר מובנים, דכיון דאמרו בלשונם בחולין שם אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי כו', הרי אדרבא אמרו זה רק להאי מ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו אבל לדידהו דאמרו מפורש אין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם כותי וישראל מומר אינן יכולין לאוסרה משום שאין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו אף אם כוון בודאי לאוסרה, ואף דא"כ יקשה לפ"ז הרי ס"ס גם דבריהם הם כתנאי, זה בודאי צריך ישוב, אבל הדין דין אמת הוא דלדידהו גם כותי אינו אוסר וכהנ"ל: אבל נראה לע"ד דגם הראב"ד פוסק לדינא כר"נ ור"ע ור"י דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא דבהא פליג על רבינו, דרבינו סובר דכיון דאמרו מפורש אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי, משמע להדיא דלדידהו דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, גם כותי אינו אוסר וכמ"ש, אבל הראב"ד סובר דהא דאמרי אפילו למ"ד אדם אוסר, היינו גם להת"ק שם דאמר אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי אבל ישראל גם הוא מודה דלצעוריה קא מכוין, אמנם אינהו דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, קאי על דברי ר"ה דאיירי בישראל וס"ל דגם הוא אוסר ע"י מעשה, עליה הוא דקאי ואמרו דלא כן הוא אלא בישראל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ומשום דלצעוריה קא מכוין, אבל בכותי או ישראל מומר גם הם מודים דאוסר, וא"ש לפ"ז דלענין דינא דידהו דפליגי עם ר"ה בישראל אתיא דינא דידהו כך"ע, ואף דלענין דינא גם דבריהם אתיא כתנאי דלא כריב"ב ור"י ב"ב דאיירי אפילו בכותי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עכ"פ בישראל בענין פלוגתתן עם ר"ה לא אתיא דבריהם כתנאי, וס"ל להראב"ד עוד דגם לדידהו דאוסרים ג"כ בכותי וישראל מומר לא מחמרי אדר"ה ולא אסרו אלא כשעשו בה מעשה וכדאמר ר"ה דלא פליגי אלא בישראל, וזה הוא דאמר הראב"ד אינו כן אלא אדם אוסר דבר שאינו שלו, ר"ל גם לר"נ ור"ע ור"י אבל רק, ע"י מעשה, במקום דלא שייך לצעורי קמכוין כגון בכותי וישראל מומר, כדר"ה, דבזה לא פליגי, ואמר ובהכי קיימא לן שמעתתא דעכו"ם אליבי' דהלכתא, ר"ל מאי דאמר ר"נ בעצמו בעכו"ם דף נ"ד על הא דעולא א"ר יוחנן שם כבר תרגמא ר"ה לשמעתך בבבל, דנראה מזה דר"נ ס"ל ג"כ לדינא הכי כר"ה והלא יקשה מדידיה אדידיה דבחולין שם הרי עומד ר"נ בשיטה אחת עם ר"ע ור"י דפליגי על ר"ה, ואם נאמר דפליגי גם בכותי הרי נצטרך לומר דבעכו"ם שם אמר ר"נ כבר תרגמא ר"ה לשמעתך בבבל רק לדבריו דעולא אבל לדידיה הוא דלא כהלכתא דזה הוא דוחק גדול בודאי, אבל לפ"ז שפיר אתיין דבריו שם אליביה דהלכתא ואיירי בכותי וע"י מעשה כר"ה ועולא א"ר יוחנן דגם הוא ס"ל הכי דלא פליג עלייהו אלא בישראל ולא משום דאינו אוסר דבר שאינו שלו אלא משום דלא כוון לאוסרה אלא לצעוריה קמכוון אבל במקום שכוון לאוסרה בודאי אוסר אדם דבר שאינו שלו ע"י מעשה כר"ה, וזהו דאמר עוד לפרושי

דבריו להדיא ואמר, מיהו דוקא בעכו"ם או בישראל מומר אבל בישראל אחר אמרינן לצעורי קא מכוין, ור"ל ואינו מכוין לאוסרה כלל ורק בזה הוא דפליגי על ר"ה וקיי"ל כוותייהו: ועתה לפ"ז עיקר השגתו על דברי רבינו הוא מה שאמר בלשונו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולא אמר הטעם דלצעוריה קא מכוון דמשמע שאין אדם אוסר דבר שאינושלו גם אם כוון לאוסרה בודאי כגון כותי או ישראל מומר וזה אינו דבאמת גם לר"נ ור"ע ור"י אמרינן דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה אם רק כוון לאוסרה דלא פליגי אדר"ה אלא בישראל לבד ולא משום דאין אדם אוסר אלא משום דלא כוון לאסור דרק לצעוריה קמכוין, ולפ"ז אתיין דברי הראב"ד ז"ל לנכון לפי דעתו בפשיטות: אמנם אי לפ"ז יש להבין דעת רבינו בזה, דבאמת איך אפשר לומר דר"נ ור"ע ור"י סברי דאין אדם אוסר כלל דבר שאינו שלו ואפילו כותי דודאי כוון לאוסרה, דא"כ ס"ס אתיין דבריהם ג"כ כתנאי ולא כהת"ק שם, וגם כדאותיב עליהם שם משנים אוחזין בסכין ושוחטין, ומהמטמא והמדמע והמנסך, ומשני בישראל מומר, ואיזה תירץ הוא לדידהו דסברי דגם עכו"ם וישראל מומר אינם אוסרין: ועוד דרבינו בעצמו סותר דבריו בפ"ז מה' חובל ומזיק ה' ו' דז"ל שם, המנסך יין חברו לע"ז לא נאסר שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו ואם יהי' לו בה שותפות או שהי' מומר שהוא כעכו"ם כו' ה"ז אוסר היין וחייב לשלם כו' מפני שמעת שהגביהו נתחייב לשלם ואינו מתחייב בנפשו עד שינסך עכ"ל, הרי מפורש ס"ל ג"כ כהראב"ד דעכו"ם ומומר אוסרין דבר שאינן שלהן ורק ישראל לבד אינו אוסר, וע"כ הוא משום דלצעורי' קמכוין: ועוד דגם שם גופא אינו מובן דבריו דאי כוונתו הוא דבישראל אמרינן לצעורי' קמכוין הי' לו לומר שם טעם זה מפורש והאיך אמר סתמא שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו דמשמע אפילו אם כוון לאסור אינו יכול לאסור ואם כן מ"ש ישראל מעכו"ם, וכן השיג עליו הראב"ד שם וז"ל לא נאסר היין, א"א דלצעורי' קא מכוין עכ"ל, וכוון למ"ש, והמגדל עוז תירץ שם דרבינו פסק כמ"ד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ולכן לא כתב הטעם דלצעורי' קא מכוין שזה הוא רק למ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"ש, ודבריו תמוהין דא"כ למה פסק דמומר ועכו"ם אוסרין דזה הוא רק למ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו לפי דבריו: ועוד דבפ"ב מה' שחיטה ה' כ"א כתב רבינו בעצמו הטעם דלצעורי' קא מכוין, וז"ל שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו עכ"ל, וגם התם לכאורה הוא סותר דבריו בתוכד"ד דאם הטעם הוא משום דלצעורי' קמכוין איך כתב שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, והלא כל הטעם הוא משום שלא כוון כלל לאוסרו אלא לצערו בלבד ולא משום שאינו יכול לאסור והלשון שאין אדם מישראל אוסר משמע שאינו יכול לאסור דבר שאינו שלו: ועוד דבפרק ה' מה' כלאים ה' ח' סותר לכל זה דאמר שם, ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו לפיכך המסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו קדש גפנו ולא נתקדשה התבואה, סכך גפן חברו ע"ג תבואתו קדש תבואה ולא קדש גפן חברו, סכך גפן חברו על תבואת חברו לא קדש אחד מהן, ומפני זה הזורע כרמו בשביעית לא קדש עכ"ל, הרי מפורש דפסק דאין אדם אוסר כלל דבר שאינו שלו אפילו אם בודאי לא כוון לצערו כזורע כרמו בשביעית דג"כ לא קדש ומשום דפסק כרע"ק וכר' יוסי ור"ש במשנה דפ"ז דכלאים דאמרי הכי דאין אדם מקדש דבר שאינו שלו, ואפילו עכו"ם אינו אוסר גם כן כדתנן שם אח"כ

באנס ע"ש, וכן כתב שם רבינו בה' יוד וז"ל האנס שזרע כלאים בכרם חברו כו' ואם לא נשתקעו הבעלים אע"פ שנתיאשו אינו מקדש אלא מדברי סופרים עכ"ל, וכתב הכ"מ שם בשם ספר הבתים מלשון הר"מ שמענו שאם לא נשתקעו ולא נתיאשו אינו מקדש כלל עכ"ל, הרי מפורש דפסק דאף עכו"ם אינו אוסר דבר שאינו שלו ואף במקום דליכא סברא דלצעורי' קמכוין, ובודאי אין סברא כלל לחלק בין איסור דכלאים לאיסור דעכו"ם, וכן השוו אותם התוס' מפורש ביבמות דף פ"ג ב' בד"ה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו שכתבו דבין איסור דעכו"ם ובין איסור דכלאים הכל תלוי במחשבה ושווין הן ע"ש: אמנם נראה לע"ד ליישב כל לשונות אלו של רבינו בחדא מחתא בטוב טעם ודעת בפשיטות מאד בסיעד"ש: דהנה בחולין דף מ' איתא הכי אמר ר"ה היתה בהמת חבירו רבוצה לפני עכו"ם כיון ששחט בה סימן אחד אסרה, ופירש"י רבוצה לא מבעי עומדת דכשהגביהה והרביצה קנאה בהגבהה ונעשית שלו אלא אע"ג דרבוצה ולא קנאה אסר לה במעשה עכ"ל, והתוס' כתבו עליו ואין נראה דכי הגביהה נמי לא קני לה לענין שתחשב שלו אם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו דהא גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו, ולקמן נמי דאמר רב נחמן אין אדם אוסר דבר שאינה שלו פריך לי' מהמטמא והמדמע והמנסך, ומאי פריך מהמנסך והא מנסך מכי אגבהי' קניי' כדאמר בהניזקין דף נ"ב ב', אלא ודאי בהכי לא חשיב שלו ואינו קנוי לו אלא להחחייב באונסין עכ"ל: והנה בודאי מצוה עלינו ליישב דברי רש"י ז"ל, ונלע"ד דדעתו הוא זה, דאף דגזל ולא נתיאשו הבעלים אין הגזלן יכול להקדישו, מ"מ כשגוזלה לשוחטה לעכו"ם ודאי אז מתיאשין הבעלים לגמרי וקניי' בהגבהה להיות שלו לגמרי ואוסרה לכ"ע אפילו למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינה שלו, רק אם בודאי כוון לגוזלה ולקנותה בהגבהה, דלאו כ"ע דינא גמירי דאם לא יתיאש לא יוכל לאוסרה, אלא חושב בודאי שמיד יאסרנה בודאי כשישחטנה לשם עכו"ם, ולכן בודאי מתיאש ממנה מיד, ולכן ממילא אם הוא כוון לגוזלה ולקנותה בהגבהה קנאה מיד והוי' שלו לגמרי ונאסרה, אלא דמן הסתם במקום דליכא הוכחה שמכוין להגביהה כדי לגוזלה ולקנותה, אין לנו לומר שקנאה בהגבהה דאם הוא חשוד לעבוד עכו"ם במעשה הזאת מ"מ אינו חשוד לגזול כיון דגם לעכו"ם לא הי' חשוד עד עתה אלא שעתה הוא דאיתרע ועובד עכו"ם, למה דאיתרע איתרע ולמה דלא איתרע לא איתרע ולכן כיון שאין לנו הוכחה ממעשיו שמכוין לגוזלה אף שהגביהה לא קנה אותה אלא להתחייב באונסין לבד ולא שתהא שלו, אם לא שיש לן הוכחה ממעשה הגבהתו שהוא מכוין לקנותה ולגוזלה שתהא שלו לגמרי: ולפ"ז הלא מסולקים שתי הקושיות של התוס' בפשיטות, דבהמה שעומדת והוא מגביהה ומרביצה, בודאי הוכחה גדולה היא זו שכוון בהגבהתו לגוזלה ולקנותה לעצמו שתהא שלו כדי לעבוד עכו"ם בשלו ולא בשל אחרים דאם לא כן למה הוצרך להגביהה בחנם וכי לא הי' יכול להרביצה כדי לשוחטה בלא הגבהה, ולכן ודאי נאסרת מיד בשחיטת סימן אחד אפילו למ"ד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דהוא בודאי כוון לגוזלה ולקנותה בהגבהה והבעלים ג"כ בודאי נתיאשו מיד ממנה וכמ"ש, משא"כ במנסך יין של חברו לעכו"ם אע"פ דממילא הוא מגביה אותה בעת שלוקחה לנסך, עכ"ז אין בזה שום הוכחה וגילוי מלתא דכוונתו לגוזלה ולקנותה כיון דההגבהה הי' מוכרח לעשות בשביל הניסוך, ולכן אף שהבעלים מתיאשין בודאי

מהיין הרי הוא לא כוון לגוזלה ולקנותה, ואינה עומדת ברשותו אלא רק להתחייב באונסין לבד ולכן למ"ד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אינה נאסרת כלל אפילו אם נתיאשין הבעלין ממנה, ואם המשנה אמרה המטמא והמדמע והמנסך דנאסרין ע"כ הוא כמ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו ולכן פריך שפיר ממנה על ר"ל ור"ע ור"י דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ופליגי על ר"ה בבהמה רבוצה דלדידהו אין לאסור אלא בבהמה עומדת והגביהה ולא במנסך יין אף שממילא הי' הגבהה ג"כ וכמ"ש, וקושיות התוס' מעיקרא לא קשה מידי וד"ל: ולפ"ז נלע"ד לומר דכשמתרצי ההיא דמנסך שם בדאית ליה שותפות בגויה, כוונתם לומר דאז מלבד שנאסר היינמחמת חלקו המעורב בו, עוד הוא אוסר כל היין מחמת שהכל שלו, דכיון שיש לו בו שותפות ויוכל לחלקו ולנסך את חלקו לבד אם יצרו דע"ז תקפו, וכיון שלא חלקו ודאי הוכחה גדולה היא ג"כ דע"כ כוון לגזול גם את חלק חברו ולקנותו בההגבהה והרי כולה שלו, ובזה מסולק גם שם קושיית התוס' בדף מ"א שם בד"ה ת"ש, שהקשו דהרי אמר בהניזקין דמ"ד מנסך ממש לא בעי למימר מערב משום דא"כ היינו מדמע, וא"כ ביש לו שותפות ולא נאסר חלק חברו אלא משום שמעורב בשלו הא אכתי היינו מדמע ע"ש, ולפ"ז הלא קושיא מעיקרא ליתא דודאי כולה שלו הוא וכולו נאסר לא משום מערב אלא משום מנסך כולו דכולו שלו הוא, אמנם בההיא דב' אוחזין בסכין באית ליה בה שותפות אינו אוסרה אלא משום חלקו לבד, דהתם הרי לא הגביה אותה וגם לא היה לו לחלקה קודם שחיטה וד"ל: ועתה לפ"ז נלע"ד דדעת רבינו ג"כ הכי הוא כדעת רש"י, אלא דהוא מוסיף עוד על שיטת רש"י לפרש כל הסוגיא ההיא בזה, דגם אחר שאמר שם כתנאי, ואמר ור"נ ור"י אמרי אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי אבל ישראל לצעוריה קא מכוין, ג"כ הכי כוונתו ור"ל דלא אמר הת"ק שם עכו"ם שניסך יינו של ישראל שלא בפני עכו"ם אסרו, משום דאע"ג דלאו שלו הוא אסרו, דא"כ למה מדייק עכו"ם אפילו ישראל נמי, אלא ודאי גם הוא ס"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא לא אמר אלא בעכו"ם שהוא אדוק בע"ז דבדידי' אמרינן בודאי כוון בהגבהתו להיין לגוזלו ולקנות אותו בהגבהתו שתהיה שלו כדי לעבוד ע"ז על צד ההדור בשלו דוקא, ובזה גם אנו מודים דאוסר דודאי כוון לקנותו בהגבהה ושלו הוא, אבל ישראל אף שתקפו יצרו דע"ז עתה לעבוד ע"ז אינו אדוק בה וכיון שאין הוכחה ממעשיו כלל שכוון לגוזלו אמרינן דאדרבא לצעוריה לישראל חבירו קא מכוין לעבוד ע"ז דוקא בשל חברו כדי לאוסרה ולצערו ולהכעיסו ולא כוון כלל לקנותו כי הוא לא נחית לזה לעשותה על צד ההידור ולכן לא אסרו כלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו לכ"ע, וכדהדר פריך ליה מב' אוחזין בסכין ומהמטמא והמדמע והמנסך דאיירי מפורש בישראל, קמתרץ ליה שפיר בישראל מומר דהוה כעכו"ם דגם הוא ודאי קמכוין לעבוד ע"ז על צד ההידור בשלו דוקא ובודאי כוון לגוזלו, ובב' אוחזין בסכין ושחטו בודאי כוון לקנותה בשינוי מעשה, ובמנסך כוון לקנותו בהגבהה אע"פ שאין הוכחה לזה משום דהוה כעכו"ם, אבל בישראל שהיה כשר עד עתה אמרינן לצעוריה לחבירו קמכוין לעבוד ע"ז דוקא בשל חברו כדי לאוסרה ולצערו ולכן אינו אוסרה כלל, וכל זה הוא להת"ק אבל לר"י בן בתירה ור"י בן בבא שם גם בעכו"ם ומומר לא אמרינן שבודאי כוון לגוזלה ולקנותה ולכן גם הם אינן אוסרין אלא א"כ יש הוכחה לזה שכיון לקנותה כגון בבהמה שהגביהה שלא לצורך וכן ביין

שיש לו שותפות בגוה דהיה יכול לחלקו ולא חלקה וכהנ"ל, ולזה אתיא המשנה המטמא והמדמע והמנסך גם כוותייהו ובדאית לו שותפות וכדאוקמה מתחלה, וכמ"ש רש"י שם דה"ה דהוה מצי לאוקמה בדאית ליה שותפות ור"ל ואתיא גם כריב"ב וריב"ב, אלא משום דאיירי אליביה דת"ק אמר לדידיה יותר רבותא דאפי' בלא שותפות ג"כ עכו"ם ומומר יכולין לאסור, וזה הוא ג"כ דעת רבינו, ולכן שפיר כתב בפ"ב מהל' שחיטה שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו ור"ל לעבוד דוקא בשל חבירו לאוסרה כדי לצערו ולא כוון כלל לקנותה ולגוזלה, ולהורות בא ג"כ אעלמא דבכ"מ דליכא הוכחה גמורה שכוון לגוזלה ולקנותה אינו אוסר דבר שאינו שלו, ואינו אוסרה אלא א"כ יש לו בה שותפות או בעכו"ם ומומר, וכדבריו בהל' חובל ומזיק, וכדבריו בה' כלאים וכדבריו כאן וא"ש הכל לנכון בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: ובזה אתיא לי שפיר ג"כ דברי הש"ע, דבי"ד סי' ד' כתב ב' דעות באית ליה שותפות אי אמרינן ביה לצעוריה קמכוין או לא, והיינו א' דעת רבינו ודעת רש"י דבאית ליה שותפות אוסר לכ"ע ולא אמרינן ביה לצעוריה קמכוין וכהנ"ל, ב' דעת התוס' והרא"ש בחולין שם שכתבו דלאוקימתא בתרייתא דאוקמה בישראל מומר גם ביש לו שותפות אמרינן בישראל לצעורי' קמכוין, ואלו בח"מ סי' שפ"ה כתב הש"ע רק דעת רבינו ולשונו שבפ"ז דה' חובל ומזיק אשר הבאתי לעיל ע"ש, וכן הקשה הש"ך שם וע"ש בי"ד מ"ש בזה, אבל לפי מ"ש א"ש בפשיטות, דבי"ד דאיירי בבהמה שאינו מגביה אותה וא"א לו לחלקה, שפיר יש סברא לומר גם כדברי התוס' והרא"ש דלצעוריה קמכוין גם באית ליה בה שותפות, וכפי פירושם בלצעוריה קמכוין דר"ל שאינו מכוין לאוסרה כלל אלא אומר זה רק משפה ולחוץ ולבו בל עמו כדי לצער את שותפו לבד, משא"כ בח"מ דאיירי במנסך יין שמגביה אותו ויכול לחלקו ואינו מחלקו בזה פסיקא ליה כדעת רבינו דודאי כיון דאית לו ביה שותפות ויוכל לחלקה וכיון שאינו מחלק אלא מגביה ומנסך הכל ביחד, הוי' זה הוכחה שכוון לגזול גם חלק חברו ולקנותו בהגבהה ואוסרה שפיר כסברת רבינו ורש"י וכמ"ש לעיל, ולפ"ז יהיה מסולק הוכחת התוס' דלמה חוזר ופריך מב' אוחזין בסכין ומהמנסך כיון שכבר אוקמינהו באית ליה בה שותפות, דעיקר פרכתו הוא מב' אוחזין בסכין, ואגב פירכא זה הובא ג"כ פרכתו השניה דמעיקרא מהמטמא והמדמע והמנסך, ואגב דאוקמה להה"א דב' אוחזין בסכין בישראל מומר ולא בדאית ליה שותפות, אוקמה ג"כ ההיא דהמנסך בהכי, אבל ה"ה בדאית ליה שותפות כפירש"י, וע"ש בסמ"ע שכתב ג"כ לחלק בין אפשר לו לחלק את חלקו בין לא אפשר אבל לא נחת לכל מ"ש ע"ש, גם הבין שם דגם לרבינו פירושי' בלצעורי' קמכוין הוא כמו להתוס' והרא"ש שאינו מכוין כלל לאוסרו, אבל לע"ד הוא ברור כמ"ש וכאשר הכרחתי מכל הני לשונות של רבינו שהבאתי וככל הנ"ל ודו"ק: אמנם עדיין צריכין אנו למודעי, דלפ"ז כיון דאמרנו דלרבינו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו עכו"ם אם לא במקום שעשה הגבהה, א"כ הלא לא יובן ריש דברי רבינו בזה שכתב בריש דבריו, כל שאין בו תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם אע"פ שנעבד ה"ז מותר בהנאה לפיכך העכו"ם העובדים את ההרים כו' ואת המעיינות הנובעין לרבים כו' הרי אלו מותרין בהנאה כו', ועתה למה דייק הנובעין לרבים דוקא דמשמע הא נובעין ליחיד אחר שפיר נאסרין, ואיירי בודאי ע"י מעשה, והוא כדברי ר' יוחנן דאמר בע"ז דף נ"ט מים של רבים אין

נאסרין, ואמר שם הא דיחיד נאסרין וכגון דטפחינהו בידיו, והלא קשה בזה תרתי, חדא דהרי איהו פסק דלא כר' יוחנן דאמר אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה אלא כר"נ ור"ע ור"י דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בין ישראל בין עכו"ם בדלא אגבהינהו ור' יוחנן דאוסר בשל יחיד בדטפחינהו הוא אף בלא הגביהן טפח שיקנה אותן אלא רק תלשן לבד שיהיה בהן תפיסת יד אדם, ובלא הגבהה הרי גם של יחיד אינן נאסרין לדברי רבינו ומ"ש לרבים דאמר, ועוד דאי איירי ע"י מעשה ובדטפחינהו בידו א"כ הרי יש בהן תפיסת ידי אדם ורבינו הרי תלה אותן בדבר שאין בו תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם, אלא פשיטא דאיירי בלא טפחינהו בידיו ולא עשה בהן מעשה, וא"כ פשיטא דגם של יחיד אינו נאסר מפני שני דברים חדא משום מחובר ושנית מפני שאינו שלו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכזה הקשה עליו הלח"מ וז"ל ממה שכתב רבינו נובעים לרבים משמע דאתא לאפוקי של יחיד, כנראה שפסק כר' יוחנן דאמר מים של רבים אין נאסרין כו', ותימא הוא זה דא"כ למה כתב שמפני שאין בו תפיסת יד אדם מותר כו' הא במים של רבים אפילו בטפחינהו בידים דיש בו תפיסת ידי אדם אינן נאסרין כו' עכ"ל ע"ש, ולפי מ"ש התמיה יותר גדולה בזה דהרי אינו פוסק כלל כר' יוחנן כדאמר אבל אם שחט בהמת חברו לעכו"ם לא נאסרה ודלא כר' יוחנן דאמר נאסרה, והרי סותר ד"ע בזה בתוך כדי דבור, ועיין בי"ד סי' קמ"ה שכל נושאי כלי הש"ע ג"כ נתחבטו בזה הט"ז והש"ך והלבוש והפרישה והגר"א שם וכל אנשי חיל לא מצאו פשר בזה כיאות ע"ש בבאור הגר"א ע"ה מה שהגדיל התימא בזה:ונראה לע"ד דדברי רבינו נכונים ומיושבים בפשיטות מאד, דרבינו לא כוון בזה כלל לדברי ר' יוחנן דאמר מים של רבים אינם נאסרים, דמלבד כל הנ"ל דרבינו פסק מפורש דלא כר' יוחנן, עוד זאת אם הי' מכוון לדברי ר' יוחנן הי' לו לומר כלשונו של ר' יוחנן מים של רבים אינם נאסרין, ועוד דאין דין זה מקומו כלל בכאן אלא רק בהלכה ב' הי' צריך לכותבו דאמר שם מים שנטלן בידו והשתחוה להן אסרן, שם הי' לו לומר דין זה ואם של רבים הן אינן נאסרין וכמ"ש עליו הראב"ד שם, ומשם ג"כ מוכח להדיא דמדכתב סתמא ש"מ דגם של רבים נאסרין ודלא כר' יוחנן, ובפרט דכאן בדין דתפיסת יד אדם אין לו שום שייכות שאין חילוק בזה בין רבים ליחיד כלל לכ"ע, אבל באמת אין זה ענין כלל להא דר' יוחנן והוא ענין אחר לגמרי, כי הוא ענין אחד עם מה שאמר ואת האילנות הנטועין מתחלתן לפירות, דר"ל שנטועין לפירות ולא לעכו"ם אלא רק אח"כ הוא שעבדום, לזה אמר עוד ואת המעיינות הנובעים לרבים, ר"ל לצורך רבים לצרכי ביתם, ולא שפתחן לעכו"ם, אלא מתחלה פתחום לרבים לצרכי ביתם ואח"כ הוא שעבדו אותן, דאז בין האילנות ובין המעיינות אין בהן תפיסת ידי אדם לעכו"ם ולכן אינן נאסרין, והוא כדברי הת"ק וריה"ג בע"ז דף מ"ה ע"ש, ובא בזה לאפוקי דאם מתחלה נטעו האילנות לעכו"ם ואת המעיינות פתחו מתחלה לעכו"ם נאסרין שפיר דהרי הי' בהן תפיסת יד אדם לעכו"ם, ומה שאמר הנובעות לרבים לא בא לאפוקי הנובעות ליחיד, דודאי הכל אחד הוא דבעינן רק שנדע שהיא מעיין ישן ולא נפתח מתחלה לעכו"ם אלא לצרכי בית לבד, אלא משום דשל יחיד מן הסתם לא נוכל לידע שלא נפתח מתחלה לעכו"ם דאף אם מעיין ישן הוא דלמא גם אז נפתח לעכו"ם, אבל המעיינות הנובעין לרבים שמסתפקין רבים ממנו גם אותן שאינן עובדין אותו, זה הוא בודאי סימן מובהק שלא נפתח מתחלה מעובדיו לעכו"ם, דאל"כ

לא היו מניחין עובדיו הפותחים אותו להסתפק ממימיו לרבים גם לכל מי שאינו עובד אותו, ולכן בודאי לא היה בו תפיסת יד אדם מתחלתו לעכו"ם ואינו נאסר אח"כ אם אחד השתחוה לו ואף דבאילנות הנטועין לפירות לא נחת לדקדק בזה, התם לא אפשר, דכל אילן הנטוע לפירות של יחיד הוא, ובהן בודאי יש לן לידע בידיעה ברורה באופן אחר שלא נטעו תחלה לעכו"ם, אבל במעינות דסתמא של רבים הן אין צורך לן לידיעה אחרת אלא כיון דהסתפקו רבים מהם ודאי הוא שלא נפתחו לעכו"ם ע"י עובדיהן ולכן אמר למלתא דפסיקא מעיינות הנובעין לרבים, והשמיענו דין גדול בזה דבין אילנות ובין מעיינות כיון שנעשין ע"י אדם בעינן שנדע מפורש שלא הי' בהן מתחלתן חפיסת יד אדם לעכו"ם אבל מן הסתם יש לן לחוש דלמא גם מתחלתן הי' בהן תפיסת יד אדם לעכו"ם כיון שהן נעבדין עתה לפנינו, וזה ברור בכוונות רבינו לע"ד, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה חפר בה בורות כו' אסרה: הנה הוא דברי ר' יוחנן ע"ז דף נ"ד, ואע"ג דלכאורה ר"י לטעמו אזל דאמר אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, אבל רבינו הרי פסק כר"נ ור"ע ור"י דאין אדם אוסר דבר שלו אפילו ע"י מעשה וכמ"ש לעיל, י"ל דס"ל לרבינו דזה לכ"ע אסור דקרקע עולם לא עדיף מהיה לו בה שותפות דאוסר לכ"ע דקרקע עולם כולם יש להם חלק בה, אלא משום דמחובר הוא לזה בעינן שיעשה בה מעשה, ועל זה הוא דרמז רבינו בתחלת דבריו ואמר, כל שאין בו תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם, ור"ל שאין בו תפיסת יד אדם מתחלתו לשם עכו"ם, וגם לא עשהו אדם שום מעשה בו אח"כ לשם עכו"ם, (ודלא כהלח"מ שפירש שם שהכל דבר אחד הוא) אבל אם חפר בה בורות שיחין ומערות שעשה בה מעשה לבסוף לשם עכו"ם אע"פ שלא הי' בה תפיסת יד אדם מתחלתו אסרה: אמנם אי לפ"ז אינו מובן דברי ר' יוחנן דהרי איהו אמר מים של רבים אינן נאסרין ואמרו אע"פ דטפחינהו בידיו דעביד בהו מעשה ג"כ אינן נאסרין, ומ"ש מים של רבים מקרקע של רבים דאם עשה בה מעשה אסרה, ולדעת רבינו ניחא, דאיהו ודאי לא פסק כר' יוחנן בהא דמים של רבים אלא ס"ל דגם מים של רבים נאסרים אם טפחינהו בידיו, וכדאמר בהלכה ב' מים שעקרן הגל והשתחוה להן לא אסרן, נטלן בידו והשתחוה להן אסרן, דקאי על ריש דבריו מים שעקרן הגל שהוא מים של נהר או של ים דאית בהו גלים דמן הסתם של רבים הן, ולזה השיג עליו הראב"ד שם ואמר ואם של רבים הן אינן נאסרין, אבל רבינו ודאי ס"ל דגם של רבים נאסרים משום שיש לו בהם שותפות ואדרבא דוקא של רבים יכול לאסור ולא של יחיד אחר משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכמ"ש לעיל, וא"כ לדידיה קרקע של עולם שהיא של רבים ומים של רבים שווין הן, אבל דעתו של ר' יוחנן דמחלק ביניהן מאי היא, וגם יש להבין דעת רבינו דלמה לא פסק כר' יוחנן במים של רבים: ונראה לע"ד דכל האיסור לר' יוחנן בדבר שאינו שלו ע"י מעשה אינו אלא דרבנן, וכדאמרו דף נ"ד ב' דילפינן מכלים שהזניח המלך אחז שגזר עליהם חזקי' וסייעתו ואסרום אף להדיוט וכדפירש"י שם ואף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא כיון דעביד בהו מעשה אסרום, וא"כ כיון דרק רבנן היא ס"ל לר' יוחנן דלא גזרו במים של רבים דלא ליתו בהו לידי תקלה, ולא דמי לקרקע עולם דרק המקום ההוא שהשתחוה לו בחפירת פירות הוא דאסור, משא"כ מים המקלחין למרחוק לרבים דאתו בהו לידי תקלה לא גזרו: אמנם כל הסוגיא ההיא אינו אלא לר"ה ולר' יוחנן דע"י מעשה אדם

אוסר דבר שאינו שלו מדרבנן עכ"פ, וע"כ צ"ל דחזקי' וסיעתו הוא שגזרו על הכלים איסור מטעם זה שעשה בהן מעשה ואסרום מטעם זה גם להדיוט, אבל לר"נ ור"ע ור"י דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם מדרבנן גם ע"י מעשה ודאי דהם פליגי על זה וס"ל דאין ראיה מכלים הללו כלל דהתם רק לגבוה הוא דגזרו עלייהו ואסרום אבל לא להדיוט, ותדע דהרי רבי יליף מכלים אלו גם לכלים ששמשו בבית חוניו גם למ"ד דבית חוניו לאו בית עכו"ם הוא שם דף נ"ב ב', והתם ודאי רק לגבוה הוא דנאסרו, ועיין תוס' שם בדף נ"ב ב' ובחולין דף מ"א שכתבו דגם כלים של אחז רק לגבוה נאסרו ולא להדיוט גם לר' יוחנן, אלא דס"ל לר' יוחנן דכיון דאחז עשה בהן רק שינוי מועט אסרן לגבוה א"כ כשעשה בה מעשה רבא אסורין גם להדיוט, אבל ר"נ ור"ע ור"י הרי מפורש פליגי ע"ז ואמרי דגם ע"י מעשה רבא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והיכי דאית לו בו שותפות הרי אמרו בחולין שם דגם מדאורייתא אוסר וכדאמרו בגיטין דף נ"ב דבמנסך הוא חייב מיתה והם הרי אוקמוה בדאית ליה ביה שותפות, וא"כ לדידהו ודאי הוא להיפך ממש דשל יחיד אחר אינו אוסר כלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם מדרבנן, אבל של רבים שיש לכולם חלק בו ודאי דאוסר מדאורייתא, ולכן מים של רבים נאסרין מדאורייתא ולא שייך להקל בדאורייתא משום תקלה, (ועיין מ"ש בזה עוד לקמן בה' ב') ולכן כיון דרבינו פסק כר"נ ור"ע ור"י שפיר פסק דמים של רבים וקרקע של רבים שווין הן דאם עשה בהן מעשה נאסרין, ומסולק בזה השגות הראב"ד בה' ב' בפשיטות וד"ל: ודע דהפלפלא חריפתא וכן הנקה"כ בי"ד סימן קמ"ה כתבו בטעמו של ר' יוחנן דמים של רבים אינן נאסרין משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואע"פ שיש לו בה שותפות הלך אחר הרוב עכ"ל הפל"ח ע"ש, ודבריהם תמוהים מאד, חדא דהרי ע"כ אייריבעשה בהן מעשה דבכה"ג אדם אוסר דבר שאינו שלו לר' יוחנן דאל"כ של יחיד אחר נמי, וגם של עצמו נמי אינו אוסר להדיוט בלא מעשה משום מחובר וכדאמר הש"ס להדיא בדף נ"ט שם וככל הנ"ל, ועוד דא"כ אפילו קרקעעולם נמי, אבל ברירא דמלתא לע"ד הוא כמ"ש וככל הנ"ל ודו"ק: הלכה ב' מים שעקרן הגל והשתחוה להן לא אסרן נטלן בידו והשתחוה להן אסרן, אבני הר שנדלדלו ועבדן במקומן מותרות שהרי אין בהן תפיסת יד אדם: עיין בהשגות, והנה השגה הראשונה שאמר אם מים של רבים הן אינן נאסרין אף כשנטלן בידו, כבר סילקתי ויישבתי דעת רבינו לנכון בדבור הקודם, אמנם השגתו השני' והלא הוא פלוגתא דבני ר' חייא ור' יוחנן באבני הר שנדלדלו בדף מ"ו ולא ידעינן בני ר' חייא מאי ס"ל וספיקא לחומרא, וכן תמה על רבינו הר"ן בשם הרמ"ה וכן תמה הכ"מ ע"ש, נלע"ד דגם זה לא ק"נו, דבאמת יש להכריח מסתמא דגמ' דס"ל למלתא דפסיקא להיתר דגם בתלוש בעינן תפיסת יד אדם דוקא, דהרי כלים דאחז ששימש בהן לע"ז ואסרן חזקי' וסייעתו תלושים היו, ואעפ"כ אמר הש"ס בדף נ"ד ב' למלתא דפסיקא והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא כיון דעבד בהו מעשה איתסרי להו ה"ג בבע"ח כיון שעשה בה מעשה אסרה, חזינן להדיא דאמר רק משום שעשה אחז בהן מעשה לכן אסרן חזקי' אבל אם הי' משתחוה להן לבד לא הי' אוסרן, ואם נאמר דבתלושין לא בעינן תפיסת יד אדם מדאורייתא, א"כ כיון שראה חזקי' לאסור גם הכלים שלא היו של אחז אע"ג דמדאורייתא לא נאסרו, הי' לו לאוסרן אף אם לא הי' עושה בהן מעשה, כיון שכל הטעם דמעשה מהני במחובר ובבע"ח משלו מדאורייתא הוא רק

משום דע"י המעשה שעושה בהן בידים נחשבת כיש בהן תפיסת ידי אדם מתחלתו וכמ"ש לעיל, ובתלוש הרי לא בעינן תפיסת יד אדם בשלו, ולכן גם מעשה לא נבעי בהו, וגם חז"ל איך למדו מזה לאסור דבר שאינו שלו רק ע"י מעשה והלא חזקי' ודאי דהי' אוסרם בכ"ע אף בלא מעשה כלל רק אף אם הי' משתחוה להן לבד, אלא ע"כ מדתלי טעמא במעשה ש"מ דבעינן גם בשלו בתלוש תפיסת יד אדם מתחלתו או מעשה אח"כ דהוה ג"כ כתפיסת ידי אדם, ולכן גזרו הכי לאסור גם בשאינו שלו ע"י מעשה, כיון דגם בשלו מועלת מעשה לאסור אף במקום שלא הי' נאסר בלא מעשה כגון במקום שלא הי' בו תפיסת יד אדם דגם את של עצמו אינו יכול לאסור ואעפ"כ מועלת מעשה לאוסרן מדאורייתא, ולכן גזרו גם חז"ל כעין דאורייתא לאסור בשל אחרים ע"י מעשה אף דבלא מעשה לא הי' יכול לאוסרן, אבל אי בשלו לא הי' צורך לשום מעשה בתלושין מדאורייתא אלא הי' נאסר בכ"ע, גם חזקי' וגם חז"ל דגזרו לאסור גם בשאינו שלו ג"כ הי' להו לגזור ולאסור גם בלא מעשה כעין דאורייתא, אע"כ דגם בשלו וגם בתלושין בעינן או תפיסת יד אדם מתחלתו או מעשה בסופו, ולכן שפיר פסק רבינו הכי וכמ"ד המתיר: ואין לומר דא"כ הרי הי' לו להש"ס למפשט מזה דר' יוחנן הוא המתיר, ובדף מ"ו שם הרי איבעיא להו להש"ס מי הוא המתיר ומי הוא האוסר, דודאי מר' יוחנן עצמו אין שום ראיה דיליף דיניה מכלים, ואולי יש לו לימוד אחר בזה מה שאמר דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, ובהא דכלים אולי ס"ל דאסרן חזקי' גם בלא טעם דעשה בהן מעשה ואפילו היה משתחוה להן לבד ג"כ הי' אוסרן כיון דתלושין הן וגזרו בהן אטו כלים שלו דלא בעינן בהן לא תפיסת יד אדם ולא מעשה, משא"כ בבע"ח דבשלו ג"כ אינו יכול לאסור בהשתחואה להדיוט אולי לא גזרו בשל חבירו כלל אפילו ע"י מעשה, אלא שיש לו לימוד אחר בזה דגם בע"ח של חבירו אוסר ע"י מעשה, אבל מסתמא דגמ' ודאי שפיר שמעינן דס"ל הכי לדינא לכן מפרשי גם דברי ר' יוחנן בהכי וד"ל: ולפ"ז יש לנו למידק עוד מזה דגם בתלוש בעינן תפיסת יד אדם לע"ז דוקא, ודמיא ממש לאילן דבעינן לרבנן שנטעה מתחלה לע"ז דוקא, ודלא כדברי התוס' שם שכתבו בטעם האילן שהשרשה בקרקע מבטלת התפיסה ע"ש, דאי ס"ד דבתלוש לא בעינן התפיסה לע"ז דוקא, א"כ הדר קושיא לדוכתי' דהרי הכלים שבמקדש תפיסתן בידי אדם היו מתחלתן, וא"כ למה תלה איסורן במעשה שעשה בהן אחז לע"ז אח"כ, אלא ע"כ כיון שלא הי' התפיסה דמעיקרא לשם ע"ז מיקריא לא הי' בהן תפיסת ידי אדם ולכן גם בשלו לא היו נאסרין מדאורייתא אלא ע"י מעשה שעשה בהן אח"כ לע"ז, ולכן שפיר לא אסרן חזקי' גם בשאינו שלו אלא ע"י מעשה שעשה בהן אחז לע"ז, דומיא דמחובר ובע"ח שלא הי' בהן תפיסת ידי אדם כלל, דאל"כ לא הי' שום הכרח להש"ס לומר דרק ע"י המעשה הוא דאסרן חזקי' דילמא גם אם לא הי' בהן מעשה הי' אוסרן ג"כ משום דגזר לאסור אף בשאינו שלו בתלושים שהי' בהן תפיסת ידי אדם אטו שלו שהיו אסורים מדאורייתא, וא"כ אכתי מנא לן למיליף מנייהו גם בע"ח שלא הי' בהן תפיסת ידי אדם כלל שיאסור אדם גם את שאינו שלו גם ע"י מעשה ודלמא גם את בע"ח שלו לא יוכל לאסור להדיוט גם ע"י מעשה, כיון שאין לנו שום לימוד דמעשה שאח"כ הוה כתפיסת ידי אדם מתחלתו, אלא ע"כ דאותן תלושים שלא בהן תפיסת ידי אדם מתחלתן לע"ז דינן כמחובר ובע"ח שלא הי' בהן תפיסת ידי אדם כלל, ולכן אי לאו דמעשה לע"ז היה

כתפיסת ידי אדם מתחלתו לע"ז לא הי' חזקי' אוסר כלל הכלים שאינן של אחז כיון דאף אם היו שלו לא היו נאסרין מדאורייתא ומכ"ש כשלא הי' עושה בהן מעשה כלל, אלא ע"כ מדאסרינהו חזקי' ש"מ תרתי דרק ע"י מעשה שעשה בהן אחז אסרינהו, ושמעשה לע"ז גם אח"כ הוה כתפיסת ידי אדם מתחלתו לע"ז, ולכן כיון שאם הי' שלו היו אסורין מדאורייתא לכן אסרן חזקי' גם שאינן שלו אטו שלו, ולכן שפיר יליף מנייהו גם לבע"ח דעכ"פ ע"י מעשה לע"ז הוה כיש בהן תפיסת ידי אדם מתחלתו לע"ז ואוסר בשלו, ולכן גזרינן גם בשל חברו מדרבנן אטו שלו וד"ל: ובזה אתיא לי שפיר ג"כ דברי רבינו בה' ג' שאמר, ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה בהנאה שזקיפתה מעשה, וכן אם זקף ביצה כו': ולכאורה אין זה מובן כלל מה שאמר בטעמו שזקיפתה מעשה, דאיזה מעשה צריך בלבינה שלו, וגם אם הי' צריך מעשה היה הצורך שהעכו"ם שהשתחוה לה יעשה בה מעשה משום שהיא אינה שלו, ואיך יועיל מעשה של הישראל בלבינה שלו להעכו"ם לאוסרה, ועוד דברי רבינו פסק דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפילו ע"י מעשה וגם בעכו"ם וכמ"ש לעיל בריש הפרק, ור"י אמר רב דאמר האי דין בדף נ"ג ב', הרי אמר שם בטעמו משום גילוי מלתא וכתחלתה של א"י, וכן פרש"י בדף מ"ו ע"ש, ועד כאן לא הזכיר בדף מ"ו מעשה בזה אלא בביצה דלית בה תפיסת ידי אדם שנולדה מאליו, וכשהשתחוה לביצה שלו ג"כ לא נאסרה בלא מעשה לע"ז כיון שאין בה תפיסת ידי אדם, משא"כ לבינה הרי יש בה תפיסת ידי אדם דנעשית בידים ואם היתה שלו הרי אינה צריכה שום מעשה, וגם בשל חברו הרי גם למ"ד דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, המשתחוה צריך לעשות בה מעשה, ולמ"ד דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם אם המשתחוה יעשה בה מעשה ג"כ לא יאסרה, ורק משום שזקפה הישראל להשתחות לה הרי גלי דעתי' דניחה ליה ואז הוא שהעכו"ם המשתחוה לה אוסרה דדינה אז כשלו, אבל לא משום דזקיפתה מעשה, וכן משמע לכאורה מדברי ר"י אמר רב בעצמו דדוקא אם הישראל לא השתחוה לה אלא עכו"ם בא והשתחוה לה, בזה הוא דמצריך שהישראל יזקפנה, אבל אם הישראל בעצמו היה משתחוה לה הי' אוסרה אף אם לא הי' זוקפה: אמנם לפי מ"ש בכל הנ"ל הרי דברי רבינו מבוארין בפשיטות, דכיון דפסק כמ"ד המתיר באבני הר שנדלדלו, הרי שמעינן לדידיה דגם בתלוש בעינן או תפיסת ידי אדם מתחלה לע"ז או שיעשה בהן מעשה אח"כ לע"ז, ודינן כמחובר ממש, וא"כ גם לבינה תלושה אף שנעשית בידי אדם הרי לא נעשית לע"ז ונקראת אין בה תפיסת ידי אדם ודינן כאבני הר שנדלדלו דגם בשלו אינו יכול לאסור בהשתחואה אלא לאחר שעשה בה מעשה לע"ז, וא"כ לפ"ז ע"כ ר"י אמר רב דאמר ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ולא השתחוה לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה, רבותא הוא דמשמיענו דאף עכו"ם יכול לאוסרה אח"כ במעשה שעשה בה הישראל לשם עכו"ם שזקפה לשם עכו"ם, משום גילוי דעתו דניחא ליה, אבל באמת גם הישראל עצמו לא היה יכול לאוסרה אלא א"כ זקפה לשם עכו"ם דזקיפתה הוה מעשה, אבל בלא מעשה גם הוא לא היה יכול לאוסרה דתלוש ומחובר דין אחד להן לענין זה למ"ד המתיר באבני הר שנדלדלו, וכן משמע להדיא מדברי רש"י שם בדף מ"ו בד"ה ולמאן, דרק לפי מאי דדחי ליה דלעולם בני ר' חייא דאסרי דהשתחוה לה אע"ג דלא זקפה אסורה, כתב רש"י כיון דאיהו לא תפיסת ידי אדם בעי וזה לשם

עכו"ם העמידה בין הוי מעשה בין לא הוי מעשה הרי קראה עכו"ם כו', הרי מפורש דאלו למ"ד המתיר דבעי תפיסת ידי אדם בעי דוקא מעשה לשם עכו"ם אח"כ ולכן היה ניחא ליה מתחלה לדעת זו מאי דבעי חזקי' אי זקיפתה הוי מעשה או לא, ואף דמבעי ליה בביצה שנולדה מעצמה, הרי לרבנן דבעינן תפיסת ידי אדם לע"ז דוקא גם לבינה לא עדיף מביצה כי לא היה בה תפיסת ידי אדם לע"ז מעולם, וכן בד"ה לבינה אח"כ שם כתב רש"י רק למ"ד האוסר דבדבר תלוש ולאו בע"ח לא בעינן מעשה בגופו ונאסר מיד בהשתחואה כו', הרי מפורש דלמ"ד המתיר גם בתלוש בעינן מעשה בגופו לשם עכו"ם כיון דמתחלה לא היה בה תפיסת ידי אדם לשם עכו"ם, ולדעת זו אשמעינן ר"י אמר רב תרתי חדא דזקיפת לבינה לשם עכו"ם הוה מעשה, ושנית דגילוי דעתי' דניחא ליה מהני גם גבי אחר לאוסרה, וזה הוא שכתב רבינו שפיר בטעמו שזקיפתו מעשה, ור"ל ושפיר היה אוסרה בעצמו כשהיה משתחוה לה דדינה כיש בה תפיסת ידי אדם מתחלה לעכו"ם, ולכן מועיל שוב גילוי דעתו דניחא ליה גם לגבי העכו"ם שיאסרנה בהנאה כמוהו וככל הנ"ל: וכל דברים אלו נמשכין אחר תחלת דבריו בראש הפרק, שהקדים לומר כל שאין בו תפיסת יד אדם (ר"ל מתחלתו) ולא עשהו אדם (ר"ל גם אח"כ) אע"פ שנעבד ה"ז מותר בהנאה, ועשה כלל זה בסתמא בין למחובר בין לתלוש, והדר מפרש לה ואמר, לפיכך כו' להשמיענו כל הדינים המסתעפים מכלל זה, ופירש תחלה דין דמחובר ולהיתרא, דעכו"ם העובדים להרים ולגבעות, ועוד יותר דאף אם היה בהן תפיסת יד אדם אבל לא לשם עכו"ם כגון אילנות הנטועין לפירות, ועוד יותר דאף המעיינות הנובעין לרבים דאע"ג שאינו ידוע מפורש שלא נפתחו בידי עכו"ם לשם עכו"ם אמרינן דכיון דרבים הסתפקו במימיו בודאי לא נפתחו מתחלה ע"י עובדיהן לשם עכו"ם וכמ"ש לעיל, ולכן הרי אלו מותרים בהנאה, והדר משמיענו עוד יותר רבותא דאף שאינו מחובר אלא הן בע"ח ג"כ דינן כמחובר ומותרין בהנאה וגם באכילה, והדר משמיענו דינן לאיסורא ואמר דאם עשה בהן מעשה כ"ד אף אח"כ לשם עכו"ם בין בבע"ח בין במחובר מתסרי שפיר כאשר היה בהן תפיסת יד אדם מתחלה לעכו"ם, והדר משמיענו בה' ב' יותר רבותא דאף מים שעכרן הגל ואבני הר שנדלדלו אף דתלושין הן ולאו מחוברין ולאו בע"ת מ"מ כיון שלא היה בהן תפיסת ידי אדם לעכו"ם לא נאסרו, רק כשעשה בהן מעשה אח"כ לעכו"ם שנטל המים ביד והשתחוה להן אסרן דזה הוה כיש בה תפיסת יד אדם מתחלה לשם עכו"ם, והדר משמיענו בה' ג' עוד יותר רבותא בין להיתירא בין לאיסורא, בישראל שזקף לבינה אף שהיה בה תפיסת יד אדם מתחלה שהרי נעשית בידי אדם אבל כיון שתחלת עשייתה לא הייתה לשם עכו"ם, צריכה היא ג"כ מעשה אח"כ לשם עכו"ם לאוסרה אף בשלו, אבל אם עשה בה מעשה אף אם המעשה היא שלא בגופה אלא זקפה לבד, נחשבת מעשה להחשיבה כהי' בה תפיסת יד אדם וה לשם עכו"ם ואפילו לגבי אחרינא משום גילוי דעתא דניחא ליה ושוב נאסרה גם ע"י אחר בהשתחואה לבד גם למאי דקי"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וככל הנ"ל: אמנם עדיין צריכין אנו למודעי גם בדבר השגת הראב"ד הראשונה, על מה שאמר רבינו דאם נטלן בידו והשתחוה להן אסרן דמשמע גם מים של רבים, ור' יוחנן הלא אמר דמים של רבים אינן נאסרין, וכתבתי לעיל דכיון דרבינו פסק כר"נ ור"ע ור"י דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו גם במעשה, ורק באית ליה שותפות אוסרן, א"כ בודאי פליגי

על ר' יוחנן במים של רבים דהרי אית ליה בהם שותפות, וע"י מעשה ודאי דנאסרין מדאורייתא וכמ"ש לעיל בה' א', אבל לכאורה רבינו בעצמו סותר לכל דברינו אלה, דבפ"ד מה' איסורי מזבח ה' ז כתב המשתחוה להר אף ע"פ שהוא מותר בהנאה הרי אבניו אסורין למזבח, וכן המשתחוה למעיין הנובע בארצו הרי מימיו פסולין לנסך, עכ"ל, וכיון דדייק בלשונו למעיין הנובע בארצו דוקא, משמע דבא לאפוקי מעיין הנובע לרבים דאינו נאסר גם לנסכים, וזהו ע"כ כדברי ר' יוחנן דאמר מים של רבים אינן נאסרין, וכן כתב הכ"מ שם, וכן כתב גם בשם הר"י קורקוס ע"ש, אבל נלע"ד דגם זה א"ש ולא ק"מ דדעת רבינו הוא זה, דודאי גם ר"נ ור"ע ורבי יצחק שטרחו עצמן ליישב דבריהם דלא כתנאי בחולין שם, לא פליגי גם על ר"ש בן יהוצדק שהוא ג"כ תנא שאמר זה ר' יוחנן משמו בע"ז דף נ"ט דמים של רבים אינן נאסרין, אלא שהם מפרשים לדברי רשב"י אלו בדלא עבד בהן מעשה ולענין נסכים, ולכן דייק לומר דרק מים של רבים אינן נאסרין ואע"ג דיש לו בהן שותפות, כיון דכל הטעם דאסרינן מחובר לגבוה אמר רבא בדף מ"ו ב' מק"ו מאתנן זונה ומחיר כלב, ושל רבים בודאי גם באתנן לא נאסר דודאי יכולין הרבים למחות בו, ולכן גם לגבוה לא נאסר מחובר דרבים, הא של יחיד דהיינו של עצמו לבד אף דלהדיוט לא נאסר בלא מעשה משום דמחובר הוא, לגבוה נאסר שפיר, אבל בעשה בהן מעשה דאפקי' מתורת מחובר כגון שנטלן בידו והשתחוה להן דשל עצמו הוא אוסר מדאורייתא גם להדיוט, ודאי דגם של רבים אוסר גם להדיוט וכ"ש לגבוה דהוי כשאר דבר שיש לו שותפות דאוסר גם להדיוט, והא דאמר הש"ס שם דאיירי בדטפחינהו בידיו, הוא רק אליבי' דר' יוחנן עצמו דאיהו איירי שם מפורש גם להדיוט, דאסר שם ריש לקיש מים של רבים להדיוט וא"ל ר' יוחנן זיל שרי להו דמים של רבים אינן נאסרין, דמשמע הא של יחיד נאסרין ואפילו של יחיד אחר וע"כ הוא ע"י מעשה דוקא ואזיל לשיטתו דאמר אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, ולכן לדידיה ודאי מים של רבים אפילו ע"י מעשה אינן נאסרין, אבל לר"נ ור"ע ור"י ודאי לאו הכי הוא, אלא ע"כ יאמרו דרשב"י לענין גבוה לבד איירי ובלא מעשה ובא לאפוקי של עצמו, אבל ע"י מעשה גם רשב"י מודה דגם מים של רבים נאסרין וכמ"ש, ועתה הלא א"ש דברי רבינו בפשיטות, דהכא דאיירי ע"י מעשה אמר שפיר נטלן בידו והשתחוה להן אסרן, ור"ל ואפילו הן של רבים ודלא כר' יוחנן בזה, אבל בה' איסורי מזבח דאיירי בלא מעשה דומיא דהמשתחוה להר דאמר אע"פ שהוא מותר בהנאה, לכן אמר וכן המשתחוה למעיין הנובע בארצו דוקא הרי מימיו פסולין לנסכים, אף ע"פ שמותרין להדיוט, אבל מעיין הנובע לרבים ודאי דבלא מעשה אינו נאסר כלל וכדברי ר"ש בן יהוצדק וכהנ"ל: אמנם מ"ש שם הכ"מ דפסק רבינו במעיין הנובע בארצו לאיסור, ואע"ג דבעיא דרבה היא בדף מ"ז אי למיא דקמי' קא סגיד וקמאי קמאי אזדו או דילמא לדברונה קא סגיד, משום שהוא בעיא דלא נפשטה ולחומרא ע"ש, לע"ד אין לומר הכי דא"כ יקשה קושיית הלח"מ בשם דא"כ למה לא כתב רבינו דאם הביא הורצה כיון דלא אסרן אלא מספק ע"ש, אבל נלע"ד דרק מדין ברור הוא דפסק רבינו הכי משום דבאמת אע"ג דבעיא זו לא נפשטה במקומה, אנן יש לן לפושטה ממקום אחר מסתמא דגמ' דפסיקא להו דלדברונא דמיא קא סגיד, דהרי התם בדף נ"ט דפריך על ר' יוחנן משום רשב"י דאמר מים של רבים אינן נאסרין הא של יחיד נאסרין ותיפוק לו

דהא מחוברין נינהוואמר לא צריכא דתלשינהו גלא, הרי איירי מפורש בנהר המקלח מדאית ליה גלא ולכן היה ניחא ליה הא דיחיד נאסרין הרי דפשיטא ליה דלברונה דמיא קאי סגיד, וכן למאי דאסיק שם לא צריכא דטפחינהו בידיה, הרי איירי ג"כ באותן המים המקלחין ואמר דמשום דטפחינהו בידי' מלמטה ותלשן יש בהן תפיסת ידי אדם כדפירש"י שם משמע דמשום זה נאסרו כל המים, הרי מפורש דלדברונה דמיא קא סגיד, וא"ל דא"כ למה לא פשיט רבה בעייתו מדברי ר' יוחנן דאמר מים של רבים אינן נאסרין הא דיחיד נאסרין וע"כ לדברונה דמיא קא סגיד, דמר' יוחנן עצמו בודאי ליכא למפשט דדלמא איירי במימי הבור שאינן מקלחין לחוץ ולכן דיחיד נאסרין כדטפחינהו בידיו ולעולם למיא דקמי' קא סגיד, אבל אנן ודאי דנוכל לפושטה מסתמא דגמ' דסברי מפורש הכי, ואע"ג דאיירי אליבי' דר' יוחנן ואנן לא קי"ל כוותי' בזה וכמ"ש, בזה הרי לא פליגי, ולכן פסק שפיר רבינו שם דהמשתחוה למעיין הנובע בארצו מימיו פסולין לנסכים משום דלדברונה דמיא קא סגיד כי הוא דין ברור בלא ספק וגם בדעבד אם הביא לא הורצה וע"ש מ"ש עוד בזה, וא"ש הכל לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק:
הלכה ט ותקרובת עכו"ם אינה בטלה לעולם: עיין כ"מ שכתב בשם הרמ"ך תימא איך סתם ואמר דתקרובת אינה בטלה לעולם דהא יש תקרובת דיש לה ביטול היכא דלא הוה משתבר כעין פנים וכדחזינן באבני מרקוליס שבטלן עכו"ם דשרי משום דבעינן כעין פנים, דבזרק מקל לפני' חייב ואינה נאסרת אף ע"פ שעבודתה בכך ש"מ דלאסור בעינן כעין פנים עכ"ל, ואני תמה על תמיהתו שהביא בעצמו ראיה לסתור מהא דזרק מקל לפני' שאינה נאסרת כלל משום תקרובת משום שאינה כעין פנים, הרי דאינה צריכה ביטול כלל, ואבני מרקוליס דנאסרו וצריכין ביטול ע"כ לאו משום תקרובת הוא דנאסרו כיון דלא הוי כעין פנים, אלא משום ע"ז עצמה הוא דנאסרו, וכדאמרו שם בדף נ"א אלא מעתה אבני בית מרקוליס במה יאסרו ואמר דנעשה כמגדל עכו"ם ופירש"י שם וז"ל ואיסורו משום עכו"ם עצמה ולא משום תקרובת כו' ע"ש, וכן כתבו התוס' בדף נ' בד"ה בעינן כעין פנים בשם רש"י ע"ש, הרי מפורש דליכא שום תקרובת שתאסר ותיהני לה ביטול, אלא או שאינה נאסרת כלל ואינה צריכה ביטול, או שנאסרת ולא מהני לה ביטול, ורבינו הרי איירי בתקרובת שנאסרת ולכן אמר שפיר שאינה בטלה לעולם, וזה ברור לע"ד ודו"ק: הלכה יב ואם היתה של ישראל כו' אסורה לעולם: עיין כ"מ שכתב בשם הרמ"ך תימא מאי איריא של ישראל אפילו של עכו"ם נמי כו' עכ"ל, ואני תמה על תמיהתו זאת ג"כ, דהרי רבינו איירי בעכו"ם ששפאה, וא"כ הרי הוה זה יותר רבותא, דהא דישראל אינו מבטל אפילו ע"ז של עכו"ם הוא מלתא דפסיקא לכ"ע במשנה דף נ"ב ב', אבל הא דעכו"ם אינו מבטל ע"ז של ישראל לאו מלתא דפסיקא היא, דהרי אמר שם דרבי היה סבר בילדותו דעכו"ם מבטל ע"ז שלו ושל ישראל כשהיה לו בה שותפות, לזה אמר רבינו רבותא יותר דגם עכו"ם ששפאה אם היתה של ישראל אפילו שפאה שלא לצורכה היא ושפאיה אסורין וד"ל: פרק ט' הלכה ב' וכן עכו"ם ששלח דורן כו' לא יקבלנו ממנו ואם חשש לאיבה נוטלו בפניו ואינו נהנה בו עד שיודע לו שזה הגוי אינו עובד כו"ם כו': עיין כ"מ ולח"מ שתמהו על רבינו דהרי בגמ' דף ז' ב' איתא דא"ל ריש לקיש טול וזרוק אותו בבור בפניו כלאחר יד, ולמה לא זכרו רבינו: ולעד"ן דא"ש דהתם איירי מפורש בעכו"ם שהי' ידוע לו לר"י נשיאה דפלח לעכו"ם

כדאמר בלשונו היכי אעביד אשקלי' אזיל ומודה, משמע שהי' פשיטא ליה דבודאי אזיל ומודה, משא"כ רבינו הרי איירי מפורש בעכו"ם שאינו ידוע לו אם הוא עובד כו"ם או לא וא"כ הוה זה רק ספק אם אזיל ומודה או לא, לכן משמע ליה לרבינו דכיון דחושש משום איבה והתירו לו לקבלו ממנו אין לו לחוש לאבדו מספק שמא יודע לו שאינו עובד כו"ם ודי לן אם נאסור לו ליהנות ממנה מספק עד שיודע לו, דלא גרע זה משאר ספק דרבנן שהוא לקולא אלא דליהנות ממנו אסור לו מספק כיון דאפשר להתברר כנלע"ד ודו"ק: הלכה ט' עיר שיש בה עכו"ם מותר להלך חוצה לה ואסור להכנס בתוכה כו' ובהשגות א"א בתוספתא מפרש לה ביריד ובמשא ומתן עמהם כו' עכ"ל וכן כתב הכ"מ בשם הרמ"ך שכתב לתמוה הכי על רבינו דבגמרא משמע דאפילו לשאת ולתת עמהן מותר כו' עכ"ל: ולעד"ן דא"ש דודאי המשנה דאמרה סתם מותר ואסור איירי בכל ענין דבמקום שמותר בין ההילוך בין משא ומתן מותר, ובמקום שאסור ג"כ בין המשא ומתן בין ההילוך לבד אסור, ולכן בכאן כתב רבינו דין ההילוך משום מקום האיסור להורות דגם ההילוך לבד אסור בו, ודין המשא ומתן הלא כתב רבינו לקמן בסמוך ה' י"ד דהולכין ליריד של עכו"ם ולוקחין מהם כו' וד"ל: הלכה טו עכו"ם שעשה לבנו או לבתו משתה אסור ליהנות מסעודתו כו' עד י"ב חדש.

עיין בב"י וט"ז וש"כ וב"ח בי"ד סימן קנ"ב שהאריכו בטעם הרי"ף ורבינו שהשמיטו דברי הש"ס דאדם חשוב גם לאחר יב"ח אסור, והטור והש"ע כתבוהו שם, וגם אנכי ת"ל הארכתי בזה הרבה בתשובה ונתתי טוב טעם לדעת הרי"ף ורבינו בזה דס"ל שאין לחוש כלל בזה"ז לאחר יב"ח אפילו לאדם חשוב ולכן השמיטוהו ומגודל האריכות בזה לא כתבתיו: הלכה טז ולא תיילד את העובדת כו"ם אבל מילדת היא בשכר משום איבה.

עיין כ"מ שתמה למה לא כתב רבינו מה שאמרו בגמרא דבשבת אפילו בשכר אסור ליילד ע"ש, ואני תמה על תמיהתו דזה הדין הלא שייך להלכות שבת, ובהלכות שבת פ"ב ה' י"ב הלא כתבו רבינו מפורש ע"ש: פרק עשירי הלכה ו אפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום כו' שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה כו' ובהשגות א"א זאת לא מצאתי כו' והפסוק בז' אומות הוא ואפי' לפי דבריו ישיבה כתיב בהו ולא העברה עכ"ל: ולעד"ן דדברי רבינו מוכרחים דאי בז' אומות הרי הם בלא תחי' כל נשמה וגם אי לישיבת קבע הרי כבר כתיב לא תכרת להם ולאלהיהם ברית אלא ע"כ לישיבת עראי והאיך אפשר לישיבת עראי אם לא כשעובר ממקום למקום דאי בדר שם הרי הוא ישיבת קבע, לכן דברי רבינו מוכרחים, ובודאי הוא ג"כ מאמר חז"ל באיזה מקום, ולא ראינו אינו ראיה וד"ל: אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד: ובהשגות א"א איני משוה לו בישיבת הארץ עכ"ל, ולעד"ן דגם בזה דברי רבינו מוכרחים, דודאי הכתוב לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי, שייך גם במי שמקיים ז' מצות לבד ולא כל התורה כולה אלא דמ"מ בגר תושב איכא קרא אחרינא שהתיר לו הישיבה דכתיב עמך ישב, אבל בזמן שאין היובל נוהג שאין לו דין גר תושב ממילא הוא בכלל לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך, וגם שמו מוכיח עליו דלמה נקרא גר תושב הלא על היתר הישיבה בארץ הוא וכמ"ש רבינו בפ' י"ד מה' איסורי ביאה ה' ז וז"ל ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בא"י, וא"כ ממילא אם אין לו דין גר תושב ע"כ אסור לו הישיבה אז, ולזה כתב גם שם רבינו מיד אחר הקדמה הנ"ל ואין מקבלין גר

תושב אלא בזמן שהיובלנוהג אבל בזה"ז אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו עכ"ל והוא מטעם הנ"ל דכיון דאין לו דין תושב ממילא הוא בכלל לא ישבו בארצך וד"ל: פרק יא הלכה יב הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכן הקורא על התינוק שלא יבעת כו' לא די להם שהם בכלל מנחשים וחברים אלא שהם בכלל מנחטיש וחבדים אלא שהס בכלל הכופרים בתורה שהן עושין דברי תורה רפואות גוף ואינן אלא רפואת נפשות כו'.

עיין כ"מ שהקשה והא בגמרא סנהדרין דף ק"א אמר ר' יוחנן וברוקק בה וע"ש שדחק עצמו בזה ולבסוף אסיק דבריו בצ"ע: עוד הקשה למה כלל קורא פסוק על התינוק עם לוחש על המכה וגזר אומר בכולם שהם בכלל הכופרים בתורה, והא ריב"ל אמר רק אסור להתרפאות בד"ת ע"ש: ולעד"ן דמה שאמר רבינו הם בכלל הכופרים בתורה הוא רק טעם לדברי ריב"ל שאמר אסור להתרפאות בדברי תורה וכתב רבינו הטעם משום שהוא ככופר במעלת התורה שהיא רפואת הנפש ולא רפואת הגוף ומ"מ אין כוונתו שיהיה ממש בכלל הכופרים בתורה שלא יהיה להם חלק לעוה"ב, דהרי בה' תשובה פ"ג ה' ו' אמר ואלו שאין להם חלק לעוה"ב כו' המינים והאפיקורסים והכופרים בתורה כו', ומפרש אח"כ בה' ח' שלשה הן הכופרים בתורה האומר שאין התורה מעם ה', וכן הכופרים בפירושה והוא תורה שבע"פ והמכחיש מגידי' כגון צדוק וביתוס, והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה עכ"ל הרי מפורש דרק המכחיש לגמרי גוף התורה הוא שקורא בשם כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב ולא המכחיש במעלת התורה ובפרט שגם במעלת התורה אינו מכחיש אם חושב בדעתו שהיא רפואה לנפש וגם לגוף, אלא ע"כ כוונת רבינו הוא שהוא רק מעין הכופרים אבל לא כופרים ממש וכדדייק בלשונו שהם בכלל הכופרים ולא אמר שהם כופרים בתורה, ובודאי אין בזה אלא איסור לבד וזהו טעמו של ריב"ל שאמר אסור להתרפאות בד"ת, ולכן הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכן הקורא על התינוק שלא יבעת וכל השאר שחשב הכל שווים הם בודאי שאין בהם אלא איסור וכדאמר ריב"ל אסור להתרפאות בד"ת, אמנם המשנה שאמרה דהלוחש על המכה אין לו חלק לעוה"ב ודאי הוא כדברי ר' יוחנן דברוקק בה דוקא ואין מי שחולק עליו בזה ורב ור"ח לא פליגו עליו אלא מה שאמר שאין מזכירין ש"ש על הרקיקה והם אומרים דאפילו קרא דלית ביה ש"ש ואפילו קרא שאינו מענין החולי ג"כ אם מזכירו על המכה ברקיקה אין לו חלק לעוה"ב ומשום בזיון ד"ת שמזכירה על הרקיקה, ובזה לא איירי רבינו בזה כלל דלא איירי אלא במה שהוא אסור ולכן שפיר לא הזכיר בזה רקיקה, וניחא בזה ג"כ מה שכתב רבינו וקורא פסוק מן התורה ולא כתב וקורא כל המחלה כדברי ר' יוחנן אלא כל פסוק שיהי' ומשום דלא איירי בענין דברי ר' יוחנן כלל, אלא הוא דברי ריב"ל שאמר אסור להתרפאות בד"ת, איזה ד"ת שיהיה וכהנ"ל: אמנם מה שהשמיט רבינו הא דהלוחש על המכה ברקיקה שאין לו חלק לעוה"ב, לא כאן ולא בה' תשובה שחשב שם כל אלו שאין להם חלק לעוה"ב ולא חשיב הלוחש על המכה ברקיקה נלע"ד דבאמת לא פסקי' רבינו כלל דזה הוא רק דעת רע"ק במשנה דריש פ' כל ישראל, אבל הת"ק פליג עליו ולא חשיב אלא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס, ור' יוחנן ורב

ור"ח לפרושי דברי רע"ק באו, ולדינא פסק רבינו כת"ק דדיני' כרבים ולא כרע"ק דאין הלכה כרע"ק מחבריו כנלע"ד נכון ודו"ק: פרק יב הלכה א לפיכך המגלח שני צדעיו כו' לוקה שתים כו' בד"א באיש המגלח אבל איש המתגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח.

ובהשגות א"א אע"פ שאינו לוקה כיון שמדעתו עשה עובר בלאו עכ"ל עיין כ"מ שכתב ויותר נ"ל דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו כיון דלא עבד מעשה כלל ואפילו אם א"ל להקיף פאת ראשו אין שליח לדבר עבירה עכ"ל, ולע"ד א"ן זה טענה כלל דהרי אם נאמר שיש בו לאו הוא משום דלא תקיפו קאי בין על המקיף ובין על הניקף וכדאיתא בברייתא מכות דף כ' ע"ב אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, וכדמוקי לה במסייע סובר הראב"ד דזהו רק משום דבלא"ה אין בו מעשה ולא לקי אבל לאו שאין בו מעשה הוא משום דאחד המקיף ואחד הניקף במשמע וכדאוקמה שם רב חסדא כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו מכלל דלר' יעקב הוא לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו אבל לאו הוה לכ"ע, ואטו נותר דפטר ביה ר' יעקב משום דהוה לאו שאין בו מעשה איכא ביה מעשה קצת, וכן הנשבע שיאכל ככר היום ולא אכלה דאמר ר' יוחנן (מכות ט"ו ב') דאינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה.

איכא ביה מעשה קצת אתמהה ואפ"ה הרי אית ביה לאו, וכן הוא כל לאו שאין בו מעשה, ואיזה דמיון הוא לאין שליח לד"ע, הרי אמרינן דלא תקיפו קאי לאזהרה גם על הניקף שלא יניח עצמו להקיף והרי הוא עצמו עושה העבירה, ועיין בלח"מ שכתב דבאמת גם דעת רבינו הכי הוא דעובר גם המתגלח בלאו אלא שאינו לקי עליו וכדעת הראב"ד, אבל לע"ד גם זה אינו דאם היה דעת רבינו דלא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף במשמע א"כ כשגלח לעצמו הרי יש לו להיות חייב שתים על כל פאה ופאה וכדאמר רבא בגמרא שם דמוקי להברייתא דאמרה אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, במקיף לעצמו ודברי הכל, וא"כ מה הוא זה שאמרה א' המקיף וא' הניקף לוקה ע"כ הוא לחייבו שתיים על כל פאה ופאה אחת משום מקיף ואחת משום ניקף, וכן פירש"י שם מפורש וז"ל וקמ"ל דחייב תרתי משום מקיף ומשום ניקף כו', ואלו רבינו הרי כתב מפורש להיפך, שכתב לפיכך המגלח שני צדעיו לא אמר שני צדעים אלא שני צדעיו, הרי איירי מתחלה במגלח לעצמו ואמר לוקה שתים על שתי הפיאות ולא אמר דלוקה ארבע, הרי מפורש ס"ל לרבינו דלא תקיפו קאי רק על המקיף לבד ולא על הניקף, הרי ס"ל דגם לאו אין בו בניקף, אבל א"כ הרי השגת הראב"ד לכאורה חזקה דבאמת משמע לכאורה מדברי הש"ס כדברי הראב"ד, דהרי האמוראים לא דחו לדברי הברייתא דאמרה אחד המקיף ואחד הניקף לוקה אלא דר"א מוקי לה כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ומינה דלרבנן כיון דהוה לאו שאין בו מעשה לגבי ניקף אינו לוקה אבל לאו איכא לכ"ע, וכן לרבא דמוקי לה במקיף לעצמו ודברי הכל דחייב גם משום ניקף הרי מפורש דלא תקיפו קאי גם על ניקף וכמ"ש לעיל וא"כ הרי צדקו דברי הראב"ד דאם לא עשה ניקף מעשה עכ"ז הלאו הרי נשאר בתוקפו אלא שאין בו מעשה: אמנם נלע"ד דדעת רבינו נכונה ומוכרחת מאד בסוגיא דלדינא קי"ל דלא תקיפו קאי רק על המקיף לבד ואין הניקף במשמע כלל, דהנה יש להבין הני אמוראי דפליגי באוקימתא דברייתא במאי פליגי דבשלמא רבא לא אמר כר"ת משום דבעי לאוקמה כדברי הכל אלא רב אשי מ"ט לא

אמר כרבא, ועוד דגם על רבא קשיא דאיך אמר במקיף לעצמו ודברי הכל, דאיזה דברי הכל היא והלא המשנה שם מפורש פליגי על הברייתא, דהמשנה שם הלא אמרה בלשונה והמקיף פאת ראשו, לא אמרה פאת הראש, אלא פאת ראשו, והלא איירי מפורש במקיף לעצמו, ואעפ"כ אמרה על הראש שתים אחת מכאן ואחת מכאן, ולא אמרה שתים מכאן ושתים מכאן, אלא רק אחת מכאן ואחת מכאן, הרי ס"ל מפורש דלא כהברייתא דאמרה אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, שחייב שתים מכאן ושתים מכאן: אלא ע"כ צ"ל דבזה הוא דפליגי הני אמוראי דר"ח ורבא תרווייהו ס"ל דהברייתא פליגי על מתניתין וס"ל דאחדהמקיף ואחד הניקף במשמע דלא תקיפו ולא כדברי המשנה דס"ל דרק על המקיף לחוד קאי האזהרה דלא תקיפו, אלא דר"ח ס"ל דהברייתא אף לשיטתה דאחד המקיף ואחד הניקף במשמע עכ"ז מאי דאמרה דגם הניקף לקי ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולא כר' יעקב דפליג על ר"י ג"כ, ורבא אמר דנהי דעל המשנה ודאי פליגי עכ"ז אין צורך לומר דפליגי גם על ר' יעקב אלא איירה במקיף לעצמו ודברי הכל ר"ל גם כר' יעקב אתיא, ולא כר"י לבד, אבל רב אשי גם זה לא ניחא ליה לומר דהברייתא פליגי על מתניתין וס"ל דאחד המקיף ואחד הניקף בכלל לא תקיפו, אלא לעולם הברייתא ג"כ ס"ל כמתניתין דלא תקיפו קאי רק על המקיף לבד ולא על הניקף אבל איירי במסייע באופן שהניקף גם הוא מקיף דבין המקיף בין הניקף מקיפין הם כיון דמסייע לו להקיף ולכן אמרה שפיר אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, ודברי הכל ממש היא גם כתנא דמשנתינו דגם הוא מודה לזה דאם הניקף מסייע דיני' כמקיף ממש וחייב ג"כ, ונמצא לפ"ז לדינא ודאי כולהו הני אמוראי ס"ל דודאי הלכה כמשנתינו לגבי הברייתא דלא תקיפו הוא אזהרה רק על המקיף לחוד ולא על הניקף, אלא דפליגי אליבא דתנא דברייתא דלר"ח ורבא פליג על משנתינו ולרב אשי לא פליג כלל וגם הא ס"ל כדברי המשנה דלא תקיפו קאי רק על המקיף לבד אם הניקף הוא מסייע דאז דינו כמקיף, וגם המשנה הכי ס"ל, ולכן שפיר פסק רבינו הכי כדברי המשנה והברייתא כאחד וכאוקימתא דרב אשי דלדינא ודאי גם ר"ח ורבא מודו לו ובפרט דהוא בתרא ובפרט דלמעט במחלוקת עדיף, וא"ש לנכון והוא כפתור ופרח בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ב האשה שגלחה פאת האיש או ששנתגלחה פטורה שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף ואשה אינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף, לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורים בהקפה.

הנה בגמרא קדושין דף ל"ה ב' אמרו הכי ומנא לן דליתנהו בהשחתה איבעית אימא סברא דהא לית להו זקן ואיבעית אימא קרא מדשני קרא לומר פאת זקנך ולא אמר פאת זקניכם כדאמר פאת ראשכם מאי זקנך זקנך ולא זקן אשתך, ולא והתניא זקן האשה והסריס הרי הוא כזקן לכל דבריהם מאי לאו להשחתה אמר אביי להשחתה לא מצית אמרת דיליף פאת פאת מבני אהרן מה להלן נשים פטורות אף כאן נשים פטורות, ואי סבירא לן דכי כתב בני אהרן אכולי' ענינא כתיב נישתוק קרא מניה ותיתי בק"ו ואנא אמינא ומה כהנים כו' בני אהרן ולא בנות אהרן ישראל לא כ"ש אי לאו ג"ש הוה אמינא הפסיק הענין כו' ע"כ, ועתה הנה רבינו תפס רק טעם הראשון דהוא מן הסברא לבד, ולזה אמר לפיכך העבדים דאין בהן זה הטעם דהרי יש להן זקן אסורים בהקפה, וכתב הכ"מ ואע"פ שאין בסברא זו העמדה כי אם ע"י הג"ש דיליף פאת פאת מבני אהרן קיצר

רבינו ולא הזכירה עכ"ל, אבל המשנה למלך הרעיש עליו עולם ומלואה ואמר והגם שנסבול דוחקו בעיקר הטעם לומר דנשים פטורות מהשחתה משום דאין להן זקן אכתי יש לתמוה על רבינו דאיך הוליד מזה דעבדים חייבים הואיל ויש להם זקן כיון דלפי הטעם האמתי שהוא דיליף פאת פאת מבני אהרן לא נפיק מני' חיובא דעבדים, וכתב עוד והרב בעל לח"מ כתב ואע"ג דבגמרא פ"ק דקדושין איכא ואיבעית אימא קרא דאשה אימעט מזקנך וא"כ לפי טעם זה ה"ה עבד דאתקש לאשה בכ"מ, מ"מ תפס רבינו כלישנא קמא לחומרא ע"כ, ודבריו תמוהים דמסוגיית הגמרא מוכח דלפי המסקנא לא קיימא טעמא דסברא דהא לית להו זקן אלא עיקר הטעם דיליף פאת פאת מבני אהרן ואף הטעם האחר דזקנך ולא זקן אשתך לא קיימא לפי המסקנא כו' סוף דבר שדברי רבינו צריכין אצלי תלמוד עכ"ל: ואענה גם אני חלקי בזה בעזה"י ואומר דבאמת לפי דברי הכ"מ והלח"מ והבנתם בדברי רבינו צדק המ"ל מאד בתמיהותיו, אבל לעד"ן דרבינו יש לו שיטה אחרת נכונה וברורה מאד בהסוגיא ואין גם התחלה לכל תמיהותיהם: כי הנה תחלת דברי הסוגיא הוא זה דבמשנה שם תנן כל מצות ל"ת כו' אחד האנשים וא' הנשים חייבין חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים, ובגמ' בשלמא בל תטמא למתים דכתיב אמור אל הכהנים בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן, אלא בל תקיף ובל תשחית מנלן דכתיב לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך כל שישנו בהשחתה כו', ומנא לן דליתנהו בהשחתה איבעית אימא סברא כו' כדלעיל, והשתא הרי חזינן דפסיקא ליה להש"ס דהפסיק הענין בפ' אמור, ובני אהרן ולא בנות אהרן קאי רק אבל תטמא למתים ולא אכולי ענינא דאבתרי' קאי, דאל"ה כיון דבל תטמא למתים פסיקא ליה משום דדרשינן בני אהרן ולא בנות אהרן א"כ מאי שאל ומנא לן דליתנהו בהשחתה, ולמה לא ידע לומר דגם זה אימעוט מבני אהרן ולא בנות אהרן וישראלית ילפינן מבנות אהרן בק"ו, ואף אם לא מג"ש דאביי מפאת פאת עכ"ז הק"ו הוא מלתא דפסיקא, וכדפריך שם אח"כ על אביי, ואי סבירא לן דכי כתב בני אהרן אכולי' ענינא כתיב נישתוק קרא מניה ותיתי בק"ו, אלא ע"כ מוכרח הוא דפסיקא ליה להש"ס דקרא דבני אהרן לאו אכולי' ענינא קאי אלא דהפסיק הענין ולזה שאל שפיר ומנא לן דליתנהו בהשחתה, ולזה אמר איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא כו', וא"כ לפ"ז אביי דאמר אח"כ השחתה לא מצית אמרת דיליף פאת פאת מבני אהרן, הרי פליג בתרתי על דברי הסוגיא הקודמת, בין בהנחתה למלתא דפסיקא דהפסיק הענין דלדידי' אכולי' ענינא כתיב בני אהרן ולא בנות אהרן, ובין בטעמה שאמרה איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא, דלדידיה הטעם פשוט הוא דכמו דילפינן בל תטמא למתים מבני אהרן ולא בנות אהרן, כן ילפינן לבל תשחית דליתא בנשים מבני אהרן ולא בנות אהרן דאכולי ענינא קאי: ועתה הלא א"כ קשה טובא דלמה המתין אביי ולא אמר דבריו אלו אלא רק לאחר דפריך מהברייתא דאמרה זקן האשה והסריס הוא כזקן לכל דברי', וגם לא אמר דבריו בלשון פלוגתא כלל על הקודם אלא אמר רק כפירוש על הברייתא ואמר להשחתה לא מצית אמרת דיליף פאת פאת מבני אהרן, כאלו הוא דבר מוסכם ומלתא דפסיקא, והלא הסוגיא הקודמת פליגי עלי' מפורש ואמרו להיפך מכל דבריו, והי' לו לאביי להעמיד דבריו מקודם או המסדר הש"ס עכ"פ היה לו להעמיד דבריו מקודם על השאלה ומנא לן דליתנהו בהשחתה, ולומר אביי אמר בני אהרן אכולי' ענינא קאי ויליף

פאת פאת מבני אהרן, וגם אם המתין עד אח"כ ג"כ עכ"פ היה לו לומר דבריו בלשון פלוגתא על הקודם ולומר הכי, אלא אמר אביי מהכא ילפינן להשחתה, אבל לשונו דאמר אמר אביי להשחתה לא מצית אמרת, מורה להדיא שהוא מודה ג"כ לכל הדברים הקודמים בדעת המשנה, ולא בא אלא לפרש דעת הברייתא והוא תימא נפלאה: ועוד דבין אם נאמר דפליג על הקודם בין אם נאמר דלא פליג למה לו להכריח דלהשחתה לא מצית אמרת דיליף פאת פאת ולמה לא אמר מההכרח הקודם או מחמת הסברא או מחמת הקרא דכתיב זקנך ולא זקן אשתך וכדהקשו התוס' שם ותירוצם דחוק בזה ע"ש: ועוד האיך אמר אביי דפאת פאת באה להורות דבני אהרן אכולי' ענינא קאי, והלא המשנה מפורש לא ס"ל הכי דא"כ אי אכולי' ענינא קאי היה לה לחשוב ג"כ בל יקרחו קרחה לפטור בנשים וכדתני איסי בגמ' שם וליליף בק"ו מבנות אהרן או מג"ש דקרחה קרחה כדאמר אביי שם בטעמי' דאיסי, אלא ע"כ דס"ל להמשנה דהפסיק הענין גם גבי קרחה דכתיבי מקודם בפרשה וכ"ש גבי פאת זקנם לא יגלחו דכתיב בתרי': עוד יש לתמוה על עיקר פרכתו דפריך ולא והתניא כו', והלא אם יפרש להברייתא בהשחתה הרי היא פליגה מפורשעל המשנה דאמרה חוץ מבל תקיף ובל תשחית, דפוטרת מפורש נשים מהשחתה, וא"כ איזה פירכא היא על סוגיית הש"ס שנשאו ונתנו דבריהם רק בדברי המשנה שפוטרת נשים מהשחתה: לכן מחמת כל הנ"ל ודאי מוכרח הוא דאביי לא פליג כלל על הסוגיא הקודמת, ותדע דאיהו הרי אמר שם בעצמו רק על הא דתני איסי אף בל יקראו נשים פטורות, ואמר אביי בטעמו משום דגמר קרחה קרחה מבני אהרן וס"ל לאיסי דבני אהרן אכולי ענינא קאי ע"ש, הרי דאמר אביי זה בעצמו רק לאיסי, אבל המשנה דפליג על איסי וס"ל דנשים חייבות בבל יקרחו קרחה, הרי ע"כ ס"ל דהפסיק הענין ולאו אכולי' עניינא קאי, והרי מוכרח דאביי ס"ל ג"כ כאוקימתות הקודמות אליבי' דמתניתין דפוטרת הנשים מהשחתה או משום הסברא או מקרא זקנך ולא זקן אשתך ולא מהג"ש דפאת פאת דהמשנה דמחייבת נשים בבל יקרחו ע"כ ס"ל דהפסיק הענין ובני אהרן לאו אכולי' ענינא קאי, וגם הגמרא דפריך ולא והתניא כו' לא פריך זה על האוקימתות אלו, דזה אינה פירכא כלל דהלא המשנה אמרה מפורש דאין דין השחתה בנשים ואיזה פירכא היא מתנא דברייתא דפליג ואמר להיפך אסוגיא דמפרשת טעם המשנה וכמ"ש, אלא האי ולא והתניא הוא כמו לשון ורמינהו ור"ל דרמי מהמשנה דאמרה דליכא בל תשחית בנשים ובברייתא אמרה להיפך דזקן האשה היא כזקן לכל דברי' מאי לאו להשחתה, וע"ז הוא דאמר אביי להכריח דא"א לפרש הברייתא לענין השחתה וכי היא פליגי על המשנה דזה א"א, דהרי להשחתה לא מצית אמרת דילף פאת פאת, ור"ל דאף אם תאמר דתנא דברייתא פליג על המשנה ולית ליה טעם הסברא דהא לית לה זקן, ג"כ אי אפשר לומר שיסביר דיש דין השחתה בנשים, דהלא מי הוא זה שפליג על המשנה ועל טעם הסברא הזאת הלא איסי הוא דפוטר נשים גם מקרחה אע"ג דיש להן שער בראשן ושייך בהן קרחה, ואי הי' ס"ל כטעם המשנה בהשחתה משום דאין להן זקן, א"כ גבי קרחה דיש להן שער היה לו לחייבן, אלא ע"כ הוא לא ס"ל האי סברא כלל אלא כל ילפותו הוא מבני אהרן וס"ל דבני אהרן אכולי ענינא קאי, ולכן לענין קרחה יליף קרחה קרחה מבני אהרן, וא"כ לדידי' ע"כ גם הטעם דליתנהו בהשחתה הוא לאו משום הסברא דלית להו זקן, אלא דיליף פאת פאת מבני אהרן, וא"כ

הרי להאי תנא דברייתא ג"כ ליכא למימר דמחייבן בהשחתה ממ"נ, דהאיך ס"ל בדין דקרחה אי ס"ל דישנן בבל יקרחו כתנא דמתניתין ומשום דיש להן שער ולא יליף מבני אהרן משום דהפסיק הענין א"כ הרי יש לפוטרן מהשתתה מצד הסברא דהא לית להו זקן כתנא דמתניתין, ואי ס"ל כאיסי דפטורין מקרחה אע"ג דיש להן שער משום דיליף קרחה קרחה מבני אהרן משום דבני אהרן אכולי' ענינא קאי, ולדידיה י"ל דלא ס"ל האי סברא לפוטרן מהשחתה משום דלית להו זקן, הלא לדידיה הוה עוד מלתא דפסיקא יותר לפוטרן מהשחתה משום האי טעמא גופא דפוטרן מקרחה משום דיליף מבני אהרן והלא לדידיה בודאי פטור דהשחתה ג"כ מהאי טעמא הוא דיליף פאת פאת מבני אהרן, ולכן הלא מוכרח הוא דלהשחתה לא מצית אמרת אף אם נאמר דפליג על טעם הסברא דמתניתין, ושיעור דבריו בקצרה הוא זה להשחתה לא מצית אמרת, אף אם הוא פליג על טעם הסברא דמתניתין, דא"כ הלא הוא סובר כאיסי, ולדידיה הלא יליף פאת פאת מבני אהרן וכהנ"ל, ועתה הלא כל זה הוא רק לתנא דברייתא אם הוא פליג על המשנה ולאיסי, אבל להמשנה דפליגי על איסי ומחייב נשים בבל יקרחו דס"ל ע"כ דבני אהרן לאו אכולי' ענינא קאי בודאי מאי דפטרה לנשים מהשחתה הוא רק מצד הסברא משום דאין להן זקן אי מטעם דכתיב זקנך ולא זקן אשתך וכאוקימתא דגמרא הקודמת גם לאביי: אמנם לענין שני טעמים הללו איזהו העיקר אם טעם דסברא אם טעם דקרא, נראה ג"כ דטעם דסברא הוא העיקר, חדא דלפי מה שפרשתי דברי אביי הלא גם הוא תפס לעיקר טעם הסברא וכהנ"ל, ועוד דהרי לכאורה אינו מובן כלל דברי הש"ס גם בזה דאמר איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא, דהרי לא אמר זה בתרי לישנא שהיה אפשר לומר דבעת שאמר טעם דסברא לא ידע עדיין טעם דקרא, דא"כ הכי היה לו לומר סברא הוא ואיבעית אימא קרא, וכדאמר איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא, הרי אמר זה הכל בלשון א', וא"כ כיון דידע אף מהקרא למה לו לומר כלל הסברא, וכי יש מקום לסברא נגד לימוד ערוך מקרא, וכדאמר בעלמא יהודא ועוד לקרא, אלא ע"כ צ"ל דהלימוד מקרא אינו ברירא ליה כ"כ ולכן סמך לעיקר הסברא, וגם למאי דאמר ואיבעית אימא קרא ג"כ אית ליה לעיקר טעם הסברא אלא שרוצה להסמיכו ג"כ אקרא אבל עיקר הטעם היא הסברא: ועוד דבנזיר דף נ"ז ב' משמע ג"כ מדברי הש"ס שם דטעם הסברא תפס לעיקר ולמילתא דפסיקא, דאמר שם לרב הונא הלימוד דנשים פטורות מבל תקיפו משום דכל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו בהקפה ע"כ, ולא אמר שם שום לימוד ושום טעם על זה דנשים ליתנהו בהשחתה אלא אמר זה למלתא דפסיקא כאלו אינו צריך שום טעם על זה, ואי היה ס"ל להש"ס ללמד אותו מהקרא, אם מקרא דזקנך ולא זקן אשתך, אם מפאת פאת מבני אהרן הרי אין זה מלתא דפסיקא כלל והיה ליה לפרש טעמי' בזה מפורש, אלא ודאי מוכרח הוא משום דסברא הכי הוא דהרי לית להו זקן וכפירש"י שם ע"ש ולכן שפיר הוה זה מלתא דפסיקא ולא הוצרך לפרש: ועתה הלא דברי רבינו מבוררים שתפס שפיר הטעם דסברא לעיקר, ודלא כטעם דאביי ג"כ שלא אמרו אלא לאיסי ולתנא דברייתא אם נאמר דפליג על המשנה וס"ל כאיסי וכהנ"ל, ורבינו הלא פסק לקמן הלכה ט"ו דהקורח קרחה על המת לוקה בסתמא, ואינו מחלק בין אנשים לנשים, והוא כדברי המשנה ולא כאיסי, ולזה אמר שפיר לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורים בהקפה,

ובכל זה מסולקין גם כל הקושיית שבתוס' בכל הסוגיא שם ע"ש, ותמיהות המ"ל מעיקרא לא ק"מ וא"ש הכל לנכון בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ו ופיאה זו כו' לא נתנו בו חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות.

עיין כ"מ שכתב בשם הסמ"ג שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף, וכתב עליו הכ"מ ואינו יודע מה הוקשה לו דהא רבינו איירי בשיעור הנחת הפיאה כמה שערות חייב להניח והתוספתא איירי בתולש שערות מהפיאה כמה שערות יתלוש ויתחייב וקאמר דבתלישת שתי שערות חייב ואין ענין לדברי רבינו עכ"ל: ולעד"נ דשפיר הוה זה ענין לדברי רבינו דהסמ"ג הכי קא קשיא ליה דאי ס"ד דשיעור הפיאה הוא יותר משתי שערות א"כ גם אם תולש שתי שערות מה בכך הלא התורה לא חייבה אלא בבל תקיף שמשוה צדעיו לאחורי אזנו דהיינו שיטול כל השערות דוקא אבל אם נשאר שתי שערות ודאי לאו הקפה היא אפילו אם גלח כמה שערות מהפיאה, אלא ע"כ דשיעור הנחת הפיאה הוא רק שתי שערות לבד, ולכן אמרה התוספתא שפיר שאם תלש אותן שתי שערות שהניח לפיאה הוא חייב, אבל מכל מקום נלע"ד דלא ק"מ על רבינו דודאי גם רבינו מודה לזה דפיאה דאורייתא הוא רק שתי שערות דבכ"מ שנאמר שער הוא שתים וגם מדרבנן סגי בשתי שערות כדאמר רבינו להדיא דפיאה זו לא נתנו חכמים שיעור, וממילא מובן דסגי בשתי שערות כמו במצורע ובפרה אדומה דסתם שער הם שתים אלא דאמר רק למצוה דלכתחלה להניח ארבעים שערות כדי שיהיה ניכר לכל כנלע"ד ודו"ק: הלכה ז ואינו חייב עד שיגלחנו בתער כו' לפיכך אם גלח זקנו במספרים פטור.

עיין כ"מ שכתב איכא למידק במ"ש אם גלח זקנו במספרים פטור דמשמע איסורא איכא דמותר מבעי ליה דומיא דהקפת הראש,ונראה לומר דסירכא לישנא דמתניתין נקט ולא דוקא דלכתחלה נמי שרי עכ"ל: הנה הכ"מ אזיל לשיטתו שכתב ג"כ בש"ע יו"ד סימן קפ"א דגם גילוח כעין תער מותר במספרים, ולע"ד היה נראה לומר דלא כן דעת רבינו אלא בכוונה מדויקת דייק בלשונו פטור להורות אבל אסור, דהרי דייק בלשונו אם גלח זקנו דהיינו כעין תער ולכן חיוב אין בו איסור יש בו, ודייק זה רבינו באמת מלשון המשנה מכות כ' דאמרה ואינו חייב עד שיטלנו בתער ר"א אומר אפילו לקטו במלקט או ברהיטנא טנא חייב, ומפרש בגמרא שם דקסבר ר"א דהני נמי גילוח עבדי, והיינו כעין תער דדייק הת"ק בלשונו לשון חייב ואינו חייב עד שיטלנו בתער ובא למעט גם מלקט ורהיטנא שהוא כעין תער דג"כ אינו חייב דמשמע חיוב אין בו אבל איסור יש בו, ומ"ש הכ"מ דומיא דהקפת הראש ור"ל דשם כתב רבינו לשון מותר, אבל הרי שם לא כתב רבינו לשון גלח אלא לשון ליקוט בה' הקודמת שכתב ומותר ללקט הפיאות במספרים, אבל גלוח כעין תער י"ל דגם שם אסור ותדע דהרי בה' שאח"ז כתב רבינו דהשפם מותר לגלחו ומ"מ כתב ג"כ ואף ע"פ שהוא מותר לא נהגו ישראל להשחיתו ולא זכר שם תער משמע דגם ע"י מספרים כעין תער ג"כ לא נהגו ישראל להשחיתו וא"כ בזקן ובפיאות ודאי מדינא אסור אלא שאינו חייב אלא בתער ואינו מותר אלא במספרים שלא כעין תער, וצ"ע עוד בזה ודו"ק: הלכה יד ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג במנהג זה וזה נוהג במנהג אחר כו' שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות.

עיין כ"מ ולח"מ שתמהו שהרי זה הוא דברי אביי בפ"ק דיבמות דף י"ד, ורבא הלא פליג עלי' ואמר דבשתי בתי דינים בעיר אחת ליכא לא תתגודדו ורק ב"ד אחד בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה בזה הוא דאיכא משום לא תתגודדו ע"ש: ולעד"ן דלא ק"מ וא"ש בפשיטות מאד, דהלא יש לדייק בדברי רבינו דלמה שינה מלשון הגמרא שם, דבין אביי ובין רבא שניהם אמרו בזה לשון מורין, אביי אמר כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב' בתי דינין בעיר אחת הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, וכן רבא אמר בלשונו פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, ואלו רבינו לא הזכיר כלל לשון מורין בדבריו אלא אמר זה נוהג במנהג זה וזה נוהג במנהג אחר: אמנם נראה דשיטה אחרת יש לו לרבינו בסוגיא, דהנה שם הכי איתא תנן התם מגילה נקראת בי"א ובי"ב ובי"ג ובי"ד ובט"ו כו' א"ל ריש לקיש לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות כו' א"ל עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, א"ל אמינא לך אנא איסורא כו' ואת אמרת לי מנהגא כו', והא ב"ש מתירין הצרות לאחין וב"ה אוסרין מי סברת עשו ב"ש כדבריהם לא עשו כו' ור' יוחנן אמר עשו ועשו, ובפלוגתא דרב ושמואל דרב אמר לא עשו ושמואל אמר עשו ועשו, והדר פריך ומ"ד עשו קרינן כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, וע"ז הוא דפליגי אביי ורבא שם ע"ש, והשתא הלא מבואר מדברי ר' יוחנן דלא ס"ל כלל האי דרשא דריש לקיש למדרש מן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, וכדשני ליה ע"כ לא שנית מקום שנהגו כו' וכן הביא לו ראיה מפלוגתא דב"ש וב"ה וס"ל דעשו ב"ש כדבריהם וב"ה כדבריהם, אלא ע"כ דלית בזה משום לא תתגודדו, וא"כ הלא אינו מובן כלל פרכת הש"ס ומ"ד עשו קרינן כאן לא תתגודדו, דמאי פריך והלא עצמו הוא דמביא ר' יוחנן ראי' דלא דרשינן כלל לא תתגודדו לזה: אמנם גם על ר' יוחנן עצמו קשה דאם באמת לא ס"ל כלל האי דרשא למה השיב לו מתחלה מדברי המשנה מקום שנהגו לעשות כו' ומקום שלא לעשות, שהם שני מקומות ולמה לא הביא לו מיד מפלוגתא דב"ש וב"ה שהם בעיר אחת: עוד קשה בין על אביי בין על רבא מהא שהביאו התוס' שם, מהא דר"ט שהטה עצמו לקרות ק"ש כדברי ב"ש, ומהלל שהביא עולתו לעזרה וחברו עליו תלמידי שמאי (ביצה דף כ') ומהא דאלו טרפות דף מ"ג ב' הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה, הרי דאף בעיר אחת יכול כל אחד לעשות כדעת מ"ד אחר ולא חיישינן ללא תתגודדו ואף בב"ד אחד, דהרי בעת שהיה הלל חי בודאי גם שמאי לא היה מפליג עצמו לב"ד אחר בפ"ע כי הלל היה נשיא ושמאי אב"ד ושניהם היו ב"ד אחד, וכ"ש תלמידי שמאי שלא היו קובעין עצמן לב"ד בפ"ע בחיי הלל: לכן נלע"ד דע"כ מוכרחין אנו לומר דכל פירכת הש"ס ומ"ד עשו קרינן כאן לא תתגודדו לא הוה על ר' יוחנן דהרי הוא פליג מפורש על עיקר דרשת ריש לקיש וכהנ"ל, אבל הפירכא הוא רק על שמואל דאמר עשו ועשו, ובדידיה לא ידעינן האיך ס"ל בדרשת ריש לקיש, ואין זה פירכא אלא שאלה, דשמואל דאמר עשו אי ס"ל לגמרי כר' יוחנן דאמר הכי עשו ועשו ופליג ג"כ על ריש לקיש בעיקר דרשת הקרא, או דס"ל ג"כ כריש לקיש בעיקר דרשת הקרא דדרשינן מניה לא תעשו אגודות אגודות, אלא דפליג עליה רק בזה, דבפלוגתא דב"ש וב"ה לא שייך לא תתגודדו, ולזה דייק בלשונו ולמ"ד עשו, ולא אמר ולר' יוחנן דאירי אליבי' והוא מרא דשמעתא ובר

פלוגתי' דריש לקיש, ולפ"ז רק אליבי' דשמואל הוא דפליגי אביי ורבא, דתרווייהו ס"ל דגם שמואל מודה לריש לקיש בעיקר דרשת הקרא דגם להורות ליחיד איכא משום לא תתגודדו אשר על כן אמר ריש לקיש דב"ש לא עשו כדבריהם להורות ליחיד כדבריהם נגד המנהג שנהגו העם כב"ה, אלא דאביי אמר, דרק בעיר אחת במקום שנהגו העם כב"ה לא עשו כדבריהם כדברי ריש לקיש אף שהיו ב"ש ב"ד בפ"ע, אבל מה שאמר שמואל עשו ועשו הוא במקום אחר ודלא כריש לקיש בזה דאית ליה דגם בשני מקומות איכא משום לא תתגודדו כהא דקשיא ליה על שינוי המנהגים שבין ערי הפרזות שקורין בי"ד ובין ערי המוקפין שקורין בט"ו ובין הכפרים שקורין בי"א ובי"ב, וכן בהא דמקום שעושין ומקום שאין עושין הוצרך לומר אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא, ואף שהשינוי הוא רק בשני מקומות, בזה הוא דפליג עליו שמואל ואמר עשו ועשו אבל בשתי ב"ד בעיר אחת מודה שמואל לר"ל דלא עשו, ורבא אמר דאף בעיר אחת כיון דב"ש הוי ב"ד בפ"ע ג"כ פליג שמואל על ריש לקיש ואמר דעשו, ולא ס"ל כריש לקיש אלא בב"ד אחד דפלג מורין כב"ה ופלג מורין כב"ש בזה הוא דס"ל לשמואל ג"כ דרשת ריש לקיש דאיכא משום לא תעשו אגודות אגודות: אמנם כל זה הוא רק אליבי' דשמואל, אבל אליבי' דר' יוחנן בודאי ס"ל לאביי ורבא ג"כ דאיהו פליג לגמרי על ריש לקיש וס"ל דגם בב"ד אחד לא שייך בהוראה כלל לא תעשו אגודות אגודות, אלא דמ"מ א"א לומר דר' יוחנן לא דרש כלל האי לא תתגודדו לאגודות אגודות, דא"כ למה לא השיב לו מיד לריש לקיש מפלוגתא דב"ש וב"ה דעשו אלו ואלו גם בעיר אחת, ולמה השיב לו מתחלה מהא דמקום שעושין ומקום שאין עושין, אלא ודאי גם הוא דרש דרשא הזאת כריש לקיש, אלא דפליג עליו רק לענין הוראה גם בעיר אחת ואף בב"ד אחד, דלענין הוראה ליחיד או ליחידים לא שייך כלל הדרשא לא תעשו אגודות אגודות, דב"ש שהתירו צרת ערוה לאחים הרי הוה זה הוראה ליחידים ואין זה בכלל אגודות אגודות, דכל ת"ח יוכל להורות כדעתו ואינו תלוי בדעת אחרים, אלא ס"ל דלא שייך אגודות אגודות אלא ברבים שיחלקו לאגודות אגודות ולכתות כתות בשינוי מנהגיהם דאלו ינהגו כחד מ"ד ואלו ינהגו כמ"ד אחר להיפך, וגם זה לא שייך לפ"ז אלא בעיר אחת ולא במקומות מחולקים, ופלוגתתן הוא בטעמו דלריש לקיש הוה הטעם משום דהוה כשתי תורות ולכן ס"ל דגם בהוראהשייך דין זה וגם במקומות מחולקים, ולר' יוחנן הוה הטעם רק משום מחלוקת לכן ס"ל דלא שייך זה בהוראה כלל ליחידים אלא רק בשינוי מנהגים בין הכתות וגם זה רק במקום אחד דאיכא משום מחלוקת ולא בשתי מקומות, ולזה כדפריך ליה ריש לקיש על הזמנים שתיקנו במגילה בחילוק מקומות, בזמנים מחולקים והא איכא משום לא תתגודדו, וגלי דעתו בזה דאף בשינוי מקומות שייך לא תתגודדו בשינוי מנהגים ומשום דהוה כשתי תורות, אז השיב לו ר' יוחנן מהא דמקום שנהגו ומקום שלא נהגו, הרי ראי' גמורה מזה דבשינוי מקומות לא שייך גם בשינוי מנהגים משום אגודות אגודות, דבשינוי מקומות לא שייך טעם דמחלוקת, ועדיין לא הבין ר' יוחנן דריש לקיש אית ליה טעם אחר בזה לא משום מחלוקת אלא חשב בדעתו דס"ל דגם בשני מקומות איכא טעם דמחלוקת ולכן חשב ר"י שיספיק לו ראיה זאת דבשני מקומות לא שייך מחלוקת, וכשהשיב לו ריש לקיש אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא בזה גלי דעתו ריש לקיש דס"ל דהטעם הוא דלא תעשו אגודות אגודות לאו

משום מחלוקת הוא דודאי אי משום מחלוקת לא שייך זה בשני מקומות, אבל הטעם הוא משום דהוה כשתי תורות ולכן אין זה שייך אלא לענין הוראה ואיסור ולא לגבי מנהגא וכדפירש"י שם ע"ש, וגילה בזה דעתו דאף לגבי הוראה דריש האי לא תתגודדו, או הביא לו ר' יוחנן ראיה מפלוגתא דב"ש וב"ה דאלו הורו כך ואלו הורו להיפך הרי דבהוראה לא שייך האי דרשא כלל דאין הטעם משום שתי תורות דזה ידוע לכל דאלו אוסרין ואלו מתירין ואלו ואלו דברי א"ח הן, אבל הטעם הוא רק משום מחלוקת, וזה לא שייך אלא בשינוי מנהגים בין הכתות ורק בעיר אחת ולא בהוראה גם בעיר אחת ואף בב"ד אחד יוכל כל ת"ח להורות כדעתו, ומכ"ש שיוכל לעשות בעצמו כדעתו, וכדעשה ר"ט מעשה בעצמו שהטה כדעת ב"ש, והלל עשה כדעתו שהביא עולתו לעזרה ותלמידי שמאי רצו למונעו כדעתם, וכדאמרו ג"כ הרוצה לעשות כב"ש עושה כב"ה עושה, ואין בזה משום לא תתגודדו כלל, ובודאי גם אביי ורבא תרווייהו מודים לזה דזה הוא דעת ר' יוחנן כי לא פליגי אלא אליבא דשמואל, דלא שמענו דעתו מפורש דפליג על ריש לקיש בעיקר דרשת הקרא לענין הוראה וכהנ"ל: ועתה הלא דברי רבינו מבוררים בפשיטות, דרבינו לא זכר כלל האי דין לענין הוראה, דודאי ס"ל דלענין הוראה לא שייך האי דין כלל ולא שייך ביה לא תעשו אגודות אגודות כלל ואף בב"ד אחד וכר' יוחנן וכהנ"ל, ולא אמר אלא שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, ור"ל שבני העיר לא יהיו מחולקים לשתי כתות כשני בתי דינים וכדברי הרד"ך שהביא הכ"מ בזה ע"ש, ולא משום דהוה כשתי תורות אלא משום שדבר זה גורם למחלוקת גדולה, ולהורות דבהוראה דלא שייך מחלוקת לא שייך ביה לא תתגודדו, וזהו דלא כרבא ודלא כאביי ג"כ דתרווייהו איירי רק אליבי' דשמואל, אלא כדברי ר' יוחנן דגם אביי ורבא בודאי מודו לזה לענין דינא וככל הנ"ל: אמנם אכתי יקשה לפ"ז על שמואל אליבייהו דאביי ורבא, וכ"ש על ריש לקיש, מהא דר"ט, ומהלל שהביא עולתו לעזרה, ומהא דהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה וכהנ"ל, וי"ל דאינהו יאמרו דמר"ט לא ק"מ כיון דגם לב"ה ש"ד לקרות בהטי', ומהלל לא קשה ג"כ דשם לא הורו מידי לאחרים זה כנגד זה אלא הלל הביא עולתו לעזרה והיה חפץ דכ"ע ינהגו הכי ותלמידי שמאי רצו למונעו כדי שלא ינהגו הכי, אבל הוראה לאחרינא לא היה שם כלל, ומהא דהרוצה לעשות כב"ש עושה ג"כ י"ל באופן שכ"ע יעשו הכי וד"ל: אלא דאי קשיא הא קשיא דאכתי תקשה קושיית ריש לקיש ממגילה על אביי וגם על רבא דהתם הרי גם בעיר אחת היו קורין לבני העיר בי"ד ולבני הכפרים ביום הכניסה, וכדהקשו התוס' ביבמות שם, ומה שתירצו התוס' דבני כפרים היו קורין בעירם דהיינו בהכפר, והשתא הוו שתי בתי דינין בב' ז עיירות ע"ש, לכאורה קשיא על תירץ זה מהא דפריך במגילה דף ד' ב' ת"ש אמר ר"י אימתי במקום שנכנסין בשני ובחמישי אבל מקום שאין נכנסין אין קורין אותה אלא בזמנה ואי ס"ד תקנתא דכרכין היא משום דאין נכנסין בב' ובה' מפסדי להו לכרכין, ואמר אלא אימא מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין, משמע מזה להדיא דבעיירות הוא דנכנסין בב' וה' למשפט כדפירש"י שם במשנה, וכדפירש"י גם בדף ד' שם וז"ל אלא אימא מפני שמספקין שכר הוא להם בשביל שהם מספקים, הלכך היכא דאין נכנסין לא קולא הוא לגבייהו ואין כאן שכר עכ"ל, אמנם באמת הרא"ש תירץ שפיר קושיא זו דכיון דלא עבדי הכי משום

פלוגתא אלא שהמקום גורם לא מיחזי כב' תורות ע"ש, אמנם לר' יוחנן דאית ליה הטעם מפני מחלוקת בודאי לא קשיא דכ"ע ידעי דעבדי הכי משום שמספקים מים ומזון לבני כרכים לא שייך בזה מחלוקת כלל, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: ועיין כ"מ שהקשה עוד דכיון דלאו דלא תתגודדו כולל גם אזהרה שלא תעשו אגודות אגודות האיך לוקין על גדידה והלא הוא לאו שבכללות, וע"ש מ"ש בזה: ולעד"ן דלא קשה מידי דהרי הש"ס פריך שם על ריש לקיש האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת ואמר א"כ לימא קרא לא תגודדו מאי תתגודדו ש"מ להכי הוא דאתא ע"ש, הרי מפורש דאמר הש"ס דגופיה דקרא קאי רק על גדידה על מת, וללא תעשו אגודות לא ידעינן אלא מאות אחד יתירה לבד ולכן לא שייך ביה לאו שבכללות ותדע דעל לא תעשו אגודות באמת לא לקי משום דלא ידעינן ליה אלא מריבויא, ואולי גם הכ"מ כוון לזה ע"ש ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות עכו"ם בסיעד"ש בריך רחמנא דסייען: הלכות תשובה פרק א הלכה א כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה חייב להתודות לפני האל ב"ה שנאמר והתודו את חטאתם, הוא וידוי דברים, וידוי זה מ"ע כו': הנה הכתוב הזה הוא בסדר נשא, איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' וגו' והתודו את חטאתם וגו' והשיב את אשמו וגו', ופירש"י דחזר וכתב כאן פרשת גוזל ונשבע על שקר, היא האמורה בפ' ויקרא, ולימד שאינו חייב חומש ואשם ע"פ עדים עד שיודה בדבר עכ"ל ע"ש, ומשמע מלשון זה דהאי וידוי אינו משום תשובה כלל אלא גזה"כ כך הוא שאינו חייב חומש ואשם עד שיודה, אלא דרבינו לא ס"ל הכי אלא ס"ל דהאי וידוי הוא משום תשובה, ולמד מניה לכל החטאים כשיעשה תשובה וישוב מחטאו שחייב להתודות: אמנם אי לפ"ז קשה טובא דהרי עכ"פ עיקר קרא זה לא נאמר אלא בגוזל ונשבע על שקר ועם החומש ועם האשם, וא"כ אין ללמוד מזה על שארי חטאים אלא כשיביא קרבן עליהם, אבל על כל עבירות שאין חייבין עליהם קרבן מנלן שחייב ג"כ בוידוי, ומכ"ש בזדון שאינו מועיל לו קרבן מנלן שוידוי מועיל לו כלל, שנאמר דוידוי זה מ"ע עם התשובה בין בזדון בין בשגגה על כל עבירות שבתורת, ובאמת לא מצינו בתורה כלל מ"ע זו של וידוי בלא קרבן ובלא גלות עכ"פ, ואף תשובה לא מצינו בתורה כלל שתכפר בלא קרבן ובלא גלות, דבפ' ואתחנן כתיב בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה"א ושמעת בקולו, הרי שם איירי רק לעת קץ באחרית הימים לאחר שכבר מצאן כל הדברים האלה, דגלות ויסורים מכפרים עון, וכן בפ' נצבים אמר, והיה כי יבואו עלידכל הדברים האלה הברכה והקללה וגו' בכל הגוים אשר הדיחך ה"א שמה ושבת עד ה"א ושמעת בקולו וגו' אבל בלא גלות ובלא קרבן לא מצינו בתורה שיועיל תשובה ווידוי: ועוד יותר כי גם התשובה הזאת שבאחרית הימים משמע שהיא רק אלהבא ועזיבת החטא, ולא חרטה אעבר שזה הוא תכלית הוידוי, כי הלא לא נזהר בה וידוי כלל אעבר אלא רק ושמעת בקולו אלהבא, כי אעבר הכל נתכפר לו בגלות ויסורין, אבל שיצטרך לשוב בחרטה גם אעבר ובוידוי זה לא מצאנו בתורה כ"א בשבועת שקר ועם הקרבן דוקא, אלא שבסוף תוכחה הראשונה שהיא נגד חורבן ראשון אמר הכתוב והתודו את עונם וגו' או אז יכנע לבבם הערל ואז ירצו את עונם, הרי מפורש דרק ע"י הגלות והיסורים ירצו את עונם אח"כ בתשובה ובוידוי אבל בלא גלות לא, ובסוף תוכחה

השניה שהיא נגד חורבן יבן שני ולעת קץ לא נזכר בה וידוי כלל אלא ושבת עד ה"א ושמעת בקולו, שהוא רק עזיבת החטא אלהבא, אבל אעבר כבר כפר הגלות לבד לגמרי, וכדהארכתי בזה בדרושיי: אמנם לא חידש מצוה זו שמוזהר האדם לשוב בתשובה שלמה ועם וידוי גם על עבר על כל עון ועון, ושתשובה זו לבדה תועיל ג"כ לכפר אף בלא קרבן ובלא גלות ויסורים, כי אם הושע הנביא ע"ה שאמר שובה ישראל עד ה"א וגו' קחו עמכם דברים וגו' שהוא דברי וידוי ותפלה שתקובל תשובתם, וכן איתא בילקוט יחזקאל והוא מדברי הפסיקתא והירושלמי, שאלו לחכמה חוטא מה ענשו אמרה חטאים תרדף רעה, שאלו לנבואה חוטא מה ענשו אמרה נפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מה ענשו אמרה יביא קרבן ויתכפר, (ובנוסח אחר יביא אשם ויתכפר), שאלו להקב"ה חוטא מה ענשו אמר יעשה תשובה ויתודה ויתכפר שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה', הה"ד טוב וישר ה' ע"ט יורה חטאים בדרך ע"כ, והוא מפורש כמ"ש דהתורה לא אמרה אלא יביא אשם ויתכפר, והקב"ה ע"י הושע הנביא הוא שאמר יעשה תשובה ויתודה ויתכפר: וכן איתא במדרש אמר הקב"ה לראובן אתה פתחת בתשובה תחלה חייך שבן בנך יעמוד ויפתח בתשובה תחלה שנאמר שובה ישראל וגו' קחו עמכם דברים וגו' והוא כמ"ש, ואף שגם ישעיה הנביא ע"ה הכריז על התשובה בין אעבר בין אעתיד כדאמר, רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני, הם הפגמים הקודמים מעבר, חדלו הרע, אלהבא, וכן שארי נביאים הכריזו על התשובה, עכ"ז הושע היה הראשון לכולם כדכתיב תחלת דבר ה' בהושע ואמרו (ב"ב י"ד ב') שהיה תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק הושע ישעיה עמוס ומיכה, ועכ"פ מצוה זו אינה אלא מדברי קבלה ולא מ"ע דאורייתא, והאיך למד מבינו מקרא דהתורה שאינה אלא עם הקרבן למ"ע לכל העבירות שבתורה: ונראה לע"ד דא"ש בפשיטות, דהנה לכאורה הלא קשיין טובא דברי המדרש והפסיקתא הנ"ל, והלא אמרו (תמורה דף ט"ז) דשלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, ואמרו ליהושע שאל אמר לא בשמים היא, אמרו לשמואל שאל אמר אלה המצות כו' אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה כו' ע"ש ובחידושי שם בארתי כל דברי הש"ס שם וחלופי הגרסאות שם ברש"י בטוב טעם ודעת ע"ש, ותמצית הדברים דמה שיהושע השיב לא בשמים היא ושמואל השיב אלה המצות כו' הוא משום דיהושע שכל הנהגתו היה רק ע"י מלאך כדאמרו חז"ל דמשה לא קיבל המלאך ויהושע קבלו, ולכן השיב לא בשמים היא, אבל שמואל שהיה נביא מפי ה' ב"ה לא שייך גבי' לא בשמים היא, כדמצינו באליהו הנביא ע"ה שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות ע"פ הדיבור להוראת שעה ולא אמר לא בשמים היא, ולזה השיב הוא אלה המצות שאין הנביא רשאי ג"כ לחדש דבר מעתה להוראה לדורות, ועתה הלא קשה טובא האיך חידש הושע דבר חדש כזה שוידוי ותשובה מועיל גם בלא קרבן ובלא גלות על כל המצות שבתורה: אמנם יבואר ע"פ מה דאמרו בב"מ דף פ"ו דהוו פליגי במתיבתא דרקיע, דבהרת קדמה לשער לבן טמא, ושער לבן קדמה לבהרת טהור, ספק הקב"ה אמר טהור, ומתיבתא דרקיע אמרי טמא, אמרו מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני דאמר אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות, וכאשר בא המלאה"מ ליקח נשמתו אמר טהור טהור ע"ש, ופירש"י טהור לפי מה שכתוב בתורה עכ"ל, ויש להבין מה כוון רש"י לתרץ בזה, דבשלמא אם היה פירש"י זה על טמא דאמרי מתיבתא דרקיע היה מובן שפיר דהיה בא

לתרץ דאיזה כח היה למתיבתא דרקיע לאיפלוגי על דברי הקב"ה, לזה שפיר יש לתרץ דפלוגתתם היה רק לפי מה שכתוב בתורה, וכמ"ש הר"ן דבני מתיבתא דרקיע המה נשמות הצדיקים ושפיר יוכלו לאיפלוגי ולומר דלפי מ"ש בתורה יש להיות טמא, אבל השתא שפירש זה רש"י על דברי הקב"ה שאמר טהור מאי כוון רש"י בזה, אבל פשוט הוא דרש"י כוון בזה לתרץ מה שקשה לכאורה על דברי הקב"ה, דהלא כיון שכל מתיבתא דרקיע אמרי טמא, הרי ע"כ קים להו דע"פ דין תורה הוא טמא, והאיך א"כ אמר הקב"ה טהור וכי לשנות מדין התורה שציוה לנו ע"י משה רבינו ע"ה הוא בא, והלא אמרו אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה היינו על דברי תורה כדכתיב אלה המצות, וכ"ש לשנות לגמרי מדין תורה, לזה פירש"י שפיר דלא כוון הקב"ה לשנות על דין תורה ח"ו, אלא אמר רק דלפי מ"ש בתורה הוא טהור, ומתיבתא דרקיע אמרו דלפי שכל אנושי יש להורות מדברי תורה שהוא טמא, לכן אמר נוכח רבה בר נחמני שהוא ג"כ איש ולא אל, ואמר ג"כ טהור לפי מה שכתוב בתורה: ועתה יצא לנו מזה דלעשות פירש על דברי תורה, זה עושה הקב"ה שפיר ואין זה בכלל אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר, אלא גם הנביא יוכל לחדש פירוש על דברי תורה דרק לחדש דין מחודש לגמרי אינו רשאי אבל לחדש פירוש על מ"ש בתורה רשאי שפיר: אלא דא"כ לפ"ז לכאורה יקשה טובא על רבינו דבפ"ה מה' טומאת צרעת הלכה ט"ז פסק דספק טמא ודלא כדברי הקב"ה אף לאחר שהכריע רבה בר נחמני כוותי' יתב', והכ"מ כתב שם בטעמו משום דלא בשמים היא ע"ש, ולפי מ"ש זה אינו, דבדברי הקב"ה לא שייך לא בשמים היא, וגם המיעוט דאלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר, ג"כ לא שייך בזה וכדפירש"י דהקב"ה לא חידש דבר אלא רק לפי מ"ש בתורה אמר טהור, וא"כ בודאי היה לו לרבינו לפסוק כדברי הקב"ה, ובפרט דרבה פסק הכי גם בארץ, והכ"מ כתב גם על דברי רבה דכיון דבשעת יציאת נשמתו הוא דאמר טהור אמרינן גם ביה לא בשמים היא ע"ש, הנה מלבד הדוחק הגדול שיש בזה דהרי סו"ס למטה בארץ הוא דאמר טהור ולא בהיותו אח"כ בשמים, עוד נראה דאף אם היה אומר בהיותו אח"כ בשמים ג"כ לא שייך לא בשמים היא בת"ח שמורים הלכה מתוך משנתם ע"פ התורה אשר יגעו בה בהיותם בארץ, ולא נאמר לא בשמים היא אלא במלאכים לבדן שלומדים התורה בשמים ולא בארץ וכמ"ש: אמנם נראה דדברי רבינו שם נכונים בפשיטות מאד, דודאי אם היה נביא בזמן ההוא והוא היה מעיד לן על כל הפלוגתא ההיא שהיה במתיבתא דרקיע ושהקב"ה אמר טהור, בודאי היה לן לפסוק כדברי הקב"ה, אבל הלא לא היה שום נביא בזמן ההוא, ומי עלה שמים וירד להעיד לנו על המעשה הזאת שכן היה, ואף שיש לומר דאלי' או מלאך הודיע זה לחכמי הש"ס, וגם הם נאמנים בעדותן, ולא שייך בזה ג"כ לא בשמים היא כיון דמעידין שכן הוא דברי ה' יתב', אבל הלא יכול להיות כי רק ע"פ חלום ידעו זה חכמי הש"ס, אשר בודאי אף שגם החלומות שלהם היו אמתיים, עכ"ז בודאי אין לקבוע הלכה למעשה ע"פ חלום, ועתה כיון שגם הש"ס בעצמו לא הודיע לנו שם אומרו ומאין ידעו כל הדברים הללו, בודאי גם הש"סכוון בזה שלא נקבע הלכה למעשה ע"פ המעשה הזאת, ולא כוונו בזה אלא להודיע לנו מעלת הצדיקים במתיבתא דרקיע וכחם הגדול, וביותר מעלת רבה בר נחמני שלא היה ראוי למות אלא הועלה למרום להכריע ההלכה בין הקב"ה ובין מתיבתא דרקיע ושהוא כוון לדברי

הקב"ה, אבל לא לענין הלכה למעשה לדידן, וגם על מה שאמר רבה בר נחמני טהור ג"כ לא סיפרו לנו בעלי הש"ס מאין מוצא הדברים ואיך ידעו זה, דהרי באגם היה, ואין איש עמו כדמבואר שם, ולכן בודאי לא כוון הש"ס כלל במעשה הזה לענין הלכה וכהנ"ל, ולכן אין לנו לפסוק ההלכה בזה כי אם ע"פ כללי ההוראה המסורים בידינו מחכמי הש"ס, ולכן כיון דבמשנה נגעים פ"ד פליגי בזה ת"ק ור' יהושע ות"ק אמר טמא, וגם ר"י לא אמר בלשון ברור טהור אלא אמר רק ר' יהושע קיהא, דמשמע רק שקיהא על זה שאמר הת"ק טמא בבירור, אבל גם להיפך שהוא טהור בבירור גם הוא לא אמר, לכן בודאי שפיר פסק רבינו שהוא כדברי הת"ק דדינו כרבים לגבי ר"י, ומ"מ כתב רבינו ג"כ שם ויראה לי שטומאתו בספק, ומשום שי"ל שגם דעת הת"ק הכי הוא ושגם ר"י מודה בו ולא קיהא אלא על שלא אמר זה מפורש שטמא רק מספק וד"ל, אבל בודאי אם היה ידוע לנו ע"פ נביא או ע"י אליהו ז"ל או גם ע"י מלאך שהיו מעידין כן מפי הקב"ה בודאי היינו פוסקין הכי כדברי הקב"ה כי לא אמר אלא לפי מה שכתוב בתורה וככל הנ"ל: ובזה יתורץ ג"כ בפשיטות קושיית התוס' ביבמות דף י"ד ובפ' הזהב דלמה לא קי"ל כב"ק דר"א שאמר עליו ר' יהושע לא בשמים היא, וקי"ל כהב"ק דב"ה, וע"ש שתירצו שני תירוצים, א' דהב"ק דר"א רק לכבודו יצא, ב' דהב"ק דר"א היה נגד דעת רבים, משא"כ הב"ק דב"ה היה כרבים דב"ה הי' רובא ע"ש, ולע"ד שני תירוצים דחוקים הם, דתירוץ הא' בודאי רחוק הוא דמה בכך שהיה לכבודו וכי ח"ו ישקר הב"ק בשביל כבודו וכי נשיאות פנים יש בדבר הלכה, ועוד וכי ר"י דאמר לא בשמים היא טעמו מפני שהוא חשוד לשקר ח"ו אתמהה, וגם על תירץ השני קשה, וכי רבנן שלא יכלו להכריע הדין כב"ה לא ידעו דב"ה הוו רובא, והרי אעפ"כ היה מספקי להו דלמא אעפ"כ הלכה כב"ש דמחדדי טפי, ומעלת רובא אינו אלא בשווין, כדברי ב"ש דאמרו מטעם זה הלכה כמותינו כדאמר הש"ס ביבמות שם, וא"כ הלא גם להב"ק ההוא אם שלא היה סתירה לדבריו מאיזה כללי ההוראה, אבל גם סיוע לדבריו לא היה מכלל דרובא, אלא דכוונת התוס' הוא דהתם היה נגד הכלל דרובא והכא לא היה נגד הכלל דרובא, אבל לפי דברי ר"י דאמר לא בשמים היא משמע דבשום אופן אין לסמוך לענין הלכה על ב"ק מן השמים, אמנם לפי מ"ש ניחא בפשיטות, דהתם אמר ר"א מן השמים יוכיחו שהוא עולם המלאכים, לזה ידעו ברור שהב"ק הוא דעת המלאכים לזה אמר ר"י שפיר לא בשמים היא, משא"כ ב"ק דב"ה שיצא מעצמו ואמר בלשונו אלו ואלו דברי א"ח הן והלכה כב"ה, ור"ל אלו ואלו אמתיים הן בשרשן העליון ובמקורם אשר בגבהי מרומים ומ"מ למטה בארץ הלכה כב"ה, ועתה לפ"ז הלא שרשי המצות במקורן העליון הוא גבוה מעל גבוה אשר אין כל מלאך ושרף יוכל להגיע לשם וא"א כלל למלאכים לידע דאלו ואלו דברי א"ח הן, ולכן שפטו מזה דודאי דבר ה' בעצמו הוא, ולכן כיון דפלוגתא דב"ש וב"ה היה רק לפי מ"ש בתורה, והקב"ה בעצמו הודיעם דלפי מ"ש בתורה הלכה כב"ה, לכן שפיר פסקו רבנן הלכה כב"ק הזה דלא שייך ביה לא בשמים היא וכמ"ש, ואף דגם ב"ק דר"א ברשות הקב"ה היה כדאמר להם אלי' ז"ל דאמר הקב"ה נצחוני בני, מ"מ כיון דלאו הקב"ה אמר זה דהלכה כר"א אלא המלאך וגם הוא לא אמר בשם ה' לכן שייך ביה שפיר לא בשמים הוא דודאי היה זה רק דעת המלאכים לבד מדלא אמרי' בשם ה' ב"ה: ועתה הלא גם דברי רבינו הכא מבוררים ונכונים

בפשיטות מאד, דאף דאמר המדרש דהושע הוא שפתח בתשובה תחלה, ע"כ מוכרחין אנו לומר שהוא לא חידשה על דברי תורה, דהרי אין הנביא רשאי לחדש דבר על דברי תורה, אלא ע"כ הוא פירש רק מ"ש בתורה והתודו את חטאתם, המ"ע הזאת לא הוה משום הקרבן שהביא עמה, אלא התשובה לבדה עם הוידוי היא העיקרית בהכפרה, והקרבן שהוא האשם והחומש הוא דהוה גזה"כ אבל כל הכפרה לעיקר הוא רק הוידוי עם התשובה, וא"כ שמעינן מזה דה"ה במקום שאין קרבן ואף במזיד בשארי עבירות סגי בוידוי ותשובה לבד, כי היא באה למ"ע להתודות על כל העבירות שבתורה, ולכן אמר הושע שפיר קחו עמכם דברים ושובו אל ה', הם דברי וידוי ודברי תפלה, ושובו אל ה', אף על עון ע"ז שהיה בימיו, כי אין זה חידוש על התורה אלא רק פירוש על מה שכתוב בתורה והתודו את חטאתם, ולכן לא אמר המדרש שיעמוד ויחדש התשובה אעבר אלא שיעמוד ויפתח בתשובה תחלה לפרש מ"ש בתורה וכהנ"ל, ואף דבד' חלוקי כפרה אמרו דעל החמורות תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, ועל ח"ה מיתה ממרקת, ואיך אמר הושע דגם על עון ע"ז שהוא מן החמורה שבחמורות וח"ה ביחד, סגי בוידוי ותפלה ותשובה, דודאי חלוקי כפרה לא נאמרה אלא בלא תפלה, אבל בתפלה מועיל הוידוי עם התשובה לכפר ולמרק כל עבירות שבתורה ואף עון ע"ז, ובדרושי הארכתי בזה בעזה"י, וזה הוא דאמר רבינו שפיר דהאי והתודו את חטאתם היא מ"ע על כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מל"ת אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה שחייב להתודות לפני ה' ב"ה, ואף על עון ע"ז, ואם יעשה אותה כתיקונה דהיינו עם התפלה יכולה היא שתכפר לגמרי אם אין עמה עוד קרבן או מלקות או מיתת ב"ד, וזהו שסיים רבינו עוד, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח, דהיינו שמאריך בדברי תפלה בתוך הוידוי כי אז יכול להיות שיזכה לכפרה גמורה על ידה, אבל גם בלא תפלה עכ"פ מצות עשה היא אשר א"א לכפרה להגמר בלעדה, ולזה אמר עוד דוכן בעלי חטאות ואשמות וכן מחוייבי מיתת ב"ד ומחוייבי מלקיות אינו מתכפר להם בקרבנן או במיתתן או במלקיותן עד שיעשו תשובה ויתודו, כי היא היא הראשונה והעקרית בענין הכפרה וככל הנ"ל: אמנם נוכל להעמיק עוד יותר בדברי רבינו שהשכיל בדבריו לרמז לן עוד הכרח גדול לזה דע"כ הקרא והתודו את חטאתם היא מ"ע על כל העבירות שבתורה, שכתב בחייבי חטאות ואשמות שאין מתכפר להם בקרבנן עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה, והוא הכתוב בפרשת ויקרא ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה וגו' או נפש כי תשבע לבטא בשפתים וגו' והתודה אשר חטא עליה, והוא ענין אחד עם הכתוב בפ' נשא והתודו את חטאתם, כדפירש"י שהבאתי לעיל דשניהם איירי בגוזל ונשבע על שקר, ולמה חלקם רבינו לקבוע מ"ע של וידוי ותשובה עם הקרבן, הכתוב והתודה אשר חטא עליה, ועל כל העבירות שבלא קרבן, הכתוב והתודו את חטאתם, אלא להורות לן דכיון דעם הקרבן הרי כבר נאמר מ"ע והתודה אשר חטא עליה, א"כ למה נאמר עוד והתודו את חטאתם, אלא באם אינו ענין לוידוי עם הקרבן, תנהו ענין למ"ע לכל העבירות שבתורה שאין עליהם קרבן, וזה הדרש הוא שגילה לנו הושע בשם ה' מה שאמר שובה ישראל וגו' קחו עמכם דברים וגו' דע"כ לאו חידוש הוא על התורה אלא גילה לנו דלזה כוונה התורה בכפל המ"ע והתודו את חטאתם וככל הנ"ל, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: וכן החובל בחברו

והמזיק ממונו אע"פ שישלם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאת האדם: עיין כ"מ שהראה מקורו מהמשנה דסוף החובל שאמרה אע"פ שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת האיש, ולזה כתב ומ"מ מאי דמפיק לה רבינו מכל חטאת האדם צ"ע היכא מייתי לה עכ"ל: נראה שהבין בלשון רבינו דאמר, עד שיתודה וישוב מלעשותכזה לעולם, רצונו הוא לבקשת מחילה מחברו בלשון זה, והוא תימה חדא דא"כ הלא יותר קשה על רבינו מה שלא הביא קרא דהמשנה ועתה השב אשת האיש, ועוד דמהאי קרא מכל חטאת האדם לא מוכח כלל ענין בקשת מחילה מהאדם כי קרא זה לא איירי אלא לענין וידוי בינו לבין קונו לבד דכתיב ביה והתודו את חטאתם, דיליף מניה רבינו בראש דבריו שהוא מ"ע להתודות לפני האל ב"ה על כל עבירות שבתורה שבינו לבין המקום ב"ה, ועוד דא"כ היה לו לרבינו לומר לשון המשנה, עד שיבקש ממנו, ומאי עד שיתודה וישוב דאמר, ועוד דהיכן מצינו דבקשת מחילה מהאדם צריך להיות בוידוי אעבר ובתשובה אלהבא מלעשות כזה לעולם, והלא אינו נצרך אלא למחילה שימחול לו על צערו וא"כ אם הוא מוחל לו מיד בבקשה לבד מה הוא צריך יותר, ובמשנה ג"כ לא אמר אלא עד שיבקש ממנו לבד, וגם מהילפותא שהביא המשנה מאבימלך ג"כ לא מוכח מידי לוידוי ותשובה בקבלה אלהבא מלעשות כזה לעולם: ועוד דהלא דין המשנה הנ"ל משמיענו רבינו בביאור לקמן בפ"ב הלכה ט' מפורש כלשון המשנה ולמה כפלו ב' פעמים ובלשונות מתחלפים: אמנם נלע"ד פשוט דדין חדש משמיענו בזה רבינו בדיני תשובה, והוא דבכל חטא שבין אדם לחברו מלבד חטא לחברו הלא עוד חטא גדול הוא גם למקום שהזהיר לבל לעשות שום נזק ושום חבלה ושום צער לחברו וכתוב בתורה ל"ת על כל פרט ופרט בפ"ע וגם כמה מ"ע בין בפרט בין בכלל, ולכן מלבד מה שצריך לתקן עוויתו נגד מה שחטא לחברו לשלם לו את נזקו ואת חבלתו ולבקש ממנו מחילה שימחול לו על שציער אותו, עוד הוא צריך לשוב ולהתודות לפני ה' ב"ה על עברו על המ"ע ועל הל"ת שיש בכל חטא וחטא שעבר עליהם בחטאו להאדם, ולכן צריך וידוי ולשוב לפני ה' ב"ה בין על עבר ובין אלהבא לקבל עליו מלעשות עוד כזה לעולם כעל כל חטא וחטא שבין אדם למקום, כי אף אם האדם שחטא לו כבר מחל לו, הקב"ה לא מחל לו וגם לא ימחול לו עד שיתודה וישוב לפניו בתשובה שלמה, ושפיר יליף לו מקרא זה מכל חטאת האדם דכתיב ביה והתודו את חטאתם שכבר השמיענו רבינו בריש דבריו שהוא מ"ע על כל עבירות שבתורה, וכיון דכתיב בקרא זה מכל חטאת האדם שמעינן דמ"ע של וידוי זה הוא גם בחטא שבין אדם לחברו, ודין זה הוא דין חדש שלא הוזכר כלל במשנה, אבל ראוי הוא למי שאמרן, אמנם מה שצריך לבקש מחילה מהאדם והוא דין המשנה הנ"ל אין מקומו כאן, אלא לקמן בפ"ב הלכה ט', וכן בפ"ה מה' חובל ומזיק הלכה ט' ושם משמיענו רבינו דין זה בפ"ע מפורש ע"ש, וכל זה הוא פשוט וברור לע"ד ודו"ק: הלכה ט שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות כו' והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר אלא על הקלות כו'.

עיין כ"מ שתמה על רבינו דזהו דלא כרבי ודלא כרבנן: ולעד"ן ליישב דברי רבינו בשלשה פנים נכונים וברורים בעזה"י: פן א' ע"פ דברי הירושלמי פ' יוה"כ סוף הלכה ו', דאמר הכי שם, עשה אף ע"פ דלא עשה תשובה, לא תעשה אמר ר' שמואל בשם ר'

זעירא והוא שעשה תשובה עכ"ל, והוא דלא כגמ' דידן (שבועות דף י"ב ב') דאמר שם האי עשה ה"ד אי דלא עביד תשובה זבח רשעים תועבה אי דעביד תשובה כל יומא נמי דתניא עבר על מ"ע ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו, אמר ר"ז בעומד במרדו ורבי היא כו', והנה שמעינן מדברי הש"ס דידן ג"כ דבעשה תשובה בודאי א"א לאוקמה דא"כ כל יומא נמי, ומאי רבותא דשעיר המשתלח אלא ע"כ אייריי המשנה בדלא עשה תשובה, אלא דבזה המה מחולקין דהש"ס דידן ס"ל דלרבנן דיוה"כ לבד אינו מכפר בלא תשובה א"א לומר דגם השעיר יכפר בלא תשובה דזבח רשעים תועבה, ולכן מוקי לה רק כרבי דהכפרה לא הוה ע"י השעיר אלא עצומו של יום הוא דמכפר אף בלא תשובה, אבל הירושלמי ס"ל דמתניתין אתיא כרבנן, ומודו רבנן דאף דעצומו של יום אינו מכפר בלא תשובה, מ"מ השעיר מכפר גם בלא תשובה אעשה עכ"פ ולא אמרינן בזה זבח רשעים תועבה, ולכן תפס רבינו שיטת הירושלמי בזה דמוקי למתניתין כרבנן, דבאמת שיטת הש"ס דידן קשה קצת דמוקי למתניתין כרבי, והלא המשנה אמרה השעיר מכפר על כל העבירות, דמשמע דבזה"ז דליכא שעיר לא, ואלו לרבי עצומו של יום הוא דמכפר ואף בזה"ז, וגם מה שקרי להשעיר בשם זבח רשעים קשה, חדא דאיזה זבח הוא השעיר המשתלח חי לעזאזל, ועוד וכי בשביל כל יחיד ויחיד בפ"ע משתלח שעיר, והלא שעיר אחד הוא דמשתלח בשביל כל ישראל הצדיקים ובעלי תשובה גמורים והוא זבח צדיקים, וכיון שהוא מכפר על השבין י"ל שפיר שהוא מכפר גם על שאינם שבים בתוך כל כלל ישראל: ועוד דהרי כבר מצינו כן בתורה דמשה רבינו ע"ה התודה בעד כלל ישראל ואמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, ונתרצה לו הקב"ה, ואף שלא מצינו בכתוב ששבו אז כל ישראל, וא"כ הלא שפיר י"ל דהכה"ג שהוא מתודה על השעיר כל עונות בית ישראל הוא מכפר גם על שאינם שבים בתוך כל כלל ישראל השבים, ואשר על כן בודאי הוא דפליג הירושלמי על סברת הש"ס דידן ומוקי למתניתין כרבנן, ואמר למלתא דפסיקא לכ"ע עשה אע"פ שלא עשה תשובה: ועוד דגם הגמ' דידן הלא פריך עלי' דמוקי לה כרבי ואמר ומי מצית מוקמת לה כרבי והא מדסיפא ר"י היא רישא נמי ר"י היא כו' ודחיק עצמו רב יוסף ואמר רבי היא וסבר לה כר"י, אע"ג דר"י לא סבר כרבי ע"ש: ולכן כיון דמסתבר טעמי' דהירושלמי בזה תפס רבינו שיטתו בזה להלכה כדרכו של רבינו בזה בכל מקום: ונוכל לומר עוד דבזה יתבאר ג"כ דברי ר"מ בברייתא בש"ס דילן פ' יוה"כ דף פ"ו ב' דאמר גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו כו' ע"ש, ולכאורה אינו מובן דאיך אפשר שימחול הקב"ה לרשעים שעומדים במרדן בשביל יחיד אחד שעשה תשובה וכי אחד יכול לשוב בעד כל העולם, אבל להנ"ל ניחא שפיר דאיירי ג"כ בהמחילה שע"י שעיר דכיון שהוא מכפר על היחיד ששב בתשובה דבשבילו אינו נקרא עוד בשם זבח רשעים, ממילא הוא מכפר גם לכל העולם אף בלא תשובה וכדברי הירושלמי, ולפ"ז ודאי א"ש בפשיטות מה שתפס רבינו שיטת הירושלמי בזה כיון דגם הש"ס דילן מביא לדברי ר"מ דסבר הכי בלא שום פלוגתא עלי', וא"כ הסוגיא ההיא דפ' יוה"כ פליגי על הסוגיא בשבועות הנ"ל, ופסק רבינו כוותה, ודו"ק: פן ב' נלע"ד עוד דכל הסוגיא דפ' יוה"כ דש"ס דילן שם ס"ל מפורש כהירושלמי הנ"ל, ובזה יהיה ניחא ג"כ מה שלא תפס רבינו שיטת הירושלמי אלא במאי דמוקי עשה בדלא עשה תשובה, אבל במאי דמוקי ל"ת בשעשה תשובה דוקא

לא תפס דבריו, דבאמת בזה ג"כ מצינו פלוגתא בין ש"ס דילן להירושלמי, דהנה בש"ס דילן שם מביא להד' חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש, על דברי המשנה דאמרה דיוה"כ מכפר גם על החמורות, והחמורות הרי הן כריתות ומיתת ב"ד, והרי ס"ל להמשנה דגם כריתות ומיתת ב"ד מתכפרין ביוה"כ ע"י השעיר, ואלו בהארבעה חלוקי כפרה אמר כריתות ומיתת ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין, והש"ס לא עשה פלוגתא ביניהן כלל, אלא ע"כ צ"ל דהמשנה איירי רק בזמן הבית דאיכא שעיר, והארבעה חלוקי כפרה הן רק בזה"ז דליכא שעיר, הרי שמעינן מזה דעל עשה סגי באחת בתשובה לבד אף בכל ימות השנה, ועל ל"ת בשתים תשובה ויוה"כ, ועל חמורות בשלשה תשובה ויוה"כ ויסורין כדברי הארבעה חלוקי כפרה, ובזמן הבית דאיכא שעיר אין צורך עוד ליסורין אלא מתכפר על החמורות באלו שלשה, תשובה ויוה"כ ושעיר, וא"כ לפ"ז הרי שמעינן עוד מזה דעל הקלות דהיינו אף־על ל"ת דבעינן שתים דסגי בתשובה ויוה"כ אף בזה"ז בלא שעיר, א"כ בזמן דאיכא שעיר סגי ג"כ באלו שתים ביוה"כ ושעיר אף בלא תשובה, דאל"כ אלא דנבעי גם התשובה עם יוה"כ ועם השעיר, מאי איכא בין קלות לחמורות, דהרי תשובה ויוה"כ ושעיר מכפרין גם על החמורות, ומ"מ בזה"ז דליכא שעיר קי"ל כרבנן דיוה"כ בלא שעיר לא מהני מידי בלא תשובה, דרק השעיר הוא דהיה שקול כנגד התשובה על שהכה"ג התודה עליו כל עונות בית ישראל והיה מכפר גם על שאינן שבין בתוך כל כלל ישראל השבין, ואין יו"כ מכפר אלא או עם שעיר או עם התשובה על הקלות, ועל החמורות בעינן תלתא או יו"כ ושעיר ותשובה או יו"כ ותשובה ויסורין, דזה בודאי אין סברא לומר דבזמן הבית לא היה חילוק בין קלות לחמורות, דהרי המשנה דפ' יוה"כ דף פ"ה ב' איירי מפורש בזמן הבית דאמרה חטאת ואשם ודאי מכפרין כו', והרי היא מחלקה מפורש בין קלות לחמורות, וכיון דהש"ס שם אינו עושה פלוגתא בין המשנה לר' ישמעאל בהארבעה חלוקי כפרה שלו, שמעינן דסוגיא זו פליגי על סוגיא דשבועות הנ"ל דמוקי להמשנה כרבי, אלא אף לרבנן לא בעינן תשובה ביוה"כ אלא בזה"ז דליכא שעיר, אבל בזמן הבית השעיר היה מכפר ביוה"כ על הקלות אף בלא תשובה, ורק לענין החמורות היה צריך תשובה בהדי יוה"כ ושעיר במקום יסורים, וע"ז הוא דאמרה המשנה שם מיתה ויוה"כ מכפרין עם התשובה, דהיינו על החמורות, ולא כוונה לומר דיו"כ עם תשובה לא מכפרין עד שימות דהרי אמרה אח"כ ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יוה"כ ויכפר, הרי דיוה"כ לבד מכפר עם התשובה, אלא הכוונה הוא או מיתה או יוה"כ מכפרין עם התשובה, ותדע דגם בחלוקי כפרה דר' ישמעאל לא מצריך אלא יסורין על החמורות ולא מיתה, אלא ודאי דאו או קאמרי, וכן הוא מפורש בגמרא שם דמוקי לה גם כרבי, ואמר אפילו תימא רבי תשובה בעיא יוה"כ יוה"כ לא בעיא תשובה, לא אמר תשובה בעיא יוה"כ ומיתה אלא רק יוה"כ לבד, ולזה מפרשת דברי' בעצמה אח"כ ואמרה דעל החמורות תשובה תולה עד שיבא יוה"כ ויכפר, דהיינו עם השעיר, אבל על הקלות אמרה דתשובה לבדה מכפרת אף בלא יו"כ, אלא דמוקי לה שם ר"י על עשה ועל ל"ת הניתק לעשה אבל ל"ת גמורה לא, והיינו רק לענין זה שיועיל תשובה לבדה בלא יו"כ אמר דל"ת גמורה לא, אבל יו"כ עם השעיר בודאי מכפרין גם על ל"ת גמורה בלא תשובה, דיו"כ ושעיר לא גרע מתשובה ויו"כ בלא שעיר, דאל"כ מאי איכא בין קלות לחמורות בזמן הבית וכמ"ש,

ואף דלפ"ז המשנה לא כללה בשם קלות אלא ל"ת הניתק לעשה לבד ולא ל"ת גמורה, הרי בהארבעה חלוקי כפרה קרי גם לל"ת גמורה בשם קלות דאמר דתשובה ויוה"כ לבד מכפרין, ודינה חלוק מחמורות דרק יסורין ממרקין, אלא ע"כ לא ממעטה המשנה ל"ת גמורה אלא רק לענין זה שאמרה דתשובה לבד מכפר על עשה ועל ל"ת אף בלא יו"כ, אבל לענין כפרת יו"כ ודאי גם הל"ת גמורה כלולה בשם קלות כדברי הארבעה חלוקי כפרה דר' ישמעאל: אמנם הירושלמי שמחלק בין עשה לל"ת ואמר דעל ל"ת בעינן תלתא תשובה ויו"כ ושעיר, אזיל לשיטתו שם אח"כ בה' ז', דאמר ר' יוחנן על אלו חלוקי כפרה, זו דברי ראב"ע ור' ישמעאל ורע"ק, אבל דברי חכמים שעיר המשתלח מכפר אם אין שעיר היום מכפר עכ"ל, משמע דס"ל דהני חלוקי כפרה הן לדידהו גם בזמן הבית, ובין בזמן הבית ובין בזה"ז חלוק חמורות מקלות ומצרכי לחמורות יסורים, אבל חכמים דמתניתין פליגי עלייהו ואמרי דבזמן דאיכא שעיר השעיר מכפר על כולן בשוה בין על הקלות בין על החמורות וא"צ ליסורים, ואם אין שעיר היום מכפר על כולן בשוה גם על החמורות ולעולם אין חילוק לדברי חכמים דהמשנה בין קלות לחמורות, וא"כ לפ"ז לכ"ע אין חילוק בין בזמן הבית דאיכא שעיר בין בזה"ז דליכא שעיר, וא"כ לרבנן דאמרי דיוה"כ אינו מכפר אלא לשבים ה"ה בזמן הבית גם השעיר לא היה מכפר אלא לשבים בין על החמורות בין על הקלות, והא דחילקה המשנה בין קלות לחמורות צ"ל ע"כ לפ"ז שזה אינו אלא לענין תשובה לבדה בלא יוה"כ דעל הקלות אמרה דמועיל תשובה לבדה אבל על החמורות תשובה תולה עד שיבא יוה"כ ויכפר, אבל לענין יוה"כ אין חילוק בין קלות לחמורות דכשם ש וה"כ עם התשובה מכפר על הקלות כן הוא מכפר על החמורות, וכשם שעל החמורות אין יוה"כ מכפר אלא עם התשובה כן על הקלות אינו מכפר אלא עם התשובה, ואף דעל הקלות סגי גם בתשובה לבדה צ"ל דביו"כ סגי גם בתשובה קלה בתשובה מיראה לבד אבל בלא יו"כ בעינן דוקא תשובה גדולה מאהבה, ולכן שפיר אמר הירושלמי דגם השעיר אינו מכפר על ל"ת אלא עם התשובה, אלא דלענין עשה ס"ל להירושלמי דגם לרבנן השעיר מכפר אף בלא תשובה אף לר' יוחנן ואינו משוה לרבנן קלות לחמורות אלא כשעבר על עברה שיש בה לאו אבל אם עבר רק על עשה בשב ואל תעשה כיון שלא עבר בפועל השעיר מכפר עליו אף בלא תשובה, ובזה לבד חלוק זמן הבית לזה"ז לדעת הירושלמי, אבל להש"ס דילן שלא עשה פלוגתא בין המשנה לאלו חלוקי הכפרה ודאי דל"ת לא חלוק מעשה כלל אלא בזה"ז ובשאר ימות השנה, אבל ביוה"כ ובזמן הבית השעיר היה מכפר על כל הקלות בין על עשה בין על ל"ת אף בלא תשובה גם לרבנן, דאלו עם התשובה הרי היה מכפר גם על החמורות וכהנ"ל, ולכן שפיר תפס רבינו לעיקר דברי הסוגיא הזאת דפ' יוה"כ שהיא עיקרית שנאמרה במקומה נגד הסוגיא דשבועות, ופסק שפיר דהשעיר מכפר על הכל על עבירות קלות עשה ול"ת אף בלא תשובה, ועל עבירות חמורות עם התשובה, ובזה"ז דליכא שעיר סגי לעשה בתשובה לבדה גם בכל ימות השנה ועל ל"ת תשובה ויוה"כ, ועל חמורות תשובה ויוה"כ ויסורין, כדברי הני חלוקי כפרה דלא פליגי על מתניתין וגם לדידהו סגי לל"ת בשתים או בתשובה ויוה"כ או בשעיר ויוה"כ וככל הנ"ל: פן ג' בפשוטו ניחא דהירושלמי דמחלק בין עשה לל"ת ע"כ ס"ל כר"י בש"ס דילן יומא שם דמוקי לל"ת דהמשנה רק בל"ת הניתק לעשה אבל ל"ת

גמורה לא, דלפ"ז ל"ת גמורה היא מן החמורות וחלוקה מעשה, אבל רבינו הרי פסק דכל היא מן הקלות ודינה כעשה חוץ מלא תשא וכתנא דברייתא שם דאמר הכי וכמ"ש גם הכ"מ הכי ע"ש, וא"כ לדידיה הרי איירי המשנה בכל ל"ת וגם ל"ת גמורה דינה כעשה, וא"כ כי היכי דעשה מתכפר בשעיר אף בלא תשובה להירושלמי כ"כ ל"ת גמורה ג"כ מתכפרת בשעיר גם בלא תשובה גם לרבנן, כיון דהמשנה מפורש שווינהו להדדי וכללינהו יחד העשה והל"ת בשם קלות, ולא חלקינהו בארבעה חלוקי כפרה אלא לענין שאר ימות השנה, אבל ביוה"כ ובזמן דאיכא שעיר דינן שוה כאחד, ואחכ"ז ראיתי שכן כתוב ג"כ בגליון הש"ס בירושלמי שם ע"ש, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ב הלכה ג וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם וגו' ויעשו להם אלהי זהב.

עיין כ"מ שכתב דרבינו פסק כר"י בן בבא דאמר הכי ולא כרע"ק, ודחק עצמו בזה מאי דלא פסק כרע"ק מחברו ע"ש: ולעד"ן דבאמת פסק רבינו רק כרע"ק ולא כריב"ב, דהרי לכאורה אינו מובן כלל דברי רע"ק דאמר אשרי נשוי פשע, דאם קאי זה על האדם החוטא והפושע שינשא פשעיו ויכסה חטאיו מאי אשרי שייך ע"ז והלא כל חוטא ופושע בודאי יעשה כן ברצונו בלא שום הכרח ואיך שייך ע"ז לומר אשרי, ועוד דאיזה ראיה הוא מזה שלא יפרט חטאיו גם בינו לבין קונו, והרי בודאי אייר רק במי שהוא נשוי פשע וכסוי חטאה לעיני רבים, וכדאמר שם עוד להלן בברייתא שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל משה ודוד משה אמר יכתב סורחני שנאמר יען לא האמנתם בי ודוד אמר אל יכתב סורחני שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, הרי דאמר מפורש דהאי אשרי הוא רק לענין זה שלא יכתב סורחנו בתורה ולא יפרסמו הכתוב לענין כל, ולא לענין התודותו בינו לבין קונו דודאי היה דודהע"ה מתודה הרבה בינו לבין קונו כדאמר וחטאתי נגדי תמיד אלא שבקש רחמים שלא יפרסמו הכתוב לרבים: לכן מפרש רבינו פלוגתייהו ג"כ רק בזה אם מצווין החוטאים לפרסם חטאם ברבים, דריב"ב אמר דצריך לפרט החטא ברבים דוקא, והביא ראיה מדכתבה התורה דברי הוידוי של משה שאמר בהתודותו בעד ישראל ויעשו להם אלהי זהב ופרסמה דברי הוידוי לדורות הבאים ג"כ, מכלל שכן צריך לעשות כל חוטא ג"כ לפרסם דברי הוידוי שמתודה בינו לבין קונו ברבים דוקא, ורע"ק אמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, דשמעינן מזה שדוד ביקש על עצמו שלא יפרסמו הכתוב, מכלל דהוא בעצמו בודאי לא פרסם דברי הוידוי שלו ברבים, ואין לו אלא לפרוט חטאיו בינו לבין קונו לבד ולא לפרסמן ברבים, ואמר אלא מהו זה שאמר משה בתורה דייקא ויעשו להם אלהי זהב, שכתב דברי הוידוי בתורה ופרסם גם לדורות הבאים, לא לגנאי פרסם הדברים, אלא אדרבא לשבח, דרק כסף וזהב שהרבית להם לישראל עד שאמרו די הוא שגרם להם שיעשו אלהי זהב, אבל לגנאי בודאי שלא היה כותבו בתורה, אבל מה שאמרו משה זה בע"פ באמרו אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב, בודאי גם רע"ק מודה שאמרו זה לוידוי בינו לבין קונו שמצוה לפרט החטא בינו לבין קונו, אלא שכוון בוידוי זה שתי כוונות, אחד לפרט את החטא בינו לבין קונו, ב' לאמתלא ולמליצה בעדם דזהב הרב הוא שגרם זה להם, ומה שכתבו אח"כ בתורה הוא משום הכוונה האחת לבד למליצה בעדם ולשבחם לפני דורות הבאים ולא לגנותם, אבל לפרט החטא בינו לבין קונו לכ"ע שמעינן מהאי קרא, ולכן פסק רבינו הכי וד"ל: פרק ג הלכה ב אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו

מיד הוא מת כו': ובהשגות א"א לא כמו שהוא סבור שכשאמרו רשעים נחתמים לאלתר למיתה שמיד מתים ואינו כן כי יש רשעים חיים הרבה אלא נחתמין לאלתר שלא ימלאו ימיהם שני הדור שנגזרה עלי' כו' עכ"ל: והנה הבין הראב"ד בדעת רבינו דאיירי בזה בדין של ר"ה, אבל באמת נלע"ד דלא כן הוא, אלא איירי רק בדין שביום המיתה, וכדאמרו עלה למטה כמו שהעלוהו לגרדום לידון, וכדאסיק רבינו מפורש בלשונו ואמר וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין כו' ביו"ט של ר"ה כו', הרי מפורש דמקודם איירי רק בדין שבשעת מיתה, ואח"כ הוא שמדמי אליו דין של ר"ה, אמנם אינו מדמהו אלא לענין השיקול, אבל לענין אופן הדין משמע מלשונו ג"כ שאינן דומין, מדנקט בדין זה של ר"ה בבא בפ"ע עם שינוי לשון, דאמר בלשונו בדין של ר"ה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, ולא אמר בו מיד הוא מת כמקודם, אלא ודאי הגז"ד של ר"ה הוא באופן אחר, שוב ראיתי שכן כתב ג"כ הלח"מ ע"ש: אמנם מ"ש הראב"ד שהדין של ר"ה הוא רק שלא ימלאו שני הדור, ולפ"ז יכול להיות שהרשעים שנחתמו לאלתר למיתה יאריכו ימיהם יותר מהצדיקים שנחתמו לאלתר לחיים, כגון שנגזר על הצדיק לחיות שני הדור שבעים שנה ועל הרשע נגזר שני הדור תשעים שנה, ועתה בדין ר"ה נתמעט מהרשע עשרה שנים ויחי' שמונים שנה, והצדיק נגזר עליו בדין ר"ה שימלאו כל שנותיו ויחי' שבעים שנה, והלא גם לפ"ז נגזר על הרשע שיחיה עשרה שנים יותר מהצדיק ועל הצדיק שיחי' פחות מהרשע: לכן היה נראה לע"ד דודאי הדין של ר"ה הוא רק לשנה הזאת נחתם לאלתר לחיות כל השנה, והרשע נחתם למות בשנה הזאת, אמנם לבר מהדין של ר"ה שהוא משפט כללי על כל השנה, יש עוד משפט פרטי בכל יום ויום, וכדאמרו (ע"ז דף ד' ב') דשלש שעות ראשונות הקב"ה יושב ודן את כל העולם כולו, והוא משפט יומי לעיין במעשיו ביום ההוא אם שינה את מעשיו מכאשר היו בר"ה אזי משנים אז גם את דינו שנגזר עליו בר"ה הן לטוב הן למוטב, ולכן שפיר מצינו דצדיק מת בתוך השנה קודם זמנו אף דבודאי נכתב ונחתם בר"ה לחיות כל השנה, כי במשפט היומי הוא שנגזר עליו למות כי שינה את מעשיו, ורשע חי כל השנה אף שבר"ה ודאי נחתם למות בתוך השנה כי במשפט היומי הוא ששינו את דינו ממות לחיים כי שינה את מעשיו אז או עשה מצוה אחת גדולה השקולה נגד הרבה מעונותיו, ולבר מזה ג"כ לא ידעינן כלל מי הוא צדיק ומי הוא רשע, כי הלא לא לפי רוב מעשיו בכמותן הוא נדון אלא רק לפי רוב מעשיו באיכותן, והשיקול הזה הוא רק ביד אל דעות כמ"ש רבינו, והלא אמרו דאחאב שקול היה אף שהיה אב לעובדי ע"ז, ועכ"פ הדין של ר"ה ודאי הוא משפט שנתי על כל שנה זו ולא יותר, דהרי המשנה כלל הא דאדם נידון בר"ה וגז"ד שלו נחתם ביוה"כ בהדי אינך שכל אחד ואחד נידון בזמנו בפסח על התבואה כו' ומה אינך המשפט הוא על שנה זו כן משפט האדם ודאי הוא על שנה זו, אבל בתנאי שלא ישנה את מעשיו אבל אם ישנה את מעשיו ישתנה גם דינו במשפט היומי, וע"ז נאמר לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו, ורבנן לא פליגי על ר' יוסי בזה אלא במשפט השנתי ולא במשפט היומי, וגם הדין הוא רק לפי שיקול אל דעות ולא לפי עיני בשר וכמ"ש רבינו, ועיין בתוס' ובר"ן שגם הם שקלו וטרו בזה, ומ"ש הוא נכון לע"ד ודו"ק: הלכה יד כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו כו', עיין כ"מ שכתב אבל קשה למה לא מנה

גם מגלה פנים בתורה כו' ע"ש, והוא תימה נפלאה דהרי מפורש כבר חשב אותו רבינו בהדי הני כ"ד אנשים, בהלכה י"א שכתב העושה עבירות ביד רמה כיהויקים כו' אין לו חלק לעוה"ב וזהו הנקרא מגלה פנים בתורה כו' עכ"ל, ומבזה ת"ח הרי חשב רבינו לבר מאותן כ"ד אנשים, ומקור דברי רבינו במגלה פנים נלע"ד שהוא מדברי הברייתא סנהדרין דף צ"ט דבר אחר כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה, ומפרש לה רבינו שעושה עבירות ביד רמה כיהויקים בעזות פנים לעין כל, ואין מבזה לדבר ה' כזה ולכן נקרא מגלה פנים בתורה שמגלה פנים של העזה וחוצפה בתורה לענין כל ביד רמה, ולא כהלח"מ שכתב שם שכוון לדברי הש"ס שאמרו כגון מנשה שהיה דורש בהגדות של דופי, דא"כ לא היה אומר רבינו כיהויקים, וגם לא היה אומר העושה עבירות ביד רמה, וד"ל: פרק ה' הלכה ב אל יעבור במחשבתך כו' הלא כל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל כו': עיין בהגהות מיימוני שכתב ע"ז תימא דבפירוש אמרו בפ' כל היד שמלאך הממונה על ההריון לילה שמו ונוטל את הטיפה כו' גבור או חלש טפש או חכם כו', הרי בפירוש משמע שגם זה בידי שמים הוא עכ"ל: ונראה לע"ד דלא קשה מידי דכוונת רבינו הוא למה שאמרו חז"ל איזהו חכם הלומד מכל אדם, וכן אמרו יגעת ומצאתי תאמין יגעת ולא מצאת אל תאמין, כן אמרו כל שיראת חטאו קודם לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכן אמרו ליגמר אינש והדר ליסבר, וכן אמרו במ"ח דברים התורה נקנית, וכך היא דרכה של תורה כו', וכן אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וכן שני ת"ח המחדדין זא"ז בהלכה הקב"ה מצליח להן (שבת דף ס"ג) וכן אמרו דוד דגלי מסכת נאמר בו וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום, וכן כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה כו' ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, וכן אמר הכתוב כ"א בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, ואמרו מתחלה נקראת על שמו של הקב"ה ובסוף נקראת על שמו, וכדומה הרבה, הרי מפורש מכל זה כי רק ביד האדם הוא להיות חכם בחכמת התורה, וכן להיפך להיות סכל בחכמת התורה כשיעשה הכל להיפך מכל הנ"ל,וכדאמרו חרב אל הבדים היושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים, וכן אמר הכתוב אם תעזבני יום וגו', ולהיפך אמר הכתוב אם שמע תשמע, ואמרו אם שמעת בישן תשמע בחדש ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע (סוכה דף מ"ו ב') הרי דהכל ביד האדם הוא כדברי רבינו, והא דכל היד לא איירי אלא בדעת האדם בטבעו ותולדתו ואינו אלא במילי דעלמא ולא בתורה שתלי רק ביגיעתו והכשר מעשיו וככל הנ"ל וזה ברור ופשוט לע"ד ודו"ק: הלכה ה שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע כו' אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק כו' שהקב"ה אינו יודע בידיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בורי' כו' וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים ומעשיהם, אבל נודע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך כו': ובהשגות א"א לא נהג כו' מנהג חכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו כו' עכ"ל: ולעד"ן דרבינו ז"ל השכיל מאד בדבריו והתחיל וגם ידע להשלימו והשלימו בתשובה נצחת בשלמות הראויה והדברים ראויין למי שאמרן, וכוונתו הוא זה, שאם היה ידיעת הקב"ה בידיעה שהיא חוץ ממנו

כמו ידיעת הנביא למשל שיש לידיעתו גבול, כי מה שאומרים לו הוא יודע ומה שהעלימו ממנו אינו יודע, כדמצינו באלישע הנביא שאמר בעצמו וה' העלים ממני ולא הגיד לי, אזי בודאי אם היה יודע שזה יהיה צדיק ולא ישנה מעשיו אי אפשר לו שלא יהיה צדיק ושישנה מעשיו ואם היה אפשר לו לשנות את מעשיו ממילא לא היה יודע הדבר על בורי', אבל באמת ידיעת הקב"ה הוא מעצמותו והוא ודעתו חד ממש, וא"כ כשם שהוא יתעלה שמו אין לו גבול ותכלית כך אין לידיעתו גבול ותכלית, ולכן כל מה שיהיה ברצון האדם לעשות ע"פ בחירתו הכל הוא יתב' יודע בלא שום גבול כלל, ואם ירצה שלא לשנות מעשיו או אם ירצה לשנותם אפי' ריבא רבבות פעמים אין מספר הכל הוא יתב' יודע, וא"כ ממילא אין ידיעתו מכריחתו כלל לעשות כך או כך כיון שאם ירצה שלא לעשות כך גם זה הוא בידיעתו כיון שאין גבול לידיעתו, וזהו דאמר ג"כ התנא הכל צפוי והרשות נתונה, ור"ל כיון שהכל צפוי לפניו ית' בלא שום גבול, ולכן ממילא והרשות נתונה להאדם לעשות כפי בחירתו באין מוחה ומעכב כלל, ולזה כוון רבינו ג"כ בפירוש במשנה הזאת שם כמ"ש הרע"ב משמו שם ע"ש, ועתה הלא אין גם התחלה לקושיא זו: ומה דאסיק רבינו בדבריו בזה, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, כוונתו הוא דזה גופא א"א לנו להשיג האיך הוא ודעתו אחד, וכמ"ש מפורש אח"כ, וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים כו', וכדכתב ג"כ בסוף פרק שאח"ז, וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע האיך ידע הקב"ה כו', אבל עכ"פ השאלה עצמה כבר נפתרה בשלמות במה שכתב שהוא יתעלה שמו ודעתו אחד וכהנ"ל, וכדאסיק בדבריו מפורש, אבל נודע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם כו', כי זה אנו משיגים בשכלנו היטיב על בוריו בשלמות בלא שום ספק וכהנ"ל, כנלע"ד ברור בכוונתו וא"ש לנכון בסיעד"ש, ודו"ק: פרק ששי הלכה ג' לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה כו': ובדרושי אמרתי דקושיא מעיקרא ליתא בזה, כי כל ענין החזקת לב פרעה אמר הכתוב מפורש רק לבל ישלח את ישראל, אבל המכות כולם לא הוכה אלא על שכפר בה' יתב' ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו וגו' וכפר בזה בג' עיקרי האמונה, מציאות ה', והשגחת ה', ויכלתו יתב', וע"ז הוכה ג' מכות ראשונות דצ"ך על אמונה הראשונה כדכתיב בהם בזאת תדע כי אני ה', ואח"כ הוכה ג' מכות עד"ש כדי שיאמין גם בהשגחתו יתב' כדכתיב בהם למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ואז היה משלח את ישראל ברצונו, אבל עדיין כפר ביכלתו יתב' ואחדותו, לכן חזק אז ה' יתב' את לבו לבלתי שלחם עוד עד שיודה גם ביכולת ה' ואחדותו, ולכן הוכה עוד באח"ב דכתיב בהם בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ, ואז במכות בכורות שראה את ידו החזקה יתב' כי עשה שפטים גם באלהיהם ואז האמין גם באחדותו ויכלתו יתב' על כל, אז לא מנע ממנו התשובה כלל ולא החזיק עוד את לבו, וגם במכות דצ"ך לא מנע ממנו התשובה על אמונת מציאת ה', וכן במכות עד"ש לא מנע ממנו התשובה על אמונת ההשגחה, וכן במכות באח"ב לא ממנו התשובה על אמונת יכלתו ואחדותו, רק החזיק את לבו לבלי לשלח עוד את ישראל עד שיוכה ויאמין בכל עיקרי האמונות הללו, וכדאמר הכתוב מפורש בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ, ואם לא היה כופר בהן מתחלה לא היה הקב"ה מחזק את לבו כלל ודו"ק: שם הלכה ה והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם, הרי גזר על המצריים לעשות רע כו'.

עיין לח"מ שכתב זה מתרץ במה שתירץ למעלה שה' יודע הדברים ואין ידיעתו מכרחת כו' אלא רצה כאן לתרץ תירוץ אחר יותר מספיק, ולמטה כתב וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע כו' אפשר שכוון לזה כלומר מלבד תירץ זה אנו יכולים לתרץ תירץ אחר כו' עכ"ל, והנה לא דק בזה כלל, דרבינו לא כתב למעלה אלא רק שהידיעה אינה מכרחת, אבל דבור שמוציא הקב"ה מפיו בודאי הוא גזירה גמורה ואי אפשר שלא יקוים והוא בודאי מכריח, ולזה הוצרך שפיר רבינו לתרץ זה דעכ"פ לא הוה גזירה על איש מיוחד, ולבסוף כתב וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע כו', כדי שלא יוקשה דאף אם לא גזר מפורש על איש מיוחד עכ"ז הלא עכ"פ ידע שבאמת כולם יריעו לישראל, לזה אמר דעל הידיעה בודאי לא קשיא דהיא בודאי אינו מכריח כאשר כבר אמרנו למעלה שאין כח באדם לידע כו' וזה פשוט לע"ד וד"ל: פרק ח הלכה א הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העוה"ב כו': עיין במפרש מה שהביא בשם הרמב"ן בכוונתו, ועיין בהשגות הראב"ד ובכ"מ ולח"מ מה שהבינו בכוונת רבינו בזה: ואענה גם אני חלקי בזה ואומר דאם נאמר כהבנת הכ"מ והלח"מ בדעת רבינו דס"ל דרב דאמר העוה"ב אין בה לא אכילה ולא שתיה, קאי על עוה"ב שאחר המות שהיא עולם הנשמות, וכי בעוה"ב הזאת הוא דאיירי בכל הפרק הזה, ושאין עוה"ב אחרת חוץ מזו לדעתו ח"ו, ודאי נתלה בוקי סריקי ח"ו ברבינו מאור עינינו ע"ה, שא"כ יהיה מבואר דעתו שאין עונש אחר לרשעים חוץ מזו, מה שיאבד מהם זה הגמול שזה הוא רק דעת הכופרים ח"ו, מה שרבינו בעצמו ביאר דבריו בכמה מקומות לעיל שכל רשע דנין אותו כפי רשעו כמ"ש הרמב"ן בזה, ועוד דא"כ מאי משמיענו רבינו בה' ב' דהעוה"ב אין בה גוף, פשיטא דהלא הגוף נתון בקבר ורק רוח האדם העולה היא למעלה, וגם רב דאמר העוה"ב אין בה לא אכילה ולא שתיה ולא שינה, ורבינו מעתיק דבריו, ג"כ מאי השמיענו בזה פשיטא דהגוף הנתון בקבר בלא חיות לא יאכל ולא ישתה, והנשמה אשר בג"ע אינה צריכה לאכל ולשתות: אמנם נראה דדעת רבינו הוא ג"כ כדעת הראב"ד וכדעת הרמב"ן וכדעת כל שלמי אמוני ישראל, וכן הבין מפורש הרמב"ן בדברי רבינו, דהעוה"ב דאיירי ביה בכל הפרק כוונתו הוא להעוה"ב שלאחר תחית המתים, ועליה הוא דאמר רב וכן רבינו דאין בה לא אכילה ולא שתיה כו', ודייק מינה רבינו שאין בה גוף, ותדע שהרי אמר בסוף פ' תשיעי והטובה, האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העוה"ב, ואי העוה"בשאחר המות הרי יהיה לה הפסק גמור בתחיית המתים, אלא ע"כ דאיירי בשני פרקים אלו רק בהעוה"ב שלאחר תחה"מ, ומ"מ לא קשה עליו כלל קושיות הראב"ד בכל השגותיו בזה הפרק, דדעת רבינו הוא זה לע"ד, דהלא אמרו שתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב, והאי חד חרוב ודאי הכוונה הוא שתחרב מגשמיותה, ור"ל שיזדככו הגופות הגשמים כ"כ עד שיתהפכו לרוחניים גמורים, וגופות הצדיקים יזדככו ויתהפכו לנפשות, וזהו דאמר שפיר העוה"ב אין בה גוף, ר"ל גוף גשמי שיצטרך לאכל ולשתות דברים גשמים, דאף שיעמדו כל הגופים בתחית המתים כמו שהם בגשמיותם, עכ"ז אח"כ באלף השביעי יתהפכו כולם לנפשות רוחניים, וזהו דאמר רב העוה"ב אין בה לא אכילה ולא שתיה כו' ונהנין מזיו השכינה, דר"ל שגם הגוף מתאחד עם נפשו כאחד ממש כי גם הוא יתהפך לרוחני ולא יצטרך לו לאכול ולא לשתות רק יהנה מזיו השכינה, ומה שאמר רבינו שהעוה"ב הוא מצוי ועומד גם עתה, הרי בפשוטא ניחא לפ"ז כיון שרוחניות הזאת תהיה בכל העולם

הזאת והרי העוה"ז הוא מצוי ועומד גם עתה, אמנם אם נאמר שכוון על הג"ע, הרי גם הג"ע הוא מצוי ועומד גם עתה, אלא דהשתא הוא מוכן רק לרוח ונשמה לאחר הפרדם מהגוף, ואז יהיה מקום מוכן גם לגוף ולנפש ביחד, כי באמת גם אז יהיה עיקר הענג לי לגוף ולנפש ורוח ונשמה ביחד בג"ע, וכדאמרו עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בג"ע וכל אחד ואחד מראה באצבעו כו' (סוף תענית).

ועיקר העוה"ב תהיה לאחר חד חרוב, כי בחד חרוב תחרב העולם מגשמיותה, ואח"כ יחדש הקב"ה עולמו רוחני גמור כעולמות העליונים ותתאחד כל העולם עם הג"ע כאחד ואז תהיה העוה"ב הגדול לגוף ולנר"נ כאחד והגוף לא יקרא עוד בשם גוף כי יתאחד כאחד עם נר"נ ברוחניותם ואז יהיה הענג הגדול שיהנו כולם מזיו השכינה בלא הפסק וגרעון לעולם, אבל הרשעים גם לאחר שיענשו לאחר מיתתם בעונש גיהנם ובכל שארי עונשים אם לא יזדככו גם אז, כי נתחייבו כרת בעוה"ז ובעוה"ב, יוכרתו מאותו העוה"ב ג"כ ויאבדו כבהמה, וצדיקים יהיו כולם כמלאכי השרת כחנוך ואליה' אשר גם גופם נתהפכו לנפשות והשגתם תהיה באופן נעלה מאד ויהנו מזיו השכינה לעולמי עולמים, זה הוא מה שנראה לע"ד בדעת רבינו בלא שום ספק וסרו מעליו כל הקושיות בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ז אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא נבאו אלא לימות המשיח אבל עוה"ב הוא עיין לא ראתה עיין כ"ח שהקשה דבפ' במה אשה דף ס"ג משמע דשמואל ור' חייא בר אבא פליגי אהדדי ואיך כתב רבינו דברי שניהם, כאן דברי רחב"א ובסוף פ' שאח"ז דברי שמואל דאין בין עוה"ז לימהמ"ש אלא שעב"מ בלבד: ונראה לע"ד דלא ק"מ דשם בפ' במה אשה משמע להדיא דלא פליג רחב"א אדשמואל אלא בזה שאמר שמואל שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, דמשמע להדיא דלשמואל לא יתקיימו עוד נחמות הנביאים בימות המשיח וע"ז הוא דפליג עליו ואמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל במה שבא שמואל לשלול רוחניות עוה"ב בימות המשיח ע"ז לא פליג כלל, אלא אדרבא הרי גם הוא אמר דרק נחמות הנביאים יתקיימו בימות המשיח שהוא טובות גשמיות אבל לא רוחניות שהם הם עין לא ראתה ואמר שלא יתקיים עין לא ראתה אלא בעוה"ב, וא"כ רבינו בסוף פ' שאח"ז הרי אמר מפורש לשון זה של שמואל אלא רק לענין רוחניות עוה"ב שלא יהיה בימות המשיח, וזה הוא גם לרחב"א ולכן פסק כרחב"א בכל דבריו, אלא דס"ל לרבינו דכיון דריש דברי שמואל לענין שלילת הרוחניות בימה"מ ס"ל לרחב"א כוותיה א"כ ה"ה לענין שלילת כל שינוי במעשה בראשית בעניני הטבע ס"ל כוותיה ולא פליג עליו אלא לענין ריבוי הטובה שיהיה אז בדרך הטבע שכן הוא גם כל נחמות הנביאים רק ריבוי הטובה בדרך הטבע לבד, ולא כשמואל שבא לשלול גם ריבוי בדרך הטבע, וזה כתב רבינו בה' מלכים פ' י"ב ע"ש, ולזה פסק רבינו ג"כ כרב דאמר העוה"ב אין בה לא אכילה ולא שתיה כו', שהוא עין לא ראתה שכל עניני רוחניות תהיה רק בעוה"ב וכי אז לא יהיה שום גשמיות מנחמות הנביאים דלא כשמואל בזה דלדידיה ע"כ לא יתקיימו נחמות הנביאים כ"א בעוה"ב, וא"ש כל פסקי רבינו להדדי, ועיין בלח"מ שדחק הרבה בזה ולעד"ן כמ"ש והוא נכון ברויחא בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: פרק י בסופו דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי כו'.

ובהשגות א"א זה השגיון לא ידענו לאיזה דרך כיון ואנו מפרשים אותו בשני ענינים לשון שיר כמו שגיון לדוד וענין אחר בעבור אהבתה תשגה בעניניך שלא תשים עליהם לב עכ"ל: ונראה לע"ד דרבינו לא כוון גם לאחד מן שני הדרכים הללו, אבל דרך רבינו הוא דרך שלישי והוא מלשון כארז בלבנון ישגה שהוא לשון חוזק, וזהו דאמר רבינו זה שישגה בה תמיד כראוי, ור"ל שיתחזק בה תמיד יותר ויותר כראוי לאהבת השי"ת, או כראוי לפי דעתו ושכלו וכדאסיק אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו וע"פ הדעת תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, השי"ת יזכנו להיות מאוהבי שמו לעד ולנצח נצחים אמן: בריך רחמנא דסייען, תם ונשלם ביאור ספר המדע, בעזרת החונן לאדם דעת כהימן וכלכל ודרדע, יתברך ויתעלה שמו המיוחד באהבה, בו אבטח כי יעזרני גם בבאור ספר אהבה, בעזה"י ויתעלה באהבה, אתחיל בבאור ספר אהבה ספר אהבה הלכות ק"ש א הלכה ח בשחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא.

עיין כ"מ מה שהביא דברי רבינו בפ"ח מה' ברכות הלכה י"א שכתב לקח כוס שכר בידו והתחיל הברכה על מנת שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו כו', והביא ע"ז דברי תלמידי ר"י ודברי הר"ר מנוח והקשה על דבריהם ופירש הוא באופן אחר, ואח"כ הביא דברי שאלת חכמי לוניל ותשובת רבינו בעצמו עלזה וכתב שהוא בעיני קשה עד מאד ע"ש שהאריך בזה, ועשה מחלוקת בין דעת רבינו לדעת הרי"ף ע"ש: ולעד"ן דדעת רבינו הוא ממש דעת הרי"ף, וגירסא אחת להם בגמרא, וגם דברי השאלה והתשובה מבוררין היטיב ואין בה שום קושי, דהנה בבעל המאור ובמלחמות מבואר שהיה בדברי הרי"ף גירסא אחרת ושהיה גורס אותה גם בגמ', ולא כהנוסח ברי"ף שלפנינו, אלא כך היה הגירסא בהרי"ף וכתוב במלחמות שכן הוא ג"כ גירסת רב האי גאון ז"ל בגמרא, פשיטא היכא דנקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר שכרא הוא ופתח ובריך בדשכרא וסיים בדחמרא יצא ואפילו סיים בדשכרא יצא דתנן ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, אי נמי נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדשכרא יצא, אלא פתח בדשכרא וסיים בדחמרא מאי בתר פתיחא אזלינן או בתר חתימה אזלינן, ולא אפשיטא ולקולא עבדינן ולא מהדרינן ליה דספיקא דרבנן לקולא, ע"כ, וכן היה ג"כ גירסת רבינו בגמרא בלא ספק, כיון שהוא גירסת הרי"ף וגירסת רב האי גאון ז"ל, וע"ש בבעל המאור מה שמקשה עליו ובמלחמות מה שפירש בו: אמנם רבינו לא פירשה כפירש הרמב"ן וכן חכמי לוני"ל לא פירשוה כפירש הרמב"ן שהוא פירשה כפירש תלמידי הר"י שאמר שהכל ובורא פרי הגפן או פרי הגפן ושהכל, אבל רבינו וחכמי לוני"ל פירשוה כפירש"י שפתח בעת תחלת הברכה בשם ומלכות אדעתא לומר בורא פרי הגפן וסיים שהכל או פתח אדעתא לומר שהכל וסיים בורא פרי הגפן, והכי פירושה, פשיטא היכא דנקט כסא דחמרא בידיה וקסבר שכרא הוא ופתח ובריך תחלת הברכה אדעתא שהוא שכרא ולומר שהכל וטעה וסיים בורא פרי הגפן כעל חמרא יצא דאפילו סיים שהכל ג"כ יצא דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא, אי נמי נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר חמרא הוא פתח בדחמרא אדעתא לומר בורא פרי הגפן וסיים בדשכרא יצא, ור"ל שטעה וסיים שהכל נהיה בדברו, כיון דבין באופן הראשון ובין באופן השני סיים הברכה כיאות אף שהיה בטעות לפי מחשבתו לא חיישינן

לזה כלל, דמחשבה שבלב אינן דברים ומצות אינן צריכות כוונה, ואפילו למ"ד מצות צריכות כוונה, ברכה בודאי לא בעי כוונה וכקושיית הראב"ד שהביא הרא"ש וכקושיית התוס' וקושיית תלמידי ר"י ז"ל על פי' רש"י ע"ש, ולכן כיון שהחתימה היה כיאות פשיטא דיצא, אף שהיתה בטעות לפי מחשבתו, וגם כוונתו המוטעת שהיתה בתחלת הברכה אינה מקלקלת כיון שהחתימה היתה כתיקונה, כי קמיבעי לן פתח בדשכרא וסיים בדחמרא מאי, ר"ל היכא דנקט כסא דשכרא בידו ופתח לברך כיאות אדעתא דשכרא לומר שהכל וטעה וחתם בדחמרא בורא פרי הגפן מאי, בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, ר"ל כי לא אזלינן בתר כוונה דפתיחה אלא אם הכוונה היה בטעות לכן לא אזלינן בתר כוונה המוטעת לקלקל כיון שהחתימה היתה כיאות, אבל להיפך כשכוונת הפתיחה היה כיאות אולי יצא בזה ג"כ י"ח אף שהחתימה היתה שלא כתיקונה, או גם בכה"ג רק בתר חתימה אזלינן וכיון שהיתה שלא כתיקונה מהדרינן ליה, ואסיק הרי"ף ע"ז ולא אפשיטא ולקולא עבדינן ולא מהדרינן ליה דספיקא דרבנן לקולא, ונמצא קי"ל לפ"ז דאם החתימה היתה כתיקונה אף שלפי מחשבתו היתה בטעות ועיקר הברכה היתה ג"כ בטעות פשיטא הוא דיצא, דבכה"ג רק בתר חתימה אזלינן וכוונתו המוטעת אינה מקלקלת הברכה כלל, אלא אפילו אם להיפך החתימה שלא כתיקונה ורק עיקר הברכה באמרו השם ומלכות היה כוונתו כתיקונה אז אזלינן בתר כוונתו המתוקנת ולא בתר חתימה המקולקלת, וזה הוא שכתב רבינו בה' ברכות שפיר, לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו, ואמר בטעמו, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו, והוא כספיקא דאיבעיא שלא נפשטה ואזלינן גם בזה לקולא, ושני הדינים הקודמים דאמר הש"ס שהוא פשיטא דיצא השמיט רבינו כיון דהשמיענו דגם הדין השלישי דמספקי ליה להש"ס יצא, ממילא ידעינן דכ"ש הוא דבשני הדינין האלו דהיינו היכא דהחתימה היתה כתיקונה וכוונת הפתיחה היה שלא כתיקונה דודאי פשיטא הוא דיצא דבתר חתימה המתוקנת פשיטא דאזלינן יותר וכהנ"ל: ובזה נבוא להשאלה והתשובה, דזהו לשון השאלה מחכמי לוני"ל, יורנו רבינו ואם שכר שעורים איך יצא, ומרנא ורבנא אלפס ז"ל הולך זה הדרך וחתרנו להוציא להיבשה ולא יכלנו שהרי פירות השכר אינם יוצאין מהגפן ודמי לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור דלא יצא עכ"ל, ור"ל דמאי מספקי ליה להבעיין פתח בדחמרא וסיים בדשכרא מאי דהיינו כדנקט בידו כסא דשכרא וטעה וחתם בדחמרא בורא פרי הגפן אי יצא או לא, ורבינו פסק עוד לדינא דיצא, דאיך יצא כשחתם בורא פרי הגפן על שכר שעורים כיון שהוא שקר מוחלט שהרי פירות השכר אינם יוצאין מהגפן, ודמי לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור בערב דפסק רבינו בעצמו דלא יצא, דהכל הולך אחר החתימה דכיון שהוא שקר מוחלט דלא יצא אף שכוונת הפתיחה היתה כתיקונה, והוא ג"כ קושיית בעל המאור על הרי"ף והשגת הראב"ד על רבינו ז"ל שם בה' ברכות ע"ש, ולזה כתבו גם הם בשאלתם ומרנא ורבנא אלפס הולך על זה הדרך, כי הוא ממש דברי הרי"ף כדברי רבינו וגירסא אחת לשניהם וכמ"ש: אמנם תלו חכמי לוני"ל שאלתם על דברי רבינו ועל דברי הרי"ף ולא על דברי הש"ס, דדברי הש"ס היה ניחא להם, דמשמע להו דאיבעיא הוא רק אם טעה במטבע שטבעו חכמים בברכה אבל שקר לא הוציא מפיו ומפרשי דברי הש"ס בשכר

ענבים שהוא יוצא מן הגפן ואף דברכתו הוא ג"כ שהכל שלא נעשה כיין אלא כשכר שעורים וברכתו הוא שהכל אבל מ"מ הוא ג"כ יוצא מן הגפן ולכן אין זה טעות גמור, ולכן מבעי ליה שפיר כיון דכוונתו היה אדעתא דשכר כהוגן אלא שטעה במטבע שטבעו חכמים אבל לשון הברכה הלא שייך ביה לומר בורא פרי הגפן כיון שבאמת הוא יוצא מן הגפן לכן י"ל דיצא, אבל בשכר שעורים שהוא טעות גמור ושקר מוחלט בלשון הברכה בודאי לא קמיבעי ליה דדמי לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור בערבית דלא יצא על שהוא טעות בעיקר לשון הברכה, ולכן היה ניחא להו דברי הש"ס שפיר דכל בעייתו הוא בשכר ענבים ומשום שלא היה טעות בעיקר לשון הברכה ולא הוציא שקר מפיו, ופשיטתו מהברייתא הכי הוא, ת"ש שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא, וע"כ הוא משום שהטעות הוא בעיקר לשון הברכה, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, ומשום שהכל הולך אחר החתום ולא אחר עיקר הברכה, הרי שאף שעיקר ברכה היתה שלא כתיקונה כיון שמפורש לא הוציא שקר מפיו אזלינן בתר חתימה שהיתה כתיקונה, וא"כ ה"ה להיפך אם החתימה היתה שלא כתיקונה אם רק לא הוציא שקר מפיו ולא היתה הטעות בעיקר לשון הברכה כיון שעיקר הברכה היתה כתיקונה יש לילך אחר עיקר הברכה כיון שגם בחתימה לא הוציא שקר מפיו, ואם בירך על השכר של ענבים אדעתא דשכרא אע"ג שטעה וחתם בפה"ג יצא, ודחי ליה דלמא שאני התם דאמר ברוך יוצר המאורות, ולא נפשטה האיבעיא ויש לן לפסוק דספק ברכות להקל, כן היו מפרשים חכמי לוני"ל לדברי הש"ס, אבל השתא שהרי"ף ורבינו הזכירו בלשונם ג"כ שכר סתם ולא פירשו בדבריהם שכר ענבים חשבו שבודאי הם מפרשים לדברי הש"ס בכל שכר ואף בשכר שעורים, וגם הם איירי גם בשכר שעורים דאל"כ היה להו לפרש שכר ענבים דהפוסקים יש להם לפרש דבריהם בהלכה יותר מן הגמ', ולזה שפיר שאלו לרבינו ואם שכר שעורים איך יצא בשחתם בבורא פרי הגפן כיון שהוא טעות בעיקר לשון הברכה ודמי לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור דלא יצא, ומשום שהוא טעות בעיקר לשון הברכה וכהנ"ל, ואף שאמר ברוך יוצר המאורות, אותה הברכה לא היה לו לצאת אבל תחלת הברכההיה לו לצאת אם נאמר דאזלינן בתר עיקר ברכה שהיתה כתיקונה אף אם החתימה היתה בטעות גם בעיקר הלשון והברייתא הלא אמרה וסיים ביוצר אור לא יצא ולא אמר וסיים ביוצר המאורות לא יצא הרי שגם תחלת ברכת יוצר אור ג"כ לא יצא וע"כ הוא משום שהוציא שקר מפיו: ולזה השיב להם רבינו שפיר דצדקו בדבריהם דודאי כן הוא דהש"ס וגם הוא וגם הרי"ף לא איירו אלא בשכר היוצא מן הגפן, וז"ל יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בשכר היוצא מן הגפן כמו בנזיר מיין ושכר יזיר, ובאותו שכר של ענבים שאין אדם רואה בכוס אם שכר אם יין וכשיבא אדם לטעות ויפתח על מנת שהוא שכר ויסיים בפה"ג, אבל בשכר של שעורים וכיוצא בו לא איירו רבנן בדבר זה כלל, וכי יש מי שיאמר לקח תמרא (כצ"ל לע"ד ולא כמו שכתוב בכ"מ לקח חמרא וכן הוא במג"ע בה' ברכות) ופתח על דעת לברך ב"פ העץ וסיים המוציא לחם מן הארץ יצא אטו בשופטני עסקינן ומה מקום לשגגה זו אלא בשכר היוצא מן הגפן הן הדברים אמורים עכ"ל, ור"ל דודאי מלתא דפסיקא היא שגם אני והרי"ף איירינן בשכר היוצא מן הגפן אע"פ שלא פרשנו דברינו, דגם סתמא הוא כמפורש דהשגגה לא תוכל להיות אלא בדדמי, אבל לא

במה שאינו דומה לו כלל, דבשכר של ענבים יוכל אדם לטעות ולברך בפה"ג, אבל בשכר שעורים דלאו מינא דגפן הוא כלל האיך יטעה אדם לברך עליו בפה"ג, לכן סתמינו כפירושינו הוא, ולא היה לכם לחשוד אותנו על שסתמנו דברינו דאיירינן בשכר של שעורים, דבכיוצא בזה לא איירו רבנן כלל, כמו שלא נמצא איש שיאמר לקח חמרא על דעת לברך ב"פ העץ וסיים המוציא לחם מן הארץ, כי אין אפשרות לשגגה זו כלל, לכן סמכנו על זה שכל אדם יבין דרק בשכר היוצא מן הגפן הן הדברים אמורים ולא בשכר שעורים, ועתה הלא מבואר לנכון בפשיטות מאד בין דברי רבינו בין דברי השאלה בין דברי התשובה ואין בהן שום קושי: ולפ"ז צ"ל עוד דגם יתר הדינים שכתב רבינו בזה בה' ברכות, וז"ל וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה ע"מ לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירין אותו, וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר בורא מיני מזונות וטעה ואמר המוציא יצא מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין כו', ודאי דגם אלו דומין רק לשכר היוצא מן הגפן ולא לשכר שעורים, דגם הטעות בברכות אלו אינם אלא טעות במטבע שטבעו חכמים אבל לא הוציא שקר גמור מפיו כיון דגם פרי עץ הם פרי אדמה, וכן תבשיל של דגן שברך עליו המוציא לחם, הרי הלחם והתבשיל הכל של דגן היוצא מן הארץ ושניהם מיני מזון הם ולכן כיון שעיקר הברכה היה כתיקונה אזלינן בתרה כספיקא דהאיבעיא, ובזה סרו מעל רבינו ומעל דבריו בתשובה וגם מעל הרי"ף כל הקושיות בין של בעל המאור ובין של הראב"ד בהשגות שם, וכן קושיות הראב"ד שהביא הרא"ש, ובין קושיות תלמידי ר"י ובין כל הקושיות של הכ"מ על דברי רבינו ועל השאלה והתשובה ע"ש, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש, שוב ראיתי שגם הלח"מ בה' ברכות שם נגע בקצה המטה באיזה דברים קרובים לדברינו אבל לא בכולם ולא נתת לכל מ"ש ע"ש, ודו"ק: הלכה י הקורא ק"ש של ערבית אחר שיעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה לא יצא י"ח אלא א"כ היה אנוס כו'.

עיין כ"מ שכתב דס"ל לרבינו דרשב"י לא פליג על רבנן, אלא איהו איירי באונס והם איירו במזיד ע"ש, ולע"ד א"א כלל לומר הכי, דא"כ מהו הלשון כדאי הוא רשב"י לסמוך עליו, דאמר ריב"ל, כיון דגם רבנן הכי ס"ל, וגם למה לו לאסוקי לשון בשעת הדחק בדבריו, כיון דרשב"י בהכי הוא דמיירי, וגם מאי חידש הש"ס במה שאמר דהא דריב"ל לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, אלא ודאי דרשב"י פליג על רבנן דרבנן ס"ל דלעולם הזמן הוא רק עד עמוד השחר ורשב"י ס"ל דלעולם הוה הזמן עד הנץ החמה, ואמר מתחלה דריב"ל פסק הלכה כר"ש דאפילו במזיד נמי, וע"ז אמר הש"ס דלא כן הוא דלא אמר ריב"ל הלכה כר"ש אלא אמר רק כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק לחוד ואע"פ שהוא נגד דברי רבנן אבל שלא בשעת הדחק הלכה כדברי רבנן, ולזה אמר רבינו דאחר עמוד השחר לא יצא ידי חובתו דהלכה כרבנן, אלא א"כ היה אנוס, כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, וכן הוא ג"כ בעלמא, כהא דאמר רב בשבת דף מ"ה כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, אע"ג דלדינא אמר שם מפורש דרב כר"י ס"ל ע"ש, וכן הוא בנדה דף ו' ב' דאמר רבי כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק אף ע"ג דלדינא ס"ל כרבנן דפליגי עליה דר"א שם ע"ש, וכן הוא בכל דוכתי דאמר הכי, כנ"ל ודו"ק: הלכה יג הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה

אנוס לא יצא י"ח ק"ש בעונתה, אלא הרי הוא כקורא בתורה בו' עיין כ"מ שכתב יש שואלים מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מיטתם כו' ולמה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום, וכתב וי"ל דאין ה"נ דרשינן ליה הכי ומ"ה אמרינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ברכות ואלו לא היה זמן ק"ש כלל היו ברכותיו לבטלה, ומה שאמרו עד שלש שעות ואסמכוה אקרא אסמכתא בעלמא היא כו' עכ"ל, ולע"ד דברי תימא קאמר דא"כ למה לא יצא גם חובת ק"ש ואינו אלא כקורא בתורה, ואיזה ענין הוא הברכות לק"ש, דהברכות ודאי הטעם הוא שלא הפסיד משום דעיקרם לא חלו בק"ש כלל, וכמ"ש הכ"מ בעצמו לקמן פ"ב ה"ז בשם הרשב"א שלא נתקנו הברכות על הק"ש כלל מדלא תקנו לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות ק"ש, ומ"ש דתלו טעמא בשלש שעות משום דדרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, ואטו בני מלכים הוו רובא דעלמא, ג"כ תמוה דודאי רובא דעלמא קמים בנץ החמה ולכן עיקר מצותה אז כמ"ש רבינו בה' י"א, רק משום דאיכא מיעוטא דבני מלכים בג' שעות וכתיב ובקומך קימה דיחיד, לכן תיקנו זמנה עד שלש שעות וכמ"ש תלמידי רבינו יונה, ולזה הוא דאמר ג"כ רשב"י דעד הנץ החמה אדם יוצא בה י"ח ק"ש של לילה משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, וכן אמר דיוצאין אז י"ח ק"ש של יום משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, אמנם עיקר השאלה לע"ד לאו שאלה היא כלל, דובקומך לא הוה פירושי' כל זמן שהם עומדים על רגליהם שהוא כל היום, אלא כל זמן שהם קמים ממיטתם והוא באמת כל הזמן שמע"ה עד ג' שעות ביום שבמשך ג' שעות אלו קמים ממיטתם כל בני אדם, מיעוטם מיד לאחר ע"ה, ורובם קודם נץ החמה, ומיעוטא דמיעוטא שהם בני מלכים בסוף הג' שעות, ותדע דאמרו בגמ' בטעמייהו דב"ש דא"כ נימא קרא בבוקר ובערב, לא אמרו ביום ובלילה אלא בבוקר ובערב, הרי מפורש דובקומך משמעותו הוא רק בבוקר ולא בכל היום, וזה פשוט לע"ד ודו"ק: פרק ב הלכה ו היה עוסק באכילה כו' גומר ואח"כ קורא ק"ש ואם היה מתייר שמע יעבור זמן קריאה ופסק וקרא ה"ז משובח: ובהשגות לא כי אלא מפסיק וקורא ואף ע"פ שיש שהות לקרות מפני שהיא מן התורה ואם אין שהות אפילו לתפלה דרבנן מפסיק כו' עכ"ל.

עיין כ"מ מ"ש ע"ז, ועיין לח"מ מה שהקשה עליו, ולשניהם דעת רבינו הוא דמצוה לאפסוקי ע"ש, ולע"ד דברי תימא הוא דהרי רבינו אמר מפורש גומר ואח"כ קורא, הרי דאמר גומר לכתחלה ואם היה מצוה להפסיק איך אמר גומר לכתחלה, וגם בעיקר יישוב דברי רבינו דבריהם דחוקים ע"ש: לכן נלע"ד דדברי רבינו מחוורים ומוכרחים מאד בסוגיא בפשיטות מאד דרבא דאמר מאי קושיא דילמא הא דאורייתא הא דרבנן, הרי ס"ל מפורש דמתניתין בלולב דאורייתאאיירי, וכי רב ספרא מחלק גם בדאורייתא בין איכא שהות ביום בין ליכא שהות ביום דבאיכא שהות גם בדאורייתא אינו מפסיק וכי ליכא שהות גם בדרבנן מפסיק, ואפ"ה אינו פליג עליו לדינא, דאם היה פליג עליו הכי היה לו לומר רבא אמר הא דאורייתא הא דרבנן, ומדאמר רק מאי קושיא דילמא הא דאורייתא, ודאי משמע דרק ה"ק דאי משום קושיא זו עדיין לא לא היה הכרח לרב ספרא לחלק בין איכא שהות בין ליכא שהות וכי גם בדאורייתא אין מפסיקין בדאיכא שהות דדילמא חלוק דאורייתא מדרבנן, אלא אמר רבא דמשום קושיא אחריתא הוא שהוכרח רב ספרא לחלק בדאורייתא ג"כ בין איכא שהות לליכא שהות, דאי קשיא הא

קשיא דבמתניתין דלולב דאורייתא עצמו ברישא אמר יטול על שולחנו אלמא דמפסיק ובסיפא אמר יטול בין הערבים אלמא לא מפסיק, אלא אמר רב ספרא לא קשיא הא דאיכא שהות ביום הא דליכא שהות, ור"ל דזה ודאי הוה הכרח גמור לחלק גם בדאורייתא בין איכא שהות לליכא שהות דבאיכא שהות גם בדאורייתא אין מפסיקין, ובדליכא שהות הוא דמפסיקין, ובזה אני מודה לרב ספרא דשפיר קאמר ודבריו מוכרחין, שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן כלל, אלא דבאיכא שהות גם בדאורייתא אין מפסיקין ובליכא שהות גם בדרבנן מפסיקין, והשתא הלא אמר רבא מפורש דס"ל ג"כ הכי לדינא כרב ספרא שאין שום חילוק בין דאורייתא לדרבנן אלא אף בדאורייתא כלולב אמר המשנה מפורש דבאיכא שהות אין מפסיקין, וא"כ מה נצרך לן יותר אם מרא דשמעתא עצמו שאמר מתחלה לחלק בין דאורייתא לדרבנן הודה בעצמו שלא אמרו אלא לפום ריהטא אבל לפי האמת הדין עם רב ספרא שאין שום חילוק בין דאורייתא לדרבנן, אלא אף בדאורייתא אין מפסיקין בדאיכא שהות, ולפ"ז גם מצוה אין בזה להפסיק לדידיה ולרב ספרא, דאם היה מצוה סו"ס אין הכרח לדברי רב ספרא וכדהקשה ר"ז, אלא ס"ל לרבא ולרב ספרא מפורש דגם מצוה אין בו להפסיק בדאיכא שהות גם בדאורייתא, וא"כ לפ"ז אף אם היה ר"ז חולק עליהם ג"כ בודאי יש לן לפסוק כרב ספרא וכרבא נגד ר"ז שהוא יחיד לגבייהו וגם רבא הוא בתרא לגביה, ובפרט שבאמת גם דברי ר"ז הכי מתפרש ע"כ כדברי רבא דלא בא לאפלוגי עלייהו, מדלא אמר ר"ז אמר מצוה לאפסוקי, אלא אמר רק מאי קושיא ודלמא מצוה לאפסוקי, וע"כ ה"ק לרבא, דאי משום הא ג"כ אין הכרח עדיין לומר דאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, וכי בדאורייתא ג"כ אין מפסיקין בדאיכא שהות, ודלמא ה"ק המשנה מצוה לאפסוקי כיון דדאורייתא הוא ואי לא פסק יטול בין הערבים, אלא אמר ר"ז דודאי רק מחמת הקושיא הראשונה מתפלה ללולב הוא שהוכרח רב ספרא לומר שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, אבל בכ"ע החילוק הוא רק בין איכא שהות לליכא שהות, דבאיכא שהות אין מפסיקין ואפי' מצוה ליכא להפסיק כהא דתפלה, ואי ליכא שהות הוא דמפסיקין כהא דלולב, דרישא דמתניתין ודאי איירי רק בדליכא שהות, ולכן אמרה המשנה דמפסיקין ולא משום מצוה אלא משום חובה, דאל"כ יקשה שפיר ממשנה דתפלה אמשנה דלולב, ואי קשיא לך דלמא הא דאורייתא הא דרבנן, אינו כן דגם משנה דלולב איירי ע"כ ביו"ט שני שהוא דרבנן, אלא ע"כ מוכרח הוא כדרב ספרא שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן, וגם אין חילוק בין מצוה לחובה, אלא רק בין איכא שהות לליכא שהות, דבדאיכא שהות גם בדאורייתא גם מצוה ליכא להפסיק, ובדליכא שהות חובה להפסיק גם בדרבנן, נמצא דגם ר"ז הסכים לדינא לדברי רב ספרא ורבא אלא שאמר דדברי ר"ס מוכרחין אדרבא מחמת קושיא ראשונה ולא מחמת קושיא אחרונה, ולכן פסק שפיר רבינו הכי דגם בק"ש דאורייתא אין מפסיקין אלא גומר גם לכתחלה ואפילו מצוה ליכא להפסיק כיון דאיכא שהות וכדאמר גומר ואח"כ קורא, והא דאסיק רבינו ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן הקריאה ופסק וקרא ה"ז משובח, מלתא דפשיטא היא בכ"מ, דהזריז ה"ז משובח, אלא דבזה הוא ג"כ ברייתא מפורשת, דהרי רבינו איירי ע"כ בק"ש דערבית, דבק"ש דשחרית לא היה אפשר לו לאכל קודם ק"ש ותפלה, אלא ע"כ בק"ש דערבית, והרי תניא בריש ברכות חכמים עשו סייג לדבריהם

כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתו ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה כו' וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ע"כ, אלא דשם איירי לענין לכתחלה, אבל רבינו איירי באם כבר היה עוסק באכילה דמדינא אין לו להפסיק, אבל מי שהוא חושש לדברי חז"ל ומתיירא שמא יחטפנו שינה כדחששו חז"ל לזה ופוסק וקורא ודאי ה"ז משובח ככל עושה לפנים משורת הדין דכתיב ביה ועשית הישר והטוב ונקרא בשם חסיד, כנלע"ד ברור ונכון בסיעד"ש בפשיטות מאד ודו"ק: הלכה ח וצריך להשמיע לאזניו כשהוא קורא ואם השמיע לאזנו יצא: וכתב הכ"מ בשם הר"ר מנוח להשמיע לאזניו שיחתוך קריאתו בשפתיו לא שיקרא בלבו עכ"ל: משמע דס"ל דזהו פירושו דלהשמיע לאזנו שיחתוך בשפתיו אבל אם חותך בשפתיו אע"פ שאינו משמיע לאזניו שפיר דמי גם לכתחילה, ודברי תימא הוא דהרי אמרו מ"ט דר' יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, הרי מפורש דאף אם מוציא מפיו אמר שצריך להשמיע לאזנו דוקא, וכיון דקי"ל כר' יוסי לענין לכתחילה וכדכתב הכ"מ בשם הרי"ף וכמ"ש רבינו, הרי דודאי אף מחתך בשפתיו צריך להשמיע לאזנו דוקא, וכן כתב באמת מרן בש"ע סי' ס"ב דאם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיחתוך בשפתיו, וכן כתב הטור וסיים בדבריו אבל בהרהור שמהרהר בלבו אינו יוצא דהרהור לאו כדבור דמי לצאת ידי קריאה וד"ל: הלכה י והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש: ובהשגות אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו עכ"ל: ובזה"ז הוא מפורסם לכל שכל לשון יש בו דקדוק באותיות ובנקודות ובשינוי האות וגם בנקודה משתנה הענין כמו בלה"ק ולכן ודאי הוא מקובל על הדעת שכאשר קורא בפירוש בכל לשון שיהיה שיצטרך לדקדק באותו לשון שלא ישתנה הענין כמו בלשה"ק וד"ל, שוב ראיתי שכן כתב המג"ע: הלכה יא קרא פסוק וחזר קראו פעם שני' ה"ז מגונה קרא מלה אחת וכפלה כגון שקרא שמע שמע משתקין אותו: הנה רש"י כתב להיפך דפסוק שלם משתקין אותו ותיבה אחת אין משתקין אותו אלא הוא מגונה, וכתב הטור שיש לחוש לדברי שניהם, וכן כתבו כל הפוסקים רק חילוק זה בין פירש"י ובין פירש רבינו והוא ג"כ פירוש הרי"ף ור"ח, אבל לעד"ן שעוד חילוק יותר גדול יש בין דברי רש"י לדברי רבינו, דרש"י פירש הטעם דמשתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות וא"כ לפ"ז ודאי רק בשמע שמע הוא דאמרו דמשתקין או וכן במודים מודים, אבל בשארי פסוקים שבק"ש וכן בשאר התפלה לא שייך שתי רשויות, וכן כתב להדיא הב"י בשם הכלבו ובשם הסמ"ק, אבל רבינו הרי כתב מפורש קרא פסוק וחזר וקראו, קרא מלה אחת וכפלה, הרי אמר דבכל מלה ומלה משתקין אותו ואפילו בשארי מלות שבק"ש ואף בענין שאין בו מלכות שמים, וע"כ לדידיה הוה הטעם רק משום שהוא כמתלוצץ אבל בפסוק שלם לא הוה כמתלוצץ אלא דמ"מ מגונה הוה, ונראה לע"ד דפירושם תלי ג"כ בטעמיהם דלרש"י דהוה הטעם רק משום ב' רשויות ואינו אלא בשמע לבד שהוא עיקר קבלת עול מ"ש לכן לא שייך ב' רשויות אלא בכל פסוק שמע עד אחד, אבל במלה שמע לבד לא שייך ב' רשויות שאין במלה אחת שום משמעות קבלת עול מ"ש, משא"כ לרבינו דהטעם הוא משוםמתלוצץ ואפילו בכל הק"ש לכן פירש דבמלה אחת הוא דשייך מתלוצץ ולא

בקרא שלם, אבל א"כ לפ"ז צ"ע בדעת רבינו איך הוא דעתו במודים מודים, דלפ"ז הלא י"ל דגם בכל התפלה דינא הכי דבמלה אחת שכופלה משתקין אותו, ורבינו בפ"ט מה' תפלה ה' ד' לא הזכיר אלא מודים מודים משתקין אותו, ולא כתב ג"כ כמו הכא לחלק בין מלה אחת לענין שלם, וצ"ל דמודים מודים ודאי דוקא הוא ולא שאר התפלה דהרי במודים מודים פירש הש"ס טעמו מפורש משום דמיחזי כב' רשויות, ושם בודאי אין חילוק בין מלה אחת מודים מודים ובין כל המודים אם כופלו דגם מודים לבד הרי הויא הודאה וכ"ש כל המודים ולכן אין שם חילוק לכ"ע בין אם כפל רק מלת מודים לבד ובין אם כפל כל המודים דמשתיקין אותו בין לרבינו בין לרש"י, אלא דבק"ש ס"ל לרבינו דלא שייך ב' רשויות אף בשמע שמע במלה אחת ולכן פרש"י משום דהוה כמתלוצץ וא"כ שייך טעם זה גם בכל הק"ש ולא בשמע לבד, והגמ' דאמרה האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי, הוא רק לענין דין דמשתיקין אותו הוא דמדמהו, אבל לא לענין טעמו, ותדע דטעם דב' רשויות הלא לא נזכר במשנה כלל, אלא ע"כ רק לענין הדין דמשתיקין אותו הוא מדמהו אף ע"פ שטעמיהן אינן שווין, וגם בחלוקי הדין שבין אמר פסוק וכופלו לאמר מלה וכופלו אינן שווין, ועדיין צ"ע בזה ודו"ק: פרק ג' הלכה ב אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו כו' ובל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא: ובהשגות אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום עכ"ל: עוד בהלכה ג' כתב רבינו, בה"ב החדש שהוכן ועדיין לא נשתמש בו מותר לקרות ק"ש לנגדו אבל לא בתוכו כו'.

היו שני בתים זימן אחד מהן לבה"כ ואמר על השני וזה הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא לפיכך אין קורין בו לכתחלה ואם קרא יצא אמר גם זה הרי שניהם מזומנים ואין קורין בהם: ובהשגות הרב כתב והזמנה בבית הכסא לצלויי בגוי' בעיא ולא איפשטא כו' ואיכא למימר בהא דלקולא כו' הלכך ספיקא לקולא עכ"ל: ונראה לע"ד דשני השגות אלו מתרצי חדא בחברתא, ורבינו בעצמו השמיענו דיני' וטעמי' בזה, דהרי יש להבין דברי רבינו דלכאורה הוא סותר ד"ע בה' ג' שכתב היו שני בתים זימן אחד מהן לבה"כ ואמר על השני וזה הרי השני ספק כו' לפיכך אין קוראין בו לכתחלה ואם קרא יצא, הרי פסק ג"כ כהראב"ד בזה בהשגה שני' דספיקא דאיבעיא לקולא הוא בזה וא"כ הראשון נמי הרי רק ספיקא דאיבעיא הוא ולמה פסק בו דספיקא לחומרא, דהרי בשניהם הוא דבעי ליה לרבינא בשוה בפ"ק דנדרים דף ז' דאמר שם רבינא חדא מגו חדא קמיבעיא ליה זימון מועיל או אין זימון מועיל את"ל יש זימון יש יד או אין יד תיבעי ליה ע"כ, הרי דבשניהם מיבעי ליה בשוה, אלא ע"כ צ"ל דרבינו אזיל בזה לשיטתו בכל מקום דפסק דאת"ל הוה כמו פשיטות, ולכן שפיר פסק בבעיא דבית הראשון לחומרא כאת"ל דיש זימון, ובבית השני לקולא משום ספיקא דאיבעיא דלא נאמר בה את"ל, והרי מסולק בזה דברי ההשגה השניה בפשיטות: אמנם אכתי אינו מובן דמנ"ל לרבינו דהאיבעיא הוא לענין דיעבד אם יצא י"ח ואין צריך לחזור ולקרות או לא דלמא הוה האיבעיא רק לענין לכתחלה אם מותר לו לקרות בו לכתחלה, וזה קשיא גם להראב"ד, דע"כ לא השיג על דברי רבינו אלא משום דספיקא לקולא, אבל אם היה ספיקא לחומרא היה מודה לדברי רבינו דגם בדעבד אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות, אלא ע"כ מוכרח

הראב"ד להודות דשמעינן לי' מדברי רבא בברכות דף כ"ב ב' דאמר שם היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבא הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה, והיינו שיחזור ויתפלל כמ"ש שם התוס' בשם ר"י, וכמ"ש ג"כ רבינו בה' תפלה פ"ד הלכה ט', ואף דלא דמי דהתם מצא צואה במקומו משא"כ הכא הרי הוא בה"כ חדתי, אלא שמעינן לה מיתור לשונו של רבא דאמר הואיל וחטא, ש"מ דבכל מקום שאמרו חכמים דאסור לו להתפלל שם, יהיה מאיזה טעם שיהיה תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל, ולכן כ"כ בבה"כ חדתי שאין בה צואה אם הדין הוא דהזמנה מלתא הוא לענין זה ואסור לו להתפלל בו, גם בדיעבד תפלתו תועבה הואיל וחטא ועבר על דברי חכמים, וא"כ ה"ה לק"ש, ולכן כיון דלרבינו הוה מלתא דפסיקא בכ"מ דאת"ל הוה כמו פשיטותא שפיר פסק רבינו דבבית הראשון גם בדיעבד אינו יוצא, וגם הראב"ד מודה לזה, עוד שמעינן מזה דלענין לכתחלה לא שייך ג"כ ספיקא דאיבעיא לקולא דהרי בבית שני דגם רבינו פסק ביה דספיקא דאיבעיא לקולא מ"מ אמר גם בו דאין קורין בו לכתחלה, וגם הראב"ד מודה בו, והוא משום כיון דאפשר בנקל לקרות במקום אחר למה יכניס עצמו בספיקא, ולכן ודאי כל עיקר האת"ל בהאיבעיא דרבינא לא הוה אלא לענין דיעבד, ומדברי רבא דאמר הואיל וחטא תפלתו תועבה וכמ"ש: ועתה הלא מסולק שפיר גם השגת הראב"ד הראשונה דכיון דכבר אסרו חכמים לקרות בצד המת ולכן אם עבר וקרא הוא בכלל דברי רבא הואיל וחטא תפלתו וקריאתו תועבה וצריך לחזור ולקרות ורואה אני שהדברים ק"ו מהזמנה דבית שהספק הוא אם אסרוהו רבנן כלל מלקרות בו לא יצא אף דיעבד רק משום האת"ל דהוה רק קרוב לפשיטות לדעת רבינו, בצדו של מת דמפורש אסרו רבנן ואם עבר וקרא הרי הוא חוטא גמור יותר מהמתפלל ומצא צואה במקומו שהיה רק שוגג דודאי כ"ש הוא דאמרינן בו הואיל וחטא קריאתו תועבה וצריך לחזור ולקרות, וזהו ודאי טעם של רבינו בלא ספק, וא"ש לנכון בפשטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: חצר המרחץ והוא המקום שבני אדם עומדין שם לבושין מותר לקרות בו ק"ש: הא שכלל רבינו בית האמצעי והפנימי כאחד בשם בית המרחץ, ולא חלק אלא בית החיצון לעצמו, וגם לא קראו בשם בית החיצון כלשון הש"ס אלא קראו בשם חצר המרחץ, וגם בדבר דברי הר"ר מנוח שהביא הכ"מ ע"ש.

הארכתי בזה בספרי תפארת זי"ו בסי' ה' ע"ש וינעם לך: הלכה ה וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאומרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקים אסור להזכירן בבה"כ ובבית המרחץ ישן. עיין כ"מ שכתב תמיהא לי מלתא דרבינו טובא שלא הזכיר שאסור לומר שלום בבית המרחץ, ובהדיא אמרינן פ"ק דשבת דף י' ע"ב אמר רב המנונא משמי' דעולא אסור לאדם שיתן שלו' לחבירו בבית המרחץ כו' עכ"ל וכן תמה עליו הלח"מ ע"ש.

ובהשגות לא מצאנו שם רחום כי אם על הבורא ואסור לאומרו בבה"כ עכ"ל, ועיין בכ"מ מ"ש בשם הר"ר יונה ז"ל בזה: ואנכי ת"ל כבר תירצתי גם זה בספרי תפ"ז סי' ה' שם דס"ל לרבינו דהברייתא דשבועות דף ל"ה שחשבה להשמות שאינם נמחקים, בדוקא הוא, וכן כתב רבינו מפורש בפרק ו' מה' יסה"ת דרק ז' שמות שאינם נמחקים, וא"כ שלום הוא נמחק וכן רחום וחנון, וא"כ ע"כ צ"ל לפ"ז ברייתא דשבועות פליגי על הברייתא ועולא דשבת, דכיון דנמחק בידים מכ"ש שמותר להזכירן בפיו גם במקום

שאינו טהור, וכיון שרבינו פסק בה' יסוה"ת כדברי הברייתא דשבועות, לכן שפיר לא הזכיר שלו' בכאן לאיסור והזכיר רחום להיתר וכלל את שלום בוכיוצא בהן ג"כ להיתר והוא כ"ש מרחום דשייך גם בבני אדם וכמה אנשים נקראים בשם שלום, וזה רמז רבינו בלשונו הזך דאמר דרק השמות שאינם נמחקים אסור להזכירן והשמיענו בזה דינא וטעמא כאחד, וע"ש שהארכתי בזה ודו"ק:הלכה ו וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות ק"ש כנגדן כו' אבל מי רגלים של בהמה קורין כנגדן, ובהשגות בירושלמי אמר מי רגלים של חמור שבא מן הדרך אסור לקרות ק"ש כנגדן וכן צואת תרנגולת האדומה עכ"ל.

ועיין כ"מ, והנה בתוס' דף כ"ה העתיקו דברי הירושלמי מפורש כדברי הכ"מ וז"ל. ועוד קאמר הירושלמי מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל בר' יצחק אמר ובלבד של חמור עכ"ל, וא"כ גללי חמור, וכן צואת תרנגלים, בודאי כלל רבינו באמרו וכל צואה שריחה רע כגו"ן אל"ו דייקא, והיינו של חמור הבא מן הדרך וצואת תרנגלים האדומים שריחן רע כגון אלו ולא של שאר בהמות וכדברי הכ"מ וד"ל: הלכה יב ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות וקורא אם פסק הריח ואם לא פסק הריח מרחיק עד מקום שפסק הריח.

ובהשגות אינו כן אלא מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא דהא תניא כוותי' דר"מ דס"ל הכי כו' עכ"ל. עיין כ"מ שכתב בטעם רבינו שפסק כר"ה נגד רב חסדא מחמת הכלל דאין הלכה כתלמיד נגד הרב, ע"ש, אבל אנכי כבר בררתי ת"ל בכללי ההוראה שלי בפתיחה לספרי שערי טהר וגם בספרי תפ"ז ח"ש דבתלמיד חבר כר"ח נגד ר"ה ליתא בזה הכלל דהש"ס דאין הלכה כתלמיד במקום הרב לדעת הרי"ף, וגם רבינו פסק מפורש בכמה דוכתי כר"ח נגד ר"ה, דלא מצינו כלל זה אלא בתלמיד גמור בשבת דף ל"ט ב' ולא בתלמיד חבר ע"ש, וגם לבר מזה תמוהין דברי הכ"מ בזה דאיך אפשר לומר דפסק כר"ה בזה, והלא ר"ה לא זכר בדבריו כלל התנאי אם פסק הריח, אלא אמר סתמא מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש, ומשמע אף אם לא פסק הריח, וכן פירש"י שם מפורש וז"ל מרחיק ד' אמות מן העיקר ואע"פ שהריח בא אליו וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה עכ"ל, וא"כ הלא רבינו שהתנה מפורש, אם פסק הריח, ואם לא פסק הריח מרחיק עד מקום שפסק הריח, הוא מפורש דלא כר"ה: לכן נראה או כדברי המ"ע דרבינו היה לו הגירסא בדברי ר"ח מרחיק ד' אמות ועד מקום שפסק הריח, וכן בברייתא דתניא כוותי' גריס הכי, ופסק שפיר כר"ח ולא כר"ה: או די"ל לע"ד דאף לפי גירסא דידן פסק דלא כר"ה ודלא כר"ח אלא כרב ששת, דהרי יש להבין דעת ר"ה מאי היא דאמר רק מרחיק ד' אמות ואף אם לא פסק הריח, מאי הוא דעתי' בזה דאחר שלא פסק הריח האיך יקרא ק"ש, וגם ר"ח דאמר דצריך להרחיק עוד ממקום שפסק הריח ד' אמות מאי הוא דעתו בזה, וגם איך פליגא בפלוגתא רחוקה כזה, לכן נראה ודאי דהסברא הוא זה דד' אמות מהעיקר הוה כמחיצה מפסקת, וא"כ מד' אמות והלאה הוה תו כריח רע שאין לו עיקר, ופליגי בזה דר"ה סובר דריח רע שאין לו עיקר לאו כלום הוא וכדברי רב ששת דאמר שם אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי, וס"ל לר"ה דה"ה לק"ש דינא הכי, ור"ח סבר דריח רע שאין לו עיקר ג"כ צריך הרחקה ד' אמות ממקום שפסק הריח ולכן אף שכבר הרחיק ד' אמות מהעיקר אם עדיין לא פסק הריח צריך

להרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח, וגם הברייתא ג"כ הכי ס"ל כר"ח, וכיון שרב ששת פסק למעשה בריח רע שאין לו עיקר לענין דברי תורה דאין צריך הרחקה כלל, ואמר וה"מ בדברי תורה אבל בק"ש לא, מכלל דלק"ש דעתו דצריך להרחיק עד שיפסוק הריח, ודלא כר"ה ודלא כר"ח, וכן פסק רבינו לעיל בה' ט' במחיצה מפסקת דמותר לקרות והוא שלא יגיע לו ריח רע, וכן פסק לקמן בה' י"ד כרב ששת, לכן פסק בכאן ג"כ כרב ששת דגם בריח רע שיש לו עיקר כיון שהרחיק עצמו ד' אמות דהוה כמחיצה מפסקת יכול לקרות מיד לאחר שפסק הריח וכדבריו בה' ט' הנ"ל, והכריע רבינו בזה כר"ש על כי הוא כעין הכרעה בין ר"ה לר"ת דד' אמות צריך להרחיק רק מהעיקר כר"ה ומ"מ כ"ז שלא פסק הריח אסור לקרות כר"ח, והוא נכון לע"ד בסיעד"ש ודו"ק: פרק ד הלכה ג מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנוי' לקרות.

עיין כ"מ שכתב, וכתב רבינו הטעם מפני שאין דעתו פנוי', לומר שאין הטעם כדי שיהא פנוי להשתדל בצרכי המת שאפילו יש לו מי שישתדל פטור כו' עכ"ל: והנה לפ"ז משמע דגם כשנמסר לכתפיים פטור עד שיקבר וכדדייק רבינו בלשונו פטור עד שיקברנו, ולכאורה הוא נגד דברי הירושלמי שהביאו התוס' בריש פ' מי שמתו דף י"ח דאמר דנמסר לרבים ולכתפים בטלו אנינות ממנו ע"ש, והיה נראה לכאורה לומר דרבינו סובר כדבר הנובי"ת סי' רי"א שכתב נמסר לכתפים הוא רק במקום שמוליכים המת למקום רחוק והאונן אינו הולך עמהם, אבל אם הוא נקבר בעיר וגם האונן הולך עמו בשעת קבורה לא מהני המסירה לכתפים ע"ש, וא"כ יש לו להנב"י תנא גדול דמסייע לו הוא רבינו ע"ה, ולפ"ז בחינם התרעם החכמת אדם ע"ז שאין האבלים מתפללים עד לאחר הקבורה, וכמ"ש ג"כ הפ"ת בסי' שמ"א אות כ"א ע"ש: אמנם באמת נלע"ד דלא כן הוא אלא אדרבא מפורש משמע מלשון רבינו שבא להוציא נמסר לכתפים וכדברי הירושלמי ודלא כהנוב"י, דהרי לא אמר פטור מק"ש עד שיקבר, אלא אמר עד שיקברנו, דהיינו שהוא בעצמו יקברנו שהוא מוטל עליו לקוברו, אבל במקום שיש כתפים שהם יקברוהו חייב משעה שנמסר לידם וכדברי הירושלמי, ואף דאיירי מפורש בנקבר בעיר והאבלים הולכים ג"כ עם כל העם לקוברו כדמבואר בה' ו', ומה שאמר בטעמו מפני שאין דעתו פנויה לקרות, הרי גם בחתן שנשא בתולה בה' א' ג"כ כתב הכי לפי שאין דעתו פנויה, והיינו שהוא טרוד טירדה דמצוה, וכדהתחיל בלשונו שם מי שהוא טרוד ונחפז לדבר מצוה כו', וא"כ גם הכא הכי הוא שאין דעתו פנוי' משום שהוא טריד טירדה דמצוה להתעסק במתו, וא"כ אדרבא ודאי אין זה אלא כל זמן שלא נמסר לכתפים ומוטל הכל עליו ועל יתר האבלים דומיא דחתן דמוטל ג"כ הכל על עצמו, אבל כשנמסר לכתפים ואין עליו עוד שום דבר לעשות, הרי אינו טרוד עוד טירדה דמצוה חייב בכל, ואף שהולך ג"כ ללותו לקבורה לא גרע הוא משאר כל העם ההולכים ללותו, וקודם הלוי' ודאי הוא חייב בכל ואף בעת הלוי' אם אין למיטה צורך בו חייב, ואף שהביא שם הנוב"י בשם הגה"מ דמספקי ליה אם הוא הולך עם המת בעגלה או בספינה אי דמי לנמסר לכתפים או לא ע"ש, נלע"ד דדוקא בכה"ג שהולך עמהם למקום רחוק הוא דמספקי ליה, כי למה הולך עם הכתפים למקום רחוק, ע"כ הוא משום שהוא חושש דלמא יתרמי להו איזה אונס בדרך אשר לא ירצו למסור נפשם עליה וימסור הוא נפשו עליו, ולכן

שפיר יש סברא לדונו טרוד עדיין טירדה דמצוה עד שיבא לקבורה בשלום, אבל ההולך ללותו לבית הקברות שבעיר הרי הרבה אנשים אחרים הולכים ג"כ ללותו, בודאי אין בזה שום ספק, ומשנמסר לכתפים ודאי הוא חייב בכל המצות כדברי הירושלמי, ושפיר התרעם החכ"א על הפוטרים עצמם מק"ש ותפלה גם אז, כנלע"ד ודו"ק: הלכה ו קברו את המת וחזרו כו' אם יכולין העם להתחיל ולגמור כו' יתחילו ואם לאו לא יתחילו.

ובהשגות דוקא באותן הצריכין לראות פני האבל שהם קרויים פנימים והם הקרובים אליו עכ"ל. עיין במ"ע מ"ש בזה, ועיין גם בכ"מ שכתב דדעת הראב"ד לפסוק כר"י כו' והדוחק מבואר לכל: אמנם נלע"ד שאין כאן פלוגתא כלל, והראב"ד לא כתב דבריו דרך השגה כי בודאי גם רבינו מודה לו בזה, ושניהם פסקו כדברי המשנה דהעומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים, אלא דהראב"ד קאי על מה שאמרה המשנהוכן כתב רבינו דאם לאו לא יתחילו, ע"ז אמר שהוא רק אותן שצריכין לעמוד בשורה הפנימית לנחמו והם מקורביו הם לא יתחילו, אבל אותם שרצונם לעמוד רק בשורה החיצונה, הרי אף כשיעמדו בשורה יהיו חייבים, מכ"ש טרם שהגיעו לשורה שהם חייבים להתחיל, ואף אם לא יגמרו מה בכך יגמרו כשיגיעו לשורה, ובודאי מלתא דמסתבר הוא, וגם רבינו היה מודה לו בזה, אלא כיון דרבינו כתב דגם פסוק אחד אם יכולין לגמור יתחילו ואם לאו לא יתחילו, נראה ודאי דגם הרחוקים ההולכים לעמוד בשורה החיצונה לא יתחילו כי פסוק אחד הרי הוא שמע ישראל והרי כתב רבינו לעיל פ"ב ה"ג דאין לקרות פסוק ראשון כשהוא מהלך אלא עומד במקומו וקוראו, אבל לענין כל הק"ש אם רק יוכל להתחיל ולגמור פסוק ראשון יתחיל ואם יעמוד בשורה החיצונה יגמור שם כל הק"ש, וכדברי הראב"ד, ואם ירצה לעמוד בפנימית יפסיק שם ולא יקרא עוד וד"ל: הלכה ז כל מי שהוא פטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא והוא שתהא דעתו פנוי' עליו.

אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו. ובהשגות ומה בכך ויקרא ויהא כקורא בתורה כו' ואין זה דומה לתפלה ואין חוששין עתה ליוהרא כו' עכ"ל.

ועיין כ"מ שכתב דטעם רבינו הוא משום יוהרא, ולע"ד זה אינו דכיון דאם דעתו פנוי' עליו כתב רבינו דרשאי לקרות. א"כ איזה יוהרא יש עוד בזה והלא כל מי שיראוהו קורא יחשב בודאי כי דעתו פנוי' עליו: אמנם נראה דדעת רבינו הוא זה דס"ל דק"ש דומה לתפלה בזה.

דהלא גם בק"ש אמרי דבעי כוונה בפסוק ראשון. וכדפסק רבינו לעיל בריש פ"ב.

הקורא את שמע ולא כוון בפסוק ראשון לא יצא י"ח, וכן בתפלה אמרו כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה כמ"ש רבינו לקמן בה' תפלה פ"ד ה' ט"ו. וא"כ כמו בתפלה כתב רבינו שם, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, והוא הלכה פסוקה בש"ס וכמ"ש שם הכ"מ, כן הוא ג"כ בק"ש כיון דשניהם שוים לענין כוונה, ולא דמי זה כלל להא דאמרו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, דהתם הלא קורא בכוונה אלא שהוא לאחר זמנו, אבל כשהוא מבוהל ואי אפשר לו לכוון כלל וגם מלכות שמים לא יוכל לקבל עליו הרי הוא כמבזה הק"ש וקבלת מ"ש ביחד

ונאמר עליו כי דבר ה' בזה, והרי זה דומה לשיכור שאסרו לו להתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה והטעם הוא משום שאין לו כוונה, וכמ"ש רבינו לקמן שם הלכה י"ז ע"ש, ואדרבא מצינו שהחמירו בק"ש בזה יותר מבתפלה, דאלו לענין תפלה אמרו בסוף פ' תפה"ש א"ר יוחנן אני ראיתי את ר' ינאי דצלי והדר צלי א"ל ר' ירמיה לר"ז ודלמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה כו', ומזה פסק ג"כ רבינו לקמן שם דאם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, ואלו בק"ש אמרו בפ' אין עומדין דף ל"ג ב' אמר ר"ז כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי, א"ל ר"פ לאביי ודלמא מעיקרא לא כוון דעתי' ולבסוף כוון דעתי' א"ל חברותא כלפי שמיא מי איכא אי לא כוון דעתי' מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתי', ולזה כתב רבינו שפיר דאם דעתו מבוהל עד שבודאי לא יוכל לכוון כלל אינו רשאי לקרות כמו בתפלה וכמ"ש ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות ק"ש בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען הלכות תפלה פרק א הלכה א מ"ע להתפלל בכל יום כו'. עיין כ"מ מה שהביא דברי הרמב"ן שהרבה להשיג ולהקשות ע"ז, ולעד"ן דודאי מדאורייתא הוא יוצא י"ח התפלה גם בברכת המזון שיש בו ג"כ שבח והודיה ובקשת צרכיו ככל ג' חלקי התפלה שכתב רבינו, ובזה מסולקים כל קושיותיו והשגותיו ע"ש ודו"ק: הלכה ה וכן תיקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות כו', עיין כ"מ מ"ש בטעם רבינו שתפס דברי ריב"ל יותר מדברי ריב"ח אע"ג דתניא כוותי' דריב"ח כמו דתניא כוותי' דריב"ל, וכתב מדאמרו שם לימא תיהוי תיובתא דריב"ח, ואע"ג דשני, מ"מ משמע דאתיא הברייתא כריב"ל טפי ממאי דאתיא כריב"ח אידך ברייתא, והוא בלא טעם כלל ע"ש: ולעד"ן דא"ש בשלשה פנים, חדא דהלא אסיק שם הש"ס דגם ריב"ח ס"ל כברייתא דריב"ל, ואמר לעולם אימא לך תפלות אבות תיקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות כו', והשתא אם רבינו תפס לשון הברייתא דריב"ל הרי תפס בזה גם דברי ריב"ח דגם הוא מודה לזה: שנית דבאמת יש להבין דלמה מברייתא דריב"ל פריך הש"ס נימא תיהוי תיובתא דריב"ח, ומברייתא דריב"ח לא פריך כ"כ נימא תיהוי תיובתא דריב"ל, אבל בודאי הטעם הוא זה דבאמת מברייתא דתניא כוותי' דריב"ח דאמרה אברהם תיקן תפלת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבוקר כו' יצחק תיקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה כו', יעקב תיקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום כו', מכל זה אינו מפורש כלל שתיקנו האבות התפלות הללו גם לזרעיהם אחריהם, אלא רק לעצמן הוא שתיקנו להתפלל בכל יום, ולכן אין ראיה כלל מזה להתפלות שלנו, ושפיר י"ל דגם הברייתא השניה הכי ס"ל דהאבות תיקנו ג' תפלות אלו לעצמן ורבנן תיקנו אותן אח"כ לכל ישראל כנגד תמידין, ולכן שפיר תפס רבינו דברי הברייתא השניה לדידן: שלישית דהרי קי"ל כרבא דאמר תפלת ערבית רשות וכסתם משנה דאמרה תפלת הערב אין לה קבע, וכדפסק רבינו בסמוך בהלכה ו', וזהו ממש כדברי הברייתא דתניא כוותיה דריב"ל דאמרה ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מהערב קרבים והולכים כל הלילה, ור"ל דהא דאין לה קבע כולל שתי כוונות, חדא שאין לה זמן קבוע אלא זמנה כל הלילה, ושנית שהיא רשות, ולזה אמר טעם אחד על שתיהן, דהא שזמנה כל הלילה משום שתיקנוה כנגד אברים ופדרים דזמנן כל הלילה, ומה שהיא רשות, משום דגם אברים ופדרים אין להן קביעות בתדירות דרק אם לא

נתעכלו מבערב הוא דקרבים כל הלילה, אבל אם נתעכלו מבערב הרי אינם קרבים בלילה כלל, ולכן לא קבעו חובה גם לתפלת ערבית, וזה אינו אלא לטעם זה דתפלות כנגד תמידין תיקנום כריב"ל, אבל לריב"ח דתפלות אבות תיקנום למה יגרע תפלת יעקב אבינו שתהא רשות יותר מתפלת אברהם ויצחק שהם חובה, אלא ע"כ לריב"ח גם תפלת ערבית חובה כאביי, וכיון שרבינו פסק כרבא דתפלת ערבית רשות, הרי שפיר הוכרח לפסוק כריב"ל דתפלות כנגד הקרבנות תיקנום וכדברי הברייתא דתניא כוותיה, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה י אין הצבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הצבור מביאין קרבן נדבה.

ובהשגות מצינו קרבן נדבה בצבור והיא עולה הבאה מן המותר שהוא קיץ למזבח אלא שלא היתה מצוה: לע"ד אין בזה כדי תפיסה דקיץ המזבח לא באה אלא לכבוד המזבח שלא יהא שולחן המקום ריקם, וגם זה הוא מצוה לע"ד, אבל עכ"ז לא באה לדורן בשביל הצבור כקרבן יחיד, ולכן בתפלה הרי לא שייך טעם זה, והיחיד יוכל שפיר להתפלל תפלת נדבה לדורן כמו שמביא קרבן לדורן אבל לא צבור וד"ל: פרק ב הלכה ב בכל תפלה שבכל יום מתפלל אדם י"ט ברכות כו'.

בד"א כשמצאדעתי מכוונת ולשונו תמהר לקרות, אבל אם היה טרוד ודחוק או שקצרה לשונו מהתפלל יתפלל ג' ראשונות וברכה אחת מעין כל האמצעיות ושלש אחרונות ויצא י"ח עכ"מ שכתב וידוע דהל' כר"ע מחברו וכיון דר"ג ור"י אינן בסברא אחת הו"ל הלכה כר"ע עכ"ל, והוא תימא לע"ד דהלא אמרו בשבת דף ל"ט ב' גם לגבי מכריע דהלכה כדברי המכריע בכ"מ מ"מ אין הלכה כדברי רע"ק המכריע נגד ר"א ור' יהושע משום דרע"ק תלמיד הוא ע"ש, ואיך א"כ נפסוק הלכה כרע"ק נגד ר' יהושע ור"ג דשניהם רבותיו היו, והלא הלכה כרע"ק מחברו אמרו ולא מרבו: לכן נראה לע"ד דבאמת רבינו כר' יהושע הוא דפסק ולא כרע"ק, דהרי רע"ק אמר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל י"ח, דמשמע בכ"ע אף כשהוא טרוד ודחוק, ורבינו הלא פסק להיפך דבטרוד ודחוק מתפלל מעין י"ח אף אם שגורה תפלתו בפיו, אלא ודאי כר"י הוא דפסק, אלא דס"ל לרבינו דגם ר"י לא אמר מעין י"ח אלא באונס קצת כגון שהוא טרוד ודחוק או שקצרה לשונו מהתפלל תפלה ארוכה, אבל בלא"ה ודאי גם הוא מודה דיתפלל י"ח, ובודאי כן הוא דכי אם כולם יתפללו תמיד מעין י"ח בכל יום, מתי יתפללו י"ח וכי יש סברא לומר דר"י פליג על עיקר התקנה די"ח ברכות ולשונן, אלא ודאי לא איירי אלא במקום שהוא אנוס קצת בכה"ג דחשיב רבינו, ורע"ק פליג עליו לחומרא ואמר דדוקא באונס גמור שאינו שגורה תפלתו בפיו ואינו יודע איך להתפלל, והיינו רק האופן האחד שכתב רבינו שקצרה לשונו מהתפלל, הוא דיכול להתפלל מעין י"ח אבל אם שגורה תפלתו בפיו אלא שהוא טרוד ודחוק יתפלל רק י"ח, ור"ג ס"ל דאף באונס גמור יתפלל רק י"ח ועליו ללמוד סדר התפלה של י"ח שלמות, כי לא ס"ל כלל התקנה דהביננו, ופסק רבינו כר"י, משום דלגבי רע"ק בודאי הלכה כר"י רבו, ואף לגבי ר"ג הלא אמר ר"נ אמר שמואל (בדף כ"ט) כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו כו' והוא כר"י ולא כר"ג, ולכן פסק שפיר רבינו דאפילו בטרוד ודחוק ג"כ מתפלל הביננו, ודו"ק: הלכה יא שבת שחלה בחולו של מועד כו' במוסף מתחיל בברכה אמצעית בענין שבת ומשלים בענין שבת ואומר קדושת היום באמצע ברכה וחותם בה בר"ח מקדש השבת וישראל

ור"ח, ובחולו של מועד חותם בה כמו שהוא חותם ביו"ט: עיין בכ"מ מ"ש בזה, ולעד"ן דבכוונה שינה רבינו לשונו מלשון הברייתא ביצה י"ז, דהברייתא אמרה בלשונה, ומסיים בשל שבת, ורבינו אמר בלשונו, ומשלים בענין שבת, וכוונתו הוא שכמו שההתחלה בענין שבת הוא לאו דוקא תחלת הברכה ממש, דהרי תחלת הברכה הוא אתה בחרתנו, ורק אח"כ בותתן לנו הוא שמזכיר ענין שבת, כן הוא בהשלמת הברכה מזכיר ענין שבת בוהשיאנו, אבל בסיום והתתימה אמר מפורש לבסוף שחותם בה כמו שהוא חותם ביו"ט מקדש השבת וישראל והזמנים וכדברי רבי וכדברי הר"ן וכן פי' רש"י והתוספות בביצה שם ע"ש וד"ל: הלכה יז מקומות שהן צריכין לגשמים בימות החמה כגון איי הים הרחוקין שואלין את הגשמים בעת שהן צריכין להן בשומע תפלה עיין כ"מ שהביא לדברי רבינו בפי' המשנה, ודברי הרא"ש שמדקדק מדבריו שהוא מחלק בין מקומות לבד לארץ שלמה, וכן כתב הטור ג"כ, והכ"מ חלק עליו ואמר שבפי' המשנה לא נחת לפרש באיזה מקום מהתפלה ישאלו, ופה בחבור ביאר שבש"ת ישאלו ע"ש: ולעד"ן דדברי הרא"ש נכונים וברורים מתרי טעמי, חדא דא"כ אם גם בפי' המשנה לא נקט אלא דין הש"ס למה סיים בלשונו "וכל זה סברא נכונה ונראית לעין", והלא דין הש"ס הוא דבגולה שואלין ביום הששים לתקופה ואנשי נינוה שואלין בעת הצריך להם בש"ת, ואיזה סברא חידש בזה, שנית דהרי אנשי נינוה שאמר להם רבי שדינן כיחידים ושואלין בש"ת, הרי ודאי דינן כשאר בני גולה ששואלין בברכת השנים ביום ששים לתקופה, אלא דאם נצרכים לגשמים גם בתקופת תמוז אמר להם לשאול בש"ת, ורבינו בפי' המשנה הלא אמר מפורש שלא ישאלו כלל בברכת השנים בעת שהגשמים סימן קללה להם, אלא ודאי הוא כדברי הרא"ש, דזה הוא שחידש מסברא דר' לא אמר דכיחידים הם אלא לאנשי נינוה לחוד, אבל אם כל הארץ כספרד ואשכנז אוירה משתנה, יש להם לשנות ג"כ זמן השאלה בברכת השנים כפי הצורך לארצם, דארץ שלמה דינה כרבים ולא כיחידים, ועל זה שפיר הוצרך רבינו לומר "וכל זה סברא נכונה ונראית לעין' ודו"ק: הלכה יח כל השנה כולה חותם כו' מלך אוהב צדקה ומשפט, ובעשרת הימים כו' חותם כו' המלך המשפט, עיין כ"מ בשם הר"ר מנוח שדחק עצמו מאד בטעמו, ולעד"ן דהטעם הוא פשוט ע"ד האמת, כי סתם משפטו הוא מדת התפארת שהוא מדת הרחמים, והוא מלשון מכריע בין שתי הקצוות חסד גמור מימין ודין גמור משמאל והוא באמצע מכריע ביניהם, ורק לפעמים אנו מכנין להקב"ה מדת משפט על שם שהוא שופט את עולמו בדין צדק, והוא דין המלכות שנקראת צדק המקבלת מצדיק יסוד עולם, ודינא דמלכותא דינא, וצדקה הוא השפע היורדת מצדיק לצדק מיסוד למלכות, וא"כ בכל השנה אנו אומרים מלך אוהב צדקה ומשפט, הוא דין המלכות כשהיא מאוחד עם צדיק ומקבלת ממנו הצדקה והדין מתבסם ומתמתק ע"י הצדקה והוא דינא רפיא, ולכן אנו מקדימין צדקה למשפט, אבל בעשי"ת אין לנו להזכיר בו יתב' שום דין, לכן יש לנו לומר המלך המשפט שהוא מדת הרחמים והוא מדת התפארת והוא שם הוי' ב"ה וד"ל: ובזה יבואר ג"כ דברי רש"י בחומש בפ' האזינו על קרא ותאחז במשפט ידי ע"ש, נלאו המפרשים להבינו ע"ש, אבל בזה הוא מבואר בפשיטות ודו"ק: ומזה היה נ"ל להכריח כדברי הטור והש"ע בסימן תקפ"ב לחזור ולהתפלל בעשי"ת אם טעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט, וכן נראה דעת הגר"א ע"ה שם להלכה ע"ש, וכן פסק רבינו

מפורש לקמן בפרק עשירי הלכה י"ג, ודלא כהראב"ד שם ע"ש, ועיין בטור ובדברי הרמ"א ובדברי האחרונים בסי' קי"ח מ"ש בזה, ועיין מ"ש אי"ה לקמן פרק י' ה' י"ג ודו"ק: פרק ג' הלכה א תפלת השחר מצותה כו' עד סוף שעה רביעית כו' ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה: עיין כ"מ שכתב דנפקי ליה מהא דאם טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים כו' וכ"ש עד חצות דאכתי לא מטי זמן מנחה, אבל אם נזכר לאחר שהגיע זמן מנחה מתפלל תחלה תפלת מנחה ואח"כ תפלת שחרית, אלא דלפ"ז הקשה דא"כ היה לו לומר עד חצות וחצי שעה יותר דהא עד חצי שבע לא מטי זמן תפלת המנחה, וכתב דאין הכי נמי ועד חצות לאו דוקא הוא, אלא כתב דמדברי הרשב"א לא נראה הכי אלא חצות בדוקא הוא ע"ש, ועיין גם בלח"מ מה שהקשה עוד בזה ומ"ש בשם הב"י ע"ש: ולעד"ן דדברי רבינו מדוקדקים מאד ומבוארים בפשיטות, דהרי רבינו דייק בדבריו ואמר "ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות", אבל לכתחלה הרי אסור לו להתפלל אחר ארבע שעות, וכמ"ש לקמן הלכה ח', כל מי שעבר עליו זמן תפלה ולא התפלל במזיד אין לו תקנה ואינו משלם ובשוגג או אנוס או טרוד משלם אותה תפלה בזמן תפלה הסמוכה לה כו', הרי דגם בשוגג ואנוס אסור לו להתפלל אחר זמן תפלה שהוא ד' שעות, ורק בזמן תפלה אחרת הסמוכה לה ישלם אותה, אבל שלא בזמן תפלה לא, וע"כ כן היה תחלת התקנה בעת שתקנו זמן לתפלה, דאם יתפלל אותה בזמנה יהיה לו שכרתפלה בזמנה, ואם לא יתפלל אותה בזמנה ישלם אותה בזמן תפלה הסמוכה ויהיה לי אז שכר תפלה לבד אבל לא שכר תפלה בזמנה כדאמר הש"ס בריש תפלת השחר ע"ש, ומינה דאם יתפלל אותה אחר זמנה ולא בזמן תפלה הסמוכה בודאי גם ידי חובת תפלה לא יצא ויצטרך לשלם אותה שנית בזמן תפלה הסמוכה, אלא דלפ"ז הלא יש להבין עיקר דברי רבינו והוא ג"כ דברי הרי"ף והרא"ש ז"ל, דאיך אמרו דאם עבר והתפלל אחר זמן תפלה עד חצות יצא י"ח תפלה, ור"ל ואינו צריך לשלם אותה שנית בזמן תפלה הסמוכה לה, ואמאי והלא לא התפלל אותה לא בזמן שלה ולא בזמן תפלה הסמוכה לה: אמנם נראה לע"ד דטעמם הוא זה דאע"ג דאיפסקא הלכתא בגמרא כר"י דזמן תפלת שחרית הוא רק עד ארבע שעות מ"מ לענין דיעבד אם עבר והתפלל אותה עד חצות סמכינן אדברי רבנן דאמרי דזמנה היא עד חצות, דאף ע"ג דבכ"מ דאיפסקא הלכתא מפורש כחד מ"ד אסור לעשות כמ"ד השני, וכדאמרו בפ"ק דברכות בר"ט שהטה עצמו בערב לקרות כדברי ב"ש, דאמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה, אע"ג דגם לב"ה ש"ד גם בהטי', אין זה אלא לענין לכתחלה דבודאי אסור להתפלל אחר ארבע שעות כיון דאיפסקא הלכתא כר"י, אבל לענין דיעבד שכבר התפלל אחר ד' שעות שפיר נוכל לסמוך על דברי רבנן דאם התפלל עד חצות לא יצטרך לחזור ולהתפלל אותה בזמן תפלה הסמוכה כיון דגם אז לא יהיה לו שכר תפלה בזמנה, וא"כ לפ"ז אם התפלל אותה אחר חצות קודם זמן מנחה כיון דגם לרבנן כבר עבר זמנה וגם זמן תפלה הסמוכה עדיין לא הגיע, בודאי לא יצא אז גם י"ח תפלה לכ"ע, וצריך לו לשלמה ולהתפלל שנית בזמן תפלה הסמוכה לה, ולכן שפיר כתבו רבינו והרי"ף והרא"ש דרק עד חצות אם עבר והתפלל יצא י"ח תפלה ואינו צריך לשלמה אח"כ, אבל לא אחר חצות מיד וכמ"ש: ולפ"ז גם מ"ש רבינו לקמן בהלכה ט', טעה ולא

התפלל שחרית ועבר חצי היום יתפלל מנחה שתים, ג"כ בדוקא הוא, ולא כמ"ש הכ"מ גם שם דלאו דוקא הוא, אלא ודאי דוקא הוא דאם לא התפלל עד חצי היום, אף אם התפלל אותה מיד אחר חצי היום קודם שהגיע זמן מנחה לא יצא י"ח אלא יתפלל מנחה שתים בזמן מנחה וכמ"ש כנלע"ד ודו"ק: הלכה ד וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה.

נלע"ד דבזה הוא דמשמיענו מאי דאמר הש"ס דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ולכן אמר תחלה זמן דר"י דזמן מנחה היא עד שישאר מן היום שעה ורבע והוא עד פלג המנחה, והדר אמר, ויש לו להתפלל, ר"ל ויש לו רשות להתפלל אותה עד שתשקע החמה וכרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב, וכמו דאמר רבינו בסמוך בהלכה ז, ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בע"ש, דהכוונה הוא ויש לו רשות, וכן הוא דרכו של רבינו בכ"מ לומר לשון זה, וה"נ כן הוא, ומה דאמר רבינו בפ"א מה' תמידין ה"ג לגבי תמיד של בין הערבים דזמנו הוא עד סוף היום, ג"כ הכי כוונתו דיכולין לעשות כמו שירצו או עד פלג המנחה או עד שתשקע החמה, דשני זמנים אלו בודאי כלולים בלשון סוף היום, ובזה מסולק לע"ד כל דברי הלח"מ בזה בהלכה ב' ע"ש, וס"ל לרבינו ג"כ כדברי הרר"י דאין לו לאדם לעשות כקולות שניהם אלא או כולו כרבנן או כולו כר"י וכמ"ש הכ"מ ע"ש, ודו"ק: הלכה ז ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה.

וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות ואין מדקדקין בזמנה כו'. עיין כ"מ שכתב דלאו דוקא של שבת בע"ש או של מוצאי שבת בשבת דה"ה בכל יום אלא שרבינו העתיק לשון הגמ' כו' עכ"ל: ולע"ד הוא דוחק גדול בכוונת דברי רבינו, דבגמ' דלא ידעו הזמן דערבית בכל יום לענין הלכה אי כר"י אי כרבנן, שפיר הביאו מהא שידעו מרב דצלי של שבת בע"ש, ויש ללמוד מזה דהלכה כר"י, וממילא ידעינן דה"ה בכל יום, אבל רבינו הלא איירי בדין ערבית דכל יום, היה לו להזכיר ערבית סתמא כסוגיית הש"ס שלמדו מהא דרב לזמן ערבית דכל יום, ועוד דרבינו הלא כתב בה' הקודמת בדין תפ"ע דכל יום דזמנה הוא מתחלת הלילה, וא"כ אם עתה רוצה להורות לן דיש לו רשות להתפלל אותה גם קודם הלילה, הלא בודאי היה לו לומר תפלת ערבית סתמא, ומדאמר רק של לילי שבת בערב שבת, משמע ודאי דדוקא הוא ולא של כל יום, אלא של כל יום הוא כדאמר מתחלה דזמנה הוא מתחלת הלילה, ורק של ליל שבת יוכל להקדים אם ירצה: איברא דלפי דרכו של הכ"מ יש לומר הכי דרבותא קמ"ל דאפילו של שבת בע"ש, ועוד יותר דאפילו של מוצא"ש בשבת, וכ"ש של כל יום, והוא דבשל שבת בע"ש הלא יש בו משום ובלבד שלא יקדים, וזה יש לומר גם בהא דרב צלי של שבת בע"ש, דלרבותא אמר של שבת בע"ש אף שיש בו משום ובלבד שלא יקדים, וכדהקשו התוס' באמת הכי שם בגמרא על הא דרב ז"ל, תימא דהא אמרינן בפ' ב"מ ובלבד שלא יקדים, וי"ל דהתם בשאינו מקבל שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הוה הקדמה וטעמא משום דס"ל כר"י עכ"ל, וכ"כ הגר"א ע"ה בא"ח סימן רס"ז סע"ב על דברי הש"ע שכתב ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית, וז"ל ובפלג, אליבי' דר"י כו' וקמ"ל דאף בשבת ואין זו הקדמה כו' עכ"ל, ובהא דשל מצא"ש בשבת בודאי הוה רבותא יותר גדולה אף שעושה מקודש חול, וכ"ש בכל

ימות החול: אמנם גם לפ"ז עדיין אינו מובן טעמו של רבינו שאמר לפי שתפלת ערבית רשות, ואף אם היתה חובה מה בכך כיון דדין דר"י הוא דמשמיענו בזה, והלא לר"י עיקר זמנה הכי הוא, וכדדייק הש"ס מזה דרב הלכה כר"י ס"ל, וא"כ גם לדידן דקי"ל דעביד כמר עביד וכמר עביד, וכדפסק רבינו הכי לעיל בה' ד' דזמנה של תפלת המנחה הוא עד פלג המנחה ויש לו רשות להתפללה עד שתשקע החמה, אף שתפלת המנחה חובה היא, וא"כ תפלת ערבית נמי אף אם היתה חובה, הרי יש רשות לכל אדם לעשות כר"י ולהתפלל אותה מפלג המנחה ואילך: עוד יש בזה השגות הראב"ד ז"ל שכתב אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה עכ"ל: לכן נראה לע"ד לומר דרבינו ס"ל ג"כ כדברי הראב"ד, וכן כתבו התוס' בגמרא וכמ"ש ג"כ הכ"מ בשם הר"ר מנוח ע"ש, ולכן ס"ל לרבינו דרב דצלי של שבת בע"ש דוקא הוא, אבל בכל ימי החול היה מחמיר על עצמו להתפלל משחשכה כרבנן, אלא דרק בשבת לבד הוא דצלי מבעוד יום משום צורך שעה, והוא משום צורך סעודת שבת שלא יכנוס לשבת כשהוא מעונה, ולאכל קודם תפלת ערבית אינו נכון שמא ימשך בסעודתו וישכח מלהתפלל אח"כ, ומ"מ דייק מזה הש"ס דהלכה כר"י, דאי כרבנן בודאי אין להתפלל מטעם זה קודם זמנה, אלא ודאי דהלכה כר"י ס"ל אלא דבימות החול היה מחמיר על עצמו לעשות כרבנן ולא היה מתפלל עד הלילה, וגם סעודת הערב היה אוכל רק בלילה לאחר תפלת ערבית, או דסעודת החול אינה חשובה והיה אוכלה מבעו"י קודם תפלת ערבית ולא היה חושש שימשך בסעודתו כיון שהתחיל בהיתר, וכן מאן דצלי של מצא"ש בשבת ג"כ היה בודאי משום איזה צורך ובהכי אייריי גם רבינו וכדברי הראב"ד, ומ"מ אף לצורך משמע ליה לרבינו דאי לאו דתפלת ערבית רשות לא היו מקילין בה ג"כ, כיון דחזינן שבימות החול חשו לדברי רבנן ולא היו מתפללין קודם הלילה, וגם משום דצריך לסמוך גאולה לתפלה כמ"ש הראב"ד, אלא ע"כ משום דרשות היא וגם הסמיכות גאולה לתפלה הוא רשות לפ"ז ולפ"ז.

אין צורך לכל הדחוקים שדחק עצמו המג"א בריש סי' רס"ז ע"ש:ובזה יש ליישב ג"כ דברי הש"ס בברכות דף כ"ז שם דאמר הכי, אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב צלי של שבת בע"ש מבעו"י ש"מ הלכה כר"י, ופריך עליה אדרבא מדר"ה ורבנן לא הוה מצלי עד אורתא ש"מ אין הלכה כר"י ע"כ, ולכאורה אינו מובן לשון אדרבא דאמר דמשמע דלפ"ז אין ראיה עוד גם מרב דהלכה כר"י ס"ל, אלא אדרבא אין הלכה כר"י, ואמאי דהרי א"כ ע"כ פליגי ר"ה ורבנן אהא דרב, ואי דלענין הלכה לדידן יש לן לפסוק כר"ה ורבנן נגד רב, דאף שכולם תלמידיו היו עכ"ז הלכה כרבים גם נגד רבם היחיד (וכדבררתי כלל זה בכללי ההוראה שלי בספרי שערי טהר ע"ש) א"כ הכי היה לו לומר ש"מ אין הלכה כר"י סבירא להו והלכה כרבים, ומדאמר סתמא ש"מ אין הלכה כר"י, משמע דלפ"ז ודאי דגם רב ס"ל הכי, וזה אינו מובן כלל, אבל לפי כל הנ"ל א"ש ברויחא, דר"ח רצה להוכיח מדרב צלי של שבת בע"ש ש"מ דהלכה כר"י גם בימות החול ואף בלא צורך כלל מותר להתפלל מבעו"י, אלא דרב החמיר רק על עצמו בימות החול לחוש לרבנן אבל ההלכה הוא כר"י, ולזה דחי ליה ואמר אדרבא מדר"ה ורבנן לא הוו מצלי עד אורתא ש"מ דגם רב לא אמר בה כלל מפורש דהלכה כר"י דאל"כ לא הוו עברי אדרב רבן, אלא ע"כ רב לא צלי אלא של שבת לבד בע"ש משום צורך השבת אבל

בימי החול גם הוא ס"ל שיש לחוש ולהחמיר כדברי רבנן ושלא להתפלל עד הלילה (ובתשובה בספרי חפ"ז ח"ש הארכתי בזה) ודו"ק: פרק ד הלכה ד וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול, וב"ד שעמדו אחרי כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בע"ק בלבד עד שיטבול.

עיין כ"מ שכתב תמיה לי מלתא כיון דעזרא גזר לד"ת אף תפלה בכלל ומה צורך לב"ד שאחריו לגזור לתפלה, ועוד היכא איתא גזירה זו דב"ד שאחריהם עכ"ל: ולעד"ן דבאמת כל דברי רבינו מבוארים ומפורשים להדיא בש"ס, דהנה הא דעזרא גזר רק לדברי תורה הרי הוא מפורש להדיא בב"ק דפ"ב ב', ותיקן טבילה לבעלי קריין, ופריך דאורייתא היא כו', ומשני דאורייתא לתרומה וקדשים אתא איהו תיקן אפילו לדברי תורה ע"כ, ובברכות דף כ"א ב' אמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בד"ת שנאמר והודעתם לבניך וגו' וסמך ליה יום אשר עמדת, מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין, וכן תניא בברייתא שם דף כ"ב מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע אף כאן באימה כו', ודרשות אלו ודאי רק אסמכתא בעלמא הן דהרי רק עזרא תיקן טבילה ולאו דאורייתא היא לד"ת וכדאמרו בב"ק כהנ"ל, אלא ע"כ לומר דעזרא סמך עצמו על קראי אלו, וכן כתבו התוס' בב"ק שם, הרי שמעינן דעזרא לא תיקן אלא לדברי תורה לבד ומדסמך עצמו אהני קראי אבל לא לתפלה וא"כ הא דתנן בברכות דף כ"ב ב', היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בע"ק לא יפסיק אלא יקצר, ע"כ תקנת חכמים שאחר עזרא היתה, ותדע דתנן בברכות דף כ"א ב' בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפני' ולא לאחרי' כו', ר"י אומר מברך לפניהם ולאחריהם, ואמרו בטעמו שם דעשאן ר"י לברכות כהלכות דרך ארץ, והשתא אם עזרא תיקן גם לתפלה, וכי הברכות לאו תפלה הן, אלא ע"כ לתפלה לא תיקן עזרא כלל אלא רק ב"ד שאחריו הוא דתיקנו לתפלה, ולכן אף אם נאמר דר"י לא פליג על עיקר התקנה לתפלה, שפיר ס"ל דרבנן לא תיקנו אלא לתפלה בלחש שהוא כעומד לפני המלך ולא בשארי ברכות, אבל אם היתה תקנת עזרא ודאי אין סברא שיחלק בה ר"י וכדפריך הש"ס בדף כ"ב ב' שם וניחזי עזרא היכי תיקן, עוד אמר רבא שם עזרא תיקן טבילה לבריא כו' ואתו רבנן והתקינו כו', הרי מפורש דהיה בזה ג"כ תקנה דרבנן בענין זה, לכן ודאי כל עיקר התקנה לתפלה רבנן תיקנוה, כיון דלא מצינו בעזרא שתיקן אלא לדברי תורה לבד, ומ"מ אמר רבינו בלשונו בהלכה ה' וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה, ולכאורה מאי גם דקאמר והלא אמרנו דלדברי תורה יש סברא יותר לאסור מאסמכתא דקראי הנ"ל, דאנן דסמכינן אדר"י בן בתירה דאמר אין דברי תורה מקבלין טומאה, שפיר יש סברא לאסור בע"ק בתפלה יותר מד"ת, לזה אמר רבינו שפיר דכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה וד"ל: הלכה ו מנהג פשוט בשנער וספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך כו'.

לכאורה אינו מובן האי רחיצה מאי היא, אי טבילה הרי כבר כתב שבטלה תקנה דטבילה, ואי ט' קבין היה לו לומר מפורש נתינת ט' קבים עליו, כיון שהיא דוקא בנתינה עליו ולא בתוכן, ודוקא ט' קבין ולא פחות: ונראה לע"ד דרבינו פסק כר"ה דאיתא בברכות דכ"ב א"ל ר"ה לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות א"ל ר"ח וכי יש טבילה בחמין א"ל רב אדא בר אהבה קאי כוותך, ופירש"י קאי כוותך דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות עכ"ל, מכלל דר"ה לא מצריך אלא

רחיצה בחמין לבד, וכדאמרו שם ר"ז הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא א"ל לשמעי' זיל ואייתי לי ט' קבין ושדי עלואי, א"ל ר' חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו א"ל כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף ט' קבין בנתינה ולא בטבילה, הרי דרחב"א ס"ל ג"כ דסגי במה דיתיב ורחיץ בגווייהו, ור"ה לא מצריך גם שישב בגווייהו אלא שירחץ עצמו לבד, וע"כ לא משום טבילה הוא אלא משום הכון לקראת אלהיך ישראל, ולזה אמר רבינו דנהגו בני שנער ובני ספרד כוותי' דר"ה בזה משום דמשמע להו דכל הני רבנן דמצרכי ט' קבין דוקא הוא רק טרם שבטלו לעיקר תקנה דטבילה, וכדאמר שם הש"ס מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי וניחזי עזרא היכי תיקן כו', אבל לאחר שבטלוהו לטבילה מעיקר הדין אין צריך כלום, אבל החמירו על עצמן לנהוג קצת חומרא כהא דר"ה, אבל לא נהגו אלא במרגיל שבעת שהיה התקנה דטבילה היה צריך מ' סאה דוקא, אבל לא בחולה לאונסו שגם בזמן התקנה היה פטור מכלום: אמנם אכתי אינו מובן דלמה לא ביאר רבינו הדין בבריא לאונס, שבזמן התקנה היה דיני' בט' קבין כדאמר רבא בגמ' שם, והאיך היו נוהגין בזה בשנער ובספרד, ואולי צ"ל דה"ק דבבריא וחולה המרגיל הוא מנהג פשוט בודאי שצריכין רחיצה, ובחולה לאונסו ג"כ הוא פשוט שאין בו מנהג ואינו צריך רחיצה, אמנם בריא לאונסו אינו ידוע המנהג בדידיה ויש לדרוש בזה אחר המנהג, וכל זה הוא דלא כדברי הכ"מ שהבין דרחיצה שזכר רבינו הוא נתינת ט' קבין עליו והוא תמוה, ולעד"ן כמ"ש ודו"ק:
פרק ה הלכה ג היה עומד במקדש מכוין פניו כנגד בית קדשי הקדשים, עיין לח"מ שכתב ועוד שם בברייתא היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד הפרוכת, ולא הוזכר זה בדברי רבינו ז"ל ולא ידעתי למה עכ"ל: ולעד"ן דשפיר השמיטו רבינו, דאיזה איש יוכל לעמוד בקדשי הקדשים ולהתפלל שם, והלא רק הכה"ג ביוה"כ לבד וגם אז לא היה מתפלל התפלה קצרה שלו בבית קדשי הקדשים אלא בהיכל וכדתנן יומא דף נ"ב ב' יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון, וא"כ ע"כ הא דאמרה הברייתא בברכות היה עומד בבית קה"ק יכוין את לבו כנגד הפרוכת, הרי האי את לבו היינו פניו, ויותר נראה דלא גרסינן בברייתא את לבו כלל וכמ"ש הכ"מ בשם פסקי הרא"ש, ובאמת כן כתבו התוס' מפורש שם בברכות דף ל' וז"ל היה עומד בח"ל יכוין כנגד א"י ולא גרסינן לבו דאפניו קאי כו' עכ"ל, וא"כ לפ"ז פשיטא דגם בסיפא ה"ג היה עומד בקה"ק יכוין כנגד הפרוכת, וע"כ אכל מעשיו שעושה שם הקטרת והזיית הדם, והוצאות כף ומחתה בכולם יכוין את פניו כנגד הפרוכת ולאלענין תפלה כי לא היה שם תפלה כלל, וזה אין מקומו כאן אלא בהלכות עבודת יוה"כ ושם כתבי' רבינו באמת מפורש, או די"ל עוד דמה שאמרה המשנה ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון רק תקנת חכמים היתה בדורות האחרונים שלא היו כדאים לשהות בבית קה"ק אבל בדורות הראשונים היו שוהין שם ומתפללין שם כחפצם ורק על העת ההוא הוא שאמרה הברייתא היה עומד בבית קה"ק יכוין כנגד בית הכפורת בתפלה ג"כ, אבל בזמן בית שני שלא היו הכה"ג כדאים הוא דאמרה המשנה ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון, ולכן שפיר השמיטו רבינו וד"ל: סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות והמהלך בספינה יכוין את לבו כנגד השכינה ויתפלל: עיין לח"מ שכתב דאע"פ שבמשנה אמרו דהמהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קה"ק, כתב רבינו כנגד השכינה

משום דהוא ז"ל מפרש בפי' המשנה שמה שאמר כנגד בית קה"ק דר"ל שיהיה לו כוונה בתפלתו ויראה לו כאלו עומד לפני בית קה"ק, וא"כ היינו מה שאמר יכוין את לבו כנגד השכינה עכ"ל, אבל אכתי לא ידעינן למה פירש רבינו כך ומה הכריחו לזה: ונראה לע"ד דדברי רבינו מוכרחים דהרי במשנה הכי אמר היה רוכב על החמור ירד ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קה"ק, היה מהלך בספינה או באסדא, יכוין את לבו כנגד בית קה"ק, והשתא למה ברוכב על החמור אמר יחזיר את פניו ובהי' הולך בספינה ובאסדא לא אמר יחזיר את פניו, אלא ע"כ דברוכב על החמור בדרך סלולה ודאי על פי רוב יוכל לכוין את הרוחות ולכן אמר ביה יחזיר את פניו לצד א"י, משא"כ בהולך בספינה ובאסדא על הנהר ועל הים אז ודאי דאינו יכול לכוין את הרוחות כלל לכן לא שייך בו דין דיחזיר את פניו, וא"כ לפ"ז כיון דבספינה אינו יכול לכוין את הרוחות הלא תניא בברייתא שם סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר והתפללו אל ה', ואיך אמרה המשנה יכוין את לבו כנגד בית קה"ק.

ועוד דאיך יכוין את לבו כנגד בית הק"ק כיון שאינו יוכל לכוין את הרוחות הרי אינו יודע באיזה רוח הוא הבית ק"ק, אלא ע"כ מוכרח הוא דכוונת המשנה הוא ג"כ כדברי הברייתא שיכוין את לבו בתפלתו כאלו הוא עומד לפני השכינה אשר בבית קה"ק, ולכן שפיר כתב רבינו לשון הברייתא בסומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות וכלל עמהם גם המהלך בספינה שהוא דין המשנה להורות שהכל דין אחד להן וטעם אחד להן ובכולם יכוין את לבו כנגד השכינה כדברי הברייתא ושגם המשנה כוונה לזה, ואשמעינן דינא וטעמא כאחד וד"ל: הלכה ד ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית כו'.

עיין כ"מ שהראה מקורו מהא דפ"ק דשבת רבא שדי גלימי וכפר ידיה ומצלי, וכפר ידוי היינו שחובק ידיו ומסתמא היא הימנית על השמאלית כו' ע"ש, אבל א"כ לא היה כותב זה רבינו לדין גמור שיניח הימנית על השמאלית דוקא כיון שאין זה דין כלל אלא רק דמסתמא הכי הוא, ועוד דלמה הכי הוא מסתמא וכי א"א לחבק ידיו זה עם זה ושיהיה מונח השמאלית על הימנית, ועוד דרש"י פירש פכר ידי' חובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער מאימת רבו ע"ש, ולא שמניח ידיו זע"ז, ועוד דרבינו הלא לא אמר כלל שיחבק את ידיו אלא אמר רק שיהיו כפותין על לבו, וא"כ לפ"ז ודאי דרבינו מפרש פכר מלשון כפותין והיינו שהיה דוחקן על לבו כאלו היו כפותין שם ולא יזיזם ממקומן, אבל שיניח אותם זה על זה הרי ליכא רמז בגמרא לכ"ע, ובפרט שיהא דוקא הימנית על השמאלית ולא להיפך: אמנם נראה ברור דבזה גלי' רבינו לדרעי' והאיר עינינו בחכמת האמת דבאמת הוא דין גמור ע"ד האמת להגביר הימין שהוא חסד על השמאל שהוא דין כידוע א"מ ושמענו מזה גדולת רבינו בחכמת האמת שגם הלכות קבועות קבע בספרו ע"פ חכמת האמת וכמ"ש בפתח הספר ע"ש וד"ל: הלכה ה ולא יעמוד בתפלה כו' ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים, נראה מפורש מלשון זה שמנהג מקומו של רבינו היה להתפלל ברגלים מגולות כי גם לפני הגדולים לא היו מקפידין ע"ז, ובזה א"ש בפשיטות דברי רבינו לעיל ריש פ"ד הלכה ג' שכתב דבשחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח"כ יתפלל, וכתב עליו הראב"ד בהשגות לא ידעתי רגליו למה עכ"ל, ולפ"ז הלא מובן בפשיטות מה שמצריך לרחוץ גם רגליו משום

שכן היה דרכן להתפלל ברגלים מגולות, ולפ"ז ודאי דמפרש רבינו גם לדברי הש"ס שאמרו בשבת דף נ' ע"ב רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום שנאמר כל פעל ה' למענהו, שהוא לתפלת שחרית וכמ"ש המג"ע שם, ומשום שגם בימיהם היו מתפללין ברגלים מגולות, וכדאמרו בפ"ק דשבת רבה ב"ר הונא רמי פוזמקי ומצלי, מכלל דהכל היו מתפללים ברגלים מגולות, וגם הוא לא רמי פוזמקי אלא בשעת התפלה ומשום שכן היה דרכן לעמוד לפני הגדולים בפוזמקי, אבל שלא לפני גדולים ושלא בשעת תפלה גם הוא היה הולך ברגלים מגולות, אלא דרש"י פירש פוזמקי אנפלאות חשובים, משום דהיה לו דוחק לומר דרבה בר ר"ה ילך כל היום בלא מנעלים דהלא אמרו לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו, ואולי גם לרבינו הכי הוא דת"ח שאני דהרי כיון דע"כ לפני גדולים היה דרך המקום ההוא להקפיד שלא לעמוד ברגלים מגולות א"כ ת"ח הרי עומד תמיד לפני גדולים לפני התורה ולפני ת"ח, אבל לענין שאר כל העם בודאי תלוי במנהג המקום ואם עומדים ברגלים מגולות גם לפני גדולים רשאין להתפלל ג"כ ברגלים מגולות ואז צריכין לרחוץ גם רגליהם בשחרית לתפלה וכמ"ש וד"ל: פרק ז' הלכה ח ביוה"כ ובט' באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר חבלי שינה, עיין כ"מ שהביא לדברי הראב"ד שכתב ומי הוא שלא ירחץ ידיו מפני הנקיות או מפני שיבתא ואם יש כלים טפוחים מקנח בהם פניו ועיניו כו' ר"ל דאם ירחץ ידיו מפני הנקיות או משום שיבחא הרי צריך לומר ענ"י, ואם יש לו כלים טפוחים ויקנח בהם פניו ועיניו הרי יצטרך לברך המעביר חבלי שינה, ולא כמו שהבין הכ"מ בדבריו ע"ש, אבל על רבינו לא ק"מ דהרי איהו אמר בכל הפרק לברך כל הברכות בעודו במיטתו קודם שיטול ידיו כפי אשר סידרו חכמי הש"ס בגמרא דאיירי ג"כ במי שידיו נקיות גם בעת השינה וכגון שהוא ישן בבתי ידים שבודאי לא נגע בבשרו ובמקום הטינופת ולכן גם לתפלה לא יצטרך לרחוץ מפני הנקיות וגם שיבתא ליתן פת לתינוק לא יצטרך לרחוץ אלא האשה הנותנת פת לתינוק ולא האיש, וגם בודאי איירי במי שאין לו כלים טפוחים להעביר ע"ג עיניו, אמנם בין מדברי רבינו ובין מדברי הראב"ד וכן מדברי רש"י ותוס' וכל הראשונים דשקלו וטרו בענין זה שמענו דכולם לא חשו על מה שילך לבהכ"נ וילך בכל היום בלא עירוי מים ג' פעמים על ידיו להעביר ר"ר מעל ידיו, ולית דחש להא דהתולעת יעקב שאמר כל ההולך ד' אמות בלא נט"י חייב מיתה לשמים, וכבר הארכתי בתשובה בזה וברתי שלא חשו לזה גם שום אחד מהפוסקים וד"ל: הלכה י"ו כיצד אכל מעט ירק מברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו, ומונה כל הברכות כו'.

עיין בלח"מ שהבין דה"ק שיאכל תחלה מעט ויברך ואח"כ יחזור ויאכל מעט מאותו דבר עצמו, ולכן הקשה דזה אסור הוא משום גורם ברכה שאינה צריכה וע"ש מ"ש בזה: ולע"ד דבריו תמוהין, דהרי רבינו לא אמר וחוזר ואוכל מעט מירק זה, אלא אמר וחוזר ואוכל מעט מפרי זההרי דאמר מפורש שיאכל מעט ירק תחלה ואח"כ חוזר ואוכל מעט מפרי ולא מירק ומאי קשיא ליה, אמנם מה שאמר בלשונו מפרי ז"ה, כוונתו הוא שיאכל פירות הרבה ולברך על כל אחד ואחד כשאין כולהו לפניו, וכדאמר אח"כ ומונה כל הברכות, והרי זה כאשר היה כופל בלשונו לומר וחוזר ואוכל מפרי זה ומברך כו' והדר חוזר ואוכל מפרי זה ומברך כו' וזה פשוט לע"ד ודו"ק: פרק ח הלכה ט שליח צבור

מוציא את אחרים ידי חובתן כו' בד"א כשאינו יודע להתפלל אבל היודע אינו יוצא י"ח אלא בתפלת עצמו, בד"א בשאר ימות השנה חוץ מר"ה ויוה"כ של יובל אבל בשני ימים אלו ש"ץ מוציא את היודע כו' עיין כ"מ שכתב ודע דאסיקנא בגמ' דלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה ולא דעיר, וכתב הרי"ף ועם שבשדות דאניסי ולא מצו למיתי לבי כנישתא בר"ה ויוה"כ ש"ץ בנמי מוציא י"ח אבל דעיר אין שליח צבור מוציאן י"ח עד דאתו לבי כנישתא ושמעי מש"ץ מתחלה ועד סוף, ויש לתמוה על רבינו למה השמיט חילוק זה, ונ"ל שרבינו מפרש דהא דאמרינן דלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות לאו אתפלות דר"ה ויוה"כ אתמר אלא אתפלות שאר השנה הוא דאתמר דיקא נמי דקתני דאניסי במלאכה, ומאחר דבתפלות שאר השנה לא קי"ל כוותי' אלא כחכמים דלא מפלגי בין עם שבשדות לעם שבעיר כדין עשה שלא חילק בכך עכ"ל: ולע"ד אכתי אינו מיושב כל צרכו בזה דהרי את שאינו בקי גם רבנן מודו שהש"ץ מוציא גם בשאר ימות השנה, וא"כ לענין עם שבשדות הרי ודאי דאין לחלק בין בקי לשאינו בקי כיון דאניסי במלאכה, אמנם יש להוסיף עוד על דבריו דרבינו אינו מפרש כפירש הרי"ף גם בזה, דלא שהיה מוציא עם שבשדות לר"ג אף אם לא יבאו כלל לבהכ"נ אלא הוא מפרש כפירוש התוס' דעם שבשדות גם לר"ג אינו מוציאם הש"ץ אלא כשיבאו וישמעו מש"ץ אלא משום דאניסי במלאכה וא"א להם לסדר תפלתם לכן אף הבקי הוא כאינו בקי, ולע"ד גם דעת רש"י הכי הוא כדכתב בלשונו שם בד"ה אבל דעיר לא, משום דלא אניסי ויכולין להסדיר תפלתן עכ"ל, והתוס' שלא כתבו הכי בשם רש"י בודאי לא היה דברי רש"י אלו בגרסתם ע"ש, וא"כ לרבנן דפליגי עליה הרי ס"ל דגם עם שבשדות אינו מוציא אלא שאינו בקי ולא את הבקי: עוד נראה לומר דגם לפירוש הרי"ף, הרי לפ"ז ר"ג ס"ל תרתי א' דמוציא עם שבעיר אף הבקי כשישמע ויכוין לצאת, ב' דעם שבשדות הוא מוציא אף כשלא יבאו כלל לבהכ"נ לשמוע, וא"כ גם החכמים ודאי פליגו עליו בהני תרתי דאין חילוק כלל בין עם שבשדות לעם שבעיר אלא כולם אינם יוצאין אלא כשיבאו לבהכ"נ ואז מוציא הש"ץ לאינו בקי אבל לא להבקי, ותדע מדא"ל ר"ג לחכמים לדבריכם למה ש"ץ יורד לפני התיבה וא"ל להוציא את שאינו בקי, ולא א"ל גם להוציא עם שבשדות, וא"כ כיון דקי"ל כרבנן בתפילות דכל השנה ודאי דקי"ל לגמרי כוותם ושפיר עשה רבינו שלא חילק בזה ודו"ק: פרק הלכה יג עשרה ימים שמר"ה עד יוה"כ טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש, טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט.

ובהשגות יש מי שאומר שאינו חוזר לראש ומ"ש בגמרא לא יצא לומר שלא יצא י"ח ברכה כתיקונה, ומצאנו בענין ק"ש שאמרו הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין, והדבר ידוע שהיו קורין אחר עמוד השחר ובשעת הדחק אדם יוצא בה ומאי לא יצא דקאמרינן אלא שלא יצא כתיקונה וגם זה כמו זה עכ"ל: והנה הרבה הוא תימא דא"כ מאי יאמר הראב"ד במה שאמרו דגם הקורא עם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי מעמד מאחרים, ופירש"י (יומא דף ל"ז ב') מאחרין לקרות עד כלות עבודת התמיד, והלא ר"י אמר דתמיד קרב בד' שעות ביום ורבנן אמרי עד חצות, והלא אז כבר עבר זמן ק"ש גם לענין דיעבד, והרי האי לא יצא הוא בודאי לא יצא י"ח כלל, וא"כ פשיטא דגם לא יצא דאמר לגבי הקורא עם אנשי משמר הוא

לא יצא י"ח כלל דהרי לא יצא אחד אמר בשניהם, הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים, וכמו דאנשי מעמד מאחרין לאחר הזמן כן אנשי משמר משכימין קודם הזמן, וכן פירש"י שם אנשי משמר כו' מקדימין לקראתה קודם היום כו', וכמו דלגבי אנשי מעמד לא יצא לגמרי כן לגבי אנשי משמר לא יצא לגמרי, ואי מה שהקשה דהרי לאחר ע"ה אדם יוצא י"ח בשעת הדחק, זה אינו אלא לענין הלכה לדידן, דקי"ל לענין שעת הדחק כר' שב"י דאמר פעמים שאדם קורא ק"ש שני פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה ע"ה ויוצא בהן י"ח אחת של יום ואחת של לילה, אבל הברייתא דהקורא עם אנשי משמר ודאי לא ס"ל הכי, דהרי פליגי תנאי ואמוראי בתחלת זמנה בפ"ק דברכות דף ט' ב', במשנה שם תנן מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ר"א אומר בין תכלת לכרתי, ובברייתא שם ר"מ אומר משיכיר בין זאב לכלב, ר"ע אומר בין חמור לערוד, אחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו, וכל זמנים הללו הן מאוחר הרבה לאחר ע"ה, ולענין הלכה פליגי אמוראי שם ר"ה אמר הלכה כאחרים ואביי אמר לתפילין כאחרים ולק"ש כוותיקין שהיו גומרין עם הנץ החמה, ולכן בודאי הברייתא דיומא הנ"ל ס"ל כמ"ד א מהן ולכן אמרה דהקורא עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר משכימין לקרות קודם כל הזמנים הללו, ולכן אמרה דלא יצא י"ח כלל, ובודאי צריך לחזור ולקרות לדברי הברייתא הזאת, וזה הוא דלא כדברי הר"ר מנוח שהביא הכ"מ לעיל פ"א מה' ק"ש ע"ש, אלא דלדידן הוא דקי"ל דגם מיד לאחר ע"ה יצא י"ח בדיעבד או בשעת הדחק, ובאמת לפ"ז לדידן הקורא עם אנשי משמר יצא י"ח בדיעבד, וא"כ ודאי בנ"ד לענין המלך הקדוש והמלך המשפט אם אמרו לא יצא פירושו הוא לא יצא י"ח וצריך לחזור ולהתפלל כדברי רבינו, וכן כתבו התוס', וכן הוא דעת הרי"ף והרא"ש, ואף דבאמת בגמ' ליתא לשון לא יצא כלל, אלא דמר"א הוא דשמעינן לה דאיהו אמר יצא מכלל דלרב לא יצא, וגם מזה מוכרח כדברי רבינו דודאי מדר"א אמר לשון יצא ש"מ דלענין לכתחלה גם הוא מודה לרב דיש לומר המלך הקדוש אלא דמ"מ לענין דיעבד אמר דיצא, מכלל דלרב לא יצא גם דיעבד, וצריך לחזור ולהתפלל: עוד נראה לע"ד דע"כ לא פליג ר"א ואמר יצא אלא בהאל הקדוש משום דמקרא מצא ויגבה ה"צ במשפט וגו' כדאמר שם, אבל המלך אוהב צדקה ומשפט משמע דגם הוא מודה דגם בדיעבד לא יצא: ובזה ניחא לי דברי הש"ס שם דאמר אחר הפלוגתא דרב ור"א, מאי הוי עלה ואמר, אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה, ולכאורה אינו מובן כיון דפלוגתא דקדמאי הוא פלוגתא דרב ור"א והגמ' שאל רק מאי הוי עלה דהלכתא כמאן, היה להו לרב יוסף ורבה ג"כ לומר רק הלכה, ולימא ר"י הלכה כר"א ורבה לימא הלכה כרב ולמה להו לאיפלוגא בפלוגתא בפ"ע, אבל לפי מ"ש ניחא בפשיטות דבאמת רב יוסף פליג אתרווייהו בין על רב בין על ר"א, דר"א לא פליג אדרב אלא בהמלך הקדוש אבל בהמלך המשפט גם הוא מודה לרב דגם בדיעבד לא יצא ורב יוסף אית ליה דבתרווייהו יצא, ולכן אמר דבריו שפיר בפ"ע דלא כתרווייהו, ולכן גם רבה אמר דבריו בפ"ע לאיפלוגי רק על רב יוסף ואמר המלך הקדוש והמלך המשפט כדברי רב, ועכ"פ לענין הלכה חזינן דגם הראב"ד ס"ל דהמלך המשפט עכ"פ לא גרע מהמלך הקדוש ודין

א' לתרווייהו, וא"כ למאי דקי"ל להלכתא פסיקתא בהמלך הקדוש דאם לאאמרו לא יצא וצריך לחזור לראש כן הוא ממש בהמלך המשפט וכדברי רבינו וכדברי התוס' וכדברי הרי"ף והרא"ש והטור והש"ע בסימן תקפ"ב, וזהו דלא כדברי הטור בסימן קי"ח דמסתפק בזה, וכן הרמ"א שם והאחרונים מחלקים בין המלך המשפט להמלך הקדוש, ומשום שמזכיר מלך גם בכל ימות השנה, ומשום שמזכיר גם צדקה עם משפט לא גרע, אבל אנכי כבר כתבתי לעיל פ"ב הלכה י"ח טעם נכון בזה דמה שאנו מזכירין צדקה בהדי משפט הוא מגרעי' ליה טובא וכדאי הוא טעם זה לעכב גם לענין דיעבד, ולכן ודאי העיקר כדברי רבינו וכל סייעתי' דגם בהמלך המשפט לא יצא אם לא אמרו, ולפי מ"ש אדרבא הוא עדיף מהמלך הקדוש, וגם ר"א מודה בו, ומהאי טעמא דכתיבנא, ואולי גם הראב"ד לא אמר אלא בהמלך הקדוש אבל לא בהמלך המשפט והטעמא דכתיבנא: פרק יא הלכה י מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כו': עיין כ"מ בהלכה ח' שהביא לדברי הש"ס מגילה דף כ"ט אמר ר' אבוה אם היה שביל מעיקרא מותר א"ר נחמן ב"י הנכנס לבהכ"נ שלא על מנת לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא, וכתב ולא ידעתי למה השמיט רבינו כלל זה כו' עכ"ל: ונראה לע"ד דרבינו בעצמו רמז לן טעמי' בזה בסדר דבריו, דהלא דין דלא יעשנו קפנדריא כתב רבינו בהלכה ח', ואח"כ בהלכה ט' כתב דין אחר, מי שצריך להכנס לבהכ"נ לקרות תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט כדי שלא יכנס בשביל חפציו לבד, והדר בהלכה י' חזר לדין קפנדריא ואמר, מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לעשותו קפנדריא, ולכאורה אינו מובן למה הפסיק בדיני קפנדריא והכניס בו דין אחר הנ"ל בה' ט', וכן כתב באמת הכ"מ בהלכה י' וז"ל וצ"ע למה איחר רבינו דין זה ולא כתבי' אצל היה לב"ה שני פתחים עכ"ל: אמנם באמת קושיא חדא מתרצה בחברתה דבזה הוא דהשמיענו דינא וטעמי' כאחד, וכי בכוונה גדולה השמיט דין דאם היה שביל מעיקרא מותר דלאו הלכתא היא כלל, דהרי מהאי דין דה' ט' שאסור לכנוס לבהכ"נ בשביל חפציו לבד, שהוא דברי הברייתא בדף כ"ח ב' שם דאין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ודברי רבא ורבינא ורב אדא בר מתנא שם דאמרו האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעי צילותא, ודברי רב אשי שם שאמר לרב אחא ברי' דרבה כי אצטריך ליה למקרי גברא מבי כנישתא אי צורבא מרבנן הוא לימא הלכתא כו', מכל זה שמעינן דכולהו פליגי על רבי אבוה דאמר אם היה שביל מעיקרא מותר, דסו"ס הרי אסור לכנוס בשביל חפציו לבד, ולדידהו ודאי זהו כל עיקר טעם האיסור דלא יעשנו קפנדריא משום שאסור לכנוס בשביל חפציו לבד, וא"כ אף אם היה שביל מעיקרא מה בכך כיון דסו"ס הוא נכנס בשביל חפציו לבד, וא"כ לפ"ז בודאי גם רנב"י דאמר הנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא מותר לעשות קפנדריא, ולזה דייק בלשונו הנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא, ור"ל שנכנס מפורש רק על מנת להתפלל או לקרות ולא לעשות קפנדריא בשביל חפציו, ולא כאשר העתיק הכ"מ שלא ע"מ לעשותו דמשמע שנכנס סתמא, אלא על מנת שלא לעשותו, והיינו רק להתפלל או לקרות, ותדע דעל דבריו הוא שאמר ואמר ר' חלבו אמר ר"ה הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, ומדאמר ואמר ר' חלבו, משמע להדיא שמביא סייעתא לדבריו מר' חלבו, וקרוב אלי לומר דיותר יש לגרוס דא"ר חלבו, הרי מפורש דשניהם אמרו דבר אחד:

ועתה הלא זה הוא דברי רבינו שהשכיל בדבריו להשמיענו דין האיסור לעשותו קפנדריא בהלכה ח', ואמר ביה טעמו שאסור לכנוס בהן אלא לדבר מצוה, והדר אמר בהלכה ט' מיד הדין דמי שצריך להכנס לב"ה לקרות תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט, להורות דמזה הוא שהוציא האי טעם דבדין הקודם דאיסור קפנדריא משום דאסור להכנס בהן אלא לדבר מצוה, ואז השמיענו הדין בהלכה י' דהנכנס להתפלל או לקרות הוא דמותר לעשותו קפנדריא אבל בלא"ה אסור אף אם היה שביל מעיקרא דבשביל חפציו לבד אסור בכ"ע לכנוס ודלא כר' אבוה, ובכוונה הוסיף לומר ג"כ או לקרות אף דבדברי ר' חלבו אמר ר"ה לא נזכר אלא להתפלל לבד, כדי להורות לן דע"כ דברי ר"נ בר יצחק דאמר הנכנס ע"מ שלא לעשות קפנדריא בהכי מתפרש שנכנס לדבר מצוה להתפלל או לקרות אבל לא לדבר הרשות וכמ"ש, והוא נכון מאד בסיעד"ש ודו"ק: ואם הי' צריך לרוק ירוק בבית הכנסת.

עיין כ"מ שכתב בשם הר"ר מנוח, ההיא דירושלמי דאסור לרוק בב"ה לא פליג אגמרא דידן, דהתם בשעת תפלה דוקא עכ"ל, אבל לעד"ן דמסתימת לשון רבינו נראה דגם בשעת תפלה יכול לרוק דומיא דמקלו ומנעלו ואפונדתו ואבק שעל רגליו, וכן כתב רבינו מפורש לעיל פ"ד הלכה י"א נזדמן לו רוק בתפלתו מבליעו בטליתו או בבגדו ואם היה מצטער בכך זורקו בידו לאחוריו כדי שלא יצטער בתפלה ונמצא טרוד עכ"ל, וגם זה אינו אלא משום הפסק בתפלה אבל במקום דמותר להפסיק ודאי יוכל לרוק להדיא, וכן נראה ודאי מוכרח מן הגמרא, דהרי בברכות דף ס"ב ב' הכי אמר אמר רבא רקיקה בבהכ"נ שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל, בהר הבית אסור בבהכ"נ מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבהכ"נ שרי ע"כ, והשתא כיון דממנעל יליף לה הרי מנעל גם בשעת תפלה שרי, ואף למאי דפריך ליה ר"פ שם אדיליף ממנעל ליליף מקפנדריא, ואסיק אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף בבהכ"נ קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי ע"כ, ג"כ ע"כ רק אדבריו הראשונים סמיך, דאל"כ אין ביאור לדבריו שאמר כי ביתו, והיכן ילפינן בהכ"נ מבית של חול, אלא ע"כ דה"ק דודאי רקיקה יש לילף ממנעל ולא מקפנדריא, דקפנדריא הוה בזיון טפי בין מרקיקה בין ממנעל, דהרי חזינן דגם בביתו אקפנדריא קפיד אינש, אבל ארקיקה לא קפיד אינש, כמו דלא קפיד אמנעל לכן גם בבהכ"נ יש לדמות רקיקה למנעל ולא לקפנדריא, ולכן הוצרך לומר תרווייהו ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש, לומר דרקיקה דומה הוא למנעל ולא לקפנדריא, ולפ"ז ודאי דכמו דמנעל שרי גם בעת התפלה כן רקיקה שרי גם בעת התפלה, ועוד דאדרבא לצורך תפלה הרי גם קפנדריא שרי וכדאמרו וכתבי' רבינו בריש הלכה זו מי שנכנס להתפלל כו' מותר לו לצאת בפתח שכנגדו, וכ"ש רקיקה, וא"כ לפי דעתו הרי בודאי פליג גמ' דידן על הירושלמי ולזה פסק רבינו כגמ' דידן ודלא כהירושלמי: אלא די"ל דגם כוונת הר"ר מנוח הכי הוא באמרו דהתם בשעת תפלה דוקא, דר"ל משום הפסק בתפלה, אבל במקום דמותר להפסיק גם להירושלמי מותר לרוק וכגמ' דידן, אמנם באמת גם זה אינו ואין צורך לכל זה, דבירושלמי הכי אי' בסוף פ' מי שמתו, דר' חנינא אמר אני ראיתי את רבי מפהק ומעטש ונותן ידיו על פיו אבל לא רוקק ר' יוחנן אמר אפילו רוקק כדי שיהא כוסו נקי, לפניו אסור לאחריו מותר לימינו אסור לשמאלו מותר, כל עמא מודיי בההין דרקק

איצטלין דהוא אסור, וכתבו שם הפ"מ וחרדים שהוא ט"ס בשם הרשב"א והראב"ד וצ"ל דהוא מותר וכגמ' דידן דאמר ג"כ בסוף מי שמתו מבליעו בטליתו ואיצטלין היינו טליתו, וזה הוא דלא כמ"ש הכ"מ בשם הר"ר מנוח לעיל בפ"ד שם שהיה גורס אם טיילו בו אסור, ופירש אם טיילו מדעתו שלא באונס ע"ש אלא הגירסא הוא כמ"ש דרקק איצטלין, ואח"כ אמר הירושלמי ר' יהושע בן לוי אמר הרוקק בבהכ"נ כרוקק בבת עינו, ר' יונה רקק ושייף ע"כ, הרי מפורש דפלוגתא היא בירושלמי דלריב"ל אסור לרוק אף שלא בשעת תפלה דהרי ר' יונה פליג עליה ורקק ושייף, ובשעת תפלה הרי ודאי אסור לשייף ברגלו, אלא ע"כ שלא בשעת תפלה הוא, ופליגי ביה ריב"ל ור' יונה, וגם בשעת התפלה פליגי ביה ר' חנינא ור' יוחנן דלר' חנינא לא היה רוקק רבי בשעת התפלה ולר' יוחנן היה רוקק, ולפניו אסור ורק לאחריו אולשמאל מותר, ובזה פליג גמ' דידן דאמר בשם ר' חנינא עצמו שראה את רבי שרק ג"כ כדברי הירושלמי בשם ר' יוחנן, ואסיק ג"כ הגמ' דידן דרב אשי היה רוקק ופתקי' לאחורי' והוא כדברי הירושלמי בשם ר' יוחנן, ולהבליע באיצטליתו אמר הירושלמי דלכ"ע מותר וכגמ' דידן, ולכן פסק רבינו שפיר כמ"ד המתיר בירושלמי וכגמ' דידן כנלע"ד ודו"ק: הלכה יד בני עיר שמכרו בהכ"נ יש להן ליקח בדמיו תיבה כו' אבל אם מכרו ס"ת אין לוקחין בדמיו אלא ס"ת אחרת שאין שם קדושה למעלה כו' לכאורה משמע מלשון זה דדוקא בדמי ס"ת יכול ליקח ס"ת אחרת כיון דאי אפשר לעלוי' אבל בדמי בהכ"נ אינו רשאי ליקח בהכ"נ אחר, וכן כתב הכ"מ דזה הוא דעת רבינו, ולכאורה יש להוכיח כן מדברי הש"ס מגילה דף כ"ז דאיבעיא להו מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש כיון דלא מעלי ליה אסור, או דילמא כיון דליכא לעלויי עילוייא אחרינא שפיר דמי, מכלל דבדבר דאיכא לעילויי עילוייא אחרינא פשיטא ליה דאסור בשווין, וא"כ גם למאי דפשיט ליה שם מדברי המשנה אבל מכרו תורה לא יקחו ספרים הא תורה בתורה שפיר דמי, ודחי ליה מתניתין בדיעבד כי קא מבעי לן לכתחילה, ע"כ כל טעמי' לחלק בין לכתחלה לדיעבד ג"כ ודאי הוא רק משום דליכא לעילויי עילוייא אחרינא הא בהכ"נ דאיכא לעילויי עילוייא אחרינא גם בדיעבד אסור בשווין, אבל המגיה בלח"מ הקשה דא"כ רבינו בעצמו סותר דבריו בסמוך בהלכה י"ז שמתיר גם לכתחלה למכור בהכ"נ לבנות בהכ"נ אחר בדמי' ואסיק בצ"ע ע"ש: אמנם באמת נלע"ד דלא כן הוא דאדרבא מדברי הא בעיא הנ"ל מוכרח להדיא להיפך דמותר לבנות בהכ"נ בדמי בהכ"נ, דהרי האיבעיין לא אמר בלשונו מכר ס"ת מהו ליקח בדמיו ס"ת אחרת דזה פשיטא ליה דמותר אלא כל בעייתו הוא למכור ס"ת לכתחלה ליקח בו חדש וכדפירש בעצמו דבריו אח"כ מתניתין דיעבד כי קא מיבעי לן לכתחלה, והוא דבס"ת הלא האיסור הוא עיקר המכירה וכדאמר שם ר' יוחנן משום ר"מ אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ובברייתא יחא שם ת"ר לא ימכור אדם ס"ת אע"פ שאין צריך לו, יתר על כן אמר רשב"ג אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם, הרי דעיקר המכירה איסור גמור הוא, ולכן מיבעי ליה שפיר מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש, ומפרש דבריו בעצמו דלא לענין דמי ס"ת אם יכול להוציאן על ס"ת אחרת דזה פשיטא הוא דשרי אף בלא טעמא דליכא לעילויי עילוייא אחרינא דרק מקדושה חמורה לקדושה קלה אין משנין אבל בשווין בודאי פשיטא דש"ד, אלא כל בעייתו הוא לענין איסור מכירת ס"ת לכתחלה

דאולי בכה"ג דליכא לעילויי עילוייא אחרינא מותרת גם המכירה לכתחלה, משא"כ במכירת בהכ"נ הרי בודאי אין שום איסור בעיקר המכירה כשאינם צריכין לה, וכדאמר רב אשי שם בדף כ"ו האי בי כנישתא דמתא מחסיא כו' אי בעינא מזבנינא לה, וכן תניא שם אמר ר"י מעשה בבהכ"נ של טרסיים שהיה בירושלים שמכרוה לר"א ועשה בה כל צרכיו, וכן אמר שם רבינא הוה ליה תילא דבי כנישתא אתא לקמיה דרב אשי א"ל מהו למיזרעה א"ל זיל זבנה משבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר וזרעה, והא דהצריך לזבנה במעמד אנשי העיר הוא רק למיזרעה, אבל מתחלה זבנו ליה רק ז' טובי העיר לבד, וכן אמר רבא שם האי בי כנישתא חלופה וזבונה שרי, ומשמע מכל זה דאף שלא לצורך כלל מותר למוכרה אם אינם צריכין לה, וכן הוא ודאי בתיבה ומטפחות וספרים, שלא אסרו אלא למכור ס"ת לבד, ולא אסרו אלא לסתור בהכ"נ לגמרי אבל למוכרה שתשאר בשלמותה ובקדושתה אצל הלוקח, או שתפקע קדושתה ותחל על דמיה, לא אסרו כלל, וא"כ כיון שמותרים למכור הבהכ"נ גם לכתחלה, הרי אח"כ יהיה השאלה רק על הדמים, בודאי פשיטא הוא דיוכלו לבנות בהכ"נ אחר בדמי' אם הם צריכין לה כיון שאינו מוריד אותן לקדושה קלה מהן, והא דאמרה המשנה בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בהכ"נ, בהכ"נ לוקחין בדמיו תיבה כו' הוא רק כשאינן נצרכין לבהכ"נ אחר דכיון שמכרו הבהכ"נ מסתמא אינן נצרכין להו, אבל כשנצרכין לבהכ"נ בודאי פשיטא שיכולין ליקח או לבנות גם בהכ"נ, ומשום דמעלין בקודש ולא מורידין אמרו, והיינו כשאי אפשר בשוין מעלין בקודש ולא מורידין הא בשוין שפיר דמי: ועתה לפ"ז הרי זה הוא דברי רבינו שאמר ג"כ הכי מפורש דבה' זו אמר, בני עיר שמכרו בהכ"נ, להורות שגם אם אינם נצרכים להמעות יכולים למכור בהכ"נ כשאינה נצרכת להם, ואז אם באו אח"כ לשאול מה לעשות בהמעות, יש לנו להורות להם, דיש להם ליקח בדמיו תיבה, אבל לא להוציאן לדבר הרשות, אבל אם מכרו ס"ת אין לוקחין בדמי' אלא ס"ת אחרת, אף שאינה נצרכת להם, שאין שם קדושה למעלה מקדושת ס"ת, ולהורידה לקדושה פחותה ממנה אסור, ולכן מוכרחין ליקח רק ס"ת אחרת, ואמר בס"ת לשון אבל אם מכרו ולא אמר מכרו ס"ת, כבאינך הקודמים כדי להורות דהאי אם מכרו ס"ת הוא חלוק ממכרו בהכ"נ וכל השאר דהתם גם לכתחלה רשאים למכור אבל המכירה דס"ת הוא רק לענין דיעבד אם כבר מכרו דלכתחלה אסור למכור ס"ת, ואח"כ בה' י"ז אמר בני הכפר שרצו למכור בהכ"נ שלהן, סתמא משום שאינם צריכין לה כמו בה' י"ד, או אפילו כשכונתם במכירתו, לבנות בדמי' בהכ"נ אחר, או אפי' לקנות בדמי' תיבה או ס"ת שיעלו דמי' לקדושה יותר חמורה ג"כ לא פקע לגמרי הקדושה מהבה"כ שמכרו וצריכים להתנות על הלוקח שלא לעשות אותן ד' דברים הבזויים שחשב, נמצא דכל דברי רבינו אחד הם, ועיין בטור ש"ע סימן קנ"ג סע"ד ובמג"א ובט"ז שם ועיין גם בתויו"ט במגילה שם ובשעה"מ מ"ש בזה ולעד"ן כמ"ש ודו"ק: הלכה טו וכן אם גבו העם מעות כו' אין משנין אותן אלא מקדושה קלה לקדושה חמורה: עיין כ"מ שהביא לדברי הרמ"ך שכתב, תימא אמאי אין משנין הדמים הא הוי כטוי לאריג דליכא למ"ד, ואפילו בלבנים אמרינן בתחלת הפרק דלית בהו שום קדושה כ"ש שגבו מעות כו' עכ"ל, ואנכי תמהתי על תמהתו דהרי התם בלבנים לא התירו אלא לאוזופינהו לבד, אבל לשנותן לגמרי הרי גם הצדקה שאין בה בודאי שום קדושה אמרו דאין משנין מצדקה

לצדקה, ואיך ישנו הדמים שגבו לצורך בהכ"נ לדבר הרשות לגמרי וד"ל: פרק יב הלכה יא אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם והמתרגם לא יגביה קולו יותר מן הקורא הוא דברי הש"ס ברכות דף מ"ה א"ר שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין ת"ל בקול ומה ת"ל בקול בקולו של משה, וכתב הכ"מ ומהתם ליכא ראיה אלא שהקורא לא יגביה קולו יותר מן המתרגם, אלא דמשמע ליה להגמ' דקורא ומתרגם שווים הם עכ"ל: ונוראות נפלאתי על שלא הביא דברי התוס' בשם הרי"ף שפירש הכי, דמשה בכל כחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם, אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד, ואפ"ה היה מגביה קולו כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא עכ"ל, וזה שכתב רבינו ג"כ שאין הקורא רשאי להגביהו קולו יותר מן המתרגם, משום דכן איתא ברייתא ג"כ שם וז"ל ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא עכ"ל, וי"ל דגם זה יליף מהאי קרא דאף דכתיב קול ה' בכח עכ"ז אז מטך הקב"ה קולו לקולו של משה, אלא דא"כ למה השוה הקב"ה קולו לקולו של משה ממש ולא נמוך מקולו של משה, לזה שמעינן גם זה דאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, ומשה הלא היה מוכרח להגביהקולו לכל ישראל ולכן השוה הקב"ה קולו לקולו של משה וד"ל: הלכה טו המפטיר מברך לפניו ברכה אחת כו', עיין כ"מ שתמה על שאנו מברכין שתי ברכות, וגם אם היא שתי ברכות למה אין אנו מזכירין מלכות בברכה שניה, ואם היא ברכה הסמוכה לחברתה למה אנו פותחים בה בברוך, וע"ש מ"ש בזה: ולעד"ן דא"ש בפשיטות דודאי רק ברכה אחת היא, וברוך אתה ה' הבוחר בתורה כו' היא חתימת הברכה, וכמו ברכת התורה שאנו חותמין ברוך אתה ה' נותן התורה, כן אנו חותמין בברכה זו ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו כו' אלא שאנו מאריכין בה קצת כי כולה היא מעין הפתיחה, כי בפתיחה אנו מברכין הבוחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת, הבוחר בנביאים טובים, היא ברכה על הנביאים עצמן ומשה רבינו ע"ה אב הנביאים ג"כ בכללם, ואנו מברכים לה' יתב' על שבחר בהם בהיותם רועים טובים ורחמנים, כי משה רבינו וכל הנביאים כולם מסרו נפשם על ישראל, וגם בעד האומות אמר ישעיה הנביא ע"ה לבי למואב יזעק (ישעיה ט"ו) וכדאמרו חז"ל, וגם באנו לשלול בזה נביאי השקר אשר התעו את ישראל ולא חמלו עליהם אשר לא בחר בהם ה', ורצה בדבריהם הנאמרים באמת, קאי על דברי נבואתם, ואנו מברכים לה' על שרצה בדברים האמתים ההם, וגם התורה בכלל שרצה בה למוסרה לנו ע"י משה בחירו, ועל כל זה אנו חותמים בברוך ג"כ מעין הפתיחה, ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו, והקדים בזה התורה למשה עבדו על כי היא היתה שעשועיו יתב' יום יום קודם שנברא העולם, ובישראל עמו, שנתנה לנו ולא לעם אחר, ובנביאי האמת, הם הנביאים האמתים עצמן, וצדק, הם דבריהם המצודקים, וכולה היא חתימה מעין הפתיחה ממש וד"ל: הלכה י"ו כמה הן הקוראין כו' ובימי התענית בשחרית ובמנחה קורין ג' כו': עיין כ"מ שכתב בפ"ק דתענית דף י"ב משמע דלא קרינן אלא במנחה וצ"ע, והיינו מדאמר שם אביי מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא מכאן ואילך ריבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרתא מכאן ואילך בעינן רחמי כו': אמנם א"כ האם יאמר דגם תפלת שחרית לא

התפללו מדאמר עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא לבד, אלא ע"כ הכוונה הוא מאחר תפלת שחרית עד פלגא דיומא, וא"כ איזה ראיה יש מזה שלא היו קורין ג"כ בשחרית, ואי משום שלא הזכיר קריאה ואפטרתא אלא לאחר פלגא דיומא, ודאי הוא משום דבשחרית היה קריאה לבד בלא אפטרתא כבשני ובחמישי, וזה לא הוצרך להזכיר כמו שלא הוצרך להזכיר התפלה בשחרית, ובמנחה היה גם אפטרתא וגם הקריאה הוה חידש במנחה שאינה אלא בשבת לבד, ולכן הוצרך להזכירה, ותדע דגם תפלת המנחה לא הזכיר כי אין זה דבר חדוש, וכן הוא מנהגנו ג"כ, ומפורש אמרו בפ' בתרא דתענית, שבתענית של מעמדות עיקר קריאה היתה בשחרית ע"ש, וכן בתענית דט"ב אמרו בסוף מגילה והאידנא נהוג עלמא למיקרי כי תוליד בנים ומפטירין אסוף אסיפם, והיינו בשחרית, דבמנחה קורין ויחל ומפטירין דרשו, ובכל תענית צבור אנו קורין בין בשחרית בין במנחה ויחל, וכמ"ש רבינו לקמן בפ' י"ג הלכה י"ח, אלא דבשחרית ליכא הפטרה ובמנחה איכא הפטרה וד"ל: הלכה כב ויום שאין בו מוסף כשגומר תפלת שחרית אומר קדיש ומוציא ס"ת וקוראין בו ומחזירו ואומר קדיש ואח"כ אומר תהלה לדוד כו': אין הבנה כלל לזה דא"כ באיזה דבר הוא מחלק בין יום שיש בו מוסף ליום שאין בו מוסף, דהרי גם ביום שיש בו מוסף אמר בה' כ', כל יום שיש בו תפלת מוסף אחרי שיגמור ש"ץ תפלת שחרית אומר קדיש ומוציא ס"ת וקוראין בו ומחזיר ס"ת למקומה ואומר קדיש ומתפללין תפלת מוסף עכ"ל, וכזה ממש אמר הכי בה' זו ביום שאין בו מוסף, וא"כ למה חלק ביניהם, ואין לומר דאמירת תהלה לדוד וסדר היום איכא בינייהו, חדא דתהלה לדוד אומרין לעולם לאחר קה"ת גם בשבת ויו"ט ורק סדר קדושה לבד אין אומרים בשבת ויו"ט, וגם סדר קדושה רק בשבת ויו"ט אין אומרין קודם מוסף רק אומרים אותה קודם מנחה, אבל בר"ח וחולו של מועד אומרים גם סדר קדושה לאחר תהלה לדוד קודם המוסף וכמ"ש רבינו בסוף פ' ט' לעיל, הרי דגם בזה אין חילוק בין יום שיש בו מוסף ליום שאין בו מוסף, ועוד דהמנהג לאו הכי דבשני ובחמישי הרי אנו אומרים קדיש אחר הקריאה מיד קודם שמחזיר הס"ת למקומה, ועוד דגם בלא"ה אין שום טעם לקדיש זה דעל מאי קאי דאין לומר על קה"ת הקודמת שהרי הפסיק בהחזרת הס"ת: לכן נלע"ד פשוט דט"ס הוא והכי צ"ל בדברי רבינו, ומוציא ס"ת וקורין בו ואומר קדיש ומחזירו ואח"כ אומר תהלה לדוד כו', וזהו החילוק שביניהם דביום שיש בו מוסף אין אומרין קדיש אחר הקריאה בתורה אלא אומרין הקדיש קודם תפלת מוסף ולכן מחזיר הס"ת למקומה ואומרים תהלה לדוד וסדר קדושה ואח"כ קדיש ומתפללין מוסף כדאמר בה' כ', כי רק ביום שיש מפטיר כגון בשבת ויו"ט אז אומרין קדיש אחר הקריאה, אבל בר"ת וחולו של מועד אין אומרין קדיש אחר הקריאה לדעת רבינו, אלא שהטור והש"ע פסקו לומר קדיש גם בר"ח לאחר הקריאה, אבל לדעת רבינו לא"ה הוא וכמ"ש בה' כ', אבל בשני ובחמישי ובתענית שאין בהם מוסף, אמר רבינו בהלכה כ"ב לומר קדיש מיד אחר הקריאה קודם שמחזירין ס"ת למקומה, כי אח"כ אין טעם כלל לקדיש לבר מקדיש שלם שאומרים אחר סדר קדושה כנלע"ד וד"ל: פרק יג הלכה ד ואם חל ר"ח להיות בשבת מוציאין שני ספרים בשחרית באחד קורין בו סדר אותה שבת ובשני קורא בו המשלים ובראשי חדשיכם והמפטיר קורא ענין ר"ה ומפטירין והיה מדי חדש בחדשו.

עיין כ"מ שמפרש דמשמיענו בזה שאם רצו לקרות בספר שני קצת מהעולים הרשות בידם, אבל הקשה שכתב כאן שהמשלים הוא זולת המפטיר ובפ' שקודם זה כתב שעולה מן המנין, וצ"ל דהכא מיירי בשהפסיק בקדיש בין המשלים והמפטיר עכ"ל: והנה הרבה הוא תימא דהרי מפורש אמר רבינו שהמשלים קורא בו ובראשי חדשיכם, והרי רק אחד שהוא המשלים לבד יוכל לקרות ובראשי חדשיכם ולא יותר מאחד ואיך אמר שקצת מן העולים יקראו בספר שני, וגם דא"כ הוא דהמפטיר אינו זה המשלים מאי אמר דהמפטיר קורא ענין ר"ח איזה ענין ר"ח הוא זולת ובראשי חדשיכם, והכי היה לו לרבינו לומר והמפטיר חוזר וקורא ובראשי חדשיכם, ועוד דלקמן בהלכה כ"ב אמר רבינו חל ר"ח אדר להיות בשבת והיה סדר שבת בואתה תצוה קורין ו' מואתה תצוה עד ועשית כיור נחשת והז' חוזר וקורא מכי תשא עד ועשית כיור, ואם היה סדר אותה שבת כי תשא עצמו קורין ו' כי תשא עד ויקהל והשביעי חוזר וקורא בספר שני מכי תשא עד ועשית כיור נחשת, הרי מפורש דאיירי בזה הפרק כשהמשלים הוא המפטיר, והוא השביעי ולא השמיני, וכי הוא עולה למנין, וכי לא הפסיקוהו בקדיש: אמנם נראה לע"ד דדברי רבינו מבוארים בפשיטות מאד דהכי קאמר רבינו, ובשני קורא בו המשלים ובראשי חדשיכם, ור"ל דהיינו השביעי והוא המפטיר כמו לקמן בהלכה כ"ב הנ"ל, אלא משום שכבר כתב רבינו לעיל בה' י"ז שהמפטיר אינו עולה למנין ז' אלא כשלא הפסיקוהו בקדיש אבל אם הפסיקוהו בקדיש אינו מן המנין, והיה א"כ אפשר לטעות בדבריו דאיירי גם בכאן בכ"ע דאף אם הפסיקוהו בקדיש שאינו עולה מן המנין ג"כ המשלים קורא בספר שני ובראשי חדשיכם אע"פ שהוא המשלים איננו מפטיר, לזה פירש רבינו דבריו ואמר דלא כן הוא אלא, והמפטיר קורא ענין ר"ח, ולא אחר זולתו, ור"ל והלא תדע דמה שאמרתי דהמשלים קורא ובראשי חדשיכמאינו אלא כשהוא ג"כ מפטיר אבל כשאינו מפטיר אזי קורא גם המשלים בספר הראשון בסדר אותו שבת, ובשני קורא רק המפטיר ולא המשלים, דרק במפטיר תלי קריאת ענין ר"ח ולא במשלים, ולזה אמר עוד ומפטירין והיה מדי חדש בחדשו, ולכן גם הקריאה בתורה בענין ר"ח תלי ג"כ במפטיר, ועתה הלא לפ"ז כל דברי רבינו אחד הם והוא ההיפך מדברי הכ"מ וזה פשוט לע"ד ודו"ק: הלכה ו שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בב"ה בפחות מיוד אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

ובהשגות לא שמענו דבר זה מעולם ומה שאמרו יחיד קורא אותם לומר שאינו מפסיק בהן והכי איתא בירושלמי במגילה ובמקומות הללו נהגו שהעולה לקרות בתורה הוא לבדו קורא כו' עכ"ל: ולעד"ן דדברי הסוגיא מוכחת להדיא כפירוש רבינו, דהכי איתא התם (מנחות דף ל') אמר ר' יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן בבהכ"נ, כמאן דלא כר"ש דתניא וימת שם משה אפשר משה חי וכתב וימת אלא ע"כ כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע בן נון דברי ר"י ואמרי לה ר' נחמיה אמר לו ר"ש אפשר ס"ת חסר אות אחת כו', אלא ע"כ הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע כו', אפילו תימא ר"ש הואיל ואשתני אשתני ע"כ, והשתא לפי' הראב"ד והוא פי' רש"י שיחיד קורא אותן הוא שלא יפסיק בהן ויקראו שנים, קשה טובא מהו זה דאמר בלשונו יחיד קורא בבהכ"נ דייקא,

דלאיזה כוונה מדייק לשון בהכ"נ בזה, ועוד דאי לאחמורי עלי' קאתי, מהו זה שאמר כמאן דלא כר"ש, והלא אדרבא לר"ש דמשה כתביה מפי הגבורה יש להחמיר בהן טפי מלר"י ור"נ דאמרו דיהושע כתבי', ואי משום דלר"ש אין להחמיר בה יותר מבכל התורה, אדרבא לר"י דרק יהושע כתבי' הרי פשיטא שאין להחמיר בהן גם כדברי תורה אלא יש להקל בהן כדברי נביאים דקילא מדברי תורה, דאלו דברי תורה אין מתרגם אלא אחד ובנביא גם שנים מתרגמין, ובתורה אין מדלגין מענין לענין ובנביא מדלגין מענין לענין אחר, וא"כ כר"י הלא בודאי לא אתיא, ואדרבא כר"ש שפיר אתיא דמדמי לה לקללות דתנן שאין מפסיקין בהן בפ' בני העיר, וא"כ האיך אמר כמאן דלא כר"ש, ועוד מהו זה שאמר אפילו תימא ר"ש הואיל ואשתני אשתני, דאיזה שינוי היה בהן לר"ש מה שמשה כתבן בדמע, ואיזה שינוי הוא זה, והלא אדרבא לר"י היה בהן שינוי גדול ביותר שלא כתבן משה כלל אלא יהושע, ועוד וכי משום זה שמשה כתבן בדמע יש לאחמורי בהן יותר מבשל התורה כולה שמשה היה אומר וכותב, וכל זה קשה גם לפי מנהג מקומו של הראב"ד שהעולה קורא לבדו ואין החזן קורא עמו, ומפרשו דיחיד קורא אותן בהכי, אמנם לפי פירוש רבינו בזה א"ש הכל בפשיטות, דאדרבא לאקולי בהן אמר רב שגם יחיד בלא מנין קורא אותן ומברך עליהן לפניהם ולאחריהם, ולזה שפיר אמר לרבותא אפי' בבהכ"נ, ושפיר אמר כמאן דלא כר"ש, דאלו לר"י ולר"נ א"ש דכיון דיהושע כתבן שפיר מקילינן בהן לקוראן ולברך עליהן גם ביחידי כי אין דינן כלל כדין תורה, אבל לר"ש כיון דמשה כתבן למה נקל בהן יותר מבכל התורה, ושפיר משני, כיון דאשתנו, והוא שמשמען הוא שנכתבו אחר מיתת משה, נשתנו לקולא שגם יחיד מותר לקרותן בבהכ"נ כאלו נכתבו באמת אחר מיתת משה כמו לדעת ר"י ור"נ: ומ"ש הראב"ד שכן איתא בירושלמי מגילה, אמת הוא שכן אית ליה למ"ד אחד שם בסוף בני העיר, אבל הוא רק דעת מ"ד אחד ורבים פליגי עליה שם, דר' יוסה בר' בון הוא דאית ליה הכי שם דאמר תמנתי פסוקיא אחריא דמשנה תורה טעון ברכה לפניהן ולאחריהן, אבל רב הונא ור' סימון בשם ריב"ל פליגי עלי' שם ואמרו אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבת"כ וקללות שבמשנה תורה ור' סימון בשם ריב"ל מוסיף עוד שירת הים ועשרת הדברות, וגם ר' אבהו אמר שם אני לא שמעתי נראין דברים בעשרת הדברות, לכן הוה ר' יוסה יחיד לגבייהו ואין הלכה כדבריו, ועתה הלא אדרבא גם מדברי הירושלמי הוה ראיה גמורה לדעת רבינו לענין דינא דרק בקללות הוא דאין מפסיקין, אבל בשמונה פסוקים אלו מפסיקין שפיר, וא"כ ע"כ הוא מה שאמרו דשמונה פסוקים יחיד קורא אותן בבהכ"נ מוכרח הוא כפירוש רבינו, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ז קללות שבת"כ אין מפסיקין בהן כו' וקללות שבמשנה תורה אם רצה לפסוק בהן פוסק.

וכבר נהגו העם שלא לפסוק בהן כו' עיין כ"מ שכתב בשם הר"ר מנוח דבירושלמי סוף פ' בני העיר גרסינן כמנהגינו לקרות הקללות בגמגום אבל של משנה תורה אין צריך לגמגם עכ"ל: דברים אלו מגומגמים הם דלא סגי דהירושלמי הוא סתירה לדבריו אלא גם הוא בעצמו סותר דבריו בתוכד"ד, דאמר תחלה דבירושלמי גרסינן כמנהגינו, וע"כ ר"ל כדברי רבינו דכבר נהגו העם שלא לפסוק גם בקללות שבמשנה תורה, וזהו דאסיק בדבריו, לקרות הקללות בגמגום, והיינו ע"כ ר"ל דגם הקללות של משנה תורה יש

לקרותן כולן שלא בהפסק אלא שהם עליו למשא ומגמגם בהם, ומיד אמר להיפך, אבל של משנה תורה אין צריך לגמגם, וע"כ ר"ל אלא פוסק אם הם עליו למשא, וכדאמרו בגמ' מגילה דף ל"א ב' לשון זה לוי בר בוטי הוי קרי וקא מגמגם קמיה דר"ה בארורי א"ל אכנפשך לא שנו אלא קללות שבת"כ אבל שבמשנה תורה פוסק, והוא תימא שסותר דבריו בתכד"ד, וגם בירושלמי מבואר מפורש כדבריו הראשונים דס"ל כמנהגו שכתב רבינו, שגם בקללות דמשנה תורה אין מפסיקין דאמר שם ר"ה אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבת"כ וקללות שבמשנה תורה והוא דלא כדברי הש"ס דידן שאמר בשם ר"ה עצמו אבל שבמשנה תורה פוסק, לכן נראה דט"ס יש בזה והכי צ"ל בדברי הר"ר מנוח לקרות הקללות בגמגום, אבל בגמ' דידן אמרו של משנה תורה אין צריך לגמגם, ולפ"ז א"ש דבריו וד"ל: ונראה דזה תלי בטעמיהם, דבגמ' דידן אמר הטעם דאין מפסיקין בקללות, א"ר חייא בר גמדא א"ר אסי דאמר קרא מוסר ה' בני אל תמאס, ריש לקיש אמר לפי שאין אומרים ברכה על הפורעניות, ובירושלמי איתא ג"כ הני ב' טעמים בזה הלשון א"ר חייא בר גמדא אל תקוץ בתוכחתו אל תעשה קוצים קוצים, והוא סוף הכתוב מוסר ה' בני אל תמאס, ולכן פירש"י בגמ' ג"כ דסמיך על סיפא דקרא דכתיב ביה ואל תקוץ בתוכחתו, ואמר עוד הירושלמי א"ר לוי אמר הקב"ה אינו בדין שיהא בני מתקללין ואני מתברך, ולפי ב' טעמים אלו שפיר אמר אביי בגמרא דידן ל"ש אלא בקללות שבת"כ דמשה מפי הגבורה אמרן ושייך ביה שפיר מוסר ה' וגם טעם השני שיהא בני מתקללין מפיו יתב' ואני מתברך, אבל שבמשנה תורה פוסק דמשה מפי עצמו אמרן דשני הטעמים ליתנהו ביה, אבל בירושלמי איתא עוד טעם שלישי דאמר ר' יוסה ב"ר בין לא מטעם הזה אלא זה שהוא עומד לקרות בתורה צריך שיהא פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב, וא"כ לטעם זה ודאי שפיר אמרו שם דגם קללות שבמשנה תורה לא עדיפי משל ת"כ משום דצריך שיהא פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב ודו"ק: פרק יד הלכה ה אין המקרא רשאי להקרות לכהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור כו': עיין כ"מ שהגיה בדברי רבינו והבין דדעת רבינו הוא שיברכך מתחילין הכהנים מעצמן והמקרא אינו מקרא אותם יברכך, ולכן מספקי ליה לפ"ז אם הש"ץ רשאי לענות אמן אחר ברכתם אשר קדשנו בקדושתו של אהרן ע"ש, וכל דבריו תמוהים בזה לע"ד, דהרי מפורש אמר רבינו וש"ץ מקרא אותם מלה מלה והם עונין שנאמר אמור להם עד שיאמר, וא"כ הרי כתיב אמורלהם יברכך, ומה שאמר רבינו בהלכה ג' ומתחילין יברכך הוא סיום הסדר של נשיאת כפיהם שחשיב רבינו ומיד חש רבינו באמת שלא נטעה בדבריו לומר דכוונתו הוא שמתחילין יברכך מעצמן בלא המקרא לכן פירש דבריו מיד ואמר, וש"ץ מקרא אותם מלה מלה והן עונין, לומר שאין מתחילין יברכך עד שש"ץ יקרא אותם יברכך וכן כל מלה ומלה, וכן אמר מפורש אח"כ כשמשלימין פסוק ראשון כו' וחוזר ש"ץ ומקרא אותן פסוק שני, הרי גם מלשון וחוזר ש"ץ ומקרא אותן פסוק שני מבואר להדיא שגם פסוק ראשון היה הוא מקרא אותן כולו כמו פסוק שני אח"כ: וכן כתב רבינו מפורש בפי' המשנה בברכות פ' אין עומדין במשנה העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים וז"ל סדר ברכת כהנים לעמוד לפני ההיכל כו' וש"ץ כנגד הכהנים פנים אל פנים וישים בפיהם שלש ברכות אות באות, על ענין זה אומר, ש"ץ אומר יברכך ויענו הכהנים יברכך ומאמרם לקהל, ואח"כ אומר להם ש"ץ

ה' ויענו הכהנים ה', ואח"כ יאמר להם ש"ץ וישמרך ויענו הכהנים וישמרך אז יענו כל הקהל ויאמרו אמן וכן בשלש ברכות כולן על הסדר הזה, וכשענו הצבור אמן לא יענה ש"ץ אמן שמא ישכח איזה ברכה היא אשר סיים אבל יחריש ויכוין לבו בברכה השנית אשר ישים בפיהם כו' עכ"ל הרי מפורש כמ"ש: ומ"ש רבינו כאן ואין ש"ץ רשאי לענות אמן כו' שמא תטרף דעתו ולא ידע איזה ברכה מקרא אותן אם פסוק ב' או פסוק ג', ודייק מניה הכ"מ מדלא זכר גם פסוק א' ע"כ הוא דיברכך אינו מקרא אותם אלא הכהנים אומרים אותו מעצמן וליכא לפסוקי ביה, ג"כ תמוה הוא, דכי אמר רבינו בלשונו, ולא ידע איזה ברכה הקרא אותן, הלא אמר, איזה ברכה מקר"א אותן, והיינו מה שהוא צריך להקרותן עתה, יטעה בה מחמת האמן שענה על סיום ברכה הקודמת ולא ידע איזה ברכה צריך להקרותן עוד, והלא מוכרח לומר אם פסוק ב' או פסוק ג', דפסוק אחד הרי ידע שכבר הקרא אותן וענה אחריו אמן, אלא שיטרף דעתו ולא ידע אם ענה אמן על פסוק ראשון וצריך עתה להקרות פסוק שני, או ענה אמן על פסוק שני וצריך עתה להקרות פסוק ג', וכדאמר בפי' המשנה שמא ישכח איזה ברכה היא אשר סיים וכהנ"ל: ומה שמסתפק הכ"מ אם יכול לענות אמן על הברכה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן כו', מלבד דלפ"ז הלא ספיקו מעיקרא ליתא כיון דבררנו דצריך להקרות יברכך, עוד גם בלא"ה אין בזה שום ספק לע"ד, דודאי ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן לא עדיף משארי כל הברכות, וכי יש ספק שאם שמע ש"ץ אחד מברך ברכת הנהנין או שאר ברכה יענה אחריו הש"ץ אמן באמצע התפלה אתמהה, והלא אסור לש"ץ להפסיק באמצע התפלה כמו כל יחיד ויחיד, והמשנה לא הוצרך לומר שלא יענה אמן אלא אחר ברכת כהנים שהם שלשה פסוקים שמברכין לישראל שגם הש"ץ מתברך מהן, והואיל שניתן לו להפסיק לשלשה פסוקים אלו להקרותן לכהנים, היה מן הדין רשאי להפסיק גם לעניית אמן, אלא שלא יענה מפני הטירוף: עוד מפרש הכ"מ מאי דאמר רבינו והש"ס, ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי המקרא, דר"ל ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, ודבור של המקרא הוא מלת כהנים, גם זה תימא דהלא עדיין לא איירי רבינו כלל בברכת אשר קדשנו, ושהש"ץ צריך לקרא אותם בשם כהנים, כי רק לקמן בהלכה ח' הוא שמזכיר שהש"ץ קורא אותם כהנים, ובהלכה י"ב הוא שמזכיר שצריכין לברך מתחלה אשר קדשנו, ובכאן לא איירי אלא בהברכות שמברכין לישראל שהם שלשה הפוסקים, יברכך, יאר, ישא, וגם בהלכה ח' אמר דרק לשנים ויותר אומר כהנים, אבל לאחד אינו קורא כלל, והכא הלא איירי רבינו בכל ענין ואף באחד: עוד הוא מפרש מה שאמר רבינו, ואין הכהנים מתחילין בברכה אחרת, שהוא יברכך, וגם זה הוא תימא דאיך שייך ע"ז לשון ברכה אחרת הלא ברכת אשר קדשנו היא ברכה להקב"ה, ויברך היא ברכה לישראל, והיה לו לומר, ואין הכהנים מתחילים בברכה, ולא בברכה אחרת, כיון שאינה מעין ברכה הראשונה כלל: אמנם נלע"ד פשוט דגירסת הספרים דידן נכונה היא, וה"ק אין המקרא רשאי להקרות לכהנים, היינו כל מה שהוא מתחיל להקרות, בין כהנים, בין יברכך, בין יאר, בין ישא, עד שיכלה אמן מפי הצבור, היינו כל אמן ואמן שיענו, בין אחר הטוב שמך ולך נאה להודות, בין אחר אשר קדשנו, ובין אחר וישמרך, ובין אחר ויחונך, והדר אמר, ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכה, קאי ג"כ על כל הברכות שהן מתחילין בין ברכת, אשר קדשנו, בין

ברכת השלש פסוקים לישראל, שיכלה הדבור מפי המקרא, היינו ג"כ בין קריאתו כהנים, בין קריאתו יברכך, בין כל מלה ומלה שהוא מקרא, והדר אמר ואין הצבור עונין אמן עד שתכלה הברכה מפי הכהנים, היינו ג"כ כל הברכות של כהנים בין השלשה ברכות שמברכין לישראל ובין הברכה הראשונה שמברכין להקב"ה, אבל העיקר קאי הכל על הברכות שמברכין לישראל דרק בזה הוא דאיירי השתא, אלא דממילא ידעינן דה"ה בענין הברכה דאשר קדשנו, והדר אמר שפיר, ואין הכהנים מתחילין בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הצבור, היינו ברכה השניה לישראל יאר, וברכה השלישית ישא, עד שיכלה אמן על ברכה הקודמת, וממילא ידעינן דה"ה בברכת אשר קדשנו וברכת יברכך, ואף דכבר השמיענו דגם המקרא אינו רשאי להקרות עד שיכלה אמן מפי הצבור, והכהנים אינן רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי המקרא, מ"מ הוצרך להשמיענו דאם עבר המקרא וקרא טרם שכלה אמן מפי הצבור, הם אינן רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה אמן מפי הצבור ובזה הוא מפרש רבינו גם לדברי הש"ס סוטה דף ל"ט ב' אף ע"פ שרש"י אינו מפרש הכי כנלע"ד נכון ודו"ק: הלכה י ואומר את השם ככתבו כו' וזהו השם המפורש האמור בכ"מ, ובמדינה אומרים אותו בכינוי כו' ומשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם המפורש אפילו במקדש כדי שלא ילמד אותו אדם שאינו חשוב ושאינו הגון, ולא היו חכמים הראשונים מלמדין שם זה לתלמידיהם ובניהם ההגונים אלא פעם אחת לשבע שנים כו': לכאורה אין לזה באור דאיזה לימוד שייך בשם בן ד ככתבו, והלא הכל יודעים אותו מס"ת, ורש"י פירש בעשרה יוחסין דף ע"א, שם בן ד' אותיות קריאתו וכתיבתו ופירושו, וגם זה אינו מובן כלל, דאיזה לימוד יש לקריאתו וגם לכתיבתו, וגם פירושו מה הוא, אי היה הוה ויהיה, ולמה יעלימו זה גם מכל אדם לכוון זה: אמנם בפ"ב מה' עבודת יה"כ הלכה ו' הארכתי בזה והבאתי דברי ס' הבהיר ודברי ס' הפרדס שהשמיענו סתרי פלאות בקריאת כל שם ושם שבכל ג' הפסוקים של ברכת כהנים שהם חלוקים כל אחד בנקודותיהם, והוא עצמו שם בן י"ב שהזכירו חז"ל, וכל שם כולל צירופים הרבה, וכל צירוף וצירוף מכל הג' שמות כאחד מצטרפים לשם ע"ב, ע"ש ותרוה נחת, ובזה מובן דברי רש"י הנ"ל שפיר, ובודאי הוא צריך לימוד גדול, ושפיר מובן מה שלא היו מלמדין אותו אלא להגונים ורק אחת לשבע שנים, ורבינו כל רז לא אנס ליה אלא שהעלימו וסתם הדברים ודו"ק: פרק טו הלכה ד מי ששתה רביעית יין בבת אחת אינו נושא את כפיו כו'.

לפי שהוקשה ברכה לעבודה, שתה רביעית יין בשתי פעמים, או שנתן לתוכה מעט מים מותר. עיין כ"מ שכתב בטעמו דאף שהוקש ברכה לעבודה מ"מ מדאסיקנא בפ"ג דכריתות דהלכה כר"א דאמר אם הפסיק בו או שנתן לתוכו מים כ"ש פטור אם נכנס למקדש, וכיון דבביאת מקדש פטור בנשיאת כפים מותר דהא דאיתקיש ברכה לעבודה אסמכתא בעלמא היאכו' עכ"ל, ולע"ד יותר נכון לומר הכי דכיון דבעבודה פטור אבל אסור הוא, א"כ ע"כ האיסור דלכתחלה אינו אלא מדרבנן, דבדאורייתא אין חילוק בין לכתחלה לדיעבד אלא ודאי דמדאורייתא גם בעבודה מותר לכתחלה, וא"כ בנשיאת כפים דאיתקוש ברכה לעבודה ג"כ מותר לכתחלה, ואף דהתם יש איסור דרבנן, הכא בנשיאת כפים הרי לא מצינו ביה גזרה דרבנן, ולא אסרינן ביה אלא מדהוקש לעבודה

ולכן פשיטא דכל מה דמותר מדאורייתא בעבודה מותר גם בנשיאת כפים כנלע"ד ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות תפלה בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות תפלין פרק ד הלכה א היכן מניחין תפלין של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים.

עיין כ"מ שהביא לשון הש"ס פ' הקומץ דף ל"ז בין עיניך זה הקדקד היכא אמרי דבי ר' ינאי מקום שמוחו של תינוק רופס ע"ש: אמנם בירושלמי איתא בלשון זה "עד" מקום שמוחו של תינוק רופף, ולזה שינה הטור לשונו בסימן כ"ז מלשון רבינו וכתב ומקום תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השער במלחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס והוא גובה כל הראש, עכ"ל, והוא ג"כ דברי הרא"ש הביאו הב"י שם, וז"ל והא דאמרינן לעיל במקום שמוחו של תינוק רופס לאו דוקא קאמר שינוח במקום המוח ולא יותר אלא מקום הנחת תפילין ממקום שמתחיל השער דהיינו מקום שעושה קרחה עד מקום שמוחו של תינוק רופס נמשך מקום הנחתן והיינו דאמרינן מקום יש בראש להניח שני תפילין, והא דקאמר מקום שמוחו של תינוק רופס ה"ק עד מקום שמוחו של תינוק רופס עכ"ל: והנה הב"י כתב שם, אבל הרמב"ם כתב מניחין אותו על הקדקד כו' והוא המקום כו', ונראה שהוא סובר שבמקום עיקרי השער רופס מוחו של תינוק, והא דאמרו מקום יש בראש להניח שני תפילין, אפשר דלא זה על זה קאמר אלא סמוכין זה אצל זה ברוחב הראש שכנגד בין העינים, אי נמי זה על זה ומקום הנחת שני התפילין מוח של תינוק רופס, וזה נראה יותר כי היכי דלא נשוויי' חולק בהדי הרא"ש וספר התרומה בענין דינא עכ"ל: אבל לעד"ן דאין לכוון זה בדעת רבינו, דמ"ש הב"י אפשר דלא זה על זה קאמר אלא סמוכין זה אצל זה ברוחב הראש, בודאי אינו, דהרי מפורש כתב רבינו "וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים", וכשיניח שני התפילין ברוחב הראש הרי יהיו על העינים ולא בין העינים, וכן כתוב מפורש באור זרוע סימן תקע"ג וז"ל מקום יש בראש להניח שני תפילין שאין לומר דהיינו לצדדין כלפי הצדעין שאין כאן בין עיניך, אלא ודאי ממקום התחלת השער שע"ג המצח עד למעלה לגבי גובה הראש כשיעור שני תפילין הוה מקום תפילין עכ"ל, אמנם גם מ"ש הב"י אח"כ דלרבינו מקום הנחת שני התפילין הוא במקום שמוחו של תינוק רופס, ג"כ אינו נראה לע"ד לומר שרבינו יחלוק במציאות עם הרא"ש ובעל התרומה והטור, ועוד דהרי הירושלמי אמר מפורש כדברי הרא"ש וסייעתו "עד" מקום כו', ואיך יחלוק רבינו על הירושלמי ויאמר "והוא" המקום כו': אמנם כבר הארכתי בזה בספרי תפארת זיו סימן א' וברורתי שאין שום פלוגתא בזה בין רבינו להרא"ש וסייעתו, ואין חילוק ביניהם אלא בפירוש דברי הש"ס, דהרא"ש מפרש לדברי הש"ס דידן שאמרו מקום שמוחו של תינוק רופס, דר"ל עד מקום כלשון הירושלמי, ורבינו נראה לו זה דוחק לכן הוא מפרשי' הכי דהברייתא אמרה בין עיניך זו הקדקד, וכיון שהקדקד כולל גובה הראש, לזה שאל "היכא" ור"ל דודאי כל גובה הראש ממש א"א לומר שיקרא בין עיניך, ולזה אמרי דבי ר' ינאי מקום שמוחו של תינוק רופס, ור"ל לא כל הקדקד ממש אלא רק אותו המקום שבקדקד, מקום שמוחו של תינוק רופס, אבל לא למעלה ממנו בגובהו, אבל למטה מזה המקום לצד המצח פשיטא שהוא מקומו העיקרי והוא יותר בין עיניך וזה לא הוצרך להשמיענו, אלא

בא לרבות עוד מקום אחד בגובהו ולמעט למעלה ממנו בגובהו לבד, וכן נראה מפורש מדברי התוס' בהקומץ שם וז"ל, מקום שמוחו של תינוק רופס, ה"ה הסמוך למצח כדמוכח לקמן מקום הראוי לטמא בנגע אחד, ואמרינן בעירובין מקום יש בראש שראוי להניח שם שני תפילין עכ"ל, וכן כתוב ג"כ בביאור הגר"א ע"ה בסימן כ"ז מפורש דלמטה במקום עיקרי השערות כ"ש הוא שהוא יותר בין עיניך וכמ"ש ע"ש, נמצא לפ"ז דשם קדקד הראוי למקום תפילין כולל שני מקומות, מקום אחד במקום עיקרי השערות, ומקום שני במקום גבהו מעט שהוא מקום שמוחו של תינוק רופס, ולזה בירושלמי פירשי' מפורש ואמר "עד" מקום שמוחו של תינוק רופף, והגמ' דידן הוצרכה לפרש רק סוף המקום שבקדקד שראוי לתפילין והוא המקום שמוחו של תינוק רופס ולמעוטי למעלה ממנו, אבל תחלת המקום מלמטה שהוא בעיקרי השערות לא הוצרכה לפרש דכ"ש הוא וכמ"ש: ועתה הלא דברי רבינו מבוארים שדייק בלשונו הטהור "מניחין אותן על הקדקד", והוא לשון הברייתא דהקומץ בין עיניך זו קדקד, ואח"כ מפרש דהאי קדקד לאו כולו ממש הוא רק שני מקומות יש בו, ולזה אמר "שהוא" סוף השער שכנגד הפנים, ור"ל והוא המקום האחר העיקרי, "והוא" המקום שמוחו של תינוק רופס בו, ור"ל והוא המקום השני שלמעלה ממנו בגובהו שהשמיענו דבי ר' ינאי, והאי לשון "שהוא" וגם לשון "והוא" קאי על הקדקד, וכאומר האי קדקד כולל בו שני מקומות אלו, סוף השער, וגם מקום שמוחו של תינוק רופס בו, והוא ממש כדברי הרא"ש וסייעתו, אלא דהסוגיא אינו מפרש כדברי הרא"ש אלא כדברי התוס' וכמ"ש, ובספרי הנ"ל הארכתי בזה יותר ע"ש ודו"ק: אמנם נלע"ד דחילוק אחר שמעינן משינוי הלשונות שבין לשון רבינו ובין לשון הרא"ש והטור, שרבינו השמיענו רק עיקר שני המקומות של התפילין ולא ציין תחלת המקום וסוף המקומות, והרא"ש והטור איכפלו לציין תחלת המקום וסוף המקום, מהתחלת עיקרי השער במצחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס, דבזה באו הרא"ש והטור להורות לן שכל התפילין מקצה התיתורא ועד קצה המעברתא כולה צריכה להיות במקום המצויין הזה ולא יצא גם מקצתו לחוץ, אמנם רבינו השמיענו רק עיקר המקום של התפילין ולא ציין תחלת המקום וסוף המקום, להורות כי רק עיקרי התפילין ורובן מוכרחין להיות מונחין במקום ההוא אבל אם מקצתן יצאו לחוץ לית לן בה דרובו ככולו הוא כלל גדול בכל התורה כולה: ואעפ"כ אין שום פלוגתא בזה לע"ד, דרבינו איירי לענין דיעבד לצאת י"ח המצוה, והרא"ש והטור איירו לענין לכתחלה, והוא דלענין לצאת י"ח המצוה של תפילין ודאי סגי כשגם רובה מונחת במקום קרחה ובזה הוא דאיירי רבינו, וכן משמע מדבריו בהלכה ג' שכתב המניח תפלה של יד על פס ידו או של ראש על מצחו ה"ז דרך צדוקים, דמשמע רק אם כולו וה"ה רובו הוא על מצחו ה"ז דרך צדוקים, אבל מקצתו על מצחו לית לן בה, וכמ"ש דרובו ככולו הוא כלל גדול בכל התורה כולו, וכדאמרו בזבחים דף מ"ח ודף מ"ט דיליף מקרא דגם המקבל דם קדשי קדשים צריך להיות בצפון דוקא, ויליף לה שם בין למצוה בין לעיכוב, ואפ"ה אמרו שם דף כ"ו דאף אם עמד בדרום והכניס רק ראשו ורובו לצפון כאלו נכנס כולו, ופירש"י כדקיי"ל בכל התורה רובו ככולו עכ"ל, והוא ממש דין אחד עם תפילין, וכן גם בתפילין כתב הט"ז בא"ח סימן ח' ס"ק"ד דדוקא בנשמטו רובן צריך לחזור ולברך דהוה כמניחן מחדש אבל בנשמטו מקצתן לא הוה כמניחן מחדש ואין צריך לחזור ולברך, וכן קי"ל

דתלי זב"ז, ולא כהב"י שכתב שם דגם ברובו לא הוה כמניחן מחדש ולא תלי זב"ז, אלא ודאי תלי זב"ז דברובו שלא קיים אז מצות תפילין לכן כשמחזירן למקומן הוה כמניחן מחדש וצריך לחזור ולברך, אבל במקצתו דלא הוה כמניחן מחדש ואינו צריך לחזור ולברך, ע"כ הוא משום דגם אז קיים מצות תפילין כתיקונו, ואין זה ענין כלל להא דאמרו שיעורין הלכה למ"מ ולא אמרינן בהו רובו ככולו, דהתם הלא הכי גמירי ההלכה שלא לפחות משיעורין אלו, אבל בכל התורה ודאי קי"ל דרובו ככולו וכדברי הש"ס דזבחים הנ"ל ופירש"י הנ"ל, ובזה הוא דאיירי רבינו, וגדולה מזו איתא בהוריות ג' ב' דאף במקום דכתיב מפורש כולו ג"כ רובו ככולו ע"ש: ואף דהח"א כתב ואם מניח אפילו מקצתו על המצח במקום שכלו השערות הוא הדרך הקראים עכ"ל הנה אף שלא נראה הכי מלשון רבינו וכן מלשון המשנה, מ"מ ודאי איירי באם מניח במתכוין מקצתו על המצח כדי לקיים בין עיניך ממש ולכן שפיר יש מקום לסברתו לומר דגם זה הוה מדרך הקראים, אבל בנשמט מאליו מקצתו שלא במתכוין בודאי גם הוא מודה דלא שייך בזה דרך הקראים כלל כיון שאינו מכוון לדרכם כלל, וכיון שאין בזה דרך הקראים בודאי יצא י"ח המצוה כתיקונה בדיעבד עכ"פ כיון דרובו מונח במקום תפילין וכמ"ש: אמנם הרא"ש והטור שציינו תחלתו וסופו של מקום תפילין באו להורות לן דין דלכתחלה, דאף דבדיעבד יצא י"ח המצוה כשמונח רק רובו במקום הראוי, מ"מ לכתחלה הוה המצוה לדקדק שלא יצא כלל אף מקצתו ואף התיתורא והמעברתא חוץ למקום ההוא, וכמ"ש הט"ז בסי' כ"ז סק"י דקצה התחתון של התפלין צריכין להיות בעיקרי השער, וכמ"ש הבאה"ט בשם הבית יעקב דגם התיתורא צריכה להיות בעקרי השער, וגם הט"ז בודאי כוון לזה וכמ"ש האחרונים, וכן כתב הרא"ש מפורש בהלק"ט דמה שאין עושין הבתים רחבים ב' אצבעות לפי שהתיתורא והמעברתא רחבים ולא היה מקום בראש להניח שני תפילין, הרי מפורש דאכפל הרא"ש להשמיענו זה הדין שגם התיתורא והמעברתא צריכין להיות במקום תפילין, וזהו רק לענין לכתחלה, דכן הוא הדין בכל דבר דסגי ברובה בעינן לכתחלה כולה, וכדתנן בראש השוחט דאף דרובו של אחד כמוהו מ"מ לכתחלה צריך שישחוט כל שנים, ופירש"י שם דלכתחלה אצריכוה רבנן תרווייהו גם בעוף משום הרחקה לעבירה דלמא לא אתי למעבד רובא דחד עכ"ל, וכן בריש חולין הכל שוחטין ושחיטתן כשרה, וכן כל הש"ס מלא מזה, ולכן בודאי מצוה רבה להשגיח על ההמון ולהזהירם שלא יצא גם מקצת התפילין חוץ למקומן וגם לתקן להם הקשר אם הוא ארוך ביותר, אבל למחות בהן בכפיי' אין צורך כיון שאינם עוברים אלא על מצוה דלכתחלה, וכדמצינו גדולה מזו בפסחים נ"ה ב' בשלשה דברים שלא מיחו חכמים באנשי יריחו, ואף שבכולן יש גם איסור דרבנן ע"ש, ולכן שפיר עבדי רבנן דלא מחו בההמון בכפיי' רבה, אבל באזהרה ובגערה בודאי יש למחות בכל המוציאין תפיליהן חוץ למקומן אפילו מקצתן מחמת אריכות הקשר או מחמת היסח הדעת שאינן משגיחין בהשמטתן, ובפרט ההמון שאינם יודעים להבחין בין מקצתן לרובן שאז גם בדיעבד לא יצאו י"ח וגם ברכתם יהיה לבטלה אם יצא רובן חוץ למקומן, אמנם מי שהפריז על המדה וקרא לרוב ישראל היוצא גם מקצת תפילין שלהם חוץ למקומן בשם קרקפתי דלא מנחי תפילין ופושעי ישראל בגופן, ורבנן דלא מחו בהו בשם מעכבי הגאולה, דבר סרה על עם ה' ועתיד ליתן את הדין, דבאמת אף לאותן שיצא רובן של תפילין חוץ

למקומן ג"כ אסור לו לקוראן בשמות אלו, וכמ"ש התוס' שבת דמ"ט בשם ר"ת דהא דאמרו פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין, לא איירי אלא באותן שעושין מחמת מרד ומבזין המצות כו' ע"ש, ולא כן אותן שמחבבין המצות ומניחין תפילין בכל יום ככל ישראל הכשרים, אלא דבשגיאה וחסרון ידיעה לבד אין רוב התפילין מונחים במקומן, עליהם נאמר בודאי ועמך כולם צדיקים אלא שהם שוגגים בדבר זה, ונוכל לומר עליהם רק שאין בידם מצות תפילין וגם ברכתם לבטלה בשגיאה, אמנם אותם שרק מקצת תפילין יצא חוץ למקומו הם מקיימים מצות תפילין כתיקונה ואינם עוברים רק על מצוה דלכתחלה, ודינן כשוחט רוב א' בעוף ורוב שנים בבהמה, וכמקבל דם קדשי קדשים שמכניס רק ראשו ורובו לצפון, דשחיטתו וקבלתו כתיקונן, וכולם צדיקים גמורים הם, ונאמר בהם ישראל אשר בך אתפאר, וכדהארכתי בזה בתשובתי בספרי תפארת זיו סימן א', וברורתי שכן הוא דעת כל הראשונים והאחרונים מהפוסקים המפורסמים ואין מי שפקפק בדבר זה כלל, הארכתי קצת גם בכאן כדי לפרש דברי אשר בתשובתי הנ"ל ביותר, ובזה סרו כל הפקפוקים שפקפקו איזה רבנים על דברי תשובתי הנ"ל, וכתבו לי שדברי הט"ז בסימן כ"ז ודברי הח"א הם כנגדי, וכן עוד איזה דברי אחרונים שהזהירו על מקום התפילין, ועתה יראו שכולם הם שלמים אתנו, ובכל מקום שנמצא אזהרה על זה לא איירי אלא באחד מתרתי, או לענין לכתחלה, או גם לענין דיעבד אלא שמכוון להניח מקצתו במצחו לקיים בין עיניך ממש כדרך הקראים, אבל לא בנשמט מקצתו מאליו או מחמת אריכות הקשר קצת בלא מתכוין כלל וככל הנ"ל ודו"ק: שוב ראיתי כי הרב המדבר סרה הנ"ל לאחר שראה דברי תשובתי הנ"ל בספרי תפ"ז, שב לחזק את דבריו בספר תורה מציון היוצא בירושלים ת"ו שנת תר"ס חוברת ד' סימן ד', וראיתי כי לא נהג בו לא מנהג חכמים ולא מנהג אנושי, כי הלא אמרו דמלתא דעבידי לגלויי לא משקרי בה אינשי והוא לא כן עשה, כי אנכי בספרי הנ"ל פירשתי דברי התוס' עירובין דף צ"ה ב' ע"פ דברי הרא"ש בהלק"ט, ומה עשה הוא כתב "אם נפרש דברי התוס' ע"פ דברי הרא"ש בהלק"ט דהשער הנראה בין ציץ למצנפת מסתמא לא היה יותר משיעור הציץ", ועל לשון זה בנה בנינו להשיב על דברי, ואמר דכוונת התוס' והרא"ש הוא רק לענין שאין חיוב לעשות התפילין יותר מאצבעיים, אבל הוא שקר מוחלט רק לעור עיני המעיינים בחשבו שלא יבדקו אחריו, והאמת הוא דלשון הרא"ש שם הוא זה, "ומסתמא אותו מקום של תפילין היה אצבעיים כרוחב הציץ', כאשר העתקתי בספרי, וכן העתיק הב"י לשון זה, וכן העתיק המהרש"ל שם לשון זה, ופירש ג"כ הכי דברי התוס' והוא ראיה להשימושי רבה שאמר שלא יהיו פחותים מאצבעיים, והערים עוד יותר להביא דברי המהרש"ל בלשון "ומהרש"ל פירש" לעור עיני המעיינים שיחשבו דמהרש"ל פירש זה מדנפשיה, ובאמת המהרש"ל כתב זה רק בשם הרא"ש בהלק"ט להיפך ממה שהעתיק הוא דברי הרא"ש, לכן לאיש אשר אלה לו אין רצוני לטפל בדבריו כלל להשיב עליהם ויהי לו אשר לו, אמנם בדרך כלל אמינא כי בכל מ"ש מסולקים כל דבריו ממש מראשן ועד סופן ע"ש ודו"ק: הלכה ג העושה תפלתו עגולה כאגוז אין בה מצוה כלל.

נראה מלשון זה דדוקא עגולה כאגוז אין בה מצוה כלל, אבל אם אינם כאגוז אלא שאינם מרובעים יש בהם מצוה קצת, דאע"פ שכתב לעיל ריש פרק ג' דתפילין מרובעות

הלמ"מ, ומעכב גם בדיעבד, ואם שינה פסול, זה אינו אלא לענין לצאת בהן י"ח מצות תפילין אבל עכ"פ מצוה קצת יש בהם אע"פ שלא יצא י"ח, אבל עגולים כאגוז אין בהם מצוה כלל: ונראה דרבינו דייק זה מדברי הש"ס מגילה דף כ"ד ב' דאמרה המשנה שם העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה, ואמר בגמרא ע"ז לימא תנינא להא דת"ר תפילין מרובעות הלכה למ"מ, אמר ר"פ דעבידא כי אמגוזא, ולכאורה אינו מובן דמאי קשיא ליה לימא תנינא להא דת"ר, ולמה לא, ומאי דוחק יש בזה והלא ליכא מידי בברייתות דלא רמיזי במתניתין, וכן אמרו זה בכ"מ בלשון פסיקא, תנינא להא דת"ר, וגם ר"פ למה לו לדחוק עצמו ולומר דעבידא כי אמגוזא, ואי משום דאמרה המשנה סכנה, וע"כ הוא משום החשש שלא תכנסבראשו, ואין זה אלא כדעבידא כי אמגוזא, דהתינח לפירש"י שפירש הכי, אבל לפירש ר"ת בתוס' שם דמפרש להאי סכנה דבשעת הסכנה לא יעשה לו נס ויכול להסתכן כי לא תגן עליו המצוה ולא יעשה לו נס כמו לאלישע בעל כנפים ע"ש, מאי איכא למימר, ורבינו נראה שהוא מפרש ג"כ כפירוש ר"ת, ולכן לא הזכיר בדבריו סכנה כדברי המשנה משום דזה לא היה שייך אלא בזמניהם שהיו הולכים בתפילין כל היום והיו זהירים בהם ביותר, ולא לדידן שאין אנו זהירין בהן כ"כ, ולא כדברי הכ"מ שדחק עצמו בזה ע"ש: אלא ע"כ דזה הוא דקשיא ליה להש"ס לימא תנינא להא דת"ר תפילין מרובעות הלמ"מ, ור"ל ושמעינן ממתניתין דכשאינן מרובעות אין בהם מצוה כלל, וזה לא היה ניחא ליה כי היה משמע ליה דההלכה לא באה אלא לענין מצוה כתיקונה לצאת בהן י"ח אבל קצת מצוה ודאי איכא גם בהם, ולזה אמר ר"פ אין הכי נמי דגם באינן מרובעות איכא קצת מצוה, ומתניתין דאמרה אין בה מצוה כלל דעבידא כי אמגוזי, ודו"ק: הלכה י וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין כו'.

עיין הגה"מ שהביא ראיה מהירושלמי דחוהמ"ע זמן תפילין הוא, ולעד"ן להביא עוד ראיה נכונה לזה מדברי הירושלמי שהביא הכ"מ לקמן בהלכה כ"ג, דר' יוחנן לא הוה מניח תפילין מפסחא לפסחא והוה הדיק רישי' מפסחא עד עצרתא עכ"ל, הרי מפורש שהניח תפילין בפסח, וע"כ בחוהמ"ע הוא שהניח, ומה שהניח בפסח יותר מבכל ימות השנה י"ל משום דביום הראשון דחוהמ"ע אנו קורין קדש והיה כי יביאך דכתיב בהם המ"ע של תפילין בראשונה לכן היה מניחן אז, ושוב לא היה יכול להניחן עוד כל השנה כולה וד"ל: הלכה יד חייב אדם למשמש בתפילין כו' שקדושתן גדולה מקדושת הציץ, שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם כ"א שם של יוד הא בשל ראש וכמותן בשל יד.

הנה בגמרא בפרק הקומץ דף ל"ו איתא בלשון זה ק"ו מציץ ומה ציץ שאין כתוב אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בו כמה אזכרות לא כ"ש ע"כ, והלא לא איכפלו בעלי הגמ' לספור האזכרות שבתפילין, וא"כ למה איכפל רבינו לסופרן ואמר שיש בהם כ"א דוקא, וכן למה דייק רבינו לכתוב שם של יוד הא דוקא, וכן כתב לי ידידי הגאון אדר"ת מירושלים ת"ו, וז"ל אריכות לשונו בזה מורה שיש בזה סוד עמוק עכ"ל: אמנם בודאי כן הוא דגם בזה רמז לן רבינו גודל ידיעתו בחכמת האמת ושכל רז לא אנס ליה, כי כוון בזה לדברי האר"י הקדוש בספרו פרי עץ חיים ריש פרק א' משער התפילין וז"ל בתפילין של ראש יש בהם כ"א אזכרות

כמנין אהי' וד' בתים נגד ד' אותיות אהי' וד' פרשיות נגד שם הויה, וג' שמות אלו גי' חיים כי הם סוד חיי המלך כו' וע"ש שהאריך הרבה בסודן של דברים: עוד היה נראה לומר דבזה שדייק לומר שם של יוד הא כוון לרמז לן עוד דבר גדול שיש בהם כ"א שם של יוד הא ואו הא שהם עשר אותיות ועשר פעמים כ"א הוא ר"י ועם ז' שמות אלהים דכתיב ג"כ בשמע והיה אם שמע הוא ביחד רי"ז שהוא כמנין אותיותיו של שם ע"ב שהם רי"ו אותיות ועם הכולל הוא רי"ז: עוד אמר לי הגאון ר' מאיר שמחה הכהן הגאב"ד דק"ק דווינסק שיש לדייק עוד בדברי רבינו מה דמסיים בדבריו "וכמותן בשל יד", דלכאורה שפת יתר הוא, אבל כוון בזה דביחד הם מ"ב שמות נגד שם מ"ב, ואמר עוד דבזה יש לפרש דברי הש"ס וראו כל ע"ה כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ואמר ר"א הגדול אלו תפילין שבראש, דהטעם הוא משום שם מ"ב שבשני התפילין, דאמרו בקדושין דף ע"א דהיודעו והזהיר בו והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות כו', ומה שאמר ר"א הגדול רק תפילין שבראש, משום דבזמן שהם בראש ע"כ הם שנים דשל יד קודם לשל ראש, ולכן כשהם בראש אז שם מ"ב שלם עליו, והוא נחמד ודו"ק: הלכה טו תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו רוח, מלמטה כל זמן שהם עליו לפיכך אסור לישן בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי, עיין כ"מ שהביא דברי הש"ס פ' במה טומנין דף מ"ט א"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי מ"ט אביי אמר שלא יפיח בהן רבא אמר שלא יישן בהן כו' וכתב ויש לתמוה על רבינו למה כתב טעם אביי דהא קי"ל כרבא לגבי אביי כו' ע"ש: ולעד"ן דאדרבא כרבא פסק רבינו ולא כאביי, דבאמת גם רבא ס"ל טעמא דשלא יפיח בהם וכדפירש"י בסוכה דף כ"ו דרבא אמר שם לחלק בין סוכה לתפילין משום דאין קבע לשינה, ופירש"י הלכך גבי סוכה אסור גם שינת עראי דזו היא שינתו אבל גבי תפילין דטעמא שמא יפיח בהם ולאו משום איסור שינה בניים פורתא לא אתי לידי הפחה עכ"ל, וא"כ ס"ל לרבינו דע"כ בהא הוא דפליגי אביי ורבא דאביי אמר שלא יפיח בהם ברצונו בעת שהוא נעור אע"פ שאינו בטוח שלא יישן בהם ויפיח אז מאליו לא חיישינן לזה כיון דשינה גופה אינה אלא גזירה שמא יפיח וא"כ הוה גזרה לגזרה וכמ"ש התוס' בסוכה שם, ורבא אמר דזהו פשיטא דבעינן שלא יפיח בהם ברצונו כשהוא נעור אבל בעינן ג"כ שיוכל להזהר שלא יישן בהם ג"כ דדלמא בעת שינתו יצא ממנו רוח מאליו, וא"כ לפ"ז הרי מפורש פסק רבינו כדברי רבא דדייק בלשונו, שיזהר שלא תצא ממנו רוח מלמטה, לא אמר כלשונו של אביי שלא יפיח דמשמע ברצונו כשהוא נעור, אלא אמר, שלא תצא ממנו רוח דמשמע גם מאליו בשינתו, וע"ז אמר מפורש, לפיכך אסור לישן בהם, ור"ל משום שמא תצא ממנו רוח מאליו בשינתו, וזהו מפורש כרבא, אלא דלפ"ז צ"ל דרבינו מפרש לדברי רבא בסוכה דאמר אין קבע לשינה ולכן אוסר עראי חוץ לסוכה ומתיר עראי בתפילין אייריי בפריס סודרא עליה וכדמוקי לה הש"ס אח"כ שם ע"ש וד"ל: הלכה יח בד"א בבה"כ קבוע שאין נצוצות ניתזות עליו אבל בה"כ עראי לא יכנס בהן כשהן גלולים אלא חולץ אותם ונותנן לחברו עיין כ"מ בהלכה י"ז שכתב ודע דגרסינן בגמרא הנכנס לבה"כ חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות א"ר ששת לא שנו אלא בה"כ קבוע אבל בה"כ עראי חולץ ונפנה לאלתר וכשהוא מניחן מרחיק ד' אמות כו', והשמיטה רבינו וגם הרי"ף והרא"ש השמיטוה וצריך טעם למה עכ"ל: ולא הבינותי דהרי רבינו כתבה מפורש

בהלכה זו ולא השמיטה כלל, דבהלכה י"ז אמר אפילו הוצרך להטיל מים חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות, ועל זה אמר בהלכה י"ח בד"א בבה"כ קבוע אבל בה"כ עראי כו' חולץ אותן, ולא אמר בזה ברחוק ד' אמות, והרי הוא כדברי רב ששת ממש, אלא דמה שאמר ונותנן לחברו, בזה פסק מפורש דלא כרב ששת דאמר, ונפנה לאלתר, דהיינו כשאוחזן בידו, והוא דרבינו מפרש דהאי ונפנה לאלתר הוא לקטנים דהיינו להשתין, דכן מבואר בכל הסוגיא שם דבה"כ עראי הוא רק לקטנים ע"ש, וגם לשון ונפנה שייך בקטנים וכדאיתא שם בברייתא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ורצה לאוקמי שם בקטנים, הרי דגם בקטנים שייך לשון נפנה ולכן ר"ש דאמר ונפנה לאלתר בבה"כ עראי ודאי לקטנים הוא דאמר, ואזיל ר"ש לשיטתו דאמר שם רבא אמר רב ששת השתא בה"כ קבוע שרי לגדולים בה"כ עראי לקטנים מבעי דלא ס"ל טעם דניצוצות ולכן ס"ל דגם להשתין בהם כשהוא אוחזן בידו שרי, אבל אנן לא קי"ל כר"ש בזה דהלא איתותב שם מברייתא דאמרה דברים שהתרתי לך כאן בבה"כ קבוע אסרתי לך כאן בבה"כ עראי, וכאידך ברייתא דאמרה ולא ישתין בהם מים כשאוחזן בידו דאתיא גם כב"ה וכדאמר הגמראשם ע"ש, ולכן אמר רבינו שפיר ונותנן לחברו דוקא אבל הוא לא יאחז אותן בידו בשעה שמשתין משום ניצוצות, הרי דלא השמיט רבינו מימרא דר"ש אלא אדרבא כתבי' מפורש, דבמאי דקי"ל כר"ש כתב מפורש כדברי ר"ש ובמאי דלא קי"ל כר"ש כתב ג"כ מפורש דלא כוותי': ובזה מסולק בפשיטות ג"כ דברי ההשגות שכתב, נראה בגמ' דבה"כ עראי משתין בהן ותפילין בראשו אבל לא יטלם בידו משום קנוח הניצוצות כו' עכ"ל, ולפ"ז הרי אדרבא מבואר בגמרא להיפך דגם רב ששת דמתיר לאוחזם בידו בשעה שמשתין ולא חייש משום ניצוצות ג"כ אמר אבל בה"כ עראי חולץ, ואינו רשאי להשתין כשהן בראשו, ובזה הלא קי"ל כוותי' דלא מצינו בגמ' מי שפליג עליה, ולפ"ז ודאי מאי דאמר שם אחר דברי ר"ש, איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבה"כ קבוע להשתין מים, בודאי ה"ק דאף דר"ש אמר מפורש אבל בה"כ עראי חולץ ואינו רשאי להשתין מים כשהם בראשו, אין זה אלא בבה"כ עראי שישתין מעומד אשר הקלוח מי רגליים נתזין למרחוק כנגד התפילין אז הוא דאסור, וכ"ש לדידן דקי"ל דלהשתין בבה"כ עראי אף לאוחזן בידו אסור משום נצוצות א"כ כ"ש בראשו דאסור דאיכא תרתי, משום ניצוצות שיקנח בידיו ושמא אח"כ יגע בתפילין, ומשום בזיון שהתפילין מגולין נגד הקלוח, אבל בבה"כ קבוע שישתין כשהוא יושב דליכא לא משום נצוצות דהרי מותר לאוחזן בידו שם לכ"ע, וגם לא יהיה הקלוח נגד התפילין בישיבה מהו, ואסרי רב אדא בר מתנא ורבא גם שם, אבל בבה"כ עראי להשתין מעומד פשיטא דגם לרבינא אסור וכדברי רבינו, וא"ש לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה כג הנושא משאוי על ראשו חולץ תפיליו כו' אבל צונף הוא מצנפתו על תפיליו: עיין כ"מ שכתב והא דאמרינן בירושלמי דר' יוחנן לא הוה מניח תפילין אלא מפסחא לפסחא והוה הדיק רישיה מפסחא עד עצרתא, היינו לומר שאע"פ שהיה מכסה ראשו על התפילין עכ"ז היה מזיק לו הקור לפי שגובה התפילין מפסיק בין הכובע והראש והרוח נכנס בנתיים ומזיק לו עכ"ל והוא דוחק: ולעד"ן דבפשוטו ניחא דודאי בעת ק"ש ותפלה צריכין להיות התפלה של ראש מגולה דרק בתפלה של יד דכתיב ביה והיה לך לאות על ידיך אמרו לך לאות ולא לאחרים לאות אבל בתפילין של ראש הרי כתיב וראו כל עמי

הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ולכן בעת שיוצא י"ח תפילין צריך להיות תפילין של ראש מגולה, וכן כתוב בש"ע סו"ס כ"ז ע"ש ולכן היה מזיק לו הקור, ואף בלא"ה הרי בעת שמניח התפילין על הראש הרי מגביה הכובע ומניח התפילין וגם זה היה מזיק לו וד"ל: הלכה כד בית שיש בו תפילין כו' אסור לשמש בו מטתו.

ואם הניחן כלי בתוך כלי מותר להניחן תחת מראשותיו בין כר לכסת כו' ואפי' אשתו עמו במטה עיין כ"מ שהביא לדברי הר"ר יונה שכתב דאם אין אשתו עמו אפילו בכלי אחד סגי, אבל הרמב"ם לא חילק בין אשתו עמו לאין אשתו עמו ובכ"ע אמר שצריך כלי בתוך כלי עכ"ל, וכתב עליו הכ"מ ול"נ דאפשר דמשום דבאשתו עמו עסיק רבינו משו"ה נקט אם הניחן כלי בתוך כלי אבל אין הכי נמי דלרבינו נמי כשאין אשתו עמו לא בעינן כלי בתוך כלי עכ"ל: ולא הבינותי דודאי הר"ר יונה דייק לה מלשון רבינו שאמר ואפילו אשתו עמו במטה דמשמע דה"ה כשאין אשתו עמו במטה נמי דאל"כ מאי אפילו דאמר, וכן תפס עליו הלח"מ, אבל באמת דברי הכ"מ נכונים, דהרי רבינו דייק בלשונו, ואפי' אשתו עמו במט"ה דייקא, ושמעינן מניה ודאי דה"ה אם אינה עמו במטה, אבל עכ"פ היא עמו בבית אלא שהיא במטה אחרת, ואז ודאי הוא דמצריך כלי בתוך כלי בכ"ע שמא יבא לשמש עמה במטה האחרת באותו בית, אבל כשאין אשתו עמו בבית כלל ודאי גם רבינו לא מצריך כלי בתוך כלי משום הנחתן מראשותיו לחוד וכדברי הרר"י וד"ל: תם ונשלם באור הלכות תפלין בסיער"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות מזוזה פרק ה הלכה א כיצד כותבין את המזוזה כו', ואם כתבה בב' או בג' דפין בשורה ובלבד שלא יעשנה כזנב כו'.

עיין כ"מ שהראה מקורו במנחות דף ל"א ב', מזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת כשרה ובלבד שלא יעשנה כקובה ובלבד שלא יעשנה כזנב, ומפרש ה לה רבינו דה"ק כשעשאה שתים ושלש דפין כשרה כאלו לא עשאה אלא דף אחת עכ"ל: והוא תימא נפלאה לתלות פירוש זר כזה ברבינו, דא"כ האי "ואחת", דאמר הש"ס למה כיון דמפורש אמר "כשרה", גם אם נאמר דלשון "ואחת", הוא כמו שהיה אומר "כאחת", א"כ "כשרה", דאמר למה לי, גם איזה לשון הוא לומר "ואחת", במקום "כאחת", ועוד הרי דף הוא לשון זכר ואי אדפים קאי היה לו לומר שנים ושלשה ואחד, ועוד דהרי בש"ס אמר שם בטעמיה דכשרה משום שעשאה כשירה, וע"ז איתבי' מהא דתניא עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה, ומשני כי תניא ההיא בס"ת, וא"כ איזה שירה שייך בשנים ושלשה דפים, וא"כ הלא מוכרח הוא כפירש"י שם שקאי על השורות ולא על הדפים: לכן נלע"ד פשוט דמקורו הוא מהא דתניא שם בדף ל"ג כתבה על שני דפין והניחה בשני סיפין פסולה, הא בסף אחד כשרה ומוקי לה בראוי' לשני סיפין ומפרש לה רבינו כפירוש התוס' שם דהיינו בשתי חתיכות הוא דפסול הא בחתיכה אחת בשני דפין כשרה וכמ"ש ג"כ הכ"מ בסמוך דרבינו ס"ל כפירוש התוס', הרי מפורש דבשני דפין כשרה וה"ה בשלשה דפין, אלא דמ"ש רבינו עוד, ובלבד שלא יעשנה כזנב, ודאי הוא דברי הש"ס דדף ל"א ב' הנ"ל וכדברי הכ"מ: אמנם אי לפ"ז קשה לשון "ובלבד" שהסמיך רבינו להא דב' או ג' דפין, דאיזה שייכות יש להן להדדי, ועוד תקשה דא"כ לפ"ז למה השמיט רבינו הדין "דשתים ושלש ואחת" דהיינו שעשאה כשירה דכשרה ג"כ, אולם יש לדקדק

בלשונו שאמר "כשירה", מלא יוד, והלא כשרה בכל מקום הוא בלא יוד, גם לשון "או", ג"כ מיותר בלשונו הטהור, כי מה היה חסר אלו היה אומר "בב' וג' דפין', ולמה הוצרך לומר "או בג' דפין": לכן נלע"ד דט"ס הוא והכי צ"ל, "ואם כתבה בב' וג' דפין או כשירה כשרה ובלבד שלא יעשנה כזנב", וכתב בזה שני הדינים בין הדין דדף ל"ג הנ"ל ובין הדין דדף ל"א ב' הנ"ל, וא"ש לפ"ז לשון "ובלבד" דאמר בפשיטות, דזה קאי על "עשאה כשירה' דסליק מניה וכדברי הש"ס הנ"ל, כנלע"ד נכון ואמת בסיעד"ש ודו"ק: פרק ו הלכה ד בית שיש לו מזווה מכאן ומכאן וכפה כמין קשת כו' אם יש בגובה המזוזות יוד טפחים או יתר חייב במזוזה ואם אין בהן יוד טפחים פטור מפני שאין לו משקוף.

עיין כ"מ שכתב, צ"ע שאם הכפה חשוב משקוף אפילו אין גובה במזוזות י' טפחים ליתכשר, ואם אין הכפה חשוב משקוף כי הוו המזוזות גבוהות י' טפחים מאי הוי אטו גובה המזוזות משוי לכפה משקוף עכ"ל: לעד"ן דהטעם הוא זה דאם יש לה מזוזות גבוה י' דשם מזוזות עליהן, אז הכפה שעליהן שפיר נחשבת למשקוף, אבל אם אינן גבוהין יוד לאו שם מזוזות עליהן כלל, והוי כמו שהכפה מתחלת מן הארץ, ואז רק שם מזוזות על הכפה ולא שם משקוף, כי אין משקוף בלא מזוזות, וא"כ הוה זה כמו ביתשיש לו מזוזות בלא משקוף, אלא המזוזות לבדן הוא שמתקרבין ומגיעין זה לזה למעלה, וזה הוא דאמר רבינו שפיר שאין לו משקוף: אמנם אי קשיא הא קשיא, דהרי בגמרא יומא דף י"א ב' אמר אביי שם בטעמו רק משום שאין בו רוחב ד' ואין חוקקין להשלים לרבנן, אבל ברוחב ד' בגובה יוד לכ"ע חייבת במזוזה, ואיך כתב רבינו לפוטרה בכ"ע, ומטעם אחר מפני שאין לו משקוף: והנה בה' שבת פרק ט"ז הלכה כ' כתב ג"כ רבינו הכי, פתח שצורתו כפה אם יש באורך רגלי הכפה י' טפחים הרי זה צורת הפתח, וכתב שם ה"ה, נלמד ממחלוקת ר"מ וחכמים גבי מזוזה ופסק כחכמים, וסובר רבינו דלא בעינן רוחב ד' לענין צורת פתח ולענין מזוזה, ועד כאן לא הזכירו שם רוחב ד' אלא משום ר"מ דאית ליה חוקקין להשלים ואינו סובר כן במה שאינו רוחב ד' שאין לו שיעור, אבל בשיש ברגלי' עשרה ודאי אינה צריכה רוחב ד' עכ"ל, אמנם גם לפ"ז מה שאינו מחשיב לצורת פתח בפחות מעשרה אף אם רוחב ד', וכן במזוזה שהוא פוטר בכ"ע באינן גבוהין המזוזות עשרה אף ברוחב ד' משום שאין לו משקוף, עדיין נשאר קושייתינו בתוקפה, דהרי הגמ' אמר גם בטעמייהו דרבנן דפטרי משום דאין חוקקין להשלים, הרי דאם היו סברי ג"כ דחוקקין להשלים, או דאין צורך לחקיקה כגון דיש בו ד' גם בלא חקיקה היו מחייבין ג"כ כר"מ: אמנם נראה דא"ש, דבאמת טעם רבינו מפני שאין לו משקוף, וטעם הש"ס שאין חוקקין להשלים הכל טעם אחד הוא לדעת רבינו, דמפרש הכי לדברי הש"ס, דבין ר"מ ובין רבנן כ"ע ס"ל דבעינן שיהא ברגליו י' טפחים ואם לאו אין שם משקוף על הכפה מלמעלה, אלא דמ"מ ר"מ ס"ל דאף שאינן גבוהין המזוזות י', וגם אין ברוחב ד' חוקקין להשלים עד ד' ברוחב ועד י' בגובהן ואז הוה שפיר שם משקוף על הכפה, אבל רבנן סברי דאין חוקקין להשלים לא ברוחב ולא בגובה, ולכן בין אם אין ברוחב ד' ובין אם יש ברוחב ד' פטור ממזוזה וגם לא הוה צורת הפתח אם אין בגובה י' ואין חוקקין להשלים עד י' ולכן פטור ממזוזה כיון שאין לה משקוף, כנלע"ד וד"ל:

הלכה ו הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן דירה פטורין לפי שהן קודש.

לכאורה אינו מובן דאם אין בהן דירה הרי גם של חול פטורין וכדאמר בריש דבריו לשני תנאים מחולקין, ויהיה הבית חול, ויהיה עשוי לדירת אדם, וגם אההיא קשיא דהרי בתי כנסיות ובתי מדרשות אם יש בהן בית דירה חייבין במזוזה אע"פ שהן קודש: אמנם באמת א"ש, דהרי בתי כנסיות ובתי מדרשות וכן הלשכות והעזרות הרי היו מלאים כל היום אדם רב להתפלל וללמוד ולעבוד העבודה אשר בכה"ג בשל חול ודאי חייבין במזוזה וכדאמור בסמוך בהלכה ז' רפת בקר שהנשים יושבת בה ומתקשטות בה חייבת במזוזה, ולזה הוצרך לומר בטעמן דאפ"ה פטורין מפני שהן קודש, ומה שאמר בריש דבריו ויהיה עשוי לדירת אדם ג"כ כוונתו אף לדירת עראי כרפת בקר שהנשים מתקשטות בה לבד, משא"כ של קודש, אינם חייבין במזוזה אלא אם יש בהן דירת קבע לאדם ביום ובלילה כלשכת פרהדרין לכה"ג וד"ל: הלכה ו בית התבן בית הבקר כו' פטורין מן המזוזה כו' לפיכך אחד שערי חצרות כו': עיין כ"מ מ"ש בדעת רבינו, ועיין בספרי תפארת זיו ח"ר סי' ג' שכתבתי שדבריו תמוהין בזה, ודקדקתי שם הרבה בלשון רבינו ויישבתי דבריו בטוב טעם ודעת בסיעד"ש ע"ש: הלכה ט ב' סוכות של יוצרים זו לפנים מזו החיצונה פטורה מן המזוזה לפי שאינה קבועה: ובהשגות אף הפנימי אין לה קבע עכ"ל, עיין כ"מ מ"ש בזה דרבינו מפרש דמ"ש בגמרא משום דלא קביעי קאי רק אחיצונה דכיון דלא נעשית לשם דירת קבע אין לחייבה אפילו מטעם בית שער דהוה ליה כסוכה שהיא בית שער לבית דלא מחייבה עכ"ל, והוא בלא הבנה כלל חדא דאיזה בית שער עשוי' לשם דירת קבע והלא רק הבית היא שעשוי' לשם דירת קבע ולא הבית שער שאינה עשוי' אלא לצאת ולכנוס דרך שם מבית ולבית ולא לדירה ואפ"ה חייבת משום הבית, ועוד מה הוא זה שאמר דה"ל כסוכה שהוא בית שער לבית דלא מחייבה ומאין פסיקא ליה זה והלא הגמ' פריך על זה דהחצונה שהיא סוכה לפני הבית הפנימי תתחייב משום בית שער לפנימית הרי דפסיקא ליה להיפך דסוכה שהיא בית שער לבית מתחייבה במזוזה, ומאי משני ליה משום דלא קביע: אבל נראה דלשון הגמרא שאמר משום דלא קביע בלשון יחיד מורה מפורש דלא קאי האי לא קביע אלא על אחת דאל"כ היה לו לומר משום דלא קביעו בלשון רבים, לכן מפרש לה רבינו דקאי אפנימית לחוד וכדפירש"י דמשום דהפנימית לא קביע אינה חשובה להיות לה בית שער, וגם רבינו להכי כוון בלשונו שאמר לפי שאינה קבוע דר"ל שהפנימית אינה קבועה ולכן אינה חשובה שתהיה לה בית שער דרק סוכה שלפני הבית חשובה בית שער להתחייב במזוזה ולא סוכה שלפני סוכת היוצר שאינה קבועה, וגם רש"י כוון לזה אלא משום דהאמת הכי הוא דגם החיצונה אינה קבועה לכן כתב לא זו ולא זו דבר קבוע אבל עיקר הכוונה הוא שהפנימית אינה קבוע וכדמסיים רש"י בלשונו, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער, דלפ"ז ודאי אף אם החיצונה היתה קבועה כיון שמצד עצמה אין לחייבה משום שאינה בית דירה, אלא משום בית שער דפנימית, וכיון שהפנימית אינה קבוע אין לה דין בית שער ג"כ ולכן אינה חייבת לא מצד עצמה ולא משום הפנימית כנלע"ד נכון וד"ל: הלכה יב והיכן קובעין את המזוזה כו' בתחלת שליש העליון של גובה השער.

עיין כ"מ שהביא לדברי ההשגות שכתב הגע עצמך שהוא שער גבוה מניחה כנגד כתיפיו ודיו עכ"ל, וכתב הכ"מ וזה שכתב הראב"ד הוא ירושלמי בסוף מגילה, ורבינו סובר דמכיון שלא הוזכר כך בגמ' משמע דלא ס"ל הכי עכ"ל: ולעד"ן דגם רבינו וגם הגמ' איירו בודאי רק בסתם פתחים שגובהן הוא רק כגובה איש ולכן שליש הגובה הוא ג"כ שליש גובה האדם והוא כנגד כתיפיו אבל בשער הגבוה ודאי מודה גם הש"ס דידן וגם רבינו שמניחה רק כתיפיו שהוא שליש גובה האדם ולא למעלה מראשו שלא יוכל להגיע באצבעו עליה, וגם לא יוכל לראותה, וכמ"ש רבינו בה' שאח"ז חייב אדם להזהר במזוזה כו' וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו כו' הרי שמוזהר הוא לפגוע במזוזה ולראותה ולהתבונן ביחוד השם ולזכור אהבתו ואיך יניחה למעלה מראשו שאין העין שולט בה, אלא ודאי כמ"ש ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות מזוזה בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות ספר תורה פרק ז הלכה ב והמלך מצוה עליו לכתוב ס"ת אחת לעצמו לשם המלך כו': עיין כ"מ שכתב ומ"מ צ"ע למה לא כתב רבינו שאותה שיוצאת ונכנסת עמו ועושה כמין קמיע ותולה בזרועו כדאיתא בברייתא כו': ולעד"ן דאין זה צריך לשום עיון, דבהדיא משמע בגמרא דהאי עושה כמין קמיע רק בברייתא השלישית דרשב"א משום ר"א בן פרטא שאמר משום ר"א המודעי גרסינן לה אבללא בברייתא הראשונה, וכן רש"ל מחק זה מפורש מברייתא הראשונה, דר"ש בן אלעזר הוא דדריש ליה משויתי ה' לנגדי תמיד, ואמר הש"ס ואידך האי שויתי מאי דריש ביה, והיינו ברייתא דר' יוסי דדריש מוכתב את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות, ואי דגם בברייתא הראשונה דריש ליה האי שויתי לזה היה לו לפרוך זה מתחלה ור' יוסי האי שויתי מאי דריש ביה, אלא ע"כ דלא גרסינן לה בברייתא הראשונה כלל וכדברי הרש"ל, וא"כ הרי הברייתא הראשונה ור' יוסי ורבי לא ס"ל האי דרשא כלל אלא ס"ל לכולהו כדאמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא דאמר המתפלל צריך שיראה עצמו כאלו שכינה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד, וכדאמר הש"ס שם, ולכן כיון דרב חנא בר ביזנא הכי אמר שהוא אמורא לכן לא כתבי' רבינו כיון שרק דעת יחיד היא ורבים פליגי עליה, ובפרט דגם רבי פליג עליה שם, ובפרט דרב חנא בר ביזנא שהוא אמורא לא ס"ל הכי, ובפרט דגם הסתם משנה שם לא כתבי' כלל ודברי רבינו הלא הוא דברי הסתם משנה מפורש ע"ש ודו"ק: הלכה יב ס"ת שיש בו ג' טעיות בכל דף ודף יתקן, ואם היו ארבעה יגנז.

ואם היה רוב הספר מוגה והשאר יש בו ארבעה טעיות בכל דף ונשאר אפילו דף אחד מאותו השאר המשובש בלא ד' טעיות הרי זה יתקן. עיין כ"מ שמפרש לה דרוב הספר מוגה דאמר רבינו היינו רוב אותיות הספר כתוב שפיר ואז אפי' אם בכל הדפין יש בכל דף ודף ד' טעיות לבר מדף אחד שנמצא בכל הספר שאין בו אלא ג' טעיות ג"כ יתקן ע"ש: והוא תימא דהרי רבינו דייק מפורש בלשונו "ונשאר אפילו דף אחד מאותו "השאר "המשובש בלא ד' טעיות", ולא באותו רוב הספר המוגה, ועוד דאיך אפשר לומר דהתנאי שיהא רוב הספר מוגה הוא באותיות שיהיו רוב אותיות הספר מוגה, וכי לזה הוצרך לעשות תנאי מחדש, והלא גם מתחלה איירי בהכי שאמר "ואם היו ארבעה יגנז", הרי שאין בכל דף ודף כי אם ארבעה טעיות, אבל רוב אותיות הדף הם כתיקונן,

ולמה הוצרך לומר שנית "ואם היה רוב הספר מוגה", והלא בהכי הוא דאיירי, והכי היה לו לומר "ואם היו ארבעה יגנז ואם יש בו דף אחד בלא ד' טעות ה"ז יתקן", ועוד דאיך שייך לומר לשון מוג"ה על ספר שמיעוט אותיות הספר כולן הם בטעות ואיזה הגהה היה בו: לכן נראה לע"ד דה"ק "ואם היה רוב הספר מוגה", היינו רוב דפי הספר היו בלא טעות כלל, ובמיעוט הספר הדפין הנשארים שיש בהן ד' טעיות בכל דף נמצא ג"כ דף אחד שאין בו ד' טעיות אלא רק ג' הרי זה יתקן את כולן, אבל אם אין רוב דפי הספר מוגה בלא טעות אינו מועיל אפילו אם ימצא כמה דפין שלמין אף בלא טעות כלל: וזה נלע"ד מוכרח יותר בגמרא במנחות דכ"ט ב', דבברייתא שם תניא דד' טעיות בכל דף ודף יגנז, ואם יש בו דף שלמה מצלת על כל הספר, הרי דאיירי הברייתא מפורש ברוב אותיות כתיקונן, ועל זה בא שם ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמי' דרב וחידש ואמר, והוא דכתוב רוב הספר שפיר ע"ש, וא"כ מאי חידש על הברייתא לדברי הכ"מ, אלא ע"כ כמ"ש דמצריך שיהיו רוב דפי הספר כתיקונן והטעותים יהיה רק במיעוט הספר הנשאר, ואז אם ביניהם נמצא ג"כ דף אחת שלמה אז הוא שמצלת על הכל, וזה הוא ודאי חידוש גדול אשר אינו מבואר בברייתא והוצרך הוא לחדשו, וזה הוא בודאי גם דעת רבינו וכוונתו באריכות לשונו הטהור שהוסיף על דברי הש"ס לשון מוג"ה, ולשון דף אחד מאותו "השאר "המשובש דייקא וכמ"ש ודו"ק: פרק י הלכה ב ואסור לאדם למכור ס"ת כו' ואפי' ישן ליקח בו חדש לעולם אין מוכרין ס"ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו.

עיין כ"מ שהביא לדברי הר"ר מנוח שכתב דטעמא משום פשיעותא הלכך אם היה החדש כתוב והוא בבית הסופר ואינו מחוסר אלא נתינת דמים מוכרין עכ"ל: והנה הרבה הוא תימא דהרי בגמרא איתא להיפך ממש דכל האיבעיא (מגילה דף כ"ז) הוא משום דכיון דלא מעלי ליה אסור או דילמא כיון דליכא לעילויי עילוייא אחרינא שפיר דמי, הרי דחשש האיסור הוא רק משום מעלין בקודש דוקא ולא משום פשיעותא, וגם אי משום פשיעותא מאי אמר כיון דליכא לעילויי עילייא אחרינא ש"ד, סו"ס הרי יש לחוש לפשיעותא: ועוד דאמר שם ת"ש גוללין ס"ת במטפחת חומשין כו' הא במטפחת ס"ת לא, והרי התם לא שייך פשיעותא כלל, וכן אמר ת"ש מניחי' ס"ת ע"ג תורה כו', אע"ג דבכל זה לא שייך פשיעותא כלל: ועוד דאמר אח"כ שם להיפך ממש מפורש, דאמר ת"ש דאמר רבב"ח אמר ר' יוחנן משום רשב"ג לא ימכור אדם ס"ת ישן ליקח בו חדש, ודחי ואמר התם משום פשיעותא כי קאמרינן כגון דכתוב ומנח לאיפרוקי מאי, הרי דאמר מפורש דהאיבעיא הוא דוקא רק במקום דליכא משום פשיעותא: אלא דעל הר"ר מנוח עצמו איכא לתרוצי דהוא בא בזה לאיפלוגי על דברי רבינו דפסק בספיקא דהאיבעיא הזאת לחומרא ואיהו ס"ל לפסוק בספיקא דבאיבעיא לקולא, ולכן אמר שלא לחוש אלא לפשיעותא וכדברי רבב"ח אמר ר' יוחנן משום רשב"ג הנ"ל וכדמוקי ליה דטעמי' משום פשיעותא, אבל הכ"מ שהביא דבריו על דברי רבינו, הוא תימא גדולה שהרי הוא בעצמו כתב מפורש מקודם בדעת רבינו דמשום חומר קדושת ס"ת פסק רבינו לספיקא דהאיבעיא לחומרא, וכן הוא מוכרח בודאי בדעת רבינו דהרי אסיק רבינו בדבריו דלעולם אין מוכרין ס"ת אלא לשני דברים שילמוד תורה בדמיו או שישא אשה בדמיו, וכדברי ר' יוחנן משום ר"מ שם, אבל תורה בתורה לא וכדאמר שם הש"ס דברי

האיבעיא ע"ש, ואיך א"כ הביא לדברי הר"ר מנוח לפירוש על דברי רבינו אשר דבריו הם היפך ממש מדברי רבינו, שוב ראיתי דגם הדרישה והב"ח והט"ז והש"כ בסי' ע"ר דעתם הכי הוא ג"כ כמ"ש ע"ש וד"ל: הלכה ד תיק שהוכן לספר תורה והונח בו כו' וכן רמוני כסף וזהב כו' ואסור להוציאן לחול.

עיין כ"מ שהביא לדברי הטור שכתב על לשון זה של רבינו ומיהו בפ' בני העיר קאמר כו' אמר רבא ל"ש אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אבל מכרוהו זט"ה במעמד אנשי העיר אפילו למשתי ביה שכרא ש"ד, וכתב א"א ז"ל הילכך יחיד שמכר ס"ת שלו מותר להשתמש בדמיו דדמי לזט"ה ולפ"ז התפוחים יכולין בעליהן למוכרן והלוקח יוכל לעשות כל מה שירצה עכ"ל, וכתב עליו הכ"מ ואני אומר שאין זה סותר דברי רבינו דדיניה של רבינו איתא גם לדברי הרא"ש בבהכ"נ כפרים ולא מכרוהו זט"ה במעמד אנשי העיר כו' עכ"ל, ואני לא הבינתי דהרי רבינו איירי בזה מפורש בס"ת של יחיד כדאמר בהלכה ב' ואסור לאדם למכור ס"ת אפילו אין לו מה יאכל כו' והלא סותר מפורש לדברי הרא"ש: אמנם עכ"ז קושיית הטור לא ק"מ על רבינו, דרבינו לשיטתו אזיל בפרק י"א מה' תפלה הלכה י"ז והלכה י"ח דגם בהכ"נ של כפרים לא יוכלו להתנות ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אלא רק על הבהכ"נ עצמו שישתמש בו הלוקח בכל תשמיש שירצה או גם על מותר הדמים להוציאן לחולין אבל על עיקר הדמים אין להם רשות להתנות להוציאן ע"ש, ולכן שפיר קאמר רבינו גם הכא דגם ס"ת ותשמישי' של יחיד לא גרע ואסור לו להוציאן לחולין וד"ל: הלכה ו לא יאחז אדם ס"ת בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות כו' ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מן המת או מבית המרחץ או מבה"כ.

עיין כ"מ שכתב אע"ג דבפ' מי שמתו דף י"ח תניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשובזרועו וקורא ואם עשה כן עובר משום לועג לרש, הרי ראינו אוסר אלא בקורא דוקא, ס"ל לרבינו דתרתי קתני לא יהלך בבית הקברות וס"ת בזרועו או קורא ובכל חד מהני איכא משום לועג לרש עכ"ל: ולע"ד דברי תימא הוא, חדא דאיך אפשר לפרש הברייתא דאו קורא קתני כיון דגם האחיזה לבד אסורה אף בלא קרי' פשיטא דאם אוחזה וקורא בה שהוא איסור כפול, ואי דקורא בע"פ בלא ס"ת, הלא גם בלא"ה יש איסור לקרות בע"פ דברים שבכתב, ואי דאיירי בלומד היה לו לומר ולומד ולא וקורא דמשמע מקרא: ועוד דאי לפ"ז דבאחיזה לבד ג"כ איכא משום לועג לרש, הרי רבינו כתב מפורש להיפך דהרי חלקן לשתי בבות דבאחיזה אמר לאסור דוקא בבית הקברות ולא במת יחידי, ולענין קרי' אמר בבא בפני עצמה "ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מן המת", הרי דבמת יחידי אינו מצריך הרחקת ד' אמות אלא באחיזה וקרי' בו ביחד אבל לא באחיזה לחוד, הרי דבאחיזה אין בו משום לועג לרש אלא רק בקרי' לבד, ובדברי רבינו הרי בודאי א"א לומר שאוסר לקרות בע"פ בלא אחיזת ס"ת ותרתי קתני דהרי מפורש דייק בלשונו ולא יקרא "בו ואין לומר דהאי "עד שירחיק ד' אמות מן המת", דאמר רבינו כוונתו הוא דגם בבית הקברות עצמו יוכל לקרא כשירחיק ד' אמות מן הקבר, דא"כ הלא יסתור דבריו הקודמים דא"כ משמע דדוקא לקרי' הוא דצריך להרחיק ד' אמות אבל לאחיזה אין צריך להרחיק כלל ומתחלה כתב דגם האחיזה לבד אסור בבית הקברות, ועוד דא"כ היה לו לומר עד שירחיק ד"א מן הקברים: לכן נלע"ד דודאי

באחיזה לבד לא שייך לועג לרש, אבל רבינו כוון בזה לדברי הזה"ק פ' אחרי דף ע"א שאמר שם דהמתים מזדעזעים מאד כשבאים אליהם בס"ת שמא יש צער בעולם, ואם טעות בס"ת ההיא איכא גם סכנה גדולה בזה ע"ש, וא"כ כיון דגם בגמרא אמרו דאנו לא בקיאינן בחסרות ויתירות א"כ ודאי יש איסור וגם סכנה לאחוז ס"ת בזרועו בבית הקברות, אבל שלא בבית הקברות אין בו כלל משום לועג לרש בתוך ד' אמות של מת המונח בבית אלא רק בקרי' לבד ולא באחיזה וכמ"ש כנלע"ד נכון ודו"ק: תם ונשלם ביאור הלכות ס"ת בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות ציצית פרק א הלכה א ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית כו'.

ואין לחוטי הענף מנין מן התורה, עיין כ"מ שכתב ומ"מ יש לתמוה דאמרינן בפ"ק דיבמות גדילים לשיעורא הא דאתא גדיל שנים גדילים ארבעה והכי אמרינן בפ' התכלת דף ל"ט ב' משמע דמן התורה יש מנין לחוטי הענף וצ"ע עכ"ל: ולעד"ן דלא קשה מידי, דהרי בפ' התכלת שם רק רב הוא דאמר הכי גדיל שנים גדילים ארבעה ורבב"ח פליג עליה שם ע"ש, ונראה דס"ל לרבינו דגם ב"ש וב"ה דפליגי בברייתא שם דף מ"א ב' דאמר כמה חוטין הוא נותן בש"א ד' ובה"א ג', גם הם לא דרשי גדיל גדילים, וכן רצו התוס' שם לומר הכי וז"ל ויתכן יותר דב"ה לא דריש גדילים וכן משמע בספרי כו' וכתבו זה לדברי ר"ת שם דמגדיל לבד נפקא להו לב"ה שלשה דעבות מתורגם עובד גדילו, אלא שאח"כ לא כתבו הכי ע"ש, וא"כ גם האמוראים ר"ה ורב יהודא ור"פ דאיירו שם אליבייהו ג"כ לא דרשי גדיל גדילים, ולפ"ז י"ל עוד דגם האמוראי דדף מ"ב שם ג"כ לא דרשי מגדיל גדילים כדברי רב, דאמר שם רב אחא בר יעקב רמי ארבע ועייף להו מיעף ומעייל להו בגלימא ואביק להו מיבק קסבר בעינן תמניא בגלימא כי היכי דליהוי גדיל גדילים במקום פתיל רב ירמיה מדיפתי רמי תמניא דאינהו שיתסר ולא אביק להו, גם הם לא דרשי מגדיל גדילים כרב למנין ארבע דהרי הם מצריכו שמונה, ורש"י דחק עצמו בזה שם, והתוס' כתבו דדרשי גדילים ארבעה וכן מתכלת ע"ש, אבל רבינו דפסק דסגי בחוט אחד של תכלת מן השמונה חוטין התלויין ע"כ אינו מפרש הכי, או די"ל דגם רבינו מפרש הכי לדבריהם, אבל הוא פסק לפסק הלכה כר"פ דאמר שם בדף מ"א ב' הלכתא ד' בתוך שלש משולשת ארבע והיינו דפסק כב"ש דאמרי הכי שם ע"ש, ומבואר בספרי פ' שלח דב"ש אמרי שלשה של צמר ורביעית של תכלת, ורבינו דפסק דהשמינית של תכלת בודאי כן היה גרסתו בספרי, וא"כ הרי בודאי לא דרשי גדילים ארבעה דמ"נ אי גדילים הוא מלבן לבד צריכין להיות ד' חוץ מפתיל תכלת ואי בהדי תכלת היה ראוי להיות שנים מלבן ושנים מתכלת או לפחות ג' מלבן וחוט הרביעי שלם מתכלת אלא ודאי לא דרשי האי גדילים כלל לארבעה, והסוגיא דיבמות שהביא הכ"מ אינה אלא אליבי' דרב ולא קי"ל הכי: עוד י"ל בפשיטות יותר דאף לרב דדריש גדילים ארבעה ודאי אינו אלא שלא לפחות מארבעה דגדיל אינו פחות משנים וגדילים הם שני גדיל ואינו פחות מארבעה, אבל הרי גם יותר מארבעה וגם מאה חוטין הם בכלל גדילים, והרי א"כ לא היה לן לפוסלן ולעבור על בל תוסיף אם הוסיף כמה חוטין על ארבעה, והרי קי"ל שעובר על בל תוסיף וכדאמרו בסנהדרין דף פ"ח ב' והאיכא ציצית דעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף

גורע, וכתבו התוס' במנחות דף ל"ח דמסוגיא זו דסנהדרין משמע דאם הוסיף חוטין גם בכרך א' פסול ע"ש וכן משמע מפרש"י בסנהדרין שם, וא"כ הא דפסול יותר מארבעה הרי זה הוא רק מדברי סופרים ואינו מן התורה: אמנם כ"ז הוצרכנו רק לדברי הכ"מ דס"ל דדרשת גדיל גדילים הוה זה כמפורש בתורה, אבל באמת לאו הכי הוא דדרשא זו עצמה אינה אלא מדברי סופרים, ואינה נקראת מן התורה כלל, וכן פירש"י מפורש בסנהדרין שם וז"ל ופירושו מדברי סופרים, ד' חוטין דילפינן גדיל ב' גדילים ד' עכ"ל הרי מפורש דגם הדרשא זו עצמה ג"כ נקראת רק פירושן מדברי סופרים ולא מן התורה, והרי תמיהת הכ"מ מעיקרא ליתא וד"ל: הלכה ד והתכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו וכן עם עשה לכן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר.

נראה מדברי רבינו דדוקא בכה"ג שעשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונשאר התכלת לבדו הוא דכשר, אבל אם מתחלה עשה תכלת לבד בלא לבן פסול, ולכאורה הוא תימא דהרי פסק כרבנן דריש פ' התכלת דשניהם אינן מעכבין זא"ז ולא כרבי שם, ובגמרא דאמרי הכי לא נצרכה אלא לגרדומין, הרי הוא לרבי דאמר דמעכבין זא"ז ומוקי למתניתין דאמרה דאינן מעכבין זא"ז דלא נצרכה אלא לקדם, דמצוה להקדים לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן הוא דאמרה המשנה דאינה מעכבת, וע"ז פריך התינח לבן דאינו מעכב את התכלת, תכלת דאינה מעכבת את הלבן מאי היא, ופי' רש"י מאי היא דמשמע אם הקדים לבן ומאי עיכוב איכא למימר, ור"ל דהרי עיקר מצותה בהכי, ואמר רמי בר חמא לא נצרכה אלא לטלית שכולה תכלת, ור"ל דאז מצוה להקדים התכלת שהוא מין כנף, ורבא פליג עליה ואמר מידי ציבעא קא גרים, ולזה אמר אלא אמר רבא לא נצרכה אלא לגרודמין דאי איגרדום תכלת וקאי לבן ואי איגרדום לבן וקאי תכלת לית לן בה ע"ש, הרי מפורש דכולה סוגיא היא רק לרבי לפרש דברי המשנה אליבי' דמתחלה ודאי מעכבין זא"ז ומה שאמרה המשנה דאינן מעכבין אמר תחלה לענין לקדם ורבא אמר לענין גרדומין, אבל לרבנן הלא לא קשיא ליה מאומהואתיא ליה שפיר דברי המשנה כפשוטה דגם בתחלה אינן מעכבין זא"ז וכדאמרו רבנן בברייתא דאם אין לו תכלת עושה לבן לבדו ואם אין לו לבן עושה תכלת לבדו, וכדאמר שם בטעמייהו דרבנן וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע ולא כרבי דאמר עד דאיכא תרווייהו בחד ע"ש, ואיך א"כ תפס רבינו אוקימתא דגמ' שהיא אליבי' דרבי גם לענין ההלכה שפסק כרבנן דאם אין לו תכלת עושה לבן לבדו גם בתחילה: והנה הכ"מ כתב שרבינו אינו מפרש כפירש"י אלא הכי מפרש לה התינח לבן דאינו מעכב את התכלת שאם עשה חוטי לבן אף ע"פ שלא כרך עליהן תכלת יצא אלא תכלת אינו מעכב את הלבן מאי היא דמשמע שאם לא הטיל אלא חוט תכלת בלבד יצא, ואי אפשר לומר כן דהא קרא כתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת משמע דאין מקום לפתיל תכלת אלא א"כ יהיו ציצית דהיינו לבן עכ"ל, משמע שהוא מפרש לה לדעת רבינו שהוא מלתא באפי נפשי' ולא קאי על האוקימתא דלקדם ואליבי' דרבי, אלא רק אליבי' דרבנן הוא דפריך התינח כו', והרבה הוא תימא דא"כ מאי אמר עליה רמי בר חמא לא נצרכה אלא לטלית שכולה תכלת, הרי דמפרש לה גם עתה לענין לאקדומי לבד, וכן הוא מבואר בדברי שמואל ללוי שם מפורש, דמפרש להא דלבן אינו מעכב את התכלת רק לענין דמלוה לאקדומי לבן ברישא

ואי אקדים תכלת ללבן לית לן בה וא"ל ג"כ תינח לבן דאינו מעכב את התכלת, תכלת דאינה מעכבת את הלבן מאי היא, וא"ל רמי בר חמא ג"כ לא נצרכה אלא לטלית שכולה תכלת דמצוה לאקדומי תכלת ברישא ואי אקדים לבן ברישא לית בה עכ"ל: ועוד דלמה אי אפשר לומר לרבנן דבתכלת לבד בלא לבן ג"כ יצא דהרי טעמייהו דרבנן הוא מוראיתם אותו דכל חד לחודי' משמע, הרי גלי קרא מפורש דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת אינו אלא למצוה אבל לעכב לא אלא סגי גם בחד, וכמו דניחא ליה מה דסגי לבן בלא תכלת אע"פ שהכתוב אמר מפורש ונתנו על ציצית פתיל תכלת דוקא, כן הלא ניחא מה דסגי לתכלת בלא לבן דהלא טעם אחד לשניהן מוראיתם אותו דכל חד לחודי' משמע בין לבן בלא תכלת בין תכלת בלא לבן: אמנם עוד יש להבין דברי רבינו בהלכה ה' שאמר אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חברו אינן שתי מצות אלא מ"ע אחת כו', ולכאורה אינו מובן, דהרי תנן במשנה (מנחות דף כ"ח) ד' ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת, כן כתב רבינו בעצמו בה' זו, ובה' תפלין פ"ד הלכה ד' כתב תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש מפני שהן שתי מצות זו לעצמה וזו לעצמה עכ"ל, הרי דתלו זב"ז דאם הן שתי מצות אינן מעכבין זא"ז, ואם הן מצוה אחת מעכבין זא"ז, וא"כ התכלת והלבן אם הן מצוה אחת למה אינן מעכבין זא"ז: לכן נלע"ד דדעת רבינו הוא זה, דעד כאן לא פליגי רבי ורבנן אלא במצות וראיתם אותו בלבישה, דרבי אמר עד דאיכא תרווייהו בתר כמו בנתינה, ורבנן אמרי וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע בעת לבישה, אבל במצות הנתינה דכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, דבעינן נתינת מין הכנף תחלה ואח"כ לתת עליו פתיל תכלת, לכ"ע הוא גם לרבנן, וכמ"ש רבינו בראש הפרק ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית כו' וזה הענף הוא הנקרא לבן כו', ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף וחוט זה הוא הנקרא תכלת כו', נמצאו במצוה זו ב' צווים שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה ושיכרוך על הענף חוט תכלת שנאמר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, וא"כ לפ"ז הרי אף שמצות ציצית היא מ"ע אחת מ"מ היא חלוקה לשתים אחד בנתינה ואחד בלבישה, בנתינה המצוה היא לתת על הכנף מין כנף שהוא לבן ועליו פתיל תכלת, אבל בלבישה גלי רחמנא שגם באחד סגי, דוראיתם אותו כל חד לחודי' משמע לרבנן, וא"כ לפ"ז אם יתן על הכנף מין כנף שהוא לבן בלא תכלת, הרי עשה המצוה של נתינת לבן כתיקונו שזה הוא עיקר המצוה לתת הלבן תחלה לבדו בלא תכלת, אלא שאח"כ המצוה לתת עליה עוד פתיל תכלת, ולכן אם אין לו תכלת עכ"פ המצוה של נתינת לבן עשה כתיקונו, אלא דאם לא היה כתיב וראיתם אותו בלבישה ודאי דלא היה יוצא ידי חובתו בלבן לבד כיון דלבן ותכלת תרווייהו מצוה אחת היא והיו מעכבין זא"ז גם לרבנן כאשר ד' הציצית מעכבין זא"ז כיון דמצוה אחת הן, אבל כיון דגלי רחמנא בלבישה ואמר וראיתם אותו אפילו אחד לבד, הרי גלי רחמנא מפורש דגם באחד יוצא ידי חובתו, ולכן ס"ל לרבנן שפיר דהתכלת אינו מעכב את הלבן, שאם נתן לבדו בלא תכלת יצא י"ח, דהרי בנתינת הלבן קיים המצוה כתיקונו בין בנתינה, מצות ועשו להם ציצית, ונתנו על ציצית הכנף, מין כנף, ובין בלבישה, מצות וראיתם אותו אפילו חד נמי, אע"פ שלא קיים מצות תכלת בנתינה, משא"כ אם נתן תכלת בלא לבן כלל, הרי לא קיים לא מצות לבן ולא מצות תכלת בנתינה, דהמצוה הוא

ליתן התכלת רק על לבן ולא על הכנף בלא לבן והרי נתנו שלא על מקומו כלל, וא"כ הרי לא יוכל אז לקיים כלל גם המצוה דוראיתם אותו בלבישה, דרחמנא אמר וראיתם אותו רק אם האחד שהוא רואה נעשה עכ"פ כתיקונו בנתינה שנתנו במקומו הראוי לו, אבל זה שלא נתנו במקומו הרי הוה כמו שהיה נותנו על הכותל דאטו יקיים בו וראיתם אותו אתמהה, ובשלמא אם הקדים התכלת ללבן בנתינה אע"ג שנתנן שלא כסדרן, הסדר אינו מעכב בכ"מ, וכמ"ש התוס' בריש התכלת שם כיון דעכ"פ אחר שנתן הלבן כרך התכלת על הלבן וקרינן בו שפיר ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, דעיקר הנתינה היא הכריכה, או אם נתן שתיהן לבן ותכלת כתיקונן בנתינה, ואח"כ נפסקו כל חוטי הלבן עד הכנף ולא נשאר בהן גם כדי עניבה, אבל התכלת נשאר קיים, גם בזה יצא י"ח שפיר, כיון דהנתינה היתה כתיקונה, והרי מקיים המצוה דוראיתם אותו חד בלבישה שפיר, אבל אם נתן מתחלה תכלת לבד בלא לבן כלל הרי לא נעשה גם נתינת התכלת כתיקונו כלל דלא עדיף מאלו תלה אותו על הכותל לכן בודאי אינו מקיים בו גם וראיתם אותו כלל וכהנ"ל: ועתה לפ"ז הרי גם לרבנן אין באור לדברי המשנה לכאורה, דהתינח התכלת אינה מעכבת את הלבן א"ש, דאפי' נתן לבן לבד ולא נתן עליו פתיל תכלת שפיר יצא י"ח וראיתם אותו אע"פ שלא קיים מצות תכלת כלל, אבל הלבן אינו מעכב את התכלת מאי היא והלא אם נתן תכלת בלא לבן אינו כלום וכהנ"ל כיון שנתנו שלא במקומו, אלא ע"כ צ"ל גם לדידהו דהכוונה הוא במצוה דלהקדים, אבל א"כ יקשה לדידהו להיפך דהתינח לבן אינו מעכב את התכלת אבל תכלת אינה מעכב את הלבן מאי היא, דא"א לפרש עוד התכלת אינה מעכבת את הלבן באם נתן לבן בלא תכלת, דודאי תרווייהו בחד ענינא קמיירי, וכיון שהלבן אינו מעכב את התכלת א"א לפרש באם נתן תכלת בלא לבן, בודאי כ"כ התכלת אינה מעכבת את הלבן ג"כ לא איירי בהכי שנתן לבן בלא תכלת, אלא ע"כ מוכרח הוא בודאי דגם לדידהו איירי המשנה רק לענין גרדומין דאי איגרדום תכלת וקאי לבן לית לן בה, והיינו התכלת אינה מעכבת את הלבן, וכן אי איגרדם לבן וקאי תכלת לית לן בה, והיינו הלבן אינו מעכב את התכלת, דאמרה המשנה, ואיירו תרווייהו בחד ענינא: והשתא לפ"ז הרי ע"כ מוכרח הוא דכל הסוגיא איירי בין לרבי בין לרבנן, אלא דרק השואל דאמר לימא מתניתין דלא כרבי הוא דס"ד דלרבנן אתי שפיר המשנה בפשוטו דבין לבן בלא תכלת ובין תכלת בלא לבן יצא י"ח גם מתחלתו, אבל ר"י אמר רב דאמר אפילו תימא רבי לא נצרכה אלא לקדם בודאי ה"ק אפילו תימא רבי דע"כ גם לרבנן לא נצרכה אלא לקדם, והוה זה כמו לשון ולטעמך בכ"מ, וגם הא דפריך עליה התינח לבן דאינו מעכב את התכלת, ודאי הוא ג"כ בין לרבי בין לרבנן, ותדע דהכי הוא דהרי הא דא"ל לוי לשמואל לא תיתיב אכרעך עד דמפרשת לי למתניתין ומוקי לה ג"כ בלקדם,הרי הם ודאי אלבייהו דרבנן הוא דאיירו ואליבי' דהלכתא, והרי מפורש דגם לרבנן שאל והלבן אינו מעכב את התכלת מאי היא, וגם לדידהו מוקי לה בלקדם, וגם לדידהו שאל עוד תינח לבן דאינו מעכב את התכלת תכלת דאינה מעכבת את הלבן מאי היא, וגם לדידהו הוא דהוצרך רבא לומר לא נצרכה אלא לגר דומין וכמ"ש, ואף אם נאמר שהוא דוחק בדברי ר"י אמר רב כיון דמפורש איירי אליבי' דרבי, עכ"פ בדברי שמואל ולוי ודאי הוא מוכרח דאיירו אליבי' דרבנן ואליבי' דהלכתא כיון דלא זכרו דברי רבי בדבריהם כלל, והרי ר"י אמר רב מוקי למתניתין

אליבי' דרבי בלקדם ושמואל מוקי למתניתין אליבי' דרבנן בלקדם, ורבא דקאי אדברי שמואל ומוקי למתניתין בגרדומין הרי הוא ג"כ איירי מפורש אליבי' דרבנן ואליבי' דהלכתא כשמואל ולוי, אלא דממילא שמעינן דגם לרבי ע"כ מוקי רבא למתניתין בגרדומין ואתיא אליבי' דכ"ע: ולפ"ז צ"ל דמ"ש רבינו כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, לאו דברי המשנה הוא, דהמשנה לא איירי בהכי כלל וכמ"ש, אלא דברי רבנן דברייתא הוא, וכ"ש כשעשה לבן ותכלת ונפסק התכלת ונשאר לבן לבדו שהוא דברי המשנה, אבל בתכלת בלא לבן אמר שפיר שאינו כשר אלא באם עשה לבן ותכלת ואח"כ הוא שנפסק הלבן ונשאר התכלת לבדו, ולא באם עשה מתחלתו תכלת לבדו בלא לבן וככל הנ"ל, וא"ש ג"כ מ"ש בהלכה ה' דאינן אלא מ"ע אחת ואעפ"כ אין אחד מהן מעכב את חברו, משום דשאני מצוה זו דגלי קרא וראיתם אותו דכל חד וחד לחודי' משמע וכמ"ש, והא שלא הזכיר רבינו בדבריו דמצוה לאקדומי לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה מן המובחר, משום דבפירושא דמתניתין תפס לעיקר לדברי רבא שהוא בתרא דאיירי בגרדומין ולא בלקדם ובפרט דדברי רב ושמואל דמוקי לה בלקדם נשארו בקשיא, אמנם המצוה דלכתחלה לקדם הלבן הרי הקדים בריש דבריו בראש הפרק והעתקתי דבריו לעיל, וממילא מובן דאם שינה והיפך הסדר עבר על המצוה דלכתחלה, אבל אין הסדר מעכב בדיעבד, כיון שלא עשה בזה תנאי מפורש, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה טו הטיל ציצית על הציצית אם נתכוין לבטל את הראשונה מתיר הראשונה או חותכה וכשרה, ואם נתכוין להוסיף אע"פ שחתך אחת משתיהן ה"ז פסולה כו', ובהשגות עיינתי בדבריו ולא מצאתי בגמרא כן כו' עכ"ל.

ועיין בכ"מ מ"ש בזה, ולעד"ן דגם רבינו מפרש לדברי רבא בגמרא כפירש הראב"ד והוא ג"כ פירש"י ותוס' שם דרבא אמר השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי בתחלתו אלא בסוף ולכן שפיר אמר ר"ז הטיל למוטלת כשרה, אמנם מפרש לה רבינו דטעמי' דרבא הוא משום דאזיל לשיטתו בתמורה דף ד' ב' דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ולכן אמר שפיר דכיון דבבל תוסיף קאי ואמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני כלל ומעשה לא הוי מתחלתו ולא הוה זה מן העשוי, אבל לאביי דאמר אי עביד מהני גם כאן אע"פ שבבל תוסיף קאי מ"מ אי עביד מהני והוה שפיר מעשה מתחלתו והוה זה מן העשוי כבר ופסולים אף אם חתך אחד מהם אם רק כיון להוסיף, וא"כ לאביי בודאי יקשה על ר"ז דאיך אמר הטיל למוטלת כשרה והרי הוה זה תעשה ולא מן העשוי והדר קושיית הש"ס לדוכתי', ולזה בא ר"פ ואתקיף עליה דרבא ואמר מתקיף לה ר"פ ממאי דגברא לאוסופי קא מיכוין דלמא לבטולי קא מיכוין ובל תוסיף ליכא מעשה איכא, ור"ל דלמה תלית דין דר"ז בשיטתך דאי עביד לא מהני דא"כ לאביי דס"ל דאי עביד מהני ליתא לדר"ז, והלא שפיר יש לפרש דברי ר"ז להלכה ככ"ע דאיירי בשכוון לבטולי ראשונות וא"כ ליכא בל תוסיף כלל ולא מיפסלי מעולם ומעשה איכא כי אין זה מן העשוי כלל אלא מתחלה ועד סוף איכא מעשה ולא הוה זה מן העשוי כי לא נפסלו כלל ולכן שפיר אמר ר"ז הטיל למוטלת כשרה אליבי' דכ"ע, ונאד רבינו בפירוש זה בדברי ר"פ מפירש"י והראב"ד, משום דלדידהו ר"פ בא להחזיר הקושיא על ר"ז וזה לא משמע כלל מן הש"ס דא"כ היה לו לאהדורי אחר תירוצים אחרים או לומר על דברי ר"ז קשיא אבל לפ"ז א"ש בפשיטות, והשתא הלא דעת רבינו הוא בפ"י

מה' בכורות הלכה ה' דהלכה כאביי בזה דאי עביד מהני וכמ"ש הלח"מ שם ע"ש, ולזה שפיר פסק הכא דלא ערבא אלא דאי מכוין להוסיף חשיב מעשה וכיון דיפסלו שוב לא מתכשרי משום תעשה ולא מן העשוי ופסק כר"ז וכדמפרש דבריו ר"פ דבמכוין לבטלם דאז לא נפסלו כלל ולכן מתיר את הראשונה וכשרה, והוא נכון מאד בסיעד"ש בין בדעת רבינו בין בפירוש הסוגיא, והוא ראיה גמורה לדברי הלח"מ הנ"ל שזה הוא דעת רבינו לפסוק כאביי בזה אע"פ שמפרשים אחרים מסתפקים בזה ועיין במלא הרועים מ"ש בזה וד"ל: אמנם דברי הכ"מ בזה תמוהין לע"ד שכתב להיפך דרבא ס"ל, דכיון דקאי עלייהו בבל תוסיף שפיר חשיב מעשה בתחלה ולא קרינן ביה מן העשוי, והוא תימא דכיון דקאי עלייהו בבל תוסיף הרי פסולין הן ואיך הוה זה מעשה לאכשורינהו, וכדאמר בפ' הנחנקין דף פ"ח שחשיב לציצית לדבר שעיקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, ועוד דאיך נוכל לפרש זה בדברי רבא דהרי רבא מפורש ס"ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אבל כל מ"ש הוא נכון בפשיטות מאד בסיעד"ש וכהנ"ל: הלכה יח וכן אם נתמעטו חוטי הציצית אפילו לא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשר.

ואם נפסק החוט מעיקרו אפילו חוט אחד פסולה: עיין כ"מ מ"ש לתמוה על רבינו, וכתב בזה שלשה לשונות, ובלשון ראשון כתב דלרבינו אם עשה תכלת לבדו בלא לבן כלל בתחל. כשר והיא כ"ש מלבן בלא תכלת, וסותר בזה לדברי עצמו לעיל בהלכה ד', וגם אני בררתי שם דזה ליתא ע"ש, וכתב עוד דמ"ש ואם נפסק החוט מעיקרו אפילו חוט א' פסולה הוא רק אם נפסק מין אחד לגמרי ומן המין השני הוא שנפסק חוט אחד מעיקרו, והוא תימא דנפסק מין אחד לגמרי מאן דכר שמיה בכאן, ועוד דבנפסק מין לבן לגמרי ועוד נפסק חוט אחד של תכלת, הרי כולו נפסק לגמרי, דהרי לרבינו הוה כל התכלת רק חצי חוט אחד, ואי בדעשאן כולן ממין אחד כוונתו, הרי ודאי רבינו איירי בכ"ע, וכ"ש רבה בר רב אדא אמר רב דאמר זה בגמרא דף ל"ט, איירי בודאי בכ"ע גם במקום שיש בהן שני המינין, גם מ"ש בלשון שני דהא דמכשיר בכדי עניבה הוא רק במין אחד ומין השני נשאר שלם ג"כ תמוה לע"ד, דהרי רבינו אמר אם נתמעטו חוטי הציצית דודאי כל חוטי הציצית במשמע, לכן העיקר הוא לע"ד כמ"ש בלשון שלישי דכל החוטין שנפסקו מתכשרו בכדי עניבה, ואם נפסק מין אחד הוא דוקא עד הכנף ולא שנפסקו מתוך הכנף אלא נשתייר כ"ש עכ"פ ומתכשרו שפיר בכ"ש כיון שמין השני קיים, אבל בנפסק מעיקרו אפילו חוט אחד ומין השני קיים בשלמות פסולה כיון שאין בהן ד' חוטין כנלע"ד וד"ל: עוד כתב הכ"מ ודע דגרסינן בגמרא איבעיא להו כדי לענבן כולהו בהדדי או דילמא כל חד וחד לחודי' תיקו, והרי"ף ורבינו השמיטו דין זה משמע דסברי דאזלינן בה לקולא דשיעור זה אינו אלא מדרבנן, וגרסינן תו בגמרא בעי רב אשי אלימי ולא מענבי ואי הוו קטיני מענבי מאי א"ל רב אחא כ"ש דמינכר מצותייהו, והרי"ף ורבינו השמיטוהו וטעמא כיון דאתא במכ"ש מלתא דפשיטא היא כו' עכ"ל.

ולע"ד הוא דוחק גדול דמלתא דמיבעי ליה לרב אשי הוה פשיטא לדידן אף אם לרב אחא הוה זה כ"ש, אמנם גם לדידיה הרי אמר רק משום דאתיא במכ"ש ופשיטא הוא לכן השמיטוהו אבל בלא"ה אע"ג דקולא הוא לא היה להו להשמיטו, הרי תבר בזה בעצמו לגזיזי' שאמר מקודם דלכן השמיטו הא דאיבעיא להו כדי לענבן כולהו בהדדי

או כל חד וחד לחודי', הוא משום דספיקא דהאיבעיא היא לקולא, וכן הוא בודאידאדרבא אי ס"ל דאזלינן בזה לקולא בודאי היה להו להשמיענו דבלא"ה בודאי נחמיר ביה מספק, לכן יותר מסתברא לומר להיפך דכיון דהשמיטוהו וסתמו דבריהם דבעינן שישתייר מהם כדי עניבה משמע איזה חוטין שיהיו ואף אלימי ודוקא כדי עניבה מכולהו בהדדי להחמיר בשני האיבעיות דמשמע להו דרב אשי דאיבעיא ליה לית ליה סברא דרב אחא דכ"ש הוא ולכן סתמו לחומרא, וכן כתב מפורש הרא"ש והטור והש"ע בסימן י"ב בבעיא הראשונה לחומרא שישאר כדי לענבם כולם ביחד דוקא, וגם בבעיא דרב אשי הביא הב"י שם דברי מהרי"א שדוחק לומר זה שלא חשו להביאו משום דאתיא במכ"ש שהרי הרא"ש והעיטור ואדם וחוה מביאים אותו ע"ש, לכן ודאי מסתברא לומר דאדרבא משום דאזלי גם בזה לחומרא לכן השמיטוהו וכמ"ש ודו"ק: פרק ב הלכה ח היתה כולה תכלת עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן השחור מפני שהוא נראה כתכלת.

עיין כ"מ שכתב ויש לתמוה על רבינו שכתב חוץ מן השחור ובגמרא לא אמרו אלא חוץ מקלא אילן והוא צבע תכלת בשאר צבעים שלא בדם חילזון, ועוד יש לתמוה למה לא חילק בין טלית בת ד' חוטין לבת ח' חוטין כמו בגמרא, וע"ש דדחק עצמו בזה: ולעד"ן דלא קשה מידי, דקושייתו הראשונה בפשוטו ניחא, דהרי מפורש כתב רבינו בהלכה ב' שגם החלזון דמו שחור כדיו, וא"כ מראה התכלת נעשה רק ע"י סממנין הניתנין עמו וא"כ ודאי גם הקלא אילן שחור הוא כדיו ומראה התכלת נעשה ג"כ רק ע"י סממנים, וזה כלל רבינו בלשונו בהלכה א' שכתב וכל שלא צבע באותה צביעה כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין ה"ז פסול לציצית, ושאר המשחירין דאמר ודאי הוא קלא אילן בכללם, שהוא ג"כ שחור, וא"כ הגמרא דאמרה חוץ מקלא אילן הרי הוא לשון אחד עם לשון רבינו שאמר חוץ מן השחור, והשמיענו רבינו דכיון דהגמרא ממעט קלא אילן שהוא שחור ה"ה לכל שאר מיני שחור, וכמ"ש דמראה התכלת לא נעשה אלא מסממנים בין בחלזון בין בקלא אילן בין בשאר שחור, והשמיענו עוד רבינו בזה דמדאמר הגמרא סתם חוץ מקלא אילן משמע דאפילו קלא אילן לחודי' בלא סממנים שצבעה שחור ג"כ לא יביא וה"ה לכל מיני שחור וזהו דכתב בטעמו "מפני שהוא נראה כתכלת" אע"פ שאינו מראה תכלת ממש וד"ל: וקושייתו השניה ג"כ נראה לע"ד דא"ש בפשיטות, דהרי רבינו כתב בפ"א הלכה ט"ו הטיל ציצית על הציצית אם נתכוין לבטל הראשונות מתיר הראשונות וכשרה ואם נתכוין להוסיף אף ע"פ שחתך אחת משתיהן פסולה, הרי דאף בנתכוין לבטל צריך הוא להתיר את הראשונות ואם לא התירן פסול בכ"ע ואם נתכוין להוסיף איכא ג"כ איסורא דבל תוסיף ובכ"ע פסול, וכתבו התוס' בריש התכלת דגם בכרך אחד איכא בל תוסיף, וא"כ לפ"ז הרי דברי הש"ס דמוקי לחדא בטלית בת שמונה חוטין ולכן אם הביא קלא אילן כשר וכלשון ב' של רש"י שכתב שהוא עיקר ע"ש, לכאורה אינן מובנים כלל דהלא איכא בל תוסיף ופסול גם בלא"ה, ועיין בתוס' בריש התכלת מ"ש בזה, אמנם דעת רבינו הוא זה לע"ד, דבדף מ"ב אמר הש"ס, דרב אחא בר יעקב רמי ארבע ועייף להו מיעף, ורב ירמיה מדיפתא רמי תמניא דאינון שיתסיר ע"ש, ס"ל לרבינו דפליגי בדרשת גדיל גדילים דדרשינן מניה גדיל שנים גדילים ארבעה שם דף ל"ט ב', דרב אחא ב"י סובר דמשני המינין ביחד צריך להיות ארבעה ולא יותר, ורב ירמיה מדיפתא סובר דמכל מין ומין יכול להיות ארבעה ואין בו

משום בל תוסיף, וכן רצו גם התוס' שם לומר הכי ע"ש, וא"כ הא דקאמר בדף מ"א ב' כאן בטלית בת ד' חוטין כאן בטלית בת שמונה חוטין ס"ל לרבינו דג"כ ה"ק דשני הברייתות פליגי בזה דמר אית ליה דמנין החוטין בין כולן צריכין להיות רק ד' חוטין ואם הוסיף איכא משום בל תוסיף ופסולה, ומר סבר דרשאי להוסיף עד ח' חוטין ויותר משמונה הוא דאיכא בל תוסיף, ומ"מ הוא יוצא גם בד' חוטין ולכן אם הביא כשר כלשון ב' של רש"י וכהנ"ל, וא"כ לפ"ז הרי רבינו פסק בפרק ראשון כמ"ד ד' חוטין ולא יותר ואם הוסיף (על ד' חוטין פסולה, א"כ לפ"ז הרי לדידיה א"א עוד לחלק בין טלית בת ד' חוטין לטלית בת ח' חוטין ולאכשורי ביה קלא אילן בדיעבד דהלא בת שמונה חוטין פסול גם בלא"ה כנלע"ד נכון ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות ציצית בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות ברכות פרק ב הלכה ב הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב ואכלו פתן אין מברכין לפני' ומברכין לאחר סעודתן שתי ברכות בלבד כו' ברכה ראשונה כתיקונה, שניה פותח בברכת הארץ וכולל בה בונה ירושלים וחותם בברכת הארץ: עיין כ"מ שכתב בטעמו שאין מנין הברכות שאחר המזון מן התורה והנך קראי דמייתי בגמרא ללמד על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא נינהו עכ"ל.

ועיין לח"מ שהקשה עליו דא"כ בברכת הזן לחודי' די כיון דכל השאר הוו דרבנן, ועוד קשה כשנעלם ולא ידע אם ברך ברכת המזון שחוזר ומברך למה חוזר ומברך הכל לא היה לו לברך אלא ברכת הזן לחודי' דהיא מדאורייתא עכ"ל ע"ש: ולעד"ן דדברי הכ"מ נכונים וברורים, אלא שאין צריך לומר מה שכתב הכ"מ דהנך קראי אסמכתא בעלמא נינהו, דודאי ענין הברכות כולם הם דאורייתא, בין ענין הזן בין ענין הארץ בין ענין ירושלים, דהרי מפורש הוזכרו כל שלשת ענינים אלו בקרא כדתניא ברכות דף מ"ח, ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן, על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון ע"ש, ואין זו אסמכתא כיון שהוא מפורש בכתוב, דאכלת ושבעת וברכת, הרי אמר שיברך על האכילה והשביעה שהוא ברכת הזן, והדר אמר מפורש, על הארץ, והדר אמר, הטובה, ולא מצינו לשון טובה אלא בירושלים, אלא דלא למדנו מהכתוב הזה אלא שיזכור כל שלשת הענינים האלו בברכתו, אבל לא שיברך על כל ענין וענין בברכה בפ"ע דהרי לא אמר אלא פעם אחד וברכת אכולהו, ולכן מדאורייתא יכול לכלול כל שלשת ענינים אלו בברכה אחת, אלא כיון דבזמן משה רבינו ע"ה עדיין לא היה שייך לברך על הארץ ועל ירושלים, לכן תיקן ברכת הזן ולא כלל בה לא ענין הארץ ולא ענין ירושלים, ואח"כ בימי יהושע שנתחדש להם ענין הארץ לא רצה לשנות בברכת הזן ממטבע שטבע בה משה רבינו, ולכן תיקן ענין הארץ בברכה בפני עצמה, וגם הוא לא כלל בה ענין ירושלים כי עדיין לא כבשוה בימיו, ואחר שכבשוה בימי דוד ושלמה לא רצו ג"כ לשנות ממטבע שטבעו משה ויהושע בברכותיהם, ולכן תיקנו ענין ירושלים והבית בברכה בפני עצמה, ואז נתחלקו שלשת הענינים הללו שהן מדאורייתא בשלש ברכות מחולקות, אע"פ שמדאורייתא היה אפשר לכוללן בברכת אחת, ולכן ודאי הוה מנין הברכות רק דרבנן, אבל ענין הברכות ודאי דהוה מדאורייתא, ולכן עתה שחלקום לג' ברכות, לא רצו רבנן לתקן גם לפועלים שיכללו הכל בברכת הזן כיון שאין שייכות כלל ענין הארץ וירושלים לברכת הזן, והיו צריכים לשנות הרבה ממטבע שטבע בה משה, אלא כללו ענין ירושלים בברכת הארץ

כיון שהן דומין זל"ז, ולא הוצרכו לשנות הרבה ממטבע שטבע בה יהושע, ולזה ג"כ כשנעלם ולא ידע אם ברך ברהמ"ז, שפיר חוזר ומברך לכל הברכות, כיון שכל שלשת העניינים הללו דאורייתא הם, ומדאורייתא אינו יוצא בברכת הזן לחוד כיון שלא הזכיר בה לא ענין הארץ ולא ענין ירושלים, וכן אינו יוצא בברכת הזן ובברכת הארץ כיון שלא הזכיר בהן ענין ירושלים,שוב ראיתי במג"א סימן קצ"א שכתב בקיצור ג"כ הכי ע"ש: אמנם לענין ברכת הטוב והמטיב כתב הלח"מ דאינו חוזר ומברך כיון שהיא דרבנן, ולע"ד י"ל עוד דכיון שכל השלש ברכות הוא חוזר ומברך כאלו ודאי לא ברך, א"כ ממילא יש לו לברך גם הטוב והמטיב דאם לא ברך ג' הראשונות הרי הרביעית בודאי לא ברך, וכן פסק המג"א בסימן קפ"ד ס"ק ז' לברך גם ברכה רביעית, אלא שכתב בה טעם אחר דלא לזלזולי בה ע"ש ודו"ק: הלכה ג ברכת הארץ צ"ל הודיי' בתחלתה ובסופה כו' וכר, שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו וצריך להזכיר בה ברית ותורה כו'.

עיין לח"מ שהקשה למה בארץ חמדה ובמלכות ב"ד כתב רבינו ז"ל כל מי שלא אמר לא יצא י"ח, ובברית ותורה לא אמר כן אלא צריך להזכיר ברית ותורה לבד, והא בגמרא דף מ"ט בכולהו אמרו ואם לא הזכירו לא יצא י"ח, ואע"ג דרב אמר שם לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא, לית הלכתא כוותי' כדמשמע שם עכ"ל: ולעד"ן דלא ק"מ דהרי כן איתא בברייתא שם, ר' אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא י"ח, נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית, ר' יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה, פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה כו' ר' אבא אומר צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף כו' וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא י"ח, ע"כ, הרי דפלוגתא דתנאי היא בזה לענין דיעבד, דרק ר' אבא לבדו הוא דאמר דלא יצא י"ח, אבל נחום הזקן ור' יוסי ופלימו שלשתן פליגי עליה ואמרו ביה לשון, צריך להזכיר, לשון לכתחלה לבד, ולכן שפיר פסק רבינו כוותם דר' אבא יחיד הוא לגבייהו, ואע"ג דאמר אח"כ מסייע ליה לר' אילעא דאמר ר' אילעא אמר ר' יעקב בר אחא משום רבינו כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות ב"ד בבונה ירושלים לא יצא י"ח, הרי האי משום רבינו הוא רב, והרי רב חננאל אמר רב שם אמר להיפך, לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא, ופליג על ר' אילעא בדעת רב, ורב חסדא עבד בה עובדא כוותיה דרב חננאל אמר רב גם לכתחלה שם, ואע"ג דר"ז אמר ליה שם ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב, ורב ששת זקיף עליה לקועי' כחויא, הוא רק משום דלא אמרן גם לכתחלה, אבל לענין דיעבד אדרבא משמע דגם רב ששת הכי ס"ל דיצא י"ח מדלא אהדרינהו לר"ח לחזור לברך, ובפרט לדעת הערוך דהאי ר' אבא דברייתא הוא ניהו רב דודאי פשיטא דהלכתא ככל הני תנאי דפליגי עליה ואמרו צריך להזכיר רק לכתחלה, כיון דלרב חננאל ורב חסדא גם רב הכי ס"ל, ולכן שפיר פסק רבינו כהני תנאי דצריך שיזכיר רק לענין לכתחלה, אבל בארץ חמדה ומלכות ב"ד פסק דלא יצא כדברי ר' אליעזר וככל שארי הני תנאי דלא פליגי עליה בזה אלא כל אחד מוסיף על דבריו, ודו"ק: פרק ד הלכה ו בירך על הפת פטר את הפרפרת שאוכלין בהן הפת ממיני התבשיל ופירות וכיוצא בהן אבל אם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת בירך על מעשה קדרה פטר את התבשיל

בירך על התבשיל לא פטר את מעשה קדרה: עיין כ"מ שהביא דברי הרמ"ך שכתב לא הבנתי למה פסק בהיפך ממה שמפורש בהלכה כי לדעת ת"ק פרפרת דהיינו התבשיל כמו שפירש הוא פטר מ"ק אבל מ"ק לא חזינן שיפטור פרפרת, ואם פסק כב"ש אין מ"ק פוטר פרפרת ולא פרפרת מעשה קדרה, ועוד תימא שהוא פירש פרפרת תבשיל ופירות ואם כדבריו כן הוא הא אין ברכותיהן שוות עם מ"ק ופרפרת שהוא פת הבאה בכסנין עכ"ל, ועיין כ"מ ולח"מ מ"ש בזה: ולעד"ן דא"ש בפשיטות, דהנה יש לדייק בדברי רבינו דלמה השמיט הדין אם פת פוטר מעשה קדרה או לא ודוחק לומר משום דהגמרא אומר ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה, דאף דכ"ש הוא מ"מ היה לו למיתנא כדי שלא נטעה, ועוד דכיון דרבינו מפרש פרפרת הוא שאוכלין בהן הפת א"כ איזה כ"ש הוא למעשה קדרה שאין אוכלין בהן הפת, ועוד דהדין דבירך על מ"ק פוטר את התבשיל הלא לא נזכר כלל בגמרא: עוד יש לדקדק בשינוי לשונו דלגבי פת הזכיר פרפרת ומפרש אותו שהוא תבשיל ופירות וכיוצא בהן, ולגבי מעשה קדרה לא הזכיר פרפרת שהוא שם כולל לתבשיל ולפירות וכי"ב, אלא הזכיר רק תבשיל לבד, הלא דבר הוא: אמנם נראה דרבינו הכי מפרש להאיבעיא, ב"ש ארישא פליגי דקאמר ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה, ר"ל וכ"ש דברך על מעשה קדרה דפטר את הפרפרת, ואתו ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה לפרפרת, והוא דפרפרת הוא כל דבר שהדרך לאכל בהן הפת בין תבשיל בין פירות בין בשר בין דגים וכי"ב, ומעשה קדרה פירש רבינו לעיל פ"ג הלכה ד' כגון לביבות ודגן שחלקו או כתשו כגון הריפות וגרש הכרמל, והוא מה שאמרו בגמרא דף ל"ז אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגיס סלת זריז וערסן ע"ש, והני אין דרכן לאכל עם הפת אלא באין בפני עצמן בתוך הסעודה, ולפעמים אדם קובע סעודתו עליהם כשהם עבים גם בלא פת אלא שאוכלין עם תבשיל כגון הרוטב שנתבשל בו בשר בפ"ע, דכיון שהם עבים אוכלן עם רוטב רך ומרק, ונאד רבינו מפי' רש"י בזה משום קושיית התוס' בדף מ"א ב' ד"ה הלכתא ע"ש: והנה המשנה משמיענו ברך על הפת פטר את הפרפרת היינו אף הפרפרת כשאינו אוכלן עם הפת ג"כ פוטרן, אף שהפרפרת הוא ענין אחר לגמרי מהפת וגם אינו זיין כלל וברכתו רחוקה מברכת הפת וגם אינו אוכלה עם הפת שיהיה לה דין טפל ועכ"ז נפטרת בברכת הפת, משום דקביעת הסעודה הוא על הפת וכיון שברך על דבר שקבע עליו הסעודה ממילא נפטרה גם הפרפרת משום דברים הבאים בתוך הסעודה, וא"כ לפ"ז שמעינן דאם קבע סעודה על מעשה קדרה בלא פת ואוכל גם תבשיל באותה סעודה שדרכו תמיד לאוכלו עם המעשה קדרה אלא שעתה אוכל התבשיל לבדו דכ"ש דברכת המעשה קדרה פוטרת את התבשיל דודאי המעשה קדרה בין היא בין ברכתה קרובה יותר להתבשיל ולברכתה מפת וברכתו, וכיון שברך על דבר שקבע סעודתו עליו דהיינו המעשה קדרה פשיטא דגם התבשיל נפטרת מחמת דברים הבאים בתוך הסעודה, כיון דדרך לאכל תמיד אותו התבשיל עם המעשה קדרה כמו שדרך לאוכלו עם הפת: והדר אמרה המשנה, על הפרפרת לא פטר את הפת, וע"כ ג"כ הכי מתפרש כמו הרישא, ור"ל אם קבע סעודתו על הפרפרת ואוכל פת בפ"ע ג"כ בתוך הסעודה, אם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, והטעם בודאי הוא זה דכיון דהדרך הוא תמיד לעשות הפרפרת טפל להפת אינו

חשוב לקבוע סעודה עליו ולהחשיב להפת לדברים הבאים בתוך הסעודה אלא מברך ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע, וא"כ לפ"ז לענין מעשה קדרה דהיינו אם קבע סעודתו על הפרפרת ואכיל מעשה קדרה בפ"ע אם פוטרת ברכת הפרפרת את המעשה קדרה או לא, יש בזה סברא לכאן ולכאן, די"ל ג"כ דמעשה קדרה לא גרע מפת כיון דהדרך הוא תמיד לעשות הפרפרת טפלה גם להמעשה קדרה לכן דינה כפת דלא חשיבא הפרפרת לקבוע סעודה עליו ולהחשיב להמעשה קדרה לדברים הבאים בתוך הסעודה, ולכן מברך ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע, או די"ל דשאני פת שהוא וברכתו רחוק ביותר מפרפרת וברכתו דזה נקרא לחם וזה גם לא זיין, אבל מעשה קדרה כיון דגם הוא לא נקרא לחם ואינו רחוק כ"כ מהפרפרת וברכתו דזה ברכתו במ"מ וזה ברכתו שהכל וי"ל כיון דקבע סעודה על הפרפרת וברכתו שהכל שאם היה מכוין להוציא גם המעשה קדרה בברכה זו היה יוצא שפיר דעל כולם אם אמר שהכל יצא,ולכן גם אם לא כוון להוציא כיון שברך על דבר שקבע עליו, נפטר גם המעשה קדרה, ולא דמי לפת שברכתו הוא המוציא לחם והוא רחוק ביותר מהפרפרת, שזה לחם וזיין וזה אינו לא לחם ולא זיין וגם מברכתו הוא רחוק ביותר שזו היא ברכה כללית ביותר ופת הוא ברכה פרטית ביותר משא"כ במ"מ שגם היא היא ברכה כללית: ועתה לפ"ז כשאמרה המשנה עכ"ז, בש"א אף לא מעשה קדרה, שפיר מבעי להו, ב"ש אריישא קאי, לאיפלוגי על עיקר הדין שאמר הת"ק דאם ברך על דבר שקבע סעודתו עליו דפטר הפרפרת אף כשאוכלה בפ"ע, משום דברים הבאים בתוך הסעודה, אלא ס"ל דרק ברך על העיקר פטר את הטפלה אבל כשאינה טפלה כגון שאינו אוכלה עם העיקר ביחד אינה נפטרת בברכתו, דלא ס"ל כלל הדין דדברים הבאים בתוך הסעודה אינן צריכין ברכה, אלא ודאי צריכין ברכה בפ"ע, ולזה אתו ב"ש למימר לא מבעי פרפרת דלא פטרה להו פת דרחוקים זמ"ז הרבה, אלא אפילו מעשה קדרה דקרובה לפרפרת ולברכתה נמי לא פטרה לפרפרת, וא"כ לפ"ז ודאי דאין הלכה כב"ש, דהרי קי"ל כר"פ דאמר בדף מ"א ב' הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, וא"כ ודאי קי"ל כת"ק דבין פת ובין מעשה קדרה אם קבע סעודתא עלייהו פוטר ברכתן את הפרפרת, או דלמא בזו גם ב"ש מודו להת"ק, אלא דאסיפא פליגי, דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת, ויש מקום לומר בדעת הת"ק דרק פת הוא דלא פטר משום דרחוקים הרבה זמ"ז אבל מעשה קדרה דקרובים זל"ז פטר, ואתו ב"ש למימר אפילו מעשה קדרה נמי לא פטר, ומשום דכיון דפרפרת תמיד הוא טפלה גם להמעשה קדרה אינו חשוב לקבוע סעודה עליה ולהחשיב להמעשה קדרה לדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, ולא גרע מפת דאין ברכת הפרפרת פוטר אותו, ולפ"ז כיון דבאמת י"ל דגם הת"ק הכי ס"ל אלא דהזכיר פת אטו רישא דנקט פת לרבותא, א"כ פשיטא דהלכה כב"ש בזה דפרפרת לא פטר גם מעשה קדרה, חדא דאף אם הת"ק פליג בזה על ב"ש ג"כ יש לפסוק כב"ש דרבים נינהו ומחדדי טובא, ורק נגד ב"ה אפסיקו דלא כוותם, אבל נגד ת"ק ודאי דהלכה כוותם, שנית דאפשר דגם הת"ק מודה להו וכהנ"ל: ועתה לפ"ז הלא כל דברי רבינו מדוייקים ומבוררים ומבוארים באר הטיב בפשיטות מאד, דנקט תחלה דין המפורש במשנה, בירך על הפת פטר את הפרפרת, ומפרש ליה שאוכלין בהן הפת ממיני התבשיל ופירות וכיוצא בהן שהם בשר ודגים וירק וכדומה, ומשמיענו בזה דינא וטעמא, דכיון דדרכן לבוא

ללפת בהן את הפת לכן אף כשאוכלן כעת בפני עצמן ג"כ פטר אותן בברכת הפת, משום דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, כהלכתא דר"פ, וכדפסק רבינו הכי ג"כ לקמן בהלכה י"א, ואמר ג"כ סיפא דהמשנה, אבל אם בירך על הפרפרת, ר"ל כשקבע סעודה על הפרפרת, לא פטר את הפת ומשום דלא חשיבא פרפרת לאקבועי סעודתא עליה, והדר אמר דין הגמרא בהאיבעיא, בירך על מעשה קדרה, ר"ל כשקבע סעודה עליה בלא פת, פטר את התבשיל דייקא, ולא אמר בזה פטר את הפרפרת משום דעם מעשה קדרה אין דרך לאכול אלא תבשיל לבד דהיינו מרק ורוטב בעת שהמעשה קדרה היא עבה, אבל לא פירות ובשר ודגים וירק וכי"ב הכלולים בלשון פרפרת, והוא ג"כ מטעם הנ"ל, משום דהוה התבשיל מדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, דאף לחלוקה הראשונה של הבעיין דב"ש פליג ע"ז אין הלכה בזה כב"ש כיון דקי"ל כהלכתא דר"פ, והדר אמר בירך על התבשיל, ר"ל כשקבע סעודה עליו, לא פטר את מעשה קדרה, וכדברי ב"ש שבחלוקה הב' של הבעיין, ומטעם הנ"ל, חדא שי"ל דגם הת"ק הכי ס"ל, וב"ש לא באו אלא לאפוקי אם הת"ק לא ס"ל הכי, ושנית דבזה שלא איפסיקא הלכתא נגד ב"ש בודאי אף אם הת"ק פליג עלייהו ג"כ הלכה כב"ש שהם רבים ודאין וחריפי טובא וככל הנ"ל, ובזה תמיהות הרמ"ך וכל שארי הספיקות בזה מעיקרא ליתנהו וגם שיטה הזאת בגמרא ובלשון רבינו היא יפה אף נעים מאד בסיעד"ש ודו"ק: ודע דמ"ש בלשון הרמ"ך הא אין ברכותיהן שוות עם מ"ק ופרפרת שהוא פת הבאה בכסנין, הנה לשון ופרפרת ודאי ט"ס הוא, אמנם גם מ"ש על מעשה קדרה שהוא פת הבאה בכסנין, ג"כ תמוה דהרי רבינו כתב מפורש לעיל פ"ג הלכה ד' שהוא לביבות וריפות וגרש, וכן הוא בגמרא וכמ"ש לעיל וד"ל: הלכה יא דברים הבאים בתוך הסעודה והן מחמת הסעודה כו' ודברים שאינם מחמת הסעודה שבאו בתוך הסעודה כו'.

ודברים הבאים לאחר הסעודה בין מחמת הסעודה בין שלא מחמת הסעודה כו'. עיין כ"מ שמסתפק בדעת רבינו אי ס"ל כפרש"י או כפי' התוס' ואמר שאין בדברי רבינו הכרע ע"ש: ולעד"ן דודאי יש הכרע בדברי רבינו שהוא מפרש כפירוש התוס' ולא כפירש"י, חדא דבשתי בבות הראשונות אמר "שבאו בתוך הסעודה", אבל בבבא השלישית לא זכר, שבאו בתוך הסעודה, ועוד דהרי אמר בבבא שלישית בין מחמת הסעודה", ואי דבאו בתוך הסעודה כפירש"י הרי אם באו מחמת הסעודה לכ"ע אינן צריכין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ועוד שהרי הוא תרתי דסתרי אהדדי אי דרכן לבוא לאחר הסעודה הרי א"א שיהיו מחמת הסעודה שהוא ללפת בהן את הפת, אלא ודאי מוכרח הוא שהוא כפירוש התוס', ומה שאמר "דברים הבאים לאחר הסעודה", ר"ל אם באו לאחר הסעודה, ולא שרגילין לבוא לאחר הסעודה, ובזה נאד רבינו מפירש"י וגם מדברי התוס', שהם מפרשים "דברים הבאים" שרגילים לבוא, ולכן הוצרכו התוס' לפירושם לומר דלא גרסינן בסיפא "דברים הבאים", אלא רק "לאחר הסעודה" לבד גרסינן, אבל רבינו גורס שפיר גם בסיפא שהוא בבא השלישית "דברים הבאים לאחר הסעודה" כגירסת רש"י, ואעפ"כ הוא מפרשי' כפירוש התוס' דר"ל אם באו לאחר הסעודה וד"ל: פרק ז הלכה ז השמש שעומד לפני המסובין אינו אוכל עמהן, ודרך רחמנות הוא ליתן לתוך פיו מכל תבשיל ותבשיל כו' ואם נתנו לו יין מברך על כל כוס וכוס.

עיין כ"מ שהביא דברי רב ור' יוחנן (חולין ק"ז ב') דרב אמר והשמש מברך על כוס וכוס ואינו מברך על כל פרוסה ופרוסה, ור' יוחנן אמר מברך על כל פרוסה ופרוסה, אמר ר"פ בשלמא דרב ור' יוחנן לא קשיא הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב, וכתב ע"ז ותימא שרבינו לא חילק בין איכא אדם חשוב לליכא אדם חשוב כו' וע"ש שדחק עצמו בזה: והנה הרבה הוא תימא דאיך יחלק בין איכא אדם חשוב לליכא אדם חשוב, לענין ברכת הפת כיון דרבינו אמר מפורש השמש העומד לפני המסובין אינו אוכל עמהן, ואמר ליתן לו דרך רחמנות רק מכל תבשיל ותבשיל אבל לא מן הפת, וא"כ אף אם ירצו ליתן לו גם פת אינן רשאין, דכיון שאינו אוכל עמהן, הרי לא נטל ידיו ואיך יתנו לו פת, והלא רב בעצמו אמר שם לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש אלא א"כ יודע בו שנטל ידיו, והשתא לדידן שאינו אוכל עם המסובין הרי בודאי לא נטל ידיו ואסור ליתן לו פת, והכ"מ כ' שגם פת הוא בכלל כל תבשיל ותבשיל שאין אוכלין תבשיל בלא פת, והוא תימא דא"כ הרי הוא אוכל עמהן, ורבינו הלא כתב שאינו אוכל עמהן, ואם יאמר הכ"מ שאינו אוכל עמהן בישיבה על השולחן אבל אוכל כשהוא עומד, גם זה תימא הוא דהרי רבינו דייק בלשונו השמש "שעומד לפני המסובין אינו אוכל עמהן, הרי שאינו אוכל גם בעמידה, ומה שאמר "עמהן, ודאי הכוונה הוא אלא אוכל אחר שיאכלו המסובין: אלא דלפ"ז יקשה על עיקר דברי רבינו מה שאמר שאינו אוכל עמהן ואין נותנין לו פת, והרי מדברי רב ור' יוחנן הנ"ל מבואר שהיו נותנין לו פת והיה אוכל עמהן, והכ"מ הביאמקורו מהא דכתובות דף ס"א דאבוה בר איהי ומנימין בר איהי חד ספי מכל מין ומין וחד ספי מחד מינא מר משתעי אליהו בהדי' כו', וממילא משמע שאין השמש אוכל עם המסובין עכ"ל ולא ידענא שום משמעות מזה לפי מה שכתבתי דהלא אדרבא י"ל דגם פת הוא בכלל כל מין ומין: אמנם נלע"ד דמקורן של דברים הוא שם בסוגיא מקודם, דאמר רב הונא הכל משהין בפני השמש חוץ מבשר ויין, אמר רב חסדא בשר שמן ויין ישן, אמר רבא בשר שמן כל השנה כולה, יין ישן בתקופת תמוז, אמר רב ענן בר תחליפא הוה קאימנא קמיה דמר שמואל ואייתו ליה תבשילא דארדי ואי לא דיהיב לי איסתכני א"ר אשי הוה קאימנא קמיה דרב כהנא ואייתו לו גרגלידי דליפתא בחלא ואי לא דיהיב לי איסתכני, ר"פ אמר אפילו תמרתא דהנינותא, כללא דמלתא כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא, הרי דכן פסקו כל הני אמוראי בתראי דמכל תבשיל צריכין ליתן לו, דכל תבשיל הרי יש לו קיוהא וגם יש לו ריחא, אבל פת דאין לו ריחא ואין לו קיוהא א"צ ליתן לו ולכן פסק רבינו כוותם, ואף דהם אמרו דגם בשר שמן יש ליתן לו, ויין ישן בתקופת תמוז, צ"ל דס"ל לרבינו דהצורך ליתן לו מבשר שמן הוא רק כשלא נתן לו מהתבשיל אבל אם נתן לו מהתבשיל אין צורך ליתן לו גם בשר, ויין כיון שאינו אלא ישן ורק בתקופת תמוז, י"ל שאין זה אלא בארצם בארץ המזרח שחום היום היה גדול ביותר אבל לא בכל העולם, ולכן הזכיר הדין רק באם נתנו לו יין שצריך לברך על כל כוס וכוס, אבל לענין פת לא שייך כלל הדין אם צריך לברך על כל פרוסה ופרוסה או לא לדידן דקי"ל כ כהני אמוראי בתראי הנ"ל ודו"ק: הלכה יב הביאו להם מים לנטילה כל שמברך ברכת המזון הוא נוטל ידיו תחלה כדי שלא ישב הגדול וידיו מזוהמות עד שיטל אחר כו': ובהשגות אינו יודע מהו זה שהרי הגדול נותן רשות לקטן ממנו לברך, והטעם כדי שיעיין בבהמ"ז בעוד שהאחרים נוטלין ידיהם

וכשהם מאה די לו בחמשה לעיין ולא יותר כדי שיהא סמוך לנט"י ברכה ונט"י שבינתים אינה הפסק עכ"ל.

ועיין בכ"מ שהבין דהשגתו הוא דלמה לא כתב רבינו דמתחלין מן הקטן עד שמגיעין אצל חמשה ע"ש, ולע"ד אין זה במשמעות דבריו כלל: אבל כוונתו הוא זה לע"ד, דרבינו כתב בטעמו כדי שלא ישב הגדול וידיו מזוהמות עד שיטל אחר, וע"ז הוא דמשיג דהתינח כשמברך גדול, אבל כשהוא מכבד לקטן לברך מאי איכא למימר דלמה לו ליטול תחלה, ועוד דכשהם מאה הרי גם אם הגדול מברך אינו נוטל ידיו תחלה, הרי שאין אנו חוששין כלל למה שהוא יושב בידים מזוהמות, וכדאמר בש"ס דף מ"ו ב' כיון דלא מסלקי תכא מקמי' עד דנמטי מיא לגבי', וא"כ גם כשהם חמש או פחות נמי, ולכן מפרש הוא בטעמי' דלכן המברך נוטל ידיו תחלה כדי שיעיין בברהמ"ז בעוד שהאחרים נוטלין לידיהם, והוא כדאמר ליה ר' חייא לרב שאמר לו רבי ליטול ידיו, עיין בברכת מזוני קאמר לך, ולכן סגי ליה בחמשה לבד לצורך העיון אבל לא יותר משום דהוה הפסק יותר מדאי בין נט"י לברכה, אבל חמשה לא הוה הפסק כיון שהוא צורך העיון בבהמ"ז: אמנם דעת רבינו הוא דכיון דעיקר הברכה של הגדול הוא, כתקנה שהמברך יטול ידיו תחלה ג"כ עיקרה הוא משום הגדול ובדידיה הלא לא שייך טעמא שיעיין בברכת מזוני דהלא כיון דבדידיה הדבר תלוי כשירצה לברך בעצמו יעיין בברכת מזוני קודם שיטול ידיו, אלא ודאי הטעם הוא משום כבודו שגנאי הוא לו שקטנים ממנו יעבירו הזוהמא מידיהם תחלה והא ישב בידים מזוהמות, ולכן גם כשמכבד לקטן ממנו הוא נותן לו כל זכות שלו, אלא משום שהגדול יכול לכבד לאחר לבסוף לאחר שנטלו כולם לידיהם, ורבי כשאמר לרב ליטול ידיו תחלה ולא המתין עד לבסוף לומר לו לברך אמר ר' חייא שפיר לרב עיין בברכת מזוני קאמר לך ולכן אמר לך מתחלה שתטול ידיך תחלה, אבל בגדול עצמו לא שייך טעם זה ועיקר התקנה הלא בשבילו נעשה לכן הוא בודאי כדי שלא ישב בידים מזוהמות, בעוד שהאחרים נוטלין לידיהם, אמנם אין זה אלא בחמשה לבד מדין הש"ס, אבל יותר מחמשה כיון שהיו מסלקין תכא מקמי' בעת הנטילה יהיה גנאי יותר גדול להיפך שישב הגדול בטל בלא תכא זמן ארוך ולהמתין לכולם, וגנאי זה הוה יותר גדול ממה שישב בידים מזוהמות בעוד שהתכא לפניו, ולכן יש להרחוקים ליטול תחלה עד שיגיעו להחמשה הקרובים אליו, ואז לא יהיה לו עוד שום גנאי לישב בלא תכא זמן מועט כזה, ואז יטול הגדול תחלה כדי שלא ישב בידים מזוהמות עד לבסוף: אמנם מה שלא כתב רבינו הדין לחלק בין חמש ויותר, ודאי הוא כמ"ש הכ"מ דדעת רבינו הוא דבזה"ז דלא מסלקינן תכא מקמי המסובין לא שייך לחלק בין חמש ליותר, אלא אפילו מאה נוטל הגדול תחלה לכולן או האחר שכבדו הגדול לברך כדי שלא ישב בידים מזוהמות בעוד שהאחרים יושבים בידים נקיות ואף שישב בטל אח"כ עד אשר יטלו כולם לידיהם כיון דלא מסלקינן תכא מקמי' וי' אין שום גנאי בזה, וכן משמע מפירש"י שהוא מפרש ג"כ כל הטעם שיותר מעל חמשה מתחלין מן הקטן משום שגנאי הוא שסלקו השולחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין ע"ש, משמע ג"כ דבזה"ז דלא שייך האי טעמא לעולם מתחילין מן הגדול, ומשום הפסק בין נט"י לברכה ג"כ דעת רבינו ודעת רש"י דליכא כלל בזה כשיושב ושותק, וכמ"ש רבינו בסוף פ' הקודם דהא דתיכף לנט"י ברהמ"ז הוא רק דלא יפסיק ביניהם בדבר אחר אפילו לשתות מים כו', אבל לישב

ולשתוק אין בזה משום הפסק כלל, כנלע"ד נכון ודו"ק: הלכה יג גמרו ליטול ידיהן ונגבו ידיהן וברכו ברכת המזון והביאו את המוגמר מי שברך ברהמ"ז הוא מברך על המוגמר כו'.

ובהשגות אף ע"פ שלא בירך ברהמ"ז אם לאחר סעודה בא הגדול מברך ואע"פ שנתן הגדול רשות לאחר לברך ברהמ"ז כבר עברה רשותו וחזרה הברכה לגדול שלא אמרו דהוא אומר על המוגמר אע"ג דאיכא דעדיף מניה אלא על המוגמר הבא בתוך הסעודה כדאיתא בירושלמי עכ"ל, וכתב הכ"מ דפשט הירושלמי מסייע להראב"ד אך רבינו אינו פוסק כהירושלמי כו' ע"ש, אבל הוא דוחק גדול לומר זה בדעת רבינו לומר שאינו פוסק כהירושלמי במקום שאין חולק עליו מפורש בגמרא דידן: אמנם נלע"ד דרבינו מפרש להירושלמי באופן אחר, דהנה ז"ל הירושלמי, מה בין מוגמר ובין יין מוגמר כולן מריחין יין אחד הוא טועם עכ"ל, ומפרש ליה רבינו הכי, דהרי במשנה תנן היו יושבין כל אחד ואחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן, וא"כ כשמביאין המוגמר לאחר ברהמ"ז הרי כבר כלתה הסבתן ואם היו מביאין להם יין אז הרי ודאי דכל אחד ואחד היה צריך לברך לעצמו דהרי זהו הדין דהיו יושבין לאכל דתנן ברישא, ולזה אמר הירושלמי דמ"ש מוגמר דאמרה המשנה דאף שהביאו לאחר ברהמ"ז אחד הוא דמברך לכולן, ולזה אמר מוגמר כולן מריחין בפעם אחת כאחד ולכן אחד מברך לכולן מיד כשהביאוהו על השולחן דאם היו מברכין זה אחר זה הרי היו שוהין הרבה אחר שכבר הריחו ונמצא שהיו האחרונים נהנין מהריח בלא ברכה ולא היו מברכין עובר לעשייתן, אבל יין אחד הוא טועם לאחר ברכתו והשאר אינם נהנין כלל בטעימת זה, ולכן בלא הסיבה שפיר כל אחד ואחד מברך לעצמו כשיבא לטעום ממנו ויברך עובר לעשייתו, ופירש זה ודאי הוא מרווח מאד בדברי הירושלמי כיון שהמשנה אמרה מפורש שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה כנלע"ד נכון מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יד אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית כו' ומביאין בשמים ואוחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברהמ"ז ואח"כ מברך על היין ואח"כ מברך על הבשמים כו': ובהשגות אני תמיה אם על כוס של ברכה הוא אומר בגמרא למה יאחוז הבושם בשמאלו ומה צורךשיהיה טרוד לשמור בידו הבושם עד שיגמור הברכה, ואנו אין מפרשים אלא על היין של רשות כמו שהבושם הוא של רשות מ"מ מקדים את החביב לו או את החשוב לו ואמרו שהיין הוא החשוב עכ"ל: ונראה לע"ד דאע"ג דגם רש"י פירש כפירש הראב"ד מ"מ פירש רבינו היא מחוורת ומוכרחת בש"ס, ולכן נאד רבינו מפירושם ופירשו בכוס של ברכה, מכמה פנים, א' איך אפשר לומר דב"ש וב"ה פליגי בברכת שמן ערב ובברכת יין איזה קודמת, והלא ר"י ורבנן פליגי בהיו לפניו מינים הרבה (ברכות דף מ' ע"ב) ר"י אומר אם יש ביניהן מין שבעה מברך עליו וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה, ובגמרא איכא מ"ד דמחלוקת בשברכותיהן שוות אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על איזה מהן שירצה תחלה ואח"כ מברך על השני והיינו על החביב לו תחלה כדברי חכמים, ואם כולם הן ממין שבעה גם כשברכותיהן שוות לכ"ע חביב עדיף, ואם אין אחד חביב מחברו קי"ל שם דכל המוקדם לארץ הוא קודם לברכה ע"ש, וכן פסק רבינו בפרק שלאח"ז: והשתא מ"נ אם נאמר דזית שמן דכתיב בקרא הוא גם שמן ערב לברכת הריח הרי הוא מוקדם לארץ מגפן, דגפן הוא

שלישי לארץ, וזית שמן הוא ראשון לארץ, ואם אין אחד מהן חביב על חברו, לכ"ע ברכת שמן קודמת לברכת היין, והרי הוא מפורש רק כב"ש ולא כב"ה, ואם אחד חביב על חברו מברך על החביב לכ"ע, והרי הוא מפורש דלא כב"ש ודלא כב"ה, דהם לא אזלי בתר חביב אלא ב"ש אמרי לעולם מברך על השמן תחלה ואח"כ על היין, וב"ה אמרי לעולם מברך על היין תחלה ואח"כ על השמן, ואם נאמר דזית שמן דכתיב בקרא להקדימו לברכה הוא רק לענין ברכת אכילתו ולא לברכת הריח הרי לפ"ז פשיטא דבין לר"י ובין לרבנן חביב עדיף והוא דלא כב"ש ולא כב"ה, ועכ"פ הש"ס איך עשה עצמו כלא ידע כלל מפלוגתא דב"ש וב"ה ולא שקיל וטרי בזה, אלא ודאי דפלוגתא דב"ש וב"ה הוא רק לענין ברהמ"ז ולא לענין ברכת בורא פרי הגפן שעל יין וכפירושו של רבינו אלא דממילא לב"ה כיון שיברך ברהמ"ז תחלה יברך גם ברכת היין תחלה לברכת הריח של שמן שלא להפסיק ואין לו ענין כלל לפלוגתא דר"י ורבנן: פן ב' הלא תנן במשנה (דף מ"ב) ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, וא"כ איזה ברכה יש להיין שלאחר המזון, ובאמת קשיא זה גם לרש"י (בדף מ"ג ב') ותירץ דפלוגתא דב"ש וב"ה הוא בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו עכ"ל, אבל רבינו בודאי לא ניחא ליה תירץ זה, דהרי רק האמוראים עשו חילוק זה ר' יוחנן וריב"ל בגמרא (דף מ"ב ב') ואמרו ל"ש אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כוס וכוס, ואמר שם רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול חזיי' דבריך לפני המזון והדר מברך לאחר המזון א"ל יישר וכן אמר ריב"ל, והשתא למה לא הביאו סייעתא לדבריהם מברייתא מפורשת מפלוגתא דב"ש וב"ה ובפרט רבה בר מרי שהביא סייעתא לרבא מריב"ל היה לו להביא טפי מב"ש וב"ה, אלא ודאי דב"ש וב"ה לא איירו כלל מיין שלאחר המזון ולענין ברכה שלפניה אלא לענין כוס של ברהמ"ז וכפירוש רבינו: פן ג' הנה הש"ס הביא מקודם שם (דף מ"ג ב') ג"כ פלוגתא דב"ש וב"ה מעין פלוגתא זו בהביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן, והנה בפלוגתא זו לא אמרו ב"ש אוחז השמן בימינו וההדס בשמאלו, וב"ה לא אמרו להיפך אוחז ההדס בימינו והשמן בשמאלו, אלא רק מברך על זה ואח"כ מברך על זה, ולמה בשמן ויין שינו לשונם לומר אוחז את זה בימינו ואת זה בשמאלו, אלא ודאי דאיירו בזה בכוס של ברהמ"ז והיה דרכם להביא גם בשמים להריח אז כאשר בשארי מקומות היו מביאין מוגמר לאחר בהמ"ז להריח, אלא דמוגמר היה צריך למעשה רבה להביא כלי עם גחלים וליתן עליו המוגמר היו עושים זה לאחר ברכת המזון, ובמקום שלא היה מוגמר היו מביאים בשמים או שמן ערב להריח, קודם בהמ"ז, והיו נותנים הבשמים או השמן להמברך על הכוס, על כי הוא היה צריך לברך גם על הריח כדאמרה המשנה והוא אומר על המוגמר, והלא בבהמ"ז כבר היו מסלקים התכא מקמייהו בעת נט"י, והלא לא היה לו מקום להעמיד שם הכלי של בשמים או השמן, ולכן היה צריך לקבלו לידו כאשר קיבל הכוס של בהמ"ז לידו, לזה שפיר אמרי ב"ש אוחז השמן בימינו והיין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין, ור"ל מברך על השמן קודם בהמ"ז ונותנו להמסובין להריח, ואח"כ מקבל היין לימינו ומברך עליו בהמ"ז ואח"כ ברכת היין, וב"ה אומרים אוחז היין בימינו והשמן בשמאלו, ומברך תחלה

בהמ"ז, דלדידהו אסור להפסיק בין נטילת ידים לברהמ"ז דתיכף לנטילה ברכה, ולכן הוא מוכרח לאחוז השמן בשמאלו כי אין לו מקום להניחו, ואחר בהמ"ז מברך על הכוס ג"כ ברכת היין וחוזר ומברך על השמן, כי אז לאחר שטעם הכוס ונתנו להמסובין מקבל את השמן בימינו ומברך עליו, וזהו דברי רבינו, ומסולק מעליו כל דברי ההשגות בטוב טעם ודעת, וכל דברי רבינו מחוורים ומוכרחים מאד מכל השלשה פנים בסיעד"ש ודו"ק: פרק ח הלכה ב ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ בד"א שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכי"ב שהרי נהנה בשתייתו.

אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן. עיין כ"מ שכתב ומ"ש שאם שתה השמן לבדו שמברך שהכל, תימה דכיון דאזוקי מזיק אין לברך עליו וכן פי' רש"י וכ"כ הרי"ף ז"ל ואי שתי לי משתיה אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה וכבר תמה עליו הטור בסימן ר"כ, ורבינו מפרש שלא אמרו אי דשתי ליה אזוקי מזיק אלא לאפוקי מה שאמרו שיברך עליו בורא פרי העץ אבל כיון דאע"ג דאזוקי מזיק נהנה הוא מברך שהכל עכ"ל: ולע"ד תירוצו תמוה דהרי הא דאמרו דשמן אזוקי מזיק הוא מה שהוא רע לשתיה ואינו נהנה כלל, דהרי ע"י פת או ע"י אניגרון אמר דאינו מזיק, וא"כ הרי לא נהנה כלל ולמה הוא מברך עליו שהכל: אמנם נראה לע"ד דתמיה מעיקרא ליתא, דהרי רבינו בעצמו כתב ג"כ האי דינא בהלכה ז' דאוכלין שאין ראויין לאכילה ומשקין שאינן ראויין לשתיה אינן טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהן, והרי אית ליה לרבינו ג"כ דהשמן שאינו ראוי לשתיה אינו מברך עליו כלל, ואיך א"כ יסתור רבינו דברי עצמו בתוך כדי דבור, אבל הלא יש לדייק בלשון רבינו דמתחלה אמר "שהרי נהנה בשתייתו", ולבסוף דייק בלשונו "שהרי לא נהנה בטעם השמן', גם דייק בלשונו לומר "אבל אם שתה "השמן לבדו", והיה לו לומר אבל אם שתה שמן לבדו, ומאי "השמן דאמר, אבל פשוט הוא דבבא השניה הזאת דאמר אבל אם שתה השמן לבדו כו', קאי אבבא הראשונה שהיה חושש בגרונו, דמתחלה אמר דאינו מברך על השמן בורא פרי העץ אלא בשני תנאים דוקא א' שהיה חושש בגרונו, ב' שלא שתה אותו לבדו אלא עם מי השלקות, והדר אמר לפרש כוונתו זאת, דאם לא קיים שני התנאים הללו בין שקיים תנאי הא' דהיינו שהיה חושש בגרונו, אבל לא קיים תנאי הב' שלא שתה אותו עם מי השלקות אלא שתה השמן לבדו, או שקיים תנאי הב' ששתה אותו עם מי שלקות אבל בלא תנאי הא' שלא היה חושש בגרונו, בכה"ג כיון שיש בזה תנאי אחד עכ"פ מברך עליו שהכל, וכתב בכל אחד מהבבות טעמו ונימוקו, בבבא הראשונה כשקיים שני התנאים דמברך עליו בורא פרי העץ אמר בטעמו "שהרי נהנה בשתייתו", לא אמר בזה שהרי נהנה בטעם השמן, אלא שהרי נהנה בשתייתו, והוא דמי השלקות ודאי מעלימין טעם השמן לגמרי כדי שלא ירע לחכו ואינו נהנה אלא מטעם מ' השלקות דטעם ההוא הוא שערבלו לחכו ואי אפשר לומר בטעמו שנהנה מטעם השמן, אבל אמר שנהנה בשתייתו, והוא ההנאה שנהנה מהרפואה הנעשית לו מהשמן, וטעמו ג"כ לא הזיק לו בחכו, ולכן בעינן ביה ב' התנאים הללו, התנאי הא' שיהיה חושש בגרונו ואז יהנה מהשמן ברפואתו, והתנאי הב' שישתה אותו עם מי השלקות ואז לא יזיק לו לחכו, ולכן מברך עליו אז בורא פרי העץ, כי ההנאתו שלמה בלא פגם, ובבבא השניה כשאין בו אלא תנאי אחד לבד, אמר בטעמו שהרי לא נהנה בטעם השמן, ור"ל

דאם היה ביה תנאי הא' שהיה חושש בגרונו ונהנה מהרפואה, אבל לנגד זה לא נהנה בטעם השמן אלא פגם והזיק לחכו, ולכן א"א לו לברך ברכת בורא פה"ע, אבל מ"מ כיון שעכ"פ נהנה מרפואתו מברך עליו שהכל, ואם היה ביה תנאי הב' ששתה אותו עם מי שלקות, וחסר לו תנאי הא' שלא היה חושש בגרונו, א"כ כיון שאין בו הנאת הרפואה, הרי לא נהנה מן השמן כלל, דגם לחכו היה ערב לו רק טעם המי שלקות ולא טעם השמן, ולכן מברך עליו רק שהכל על הנאת המי שלקות, אבל אם היה חסר ביה שני התנאים לגמרי שהיה שותה שמן לבדו, וגם לא היה חושש בגרונו, שאין בו שום הנאה, לא הנאת רפואה ולא הנאת טעם, זה כתב רבינו בהלכה ז' שכיון שאינו ראוי לשתיה אינו מברך עליו כלל, ולפ"ז הלא א"ש דברי רבינו בטוב טעם ודעת בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יא לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו כו'.

עיין בהשגות מ"ש על זה, וכן הקשה הבעל המאור על הרי"ף ע"ש, ועיין לעיל ריש ה' ק"ש שיישבתי דברי רבינו בטוב טעם ודעת בעזה"י ע"ש, ודברי רבינו אינו אלא בשכר ענבים אבל בשכר שעורים בודאי לא יצא אם סיים בורא פרי הגפן, וכן ביאר רבינו בעצמו דבריו בתשובה לחכמי לוני"ל ע"ש שהארכתי בזה: הלכה יב שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה אם היו משקין בולען ומברך עליהן בסוף בו'.

ובהשגות והוא שבדעתו לאכול יותר דאל"כ הוה ליה גמר, עוד נראה לי שאם יש לפניו משקין יותר שאינו בולע מה שבפיו אלא פולט ומה חסרון יש במלא פיו משקין אם יאבדו ולא יהנה מהן בלא ברכה, אבל כשאין לו יותר והוא דחוק לאותן שבפיו התירו לבולען ולא יאבדו ותאבד ג"כ הברכה שהרי גמר שאם יפלוט אותם גם כן תאבד שאין לו יותר עכ"ל: עיין כ"מ שהביא לדברי הרא"ש שפירש דברי רבינו שיברך ברכה הראשונה לבסוף לאחר שבלען, וכן הבין מפורש הראב"ד בדעת רבינו, אבל הכ"מ אסיק בדבריו דטפי עדיף לפרש דברי רבינו דמברך עליהן בסוף דאמר, הוא רק ברכה אחרונה אבל ברכה הראשונה לא יברך כלל וכדברי הר"ח שהביא הרא"ש, ושכן כתב גם הר"ר מנוח ע"ש: ולעד"ן דהעיקר הוא כדברי הרא"ש והראב"ד בדעת רבינו, דהרי רבינו מדסתם דבריו ודאי איירי בכל ענין בין בנשאר לו עוד מהמשקה ודעתו לשתותן ובין כשלא נשאר לו עוד, ובכל ענין אמר רבינו בולען ומברך עליהן בסוף, והרי פשיטא דבנשאר יברך עליהן ברכה שלפניהם קאמר, וא"כ בלא נשאר נמי, וגם לשון, ומברך "עליהן, דאמר ג"כ מורה לברכה שלפניהם, דאל"כ היה אומר ומברך אחריהן, אלא ודאי ברכה הראשונה קאמר בין כשנשאר בין כשלא נשאר, ומ"מ קושיית הראב"ד שהקשה דאם לא נשאר ואין דעתו לשתות יותר הוה ליה גמר, נלע"ד דלא ק"מ על רבינו, דהתם איירי בשנזכר לאחר כדי דבור ולכן לא יברך למפרע, אבל הכא שנזכר בעודן בפיו יברך מיד בכדי דבור להבליעה, וזהו דמדייק רבינו בלשונו הזך ואמר, ומברך עליהן "בסוף, ור"ל מיד בסוף בליעתן, וגם הרא"ש בודאי כוון לזה, אלא שכוונתו לסלק גם קושיא השניה של הראב"ד באם נשאר לפניו עוד משקין למה התירו לו לבולען ומה חסרון יש במלא פיו משקין אם יאבדו ולא יהנה מהן בלא ברכה, ור"ל דהרי בעינן עובר לעשייתן דוקא ולא תחל הברכה על הקודמין, ולזה כתב הרא"ש דכיון שנזכר בעוד המשקין בפה דומה קצת עובר לעשייתו מה שנזכר קודם לבליעה אלא שלא היה יכול

לברך, ולע"ד היה נראה לומר עוד דמצות עובר לעשייתן הוא רק מצות לכתחלה, אבל בדיעבד או בשעת הדחק ש"ד גם אם מברך אח"כ מיד בתוך כדי דבור ואין זה כלל בכלל נהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכדקי"ל בטבילת נדה וגרים והדלקת הנרות בשבת ויו"ט וברכת להכניסו במילה ונטילת ידים ועל נטילת לולב אע"ג מדאגבהו יצא י"ח כמ"ש רבינו לקמן פרק י"א הלכה ט"ו וכן על ביעור חמץ שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשה מצות הביעור כמ"ש רבינו לקמן שם הלכה ט"ו ודו"ק: פרק ט הלכה ג הביאו לפניו שמן והדס מברך על ההדס ופוטר את השמן מפני שברכה אחת לשתיהן והיא עצי בשמים.

הנה הנוסחא שלפנינו בגמ' דף מ"ג ב' הוא, מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן, וא"כ איירי ע"כ בשמן אפרסמון שברכתו הוא בורא שמן ערב, ולא בשמן כבישא דברכתו הוא ג"כ בורא עצי בשמים כמו ברכת ההדס, אבל הרי"ף גורס מברך על ההדס ופוטר את השמן בדברי ב"ה כלשון רבינו, וא"כ ע"כ גם גרסת רבינו הכי הוא בדברי ב"ה, וא"כ לפ"ז ודאי איירי הש"ס וגם הרי"ף ורבינו רק בשמן כבישא דברכתו הוא ג"כ בורא עצי בשמים כמו ברכת ההדס, וא"כ לפ"ז י"ל לדעת רבינו דרק בשמן זה הוא דפליגי ב"ה על ב"ש ואמרי לברך על ההדס ולפטור השמן, כדאסיק רבינו בטעמו "מפני שברכה אחת לשתיהן והיא.

עצי בשמים", ור"ל ולכן ס"ל לב"ה וכן קי"ל דעדיף לברך בורא עצי בשמים על ההדס יותר מעל השמן, כי ההדס הוא בעצמו העץ ושייך ביה ברכת עצי בשמים יותר מבשמן שאינו עץ ממש אלא רק היוצא מן העץ, ולכן אף שיש לשמן חשיבות על ההדס שזכינו לריחו ולסיכתו, עכ"ז האי טעמא דשייך בהדס ברכת עצי בשמים יותר מבשמן עדיפא להו לב"ה, משא"כ בשמן אפרסמון דברכתו הוא בורא שמן ערב, וכשהוא בא עם ההדס יש לו לברך על זה בפני עצמו ועל זה בפ"ע, גם ב"ה מודו לב"ש דצריך להקדים ברכת השמן תחלה על חשיבותו שזכינו לריחו ולסיכתו כדאמר ר"ג, אלא דר"ג בעצמו הכריע כב"ש מטעם זה גם בשמן כבישא לענין ברכת עצי בשמים, ובזה לא קי"ל כוותי' אלא כב"ה וכרבא דפסק כוותייהו, ומטעם הנ"ל דברכת עצי בשמים שייכת בהדס יותר מבשמן, אבל בשמן אפרסמון דיש לו ברכה בפ"ע לא פליגי ב"ה כלל אלא לכ"ע ברכת השמן קדמה דשמן הוה עיקר טפי לגבי הדס בסעודה דזכינו לריחו ולסיכתו: ועיין בכ"מ שהביא על נוסחת הרי"ף ורבינו הא דר"פ דבריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן, ובודאי ט"ס הוא דלגירסת הרי"ף ורבינו בדברי ב"ה בודאי גם בהא דר"פ גרסי הכי דבריך אהדס ופטר את השמן, וכדברי ב"ה, וד"ל: עוד נראה לע"ד דבגירסת הרי"ף לא גרס כל הענין דר"פ כלל בגמרא דאל"כ היה לו להביאו משום דמעשה רב, ולומר דהלכה כרבא ור"פ דבתראי נינהו ומעשה רב, ולמה אינו מביא אלא דברי רבא לבד, אלא ש"מ שכן היה בגרסתו, רבא אמר הלכה כב"ה, ולא דר"פ אמר זה בשם רבא, וכ"ש שלא היה בגרסתו האי ולא היא וכמ"ש התוס' שם, והכ"מ כתב שאע"פ שישנו בספרו לא רצה לפסוק כר"ג משום דלאו מכריע הוא כו' ומ"ש ולא היא לא נתכוונו לומר שאין הלכה כב"ה אלא דרבא לא אמר כן כו' עכ"ל, והוא תימה דא"כ למה העתיק הרי"ף, רבא אמר הלכה כב"ה, ולמה אמר והלכתא כרבא דבתרא הוא, אלא ודאי פשיטא הוא דהאי ולא היא בודאי לא היה בגרסתו, אלא נ"ל דגם הא דר"פ לא היה בגרסתו אלא

רק, רבא אמר הלכה כב"ה ותו לא: ומ"ש הכ"מ עוד דמ"ש רבינו מפני שברכה אחת לשתיהן אינו טעם למה מברך על ההדס, אבל הוא טעם למה פוטראת השמן עכ"ל, ליתא ג"כ לע"ד, דא"כ לפ"ז היה סגי באמרו מפני שברכה אחת לשתיהן, ולמה הוצרך לאסוקי עוד "והיא עצי בשמים", וכי עד השתא לא ידעינן דברכתן הוא עצי בשמים, והלא על השמן השמיענו רבינו ברכתו בהלכה זו עצמה ועל ההדס ג"כ השמיענו בהלכה א' שאמר אם היה זה שיש להריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, אלא ע"כ כוון בזה לכל מ"ש להורות דרק בהדס ושמן כבישה הוה זה הדין דתרווייהו ברכה אחת להן והברכה היא עצי בשמים, ולכן שייכת להדס יותר מלשמן שזהו עץ ממש וזהו רק מין היוצא מן העץ, אבל בהדס ושמן אפרסמון או שמן שבשמו שזכר מקודם שיש לכל אחד ברכה בפ"ע ואינה עצי בשמים, בודאי יש להקדים ברכת השמן תחלה וככל מ"ש וד"ל: הלכה ד היו לפניו בשם שהוא עץ ובשם שהוא עשב אין ברכה אחת מהן פוטרת את חברו אלא מברך ע"ז לעצמו ועל זה לעצמו.

עיין כ"מ שכתב בשם הטור דיראה לו שאם היו לפניו עצי בשמים עשבי בשמים ומיני בשמים וברך בורא מיני בשמים פטר הכל שהכל מיני בשמים אבל כשעצי בשמים ועשבי בשמים לפניו אז צריך לברך על כל אחד, וכן יראה דעת הרמב"ם שכתב היו לפניו בשם שהוא עץ ובשם שהוא עשב מברך על כל א' וא' לבד ולא הזכיר מיני בשמים עמהם, אבל ר"ע כתב היו לפניו ג' מינים עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני הבשמים מברך על כל אחד בפני עצמה, עכ"ל, ואני אומר שדברי ר"ע אינן אלא לכתחלה דאלו בדיעבד על כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא, והשתא י"ל שרבינו ור"ע לא פליגי דלא נקט רבינו בדוקא עץ ועשב דה"ה אם היה עמהם דבר שאינו לא עץ ולא עשב דלכתחלה מברך על כל אחד ואחד ברכה הראוי לו וכדברי ר"ע עכ"ל הכ"מ ולא הבינותי דהרי הטור אמר מפורש דגם לכתחלה אם ברך על מיני בשמים בורא מיני בשמים תו לא צריך לברך על שאר המינים עצי בשמים ועשבי בשמים ואע"ג דבדיעבד גם לדידיה אם ברך מיני בשמים גם על עצי בשמים לחוד יצא אפ"ה אמר דכשעצי בשמים ועשבי בשמים לחוד לפניו אז צריך לברך על כל אחד, וא"כ הלא שפיר דייק מלשון רבינו דגם דעתו הכי הוא דלא אמר רבינו שמברך על כל אחד ואחד לכתחלה ואינו פוטר את שתי המינין בברכה אחת בורא מיני בשמים אלא כשאין ביניהן גם מיני בשמים אבל כשיש ביניהם גם מיני בשמים משמע דאם הקדים לברך בורא מיני בשמים על מיני בשמים שוב אין שתי המינין הנשארים צריכין ברכה כלל אפילו לכתחלה, אע"ג דאם פרי העץ ופרי האדמה ודבר שברכתו שהכל לפניו וברך שהכל על הדבר שברכתו שהכל צריך לברך בורא פרי העץ על פרי העץ ובורא פרי האדמה על פרי האדמה לעצמו ואינו פוטרם בברכת שהכל, אע"ג דעל כולם אם אמר שהכל יצא, הכא שאני משום שכל הבשמים מיני בשמים הם, דאל"כ אלא דגם ברכה זו דינה כברכת שהכל היה לו לרבינו להשמיענו רבותא יותר גדולה דאפילו אם היה עמהן גם מיני בשמים וברך על מיני בשמים בורא מיני בשמים ג"כ צריך עוד לברך על שתי מינין הנשארים על כל או"א בפ"ע, אלא ע"כ דאז באמת ברכת בורא מיני בשמים פוטר כל המינין אף שלא כוון לברכה אלא על מיני בשמים, ושפיר דייק הטור שזהו דעת רבינו וד"ל: הביאו לפניו יין

ושמן אוחז יין בימינו ושמן בשמאלו ומברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן ומריח בו.

עיין כ"מ שכתב כבר נתבאר זה סוף פ' ז' ושנאו רבינו כאן לפי שהוא עסוק בדיני הריח עכ"ל: ולעד"ן דחידוש גדול השמיענו רבינו כאן מה שלא היה נשמע מהתם, דהתם השמיענו האי דין רק בכוס ברכת המזון שהוא קודם לברכת הריח ומשום שאין להפסיק בין נט"י לבהמ"ז דתיכף לנטילה ברכה וכמ"ש שם, וכאן משמיענו דאפי' כוס יין לשתיה ג"כ ברכתו קודמת לברכת הריח, ועוד יותר דהתם השמיענו עיקר הדין לענין בשמים ולענין ברכת הריח ע"ש, והכא משמיענו העיקר לענין שמן דג"כ ברכת היין קודמת והוא חידוש דין גדול דאף דקי"ל דכל המוקדם בכתוב לארץ הוא קודם לברכה, וא"כ הלא זית שמן הוא ראשון לארץ וגפן הוא שלישי לארץ אעפ"כ ברכת היין קודמת לברכת הריח דשמן, והטעם הוא ודאי משום דהכתוב לא הקדים לזית שמן אלא לברכת אכילתו דומיא דכל שאר ששת המינין שבקרא ולא לענין ברכת הריח, עוד י"ל דגם לברכת האכילה לא כוון הכתוב אלא לזיתים לבד ולא לשמן, דהרי על השמן אין שום ברכה דאזוקי מזיק, ואינו מברך עליו אלא כשהוא חש בגרונו ושותהו יחד עם מי השלקות כמ"ש רבינו בריש פרק ח' אבל שמן לבד ואינו חש בגרונו אין בו שום ברכה וכמו שכתבתי שם ע"ש, וכ"ש שלא כוון הכתוב לברכת הריח דשמן, ולכן ברכת היין אף של רשות קודמת לו, וגם אף דשמן זכינו לריחו ולסיכתו ולענין ברכת הריח הוא קודם לברכת ההדס אם אין ברכותיהן שווין וכמ"ש לעיל בהלכה ג' ע"ש, מ"מ ברכת היין שהיא לשתיה היא קודמת לברכת השמן לריח, ויליף לה רבינו ג"כ מדברי ב"ה שבדף מ"ג ב' דאף דאיירי שם לענין יין של בהמ"ז מ"מ מדסתמו דבריהם ואמרו הביאו לפניהם שמן ויין בסתמא ש"מ דגם ביין דרשות דינא הכי, ולזה כתב רבינו בלשונו ג"כ לשון הברייתא אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, ואף דלשון זה לא שייך אלא בכוס של בהמ"ז וכמ"ש בריש פרק ח' ע"ש, מ"מ נקט לה רבינו גם ביין דרשות כדי להורות לן מקום מוצאו ומקורו שהוא ג"כ מדברי ב"ה לגבי כוס של בהמ"ז וסתימת לשונם שם וכמ"ש כנלע"ד נכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ח וכן המריח בבגדים שהן מוגמרים אינו מברך לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר.

עיין כ"מ שהביא לדברי הטור שכתב על דברי רבינו אלו, ולא הבנתי דבריו כיון שהוא חושב אותו עשוי להריח שהרי לא פטר מלברך עליו אלא מפני שאין בו עיקר, וכן הוא אמת שנעשה להריח כדי שיתבשמו הכלים וא"כ למה אין מברכין עליו כו' עכ"ל: ולעד"ן דיש לרבינו מקור נאמן לדין זה, דבברכות דף נ"ג ת"ר היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח כו' ר' יוסי אומר אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך דה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד, וכן אמר שם רחב"א אמר ר' יוחנן המהלך בע"ש בטבריא ובמוצא"ש בצפורי והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים ע"כ, והשתא הלא לאחר שנעשה המוגמר מוגמרים גם הכלים ואז הוה ריח מהכלים ולמה אין מברכין על הריח כל העת ההוא אף לאחר שבודאי כבר נתגמרו הכלים וכבר כלה הריח הראשון של המוגמר עצמו וריח זה הוא בודאי מהכלים, אלא ש"מ דגם על ריח הכלים אין לברך וע"כ הוא לפי שאין שם עיקר בושם

וכדברי רבינו וד"ל: פרק י הלכה א הבונה בית חדש והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך שהחיינו.

עיין כ"מ שהביא דברי הרי"ף והרא"ש ז"ל שכתבו וקי"ל כר' יוחנן וכלישנא בתרא דאמר בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה צריך לברך. וכתב ומדברי רבינו שכתב בין יש לו כי"ב ולא כתב בין קנה נראה שהוא פוסק כלישנא קמא דר"י וכבר תמה עליו הרמ"ך עכ"ל וע"ש שדחק עצמו בזה: ולעד"ן דרבינו ג"כ פסק כהרי"ף והרא"ש והתוס' וכל הפוסקים כלישנא בתרא כדרכו של רבינו תמיד בכ"מ לפסוק כלישנא בתרא, אבל עד כאן לא פליגי ר"ה ור' יוחנן אלא בלשון המשנה דאמרה קנה כלים חדשים ולכן סבר ר"ה דלשון קנה משמע רק פעם אחד ולא קנה וחזר וקנה ור' יוחנן אמר דגם לשון קנה טובא משמע, אבל רבינו שינה בכיון מלשון המשנה "והקונה כלים חדשים, ולשון "הקונה ודאי פשיטא הוא דבכל זמן שקונה צריך לברך ואפילו מאה פעמים זאח"ז ולכולא הי' צריך לפרש אפילו קנה וחזר קנה אלא הוצרך לפרש בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו וד"ל: הלכה ב וחייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה שנא' ואהבת וגו' ובכל מאדך כו' שאפי' בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה.

הנה מתחלה כתב "לברך על הרעה בטוב נפש", ולא אמר לברך על הרעה בשמחה כאשר כתב לגבי טובה "שמברך על הטובה", ולבסוף כתב "יודה וישבח בשמחה", משום דשמחה כולל בין שמחת הנפש בין שמחת הגוף, ועל הרעה בודאי א"א לשמוח שמחת הגוף וכדאמרו מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום קינה לדוד מבעי ליה, הרי דגם לגבי דוד לא היה שייך מזמור על הרעה, לזה אמר רבינו מתחלה "לברך על הרעה בטוב נפש' לבד שהוא רק שמחת הנפש בלא שמחת הגוף אלא עיניו נוזלות דמעה ולב שמח, ולגבי טובה אמר, בשמחה, שהוא בין שמחת הנפש בין שמחת הגוף, ולבסוף מפרש ליה דהאי בטוב נפש דאמר הוא שיודה וישבח בשמחה, והיינו בשמחת הנפש עכ"פ וד"ל פרק יא הלכה טו נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו.

ובהשגות, הנה לדבריו אם שכח בעטיפת ציצית או בהנחת תפלין ולא בירך תחלה כשיזכור ויברך מברך על עטיפת ציצית ועל הנחת תפלין ואינו כן שהרי מצותו כל היום לפניו אבל נטילת לולב כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום כו' וכעל מג"ע הפליג דעת הראב"ד לדברים אחרים עכ"ל: ועיין בכ"מ שכתב דעת הראב"ד דדוקא בלולב אמרי שכיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום ומש"ה מברך עליו בעל אבל ציצית ותפלין שמצותן להניחן עליו כל היום אפילו שלבש ונתעטף מברך בלמד, ודעת רבינו דל"ש כו' עכ"ל ואני תמה תמיה גדולה ע"ז דהרי רבינו כתב ג"כ כדברי הראב"ד מפורש לעיל בהלכה ה', הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפלין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אקב"ו להתעטף בציצית וכן מברך אחר שלבש להניח תפלין ואחר שישב לישב בסוכה, הרי דאמר רבינו ג"כ לברך אלו הברכות בלמד ולא בעל ורק בלולב לבד אמר לברך בעל וכדברי הראב"ד ממש, וזה הוא ג"כ בודאי כוונת המג"ע, והתימה היותר גדולה על הכ"מ שגם אחר שראה דברי המג"ע לא.

שת לבו לזה, וכתב ובעל מג"ע הפליג דעת הראב"ד לדברים אחרים, ואף שבאמת אין הבנה לסוף דברי המג"ע שם ע"ש, אבל עכ"פ דברי רבינו שהביא הלא מפורשים הם

כדעת הראב"ד וכמ"ש: אמנם באמת נראה דגם הראב"ד לא כוון להשיג בזה על רבינו אלא בא רק לפרש דברי רבינו שלא יקשה עליו מדידיה אדידיה מה' זו על דבריו שבהלכה ה' הנ"ל, וזהו דאמר "הנה לדבריו אם שכח בעטיפת ציצית או בהנחת תפלין ולא בירך תחלה כשיזכור ויברך מברך על עטיפת ציצית ועל הנחת תפלין".

ור"ל וא"כ יקשה מדידיה אדידיה דלמה אמר לעיל בה' ה' שמברך להתעטף בציצית ולהניח חפלין, ואמר "אינו כן", ור"ל שאין כן כוונתו בכאן דלא דמו ציצית ותפלין ללולב "שהרי מצותו כל היום" ר"ל ציצית ותפלין מצותן כל היום ולכן אמר שפיר בהלכה ה' שמברך גם אח"כ בלמד "אבל נטילת לולב כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום' ולכן אמר בזה שמברך בעל, כנלע"ד ברור בכוונת הראב"ד וד"ל: וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים ובהשגות, קשה לי על מקרא מגילה כו' קשה לי נר חנוכה, כו' ובין כך ובין כך קשיא לי על אכילת מצה ועל אכילת מרור כו' עכ"ל, ועיין מגדל עוז מ"ש בזה, ועיין כ"מ מה שתמה עליו: ולעד"ן דהנכון בזה כדברי המג"ע אלא שדבריו מחוסרין תבלין, ויש להוסיף מיא ולהוסיף קמחא ולעשות בזה עוד כלל חדש, דכל דברי רבינו אינם נאמרין אלא במצוה שאין קבוע לה זמן ולכן כשזה מקיים המצוה שבאה לידו, אחרים שלא באה לידם בזמן זה אין מקיימין אותה, ולכן חילק בזה בין עשאה לעצמו המצוה דאז מברך בלמד לעשות המצוה ובין עשאה לאחרים דאז מברך בעל וכדאמר בגמרא דעל מעיקרא משמע, ור"ל לדעת רבינו על המצוה שצוה לכל ישראל מאז בהר סיני, ואף דאסיק הגמרא והלכתא על ביעור חמץ, מפרש לה רבינו דלא משום דעל להבא משמע אלא משום שכיון שגמר בלבו לבטל נעשית המצוה, ולכן לא אפשר לו לומר לבער שקאי זה על המבער עצמו אלא על ביעור שנצטוו במצוה זו כל ישראל מאז בהר סיני, ובזה מסולק שפיר קושיית הר"ן על רבינו שהביא הכ"מ דהרי כל החולקים אלו לא אמרו אלא למ"ד לבער והגמ' הלא פסק על ביעור, ואין צורך למה שדחק הכ"מ בזה בהלכה י"א ע"ש: עוד יש בזה כלל אחר דאף אם קבוע לה זמן וכל ישראל מקיימין מצוה זו בזמן ההוא מ"מ אין מצותה ברבים אלא כל יחיד ויחיד יכול לעשותה בפ"ע כגון מצות שופר ונר חנוכה או אף אם עושה אותן לעצמו ולאחרים מברכן בלמד, לשמוע, להדליק, דכיון שמוציא גם את עצמו ואין מצותה ברבים דוקא ומברך הברכה עובר לעשייתה, יותר טוב שיברך בלמד, לשמוע, להדליק, שפורט המצוה על עצמו שהוא נצטוה בה לעשותה, ולא בדרך כלל על שנצטוו בה כל ישראל בהר סיני, לבר מברכת נטילת לולב וברכת ביעור חמץ שאע"פ שהם מצות שקבוע להן זמן וכל או"א עושה אותן בביתו בפ"ע ואין מצותן בצבור מ"מ כיון שאינם עובר לעשייתן דבלולב מכי אגבהו יצא י"ח וכן בביעור מכי חשב בלבו לבטלו קיים מצות ביעור לכן מוכרח לברכן בעל, שהוא על שנצטוו בה כל ישראל בדרך כלל כהנ"ל: עוד יש בזה כלל שלישי דבמצוה שקבוע לה זמן וכל ישראל מקיימין כעת מצוה זו ומצותה ברבים דוקא אז אפילו אם מברך אותה עובר לעשייתה מברכה בעל, דכיון שמצותה ברבים וכל ישראל מקיימין אותה כעת יש לברכה ג"כ בדרך כלל על זה שנצטוו כל ישראל לקיימה כעת, ולכן ברכתה בעל דמעיקרא משמע על מה שנצטוו בה כל ישראל בהר סיני, ולכן מקרא מגילה, שעיקר תקנתה היא לקרותה ברבים משום פרסומי ניסא, וכן מצות אכילת מצה ומרורים היא על הפסח שהיו אוכלים אותו

בחבורה, וכל ישראל נצטוו לקיימן כעת יש לברכן בעל, על מקרא מגילה, על אכילת מצות ומרורים, על אכילת הזבח, על אכילת הפסח: עוד יש בזה כלל רביעי דאף דבר שאינו קבוע לה זמן ויחיד בעצמו עושה אותה בפ"ע, דיש לו לברך בלמד כשעושה אותה רק לעצמו, מ"מ אם עושה אותה לעצמו ולאחרים בזה יש חילוק בין אם היא חובה בין אם היא רק מצוה ולא חובה דאם היא חובה יש לו לברך גם בזה בלמד אבל אם היא רק מצוה ולא חובה כגון מצות עירוב מברך בעל, על מצות עירוב: עוד יש בזה כלל חמישי דאם היא דבר הרשות לגמרי כשחיטה וכיסוי ונטילת ידים, אז מברך תמיד בעל אפי' כשעשאה רק לעצמו לבד, והוא כדאמר בש"ס וכי לא סגי דלא שחיט, וכן בכולהו, דכיון דהמעשה עצמו לאו מצוה היא יש לו לברך בדרך כלל על המצוה שנצטוו בה כל ישראל, ובזה מסולק לע"ד כל הקושיות וכל הספיקות בזה ודברי רבינו נכונים וברורים בטעמן ברויחא מאד בסיעד"ש ודו"ק: ובזה מבואר ג"כ דברי הסוגיא בפשיטות מאד, דאמר שם (פסחים ז ב') בלבער כ"ע לא פליגי דודאי להבא משמע כי פליגי בעל ביעור מר סבר מעיקרא משמע ומ"ס להבא משמע מיתבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו על המילה התם היכי נימא נימא למול לא סגי דלאו איהו מהיל ע"כ, והקשו שם בתוס' דמאי אמר לא סגיא דלאו איהו מהיל, וכי בשביל שאין אנו יודעין לתקן יאמר שקר, ולזה דחקו עצמן לומר דגם למ"ד זה על משמע ג"כ קצת להבא אלא דלשעבר הוא משמע טפי מלהבא ע"ש, אבל לפי מה שפרשתי בדעת רבינו האימעיקרא משמע, הלא א"ש בפשיטות מאד, דעל ביעור מעיקרא משמע, לא הוה הכוונה על מה שכבר ביער, אלא על מה שצונו הקב"ה מכבר על מצוה זו בהר סיני לכל ישראל, אבל לבער מורה על פרטות המצוה שיעשה הוא בלהבא, ואולי י"ל שגם התוס' כוונו לזה ולכן כתבו שפיר דמשמע נמי להבא אלא דלשעבר משמע טפי, דהיינו על כללות המצוה לכל ישראל מאז שיבערו החמץ בלהבא, ועכ"פ לדעת רבינו ודאי הכי הוא וא"ש בפשיטות ודו"ק: אמנם אף אם נאמר שהוא דוחק לכוון בדעת רבינו הפירוש דעל מעיקרא משמע, אלא נאמר דגם הוא מפרשי' כפירש"י, ג"כ מסולקים כל הקושיות לפי כל הנ"ל בכלל זה לבד, דהמצוה הקבוע לה זמן לכל ישראל לעשות בזמן ההוא ועיקר מצותה היא ברבים ובפירסום כמקרא מגילה ואכילת הפסח על מצות ומרורים תיקנו אותה בעל, אע"פ שהיא חובה על כל או"א וכמ"ש בכל הנ"ל, והטעם דהמצוה שעושה לאחרים מברך בכ"ע בעל, הוא משום וכי לא סגי דלאו איהו עביד כדאמר הש"ס ודו"ק: הלכה טז וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושין אותו בלא ברכה עיין כ"מ שכתב ע"ז, קשה שהרי כתב רבינו בפרק ב' מה' ק"ש ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפני' ולאחרי', והרי מספק הוא חוזר וקורא ולמה הוא חוזר ומברך כו' עכ"ל ועיין מ"ש בזה: ולעד"ן דקושיא זו תלי בקושיא היותר גדולה והיא קושיית הרשב"א הביאו הכ"מ בפ' ב' שם הלכה י"ג דנהי דק"ש דאורייתא הברכות הן מדרבנן ולמה חוזר ומברכן מספיקא, הרי דהברכות שחוזר ומברך הוא רק מספיקא שמא לא ברכן מתחלה ולא שהק"ש הזאת שקורא מספיקא הוא שצריכין ברכה, דודאי אם היה ברור לו שברך כבר ברכות ק"ש אלא שספק לו הק"ש לבד אם קראה או לא לא היה צריך לברך עתה כלל הברכות שנית על זה הק"ש שקורא מספק וא"כ מאי קשיא ליה: אמנם גם קושיית הרשב"א הנ"ל נלע"ד דג"כ יש לתרץ בפשיטות, דכיון דק"ש דאורייתא וכל ספק

דאורייתא אם ספק לו אם עשאה אי לא הוה כודאי לא עשאה, וא"כ גם הק"ש הרי הוה כודאי לא קרא, וא"כ אם לא קרא ק"ש כלל עדיין, הרי בודאי גם הברכות של ק"ש לא ברך דאם היה מברכן בודאי לא היה מפסיק בהן שלא לקרות הק"ש, ולכן כיון שהצריכוהו לקרות לא מספק אלא מודאי שהוא כאלו ודאי לא קרא, א"כ הרי ממילא בודאי גם לא ברך ברכותי' ולכן שפיר הצריכו רבינו לחזור ולברך לפני' ולאחרי' כנלע"ד ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות ברכות בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות מילה פרק א הלכה ב וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מ"ע אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד.

ובהשגות אין בזה תבלין וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים וכל יום עומד באיסור כרת עכ"ל. עיין כ"מ שהבין בדעת הראב"ד דמיום שגדל ולא מל הוא חייב למות בקיצור שנים ודעת רבינו הוא שאינו חייב למות בקיצור שנים כו', א"נ דה"ק רבינו שאינו מת בקיצור שנים, אך כשיגיע עתו למות ימות בקיצור ימים כו' עכ"ל: ולעד"ן דבריו תמוהים, דהנה אם יש בדעתו למול עצמו באחד מן הימים לאחר זמן הרי פשיטא שגם ביטול מ"ע אין בידו כלל, דהרי במילה שלא בזמנה אין בה שום יום קבוע למצוה ואין בה אלא משום מצות זריזין בלבד, וא"כ אף אם אינו חושב לע"ע למול עצמו באחד מן הימים אבל גם להיפך אינו חושב להשאר ערל לעולם אשר בזה אייר רבינו, איך יתחייב כרת כיון שבידו לקיים המ"ע בכל יום ויום ואינו עובר אלא על מצות זריזין לבד: לכן נלע"ד דבעיקר הדין לא פליגי כלל, ובן לרבינו ובין להראב"ד אין עליו חיוב כרת עד שימות ערל ואז ידון בכרת הנפש, ודברי הרמ"ך שהביא הכ"מ שכתב צ"ע לאחר שימות מאי כרת שייך ביה והלא כרת הוא בחצי ימיו ובחייו נפרעים ממנו עכ"ל, הוא תמוה והלא עיקר כרת הוא בנפש לאחר המיתה כדכתיב ונכרתה הנפש, ונכרתו הנפשות, ובמקום דכתיב הכרת תכרת אמרו הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב, ומאי דאמר הכתוב אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם אין זה בכלל כרת כלל, אלא דמ"מ כשעובר על חייבי כריתות שא"א לו עוד לקיימה ואינו עושה תשובה הוא נענש גם בעוה"ז בכרת דשני או בכרת דיומי, משא"כ במצות מילה שהיא רק בשב ואל תעשה ויכול לקיימה בכל עת בודאי אין בו אלא כרת דנפש לאחר מותו לבד, ועוד גדולה מזו נראה מלשון רבינו שאף אם כל ימיו לא רצה למול עצמו במזיד, וקודם מותו חשב למול עצמו ואירע לו אונס אז שלא היו יכול למול עצמו כגון שנפל לחולי ומת מתוך חליו כשהוא ערל ג"כ אין עליו עונש כרת גם לאחר מותו כיון שהיה אנוס קודם מותו ולולא האונס היה מל עצמו, ולזה דייק לשון רבינו מפורש שאמר עד שימות והוא ערל במזיד, דמשמע להדיא דאם בשעת מיתה היה ערל באונס אין עליו דין כרת כלל לאחר מותו, וגם הראב"ד יודה בזה ג"כ בודאי, אבל עיקר השגת הראב"ד הוא רק על לשון רבינו שאמר "הרי הוא מבטל מ"ע", דמשמע דדינו כמבטל שאר מ"ע, ובאמת מ"ע הזאת חמורה מכל שארי מ"ע דהרי מ"ע שיש בה כרת היא, והכי היה לו לרבינו לומר "הרי הוא מבטל מ"ע שיש בה איסור כרת", וזה הוא דדייק הראב"ד בלשונו לומר "אין בזה תבלין", ור"ל דנהי דהדין דין אמת אבל הלשון מחוסר תבלין וצריך תיקון, ולזה אמר "וכי משום התראת ספק", שמא ימול עצמו "פוטרין אותו מן השמים", על בטלו מ"ע חמורה שיש בה כרת "ולזה אמר וכל יום עומד באיסור כרת", ולא אמר בחיוב כרת, אלא באיסור

כרת, ור"ל שהוא מבטל מ"ע שיש בה איסור כרת אע"פ שאינו חייב עונש הכרת עד יום מותו, ובאמת גם דעת רבינו וכוונתו הכי הוא, אלא שסמך עצמו על דבריו הקודמים בריש הפרק שאמר מילה מ"ע שחייבין עליה כרת, ולכן לא הוצרך לכופלו עוד הפעם כנלע"ד ודו"ק: הלכה ה לקח שפחה לעוברים או שלקח שפחה על מנת שלא להטבילה לשם עבדות אף ע"פ שנולד ברשותו נימול ביום שנולד שהרי הנולד הזה כאלו הוא מקנת כסף לבדו וכאלו היום קנהו שאין אמו בכלל שפחת ישראל כדי שיהיה הבן יליד בית, ואם טבלה אמו אחר שילדה הרי זה נימול לח': ובהשגות לדעת ר' חמא מחלקין בין ילדה ואח"כ הטבילה להטבילה ואח"כ ילדה עכ"ל, ועיין כ"מ מ"ש בזה, והנה מבואר מדברי רבינו שפוסק כת"ק דברייתא שבת דף קל"ה ב' ולא כר' חמא שם דמחלק בין ילדה ואח"כ הטבילה להטבילה ואח"כ ילדה, דס"ל לר' חמא כסברת רב אסי שם דמילת שמיני תלוי בטומאת לידה, אבל הת"ק ס"ל דלא תלי בטומאת לידה כלל, ולכן פסק שפיר דאף אם טבלה אחר שילדה ג"כ שפיר נימול לשמונה כיון דאז היא שפחת ישראל ואף שאינה טמאה לידה: אמנם בהלכה י' כתב רבינו דכל מילת עבדים דוחה שבת חוץ מיליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה שאף ע"פ שנימול לח' אינו דוחה את השבת, וע"כ טעמו הוא משום שאין אמו טמאה לידה, והרי זה הוא כר' חמא ולא כהת"ק: וזהו כוונת הראב"ד בהשגתו ג"כ שהקדים לומר בהלכה זו דדבריו אינו אלא כהת"ק ולא כר' חמא, והלא הוא סותר דבריו לקמן בהלכה י' שפסק כר"ח: ולזה כתב גם שם בהשגות לא ידעתי מהו זה ההפרש, ואולימפני שהוא מסופק אם הלכה כר' חמא דמפליג בטבילה ולענין מידחי שבת לחומרא ולא דחי, וא"כ במקנת כסף שנמול לח' נמי איכא לספוקי כי האי עכ"ל: והנה הכ"מ הביא בהלכה ג' לדברי הר"ן שכתב ג"כ כהראב"ד דמספקי להו להרי"ף ולרבינו הלכה כדברי מי אי כהת"ק אי כר' חמא ולכן אזיל הכא לחומרא והכא לחומרא שנימול לח' דלמא הלכה כת"ק, ואין מחללין עליו את השבת דדלמא הלכה כר' חמא, וכתב הכ"מ שם דלדעת הר"ן ספק זה של הראב"ד בהלכה י' עצום הוא מאד, אבל נראה לו שרבינו פוסק לגמרי להת"ק, אלא דמספקי ליה בדברי הת"ק עצמו, אם הא שאינו מחלק בין ילדה ואח"כ הטבילה להטבילה ואח"כ ילדה כדאמר הש"ס קאי רק אמקנת כסף הנימול לשמונה שהוא מוזכר בבריי', אבל לא על יליד בית הנימול לאחד שאינו מוזכר בברייתא, או דקאי נמי על יליד בית הנימול לאחד, ולפיכך פסק לחומרא, א"נ שרבינו מפרש דאוקימתא דרב משרשיא דכיון שלקחה על מנת שלא להטבילה אע"פ שטבלה אחר שילדה כיון שלא טבלה קודם לידה מהני תנאי דלקחה על מנת שלא להטבילה לשלא יהיה נימיל לח', ור' ירמיה דלא אוקמה הכי ס"ל דאפ"ה מהני טבילה דאחר לידה ונימול לח', ומשום דמספקי ליה אי הלכה כר' ירמיה או כרב משרשיא פסק לחומרא לענין שבת, ולענין מילה נימול לח' שהוא הזמן הקבוע לכל הנימולים עכ"ל: אבל כל רואה יראה ויבין גודל הדוחק שיש בזה, דמ"ש ראשונה דמספקי ליה בדברי הת"ק עצמו אי קאי רק אמקנת כסף הנימול לשמונה שהוא מוזכר בברייתא ולא על יליד בית הנימול לאחד שאינו מוזכר בברייתא, תימהני והלא גם יליד בית שנימול לאחד ג"כ מוזכר בברייתא מפורש ופתח ביה, דאמר יש יליד בית שנימול לאחד, ויש יליד בית שנימול לח', יש מקנת כסף כו': ועוד אטו הא דאמר דלת"ק אין חילוק בין טבלה מקודם שילדה לטבלה אח"כ, הוא מוזכר זה בברייתא שנאמר דלא קאי

זה אלא על מה שנזכר בברייתא מפורש, והלא רק הגמרא הוא דאמרה זה, דכיון דר' אחא דפליג עליו הוא מחלק בזה, מכלל דלת"ק אין שום חילוק בזה, וא"כ האיך ניקום אנן ונאמר דאולי יש חילוק גם אליבי' באיזה פרט: ועוד דזיל בתר טעמא דלמה אינו מחלק במקנת כסף הנימול לח' משום דלא בעינן כלל שתהא אמו טמאה לידה, וא"כ ה"ה והוא הטעם ביליד בית שנימול לאחד: גם מ"ש בשני' דמספקי ליה בדברי ר' ירמיה ורב משרשיא אולי פליגי זע"ז, ושהוא מפרש לדברי רב משרשיא דכיון שלקחה על תנאי שלא להטבילה מהני התנאי שלא תועיל לה הטבילה דאחר לידה כיון שלא טבלה קודם לידה, ג"כ אינו נראה כלל לע"ד, דודאי הא דהצריך רב משרשיא לומר שלקחה על מנת שלא להטבילה, ולא אמר רק שלא חשב להטבילה לעולם, הוא רק משום דא"כ היה אסור להשהותה אצלו כלל, ולא משכחת שיהא מותר להשהותה אצלו בלא טבילה אלא באופן זה שלקחה מתחלה על מנת שלא להטבילה ולגיירה, וכדאמרו ביבמות דמ"ח ב' איזהו עבד ערל שמותר לקיימו זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו, ופסקי' רבינו הכא בהלכה ו', וכמ"ש התוס' בשבת שם, אבל עיקר הדין לאו משום התנאי הוא אלא משום שלא הטבילה, אבל כשיטבילה ודאי אין שום סברא להת"ק לגרוע אותה משום התנאי כיון שאין שום חילוק אליבי' בין טבלה קודם לידה לטבלה אח"כ, וכיון שאם טבלה קודם לידה לא היה חושש להתנאי ודאי ה"ה בטבלה לאחר לידה, וגם בין ר' ירמיה ובין רב משרשיא בודאי אין לנו לעשות פלוגתא בחנם, אלא זה מפרש למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף, וזה מפרש גם למ"ד דקנין פירות כקנין הגוף דמי וכדאיתא בש"ס: ועוד קשה ביותר דא"כ הלא סו"ס יקשה עוד בדברי רבינו בדין יוצא דופן שפסק בהלכה ז' שנימול לח' ובהלכה י"א פסק ביה שאינו דוחה את השבת, והלא הש"ס אמר שתלי זה בזה: אמנם נלע"ד שאין בזה שום קושיא כלל מעיקרא, וכל דברי רבינו מיושבים בפשיטות וברויחא מאד, דודאי הכי הוא דרבינו פוסק לגמרי כהת"ק ולא כר' חמא ולא כר' אסי שם, ולת"ק לא בעינן כלל שיהא אמו טמאה לידה לענין מילה בשמיני, ולכן אין שום נ"מ אליבי' בין טבלה קודם לידה ובין טבלה לאחר לידה, בין במקנת כסף, ובין ביליד בית, בין בזה שנימול לח', ובין בזה שנימול לאחד, בין לר' ירמיה ובין לרב משרשיא, ולא משכחת שיהא יליד בית נימול לאחד אלא בשלא טבלה אמו גם אח"כ כלל, והיינו כשלקחה על מנת שלא להטבילה, אבל אם טבלה אח"כ נימול לח' וכמ"ש, ולכן שפיר כתב רבינו כאן דאם טבלה אמו אחר שילדה הרי זה נימול לשמונה: אמנם הרי התם בש"ס הכי אמרו על דברי ר' אסי דאמר דמילת שמיני תלי באמו טמאה לידה, אינו והא איתמר יוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות רב הונא ורב חייא בר רב חד אמר מחללין עליו את השבת וחד אמר אין מחללין עליו את השבת, ע"כ לא פליגי אלא לחלל עליו את השבת אבל לח' ודאי מהלינן ליה, ומשני הא בהא תליא ע"כ, והנה יש להבין דברי הש"ס דפריך אינו, מאי הוא דעתו בזה דסבר דלא תליא הא בהא, והרי מ"ד אין מחללין ודאי טעמו הוא כדר' אסי משום דאין אמו טמאה לידה, וא"כ לענין מילה בשמיני נמי, וצ"ל בודאי דטעמו הוא זה, דבשלמא לענין חלול שבת בשמיני דידעינן ליה מקרא וביום השמיני ימול אפילו בשבת (שם דף קל"ב), ולכן בעינן ביה כל סדר הפרשה שם מתחלה וטמאה שבעת ימים, ואח"כ וביום השמיני ימול, אפילו בשבת, ושפיר תלי מילת השבת בטומאת לידה, אבל לענין מילה בשמיני דוקא.

הרי אמר שם בדף קל"ב דידעינן ליה מקרא דכתיב גביה אברהם (בראשית י"ז י"ב) ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת כסף וגו', זה לא תליא כלל בטומאת לידה וכדברי אביי שהקשה לר' אסי דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה, ולכן שפיר הקשה הש"ס על ר' אסי אינו והא איתמר כו', ורק לר' אסי הוצרך לתרץ הא בהא תליא: והשתא לפ"ז אם לא נפסוק כר' אסי הרי בודאי יש לנו לומר כדעת הש"ס דפריך איני דלא תלי הא בהא כלל, אלא אף אם לענין מילת שמיני לא קי"ל כר' אסי, אלא דלא תלי כלל בטומאת לידה, ואף בזמן שאין אמו טמאה לידה מ"מ המילה בשמיני הוא וכדורות הראשונים כדברי אביי, מ"מ לענין חלול שבת שפיר י"ל דתלי רק בטומאת לידה, וכמ"ד דאין מחללין עליו את השבת, ועתה הלא לרבינו דפסק מפורש דלא כר' אסי ודלא כר' חמא אלא כהת"ק דברייתא דמילת שמיני לא תלי בטומאת לידה, הרי מוכרחין אנו לומר הכי דלא תליא הא בהא כלל, ולא פליגי רבנן על ר' חמא אלא לענין מילה בשמיני לחוד, אבל לענין חילול שבת תלי בפלוגתא דר"ה ור' חייא בר רב, דלמ"ד דמחללין יאמר דהת"ק דר' חמא פליג לגמרי על סברת ר' חמא ור' אסי וס"ל דגם חלול שבת לא תלי בטומאת לידה כלל, ומ"ד דאין מחללין יאמר בודאי דע"כ לא פליגי רבנן על ר' חמא אלא לענין מילה בשמיני, אבל לענין חילול שבת מודו רבנן ג"כ לר' חמא דשפיר תלי בטומאת לידה ובכל סדר הפרשה דאשה כי תזריע, ולכן לכ"ע לא דחי מילת עבד את השבת אלא א"כ טבלה אמו קודם שילדה והיתה טמאה טומאת לידה: עוד י"ל לע"ד דלאחר שאמר כתנאי, ומצא תנא דמסייע לר' אסי דר' חמא עומד בשיטתו, אין צורך עוד לכ"ע לומר דהא בהא תליא, והיינו דגם התרצן דאמר הא בהא תליא לא דחק עצמו בזה אלא עד שלא ידע מר' חמא, ולכן כדי שלא נאמר דדברי ר' אסי הוא דלא כמאן הוצרך לומר הא בהא תליא ונמצא לו חבר חד מ"ד עכ"פ דאמר לא מחללין עליו את השבת וה"ה לענין מילה בשמיני, אבל לאחר שמצא לו תנא דמסייע ליה לר' אסי את התנא ר' חמא, בודאי גם התרצן הקודם יודה עתה דלא תלי הא בהא כלל, אלא דבין ר"ה ובין ר' חייא בר רב לא ס"ל בודאי להא דר' אסי לענין מילת שמיני, אלא לתרווייהו מליקבשמיני, אף אם אין אמו טמאה לידה וכת"ק דברייתא, ולא פליגי אלא לענין חלול שבת אליבי' דהת"ק, ומ"מ לא קשה מדבריהם על ר' אסי דאיהו ס"ל כר' חמא, דודאי דוחק גדול הוא לומר דהא בהא תליא לדברי ר"ה ור"ח ב"ר דא"כ למ"ד דאין מחללין ה"ה דאין מילתו בשמיני כלל, א"כ הלא פשיטא דאין מחללין עליו את השבת דהלא הכתוב אמר דרק וביום השמיני ימול אפילו בשבת ולא ביום הראשון ולא ביום אחר והיה לו לומר אין מילתו בשמיני כלל, אלא ודאי דרק לענין שבת פליגי ולא לענין שמיני וככל הנ"ל: ועתה הלא פסק רבינו מוכרח הוא ולא מספיקא אלא מדין ברור, כי כן הוא עיקרא דמלתא דלענין מילת שמיני יש לן לפסוק בודאי כרבנן דר' חמא ולא כר' חמא ולא כר' אסי, ובפרט אם נאמר דבין ר"ה ובין ר"ח ב"ר ס"ל לתרווייהו רק כרבנן דר' חמא וכהנ"ל, אמנם לענין חלול שבת יש לן לפסוק בודאי כהאי מ"ד דאין מחללין עליו את השבת כיון דלדידיה ליכא פלוגתא בזה וגם רבנן דר' חמא מודים בזה, ועכ"פ יש בזה שלשה דעות מבוררות שאין מחללין עליו את השבת, דעת האי מ"ד ודעת ר' אסי ודעת ר' חמא, ושפיר י"ל דגם רבנן דר' חמא מודים בזה ולמעט במחלוקת עדיף, ולא כאידך מ"ד דמחללין דפליג מפורש אכולהו והוה יחיד

לגבייהו, ולכן שפיר פסק רבינו לענין יליד בית שטבלה אמו לאחר שילדה לענין מילת שמיני בהלכה ה' שהוא נימול לשמיני כרבנן, ולענין חלול שבת בהלכה י' דאין מחללין עליו את השבת, ושפיר פסק ג"כ הכי לענין יוצא דופן בהלכה ז' שמלין בשמיני, ובהלכה י"א לענין שבת שאין מחללין עליו את השבת וכמ"ש: אמנם כל זה אינו אלא ביליד בית לבד, אבל במקנת כסף ס"ל לרבינו דגם לר' חמא אם קנאו כשהוא עובר עם אמו מלין אותו בשמיני אפילו בשבת בכל ענין אף כשילדה ואח"כ טבלה, והוא דגירסת רבינו בגמרא הוא ודאי כגירסת השאלתות שהביא רש"י בגמרא שם שלא הוזכר התנאי דטבלה ואח"כ ילדה בדברי ר' חמא כ"א ביליד בית לחוד ולא במקנת כסף, וגריס מקנת כסף שנימול לשמונה כגון שלקח שפחה ואח"כ ילדה, נימול לאחד נמי כגון שלקח שפחה וולדה עמה, וש"מ דטעמא דוולדה עמה הוא דנימול לאחד, אבל ילדה בבית ישראל בכה"ג דוולדה עמה דהיינו שילדה קודם שטבלה נימול לח', הרי מפורש דגם לר' אחא אין חילוק במקנת כסף בין טבלה קודם לידה לטבלה לאחר לידה, וכמ"ש רש"י שם בד"ה מקנת כסף טעם לגרסא דידן דאמר מקנת כסף הנימול לאחד כגון שלקח זה שפחה וזה עובר, דלמה לא אמר כגון שלקח שפחה וולדה עמה כגרסת השאלתות, משום דא"כ ילדה קודם טבילה היא, ומאי איריא נולד קודם שלקחה אפילו נולד משלקחה נמי לר' חמא נימול לאחד עכ"ל, ומינה דלהשאלתות דלא חש לזה ע"כ הכי הוא באמת דילדה קודם טבילה בביתו נימול לשמונה גם לר' חמא, ולא בעינן בזה שיהא אמו טמאה לידה כיון שהוא מקנת כסף ולא יליד בית, ולא פליג ר' חמא על הת"ק אלא ביליד בית לבד, וטעם גרסא זו נלע"ד משום דלא מרבינן גם עבד גופ' כי תזריע דמצריך בה שיהא אמו טמאה לידה אלא יליד בית לבד, שנתעברה וילדה בביתו של ישראל, ואז קרינן גם בה דבר אל ב"י אשה כי תזריע וילדה זכר דהרי גם היא הזריעה בבית ישראל וילדה זכר, ואז קרינן בה ג"כ וטמאה שבעת ימים, ואז קרינן בה, וביום השמיני ימול אפילו בשבת, ולכן בעינן בה שתטבול ואח"כ ילדה דרק אז הוא דקרינן בה וטמאה שבעת ימים, משא"כ ילדה ואח"כ טבלה הלא לא קרינן בה וטמאה שבעת ימים דהרי אינה טמאה לידה, לכן לא קרינן ביה וביום השמיני ימול אפילו בשבת, וזה הוא לכ"ע בין לר' חמא בין לרבנן, אבל לענין מילת שמיני פליגי, דלר"ח תלי הא בהא ולרבנן לא תלי הא בהא, כי מילת שמיני בחול ידעינן לה רק מקרא דאברהם ובן שמונת ימים ימול לכם וכמ"ש לעיל, אמנם עבד מקנת כסף שהעבור לא היה כלל בבית ישראל הרי אינה מרומז כלל בפ' תזריע דכתיב בה דבר אל בני ישראל, אשה כי תזריע, ולא ידעינן ליה אלא מקרא דאברהם לבד, ולכן לא בעינן ביה כלל שיהא אמו טמאה לידה אלא בכ"ע משוינן ליה למילת אברהם שיהא נימול לשמונה בין בחול בין בשבת אפילו כשאין אמו טמאה לידה כדורות הראשונים גם לר' חמא, ואין לומר כלל דמשוינן אותו למילת אברהם אלא רק למילת שמיני בחול ולא לענין שבת משום שאין אמו טמאה לידה כמו ביליד בית לרבנן, דהרי לר' חמא תלי הא בהא ולא מחלקינן במילת שמיני בין חול לשבת לדידיה, וכיון דע"כ מהלינן ליה וכללה אותו בהדי ישראל בפ' אשה כי תזריע וכהנ"ל, וא"כ מניה נשמע גם לרבנן דבזה הרי לא פליגי, ואף דלדידהו לא תלי הא בהא זה אינו אלא ביליד בית שכללו הכתוב בהדי ישראל באשה כי תזריע, אבל לא במקנת כסף כמו לר' חמא, אמנם כיון דכתיב בהאי קרא דאברהם ובן שמונת ימים ימול "לכם, לא שמעינן מהאי

קרא למילת שמיני אלא מקנת כסף דדמי עכ"פ בחד צד ללכם, דהיינו שילדה עכ"פ בביתו של ישראל אף שנתעברה מקודם, משא"כ אם גם ילדה מקודם ולקח שפחה וולדה עמה, דלא דמיא ללכם בשום צד אמרינן דביה לא איירי האי קרא כלל, אלא מקרא דהמול ימול יליד ביתך ומקנת כספך ידעינן לי' דלא זכר ביה שמונת ימים, ולכן הוא נימול לאחד וכפרש"י בגמ' שם: ועתה לפ"ז הרי גם קושיית הראב"ד שבהלכה י' מסולקת בפשיטות, ופסקי רבינו כולהו מכוונין מאד, דשפיר כללא כייל דכל הנימול לשמונה מחללין עליה השבת ג"כ לבר מיליד בית שטבלה אחר שילדה וא"ש הכל לנכון ברויחא ובפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: שוב ראיתי בכ"מ בהלכה ז שכתב בעצמו ג"כ לענין יוצא דופן שכתב רבינו שנימול לח' ואין מחללין עליו את השבת, משום דרק לר' אסי הוא דאמר דהא בהא תליא, אבל למאי דקיי"ל דלא כר' אסי לא תליא הא בהא, אלא שכתב דלכן פסק כמ"ד אין מחללין משום דספיקא לחומרא ע"ש, אבל לפמ"ש הוא מעיקר הדין ודין ברור ולא מספיקא, ולפ"ז גדלה התימא עליו ביותר דלמה לא פירש הכי גם גבי עבד וכמ"ש, וצ"ל דקושיית הראב"ד היה דוחקתו דגם לפ"ז היה נשאר אצלו קושיית הראב"ד בתוקפה, אבל אנכי זכיתי ת"ל לתרץ גם קושיית הראב"ד בפשיטות בסיעד"ע וככל הנ"ל: הלכה ו ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית כו' וכן קטן שנולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ביום הח'.

עיין כ"מ שכתב דהרי"ף ורבינו פסקו הכי כמ"ש הרי"ף בטעמו דאע"ג דפליגי רב ושמואל בהא מלתא קי"ל כבתראי דאינון רבה ורב יוסף וקי"ל כרבה נגד רב יוסף ע"ש, והביא עוד לדברי הרא"ש שתמה עליו דהרי רק מאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי אבל קודם לכן קי"ל כרב לגבי תלמיד ואלו נחלקו רבה ורב יוסף על ר"י היה הלכה כר"י שהיה רבם כ"ש שהלכה כרב רבו של ר"י כנגד רבה ורב יוסף, והכ"מ כתב בזה שני תירוצים, ובתירוץ השני כתב דאפשר דכי אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב היינו כשלא נחלק אחר עמו אבל הכא דשמואל פליג עלי' הוה ליה רב לגבי שמואל ורבה ורב יוסף יחיד לגבי רבים עכ"ל, והנה דברים אלו הם סייעתא גמורה לדידי, שכן העליתי בעזה"י בכללי ההוראה שלי בפתיחת ספרי שערי טהר, דבמקום דפליגי יחיד כנגד שלשה והיחיד הוא רבו של אחד מן השלשה דאז נפגשו שני כללים זה כנגד זה, הכלל דאין הלכה כתלמיד נגד הרב, והכלל דיחיד ורבים הלכה כרבים, בזה יש פלוגתא בין הרי"ף והרמב"ם להרא"ש דלהרי"ף והרמב"ם כללא דרבים עדיף בכ"מ ולהרא"ש כללא דרב עדיף ע"ש: אמנם עכ"ז נלע"ד דבכאן אין צורך לכל זה, דשפיר מיתרצא קושיית הרא"ש גם בלא"ה בפשיטות מאד, דכיון דפליגי רב ושמואל ורבה פסק כשמואל יש לן לפסוק כשמואל כיון דרבה פוסק כוותי', וכדאמרו בשבת דף כ"ב אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב לבר מהני תלת דעביד כשמואל מדליקין מנר לנר ומתירין מבגד לבגד והלכה כר"ש בגרירה כו', ובכולהו קי"לכשמואל משום דרבה עבד כוותי', ולזה כוון בודאי הרי"ף ג"כ בכאן שכתב בלשונו דאע"ג דפליגי רב ושמואל בהא מלתא קי"ל כבתראי דאינון רבה ורב יוסף, ור"ל דפסקו כשמואל, דלענין זה ודאי אמרינן בכ"מ דהלכה כבתראי במקום שפוסקין הלכה כחד מהראשונים ואף קודם אביי ורבא וזה פשוט לע"ד ודו"ק: הלכה יח אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת מילה שהכשילה את

כחו וכן מלה את השני ומת מחמת מילה בין מבעלה הראשון בין מבעלה השני ה"ז לא ימול את השלישי בזמנו אלא ממתנין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו.

אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי כו'. הנה לכאורה דברי רבינו תמוהים במה שאמר, אלא ממתינין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו, דהרי בברייתא תניא בלשון זה (יבמות ס"ד ב') מלה הראשון ומת שני ומת שלישי לא תמול דברי רבי רשב"ג אומר שלישי תמול רביעי לא תמול, ולשון לא תמול ודאי משמע לעולם, דאל"כ היו אומרים תמתין עד שיגדיל, וכן אמר עוד שם בארבעה אחיות שמלה ראשונה ומת כו', רביעית באת לפני רשב"ג אמר לה אל תמולי, דודאי משמע לעולם, וכן תניא (חולין דף ב') הכל שוחטין ואפילו כותי ערל כו', ואמר האי ערל ה"ד אילימא מתו אחיו מחמת מילה האי ישראל מעליא הוא, הרי שהיה כבר גדול ואפ"ה היה ערל יאמרו עליו האי ישראל מעליא הוא, וכן זיל בתר טעמא דאמרו ביבמות שם בשלמא גבי מילה איכא משפחה דרפי דמא ואיכא משפחה דקמיט דמא, הרי דלאו מחמת חלשות גופו הוא דמזיק ליה המילה אלא משום דרפי דמא של כל המשפחה אף הבריאים והגדולים וא"כ בודאי אין למולו לעולם, ואי הא דר' נתן הבבלי (שבת קל"ד חולין מ"ז א') שראה שהוא אדום ואמר לה המתיני עד שיבלע בו דמו, וכן ראה שהוא ירוק אמר לה המתיני עד שיפול בו דמו אע"פ שכבר מתו לה שני בנים מחמת מילה, התם שאני דכיון שראה את השלישי שהוא אדום או ירוק תלה מיתת שני בנים הראשונים ג"כ בזה דמסתמא היו ג"כ אדומין או ירוקין, אבל במקום שאין בו שום ריעותא בודאי גרע ולא מלין לעולם במתו אחיו מחמת מילה דתלינן ברפי דמא וכמ"ש, שוב ראיתי דגם בנובי"ת סימן קס"ה והחתם סופר סימן רמ"ה עמדו ע"ז וע"ש שהאריכו בזה: אמנם לעד"ן דא"ש בפשיטות מאד, דודאי גם רבינו הכי סובר דרבי ורשב"ג דאמרי לא תמול הוא לעולם, אבל ע"כ כיון דהגמרא אמרה בטעמו משום דאיכא משפחה דרפי דמא, איירו רק בשמתו מחמת הדם שיצאו ממנו הרבה בלא הרף וזה ודאי תלי במשפחה דרפי דמא, ובאופן כזה בודאי אין למולו לעולם, אבל רבינו דייק בלשונו ומת מחמת מילה שהכשילה את כחו לא מחמת רפיות הדם אלא ע"י חלשות כחו בזה אמר שפיר דיש לשלישי להמתין עד שיגדיל ויתחזק כחו, דכיון דהמילות הראשונות היה בכחן להכשיל את כחן עד שמתו הוכחה גדולה היא שגם בלאו המילה היה חלשות בגופן והרי זה כמו חולי וכיון שהוחזקה האשה הזאת להיות בני' חלושים ביום השמיני יש להשלישי להמתין עד שיגדיל ויתחזק, דודאי חלישות דביום השמיני ללידתו אינה הוראה כלל לשיהיו חלושים לעולם גם בגדלותן, ובפרט שאנו רואים שנתחזק כחו בגדלותו שפיר צריך למול אז, ולזה סיים רבינו ג"כ בלשונו "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, להורות כי מה שממתינן לשלישי עד שיגדיל ויתחזק הוא משום דהראשונים שמתו מחמת המילה שהחלישה את כחן הוא הוראה שהיה בגופן איזה חולי בשמיני, ואינה ענין לדברי הש"ס דאיירי בשיוצא כל דמן מהן מחמת המילה ומשום דרפי דמן של כל המשפחה אף הגדולים והבריאים דזה ודאי לא ימול לעולם והוא הוא הערל שמתו אחיו מחמת מילה המוזכר בש"ס, ולזה פסקו גם הטור והש"ע סי' רס"ג כדברי רבינו ודייקו ג"כ בלשונם שהכשילה את כחו, ואף דלפ"ז יקשה דא"כ למה לא כתב רבינו גם דין הש"ס דאם מתו מחמת רפיון דמם לא ימולו לעולם, וצ"ל דממילא ש"מ דכיון דרק במילה שהכשילה את כחם אמר להמתין, מכלל דבמילה שהמיתה אותם

ממש ע"י הוצאת כל דמו ממנו דפשיטא הוא דלא ימול השלישי לעולם דבזה לא שייך להמתין, וא"ש פסק רבינו ופסק הטור הש"ע בפשיטות מאד וע"ש בנובי"ת ובח"ס שדחקו עצמן מאד בזה ולעד"ן נכון כמ"ש ודו"ק: פרק ב הלכה ג יש ציצין המעכבין את המילה ויש ציצין שאין מעכבין את המילה.

כיצד אם נשאר מעור הערלה עור החופה רוב גובהה של עטרה הרי זה ערל כמו שהיה וזה העור הוא ציץ המעכב, ואם לא נשאר ממנו אלא מעט שאינו חופה רוב גבהה של עטרה זהו ציץ שאינו מעכב: הנה במשנה (שבת קל"ז) תנן בלשון זה, אלו הן ציצין המעכבין את המילה בשר החופה את רוב העטרה, ובגמרא אמר ר' אבינא א"ר ירמיה בר אבא א"ר בשר החופה את רוב גובהה של עטרה, ורבינו שינה מלשון המשנה והוסיף והאריך בה לומר ג"כ ויש ציצין שאין מעכבין את המילה, ואח"כ פירש דבריו עוד ואמר, ואם לא נשאר ממנו אלא מעט שאינו חופה רוב גובהה של עטרה כו': נלע"ד דבא בלשונו זה להורות לן תרתי, חדא שלא נטעה לומר דרוב גובהה של עטרה לאו דוקא אלא הכוונה הוא אפילו רוב גובהה וכ"ש רוב הקיפה של עטרה אע"פ שאינו רוב גובהה, וחומרא בא ר' אבינא להשמיענו, לזה נקט רבינו גם הדין דציצין שאין מעכבין המילה וכפל הדברים לענין הקולא ואמר דאם אינו חופה רוב גובהה של עטרה זהו ציץ שאינו מעכב, להורות דדוקא רוב גובהה מעכב אבל אם אינו רוב גובהה אף ע"פ שהוא רוב הקיפה זהו ציץ שאינו מעכב, וכן נראה ודאי מלשון הש"ס דהרי בעלמא מבעי ליה להש"ס רוב גובהה או רוב הקיפה, ובחולין (דף ע"ו ב') אמר כי אתא רב דימי א"ר יוחנן רוב עוביו ואמרי לה רוב הקיפו אמר ר"פ הלכך בעינן רוב עוביו ובעינן רוב הקיפו, והכא כשאמר ר' אבינא בלשון פסיקא בשר החופה את רוב גובהה ש"מ דוקא קאמר ולאפוקי מרוב הקיפה דאל"כ היה לו לומר אפילו רוב גובהה, או בין רוב גובהה בין רוב הקיפה, כיון דלשון רוב כולל או זה או זה או תרווייהו כא' אלא ע"כ דוקא קאמר וקולא הוא דבא להשמיענו מצד אחד וחומרא מצד אחד, דלרוב הקיפו לא חיישינן אלא לרוב גובהה לבד, אבל רוב גובהה מעכב אפילו במקום אחד: ונראה דזה הוא גם דעת רש"י שכתב רוב גובהה לא תימא רוב העטרה דקתני מתניתין רוב הקיפה אלא רוב גובהה במקום אחד עכ"ל, אשר לכאורה משמע מלשון אפילו דכ"ש רוב הקיפה, אבל באמת אינו, דלכאורה אינו מובן מהו הלשון לא תימא דאמר דמשמע דרוב הקיפה היה יותר סברא לומר ובא להשמיענו דלא תימא הכי, ואיזה סברא הוא לומר רוב הקיפה יותר מרוב גובהה, וגם למה הוצרך רש"י לזה ומאי קשיא ליה שהוצרך לכל האריכות הזה, והכי היה לו לומר רוב העטרה דקתני מתניתין אפילו רוב גובהה במקום אחד, וגם האי, במקום אחד, מיותר הוא דפשיטא דרוב גובהה בלא הקיפה הוא במקום אחד, אבל כוונתו הוא זה לע"ד, דבא לרמז שלא יקשה דלמה הוצרך להשמיענו דבשר החופה את רוב העטרה הוא רוב גובהה פשיטא דרוב גובהה קאמרה המשנה דאי רוב הקיפה היה לה לומר בשר הסובב את רוב העטרה, ומדאמרה החופה פשיטא דבגובהה קאמרי, לזה פירש"י דזהו דבא להשמיענו דלא תימא רוב העטרה דקתני מתניתין, דהיינו רוב גובהה היא ברוב הקיפה ג"כ, אלא אפילו רוב גובהה במקום אחד, והאי אפילו על במקום אחד קאי, לומר דלא בעינן תרווייהו רוב גובהה ורוב הקיפה אלא רוב גובהה אפילו במקום אחד נמי מעכב, אבל רוב הקיפה לחוד בלא רוב גובהה פשיטא דאינו מעכב דאין זה

בכלל הלשון בשר החופה אלא בשר הסובב היתה נקראת, ואפילו אם יאמר בע"ד דגם רוב הקיפה היא בכלל בשר החופה, ג"כ א"ש דזהו דמשמיענו דלא רוב הקיפה קאמרה המשנה אלא דוקא רוב גובהה ואפילו במקום אחד, וכמ"ש לעיל דחומרא בחד צד וקולא בחד צד הוא דבא להשמיענו, והאי אפילו גם בלא"ה ע"כ רק עלבמקום אחד קאי, ולא על רוב גובהה, דאיזה חומרא יש ברוב גובהה יותר מברוב הקיפה לחוד שיאמר ע"ז לשון אפי' אע"כ על במקום אחד קאי וכמ"ש: ובזה ידוייק דברי הטור והש"ע י"ד סימן רס"ד סע"ה שכתבו בלשונם, אם נשאר מהעור עור החופה את רוב גובהה של עטרה אפילו במקום אחד, דקדקו מפורש לומר האי "אפי', על במקום אחד, ומגלה לן בזה גם על לשונו שכתב בא"ח ריש סימן של"א בש"ע אפילו רוב גובהה של עטרה במקום אחד כלשון רש"י, דהאי אפילו קאי על במקום אחד, וזה הוא דלא כמ"ש הש"ך בי"ד סימן רס"ד דשם בי"ד הלשון הוא מהופך, אלא אדרבא בדוקא הוא, גם מה שהביא שם הש"ך מלשון הרמזים ג"כ לא ק"מ, דז"ל שם, מל ולא פרע כאלו לא מל ואפילו בשר החופה רוב גובה העטרה מעכב המילה עכ"ל, והלא מובן לכל דה"ק ואפילו מל ופרע אלא שהבשר חופה רוב גובה העטרה ג"כ מעכב המילה וזה פשוט, ולפ"ז לא נמצא בדברי הראשונים מי שיאמר דגם רוב הקיפה לבד ג"כ מעכב, והחכם ספרדי שהביא הש"ך שם בשם הב"י דאמר דגם רוב הקיפו לחוד מעכב יחיד הוא בדבר זה, וזהו דלא כהח"ס בסימן רמ"ח שלא כתב הכי ע"ש: שנית בא רבינו להשמיענו באריכות לשונו זה לאפוקי ממ"ד דעטרה נקראת רק החוט הגבוה לבד אבל כל הבשר שלצד הגיד אינו בכלל עטרה, וא"כ רוב גובהה של עטרה אינו אלא משהו בעלמא, לזה בא רבינו ואמר "ואם לא נשאר ממנו אלא מעט שאינו חופה רוב גבהה של עטרה זהו ציץ שאינו מעכב", דהלשון ואם לא נשאר ממנו אלא מעט, הרי כולו מיותר הוא, והיה לו לומר ואם אינו חופה רוב גבהה, אלא בא להורות לן דאף במיעוט של העטרה ג"כ אינו משהו בעלמא אלא גם הוא נקראת בשם נשאר מעט עכ"פ, כי העטרה נקראת כל אותו הבשר מתחלת החוט עד סוף הגיד למטה אלא שהחוט הוא תחלת העטרה ועיקרה ועל שמו הוא דנקרא כל הבשר בשם עטרה שהוא כמו טבעת עגול סביב הגיד, ומה שנמצא לפעמים שם למטה מהעטרה על אותו הבשר, הכוונה הוא למטה מתחלת העטרה ועיקרה, אבל בודאי כל אותו הבשר הוא בכלל רוב גובהה של עטרה, דעל החוט בעצמו בודאי לא שייך לומר לא רוב ולא מיעוט דכל החוט אינו אלא משהו בתינוק בן שמונת ימים, ולשון רבינו "נשאר ממנו אלא מעט" בודאי לא שייך על מיעוט החוט לבד וכמו שכתבתי: וראיה גמורה לזה מדברי התוס' שבת קל"ז ב' בד"ה מל ולא פרע, שכתבו וכי לא פרע עדיין רוב עטרה מכוסה עכ"ל, ואי על החוט קאמרי היה להו לומר עדיין כל העטרה מכוסה, אלא פשיטא דכל הבשר ההוא נקראת עטרה, וע"פ רוב נחתך קצת גם מעור הפריעה עם החיתוך ולכן לאחר החיתוך מקצת אותו הבשר בראשו אצל הנקב הוא מגולה קצתו גם בלא פריעה ולכן אמרו שפיר דעכ"פ רוב עטרה מכוסה עדיין, וכן משמע ג"כ מלשון רש"י במשנה שם שכתב עטרה היא שפה גבוה המקפת את הגיד סביב וממנה משפע ויורד לראשו עכ"ל, משמע להדיא דגם השפוע היורד לראשו הוא בכלל העטרה, אלא שנתן טעם על שם העטרה שהיא מחמת החוט שע"ג השיפוע ההוא שהוא מקיף את הגיד סביב ולכן נקרא כולו בשם עטרה: וכן מוכח ג"כ להדיא מדברי התוס' יבמות דף ע"ה ב' בד"ה ניקב

למטה מן העטרה, וז"ל ואר"י דעל גב גיד העטרה מארכה ובתחתונו של גיד הולכת ומתקצרת לראש הגויי' כו' עכ"ל, והשתא אי רק החוט נקרא בשם עטרה, איך שייך על החוט לשון מארכה ולשון מתקצרת, והרי היא עגול סביב הגיד כטבעת ואיך שייך ביה לשון ארוך וקצר, הכי היה להו לומר על גב גיד העטרה עולה ובתחתונה של גיד הולכת ויורדת, אלא ודאי פשיטא הוא דכל הבשר המשופע ג"כ היא בכלל העטרה, ולכן שפיר אמרו דעל גב הגיד מארכת אותו הבשר מתחתיתו עד סוף החוט למעלה ובתחתונו הולכת ומתקצרת, ומה שקרא שם הש"ס לאותו הבשר בשם למטה מהעטרה, הכוונה הוא למטה מהתחלתו ועיקרו ואמר לשון זה אטו למעלה מן העטרה שאמר שם: וכן מוכח ג"כ להדיא מלשון הטור אהע"ז סי' ה' וז"ל, בראש הגיד יש בשר ובחבורו לגיד הוא גבוה ומקיף סביב הגיד ונקרא עטרה ואותו היקף אינו בעיגול ישר אלא בעליונו של גיד מארכת העטרה כלפי הגוף ומתקצרת והולכת בתחתיתו עד קרוב לראשו של גיד ואותו הבשר אין דינו כשאר הגיד שאפילו אם נחתך כולו ולא נשאר אלא מלא החוט על פני רוב העטרה לצד הגוף כשר עכ"ל, והשתא גם לבר מ"ש אותו הלשון ממש שכתבו התוס' לשון מארכת ומתקצרת, עוד הלא אמר "בראש הגיד יש בשר ובחבורו (אותו הבשר) לגיד הוא (הבשר) גבוה ומקיף סביב הגיד", הלא איירי בכל דבריו אלו בהבשר ואמר שהבשר בעצמו הוא שמקיף סביב הגיד כי החוט המקיף הבשר הכל אחד הוא, ועל כל זה הבשר אמר "ונקרא עטרה", הרי אמר מפורש דכל הבשר ההוא נקרא עטרה ולא החוט דלא זכרו כלל בדבריו, ואין לומר דקאי על הא דאמר "ומקיף", דהרי האי ומקיף ג"כ קאי על הבשר ולא חלקו בפ"ע, ועוד דהרי אמר מיד "ואותו היקף אינו בעיגול' והיה לו לומר זה הלשון מתחלה, ואותו היקף נקרא עטרה ואינו בעיגול ישר, אלא ע"כ דכל הבשר ההוא עם החוט כאחד הכל נקרא בשם עטרה ונקרא בשם זה על שהבשר ההוא בסופו בחבורו לגיד הוא מקיפו מסביב, והחוט אין לו שם אחר בפ"ע כלל אלא הכל בשם בשר נקרא, ואח"כ אמר עוד "ואותו הבשר אין דינו כשאר הגיד שאפילו אם נחתך כולו ולא נשאר אלא מלא החוט על פני רוב העטרה לצד הגוף כשר", קראו גם בזה את כולו בשם בשר ואמר שכולו שוה הוא שאפילו אם נחתך כולו ולא נשאר אלא מלא החוט על פני רוב העטרה כשר, וקרא את כל הבשר בשם עטרה גם בזה, ומה שאמר אח"כ שם, לפיכך ניקב למטה מהעטרה לצד הקרקע כשר ניקב העטרה עצמה כו', והוא ג"כ דברי הש"ס ביבמות דף ע"ו, הוא משום שרוצה לציין חילוק המקומות, דבזה כשר בכ"ע, ובזה אינו כשר בכ"ע, לכן קרא תחלת שפת העטרה בשם עטרה עצמה ולמטה ממנו בשם למטה מהעטרה ור"ל למטה משפת העטרה: וכן נראה להדיא מדברי התה"ד סימן רס"ד, דכל הבשר נקרא עטרה ע"ש, וכן כתב הש"כ בסימן רס"ד ס"ק ט' בשם הב"י אשר כתב בשם חכם ספרדי דעטרה דלגבי מילה הוא הבשר אשר בראש הגיד כולו ע"ש, והט"ז מביא בשם הב"י שהוא מחלוקת בין חכמי ספרד ע"ש, ועיין בח"ס סימן רמ"ח דפסיקא ליה בכל דבריו שם ג"כ דכל הבשר כולו הוא העטרה ע"ש, וכל זה הוא דלא כהבכור שור בשבת שם שכתב להוכיח מרש"י ותוס' יבמות שם ומלשון הטור הנ"ל דרק החוט לבדו הוא העטרה, והלא כל רואה יראה דאדרבא מכל המקומות הללו הוא מוכרח להיפך ממש וכמ"ש: ומ"ש עוד הבכור שור שם דאם מכוסה רוב הקיפו פשיטא דמעכב דא"א דיכסה רוב הקיפו שלא יכסה גם רוב גובהו במקום

אחד דהרי העטרה מתקצרת למטה לצד הרגליים עכ"ל, אי משום זה לא איריא אם המוהלים עושים התיתוך ג"כ בעיקום כקולמס כאשר עושים כל המוהלים המומחים, דבאופן אחר א"א כלל לגלות כל העטרה בשוה, וא"כ הרי שפיר אפשר שיהיה רוב הקיפו מכוסה ולא רוב גובהו אפילו במקום אחד: הנה הארכתי בכל זה לא להקל ח"ו בענין חיתוך הערלה דודאי צריך לחתוך כל עור הערלה עד למעלה מהחוט המקיף ולא ישאר בו משהו ג"כ לא בגבהו ולא בהקיפו, אבל כוונתי ללמד סנגוריא על המוהלים דזמנינו דלעולם אין חותכין כל הערלה ותמיד נשאר רוב הקיפו של העטרה מכוסה לאחר החיתוך ולא רוב החוט לבד אלא כל החוט הוא מכוסה אשר לפי דברי הח"ס שם וכ"ש לפי דברי הבכור שור שם רוב ישראל ערלים ח"ו והמוהלים אינם שומעים לקול מורים וא"א לחכמי ישראל להעמיד הדת על תלה, לכן הארכתי בזה לברר דהאמתהוא דאינו מעכב אלא רוב גובהה של כל הבשר כולה ולא רוב הקיפה, לכן גם המילה דמוהלים דזמנינו היא כתיקונו ועמך כולם צדיקים כנלע"ד נכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ג הלכה וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי: עיין בהשגות, ועיין כ"מ שהביא שאלת חכמי לוני"ל ותשובת רבינו להם והשגת הרמ"ה על תשובתו, ולעד"ן דאין בדברי השגת הרמ"ה שום תפיסה על דברי רבינו, דרבינו ה"ק שעשה מתחלה הקדמה דמצוה דאורייתא ומצוה דרבנן שניהם שווין ממש לענין ברכה, דכל שהוא ודאי מצוה בין שהיא מן התורה בין שהיא מדרבנן תיקנו בה רבנן ברכה, אלא דעל ספק מצוה מצינו דברים סותרים דעל סוכה בשמיני שהוא ספק מצוה לא תיקנו בה ברכה ועל ספק יו"ט תיקנו בה ברכה ועל ספק מעשר לא תיקנו בה ברכה, והשתא נחזי אנן מאיזה ספק מצוה נילף לכל שארי ספיקי דמצוה אם לברך עליהן או לא, והנה מספק מעשר שהוא דמאי א"א למילף דהרי אמר רבא טעמו משום דרוב ע"ה מעשרין הן, ואי מספק יו"ט הרי אביי אמר ביה טעם נכון משום דלא לזלזולי ביה, ואף לרבא דלא ס"ל האי טעם בודאי היה להו לחכמים טעם אחר מה שראו לתקן ביה ברכה, דבלא טעם כלל א"א לומר משום שכן היה תקנתם מתחלה דעל כל מצוה בין ודאי בין ספק שיברכו עליה דהרי חזינן דבספק שמיני אפסיקא הלכתא דלא לברך אלא ע"כ דגם לרבא היה להם איזה טעם מה שתיקנו לברך ביו"ט שני, וא"כ אין לן למילף אלא מספק שמיני דכמו דהתם איפסקא הלכתא שלא לברך כן בכל ספק ברכה אין לברך, דא"א לומר דהתם בספק שמיני מפורש תיקנו שלא לברך מטעם שברכה זו על הסוכה עם ברכות החג יסתרו זא"ז כדברי הרמ"ה או מאיזה טעם שיהיה, דהרי פליגו שם בסוכה דף מ"ו ב' רב ור' יוחנן בזה אם לברך או לא ואם היה בזה תקנה שלא לברך מאיזה טעם שיהיה בודאי לא היה שייך פלוגתא בזה, אלא ע"כ שלא היה ידוע להם שום תקנה בזה ופליגי רק בזה דרב סבר שיש לן למילף מספק יו"ט לברך על כל ספק מצוה ור' יוחנן סבר דאין לן למילף מספק יו"ט כלל דהתם שאני דמפורש תיקנו בה ברכה מאיזה טעם שיהיה לאפוקי ספק שמיני דלא ידענו בה שום תקנה אין לנו לברך מעצמנו דהיכא דתיקנו תיקנו והיכא דלא תיקנו אין לנו לברך מעצמנו על ספק מצוה, ואיפסקי הלכתא הכי דמיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, הרי שמעינן מזה מפורש דבמקום דלא ידעינן שיש תקנה קבוע מחז"ל לברך על ספק זה שאין לנו לברך מעצמינו על ספק מצוה בין שהיא דרבנן בין שהיא דאורייתא דהכל דין אחד להן לענין ברכה: ומ"ש רבינו בלשונו

בתשובתו "בין שהיה ספק מדבריהם כגון י"ט שני', והרי עיקרו דאורייתא הוא, הרי לא אמר בלשונו, ספק דבריהם, אלא ספק "מדבריהם" דהספק הזה הוא ודאי מדבריהם דמדאורייתא לא היה לן לעשות יו"ט שני כלל אף למ"ד דספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא, דהרי אנו בקיאין בקביעא דירחא ורק מתם שלחו הזהרו במנהג אבותיכם, ואף לבר מזה הרי הש"ס קרי ליה הכי כדאמרו בשבת דף כ"ג והא יו"ט שני דספק דדבריהם הוא ובעי ברכה, והוא ודאי מטעם הנ"ל, ומ"ש רבינו עוד בלשונו וכל מצוה שעיקרה מן התורה כו' אין כוונתו לספק שמיני, אלא אעלמא קאי כגון מילת אנדרוגינוס, וה"ק וכל מצוה אפילו שעיקרה מן התורה כו' יש לן למילף מסוכה בשמיני דלא תיקנו לה חכמים ברכה כ"ז דלא ידעינן דמפורש תיקנו לה ברכה כיו"ט שני, ובזה כל דברי השגות הרמ"ה שם מעיקרא ליתנהו, וכל דברי רבינו מדוקדקים וברורים ונכונים בסיעד"ש ודו"ק: בריך רחמנא דסייען.

תם ונשלם באור ספר אהבה, בעזרת רם ונשא דגול מרבבה, יתברך ויתעלה שמו לדור דורים, בו אבטח כי יעזרני גם בס' זמנים, בעזה"י הנותן חכמה לחכימין ובינה לנבונים, אתחיל בבאור ספר זמנים. הלכות שבת פרק א הלכה ה כיצד גורר אדם מטה כסא וספסל וכיוצא בהן בשבת עיין כ"מ שהביא דברי הרמ"ך שכתב, נראה שהוא גורס אבל בגדולים ד"ה מותר ולכך לא מפליג ומתיר בכל ענין, ול"נ דא"כ מאי מההיא דגורר אדם לימא דההיא כר"ש דמתיר בכל ענין מתכוין אפילו בגדולים דמיא לפסיק רישא כו' עכ"ל באור דבריו דאף אם נגרוס אבל בגדולים ד"ה מותר בדברי עולא מ"מ מדהוצרך להשמיענו דבגדולים ד"ה מותר ע"כ לר"ש אצטריך להשמיענו דהרי ההלכה הוא כר"ש, וע"כ לאו מלתא דפסיקא היא גם לר"ש, והוא דאף דבחד צד גדולים קילא מקטנים משום דלא אפשר, מ"מ בחד צד הם חמירא מקטנים משום דדמיא לפסיק רישא דגם ר"ש מודה דאסור, וא"כ מאי אותיב רב יוסף שם מגורר אדם מטה כסא וספסל כו' קתני גדולים וקתני קטנים קשיא לתרווייהו, דאיזה קשיא היא לעולא דלמא הכל משום ר"ש עצמו הוא דאצטריך למנקט גם גדולים כדי שלא נטעה לומר דדמיא לפסיק רישא דגם לדידיה אסור, אבל באמת לאחר דמשמיענו ר"ש דאין בגדולים פסיק רישא י"ל שפיר דגם ר"י מודה בהו דגדולים מותרין משום דלא אפשר כיון דחומרא דפסיק רישא ליכא בהו א"כ הרי יש בהו הקולא דלא אפשר וכעולא דגדולים ד"ה מותר, אלא ע"כ דגרסינן אבל בגדולים ד"ה אסור אף לר"ש ומשום דדמיא לפסיק רישא ולזה אותבי' שפיר מדברי ר"ש עצמו דקתני גדולים ג"כ להיתר, זהו באור דבריו לע"ד: אבל נראה דלא ק"מ דודאי עולא עיקר דבריו בא להשמיענו דמחלוקת בקטנים ולאפוקי מר' ירמיה רבה דאמר בקטנים ד"ה אסור משום דאפשר, ולזה אמר הוא דאדרבא מחלוקת בקטנים, ורק ר"י הוא דאוסר בהם משום דאפשר, אבל ר"ש מתיר גם בהם, וא"כ הא דמסיים אבל בגדולים ד"ה מותר, ע"כ לר"י הוא דאמר דגם הוא מודה בגדולים דמותר משום דלא אפשר, וכל מחלקותן אינו אלא בקטנים, וא"כ לפ"ז הא דלא מפרש ר"י בדבריו דבגדולים מותר לגרור ע"כ הוא משום דהוא מלתא דפסיקא לר"י דכיון דלא אפשר מותר, והרי אמר עולא מפורש דגם לר"י האוסר הוה גדולים מלתא דפסיקא להיתר ולא הוצרך לפרש, ומכ"ש דלר"ש המתיר הוה גדולים מלתא דפסיקא להיתר, וא"כ למה קתני ר"ש בדבריו גם גדולים, אלא ע"כ דפלוגתתן הוא בין בגדולים בין בקטנים דלר"י

בכ"ע אסור ולר"שבכ"ע מותר וקשיא שפיר לתרווייהו, ולכן ודאי א"ש גרסת רבינו דבגדולים ד"ה מותר וכן הוא גרסת רש"י ותוס' ודו"ק: הלכה ז כל העושה מלאכה בשבת אף ע"פ שאינו צריך לגופה של מלאכה חייב כו', עיין כ"מ שכתב מ"כ ההפרש שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישא ולא ימות היא דגבי פסיק רישא אינו מכוין למלאכה כל עיקר אלא שהוא מעשה בהכרח כו', אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה עכ"ל: ולע"ד הוא תמוה דא"כ הרי היה ראוי דמלאכה שאינה צריכה לגופה תהיה יותר חמורה מפסיק רישא ולא ימות דבזה הוא מכוין למלאכה ובזה אינו מכוין למלאכה כלל, ובאמת הלא מודה ר"ש בפסיק רישא דחייב, ובמלאכה שאינו צריכה לגופה הוא פוטר, ואי משום דבמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו מכוין לתכליתה, הרי גם בפסק רישא אינו מכוין לתכליתו שהוא נטילת נשמה, והרי בפסיק רישא אינו מכוין לא למלאכה ולא לתכליתו, ובמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו מכוין רק לתכליתה אבל הוא מכוין לעיקר המלאכה: אבל לע"ד י"ל להיפך ממש על דרך זה דבמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו מכוין כלל למלאכה שהיה במשכן אלא להיפך הוא מכוין לדבר שאינה מלאכה כלל כגון כיבוי שעיקר המלאכה של כיבוי שהיה במשכן היה בשביל לעשות פחם כדי להבהבו שיהיה ראוי להדלקה בנקל, אבל אם הוא מכבה פתילה המהובבת בשביל שישאר הפתילה או השמן הרי מפורש לא כוון למלאכה שהיה במשכן אלא בשביל דבר שאינה מלאכה משא"כ בפסיק רישא שפוסק ראשו בשביל הראש ולא בשביל נטילת נשמה הרי הוא מכוין למלאכה גמורה שהיה במשכן שגם במשכן היו הורגין התחשים ואילים רק בשביל עורן, ומה לי הריגת הבע"ח בשביל הראש או בשביל העור, ולכן מודה ביה ר"ש דחייב: אמנם באמת אין צורך לכל זה דהלא כבר שקלו וטרו רש"י ותוס' בזה בשבת דף ע"ה ובדף צ"ג ב' ודף צ"ד, רש"י כתב דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא שאינו צריך לגוף המלאכה אלא רק לסלקה מעליו דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, ופסיק רישא הוא דצריך להמלאכה עצמה אלא דאינו מכוין לה ולא איכפת ליה אי מתרמי אי לא, והתוס' פירשו דפסיק רישא הוא במידי דניחא ליה אי מתרמי דהוה צריכא לגופא אבל במידי דלא איכפת ליה לא מודה ר"ש משום דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובדף ל"ד פירשו דמלאכה שאין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין במשכן נקרא מלאכה שאינה צריכה לגופה, והוא מעין מ"ש, והתימא על הכ"מ שלא הביא דבריהן כלל ודו"ק: הלכה י היו לפניו שתי נרות דולקות או כבויות נתכוין לכבות זו וכבה את זו כו' חייב שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה הא למה זה דומה למי שנתכוין ללקט תאנה זו וליקט תאנה אחרת כו'.

אבל אם נתכוין להדליק ראשונה ולכבות שניה אחרי' ונהפך הדבר וכבה ראשונה ואח"כ הדליק שני' אחרי' פטור. עיין בהשגות ובכ"מ שהשיג עליו בין מדברי הסוגיא ובין מצד הסברא, ועיין במ"מ שכתב ע"ז ואין לי להאריך ולכשיבנה ב"ה יבא מורה צדק עכ"ל: ולעד"ן דדברי רבינו נכונים וברורים בין מדברי הסוגיא ובין מצד הסברא, דהנה בסוגיא כריתות דף י"ט מביא הש"ס פלוגתא דאביי ורבא במתעסק דשבת דפטור דמאי הוא מתעסק, ואמר אביי דדוקא נתכוין להגביה התלוש וחתך המחובר הוא דפטור הא לחתוך התלוש וחתך המחובר חייב ורבא אמר פטור דהא לא איכוין לחתיכה דאיסורא ע"כ,

מבואר מזה להדיא דאם היה מכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר דגם לרבא חייב כיון דאיכוין לחתיכה דאיסורא, הרי דלרבא ג"כ לא נקרא מתעסק אלא אם הוא מתעסק בדבר המותר ולא בנתעסק בדבר האסור, ולזה כשאמר אח"כ שם ר"נ אמר שמואל מתעסק בשבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה דמשמע מדבריו לטעם זה דאפילו מתעסק באיסור ג"כ פטור, אותיב עליה שם ממשנה דתינוקת, ואף ע"פ דשני ליה איהו לשיטתיה לא קיבל ממנו בודאי: ועתה לפ"ז הלא יש להבין דברי הש"ס שם אח"כ, כשאותיב רב אושעיא על שמואל דר' יהודה דפליג שם עם ר"ש ור"ש שזורי במתניתין שם דע"כ פליגי במתעסק ור"י אית ליה דמתעסק חייב ודלא כדשני שמואל לרב יהודה דגם ר' יהודה קאי כוותי', ודחי ליה שם דפליגי במלתא אחריתא ע"ש, אמר ע"ז שם רבא אמר לקדם איכא בינייהו, ופירש"י ותוס' שם וכן הוא דעת הראב"ד דבא לתרץ ג"כ קושיית רב אושעיא על שמואל ואמר ג"כ דכ"ע אית להו דשמואל דמתעסק באיסורא ג"כ פטור, ורק לקדם איכא בינייהו בין ר"י לר"ש ור"ש שזורי, והרי איהו פליג על שמואל וס"ל דמתעסק באיסורא חייב והאיך מוקי למתניתין דלא כוותי', ולא עוד אלא שהביא עוד סייעתא לדברי רבא מברייתא ואמר, והתניא היו לפניו שתי נרות דולקות ונתכוין לכבות את זו וכיבה את זו להדליק את זו והדליק את זו פטור כו', והרי לשיטת רבא לעצמו היא תיובתא גמורה, דהברייתא אמרה מפורש דמתעסק פטור אפילו כשמתעסק באיסורא, והיא קושיא עצומה לע"ד לפרש"י ותוס' שם ולגירסתם פטורד בברייתא: אמנם מדברי הראב"ד נראה מפורש שהוא היה לו הגירסא בברייתא "חייב", אלא דמפרש ליה בלקדם ואז הוא חייב אבל מתעסק פטור, ובזה הניח לן חדא ואתקיף עלן חדא, דקושיא השניה מהברייתא על רבא לא יקשה עוד דודאי רק אליבי' דשמואל הוא דמוקמינן להברייתא בלקדם, אבל רבא לשיטתו בודאי יאמר דהברייתא היא כפשוטה במתעסק ויהיה אדרבא סייעתא לשיטת רבא מהברייתא דאמרה ג"כ דמתעסק באיסורא חייב ותיובתא דשמואל, אבל קושיא הראשונה עדיין ישאר בתוקפה דאיך מוקי רבא בעצמו למתניתין דלא כוותי', ואם יאמר הראב"ד דגם הוא לא אמר דבריו אלו אלא אליבי' דשמואל, אבל הוא לשיטתו לא ס"ל הכי, א"כ הלא השגתו על דברי רבינו מעיקרא ליתא, דאם רבא פליג על שמואל הרי בודאי יש לן לפסוק כרבא שהוא בתרא, ובפרט דגם אביי כוותי' ס"ל בזה ומחמיר עוד יותר ממנו דאפילו אם מתעסק בחתיכה דהיתירא הוא מחייב, וא"כ הלא שפיר פסק רבינו בזה דמתעסק באיסורא לכבות נר זו וכבה נר זו דחייב כדברי רבא וכפשטות דברי הברייתא דאיירי במתעסק ולא בלקדם, דרבא דאמר בלקדם אינו אלא אליבי' דשמואל אבל לדידיה אייריי במתעסק ומחייבי, ובסיפא אמרה מפורש "להדליק ולכבות והדליק בב' נשימות פטור", והרי הוא מפורש ככל דברי רבינו, דאם כוון לכבות את זו וכבה זו חייב, ואם נתכוין להדליק ראשונה ולכבות שניה ועשה להיפך בנשימה אחת חייב ובב' נשימות פטור, ואם קשה לו הסברא בזה, יקשה זה על דעת רבא בדברי הברייתא, אבל רבינו הרי יפה עשה שפסק כאביי ורבא נגד שמואל וכהבנתם בדברי הברייתא ומאי קשיא ליה: אלא דעכ"ז נראה לי זה דוחק לכוין זה בדעת רבינו כי שיטתו בכ"מ בש"ס היא ברורה ומרווחת בפשיטות בלא שום דוחק, ועוד כי עדיין אינו מובן דהרי רבינו בעצמו פסק בהלכה ט' דמתעסק ללקט תאנים שחורות ולקט לבנות דפטור, הרי דפסק בעצמו דמתעסק גם

באיסורא פטור, ולמה אמר בה' י' דמתעסק בנרות חייב: לכן נראה לע"ד דשיטת רבינו בסוגיא הוא זה, דרבא דאמר לקדם איכא בינייהו, בא בזה לחלוק מפורש על שמואל ולא לתרץ דבריו, וקאי בין על התרצן הקודם דמתרץ כולה מתניתין אליבי' דשמואל דגם ר' יהודא סבר כוותי', ובין על רב אושעיא דסבר דפליגי בזה ר"ש ור"י דאל"כ במאי פליגי, על זה אמר רבא דלא כן הוא, אלא דאדרבא כ"ע לא ס"ל הא דשמואל ואף ר"ש ור"ש שזורי ג"כ אית להו דמתעסק בשם אחדחייב ורק בשני שמות הוא דאמרי דר' יהושע פוטר, ואי דקשיא לך במאי פליג ר"י עלייהו והלא איירי ג"כ בשני שמות דהיינו בשני מינים והכל אחד הוא אם שני שמות במלאכה במין אחד או שם אחד במלאכה בשני מינים, וא"כ ר"י דאמר תאנים וענבים שהם שני מינים ושם אחד של מלאכת ליקוט הרי הוא ממש כדברי ר"ש ור"ש שזורי דאמרי דפליגי ר"א ור' יהושע בשני שמות, בזה הוא דפליגי בלקדם, דמאי דאמר ר' יהודה אפילו נתכוין ללקוט תאנים ולקט ענבים, איירי רק בלקדם שנתכוין ללקוט תאנים תחלה ואח"כ ענבים ולקט ענבים תחלה ואח"כ תאנים, ובזה הוא דפליגי דלר"ש ור"ש שזורי לא עדיף לקדם ממתעסק ולזה הוא דאמרו סתמא "לא נחלקו על דבר שהוא משם אחד שהוא חייב", דהיינו שם אחד של מלאכה ומין אחד דגם לר' יהושע חייב בין במתעסק ובין לקדם "על מה נחלקו על דבר שהוא משום ב' שמות", דהיינו ב' שמות של מלאכה אף במין אחד או ב' מינים ושם אחד של מלאכה "שר"א מחייב חטאת ור' יהושע פוטר "בין במתעסק ובין בלקדם, ור' יהודא אמר דלא כן הוא דרק בלקדם לבד הוא דפליגי בב' שמות של מלאכה במין אחד או שם אחד של מלאכה בב' מינים דבזה הוא דר' יהושע פוטר, אבל מתעסק גרע ואף בב' שמות וב' מינים מודה ר' יהושע דחייב כר' אליעזר דאמר דבכ"ע מתעסק באיסורא חייב, ואף "בלקדם תמיהני אם פטר בה ר' יהושע א"כ למה נאמר בה פרט למתעסק" בהיתר אבל לא במתעסק באיסור, וכדאוקמי שם הש"ס לפרט דמתעסק דר"א שהוא כדרבא ע"ש, ועל זה אמר הש"ס "והתניא היו לפניו שתי נרות דולקות ונתכוין לכבות את זו וכיבה את זו להדליק את זו והדליק את זו חייב", כגירסת הראב"ד, ומשום שהוא מתעסק בשם אחד של מלאכה אחת ובמין אחד, וה"ה בלקדם כשנתכוין להדליק את זו תחלה ואח"כ להדליק השני' ונהפך בידו והדליק השניה תחלה ואח"כ הראשונה דחייב גם לר"ש ור"ש שזורי, וכ"ש לר"י, דבשם אחד ומין אחד לכ"ע חייב בין במתעסק בין בלקדם, והדר אמרה הברייתא "להדליק ולכבות וכיבה והדליק" שזהו לקדם בשני שמות של מלאכה ובמין אחד "בנשימה אחת חייב בב' נשימות פטור", וזהו ג"כ אליבי' דכ"ע בין לר"ש ור"ש שזורי ובין לר"י, ואמר תנא דברייתא החיוב בשם אחד והפטור בב' שמות ובלקדם משום שלא רצה להכניס ראשו במחלוקת של ר"ש ור"ש שזורי עם ר"י ונקט מלתא דכ"ע מודים בה, והוא סייעתא גמורה ודאי לרבא, דבזה הוא דפליגי ר"ש ור"י אם מתעסק בב' שמות הויא כלקדם ופטור או גרע מלקדם וחייב, ולכן לא רצה תנא דברייתא להכריע כחד מנייהו, ונקט החיוב במתעסק בשם אחד שהוא אליבי' דכ"ע, והפטור בלקדם בב' שמות שהוא ג"כ אליבי' דכ"ע, ולפ"ז א"ש דברי הסוגיא ודברי הברייתא ברויחא ובפשיטות מאד בסיעד"ש: והשתא לפ"ז הלא שמעינן דלאוקימתא דרבא דהלכתא כוותי' פליגי ר"ש ור"ש שזורי עם ר"י בזה, דלר"י רק בלקדם פוטר ר' יהושע בב' שמות או בב' מינים אבל מתעסק גם בב' שמות וב' מינים

דאיסורא חייב גם לר' יהושע, ולר"ש ור"ש שזורי שוה מתעסק ללקדם ובתרווייהו בשם אחד ומין אחד חייב, ובב' שמות או ב' מינים פטור, ולענין ההלכתא ודאי דיש לנו לפסוק כר"ש ור"ש שזורי נגד ר"י דאין דבריו של אחד במקום שנים: ועתה הלא כל דברי רבינו מבוררים ומרווחים בפשיטות מאד, דהלא פסק מפורש הכי כרבא וכר"ש ור"ש שזורי, וזהו שכתב בהלכה ט' "נתכוין ללקוט תאנים שחורות וליקט לבנות", שהוא מתעסק בשם אחד וב' מינים, "או שנתכוין ללקוט תאנים ואח"כ ענבים ונהפך הדבר וליקט הענבים בתחלה ואח"כ תאנים", שזהו לקדם בשם אחד וב' מינים פטור", דשניהם דין אחד להם כר"ש ור"ש שזורי ולא כר"י, ואח"כ כתב בהלכה י' הדין דמתעסק בשם אחד ומין אחד כיבוי וכיבוי או הדלקה והדלקה שהוא שם אחד במלאכה בשתי נרות שהוא מין אחד דחייב, ואח"כ בהלכה י"א כתב דין דלקדם בכבוי והדלקה בנרות שהם שני שמות ומין אחד דפטור, ומינה דבשם אחד ומין אחד גם לקדם חייב כמו מתעסק, אלא דבהלכה ט' השמיענו הדין בב' מינים ושם אחד ובהלכה י"א השמיענו הדין בשני שמות ומין אחד, להורות דשקולים הם, וכדמבואר בש"ס להדיא בכריתות דף ד' דר"ש ור"ש שזורי דאיירו בשני שמות ור"י דאיירי בב' מינים פריך דר"י היינו ר"ש ור"ש שזורי ומאי בינייהו, הרי שכל דברי רבינו אחד הוא וכדברי רבא וכדברי ר"ש ור"ש שזורי וכדברי הברייתא: ולפ"ז הלא כל דברי השגת הראב"ד מדברי הסוגיא מעיקרא ליתא, גם מה שהקשה מן הסברא ואמר "אני תמה איך חשב כזאת שאם חשב ללקוט תאנים ואח"כ ענבים ונהפך הדבר יהיה פטור, וכשחשב להדליק את זו והדליק את זו יהיה חייב, זה שעשה כל מלאכה שחשב לעשות פטור וזה שלא עשה כלום יהיה חייב זהו תמהון לבב' עכ"ל, גם זה הלא מעיקרא ליתא ומאד תמוהין דבריו בזה, והלא מפורש כתב רבינו בה' ט' דגם כשחשב ללקוט תאנים שחורות וליקט לבנות פטור ומשום שהם ב' מינים, וכשחשב להדליק את זו והדליק את זו דמחייב, הוא משום שהוא מין אחד ושם אחד, ובכה"ג גם אם חשב להדליק את זו תחלה ואח"כ השניה ונהפך הדבר והדליק השניה תחלה ג"כ חייב אלא שלא הוצרך רבינו לפרש זה כיון דהשמיענו מכבר בהלכה ט' דשניהם שווין בדינן, ובהלכה ט' ובהלכה י"א השמיענו דשם אחד וב' מינים וב' שמות ומין אחד ג"כ שווין בדינן ומה צריך יותר, לכן תפס בהלכה י' ובהלכה י"א לשון הברייתא דדין דמתעסק נקטה לחיוב בכיבוי וכיבוי ובהדלקה והדלקה שהוא שם אחד ומין אחד, ודין דלקדם לפטור נקטה בכיבוי והדלקה שהם ב' שמות ומין אחד, ור' יהודא נקט דין דלקדם לפטור בב' מינים ושם אחד שזהו אליבי' דכ"ע, לכן תפס רבינו דברי שניהם, בהלכה ט' תפס דברי ר"י ונקט דין דלקדם לפטור בתאנים וענבים כלשון ר"י, אלא כדי שלא נטעה לומר דפסק כר"י לכן כתב והסמיך לו גם דין דמתעסק לפטור באופן זה שהם שני מינים ושם אחד, ובהלכה י' וי"א תפס לשון הברייתא: אמנם טעם החילוק שבין שם אחד ומין אחד לב' שמות ומין אחד או שם אחד וב' מינים, כתב רבינו ג"כ מפורש, דמה שפטור בשם אחד וב' מינים אפילו לקדם שעשה כל מה שחשב, כתב רבינו בהלכה ט' ואמר "אע"פ שליקט כל מה שחשב הואיל ולא ליקט כסדר שחשב פטור שבלא כוונה עשה שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת", ור"ל שכשחשב ללקוט תאנים תחלה ואח"כ ענבים ונהפך הדבר שלא בכוונה וליקט ענבים תחלה ואח"כ תאנים והוא לא ידע, הרי בעת שליקט הענבים לא נתכוין כלל להם וכן בעת שליקט

התאנים לא נתכוין כלל להם ובאינו מתכוין פטור כי לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, ובזה הורה לנו עוד דאף דלא קי"ל כשמואל דאמר טעם זה דמלאכת מחשבת אסרה תורה אלא כדברי רבא, אין זה אלא במין אחד ושם אחד אבל בשני מינים או ב' שמות גם רבא מודה לטעם זה כיון שעשה זה בלא מתכוין למין זה או למלאכה זו, ורבא דאמר דאינו פטור אלא בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אבל בנתכוין לחתוך את המחובר וחתך מחובר אחר חייב הואיל ובאיסורא קעסיק, אין זה אלא במין אחד ושם אחד אבל בב' מינים או בב' שמות גם הוא מודה דפטור וכר"ש ור"ש שזורי כיון שעשה זה בלא מתכוין למין זה או לשם מלאכה זו, דבכה"ג גם רבא מודה דלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, ולפ"ז שמעינן ממילא דגם בדין דלקדם שבהלכה י"א בכיבוי והדלקה שהם שני שמות ומין אחד דפטור ג"כ מהאי טעמא הוא דבעת שעשה מלאכת הכיבוי לא נתכוין אליה כלל וכן בעת שעשה מלאכת ההדלקה לא נתכוין והרי לא נתכוין בשתיהן ולכן הוא פטור, וכ"ש במתעסק שלא עשה כלל המלאכה שחשב עליה דודאי פטור מטעם זה, ומה שחייב בשם אחד ומין אחד, כתב ג"כ רבינו טעמו בהלכה י' ואמר "שהרי עשה מן המלאכה שחשב לעשותה", ור"ל שחשב לכבות נר והרי עשה כמחשבתו וכיבה נר ומה לי נר זו או זוכיון שהכל מין אחד הוא, וכתב עוד רבינו להסביר זה ואמר "הא למה הוא דומה למי שנתכוין ללקט תאנה זו וליקט תאנה אחרת, ור"ל דבזה הרי פשיטא דחייב כדברי רבא דרק בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוא דפטור אבל בנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר במין אחד עכ"פ הוא חייב, ואף זה כיוצא בו, ובזה א"ש כל דברי רבינו בין ע"פ הסוגיא בין ע"פ הסברא ברויחא ובפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: שוב ראיתי אחכ"ז בלח"מ והנה כתב לתרץ דברי רבינו כמו שרציתי לומר מתחלה דרבא רק אליבי' דשמואל מוקי לה בלקדם וליה לא ס"ל ודחק עצמו מאד ע"ש, אבל כל מ"ש אני הוא מרווח ומחוור ומוכרח בפשיטות מאד בסיעד"ש: פרק ב הלכה כ היתה חצר שיש בה עכו"ם וישראלים כו' פירש אחד מהן לחצר אחרת כו' מפקחין עליו כו' נעקרו כולן כו' אין מפקחין עליו עיין במ"מ ועיין בכ"מ שהביא לשאלת חכמי לוני"ל ותשובת רבינו והשגת הרמ"ה: והנה נראה דעת רבינו דפירש אחד מהן לחצר אחרת ונפל עליו אותו חצר מפקחין עליו משום דהנשארים נשארו בקביעותן והוה זה פירש מן הקבוע דהוה כפירש מן מחצה על מחצה, אבל אם נעקרו כולן מקביעותן אז כשפירש אחד מהן אזלינן בתר רובא דהרי פירש מן הניידין, ושכן הדין בכל התורה כולה, ואין לזה הבנה דהרי בתשע חנויות אמרינן דנמצא הלך אחר הרוב אף ע"פ שהחנויות בקביעותן נשארו, והנה בתשובת חכמי לוני"ל להרמ"ה שהביא הכ"מ כתבו בלשונם דאע"ג דבשאר איסורין שבתורה כגון תשע חנויות היכא דפרוש כולה והאחד מוכר נבלה ובעת עקירת כולן פירשה אחת מהן ונפל אזלינן בתר רובא, וכן כתבו גם אח"כ שדין פקוח נפש כדין שאר איסורים שבתורה כגון תשע חנויות דאי פריש כולהו ולא נמצא שם קבוע דאזלינן בתר רובא עכ"ל, והוא פלא גדול לכאורה דאיך שייך פריש כולהו גבי תשע חנויות, וכי לא אמרו גבי תשע חנויות ובנמצא הלך אחר הרוב אלא רק אם נמכרו הבשר מכל העשר חנויות דוקא, והלא סתמא אמרו ובנמצא הלך אחר הרוב אפילו אם לא ידענו כלל אם כבר מכרו כל התשע חנויות הכשרות ג"כ, או אפילו אם המוכרים בעצמן אינם יודעים כלל אם מכרו או לא ג"כ

דינא הכי, והטעם הוא כמ"ש רש"י בחולין דף צ"ה דאע"ג דהחנויות קבועין הן ופירש מן הקבוע מ"מ השתא שנמצא לאו קבוע הוא, ואע"ג דבכתובות דף ט"ו כתב רש"י הואיל והבא לפנינו לא במקום קביעות לקחה וכבר פירשה ע"י אחר וכל דפריש מרובה פריש עכ"ל, דתלי טעמא רק משום דכבר פירשה ע"י אחר, ע"כ לאו דוקא הוא דהרי בחולין שם מוקמינן לה בנמצא ביד עכו"ם דג"כ דינא הכי דאע"ג דהעכו"ם לפנינו אלא משום שהוא אינו נאמן אזלינן בתר רובא, וכן אמרו בכתובות שם מפורש, ורוב העיר נמי אי דקאזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובה פריש כו', הרי דאף דכל בני העיר קבועין הן אם פירש אחד ואזיל לגבה אף דהרוב נשארו בקביעותן אמרינן כל דפריש מרובא פריש: גם דברי שאלת חכמי לוני"ל בעצמן ותשובת רבינו להם שהביא הכ"מ אינו מובן כלל, שכתבו נראה מן הכתוב בספר בעיר שישראל ועכו"ם דרים בה מחצה על מחצה מפקחין אבל ברובא עכו"ם לא ומימינו לא שמענו חדוש גדול כזה כו', והוא תימה דאיך נראה זה מן הכתוב בספר, והרי אדרבא הכא בספר כתב רבינו מפורש להיפך היתה חצר שיש בה עכו"ם וישראלים אפי' ישראל אחד ואלף עכו"ם כו' פירש אחד מהן לחצר אחרת כו' מפקחין עליו"', הרי דאמר מפורש דאף ברובא עכו"ם מפקחין, וגם תשובת רבינו להם אינו מובן כלל דאמר "אבל אנו אדברי ר"י סמכינן דאמר ט' עכו"ם וישראל אחד ביניהם באותה חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין ואוקימנא בשפירשו כולם שהרי לא נשאר שם קבוע ולפיכך אם פירש אחד מהן לחצר אחרת אין מפקחין דכל דפריש מרובא פריש וה"ה לזה שפירש מעיר שרובה עכו"ם שאין מפקחין עליו', והוא תימא כיון דאמר בעצמו ואוקימנא בשפירשו כולם שהרי לא נשאר שם קבוע, והרי האי שפירש מעיר שרובה עכו"ם לא פירשו כולם אלא כולם נשארו קבועים במקומן ואיך מדמינהו להדדי, וזה הקשה גם הרמ"ה בסוף דבריו, וחכמי לוני"ל לא השיבו לו מאומה על זה ע"ש: גם מאי דהוצרך רבינו בתשובתו לומר "ואנן על דברי ר"י סמכינן" ואסיק בסוף דבריו משום דשמואל ור"י הלכה כר"י, ולמה לו לעשות פלוגתא בחנם בין שמואל ור"י במקום דהש"ס משוינהו להדדי מפורש ביומא דף פ"ד ב' דפריך על דברי שמואל אינו והאמר ר"א אמר ר"י כו' ומתרץ לא קשיא הא דפרוש כולהו הא דפרוש מקצתייהו, הרי דמוקי לדברי שמואל בפרוש מקצתייהו, והרי אתיין דברי רבינו אליבי' דכ"ע, דאיהו הרי ג"כ הכי אומר, "בפירש אחד מהן לחצר אחרת", שהוא פירש מקצתייהו מפקחין וכדברי שמואל, "ואם נעקרו כולן אין מפקחין' כדברי ר"י וגם שמואל מודה בו לדברי הש"ס, וגם על חכמי לוני"ל קשיא טובא האיך נסתפקו בזה והקשו עליו מדברי שמואל כיון דהש"ס אוקי לדברי שמואל רק בפירש מקצתייהו, ובזה הרי גם רבינו אומר דמפקחין, וגם מאי דהוצרכו חכמי לוני"ל לפרש דברי רבינו דס"ל דלבסוף הדר ביה הש"ס משינויא קמא וגריס בגמרא אלא, ג"כ אינו מובן דלמאי הוצרך רבינו לזה, ולמה לו לאוקמי דברי עצמו בפלוגתא במקום שיכול לאוקמי דבריו ברויחא כך"ע: אמנם נראה דא"ש הכל בפשיטות מאד, דודאי אירי רבינו הכא וגם בתשובה רק כשראינו אותו שפירש מן הרוב ונכנס לחצר אחרת ונפל עליו גל ולא ידעינן האי שפירש לפניו אם ישראל הוא או לא, דבכה"ג הרי נולד הספק לנו במקום קביעות, ולכן אמר שפיר דהוה דינו כבמחצה על מחצה ומפקחין עליו, ולא אזלינן בתר רובא אלא בנעקרו כולן ואז אם פירש אחד מהן גם לפנינו, כיון דמן הניידין פירש אזלינן בתר רובא, וכן הוא

ממש הדין גם בתשע חנויות ובשאר איסורים דאם לקח מן הקבוע לא אזלינן בתר רובא משום דנולד הספק במקום הקביעות, אבל בנמצא דהלך אחר הרוב הוא משום דלא בפנינו פירש מן הקבוע והספק נולד לנו רק השתא כשהוא פירש ונייד ולא במקום הקביעות, ולכן אזלינן ביה בתר רובא אף שנשארו כולן במקום הקביעות, אבל אם בפנינו פירש מן הרוב לא אזלינן בתר רובא אלא אם פירש מן הניידין שנעקרו כולן דוקא, וכן ודאי הוה דינא הכא, דאם לא פירש לפנינו ודאי גם אם נשארו כולן קבועין כיון שמצאנו לזה שנפלו עליו הגל שפירש מן הקבועין שלא בפנינו ונולד לן הספק השתא כשהוא פירש ונייד, דודאי אזלינן ביה בתר רובא ג"כ אע"פ שלא נעקרו כולן, אלא דבכאן לא משכחת האי דינא כלל, דאם מצאנו אחד שנפל עליו גל ושלא בפנינו בא לכאן הרי לא ידעינן כלל שפירש מאותו החצר שרובן עכו"ם וישראל אחד ביניהם, ויש לן לילך בתר רוב העיר ולא בתר רוב אותו החצר כיון שלא ראינו כלל שפירש מאותו החצר, ואם ידעינן שפירש מאותו החצר הרי זה הוא פירש לפנינו ובעינן ביה דוקא שיפרשו כולן מקביעותן וכמ"ש רבינו: ועתה הלא דברי רבינו הכא מיושבים בפשיטות, וגם דברי חכמי לוני"ל בשאלתם ודברי רבינו בתשובתו ג"כ א"ש בפשיטות, דהם דייקו בשאלתם "בעיר שישראל ועכו"ם דרים בה, לא הזכירו חצר אלא עיר, ואיירו בשלא פירש לפנינו, דכיון דבכל העיר הוה רובא עכו"ם ודאי גם כשנשארו כולן בקביעותן, כיון שזה פירש שלא בפנינו והספק נולד לן עליו השתא, הרי ודאי דינו הוא כאשר היה פירש לפנינו מן הניידין ואזלינן ביה בתר רובא ולכן הקשו עליו שפיר מהא דשמואל, דהרי שמואל אמר בלשונו לא הלכו "בפקוח "נפש אחר הרוב, דמשמע מפורש דאף דבכל האסורים אזלינן ביה אחר הרוב, בפקוח נפש לא אזלינן, הרי דאיירי מפורש גם במקום דאזלינן בכל האיסורים אחר הרוב, וא"כ הא דאמר לא קשיא הא דפרוש כולהו האדפרוש מקצתייהו, ומוקי לדברי שמואל בפרוש מקצתייהו, ע"כ כוונתו הוא דבפרוש מקצתייהו בכל ענין לא אזלינן אחר הרוב אף אם פירש שלא בפנינו דבכה"ג בשאר איסורים אזלינן אחר הרוב, בפקוח נפש לא אזלינן, דהרי שמואל לא איירי בחצר דוקא אלא איירי גם בעיר שרובה עכו"ם, וא"כ אם פירש אחד לחצר שפיר יכול להיות שפירש שלא בפנינו ואפ"ה אמר דלא אזלינן אחר הרוב, ולכן הקשו שפיר על דברי רבינו דאיהו הרי אמר דין זה דפירש אחד מהן, בחצר ולא בעיר, וא"כ ע"כ הוא רק בפירש לפנינו, אבל בעיר כשפירש שלא בפנינו משמע דס"ל דאזלינן אחר הרוב ולכן הקשו שפיר משמואל, ולזה מתרץ להם רבינו ג"כ שפיר דאנו אדר"י סמכינן דאמר דבחצר אחרת אין מפקחין, ומשום דאיירי בחצר הוצרכו לאוקמי בשפירשו כולן והוא פירש מהן לפנינו ומשום דכל דפריש מרובא פריש, וא"כ ודאי דה"ה לזה שפירש מעיר שרובה עכו"ם שלא בפנינו שאין מפקחין עליו אף ע"ג דכולם נשארו בקביעותן ובודאי דאיהו פליג על שמואל וס"ל דפקוח נפש שוה לכל האיסורים בזה: ולפ"ז אדרבא קושיית הרמ"ה על דברי רבינו במה שאמר וה"ה לזה שפירש מעיר שרובה עכו"ם, ואמר מי דמי התם פירש כולהו וליכא קבוע עכ"ל, הוא תמוה, דבעיר ודאי איירי בשלא פירש לפנינו ולכן גם בשנשארו כולהו קבועין ג"כ אזלינן בתר רובא וכמ"ש, ולפ"ז א"ש ג"כ דברי חכמי לוני"ל בתשובתם להרמ"ה במה שכתבו דבשאר איסורים שבתורה כגון תשע חנויות היכא דפרוש כולהו כו', דר"ל בשאר איסורים בכה"ג דמפקחין דראינו

אותו פירש לפנינו דאז בעינן בודאי שיפרשו כולהו ויפרוש ניידי ולא מקבוע וככל הנ"ל, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ג הלכה ב וטוענין בקורות בית הבד ובעיגולי הגת חשכה.

עיין מ"מ מה שהאריך לתרץ דעת הרי"ף ודעת רבינו, שהרי"ף העתיק דברי ר' יוסי בר' חנינא דאמר ר' ישמעאל היא, ודברי רבב"ח אמר ר' יוחנן דבמחוסרין דיכה כ"ע לא פליגי דאסור, והוא תרתי דסתרי אהדדי, ודברי רבינו ג"כ דהכא לא מחלק בין מחוסרין דיכה או לא ולקמן בפ' כ"א הלכה י"ג מחלק בעצמו ג"כ בין מחוסרין דיכה למחוסרין שחיקה, וע"ש שהאריך בזה: ולעד"ן דא"ש בפשיטות יותר, דאף אם נאמר דהרי"ף ורבינו מפרשים כפירש"י בפשט דיגמור דאמר ר' ישמעאל ג"כ לא ק"מ, דדעת הרי"ף ורבינו ודאי הוא זה, דר' יוסי בר' חנינא בודאי לא פליג אר' יוחנן רבו דאמר במחוסרין דיכה לכ"ע אסור, ואפ"ה אמר דר' ישמעאל היא, דבאמת בהא דמתניתין דאמרה ושווין אלו ואלו שטוענין קורת בית הבד ועיגולי הגת, לאו מחוסרין דיכה הן כלל וכדמפרש בגמרא שם דלכן מודו ב"ש לב"ה בזה משום דאי נמי עביד להו בשבת ליכא חיוב חטאת, וכדפירש"י במשנה בדף י"ח, וז"ל דכי אמרינן סחיטת זיתים וענבים אב מלאכה הנ"מ בזיתים וענבים שלא ריסקן מבעוד יום דה"ל מפרק דבר ממשאו הגדול בתוכו והיא תולדה דדש אבל הכא אין נותנין קורה ע"ג זיתים עד שטוחנין תחלה בריחים וכן ענבים דורכין אותן תחלה ברגל ובלאו קורה נמי משקה נפיק ממילא אלא דלא נפיק שפיר כי השתא ולא דמי לדש עכ"ל, ואף ע"ג דבמנחות דף פ"ו חשב במשנה שם שלשה זיתים הן ובהן שלשה שלשה שמנים, ואמר הזית הראשון מגרגרו בראש הזית וכותשו כו' זה ראשון, חזר וטען בקורה זה שני חזר וטחן וטען זה שלישי, התם למנורה ולמנחות, אבל הכא סתמא לאכילה ועושין הכל כהשלישי שטוחן ואח"כ טוען בקורה ואינו חסר עוד שום מעשה ואיזה מחוסר דיכה הוא, ולכן אמר שפיר ריב"ח ר' ישמעאל היא, דאף דר' ישמעאל לא אמר לגמור אלא במחוסר שחיקה לבד ולא במחוסר דיכה כדאמר ר' יוחנן, ס"ל לריב"ח דגם זה הוא רק כמחוסר שחיקה ולא כמחוסר דיכה, ונוכל לומר עוד דהא דאמר ריב"ח ר' ישמעאל היא לא בא לאפוקי את רע"ק, דרע"ק דאוסר גם במחוסר שחיקה ודאי יפלוג על מתניתין דאמרה דשווין הן ב"ש עם ב"ה בזה, אלא לדידיה פליגי ב"ש גם בזה, דזה ודאי ליתא, דא"כ האם יסבור רע"ק כב"ש ולא כב"ה וכדהקשו הכי בתוס' ע"ש, אלא ודאי דגם רע"ק יודה לזה, אלא דהוא ס"ל דהא דטוענין קורת בית הבד עדיפא טובא מהא דשום ובוסר ומלילות שרסקן דעכ"פ מחוסרין שחיקה, אבל בהא דזיתים שטחנן וענבים שדרכן לא חסר מידי, אלא דמ"מ אמר ריב"ח ר' ישמעאל היא ולא אמר ר"י ורע"ק היא משום דכר' ישמעאל הוא מלתא דפסיקא ומפורש יותר, ולא חש להאריך ולומר דעד כאן אינו אוסר רע"ק התם אלא משום דמחוסר שחיקה אבל הכא לא חסר מידי, ורק ר' אלעזר הוא דלא אמר כריב"ח לאוקמה כר' ישמעאל משום דסבר דהני נמי כמחוסר דיכה דמי, אבל ריב"ח סבר דהני לאו כמחוסר דיכה הוא, וכן משמע להדיא מלשון הש"ס שהוצרך להסיק אליבי' דר' אלעזר "והני נמי כמחוסרי דיכה דמו", דלאו מלתא דפסיקי הוא אלא ר"א לבד הוא דאית ליה הכי ולכן עדיפי ליה לאוקמי כר' אלעזר בן שמוע ולא כריב"ח, מכלל דריב"ח לא סבר הכי אלא דהני לאו כמחוסרי דיכה דמו וגם לאו כמחוסרי שחיקה דמו וכמ"ש: ועתה אף אם נאמר דר' אלעזר ס"ל

הכי באמת דגם לר' ישמעאל לא יודה ב"ש לב"ה בזה ג"כ אין לנו לחוש לענין דינא, חדא דגם לדידיה הרי אנן קי"ל כב"ה דמתירין בכל עם השמש, ועוד דהלא ריב"ח פליג עליו ואומר דהני לאו כמחוסרי דיכה דמו, אמנם באמת נראה ודאי דגם ר' אלעזר לא אמר זה למלתא דפסיקא כלל, דא"כ האם יאמר דבין ר' ישמעאל ובין רע"ק תרווייהו כב"ש אית להו, ועוד דאיהו הלא אמר דר"א ור"ש היא, וא"כ האם יאמר דר"א ור"ש סברי דגם במחוסר דיכה מותר ופליגי על ר' ישמעאל ורע"ק דאסרי תרווייהו במחוסרי דיכה, וגם האם יאמר דהת"ק דידהו דאוסר פליג על הסתם משנה וסובר כב"ש ולא כב"ה אתמהה, ועוד דא"כ מנא ליה לר' יוחנן דבמחוסר דיכה גם ר' ישמעאל אוסר ופליג על ר' אלעזר ור"ש ולעשות פלוגתא בחנם, יאמר דר' ישמעאל מתיר בכ"ע ואף במחוסר דיכה ואתיא מתניתין שפיר כר' ישמעאל וכר"א ור"ש, אלא ודאי ה"ק דלכן עדיפא ליה לר"א לאוקמי המשנה כר"א ור"ש מלאוקמה כר' ישמעאל, דזה לאו מלתא דפסיקא היא דטעינת קורת בית הבד לאו כמחוסר דיכה הוא דיש מקום לבע"ד לומר דהני נמי כמחוסרי דיכה דמו, ולכן עדיפא ליה לאוקמה כר"א דזה הוא מלתא דפסיקא בודאי באין שום חולק, אבל לפי האמת ודאי דגם ר"א ס"ל הכי דהמשנה אתיא ככ"ע ואף כר' ישמעאל ואף כרע"ק דההיא עדיפא טובא דגם לאו כמחוסר שחיקה הוא כלל דאין אחר טחינה עוד שום מעשה כ"א טעינת הקורה לבד, ולכן שפיר עשה הרי"ף שמביא בין דברי ריב"ח ובין דברי רבב"ח אמר ר"י, ושפיר עשה רבינו מה שלא חילק הכא בין מחוסר דיכה ובין מחוסר שחיקה דכאן לא שייך זה כלל, ושפיר עשה רבינו מה שחילק בפ' כ"א הי"ג בין מחוסר דיכה למחוסר שחיקה דודאי הלכה כר"י והלכה כר' ישמעאל, דגם ריב"ח ס"ל כר' יוחנן וריב"ח הלא פסק כר' ישמעאל, וגם לבר מזה תימהני על עיקר הקושיא שהקשו דלמה לא מחלק הכא רבינו בין מחוסר דיכה למחוסר שחיקה, וכי דיכה ושחיקה שייך בזיתים וענבים, והלא ר' יוחנן לא אמר זה אלא בפלוגתא דר' ישמעאל ורע"ק בשום ובוסר ומלילות דשייך שם דיכה ושחיקה, אבל לענין משנתינו בזיתים וענבים הלא אמר לר' אלעזר רק דכמחוסר דיכה דמו וא"כ יש לאסור זה לגמרי אבל לא לחלק בין מחוסר דיכה למחוסר שחיקה דלא שייך ביה כלל, וגם לפ"ז אין זה אלא לב"ש וכמ"ש: ולפ"ז מיושב ג"כ מה שדקדק המ"מ מה שהוצרך ריב"ח לפסוק כר' ישמעאל ולא אמר הלכה כמשנתינו דבאמת גם רע"ק בודאי ס"ל כמשנתינו ולא היה בזה הכרעה כלל כר' ישמעאל ולא כרע"ק אם היה אומר הלכה כמשנתינו, וגם דלא שייך לומר הלכה כיון דליכא מאן דפליג עלה, ועוד דאפילו אם היה נמצא מי שפליג עלה הלא לא היה פליג אלא על מה שאמרה המשנהושווין דגם ב"ש מודו לב"ה בזה אבל בדעת ב"ה הרי בודאי אין שום פלוגתא דהם מתירין הכל עם השמש אפילו בדבר דאי עביד להו בשבת היה חייב חטאת ולא גזרו כלל אטו שבת וא"כ איך שייך הלכה בזה אליבי' דב"ש והלא לכ"ע הלכה כב"ה ומה לי אם ב"ש מודים לב"ה בזה או אינם מודים, ולכן שפיר אמר הלכה כר' ישמעאל דהיינו בדין דידיה נגד רע"ק דאף דמחוסר שחיקה מותר כיון שאינו מחוסר דיכה, וא"ש הכל לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ד לפיכך אם גרף האש או שכיסה אש הכירה באפר כו' הרי זה מותר לשהות עלי' שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל ואין גוזרין שמא יחתה באש.

עיין כ"מ שהביא לדברי הרמ"ך שכתב צ"ע איך הסיח דעתו שהרי בדעתו לאוכלו בלילה ומי לא עסקינן דאין לו תבשיל אחר כי אם זה עכ"ל, ולעד"ן דלא ק"מ דודאי אין כוונת רבינו לומר שהסיח דעתו מלאוכלו דהרי הוא מבשלו לאכילה, אבל הכוונה הוא שהסיח דעתו מלעסוק עמו בדבר הבישול יותר כיון שגרף או כסה הרי הוא מסתפק במה שיתבשל בשל כך מעצמו ואף אם לא יתבשל הטיב כל צרכו לא איכפת ליה, או דברי לו שבודאי יתבשל הטיב גם בכירה גרופה או כסוי' ולכן בודאי לא יחתה עוד וזה פשוט לע"ד, וכן הוא הכוונה בהסיח דעתו שכתב רבינו בהלכה ח' לגבי חתיכה חי', ואין צורך למה שדחק שם הכ"מ בזה ע"ש ודו"ק: הלכה יח אין נותנין את הפת בתנור עם חשכה כו' אלא כדי שיקרמו פני' כו', ואם נשארו אחרי כן כו' מותר שאם יחתה יפסיד אותן, ואם נתן כו' ועדיין לא קרמו פני' אם במזיד אסור כו' ואם בשוגג מותר עיין כ"מ שהביא לדברי הרמ"ך שכתב תימא הוא זה דהא איהו גופי' פסק לעיל דכל תבשיל שלא בישל כל צרכו אם עבר ושיהה אסור לאוכלן עכ"ל: ואנכי בענ"ד תימהתי על תמיהתו, והרי רבינו כבר ביאר הטעם בעצמו לחלק פ מתבשיל במה שאמר "שאם יחתה יפסיד אותן", ולכן מותר גם לכתחלה להשהות פת בתנור לאחר שקרמו פני' אף שעדיין לא נאפה כל צרכו מ"מ חלוק הוא מתבשיל שלא בישל כל צרכו שגם דיעבד אסור אם שיהה, והכא בפת גם לכתחלה התירו לו להשהות בשלא נאפה כל צרכו, ומשום דהתם גזרו שמא יחתה והכא לא שייך שמא יחתה, וא"כ ודאי ה"ה בלא קרמו פני' בשוגג ג"כ לא דמי לתבשיל מטעם זה עצמו, ותדע דהברייתא דדף קי"ז ב' דאמרה בלשונה שכח פת בתנור וקידש עליו היום מצילין מזון ג' סעודות כו', ע"כ בלא קרמה פני' עד חשכה איירי, דאי בקרמו פני' מאי איריא שכח אפילו לכתחלה נמי, ומאי איריא ג' סעודות אפילו כולו נמי, וכדתנן במשנה דף י"ט ב' אין נותנין פת לתנור עם חשכה ולא חררה ע"ג גחלים אלא כדי שיקרמו פני' מבעוד יום, ואמרו בדף ל"ז ב' הא קרמו פני' שרי, וכמ"ש רבינו בריש דבריו, אע"כ בלא קרמו פני' קאמרה דמצילין ג' סעודות ומשום דשוגג הוא וכדברי רבינו וד"ל: הלכה כא היתה מדורה של קנים או של גרעינין אין צריך להדליק הרוב כו' לפיכך אם אגד הקנים או הניח הגרעינין בחותלות הרי הן כעצים כו', עיין מ"מ שהביא לגירסת הגאונים בפלוגתא דר"ה ור"ח בגמרא להיפך מגרסתינו ורב כהנא מסייע לר"ח ואמר ולפיכך פסק רבינו כרב חסדא, ור"ל משום דרב כהנא מסייע ליה, ולא ידעתי מי הכריחו לזה והלא לפי גרסתינו בגמרא אתי' דברי רבינו בפשיטות טפי דפסק רבינו כר"ה מתרי טעמא חדא משום דהוא רבי' דר"ח ועוד דר"כ מסייע ליה, וכן כתב בהג"מ דרבינו פסק כר"ה והיינו לפי גרסתינו, וצ"ל שהוצרך המ"מ לזה משום דקשיא ליה דלפי גרסתינו הרי ר"כ מחלק בין קנים לגרעינים ורק בקנים הוא מסייע לר"ה אבל בגרעינים הוא מסייע לרב חסדא והיה לו לרבינו לפסוק בגרעינים כר"ח משום דר"כ מסייע ליה בזה, אבל אי משום זה לא איריא, דכיון דבין ר"ה ובין ר"ח תרווייהו פליגי בזה על ר"כ דמחלק בין קנים לגרעינין ואינהו אמרי דאין חילוק ביניהם, לכן אין לפסוק כר"כ אלא או כר"ה בין בקנים בגרעינים או כר"ח בין בקנים בין בגרעינין, וא"כ ודאי דיותר יש לפסוק כר"ה דרבי' דר"ח היה, ולכן שפיר פסק רבינו כר"ה, או די"ל דגרסת רבינו בדברי ר"ה ור"ח היה כגרסא דידן אלא דבדברי ר"כ היה לו לרבינו גרסת הגאונים שלא זכר בדבריו אלא קנים לבד וכר"ה וא"ש בפשיטות לפ"ז

שפסק רבינו כר"ה ור"כ לגמרי וד"ל: פרק ה הלכה ג המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה כו' משתשקע החמה עד שיראו שלש כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בה"ש עיין כ"מ שכתב רבינו לא הזכיר פה דין תוספת מחול על הקודש, וכתב ה"ה בפ"א מה' שביתות עשור דטעמא משום דלית ליה תוספת דבר תורה אלא לענין יוה"כ לבד כו', ומשמע לי דדבר תורה שכתב לאו דוקא דמדרבנן נמי לית ליה תוספת דאל"כ לא הוה ליה להשמיטו עכ"ל: ולעד"ן שאין לעשות פלוגתא בחנם בין רבינו להרי"ף וכל הראשונים דאית להו תוספת גם גבי שבת דבר תורה, ואדרבא נלע"ד דרבינו כתב בזה דין התוספת מפורש, דהרי ה"ה הביא בעצמו בכאן דברי ר"ת והרמב"ן ז"ל שכתבו דשתי שקיעות הן, הראשונה משתשקע החמה לעובי הרקיע ונסתלק זריחתה מעל הארץ והיא מהלכת כל עובי הרקיע וזהו מהלך ד' מילין, והשקיעה השניה היא סוף השקיעה מששקעה כבר ע"ש, ודבר זה הוא מוכרח בגמרא, דבשבת דף ל"ד ב' אמר ר' יהודה איזהו בין השמשות משתשקע החמה כו', ופליגי שם רבה ורב יוסף אליבי' בשיעור זמן בין השמשות דרבה אמר תלתא ריבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתא מיל, ובפסחים דף צ"ד אמר ר' יהודה בעצמו דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא ד' מילין, וע"כ מוכרח הוא כמו שחילקו, דהתם בפסחים דייק ר"י בלשונו "משקיעת החמה שהוא תחלת שקיעה ראשונה, ובשבת דייק בלשונו "משתשקע החמה דהיינו מששקעה כולה, וכמ"ש התוס' בשבת דף ל"ה ובפסחים שם בשם ר"ת ע"ש, וא"כ לפ"ז הרי גם רבינו דייק בלשונו הכי מפורש ואמר "המדליק צריך להדליק מבעו"י קודם שקיעת החמה", לא אמר קודם "ששקעה החמה, אלא קודם "שקיעת החמה" והיינו קודם תחלת שקיעה בעוד השמש על הארץ ואח"כ אמר בלשונו "משתשקע החמה עד שיראו שלש כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות", לא אמר בזה ג"כ "משקיעת החמה כמתחלה אלא "משתשקע החמה, דהיינו מששקעה כולה, כלשון הגמרא ממש, והלא בין זל"ז הוא יותר מג' מילין, ולמה הצריך להקדים הדלקת הנרות כל זה השיעור אם לא משום תוספת מחול על הקודש, הרי דדעת רבינו הוא כדעת כל הראשונים בדין התוספת, ואדרבא רבינו החמיר עוד עליהם, דאלו ר"ת והרמב"ן וכן הר"ן בשבת וביומא בפ' יוה"כ כתבו דהתוס' א"א לומר לאסור בעוד השמש על הארץ דהא תנן ובכולן ב"ה מתירין עם השמש, אלא דזמן התוספת הוא משקיעה ראשונה עד השניה הן כולו הן מקצתו ומזמן שקיעה שניה עד הלילה הוא זמן בה"ש ע"ש, הרי דלכולם מותר להדליק נרות עם שקיעת החמה ממש וגם אחר השקיעה מעט, ואלו רבינו הצריך להדליק קודם שקיעת החמה.

דוקא, אלא דזה לא קשיא כלל דהם לא אמרו אלא מעיקר הדין דכולן ב"ה מתירין עם השמש, אבל רבינו כתב לדידן דלא בקיאינן בשיעורא דרבנן, וכדאיתא בשבת דף ל"ה ב' א"ל רבא לשמעי' אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא בריש דיקלא אתלו שרגא ע"ש, אבל עכ"פ לא היקל עליהם ובודאי כל ההקדמה הזאת הוא רק משום תוספת, וגם רבא שהצריך להקדים כ"כ בעוד השמש על הארץ בריש דקלא ג"כ ודאי הוא משום תוספת, דאל"כ כיון דגם מתחלת שקיעה עד תחלת זמן בה"ש הוא יותר מג' מילין, משום הא דלא בקיאינן בשיעוראדרבנן היה סגי להדליק עם שקה"ח בעת שהשמש מתחלת להתעלם מן העין דבזה בקיאינן גם אנו, וכן אמרו שבת דף ל"ה ב'

וכתבי' רבינו לקמן הלכה י"ט שש תקיעות תוקעין ע"ש כו' שלישית להדליק את הנר כו' ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע ושובת, ופירש"י להדביק פת בתנור ועדיין יש שהות כדי שיקרמו פני' שהיו ממהרים התקיעות כדי להוסיף מחול על הקודש עכ"ל, ורבינו כתב שם דתקיעה שלישית היא קרוב לשקיעת החמה ושיעור שהות כדי להדביק פת בתנור הרי ודאי שיעור מועט מאד וא"כ הרי גם תקיעה האחרונה לשביתה ג"כ בודאי היתה קודם שקה"ח וכתב רש"י שהוא כדי להוסיף מחול על הקדש, לכן נראה ודאי דגם דעת רבינו הוא כדעת הרי"ף רבו וכדעת כל הראשונים דתוספת שבת הוא ג"כ דאורייתא, ואי"ה בה' שביתות עשור ארחיב הדבור בזה: ומ"ש הכ"מ דאם דבר תורה אין תוס' גם מדרבנן אין תוס', לאו מלתא דפסיקא הוא, דבאמת תר"י בברכות הביא בשם הר"י דאורלינוש (הביאו המחה"ש בסימן רס"ז) דס"ל דמדאורייתא אין תוס' אבל מדרבנן יש תוספת לשבת ע"ש, וי"ל דכוונת הכ"מ הוא רק דלרבינו הוא דצ"ל הכי, דאל"כ היה לו לכתוב זה מפורש, ובודאי הכי הוא דלרבינו ודאי התוספת דאורייתא הוא כמו להרי"ף ולא דרבנן וככל מ"ש כנלע"ד ודו"ק: הלכה ד משתשקע החמה עד שיראו שלש כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בה"ש: עיין לח"מ שכתב בטעם דברי ר"ת ז"ל שהביא ה"ה הוא מפני שהוא ז"ל סובר כסברת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזל חוזר ר"ל שגלגל השמש לעולם הוא קבוע אבל המזל שהוא גוף השמש הולך ממזרח למערב ואח"כ בלילה ינקב הרקיע ועולה למעלה כו' אבל קשה שהרי כבר אמרו בגמרא פסחים דצ"ד ב' שבדבר זה נצחו חכמי יון לחכמי ישראל והוא סברא בדוקה וחכמי ישראל עצמן חזרו וקבעו דינים על סברת חכמי יון שאמרו בלינת המים בפסח שהמים מתחממים מפני שהשמש הולך למטה מן הארץ כו', וא"כ איך קבע כסברא הזאת ר"ת ז"ל כו' עכ"ל: והנה כל דבריו הוא שלא בהשגחה, דמה שתלה הא דגלגל קבוע ומזל חוזר בהא דהשמש הולכת בלילה הרקיע, לאו הכי הוא כלל דלא תלו זב"ז כלל אלא סברות חלוקות, גם מה שאמר דבדבר זה נצחו חכמי יון לחכמי ישראל, ג"כ ליתא אלא הן שתי מחלוקת, ורק בהא דהחמה הולכת בלילה למטה מן הקרקע הודו להן חכמי ישראל אבל לא בהא דגלגל חוזר ומזלות קבועין, כי כן הוא מבואר בגמרא שם, ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי א"ה אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועים, אמר רבי תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון, חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי א"ה אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, אמר רבי ונראין דבריהם מדברינו שביום מעיינות צוננים ובלילה רותחין ע"כ, הרי מפורש דשתי מחלוקת הן, ובראשונה הכריע רבי כדברי חכמי ישראל, ורק בשניה הכריע כדבריהן, גם מה שהבין דהא דגלגל קבוע ומזל חוזר קאי על השמש, ג"כ לאו הכי הוא, דקאי רק על י"ב המזלות שהם בגלגל השמיני שהם טש"ת סא"ב מע"ק גד"ד, אבל השמש הוא משבעה כוכבי לכת והוא גלגל הרביעי ממטה למעלה, ועיין בדברי רבינו בפ"ג מה' יסודי התורה בזה, גם מה שהבין דמזלות חוזרין הוא שהם מקיפים כל העולם, ג"כ ליתא וכמו שפירש"י בגמרא שם וז"ל, גלגל קבוע כו' אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט ואין מקיפין את הגלגל אלא כל מזל משמש את החמה ונד ממקומו ומוליכו עד חבירו וחוזר למקומו לפיכך אין עגלה נראית

בדרום ולא עקרב בצפון שהרי אין מקיפין אלא מהלכין הלוך מועט וחוזרין עכ"ל (ודע דדברי רש"י שם בד"ה לא מצינו אינם מובנים לכאורה שכתב דגלגל המזלות נתון ברקיע חציו למטה מן הרקיע וחציו למעלה מן הרקיע כו', והוא תימא והרי הוא מקיף את כל העולם, וכן כתב רש"י בר"ה דף י"א ע"ב דחציו הוא למטה מן הקרקע וחציו למעלה מן הקרקע ע"ש, ואולי י"ל דגם הכא ה"ק חציו למעלה מן הרקיע ר"ל מן הרקיע שתחת הקרקע, וחציו למעלה מן הרקיע שע"ג הקרקע וד"ל): אמנם בעיקר קושיית הלח"מ נראה ג"כ לע"ד דלא ק"מ, דודאי ר"ת כי אמר בלשונו שבשקיעתה מהלכת אחורי כפה ונכנסת לתוך עובי הרקיע, הוא רק לסברת חכמי ישראל, אבל מ"מ אין מזה שום נ"מ במידי, דגם לסברת חכמי א"ה ג"כ ע"כ מוכרח לומר הכי שהחמה בשקיעתה היא יורדת בצדי הקרקע מתחלתה לרדת תחת הקרקע ושוהה בהלוכה זה יותר מג' מילין עד אשר תרד ותבוא למטה מן הקרקע ואז הוא זמן בין השמשות, וגם לדבריהם יהיו ראיות ר' יהודה מכרחת כדאמר בגמרא שם דף צ"ד תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות ומע"ה עד הנץ החמה ארבעת מילין משקה"ח ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עובי' של הקרקע אחד מעשרה ביום, אלא דר"י עצמו שעומד בשיטת חכמי ישראל אמר בלשונו, נמצא עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, ועל לשונו הוא שקבע ר"ת דבריו לשיטתו, אבל לסברת חכמי א"ה יהיה ראיה זו עצמה על עובי הקרקע ואין בזה שום חילוק לענין דינא כלל: עוד הקשה הלח"מ דלמה לא הזכיר רבינו בכאן מה שאמרו בגמ' כוכב א' יום ב' בה"ש ג' לילה כו', נלע"ד דג"כ לא ק"מ, דהרי הא דכוכב אחד יום הוא לאחר תחלת שקיעה, ורבינו הלא הצריך להדליק הנרות ולשבות עוד מבעוד יום קודם שקיעת החמה בעוד השמש על הארץ וכמ"ש לעיל בדבור הקודם וכדברי רבא דאמר אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשמשא בריש דיקלא אתלו שרגא, ואיך יסתור דברי עצמו ויאמר כוכב אחד יום, דזה לא נאמר אלא מעיקר הדין אבל לא לדידן דלא בקיאינן בשיעורין כנלע"ד ודו"ק: הלכה ח שמן שמדליקין בו לשבת צריך שיהא נמשך אחר הפתילה אבל שמנין שאין נמשכין אחר הפתילה כגון זפת ושעוה כו' אין מדליקין בהן: עיין מ"מ שהביא לדברי הש"ס שאמרו שעוה אצטריך ליה מהו דתימא לפתילה נמי לא קמ"ל, ופירשו בתשובת הגאונים ז"ל קמ"ל לפתילה מותרת שעוה להדליק בה אבל במקום שמן לא ומתוך פי' זה אסרו נרות ארוכים משל שעוה כו' וזה דעת רבינו כו' ומתוך כך לא הביא היתר שעוה לעשותה פתילות כיון שלא נזכר פסולה בפתילות פשוט הוא שמותר עכ"ל, נלע"ד דלשון ומתו"ד כ"ך ט"ס הוא וצ"ל ומ"מ לא הביא היתר שעוה כו', ור"ל דמתחלה כתב דזה דעת רבינו דרק במקום שמן הוא דאסרו שעוה אבל לא לפתילה וכדדייק רבינו בלשונו ואמר "אבל שמנין שאין נמשכין אחר הפתילה כגון זפת ושעוה", והאי "שמנין" הלא מיותר הוא דהרי איירי בשמן ולמה הוצרך לחזור ולכופלו אלא לדיוקא הוא דכתבי' דרק לשמנין הוא דאסרום אבל לפתילות מותרין, וע"ז אמר ומ"מ לא הביא היתר שעוה לעשותה פתילות מפורש, ואמר שלא הוצרך לזה דכיון שלא זכרו בפסול פתילות פשוט הוא שמותר ולכן סגי רק ברמז דיתור לשון "שמנין" דאמר, ולפ"ז אין עוד מקום כלל לדברי הכ"מ שאמר על דברי המ"מ הללו ואני איני רואה שום הכרע בדברי רבינו דאי משום שלא כתב דין זה דנרות של שעוה להיתירא כו', שהשיא דברי המ"מ לכוונה אחרת, ולע"ד הוא פשוט

כמ"ש, ובודאי שפיר יש הכרע בדברי רבינו וד"ל: והנה כתב עוד המ"מ, וז"ל ויש תימא בדבר היאך תעשה פתילה משעוה ואפשר שהיו יודעין בה הם איזה אימון ועושין ממנה פתילה עכ"ל, ולע"ד הוא פשוט שהיו כורכין שעוה סביב פתילה של פשתן כדי שיתקשה הפתילה והיו עושין ממנה נר דקה של שעוה והיו מעמידין אותו בהשמן והשמן היה נמשך אחר הפתילה היטב אף שהשעוה היה מפסיק ביניהם, ולפ"ז נראה שאין צורך עוד למ"ש המ"מ מתחלה דמה שלא הביארבינו היתר שעוה לפתילה משום שלא זכרו בפסול פתילות פשוט הוא שמותר, אלא דבאמת הביא אותו רבינו וכתבו מפורש, דהרי כתב בהלכה ו' הכורך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין בו אם להקשות הפתילה כדי שתהא עומדת ולא תשלשל למטה מותר, וא"כ פשוט הוא דה"ה וגם כ"ש בנר של שעוה שנותן בתוך השמן שכורך להיפך דבר שאין מדליקין בו על דבר שמדליקין בו כדי להקשות הפתילה והשעוה כשתעמוד בתוך שמן שהוא רותח סביב הפתילה הרי גם היא תהיה נמוח ולא תחוץ כלל בעד השמן להיות נמשך אחר הפתילה מותר, ואף שכתב רבינו בה' ט' דשמנין שאין מדליקין בהן שערבן בשמנין שמדליקין בהן לא ידליק מפני שאין נמשכין, התם שאני דשני השמנים צלולין הן ולח בלח מתערבין יחד, וכדדייק רבינו בלשונו ואמר "וערבן בשמנים", משא"כ השעוה שסביב הפתילה אף אם נעשה רך ונימוח מחמת השמן הרותח שסביב הפתילה עכ"ז הוא עומד בפ"ע ואינו מתערב עם השמן ולכן פשיטא שהוא מותר כנלע"ד ודו"ק: הלכה יב לא יתן אדם כלי מנוקב מלא שמן ע"פ הנר בשביל שיהא מנטף ולא ימלא קערה שמן ויתננה בצד הנר כו' גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי כו' ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו ואפילו כבתה הנר כו'.

עיין לח"מ שהקשה דאמאי לא כתב רבינו דהטעם הוה משום מכבה דהא מסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה כו' עכ"ל: ולעד"ן דלא ק"מ דהרי רבינו דייק בלשונו פרק י"ב הלכה ב' "והמסתפק מן השמן "שבנר חייב משום מכבה", הרי דרק אם השמן הוא בנר עם הפתילה ביחד אז הוא מחייב משום מכבה, אבל כאן שהשמן הוא בכלי בפ"ע ורק הוא מנטף לתוך הנר אין בו משום מכבה כלל דאין זה אלא גרם כיבוי לאחר זמן ואין בו חיוב, וכמ"ש התוס' בביצה דף כ"ב בד"ה והמסתפק מפורש הכי ע"ש, ולכן שפיר כתב רבינו טעמו רק משום גזירה שמא יקח מן השמן והוא מוקצה: עוד נראה לע"ד דבעת שהנר דולק לא חיישינן כלל שמא יקח מן השמן כמו דלא חיישינן ליה בשמן שבנר עצמו, דלא חיישינן לזה אלא בצרי שריחו טוב כמ"ש רבינו בהלכה י' אבל לא בשמן, אבל הכא הגזירה הוא שמא יקח מן השמן לאחר שיכבה הנר, וזהו דאמר רבינו גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי כו' ואפילו כבתה הנר, כנלע"ד ודו"ק: הלכה יד אין פולין לאור הנר ואין קורין לאור הנר כו' שמא ישכח ויטה ואם היו שנים קורין בענין אחד מותרין לקרות לפני הנר כו'.

עיין לח"מ בהלכה י"ו שהקשה דלמה לא כתב רבינו דברי ר"ה שאמר בדף י"ב ב' ובמדורה אפילו עשרה בני אדם אסור, ואדרבא רבינו כתב לעיל בהלכה ז' להיפך דעושין מדורה בין להתחמם כנגדה בין להשתמש לאורה ולא חילק בין שימוש דקריי' בין שאר שימוש, גם למה לא הביא הא דאמר רבא שם אם אדם חשוב הוא מותר והוא תימא ע"ש: ונראה לע"ד דדעת רבינו הוא זה, דבגמרא שם פריך על לשון המשנה ולא

יקרא לאור הנר, חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי והתניא לא אחד ולא שנים אמר ר' אלעזר לא קשיא כאן בענין א' כאן בשתי ענינים, והדר אמר ר"ה ובמדורה אפילו עשרה בני אדם אסור, וא"כ לדברי ר"ה הלא בפשיטות טפי יש לתרץ דברי הברייתא דאמרה לא אחד ולא שנים דאיירה במדורה, אלא ע"כ ר' אלעזר פליג על ר"ה וסובר להיפך דרק בנר אסרו לקרות משום שמא יטה אבל במדורה דאורה רב לא חיישינן שמא יטה אפילו לאחד וכ"ש במדורת עצים דלא שייך כלל שמא יטה אלא שמא יחתה בזה הלא לא גזרו אלא בתנור וכירה ולענין בישול אבל לא לענין תשמיש, ומפורש תנן במשנה דף כ' ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ובגבולין כדי שתאחוז האור ברובה, וסתם מדורה שבגבולין הוא בין להתחמם בין לתשמיש לאורה, והשתא כיון דהש"ס מוקי להברייתא דאמרה לא לאחד ולא לשנים רק כדברי ר"א דאיירי בנר ובשתי ענינים ולא כר"ה דאיירי במדורה, ש"מ דס"ל להש"ס לעיקר כר' אלעזר ולא כר"ה, ואף אם נאמר דפסיקא להו דהברייתא איירי בנר ולא במדורה מ"מ מדברי המשנה דדף כ' הנ"ל וכל הסוגיא שם ג"כ מוכרח הוא דמדורה עדיפא מנר, ובפרט כי מפורש לא אמרו בנר אלא שמא יטה ומדורה דעצים הרי לא שייך בה שמא יטה, ולכן סתמא דגמרא דאמרה דהא דאין קורין לאור הנר הוא משום שמא יטה פליגה על ר"ה ולא קי"ל כוותי' וד"ל, ובדין דאדם חשוב צ"ל דס"ל לרבינו דאדם חשוב אינו אלא דומיא דר' ישמעאל בן אלישע שהביא שם הש"ס, ותדע דהא דתנן במשנה בדף כ' מאחיזין את האור במדורת בית המוקד הוצרך לומר שם בטעמו משום דכהנים זריזין הן, ולא אמר משום דכהנים חשובין הן, וא"כ אם הכהנים ששמשו במקדש לא נקראו בשם חשובין בודאי אין בזה"ז דין דאדם חשוב, ולכן שפיר השמיטו רבינו וד"ל: פרק ו הלכה כב מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום והיו עמו מעות נותן כיסו לעכו"ם כו' אבל מציאה לא יתן לעכו"ם אלא מוליכה פחות פחות מד' אמות עיין בדברי רבינו לקמן פרק כ' הלכה ז שכתב לא היתה עמו בהמה ולא עכו"ם כו' מהלך בו פחות פחות מד' אמות ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מד' אמות, אבל קודם שתבוא לידו אם יכול להחשיך עליה מחשיך ואם לאו מוליכה פחות פחות מד' אמות עכ"ל, וכתב שם המ"מ וז"ל ובפ"ו כתב ג"כ שמציאה אינו נותנה לעכו"ם אבל יוליכנה פחות פחות מד' אמות, והוא כשבאה לידו וכשאינו יכול להחשיך עכ"ל, וצ"ל דהכי כוונתו כשבאה לידו או אף כשלא באה לידו אבל כשאינו יכול להחשיך עליה, אבל הרבה הוא תימא דכשבאה לידו הרי מפורש אמרו בגמרא בריש מי שהחשיך דככיסו דמי ונותנה לעכו"ם, ואף להאיכא דאמרי שם דרבא בעי לה ואסיק בתיקו, ג"כ תיקו דרבנן היא ולקולא, והכא הלא אמר רבינו דלא יתננה לעכו"ם, וא"כ הלא ע"כ איירי הכא רק בשלא באה לידו, לכן נלע"ד דט"ס הוא בדברי המ"מ שם וצ"ל והוא כשלא באה לידו וכשאינו יכול להחשיך עלי', ולפ"ז א"ש דבריו ברויחא דכשלא באה לידו בעינן עוד שלא יכול להחשיך עליה וד"ל: עוד הביא שם המ"מ דעת החולקים על רבינו בזה דאית להו דמציאה כשם שאסור לתתה לעכו"ם כך אסור להוליכה פחות פחות מד' אמות, והביא גם לתשובת רבינו בזה ע"ש, ועיין בכ"מ בכאן שהביא לדברי הרשב"א בתשובה שהשיב לשואליו, מה שהוקשה לכם דבגמרא לא משמע הכי כבר השיג עליו הראב"ד כן אלא שהרמב"ן הצילו מעט ונתן טעם לדבריו כו' ואינו מחוור כלל כו', גם בשם הרמ"ך כתב תימא דבגמרא משמע דבכיסו אם אין

עכו"ם ולא חמור מוליכה פחות מד' אמות אלמא דמוליכה איכא למגזר יותר והוא התיר במציאה להוליכה ולא לתתה לנכרי כו' ע"ש: ולעד"ן דדברי רבינו נכונים וברורים בטעמן בפשיטות מאד, דהנה לענין כיסו אמרה המשנה רק ההיתר ליתנו לעכו"ם או על החמור אבל ההיתר להוליך פחות פחות מד' אמות לא הזכירה ואמרו בגמרא שלא רצו לגלותה משום כבוד אלקים הסתר דבר, שמעינן מזה דליתן לעכו"ם עדיפא להו לחז"ל להתיר גבי כיס מלהוליך פחות פחות מד' אמות, וע"ז אמרו בגמרא דרק בכיסו לבד התירו ליתן לעכו"ם אבל במציאה כי לא באה לידו לא התירו ליתן לעכו"ם, ור' יצחק חידש בגמרא שאם אין עמו לא עכו"ם ולא חמור מותר לו להוליכו פחות פחות מד' אמות.

ועתה הנה לענין ההיתירים הנזכרים במשנה דייקה המשנה מפורש דרק לענין כיסו אמרוה אבל לא לענין מציאה, משא"כ ההיתר שאמר ר' יצחק אף שהוא מדוחק מ"מ לא אמר זה דוקא לענין כיסו ומשמע ודאי דה"ה לשאר דברים, ואף דלכאורה אין זה מובן דהרי גם ליתן על החמור שהוא עדיף יותר לא התירה המשנה אלא גבי כיסו מכ"ש היתר זה דלהוליך פחות פחות מד' אמות בודאי אינו אלא גבי כיסו וכתמיהת הרמ"ך, אבל באמתהלא זה גופא פלא גדול הוא דמנא ליה לר' יצחק זה ההיתר כיון שהמשנה לא אמרהו, אבל פשוט הוא דר' יצחק ידע ליה ממקום אחר מהמוצא תפלין בעירובין דף צ"ז דתניא בברייתא שם ובסכנה שלא יוכל להחשיך עליהן מוליכן פחות פחות מד' אמות אלמא דגם זה התירו חז"ל בתפלין וא"כ ה"ה לענין כיסו שאם אין לו עכו"ם ולא חמור מוליכו פחות פחות מד' אמות, ומינה כיון דמתפלין הוא דגמר לה הרי בתפלין אין בו טעם שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ואפ"ה שרי ליה רבנן להוליכו פחות פחות מד' אמות, וא"כ ה"ה במציאה יש לו היתר זה ואף ע"ג דלא באה לידו ואין בו ג"כ הטעם דאין אדם מעמיד עצמו, ואף שבמציאה לא התירה המשנה ליתנה לעכו"ם, כ"כ גבי תפלין לא מצינו ההיתר דליתנו לעכו"ם דרק גבי כיסו התירו משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ולא בתפלין ולא בשאר מציאה, ואפ"ה חזינן דבתפלין שרו רבנן להוליכן פחות פחות מד' אמות, דאי משום בזיון כתבי קודש אפילו ליתנו לעכו"ם נמי, אלא ע"כ דהיתר זה גבי תפלין אינו כלל מחמת בזיון אלא ההיתר הוא גם בלא"ה לגבי תפלין, אלא דמשום בזיון שמו עליו לחובה להמוצא שיוליכם עמו פחות פחות מד' אמות אם סכנה הוא לו להחשיך עליהם, וא"כ ה"ה בשאר מציאה נמי יש לו היתר זה אבל לא ליתנו לעכו"ם לא מציאת מעות ולא מציאת תפלין, וע"כ מוכרחין אנו לומר דבמציאה בין במעות בין בתפלין הוה הסברא הפוכה מכיסו, דבכיסו ההיתר דליתן לעכו"ם עדיפא ובמציאה בין מעות בין תפלין ההיתר דמוליכו פחות פחות מד' אמות עדיפא: ונראה לע"ד דודאי הכי הוא וטעמא רבה אית בזה, דכל תקנת חז"ל הכל על דרך ההוה והרגיל תיקנו, כדאמרו בעלמא במקום דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ולכן בכיסו הלא אין דרך כלל שיוליך אדם מישראל עמו את כיסו בעיר משחשכה, דהרי אמרו חייב אדם למשמש בגדיו בע"ש חשכה, ולכן אמרו האי דין דכיסו רק במי שהחשיך לו בדרך, ולכן כיון שהוא בדרך רחוק מן העיר ובלילה, לא רצו חכמים להתיר לו ההולכה פחות פחות מד' אמות כשיש לו איזה עצה אחרת, דמשום בעיתותא דדרך ודלילה יש לחוש שימהר עצמו לביתו ויעבירנה כמה פעמים ד' אמות שלמות, ולכן שפיר עדיף להו להתיר לו ליתן

לעכו"ם או על החמור שלא יוכל לבוא מזה לידי איסור דאורייתא מלהתיר לו להוליכה הוא בעצמו פחות פחות מד"א דקרוב לודאי הוא שלא יעמיד עצמו מחמת בעיתותא ויעבירנה ד"א שלמות בר"ה, משא"כ מציאה בין מעות בין תפלין רגיל יותר שימצא ביום ובעיר וקרוב לביתו שאין לו בעיתותא כלל, לכן שפיר התירו בה להוליכה פחות פחות מד"א כשלא יוכל להחשיך עליו ואף אם מצאה בדרך ואף בלילה משום לא פלוג, כיון דלפי הרגילות יותר הוה ההיתר הזה מרווח יותר מליתן לעכו"ם שהוא שבות גמור, ושפיר התירו בכיס ליתן יותר לעכו"ם אף בעיר לפי הרגילות יותר שלא יארע זה אלא בדרך ובלילה, ובמציאה להוליכה פחות פחות מד"א ולא ליתן לעכו"ם אף בדרך ובלילה לפי הרגילות יותר שיארע דבר זה ביום ובעיר, וא"ש לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: פרק ז הלכה ה כיצד המחתך את הירק מעט לבשלו ה"ז חייב שזו המלאכה תולדות טחינה עיין כ"מ בשם הרמ"ך שכתב היה לו לפרש דוקא ירק שאינו נאכל חי אבל ירק הנאכל חי כגון שום וכי"ב מותר לחותכו כמו הפת כי היכי דלא תקשה ליה יוה"כ שמותר בקניבת ירק וצ"ע עכ"ל: ולעד"ן דרבינו פירש בזה כל הצורך דהלא דייק מפורש בלשונו "המחתך את הירק מעט לבשלו" דייקא, הרי מפורש דשלא לבשלו אלא לאוכלו כך חי אין בזה משום טוחן כלל כמו פת, וקניבת ירק ביוה"כ הרי הוא לאוכלו כך חי דביוה"כ הרי א"א לבשל וד"ל: שוב ראיתי בדין קניבת ירק ביוה"כ בדברי רבינו בפרק א' מה' שביתות עשור הלכה ג' שכתב שם המ"מ דמ"ש שם רבינו ויקצץ השאר אינו ר"ל דק דק שא"כ הרי זו תולדות טוחן כו', אבל המגיה כתב עליו עוי"ל דהתם מיירי שמחתך לבשלו וכאן מיירי שמחתך לאכל חי, ולפ"ז לא ק"מ מה שהניח בכ"מ פ"ז מה"ש בצ"ע בשם הרמ"ך כו' עכ"ל, והוא כמ"ש ת"ל: אמנם דעת המ"מ צ"ל דכיון שמחתכו דק דק להניח עד הלילה ולא לאוכלו מיד ג"כ אית ביה משום טוחן, ואין בזה היתר אלא לחותכו ולאוכלו כך חי מיד ולא להניח, וכן פסק בש"ע סימן שכ"א סעיף י"ב ע"ש, אבל בדעת רבינו נלע"ד דא"א לומר הכי, דהרי כל חותך כדי לבשלו הוא להניח ולא לאוכלו מיד אלא רק לאחר שיתבשל, ואפ"ה אינו אוסר אלא כדי לבשלו ולא לאוכלו כך כשהוא חי, הרי מפורש דדעת רבינו הוא דלאוכלו כך כשהוא חי אף להניח לאוכלו לאחר שעה ושתים ג"כ אין בו משום טוחן דס"ל דאין טוחן אלא כדי לבשל ולאפות כדרך כל טוחן שאינו לאכל הקמח כמו שהוא חי וד"ל: ובזה יבואר לנכון דברי רבינו לקמן בפרק כ"א הלכה י"ח דאמר "אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים שאין טחינה בפירות", וכתב עליו המ"מ שם שאינו מובן הנוסחא הזאת ע"ש, ולפי מ"ש הרי הוא מובן בפשוטו דר"ל שאין טחינה בפירות דדרכן לאוכלן חיין ולכן גם דלועין ונבלה הניתנין לפי הבהמה חיין אין בהם משום טוחן והוא פשוט לע"ד, וע"ש שהארכתי הרבה בזה לבאר כל דברי רבינו שם אשר תמה עליו המ"מ שם והניח בצ"ע, אשר באמת קשים להולמן לכאורה ע"פ סוגיית הש"ס, ובזה מיושב הכל לנכון בפשיטות ע"ש ודו"ק: פרק ח הלכה א החורש כ"ש חייב המנכש כו' כדי לייפות את האילן כדי שיצמח ה"ז מעין זורע אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת ה"ז תולדת זורע וחייב בכ"ש.

הנה לשון "אבל" דאמר בהמשקה צמחין ולא אמר "וכן" נראה לע"ד דה"ק דזומר אינו חייב כלל בכ"ש אלא דוקא שיזמר כ"כ עד שיועיל להאילן כדי שיצמח ואז הוא מעין

זורע, אבל המשקה צמחין בכ"ע הוא תולדות זורע ואף בכ"ש: אמנם עיקר דין דהמשקה צמחין הוא פלוגתא דרבה ורב יוסף בריש מוע"ק דאמר שם אתמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה רבה אמר משום חורש רב יוסף אמר משום זורע, אמר רבה כוותי דידי מסתברא מה דרכו של חורש לרפויי ארעא האי נמי מרפויי ארעא, אמר רב יוסף כוותי דידי מסתברא מה דרכו של זורע לצמוחי פירא הכא נמי מצמח פירא, א"ל אביי לרבה לדידך קשיא ולרב יוסף קשיא, לדידך קשיא משום חורש אין משום זורע לא, לרב יוסף קשיא משום זורע אין משום חורש לא, והאמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום נוטע ואחת משום קוצר קשיא ע"כ, ולפ"ז הלא קשה על רבינו בתרתי, חדא דפסק כרב יוסף נגד רבה והלא קי"ל דהלכה כרבה בכ"מ לגבי רב יוסף לבר מתלת.

שנית דהרי בסמוך בהלכה ד' פסק רבינו בעצמו כרב כהנא דזומר וצריך לעצים חייב שתים והיה לו לפסוק גם בכאן דחייב שתים משום חורש ומשום זורע כדברי אביי שהקשה זה לרבה ונשאר בקשיא: עוד הקשה הכ"מ דהרי במנכש פסק מפורש כרבה בהלכה א' דחייב משום חורש, וע"ש שכתב דאפשר דהמנכש דמוע"ק הוא בזרעים והוא סיבה שיצמחו ביותר העשבים הטובים ולכן הוא תולדת זורע, ומנכש שכתב רבינו היינו שחופר בעיקרי האילנות האי הוא תולדה דחורש, ומ"מ יש לתמוה למה השמיט רבינו מנכש דמוע"ק עכ"ל, והנה מלבד הדוחק הגדול שהרגיש הכ"מ בתירץ זה, עוד מוכרח הוא דליתא לתירץ זה כלל דהרי רבינו כתב בהדי מנכש גם המקרסם עשבים דהוה ג"כ תולדה דחורש, ופירש"י בגמ' מקרסם קוצץ ענפים יבשים מן האילן, הביאו המ"מ, ורבינו כתב דלא באילן איירי אלא בעשבים והרי ודאי ג"כ הכי הוא שקוצץ עשבים יבשים מן הזרעים כדי שיהיוסיבה שיצמחו ביותר העשבים הטובים, והרי הוא ממש המנכש דזרעים דמוע"ק: אמנם נראה לע"ד דא"ש הכל בקנה א' בפשיטות מאד, דהרי רבינו כתב בתנאי מפורש דהמנכש דהוה תולדה דחורש הוא רק באם כוון לייפות את הקרקע, והוא ברייתא מפורשת בשבת דף ק"ג כלשון רבינו ממש והביאה המ"מ ע"ש, והדר בהלכה ב' אמר רבינו הזומר את האילן כדי שיצמח ה"ז מעין זורע, וממילא מובן דה"ה המנכש כדי שיצמח ולא כדי ליפות את הקרקע דהוה ג"כ תולדת זורע ולא תולדת חורש, והא דזומר ג"כ הוא דברי הש"ס בדף ע"ג ב' ע"ש, והדר בהלכה ד' אמר דזומר וצריך לעצים חייב שתים, וממילא מובן דזומר דהלכה ב' דאינו חייב שתים הוא באין צריך לעצים, וכן אמר שם בהלכה ד' כל זרע שקצירתו מצמח אותו חייב משום קוצר ומשום זורע, וממילא מובן דהמנכש דהלכה א' איירי באינו צריך להעשבים וגם עוקרם לגמרי שלא יצמחו עוד, ולכן אין בהם לא משום קצירה ולא משום זורע, אלא כיון שכוונתו הוא ליפות את הקרקע אית בהו משום חורש: ועתה הלא במשקה הצמחין דהלכה ב' דשם אינו מיפה הקרקע כלל הלא מוכרח הוא דאין בו משום חורש כלל אלא משום זורע, וכמו כן במנכש בכה"ג דאינו מיפה הקרקע כגון באגם, ולהצמחין הוא מועיל דודאי חייב משום זורע, וכדברי רב יוסף בריש מוע"ק, וכל דברי רבינו א' הוא: אמנם מה שפסק רבינו כרב יוסף נגד רבה וגם לא כאביי, נלע"ד דטעמו הוא זה, דהלא על רבה ודאי קשיא מדברי הברייתא דשבת ק"ג הנ"ל דאמרה מפורש דאינו חייב משום חורש אלא אם כיון ליפות את הקרקע, אלא דצ"ל דרבה סבר דלאו דוקא מצריך

הברייתא ליפות את הקרקע, אלא גם אם מרפא הקרקע ג"כ תולדת חורש הוא, אבל רב יוסף סבר דדוקא קתני אם ליפות את הקרקע, ואביי שהקשה לרבה דא"כ יש לחייב שתים משום חורש ומשום זורע ודאי קשיא גמורה היא, אבל מה שאמר דגם לרב יוסף קשיא זה, ודאי אין זה אלא לדברי רבה דליפות את הקרקע לאו דוקא הוא, אבל לרב יוסף עצמו בודאי לא קשה מידי, דאיהו ודאי אית ליה דליפות את הקרקע דוקא הוא, אבל אם לא כוון ליפות אין בו משום חורש כלל, ולכן במנכש ומשקה אם לא כוון ליפות את הקרקע אין בהן אלא משום זורע לבד, והשתא כיון דרבה לא מצא תשובה ליישב דבריו, בודאי יש לן לפסוק בזה כרב יוסף, וכדברי הברייתא דשבת ק"ג דמשום חורש אינו חייב אלא באם הוא מיפה את הקרקע, ולכן במשקה צמחין ואילנות דלא שייך בזה יפוי קרקע כלל שפיר כתב רבינו למלתא דפסיקא דהרי זה תולדת זורע, והא שלא חשב הש"ס גם זה בהדי הנהו תלת דהלכה כרב יוסף, ולומר לבר מארבע י"ל משום דבאמת אי לאו הברייתא דשבת ק"ג הרי לא היינו פוסקין כרב יוסף, נמצא דלא כרב יוסף פסקינן אלא כהברייתא הוא דפסקינן, והא דלא חזר וכפל רבינו דבריו במנכש ולומר ביה ג"כ דאם אינו מיפה הקרקע ה"ז תולדת זורע, דבאמת מנכש ברוב פעמים הרי הוא מיפה שפיר את הקרקע ואית ביה משום חורש, וזה כבר כתב רבינו בהלכה א', ובזרעים שהוא מועיל גם להצמיח יש לו לחייב שתים משום חורש ומשום זורע וזה כתב רבינו בהלכה ד', ובריש מוע"ק דאמר רב יוסף גם במנכש דאינו חייב אלא משום זורע ולא משום חורש, הלא בודאי איירי בלא כוון לייפות את הקרקע, דאל"כ היה לו לרבה לומר יותר בטעמו משום דמיפה את הקרקע והיה לו תנא דמסייע ליה התנא דברייתא דשבת ק"ג ולמה אמר ביה טעם אחר מסברא בעלמא, משום דמרפא לארעא, אלא ע"כ איירו תרווייהו באם אינו מיפה את הקרקע, וכדאמרי רבה ורב יוסף בשבת ק"ג שם דבאגם שנו ע"ש, וזה לא הוצרך רבינו להזכירו אחר שאמר תנאי זה מפורש בהלכה א' דאינו חייב משום חורש אלא באם מיפה את הקרקע ולא באגם שאינו מיפה הקרקע, ולכן שפיר כתב דין זה רק במשקה דחייב משום זורע וממילא ידעינן דגם במנכש באגם דאינו מיפה הקרקע ולהצמחין הוא מועיל בכה"ג דמשקה דחייב ג"כ משום זורע, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ט אבל שאר שקצים ורמשים אין להם עור לפיכך החובל בהן פטור.

משמע אפילו אם יצא מהן דם פטור, והקשו עליו המ"מ והרמ"ך הובא בכ"מ מהא דאמרו בחולין דף מ"ו ב' מי לא תניא ושאר שקצים ורמשים עד שיצא מהן דם, הרי דביצא מהן דם חייב גם עליהן: ונראה לע"ד דרבינו גירסא אחרת היה לו בגמרא שם, מי לא תנן ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור, והוא משנה בריש פ' שמונה שרצים, ולא כגירסתינו מי לא תניא, וכמ"ש רש"י שלא ידע הך ברייתא היכא מתניא, דהרי גם בלא"ה קשיא טובא דלמה לו להביא מדברי ברייתא במקום שיש משנה מפורש דאמרה הכי, ובפרט דבברייתא לא נזכר כלל דאיירי בעינן חבלה, ובפרט דלא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא וכמ"ש רש"י הנ"ל, אלא ודאי דכן הוא האמת שאין זו ברייתא בשום מקום, והנוסחא הוא מי לא תנן ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור, ומסתימת הדברים ודאי משמע דבכ"ע פטור ואפילו יצא מהן דם, והטעם י"ל דכיון דאין להן עור שיעצור בעד דמן לא שייך בהן מפרק דכולן דם הן וקוו וקיימי, וכ"ש דצובע אין בהן

ולאו מידי עביד ולכן פריך שפיר דכ"כ הריאה שהאדימה דמיא להו ולאו לקותא היא כלל, אמנם אף לפי גירסתינו מי לא תניא, ג"כ כיון דהמשנה אמרה החובל בהן פטור ולא מפליג בין לא יצא דם ליצא דם ודאי המשנה פוטרת בכ"ע ודלא כהברייתא, ויש לן לפסוק כדברי המשנה ובפרט דהברייתא לא מיתניא בי ר"ח ור"א ולא נודע מקומה וכמ"ש רש"י, ולכן שפיר פסק רבינו הכי כלשון המשנה וד"ל פרק ט הלכה ו הגוזז צמר או שער כו' חייב, כמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול.

וכמה רוחב הסיט כדי למתוח מן בוהן של יד עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהן בכל כחו והוא קרוב לשני שלישי זרת: נראה דר"ל שרוחב הסיט פשוט הוא קרוב לשני שלישי זרת והן ב' טפחים, וא"כ רוחב הסיט כפול הן ד' טפחים, וכן פירש המ"מ ע"ש, וכן כתב רבינו בסמוך הלכה י"ב המנפץ את הצמר כו' חייב, וכמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט אחד ארכו ד' טפחים, וכן בהלכה י"ג הצובע חוט שארכו ארבעה טפחים כו', וכן בהלכה ט"ו הטווה אורך ד' טפחים מכל דבר הנטוה חייב, הרי שפסק דשיעור טוי' וכן כל דבר העומד לטוי' דינן כטווי ושיעורן ד' טפחים, אמנם באריג כתב לקמן בהלכה י"ח המוסך כו' והשובט על החיטין כו', וכן האורג ב' חוטין ברוחב ב' אצבעות חייב כו', וכן כתבו כל זה הסמ"ג והא"ז, ולכאורה הוא תימה נפלאה, דהרי במשנה ריש פ' האורג הכי תנן, שיעור המלבן והמנפץ והצובע והטווה כמלא רוחב הסיט כפול והאורג שני חוטין שיעורו כמלא הסיט, והלא משמע מפורש דהמלבן והמנפץ והצובע והטווה הכל שיעור אחד הוא עם האורג, אלא משום דהאורג הם ב' חוטין לכן שיעורו הוא החצי מהטווה וכל אינך שהם רק חוט אחד, דב' חוטין חצאין שיעורן כחוט א' שלם, וא"כ לפ"ז אם מלא הסיט הוא ב' אצבעות א"כ מלא סיט כפול יש להיות שיעורו ד' אצבעות, ואם מלא סיט כפול הוה ד' טפחים יש להיות הסיט שאינו כפול ב' טפחים, ואיך כתב רבינו דמלא סיט פשוט דהאורג הוא ב' אצבעות ומלא סיט כפול דטוי' וכל העומד לטוי' הוא ד' טפחים, וכן כתב המגיה בסמ"ג ריש ה' שבת שכתב הסמ"ג ג"כ כלשון רבינו, וכתב עליו המגיה וז"ל, אכן לפי סוגיית הגמרא ומשנה דפ' האורג לא משמע כן דנותן שיעור לאריגה בסיט ולטוי' בסיט כפול, ואח"כ כתב בעל הספר עצמו דשיעור לאריגה אורך ב' אצבעות ולפ"ז היה שיעור טוי' אורך ד' אצבעות ולא ד' טפחים וצ"ע עכ"ל: אמנם באמת המ"מ כתב בהלכה י"ח, דרבינו מחלק בין לשון רוחב הסיט למלא הסיט, דמלא הסיט הוא ב'אצבעות, אבל רוחב הסיט הוא ב' טפחים, ורוחב הסיט כפול הוא ד' טפחים ע"ש, אבל לכאורה קשה על זה מדברי רבינו עצמו בפי' המשנה ערלה פ"ג מ' ג' שפי' שם דסיט הוא שתות זרת והוא שני אצבעות, וכתב דאף דיש בזה פירושים אחרים מ"מ תפס פי' זה משום שהוא פחות שבשיעורים ויש לחוש ביה לחומרא ע"ש, וא"כ כאן לענין חיוב חטאת בשבת הרי לא היה ראוי לו לחפוס פי' זה, וכמ"ש המ"מ כאן בהלכה ז' דלכן פסק רבינו כמ"ד סיט פשוט ולא כפוף משום שהוא לקולא ואין לחייב אלא בראיה ברורה ע"ש, אבל ראיתי בפי' המשנה בהאורג שם, שרצה רבינו בעצמו מתחלה לומר דאם רוחב הסיט הוא שתות זרת הוה רוחב הסיט כפול שליש זרת, (והוא כמ"ש לעיל) אבל אח"כ הביא לדברי הגאון שפירש שהוא המרחק שיש בין אגודל לאצבע, ומדברים אלו הכריע לחלק בין מלא הסיט למלא רוחב הסיט, (כן היא הגירסא בפנים וכן עיקר ודלא כאשר מוגה שם בצדו הסיט כפול) ע"ש, והוא כדברי המ"מ ממש, ור"ל

דמלא הסיט הוא שתות זרת והוא ב' אצבעות, אבל מלא רוחב הסיט הוא שני שלישי זרת והוא ב' טפחים, ומלא רוחב סיט כפול הוא ד' טפחים, וכמ"ש רבינו כאן, ומדבריו אלו משמע שזה נתחדש לו עתה מדברי הגאון ולא כאשר כתב בפי' המשנה דערלה שתופס פי' רק מחומרא אלא שכן הוא עיקר לדעתו ולכן שפיר פסקו גם לענין חיוב חטאת דשבת: אמנם עכ"ז עדיין קשיא טובא על זה, דהרי אמרו בשבת דף ע"ט על דברי המשנה הנ"ל המלבן והמנפץ כו' אלמא כיון דלטוי' קאי שיעורה כטווי ע"ש, וא"כ הרי סתם חוטין לאריגה קאי והיה ראוי לומר כיון דלאריגה קאי שיעורה כארוג, וא"כ סו"ס היה ראוי שיהיה שיעור אחד לכולן, ואם שיעור הארוג הוא ב' חוטין באורך ב' אצבעות, יש להיות שיעור הטווי וגם הגזיזה והליבון והניפוץ העומד לטוי' ולאריגה ד' אצבעות, וכן כתבו התוס' בדף ע"ט שם וז"ל הוה ליה למינקט כיון דלאריגה קאי שהוא רחוק יותר אלא שמא לאו כולהו קיימי לאריגה עכ"ל, משמע להדיא דגם שיעור אריגה הכי הוא, ועכ"פ החוטין העומדין לאריגה בודאי שיעור אחד להן, וכן לפירש"י ודאי הטווי והארוג שווין הן בשיעורן דשני חוטין מלא הסיט הוא ממש חוט אחד מלא סיט כפול, ולשיטת רבינו קשיא: אמנם נראה לע"ד דתורת אמת היא בפי הגאון ובפי רבינו ז"ל, וכי אדרבא לשיטתם הגיזה והטווי והארוג שווין הן בשיעורן ממש, ואעפ"כ זה הוה שיעורו בד' טפחים וזה הוה שיעורו בב' אצבעות ואלו ואלו שיעור אחד הוא ממש, והוא כי הנה מלאכת האריג נעשה ע"י שני מינים, השתי, והערב, וכשם שמלאכת האריג נעשה בהערב כן הוא נעשה בהשתי כי זה בלא זה לאו אריג הוא, וא"כ החוט הטווי של ד' טפחים והם י"ו אצבעות כשהוא עומד לאריג יש לחלקו בין לשתי בין לערב, והנה חזינן דעת רבנן דפליגי על ר"א בריש האורג שם ומצרכו דוקא שני חוטים גם בסוף בהערב, ובודאי טעמן הוא משום דחוט אחד לא יתקיים אבל שני חוטים אף אם החוט התחתון לא יתקיים אבל הוא מחזיק בעד העליון שיתקיים, ולכן הם מחייבים בשני חוטים גם בתחלה, כי החוט הראשונה העליונה תתקיים משני הקצוות, מלמטה מחזיק בעדה חוט התחתונה השנית ומלמעלה מחזיק בעדה הבתי נירין, וא"כ לפ"ז במלאכת האריג בשתי שאין דבר שיעכב עליו משני צידיו ודאי בעינן גם לרבנן שלשה בתי נירין ואז כל בית ניר שבצדדין מעכבין בעד האמצעי שיתקיים, ולכן אמרה הברייתא בהאורג שם דשלשה בתי נירין הן הפחות שבשתי, דאמרה ובשפה ב' חוטין ברוחב ג' בתי נירין הא למה זה דומה לאורג צלצול קטן ב' חוטין ברוחב ג' בתי נירין, וכן כתב רבינו לקמן בהלכה י"ח כלשון זה ממש ע"ש, והנה רש"י פי' שם במשנה דחוט השתי הוא כפול בכל בית ניר ע"ש, וא"כ בשלשה בתי נירין הרי הן ששה חוטין של שתי, ובערב מצרכו רבנן שני חוטין, הרי ביחד לשתי ולערב צריכין להיות לא פחות מן שמונה חוטין, וא"כ לפ"ז הרי החוט הטווי של י"ו אצבעות שהם ד' טפחים כשנרצה לעשות ממנו אריג של שתי ושל ערב בתחלה, נצטרך לחלקו לשמונה חוטים ששה לשתי לשלשה בתי נירין ושנים לערב, והרי אז תהיה כל חוט ארכה ב' אצבעות, הרי מפורש דב' אצבעות שבאריג הוא שיעור אחד ממש עם ד' טפחים שבגיזה ושבטווי וכדברי הש"ס דבדף ע"ט הנ"ל, ואף דכשמוסיף על האריג לבסוף סגי בב' חוטים לבד, עכ"ז כשנתנו חז"ל שיעור לגיזה ולטווי, נתנו להם השיעור של אריג שלמה מתחלתו שצריך לעשות מהחוט כל מעשה האריג לחלקה לח' חיטין של ב' אצבעות, וא"ש הכל בפשיטות, והוא כפתור ופרח

בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ח הנוטל צפרניו כו' הרי זה תולדת גוזז וחייב והוא שיטול בכלי אבל אם נטלן בידו בין לו בין לאחר פטור, וכן החותך יבלת מגופו בין ביד בין בכלי פטור בין לו בין לאחר.

ומותר לחתוך יבלת במקדש ביד אבל לא בכלי, ואם היתה יבשה חותכה אף בכלי ועובד עבודה, עיין מ"מ שכתב על מ"ש רבינו, וכן החותך יבלת מגופו בין ביד בין בכלי, הכלי שכתב רבינו הוא מתמיה אצלי כי לפי הסוגיא שבסוף עירובין דף ק"ג נראה בביאור שהיבלת הלחה החותכה בכלי הרי הוא כחותך צפרניו בכלי שהוא חייב וזה נ"ל כמוכרח שם ודברי רבינו צל"ע עכ"ל: והנה נפלאתי על המ"מ דלמה לו להביא ממרחק לחמו מהסוגיא דעירובין, ולכן הוצרך להניח זה בצ"ע, והלא בדברי רבינו עצמו מבואר דיבלת דיניה שוה ממש לנוטל צפרניו דבכלי הוה מלאכה גמורה דאורייתא וחייב עליה, חדא דהרי אמר בלשונו "וכן החותך יבלת", הרי דמדמהו ממש לנוטל צפרניו, דבנוטל צפרניו הרי אמר דאם נטלן בכלי חייב, ועוד דמיד אח"ז אמר דמותר לחתוך יבלת במקדש ביד אבל לא בכלי, ולמה מותר לחתוך ביד במקדש ע"כ משום שהוא רק שבות ואין שבות במקדש, וא"כ למה אמר אבל לא בכלי, וע"כ משום שהוא מלאכה גמורה דאורייתא, וכן אמר רבינו מפורש בפרק א' מה' קרבן פסח הלכה י"ח דבכלי אסור לחתוך משום שהיה יכול לעשות מאתמול וביד מותר משום שאין שבות במקדש כלל, והיינו דבכלי שהיא מלאכה דאורייתא אינו מותר גם לגבי פסח ואף שהותר בו שארי מלאכות דאורייתא, הוא רק משום שא"א לעשות אותם מאתמול, אבל זה שהיה אפשר לעשות מאתמול לא הותר, אבל ביד שהוא רק שבות דרבנן אף שהיה אפשר לעשות מאתמול שרי גם לכתחלה שאין שבות במקדש כלל, וע"ש מ"ש בזה, ועתה האיך אמר מתחלה דהחותך יבלת מגופו בין ביד בין בכלי פטור והרי אמר בעצמו דבכלי הזה מלאכה גמורה דאורייתא, וסותר ד"ע בתוך כדי דבור: לכן נלע"ד שאין צורך בזה לשום עיון כי ט"ס דמוכח הוא והכי צ"ל, "וכן החותך יבלת מגופו בכלי חייב וביד פטור בין לו בין לאחר", וכדין נוטל צפרניו ממש ולכן שפיר אמר ביה לשון וכן כנלע"ד ודו"ק: הלכה יא המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב והסוחט את הבגד כו' ה"ז מכבס וחייב שהסחיטה מצרכי כיבוס הוא.

עיין מ"מ שהביא דברי הרמב"ן שכתב, והסוחט בגד תולדת צבע כדרך מלבן והוא נמי בכל שמכבס בין במים בין ביין כו', וכתב עליו הכ"מ וז"ל ואיני יורד לעומק דעת הרמב"ן במאי דמרכיב בגד אחרי ריכשי אצובע ואמלבן כו' עכ"ל: ולעד"ן דכוונתו הוא פשוט דאף הבגד שנבלע בו יין אף שכבר נצבע בהיין מ"מ הסחיטה היא מצרכי הצביעה כדרך מלבן שהסחיטה ממים מלבן הבגד ואף שכבר נכבס מ"מ הסחיטה מלבן הכביסה יותר במה שסוחטו ממים העכורים שבו, כן אם נצבע ביין הסחיטה מלבן הצביעה מיין העכורים שבו ונעשה הצביעה צלול יותר, ולכן הוא תולדות צובע משום מלבן כי אם לא היה הסחיטה תולדת מלבן הרי לא היה בזה גם חשש צביעה כיון דכבר נצבע מהיין, אבל כיון שהסחיטה היא תולדתמלבן ממילא הוה מלבן גם ביין וחייב בין אם התרו בו משום צובע בין אם התרו בו משום מלבן, ומ"מ החיוב אינו אלא א' משום מלבן דבלאו מלבן אין כאן גם משום צובע, ולכן בין אם הכבוס או הסחיטה הוא במים ובין אם

הכיבוס או הסחיטה הוא ביין הכל החיוב הוא משום מלבן כנלע"ד ודו"ק: פרק י הלכה יד העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה.

עיין כ"מ שכתב ויש לתמוה דלקמן בסמוך כתב העושה נקב בין בעץ בין בבנין ה"ז תולדת מכה בפטיש, ובריש פ' כ"ג כתב העושה נקב שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל ה"ז חייב משום מכה בפטיש עכ"ל, וכן הקשה הלח"מ ודחק עצמו בזה ע"ש: ונראה לע"ד דא"ש בפשיטות מאד בעזה"י, דדעת רבינו הוא זה, דבונה ומכה בפטיש יש בכל אחד חומרא וקולא מה שאין בחברו, חומר בבונה מבמכה בפטיש שהבונה חייב בנקב אף אם לא עשוי אלא להכניס בלבד ולא להוציא כדרך חלון שהוא עשוי להכניס האור בבית ולא להוציא, מה שאין כן במכה בפטיש שאינו חייב אלא בנקב העשוי להכניס ולהוציא כדרך הפתח שהוא עשוי להכניס ולהוציא, חומר במכה בפטיש מהבונה שמכה בפטיש חייב בין בבנין בין בכלים, מה שאין כן בבונה שאינו חייב אלא בבנין ולא בכלים כמ"ש רבינו בהלכה י"ב והבונה ע"ג כלים פטור, וכן כתב מפורש בפרק כ"ב הלכה כ"ו שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים ע"ש: ובזה א"ש הכל דהכא דייק רבינו בלשונו "העושה נקב כ"ש כו' כדי שיכנס להן האורה", ולא הזכיר בזה שהוא עושה אותו גם להוציא ממנו ההבל, הרי דמיירי בזה שעושה הנקב רק להכניס ולא להוציא, דמיירי בזה שיש בו נקב מכבר להוציא ההבל אלא שהוא עשוי במקום שאין נכנס בו האור ועשה נקב זה עתה להכניס בו האורה לבד ולא להוציא, ולכן כיון דלול של תרנגולים של בנין הוא אמר דחייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש כיון שאינו עשוי להכניס ולהוציא, משא"כ בסמוך בהלכה י"ו אמר רבינו בלשונו "והעושה נקב כ"ש כו' בין בבנין בין בכלים ה"ז תולדת מכה בפטיש וחייב וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו', הרי מפרש בעצמו דבריו מפורש דאיירי רק בנקב שעשוי להכניס ולהוציא ומחייב גם בכלים לזה אמר שפיר דזה חייב משום מכה בפטיש ולכן חייב גם בכלים, וכן בריש פ' כ"ג אמר בלשונו "העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא כגון נקב שבלול התרנגולין שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל ה"ז חייב משום מכה בפטיש", דדייק להדיא דעשוי להכניס האורה וגם להוציא ההבל ולכן אמר שפיר דחייב משום מכה בפטיש, ואיירי התם לענין כלים דאין בהם משום בונה אבל אית בהם משום מכה בפטיש, ולזה דייק בלשונו "כגון נקב שבלול, והיינו הנקב שהוא עושה בכלים כדרך שעושה בלול שהוא עשוי להכניס האור ולהוציא ההבל, כדי שלא נטעה לומר דמה שאמר העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא, הכוונה הוא להכניס ולהוציא כלים או חפצים דרך הנקב לזה הוא מפרש בעצמו דאינו כן אלא כמו הנקב שבלול שהוא עשוי להכניס אור ולהוציא הבל גם זה פתח הוא וחייב משום מכה בפטיש לכ"ע, ולזה אמר שם דאם עשוי להכניס בלבד או להוציא בלבד אין בו אלא איסור דרבנן, ואמר "ומפני זה אין נוקבין בחבית נקב חדש" כו', שהוא כלי ולא בנין, להורות דלא איירי בכל דבריו אלו אלא בכלים ולא בבנין: ובזה הוא דמפרש לה רבינו הסוגיא דשבת דף קמ"ו דתנן התם ואין נוקבין מגופה של חבית כו', ובברייתא שם אין נוקבין נקב חדש בשבת כו' ואמר רבה שם דבר תורה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולים דעביד לעיולא אוירא ולאפוקי הבלא כו', דאיירי שם ע"כ משום מכה בפטיש ולא משום בונה כיון דאיירי

בחבית שהוא כלי, ואלו בשבת דף ק"ב ב' פליגי רב ושמואל בנקב העושה בלול של תרנגולים דרב מחייב משום בונה ושמואל מחייב משום מכה בפטיש, וא"כ הלא יסבור רבה כשמואל ולא כרב, והלא שם דף כ"ב אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב לבר מתלת כו', אלא ע"כ הכי הוא דרב איירי רק בנקב שהוא עושה להכניס האור לבד ולא להוציא ולכן הוא מחייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש, וכן דייק להדיא לשון הש"ס שם דאמר בטעמי' דרב משום דדמי לבנין דעבדי' לאוירא, לא אמר דעבדי' לאוירא ולאפיק הבלא אלא דעבדי' לאוירא לבד דהיינו להכניס האור לבד כדרך החלון וכן משמע מפירש"י שם, ולכן שפיר הוא מחייב רק משום בונה ולא משום מכה בפטיש וגם רבה הכי ס"ל בודאי ומשום דאיירי בלול של תרנגולים דבנין הוא ולא כלי לכן שפיר חייב משום בונה, אבל בנקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא גם רב מודה דחייב משום מכה בפטיש משום דדמי לפתח וחייב גם בכלים, ואם אינו עשוי אלא להכניס לבד או להוציא לבד אם כלי הוא דאין בו משום בונה אינו אסור אלא מדרבנן, ובזה הוא דאיירי רבה לענין חבית שהוא כלי דאין בו משום בונה גם לרב אמר שפיר דדבר תורה הוא חייב אם עשוי להכניס ולהוציא משום מכה בפטיש, אבל אם עשוי להכניס לבד או להוציא לבד, אף דאין בו משום מכה בפטיש משום דאין עשוי להכניס ולהוציא, וגם לא משום בונה משום דכלי היא ואין בנין בכלים, מ"מ רבנן גזרו ביה משום לול של תרנגולים שהוא בנין ויש בו משום בונה גם בעשוי להכניס לבד, וא"ש הכל לנכון בפשיטות מאד, וזה ברור לע"ד בדעת רבינו בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יז המפיס שחין בשבת כו' כדרך שהרופאין עושין שהם מתכוונין ברפואה להרחיב פי המכה ה"ז חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא עיין כ"מ שכתב בשם הרמ"ך תימא מאי מכה בפטיש שייך בזה והלא אין זה גמר מלאכה כו' עכ"ל: ולעד"ן דלא לחינם האריך רבינו בדבריו להסביר טעמו בזה שאמר כדרך שהרופאין עושין וגם כפל דבריו ואמר שהם מתכוונין ברפואה כו', וגם שילש דבריו ואמר שזו היא מלאכת הרופא, והלא הוא מובן בטעמו בפשיטות לפ"ז שזו היא גמר מלאכת הרפואה שעי"ז תתרפא במהרה וד"ל: ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר, עיין מ"מ שהביא מי שהקשה ע"ז דהרי בריש פ' שמונה שרצים איכא מאן דמתני עלה הא דאמר ר"י אמר רב דר"ש היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, וא"כ רבינו הרי פסק בפ"א כר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, וע"ש מה שתירץ בזה: ולעד"ן דקושיא מעיקרא ליתא בפשיטות מאד, דהרי להאי איכא דמתני ס"ל לרב דהאי פטור הוא ככל פטורי דשבת דפטור אבל אסור דהרי גם לר"ש מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אבל אסור, וא"כ הרי שמואל פליג עליה מפורש ואמר בסוף האורג דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר, ומביא שם ראיה ע"ז ממשניות מפורשות, וא"כ אפילו אם היה פליג בזה רב מפורש על שמואל ג"כ היה מסתברא לפסוק בזה כשמואל כיון דמשניות מפורשות מסייעין ליה, וכ"ש דלישנא קמא שם לא אמר רב יהודא אמר רב דבריו כלל על זה ולא פליג כלל על שמואל, דבודאי יש לנו לפסוק כשמואל דהוא פטור ומותר וזה פשוט לע"ד וד"ל: הלכה יח המסתת את האבן כ"ש חייב משום מכה בפטיש, המצדד את האבן ביסוד הבנין ותקנה בידו והושיבה במקום הראוי לה חייב משום מכה בפטיש.

הנה גם בהמסתת פליגי רב ושמואל ושמואל הוא דמחייב משום מכה בפטיש ורב מחייב גם בו משום בונה, ומ"מ פסק רבינו בזה כשמואל ולא כרב, משום דר' יוחנן ג"כ אמר הכי שם כשמואל ע"ש, ואע"ג דבש"ס שם עביד צריכותא למימרא דרב ואמר דאי היה אמר רב במסתת דחייב משום בונה ה"א בהא קאמר רב משום דדרך בנין בכך אבל עושה נקב בלול של תרנגולים דאין דרך בנין בכך אימאמודה ליה לשמואל ע"ש, וא"כ אם ר' יוחנן ס"ל גם במסתת כשמואל אף ע"ג דדרך בנין בכך מכ"ש דאית ליה הכי בעושה נקב בלול של תרנגולים, ואיך פסק רבינו בהלכה י"ד בלול של תרנגולים כרב דחייב משום בונה ובמסתת כשמואל ור' יוחנן דחייב משום מכה בפטיש, נלע"ד דבאמת יש גם סברא להיפך, דנקב בלול של תרנגולים דמי לבנין טפי דעבדי' לאוירא משא"כ במסתת, וכדאמר שם בהצריכותא, ואי אשמעינן בהא קאמר רב משום דדמי לבנין דעבדי' לאוירא אבל שופתא כו' ובודאי עביד הך צריכותא גם לענין קמייתא לענין מסתת, דאל"כ הלא יקשה דלשמעינן תרתי בתרייתא ולא הקמייתא אלא ודאי דכוונתו הוא גם לענין קמייתא ולומר דלול של תרנגולים דמי לבנין טפי ממסתת, וכן גם בשופתא בקופינא דמרא דפסק רבינו ג"כ כרב לעיל הלכה י"ג, ג"כ י"ל דהוא דמי לבנין יותר ממסתת, ותדע דבהצריכותא אמר רק אבל שופתא בקופינא דמרא דאין דרך בנין בכך, לא אמר דלא דמי לבנין אלא דאין דרך בנין בכך, ור"ל דודאי הוא בנין גמור דבזה הרי נעשה עיקר הכלי דאע"ג דרבינו פסק דאין בנין בכלים, הכא הוא בנין גמור דזה בלא זה לאו כלי הוא כלל וכשמכניס ומחבר זה בזה אז הוא שנעשה כלי והוה בנין גמור (ועיין בתוס' שם שכתבו ג"כ קרוב לזה) אלא דמ"מ אין דרך שאר הבנינים בכך, אבל זה עצמו בודאי הוא בנין גמור, משא"כ מסתת דלא דמי לבנין כלל אלא רק קודם התחלת הבנין דרכו בכך, ולכן שפיר י"ל דר' יוחנן מודה ג"כ לרב בהנך תרתי אע"ג דפליג עליו במסתת, ולכן שפיר פסק רבינו במסתת כר' יוחנן כיון דמפורש פליג עליה דרב, ובהנך תרתי כרב כיון דלא שמענו מפורש דעת ר' יוחנן דפליג עליו גם בהן וד"ל: והנה דין המצדד את האבן דחייב משום מכה בפטיש, הוא ג"כ דברי שמואל שם בלא פלוגתא, ובודאי גם רב מודה דלא דמי למסתת כלל, דמסתת עושה מעשה בגוף האבן ושפיר י"ל שעושה בו מעשה בנין, משא"כ מצדד את האבן הרי אינו עושה בו שום מעשה אין בו משום בונה לכ"ע: אמנם הכ"מ כתב על זה וז"ל המצדד את האבן כתב הרמ"ך והוא שישים בפני' צרורות ועפר כמו שמפרש בגמ', ותימא האיך הניח הוא מלפרש זה עכ"ל: ולעד"ן דאף אם היה מפרש בגמרא הכי ג"כ לא היה ק"מ על רבינו, דזה אי אפשר לפרש אלא לשמואל לשיטתו דאמר דאף עושה נקוב בלול של תרנגולים דדמי לבנין דעבדי' לאוירא אין בו משום בונה ולכן גם זה אין בו משום בונה, אבל לרב ולמאי שפסק רבינו כוותיה בהלכה י"ד בודאי חייב בזה משום בונה, דהרי הוא בונה ממש שמשים צרורות ועפר בסביבות האבן שיהיה ליסוד הבנין, והרי זה הוא עושה מעשה בגוף האבן והצרורות והעפר, וגם דמי לבנין, ואי אפשר לרבינו לפסוק כשמואל בזה אלא כשאינו עושה שום בנין אלא שמצדדו להניחו בשוה לבד, אמנם באמת אין אנו צריכין לזה כלל, דגם בגמרא לא הזכיר צרורות כלל אלא הכי אמר, תתא בעי צדודי ועפרא, והכוונה הוא לא להביא עפר ממקום אחר ולשום בפניו אלא לצדדו להניח ביושר על העפר שתחתיו, ותדע דהרי בדברי שמואל לא נזכר עפר כלל, אלא אמר רק המצדד את האבן חייב, וכן

אמר על זה, מציעא בעי נמי טינא, ומדאמר לשון "נמי" הרי משמע דגם מה דבעי בתתא בעי במציעא אלא דבעי עוד גם טינא, וא"כ וכי הדרך הוא להניח עפר במציעא, אלא ודאי דה"ק דבתתא בעי לצדדו לבד בלא טינא ובמציעא בעי לצדדו עם טינא, והצדוד הוא רק להניחו במישור ע"ג קרקע חלקה כדי שלא יטה עצמו לכאן ולכאן, ולענין זה הוא שהזכיר עפר דקרקע קשה אינו רגיל להיות חלקה אלא הוא מכוין להניח את האבן על עפר תיחוח ואז יוכל להשיבו במישור על העפר, וכן משמע מפירש"י שם, ועכ"פ רבינו בודאי מפרש הכי, וזה הלא פירש רבינו כל הצורך, וכפי הנראה דבגמרא של הרמ"ך היה הגירסא תתא בעי צרורי ועפרא ולכן כתב מ"ש וד"ל: הלכה כד הצד חי' ועוף שברשות כגון אווזין ותרנגולין ויוני עליה פטור.

עיין מ"מ שכתב דיוני עליה ט"ס הוא דיוני עליה אינם ברשותו כדאיתא ריש פ' אין צדין הצד יוני שובך ויוני עליה שקננו בטפיחין ובבירה חייב עכ"ל: ולעד"ן דלפי גירסא דידיה בודאי לא ק"מ דהרי הברייתא אמרה דרק אם קננו בטפיחין ובבירה דאז אין מזונותן עליו כדאמר הש"ס שם אבל היונים הגדלים בעלי' שבבית אז בודאי גם מזונותן עליו ומה לי יונים שבבית או יונים שבעלי' וכי העלי' לאו בית הוא, אמנם גם לגירסתינו בגמרא יוני עליה וצפרין שקננו בטפיחין כו' ג"כ ודאי האי שקננו קאי גם על יוני עלי', אבל אם הם גדולים בעלי' עצמה בודאי דינם כאווזים ותרנגולים שבבית, ורבינו הלא אמר ויוני עלי' ולא זכר שקננו בטפיחין ולכן שפיר אמר פטור גם בהם וקרי להו שפיר שברשותו דודאי בעלי' ברשותו הוא כמו בביתו, אלא מחמת שהם פורחין ממקום למקום אין דרך לגדלן בבית אלא מיחדין להן מקום בפ"ע בעלי' והן הן יוני עליה והן הן יוני הרדיסיאות כנ"ל וד"ל: פרק יא הלכה א השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה כו' בין בשחיטה או בנחירה או בהכאה חייב, החונק את החי כו' ה"ז תולדת שוחט, לפיכך אם העלה דג מספל של מים כו' חייב משום חונק.

הנה בגמרא דף ע"ה אמר שוחט משום מאי מחייב רב אמר משום צובע ושמואל אמר משום נטילת נשמה, משום צובע אין משום נטילת נשמה לא אימא אף משום צובע ע"כ, הרי דלרב חייב בשחיטה שתים משום צובע ומשום נטילת נשמה, ובחניקה ובהכאה חייב משום נטילת נשמה לבד, ולשמואל גם בשחיטה אינו חייב אלא משום נטילת נשמה לבד, ורבינו שמשוה שחיטה ונחירה והכאה וחניקה להדדי, וגם מדלא אמר בשחיטה חייב שתים, ש"מ דפסק כשמואל דגם בשחיטה אינו חייב אלא משום נטילת נשמה לבד, והקשה הלח"מ שפיר דמ"ט לא פסק כרב נגד שמואל וכדפסק בפרק הקודם בהלכה י"ג וי"ד כרב, וע"ש בלח"מ שדחק עצמו מאד בזה שכתב דנראה לו לרבינו טעמו של רב דחוק ולכן לא פסק כוותי', ומי יצייית לו בזה והלא הש"ס כללא כייל דהלכה כרב באיסורא בכ"מ ואיך יחלוק רבינו על כלל הש"ס מדעת עצמו בדבר שאין הכרח מהש"ס: אמנם נלע"ד דא"ש בפשיטות מאד, דרבינו לשיטתו אזיל דפסק לעיל פרק ט' הלכה י"ג דאין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון המעביר סרק או ששר ע"ג ברזל או נחשת וצבעו פטור שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור עכ"ל, והוא דברי הסתם משנה בריש הבונה דף ק"ב ב' זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, וכן כתב רבינו בפרק זה לקמן הלכה ט"ו אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרשום ועומד כגון

דיו ושחור כו' ויכתוב על דבר המתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף כו' אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקין ומי פירות או שכתב בדיו וכי"ב על כלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד עכ"ל, והוא ג"כ דברי סתם משנה בדף ק"ד ב' ודברי התוספתא הביאה המ"מ שם, וא"כ איך נוכל לחייב בדם ע"ג בשר משום צביעה והרי אין זה מלאכה המתקיימת כלל דע"י הדחה ושרי' ומליחה מתלבן הבשר מיד, ואף בחבלה בחי שיש לו עור כתב רבינו לעיל פרק ח' הלכה ז' דהחיוב הוא משום מפרק ולא כדפירש"י משום צובע, ובודאי הוא ג"כ מהאי טעמא דאין זה צביעה המתקיימת, ורב לעצמו בודאי סובר דלא בעינן אלא בדבר המתקיים לבד ולא על דבר המתקיים ולכן כיון דדם ע"ג בגד הוה דבר המתקיים חייב גם בדם ע"ג בשר ופליג על התוספתא דאמרה דבעינן גם על דבר המתקיים, אבל לרבינו דפסק כהתוספתא דבעינן בדבר העומד על דבר העומד והכותבבדיו על עלי ירקות פטור יש לנו לפטור גם בדם ע"ג בשר, ואולי י"ל עוד דכמו דקי"ל כדברי רבא בדף ע"ה ב' דאין עיבוד באוכלין וכמ"ש רבינו בסמוך הלכה ה', וכן קי"ל דאין דישה אלא בגדולי קרקע כמ"ש רבינו לעיל פרק ח' ה' ז כן אין צביעה באוכלין, והכל טעם א' להן דכיון דכל המלאכות ממשכן ילפינן לא הוה מלאכה אלא בדבר שנעשות המלאכות האלו במשכן ולא בשארי דברים, ורב ודאי לא סבר הכי, אבל לדידן יש לן לפסוק כרבא דהוא בתרא דאמר אין עיבוד באוכלין וה"ה דאין צביעה באוכלין, ולכן שפיר הוכרח רבינו לפסוק בזה כשמואל כנלע"ד נכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ז הנוטל קיסם של עין מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב: עוד בה' ח כל דבר שהוא ראוי למאכל בהמה כו' מותר לקטוף (נראה שצ"ל לקטום) אותן בשבת מפני שאין בהן תיקון כלים, ומותר לקטום עצי בשמים להריח בהן אע"פ שהן קשים ויבשים ומפשח מהן כל מה שירצה בין שפשח עץ גדול בין שפשח עץ קטן: עיין במ"מ שהרבה לתמוה על רבינו שכל דבריו הוא נגד הסוגיא ביצה דף ל"ג ב', וסיים בדבריו וחפשתי כל צדדי סוגיא זו ולא מצאתי דבר נאות ישען בו רבינו ז"ל עכ"ל: ולעד"ן דדברי רבינו, נכונים ומיושבים בפשיטות מאד ע"פ הסוגיא ההיא וע"פ פירש"י, ורק בדבר אחד לבד הוא נאד מפירש"י: ומקודם יש לנו לדייק קצת בלשון רבינו, א' דדייק רבינו בתחלת דבריו לומר הנוטל קיסם של עץ "מלפניו" דייקא, ב' דמסיים בלשונו בהלכה ח' "בין שפשח עץ גדול בין שפשח עץ קטן", ומנא ליה זה לרבינו והיכן מרומז זה בסוגיא, דאי מה דאמר שם דר"י הוה מפשח ויהיב לן אלותא אלותא אף ע"ג דחזיא לקתתא דנרגי וחציני, הלא לא אמר זה אלא לרבותא דקשים ולא לגידולם, ועוד דהתינח עץ גדול דאמר רבינו אבל עץ קטן למאי אמר דהלא פשיטא הוא והכי היה לו לומר "ואפי' עץ גדול' ותו לא, ומדאמר בין עץ קטן משמע שיש רבותא גם ביה, ג' הלא שם בסוגיא אסיק לאוקמי ההיא דשובר אדם את החבית דוקא במוסתקי, ופירש"י ותוס' במזופת ורעועה אבל לא בשלמה, ואע"ג דאוקמה לה בהכי אליבי' דר"א, ע"כ גם לרבנן איירי רק בהכי לפי הסוגיא ההיא, דאמר דלרבנן אינו מותר לקטום אלא משום דס"ל דלחצוץ בו שיניו ג"כ אינו אלא פטור אבל אסור, אבל אם היה חייב גם לרבנן היה אסור לקטום, וא"כ התם בחבית אם היה מכוין לעשות כלי הרי פשיטא שהיה חייב לכ"ע, וא"כ יש לגזור בשלמה גם בלא מכוין שמא יבא לכוין, ולכן פסקו הכי באמת בטור ש"ע סימן שי"ד סע"א, וכן כתב הגר"א שם דגם

לרבנן ע"כ הכי הוא ע"ש, וא"כ הלא תמוה לכאורה דעת רבינו דאיהו כתב האי דין דשובר אדם את החבית בריש פ' כ"ג לקמן ולא הזכיר מזה מידי שם אלא התיר לשוברה בסתמא דמשמע גם כשהוא שלמה ע"ש: לכן נראה לע"ד דרק בזה לבד דאוקימתא דמוסתקי הוא דנאד מפירש"י ותוס' ומפרש לה באופן אחר, אבל כל הסוגיא הוא מפרש ג"כ כפירש"י ואפ"ה צדק בכל דיניו בזה: דהנה רב יהודה דאמר אוכלי בהמה אין בהן משום תיקון כלי, ודאי מפרש לה רבינו דגם לקטום לחצוץ בו שיניו מותר גם לכתחלה וכפירש"י ולא כפירש הרי"ף בזה דנראה מדבריו דרק ליטול אותו הוא מתיר ולא גזרינן ביה שמא יקטום ע"ש, ומדאותבי' רב כהנא ע"ז מהברייתא דאמרה מטלטלין עצי בשמים להריח כו' ולא יקטמנו ואם קטם פטור אבל אסור, לחצוץ בו שיניו לא יקטמנו ואם קטם חייב חטאת, ור"י טרח לתרצה דאיירי רק בקשין ע"כ ס"ל לתרווייהו דהלכתא הכי הוא, אלא משום דעיקר פרכתו דר"כ על ר"י הוא רק מהא דאמרה דאם קטם לחצוץ בו שיניו חייב חטאת, וע"ז הוא דטרח ר"י לתרצה ולאוקמה בקשין, אין לנו למשמע מזה אלא דבדין זה דקטם לחצוץ בו שיניו הלכה היא כדברי הברייתא הזאת ואע"ג דבאמת ר"א היא ולא כרבנן, כדתניא בברייתא השניה שם דפליגי ר"א ורבנן בזה, ולרבנן אינו אלא פטור אבל אסור, מ"מ ס"ל לתרווייהו דהלכה כר"א בזה, וכן אח"כ דרמי תרי הברייתות אהדדי, דתני חדא קוטמו ומריח בו, ותניא אידך לא יקטמנו להריח בו, ואמר ר"ז אמר רב חסדא לא קשיא הא ברכין הא בקשין, הרי דמוקו תרי הברייתות הללו כר"א, ולא רצו לומר הא ר"א הא רבנן, שמעינן מזה ג"כ דתרווייהו ס"ל ג"כ דהלכה כר"א וכרב יהודה דמוקי לברייתא קמייתא בקשין, אלא דעכ"ז לא שמעינן גם מדבריהם אלא דהלכה כר"א בדין דקטם לחצוץ בו שיניו דחייב חטאת ולא כרבנן, ולכן לא רצו לאוקמה ההיא דקוטמו ומריח בו כרבנן דאמרי דגם לחצוץ בו שיניו אין בו איסור דאורייתא, דלא כהלכתא, אבל בדין קטימה להריח אם הלכה כר"א דלא יקטום משום דגזרינן אטו קטימה לחצוץ בו שיניו, אין לנו ראיה לא מדברי ר"כ ור"י ולא מדברי ר"ז ור"ח, דמדברי ר"כ ור"י ודאי אין שום משמעות כיון דלא איירו בזה כלל, וגם מדברי ר"ז ור"ח דאיירו ביה ג"כ אין ראיה ברורה דהכי ס"ל לדינא, אבל מ"מ קצת משמעות יש מדבריהם דאכפלו לתרץ גם הא דתניא לא יקטמנו להריח בו ש"מ דס"ל דהלכה כר"א גם בזה, ומדאוקמוה בקשין כדברי ר"י ש"מ קצת דס"ל גם בדעת ר"י הכי דגם הוא פוסק כר"א בכל דבריו גם בהא דלא יקטום להריח, ועל זה אמר מתקיף לה רב אחא בר יעקב בקשין אמאי לא מ"ש מהא דתנן שובר אדם את החבית כו', ולא גזרינן שמא יבא לעשות כלי, ור"ל וא"כ מוכרח הוא דאין הלכה כר"א בזה שגזר גם שלא יקטום להריח, ועוד דמאי דמשמע מדבריכם דגם ר"י ס"ל הכי, זה בודאי אינו דהרי רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא דאמרי תרווייהו כי הוינן בי ר"י הוה מפשח ויהיב לן אלותא אלותא כו', הרי דר"י ודאי סובר דבזה אין הלכה כר"א אלא כסתם משנה דשובר אדם את החבית כו', דאם אינו עושה כלי מותר לכתחלה ולא גזרינן אטו יכוין לעשות כלי, ואמר לא קשיא הא ר"א הא רבנן, האי לא קשיא הוא כמו שהיה אומר אלא לא קשיא, ור"ל דבדעת ר"כ ור"י ודאי הוא דאף דבקוטם לחצוץ שיניו הוא חייב חטאת כר"א, אבל בקוטם להריח ס"ל דלא כר"א אלא כדברי המשנה שובר אדם את החבית דאמרה מפורש דאף כי אם יכוין לעשות כלי יתחייב חטאת מ"מ כשאינו מכוין לעשות כלי מותר

לכתחלה ולא גזרינן מידי, ולכן גם בקשין ודאי אף כי אם יכוין לעשות כלי לחצוץ בו שיניו חייב חטאת כר"א מ"מ באם קוטם רק להריח מותר גם לכתחלה, אמנם דברי הברייתות דתני חדא לא יקטמנו ותני חדא קוטמו ומריח לא נצטרך עוד לדחוקי לתרץ תרווייהו אליבי' דר"א והא ברכין והא בקשין כדברי ר"ז ור"ח, אלא לא קשיא הא ר"א והא רבנן, דלרבנן דגם בקוטם לחצוץ שיניו אינו אלא פטור אבל אסור בקוטם להריח מותר לכתחלה, ולר"א דחייב חטאת בקוטם לחצוץ שיניו, גם בקוטם להריח אסור לכתחלה, אבל אליבי' דר"י א"א לומר הכי דהרי איהו ס"ל מפורש כר"א בקוטם לחצוץ בו שיניו, ואפ"ה בקוטם להריח אמר דמותר להריח, ולכן איהו ע"כ ס"ל להלכה כדברי המשנה דשובר את החבית, אבל להברייתות נוכל שפיר לתרץ הא ר"א הא רבנן, ולזה פריך על זה ולית ליה לר"א הא דתנן שובר אדם את החבית כו', וכוונתו בזה ודאי לר"א ומחלקותו, דלפי דבריך הלא פליגי על המשנה דשובר אדם את החבית דס"ל להמשנה מפורש דלא גזרינן אף במקום שיש בו חיוב חטאת, והאיך תאמר דגם לרבנן אינו מותר לקטום להריח אלא משום דס"ל שאין בזה שום חיוב חטאת דגם בקוטם לחצוץ שיניו הוא רק פטור אבל אסור, משמע דאם היה גם לדידהו חיוב חטאת בקוטם לחצוץ שיניו גם הם היו גוזרים שלא לקטום להריח, והרי הוא מפורש שלא כדברי המשנה, דמתרת לכתחלה לשבור החבית כשאינו מכוין לעשות כלי אע"פ שאם מכוין לעשות כלי חייב חטאת, אלא דעל ר"א הקושיא יותר חזקה דאיהו גזר מפורש שלא יקטום להריח, אבל על רבנן עצמן לא קשיא מידי על עיקר דינם דהרי גם הם לא גזרו מידי, ולא הוה הקושיא לדידהו אלא לפי משמעות דבריו דמוקי להברייתא דקוטם ומריחאלא לשיטת רבנן דלא שייך ביה חיוב חטאת גם בקוטם לחצוץ בו שיניו, הא בלא"ה גם לדידהו היה אסור, אבל על ר"א דאמרו דהברייתא דלא יקטום להריח אתיא אליבי' שגזר מפורש אטו קוטם לחצוץ בו שיניו, הוה הקושיא חזקה בודאי, ור"ל דהלא חזר אתקפתא דרב אחא בר יעקב מהמשנה הזאת לדוכתי' גם לפי תירוץ זה כאשר התקיף על דברי ר"ז אמר ר"ח, ולזה אמר, אמר רב אשי כי תניא ההיא במוסתקי, ר"ל לעולם ר"א אית ליה ג"כ דברי המשנה אבל כי תניא ההיא דלא יקטום להריח אליבי' דר"א במוסתקי, והוא מוסטכי שהזכיר רבינו בפ"ט מה' ברכות ה' ו' בהדי לבונה שמברכין עליהם בורא עצי בשמים, וכן משמע מפירש"י שם דעיקר שם מוסתקי הוא בעצי בשמים אלא דגם הזפת ההוא נקרא בשם מושאל ג"כ מוסתקי על שבא משרף של עצי בשמים וריחו דומה לריח לבונה ע"ש, ור"ל עץ של בשמים הנקרא מוסתקי שהוא עץ קטן, ובקטמו הוא עושה כלי שראוי ג"כ לחצוץ שיניו ולכן בזה הוא דגזר שלא יקטום אף אם מכוין רק להריח כיון דסו"ס נעשה כלי בקטימתו, משא"כ בשבירת חבית הרי לא נעשה שום כלי בשבירתו אם אינו מכוין לשוברה בשוה כדי לעשותה כלי, ולכן מודה ביה ר"א ג"כ דלא גזרינן, ולזה שפיר מוקמינן להההיא ברייתא דקוטמו ומריח כרבנן ולא כר"א כי רצה לאוקמי הני שתי ברייתות בענין אחר במוסתקי, ובריתא השניה דלא יקטום כר"א, דאיהו גזר בעץ קטן שנעשה כלי ממילא, ורבנן לא גזרו גם בעץ קטן, ולפי האוקימתא הקודמת אזלי לטעמייהו משום שאין בו חיוב חטאת גם בקוטם לחצוץ בו שיניו, אמנם לר"י לא תלי זב"ז כלל אלא דאף דלדידי' יש חיוב חטאת בקוטם לחצוץ בו שיניו מ"מ בקוטם להריח מותר לכתחלה, וא"כ הוא יפרש ע"כ גם להברייתא דקתני בה קוטם להריח אליבי' דכ"ע

ואף כר"א ואף במוסתקי שהוא עץ קטן ג"כ מותר לקטום להריח אף ע"ג דלחצוץ שיניו יש בו חיוב חטאת, וכהמשנה דשובר אדם את החבית שלא חלקה בזה כלל דאף אם עושה כלי בשבירה ג"כ לא חיישינן כיון שאינו מכוין לעשות כלי, והברייתא דאמרה לא יקטום פליגה אברייתא דאמרה יקטום ושניהם אליבי' דר"א ור"י פוסק לדינא כהברייתא דאמרה יקטום, כנלע"ד לפרש הסוגיא אליבי' דרבינו, ולפ"ז בשני דברים הוא אד מפירש"י, דרש"י פירש הא ר"א הא רבנן דקאי על ר"י דאיהו ס"ל כרבנן, ורבינו מפרש לה על רומיא דשני הברייתות הקודמים, והשנית דלפירש"י קאי רב אשי בדבריו דאמר כי תניא ההיא במוסתקי, על דברי המשנה דשובר אדם את החבית, והוצרך לדחוק עצמו דהזפת כיון שבא מעצי בשמים נקרא ג"כ בשם מוסתקי, ולרבינו קאי על ברייתא דר"א, ומוסתקי הוא עצי בשמים ממש, וא"ש זה יותר ברויחא, וגם לשון כי תניא ההיא ג"כ א"ש יותר ברויחא, דלפרש"י דקאי על המשנה היה לו לומר כי תנן, אמנם באמת שני דברים אלו אינו אלא דבר אחד כי תלויים זב"ז וד"ל: ועתה הלא דברי רבינו מבוארים בפשיטות, דשפיר התחיל בלשונו לומר הנוטל קיסם של עץ "מלפניו" דייקא, שהוא לשונו של ר"א, להורות לנו כי הוא פוסק בזה כר"א כי כן הוא דעת ר"כ ור"י וגם דעת ר"ז ור"ח וגם דעת רב אחא בר יעקב הכי הוא, וגם סוגיית הש"ס הכי הוא בדעת ר"י, ולכן פסק רבינו שפיר דקוטם לחצוץ בו שיניו חייב חטאת, ואפ"ה כתב אח"כ בהלכה ח' דכל דבר שהוא ראוי למאכל בהמה מותר לקטום גם לחצוץ בו שיניו שאין בהם תיקון כלים, כר"י דאמר הכי וכפירש"י בזה כהנ"ל, וכתב עוד דלקטום להריח מותר גם בקשים, ג"כ כר"י דפסק כברייתא השניה וכדברי המשנה דשובר אדם את החבית, ומתיר גם במוסתקי שהוא עץ קטן כי אין שום חילוק בזה לדעת ר"י, וזהו דמסיים רבינו בין שפשח עץ גדול בין שפשח עץ קטן, ולזה שפיר לא חלק רבינו בפרק כ"ג בדין שבירת חבית במידי, דודאי לדעת רבינו גם בחבית שלמה לא גזרו כלום וככל הנ"ל דלא כפירש"י בזה, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: שוב עיינתי יותר במ"מ והנה הוא העתיק דברי הסוגיא והעתיק "אלא לא קשיא הא ר"א הא רבנן' וכמ"ש, וגם הוא מפרש דקאי על רומיא דהברייתות וכמ"ש ולא כפירש"י, ולפ"ז תימהני עליו למה לא עלה לו ליישב דברי רבינו כמ"ש ותמה עליו כ"כ, אין זה אלא כי מקום הניח לי להתגדר בו ת"ל: פרק יב הלכה ב אבל המכבה גחלת של מתכות פטור ואם נתכוין לצרף חייב: ובהשגות הקשה עליו תרתי א' דאם במתכוין חייב א"כ גם בלא מכוין פסיק רישיה הוא דגם ר"ש מודה בו, ועוד דבמס' יומא אמרינן דצירוף דרבנן הוא וחיובא ליכא, וגם הכ"מ בשם הרמ"ך תמה על רבינו בשתים אלו, ועיין במ"מ מ"ש בזה: ולעד"ן דדעת רבינו הוא כדעת התוס' ביומא שם דף ל"ד ב' שפירשו אבל הכא צירוף בלא מתכוין דרבנן הוא גם לר"מ, וא"כ כ"כ לר"ש בפסיק רישי', ולכן שפיר כתב רבינו דבלא מתכוין פטור ור"ל אבל אסור מדרבנן משום פסיק רישי', ושפיר כתב דמתכוין לצרף חייב ושני התמיהות מעיקרא ליתא לפ"ז, ומה שהקשה עוד ההשגות מהא דממתקין את החרדל ביו"ט בגחלת של מתכת, כבר כתב המ"מ בשם הרמב"ן דהתם ליכא צירוף כלל דאין צירוף אלא במים ולא בחרדל, ועל הראב"ד אני תמה דמאי מקשה מזה על רבינו, וכי לדידיה דצירוף דרבנן מי ניחא הא דממחקין את החרדל, וכי שבות דרבנן מותר ביו"ט במקום שאפשר מעיו"ט, אלא ע"כ גם הוא יאמר דבחרדל אין

צירוף כלל, וד"ל הלכה ו שכח נר דלוק ע"ג טבלא מנער את הטבלה והוא נופל ואם כבה כבה אבל הניחו מבערב אע"פ שכבה אסור לטלטלו.

הנה האי הניחו "מבערב" אין לו באור וכי ברשיעי עסקינן שיניח ישראל נר דלוק בערב שבת, ועוד דהרי גם אם הניחו מבעו"י הרי בין השמשות נעשה בסיס לדבר האסור, כמ"ש רבינו לקמן פ' כ"ה הלכה י"ז ע"ש, לכן נלע"ד דט"ס דמוכח הוא והכי צ"ל "אבל הניחו אע"פ שכבה מבערב אסור לטלטלו", ולפ"ז שפיר מדייק שכבה מבערב דאלו כבה מבעו"י לא נעשה מעולם בסיס לדבר האסור וד"ל: פרק יד הלכה א ארבע רשויות לשבת רה"י ורה"ר כו' איזהו ר"ה מדברות ויערות כו'.

עיין מ"מ שכתב מ"ש רבינו מדברות ויערות בכלל ר"ה הוא דבר מתמיה אצלי, שהרי פ"ק דף ו' ב' שנינו איזהו ר"ה סרטיא ופלטיא גדולה כו', והקשו וליחשב נמי מדבר דהא תני איזהו ר"ה סרטיא כו' והמדבר, ותירץ אביי ל"ק כאן בזמן שהיו ישראל שרויים במדבר כאן בזה"ז, ופירש"י בזמן ההוא חשובה ר"ה בזמן הזה אינו מקום הלוך לרבים עכ"ל, ופי' ברייתא דקתני בה המדבר הא קמ"ל דאי איכא רבים מצויין עכשיו במדבר תדיה ג"כ הוא בכלל ר"ה, וא"כ רבינו ז"ל לא היה לו להזכיר מדברות ויערים בסתם כו', ועיין כ"מ שכתב לתרץ זה בשם ר' אברהם בנו של רבינו שי"מ בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו היה לגבן כמו בקעה ושדה ובזה"ז שאין ישראל דרים בו אל כל מי שירצה להלך ועובר בתוכה הוא ר"ה וטעמא דמסתברא הוא כו': ולעד"ן דמלבד שאין זה טעמא דמסתבר כלל לומר דבשביל שהיו מחנות ישראל סדורים בו לכן לא היו למחנות ישראל דין ר"ה והיה לגבן כמו בקעה ושדה, דאיזה ענין הוא לבקעה ושדה שהן של יחידים ואין רבים בוקעין בהן משא"כ כל מחנות ישראל הרי היו ששים ריבא בוקעים בו בכל יום: עוד הוא גמרא מפורשת להיפך דאמר ר"י אמר שמואל בריש הזורק מקושש מעביר ארבע אמות בר"ה הוה: לכן נראה לע"ד דרבינו מפרש לדברי אביי כפי' רש"י ממש דבזמן שהיו ישראל שרויים במדבר איירי הברייתא שחשב גם למדבר בכלל ר"ה, כי הוצרכה לחושבו על כי כל ישראל היושם והוצרכו לידע שהמדבר הוא ר"ה, כאן בזה"ז דלא שכיחי הולכי מדבריות בין ישראל ואין דין זה מצוי כלל, ולכן לא חשבי' אידך ברייתא ולא איכפלה להודיענו דין זה דגם המדבר דין ר"ה יש לו כיון דלא נצרך דין זה בזה"ז כלל, אבל בודאי אם אירע שאחד מישראל פירש למדבר בודאי היא ר"ה גמורה גם בזה"ז, ולכן שפיר כתב רבינו דהמדברות הם ר"ה, ולפ"ז שפיר כתב עוד דגם היערות הוה ר"ה דלא גריע ממדבריות, ופירוש זה הוא לע"ד פירוש מרווח ונעים ומסתבר בפשיטות מאד והוא דעת רבינו בלא ספק בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ו אבל בין העמודים הואיל ורבים דורסין ביניהם הרי הן ר"ה.

עיין מ"מ שכתב דרבינו פסק כרב יהודה דהוא בתרא נגד ר' יוחנן, אבל הוא דוחק גדול דהרי רק מאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי, והלכה כר' יוחנן גם לגבי רב רבו וכ"ש לגבי שמואל רבו, וק"ו בן בנו של ק"ו לגבי רב יהודה תלמידיהם: אמנם נלע"ד דדעת רבינו הוא זה דפסק כאידך דברי רב דימי אמר ר' יוחנן שם דאמר לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לר"ה דאע"ג דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא תשמישתי' כי כרמלית דמי, הרי דתלי טעמא בשני דברים חדא דרק דחקי רבים ועיילי

לגוה, אבל אם היו דרסי ביה רבים בלא דוחק אע"ג דלא מסתגי להו בהדיא כר"ה דמי, שנית כיון דלא ניחא תשמשתי' ככרמלית דמי, אבל אם היה ניחא תשמשי' כר"ה דמי, וא"כ לפ"ז מכ"ש בין העמודים דדרסי ביה רבים בלא דוחק אלא דלא מסתגי להו בהדיא, וגם ניחא תשמישתי' דפשיטא דהוה כר"ה, והוא ממש דברי רב יהודא שם דאמר ביה שני הטעמים הללו דאמר, אבל בין העומדים דניחא תשמשתי' לא לישנא אחרינא אבל בין העמודים דזימנין דדרסי לה רבים כר"ה דמיא, ור"ל דדרסי לה רבים בלא דוחק אלא דרק זימנין הוא ולא בתדירות דלא מסתגי להו בהדיא, הרי דרב יהודה אית ליה הא דר' יוחנן, ור' יוחנן אית ליה הא דר"י, אלא דאידך דברי רב דימי אמר ר' יוחנן פליג על זה ואמר בין העמודין נידון ככרמלית מ"ט אע"ג דדרסי בה רבים כיון דלא מסתגי להו בהדי ככרמלית דמיא, והרי הוא פליג מדידיה על דידיה דאמר תחלה בעצמו דרק קרן זוית דרק דחקי ביה רבים ולא ניחא תשמשתי' היא דהוה ככרמלית, אבל בין העמודים דלא דחקא וניחא תשמשתי' כר"ה דמיא, ולכן ודאי פשיטא הוא דלישנא אחרינא הוא בדברי רב דמי, וגם בלא"ה צ"ל הכי, דמתחלה אמר כי אתא רב דמי אמר ר' יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית, ומיד הדר אמר כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן, אלא ע"כ דלישנא אחרינא הוא דכי אתא ר"ד אמר ר"י הכי ולא כלשון ראשון, וא"כ לפ"ז כיון דלשון ראשון דרב דימי אמר ר' יוחנן אית ליה מפורש כרב יהודה הכי קי"ל ולא כאידך לישנא אליבי' דר"ד אמר ר"י, וא"ש דברי רבינו לנכון בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ט עמוד בר"ה גבוה י' ורוחב ד' הרי זה רה"י.

נעץ בגובהו כו'. עיין מ"מ שכתב בסוף דבריו היכא שמילא כולו יתדות כו' א"נ שלא מעטו אלא עד שלש בדוקא, ועיין בלח"מ שדחק עצמו בפירוש דבריו: ולעד"ן דהאי "א"נ" דקאמר אינו הר"ת של אי נמי הוא, אלא הר"ת של "אם נאמר" הוא, ור"ל היכא שמילא כולו יתדות ברחבו דאז ליכא טעמך משום תשמיש בני ר"ה אם נאמר דבזה מודה אתה לרב אדא בר אהבה דאינו ממעט אלא מלמעלה למטה עד שלש בדוקא מהקרקע ומשום שהוא רשות בפ"ע אבל לא למטה משלש או דלמא ל"ש, וא"ל דל"ש דגם בכה"ג ממעט גם למטה מג' לפי שמניח דף ע"ג היתדות ומשתמש וד"ל: אמנם לע"ד אין לשון רבינו סובל פירוש זה, דהרי רבינו אמר בלשונו "שהרי תולין באותן היתדות ומשמשין בהם", ולא אמר "שהרי מניחין דף על אותן היתדות ומשתמשין בו", לכן נראה לע"ד דרבינו אינו מפרש דברי רב אשי במניח דף, אלא ה"ק דניהי דדבר גדול לא אפשר לתלות ביתד אחד כי שאר היתדות שמצד זה ושמצד זה יעכבו עליו, אבל אפשר דמנח ביה מידי ומשתמש, ור"ל דתולה דבר קטן בכל יתד ויתד ומשתמש בכולן, והאי דאמר דמנח ביה מיד"י הוא כאלו היה אומר דמנח ביה כל שהוא, ובכל זה אין מקום עוד להשגת הראב"ד על רבינו בזה ע"ש ודו"ק: פרק טו הלכה א עומד אדם בר"ה ומטלטל ברה"י כולו ועומד ברה"י ומטלטל בר"ה ובלבד שלא יוציא חוץ לד' אמות ואם הוציא פטור מפני שהוא ברשות אחרת.

ובהשגות א"א שבוש הוא זה ובגמ' מסייע מזה לרבא דאמר המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב כו' עכ"ל, וכן המ"מ כתב על דברי רבינו אלו, ופטור זה אינו אמת שהרי מבואר שם בגמ' אליבי' דרבא דאמר המעביר חפץ דרך עליו חייב שכבר פסק רבינו כמותו פי"ב שהוא חייב וכ"כ הר"א ז"ל בהשגות ופשוט הוא

שם וא"א לפרש הסוגיא בדרך אחרת, ובקצת ספרי רבינו נמצא חייב מפני שהוא ברשות אחרת, וזה אמת אלא שאין משמעות לשונו מכוון והיה לו לומר אע"פ שהוא ברשות אחרת עכ"ל: ואנכי תמהתי עליהם מאד ובפרט על המ"מ שהוא סנגרו ופרקליטו של רבינו בכ"מ איך חשב כזאת לדחות דברי רבינו בקש נדף אשר באמת דבריו נכונים וברורים להלכה ואין עליו גם ריח קושיא לפי האמת אלא רק לפום רהיטא לבד: והנה זהו לשון המשנה עירובין דף צ"ח ב' עומד אדם ברה"י ומטלטל בר"ה בר"ה ומטלטל ברה"י ובלבד שלא יוציא חוץ מארבע אמות, ובגמ' ובלבד שלא יוציא הא הוציא חייב חטאת לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' והעבירו דרך עליו חייב, מי קתני אם הוציא חייב חטאת דלמא אם הוציא פטור אבל אסור, איכא דאמרי הא הוציא פטור אבל אסור לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' כו' חייב, מי קתני הוציא פטור אבל אסור דלמא אם הוציא חייב חטאת ע"כ, ובאמת לפום רהיטא ודאי שמעינן מזה דעכ"פ לרבא דקי"ל כוותי' ודאי אם הוציא חייב חטאת וכדברי הראב"ד והמ"מ: אמנם הרי הסוגיא הזאת לכאורה תמוה טובא דהרי היא סותרת לסוגיא דשבת דף ח' ב', דתניא שם בברייתא אדם עומד על האסקופה נוטל מבעה"ב ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ובלבד שלא יטול מבעה"ב ונותן לעני מעני ונותן לבעה"ב ואם נטל ונתן שלשתן פטורין, ומוקי לה שם בגמרא באסקופה מקום פטור כגון דלית ליה ד' על ד', וכי הא דכי אתא רב דימא אמר ר' יוחנן מקום שאין בו ד' על ד' טפחים מותר לבני רה"י ולבני ר"ה לכתף עליו ובלבד שלא יחליפו, ואמר לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' בר"ה אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב, ומשני התם לא נח הכא נח ע"כ: והנה לכאורה אינו מובן כלל מאי דאמר התם לא נח הכא נח, חדא דהאי דאמר, התם לא נח, מיותר הוא לגמרי דפשיטא הוא דאינו חייב בהוצאת ד' אמות בר"ה אפילו למטה מעשרה אלא אם לא נח בתוך ד' אמות, ועוד דאיזה לשון הוא, הכא לא נח, דמהיכא פסיקא ליה דהכא איירי בנח, והכי היה לו לומר, הכא במאי עסקינן בנח, ואיך אמר זה למלתא דפסיקא, הכא נח, ועוד דאי בנח במקום פטור פשיטא הוא דפטור דהיה זה עקירה ברה"י והנחה במקום פטור ועקירה ממקום פטור והנחה בר"ה ומאי קמ"ל, ועוד דהרי בברייתא אמר למלתא דפסיקא, ואם נטל ונתן שלשתן פטורין, דמשמע דבכל ענין שלשתן פטורין ואין בו צד חיוב כלל דאל"כ היה לו לפרש והכי היה לו לומר, ואם נטל ונתן אם נח שלשתן פטורין ואם לאו העומד חייב, ומדאמר סתמא למלתא דפסיקא דשלשתן פטורין ודאי משמע דבכ"ע פטורין: אלא ע"כ כוונת הש"ס הכי הוא, התם, בדברי רבא,המעביר, קתני שהיה מהלך ועובר בגופו מתחלת ד' לסוף ד', דלא נח גופו, אבל הכא עומד, קתני שנח גופו במקום אחד במקום פטור, ולכן משמיענו הברייתא שפיר דאף דנח גופו מתחלתו הוה דינו כאשר היה מעמיד עצמו לאחר שכבר עקר והוה ההנחה במקום פטור ולכן הוא פטור, משא"כ רבא דאמר, המעביר, שהיה מהלך ולכן אף שהעבירו דרך עליו ע"ג ראשו שהוא מקום פטור חייב דמהלך לאו כעומד דמי וכדתניא שם דף ה' ב' המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, ואמר שם בטעמו משום דמהלך לאו כעומד דמי ולכן הוא חייב אף שהעבירו דרך סטיו שהוא כרמלית: וכל זה הוא מבואר ומפורש להדיא בדברי רבינו לעיל פרק י"ד הלכה ט"ו, וז"ל המוציא מרה"י לר"ה ועבר על מקום פטור שהיה ביניהן בהליכתו

חייב שמהלך אינו כעומד כו', היה עומד במקום פטור ונטל חפץ מרה"י או מאדם העומד שם והניחו בר"ה או ביד אדם העומד שם פטור, וכן אם הכניס מר"ה לרה"י ועמד במקום פטור פטור עכ"ל, הרי מפורש דטעם הפטור בזה הוא משום שעומד במקום אחד ואינו מהלך דהוה זה כנח גם החפץ שם, ולא בעינן שיהלך תחלה ואח"כ יעמוד, אלא גם אם עומד מתחלה ועד סוף ומעביר החפץ מרשות זה לרשות זה גם בלא הנחת החפץ מיקרי זה נח כיון שהגוף של המעביר הוא עומד ונח במקום אחד, ולזה השכיל רבינו לצרף שני הדינים הללו ביחד, אף שבגמ' הן שתי ברייתות חלוקות, וגם דין הראשון מתניא בברייתא רק לענין כרמלית ולא לענין מקום פטור, ודין השני מתניא לענין מקום פטור, כי דין הראשון הוא בברייתא הראשונה לענין סטיו, ודין השני בברייתא השניה לענין אסקופה ומוקי לה בנח, ורבינו שינה וכתב גם דין הראשון לענין מקום פטור וצירף שני הדינים להדדי, וגם לא הזכיר בדין השני התנאי שיהא נח כדמוקי לה בגמרא, אלא בא להורות לן בזה דינא וטעמא ופירושי' כאחד, דהא דאמרו בדין השני, הכא נח, אין ר"ל דהחפץ היה נח על האסקופה דזה פשיטא הוא, אלא דר"ל דכיון דהאדם עומד שם וגופו נח במקום פטור אף שעומד ונח מתחלתו גם בעת עקירת החפץ, הוה דיני' כאשר היה מעמיד עצמו לאחר שעקר והיה ההנחה במקום פטור כי לא חייבו אלא בדין הראשון שהיה מהלך דרך מקום פטור ומשום דמהלך לאו כעומד דמי, משא"כ בעומד מתחלתו ועד סופו במקום פטור זה מיקרי נח כאלו נח החפץ שם וכמ"ש, ולפ"ז א"ש סוגיא דשבת בפשיטות מאד: ועתה לפ"ז כיון דשמעינן מסוגיא דשבת דמחלק בין הא דעומד אדם על האסקופה דפטור אבל אסור ובין הא דרבא דמחייב חטאת, משום דרבא דאמר בלשונו, המעביר, הוא במהלך דלא נח, והכא, עומד, קתני דנח, א"כ הלא דין המשנה דעירובין הנ"ל עומד אדם ברה"י ומטלטל בר"ה, הלא ג"כ, עומד, קתני דנח, והוא ממש דין הברייתא דעומד אדם על האסקופה כו', וא"כ ודאי כמו דבברייתא קתני ואם נטל ונתן שלשתן פטורין ומשום דנח, כן הוא ודאי בדין המשנה דקתני ובלבד שלא יוציא חוץ מארבע אמות, כוונתה הוא אם הוציא פטור אבל אסור דכיון דמדמי הא דעומד אדם ברה"י להא דרבא ע"כ הוא כפרש"י שם דאע"ג דעומד במקום גבוה בבית ושותה ונוטל חפץ בר"ה ומגביהו למעלה מעשרה והעבירו דרך מקום פטור, והרי הוא ממש כעומד על האסקופה דכיון דגופו נח היה כהנחת החפץ במקום פטור, והרי גם כאן גופו נח כשהוא שוחה למעלה מעשרה במקום פטור והוה כהנחת החפץ שם ובודאי הוא פטור אבל אסור ואיזה ענין הוא לרבא דאיירי במהלך, והרי אין מדברי המשנה הזאת לא סיעתא ולא תיובתא לרבא, ופשיטא הוא דהא אם הוציא פטור אבל אסור דייקינן מהמשנה ולא אם הוציא חייב חטאת, ועתה הלא סוגיא דעירובין הנ"ל תמוה הוא: אלא ע"כ מוכרחין אנו לומר דהאי סוגיא דעירובין אזלא רק לפי דעת המקשן דשבת דאמר ג"כ לימא תיהוי תיובתא דרבא, שלא חילק ג"כ בין לשון עומד בין לשון מעביר, ובין נח גופו ולא נח גופו, דס"ד דהנחת גופו לאו כהנחת חפץ דמי ואין חילוק בין מהלך לעומד, אבל לפי המסקנא דשבת דמחלק בין מהלך לעומד דס"ל דעמידת גופו כעמידת חפץ דמי, וכן קי"ל בעלמא בכל מעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' בר"ה דאם עמד לפוש בתוך ד' דפטור ולא חיישינן להחפץ אם הוא נח ג"כ או מתנענע בידו דכיון דנח גופו הוה כהנחת חפץ, ושמעינן עוד מברייתא דעומד אדם על האסקופה דאף אם הוא עומד

מתחלתו עד סופו ג"כ הוה זה כעומד לפוש, א"כ ודאי דגם המשנה דעירובין עומד אדם ברה"י ומטלטל בר"ה, ג"כ להכי כוונה דאם הוציא פטור אבל אסור, ואין מזה סתירה לרבא כלל דאיהו המעביר אמר שהוא במהלך ולא נח, והמשנה עומד קתני שהוא נח: ועתה הלא שפיר פסק רבינו בפרק י"ב הלכה י"ד כדברי רבא דמדייק ביה ג"כ לשון, המעביר, דלא נח, ולכן אמר ביה שהוא חייב חטאת, ושפיר פסק בפרק י"ד הלכה ט"ו כדברי הברייתא דשבת דאם עמד במקום פטור והוציא מרה"י לר"ה פטור, ומחלק שם מפורש בין מהלך לעומד, ולכן שפיר פסק גם הכא דכשעמד ברה"י וטלטל בר"ה מתחלת ד' לסוף ד' דפטור אבל אסור ומדייק ביה ג"כ לשון עומד אדם וככל הנ"ל: והא שכתב רבינו בטעמו מפני שהוא ברשות אחרת נלע"ד דהורה לנו בזה שהוא מודה ג"כ לדינו של הראב"ד בפירושי' לדברי רבא לעיל בהשגות פרק י"ב הלכה י"ד והוא ג"כ פי' ר"ח בתוס' שבת דף ח' ב' דפירשו הא שהעבירו דרך עליו דאמר רבא שהעבירו לפניו כנגד גופו והוא עמד במקום אחד דקמ"ל דאין זה נח אף שגופו עומד במקום אחד, ולזה השמיענו רבינו דאף שדין זה אמת הוא לדינא ולא אמרינן דהנחת גופו כהנחת חפץ דמי, התם הוא רק משום שעומד באותו רשות עצמו שמעביר החפץ, דודאי התם שפיר לא אמרינן דהנחת הגוף הוה כהנחת חפץ אלא בעומד לפוש אחר העקירה ולא בעומד מתחלתו עד סופו, וגם רבא לא הוצרך לומר בלשונו המעביר שהוא בהלוך לפי פי' רבינו אלא משום שמעביר החפץ למעלה מראשו שהוא מקום פטור ורשות אחרת, אבל למטה מעשרה בודאי אף אם היה עומד מתחלתו ועד סופו והיה לוקח החפץ מצד זה ונותנו לצד אחר לסוף ד' ג"כ היה חייב, וכל הפטור דעמד ברה"י וטלטל בר"ה הוא משום שעמד ברשות אחרת במקום פטור, כמו בעומד על האסקופה שהוא ג"כ רשות אחרת, ורק בזה הוא דאמרינן דגם עומד מתחלה ועד סוף הוה כעומד לפוש, אבל ברשות אחר לא ודו"ק: אמנם כל זה הוא רק לפירוש רש"י בין בדברי רבא ובין בדברי הסוגיא דעירובין הנ"ל, וכשנאמר דגם רבינו מפרש כפירש"י, אבל באמת נלע"ד דמשמע מפורש מדברי רבינו בפרק י"ב הלכה י"ד שאינו מפרש לדברי רבא כפירש"י דהרבותא היא מה שהעבירו מעל ראשו שהוא מקום פטור, אלא רבינו מפרש לדבריו בפשיטות יותר שאע"ג דהמוציא חפץ קל על ראשו פטור משום שאין דרך הוצאה בכך מ"מ המעביר החפץ בידו ממעל לראשו חייב דבידו בכל ענין הוה דרך הוצאה, ולזה הסמיך רבינו דין זה דרבא להא שכתב שם מתחלה דהמוציא חפץ קל על ראשו פטור ע"ש, דאי כפירש"י דהרבותא היא מחמת מקום פטור, היה לו לרבינו להסמיך דין זה בפ' י"ד הלכה ט' לדינים של מקום פטור, אלא ודאי הוא כמ"ש דהרבותא היא מה שאין הוצאה בכך להוציא על הראש, וקמ"ל דאין זה אלא כשאינו מוציאו בידו אבל כשמוציאו בידו בכ"ע דרך הוצאה היא אפילו למעלה מהראש, ולפ"ז מה דפריך עליה מהמשנה עומד אדם ברה"י ומטלטל בר"ה, צ"ל דמפרש לה רבינו ג"כ בהכי דדייק הא אם הוציא פטור אבל אסור משום דאין דרך הוצאה בכך להיות עומד ברשות זה ולטלטל ברשות אחר, ולזה פריך שפיר מדברי המשנה על רבא דאמר דכל שמוציא בידו בכ"ע דרך הוצאה היא וחייב והמשנה הרי איירי במוציא בידו ואפ"ה אמרה דפטור משום דאין דרך הוצאה בכך, וכן בשבת דף ח' ב' ג"כ מפרש לה הכי דאמרה הברייתא ואם נטל ונתן שלשתן פטורין,וס"ד דכל הפטור הוא משום דאין דרך הוצאה בכך דאי משום דהוא מקום פטור

הרי תניא בדף ה' ב' שם המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, אע"כ כל הפטור לגבי העומד ונוטל מזה ונותן לזה הוא משום דלאו דרך הוצאה הוא בכך, דדרך ההוצאה הוא להוציא מהבית לחוץ וליתן להעני או שהעני יכנס לבית וליטול אבל לעמוד איש הבינים על האסקופה וליטול מבעה"ב וליתן להעני אין זה דרך הוצאה ולכן הוא פטור, ולזה אמר לימא תיהוי תיובתא דרבא דאמר דהמוציא בידו בכ"ע דרך הוצאה היא ואפילו למעלה מראשו, וכ"ש זה העומד על האסקופה ומוציא בידו, ומשני שפיר התם לא נח וכמ"ש לעיל דהרי רבא, המעביר אמר, שמהלך ברגליו ומעביר, שגם גופו לא נח ולכן ודאי כיון שמוציאו בידו אפילו שלא כדרך הוצאה ג"כ חייב דכל שבידו בכ"ע הוה דרך הוצאה, הכא נח, גופו במקום האסקופה ולכן כיון שהגיע החפץ נגד גופו הוה כנח גם החפץ שם במקום שהוא נח, ואף שבאמת לא נחה ובהוצאה אחת נתן להעני, הוה זה שלא כדרך הוצאה אפילו כשמוציא בידו דידו בתר גופא גרירה בכ"מ, וא"כ לפ"ז גם התיובתא ממשנה דעירובין על רבא ג"כ מתרצה בהכי שפיר דודאי דייקינן מהמשנה הא אם הוציא פטור אבל אסור דכיון דגם שם נח גופו במקום אחד כיון שהגיע החפץ כנגד גופו בתוך ד' אמות הוה כנח גם החפץ שם ולכן הוא פטור, משא"כ הא דרבא הרי לא נח גופו ולכן הוא חייב, ולכן שפיר פסק רבינו הא דרבא דהמוציא בידו אפילו למעלה מראשו ג"כ דרך הוצאה היא וחייב אבל דוקא התם במעביר ולא נח גופו, ושפיר פסק הכא בעומד ברה"י ומטלטל בר"ה דאם הוציא פטור כיון דנח גופו הוה כהנחת החפץ כנגדו וכהא דעומד על האסקופה בפרק י"ד הלכה ט"ו, ואמר ג"כ שפיר בטעמו מפני שהוא ברשות אחרת, דאם היה עומד ג"כ בר"ה והיה מעביר בידו מצד זה לצד זה ד' אמות בודאי היה חייב, דהרי זה הוא דרך הוצאה גמורה, ולא אמר רבא המעביר דוקא דלא נח גופו ג"כ, אלא משום שהוציא שלא כדרך הוצאה, אלא רק משום שהוציא בידו אמרינן דהוא דרך הוצאה מיקרי, ולכן אם היה נח גופו במקום אחד אמרינן דגם ידו בתר גופא גרירא והוה כנח גם החפץ שבידו, ואם העביר ולא נח ידו עם החפץ, גם בידו מיקרי זה לאו דרך הוצאה, דדרך ההוצאה היא דבמקום דנח גופו שם ינוח גם היד עם החפץ, ולכן דייק רבא בדבריו רק המעביר שגם גופו לא נח, ולכן שפיר מיקרי זה דרך הוצאה אפילו למעלה מראשו, אבל אם הוא ברשות אחרת וידו מוציא ברשות אחרת דודאי ידו בתר גופא גרירא, וכל זמן שהוא מעביר בידו שלא כנגד גופו הוה זה דרך הוצאה דכל שבידו הוה דרך הוצאה אף ברשות אחרת, אבל כשמגיע ידו עם החפץ כנגד גופו שהוא נח בודאי גם בידו לאו דרך הוצאה היא אם לא תנוח גם היא במקום שהגוף נח ולכן פטור הוא אבל אסור, וזהו ג"כ הטעם של עומד על האסקופה דאע"ג דכשמהלך דרך האסקופה בהוצאתו חייב דמהלך לאו כעומד דמי והוה זה דרך הוצאה גמורה מ"מ כשעומד על האסקופה כשמגיע ידו כנגדו הוה כנח על האסקופה ואע"ג שבאמת לא נחה הוה זה לאו דרך הוצאה אף ע"ג שמוציא בידו, והנה הראב"ד לשיטתו שפירש דברי רבא כפירש ר"ח בפרק י"ב שפיר השיג, אבל לשיטת רבינו בפירוש דברי רבא ובפירוש הסוגיא שפיר פסק הכא דפטור אבל אסור וככל הנ"ל: ומזה תראה שאין ממש בדברי המג"א ריש סימן ש"נ שכתב לדברי הראב"ד והמ"מ להלכה פסוקה דאם הוציא חייב ולא חש כלל להביא עכ"פ גם דעת רבינו שהוא פטור כאלו הם דברים דחויים, ובאמת העיקר כדברי רבינו שהוא פטור, כי אף אם אין בידינו להכריע בין ההרים הגדולים

עכ"ז כיון שהראנו פנים מסבירות לדברי רבינו לא יהא אלא ספק ג"כ יש לפוטרו, כי אין לחייב אלא בראיה ברורה כמ"ש המ"מ לעיל פרק ט' ה' ז' ובפרט שבאמת דברי רבינו ושיטתו היא מחוורת מאד לפמ"ש בשני הפנים הללו בין בדברי רבא ובין בדברי הסוגיות וכל דבריו אמת וצדק ונכונים בפשיטות וברויחא בסיעד"ש ודו"ק: פרק טז הלכה ו אם נזרע ממנו בית סאתים מותר לטלטל בכולו נלע"ד דט"ס הוא וצ"ל "אם נזרע "מיעוטו ממנו בית סאתים מותר לטלטל בכולו דאם נזרע רובו אף בית סאתים אסור לטלטל בכולו כדאיתא בגמרא להדיא ע"ש וד"ל וענין מ"ש בזה בפרק ד' מה' מעשר הלכה י"ד: הלכה ז מקום שהוקף שלא לשם דירה שיש בו בית ג' סאין כו' נפרץ במלואו לחצר ונפרצה חצר כנגדו חצר מותרת כשהיתה והקרפף אסור כשהיה שאין אויר החצר מתירו ובהשגות אינו תופס דרך הגמרא אלא אפילו קרפף וב"ס שנפרץ במלואו לחצר הקרפף אסור מפני שאין אויר מחיצות מתירו והחצר מותרת כשהיתה עכ"ל, ועיין במ"מ מה שכתב בזה לדעת רבינו ואסיק לבסוף ובאמת שאין הסוגיא שם נוחה לפי זה עכ"ל, ועיין כ"מ מ"ש ג"כ בשם הרמ"ך לתמוה על דברי רבינו: ולעד"ן דדברי רבינו נכונים ומתיישב שפיר לפי הסוגיא עירובין דף כ"ג ב' ודף כ"ד שם דאמר שם הכי, קרפף שהוא יותר מבית סאתים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור, ואסיק שם ורב ירמיה מדיפתי מתני לקולא הא מיעוטא שרי אמר ר"ה ברי' דר"י לא אמרן אלא בית סאתים אבל יותר מבית סאתים אסור ע"כ: והנה קרפף שנזרע אף אם הוקף לדירה הרי הוה כהוקף שלא לדירה ואמר להדיא דאף אם נזרע מיעוטא כיון שהוא יותר מבית סאתים אסור לטלטל בתוכו ואף שהוא פרוץ במלואו לרובו שלא נזרע שהוקף לדירה שדינו כחצר מ"מ אסור לטלטל בתוכו כי אין אויר החצר מתירו, והרי זה הוא ממש דיניה של רבינו לענין איסור הקרפף וטעמו, אלא דרבינו רצה להשמיענו ג"כ דין החצר, לכן תפס בדבריו דברי רב חסדא שבדף כ"ה ב' שם דאמר קרפף שנפרץ במלואו לחצר ונפרצה חצר כנגדו (לפי גירסת רבינו כדכתב המ"מ) חצר מותרת וקרפף אסור, ומפרש ליה רבינו דודאי איירי בקרפף שהוא יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה, ומשמיענו דקרפף נשאר באיסורו ואין אויר החצר מתירו, והחצר נשאר בהתירו כיון שהוא לא נפרץ במלואו לקרפף כדדייק בלשונו דאמר לגבי קרפף שנפרץ במלואו, אבל לגבי חצר אמר רק ונפרצה חצר כנגדו אבל מהצדדין נשארו גיפופי, ולכן אפילו אם נפרץ יותר מעשר אמות ג"כ אין הקרפף אוסר החצר כיון דמדאורייתא הקרפף רה"י גמור הוא וכדכתב המ"מ, וזהו דלא כדברי התוס' שם בד"ה קרפף ע"ש, ועתה הלא דברי רבינו אמתיים ע"פ שני הסוגיות הללו: אמנם כל דברי הסוגיא בדף כ"ה ב' שם מפרש לה רבינו ג"כ בקרפף שהוא בית סאתים בצמצום כפירש"י דאמר ר"ז (ורבה לפי גירסת רבינו) ומודינא בקרפף שנפרץ במלואו לחצר שאסור מ"ט הואיל ואויר חצר מייתרו, וזהו דין אחר שלא הזכירו רבינו כלל כי לא הוצרך להזכירו, והוא דעיקר דבריו ודאי הוא אלייבייהו דרבנן דאית להו דחצר אויר האוסר הוא לגבי קרפף, אבל למאי דפסק רבינו בפרק ג' מה' עירובין הלכה י"ח כר"ש דגגות חצרות וקרפיפות רשות אחת הן, לא שייך דין זה כלל, וכדפריך עליה רב יוסף שם "וכי אויר המותר לו אוסרו", והא דאמר לו אביי שם כמאן כר"ש לר"ש נמי הא איכא אויר מקום מחיצות, ודאי דאין כוונתו לאוקמי דברי רבה בהכי, דזה פשיטא הוא כיון דעכשיו נעשה הקרפף יתר על

בית סאתים מבלעדי החצר ומאי קמ"ל, ועוד דאיהו הרי אמר בלשונו "הואיל ואויר חצר מייתרו", לא אמר הואיל ואויר מקום מחיצות מייתרו, אלא אויר חצר מייתרו, הרי מפורש טעמו הוא דאויר החצר אוסרו אע"פ שאין בקרפף גם עם המחיצה ביחד רק בית סאתים או פחות, אלא כוונת אביי הוא זה בודאי דרבה בעצמו בודאי לא אמר דבריו אלא לרבנן, אבל מ"מ פרכא לא שייך לפרוכי עליה גם לדידן דקי"ל כר"ש, משום דגם לר"ש משכחת האי דינא בקרפף שהוא בית סאתים בצמצום, ועם מקום מחיצות הרי נעשה יתר על בית סאתים ואויר מקום מחיצות מייתרו, וזהו דאמרדאמר רב חסדא כו' ר"ל דלא תימא שהוא דוחק לומר בדברי רבה שיאמר דיני' אליבי' דרבנן כדי שנוציא מזה דין גם אליבי' דר"ש לענין קרפף מצומצם ולענין אויר מקום מחיצות דמייתרו כיון דזה דבר פשוט הוא, לזה מביא מדברי ר"ח דאמר קרפף שנפרץ במלואו לחצר ונפרצה חצר כנגדו חצר מותרת וקרפף אסור, חצר מ"ט משום דאית ליה גיפופי, ור"ל דודאי עיקר דבריו הוא בקרפף שהוא יותר מבית סאתים, ומשמיענו בקרפף שנפרץ במלואו נשאר באיסורו כמו שהיה, דאף שנפרץ במלואו ונעשה רשות אחת עם החצר מ"מ אין אויר החצר מתירו, והחצר ג"כ נשאר בהיתירו כשהיה ואין הקרפף אוסרו כיון דאית ליה גיפופי, אבל מ"מ "והא זימנין דמשכחת לה איפכא", ור"ל כגון בקרפף שהוא פחות מבית סאתים ואלייבייהו דרבנן, והיה לו לר"ח לפרש דבריו דאיירי בקרפף שהוא יותר מבית סאתים ולא לומר סתמא "קרפף שנפרץ במלואו" שאפשר לטעות בדבריו ולומר דאיירי בקרפף שהוא פחות מבית סאתים ואלייבייהו דרבנן ויוקשה עליו דלמה אמר האיסור בקרפף דוקא ולא להיפך, אלא ע"כ דלכן אמר קרפף סתמא כדי להוציא מדבריו גם דין קרפף מצומצם וע"י שנפרץ נתוסף עליו מקום מחיצות ונעשה יתר מבית סאתים, דאז לא שייך האיסור אלא בקרפף ולא בחצר, ולכן שפיר אין זה דוחק לומר גם בדברי רבה הכי וכהנ"ל, כן נראה לע"ד ביאור דברי הסוגיא לדעת רבינו והוא מחוור מאד לע"ד: ועתה הלא כל דברי הסוגיא הזאת לא היה לו לרבינו להזכיר לענין פסק הלכה כלל, דודאי בית סאתים מצומצם וע"י מקום מחיצות נעשה יתר מבית סאתים, דבר פשוט הוא, ומה לי אם מתחלתו היה יתר מבית סאתים או אם אח"כ נעשה יתר מבית סאתים, וגם רבה וגם ר"ח לא השמיענו זה כלל מפורש בדבריהם וכמ"ש, אלא דרבה עיקר דבריו הוא אליבי' דרבנן דלא קי"ל כוותייהו, ועיקר דברי ר"ח הוא בקרפף יתר מבית סאתים ומשמיענו רבותא בין בקרפף בין בחצר, בקרפף לאיסורא דאע"ג דנפרץ במלואו אין אויר החצר מתירו וכסוגיא דדף כ"ד הנ"ל, ולכן אף שיש שם לשון ראשון דלא אמר הכי, תפס רבינו להלכה לשון השני דאתיא כר"ח דהכא, ולכן תפס רבינו לשון ר"ח כדי להורות לן טעמו דפסק כלשון ב' שבדף כ"ד משום דר"ח אית ליה הכי, ובחצר להיתירא, דכיון דהוא לא נפרץ במלואו ונשאר גיפופי מהצדדין נשאר בהיתירו וכדאמר אביי, והוא דברי רבינו ממש, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: אמנם דברי הראב"ד בזה אינם מובנים כלל מ"ש "אפילו קרפף ב"ס שנפרץ במלואו לחצר הקרפף אסור מפני שאין אויר מחיצות מתירו', וזה הוא בלא הבנה כלל דזה ודאי אינו אלא לרבנן דאמרי דחצר הוא אויר האוסר ולכן הקרפף שאין לו גיפופי ואין לו אויר מחיצות אוסר עליו החצר אבל החצר שיש לו גיפופי אינו נאסר מפני הקרפף, אבל אני הרי קי"ל כדברי ר"ש דקרפף וחצר רשות אחת הן ואינם אוסרין זע"ז כלל, ובגמרא הלא אמר

אביי רק לר"ש נמי הא איכא אויר מקום מחיצות והיינו שנתוסף אויר מקום מחיצות על הב"ס דקרפף ונעשה עתה יתר על בית סאתים כדפירש"י וכמ"ש, והיה לו להראב"ד לומר מפני מקום המחיצות שנתוספו עליו, אבל לשונו שאמר "שאין אויר מחיצות מתירו', הוא בלא הבנה כלל וצ"ע, ודו"ק: פרק יט הלכה כד בד"א כשהיו בהן רצועותיהן והן מקושרין קשר של תפלין דודאי תפלין הן אבל לא היו רצועותיהן מקושרין אינו נזקק להן.

בהשגות אני ראיתי ג"כ שטעה במקום אחר בזה שהוא סבר החדשות שר' יהודה אוסר מפני שחושש שמא קמיעין הן ואינו כן כי בודאי אין אדם טורח לעשות קמיע כעין תפלין אלא חדשות שאינן מקושרות לפי שאין קושרין בשבת כו' עכ"ל: ועיין מ"מ שכתב ג"כ הכי וז"ל דברי רבינו בזה הוא כדברי ההלכות שכתבו בחדשות מ"ט לא דחיישינן שמא קמיע נינהו אבל ישנות כיון דמקושרין נינהו לא טרחי אינשי כולי האי בקמיעין עכ"ל, ודע שהם דעות בגמרא עירובין צ"ו צ"ז רבא סבר דטעמא דחדשות הוא מפני חשש קמיעין כו' ולדבריו המוציא תכלת בשוק אפילו מצא חוטין פסוקין ושזורין פסולה דטרח אינש לזייף כולי האי וכ"כ רבינו בעיקר הנוסחא הראשונה שלו בכ"ב מה' ציצית, ובאמת שאין מסקנת השמועה כדברי ההלכות ולא כדבריו אלו אלא לכ"ע לא טרח אינש לעשות קמיע כעין תפלין, וכן המוצא חוטי תכלת בשוק פסוקין ושזורין כשרה דלא טרח לזייף כולי האי וטעמא דתפלין חדשות שאינו נזקק להן הוא מפני שא"א לו לקושרן בשבת ולהכניסן ולפיכך אינו מכניסן כו' וכ"כ בהשגות כאן, ואף רבינו נשאל על דין הציצית מחכמי לוני"ל ז"ל והשיב להם ודאי אמת כדבריכם ובעיקר העתקתי לנוסחא שלי טעיתי וכך הן הדברים אפילו מצא חוטין פסוקין פסולה ואם שזורין כשרה עכ"ל: ורבות נפלאתי על המ"מ שנקל לו כ"כ לדחות דברי הרי"ף ודברי רבינו בגילא דחטתא, ואף לפי הבנתו דדין דתפלין תלי בדין דתכלת ואם רבינו חזר בו בדין דתכלת ע"כ חזר בו גם מדין דתפלין, אבל הרי"ף הרי לא מצינו שחזר בו ואיך נקל לו לדחות דברי הרי"ף בשתי ידים וכי לא ידע הרי"ף וגם רבינו מסקנא דגמ' חלילה, וגם הלא אדרבא משאלת חכמי לוני"ל בדין התכלת לבד שמעינן דבדין התפלין הודו לו שהצדק אתו, וכן מתשובת רבינו להם שיתקנו הנוסחא בה' ציצית ולא ציוה להם לתקן גם הנוסחא כאן בה' שבת בדין התפלין שמעינן ג"כ דמדבריו שבכאן לא חזר בו ואין דין תפלין תלי כלל בדין הציצית, ושגם אחר שהעירו אותו חכמי לוני"ל מכל דברי הסוגיא ושמחמתה חזר בו לענין תכלת גם אז לא חזר בו לענין תפלין, וגם הלא בכאן פסק מפורש כמסקנא דגמרא לחלק בין מקושרין או לא וכן עשה הרי"ף, ואפ"ה פסקו כרבא הרי דס"ל לרבינו ולהרי"ף מפורש דגם לפי המסקנא העיקר כדברי רבא, ואיך תפסו אותם ממסקנא דגמרא: אמנם באמת המעיין בסוגיא יראה ויבין דאדרבא המסקנא דשמועה הוא דוקא כדברי ההלכות ודברי רבינו אלו, דהתם הכי איתא דרבא אמר טרח ולא טרח תנאי היא ר"מ ור"י, ואמר ע"ז הש"ס והשתא דתני אבוה דשמואל בר רב יצחק כו' דכ"ע לא טרח אינש, ור"ל ור"מ ור"י פליגי רק בזה דלר"מ אפילו חדשות שאינן מקושרות יוכל לענבן, או כדפרש"י שם דגם החדשות הם מקושרות אלא שאינם מקושרות בקשר של תפלין כעין דלית דלר"מ כשר איזה קשר שיהיה ולר"י אינו כשר אלא קשר של דלית וזה אסור בשבת שהוא קשר של קיימא, ופריך וליענבינהו מיענב ר"ל ר"י אמאי אוסר

בחדשות יעשה הקשר של עניבה אמר רב חסדא זאת אומרת עניבה פסולה בתפלין, ולדידיה גם טעם המשנה הכי הוא וכמ"ש התוס' שם ע"ש, אביי אמר ר"י לטעמי' דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא כו' ור"ל אבל לר"מ עניב להו, וע"ש בסוגיא ובתוס', והשתא הלא לדברי אביי רק ר"י לטעמי' דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא ולכן אוסר בחדשות, אבל לרבנן דר"י דאמרי עניבה מותר בשבת יש להתיר להמוצא תפלין להניחן זוג זוג אפילו בחדשות כדברי ר"מ, והלא יקשה על מתניתין שם דאמרה בד"א בישנות אבל בחדשות פטור, כמאן אתיא דלא כר"מ ודלא כר"י, כר"מ לא דהוא אמר אחד חדשות ואחד ישנות, וכר"י ג"כ לא דהלא ר"י אוסר בחדשות והמשנה אמרה רק פטור אבל לא אסור, אע"כ דאתיא כרבנן דר"י דעניבה לאו קשירה היא ויוכל להניחן בעניבה ולכן אין בזה איסור, אבל מ"מ אמרה המשנה פטור משום חשש שמא קמיעות הן, וכיון שאינו אלא חשש בעלמא איסור אין בהן אבל הוא פטור מליזקק להן, ועתה הלא אסיק אביי מפורש כדברי רבא בטעמא דמתניתין ולא נדחו דברי רבא אלא בטעמי' דר"י אבל בטעם המשנה אדרבא אביי ג"כ אסיק כדבריו, וכיון דאביי ורבא תרווייהו פליגי על ר"ח בודאי הלכה כוותייהו דבתראי נינהו, ובפרט דלשון המשנה דאמרה פטור דייקא כוותי' דאביי וכמ"ש, ולכן שפיר תפסו הרי"ף ורבינו דבריהם להלכה ולעיקר, וכתב רבינו מפורש לשון המשנה דאמר אבל אם לא היו רצועותיהן מקושרות אינו נזקק להן, לא אמר לשון איסור בזה כר"י אלאאינו נזקק להן שהוא לשון פטור דהמשנה, וכן חלק בין מקושרין לאינן מקושרין שהוא כמסקנא דגמ', ואפ"ה תפס לשון המשנה דפטור אבל אין בו איסור, להורות דדברי אביי עיקר לגבי ר"ח שהוא לדברי רבא לענין טעם המשנה גם לפי המסקנא, דכל החשש באינן מקושרין משום שמא קמיעין הן דאדם טורח לעשות קמיע כעין תפלין, ובמקושרין כולי האי לא טרח וכדברי ההלכות, דמחמת זה פסק רבינו מתחלה גם לענין תכלת כרבא דתלינהו תכלת ותפלין זב"ז, וכיון דהלכתא כוותי' לגבי תפלין גם לפי המסקנא משום דגם אביי ס"ל כוותי', הלכתא כוותי' גם לענין תכלת, ודלא כר' אלעזר דבתרא הוא לגבי ר"א, אבל לבסוף חזר בו משום דברייתא דתני אהבה ברי' דר"ז מסייע ליה לר"א ולכן ע"כ יש לחלק בין תכלת לתפלין דטירחא דתכלת לפוסקן ולשוזרן דמיא לטירחא דתפלין המקושרות, ופסוקין לבד דמיא לטירחא דתפלין שאינן מקושרות, ואף דבאמת גם זה אינו מוכרח די"ל גם לפי המסקנא דהברייתא אתיא כר"מ ור"י דלא טרח, אבל לדינא קי"ל כסתם משנה וכרבנן דר"י, דלדידהו טרח אינש גם כולי האי וכדברי רבא וכהנ"ל, ורבינו רק מגודל ענוותנותו השיב לחכמי לוני"ל שטעה בזה אבל באמת לא טעה כלל, ושפיר י"ל דתכלת דין אחד להן עם תפלין לדינא, אלא דמ"מ כיון דמדברי אביי אין ראיה דס"ל כרבא גם לענין תכלת, וסברא, גדולה יש לחלק בניהם כמ"ש, אין להוציא ברייתא סתמית מהלכתא, ושפיר י"ל דגבי תכלת לכ"ע לא טרח אינש כולי האי וכתפלין המקושרות, אשר זה הוא בודאי דעת ר"א, ולכן שפיר חזר בו רבינו ופסק בדין התכלת כר"א וכדברי הברייתא, ובדין תפלין פסק כדברי רבא ואביי בטעמא דמתניתין וכן הוא דעת ההלכות, וא"ש לנכון בפשיטות וברויחא מאד בסיעד"ש ודו"ק: פרק כ הלכה ג אסור לישראל להשאיל או להשכיר בהמה גסה לעכו"ם שלא יעשה בה מלאכה בשבת והרי הוא מצווה על שביתת בהמתו ואסרו חכמים למכור בהמה גסה לעכו"ם שמא ישאיל או ישכיר כו'.

נשאלתי מרב אחד דלמה השמיט רבינו גם טעם דנסיוני שאמרו בגמ' ע"ז דף ט"ו וכבר כתב הר"ן ז"ל שם הטעם, ולי נראה לתרץ הכי דהתם אמר הש"ס בלשונו דזימנין דזבנה לה סמוך לשקה"ח וא"ל תא נסיי' ושמעה לקלי' ואזלה מחמתו, א"כ משמע דהוא לא כוון לזה דתיזל מחמתי' רק שמעה לקלי' מאלי', וא"כ הוא בגדר דבר שאינו מתכוין וזה אינו אלא לר"י, אבל להרמב"ם דפסק כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר הרי לא שייך עוד טעם זה ולכן לא הזכירו הרמב"ם עכ"ל השואל: תשובה לע"ד זה אינו כלל, חדא דהרי שם בע"ז דייק הש"ס מפורש בלשונו "וניחא ליה דתיזל", ואי בלא מתכוין ולר"י למה לן שיהא ניחא ליה דתיזל כיון דאף בלא מתכוין כלל אסור, ועוד כיון דניחא ליה דתיזל ע"י קלי' הרי שוב הוה זה מתכוין, ועוד דהתם הלא אמר והוה ליה מחמר אחר בהמתו בשבת והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת, והרי עיקר פלוגתא דר"י ור"ש בגרירה דמטה כסא וספסל הוא רק איסור דרבנן שהוא חופר כלאחר יד, וכדאמר הש"ס (שבת דף מ"ו ב') וא"כ הלא האיסור דר"י אינו אלא מדרבנן, ומנא ליה דגם מדאורייתא יתחייב חטאת לר"י במחמר גם בלא מתכוין, וכן מוכיח לכאורה הסוגיא דפסחים (דף כ"ה ב') דמוקי לפלוגתייהו באפשר ולא קמכוין דוקא אבל בלא אפשר ולא קמכוין לכ"ע שרי ויליף מניה גם לעלמא ע"ש, ואי דאורייתא היא מה לי אפשר ומה לי לא אפשר, ועוד דהתם במחמר בלא מתכוין שמדבר עם העכו"ם והיא שומעת קולו ואזלת מאלי', הרי זה הוא ממש מתעסק דפטור לכ"ע בשבת דמלאכת מחשבת הוא דאסרה תורה, וכדאיתא בכריתות (דף י"ט ב') דאף אם עשה מעשה ממש אלא שנתכוין לדבר המותר דפטור לכ"ע ע"ש, וכ"ש הכא שלא היה אלא דבור לבד, ואיך אמר שם דהמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת.

דאיזה מחמר הוא והלא רק מתעסק הוא לדבר עם הגוי בדברים המותרים, ועוד דלמה לא נגזור כ"כ גם לר"ש דדלמא יכוין להשמיע קולו שתיזל מחמתו, אלא ודאי פשיטא הוא דאיירי במתכוין שהוא מחמר ממש, אלא דלא חיישינן שיתחיל למחמר בשבת עצמו אלא שיתחיל למחמר סמוך לשקה"ח ובתוך כך תשקע החמה ותיזל גם אז מחמת קולו כי הוא יכוין להגביה קולו כדי שתיזל מחמתו, ולזה דייק ואמר וניחא ליה דתיזל, ולכן אמר שפיר שהוא מחמר ממש וחייב חטאת, ואין זה ענין לפלוגתא דר"י ור"ש כלל: אמנם בישוב דברי רבינו למה ליה לדחוק עצמו בפירצה דחוקה במקום שיש שער מרווח פתוח לנגדו, דהלא הגמרא אמר בלשונו והוה ליה מחמר, והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת, ומשמע להדיא דרק משום דחייב חטאת הוא דגזרו ביה, אבל אי לא היה חיוב חטאת במחמר לא הוה גזרו ביה רבנן משום נסיוני, וא"כ הרי רבינו בעצמו הקדים לומר בהלכה א' וב' ואמר לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משוי פטור, ואמר עוד והלא לאו מפורש בתורה כו' ונמצא לאו שנתן לאזהרת מיתת ב"ד, והוא דברי ר' יוחנן בשבת קנ"ד, והלא בזה השמיענו טעמו ונימוקו דלפ"ז לא שייך עוד טעם דנסיוני במכירת בהמה גסה, ולכן אמר מיד בהלכה ג' הדין דאסור למכור בהמה גסה לעכו"ם מחמת ב' טעמים הראשונים שאמרו בגמ' משום שאלה ושכירות שהוא לכ"ע, וזה הוא פשוט בדעת רבינו, וגם הר"ן לא הוצרך להשמיענו אלא שלא יקשה עוד דאף אם הוא פטור מחטאת וממלקות מ"מ אכתי לאו איכא במחמר גם לר' יוחנן, ולמה לא נגזור גם לדידיה משום מחמר דלאו לחוד, לזה אמר הר"ן דגם זה משמיענו רבינו במה שתלה

לאו דמחמר בלאו דשביתת בהמתו, לומר דכי היכי דלא חשו לגזור משום לאו דשביתה בנסיוני כן אין לגזור משום לאו דמחמר לר' יוחנן כיון שאין בו ג"כ לא חיוב חטאת ולא מלקות כמו בלאו דשביתה, ולא גזרו אלא למ"ד דמחמר חייב חטאת ולא לדידן דקי"ל כר' יוחנן וכל זה הוא פשוט ודו"ק: אמנם באמת תמה אני גם על דברי הר"ן בזה במה שהבין דרבינו תלה לאו דמחמר בלאו דשביתת בהמתו, דהלא רבינו מפורש מחלק ביניהם דאמר בהלכה א' דבשביתת בהמתו ליכא אלא לאו הבא מכלל עשה דלמען ינוח שורך וגו', ורק במחמר אמר שיש לאו גמור לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך, כדאמרו בריש מי שהחשיך, וא"כ האיך אפשר לדמות לאו דמחמר לעשה דשביתת בהמתו, לכן נראה דלא כוון רבינו לזה כלל וגם הר"ן כתב רק דרך אפשר, אבל דעת רבינו הוא פשוט כמ"ש דכיון דמ"ד זה שאמר גזירה משום נסיוני אמר מפורש בטעמו משום דהוה ליה מחמר והמחמר אחר בהמתו חייב חטאת מכלל דלמ"ד דאינו חייב חטאת לא גזרינן משום ניסיוני וכמ"ש ובזה ג"כ ממילא מסולקת קושיית הר"ן שם דלמה הוצרך לומר בניסיוני הטעם דמחמר ולמה לא אמר משום שביתת בהמתו, דשביתת בהמתו כיון דאינה אלא עשה לא גזרו בה בניסיוני שהוא חשש רחוק מאד ולא גזרו אלא משום שאלה ושכירות שהוא חשש קרוב וכמ"ש הר"ן שם, וגם משום מחמר לא גזרו בנסיוני אלא משום שהוא חייב חטאת אבל לר' יוחנן דאינו חייב חטאת אע"פ שהוא לאו גמור ג"כ לא גזרו ביה משום נסיוני וכ"ש משום שביתת בהמתו שאינה אלא עשה, ולפ"ז אדרבא ילפינן שביתת בהמתו ממחמר ולא מחמר משביתת בהמתו, ודו"ק: הלכה ז ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מד' אמות אבל קודם שתבוא לידו אם יכול להחשיך עליה מחשיך ואם לאו מוליכה פחות פחות מד' אמות.

עיין מ"מ שכתב ובפ"ו כתב ג"כ שמציאה אינו נותנה לעכו"ם אבל יוליכנה פחות פחות מד"א והוא כשבאה לידו וכשאינו יכול להחשיך עליה עכ"ל, וע"ש בפ"ו שכתבתי דט"ס הוא בדברי המ"מ והכי צ"ל והוא "כשלא" באה לידו וכשאינו יכול להחשיך עליה, ע"ש: ועיין עוד שם שכתבתי טעם נכון לדעת רבינו בזה מה שבכיסו עדיף נתינה לעכו"ם מהולכת פחות פחות מד' אמות,ובמציאה הוא להיפך דלהוליך פחות פחות מד"א עדיף להו לרבנן שהתירוה בשעת הדחק, והנתינה לעכו"ם לא התירו בה כלל כשעדיין לא באה לידו ע"ש, ובזה א"ש ג"כ מה שבכיסו אף שלא התירו להוליכה פחות פחות מד"א אלא מדוחק כשאין לו לא עכו"ם ולא חמור ולא חש"ו, ואף עפ"כ לא הצריכוהו להחשיך עליה, ובמציאה קודם שבאת לידו דדעת רבינו הוא דדמיא ג"כ לכיסו לענין ההיתר דהולכה פחות פחות מד"א, ועכ"ז הצריך בה רבינו שיחשיך עליה אם יכול, והוא דבכיסו דהרגילות הוא להיות בדרך ובלילה וכל הדרכים בחזקת סכנה הם, ואם נצריכו להחשיך עליה היה נצריכו ללון שם כל הלילה ואח"כ גם כל היום ולהחשיך עליה, זה הוא בודאי בכלל אינו יכול ולכן לא הצריכוה לזה כלל, אבל מציאה דהרגילות הוא למצא בעיר וביום שפיר הצריכוהו להחשיך עליה אם יכול, ותדע דהרי לא הצריכו אלא להחשיך עליה לבד והיינו להיות אצלה כל היום עד חשכה, אבל לא הצריכו ללון שם כל הלילה וגם יום המחרת עד חשכה דזה ודאי אינו יכול נקראת אף בעיר וכ"ש כשמוצאה בדרך בע"ש כשקדש היום ודו"ק: הלכה ולא יצא הגמל עקוד יד ולא עקוד רגל וכן שאר כל הבהמה.

הנה במשנה דף נ"ד אמרו לא עקוד ולא רגול, ובגמרא אמר ר"י עקוד עקידת יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם, רגול שלא יכוף ידו ע"ג זרועו, וכתב המ"מ ורבינו ז"ל הזכיר עקוד יד ועקוד רגל שר"ל יד אחת או רגל אחת והכל בכלל זה עכ"ל, ודבריו אינם מובנים לכאורה, ונלע"ד דרבינו מפרש דהברייתות שם לא פליגי לענין דינא כלל אלא רק בלשון עקוד ורגול ולכן בין להברייתות כולהו שם בין לר"י כל ענין עקוד ורגול בין יד אחת בין שתי ידים בין יד ורגל בין שתי ידים ושתי רגלים בין רגל אחת הכל אסור, ולשון עקוד לכ"ע שייך על היד ולשון רגול שייך על הרגל, ור"י דאמר עקוד עקידת יד ורגל, עיקר לשון עקוד הוא משום היד, ולזה אמר כעקידת יצחק בן אברהם דעיקר העקידה היה משום היד שלא יקלקל הסכין בידו מחמת בעיתותא או שלא יניח בידיו מלהשחט כלל, אלא דאמר יד ורגל להורות דלאו דוקא יד לבד אלא ה"ה יד ורגל ביחד, וא"כ ידעינן דה"ה שני ידים ושתי רגלים, ורגול הוה רגל אחת שכופף ע"ג שוקו וה"ה בכופף היד ע"ג זרועו, ולזה אמר ר"י לרבותא רגול שלא יכוף ידו ע"ג זרועו, אבל שם רגול בודאי קאי על הרגל לעיקר אלא ר"י משמיענו דלא דוקא הוא אלא ה"ה ידו, וכן הברייתות ס"ל הכי אלא דאותבי' עליה שם מהברייתות רק על שם עקוד דאמר דלא שייך אלא ביד לבד, ולכן שפיר כתב רבינו כלשון המשנה וכלשון ר"י עקוד יד ועקוד רגל והאיך שיעקדם אם הם לבדן לכוף יד ע"ג זרוע ורגל ע"ג שוקו או לעקדם ביחד יד ורגל או שתי ידים או שתי רגלים או כולם ביחד הכל בכלל האיסור לכ"ע וד"ל: הלכה יב הזכרים יוצאים כו' ובמטלניות המרוקמות שמיפין אותן בהן.

ובהשגות, אין זה נכון דהא אמרינן בין לנוי בין לשמר אסור עכ"ל: והנה המ"מ בהלכה י"ג כתב לענין זוג דנוי הרגיל לכל בחול אסרו גם בשבת, ולכן היה הזוג מותר אם לאו משום דנראה דאזיל לחינגא, ואסרו כעין זהורית ורצועה בין קרני' משום שאינו נוי הרגיל בחול לכל ע"ש, וא"כ יאמר דגם הני מטלניות איירי בנוי הרגיל לכל בחול, אבל א"כ היה לו להרי"ף ולרבינו לפרשי' בהדיא: לכן נראה לע"ד שלא אסרו משום נוי אלא זהורית שבין עיניו ורצועות שבין קרניו שאינו דרך מלבוש אבל אלו מטלניות שהם דרך מלבוש לא גריעי מהעור הקשור על לביהם כדי שלא יפלו עליהם זאבים וד"ל: הלכה יד כשם שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת כך הוא מצווה על שביתת עבדו ואמתו כו' שנאמר למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר.

עמ"מ ושהקשה דביבמות מ"ח ב' מוקמינן לקרא זה בעבד ערל איך מביא אותו רבינו לעבד מהול ע"ש: ולעד"ן דלא ק"מ דרבינו כוון לילף מהאי קרא רק ההיקש שאיתקש בן אמתך לשור וחמור לענין אזהרה על האדון למונעם ממלאכה אף שעל עצמן לא שייך בהן שום איסור, וא"כ יש לנו למילף עוד גם עבד ואמה שמלו וטבלו שהם מוזהרים גם בעצמן מלעשות שום מלאכה גם בשביל עצמן דג"כ אזהרה על האדון למונעם מכל מלאכה דלא גרעי מבן אמתך לענין זה, ועוד ק"ו הוא, ואף דגם עבד ואמה אשר מלו וטבלו אתקשו לשור וחמור בקרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וגו', מהתם אין ראיה דהלא הגמ' יליף מניה מחמר בריש מי שהחשיך וכתביה רבינו בריש פ' זה והיינו שהוא עושה המלאכה עם השור והחמור ביחד, ולא ידעינן מזה לענין עבד ואמה ג"כ אלא לענין מלאכה אשר יעשה, עם העבד והאמה ביחד כעין חרישה ומחמר, אבל שיהיה האדון מוזהר עליהם למונעם ממלאכה גם כשעושין

הם לבדם בעצמם זה לא שמענו אלא במה מצינו מבן אמתך, והא דאמר ביבמות שם כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך הרי עבד מהול אמור, הוא רק לענין אזהרת העבד עצמו אבל אזהרה על רבו ודאי לא שמענו מקרא זה כלל, והמ"מ שכתב דאי לאזהרת עבד עצמו כבר נזכר לא תעשה כל מלאכה וגו' הרי כבר כתבתי דזה אינו דאתא רק לענין מלאכה הנעשה בשותפות הוא ועבדו ובהמתו כעין מחמר, ואדרבא קרא זה הוא' אזהרה על האדון לבל יעשה מלאכה עם עבדו ובהמתו ביחד ולא קרא למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, וא"ל דא"כ אכתי מנא ליה להש"ס שם דוינפש בן אמתך הוא עבד ערל דלמא עבד מהול ואתא לאוסרה על האדון, דבאמת אם היינו מוקמינן ליה בעבד מהול ג"כ אין שום משמעות בקרא זה לאזהרה על האדון, ורק עתה דמוקמינן ליה בעבד ערל דהוא עצמו ודאי דאינו מצווה כלל, הוא דידעינן שע"כ הוא אזהרה על האדון, ואזהרה על האדון בעבד מהול ודאי ידעינן ג"כ מניה במה מצינו וגם בק"ו וכמ"ש, ולכן שפיר הביא רבינו רק קרא וינפש בן אמתך: ולפ"ז נלע"ד דגם מ"ש רבינו בסוף דבריו "במי נאמר וינפש בן אמתך והגר זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת", דוקא קאמר שהוא לקיטו ושכירו, ולא כדברי המ"מ שכתב דלאו דוקא הוא אלא אפילו אינו שכירו אסור מן התורה לומר לו לעשות מלאכה לצורך ישראל שהרי כל שעושה אותה המלאכה בשביל ישראל הרי הוא כשכירו באותו דבר עכ"ל, ונפלאתי ע"ז דהרי רבינו דייק בלשונו כמו בן אמתו דוקא שהוא שכירו הקבוע אצלו כמו בן אמתו, ודייק עוד שלא יעשה מלאכה לישראל "רבו דייקא, ולא לישראל שאינו רבו, אבל בודאי לקיטו ושכירו דוקא קאמר ולענין שהאדון הוא מצווה למונעו שלא יעשה שום מלאכה בשבילו, כמו בן אמתך דקרא שהוא אזהרה על הארון כן איתקיש הגר אליו לענין שיהא האדון מוזהר עליו למונעו שלא יעשה מלאכה בשבילו אע"פ שלעצמו מותר לו לעשות מלאכה בפרהסיא כעכו"ם גמור אבל בשביל אדונו האדון מוזהר עליו ולכן בודאי שכירו ולקיטו בדוקא קאמר, אבל באינו שכירו בודאי לא שייך אזהרה על כל אחד וא' מישראל למונעו מעשיית מלאכה כשעושה בשבילו, דשלא לגבי אדון לא עדיף הוא משאר עכו"ם שאין בזה גם איסור דרבנן, כדאמרו עכו"ם שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שביתתו עליהן, ובודאי גם הרשב"א דפליג על רבינו לא אמר אלא לענין אמירה דס"ל דאסור לומר לו מפורש שיעשה לו מלאכה אף ע"ג דאינו שכירו ולקיטו, אבל בלא אמירה שיהא הישראל מוזהר עליו למונעו בודאי שפיר קאמר רבינו דלקיטו ושכירו בדוקא ומשום דאיתקוש לבן אמתך וכמ"ש, ואף לענין אמירה לא ברירה לי סברתם דבמאי הוא עדיף משאר עכו"ם דאמירה אינו אלא שבות, כיון דעל עצמו אין שום איסור לעשות מלאכה כשאר עכו"ם, ולמה יהיה אסור מן התורה לומר לו לעשות מלאכה גם בשביל ישראל אם אינו רבו, ואי משום גזה"כ, הרי ודאי שפיר קאמר רבינו דאיתקוש לבן אמתך שיהיה שכירו הקבוע דוקא, וצ"ל דהם ס"ל דע"כהאי והגר אינו שכירו דאי שכירו היינו בן אמתך אלא ע"כ הוא אינו שכירו וגזה"כ הוא שלא לומר לו לעשות מלאכה בשביל ישראל אף שבעצמו מותר לו לעשות מלאכה, ולפ"ז אולי י"ל דלדעתם מוזהר ג"כ הישראל למונעו מלעשות מלאכה בשבילו ועדיף משאר עכו"ם מגזה"כ, אבל דעת רבינו

ודאי הוא כמ"ש כנלע"ד ודו"ק: פרק כא הלכה ח היו באין מלמעלה מג' לתוך שלשה כו'.

נראה מדברי המ"מ שיש חסרון בדברי רבינו והכי צ"ל "היו באין מלמעלה מג' לתוך שלשה מותר לישב עליהן, היו גבוהין שלשה אע"פ שצדן אחד שוה לארץ או שיש חלל תחתיהן ג' אסור לישב עליהן' וד"ל: הלכה יח המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה כו' מפני שנראה כטוחן, אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים שאין טחינה בפירות.

ומתירין אלומות כו' ומפספס בידו אלומות קטנות אבל לא אלומות גדולות מפני הטורח שבהן. עיין מ"מ שכתב ובמקצת ספרי רבינו ראיתי שאין טחינה אלא בפירות.

ובקצתן שאין טחינה בפירות, ולא הבנתי אחד מן הנוסחאות אבל הראשונה נראית יותר, ועוד אני תמה למה לא כתב רבינו דוקא נבלה הקשה כו' ומתירין אלומות כו', וא"א ליישב הנמצא בספרי רבינו לא לפי אוקימתא דר"ה ולא לפי אוקימתא דר"י דאתמר התם וצל"ע עכ"ל, ועיין בכ"מ שהביא גם בשם תשובת הרשב"א שתמה על רבינו בכל זה, וע"ש מ"ש בזה: ולעד"ן דדברי רבינו נכונים וברורים ומחוורים מאד בסוגיא, דודאי הגירסא הנכונה והאמתית בלשון רבינו הוא "שאין טחינה בפירות" ובזה יתיישב הכל, והוא דרבינו הרי דייק בריש דבריו בלשונו לומר המחתך את הירק דק דק כדי "לבשלו דייקא ה"ז תולדת טוחן, וכן כתב לעיל פרק ז' הלכה ה' המחתך את הירק מעט "לבשלו ה"ז חייב שזו המלאכה תולדת טחינה, הרי דדבריו ברור מללו דשלא לבשלו אלא לאוכלו חי אין בזה משום טוחן כלל, וכבר כתבתי שם דדעת רבינו הוא שאינו חייב משום טוחן אלא אם הוא עושה כדרך הטחינה לטחון התבואה לקמח ולאפותו או לבשלו אבל לא לאכול הקמח כשהוא חי, ולזה הוא דאמר שפיר בראשונה דהמחתך כדי לבשל ה"ז תולדת טוחן וחייב חטאת מדאורייתא, ואמר לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה ר"ל מדרבנן מפני שנראה כטוחן, על כי הריסוק הוא כדי לרככן כעין הבישול ולכן גזרו ביה מפני שנראה כטוחן וכדאבאר בעזה"י, והדר אמר אבל מחתכין את הדלועין ואת הנבלה שאינן כדי לרכך וכיון שחותכן להאכילן חיין מותר גם לכתחלה שאין טחינה בפירות ר"ל בפירות דדרכן לאוכלן חיין אין בהם משום טוחן ולכן שפיר מחתכין את הדלועין חיין, ותלי הטעם בפירות משום דאין דרך לטוחנן ולעשות מהן קמח אלא אין טחינה אלא בתבואה שדרך לטוחנן כדי לבשל הקמח ולכן כל שחותך כדי לבשל הוא תולדות טחינה אבל החותך לאכל חי הוה כמו חתיכה בפירות לאוכלן חיים דלאו כלום הוא, כי סתם פירות דרכן לאכל רק חיין ולא מבושלין כי הבשול אינו מתקנן אלא מגרען ומשתנין לגריעותא ואובדין את ברכתן כמ"ש רבינו בפ"ח מה' ברכות ה"ג ע"ש, והנה זה הוא באור דברי רבינו בדרך כלל, ועתה אבוא לבאר פרטי דבריו ע"פ דברי הסוגיא בעזה"י: והנה ז"ל המשנה בדף קנ"ה מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה ומפספסין את הכיפין אבל לא את הזירין, אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה ובין גסה ע"כ, ובמשנה דף קנ"ו ב' מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים כו', ובגמרא בדף קנ"ה פליגי ר"ה ור"י,

ר"ה אמר הן הן פקיעין הן כיפין פקיעין תרי קשרים כיפין תלתא קשרים זירין דארזא וה"ק מתירין פקיעי עמיר ומפספסין וה"ה לכיפין אבל לא את הזירין לא לפספס ולא להתיר, קסבר למטרח באוכלא טרחינן לשויי אוכלא לא משוינן, ור"י אמר הן הן פקיעין הן הן זירין פקיעין תרי קשרים זירין תלתא כיפין דארזא, וה"ק מתירין פקיעי עמיר אבל פספוסי לא וכיפין פספוסי נמי מפספסין אבל לא הזירין לפספס אלא להתיר, קסבר שוויי אוכלא משוינן מטרח באוכלא לא טרחינן, תנן אין מרסקין את השחת ואת החרובין מאי לאו חרובין דומיא דשחת דרכיכי אלמא לא טרחינן באוכלא ותיובתא דר"ה, לא שחת דומיא דחרובין דאקושי כו' ת"ש מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים מאי לאו דלועין דומיא דנבלה דרכיכי אלמא טרחינן באוכלא תיובתא דר"י לא נבלה דומיא דדלועין דאשוני והיכי משכחת לה בבשר פילי כו' עכ"ל הסוגיא: והשתא הלא לכאורה לא אתיין דברי רבינו לא כר"פ ולא כר"י דלר"ה איירי הא דאין מרסקין רק בקשין ולר"י איירי רק ברכיכין, והא דמחתכין את הדלועין איירי לר"ה ברכיכי ולר"י רק באשוני, ורבינו כתבן בסתמא ולא חילק ביניהן וזה הוא דלא כחד, גם בגמרא אמר לר"ה הטעם דאין מרסקין משום דמשוינהו אוכלא ולר"י משום טירחא, ואלו רבינו אמר טעם אחר משום שנראה כטוחן, גם דנראין דבריו סותרין בתוך כד"ד דבריסוק השחת והחרובין אמר דנראה כטוחן, ובדלועין ונבלה אמר דאין טחינה בפירות, גם בהא דמפספס באלומות כתב המ"מ דדבריו הן לא כדברי ר"ה ולא כדברי ר"י ע"ש, אלו הן הספיקות שיש בדברי רבינו ע"פ הסוגיא: אמנם לפי מ"ש נלע"ד דדברי רבינו מובנים ומיושבין בפשיטות מאד, דהנה לכאורה אין דברי הסוגיא מובנת כלל, דהמשנה דתני בבא אחת לאיסורא ובבא אחת להיתירא, והיינו השחת וחרובים נקט להו לאיסורא, והדלעת והנבלה נקט להו להיתירא, הלא בודאי איירי בתרווייהו בענין אחד, או תרווייהו בקשין או תרווייהו ברכיכין דאל"כ למה ליה למנקט איסורא באלו והתירא באלו ליתני הכל בין האיסור בין ההיתר בשחת וחרובין, או בדלועין ונבלה או בכל ארבעתן וליפלוג וליתני בדידה בין רכין לקשין: ועוד דהרי בכל בבא תני חדא מהרכין וחדא מהקשין, דבבא דאיסורא תני בה שחת מהרכין וחרובין מהקשין, ובבבא דהיתירא תני ג"כ דלועין מהקשין ונבלה מהרכין, ואי דכל החילוק הוא בין רכין לקשין היה לו למיתנא בבבא אחת הרכין ובבבא אחת הקשין, לר"ה הקשין באיסורא והרכין בהיתירא, ולר"י הרכין באיסורא והקשין בהתירא, אלא ע"כ דאיירי בודאי בשתי הבבות בכל ענין בין ברכין בקשין בין לאיסורא בין להתירא, ועכ"פ בענין אחד בודאי איירי בשתי הבבות, ואיך א"כ מוקי לה ר"ה הבבא דאיסורא רק בקשין והבבא דהיתירא רק ברכיכין ור"י מוקי להו להיפך הבבא דאיסורא רק ברכיכין והבבא דהתירא רק בקשין, גם דברי הש"ס בקושייתו בין על ר"ה בין על ר"י ואמר מאי לאו ברכיכי, ג"כ אינו מובן דמאין פסיקי ליה זה דאיירי ברכיכין יותר מבקשין: עוד יש לדקדק בלשון הסוגיא דלגבי שחת וחרובין אמר בתירוצו אליבי' דר"ה מה חרובין דאקושי אף שחת דאקושי, שאמר בזה לשון "דאקושי", ואלו אח"כ לגבי דלעת ונבלה בתירוצו לר"י אמר בלשונו מה דלועין דאשוני אף נבלה דאשוני, אמר בזה לשון "דאשוני" ולא דאקושי כדאמר מתחלה, גם מהו זה שאמר הש"ס על זה והיכי משכחת לה בבשר פילי, מאין פסיקא ליה זה דבשר פילי קשה הוא יותר משאר בשר, הפילים משונין הן בגדלם אבל בקשיות בשרם לא

מצינו: לכן נראה לע"ד דדעת רבינו בפירוש הסוגיא היא זאת, דחיוב של טוחן לא הוה אלא כדי לבשל לרככו ע"י בשול כטחינת תבואה שהיא רק לעשות קמח ולבשלו ולאפותו, אבל אם חותכו לאוכלו כמו שהוא חי אין בו משום טוחן וכמ"ש לעיל, אמנם דבר שהוא קשה לאוכלו מצד עצמו כשהוא שלם ובא לחותכו דק דק כדי לרככו שיהא יפה לאכילה, בזה אסרוה מדרבנן לעשותבשביל בהמה משום דנראה כטוחן כי הוא בא ג"כ לרכך התבואה ע"י הטחינה והבישול שיהיו יפין לאכילה, אמנם דבר שהוא קשה לאכל לא מצד קשיותו, אלא מצד גדלו ועביו שהבהמה לא תוכל ליקח את כולו לתוך פי' ובא לחותכו כדי להקטינו, בזה לא אסרו רבנן כלל כיון שלא בא לרככו אלא להקטינו זה לא דמיא לטוחן כלל: ועתה בזה יתבאר הסוגיא בפשיטות מאד, דהמשנה דאמרה לאסור ולא לחייב בשחת וחרובין ולהתיר בדלועין ונבלה ודאי מסתברא דאיירי בכל ענין בין בקשין בין ברכין, ולכן חשבה בכל בבא אחד מהרכין ואחד מהקשין כדי לדמותן זל"ז וזל"ז, והנה בשחת וחרובין דאמרה רק לאסור ולא לחייב, פשיטא הוא דהאיסור אינו אלא מדרבנן וא"כ ודאי בקשין הוה הטעם משום דנראה כטוחן, ואף שאין זה טוחן ממש דאין טחינה בפירות הנאכלין חיין ואין זה מלאכה כלל מדאורייתא, מ"מ רבנן אסרוהו על שבחד צד דמיא ג"כ לטוחן שהחתיכה באה לרככן מקשיותן בין בשחת בין בחרובין ולכן נראה כטוחן, אבל כשהן רכיכין הרי לא שייך בזה נראה כטוחן כלל, ולמה אסרה המשנה בזה אם לא משום טעמי' דר"י משום דטירחא שלא לצורך הוא, וזהו דאמר הש"ס בפירכתו על ר"ה, מאי לאו חרובין דומיא דשחת מה שחת דרכיכי אף חרובין דרכיכי, ור"ל כיון דנקיט חדא דדרכו להיות רכיך וחדא דדרכו להיות קשה ע"כ בכל גוונא הוא דאוסר בין ברכיך בין בקשה ושחת דומיא דחרובין דקשין, וחרובין דומיא דשחת דרכיכין בכ"ע אסור מדרבנן, והשתא בשלמא שחת דומיא דחרובין בקשין, א"ש דאסרוה רבנן משום דנראה כטוחן, אבל חרובין דומיא דשחת ברכיכי מ"ט אסרוה רבנן הלא זה לאו נראה כטוחן הוא כלל, אע"כ משום טירחא הוא, אלמא לא טרחינן באוכלין ותיובתא דר"ה, ואמר אמר לך ר"ה לא שחת דומיא דחרובין דאקושי, ר"ל ר"ה יאמר דלא איירי אלא בדאקושי לבד והאיסור הוא משום דנראה כטוחן, אבל ברכיכי באמת אין שום איסור, והדר אמר ת"ש מחתכין את הדלועין ואת הנבלה מאי לאו דלועין דומיא דנבלה דרכיכי, ור"ל דבדלועין ונבלה בודאי לא שייך כלל לאסור משום דנראה כטוחן אף בקשין דבין דלועין ובין נבלה אינן קשין כלל מצד עצמן, אלא קשיותן הוא רק משום גדלן ועובייין ואם בא לחותכן אינו בא לרככן אלא רק להקטינן וא"כ בודאי בקשין יש שפיר היתר לחותכן לשווין אוכלא, אבל ע"כ הרי ודאי איירי בכ"ע בין בנבלה דומיא דדלועין ובין בדלועין דומיא דנבלה, ובשלמא בנבלה דומיא דדלועין דקשין הן מחמת גודלן ועביין שפיר יש היתר לחותכן לר"י משום דאשוויי אוכלא הוא, אבל דלועין דומיא דנבלה דרכיכין ג"כ התירה המשנה, אלמא טרחינן באוכלין ותיובתא דר"י ור"ל דהרי התירה המשנה בין לשוויי אוכלא ובין למטרח באוכלא, ומ"מ לא הקשה מזה גם על ר"ה, כי זה ידע שיאמר דכמו דמשנה הראשונה איירי אליבי' רק בענין אחד באקושי, כן המשנה השניה הזאת.

איירי ג"כ רק בענין אחד ברכיכי, אבל לר"י דמוקי למשנה הראשונה בכל ענין ע"כ כ"כ המשנה השניה הזאת איירי ג"כ בכ"ע: או די"ל יותר דס"ד דהמקשה דהך סיפא ע"כ

הוה רק מענין אחד ברכיכי דלועין דומיא דנבלה, דא"א לומר שהוא מתיר גם בקשין, דהרי בקשין בודאי יש לאסור משום דנראה כטוחן כמו ברישא אלא ודאי איירי רק ברכיכין לבד, ומשני אמר לך ר"י לא נבלה דומיא דדלועין ג"כ, מה דלועין דאשוני אף נבלה דאשוני, ור"ל דגם סיפא איירי בכ"ע כמו ברישא דלועין דומיא דנבלה דשניהם רכיכין מצד עצמן והחיתוך לא בא לרככן, ונבלה דומיא דדלועין דאשוני, לא אמר דאקושי אלא דאשוני ר"ל עבה וגדול (מלשון עשת שן ואלף בעין מתחלף או מלשון שן סלע וכן מצינו בעירובין דף ב' דדמי כמשוניתא ופירש"י כשן סלע כו' ע"ש) דדלועין אף הקטנים שבהן א"א להבהמה לאוכלם כשהם שלמים דודאי תחנק עצמה מחמת עביין וגדלן כן נבלה ג"כ איירי בנבלה גדולה שאף אבר אחד ממנה הוא גדול ועב שלא יוכלו הכלבים לאוכלה עד שיחתכוהו ולשויא אוכלה, ולזה אמר והיכי משכחת לה נבלה גדולה כזאת שגם אבר אחד ממנה יהיה גדול יותר מדאי שלא תהיה ראויה לפני הכלבים בלא חתוך, ואמר שפיר בבשר פילי דודאי הם גדולים יותר מדאי ואינה ראוי' לכלבים בלא חתוך בשום אופן: נמצא לפ"ז איירי המשנה אליבי' דר"י בין רישא בין סיפא בכל ענין בין ברכיכי בין בקשין ואפ"ה ברישא אסרה בקשין משום דנראה כטוחן וברכיכי משום טירחא, ובסיפא התירה ג"כ בכ"ע כיון דכולן רכיכין מצד עצמן וקשין מצד גדלן ועוביין.

ואין בהם לא משום טוחן ולא משום טירחא, ולכן אתיא המשנה אליבי' דר"י בפשיטות טפי מאליבי' דר"ה דאליבי' לא איירה כולה אלא בענין אחד לבד, וגם בגמרא נשאר ר"ה בקשיא, לכן ודאי דההלכתא הוא כר"י: אמנם צ"ל עוד בדעת רבינו דהא דאמר והיכי משכחת לה בבשר פילי, לא הוצרך לזה אלא על הדומיא דדלועין שבשום אופן לא תוכל הבהמה ליקח דלעת שלם לתוך פי', ודומה לזה הוה רק בשר פילי אבל לענין היתר החיתוך לר"י כדי לישוויי אוכלא ודאי הוא בכל נבלה דבלא חיתוך אינו ראוי לאכילה לכלבים שאף אם לא יחנק באבר שלם כמו הבהמה בדלעת שלם, מ"מ אינו ראוי לאכילה בלא חיתוך לחתיכות, ואשוויי אוכלא הוא בכל נבלה ולא טירחא שלא לצורך, ובזה מסולק כל הקושיית והספיקות שהערנו וא"ש כל דברי הסוגיא בפשיטות בעזה"י ודו"ק: ועתה הלא דברי רבינו מבוררים, דמתחלה אמר למלתא דפסיקא "המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו דוקא ה"ז תולדת טוחן וחייב" מדאורייתא, אבל שלא לבשלו אין בו משום טוחן מדאורייתא, והדר אמר "לפיכך" כיון דכדי לבשלו אית ביה משום טוחן דאורייתא, "אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה" מדרבנן "מפני שנראה כטוחן" משום דהחתוך בהם הוא כדי לרככו ודמי ג"כ בחד צד לטוחן שהוא ג"כ כדי לרככו, ומשום דסתם חרובין הם קשים, ושחת דומיא דחרובין הם קשים ג"כ, ולזה סתם הדברים ואמר טעמו משום שנראה כטוחן, וזה לכ"ע אסור בין לר"ה בין לר"י מטעם זה, והדר אמר, "אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים", משום שהם אינם קשים מצד עצמן אלא רק משום גדלן ועוביין והחתוך בהם אינו כדי לרככו אלא כדי להקטינו לכן אין בהם איסור אף מדרבנן, ואמר בטעמו שפיר "שאין טחינה בפירות" דסתמא עומדין לאוכלן חיין שלא לבשל והחתוך בהן ג"כ אינו לרכך כי הם רכין מצד עצמן ואינו אלא כדי להקטינן, וזה ההיתר ג"כ הוא לכ"ע בין לר"ה בין לר"י, והדר בא להשמיענו הדין דטירחא דבשחת וחרובין רכין ג"כ אין מרסקין דאף שאין בהם משום טוחן עכ"פ אסורים משום טירחא

שלא לצורך ולהשמיענו שפוסק כר"י ולא כר"ה, לזה אמר "ומתירין אלומות של עמיר לפני בהמה ומפספס בידו אלומות קטנות אבל לא אלומות גדולות מפני הטורח שבהן", והוא כר"י דאמר מטרח באוכלא לא טרחינן, וממילא שמעינן דכ"כ לשחת וחרובין רכין ג"כ א"א בהן איסור הקודם דאף שאין בהן הטעם דנראה כטוחן אבל אסורין משום טירחה וכר"י, ולזה סתם הדברים בהאיסור הקודם בשחת וחרובין משום דהאיסור הוא בין ברכין בין בקשים אלא דהטעם אמר מתחלה משום דנראה כטוחן משום דסתמן קשין הן וכמ"ש: אמנם מה שמחלק באלומות בין קטנים לגדולים ומתיר הפספוס בקטנים, נראה לע"ד דרבינו מפרש להא דפקיע עמיר וזירין בהכי לפי דברי ר"י, דאמר פקיעין תרי קשרים, והם אלומות קטנות שאינן צריכין אלא לתרי קשרים, וזירין תלתא קשרים והן אלומות גדולות הצריכין לשלשה קשרים, ומסאת רבינו בודאי הכי הוא בדברי ר"י "וה"ק מתירין פקיעי עמיר ומפספסין, וכיפין פספוסי נמי מפספסין אבל לא הזירין לפספוס אלא להתיר", ובודאי גירסא זו נכונה יותר דהשתא שפיר חלקה המשנה הזירין מפקיע עמיר משום שהן חלוקין בדינן, פקיע עמיר מפספסין אבל לא הזירין, משא"כ לנוסחתינו הרי דינן שוה ולמה חלקן המשנה מהדדי ולא ערבינהו יחד לומר מתירין פקיע עמיר וזירין‌לפני הבהמה ומפספסין את הכיפין, אבל כפי הנוסחא שכתבתי א"ש בפשיטות והיא גרסת רבינו בלא ספק, ולזה אמר רבינו שפיר דאלומות קטנות מפספסין והוא פקיעי עמיר דהמשנה, ואלומות גדולות אין מפספסין והן הן הזירין וכמ"ש, ובזה עולין דברי הש"ס ודברי רבינו בקנה אחד, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה לא אין מקיאין את האוכל בשבת בד"א בסם שמא ישחק סמנין אבל להכניס ידו לתוך פיו ולהקיא מותר, ואסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי שלו שמא יבא להשקותו סמנין המשלשלין, ומותר לכפות כוס על הטבור כו', וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי ולהעלות אונקלי שכל אלו וכי"ב אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן: עיין מ"מ שכתב ואסור לדחוק כו' זה לא מצאתי מבואר אלא א"כ יהיה פירוש לאסוכי ינוקא שזכרו שבת קכ"ג ויפסוק רבינו כמאן דאוסר, והביאני לזה לפי שלא מצאתי בחבורו דין אסוכי שהזכרתי, וא"כ הוא יש לתמוה למה לא פסק כרב ששת דשרי וצ"ע עכ"ל: ולעד"ן אם באמת זה הוא דין אסוכי דפליגי ביה ר"נ ור"ש בשבת שם תמיהתו מעיקרא לא ק"מ, דבהגהת מיימוני אות ו' הביא באמת הגירסא מהופכת דר"נ שרי ורב ששת אסר ע"ש, וא"כ הלא שפיר פסק כרב ששת דאסור דהלכה כוותיה באיסורא: אמנם באמת נראה זה דוחק שיפרש רבינו דין האסוכי (בגמ' שלפנינו הגירסא אסובי) דלא כפירוש כל הראשונים שפירשו שהוא מעין לפופי אלא שחילקו קצת ביניהן, עיין רש"י ותוס' שם, לכן נראה לע"ד דגם רבינו מפרשי' כפירוש כל הראשונים שהוא מעין לפופי ופסק כרב ששת דגם זה שרי ואין חילוק בין לפופי ללפופי, ולכן סתם רבינו ואמר סתמא דמותר ללפף את הקטן באין חילוק בין ע"י בגדים בין ע"י ידיו: עוד נראה לע"ד יותר דרבינו ס"ל שאין חילוק כלל בין האי לפיפה ללפיפה דשבת קכ"ט ב', ומ"מ לא קשיא מר"נ אר"נ דבאסובי אסר ר"נ ובלפופי בדף קכ"ט ב' שרי ר"נ בעצמו, דהאי לפיפה דשרי ר"נ הוא ביום הולדו כדאיתא שם מפורש דסכנה היא לו אם לא ילפפו ולכן אמר דמותר משום פקוח נפש, אבל האי אסובי דאסר ר"נ הוא לאחר זמן שאין בו סכנה ולכן אסר משום מתקן, אבל רבינו התיר

הלפיפה גם לאחר זמן כרב ששת: ובזה א"ש בפשיטות דקדוק עצום בדברי רבינו מה שכפל דין הלפיפה שתי פעמים הכא ולעיל פרק ב' הלכה י"ד, וגם התם אמר בטעמו מפני שסכנה היא לו, והכא אמר בטעמו מפני שכל אלו אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה, אבל לפי מ"ש הלא א"ש בפשיטות דהתם בפ"ב אמר בלשונו ומרחיצין את הולד ביום שנולד כו' ומלפפין אותו, ולזה אמר בטעמו מפני שסכנה היא לו, להורות לן דלכן גם ר"נ מודה בו דמותר, והוא הלפיפה דדף קכ"ט ב', אבל הכא אמר בלשונו וללפף את הקטן, לא אמר את הולד וביום שנולד, אלא את "הקטן" והוא לאחר זמן, וזה הוא דין דאסובי דדף קכ"ג דשרי רב ששת גם בו ופסק כוותי': אמנם הדין דאסור לדחוק כריסו של תינוק כתב רבינו מסברת עצמו והיא ראוי' אליו, והוא דברי המשנה שבת קמ"ז וכתבי' רבינו לעיל בהלכה כ"ח כ"ט ל', סכין וממשמשין אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין אין יורדין לקורדימה כו' ומפרש לה רבינו בהלכה כ"ח מפני שהוא רפואה ור"ל וגזרינן משום שחיקת סמנין, הרי מפורש דכל דבר שהוא משום רפואה אסור לעשות בשבת גם בידים משום גזירה דשחיקת סמנין, ולזה כתב רבינו שפיר דלפ"ז אסור ג"כ לדחוק כריסו של תינוק אף שהוא בידים ולא בסם, משום גזירה דשחיקת סמנין, אלא דרבינו דייק בלשונו בזה בטעמו שמא יבא להשקותו סמנין המשלשלין כדי שלא יוקשה לן ממה שכתב אח"כ דמותר לכפות כוס על הטבור ומותר ליחנק וללפף כו', וכן מהא דכתב מקודם אין מקיאין את האוכל בסם אבל בידו מותר, הרי דמה שעושה בידים אף לרפואה לא גזרינן משום שחיקת סמנין, לזה אמר בטעמו "שמא יבא להשקותו סמנין המשלשלין', ובטעם ההיתירים שאח"ז אמר בטעמו "שכל אלו אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה", ור"ל שכל דבר שעיקר רפואתו באה מסמנין כמו להביא זיעה לחולה ולשלשל אז אסור לעשות הרפואה אפילו בידים שמא יבא לעשות הרפואה הזאת ע"י סמנין ויבא גם לשוחקן בשבת והכל גזירה אחת הוא ולכן אין חילוק בהן בין ע"י סם בין ע"י מעשה בידים, אבל דבר שעיקר רפואתו נעשית בידים אף שלפעמים עושין זה גם ע"י סם, אז מותר לעשות הרפואה בידים ואפילו בכלי כי אין שום חילוק בזה בין ביד בין בכלי, אבל ע"י סם ודאי אסור, ולכן להקיא כי עיקרו נעשית בידים ע"י ידו מותר וע"י סם אסור, ומה שלא הזכיר רבינו בהעלאת אזנים דע"י סם אסור, משום שכתבו מקודם בדין דלהקיא, ובכל זה מסולק ג"כ כל מה שדקדק הכ"מ על דברי רבינו בזה ע"ש ודו"ק: אלא דאכתי איכא למידק בדברי רבינו במה שמתיר אפיקטוזין דהיינו להקיא ע"י ידו בכ"ע, ובגמרא משמע דאיירי רק במי שמקיא רק לתענוג כדי שיהיה תאב לאכל, וכדתניא בדף קמ"ז ב' ר' נחמיה אומר אף בחול אסור מפני הפסד אוכלין, וכן בדף קכ"ג א"ר נחמן מנא אמינא לה דאסובי ינוקא אסור דתנן אין עושין אפיקטוזין בשבת, וע"כ משום דמפרש לה בשאינו עושה אותה לרפואה והאיסור הוא רק משום מתקן וכדפירש"י שם, וא"כ לפ"ז הלא י"ל דרק בכה"ג הוא דמתיר שם ביד אבל לרפואה גם ביד אסור, וצ"ל משום דהמשנה סתמא אמרה אין עושין אפקטוזין בשבת, הלא בודאי איירי בכל ענין בין לרפואה בין לתענוג, וא"כ כשאמר עלה רבב"ח אמר ר"י לא שנו אלא בסם אבל ביד מותר ודאי ג"כ מתיר ביד בכל ענין, אלא דר' נחמיה הוא דאיירי לאסור גם בחול כשעושה לתענוג לבד, וגם ר"נ דייק לה מהא דאין עושין אפיקטוזין בכ"ע גם לתענוג, ובפרט שכן הוא מוכרח מהא דמותר לכפות כוס על הטבור

וליחנוק וללפף כמ"ש, ולכן שפיר מתיר רבינו האפיקטוזין ביד בכל ענין גם לרפואה דלא גרעה מהא דמותר ליחנק וכל השאר משום דעיקרן אינן נעשין בסם אלא בידים וכמ"ש, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה לג מגבל חייב משום לש לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה כו' אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה כו' והיא הנקראת שתית מותר לגבל והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש וצריך לשנות כו'.

עיין לח"מ שכתב וקשה לדברי רבינו דמפרש דשתית וקלי שני דברים היכי אמרו בגמ' קנ"ו כתוב אפנקסי' דלוי כו' ולית חילא בידי' למיסר מדר"י בר"י, הא ר"י בר"י לא איירי אלא בקלי ואינהו הוו גבלי שתיתא ושתיתא עבה לכ"ע אסור עכ"ל, וע"ש מ"ש בזה: וכל דבריו תמוהין וכנראה שלא עיין בגמרא כלל, דמ"ש הא ר"י בר"י לא איירי אלא בקלי, לא"ה הוא דר"י בר"י לא איירי אלא בקמח ומורסן ואמר אינו חייב בהן עד שיגבל, אלא שהגמרא דייק הכי דלדידיה דגם בקמח ומורסן אינו חייב בנתינת מים לחוד עד שיגבל, א"כ בקלי גובלין כלאחר יד בשינויי מעט מעט, וכ"ש בשתית שמותר לדידיה אף בעבה וקשה ע"י שינוי, והברייתא דאמרה ושוין שבוחשין את השתית, והיינו דגם רבי מודה בו פריך שפיר והאמרת אין גובלין, ור"ל דרבי הרי אמר אין גובלין את הקלי אפילו ע"י שינוי הרי ס"ל דקלי לא עדיף מקמח לענין גבול, וא"כ לדידיה הרי יש לגזור גם בשתית הגבול אטו קלי, ואמר ל"ק הא בעבה אוסר רבי באמת דגבול ממש הוא ואסור אטו קלי, הא ברכה הוא דמודה רבי דמותר דלאו גבול הוא אלא נתינת מים לבד דזה מותר גם בקל גם לרבי, וכל זה אינו אלא לרבי אבל לר"י בר"י דמתיר הגבולגם בקלי ע"י שינוי, מכ"ש דמותר הגבול גם בשתית עבה ע"י שינוי, וכן פירש"י שם מפורש ע"ש וכן הוא ג"כ לדעת רבינו ודלא כהלח"מ גם בזה מ"ש ושתיתא עבה לכ"ע אסור, דלא כן הוא אלא גם לרבינו מותר לר"י בר"י השתיתא גם בעבה, וכל זה הלא מבואר בדברי רבינו שפסק בין בקמח בין במורסן בין בקלי בין בשתיתא כר"י בר"י, ואע"ג דבכ"מ הלכה כרבי מחברו שא"ה דסתם משנה שם סתמה כוותי' דר"י בר"י, וגם מעדות לוי שנהגו כר"י בר"י ולא היה חילא בידיה דרבי למיסר מדר"י בר"י, ולכן שפיר פסק רבינו כר"י בר"י בקמח ומורסן וכסתם משנה דנותנין מים למורסן אבל לא גובלין, ולכן גם לענין קלי פסק כי"א דברייתא דגובלין בשינוי מעט מעט וכר"ח דמוקי לה כר"י בר"י, ולכן שפיר פסק בשתיתא דברכה מותר אפילו בלא שינוי ובעבה מותר ע"י שינוי והכל כר"י בר"י, דהא דאמר ושוין שבוחשין את הקדרה הוא רק ברכה וע"י שינוי אבל עבה כלל כלל לא זה אינו אלא לרבי אבל לר"י בר"י גם עבה מותר ע"י שינוי כמו לרבי ברכה, וכמ"ש, ולפ"ז אין צורך ג"כ לדברי המ"מ שכתב דרבינו גריס בגמרא והא תניא ולא והאמרת, אלא דגם לרבינו הגירסא הוא והאמרת וכמ"ש כנלע"ד ודו"ק: פרק כב הלכה ב לפיכך גזרו שלא יכנס אדם למרחץ בשבת אפילו להזיע, וגזרו שלא ישתטף כל גופו בחמין כו', אבל פניו ידיו ורגליו מותר, בד"א בחמי האור גזירה משום מרחץ אבל בחמי טבריא וכי"ב מותר להשתטף בהן כל גופו ואסור לרחוץ במים חמין שבמערה מפני שהמערה יש בה הבל ויבא לידי זיעה ונמצאת כמרחץ, עיין לח"מ שכתב דברי רבינו מתמיהין לפי סוגיית הגמרא דפ' חבית דף קמ"ז שהרי בגמרא משמע שבמי מערה רחיצה אסורה שטיפה שריא הוא כר"ש כו' אבל לדידן דקי"ל כר"י דאסור להשתטף בחמין כו' נראה דבמי מערה אפילו שטיפה אסור, וכן מבואר בגמרא פ' כירה דבחמי

טבריא אף רחיצה שריא כו', והשתא קשה בדברי רבינו תרתי, חדא דבחמי טבריא כתב מותר להשתטף, משמע דלרחוץ אסור, ובגמ' מוכח איפכא כו', ועוד דבמי מערה כתב אסור לרחוץ, דמשמע דלהשתטף מותר ובגמ' מוכח איפכא כו', ועוד קשה בדברי רבינו כו' איך אמרו בגמ' מני ר"ש היא, הא ככ"ע מצי אתי דע"כ לא אסרו התם אלא בחמי האור אבל מחמי טבריא לא אסרו להשתטף כו' עכ"ל: ונו ונראה לע"ד לתרץ הכל בשתי פנים, פן א' אם נאמר דדעת רבינו הוא כדעת רש"י ותוס' לפרש הא דמי מערה בחמי האור, דעתו הוא זה, דכיון דבמשנה דדף קמ"ז כלל מי מערה וחמי טבריא בהדדי, ואמר בתרווייהו הרוחץ במי מערה ובחמי טבריא לשון דיעבד, ודייק מניה בגמ' הרוחץ דיעבד אין לכתחלה לא, שמעינן מזה דגם בחמי טבריא אסרו הרחיצה לכתחלה, (ודלא כדברי התוס' בזה שכתבו שם דלא אמר הרוחץ לשון דיעבד אלא בשביל מי מערה לחוד ע"ש).

וא"כ ודאי הא דאמרו בדף מ' ראו שאין הדבר עומד להן התירו להן חמי טבריא, אינו אלא להשתטף ואליבי' דר"י דאוסר גם השטיפה בחמי האור, אבל לר"ש דמתיר השטיפה גם בחמי האור, לדידי' לא הקילו מידי בחמי טבריא, כי לא הוצרכה להתירה כלל לאחר שאסרוה כיון שלא אסרו הכל גם מתחלה והלא נשאר השטיפה בחמין להם והיה הדבר עומד ומתקיים שפיר, ולכן לדידיה הרחיצה נשאר באיסורי' בתרווייהו בין בחמי האור בין בחמי טבריא כמתחלה, והשטיפה מותרת בתרווייהו, ולכן המשנה שכללה חמי טבריא בהדי מי מערה שהוא חמי האור לאסור הרחיצה לכתחלה בשתיהן ולהתיר השטיפה בשתיהן, אוקמה בגמ' שפיר כר"ש, אבל לר"י ודאי חלוקין הן דחמי טבריא לבד הוא דמותרת השטיפה בהן ולא הרחיצה אבל במי מערה אסור גם השטיפה, ואין לומר לפ"ז דלר"ש לבד הוא דאמר הרוחץ דיעבד אין לכתחלה לא גם בחמי טבריא, כיון דלדידיה לא הקילו כלל בחמי טבריא, אבל לר"י דחזרו והתירו חמי טבריא התירו גם הרחיצה בהן כדמעיקרא קודם הגזירה, דודאי אין זה סברא כלל לומר דלר"ש דמיקל בחמי האור על ר"י בשטיפה יחמיר על ר"י בחמי טבריא ברחיצה, וגם דלפ"ז הלא יהיה פלוגתא רחוקה בין ר"י לר"ש בחמי טבריא, דלר"ש לא הקילו מידי בחמי טבריא על חמי האור, ולר"י הקילו טובא להתיר בהן בין השטיפה בין הרחיצה, לכן ס"ל לרבינו כיון דסתם משנה הוא לאסור הרחיצה בין בחמי האור במי מערה ובין בחמי טבריא ודאי דכ"ע היא, ולא אמרו דר"ש היא אלא רק במאי דדייקינן דלהשתטף שרי גם במי מערה שהוא חמי האור, ורק זה אתיא כר"ש, אבל לא לומר דכל לשון המשנה ר"ש היא, כי אדרבא ודאי לאו ר"ש היא, דהרי המשנה אמרה הרוחץ במי מערה ובחמי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטיאות לא יביאם בידו, ואלו ר"ש אמר בברייתא שם מסתפג באלונטית אחת ומביאה בידו לתוך ביתו, ומסיק שם בגמ' דדברי המשנה הוא דברי בן חכינאי ע"ש, וא"כ הרי ע"כ הכי כוונת הש"ס במאי דאוקמה תחלה כר"ש דבן חכינאי ס"ל בדין השטיפה כר"ש דמותרת אפילו בחמי האור אף ע"ג דבשארי דיני המשנה לא ס"ל כוותי' דר"ש, וא"כ ודאי גם הא דאמר לשון הרוחץ דיעבד אין לכתחלה לא גם בחמי טבריא, לאו דברי ר"ש לחוד היא אלא ככ"ע אתיא ואין חולק בזה, וא"כ ודאי מוכרח הוא דהא דאמרו בדף מ' דהתירו להן חמי טבריא, אינו לגמרי כדמעיקרא אלא דרק השטיפה לבד התירו להן ולא הרחיצה וכר"י: עוד נוכל לומר לפ"ז יותר בפשיטות, דהא דדף מ' דהתירו להן חמי טבריא, אתיא אליבי' דכ"ע, דלר"ש דשטיפה מותרת גם

בחמי האור, א"כ בחמי טבריא התירו גם הרחיצה, אבל לר"י דבחמי האור השטיפה אסורה לא התירו בחמי טבריא כי אם השטיפה לבדה, וזה שמעינן ממתניתין דדף קמ"ז דאמרה הרוחץ דיעבד אין לכתחלה לא בין במי מערה בין בחמי טבריא, ודברי בן חכינאי הוא דס"ל כר"י בזה, אלא דלענין שטיפה ס"ל כר"ש דגם במי מערה שהוא חמי האור מותרת השטיפה, והוא דעת שלישית דס"ל דחמי האור וחמי טבריא שווין בכל דבר ולא הקילו בחמי טבריא מידי, אבל לדינא קי"ל כר"י דבחמי האור אסורה השטיפה, ובחמי טבריא הוא דהתירו השטיפה ולא הרחיצה, ולכן פסק שפיר רבינו הכי, ואמר אבל בחמי טבריא וכי"ב מותר להשתטף בהן כל גופו, ומסולק בזה קושיית הלח"מ הראשונה בפשיטות: גם קושייתו השניה נלע"ד דיש ליישב בפשיטות, דהנה הרי גם בלאו קושייתו עיקר דברי רבינו בזה אין לו הבנה לכאורה מאי דהוצרך להשמיענו דאסור לרחוץ במים חמים שבמערה, פשיטא והלא הוא חמי האור וכבר זכר איסורו אפי' בבית וכ"ש כשהן במערה, וכי יש סברא לטעות ולומר דחמי האור כשהן במערה יהיו עדיפין מכשהן בבית, ועוד דאמר בטעמו מפני שהמערה יש בה הבל ויבא לידי זיעה ונמצאת כמרחץ, ור"ל ומחמת זה גרועין הן מחמי האור שבבית, והרי גם בבית שאין בה הבל אסרו הרחיצה, והרי שאיסור הרחיצה במים חמין היא מצד עצמה ולא משום זיעה: לכן מוכרחין אנו לומר ע"כ דהא דאמר רבינו ואסור לרחוץ במים חמין שבמערות, קאי על היתר הרחיצה שזכר מקודם בחמי האור, שאמר אבל פניו ידיו ורגליו מותר, ע"ז קאי ואמר ואסור לרחוץ גם פניו ידיו ורגליו במים חמין שבמערות, ואמר שפיר בטעמו מפני שהמערה יש בה הבל ויבא לידי זיעה ונמצאת כמרחץ, ור"ל דהא דהתיר מקודם לרחוץ פניו ידיו ורגליו ודאי הוא רק בבית אבל בבית המרחץ הרי גם הכניסה אסור משום זיעה, וכמ"ש רבינו מקודם לפיכך גזרו שלא יכנס אדם למרחץ בשבת אפילו להזיע, ואפילו אם נכנס לטייל במרחץ ג"כ אמר רבא בגמרא שם דדוקא של כרכין שרי אבל דכפרים לא דכיון דזוטרין נפיש הבלייהו, ותדע דאטו רב דמתיר לרחוץ כל גופו אבר אבר בחמין שהוחמו מע"ש, הוא מתיר גם במרחץ, אתמהה הרי עיקר גזירת מרחצאות הייתה על חמין שהוחמו מע"ש משום דהתחלו הבלנין להחם בשבת ואומרים מע"ש הוחמו כדאמרו,שם, ומה לי כל גופו בבת אחת או אבר אבר לענין גזירה זו, אלא ע"כ אינו מתיר אלא בבית, וע"ז פליג שמואל שם ואמר לא התירו לרחוץ אלא פניו ידיו ורגליו, וקי"ל כוותי', אבל במרחץ עצמו ודאי גם פניו ידיו ורגליו אסור, ולזה אמר רבינו שפיר דבמערה דינה כמרחץ ואסור גם רחיצת פניו ידיו ורגליו משום שיבא לידי זיעה כבמרחץ, ומפרש רבינו דברי המשנה הרוחץ במי מערה בהכי דדיעבד אין לכתחלה לא אפילו רחיצת פניו ידיו ורגליו: פן ב' והוא העיקר לע"ד, והוא דרבינו אינו מפרש מי מערה דמתניתין בחמי האור כפירש"י ותוס', אלא שהוחמו מעצמן מהבל המערה, ועליהן לא היה בודאי גזירת מרחצאות כלל ודינן כצונן ממש לרחוץ בהן בבית, אבל המשנה אמרה הרוחץ במי מערה דיעבד אין לכתחלה לא בשרוחץ בהמערה עצמה ומשום דאית בה הבלא ודינה כמרחץ, וזהו דאמר הגמרא שם מכלל ד דלהשתטף כל גופו אפילו לכתחלה ש"ד, אפילו במערה עצמה ולא גזרו בשטיפה משום רחיצה מני ר"ש היא דמתיר בשטיפה גם בחמי האור, דאלו לר"י דאסר השטיפה אע"ג דלאו רחיצה היא משום גזירת רחיצה, א"כ גם במערה יש לאסור משום רחיצה ומשום זיעה, והכל חדא גזירה היא כדגזרו שטיפה משום רחיצה

ורחיצה בבית משום רחיצה במרחץ וגם בחמין של ע"ש משום חמין שהוחמו בשבת וגם גזרו בזיעה משום רחיצה, ואטו שבת גזרו גם ביו"ט, וע"כ משום דהכל חדא גזירה היא, וזהו דאמר רבינו שפיר ואסור לרחוץ במים חמין שבמערות, דמשמע שכן דרכן של מי המערות להיות חמין ואע"פ שבהן לא היה גזירת מרחצאות אם היה רוחץ במים ההם בביתו דעדיפא טובא גם מחמי טבריא שעוברין על פתח גיהנם והוחמו מאש ההיא ואעפ"כ במערות עצמן אסור הרחיצה בהן כמו מחמי האור שמא ע"י רחיצה והבל המערות ביחד יבא לידי זיעה ודינה כזיעת המרחץ, וא"כ ממילא מובן דגם השטיפה אסור בהן כיון דהאיסור הוא משום זיעה ולא משום רחיצה עצמה, מה לי רחיצה מי לי שטיפה, ודינה במערות כחמי האור ממש שזכר איסור השטיפה מקודם, ולא כוון רבינו כלל לדייק בזה לשון רחיצה ולאפוקי שטיפה אלא איכפל להשמיענו טעם הרחיצה שאסור גם בהם משום הבל וזיעה, ולהורות דמטעם זה דינן כחמי האור, וממילא מובן דהושוו לחמי האור לכל דיניו, וכן משמע להדיא מדברי המ"מ שהבין הכי בדעת רבינו דמי מערה לאו חמי האור הן אלא שהן חמין מעצמן מהבל המערה וכמ"ש, ולענין דין רחיצה בחמי טבריא ודאי צ"ל כמ"ש בפן הא', ובזה א"ש הכל לנכון בסיעד"ש בפשיטות מאד ודו"ק: פרק כג הלכה ג אבל אם הניח שם אוכל כדי להצניעו ונמצא הנקב נסתם מותר ומותר להערים בדבר זה.

עיין מ"מ שהקשה על זה דבגמרא דף קל"ט ב' הוא דאמרו זה, ושם אמר רב אשי בלשון זה, הערמה קאמרת הערמה בדרבנן הוא וצורבא מרבנן לא אתי למעבד לכתחלה, הרי דלא שרי הערמה זו אלא לצורבא מרבנן ולא לאינש דעלמא, ואיך כתב רבינו להתיר הערמה זו בסתמא לכל אדם, וכתב לתרץ וז"ל ואולי שהוא סובר שלא אמר וצורבא מרבנן בדוקא אלא משום ההעברה במברא וזה הוא שלא הזכיר רבינו הדין ההוא כלל לפי שאין צורבא מרבנן מצוי עכ"ל, ולע"ד אין זה תירץ כלל דהרי גם ההעברה במברא הוא רק הערמה בדרבנן ואם אותה הערמה לא הותרה אלא לצורבא מרבנן כ"כ ודאי כל הערמה בדרבנן דמ"ש זמ"ז: לכן נראה לע"ד דלרבינו לשון הגמרא קשיתי' דאי ס"ד דאסרו רבנן הערמה לכל אדם לבר מצורבא דרבנן גם בדרבנן, הכי היה לו לומר הערמה בדרבנן היא ובצורבא מרבנן לא גזרו רבנן, ומה הוא זה שאמר וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחלה, ועוד דאם אסרו הערמה לכל אדם הרי שבות גמור הוא והאיך שרי לצורבא מרבנן, והרי בכל השבותים לא חילקו בין צורבא מרבנן לשאר אינשי, וגם בהני שבותים עצמן של סתימת הנקב בחבית והעברה במברא לא הותר גם לצורבא מרבנן בלא הערמה, ואם גם הערמה שבות היא איך הותר לצורבא מרבנן ומה לי שבות זה או זה, לכן מפרש לה רבינו לדברי רב אשי הכי "הערמה קאמרת הערמה בדרבנן היא" ומותר לכל אדם, ועוד דהכא בצורבא מרבנן ודאי גם הערמה ליכא, כי "צורבא מרבנן לא אתי למעבד לכתחלה" גם הערמה כי היה בודאי מחמיר על עצמו אף שמותרת מן הדין, אלא בודאי כוון באמת לאצנועי' תמן, וגם כוון באמת למינט במברא, ולא להערמה איכוין, ולזה שפיר כתב רבינו "ומותר להערים בדבר זה" בסתמא, ומה שלא זכר ההערמה דמברא בדבריו משום דהיא היא כיון דגם היא רק הערמה בדרבנן הוא, ותדע דהכי הוא דהרי כ"כ התירו הערמה בדרבנן לכל אדם באותו ואת בנו שנפלו לבור ביו"ט משום צער בע"ח וכתבי' רבינו בפ"ב מהל' יו"ט הלכה ד' ע"ש, וכ"ש הכא משום

הפסד יינו ושמירת פירותיו, כנלע"ד נכון ודו"ק: הלכה יז ומפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על מנה גדולה כנגד מנה קטנה מפני שאין מקפידין.

עיין מ"מ שכתב דיש חולקין על דברי רבינו דכיון דבגמ' תלו טעמא בדרב יהודה אמר רב דאמר מותר לאדם להלוות לבניו ולב"ב בריבית, וכיון דלא קי"ל כרב אף ההפסה אסורה במנה גדולה כנגד מנה קטנה, וע"ש מ"ש על זה, ועיין בכ"מ שדחה תירוצו, ולדבריו נשאר דברי רבינו בקשיא: ולעד"ן דקושיא מעיקרא ליתא, דהרי רבינו ביאר דבריו וטעמו מפורש דלא משום הא דר"י אמר רב הוא דפסק הכי, דהרי אמר בטעמו "מפני שאין מקפידין", ואלו טעמי' דר"י אמר רב הוא מפני שהכל שלו הוא כדפירש"י בגמ', ושיטת רבינו בגמ' פ' שואל דף קמ"ט הוא זה לע"ד, דהמשנה אמרה מפיס אדם עם בניו ועם ב"ב על השולחן ובלבד שלא יכוין לעשות מנה גדולה כנגד מנה קטנה, ופשטא דמתניתין משמע דאינו מתיר בבניו וב"ב אלא במנות שוות ולא במנה גדולה כנגד מנה קטנה, אבל עם איש אחר אפילו במנות שוות אסור, וכ"ז אינו אסור אלא בשבת, אבל בחול מותר גם עם אחר ובכ"ע גם במנה גדולה כנגד מנה קטנה, ולפ"ז הלא קשיא בה תלתא, חדא דבשווין למה אסור גם עם אחר, שנית דבמנה גדולה כנגד מנה קטנה הרי גם בחול יש לאסור לאחרים דהרי הוה זה קוביא ממש, שלישית דעם בניו וב"ב אמרה המשנה דחלוקין מעם אחר ולמה אינו מותר גם במנה גדולה כנגד מנה קטנה גם בשבת, דודאי לא שייך דין דקוביא בבניו וב"ב שאינם מקפידין זע"ז כלל ומוותרין תמיד זל"ז, וכי גרע זה מהא דאמרו באיזהו נשך דף ע"ה אמר ר"י אמר שמואל ת"ח מותרין ללוות זמ"ז בריבית מ"ט מידע ידעי דרבית אסורה ומתנה הוא דיהבי אהדדי, א"ל שמואל לאבוה בר איהי הלויני מאה פלפלין במאה ועשרין פלפלין ואריך, הרי דגם באיסור ריבית דאורייתא התירו לת"ח משום דמכונים למתנה, וכ"ש בקוביא דרבנן דמותר אדם עם בניו וב"ב דמוותרי להדדי תמיד יותר מת"ח זל"ז, ולזה הוא דאמר הש"ס, עם בניו ועם ב"ב אין ועם אחר לא מ"ט, ור"ל כיון דשריא בבניו וב"ב ע"כ ההפסה אינה אות שמקפידין זע"ז וא"כ עם אחר נמי, ולכן תלה שאלתו בההיתר דעם בניו וב"ב, ואף שידע ג"כ מהא דר"י אמר שמואל דבני חבורה המקפידים כו', אבל התרצין לא הבין כוונתו ואמר לו כדר"י אמר שמואל דבני חבורה המקפידין כו' ור"ל ולכן אף שאינו ידוע שמקפידין הן ההפסה לבד הוא אות שמקפידין זע"ז, ולזה פריך ליה מיד א"ה ההפסה הוא אות הקפדה בניו וב"ב נמי, ואמר בניו וב"ב היינו טעמא כדר"י אמר רב, דגם ריבית גמורה מותר לדידהו מפני שהכל שלו ולא חיישינן מה שמקפידין זע"ז, ולזה פריך ע"ז א"ה מנה גדולה כנגד מנה קטנה נמי, ור"ל בשלמא אם נאמר דגם בבניו וב"ב חיישינן אם מקפידין זע"ז א"ש מה דאסרו מנה גדולה כנגד מנה קטנה, אלא שישאר קושייתי הראשונה דא"כ בשווין נמי אם נאמר דההפסה הוא אות שמקפידין זע"ז, ואם נאמר דההפסה אינה אות הקפדה ישאר קושייתי הקודמת דא"ה אחר נמי וכ"ש שיקשה קושייתי זאת דאפילו מנה גדולהכנגד מנה קטנה נחי בבנו וב"ב, ואמר אין ה"נ וחסורי מחסרא, ור"ל דהרי גם בלא"ה צ"ל דחסורי מחסרא כדי שלא יקשה דעם אחר במנה גדולה כנגד מנה קטנה מאי איריא בשבת דלא הלא אף בחול אסור משום קוביא, אלא ע"כ דחסורי מחסרא והכי קתני כ"', והשתא לפ"ז בלא ר"י אמר רב הלא ישארו כל השלש קושיית הנ"ל בתוקפן, וע"כ נצטרך לפרש דברי המשנה

קצת כדברי המקשן וקצת כרברי התרצן, ולומר רדעת המשנה הוא דעם אחר הוה ההפסה אות גמור שהן מקפידין זע"ו ולכן גם בשווין אסורין להפס בשבת, ובמנה גדולה כנגד מנה קטנה אף ע אסור, אבל עם בניו וב"ב אין ההפסה אות כלל על ההקפדה כי אין זה אלא דרך שחוק ולכן מותר בבניו וב"ב גם מנה גדולה כנגד מנה קטנה, דלא גרע מאידך דר"י אמר שמואל דמתיר לת"ח גם ריבית קצוצה דאורייתא וכהנ"ל ומתניתין ע"כ חסורי מחסרא וכהנ"ל, ולכן כיון שדברי רב יהודה אמר רב אידחי לה מהלכה ודאי מתפרש דברי המשנה בהכי וטעם ההיתר דעם בניו וב"ב הוא מפני שאינן מקפידין זע"ז ומתניתין חסורי מחסרא ועם בניו וב"ב מותר אפילו במנה גדולה כנגד מנה קמנה וככל דברי רבינו, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: אמנם באמת גם דרך המ"מ הוא נכון דבאיזהו נשך דדחי לדברי רב ואמר לא היא, לא כוון לדחות גם לסתמא דמתניתין דמתרת ההפסה עם בניו וב"ב בסברא בעלמא לומר ולא היא, ואדרבא אם היה תלי דברי המשנה בדברי רב לא היה דחי גם לדברי רב בסברא בעלמא כיון דהמשנה מסייעת ליה, וגם לומר דס"ל להש"ס שם דדברי המשנה לא תלי טעמא ברברי רב, ג"כ א"א לומר כיון דהכא בשבת סתמא דגמ' הוא דתלה טעם המשנה בדברי רב, וגם התם סתמא דגמ' הוא דאמרה ולא היא, אלא ע"כ ה"ק התם דניהי דטעם המשנה הוא כהא דרב דעם בניו וב"ב אינם מקפידים זע"ז אין זה אלא בקוביא דדבריהם, אבל בריבית דאורייתא לא אמרה המשנה ודלא כרב גם בדיני' וצ"ל: פרק כד הלכה יא קטן שעשה מלאכה דבר שהוא משום שבות כו' אין ב"ד מצווין להפרישו וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו: עיין מ"מ שהקשה דהרי אף בעושה הקטן מלאכה גמורה דאורייתא אין ב"ד מצווין להפרישו כמ"ש רבינו בעצמו בהלכה מ"א ובפי"ב מה' אלו בדין קטן שבא לכבות והניח בצ"ע: ולעד"ן דלא לחינם אסיק רבינו בדבריו "וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו"', דלכאורה הוא שפת יתר ומלתא דפשיטא כיון דגם אם ב"ד רואין בעצמן שעושה מלאכה מותרין להניחו, אבל כוונת רבינו בזה להורות דאיירי אף בעושה על דעת אביו אין ב"ד מצווין להפרישו ואין ממחין באביו שמניחו לעשות על דעתו, דבכה"ג במלאכה דאורייתא היו מצווין להפרישו כמ"ש רבינו בפי"ב בדין קטן שבא לכבות ע"ש וד"ל: פרק כה הלכה טז כלכלה שהיתה נקובה וסתם הנקב שלה באבן מותר לטלטלה כו', היתה הכלכלה מלאה פירות והאבן בתוך הפירות אם היו הפירות רטובין כו' נוטל אותה כמו שהיא שאם ינער הפירות יטנפו בעפר כו'.

עיין בהשגות הראב"ד, ובמ"מ שהשיגו על רבינו דדין הא' הוא דברי רב ודין השני הוא דברי ר' יוחנן ופליגי זע"ז ואיך פסק רבינו כתרווייהו: ולעד"ן דאין זה קושיא כלל, דהרי ודאי בכ"מ דפליגי רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, ולכן אף דפליג רב על ר' יוחנן וס"ל דבכלכלה מלאה פירות אין היתר לטלטלה עם האבן משום דאפשר לנערינהו, אבל ר' יוחנן הלא ס"ל דמותר לטלטלה ואינו חושש להפירכא ולנערינהו נעורי ומשום דיש לחוש דאף אם ינערינהו ויעלה האבן למעלה, כשיבא להטות הכלכלה שיפול האבן מתוכה יפלו גם מקצת הפירות עמו ויופסדו והלכה כר' יוחנן לגבי רב, אמנם בדין דרב בודאי גם ר' יוחנן מודה בו שאם נעשה האבן דופן להכלכלה דמותר לטלטלה, אלא שהוא לא רצה לאוקמי בהכי, משום דרצה לאוקמה גם בכלכלה שלמה, ולכן הלכה כרב בזה כיון שגם ר' יוחנן לא פליג עליו לענין דינא בזה, ודבר זה מבואר להדיא בלשון

רבינו שאמר בלשונו "שאם ינער הפירות יטנפו בעפר", ובגמ' הלא אמר זה בלשון נשדינהו שאמר נשדינהו לפירי ונשדי לאבן, וע"ז הוא דתירצו בפירות המיטנפין, ואח"ז הוא דפריך על תירוץ זה ולנערינהו נעורי, ולא מצא מענה על זה, ואיך כתב רבינו שאם ינער הפירות יטנפו בעפר, והרי זה הוא תירוץ רק על ונשדינהו לא על ולינערינהו, אבל בא רבינו בלשון זה להורות לן טעמו בזה דפסק כר' יוחנן ולא חש להפירכא ולינערינהו נעורי משום דדעת ר' יוחנן הוא דגם בניעור יש לחוש לטינוף הפירות ולכן קי"ל כוותי' לגבי רב, ולכן שפיר פסק רבינו כדברי ר' יוחנן וגם כדברי רב, משום דאע"ג דרב פליג על ר' יוחנן בדיני', ר' יוחנן לא פליג על רב בדינו ולכן הלכה כתרווייהו וכהנ"ל, ואין צורך לפ"ז לומר דרבינו היה לו גירסא אחרת כמ"ש המ"מ אלא שפיר אתיין דברי רבינו גם לפי גירסתינו בגמ' וכמ"ש ודו"ק: הלכה כד נותנין כלי תחת הדלף ואם נתמלא בכלי שופך ושונה כו' והוא שיהיה הדלף ראוי לרחיצה אבל אם אינו ראוי אין נותנין ואם נתן מותר לטלטלו במים המאוסין שבו שאין עושין גרף של רעי לכתחלה.

עיין בהשגות מה שהשיג על זה, ועיין במ"מ שדחק בזה, ותמה על רבינו דלמה לא ביאר דבמקום הפסד יוכל ליתן לכתחלה מטתו שם ע"ש: ולעד"נ דדברי רבינו נכונים בפשיטות מאד, כי בא לתרץ בזה קושיא עצומה מה שיש לכאורה בדבריו בדין זה, דהנה מקור דין זה הוא בביצה דף ל"ו דתנן ומכסין פירות בכלים מפני הדלף ואמר עולא בגמ' ואפילו אוירא דלבנא ר' יצחק אמר פירות הראויין ואזדא ר"י לטעמי' דאמר ר"י אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת, ופריך על ר' יצחק מהא דתנן נותנין כלי תחת הדלף בשבת ומשני בדלף הראוי ע"כ, ועתה הלא לא אוקמה הכי בדלף הראוי אלא לר' יצחק, אבל לעולא משמע דאיירי גם בדלף שאינו ראוי, וא"כ הלא אנו קי"ל דלא כר' יצחק, וכמ"ש רבינו בה' הקודמת דכלי נוטל גם לכפות על הביצה ועל כל דבר שאסור לטלטלו, וא"כ הלא יש לן לפסוק דנותנין כלי תחת דלף שאינו ראוי ג"כ, וזה הקשה באמת הטור על דברי רבינו הביאו הכ"מ ע"ש, ועוד דעל עיקר פרכתו על ר' יצחק מהא דנותנין כלי תחת הדלף קשה דכיון דס"ד דאיירי בדלף שאינו ראוי הלא יקשה עלה גופה גם בלא דר"י דלמה נותנין והלא הוא מבטל כלי מהיכנו, והלא ע"כ מוכרח דאיירי רק בדלף הראוי לכ"ע ומאי פריך, וכדאמר הש"ס להדיא הכי בפ' כירה דף מ"ג אליבי' דר"ח ע"ש: אמנם באמת לא ק"מ דס"ד דמקשן דודאי איירי גם בדלף שאינו ראוי ואין בזה משום מבטל כלי מהיכנו דאינם מוקצין כלל, כי יהיה מותר לטלטלן ולשופכן דהיה כגרף של רעי שמותר לסלקם ממנו, אלא דס"ד דמ"מ מותר לעשותו גם לכתחלה דאם תרד הדלף על הארץ יגרע עוד שלא יוכל גם לסלקן מעליו, ולכן בכה"ג יוכל ליתן הכלי תחת הדלף גם לכתחלה, אבל מ"מ על ר' יצחק קשה דהדלף בעצמו בלא הכלי הלא לא יוכל לסלקו ואינו ניטל בשבת, ומשני לא בדלף הראוי, וא"כ לפ"ז הלא ע"כ ה"ק דאף בלא דר' יצחק ע"כ איירי בדלף הראוי דאי בשאינו ראוי הרי אין עושין גרף של רעי לכתחלה ומוטב יותר שתרד על הארץ מאליו משיעשה הגרף של רעי בידים, ואף אם נאמר שאינו משני אלא לר' יצחק, ע"כ גם לדידן הכי הוא כיון דדייקו בדבריהם בכ"מ אין עושין גרף של רעי, משמע דלעשות בידים הוא דאסור אבל אם יעשה מאליו לית לן בה ואף אם בלא עשייתו יהיה עוד גרף יותר גרוע: והשתא הלא שמעינן מזה דבדלף שאינו ראוי חלה אסורליתן כלי מתחתיו משום שאין עושין גרף של רעי לכתחלה, ובדיעבד אם

עשהו מותר לסלקו מעליו, וזה הוא שכתב רבינו שפיר "אבל אם אינו ראוי אין נותנין ואם נתן מותר לטלטלו", וכדי שלא נטעה לומר בטעמו משום דהכי אוקמה בגמ' אליבי' דר' יצחק בדלף ראוי דוקא, והלא יוקשה לן דהרי אנן לא קי"ל כר' יצחק, לזה פירש רבינו בטעמו מפורש דאין האיסור דלכתחלה הוא משום דר' יצחק אלא "משום שאין עושין גרף של רעי לכתחלה", והוא טעם גם על ההיתר לטלטלו בדיעבד דכיון דכל האיסור דלכתחלה הוא רק משום שהוא גרף של רעי ולא משום מבטל כלי מהיכנו ולכן הרי קי"ל דגרף של רעי רק לכתחלה אין עושין אבל בדיעבד מותר לטלטלו ולסלקו מעליו, ולכן שפיר אמר רבינו טעם דאין עושין גרף של רעי לבסוף לאחר האיסור דלכתחלה וההיתר דדיעבד, ומסולק בזה קושיית ההשגות בפשיטות: גם קושיית המ"מ דלמה לא ביאר דבמקום הפסד יוכל ליתן מטתו לכתחלה שם, י"ל דרבינו פסק בזה כאביי דעבד עובדא בנפשו ולא רצה להכניס מטתו שם משום דאין עושין גרף של רעי לכתחלה, ואף שאמר תיתי לי דעברי אדמר (ביצה ל"ו ב') הוא רק משום שהיה תלמידו ולא היה לו לעבור על דבריו, אבל לדינא בודאי לא הדר ביה ולכן פסק שפיר רבינו כוותיה, אמנם מה דאמרו בפ' כירה דבאינו ראוי הוה מבטל כלי מהיכנו, צ"ל כמ"ש הכ"מ משום דסתמא קתני להתיר בכל דלף ואף במקום שאין בו בית דירה ע"ש, ובזה א"ש כל דברי רבינו ומסולק מעליו גם קושיית הטור וגם דברי הר"ן שהביא הכ"מ בפשיטות לע"ד ודו"ק: פרק כו הלכה יא מנורה של חוליות כו' היו בה חדקים כו' אם היתה גדולה הניטלת בב' ידים אסור לטלטלה מפני כובדה, היתה קטנה מזו מותר, עיין כ"מ שתמה על דברי רבינו בתרתי, חדא דבגמ' דף מ"ו מבואר דר' יוחנן אוסר גם בקטנה ולא משום מוקצה אלא משום דגזרינן אטו של חוליות, וריש לקיש הוא דאמר דלא גזרינן, והיה לו לרבינו לפסוק כר' יוחנן, ועוד דלמה אמר רבינו דגדולה אסור לטלטלה מפני כובדה והוא כטעמא דרבה ורב יוסף דאמרו הואיל ואדם קובע לו מקום, והא אידחי ליה האי טעמא ואסיקנא בטעמא משום דגזרינן ביה אטו של חוליות, וע"ש מ"ש בזה: ולעד"ן דא"ש בפשיטות מאד, דהנה התם בסוגיא הכי אמרו, כי אתא רב יצחק בר' יוסף אמר ר' יוחנן הלכה כר' במוקצה דאסור, אמר רב יוסף היינו דאמר רבב"ח אמר ר' יוחנן אמרו הלכה כר"ש, אמרו וליה לא ס"ל, אמר ליה אביי לרב יוסף ואת לא תסברא דר' יוחנן כר"י הא ר' אסי דנפל מנרתא על גלימי' ולא טלטלה מ"ט לאו משום דר' אסי תלמידו דר' יוחנן הוה ור' יוחנן כר"י ס"ל דאית ליה מוקצה, א"ל מנרתא קאמרת מנרתא שאני דא"ר אחא בר חנינא א"ר אסי הורה ריש לקיש בצידן מנורה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה בב' ידיו אסור לטלטלה, ור' יוחנן אמר כו' בין ניטלה בידו אחת בין ניטלה בשתי ידיו אסור לטלטלה, וטעמא מאי רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו הואיל ואדם קובע לו מקום, א"ל אביי לרב יוסף והרי כילת חתנים דאדם קובע לו מקום ואמר שמואל משום ר' חייא כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפרקה בשבת, אלא אמר אביי בשל חוליות כו' כעין חוליות דאית בה חידקי, הלכך חוליות בין גדולה בין קטנה אסורה לטלטלה, גדולה נמי דאית בה חידקי גזרה אטו גדולה דחוליות, כי פליגי בקטנה דאית בה חידקי מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן ע"כ: והנה לכאורה דברי אביי קשיין טובא דמתחלה דאמר לרב יוסף ואת לא תסברא דר' יוחנן כר"י והביא ממנרתא דנפל על גלימי' דר' אסי הכי ס"ל מפורש דכל האיסור לר' יוחנן במנורה הוא משום מוקצה כר"י,

ורב יוסף דא"ל מנרתא שאני ומנועם דאדם קובע לו מקום, הוא רק לטעמי' ושיטתו, אבל אבני דדחי ליה האי טעם והביא מכילת חתנים, הרי בזה נתחזק דעת אביי הקודמת דמנרתא בכל ענין אסור לר' יוחנן לטלטלה משום מוקצה דכר"י ס"ל, וא"כ למה זה הדר אביי בעצמו מדבריו הקודמין ודחק עצמו לאוקמה כדאית בה חידקי, והרי באמת לר' יוחנן אסור לטלטל מנורה אפילו בלית בה חידקי כלל משום מוקצה, והרי קשיא בזה תרתי, חדא דלמה הדר אביי מדברי עצמו, שנית דאמר לר' יוחנן אינו אסור אלא באית ביה חידקי ומשום דגזרינן אטו של חוליות, משמע דבלית ביה חידקי גם ר' יוחנן מודה שהוא מותר, והרי ר' יוחנן מפורש אמר דהלכה כר"י במוקצה דאסור וא"כ ודאי דגם בלא חידקי וגם קטנה נמי אסור משום מוקצה, ועוד דעיקר החילוק לריש לקיש בין קטנה לגדולה אינו מבואר הטעם בזה: לכן דעת רבינו בסוגיא הוא זה לע"ד, דאביי פריך לרב יוסף דלמה לא פשיט דר' יוחנן כר"י ס"ל במוקצה מההיא מנרתא דנפל על גלימי' דר' אסי ולא טלטלה, והשיב ליה רב יוסף דמנרתא שאני, ור"ל דאי מההיא לא הוה שמענו דטעם האיסור הוא משום מוקצה, אלא דמנרתא לר' יוחנן גם לר"ש אסור משום דאדם קובע לו מקום, ואביי דחי ליה דזה א"א לומר דהרי שמואל משום ר' חייא התיר בכילת חתנים, וא"כ הלא קושיא הקודמת על רב יוסף הדר לדוכתי', דלמה לא פשיט מההיא מנרתא דר' יוחנן כר"י ס"ל, דע"כ טעמי' דר' יוחנן לפ"ז במנורה לאסור הוא רק משום מוקצה וכר"י, ובכל מנורה אפילו אם לית בה חידקי ואפילו קטנה, ולזה אמר אלא אמר אביי בשל חוליות, ר"ל דלכן א"א היה לפשוט מההיא מנרתא דנפל על גלימי' דר' אסי, כי היה אפשר לדחות ולומר דהיתה של חוליות וגם לר"ש אסור לטלטלה, ופריך אי הכי מ"ט דריש לקיש דשרי, ור"ל דסו"ס יש לפשוט דר' יוחנן כר"י ס"ל במוקצה מההיא מנורה דפליגי בה ר' יוחנן וריש לקיש, דההיא אי אפשר לאוקמא בשל חוליות דא"כ גם ריש לקיש היה מודה בה, ואמר מאי חוליות כעין חוליות דאית בה חידקי, ור"ל דהכי קאמינא שהיה אפשר לדחות ולומר דבין ההיא מנרתא דנפל על גלימי' דר' אסי ובין ההיא מנורה דפליגי בה ר' יוחנן וריש לקיש הוא באית בה חידקי, וס"ל לריש לקיש דגדולה מפני כובדה דרגילה להיות של חוליות לכן גם באית בה חידקי לבד שהוא כעין חוליות גזרינן בה ג"כ משום חוליות, אבל קטנה שאינה כבדה שאין דרכה להיות של חוליות לא גזרינן בחידקי משום חוליות, ור' יוחנן סבר דגם בקטנה גזרינן, כן היה אפשר לדחות ולומר שאין ראי' מזה דר' יוחנן כר"י ס"ל במוקצה אלא דגם הוא כר"ש ס"ל ובלית בה חידקי גם הוא מכשיר כר"ש, ולכן שפיר לא ידע רב יוסף דעת ר' יוחנן דס"ל כר"י במוקצה אלא מדברי ר' יצחק בן יוסף ומדברי רבב"ח דאמרו מפורש הכי בשם ר' יוחנן, אמנם כ"ז הוא רק אם לא היינו שומעין דעת ר' יוחנן, אבל השתא דשמענו מפי ר' יצחק בן יוסף ומפי רבב"מ דר' יוחנן פוסק מפורש כר"י במוקצה, בודאי לא מוקמינן עוד ההיא מנרתא דנפל על גלימי' דר' אסי בשל חוליות או בדאית בה חידקי דוקא אלא אף אם לא היה בה חידקי כלל ג"כ אסור לר' יוחנן ולר' אסי תלמידו לטלטלה משום מוקצה, אלא דמנורה דפליגי בה ר' יוחנן וריש לקיש בודאי גם לפי האמת צריכין אנו לאוקמה בדאית בה חידקי, ולא משום דר' יוחנן דלדידי' בודאי כל מנורה אסור לטלטל אפילו קטנה ולית בה חידקי ומשום מוקצה, אלא משום דריש לקיש שמחלק בין גדולה לקטנה, ומתיר בקטנה וע"כ הוא משום דאיהו כר"ש ס"ל דלית ליה מוקצה, וא"כ

למה אסר בגדולה, אלא ע"כ אייתי רק בדאית בה חידקי ולכן אוסר בגדולה דגזר בה משום חוליות גם לר"ש, אבל קטנה שאינה כבדה ואין דרך לעשותה חוליות לא גזר בה וכהנ"ל, ויש לומר לפ"ז דגם ר' יוחנן אלמלא היה פוסק כר"י גם הוא מודה דלר"ש אין לגזור משום חוליות אלא בגדולה דאית בה חידקי דדרכה להיות של חוליות מפני כבדה, אבל לא בקטנה אף דאית בה חידקי: ועתה לפ"ז הלא מבואר דברי רבינו, דאיהו הרי פסק במוקצה כר"ש לכן הרי מוכרח הוא לפסוק כריש לקישבזה דקטנה מותרת לטלטל דלית בה מוקצה ומשום חוליות לכ"ע לא גזרינן בה, ובגדולה שפיר פסק ג"כ דאסורה מפני כובדה ור"ל דלכן דרכה להיות של חוליות ולכן אף אם אינה של חוליות אלא דאית בה חדקים שהיא כעין חוליות גזרינן בה משום חוליות גם לר"ש, ובכל זה ודאי דגם ר' יוחנן מודה בה דלר"ש הכי הוא דגדולה אסורה וקטנה מותרת, אלא דלדידיה הלכה כר"י וגם קטנה אסורה משום מוקצה, אבל לדידן דקי"ל כר"ש אין בזה פלוגתא כלל אלא לכ"ע הגדולה אסורה וקטנה מותרת וכדברי רבינו, וא"ש לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יג ומטלטלים כנונא מפני אפרו אע"פ שיש עליו שברי עצים מפני שהוא כגרף של רעי ואין עושין גרף של רעי לכתחלה בשבת: ובהשגות אינו תופס לשון הגמרא כלל כו', וכן תמה עליו המ"מ ע"ש: ולעד"ן דדברי רבינו נכונים מאד ע"פ הסוגיא ושפיר תפס לשון הגמרא, ויש לפרש דברי רבינו בשני פנים, פן א' דאינו מפרש הסוגיא בדף מ"ז כפירש"י, דלפירש"י קשה טובא דברי רבא שם, דהכי איתא התם, אביי אמר בטעמו של רבי שהתיר לטלטל מחתה באפרה משום דהוה כגרף של רעי, ופריך עליה רבא ואמר שתי תשובות בדבר חדא גרף של רעי מאיס והאי לא מאיס, ועוד גרף של רעי מיגלי והאי מיכסי, ואמר אלא אמר רבא כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנונא אגב קיטמא ואע"ג דאיכא עליה שברי עצים ע"כ, ולכאורה איזה דמיון הוא לכנונא וקיטמא של עצים דמיגלי ובודאי מאיס והוה כגרף של רעי גם לדידיה, משא"כ במחתה ואפר של לבונה דמיכסי ולא מאיס וכדפריך על אביי, והרי גם לדידיה איכא אותן שתי תשובות עצמן, ולזה פרשה רבינו דהאי כנונא באמת ההיתר הוא רק משום דהוה כגרף של רעי, וה"ק דחזינן דכיון דמותר לטלטל הכנונא מפני אפרה שהוא כגרף של רעי לכן מותר לטלטלה גם עם שברי עצים אשר עליה, לכן גם במחתה באפרה כל הרבותא היא משום שברי עצים אשר עליה ואיירי באפר מוכן כמו לפירש"י בזה ע"ש: פן ב' דשפיר מפרש לה רבינו לגמרי כפרש"י, אלא שיש לדייק בלשון רבינו דאסיק בדבריו ואין עושין גרף של רעי לכתחלה שאין לו שייכות כלל לכאן לכאורה, אבל נראה דאיירי ג"כ בכנונא ואפרה של ע"ש המוכן ואינו מוקצה כפירש"י, וכל הרבותא הוא משום שברי עצים, אלא שבא לרמז לן שלא יקשה על זה, דהרי בשבת דף קמ"ב פריך על הא דנוטל אדם כלכלה והאבן בתוכה ואמאי תיהוי כלכלה בסיס לדבר האסור ואמר רבב"ח א"ר יוחנן הכא בכלכלה מלאה פירות עסקינן ופריך על זה ולישדינהו לפרי ונשדי לאבן ומוקי לה בפירות המטונפין ע"ש, ופסקי' רבינו לעיל פ' כ"ה הלכה י"ו, וא"כ גם הכא לישדינהו לשברי עצים מעל הכנונא, ולזה תירץ רבינו שפיר ואמר מפני שהוא כגרף של רעי ואין עושין גרף של רעי לכחחלה, ור"ל השברי עצים כשיהיו מושלכין בביתו על הרצפה יהיו כגרף של רעי, דכשהן מונחין על הכנונא לא הוה כגרף של רעי, אבל כשיהיו מושלכין על הרצפה בודאי יהיו כגרף של רעי, ואף ע"פ דא"כ הרי יהיו מותרין

גם אז לסלקם ולטלטלן גם בפ"ע מ"מ אין עושין גרף של רעי לכתחלה, וא"ש דברי רבינו לנכון גם לפרש"י בסיעד"ש ודו"ק: הלכה טו אוצר תבואה כו' אע"פ שמותר להסתפק ממנו אסור להתחיל בו לפנותו אלא לדבר מצוה כו' וכיצד מפנין אותו כל או"א ממלא ד' או ה' קופות עד שגומרין ולא יכבדו כו' אלא נכנס ויוצא בו ועושה שביל ברגליו כו'.

ובהשגות זה המחבר מזכי שטרא לבי תרי שמפרש משנתינו כרב חסדא וכשמואל, עכ"ל, וגם המ"מ כתב דלגירסתינו בדברי שמואל ואי בעי אפילו טובא נמי, תפס בחדא כר"ח ובחדא כשמואל, וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל עכ"ל: ובענ"ד תמהתי על כולם דאיך הבינו בדעת רבינו שתפס בחדא כר"ח, והלא ר"ח אמר ד' דוקא וגם ה' דוקא, ואלו רבינו אמר מפורש ד' או ה' הרי אמר מפורש דד' או דוקא, וגם אמר מפורש עד שגומרין, הרי מפורש דגם ה' לאו דוקא, אלא כשמואל דאמר ואי בעי אפילו טובא נמי, אלא דרבינו מפרש לדברי שמואל בהכי, דלא לחנם תפסה המשנה לשון ד' וה' קופות אלא להורות דאם האוצר גדול אין לפנות כולו יותר מכדי הצורך בחנם, אלא כל או"א מהתלמידים או מן האורחים יפנה לו מקום לעצמו, וכדאסיק הגמ' שם דרב צוה ועימר ולעולם כל חד וחד מפני לנפשי' ע"ש, ולכן מן הסתם סגי בד' או ה' קופות, אבל אם לא סגי בזה יוכל כל א' לפנות גם יותר עד שגומרין עד הקרקע, וכפשטא דברייתא שם דף קכ"ז לגבי כדי יין ושמן דתני חדא מפנין אפילו ארבע וחמש קופות ותניא אידך בעשר ובחמש עשרה, והשקלא והטריא של הגמ' שם הוא רק לר"ח כדפירש"י שם ע"ש, אבל לשמואל הוא כפשוטו דאפי' טובא נמי: נמצא דדברי רבינו הוא כולו כדשמואל דמוקי למתניתין אליבי' דהלכתא כר"ש, ובזה מיושב דקדוק גדול בדברי רבינו שאמר בלשונו "אסור להתחיל בו לפנותו", ולכאורה אינו מובן האי לשון "להתחיל בו" דאמר, וכי אם כבר התחיל בו מע"ש מותר לו לפנות אפילו שלא לדבר מצוה אתמהא, אבל כוון רבינו בזה להורות לן דתפס דברי שמואל בפשט דברי המשנה דמפרש לה כר"ש דמתיר גם להתחיל ולא כר"ח דאוסר להתחיל כר"י, ואף דלעיל בהלכה י"ד כתב רבינו שמותר להתחיל להסתפק מאוצר בשבת, ולא התנה שיסתפק, רק לדבר מצוה, התם להסתפק לאכילה קאמר דכל אכילה של שבת היא של מצוה, משא"כ הכא להתחיל כדי לפנותו, אמר שפיר שאין היתר אלא לדבר מצוה כמשמעות לשון המשנה שלא התירה לפנות אלא מפני האורחין ומפני ביטול בית המדרש ולא לדבר הרשות: ועל מ"ש רבינו "אלא נכנס ויוצא בו ועושה שביל ברגליו", הקשה המ"מ שמדברי הגמרא נראה דבמקום שאין מותר לפנות היא הכוונה, ומפרש לדברי רבינו דאיירי בזה לענין דבר הרשות, וכן כתב בשם הרמב"ן ז"ל שרבותיו מעמידין הברייתא דדף קכ"ז אין מתחילין באוצר תחלה אבל עושה בו שביל, בדבר הרשות, ע"ש, ולע"ד גם זה הוא תימה רבה לכוון זה בדברי רבינו, דבשלמא הברייתא דאמרה האי אבל עושין בו שביל על הא דאין מתחילין באוצר, שפיר נוכל לפרשה בדבר הרשות דאין מתחילין לכ"ע, אבל רבינו הרי אמר האי אלא נכנס ויוצא ועושה שביל, על הא דלא יכבדו קרקעותיו, דאיירי מפורש בשכבר פינהו לדבר מצוה ואיך נפרש האי אלא נכנס ויוצא בו בשלא פינהו ולדבר הרשות אתמהא, וגם הברייתא אין הכרח לאוקמה בדבר הרשות דוקא, כי נוכל לאוקמה גם לדבר מצוה ואליבי' דר"י דאית ליה מוקצה ואפ"ה מתיר לעשות שביל ברגליו כי הוא טלטול מן

הצד ושרי גם לר"י, אלא דרבותיו של הרמב"ן רצו לאוקמה אליבי' דהלכתא כר"ש לכן אוקמוה בדבר הרשות, אבל לדברי רבינו ודאי דא"א לאוקמא בהכי וכמ"ש: לכן נלע"ד פשוט דרבינו ה"ק דאע"פ שאין מכבדין קרקעיתו של אוצר במכבד, מ"מ מותר לעשות בו שביל בהלוכו לפי תומו ע"י שהוא נכנס ויוצא וכדפירש"י לפנות ברגליו לכאן ולכאן כל מה שנשאר, ולמד רבינו זה מדברי הברייתא הנ"ל, דאיך שנפרש אותה בין למ"ד דאין מתחלין באוצר כלל, ובין שנפרש אותה לדבר הרשות ולכ"ע, הרי שמענו דאף דאין מתחילין כלל מ"מ מותר לעשות שביל ברגליו, מכ"ש דלדידן ולדבר מצוה דשרי לפנות הכל בידים, דודאי פשיטא הוא דמותר לעשות שביל ברגליו במה שנשאר בקרקעיתו דרך הילוכו ולא חיישינן לאשוויי גומות בזה, וכמ"ש רבינו לעיל בהלכה י"ג רוק שעל הקרקע דורסו לפי תומו והולך, והוא דברי הש"ס בדף קכ"א ב' ופרש"י ואין בזה משום ממרח ואשוויי גומות, וזה משמיענו ג"כ הברייתא הזאת דעושה שביל ברגליו אפילו עד קרקעיתו ואין בזה משום אשוויי גומות, וזה פשוט וברור לע"ד ודו"ק:הלכה י"ו כל שהוא ראוי כו' ואת החרדל מפני שהוא מאכל ליונים, עיין מ"מ שתמה מאד על הרי"ף ורבינו שכתבו היתר בחרדל, והרי במשנה דף קכ"ו ב' שנינו ולא את הלוף ולא את החרדל, והיא סתם משנה בלא מחלוקת ע"ש, ועיין בכ"מ מ"ש בשם הר"ן לתרץ דבריהם: ולעד"ן דבפשוטו ניחא דהרי רשב"ג פליג במשנה ומתיר בלוף וכ"ש דמתיר בחרדל וכמ"ש התוס' שם והביאם הכ"מ, וניהי דבלוף אין הלכה כרשב"ג משום דאוקמי' אביי בשיטה ע"ש, עכ"פ בחרדל יש לפסוק כוותי', חדא דהלכה כרשב"ג במשנתינו ועוד דת"ק דברייתא ס"ל כוותי', ולכן שפיר פסקו הרי"ף ורבינו כרשב"ג ות"ק דברייתא דמתירין בחרדל וד"ל: פרק ל הלכה ט ואם היה חולה מרוב האכילה או שהיה מתענה תמיד פטור מג' סעודות.

עיין מ"מ שפירש הא שהיה מתענה כגון תענית חלום כו', נראה שלא היה בגרסתו בלשון רבינו מתענה "תמיד, וכמ"ש הכ"מ, אבל לפי גרסתינו, מתענה תמיד, צ"ל דה"ק דכיון שדרכו להתענות תמיד לכן קשה עליו האכילה גם בשבת גם בלא חולי, גם הוא פטור מג' סעודות, וגירסא זו בודאי מחוורת יותר, דאם היה מתענה ממש בשבת צריכא למימר דפטור מאכילה, וגם איך שייך לומר בו פטור מג' סעודות, דמשמע אבל לא משתי סעודות, אע"כ כדאמרן וד"ל: תם ונשלם ביאור הלכות שבת בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען. הלכות עירובין פרק א הלכה טו אבל אם נתנו בבית שער אפילו שער של יחיד כו' אינו עירוב: עיין מ"מ שתמה דהרי בגמ' איתא להיפך בדף פ"ה ב' דאמר ר"י ברי' דרב שמואל בר שילת כל מקום שאמרו הדר שם אינו אוסר הנותן את עירובו אינו עירוב חוץ מבית שער דיחיד, וע"כ ה"ק חוץ מבית שער דיחיד דאף ע"ג דאינו אוסר עירובו עירוב, והאיך פסק רבינו להיפך, ולזה אמר דרבינו היה לו גירסא אחרת בגמ' ע"ש, ועיין בכ"מ שכתב דשפיר גריס רבינו כגירסא דידן אלא דדחי לה מהלכה משום דבמה דאית ליה דבית שער דיחיד אינו אוסר אתיין דבריו כשמואל בדף ע"ה ב', אבל ר' יוחנן הרי ס"ל התם דגם בית שער דיחיד אוסר, וא"כ כמו דלא קי"ל כוותי' בהא דאמר דבית שער אינו אוסר דהרי קי"ל כר' יוחנן נגד שמואל כן לא קי"ל כוותי' בהא דאמר דעירובו עירוב ע"ש, ודבריו תמוהין לע"ד דאדרבא כיון דאמר דאף לשמואל דאינו אוסר משום דלא הוה בית דירה מ"מ עירובו עירוב, מכ"ש דלר' יוחנן

דאית ליה דבית דירה גמור הוא ואוסר דפשיטא דעירובו עירוב: לכן נלע"ד דודאי הכי הוא, דרבינו היה גורס ג"כ כגירסא דידן כיון דלא מצינו בראשונים הגירסא באופן אחר, ומ"מ א"ש דברי רבינו בפשיטות מאד, דהרי יש להבין דברי ר"י ברי' דרב שמואל דכיון דאית ליה כשמואל דגם בית שער דיחיד שמי' בית שער, א"כ הרי לדידי' ודאי הא דאמרה המשנה שם בדף פ"ה ב' הנותן את עירובו בבית שער כו' אינו עירוב והדר שם אינו אוסר, אייר גם בבית שער דיחיד, וא"כ ה אמרה המשנה דאין עירובו עירוב והאיך אמר ר"י ברי' דרב שמואל להיפך וחילק בין עירובו עירוב לאוסר, והמשנה השוינהו להדדי, ואם נאמר דאע"ג דאית ליה כשמואל מ"מ מוקי לה להמשנה בבית שער דרבים, אבל בית שער דיחיד עירובו עירוב אע"ג דהדר שם אינו אוסר, הכי היה לו לומר לא שנו אלא בית שער דרבים אבל בית שער דיחיד עירובו עירוב והדר שם אינו אוסר, ולמה אמר דבריו בפ"ע שלא בדרך פירוש על המשנה, ועוד דהמשנה הקדימה לומר דהנותן עירובו בבית שער אינו עירוב והדר אמרה והדר שם אינו אוסר עליו, ואיהו עשה כלל להיפך ואמר כל מקום שאמרו הדר שם אינו אוסר הנותן את עירובו אינו עירוב, דמשמע דמה שאינו עירוב תלוי במה שאינו אוסר, והוא להיפך ממשמעות המשנה, ועוד דאם באמת ס"ל דתלי זב"ז דכיון שאינו אוסר לכן עירובו אינו עירוב, א"כ למה ישתנה בית שער דיחיד דבדידיה לא תלי זב"ז, אלא דאע"ג דאינו אוסר מ"מ עירובו עירוב, ועוד דגם זה הוה דוחק גדול לאוקמי דבריו רק כשמואל ולא כר' יוחנן, וגם התוס' בדף ע"ה ב' טרחו עצמן ליישב דבריו אליבי' דר' יוחנן ע"ש: לכן ס"ל לרבינו דודאי ר"י ברי' דר"ש קאי אמתניתין לפרש דברי' דה"ק הנותן עירובו בבית שער כו' אינו עירוב, משום דהדר שם אינו אוסר עליו, דלא הוה בית דירה כלל, ולזה עשה כלל ואמר כל מקום שאמרו הדר שם אינו אוסר ור"ל משום דלא חשיב בית דירה, הנותן את עירובו אינו עירוב, דתלו זב"ז, אבל במקום דהדר שם אוסר דחשיב בית דירה הנותן את עירובו הוה עירוב, חוץ מבית שער דיחיד, ר"ל דאף ע"ג דהדר שם אוסר כר' יוחנן מ"מ הנותן עירובו שם אינו עירוב, דהכלל הוא רק דבמקום שאינו אוסר אז אין עירובו עירוב, אבל להיפך במקום דאוסר לא הוה זה כלל בכ"מ שיהיה עירובו עירוב דבבית שער דיחיד אין עירובו עירוב אף ע"ג דאוסר, ומשום דלענין ליתן בו את העירוב צריך בית דירה יותר גמורה מלענין לאסור, והטעם הוא ודאי משום דאזלינן בה לחומרא הכא והכא, ומפרש לדברי ר' יוחנן בהכי דלא אמר ר' יוחנן דבית שער דיחיד אוסר אלא לחומרא, אבל לא משום דחשיב בית דירה גמורה, ולכן לענין שיניחו שם העירוב אזלינן ג"כ לחומרא ואין מניחין בו את העירוב, ולזה שפיר פסק רבינו הכא דאינו עירוב, ולקמן בפ"ד לענין שיאסר הדר שם פסק ג"כ שפיר דאוסר, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ב הלכה ד אחד שעירב אינו מבטל רשותו לאחד שלא עירב אבל האחד שלא עירב מבטל רשותו לאחד שעירב ובהשגות והוא שמת הג' שעירב זה עמו אבל אם הוא חי צריך לבטל לשניהם עכ"ל, וכן תמה המ"מ על רבינו דהרי רבה (בדף ע') דאמר צריך לבטל לכל אחד ואחד אוקמה דאמרה אחד שלא עירב נותן רשותו לאחד שעירב, בדהי' עוד אחר עמו ומית, וא"כ כיון דרבינו פסק בה' ב' כרבה היה לו לפרש דדוקא במית הג' ע"ש: ולעד"ן דלא ק"מ דודאי אייר רבינו בשאין רק אחד שעירב, אבל לא הוצרך לפרש בשמת הג' דבאמת איכא לאשכוחי האי דינא אף בשלא היה גם מתחלה אלא רק

אחד לבד שעירב, וכגון שעירב האי אחד עם בני חצר אחרת וכדפסק רבינו בפ' ד' הלכה כ' שכח אחד מן החיצונה ולא עירב הפנימית בהתירה עומדת, אלא דהחצונה אסורה מפני זה ששכח ולא עירב, וא"כ אח"כ כשיבטל רשותו בודאי סגי כשיבטל להאחד שעמו בחצרו לבדו דאז יהיה כל החצר של אותו שעירב עם בני החצר הפנימי ושתיהן יהיו מותרות אף שלא ביטל לכל בני החצר הפנימי, דע"כ לא מצריך רבה לבטל לכל אחד ואחד אלא לכל הדרים עמו בחצרו שהיה אוסר על כולן מלטלטל בחצר, אבל בחצר הפנימי שלא אסר זה שלא עירב כלל עליהן בודאי גם הוא מודה דסגי שיבטל רק לכל בני החצר הראשון שעירבו ואם אין בו אלא אחד סגי שיבטל לאותו האחד לבד, ורבה שהוצרך לאוקמה הברייתא בהי' אחר עמו ומית, הוא רק משום דקתני בה שנים שעירבו נותנין לאחד שלא עירב, דפשיטא דאיירי רק בחצר א', אבל האי דין דהרישא דאחד שלא עירב נותן רשותו לאחד שעירב, בודאי אפשר לאוקמי באחד ממש וכשעירב עם בני חצר הפנימי כדברי המשנה דשתי חצרות זו לפנים מזו בדף ע"ה, ולכן שפיר לא הוצרך רבינו לפרש רק במת הג' אלא אמר סתמא דמבטל רשותו לאחד שעירב, בכל אופן שאין רק אחד שעירב בין במת ובין לא היה מתחלה רק אחד וכמ"ש וד"ל: הלכה ו מי שבטל רשותו וחזר וטלטל ברשותו שביטל אם במזיד הוציא הרי זה אוסר עליהן שהרי לא עמד בביטולו ואם בשוגג הוציא אינו אוסר שהרי הוא עומד בביטולו.

עיין לח"מ שהקשה דהרי בגמ' דף ס"ח ב' תלו דברי רב דאמר מבטלין וחוזרין ומבטלין בפלוגתא דר"מ ור"י אי קנסו שוגג אטו מזיד או לא ורב כר"מ דקנסו שוגג אטו מזיד ולא כר"י ולרבא דאמר דכ"ע אין מבטלין וחוזרין ומבטלין הוה דברי רב דלא כמאן ואיך פסק רבינו כרב דמבטלין וחוזרין ומבטלין ופסק כר"י דבשוגג אינו אוסר והוא תרתי דסתרי אהדדי ע"ש: ולעד"ן דלא ק"מ דודאי רבא דאמר דכ"ע אין מבטלין וחוזרין ומבטלין אזיל לשיטתו דאמר שם מקודם אנא כשמואל ס"ל דאמר אין מבטלין וחוזרין ומבטלין ואף דסבר כר' יוחנן דיש ביטול מחצר לחצר, דהטעם דאין מבטלין הוא משום דלא ליהוי מלתא דרבנן כחוכא ואטלולא, אבל רבינא הרי פליג עליו שם ואמר דהא דמבטלין ואין מבטלין תלי ביש ביטול מחצר לחצר או אין ביטול, ושמואל דאמר אין מבטלין וחוזרין ומבטלין אזיל לטעמי' משום דכיון דבטלי' לרשותי' אסתלק ליה מהכא לגמרי והוה ליה כבן חצר אחרת ואין ביטול רשות מחצר לחצר, ור' יוחנן דסבר יש ביטול רשות מחצר לחצר ס"ל ע"כ דמבטלין וחוזרין ומבטלין, דאע"ג דאיסתלק ליה מהכא לגמרי והוה ליה כבן חצר אחרת ג"כ יש ביטול מחצר לחצר, וכן רב דסבר דמבטלין וחוזרין ומבטלין ע"כ סבר כר' יוחנן דיש ביטול מחצר בחצר, וא"כ לדידיה הרי אין זה ענין כלל להאי פלוגתא דר"מ ור"י אם שוגג אוסר או לא, כיון דבין לרב ור' יוחנן בין לשמואל אסתלק ליה מהכא לגמרי, וא"כ שוגג בודאי מדינא אינו אוסר כלל לכ"ע, וע"כ ר"מ ור"י בקנסו שוגג אטו מזיד קמפלגי, ולזה שפיר פסק רבינו כרבינא דהוא בתרא וכרב ור' יוחנן לגבי שמואל דמבטלין וחוזרין ומבטלין ויש ביטול מחצר לחצר, וכר"י לגבי ר"מ דלא קנסו שוגג אטו מזיד וא"ש לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: פרק ד הלכה כ שכח אחד מן החיצונה ולא עירב הפנימית בהיתירה עומדת: עיין מ"מ שכל בבא זו לא היה בגירסתו, והעיקר הוא כגירסתינו וד"ל: תם ונשלם באור הלכות עירובין בסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען הלכות שביתות עשור פרק א הלכה ו כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה. וצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בט' לחדש בערב.

כלומר התחל לצום ולהתענות מערב ט' הסמוך לו. וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מליל י"א סמוך לו שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם: עיין מ"מ שהבין בדעת רבינו דרק לענין עינוי מצריך להוסיף מחול על הקודש אבל לא לענין מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבת ויו"ט, וע"ש מ"ש בזה, אבל לע"ד תימא רבה הוא זה, דהנה בר"ה דף ט' אמרו ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן דתניא בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית כו', אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית כו' ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות כו', ור' ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל, נפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה יכול בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מלמד שמוסיפין מחול על הקודש, אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב, אין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו ימים טובים מנין ת"ל שבתכם, הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש, ורע"ק האי ועניתם מאי עביד ליה מבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדיפתא כו' ועניתם כו' וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי ע"כ, ועתה הלא לשון רבינו הוא ממש לשון הברייתא דר' ישמעאל ואסיק בלשונו ג"כ סוף הכתוב תשבתו שבתכם והלא מתשבתו שבתכם דריש ר' ישמעאל והאי ברייתא גם לשבתות וימים טובים לתוספת מחול על הקודש: ועוד מדלא אמרה הברייתא ור' ישמעאל אין לי אלא ענוי, מלאכה ביוה"כ מנין ת"ל תשבתו שבתות מנין ת"ל שבתכם, ושוב לא היה מייתר קרא לימים טובים, ע"כ מוכרח הוא דלמלאכה ביוה"כ לא איצטריך ריבוי בפ"ע, דכיון דהכתוב משמיענו דמוסיפין מחול על הקודש ביוה"כ לענין ענוי שמעינן מניה לכל מילי דיוה"כ וגם למלאכה, ולכן אייתר שפיר תשבתו שבתכם לשבתות וימים טובים, והאיך נאמר לרבינו שכתב בעצמו ג"כ דרשא זו דלא ס"ל דין תוספת לענין מלאכה: ואף אם נדחוק לומר דלישנא בעלמא דר' ישמעאל והברייתא תפס רבינו משום שהוא דרשא פשיטא אבל לדינא קי"ל כרע"ק מחברו, הרי גם איהו יליף להוסיף מחול על הקודש בכל מקום מהא דבחריש ובקציר תשבות דאיירי מפורש רק לענין מלאכה, ואין לומר כלל דלרע"ק לא ילפינן מניה לעלמא דא"כ מנא ליה לרבינו תוספת לענין ענוי ביוה"כ, והרי ע"כ צ"ל בדעת רבינו אחד מתרתי, או דפסק כרע"ק וסובר בדעת רע"ק דיליף משביעית גם לעלמא, ותפס רק לישנא דהברייתא ור' ישמעאל, או דפסק לגמרי כר' ישמעאל משום דתנא דברייתא ג"כ כוותי' ס"ל ואין הלכה כרע"ק מחבירו, והרי בין כך ובין כך מוכרח הוא דמוסיפין מחול על הקודש בין לענין ענוי בין לענין מלאכה בין ביו"כ בין בשבת ויו"ט: ועוד דודאי מוכרח הוא דגם לרע"ק ילפינן משביעית לעלמא, חדא דהרי התם איירי לענין יובל ואמר בברייתא שם דף ח' ב' לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחלתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קודש, וע"כ ה"ק דאף אם תאמר דגזה"כ הוא מה שמתקדשת והולכת מתחלתה ואין למילף מניה גם שתתקדש

ותלך בסופה, מ"מ אל תתמה אם נאמר שתתקדש ותלך גם בסופה משום דהרי קי"ל בעלמא דמוסיפין מחול על הקודש לכן יש למילף מעלמא גם ליובל שתתקדש ותלך גם בסופה, ת"ל יובל היא שנת החמשים, שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת, ור"ל דגזה"כ הוא דביובל אין להוסיף מחול על הקודש בסופה, ועל זה בעי ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן, ומביא מרע"ק דיליף להוסיף מחול על הקודש משביעית ומר' ישמעאל דיליף מיוה"כ, הרי מפורש דאי לאו קרא יתירה לגבי יובל שאין להוסיף ביה מחול על הקודש הוה ילפינן לרע"ק משביעית ולר' ישמעאל מיוה"כ להוסיף גם ביה מחול על הקודש הרי מפורש דבין לרע"ק ובין לר' ישמעאל ילפינן להוסיף מחול על הקודש בכל מקום, לרע"ק משביעית ולר"י מיוה"כ: ועוד דאי לרע"ק לא ילפינן משביעית לעלמא, א"כ מאי בעי ורע"ק האי ועניתם מאי עביד ליה, הרי כיון דמבחריש וקציר לא יליף אלא לשביעית לחוד, הרי גם לדידיה אצטריך האי ועניתם לתוספת יוה"כ ושבתות ויו"ט כמו לר' ישמעאל, אלא ודאי פשיטא ליה לגמ' דלרע"ק ילפינן משביעית גם לעלמא בין ליוה"כ ובין לשבתות ויו"ט וכמ"ש: ואין להקשות דא"כ גם ר' ישמעאל למה ליה האי תשבתו שבתכם לשבתות ויו"ט ולא יליף להו מיוה"כ, דודאי אין לומר משום דמעינוי אין למילף לענין מלאכה, דא"כ גם ממלאכה דבחריש וקציר אין למילף לעינוי דיוה"כ, וסו"ס מאי בעי ורע"ק האי ועניתם מאי עביד ליה, אלא ע"כ דל"ש דשבות משבות ילפינן, וא"כ למה לא יליף גם ר' ישמעאל שבתות ויו"ט מיוה"כ, דודאי מיוה"כ אין למילף לשבתות וימים טובים דשאני יוה"כשחייב גם בענוי ולא הותר מכללו וכדפריך בפ' יוה"כ דף פ"א ע"ש, אבל משביעית לרע"ק ודאי ילפינן לעלמא, וכמ"ש בכל הנ"ל, הרי מפורש דבין לרע"ק ובין לר"י מוסיפין מחול על הקודש מדאורייתא בכ"מ: וכן אמרו מפורש במע"ק דף ד' הלכתא לר' ישמעאל קראי לרע"ק ע"ש, הרי דגם לר"י דלא יליף לתוספת אלא ליוה"כ ולשבת ויום טוב, ג"כ מלתא דפסיקא היא להש"ס דגם בשביעית אית ליה תוספת, אלא משום דלית ליה קרא לשביעית אמר הש"ס דע"כ מהלכה ידע לה הרי דמלתא דפסיקא היא דבכ"מ מוסיפין מחול על הקודש לכ"ע, והא דהוצרך לומר הלכתא לר"י ולא אמר דיליף משבת ויו"ט גם לשביעית, י"ל משום דעיקר קרא תשבתו שבתכם ביוה"כ כתיב אין למילף מניה לעלמא בלא ריבוי בפ"ע לכל אחד ואחד בפ"ע ולכן הוצרך ליו"ט ג"כ ריבוי בפ"ע ולא יליף ליה משבת, ולשביעית דליכא ריבוי הוצרך לומר שפיר דידע לה מהלכה: ועתה לפ"ז מסולק בפשיטות מ"ש המ"מ, וז"ל ופ"ק דר"ה דף ט' אמרו דר"י דורש תוספת מועינתם ורע"ק דורש לכל האוכל ושותה בתשיעי וסובר רבינו שהם חולקים וידוע דהלכה כרע"ק מחברו עכ"ל, ולפי מ"ש ליתא זה כלל דלא פליגי אלא במשמעות דורשין דר"ע יליף לתוספת משביעית אעלמא ור"י יליף מיוה"כ, ושביעית ידע לה מהלכה, וכיון שאין למדין מהלכה לכן מצריך קראי בפ"ע ליו"כ ושבת ויו"ט, ורע"ק יליף שביעית מקרא ולכן יליף מניה גם לעלמא, אבל עכ"פ לשניהם הוה תוספת דאורייתא בכ"מ: ובזה מסולק גם כל דברי הלח"מ שם במה שחתר ליישב דברי המ"מ ע"ש, ואף בלא"ה ליתנהו דבריו שם שכתב דהש"ס דבעי ורע"ק האי ועניתם מאי עביד ליה, פשיטא ליה דרע"ק אינו סובר כלל תוספת ביוה"כ, משום דבפסחים דנ"ד ב' מביא ברייתא דאין בין ט' באב ליוה"כ אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, ופירושי' הוא ספק בין השמשות, והקשו

בתוס' שם דהרי אפילו תוספת נמי אסור, ולכן מחמת קושיית התוס' הזאת בפסחים פסיקא ליה לגמ' דר"ה דרע"ק לית ליה תוספת בענוי, וההיא ברייתא דפסחים אתיא כרע"ק, דאי ליכא תנא דלית ליה תוס' בענוי ההיא ברייתא אמאן תרמיי' עכ"ל, והנה מלבד מה שהוא רחוק ודחוק מאד לומר דהגמ' בר"ה תסמוך עצמה על הברייתא דפסחים, ועל קושיית התוס' בשם, ושמחמת זה תרמיי' על רע"ק דוקא, אף שרע"ק יליף מפורש מקראי לתוספת, ושמחמת זה יהיה פשוט ליה שרע"ק ע"כ לא יליף משביעית לעלמא, ולפרוך מחמת זה ורע"ק האי ועניתם מאי עביד ליה, ותנאי אחרינא שקליה ליה מעלמא לאוקמי ההיא ברייתא כוותם, ולומר עכ"פ בפרכתו והאי תנא דאין בין ט' באב ליוה"כ האי ועניתם מאי עביד ליה, ולמה רמי עצמו על רע"ק דוקא: עוד זאת דאף לפי דבריו הלא רק בההוה אמינא הוא שרצה לפרש הכי שם האי ספק דברייתא בספק בין השמשות, אבל הש"ס הרי דחי ליה התם ואוקמיה בספק דקביע דירחא, וז"ל הגמ' שם מאי ספיקו מותר לאו בה"ש לא כדאמר רב שישא בריה דרב אידי לקביעא דירחא הכי נמי לקביעא דירחא עכ"ל, והתוס' הקשו קושייתם ג"כ רק להה"א על המאי לאו דאמר כלומר ודקארי לה מאי קארי לה דאיך טעה וס"ד לומר בספק בה"ש דהרי ביוה"כ אפילו בודאי יום אסור משום תוספת, אבל לפי המסקנא הרי לא קשיא להו מידי, וגם על קושייתם זאת תירצו שפיר דנקט ספיקו משום תשעה באב לאשמעינן דתשעה באב גם ספיקו מותר, והוא תירוץ נכון ומספיק, והלח"מ אם סגי ליה תירוץ הנכון של התוס', אבל איך יאמר שהגמ' בר"ה סמכה עצמה על הה"א ועל קושיית התוס' ולא על תירוצם ולא על המסקנא, ותלה עוד זה בדעת רבינו: ועוד דאם באמת הבין רבינו בדברי רע"ק דלית ליה תוספת כלל בענוי דיוה"כ והלכה כרע"ק מחברו כדכתב המ"מ, א"כ למה פסק רבינו להיפך דיש תוספת בענוי דיוה"כ וכמ"ש לעיל, ועיין בלח"מ שתירץ גם זאת ואמר דבזה נראה לו לרבינו שלא לפסוק כרע"ק מדאמר בביצה דף ל' דהא תוספת יוה"כ דאורייתא היא ואכלי ושתי עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי, אבל באמת נראה דאי מהתם ודאי דיש לו לפסוק איסור תוספת גם במלאכה, דהרי תוספת יוה"כ סתמא אמר דהוה דאורייתא דמשמע לענין כל מלי דיוה"כ ואף לענין איסור מלאכה, דאל"כ הכי היה לו לומר דהא תוספת יוה"כ בענוי דאורייתא היא, ואף שלא הזכיר אח"כ בדבריו אלא דעברי על תוספת ענוי דאכלי ושתי עד חשכה ולא אמר גם דעבדי מלאכה עד חשכה, הוא משום דעובדא הכי הוה דמשום פחד התענית היו אוכלין הרבה עד חשכה אבל מלאכה לא היו עושין אז, ולכן ודאי אין לומר בדעת רבינו אלא אחד מתרתי, או שפסק כרע"ק וס"ל דגם רע"ק יליף איסור תוספת משביעית אעלמא, או דפסק כר' ישמעאל וכתנא דברייתא דסברי איסור תוספת בכ"מ וכמ"ש לעיל, וכדברי הש"ס הנ"ל דאמר למלתא דפסיקא דהא תוספת יוה"כ דאורייתא דמשמע בין בענוי בין במלאכה וה"ה לשבתות וימים טובים כדברי ר' ישמעאל ותנא דברייתא וכמ"ש: אמנם כתב עוד המ"מ דבפ' יוה"כ נראה שמחלוקת תנאים היא, ונפלאתי גם על זה, דהתם הכי איתא בברייתא הראשונה, יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה ת"ל וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה על עצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה יכול כו' אבל יהא ענוש כרת על תוספת ענוי ת"ל כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה על עצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת ענוי יכול

לא יהא בכלל עונש אבל יהא מוזהר על תוספת מלאכה ת"ל וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה על עצומו של יום הוא מוזהר ואינו מוזהר על תוספת מלאכה יכול כו' יהא מוזהר על תוספת ענוי ודין הוא כו' אבל אזהרה לענוי של יום עצמו לא למדנו מנין כו' ע"ש, והדר מביא ברייתא השניה ועניתם את נפשותיכם בתשעה יכול יתחיל ויתענה בתשעה ת"ל בערב כו', והיינו ההיא ברייתא דר"ה דף ט' דר' ישמעאל סובר כוותה כהנ"ל, והדר אמר ותנא דעצם עצם (הוא תנא דברייתא הראשונה הנ"ל) האי בט' לחדש מאי עביד ליה מבעי לכדתני חייא בר רב מדיפתא כו' כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי ע"כ ועתה נחזי אנן תנא דברייתא הראשונה הרי אמר מפורש דבעינן קרא דבעצם היום הזה בין במלאכה בין בענוי למעט התוספת מכרת בין במלאכה בין בענוי, וא"כ כיון דרק מכרת אפקי' הרי איסור עכ"פ אית בהו בשניהם מדאורייתא, ואי הא דממעטי' גם מאזהרה הרי ע"כ הכוונה הוא לענין מלקות שאין בו אזהרה אלא איסור עשה לבד, דהרי כ"כ אמר שאין אזהרה גם בתוספת ענוי, ודומיא למאי דאמר אבל אזהרה לענוי של יום עצמו לא למדנו, והרי התם כתיב ביה עשה וגם עונש כרת, אע"כ הכוונה ללאו ולמלקות, ועוד דאי כוונתו למעוטי גם מאיסור א"כ מאי פריך לבסוף ותנא דעצם עצם האי בט' לחדש מאי עביד ליה, והלא אצטריך גם לדידיה לרביי' לאיסור עשה עכ"פ, אלא ע"כ אין כוונתו באמת אלא למעטו מלאו וכרת אבל איסור ידעינן ביה ממילא מדמעטו רק מכרת ולאו ש"מ דעכ"פ איסור יש בו, א"כ האי בט' לחדש מאי עביד ליה, וכדפירש"י שם וז"ל, ותנא דעצם עצם, מדאצטריך למעוטי לתוספת החול מעונש ואזהרה ממילא שמעינן דמוסיפין והאי ועניתם בתשעה מאי עביד ליה עכ"ל: ועוד דגם ש"ס ערוך הוא דאינו ממעטו אלא מעונש ואזהרה אבל איסור דאורייתא יש בו, דבסוכה דף כ"ח ב' אמר סד"א הואיל ומיעט רחמנא לתוספת ענוי מעונש ומאזהרה לא נתחייבו נשים כלל קמ"ל, הרי מפורש דגם להאי תנא אנשים פשיטא דחייבין בתוספת ענוי, והאזרח מרבי גם לנשים לתוספת ענוי ע"ש, והוא כמ"ש: ועוד דהלא יש להוכיח מלשון תנא דברייתא עצמה שיש לו לימוד מפורש לאיסור התוספת בין בענוי בין במלאכה,דהרי מתחיל בדבריו לומר יכול יהא ענוש על תוספת מלאכה ת"ל, ומאי יכול הוא דאמר דמאין היינו טועין לומר שענוש גם כרת על איסור התוספת אם עדיין לא ידעינן שצריך גם לכתחלה להוסיף מחול על הקודש, ולמה לו קרא להכי למעט התוספת מכרת כיון שאין לנו שום לימוד שיש תוספת ליוה"כ, אלא ע"כ סומך עצמו על לימוד אחר שהיה פסיקא ליה שמלמדנו שצריך להוסיף מחול על הקודש ביוה"כ בין במלאכה בין בענוי, ולכן אמר שפיר כיון שלמדנו מקרא שצריך להוסיף מחול על הקודש יכול שדין התוספת הוא כיוה"כ עצמו גם לענין כרת ת"ל כו', ושפיר הצריך הכתוב מיעוט מפורש לזה: ונראה לע"ד ברור דזה הוא ג"כ דעת הרי"ף ז"ל, דקודם שהעתיק דברי הברייתא הראשונה הזאת למעט התוספת מעונש ואזהרה, הקדים להביא דברי הברייתא השני', ועניתם את נפשותיכם בתשעה כו' ללמד מניה שמוסיפין מחול על הקודש, ואח"ז אמר יכול יהא ענוש גם כרת בתוספת ת"ל כו', והיא לשון הברייתא הראשונה הזאת, ועשה משתי הברייתות הללו דבור אחד והיפך המאוחר למוקדם ע"ש, כי בא להורות לן בזה בכל דברינו אלו שהברייתא הזאת הראשונה סומכת עצמה ג"כ על הלימוד שבברייתא השניה למילף מועניתם את נפשותיכם בתשעה

שמוסיפין מחול על הקודש למ"ע עכ"פ אע"ג דמעונש ומאזהרה מיעטו הכתוב, ושאין שום פלוגתא בזה, אלא דלכ"ע עונש ואזהרה אין בו ואיסור עשה יש בו וזהו בודאי גם דעת רבינו שכתב ג"כ לשון הברייתא השניה הנ"ל למילף מועניתם לאיסור התוספת, וממילא הרי שמעינן מדברי הברייתא הראשונה דאיסור העשה יש בו בתוספת בין בעינוי בין במלאכה ואין ביניהם שום פלוגתא וככל הנ"ל: ואף דלפ"ז ג"כ יוקשה קושתינו הנ"ל, דא"כ מאי פריך הש"ס ותנא דעצם עצם האי בט' לחדש מאי עביד ליה, והרי אמרנו דגם התנא הזה סומך דבריו על קרא זה ויליף מניה לאיסור עשה בתוספת, י"ל דהכי פריך דהשתא דכתיב עצם עצם למעט התוספת מעונש ואזהרה, הרי ממילא שמעינן מהאי קרא לבד להצריך תוספת להוסיף מחול על הקודש בעשה עכ"פ, וא"כ הרי תו לא בעינן האי בט' לחדש לזה, ואמר שפיר דמבעי ליה לכל האוכל ושותה בתשיעי כו', ור"ל אי לאו קרא דעצם עצם הוה שמעינן מניה ודאי לתוספת וה"א דדיניה כיוה"כ עצמו וגם לעונש ואזהרה דפשטא דקרא הכי משמע, אבל השתא דכתיב עצם עצם תו לא מבעי ליה לתוספת ולכן דרשינן מניה ג"כ לכל האוכל ושותה בתשיעי וכהנ"ל: ולפ"ז ודאי י"ל עוד דגם הברייתא השניה הזאת דיליף מבט' לחדש לתוספת, ג"כ ס"ל האי דרשא לכל האוכל ושותה בתשיעי כתנא דעצם עצם ממש, דאי לתוספת לבד הרי שמעינן מקרא דעצם עצם אלא דכוונתו הוא דשני הדרשות שמעינן מיני' ואי לאו קרא דעצם עצם ודאי לא היה שמעינן מניה אלא התוספת לבד, אבל השתא דכתיב עצם עצם שמעינן מניה ג"כ הא דכל האוכל ושותה בתשיעי כמו לתנא דעצם עצם: ובזה מיושב בפשיטות קושיית הלח"מ, דהכא כתב רבינו למילף תוספת מבט' לחדש כברייתא השניה, ואלו בפ"ג מה' נדרים הלכה ט' נראה מדבריו דאיסור הצום בערב יוה"כ הוא דאורייתא, וע"כ הוא ג"כ מבט' לחדש כדתני חייא בר רב מדיפתי וכתנא דעצם עצם, ולפי מ"ש הרי א"ש בפשיטות דלכ"ע דרשינן שני הדרשות מקרא זה וכמ"ש: עוד נוכל לומר דבאמת מברייתא דעצם עצם הרי לא שמעינן אלא רק זאת דיש לו להאי תנא לימוד ממקום אחר דמוסיפין מחול על הקודש, אבל מאיזה מקום הוא דילפינן לה זה לא שמענו, והרי תלי זה בפלוגתא דרע"ק ור' ישמעאל בר"ה ט' הנ"ל, דלר"י ילפינן לה מועניתם, ולרע"ק ילפינן לה מבחריש ובקציר תשבות, ולכן אחר שהביא הברייתא השניה דיליף לה מועניתם דהוה זה רק לר' ישמעאל, פריך שפיר ותנא דעצם עצם האי בט' לחדש מאי עביד ליה, ור"ל דהניחא אי סבר לה כר' ישמעאל שפיר ס"ל ג"כ כהאי ברייתא, אלא אי סבר לה כרע"ק הרי יליף לתוספת לאיסור עשה מבחריש ובקציר תשבות, וא"כ האי בט' לחדש מאי עביד ליה, לזה אמר שפיר דמבעי ליה לכל האוכל ושותה בתשיעי כו', וכדברי הש"ס דר"ה ט' הנ"ל ממש דאמר ג"כ הכי לרע"ק, אמנם כיון שאין זה מוכרח בדעת האי תנא דהרי אפשר לומר שפיר דס"ל כר' ישמעאל ולא כרע"ק ויליף ג"כ תוספת מועניתם לכן תפסו הרי"ף ורבינו דרשא זו דועניתם בלשונם לאיסור עשה בתוספת מדפשטות הכתוב הכי משמע, ומ"מ פסק רבינו גם להא דאוכל ושותה בתשיעי בפ"ג מה' נדרים כיון דלרע"ק מוכרח הוא ואפשר דגם האי תנא הכי ס"ל וכדאמר הש"ס וכהנ"ל: עוד י"ל יותר ברויחא דהנה רב אחא בר יעקב אמר שם דילפינן לאזהרה לענוי של יום עצמו משבת שבתון משבת בראשית ור"פ אמר הוא גופי' שבת איקרי דכתיב תשבתו שבתכם, ואמר הש"ס ראב"י מ"ט לא אמר כר"פ מבעי ליה

לכדתניא ועניתם כו', והיא ברייתא השניה הנ"ל דיליף מתשבתו שבתכם לתוספת לשבת ויו"ט, וא"כ לפ"ז ר"פ ע"כ לא סבר לה להאי ברייתא ולדידיה הרי תקשה דמנ"ל תוספת לשבת ויו"ט, דמיוה"כ ודאי דאין למילף וכדעת האי ברייתא דמצריך לשבת ויו"ט קראי בפ"ע, ומשום דאיכא למפרך וכמ"ש לעיל, וא"כ ע"כ יאמר הוא דידעינן ליה מבחריש ובקציר תשבות וכרע"ק, ומשמע ודאי דתרווייהו אמרו דבריהם אלו אליבי' דהאי תנא דעצם עצם ע"ש, וא"כ לפ"ז הרי פליגי ראב"י ור"פ אליבי' דהאי תנא דכמאן ס"ל אי כרע"ק אי כר"י, דלר"פ ס"ל להאי תנא כרע"ק ולרב אחא ב"י ס"ל להאי תנא כר' ישמעאל, ולזה פריך שפיר אליבי' דר"פ ותנא דעצם עצם האי בט' לחדש מאי עביד ליה דלדידיה הרי ס"ל להאי תנא כרע"ק דיליף לתוספת מבחריש ובקציר תשבות, ואמר שפיר לכל האוכל ושותה בתשיעי, וכדאמרו בר"ה ט' אליבי' דרע"ק וכהנ"ל, ועתה כיון דלראב"י גם האי תנא ס"ל לדרשא דועניתם לתוספת ופשטי' דקרא ג"כ הכי משמע, לכן תפסו הרי"ף ורבינו ג"כ דרשא זו לתוספת, ומ"מ פסק רבינו גם להא דהאוכל ושותה בתשיעי, כיון דרע"ק ובריתא דחייא בר רב מדיפתי ור"פ הכי ס"ל, וגם התנא דעצם עצם הכי ס"ל לר"פ, וגם בדין התוספת לא פליגי אלא דילפו לה מקרא אחרינא וכהנ"ל, עכ"פ הרי בררנו שאין שום מחלוקת בדין התוספת אלא דלכ"ע מוסיפין מחול על הקודש מדאורייתא בין ביו"כ בין בענוי בין במלאכה ובין בשבת ויו"ט, ודברי המ"מ קשים להולמן וככל הנ"ל: אמנם נלע"ד ליישב גם שיטת המ"מ בדעת רבינו באופן זה, דהנה שם ביומא דף פ"א פריך על הברייתא הראשונה דעצם עצם, איכא למפרך כו' ואמר רבינא האי תנא עצם עצם בעצמן לאו מופני הם דצריכין לגופייהו ע"ש, לכן אמר שם עלה דבי ר' ישמעאל תני נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי כו' רב אחא בר יעקב אמר יליף שבת שבתון משבת בראשית כו' ר"פ אמר הוא גופי' שבת איקרי דכתיב תשבתו שבתכם, ואמר ראב"י מ"ט לא אמר כר"פ מבעי ליה לכדתניא ועניתם כו' מכאן שמוסיפין מחול על הקודש כו' ואין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו כו' יו"ט מנין ת"ל שבתכם כו' ע"כ, ומשמע ליה להמ"מ אליבי' דרבינו דהא דתני דבי ר' ישמעאל והני אמוראים פליגי על הברייתא הראשונה דילפי ענוי ממלאכה משום דאיכא למפרך כדעת המקשן וס"ל להאמוראים דא"כ האי ברייתא משבשתא היא כיון דא"א לתרצה דלא ס"ל הא דרבינא, וכן ר"פ דדריש מתשבתו שבתכם לגופי' ליוה"כ עצמו ולא כהברייתא השני' ע"כ ס"ל ג"כ דברייתא השני' משבשתא היא בזה דילפי מתשבתו שבתכם לשבת ויו"ט דלגופי' אצטריכו, ויש כח ביד האמוראים לחלוק בכה"ג על דברי ברייתא דקשיא להו ולא מצו לתרצה כדמצינו כן בכמה דוכתי, וגדולה מזו כתב הר"ן בנדרים דף ע"ג בשם הרמב"ן וז"ל וכיון דבגמרין נקטינן דאותה דוקא לא איכפת לן במאי דתניא בתוספתא דדלמא משבשתא היא ולא מיתניא בי ר"ח ור' אושעיא עכ"ל, הרי שדחו דברי התוספתא שאמרתשם בשם ר"י בר"י ור"א בר"ש דאותה לאו דוקא ומפירין לשתי נשים כאחת, ואע"פ שאין עליה שום פירכא ושום קשיא אלא רק משום דסתמא דגמ' לא סברי הכי, הרי מפורש דסתמא דגמ' תוכל לחלוק על ברייתא אף דלא ידעינן עלה שום פירכא, וכ"ש שיש כח בידי אמוראים לחלוק על ברייתא במקום שיש להם עליה פירכא, וא"כ לפ"ז הלא לר"פ אין לן לתפוס לדינא משתי ברייתות הללו אלא רק רישא דברייתא השניה לבד לדרוש מועניתם לתוספת ענוי לבד ולא למלאכה אף

ביוה"כ וכ"ש לשבת ויו"ט, ומענוי למלאכה לא ילפינן דאיכא למפרך דשאני ענוי שלא הותר מכללו וכמ"ש לעיל, וא"כ לדעתו ודאי דאף בפלוגתא דר"י ורע"ק בר"ה ט' הנ"ל דאמר שם דר' ישמעאל יליף להוסיף מחול על הקודש מועינתם, ג"כ יסבור ע"כ דלא ס"ל לר"י אלא כרישא דברייתא לבד דיליף מועניתם לתוספת ענוי יוה"כ אבל לא כסיפא דברייתא דיליף גם לשבת ויו"ט גם למלאכה: ועתה לפ"ז אין לנו לחקור עוד אלא רק כמאן נפסוק אי כר"פ או כרב אחא ב"י, והנה יש לנו לפשוט ספק זה מסוגיא דריש מע"ק דף ג' ב' ודף ד' א' שם, וגם מדברי ר' יוחנן שם דאמרו דתוספת שביעית ידעינן לר' ישמעאל מהלכה ולרע"ק מקראי, ועתה אם נאמר דס"ל דהאי ברייתא השניה הנ"ל דר' ישמעאל ס"ל כוותיה, הסיפא דידה לאו משבשתא היא כדברי רב אחא ב"י וס"ל לר' ישמעאל ככל דברי הברייתא דגם בשבת ויו"ט ילפינן מקראי דמוסיפין מחול על הקודש א"כ למה ליה לר' ישמעאל ההלכה לתוספת שביעית ולמה לא יליף לשביעית משבת ויו"ט, אע"כ ס"ל לר"י ולכל הסוגיא דשם ג"כ כר"פ דסיפא דברייתא משבשתא היא דהאי תשבתו שבתכם אצטריך לגופי', ור' ישמעאל לא יליף מועניתם אלא לתוספת ענוי לבד, ומניה ודאי דאין למילף אעלמא דשאני ענוי דלא הותר מכללו וכהנ"ל, ולכן שפיר בעינן ההלכה לתוספת שביעית, והלא שמעינן דר' יוחנן וגם ר' יצחק שם וסתמא דגמ' שם כולהו ס"ל כר"פ דאין איסור תוספת לר' ישמעאל אלא בשביעית מהלכה ובענוי של יוה"כ מקרא דועניתם, ומתרווייהו לא נוכל ליליף לעלמא ולענין מלאכה, דמשביעית אין למילף לעלמא דאין למדין מהלכה, ומענוי אין למילף שכן לא הותר מכללו, ורק לרע"ק דיליף תוספת שביעית מקראי ילפינן מניה גם לעלמא, ויש איסור תוספת לרע"ק בכל מקום, ולר' ישמעאל אין תוספת אלא בשביעית וענוי יו"כ לבד: ולפ"ז לא נשאר לן לספוקי עוד אלא בזה אי הלכה כרע"ק או כר' ישמעאל ורישא דברייתא דועניתם, והרי חזינן דר' יוחנן דאמר עשר נטיעות חורשין כל בית סאה בשבילן עד ר"ה הלכה היא הלא הוא פוסק כר' ישמעאל וכדפירש"י ותוס' שם ע"ש, ולכן ודאי דיש לן לפסוק לדינא כר' ישמעאל וכר' יוחנן, ולזה שפיר פסק רבינו לאסור תוספת רק בעינוי יוה"כ לבד ותפס הדרשא דועניתם רק לענין ענוי כרישא דברייתא לבד וכר' ישמעאל וכר' יוחנן דפסק הכי וכמ"ש: שוב ראיתי בב"ח סי' תר"ד שכתב ג"כ המקור לדעת רבינו כפי שיטת המ"מ, מר"פ דפליג על שתי הברייתות וכמ"ש ע"ש, אבל הוא לא כתב שום הכרח לזה דלמה פסק כר"פ ולא כראב"י, אבל לפי מ"ש א"ש כל זה ברויחא בפשיטות מאד בסיעד"ש ודו"ק: אמנם כל זה אינו אלא לשיטת המ"מ בדעת רבינו שעשה פלוגתא ביני' להרי"ף ושאר פוסקים, ומשום דלא מצא לרבינו שיכתוב דין התוס' אלא בענוי יוה"כ לבד, אבל לעד"ן דאין שום פלוגתא ביניהם כלל, כי כמעט להדיא כתב רבינו דין התוספת גם גבי שבת, דזה הוא לשון רבינו בפ"ה מה' שבת ה' ג' "המדליק צריך להדליק מבעו"י קודם שקיעת החמה", ואח"ז בה"ד כתב בלשונו "משתשקע החמה עד שיראו שלש כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום" כו' עכ"ל, והנה מדדייק בלשונו מתחלה לומר קודם "שקיעת החמה" ולא אמר קודם שתשקע החמה כדאמר לבסוף, וכן לבסוף דייק לומר "משתשקע החמה" ולא אמר משקיעת החמה כדאמר מתחלה, הרי ע"כ כוונתו הוא לומר דבה"ש מתחיל רק משתשקע כולה שהוא סוף שקיעה, ואעפ"כ מצריך להדליק קודם תחלת

שקיעה דוקא, ודיוק זה הוא מוכרח בגמ', וכן כתבו התוס' מפורש בשבת דף ל"ה ובפסחים דף צ"ד, דבשבת שם אמר ר"י איזהו בה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין כו' ופליגי שם רבה ורב יוסף בשיעור ביה"ש דרבה אמר תלתא ריבעי מיל, ורב יוסף אמר תרי תלתא מיל, והקשו בתוס' דהרי בפסחים שם אמר ר"י בעצמו דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא ד' מילין, ותירץ ר"ת דהתם בפסחים מיירי בתחלת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנס חמה בעובי הרקיע עכ"ל, וע"כ דייק זה ר"ת משינוי הלשון דבפסחים אמר "משקיעת החמה", ולא משתשקע החמה והיא מתחלת שקיעה, ובשבת אמר בלשונו "משתשקע החמה" ולא אמר משקיעת החמה, וכדדייק ר"ת בלשונו "והכא משתשקע מסוף שקיעה", וא"כ הרי חזינן דשיעור גדול יש לכ"ע בין תחלת שקיעה לסוף שקיעה, לרבה ג' מילין ורביע, ולרב יוסף ג' מילין ותילתא, וא"כ למה מצריך רבינו להדליק עוד קודם זה הזמן הגדול ומצריך להדליק קודם תחלת שקיעה, וע"כ הוא משום תוספת, דאל"כ ודאי דהיה סגי להדליק עם שקיעה, ואדרבא רבינו עוד החמיר בזה על שאר הפוסקים, דאלו ר"ת והרמב"ן הביאם המ"מ בה' שבת שם והר"ן בשבת וביומא שם, ס"ל דהתוספת א"א לומר לאסור בעוד השמש על הארץ, דהא תנן וכולן ב"ה מתירין עם השמש, אלא דשתי שקיעות הן שקיעה הראשונה היא משתשקע החמה בעובי הרקיע ונסתלק זריחתה מעל הארץ והיא עדיין כנגד חלונה, שקיעה השניה היא שנכנסה ברקיע אחורי סופה, ומשקיעה ראשונה עד השניה הוא זמן שלשה מילין ושליש או שלשה מילין ורביע, ומשקיעה שניה עד לילה הוא תרי תילתא מיל או ג' רביעי מיל למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ומשקיעה ראשונה עד שניה הוא זמן התוספות הן כולו הן מקצתו, ומזמן שקיעה שניה עד לילה הוא זמן בה"ש עכ"ל, הרי דלכולם דאית להו תוספת בשבת ג"כ מותר להדליק הנרות גם אחר תחלת שקיעה ורבינו החמיר על כולן להדליק דוקא קודם תחלת שקיעה, אלא דמ"מ נראה דאין בזה ג"כ שום פלוגתא, דהם לא איירו אלא בעיקר הדין דבכולן ב"ה מתירין עם השמש, אבל רבינו פסק זה לדידן דלא בקיאינן בשיעורא דרבנן, וכהא דא"ל רבא לשמעי' אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשמשא בריש דיקלא אתלו שרגא, אבל עכ"פ לא היקל רבינו על כל הפוסקים דאית להו איסור תוספת בשבת מפורש, וגם רבא שציוה לשמעי' להקדים כ"כ ודאי הוא ג"כ רק משום איסור התוספת, דאל"כ ודאי דגם לאינן בקיאין היה סגי להקדים להדליק עם שקיעה ממש, והוא אדשמשא בריש ארעא ולא להקדים עוד כשהיא בריש דיקלא, וכ"ש רבינו שלא נתן שום סימן להדלקה אלא אמר סתם קודם שקה"ח בודאי אי לאו משום התוספת היה סגי להדליק עם שקה"ח כשהשמש על הארץ ומתחיל לשקוע, אע"כ משום תוספת הוא: ואין לומר כלל דכל התוספת הזה אינו אלא דרבנן, חדא דאם נאמר שאין תוספת מדאורייתא גם מדרבנן אין תוספת כי לא נמצא גזירה זו בשום מקום מפורש, ומדברי רבא הנ"ל אין ראיה דלא אמר זה אלא לשמעי' אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אבל לכ"ע לא, וכן כתב הב"י בסימן רס"א והכ"מ בה' שבת שם הלכה ג' דלרבינו אם לא ס"ל דין התוספת מדאורייתא גם מדרבנן אין שום איסור מדלא פירש ע"ש, ועוד דאף אם היה ביה איסור דרבנן, וכן נראה דעת הר"י דאורליינוש הבא בתרי והביאו המחה"ש בסימן רס"ז ע"ש, מ"מ מחמת איסור דרבנן ודאי דלא היה לן לגזור עוד גזירה לגזירה להקדים להדליק עוד קודם

תחלת שקיעה שהוא זמן ארוך יותר מזמן הילוך שלש מילין קודם זמן התוספת שהוא משהו קודם סוף שקיעה וקודם התחלת זמן ביה"ש, אלא ודאי דאורייתא היא, ולכן אף כי אין שיעור לתוספת וסגי מדאורייתא בשיעור כ"ש קודם סוף שקיעה, מ"מ לדידן דלא בקיאינן בשיעורין שפיר יש לנו להקדים לזמן מסויים ביותר לכל שלא נטעה והוא קודם תחלת שקיעה אדשמשא בריש דיקלא: ואף שכתב רבינו שם אח"ז ספק חשכה ספק אינה חשכה אין מדליקין ואי דמוסיפין מאי איריא ספק חשכה אפילו ודאי אינה חשכה אין להדליק משום תוספת, אבל הלא זה הוא לשון המשנה בבמה מדליקין, וא"כ איך יפרשוה כל הפוסקים דפסקו מפורש דין התוספת בשבת, אבל באמת הרי התוס' הקשו זה בר"ה ט', ותירצו שפיר דמשום דתוספת הוא רק משהו לא חשיב ע"ש, וכן הוא ודאי דעת רבינו כמ"ש לגבי תוספת עינוי בכאן שוהה בענויו "מעט", ולא נתן בו שום שיעור אלא אמר רק מעט בלא שיעור, ומה שהחמיר בתוספת שבת להקדים הרבה ודאי אינו אלא לכתחלה ולא לענין דיעבד: ועוד דגם בלא"ה א"ש, דהרי התוספת אף שהוא אסור מדאורייתא מ"מ אין בו לא עונש ולא אזהרה כדאמרו ביומא שם, לזה משמיענו דבספק חשכה יש בו ג"כ ספק עונש ואזהרה, ובזה א"ש מאד מאי דמסיים רבינו מיד על זה בהלכה ד' "הוא הזמן הנקרא ביה"ש בכ"מ כו' ולפיכך אין מדליקין בו והעושה מלאכה בה"ש כו' בשוגג חייב חטאת ממ"נ" כו', עכ"פ שמענו דרבינו מצריך ג"כ תוספת לשבת כדעת כל הפוסקים, וכן כתב רבינו עוד להלן שם בה' י"ט ותוקע ומריע ותוקע ושובת, ואח"ז בהלכה כ' אמר דתקיעה השלישית תוקעין קרוב לשקיעת החמה ע"ש, הרי דאמר ג"כ מפורש דקרוב לשקיעת החמה צריך לשבות, והלא הוא ודאי רק משום תוספת מחול על הקודש וכמ"ש, וע"כ ס"ל או כרע"ק דיליף תוספת מבחריש ובקציר תשבות ויליף מניה לעלמא, או כר' ישמעאל וככל דברי הברייתא דועניתם, א"כ הרי ודאי ה"ה ביו"ט וגם במלאכה דיוה"כ וכדעת כל הפוסקים וכמ"ש: שוב ראיתי בבאור הגר"א ע"ה ה' שבת סי' רס"א סע"ב, שכתב טעם לדעת רבינו שאין תוספת בשבת ויו"ט, מדברי הירושלמי ריש שביעית, וכן הוא בגמ' דידן מע"ק ד' ר' יוחנן אמר ר"ג וב"ד מדאורייתא בטל להו מ"ט גמר שבת שבת משבת בראשית מה להלן היא אסורה לפני' ולאחרי' מותרין כו', וכן משמע בספ"ב דשבת דקאמר עם חשכה אין ספק חשכה לא ואם איתא הרי תוספת שבת קדים, ותוס' פ"ק דר"ה ט' דחיק משום דתוספת לית ליה שיעורא, וכבר כתב הרא"ש בפ"ד דברכות סימן ו' דע"כ יש שיעור כו', וכן הוא מסקנת התוס' שם דא"צ תוספת אלא גבי יוה"כ כהרמב"ם כו' עכ"ל, אבל לא זכיתי להבין ד"ק, דמשמע מדבריו שכתב דכן הוא מסקנת התוס' שם דא"צ תוספת כו', דמהא דשביעית דעת התוס' הוא ג"כ דראיה גמורה היא שאין דין תוספת בשבת, אלא רק מהא דספ"ב דשבת הוא דדחו התוס' דאין ראיה משום דלית ליה שיעורא, ועל זה אמר דדעת הרא"ש אינו כן, והוא תימא נפלאה דהרי לפי דברי התוס' שאין ראיה מזה שלא חשיב התוספת משום דלית ליה שיעורא, אין שום ראיה לפ"ז גם מהא דשביעית, דכיון דלית ליה שיעורא לא חשבי', וכן כתבו התוס' מפורש בעצמן במע"ק שם בד"ה מה להלן, וז"ל ואי קשיא והא מפקינן מקרא במסכת יומא בפ' בתרא דצריך לעשות תוספת גבי שבת כו' איכא למימר ההיא פורתא לא קא חשיב כיון דלא הוי אלא כ"ש, וכי ההיא שיעורא נמי יהא מודה ר"ג דצריך להוסיף עכ"ל, וא"כ לפ"ז ע"כ דברי

התוס' בר"ה במסקנא מ"ש ועוד דר"ג דפ"ק דמע"ק לית ליה תוספת כלל כו', הכי מתפרש "ועוד" אפילו יחלוק בע"ד ויאמר דלא סגי בתוספת משהו א"כ הרי "דר"ג דפ"ק דמע"ק לית ליה תוספת כלל", אבל הם בעצמן לפי דבריהם הקודמים ושכן הוא דעתם מפורש במע"ק ודאי דאין שום ראיה גם מר"ג וכמ"ש מפורש במע"ק כהנ"ל, אלא ע"כ מוכרחין אנו לומר בכוונת הגר"א ע"ה דכל יסודו הוא על דברי הרא"ש שכתב דע"כ יש לו שיעור ודלא כהתוס', אבל איך אפשר לפרש ולכוון זה בדעת רבינו דאיהו הרי ס"ל מפורש כדעת התוס' שאין לו שיעור לתוספת ודלא כהרא"ש, וכדדייק בלשונו כאן ואמר, שוהה בעינויו "מעט" מליל י"א, בלא שיעור כלל, וכמ"ש לעיל, וע"ש עוד בדברי הגר"א ז"ל שהרגיש ג"כ מהא דתקיעות של ע"ש, וכתב שאינו אלא למצוה, אבל בדברי רבינו א"א לכוון זה דהרי כתב בלשונו בה' שבת שם המדליק "צריך" להדליק מבעו"י קודם שקה"ח, ולשון צריך ודאי משמע מדינא ולא למצוה לבד, ובפרט להכ"מ וב"י שכתב דאם אין תוספת מדאורייתא גם מדרבנן אינו, א"כ איזה מצוה היא זו, ואף להר"י דאורליינוש שהבאתי לעיל דסובר דאף אם אין תוספת מדאורייתא מ"מ מדרבנן ישנו, ג"כ ודאי כיון שלא נתנו בו שיעור ג"כ אינו אלא משהו, ובפרט לדעת רבינו דאמר מפורש דשוהה רק מעט וכמ"ש, ולמה א"כ הצריך להקדים עוד קודם שקיעת החמה שהוא זמן ארוך יותר מדאי וכמ"ש לעיל, אלא דהגר"א ז"ל פליג שם על התוס' ושארי פוסקים ואמר דבין השמשות מתחיל מיד לאחר תחלת שקיעה, אבל להתוס' וכל הפוסקים שכתבו דבה"ש מתחיל רק לאחר סוף שקיעה, וזמן התוספת הוא מזמן תחלת שקיעה עד סוף שקיעה שהיא יותר מג' מילין וכן כתב בש"ע שם, ודאי אם לא היה התוספת דאורייתא לא היה צריך להקדים הדלקת הנרות עוד קודם תחלת שקיעה וכמ"ש לעיל, לכן נלפע"ד ברור דכל דוחקי' דהגר"א ז"ל להעמיס זה בדעת רבינו הוא רק לדברי מרן המחבר בש"ע שם שכתב דין התוספת רק בשם י"א על שעומד בשיטת המ"מ שכתב דלרבינו אין דין תוספת כלל בשבת ויו"ט, ולזה כתב ג"כ הגר"א ז"ל הכי דמה שכתב יש אומרים הוא משום דהרמב"ם אינו סובר הכי ע"ש אבל הכל הוא רק לדעת מרן והמ"מ, אבל באמת למעט במחלוקת עדיף, וכל זמן שאין לנו הכרח מפורש אין לומר דרבינו פליג על הרי"ף רבו כדרכו בקודש ברוב ההלכות, וס"ל ג"כ דין התוספת בשבת ויו"ט ובמלאכה דיוה"כ וכדעת כל הפוסקים וככל מ"ש ודו"ק: פרק ב הלכה ה אכל אוכלין שאינן ראויין למאכל אדם כו' או ששתה משקין שאינן ראויין לשתיי' כגון ציר או מורייס וחומץ חי אפילו אכל ושתה מהן הרבה הרי זה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מרדות.

הנה במשנה דף פ"א תנן שתה ציר או מורייס פטור, ובגמ' הא חומץ חייב מתניתין מני רבי היא דתניא רבי אומר חומץ משיב את הנפש, דרש רב גידל בר מנשה כו' אין הלכה כרבי, לשנה נפקו כולי עלמא מזגו ושתו חלא, שמע רב גידל ואיקפד אמר אימר דאמרי אנא דיעבד לכתחלה מי אמרי, אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי, אימר דאמרי אנא חי מזוג מי אמרי ע"כ, ולזה הקשו הב"י בטור והלח"מ בכאן דלמה כתב רבינו להיפך דאפילו אכל ושתה מהן הרבה ה"ז פטור, וכן הטור אמר סתמא דעל חומץ חי הוא פטור ולא חילק בין מעט להרבה, ואלו בלכתחלה ובמזוג פסקו כרב גידל, ועיין בב"י שדחק הרבה בזה ואמר דמ"ש רבינו ושתה מהן הרבה לא קאי אלא על ציר ומורייס

לבד ולא על חומץ, וזה ודאי אינו חדא דבציר ומורייס לא מצינו שיהא רבותא בהרבה יותר מבמעט, ועוד דא"כ היה לו לרבינו לפרש דחומץ חי לאו דינא הכי אלא כי שתה ממנו הרבה הוא חייב ואיך כללן להדדי ואמר על כולן כאחד דאפילו בהרבה הוא פטור, וגם הטור לא היה לו לסתום דבריו, עוד כתב דרבינו לא היה בגירסתו אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי, וגם זה דוחק גדול הוא, וגם דא"כ לדידן שיש לשון זה בגמ' הלא יש לנו לפסוק דבשתה הרבה הוא חייב, והלח"מ ג"כ מדחיק עצמו בזה ועיין גם בט"ז שכתב ג"כ כהלח"מ, ועיין גם במג"א מ"ש בזה: ואענה גם אני חלקי בזה ואומר דדברי רבינו והטור נכונים ומוכרחים וא"ש בפשיטות וברויחא, דלא לחינם כלל רבינו אכילה ושתייה בהדדי ואמר בלשונו אפי' אכל ושתה מהן הרבה, אלא כדי להשמיענו בזה טעמו ונימוקו, והוא דהלא זה ודאי הוא דבכל האכילות שאינן ראויין למאכל אדם אין שום חילוק בין מעט להרבה, וכן בציר ומורייס ג"כ לא מצינו שום חילוק בין מעט להרבה, וא"כ לרבנן דס"ל דחומץ דינו הוא כצירומורייס בודאי לדידהו גם בחומץ אין שום חילוק בין מעט להרבה דבכ"ע פטור, וא"כ רב גידל דאמר אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי בודאי רק דעתא דנפשי' הוא דבטובא דעתו לפסוק שפיר כרבי אף ע"ג דרבנן פליגי עליה, והוא דבפורתא י"ל מדלא שתה טובא בודאי לית ליה הנאה מניה ואינו משיב את הנפש כרבנן ולכן אינו פוסק בזה כרבי, אבל כדשתה טובא ודאי אית ליה הנאה מניה ולכן דעתו לפסוק בזה כרבי ולא כרבנן (ובזה מסולק קושיית המג"א בזה דהדעת נותנת דהרבה חומץ חזק מזיק לו טפי ע"ש, דאין זה אלא לדידן אבל רבי ורב גידל לא סברי הכי): ועתה לענין הלכה ודאי הא דלא פסקינן כרבי אלא כרבנן לאו מחילי' דרב גידל הוא דפסק הכי, דגם בלא"ה הרי קי"ל דאין הלכה כרבי מחבריו, ואף דסתם משנה היא כרבי, מ"מ הרי אמרינן בכ"מ מתניתין יחידאי היא ולא קי"ל כוותיה, וכן אמרו בחולין נ"ה ב' ושארי דוכתי דאמר ר' יוחנן אל תקניטני שבלשון יחיד אני שונה אותה, ופירש"י כלומר יחידאי היא ולא קיימינה כוותי', אף שר' יוחנן בעצמו הוא דאמר הלכה כסתם משנה, וכ"ש לדידן דקי"ל דאין הלכה כרבי מחבריו דלא קי"ל גם כסתם משנה דסתם כדבריו, ובפרט דגם במשנה לא נאמר מפורש דלא כרבנן אלא רק מדיוקא שמעינן לה, ורב גידל דפסק בטובא כרבי בודאי לא ס"ל כלל דאין הלכה כרבי מחבריו, ותדע מדהוצרך לפסוק בפורתא דלא כרבי, אבל לדידן דקי"ל דאין הלכה כרבי מחבריו בודאי קי"ל כרבנן לגמרי דאין שום חילוק בין פורתא לטובא בחומץ כמו שאין חילוק בזה בכל האוכלין ובציר ומורייס בין פורתא לטובא אלא בכ"ע פטור ולא כרב גידל דמחלק ביניהם, וזה הוא שהשכיל רבינו בלשונו הצח וכלל חומץ בהדי ציר ומורייס, והדר כללינהו יחד בהדי אכילה ואמר, אפילו אכל ושתה מהן הרבה הרי זה פטור לומר דחומץ אינו חלוק לא מן ציר ומורייס ולא מן האוכלין שאינן ראויין שאין חילוק בכולן בין פורתא לטובא וכהחכמים דפליגי על רבי ודלא כרב גידל וכמ"ש, וא"ש בפשיטות בסיעד"ש ודו"ק: הלכה י קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות כו', בן י"א שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצות, בת י"ב שנה ויום אחד ובן י"ג שנה ויום אחד שהביאו ב' שערות הרי הן כגדולים לכל המצות ומשלימין מן התורה כו'.

ובהשגות גירסא זו לא מצאנו בספרים שיהיו הזכר גם הנקבה שוים כו' עכ"ל, ועיין במ"מ ובדברי בעל המאור ובדברי המלחמות ובדברי הר"ן מ"ש בזה: והנה גירסתינו בגמרא דף פ"ב הוא זה אמר ר"ה בן ח' ובן ט' מחנכין אותו לשעות בן עשר ובן אחת עשרה משלימין מדרבנן בן י"ב משלימין מדאורייתא בתינוקת, ור"נ אמר בן ט' בן י' מחנכין אותו לשעות בן י"א בן י"ב משלימין מדרבנן בן י"ג משלימין מדאורייתא בתינוק ור' יוחנן אמר השלמה דרבנן ליכא בן עשר בן י"א מחנכין אותו לשעות בן י"ב משלימין מדאורייתא ע"כ: אמנם גרסת הרי"ף הוא זה, דבדברי ר"ה לא גרס בסוף דבריו לשון בתינוקת, ובדברי ר"נ גרס בן י"א משלימין מדרבנן בן י"ב משלימין מדאורייתא כמו בדברי ר"ה ולא גרס בסוף דבריו, בתינוק, ובדברי ר' יוחנן גרס בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק, ולענין דינא כתב הרי"ף אע"ג דקי"ל כר' יוחנן דאמר תינוקת בת שתים עשרה ותינוק בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא קי"ל כר"ה ור"נ דבתראי אינון דמשלימין מדרבנן כדי לחנכן מבן אחת עשרה בין לתינוק בין לתינוקת, ובן תשע ובן עשר מחנכין אותן לשעות כרב נחמן כו' עכ"ל, והוא ממש כדברי רבינו: ולזה הקשה הראב"ד בין על רבינו בין על הרי"ף דמשוו תינוק ותינוקת להדדי ואמר דגירסא זו לא מצאנו בספרים שיהא הזכר גם הנקבה שוים, והוא דלפי גירסא דידן מפורש חילקו ר"ה ור"נ ביניהם, וגם לפי גירסת הרי"ף איירו שניהם ר"ה ור"נ בתינוק ופליגו רק בחינוך דשעות, אבל בהשלמה בין בהשלמה דרבנן ובין בהשלמה דאורייתא לא פליגי, ולשניהם בן י"א משלים מדרבנן ובן י"ב משלים מדאורייתא, ומשום דס"ל דתוך זמנו כלאחר זמנו כמ"ש הרמב"ן והר"ן ע"ש, ומינה דבתינוקת ג"כ תוך זמנה כלאחר זמנה ויש לה להשלים בשנה קודם מזכר, בת י' מדרבנן ובת י"א מדאורייתא, כן הוא כוונת דברי הראב"ד בהשגתו לע"ד: אבל בדעת הרי"ף צ"ל דכיון דר' יוחנן אמר בלשונו לפי גירסתו בן עשר בן אחת עשרה מחנכין אותן לשעות בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק, דמחלק בין תינוק ותינוקת רק בהשלמה דאורייתא אבל בחינוך דשעות לא קמחלק ביניהם, הרי מפורש דמשוה תינוק ותינוקת להדדי בענין חינוך דרבנן ולא מחלק ביניהם אלא בהשלמה דאורייתא, וא"כ ודאי דכ"כ לר"ה ור"נ אין שום חילוק במלתא דרבנן ביניהם כלל אלא בין בחינוך דרבנן ובין בהשלמה דרבנן לדידהו שווין תינוק ותינוקת להדדי, ואין חילוק ביניהן אלא בהשלמה דאורייתא כמו לר' יוחנן דבזה הרי לא פליגי, וכמ"ש הרמב"ן במלחמות והר"ן שם דלא ראו חכמים להחמיר בחינוך על הנקבות יותר, דעיקר חינוך לנער הוא כדאמרו בנזיר בנו חייב לחנכו במצות בתו אין חייב לחנכה ע"ש, וא"כ לפי גירסת הרי"ף בודאי לא ק"מ, אבל לפי גרסתינו בגמ' לכאורה קושיית הראב"ד קושיא אלימתא היא, וע"כ מוכרחין אנו לכאורה לומר דרבינו היה בגירסתו ג"כ כגירסת הרי"ף: אמנם באמת נלע"ד שאין צורך לזה כלל דשפיר אתיין דברי רבינו לנכון גם לפי גרסתינו בגמרא, דהרי לכאורה קשיא טובא דאיך אפשר לומר דר"ה איירי לענין חינוך בתינוקת, דהרי אמר בלשונו בן ח' ובן ט' מחנכין אותו לשעות הכל בלשון זכר, ובתינוקת הרי היה לו לומר בת ח' ובת ט' מחנכין אותה לשעות, ומאי בן בן דאמר, ומאי אותו דאמר, וכן בהשלמה דרבנן אמר בן עשר ובן אחת עשרה משלימין מדרבנן, ג"כ הכל בלשון זכר, ולא אמר בת עשר ובת אחת

עשרה משלימות מדרבנן, אלא ע"כ רק הא דאמר לבסוף בן י"ב משלימין מדאורייתא הוא דאיירי בתינוקת, והא דאמר לבסוף בתינוקת קאי רק על סוף דבריו אהשלמה דאורייתא ולא על כל דבריו הקודמין על חינוך שעות והשלמה דרבנן, ואע"ג דגם לפ"ז יקשה מאי דאמר גם בהשלמה דאורייתא לשון זכר בן י"ב משלימין ולא אמר בת י"ב משלימות, בודאי משמיענו בזה דגם ברישא לא איירי בבן לבד אלא איירי בין בבן בין בבת דבחינוך והשלמה דרבנן שווין בן ובת שהוא תינוק ותינוקת להדדי, ולא אמר בהו לשון זכר אלא משום דאיירי גם בזכר, ולכן גם בסוף דבריו אף דאיירי בתינוקת לבד אמר בה ג"כ לשון זכר אגב רישא דאמר ביה לשון זכר אף דאיירי גם בתינוקת, וכן כתב הרמב"ן במלחמות לפי גירסת הרי"ף בדר' יוחנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת, דאמר בה לשון בן ומשלימין משום רישא וסיפא משום סירכא דידה ע"ש, ולפ"ז ודאי גם ר"נ דאמר בן ט' ובן י' מחנכין אותו לשעות בן י"א בן י"ב משלימין מדרבנן, איירי ג"כ בין בתינוק בין בתינוקת ואמר בלשון זכר משום תינוק, ופליג בזה על ר"ה, והא דאמר בסוף דבריו בן י"ג משלימין מדאורייתא בתינוק, רק בזה לבד איירי בתינוק ולא בתינוקת, ורק בזה לבד הוא דלא פליג עם ר"ה לענין השלמה דאורייתא, דר"ה איירי בתינוקת לבד ור"נ איירי בתינוק לבד, אבל בחינוך דרבנן והשלמה דרבנן תרווייהו איירו בין בתינוק בין בתינוקת ופליגי, ור' יוחנן פליג אתרווייהו בתלתא ואמר דהשלמה מדרבנן ליכא כלל בין בתינוק בין בתינוקת, וגם חינוך לא מקדימנן כולי האי אלא מבן י' וי"א, בין בתינוק בין בתינוקת, וגם השלמה דאורייתא מתחיל גם בתינוק מבן י"ב, משום דאזיל לשיטתו בפ' יוצא דופן דף מ"ה ב' דתוך זמן כלאחר זמן, ובתינוקת י"ל דס"ל ג"כדתוך זמן כלאחר זמן ומשלימות מבת י"א ואילך, ואין בה חינוך לשעות לדידיה אלא בבת י' בבריאה כתינוק שמתחיל מבן י', ולכן לדינא כיון דאיפסקא הלכתא בפ' יוצא דופן שם דלא כר' יוחנן אלא תוך זמן הוא כלפני זמן, לכן הלכתא כר"ה ור"נ בזה דרק בן י"ג משלים מדאורייתא בתינוק ובת י"ב בתינוקת, וכזה פסק רבינו, ולענין הפלוגתא דר"ה ור"נ בזמן החינוך והשלמה דרבנן, פסק רבינו ג"כ כהרי"ף דפסק כר"נ משום שהוא מלתא מציעאי בין ר"ה לר' יוחנן וכדכתבו הבעל המאור והרמב"ן במלחמות והר"ן ז"ל, וכן לענין השלמה דרבנן פסק דלא כר' יוחנן אלא כר"ה ור"נ דבתראי אינון כדברי הרי"ף וגם דר' יוחנן הוא יחיד לגבייהו, ועתה הלא א"ש דברי רבינו בפשיטות מאד גם לפי גרסתינו בגמ': ולפ"ז נלע"ד דגירסתינו א"ש טפי מגירסת הרי"ף, דלגירסת הרי"ף כבר הקשו הרמב"ן והר"ן דר' יוחנן סותר ד"ע בפ' יוצא דופן, דאמר שם תוך זמן כלאחר זמן והכא אמר דרק בן י"ג משלים מדאורייתא ותוך זמן כלפני זמן, והוצרכו לדחוק בזה ולומר דהדר ביה ר' יוחנן מההיא משום דאיתותב שם, אשר הוא דוחק כפול, לומר דהדר ביה מחמת דאותיבו עליה רב המנונא ור"ז שם שלא בפניו כלל, וגם לומר דדבריו ביומא מאוחרין מדבריו שבנדה, וגם לפי גירסא זו אתיין גם דברי ר"ה ור"נ דלא כהלכתא, במאי דאמרי בן י"ב משלימין מדאורייתא משום דסברי תוך זמן כלאחר זמן, אשר גם זה הוא דוחק גדול, דר"נ אמר שם בעצמו כתנאי ודחו לו דלכ"ע תוך זמן כלפני זמן, ואיך יאמר בכאן להיפך, אבל לפי גרסתינו א"ש הכל לנכון דר"ה ור"נ תרווייהו סברי דתוך זמן כלפני זמן כהלכה, ור' יוחנן ג"כ אינו סותר דבריו כלל אלא אדרבא אזיל גם הכא לשיטתו

דתוך זמן כלאחר זמן, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ג הלכה ב ומדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק: עיין לח"מ שכתב דבגמרא אמרו משום שיבתא, ופירש"י רוח רעה השורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית, והתוס' פירשו בענין אחר ואמרו דאותה ר"ר אינו מצוי בינינו, ולזה הקשה על רבינו דהלא בפרק ד' מה' תפלה כשהזכיר נטילת שחרית לא הזכיר עירוי על הידים ג' פעמים כדכתב הטור וכהא דא"ר נתן בפ' ח' שרצים דף ק"ט בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג' פעמים, וע"כ ס"ל לרבינו דאין אותו רוח רעה ג"כ מצוי בינינו, וא"כ ממ"נ קשה על רבינו דהאיך הוא מפרש האי משום שיבתא, אי כפרש"י שהוא הר"ר של שחרית הלא ס"ל דאינו מצוי בינינו ואי כפירש התוס' הרי פשיטא דלכ"ע אין אותו ר"ר מצוי בינינו מדאין אנו זהירין בו כלל גם בכל ימות השנה, וא"כ למה מצריך להדיח ידה במים כשנותנת פת לתינוק ע"ש: ונראה לע"ד דא"ש בפשיטות דודאי רבינו מפרש כפירש"י שהוא משום הר"ר השורה על הידים כשלא נטלן שחרית, וכי הוא מצוי גם בינינו, אבל קושיא זו הלא היה לו להקשות גם על רש"י דאיך אפשר להיות דהאי שיבתא הוא הר"ר השורה על הידים בלא נטילת שחרית, דא"כ למה אמר רשב"ג מדיחה ידה אחת במים, דמשמע דסגי בהדחה אחת, ולמה אינו מצריך ליטלה ג' פעמים דוקא כדברי ר' נתן, אע"כ מוכרחין אנו לומר דלפירש"י פליג רשב"ג על ר' נתן וס"ל דגם לר"ר של שינת הלילה לא בעינן כלל רחיצת ג' פעמים אלא סגי גם בהדחה אחת ועובר מעל הידים, ולזה אמר רשב"ג מדיחה לבד, ולפ"ז הלא גם על רבינו לא ק"מ דודאי גם הוא הכי ס"ל, ולזה שפיר לא מצריך בה' תפלה לערות על ידיו ג"פ, דאזיל לשיטתו בכאן דפסק כרשב"ג דפליג על ר' נתן ומשום דהחכמים הראשונים ושמאי הזקן עבדו עובדא כוותי', ואביי ג"כ דפריש דבריו משום שיבתא ס"ל ג"כ כוותי' באין חולק, ולזה שפיר פסק הכא דמדיחה אשה ידה אחת ונותנת פת לתינוק, והוא משום הר"ר שלא נטלה ידה שחרית, ובהדחה פעם אחת סגי להעבירו, ומכאן תשובה לאותן שהוציאו לעז על רבינו שאינו מאמין בשדים ור"ר הנאמרים בש"ס דהרי מפורש פסק הכא סכנת ר"ר לדינא, אבל מ"ש רבינו בפ' המשנה בפ"ד דע"ז שהאריך שם בביטולם, הוא רק לזה שנזהר מהם ע"פ דינא דגמ', ולא למי שעובר על אזהרת חז"ל כדינא דנ"ד ודו"ק: תם ונשלם ביאור הלכות שביתות עשור כסיעד"ש.

בריך רחמנא דסייען הלכות שביתות יו"ט פרק א הלכה ה כל מלאכה שאפשר להעשות מערב יו"ט ולא יהיה בה לא הפסד ולא חסרון אם נעשית בעיו"ט אסרו חכמים לעשות אותה ביו"ט אע"פ שהיא לצורך אכילה כו' גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ליו"ט ונמצא יו"ט כולו הולך בעשיות אותן מלאכות כו'.

ובהשגות אין לזה טעם אלא מפני שהוא מכוין מלאכתו ביו"ט ומרבה הטורח ליום קדש עכ"ל: באור דבריו דלמה לו לרבינו לומר דגזרו מלאכה אחת אטו מלאכות הרבה אלא גם מלאכה אחת אסרו מפני שכוון מלאכתו ביו"ט ומרבה בה הטורח ליום קדש, אבל דעת רבינו הוא דאי משום מלאכה זו לבד לא היה ראוי לקונסו גם בדיעבד שלא לעשותה ביו"ט משום שמחת יו"ט והיה מספיק אם היו אוסרין זה לכתחלה שלא להניח ולכוין מלאכתו ליו"ט אבל לא לאסור עליו גם בדיעבד, לזה אמר טעם יותר מספיק דגזרו בדיעבד לא משום קנס על פעם ההוא לבד אלא כדי שלא יניח כל המלאכות בפעם אחרת

ליו"ט וימנע משמחת יו"ט לגמרי ולכן ראו חז"ל למונעו משמחת יו"ט פעם אחד בדבר אחד כדי שלא ימנע תמיד משמחת יו"ט לגמרי וד"ל: הלכה ו ומזה הטעם עצמו לא אסרו ההוצאה ביו"ט כו' כדי להרבות בשמחת יו"ט כו' ולא יהיה כמו שידיו אסורות כו'.

ובהשגות לא אמר זה אלא כנגד משלוח מנות ומשלוח כלים איש לרעהו כו' וכל אלה אינן צריכין לזה הטעם אלא מפני שהוא כבוד היום כו': באמת כוונת רבינו הוא בהוצאת מאכלים ומשקים לעצמו ביו"ט ולמה לא אסרוה עליו מטעם זה שהרי היה יכול להביא ולהכין הכל מערב יו"ט ולמה עדיף ההוצאה מקצירה ודישה וטחינה, ולזה הוצרך שפיר לומר בטעמו שלא אסרו אלא מלאכה גמורה שיש בה עסק אבל לא ההוצאה שאין בה עסק ולא אסרוה כלל משום שמחת יו"ט וד"ל: הלכה יד בני החיל שנתנו קמח לישראל לעשות להם פת ביו"ט אם כשנותנים פת ממנה לתינוק אין מקפידין מותר לאפותו להן ביו"ט שכל פת ופת ראוי לתינוק.

עיין מ"מ שכתב שאין זה סתירה להא דאמר ריב"ל ופסקי' רבינו לעיל הלכה י"ג דאין מזמנין עכו"ם ביו"ט שמא ירבה בשבילו, דהכא אם לא היו אופין כל הפת לא היו יכולין לאפות ממנו פת אחת ולתתו לתינוק, אבל בזימון עכו"ם בשל ישראל לא יגרע כח הישראל אם לא יזמנהו כו' עכ"ל, ועיין כ"מ שהקשה עליו מדברי הר"ן שכתב דבכה"ג גם הרי"ף מודה דשרי דבדידיה קא טרח, והראב"ד וכן המ"מ בעצמו הרי כתבו דהרי"ף פליג על זה, וכתב לתרץ דכוונת הראב"ד הוא דהרי"ף פליג רק לענין פירוש דופליגא דאמר הש"ס אבל לא לענין דינא ע"ש: אבל הרבה הוא תמוה, חדא דא"כ מנא ליה להראב"ד ולהמ"מ דרבינו פליג על הרי"ף גם בפירוש דופליגא, כיון דזה מותר גם לריב"ל הלא לפ"ז נוכל לומר דגם רבינו גריס ופליגא ומפרש ג"כ כהרי"ף דפליג על הא דרב, ואפ"ה פסק דכשנותנין פת לתינוק ממנה אין מקפידין מותר לאפותו,משום דבכה"ג גם ריב"ל מודה דמותר, ורב איירי כשיכול לאפות הפת לתינוק גם כשלא יאפה כל הפת ולכן אמר הש"ס דפליגי, וכדכתב הר"ן לדעת הרי"ף, ואין לומר משום דא"כ למה אמר רבינו כטעם רב עצמו שכל פת ופת ראוי לתינוק, הלא גם בלא"ה מותר משום דבדידיה קא טרח, דודאי בדידיה קא טרח לא שייך אלא בפת אחת, אבל בכל הפת הלא אין היתר בודאי גם להרי"ף אלא משום דכל פת ופת ראוי לתינוק, ואין לומר דלהרי"ף יהיה ההיתר משום הא דממלאה אשה תנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לפת אחת, ופסקי' רבינו לעיל הלכה י', דא"כ הלא יקשה גם על רב עצמו דלמה לו לטעם זה שכל חדא וחדא חזיא ליה לינוקא, והלא אף אם איירי בשיכול לאפות להתינוק פת אחת אף כשלא יאפה בשבילם, מ"מ הלא יוכל למלאות כל התנור גם מפת שלהם בשביל פת התינוק, וכן רבינו אף אם נאמר דפסק כרב ג"כ הלא ההיתר פשוט בזה יותר משום הא דממלאה אשה תנור, ולמה לו להטעם שכל פת ופת ראוי לתינוק, אלא ע"כ צ"ל דההיתר דממלאה כו' אינו אלא בשל ישראל ולא בשל עכו"ם, וכן כתבו התוס' מפורש שם (דף כ"א) ד"ה עיסה דבחצי' של עכו"ם אין היתר משום הא דממלאה כו' ע"ש, וא"כ ודאי ע"כ גם להרי"ף הכי הוא ואין היתר גם לדידיה אלא משום דכל חדא וחדא חזיא לינוקא, וא"כ ודאי לדברי הכ"מ הקושיא חזקה דמנ"ל לכולהו דרבינו פליג על הרי"ף גם בפירושא, ועוד דא"כ הלא גם על הש"ס יקשה דמנ"ל דפליגי דלמא איירי רב בדלא אפשר לאפות בשביל תינוק אם לא יאפה כל הפת דריב"ל מודה לו ג"כ בזה, ובפרט

דסתמא דמלתא כך הוא דלא מקפדו אלא רק כשהישראל אופה בשבילן, אבל לא שיקח קמח שלהם ולאפות בשביל התינוק לבד, וגם על הר"ן יקשה זה דאיך אפשר לאוקמה הא דרב כשיכול לאפות מקמחם לתינוק לבדו, וכי בשופטני עסקינן, ועוד דעל המ"מ בעצמו בודאי לא שייך תירץ הכ"מ דפליגי רבינו והרי"ף רק בפירושא, דהלא המ"מ אמר מפורש לקיים דיניה של רבינו ולא פירושו לבד, דסיים בלשונו ודינו קיים ויש לו בזה הוראת בעל הריב כו': אמנם נלע"ד דקושיית הכ"מ לא ק"מ, דודאי הראב"ד והמ"מ לא סבירא להו כלל לדברי הר"ן, אלא ס"ל דפלוגתא גדולה היא בין רבינו להרי"ף בעיקר הדין, והוא רב דאמר חזינא אי יהבי ליה ריפתא לינוקא ולא קפדי, משמע להדיא שלא מצריך כלל שיהיה נצרך הריפתא להינוקא ושיתן אח"כ באמת הריפתא להינוקא, אלא רק אי לא קפדי כשירצה ליתן לינוקא סגי בזה ואז מותר לאפות להן אף שהינוקא אינו צריך לו כלל ואף כשלא יתנו לו אח"כ כלל ג"כ אמרינן כל חד וחד חזיא ליה, ואף דלא שייך בזה בדידיה קא טרח, וראיה גמורה לזה מדברי הש"ס שם כ"א דפריך עליה מהא דשמעון התימני ששחטו להם עגל והאכילום שאמר ע"ז לכם ולא לעכו"ם, ואמאי והא חזי למיכל מניה, הרי דהתם לא אכלו מניה כלל וגם לא הוצרכה להם כלל כדאמר שם דעגל טרפה הואי, ואעפ"כ כדס"ד שהיתה כשרה פריך והא חזי למיכל מניה, הרי מפורש דטעמיה דרב הוא רק משום דחזי לתינוק ואע"פ שבאמת לא נצרך ליה כלל וגם לא יאכל מניה כלל ואף שלא שייך עוד בזה בדידיה קא טרח, וצ"ל דמדמי ליה להא דבהמה מסוכנת דמשום הפסד ממונו התירו לו לשוחטה רק באם יש שהות לאכל ממנה כזית ואף אם באמת אינו נצרך לאותו כזית וגם לא יאכל אותו כלל ביו"ט, וכדפסקי' רבינו לעיל הלכה י"ב וכמ"ש המ"מ שם ע"ש, וכן באותו ואת בנו שנפלו לבור דמותר להערים ולהוציא שניהם משום חשש הפסד ממון וכמ"ש ג"כ רבינו לקמן פ"ב הלכה ד', וכן מולח אדם כמה חתיכות בשר אף ע"פ שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, ופסקי' רבינו לעיל ה' י', ובפרט לפי מה שפסק הרשב"א כרב אדא בר אהבה דמערים ומלח גרמא גרמא וכתב דמשום חשש הפסד ממונו שלא יסריח התירו לו הערמה זו כמ"ש המ"מ שם, ולכן גם הכא משום חשש הפסד ונזק גדול מהחיל התיר ג"כ משום דחזי לינוקי אע"פ שאינו צריך לו, ולזה פריך שפיר עליה שם מהא דבלשת שהיה ג"כ חשש הפסד ונזק כזה ולא התירו משום דחזיא להו, וכה"ג הוא שהתיר רבינו ג"כ, וזה הוא ג"כ דעת הראב"ד והמ"מ, ולזה שפיר כתב המ"מ דלפ"ז ע"כ א"א לפרש האי ופליגי על רב דודאי גם ריב"ל מודה בזה: ועתה אף לדברי הר"ן דהרי"ף ג"כ יודה דאם א"א לאפות לתינוק כשלא יאפה בשבילם כל הפת דשרי משום דבדידיה קא טרח, ודאי לא איירי אלא אם התינוק נצרך באמת לאותו הפת ורצונו ליתן לו לאחר האפיי' דבזה הוא ששייך לומר בדידיה קא טרח, אבל אם אינו חושב כלל ליתן פת לתינוק ודאי לא יהיה מותר להרי"ף דבזה הרי לא שייך בדידיה קא טרח, הרי דפליגי הרבה בעיקר הדין, ושפיר כתב הראב"ד שלא הסכים לדעת הרי"ף, והא דהר"ן בדעת רבינו ודאי לא ס"ל להראב"ד והמ"מ כלל אלא כמ"ש, ולדידהו גם בשיטת הרי"ף י"ל הכי, דהוא מפרש ג"כ להא דרב בהכי וכמ"ש, אלא דמפרש להא דאמר ופליגי דריב"ל דקאי אדרב, ור"ל דכיון דרב בעצמו אינו מתיר אלא בדלא קפדי ליתן לתינוק א"כ לריב"ל דגזר שמא ירבה בשבילו וגזר גם בדאינו מרבה אטו ירבה, א"כ לדידיה ודאי גם בהא דרב הוא גוזר בדלא קפדי

אטו קפדי ולכן פסק כריב"ל, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה נאפת ביו"ט.

הוא דברי המשנה חלה פ"א הובא בביצה כ"א, ואמר שם רב חסדא בטעמו דאף ע"ג דאפשר למפלגי' בלישה מ"מ מותר הואיל ואפשר לפייסן בנבלה, ופריך ומי אית ליה לר"ח הואיל כו' ואמר אלא כגון דאית ליה נבלה ע"כ, ולזה כתב ה"ה בשם העיטור והרשב"א דלדידן דקי"ל הואיל אף אי לית ליה נבלה שרי, ועיין בלח"מ שהקשה על זה דהרי אף מאן דאית ליה הואיל מ"מ איסורא מיהא איכא כמ"ש רבינו שאין אופין ומבשלין לצורך עכו"ם ולצורך כלבים, וטעמא דהואיל אינו מועיל אלא לאפטורי' ממלקות וע"ש שדחק עצמו בזה: ולעד"ן דאף ריח קושיא ליכא בזה, דודאי לשחוט או לאפות ולבשל לעכו"ם ולכלבים לבד דבלא הואיל איכא איסורא דאורייתא משום מלאכה, לכן ע"י הואיל מסלקינן איסורא דאורייתא, אבל איסורא דרבנן עדיין עליה כמו באופה מיו"ט לשבת דאף דאמרינן הואיל לרבה פסחים מ"ו ב' מ"מ יש איסור דרבנן עליה אם לא ע"י ע"ת, וכן באופה מיו"ט לחול אמר רבה דאינו לוקה משום הואיל ואיסור דרבנן רביעי עליה, אבל לאפות לצורך רועים וכלבים ביחד הרי בודאי אין בו שום איסור דאורייתא אף בלא הואיל, דהרי אמר רשב"א ביצה י"ז ופסקי' רבינו לעיל הלכה י' דממלאה אשה כל התנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפה יפה, וא"כ הרי עיסת כלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה הרי לא גרע ג"כ מהא דרשב"א הנ"ל, אלא דמ"מ מדרבנן מיהא אסור דכיון דאפשר למיפלגה בלישה יש לגזור שמא יאפה לכלבים לבדן, וכדאמר ר"ת שם עיסה חציה של ישראל וחציה של עכו"ם אסור לאפותה ביו"ט דהא אפשר למפלגה בלישה, וכתבו התוס' שם בביצה כ"א דאין בזה היתר משום הא דרשב"א הנ"ל, דרשב"א לא התיר אלא אם כולה של ישראל ולא בחצי' של עכו"ם ע"ש, אבל ע"כ אינה אלא דרבנן משום גזירה וכמ"ש כיון דסו"ס הפת של ישראל נאפה יפה ביותר בשביל פת של עכו"ם, וא"כ כיון שגם בלא הואיל אינה אלא דרבנן, לכן ע"י הואיל ודאי דשריא לגמרי, מכ"ש משוחט ביו"ט לחול דהואיל מסלק גם איסור דאורייתא מכ"ש שמסלק איסור דרבנן, דלא גזרו רבנן גם במקום הואיל אלא במקום שיש בו איסור דאורייתא בלא הואיל אבל במקום דלית ביה אלא איסור דרבנן בלא הואיל לא גזרו מידי במקום שיש בו הואיל, וזה פשוט לע"ד וד"ל: ובזה ניחא לי ג"כ מלתא אחריתא כי ראיתי קושיא בספר בנין שלמה סי' י"ט בהא דאמרו ביצה ד', אושפיזיכני'דרב אדא בר אהבה הוו ליה הנך בצים מיו"ט לשבת אתא לקמי' א"ל מאי לאטווינהו האידנא וניכלינהו למחר, א"ל מאי דעתך רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן אפילו ר' יוחנן לא קא שרי אלא לגומעה למחר אבל ביומו לא והתניא אחת ביצה שנולדה בשבת ואחת ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה כו', והקשה לו גדול אחד טעמא דאסורה בטלטול אבל בלא"ה היה מותר לאטווינהו מיו"ט לשבת, והא למאי דקי"ל כרבה דאמר הואיל, הלא אמר רבה מפורש בפסחים מ"ו ב' דכל ההיתר לאפות מיום טוב לשבת הוא משום הואיל דמקלעי ליה אורחים וחזי ליה ליומא, והלא ביצים אסורין ליומא כיון שנולדו היום וליכא בהו הואיל והאיך היה מותר מיו"ט לשבת אף בלא טעמא דאיסור מוקצה ע"כ, אמנם לפי כל הנ"ל גם זה לא ק"מ דע"כ לא מצריך רבה טעמא דהואיל באופה מיום טוב לשבת אלא לסלק מעליו האיסור דאורייתא, ואכתי

נשאר עליו איסור דרבנן ואותו מסלקינן ע"י ע"ת, משא"כ ביצים הללו הנולדים ביו"ט אף דאסורין ליומא כל האיסור אינו אלא מדרבנן לר' יוחנן דאית ליה משום משקין שזבו כדאמרו בריש ביצה, ולית ליה הכנה דרבה כדאמר הש"ס התם, והאיסור דרבנן הלא שפיר מסלקינן ע"י ע"ת אף בלא טעמא דהואיל, דהואיל לא נצרך אלא לסלק האיסור דאורייתא, ולכן הוצרך שפיר לאסור רק משום טלטול: אמנם גם לזה לא הוצרכנו אלא לדעת התוספות ביצה י"ב דמלאכה שלא לצורך כלל מדאורייתא אסורה ולא אמרינן בה מתוך, אבל לרש"י שם שכתב דאמרינן מתוך בכ"ע אף שלא לצורך כלל, אלא רק רבנן גזרו במידי דלא צריך כלל משום טירחא, וא"כ לדידיה צ"ל דהא דהאופה מיו"ט לחול דהוצרך רבה להואיל, ור"ח דלית ליה הואיל אמר דלוקה ולא אמרו ביה מתוך כדהקשו התוס' שם ביצה י"ב, ע"כ צ"ל משום דתרווייהו לית להו מתוך, דרבה מפורש לית ליה מתוך כדפריך בביצה שם ממאי דבמתוך פליגי כו', ולכן שפיר הוצרך להואיל דהואיל הוה סברא מעלייתא טפי ממתוך, כדבררתי זה במקום אחר, ורב חסדא דלית ליה גם הואיל מכ"ש דלית ליה מתוך, אבל לדידן דאית לן מתוך ודאי גם בלא הואיל לית ביה איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן שלא לאפות ולבשל שלא לצורך היום משום טירחא, ולכן מיו"ט לשבת הרי תיקנו עירובי תבשילין והתירו לאפות ולבשל לשבת, ולזה אי לאו האיסור בביצים הללו משום טלטול בודאי היה מותר לאטווינהו ע"י עירובי תבשילין לצורך שבת בפשיטות ודו"ק: הלכה טו המבשל ביו"ט לעכו"ם או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה שאלו באו לו אורחים היה אותו התבשיל ראוי להן כו': עיין לח"מ מה שתמה על זה דלמה צריך להואיל שהוא דוקא בראוי למאכל אדם תיפוק ליה משום מתוך ואפילו באינו ראוי למאכל אדם, ותירץ רבינו ס"ל דלכם דממעט עכו"ם ובהמה אהדרי' ללאו קמא, ודלא כדברי התוס' ביצה י"ב והוה גזה"כ שלא לומר ביה מתוך ולכן בלא הואיל היה לקי, והשתא דאמרינן הואיל מועיל לאפוקי מלאו דלא לקי אבל עובר בעשה דלכם, זהו ת"ד: ולע"ד בין תמיהתו ובין תירוצו תמוהין, דתמיהתו מעיקרא ליתא, דהרי בין רש"י ובין תוס' בביצה שם ס"ל דלענין מתוך שיהא מותר לגמרי בעינן צורך היום קצת, אלא דלרש"י בלא צורך היום כלל הוא דרבנן לבד משום טירחא, ולהתוס' הוא דאורייתא, וא"כ איך נאמר מתוך במבשל לעכו"ם או לבהמה או לחול שאינו צורך היום כלל, ואף לצורך שבת לא הותר מחמת זה אלא ע"י ע"ת וכמ"ש לעיל, ולכן שפיר הוצרך להואיל וכשראוין למאכל אדם דוקא, ומלשון רבינו דאמר שאינו לוקה משום הואיל, דמשמע דבלא"ה היה לוקה, יש להוכיח דס"ל כהתוס' דבדבר שאינו צורך היום כלל למאכל אדם לא אמרינן ביה מתוך ומדאורייתא אסור ולוקה, והלא א"ש דברי רבינו בפשיטות, ותירוצו ג"כ תמוה ביותר מ"ש אבל עובר בעשה דלכם: ולפי דבריו משמע שהבין דה"ה בלהניח לחול שאינו לוקה משום הואיל, מ"מ עדיין הוא עובר בעשה, דהרי כל מלאכת יו"ט הוא עשה ול"ת, והואיל מסלק רק הל"ת לדבריו אבל העשה נשארת בתוקפה, והוא תימא נפלאה דא"כ מאי הוא זה דאמר ליה רבה לר"ח בפסחים מ"ו ב' לדידך דלא אמרינן הואיל מיו"ט לשבת היכי עבדינן וא"ל משום ע"ת וא"ל ומשום ע"ת שרינן איסור דאורייתא, וא"כ אם נאמר דגם לדידיה הואיל אינו מסלק אלא הל"ת לבד אבל העשה נשארת במקומה, הלא תקשה זאת גם לנפשו ומשום ע"ת שרינן איסור דאורייתא העשה של יו"ט, אלא ע"כ מוכרח הוא דלרבה דאמר

הואיל אין בו עוד שום איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן לבד ואיסור זה הוא שנסתלק ע"י ע"ת וכפי הנראה זה גרם להלח"מ מה שדחק עצמו גם בהלכה הקודמת, מה שסבר דאף לאחר דאמרינן הואיל אכתי נשאר עליו איסור דאורייתא, אבל זה ליתא כלל שאין בו אלא איסור דרבנן לבד, וכן כתב רש"י מפורש בביצה י"ז ב' ד"ה איסורא דשבת וז"ל אבל עבר ואפה מיו"ט לשבת איסורא דרבנן הוא דעבד עכ"ל, ולכן א"ש גם דברי רבינו בהלכה הקודמת בפשיטות וכמ"ש לעיל ודו"ק: הלכה י"ו רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתי' ועושין אותה ביו"ט שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש לכל שצריך הגוף, לפיכך מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ, וחמין שהוחמו מערב יו"ט רוחץ בהן כל גופו ביו"ט שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת לבד.

הנה דעת רבינו בזה הוא כדעת הרי"ף ז"ל בשבת פ' כירה ל"ט ב' ובביצה פרק יו"ט כ"א שכתב ג"כ דרחיצה הוא שוה לכל נפש וכל גופו אינו אסור אלא מדרבנן, ולפיכך הוא מתיר בחמין שהוחמו מערב יו"ט לרחוץ גם כל גופו, ודלא כהתוס' שבת שם וביצה שם שכתבו דרחיצה אינה אלא למעונגין, ולכן ההבערה לצורך רחיצה אסורה מדאורייתא ביו"ט כמו בשבת, ולדידהו ודאי דאין חילוק כלל בין שבת ליו"ט ואסור גם ביו"ט חמין שהוחמו בעיו"ט כמו בשבת בחמין שהוחמו בע"ש וכמ"ש הר"ן שם ע"ש: אלא דלפ"ז מהו זה שכתב רבינו דכל גופו אסור משום גזירת מרחץ, ואיזה גזירת מרחץ איתא ביו"ט כיון דאמר דהרחיצה היא שוה לכל נפש ומותרת ביו"ט, אבל הכוונה הוא משום גזירת מרחץ דשבת, וכדאמרו בשבת מ' דגזרו על הזיעה ביו"ט משרבו עוברי עבירה של שבת, ועיין בתוס' שם, וזהו דלא כדברי הפ"י בשבת שם שכתב בטעם הרי"ף דהגזירה היא אטו שאר מלאכות האסורים ביו"ט, אלא דהגזירה היא אטו שבת וכמ"ש, ומזה קשיין לי דברי הט"ז והמג"א בסימן תקי"א שכתבו הטעם לדברי המחבר שם באיסור רחיצת כל הגוף, משום שאינה אלא למעונגין, והוא דעת התוס' הנ"ל, והמחבר הלא פסק התם מפורש כדעת הרי"ף ורבינו דחמין שהוחמו בעיו"ט מותר ביו"ט גם לרחיצה כל הגוף ע"ש: אמנם אי לפ"ז לכאורה קשיא טובא על דעת הרי"ף ורבינו מדברי הירושלמי ביצה פ' יו"ט על דברי המשנה לא יחם אדם חמין לרגליו כו', וז"ל פלסוף אחד שאל לבר קפרא כו' מותר לשתות ואסור לרחוץ, ואמר לו שלא יתפרץ, ור"ל שלא יתפרץ בשארי מלאכות האסורות, לאחר שיצא א"ל תלמידיו רבינו לזה דחית בקנה ולנו מה אתה משיב, א"ל והרי כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם עכ"ל, הרי דדברי הירושלמי הזה סותרין לדברי הרי"ף ורבינו מרישא לסיפא בין ממה שהשיב להפלוסוף ובין ממה שהשיב להתלמידים, דלהפלסוף השיב שהוא דרבנן גזירה משום שאר מלאכות ולא משום גזירת מרחץ דשבת, ולהתלמידים השיב שהוא דאורייתא ומשום שאינו שוה לכל נפש, והוא כדברי התוס' הנ"ל, ולזה ודאי כוונו ג"כ התוס' בשבת שם שכתבו וכן משמע בירושלמי, ובודאי כוונו לירושלמי הזה: ונראה לע"ד דא"ש לנכון ואמינא דאדרבא כד נעמיק בדבריהירושלמי הזה נראה להדיא דדבריו הם ממש כדברי הרי"ף ורבינו, וכי ממנו הוא שלמדו את דבריהם בזה, דהנה לפי פשוטו אין הבנה לכל דברי הירושלמי הללו, דקשה חדא דהפלסוף הזה שידע דמותר לשתות ואסור לרחוץ הלא בודאי ידע מכ"ש מהקרא המפורש אך אשר יאכל לכל נפש, וא"כ

מאי שאל, וע"כ צ"ל דסבר דרחיצה הוא שוה לכל נפש ומותר מדאורייתא אלא דרבנן אסרוה ושאל טעמו, א"כ למה הוצרך להשיב לתלמידיו קרא זה בסתם כאלו הוא דבר חדש והיה לו לומר בקיצור דרחיצה אינו שוה לכל נפש, ואף אם נאמר דהפלסוף לא ידע מהקרא, אבל התלמידים הרי בודאי ידעו קרא המפורש, וא"כ כשאמרו לו ולנו מה אתה משיב הרי גילו דעתם דגם להם קשה זה, והרי בודאי סברו שהוא שוה לכל נפש א"כ מאי השיב להם לשון הקרא והיה לו לומר להם דרחיצה אינו שוה לכל נפש, ב' למה תלי הפלסוף שאלתו במה שמותר לשתות ולא שאל סתם על הרחיצה דלמה אסורה, אלא ע"כ שידע טעמו אלא שהיה קשה לו דא"כ למה מותר לשתות ולא אסרוה ג"כ כהרחיצה, וזה אינו מובן כלל, ג' הלא הפלסוף היה מקבל יותר אם היה משיב לו מקרא מפורש בתורה ממה שהשיב לו שהוא רק דרבנן, ולמה לא השיב לו כמו להתלמידים, ולומר שהתלמידים קבלו מניה מה שאמר דרחיצה אינו שוה לכל נפש, והפלסוף לא היה מקבל מניה, זה הוא דוחק גדול שהוא פלוגתא במציאות, ולומר שלהפלסוף לא רצה להגיד האמת שלא ללמדו תורה, גם זה הוא דוחק: אלא ע"כ מוכרח הוא כדברי הרי"ף ורבינו דרחיצה ודאי מיקרי שוה לכל נפש ומותרת מדאורייתא ואסורה רק מדרבנן משום גזירת מרחץ דשבת, וגם הפלסוף ידע זה, ולכן תלה שאלתו רק במה שמותר לשתות, ור"ל דאם גזרו על הרחיצה שמא יבא להחם גם בשבת א"כ היה להו לרבנן לגזור כמו כן על השתיה להחם חמין לשתיה ביו"ט שמא יבא להחם גם בשבת לשתיה, ולא היה להם להתיר השתיה בחמין כ"א בחמין הטמונים מעיו"ט כמו בשבת, ולזה דחה אותו בקנה וא"ל דהגזירה לא היתה משום חמין דשבת אלא שלא יתפרץ בשארי מלאכות ביו"ט עצמו, ולכן שפיר לא גזרו אלא על הרחיצה שהוא דומה למלאכה ולא השתיה שהיא בכלל כל אוכל נפש דלא גזרו בהו, אבל התלמידים ידעו שהיא דחיה בעלמא כי ידעו דכל הגזירה היתה משום מרחץ של שבת, לזה אמרו לו ולנו מה אתה משיב, ור"ל ולמה באמת כמו כן לא גזרו על השתיה אטו שבת, ולזה השיב להם והרי כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש וגו', ור"ל ושתיה הרי היא בכלל אכילה, וא"כ כיון דהשתיה מפורש בתורה להיתר לא היה כח ביד חכמים לאוסרה וכמ"ש הט"ז בי"ד ריש סימן קי"ז וכן בא"ח סוף סימן תקפ"ח ע"ש, ואף בלא דברי הט"ז ג"כ י"ל כיון דכתיב ביה ההיתר מפורש בתורה לא רצו חכמים לגזור בו ולאוסרו, משא"כ רחיצה דלא כתיב בה ההיתר מפורש בתורה שפיר גזרו ביה רבנן אטו מרחץ דשבת, וכבר הארכתי בזה בספרי תפארת זיו חלק ראשון סימן י"ד ע"ש, וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה יז כל שאסור בשבת בין משום שהוא דומה למלאכה או מביא לידי מלאכה בין שהוא משום שבות הרי הוא אסור ביו"ט אלא א"כ היה בו צורך אכילה כו', הנה כל דברי רבינו אלו הם דברי המשנה ביצה ל"ו ב', כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביו"ט כו', אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד: עוד כתב רבינו בפרק ד' הלכה י"א לא תכנס אשה בין העצים ליטול מהן אוד לצלות בו, ואין סומכין את הקדרה ולא את הדלת בבקעת של קורה שלא התירו לטלטל עצים ביו"ט אלא להסקה בלבד עכ"ל, והוא ג"כ דברי המשנה שם ל"ב ב', ואין סומכין את הקדרה בבקעת וכן בדלת, ובגמ' דרש רבא אשה לא תכנס לדיר העצים ליטול מהן אוד: עוד כתב רבינו פרק ה' הלכה ה', מי שהיו לו פירות על גגו כו' לא יושיטם מגג לגג כו' אבל משילין דרך

ארובה כו' עכ"ל, והוא ג"כ דברי המשנה שם ל"ה ב' משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת כו': ועתה הנה הרבה הוא תימא דשלשה פסקים הללו הלא הם סותרים זא"ז, דז"ל הש"ס שם ל"ז על דברי המשנה כל שחייבין עליו משום שבות כו', ורמינהו משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת אמר רב יוסף ל"ק הא ר"א הא ר' יהושע כו' ופריך שם עליה ואמר אלא אמר ר"פ לא קשיא הא ב"ש הא ב"ה, וא"כ הלא בין לרב יוסף בין לר"פ אתיא דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש, דלא כהלכתא, דלרב יוסף אתיא כר"א ולר"פ אתיא כב"ש, וההיא דמשילין אתיא לרב יוסף כר' יהושע ולר"פ כב"ה, ואיך פסק רבינו כשתי המשניות הללו הסותרין זא"ז: עוד דגם רבינו עצמו סותר דבריו לפ"ז, דבהא דר"א ור"י פסק מפורש כר"י בפרק ב' הלכה ד' דאותו ואת בנו שנפלו לבור מערים ומוציא את שתיהן, וכן בההיא דב"ש וב"ה פוסק מפורש בפרק זה ה' ד' כב"ה דמותר להוציא קטן וס"ת ומפתח ביו"ט ע"ש, ועתה איך יתקיימו כל הפסקים הללו ביחד לשיטת הש"ס הנ"ל: גם בשבת פריך הש"ס (בדף קכ"ד) והא דתנן אין סומכין את הקדרה בבקעת והא בקעת דבר שמלאכתו להיתר הוא ביו"ט ואמאי אסור ואמר כיון דבשבת דבר שמלאכתו לאיסור הוא גזירה יו"ט אטו שבת כו' ופריך ומי גזרינן והתנן משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת, ואמר ומי לא גזרינן והתנן אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד אמר רב יוסף ל"ק הא ר"א הא ר"י, ופריך עליה ואמר אלא אמר ר"פ לא קשיא הא ב"ש הא ב"ה, וכסוגיא דביצה הנ"ל, הרי דגם הא דאין סומכין את הקדרה בבקעת הוא דלא כהלכתא, לרב יוסף אתיא כר"א ולר"פ אתיא כב"ש, ואיך פסקה רבינו להלכה: ונראה לע"ד ליישב הכל בחדא מחתא ודברי רבינו הללו הם כשני כתובים המכחישים זא"ז ובא הכתוב השלישי ומכריע ביניהם, כן הם פסקי רבינו הללו, דדין דאין בין יו"ט לשבת כו' ודין דמשילין פירות בי"ט אבל לא בשבת הם כשני דינים המכחישים זא"ז, ובא הדין השלישי דאין סומכין את הקדרה בבקעת ומכריע ביניהם ומיישבם על מכונם, ולכן כתבי' רבינו באמצע כדרך המכריע שמכריע שני הקצוות אליו ומאחדן עמו כאחד: דהנה יש לדייק בדברי רבינו שכתב בטעם שאין סומכין את הקדרה בבקעת משום דלא נתנו עצים אלא להסקה, והוא באמת טעם מפורש בברייתא ביצה ל"ג ובגמרא שם, אבל הרי בשבת שם אמר בטעמו משום גזירה יו"ט אטו שבת וכהנ"ל: עוד יש לדקדק בסוגיא דביצה ל"ז דמאי פריך ורמינהו ממשילין פירות אהא דאין בין יו"ט לשבת, והלא הא דמשילין טעמו הוא משום הפסד ממונו כדאמר בש"ס שם ע"ש, וא"כ דלמא הא דאין בין יו"ט לשבת איירי במקום שאין הפסד, ואף דאין בין קתני מ"מ הוא לאו דוקא לענין כל הדברים, וכמ"ש התוס' בריש מרובה דאין בין לא איירי לענין כל הדברים ע"ש, ועל הא דמשני רב יוסף הא ר"א הא ר' יהושע, ודאי קשיא זה והלא ר"י מפורש לא התיר שם אלא משום הפסד ממונו, אבל בלא הפסד גם הוא מודה דאסור, וא"כ למה לא אתיא ההיא דאין בין ג"כ כוותי' וכשאין בו הפסד, גם על ר"פ דמשני הא ב"ש הא ב"ה ג"כ קשיא טובא, דהלא בביצה די"ב מוקמינן לפלוגתייהו במתוך, והתינח לרש"י שם דסובר דלב"ה דאמרו מתוך מתירין כל הוצאה אף שלא לצורך כלל, א"ש דההיא דמשילין אתיא שפיר אליבייהו ומתירין ביו"ט אף שלא לצורך יו"ט כלל, אבל להתוס' שם שכתבו דגם ב"ה לא התירו אלא בצורך היום קצת, א"כ הלא הא דמשילין אינם צורך היום כלל, דודאי

הפסד ממון אינו מיקרי צורך יו"ט כלל, דאל"כ בהמה מסוכנת דתנן שם דף כ"ה דלא ישחוט אלא אם יש שהות ביום לאכול כזית מבית טביחתה ולמהלא מתירינן משום מתוך בכ"ע, אלא ע"כ הפסד ממון לא הוה צורך היום כלל: איברא דלרש"י לא קשיא מזה, דלדידיה ודאי צ"ל דעכ"פ מדרבנן יש איסור בדבר שאין צורך היום כלל כמו טלטול אבנים, וכמ"ש רש"י שם להדיא בד"ה אלא מדלא אפלגו באבנים ע"ש, ולדידיה א"ש ג"כ מה שנדרים ונדבות אינן קריבין ביו"ט אף דב"ה לא דרשי לכם ולא לגבוה אלא רק לכם ולא לעכו"ם ולא לכלבים שם כ' ע"ב, ולמה לא מתירינן משום מתוך, אלא משום דרבנן גזרו בהן משום שאין בהן צורך היום כלל לאדם דאף שלמים רק משולחן גבוה קא זכו כדאמר שם בש"ס, והא דאמר שם ר"ה לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט הוא אף מדאורייתא ודאי הוא רק למ"ד דלא אמרינן מתוך גם לב"ה, וכרבה שם י"ב, והאיסור הוא משום מלאכה, אבל למ"ד דאמרינן מתוך לב"ה ודאי אינה אלא דרבנן, ובזה מיושב ג"כ קושיית התוס' שם י"ב מהא דאופה מיו"ט לחול דפליגי רבה ור"ח דר"ח אמר לקי ורבה אמר אינו לקי, ואף לרבה הוא רק משום הואיל, ולמה לא מתירין משום מתוך ע"ש, דלפ"ז לא ק"מ דרבה לשיטתו אזיל דלא ס"ל מתוך כלל, ור"ח פשיטא דלא ס"ל מתוך כיון דגם הואיל לא ס"ל, דודאי הואיל הוה יותר סברא לומר ממתוך, דהרי רע"ק לית ליה מתוך פסחים ה' ב', ואלו הואיל אית ליה בפסחים ל"ח ע"ש, (וכבר הארכתי בזה בספרי תפ"ז ח"ר סימן י"ד) וא"כ ודאי צ"ל לפ"ז בטעם דמסוכנת דלא ישחוט אם אין לו שהות לאכול ממנה כזית, שהוא רק מדרבנן למ"ד דאמרינן מתוך, וכשיש שהות אף אם לא צריך ליה ולא יאכל ממנה כלל התירו לו רבנן משום הפסד, וכן במשילין התירו לו רבנן ג"כ משום הפסד דלא גרעי ממסוכנת ביש שהות: אמנם לפירוש התוספות דבאין צורך כלל ליומא מדאורייתא אסור, והא דנדרים ונדבות ג"כ מדאורייתא אינן קרבין דגם לב"ה דרשינן לכם ולא לגבוה וכדכתבו בביצה שם ע"ש, ובצורך קצת ס"ל דגם מדרבנן מותר, ואין לדבריהם איסור דרבנן כלל בזה, א"כ הלא מוכרח הוא מהא דמסוכנת דהפסד ממון לא חשיבה צורך היום כלל, וא"כ בודאי קשיא לדבריהם טובא דא"כ האיך מוקי ר"פ ההיא דמשילין כב"ה והלא אין בה צורך היום כלל, וזה קשה גם לרבינו לפי מה דבררתי לעיל בה' ט"ו דרבינו כהתוס' ס"ל ע"ש: כן יש לדייק בסוגיא דשבת קכ"ד הנ"ל דמוקי רב יוסף ההיא דאין סומכין את הקדרה בבקעת כר"א ולא כר"י, והלא ר"י אינו מתיר אלא בהפסד ממון ובההיא דאין סומכין הרי ליכא הפסד ממון כלל וגם ר' יהושע מודה בו, אבל לר"פ לא קשיא התם דודאי סמיכת הקדרה וגם הדלת חשיבי צורך היום קצת אבל על רב יוסף ודאי קשיא כמ"ש: אמנם נראה דא"ש הכל בחדא מחתא, דהנה יש להבין עוד פלוגתא דרבה ורב יוסף בביצה י"ב דרבה אמר דב"ש וב"ה פליגו בעירוב והוצאה ולא במתוך, ואתקיף עליה רב יוסף דא"כ לפלגו באבנים ולכן אמר דפליגי במתוך, דבמאי פליגי, דלכאורה הלא שפיר אתקיף עליה רב יוסף, דהרי איסור טלטול הוא משום הוצאה וכדאמר הש"ס בשבת קכ"ד ב' ובביצה ל"ז, וכיון דההוצאה מותרת היא לב"ה גם טלטול אבנים יש להם להתיר, ולכאורה היה אפשר לומר דאזלי לשיטתייהו בריש ביצה דרבה אמר דמוקצה דאורייתא היא מוהכינו, ורב יוסף ס"ל דמוקצה דרבנן היא כדאמר הש"ס התם דרב יוסף לית ליה הכנה דרבה ע"ש, ולכן לרבה כיון דמוקצה דאורייתא היא אסור גם

הטלטול באבנים משום מוקצה ולרב יוסף דמוקצה דרבנן לא אסרינן טלטול אלא משום הוצאה, אבל הא ליתא דודאי כל עיקר הכנה אינה אלא באכילה, אבל טלטול אבנים לא שייך להכנה, ולא אסרינן טלטול משום מוקצה אלא בדבר שמלאכתו לאיסור וכדאמרו בשבת קכ"ד, ואבנים ודאי לא נקראים מלאכתו לאיסור דאל"כ מ"ט דרב יוסף, ועוד דלרבינו הכנה דרבה לאו משום מוקצה היא כלל אלא גזה"כ הוא וכמ"ש הלח"מ כאן בהלכה זאת ע"ש: אמנם כבר כתוב בספר אבן העוזר דאזלי לשיטתייהו במקום אחר, דהנה בביצה י"ח אמר רבה דכלי ביו"ט לא מטבילינן גזירה יו"ט אטו שבת ורב יוסף אמר משום שחיטה וגזרינן כלים דלאו בני סחיטה אטו כלים דבני סחיטה, ולכאורה במאי פליגי בזה ולמה לא אמר רב יוסף ג"כ כרבה משום הוצאה וגזרינן יו"ט אטו שבת, אלא ודאי דבהא פליגי דרבה סובר דגזרינן יו"ט אטו שבת ורב יוסף ס"ל דלא גזרינן יו"ט אטו שבת, ואף דברחיצה גזרו יו"ט אטו שבת כמ"ש לעיל בה' י"ו, וכן בזיעה אמרו דגזרו ביו"ט משום עוברי עבירה של שבת כדאמרו בשבת מ' ובתוס' שם, ס"ל לרב יוסף דרק התם לבד הוא דגזרו יו"ט אטו שבת משום שראו שרבו עוברי עבירה של שבת ואי לא הא לא קיימי הא אבל בעלמא בשארי דברים לא גזרו יו"ט אטו שבת, ולכן אזלי לשיטתם גם הכא דרבה ס"ל דבאבנים שיש בהן טירחא היינו טעמא דאסרי ב"ה משום דגזרי יו"ט אטו שבת, ורב יוסף דאתקיף עליה אזיל לשיטתו דלא ס"ל האי גזירה, ולכן הוכרח לומר דלב"ה ג"כ יש דין הוצאה ביו"ט עצמו, ולכן אסרי באבנים מדרבנן אבל מדאורייתא מותר משום מתוך, ולהתוס' גם מדאורייתא יש איסור הוצאה באבנים וכל דבר שאין בו צורך היום כלל, ובדבר שיש בו צורך קצת מותר משום מתוך, ולרבה לא אמרינן מתוך גם לב"ה, אלא דהוצאה מותרת לגמרי ביו"ט אלא דבאבנים אסרו מדרבנן גזירה יו"ט אטו שבת וכמ"ש: ועתה הלא א"ש הכל, דהנה בשבת קכ"ד כל הסוגיא רק אליבי' דרבה אזלי, דרבה מפרש למשנתינו שם דדבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו לכ"ע מותר, ולכן פריך עליה מהא דתנן אין סומכין את הקדרה בבקעת, והא בקעת דבר שמלאכתו להיתר הוא ביו"ט וקתני אסור, ולכן משני שפיר לשיטתו דכיון דבשבת הוא דבר שמלאכתו לאיסור גזרינן יו"ט אטו שבת, וע"ז פריך ומי גזרינן והתנן משילין פירות ביו"ט אבל לא בשבת, ועל זה משני ומי לא גזרינן והתנן אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, ור"ל אע"ג דבמשילין הוה הטעם משום הפסד ובהא דאין סומכין ליכא הפסד, וכן בהא דאין בין יו"ט לשבת איכא למימר דאיירי ג"כ במקום דליכא הפסד, מ"מ כיון דהטעם הוא דגזרינן יו"ט אטו שבת, ודאי דאין לחלק בין איכא הפסד או לא, דהרי בשבת בכ"ע אסור אף בדאיכא הפסד, ולזה אמר כדי שלא יקשה מהא דאין בין יו"ט לשבת אהא דמשילין, אמר רב יוסף הא ר"א הא ר' יהושע, ור"ל דר"י אף דאינו מתיר אלא במקום הפסד, מ"מ שמעינן מניה דהוא ס"ל דלא גזרינן יו"ט אטו שבת, דאל"כ אף במקום הפסד היה לו לגזור יו"ט אטו שבת, ור"א דאוסר אף במקום הפסד ע"כ טעמו הוא משום זה דגזר יו"ט אטו שבת, וכ"ש בהא דאין סומכין את הקדרה בבקעת דליכא הפסד, ולכן ההיא דאין סומכין ר"א היא ולא ר"י, ושפיר משני לה רבה לשיטתו הא דאין סומכין משום דגזרינן יו"ט אטו שבת, ואף דרב יוסף בעצמו לשיטתו לא ס"ל האי גזירה דיו"ט אטו שבת, מ"מ הכא אליבי' דרבה הוא דמשני לה, ור"פ ג"כ משני לה אליבי' דרבה ג"כ דס"ל בטעמי' דב"ה בהא דמוציאין קטן וס"ת

משום דאין עירוב והוצאה ליו"ט אף שלא לצורך ואיסור טלטול אבנים לב"ה הוא רק דרבנן משום גזירה יו"ט אטו שבת, הא ב"ש הא ב"ה, ור"ל דלב"ש יש איסור דאורייתא בהוצאה ביו"ט עצמו בכל דבר שאינו אוכל נפש, ולכן לדידהו ודאי יש איסור גם בטלטול פירות דמשילין מדרבנן כמו בשבת, ולכן לדידהו אתיא הא דאין סומכין את הקדרה בבקעת ביו"ט שפיר אף דמלאכתו להיתר ביו"ט מ"מ גזרינן יו"ט אטו שבת בכל טלטול דאסור בשבת ושפיר משני לה רבה דגזרינן יו"ט אטו שבת, והא ב"ה דס"ל דאין שום איסור הוצאה ביו"ט ולא גזרינן ביה איסור טלטול אטו שבת אלא באבנים לבד משום טירחא, אבל במידי דלית ביה טירחא כמו במשילין פירות כיון דלית איסור בהוצאה לא גזרו איסור בטלטול אף שאינה לצורך היום כלל, ולדידהו ודאי סומכין את הקדרה בבקעת דבמידי דלית ביה טירחא לא גזרו יו"ט אטו שבת גם לרבה:ובזה הלא יבואר שפיר גם סוגיא דביצה ל"ז שנמשכת ג"כ אחרי סוגיא דשבת הנ"ל דאיירי ג"כ רק אליבי' דרבה, דהלא אמרה בטעמי' דאין בין יו"ט לשבת, משום גזירה יו"ט אטו שבת, והלא זה הוא רק אליבי' דרבה כהנ"ל, ולזה שפיר פריך עליה ממשילין פירות ביו"ט ולא גזרינן יו"ט אטו שבת, ור"ל דאף ע"ג דהתם איכא הפסד ממון מ"מ בגזירה הזאת לא שייך להקל משום הפסד ממון דבשבת הלא בכ"ע אסור וכהנ"ל, ולזה משני רב יוסף אליבי' דרבה ג"כ הא ר"א הא ר"י וכמו בסוגיא דשבת, ור"פ משני הא ב"ש הא ב"ה, והכל הוא כבסוגיא דשבת דאזלי רק לשיטת רבה דגזרינן יו"ט אטו שבת, וב"ש וב"ה פליגי בעירוב והוצאה אבל מתוך לכ"ע לית להו: אמנם לר' יצחק בר אבדימי ור' יוחנן ורב יוסף לעצמו דס"ל דב"ש וב"ה פליגו במתוך וב"ה אית להו מתוך ואשר הכי קי"ל לדינא, ויש איסור הוצאה ביו"ט כמו בשבת במקום דלא אמרינן מתוך, ולכן טלטול אבנים לכ"ע אסור דטלטול צורך הוצאה היא ולא משום דגזרינן יו"ט אטו שבת, לפ"ז ודאי הא דאין סומכין את הקדרה בבקעת ביו"ט לאו משום דגזרינן יו"ט אטו שבת, אלא טעמא אחרינא אית ביה, וכדאי' בברייתא ביצה ל"ג ובכל הסוגיא שם, משום דלא נתנו עצים אלא להסקה, ואלבייהו דהני מ"ד הוא דאתיא כל הסוגיא שם, ולפ"ז הלא לא קשיא עליה כלל מהא דמשילין, ולא צריכינן כלל לאוקמה כר"א או כב"ש, אלא אתיא שפיר אליבי' דכ"ע ואליבי' דהלכתא, ולכן הלא שפיר פסקה רבינו לדינא, ואמר ג"כ בטעמו משום דלא נתנו עצים אלא להסקה וכסוגיא דביצה ל"ג הנ"ל, ולא כסוגיא דשבת וסוגיא דביצה ל"ז, משום דהוא פסק בפרק א' הלכה ד' כהני מ"ד דאמרינן מתוך, ולכן מוכרח הוא לפסוק לדינא כההיא סוגיא דביצה ל"ג וכהנ"ל: גם על הא דאין בין יו"ט לשבת לא ק"מ אלבייהו דהני מ"ד דאמרי מתוך מהא דמשילין, דודאי טעמא דמשילין הוא רק משום הפסד ממונו, והא דאין בין יו"ט לשבת איירי בדברים דליכא הפסד ממון, ולכן מדייק רבינו בלשונו בדין אין בין יו"ט לשבת הכא, אלא ע"כ היה בו צורך אכילה וכיוצא בה או "דברים שהם "מותרים ביו"ט, ור"ל בדברים דאיכא בהן הפסד ממון כההיא דמשילין, כי שניהן אתיין אליבי' דהלכתא לכ"ע, ולכן שפיר פסק רבינו כשתי המשניות לדינא, והכל הולך אל מקום אחד דכיון דהוא פוסק דאמרינן מתוך ע"כ מוכרח הוא לפסוק ככל שלש המשניות הללו, וגם התוס' שפיר פסקו דלא מתירינן משום מתוך אלא בצורך קצת, ואין עליהם שום קושיא בזה, וגם כל הקושיות הנ"ל מסולקים בפשיטות מאד, וכל זה ברור ואמת בסיעד"ש ודו"ק: שוב ראיתי בר"ן בסוגיא דביצה

הנ"ל, ות"ל כתב ג"כ כמקצת דברי הנ"ל, וז"ל על הא דלא נתנו עצים אלא להסקה, וסוגיין דהכא מיחלפא בהדי סוגיין דפ' כל הכלים דף קכ"ד דהתם מייתי מתניתין דאין סומכין את הקדרה בבקעת ואמרינן דהיינו טעמא משום דגזרינן יו"ט אטו שבת ומפקינן לה מהלכתא דמוקים לה כב"ש וכדאיתא התם, ולא מדכרינן טעמא דלא נתנו עצים אלא להסקה, והכא לא מדכרינן עלה דב"ש היא, וסוגיין דהכא עיקר משום דאיתא בדוכתה, הלכך נקטינן כסוגיין וההיא סוגיא ליתא עכ"ל, ות"ל כי אני זכיתי להכריח דברים אלו בדברים מרווחים ומוכרחים ביותר, ולהעמיד כל שלשת הסוגיא ברויחא בסיעד"ש ככל הנ"ל, אמנם הרא"ש בביצה שם כתב בשם ר"ח שיטה אחרת בזה ואמר דהטעם דלא נתנו עצים אלא להסקה ג"כ הוא משום גזירה יו"ט אטו שבת וכסוגיא דשבת הנ"ל ע"ש, אבל מסתיין דיש לי תנא גדול המסייע לי הר"ן ז"ל, ובפרט כי הדברים נכונים מצד עצמן, ולרבינו ז"ל המה מוכרחים ומרווחים ביותר וככל הנ"ל ודו"ק: הלכה יח וכשם שהמוקצה אסור ביו"ט כך הנולד אסור.

עיין לח"מ שהקשה והלא נולד כ"ש הוא ממוקצה דהא איכא מאן דלית ליה מוקצה ואית ליה נולד בריש פ"ק דביצה עכ"ל, ובאמת שכן פסק הרמ"א סוף סי' צ"ה דגם למאן דלית ליה מוקצה אית ליה נולד ע"ש: ונראה לע"ד דלא ק"מ, דעד כאן לא אמרינן דנולד חמור ממוקצה אלא רק למ"ד דלית ליה מוקצה, דטעמי' הוא דכל מאי דחזי לאדם לא מקצי מדעתי', כדפי' רש"י בריש ביצה ע"ש, וכן כתב רבינו בפ' כ"ו מה' שבת הלכה י"ד, וז"ל שאין שום אוכל שהוא מוקצה בשבת כלל אלא הכל מוכן הוא חוץ מגרוגרות וצמוקין שבמוקצה בזמן שמייבשין אותם הואיל ומסריחות בינתים ואינם ראויים לאכילה הרי הן אסורים בשבת משום מוקצה עכ"ל, ולכן בנולד שפיר יש לאסור דלית ביה האי טעמא, כדפרש"י בריש ביצה וז"ל אבל נולד לא הוה ידע דניהוי דעתי' עליה עכ"ל, ולכן אמר שפיר בריש ביצה דס"ד דאפילו מאן דשרי במוקצה בנולד אסור, משא"כ למ"ד דמוקצה אסור בודאי לא חמיר לדידיה נולד ממוקצה כלל, אלא אדרבא יש סברא להתיר בנולד יותר מבמוקצה, דכל הטעם דמוקצה אסור להאי מ"ד הוא משום דאקצינהו מדעתי' שלא לאוכלו, והרי אין זה שייך אלא במוקצה שישנה בעין דידע לה לאקצינהו, משא"כ נולד שלא היה בעולם ולא ידע לה כלל הרי לא אקצינה כלל מדעתי', והא דפריך בריש ביצה דאי בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מ"ט דב"ש, ולא פריך כ"כ מ"ט דב"ה דאסרי נולד, דודאי ידע דלב"ה יש לתרץ ולומר דס"ל לאסור בין במוקצה בין בנולד, אבל מלתא דפסיקא בודאי לא הוה, ועכ"פ כ"ש בודאי לא הוה, ותדע דרב נחמן הלא הוצרך לתרץ שם ולומר ודאית ליה מוקצה אית ליה נולד, הרי דע"כ יש סברא לומר דאף ע"ג דאית ליה מוקצה לית ליה נולד, ולזה הוצרך שפיר גם רבינו הכא להשמיענו זה והוא דברי רב נחמן ממש וד"ל: הלכה כ וכשם שאסור לאכלה כך אסור לטלטלה ואפי' נתערבה באלף כולן אסורות כו': עיין מ"מ מ"ש בזה ועיין לח"מ מה שהקשה בזה, ועיין מה שכתבתי בזה לעיל בה' עכו"ם פרק ז' ה' י' שהארכתי הרבה בזה וישבתי דברי רבינו ודברי ה"ה לנכון מאד בסיעד"ש ודו"ק: אמנם מ"ש רבינו בלשונו וכשם שאסור לאכלה כך אסור לטלטלה, משמע דגם בשבת כיון שאסור לאוכלה אסור לטלטלה, וכדתניא בברייתא ביצה ג' ב' אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה, וצ"ע לרבינו שפסק דאין מוקצה בשבת למה אסורה

מלטלטלה, ואין לומר משום דגזרינן שמא יבא לאוכלה, או דפסק גם כרב יוסף דאמר משום פירות הנושרין ומשום שמא יעלה ויתלוש כדאמר ביצה ג', דהלא רבינו בפ' כ"א מה' שבת הלכה ז כתב פירות שנשרו בשבת אסור לאוכלן עד מוצאי שבת גזירה שמא יתלוש, הרי דגם בפירות הנושרים אינו אוסר אלא האכילה ולא הטלטול, הרי דבטלטול ליכא לא משום שמא יעלה ויתלוש ולא משום שמא יבא לאוכלם: שוב ראיתי בפרי מגדים סי' שכ"ב בט"ז ס"ק ב' כתב ג"כ להקשות כה"ג וז"ל יש בכאן חקירה אחת בפירות הנושרין דאסור אף בטלטול וכן ביצה אסור' אף בטלטול אף בתרנגולת העומדת לאכילה כו' אמאי הא כתב המג"א בסי' תמ"ו אות ג' דכל דבר האסור באכילה אם רוצה ליתן לעכו"ם לא אסור בטלטול כנבלה לכלבים א"כ ביצה אמאי אסורה בטלטול הא ראוי ליתן לעכו"ם וכן פירות הנושרים כו' עכ"ל ע"ש: והנה מ"ש גם בפירות הנושרין דאסור אף בטלטול, כבר כתבתי דזה אינו לדעת רבינו והטור והש"ע בסי' ש"י דפסקו כר"ש וכדדייק רבינו להדיא בפכ"א מה' שבת הנ"ל דאסור לאוכלן ולא הזכיר טלטול כמו בביצה, ואף דבפכ"ה מה' שבת כתב רבינו בהלכה י"ט שם דפירות שאסור לאכול כגון פירות שאינן מעושרין כו' אסור לטלטלן, נלע"ד דרק הני שחשיב שם דכיון שהיה לו לעשרן מערב שבת ולא עשרן אקצינהו בידים ודמיא לגרוגרות וצמוקין דגם ר"ש מודה דאסורין משום מוקצה אבל לא בפירות הנושרין דלא אקצינהו בידים ודלא כרש"י ביצה דף כ"ד ב' דאמר דבמחובר מודה ג"כ ר"ש דהוה מוקצה כיון דלא נקטן מאתמול ע"ש, וכאשר רצו גם התוס' בד"ה גזירה לומר הכי דלא כרש"י ע"ש: גם קושייתו מהמג"א נלע"ד דג"כ לא ק"מ דע"כ לא כתב המג"א שם דגם מה שראוי ליתן לעכו"ם אינו אסור בטלטול אלא לגבי חמץ בע"פ לאחר ד' שעות שהוא עומד אז לזה ליתנו לעכו"ם או לכלב, אבל בפירות ושארי דברים האסורים רק ליומו הרי אין רצונו ליתנם כלל לכלב או לעכו"ם, והרי אדרבא המג"א בעצמו כתב שם הכי דפירות טבל או חלבים הויין מוקצין שפיר משום דאין דעתו למשדיין לכלבים ע"ש.

וא"כ מאי קשיא לי' וכי הפירות הנושרין והביצה דעתו ליתן לעכו"ם והרי אדרבא הוא כופה כלי על הביצה שלא תשבר ויאכלנה לערב או למחר בעצמו, אמנם מה שכתבתי ודאי קשיא לכאורה: לכן נלע"ד דגם הא דאסור בטלטול בביצה הוא משום הכנה דכיון דגזה"כ הוא שאין יו"ט מכין לשבת אסור גם ליקח אותה בידו דאם יקחנה הרי ע"י הכנה דיו"ט הוא שבאה לידו ולכן אסור גם הטלטול, וזהו ג"כ דלא כהפמ"ג שם דלא כתב הכי, וכן משמע מלשון המג"א בריש סי' שכ"ב שכתב אסור אפילו לטלטלה גזירה משום שבת שאחר יום טוב שאז אסור מדאורייתא משום הכנה עכ"ל, וכן משמע להדיא מלשון הטור שם שכתב בלשונו, ביצה שנולדה בשבת אסור לאוכלה ואפילו לטלטלה אסור כו' ושבת שלאחר יו"ט או לפניו נולדה בזה אסורה בזה וכן שירי פתילה שכבה בשבת אסור להדליק בה ביו"ט שלאחרי' משום הכנה, עכ"ל, והרי האי משום הכנה קאי על כל דבריו הקודמין ואמר על כולן משום הכנה כנלע"ד ודו"ק: פרק ב' הלכה א' ועגל שנולד ביו"ט אם היתה אמו עומדת לאכילה מותר.

עיין מ"מ שכתב ועגל שנולד בשבת יש מי שאסרו אותו ביו"ט הסמוכה לו ויש מתירין ואפילו ביומו מותר לחולה כו' עכ"ל, ועיין לח"מ שכתב עליו וז"ל האי ואפילו משמע דהוא סברת היש מתירין. וקשה דאפילו לדעת היש אוסרין איך אסור בחולה שיש בו

סכנה כו', ואם הוא חולה שאין בו סכנה היכי קאמר דמותר ואיך שוחטין אותו בשבת כו' עכ"ל: ונפלאתי על קושייתו דהלא פשוט הוא דודאי איירי בחולה שיש בו סכנה, אבל הרי כתב רבינו בריש פ"ב מה' שבת דדחוי' היא שבת אצל סכנת נפשות ולא הותרה, והרי כתב רבינו בפ"ד מה' ביאת מקדש ה' ט"ו וז"ל, מפני שהטומאה לא הותרה בצבור אלא באיסורה עומדת ודחוי' היא עתה מפני הדחק ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר כו' עכ"ל, וא"כ הלא גם גבי סכנת נפשות בשבת דרק דחוי' היא דינא הכי, וכן כתב ג"כ רבינו מפורש בפי"ד מה' מאכלות אסורות ה' ט"ז דמאכילין למי שאחזו בולמס הקל הקל תחלה עי"ש, וכן בפ"ב מה' שביתות עשור ה' ט' כתב במי שאחזו בולמס ביו"כ מאכילין אותו אפילו נבלות ושקצים ואין משהין אותו עד שימצאו דברים המותרים עכ"ל, ומינה דאם נבלות וכשרות לפניו יש להאכילו כשרות ולא נבלות, וא"כ הלא לזה כוון המ"מ דאפילו ביומו מותר לחולה, ור"ל מותר גמור הוא דאפילו אם יש לפניו עגל שכבר נולד קודם השבת ועגל זה שנולד בשבת מותר גם לכתחלה לשחוט עגל זה שנולד בשבת ולהניח האחרת, וזה אינו אלא להמתירין אבל לא להאוסרין, וזה פשוט, שוב ראיתי דגם המשנה למלך תמה כ"כ על המ"מ כדברי הלח"מ, והמגיה תירץ ג"כ לבסוף כמ"ש ודו"ק: הלכה ג' וכן בהמת קדשים שנולד, בה מום ביו"ט כו' אסור לשוחטה ביו"ט, לפיכך אסור לראות מומי קדשים ביו"ט גזירה שמא יתירם החכם במומן ויבוא זה לשחוט בו ביום, אבל רואה הוא המום מערב יו"ט ולמחר מתיר או אוסר: הנה לכאורה אין לזה הבנה דהאיך שייכים כל דינים אלו בבהמת קדשים והלא בהמת קדשים שנפל בהם מום צריכין פדיון קודם שחיטה והרי אין פודין קדשים ביו"ט, וא"כ הלא גם בלא"ה אי אפשר לשוחטה ביו"ט, ולא שייך דינים אלו אלא בבכור כדאיתא בגמ', ואין לומר דגם רבינו כוון רק לבכור, דכיון דבהלכה שאח"ז אמר בכור שנולד ומומו עמו, מכלל דהכא דאמר בלשונו בהמת קדשים דוקא הוא, וגם דהרי אמר בזה לשון נקבה בהמת קדשים שנולד "בה מום, וגם על דין השני קשה כזה מאי דאמר לפיכך אסור לראות מומי קדשים ביו"ט גזירה שמא יתירם החכם במומן ויבא זה לשחוט בו ביום, והאיך שייך גזירה זו בבהמת קדשים דבעי פדי' קודם שחיטה והאיך יבא זה לשחוט קודם פדי', וגם דלמה לו לרבינו לשנות מלשון הש"ס דאמר דינים אלו רק בבכור דלא בעי פדי': אלא דמ"מ הי' אפשר ליישב שני דינים אלו ולומר דה"ק דאם נולד בה מום ביו"ט גם אם עבר ופדה אותה ביו"ט אסור לשוחטה משום מוקצה, לפיכך אסור לראות מומי קדשים ביו"ט גזירה שמא יתירם החכם במומן ויבא זה לפדות אח"כ ולשחוט בו ביום, ולזה שפיר משמעינו זה בבהמת קדשים ולא בבכור לרבותא דאע"ג דבעי פדי' לא הוה זה גזירה לגזירה אלא הכל גזירה אחת היא דגזרינן שאם יראה יתירנה וזה יבא לפדותה ולשוחטה, אמנם דין השלישי בודאי קשה מה דאמר אבל רואה הוא המום מעיו"ט ולמחר מתיר או אוסר, והאיך שייך דין זה בבהמת קדשים דמה יועיל התרתו למחר כיון דאכתי אי אפשר לו לשוחטה בלא פדי', ועוד כיון דלראות המום ביו"ט אסור דלמא יתיר וזה יבא לפדותה ולשוחטה אם כן גם להתיר ע"פ ראייתו מעיו"ט הי' לן לאסור דאם יתירנה ביו"ט דלמא יפדנה אח"כ ביו"ט, ומעיו"ט קודם שיתירנה החכם ויאמר דמום קבוע הוא הרי א"א לו לפדותה כמ"ש רבינו בפ"ב מה' איסורי מזבח ה' ו' דבמום עובר אינה נפדית, וא"א לו לפדותה אלא לאחר שידע מפי החכם דמום

קבוע הוא, וגם צריך לפדותה דוקא קודם שחיטה דקי"ל דבעי העמדה והערכה ואפי' אם עבר ושחטן אינן נפדין אח"כ אלא כל זמן שמפרכסין וכמ"ש רבינו בפ"א דאיסורי מזבח ה' י"א ובפ"ה מה' ערכין ה' י"ב וי"ג ע"ש, ולומר דאיירי כשפדה זה מעיו"ט על תנאי שאם יאמר החכם שהוא מום קבוע יהא פדוי ואם יאמר שהוא מום עובר לא יהי' פדוי, זה הוא דוחק, וגם בדינים הראשונים הוה זה דוחק לומר דגזרינן כולי האי שלא יראנה גזירה שמא יתירנה, ואם יתירנה גזרינן עוד שמא יבא זה לפדותה דודאי הוה זה גזירה לגזירה, דלא דמי כלל למאי דגזרינן שלא יתירנה משום שיבא זה לשוחטה דאם יתירנה בודאי ישחטנה דיחשוב דכיון שהוא מתירה מפורש לשוחטה הרי אין בו עוד איסור מלשוחטה אבל אם יתירנה יבא מזה לעשות איסור אחר לפדותה ביו"ט אשר זה לא התיר כלל זה ודאי הוה גזירה אחרינא והוה זה גזירה לגזירה, ואשר על כן אמר הש"ס בביצה כ"ו וכ"ז ב' כל דינים אלו רק בבכור ולא בקדשים, ובודאי הוא משום זה דבקדשים דבעי פדי' לא שייכים דינים אלו כלל משום דאין פודין ביו"ט וכמ"ש רש"י שם כ"ז ב' בד"ה בבהמת קדשים עי"ש: לכן נלע"ד דודאי איירי רבינו גם בזה בבכור אלא שאמר בהמת קדשים לכלול בדינין אלו גם מעשר בהמה שהיא ודאי נקראת בשם בהמת קדשים והיא דינה כבכור ואינה צריכה פדיון כבכור אלא נאכלת במומה לבעלים בלא פדיון וכדתנן בכורות ל"א כל פסולי המוקדשין הנאתן להקדש כו' חוץ מן הבכור והמעשר שהנייתן לבעלים וע"ש בגמ', ושם דף ל"ב ב' פריך למה כתיב במעשר לא יגאל לכתוב לא ימכר ואמר אי כתב רחמנא לא ימכר ה"א אזדבוני הוא דלא מזדבן כו' אבל אפרוקי מפריק דהא עיילי דמיו להקדש להכי כתב רחמנא לא יגאל דלא אזדבוני מיזדבין ולא איפרוקי מיפריק ע"כ, וכן תנן בתמורה כ"א מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים שכל הקדשים כו' ויש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור והמעשר כנלע"ד ודו"ק:אבל רואה הוא המום מערב יו"ט ולמחר מתיר או אוסר.

ובהשגות ואפילו נולד בו מום מעיו"ט אין רואין אותו לכתחלה ביו"ט עכ"ל, משמע מדבריו דרק לכתחלה אין רואין הא בדיעבד אם ראה והתיר הרי זה מן המוכן ושוחטין אותו לכתחלה, וכן בדין לפי טעמו שכתב דהא דאין רואין לכתחלה הוא משום שמא לא יהי' מום קבוע ונמצא מטלטל מה שאין ראוי לו ע"ש, והמ"מ כתב עליו דגם דעת רבינו כן הוא שאין רואין אותו ביו"ט אפילו המום שנולד מעיו"ט, מדאמר אבל רואה הוא המום מעיו"ט אבל לא ביו"ט, וכתב ולא נתבאר בדברי רבינו אם עבר וביקר זה שנולדו בו מבערב מה דינו ונחלקו המפרשים בזה יש מתירין לשוחטו ויש אוסרין עכ"ל, והנה הראב"ד הלא משמע מפורש שהוא מן המתירין ונסתפק המ"מ גם בדעת רבינו אולי גם הוא הוה מן המתירין: והנה הרבה הוא תימא דהרי זה הוא רק דעת אביי בביצה דף כ"ו ב' דדייק זה מלשון הברייתא שם, אבל הש"ס הרי פריך עלי' שם מהמתניתא דאייתי רב אושעיא בידי' דקתני בין שנולד בו מום מערב יו"ט ובין שנולד בו מום ביו"ט חכמים אומרים אין זה מן המוכן, דאפילו דיעבד נמי לא ואסיק דהברייתא דדייק אביי מינה משבשתא היא, ואמר רב נחמן בר יצחק מתניתין נמי דייקא הכי כו', וכן הוא מסקנת הש"ס שם עי"ש, הרי מפורש דמסקנת הש"ס הוא דדיני' שוה לנולד ביום טוב דאפילו בדיעבד נמי לא, ולכן נראה ודאי דגם דעת רבינו הכי הוא לאוסרו גם בדיעבד וכמ"ש הלח"מ מדנקט רבינו ההיתר דדיעבד רק בנולד ומומו עמו אבל בנולד בעיו"ט לא, ודעת

המתירין צ"ע ודו"ק: הלכה ד' בהמת חולין שנפלה מן הגג ועמדה מעת לעת והרי היא צריכה בדיקה שוחטין אותה ביו"ט ותבדק כו' עיין מ"מ שכתב דהוא בעיא דלא איפשטא בפ' המביא דף ל"ד ויש מי שפסק בה להחמיר ורבינו פסק להקל וכבר הוכיח הרשב"א ז"ל כדבריו: והנה הר"ן פסק בה להחמיר ואמר בטעמו משום דספיקא דאורייתא היא ולחומרא, אמנם הרשב"א בחדושי ביצה שלו לומר שם להיפך ממש, וכתב דנ"ל דעת המקילין בזה, ואמר בה שני טעמים, חדא דספק דבריהם היא ואזלינן בה לקולא, ועוד דהעיקר כר' ירמי' הוא דמתני בטעם דליבון רעפים מפני שצריך לחוסמן ולא כר"ז דמתני בטעמו מפני שצריך לבודקן, דרשב"ל שם אית לי' גם כן טעמא דצריך לחוסמן ע"ש: אמנם לע"ד הנה דברי הרשב"א אינם מובנים כלל לכאורה, דמה שאמר דספק דבריהם הוא, לכאורה צ"ל ע"כ משום דס"ל כדעת רש"י בביצה י"ב דמשום מתוך מותר מדאורייתא כל הוצאה ביו"ט אף שלא לצורך כלל ורק מדרבנן יש איסור שלא לצורך כלל, ולכן גם בשחיטה אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך מדאורייתא, אבל לדעת התוס' שם דס"ל דשלא לצורך כלל יש בו איסור דאורייתא, הרי גם זה ספק דאורייתא הוא וכדעת הר"ן, ואם כן הלא כבר הוכחנו לעיל פ"א ה' ט"ו דדעת רבינו הוא כדעת התוס' בזה, הלא לדידי' ודאי דספק דאורייתא הוא, והלא יקשה טובא על רבינו ז"ל לפ"ז דלמה היקל הוא בבעיא זו, ועוד יותר תימא על הרשב"א עצמו, דבאמת בביצה שם הקשה על דעת רש"י ואמר שם ג"כ מפורש כדברי התוס' עי"ש, ואם כן למה הוא ספק דבריהם, והלא אם טרפה היא עשה מלאכה דאורייתא ביו"ט שלא לצורך: גם מה שאמר דהעיקר כר' ירמי' דמשום שצריך לחוסמן הוא, ג"כ אינו מובן כלל דמה בכך, וכי לר' ירמי' עצמו דסבר הכי מפשט פשיטא לי' דאין מחזיקין ריעותא ביום טוב, והלא ר' ירמי' הוא דבעי זה שם מר"ז מי מחזיקינן ריעותא ביו"ט או לא, ולא פשיט לעצמו מהא דליבון רעפים דאינו חושש אלא משום שצריך לחוסמן אבל לא משום בדיקה וע"כ הוא משום דבאמת לקולא א"א למפשט כלל מליבון רעפים, דמה לרעפים דלא אתילדא בהו שום ריעותא, תאמר בבהמה שנפלה ועוף שנדרס ואינה יכולה לילך דאיתילדא בהו ריעותא, ור"ז לא פשיט לבעיא זו מליבון רעפים אלא לחומרא ומק"ו דמה ליבון רעפים דלא איתילדא בהו שום ריעותא חיישי' לבדיקתן ביו"ט דריסת עוף דאתילדא בה ריעותא מבעי, ועתה האיך נאמר דמשום דהעיקר הוא כר' ירמי' אין לספק בה עוד כלל, במקום שר' ירמי' בעצמו מספק בה טובא אף דהוא בעצמו בודאי סובר דהעיקר כדבריו, ואדרבא כל עיקר הספק לדידן הוא רק משום זה דהעיקר הוא כר' ירמי' דהטעם הוא מפני שצריך לחוסמן, דלר"ז דמשום שצריך לבודקו הלא אין בזה שום ספק דודאי אסור לשוחטה ביו"ט משום שצריך לבודקה אלא משום דבאמת מדברי רשב"ל מוכרח דהעיקר כר' ירמי' ולכן נשאר האיבעיא בלא פשיטות, ואין זה אלא ספיקא דאיבעיא לבד, אבל עכ"פ ספק גדול הוא וספק דאורייתא הוא כמ"ש הר"ן, ואם כן בודאי יש לתמוה לכאורה על רבינו והרשב"א וכן על הרא"ש והטור והש"ע שכולם פסקו בה להקל והלא ספיקא דאורייתא הוא וככל הנ"ל: והנה בדעת רבינו הי' אפשר לצדד ולומר דשפיר הוה זה רק ספק של דבריהם, דאיהו ס"ל בכל ספק דאורייתא דרק מדרבנן הוא לחומרא, וא"כ אף אם הי' בזה איסור ברור לשוחטה ביו"ט מספק שמא תמצא טרפה ג"כ הי' בזה האיסור רק מדרבנן, ואם כן השתא שהוא עוד ספיקא דאיבעיא

הוא לדידן רק ספק דרבנן, אבל על הרשב"א קשה ביותר דאיהו הרי ס"ל דספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא (עיין פ"ח י"ד סי' ק"י בכלל ס"ס שלו) ואם כן לדידי' הרי בודאי ספיקא דאורייתא הוא ויש ליזול בי' לחומרא: אמנם בתשובה הארכתי הרבה בזה בספרי חפ"ז ח"ב וברתי דהדין עם רבינו וסייעתו דשפיר יש לנו להקל בזה, ותמצית הדברים הוא זה בקיצור נמרץ, דהנה ז"ל הש"ס ביצה דף ל"ד בעי ר' ירמי' מר"ז מהו לשוחטה ביו"ט ומי מחזיקינן ריעותא ביו"ט או לא ע"כ, והנה יש להבין דקדוק לשונו בבעייתו דאמר מי "מחזיקינן ריעותא, דאיזה חזקה צריכין לריעותא, והי' לו לומר מי חיישינן לריעותא ביו"ט, ומאי מחזיקינן דאמר, ועוד דאיזה חשש יש בהריעותא ואיזה ספק יש לו בזה, והרי אמר ר"ה חולין ט' בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה, ואמר שם לא צריכה אע"ג דאתיליד בה ריעותא, הרי דלא חיישינן להריעותא כלל אף בספק איסור דאורייתא כדאמר שם כגון שבא זאב ונטל בני מעיים והחזירן כשהן מנוקבים, כיון דאית לה חזקת היתר, וא"כ למה נחוש לריעותא ביו"ט יותר מבשאר ספק דאורייתא, ולמה נחוש מלשוחטה ביו"ט מספק שמא תמצא טרפה לאחר שחיטתה ובדיקתה והלא אז תהי' בחזקת היתר לאחר שחיטתה, אלא ע"כ דכל עיקר בעייתו הוא זה דאולי לא דמיא ריעותא זו לריעותא דר"ה, דע"כ לא חש לה ר"ה אלא לריעותא דלאחר שחיטה שנעשית בעת שכבר הי' לה חזקת היתר דהחזקה קדמה להריעותא, משא"כ לריעותא זו שנעשית מחיים בעת שהי' לה עדיין חזקת איסור אולי גם ר"ה מודה שיש לחוש לה כיון שהריעותא קדמה להחזקת היתר, ואף דהחזקת איסור שהי' לה מחיים לא הי' אלא לענין ספק בשחיטה שהוא חזקת שאינה זבות, עכ"פ לענין הכשר הבשר לאכילה הי' לה חזקת איסור, וא"כ י"ל שפיר דהריעותא נצטרפה להחזקת איסור ונתחזקה גם היא והולידה בה חזקה חדשה לאיסורא לחוש לה גם אחר שישחטנה ושוב לא יחול עלי' חזקת היתר דלאחר שחיטה כלל וזהו דמדייק ר' ירמי' בלשונו מי "מחזקינן ריעותא ביו"ט ור"ל כיון שנולדה מחיים בעת שהי' לה חזקת איסור גם הריעותא נעשית חזקת איסור ולא תסולק גם לאחר שחיטה אף שיסולק אז ממנה חזקת שאינו זבות, עכ"ז הריעותא בחזקתה תהי'שתהי' טרפה ואין לשוחטה ביו"ט, או דלמא לא מחזיקינן כי לא גרעה ריעותא דמחיים מריעותא דאחר שחיטה כלל, וגם היא בחזקת היתר עומדת כדר"ה: והא דפשיט לי' ר"ז מליבון הרעפים לפ"ז והרי התם לית בהו חזקה כלל דאין להן חזקת בריאות מעולם, צ"ל דפשיטותו הוא זה, דהרעפים נהי דלית בהו חזקה הרי כ"כ לא אתיליד בהו ריעותא כלל, ואפ"ה חיישינן להו אע"ג דבעלמא לא חיישינן כלל, הרי דיו"ט חמורה לענין זה במקום שצריך בדיקה, כ"כ הכא אע"ג דאית בה חזקה, הרי לנגדה איתיליד בה ריעותא, ולא עדיף דבר שיש לו חזקה וריעותא מדבר שאין לו לא חזקה ולא ריעותא, ולכן אף אם נאמר דריעותא הנולדה מחיים לא גרע מריעותא הנולדה לאחר שחיטה ג"כ יש לחוש לה מלשוחטה ביו"ט כיון שצריכה בדיקה, והא דר"ה דאמר דבחזקת היתר עומדת אע"ג דאתיליד בה ריעותא, התם הרי בלא הריעותא אין לנו מה לחוש כלל אף בלא החזקה, וכדפריך בחולין שם ולימא נשחטה הותרה ור"ל ומה צורך לו להחזקה, ואמר הא קמ"ל אע"ג דאתיליד בה ריעותא, הרי דבלא הריעותא אין צורך להחזקה כלל, משא"כ ביו"ט הרי חזינן דאנו חוששין שלא ללבן הרעפים משום דצריכין

בדיקה אף שאין בהן ריעותא כלל, א"כ כ"כ במקום שיש ריעותא אף שיש לה חזקה כנגדה לא עדיף מאלו לא הי' ריעותא ולא חזקה דחוששין לה ביו"ט, ודחי לי' איהו ואמר אנן מפני שצריך לחוסמן מתנינן לה, אבל למה שצריך לבודקן באמת לא חיישינן כלל גם ביו"ט כמו בעלמא כיון דלית בהו ריעותא, ולכן שמעינן מדברי ר"ה דגם ביו"ט לא חיישינן לריעותא במקום דאיכא חזקה, ואם כן שפיר יש לנו לספק בכאן דיש בה ריעותא דמחיים אי דמיא לריעותא דלאחר שחיטה דלא חיישינן לה בין בעלמא בין ביו"ט או דלמא ריעותא דמחיים גרע ומולדת בה חזקה חדשה לאיסורא ויש לחוש לה בין ביו"ט בין בעלמא וכהנ"ל: אמנם אי לפ"ז הרי לכאורה קשיא בה טובא, דהרי ביבמות דף ל' ע"ב אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, וכתבו שם התוס' להקשות דהכא מוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק אע"פ דבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שבעלה עדיין חי, ובפ"ק דחולין אמרינן בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה, ומשמע דוקא לענין ריעותא דאיתיליד אחר שחיטה הויא בחזקת היתר, אבל אם נולד הספק מחיים כגון ספק דרוסה לא משום שבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור, ואר"י דהתם חיישינן לספק דרוסה משום דשכיחא ומוכחא מלתא לאיסורא טפי מלהתירא כו' עכ"ל, ואם כן לפ"ז הכא בנדרסה וטרפה בכותל כיון ששהתה מעל"ע או עמדה הרי בודאי לא שכיח טפי לאיסורא מלהיתירא, והרי אמר רבה דאזלינן בתר חזקת היתר אע"פ דאיתיליד הריעותא בשעה שעמדה בחזקת איסור, הרי דמלתא דפסיקא היא להתיר אע"ג דאיתיליד הריעותא מחיים, וסו"ס מאי מבעי לי' לר' ירמי' לשיטתו דמפני שצריך לחוסמן מתני לה: אבל ע"כ צ"ל כמ"ש הש"ך בי"ד סי' נ' דהתוס' לא כתבו זה אלא לרבה, אבל אביי ורבא דפליגי עלי' שם לא ס"ל הכי, אלא לדידהו לא אזלינן בתר החזקה כשנולדה הריעותא מחיים ע"ש, וא"כ ודאי דר' ירמיה זהו דמספקי לי' אי הלכה כרבה או כאביי ורבא, אבל לרבה בודאי שאין שום ספק בזה דגם ריעותא דמחיים לאו כלום הוא נגד החזקת היתר שיש לה לאחר שחיטה ולא גרעה מכל בהמות דעלמא ומותר לשוחטה ביו"ט: ועתה הלא א"ש בפשיטות שיטת רבינו וסייעתו שפסקו להקל בזה דע"כ ס"ל לדינא כרבה ולא כאביי ורבא דתלמידיו היו ואין הלכה כשני תלמידים נגד רבן, וכמ"ש המ"מ בפ' י"ח מה' שבת ה' כ"ג וז"ל ופסק כרבה להחמיר משום דאביי ורבא תלמידיו היו עכ"ל, וכבר בררתי זה בקונטרס כללי ההוראה שלי בראיות ברורות דנגד שני תלמידים הלכה כרבן בכ"מ עי"ש, ולכן אף דר' ירמי' מספקי לי' בזה, אנן אכללא דהש"ס סמכינן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב וה"ה כשני תלמידים נגד הרב, וכדהארכתי בזה בקונטרס הנ"ל, וכן קי"ל באמת לדינא לדידן דהלכה כרבה בזה דאף בריעותא שנולדה מחיים אוקמינן אחזקה וכמ"ש הש"ך שם בשם מהר"מ מלובלין וכן פסק הש"ך עצמו בהפס"מ ע"ש, ובודאי זהו שיטת רבינו וכל סייעתו כדעת המהר"מ מלובלין הנ"ל: ובזה א"ש בפשיטות ג"כ דברי הרשב"א הנ"ל בשני טעמים שנתן לזה דהנה לכאורה עדיין יש להקשות על כל זה, דאיך אפשר לומר דנפולה ונדרסה וטרפה בכותל מוקמינן אחזקה ולא חיישינן להריעותא כלל והלא אמרו דצריכין בדיקה דוקא ואם לא בדקן גם בדיעבד אסורין וכמ"ש בש"ע סי' נ"ז סעי' ח' וסי' נ"ח סע"ו דאנן לא בקיאינן בבדיקה ואין להן תקנה אלא בהלכה והלא לא מוקמינן

אחזקה כלל, ולא דמיא לבדיקת הריאה דבדיעבד מותרת כשנאבדה בלא בדיקה מעיקר הדין, אמנם באמת לא ק"מ כי מדאורייתא בודאי מוקמינן גם בהן אחזקה ולא חיישינן להריעותא כלל כבכל ריעותא הנעשה לאחר שחיטה, וכל החשש הוא להצריכן בדיקה הוא רק מדרבנן וכדדייק רבינו בלשונו בפ' ט' מה' שחיטה ה' ט' בהמה שנפלה מן הגג כו' ולא הלכה "חוששין לה, וכן בטור וש"ע סי' נ"ח אמרו ג"כ בין בנפולה ובין בעוף שנדרס או טרפה בכותל רק לשון חוששין לה עי"ש, ולשון זה מורה בודאי שהוא רק חששא דרבנן בעלמא, ואסרוה גם בדיעבד אם לא בדקוה או בזה"ז שאין אנו בקיאין בבדיקה, והשתא הלא דברי הרשב"א מבוררין בטוב טעם בשני הטעמים שלו דודאי אין זה אלא ספק דבריהם לבד דמדאורייתא לא חיישינן להריעותא כלל ומותרין לשוחטן ביו"ט ככל הבהמות שאין להן ריעותא כלל, וכל הספק אם מותרין לשוחטן מחמת חשש הבדיקה הלא הוא רק בחשש דרבנן ולכן שפיר אזלינן בספק זה לקולא, וגם תירץ השני הוא מחוור מאד דכל ספיקו דר' ירמי' הוא רק דלמא הלכה כאביי ורבא דריעותא דמחיים אין לנגדה חזקת כשרות ולכן גם מדאורייתא יש לחוש לה, אבל לדידן דקי"ל כרבה הלא מדאורייתא אין בה שום חשש כלל, וכל עיקר החשש לבודקה הוא רק מדרבנן, וכולי האי ודאי לא גזרו לחוש לה מלשוחטה ביו"ט משום שצריך לבודקה, וגם בליבון הרעפים לא גזרו שלא ללבן משום בדיקה דהעיקר כר' ירמי' דהאיסור הוא רק מפני שצריך לחוסמן אבל משום בדיקה לא גזרו רבנן בשום מקום ביו"ט, וכל ספיקי' דר' ירמי' הוא רק דלמא אית בהו איסור דאורייתא כאביי ורבא, אבל לרבה דלית בהו איסור דאורייתא גם איסור דרבנן ליתא לענין שחיטה כלל, ולא חששו אלא שלא לאוכלה בלא בדיקה אבל לא לאסור גם השחיטה בשביל זה, ולכן ודאי יש להקל בזה בפשיטות, וא"ש הכל לנכון בפשיטות מאד בסיעד"ס ודו"ק: והנה גם הד"מ והב"ח והט"ז והנקוה"כ בש"ע סי' תצ"ח נתחבטו בזה והשג"א בסי' ס"ד האריך הרבה בזה אבל בתשובה הארכתי בזה והקשתי על דבריהם וכל מה שכתבתי הוא נכון מאד בסיעד"ש: הלכה י"ח מי שהיה לו דקר נעוץ מעיו"ט ונתקו ביו"ט והעלה עפר אם היה, אותו עפר תחוח הרי זה מכסה בו ומטלטלו, עיין מ"מ שכתב מלשון רבינו שכתב כאן וראש פ"ג נראה בבירור שאין מותר לשחוט על סמך דקר נעוץ שכך כתב ונתקו כו' וכן כתב בפ"ג ואם אין לו עפר מוכן כו' וכן נראה מן הגמרא עכ"ל: והנה דבריו תמוהין מאד, חדא וכי לזה צריך הוכחה ולומר שכן נראה מן הגמ' והלא פלוגתא דב"ש וב"ה היא בריש ביצה השוחט חי' ועוף ביו"ט ב"ש אומרי' יחפור בדקר ויכסה וב"ה אומרי' לא ישחוט אלא א"כ הי' לו עפר מוכן מבעוד יום, הרי דאמר ב"ה מפורש לא ישחוט על סמך דקר נעוץ, ועוד הקשה עליו הלח"מ שפיר דמדברי רבינו הרי מוכח גדולה מזו שאף אם כבר שחט לאינתק בדקר לכסות, כיון שדייק בלשונו ונתקו משמע דלכתחילה אין לנתקו אף אם כבר שחט, אמנם באמת הלא זה הוא היפך מדברי המשנה שם דאמרה ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה, ועי"ש בלח"מ בריש פ"ג מ"ש עוד בזה: אמנם לולא דברי המ"מ הי' נלע"ד לפרש דברי רבינו דלא איירי בזה לענין כסוי הדם כלל, כי לא איירי בזה כלל לענין שחיטה, ורק בריש פ"ג הוא שהתחיל בדיני שחיטת חי' ועוף וכסוי דמן, אבל בכאן לא איירי כלל בענין כסוי הדם, אלא אמר הרי זה מכסה בו, והיינו כל מידי שצריך לכסות כגון צואה ושארי דברים המטונפים שרוצה לכסות אותן, ועיקרו בא בזה להורות לן

שאינו מוקצה, ותדע שאומר ה"ז מכסה בו "ומטלטלו, וכן איירי בזה בכל פרק זה וכן בהלכה זאת, שהתחיל לומר המכניס עפר מעיו"ט אם ייחד לו קרן זויות ה"ז מוכן ומותר לטלטלו ולעשות בו צרכיו וכן אפר שהוסק מעיו"ט מוכן, ולכן אמר אח"ז לרבותא דאם הי' לו דקר נעוץ מעיו"ט אפילו אם נתקו ביו"ט ג"כ מוכן הוא ומותר לטלטלו ולעשות בו כל צרכיו כמו במכניס עפר מעיו"ט, ולכן שפיר אמר רבא ונתקו, דלכתחילה בודאי לכ"ע אסור לנתקו ביו"ט בשביל דבר הרשות, דגם ב"ש לא התירו אלא למצות כסוי הדם ומשום מצות שמחת יו"ט, אבל לא בשביל דבר הרשות, אבל בשביל כסוי הדם ודאי דגם רבינו לא מצריך נתקו אלא רק אם שחט נותק גם לכתחילה לכסות בו דם שחיטה, אלא דבדין זה לא איירי עדיין הכא ורק בריש פ"ג הוא מקומו, וכאן לא השמיענו אלא דעפר זה אף שנתקו ביו"ט הוא מוכן ואינו מוקצה כאלו הי' מכניס עפר זה מעיו"ט, ומקורו הוא ודאי מדין דקר נעוץ שלענין כסוי הדם דהמשנה דכיון דמודים ב"ה שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה, הרי שהוא מוכן ואינו מוקצה, ולכן ודאי מותר לטלטלו גם לדבר הרשות, וכיון שאמרו רק שאם שחט אז יחפור בדקר משמע להדיא שאין לחפור בדקר אלא בשביל מצות כסוי כשכבר שחט אבל שלא לשם מצוה אין לחפור בדקר לכתחלה, והטעם יש לומר דלכתחילה יש לחוש דלמא לא יעלה עפר תחוח עם הדקר אלא גוש עפר ויבוא לכותשו ולכן לא התירוהו אלא לשם מצוה לאחר ששחט לחפור בדקר ולא לדבר הרשות, ומזה הטעם ודאי דלא התירו ב"ה לשחוט לכתחילה על סמך דקר נעוץ דחיישו דלמא לא יעלה עפר תחוח עם הדקר אלא גוש עפר ולא יהי' לו עפר לכסות, ולזה הוא דכתב רבינו בריש פ"ג דאם אין לו עפר מוכן לא ישחוט, מיד אחר דין זה דמי שהי' לו דקר נעוץ, להורות דדקר נעוץ לא מיקרי עפר מוכן כיון שיכול להיות שיעלה רק גוש עפר ולא עפר תחוח, ועוד משום גומא כדאמר בש"ס: ואין להקשות לפ"ז דא"כ למה השמיט רבינו הדין דאם כבר שחט שיחפור גם לכתחלה בדקר נעוץ ואולי יעלה עפר תחוח, דזה ידענו שפיר מהדין שלפנינו דרק בשביל דבר הרשות אמר ונתקו בדיעבד, משמע דבשביל מצות כסוי יוכל לנתקו גם לכתחלה ואולי יעלה עפר תחוח: אמנם כ"ז הוא רק לדעת המ"מ דהאי ונתקו הוא לשון דיעבד, אבל לע"ד הי' נראה לומר שאין זה לשון דיעבד כלל אלא דקאי אסוף דבריו שאמר אם הי' אותו עפר תחוח ה"ז מכסה בו אבל אם הי' גוש עפר ה"ז לא יכתוש כו', ועיקר הדבר בא רק זה להשמיענו דאם אירע שנתק הדבר נעוץ והעלה עפר שלא לשום צורך אז אם הי' אותו העפר תחוח הוא מוכן ורשאי לכסות בו כל דבר שירצה הן דבר של רשות הן דבר של מצוה ואם הי' גוש עפר אסור לכותשו, ולפ"ז הלא לא השמיענו בזה שום איסור דלכתחלה, וא"כ ממילא שמענו מזה דאם הוא נצרך לנתקו בשביל עפר הנצרך לו רשאי לנתקו גם לכתחלה, ופשיטא דאם שחט יחפור בדקר ויכסה, והדר בפרק שאח"ז השמיענו הדין דלכתחלה לא ישחוט על סמך הדקר נעוץ דדלמא לא ימצא עפר תחוח תחתיו, אלא א"כ נתקו קודם שחיטה והעלה עפר תחוח אז יוכל גם לשחוט על סמך עפר זה המוכן, וזה כתב ג"כ בפרק שאח"ז דמי שהי' לו עפר מוכן שמותר לטלטלו ה"ז שוחט כו': שוב ראיתי דגם דברי המ"מ א"ש לנכון דה"ק דמלשון רבינו נראה בביאור שאין מותר לשחוט על סמך דקר נעוץ, ור"ל לנתק הדקר נעוץ קודם שחיטה ולראות אם יעלה עפר תחוח אזי ישחוט זה אסור לכתחלה דכיון דעדיין לא שחט ואין לו צורך עוד לעפר

אין לנתקו לכתחלה בלא צורך, וזה בודאי מוכח מלשון רבינו שכתב ונתקו דמשמע דשלא לצורך אין לנתקו לכתחלה וכן משמע מדבריו שבראש פ' ג' שכתב ואם אין לו עפר מוכן לא ישחוט דמשמע דבא לשלול גם אם יש לו דקר נעוץ דאין לנותקו לכתחלה קודם שחיטה דקודם שנתקו הרי לאו מוכן הוא ואמר דלא ישחוט ואין אומרים לו לנתוק הדקר נעוץ ולשחוט וזהו דאמר שפיר שכן נראה מן הגמרא והוא בדף ז' ב' דרבה ורב יוסף פליגי בדברי ב"ש דרבה אמר ב"ש אומרים אומר לו שחוט חפור וכסה ורב יוסף אמר אומר לו חפור שחוט וכסה, ואמר בטעמא דרבה דלחפור קודם שחיטה גם ב"ש מודה דאין אומרין לו לכתחלה חיישינן דלמא ממליך ולא שחיט, ורב יוסף אית לי' דהא עדיפא דאי לא שרית לי' אתי לאמנועי משמחת יו"ט, וכל זה הוא אליבי' דב"ש אבל לב"ה גם רב יוסף מודה דאין אומרין לו חפור ושחוט ולרבה גם לב"ש אין אומרין לו חפור ושחוט, ובזה א"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: פרק ג' הלכה א' וכן ברי' שהוא ספק אם חי' היא אם בהמה כו' לא יכסה דמו עד לערב כו' שמא יאמר הרואה חי' ודאית היא ולפיכך כסה דמו ביו"ט ויבא הרואה להתיר חלבו.

עיין לח"מ שהקשה דלמה הוצרכו לומר בטעמו משום חלבו ולא אמרו משום ספק טירחא יתירה כמו בדין שאח"ז בשחט בהמה חי' ועוף ונתערב דמן דהטעם הוא משום טירחא יתירה, והביא מפירש"י דטפי יש למיחש בכוי משום טירחא מבדם שנתערב ע"ש, ותירץ דלהכי נקט בגמ' טעמא דגזירה משום חלבו כדי לאסור אף כששחט כוי אצל דם צפור ויכול לכסות הכל בדקירא אחת דלית בי' משום טירחא עי"ש: והנה המגיה שם דחה תירוצו מדברי הרשב"א ושנראה לו דבכה"ג דלית בי' טירחא באמת מותר לכסות גם דם הכוי עי"ש, ודבריו נכונים בודאי דמפורש אמרו בגמ' טעם לגזרה זו שהרואה יבא להתיר חלבו דאי מספיקא מי אמרו לי' רבנן זיל טרח וכסי, הרי מפורש דבמקום דלית בי' טירחא אין מקום גם לגזרה דיתיר חלבו ע"ש בגמ': ועוד דגם בלא"ה וגם לפי דעתו אין תירוצו עולה יפה, דא"כ עדיין ישאר קושייתו דלמה לא אוקמה הגמרא הא דאין שוחטין כוי ביו"ט ואם שחטו אין מכסין את דמו, בששחט הכוי לבדו ומשום טירחא, ואי משום דהאי מ"ד דרך אגב רצונו להורות לן דאף במקום דליכא טירחא אסור משום גזרה דיתיר חלבו, התינח להאי מ"ד, אבל הלא הרבה שקלו וטרו שם בש"ס בטעמו ולא מצאו מתחלה טעם נכון לאוסרו ומתחלה אמר דלית לי' במה לכסות ופריך עלי', והדר אמר רבה אפר כירה מוכן לודאי ולא לספק ופריך עלי' ג"כ, ושקיל וטרי בזה הרבה והדר אמר רבא אפר כירה דעתו לודאי ולא לספק, דכולהו לית להו הגזירה שיתיר חלבו ולמה לא תירצו הם משום טירחא יתירה מספק, אלא ע"כ דכולהו לא חיישי משום טירחא: ועוד דהלא האי מ"ד דאמר גזרה שמא יבא להתיר חלבו אמר איהו בעצמו גם הטעם דטירחא לכאורה, דז"ל שם (ביצה ח' ב') רמי ברי' דרב ייבא אמר כוי היינו טעמא דלא מכסינן ביו"ט גזרה משום התרת חלבו א"ה אפילו בחול נמי כו' אלא בחול אי נמי מספקא אמרי לי' רבנן זיל טרח וכסי, ביו"ט אי מספקי מי אמרי לי' רבנן זיל טרח וכסי ע"כ, הרי מפורש דאמר בעצמו דמספיקא לא יאמרו לי' רבנן זיל טרח, וא"כ למה לי' עוד טעם דהתרת חלבו, אלא ודאי דה"ק דלכן גזרינן ביו"ט משום התרת חלבו יותר מבחול משום דהרואה מטעי טעי ואמר דא"א דמספיקא אמרי לי' רבנן זיל טרח אלאע"כ חי' ודאית היא ויבא להתיר חלבו, אבל באמת לא כן הוא אלא דגם מספיקא

אמרי לי' רבנן זיל טרח וכסי, ולכן אי לאו משום גזרה דהתרת חלבו הי' צריך לכסות גם כוי ביו"ט ואין לחוש לספק טירחא, ועתה איזה קשיא ותירץ שייך עוד בזה, אלא צריכין אנו רק לבאר הטעם בזה דלמה הוא חלוק מדם שנתערבו דהתם אסרו הכיסוי משום טירחא והכא בכוי לא חששו לטירחא, וגם פירש"י דאמר דבכוי שייך איסור הטירחא יותר ג"כ צריך ביאור באמת: אמנם נראה דהטעם בזה הוא פשוט מאד דחילוק גדול יש ביניהם, דבכוי הרי הי' בי' תקנת חכמים לכסות את דמו כדאמרו דגם הם לא יכלו להכריע אם בהמה הוא אם חי', והי' הספק גם להם, ולכן תיקנו לכסות את דמו מספק כאלו הוא ודאי חי', ולאסור את חלבו מספק כאלו הוא ודאי בהמה, וא"כ כיון דלענין כסוי עשאוהו כודאי חי', אם לא היו מתנין מפורש שביו"ט לא יכסו את דמו היתה חלה תקנתן לכסות את דמו גם ביו"ט, ולא הי' שייך בזה לחוש מנפשין לספק טירחא שלא לצורך ביו"ט דודאי לצורך גדול הוא לקיים תקנת חז"ל, וגם לענין החכמים עצמן לא שייך לומר שיחושו מלקיים תקנתן גם ביו"ט משום ספק טירחא דרשות, דהרי הוא טירחא דמצוה לקיים תקנתן לכסות דם הכוי, ומה לי אם משום ודאי תקנו אי משום ספק סו"ס מצוה דרבנן היא לכסותו, וגם א"א לומר שלא הי' להם כח לתקן תקנה זו ביו"ט משום טירחא, דלא שייך זה אלא במלאכה דאורייתא, אבל טירחא שלא לצורך כל עיקרה אינה אלא דרבנן כדפירש"י בביצה דף י"ב, וגם להתוס' שם רק ההוצאה שלא לצורך כלל כתבו דהוה דאורייתא אבל טירחא בעלמא ודאי גם לדידהו אינה אלא דרבנן, ואם כן בודאי לא שייך לומר שחז"ל בעצמן יחשו בתקנתן לטירחא שהיא ג"כ רק תקנתן, והואיל שבטירחא דמצוה לא גזרו הלא גם זה הוא טירחא דמצוה לקיים תקנתן, ולכן השתא שאנו רואין דמ"מ התנו בתקנתן שלא תתקיים ביו"ט, וכ"ש אם נאמר דגזירה בפני עצמה היתה שלא לכסות דם כוי ביו"ט, ש"מ שהי' להם טעם בפ"ע בזה שלא יגעו באיסור תורה, ולזה שפיר שקלו וטרו בזה בש"ס בטעמו, ורמי בר רב ייבא אמר שחששו בזה שלא ליגע באיסור דאורייתא דהתרת חלבו שיטעה לומר דאי הי' ספק לחז"ל היו חוששין לטירחא אע"פ שהאמת לא"ה הוא, משא"כ בדם בהמה חי' ועוף שנתערבו, הרי לא הי' בי' שום תקנת חכמים, ומה שהוצרך לכסות כל הדם אינו משום תקנת חז"ל אלא משום שהוא אינו יכול לברור דם החי' והעוף מתוך דם הבהמה והוה ספק דאורייתא ולחומרא, כי אם הי' יכול לברור לא הי' צריך כלל לכסות יתר הדם של בהמה, נמצא דמה שיכסה עתה גם הדם של בהמה, הוא כנגד תקנת חז"ל שלא לעשות טירחא יתירה ביו"ט, ולכן שפיר מלתא דפסיקא היא שלא יעבור על תקנת חז"ל ולא יכסה כל הדם, ואף שיודחה עי"ז גם מצות כסוי דם החי' והעוף, בשב ואל תעשה חלה תקנתן גם נגד מצוה דאורייתא וכמ"ש התוס' שם עי"ש: אמנם דברי רש"י שכתב שם בדף ח' ב' דכוי דין הוא שלא יכסוהו שמא בהמה הוא וטרח טרחא דלא מצוה, הלא גם בלא"ה אינו מובן דלמה לא אמר דכוי דין הוא שלא יכסוהו משום התרת חלבו כדרמי ברי' דרב ייבא או משום מוקצה כדרבא, אבל באמת דברי רש"י מוכרחים הם דהברייתא הזאת הלא ר"ז הוא דתני לה, ואיהו הרי אמר שם דכוי אינו כצואה ור"ל שאם הכין עפר לכסות בו צואה אינו מוכן לכסות בו דם כוי, הרי דס"ל מפורש בטעם איסור הכסוי בכוי משום מוקצה כדרבא, ומנה דאם הכין מפורש לכוי דאין בו משום מוקצה ס"ל דמכסין שפיר דם הכוי ולא גזרינן משום התרת חלבו דלא כדרמי בר' דרב ייבא, ואם כן

הברייתא דהוא תני לה דאמרה לא כוי בלבד אמרו הלא א"א לפרש דבכוי יש לאסור טפי משום התרת חלבו דאיהו הרי לא ס"ל הכי, ולמה פליג עליה בלא טעם, וגם א"א לפרש כטעמו משום מוקצה דא"כ במה הוה סברא לאסור בכוי יותר מבדם התערובות דבין אם הכין לשניהן ובין אם לא הכין לשניהם תרוייהו שווין הן, אלא ע"כ טעמה דהברייתא הוא משום טירחא, ועוד דר' יוסי דאמר לא שנו אלא שאין יכול לכסותו בדקירה אחת כו' הרי מפורש פירש בטעמה משום טירחא, וא"כ שפיר יש סברא לאסור בכוי יותר מבדם התערובות, ור"ז שהביאה לא הביאה אלא משום הסיפא דבדם התערובות יש לאסור משום טירחא, אבל ברישא בדין דם הכוי הרי פליג מפורש ואמר דאינו אסור אלא בשלא הכין ומשום מוקצה, אבל כשהכין עפר שרי לכסותו ולא חיישינן בי' משום טירחא כלל, וכן רמי ברי' דרב ייבא ורבא ורבה וכל סוגיית הש"ס שם כולהו פליגי על הברייתא הזאת וס"ל להיפך ממש דבדם התערובות הוא דחיישינן משום טירחא אבל בכוי לא חיישינן כלל לטירחא משום דתקנת חכמים הי' בי' לכסותו וכמ"ש, ורק הברייתא לבדה הוא דס"ל להיפך דגם בכוי האיסור משום טירחא ואם כן הוה בי' הסברא יותר פשיטא לאיסור, אבל כולהו פליגי עלי' ואמרי להיפך דבכוי ליכא בי' משום טירחא וכמ"ש, ולזה פסק רבינו שפיר ג"כ הכי כסיפא דברייתא דבדם התערובות הוה האיסור משום טירחא, ולענין דם הכוי פסק כרמי ברי' דרב ייבא לחומרא דהאיסור הוא משום התרת חלבו, וכפשטות דברי המשנה דאמרה בסתמא דכוי אין מכסין את דמו דמשמע בכ"ע אף כשהכין העפר מפורש לכוי, וא"ש הכל לנכון בסיעד"ש ודו"ק: הלכה ג' השוחט בהמה ביו"ט מותר לו לתלוש צמר למקום הסכין בידו כו' אבל בעוף לא ימרוט מפני שהוא דרכו ונמצא תולש ביום טוב.

עיין לח"מ מה שהקשה דהרי גם בעוף הי' לו להתיר משום דבשאינו מתכוין פוסק רבינו דמותר, ותירץ דרבינו איירי במתכוין עי"ש, ואין כאן לא קושיא ולא תירוץ דהרי רש"י ותוס' שם פירשו מפורש דמתכוין הוא שמכוין לתולשו ממש ואינו מתכוין הוא שאינו מכוין לתולשו אלא מפניהו ומושכו אילך ואילך ואם נתלש נתלש עי"ש, ואם כן הרי רבינו כתב מפורש בלשונו מותר לו לתלוש צמר, וכן בסיפא אמר מפורש בלשונו לא ימרוט, והוא דס"ל כלשון שני שבתוס' שם, ואם כן איזה קשיא ואיזה תירץ שייך בזה וד"ל: עוד מתקשה הלח"מ דלמה לא התיר רבינו בעוף משום מלאכה שאינה צריכה לגופה דהוא מותר לכתחילה משום שמחת יו"ט כמו חופר גומא ואינו צריך רק לעפרה, ועי"ש מ"ש בזה, ונפלאתי עליו מאד בזה דנהי שהתוס' בביצה דף ח' כתבו הכי הרי כתבו זה רק למ"ד דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, וז"ל שם ואינו צריך אלא לעפרה פטור, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור עליה כו' עי"ש, אבל רבינו הרי פסק בפ"א מה' שבת ה' ז' דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, והא דחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה דפטור אבל אסור כתב רבינו שם בה' י"ז משום שהוא מקלקל עי"ש, והוא דברי הש"ס חגיגה דף י' על הא דחופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה פטור, כמאן כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלה, אפי' תימא לר"י התם מתקן הכא מקלקל הוא עי"ש, וכן פירש"י בביצה שם עי"ש, וא"כ במריטת הנוצה של עוף הרי מתקן הוא ולא מקלקל ואין להתיר איסור דאורייתא משום

שמחת יו"ט וזה פשוט וד"ל: הלכה ח' ועשיית מלאכה שאינה לצורך אכילה וכיוצא בהן עשה ול"ת.

עיין לח"מ שהקשה נהי דעשה איכא משום לכם ולא לעכו"ם אבל ל"ת היכי הוי והא מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, וע"ש מ"ש בזה ואזיל לשיטתו בפ"א ה' ט"ו ע"ש, אבל כבר כתבתי שם דבין קושיתו ליתא ובין תירוצו ליתא, והקיצור דרבינו כהתוס' ס"ל דלא הותר משום מתוך אלא אם יש בו צורך קצת עכ"פ אבל מה שאין בו צורך יו"ט כלל אית ביה בין עשה בין ל"ת דאורייתא, ובודאי שריפת קדשים אין בו שום צורך יו"ט ולזה כתב רבינו בלשונו שאינה לצורך אכילה "וכיוצא בו" דר"לשאינה גם לשאר צורך כלל וד"ל: פרק ד הלכה יד העושה מדורה כיו"ט כשהוא עורך את העצים אינו מניח זה על זה עד שיסדיר המערכה מפני שנראה כבונה כו'.

עיין מ"מ שכתב בפריסת שלחן על גבי ספסליו מותר לפי שאין צריכין לאויר שתחתיו, והקשה עליו הכ"מ שהרי ביצים שאין צריכין לאויר שביניהם ואסור עכ"ל: ונלע"ד דלא קשה מידי, דהרי עדיפא מזה הי' לו להקשות דבביצים בודאי כשנותנין שורה על גבי שורה עד שיעמדו כמו מגדל כמ"ש רבינו אין שום אויר ביניהם ואפ"ה אסור, אבל הטעם בהם הוא משום בונה ולא משום אהל דהרי הוא כבונה ממש, וכל בנין הוא בלא אויר כלל, אלא דגם באהל אמרו שהוא תולדת בונה אע"פ שיש אויר תחתיו אבל רק באהל קבוע, וכמ"ש רבינו בה' שבת שם העושה אהל קבוע ה"ז תולדת בונה וחייב, אבל אהל עראי אינו אסור אלא מדרבנן לכתחילה גזרה שמא יעשה אהל קבוע וכמ"ש רבינו שם בפ' כ"ב ה' כ"ז, וא"כ הרי בודאי לא מקרי אהל אלא בצריך לאויר שתחתיו אבל באין צריך לאויר שתחתיו לאו אהל הוא, ובונה בודאי לא הוה דאין בנין אלא זעג"ז בלא אויר אלא באהל קבוע הצריך לאויר שתחתיו הוה ככולו סתום וככולו בנוי, אבל אם אינו צריך להאויר הרי אינו דומה כלל לבונה שהוא בלא אויר, ולכן בפריסת שלחן על גבי ספסליו שאין צריך להאויר שתתתיו הרי לאו אהל הוא ולאו בונה הוא, משא"כ בביצים הוא כבונה ממש, כנלע"ד ודו"ק: הלכה כ ואין מטילין חלשים על המנות אבל מטילין חלשים על בשר הקדשים ביו"ט כדי לחבב את המצות.

ובהשגות בגמ' מפרש מטילין חלשים על הקדשים של יו"ט ביו"ט אבל לא על המנות של חול ביו"ט ואפי' בקדשים כו' עכ"ל: ועיין במ"מ שכתב דרבינו מפרש של חול של חולין ודלא כפירש"י והראב"ד ע"ש, ועיין בלח"מ מה שהקשה על זה, ובודאי דוחק גדול הוא להעמיס פירש זה בדעת רבינו דא"כ הרי כבר השמיענו זה רבינו לעיל בפ' כ"ג מה' שבת הל' י"ז דאסור להפיס ולשחק בקוביא בשבת מפני שהוא כמקח וממכר ומותר להפיס רק עם בניו ובני ביתו כו', וא"כ ביו"ט נמי הרי אסור כל מידי שהוא כמקח וממכר ולמה הוצרך להשמיענו שנית בכאן דין זה, ונהי דעל דברי המשנה לא קשיא דהתם הרי אמר התנא מתחילה מטילין חלשים על הקדשים ביו"ט דאיירי בכהנים ואח"כ אמר אבל לא על המנות ותי' הגמ' שפיר דלא קשיא פשיטא דסד"א דכהנים שאני דכתיב ועמך כמריבי כהן, ובזה מסולק קושיית הלח"מ על התנא ע"ש, אבל על רבינו בודאי קשיא דהרי הוא הקדים לומר ואין מטילין חלשים על המנות דלא איירי עדיין בכהנים כלל, וא"כ הלא כבר השמיענו דין זה בה' שבת, ועוד דלפי זה הלא קשיא על רבינו

דלמה שינה בלשונו מדבריו שבה' שבת דהתם אמר בלשון אסור להפיס והכא אמר בלשונו אין מטילין חלשים, ועל התנא לא קשיא זה ג"כ דהוא לא הזכיר לשון מטילין חלשים אלא על הקדשים, אבל על המנות לא הזכיר כלל לשון אין מטילין חלשים אלא אמר סתמא אבל לא על המנות, אבל על רבינו קשיא: לכן נלע"ד דגם רבינו מפרש כפירש"י והראב"ד ומ"מ קושיית הראב"ד מעיקרא לא קשה מידי, דבאמת רבינו פירש בדבריו ג"כ הכי מפורש, דהרי יש לדייק בלשון רבינו שאמר אבל מטילין חלשים על בשר הקדשים ביו"ט, דהרי האי ביו"ט הוא מיותר דהרי כל ההלכות הללו ביו"ט מיירי, וכבר הזכיר בריש דבריו בהלכה י"ט בלשונו "דברים רבים אסרו ביו"ט" כו' והילך וחושב כל הדברים מה שהוא אסור ומה שהוא מותר בסתמא, וא"כ למה מצריך רבינו להזכיר בדין זה לשון ביו"ט יותר מבכל הני דינים, דבשלמא התנא שהזכיר בדין זה לשון ביו"ט, א"ש דהוא בענין שבת קאי, לכן הוצרך להזכיר בדין זה לשון ביו"ט, אבל רבינו דאיירי בדיני יו"ט הלא לא הוצרך להזכירו, כאשר לא הזכיר לשון ביו"ט ביתר הדינים, והיה לו לומר אבל מטילין חלשים על בשר הקדשים בסתמא, אם היה כונתו כהבנת הראב"ד בדבריו להתיר להטיל חלשים על כל הקדשים אפי' משל עיו"ט, אלא ע"כ מוכרח הוא ומובן לכל דהאי ביו"ט הוא כמו של יו"ט ור"ל על בשר הקדשים שנעשו ביו"ט דוקא וכפירש הגמ' לדברי המשנה דאמרה ג"כ לשון זה ביו"ט דהיינו של יו"ט, דבאמת גם הגמ' הכריח מלשון ביו"ט דע"כ הוא של יו"ט מדאמר ביו"ט לאפוקי בשבת ולמה חלוק יו"ט משבת לענין זה, אע"כ דה"ק קדשים של יו"ט.

ובשבת לא שייך זה דאיזה קדשים הנאכלין נעשין בשבת לבד מלחם הפנים וגם הוא לא נעשה אלא מערב שבת העבר ולא בשבת, ולזה אמר ביו"ט לכלול בזה כל הקדשים הנעשים ביו"ט דוקא וא"כ אבל לא המנות הוא של הקדשים שנעשו מערב יו"ט, וכן הוא מוכרח עוד ביותר בלשון רבינו שנקט לשון ביו"ט בענינא דיו"ט דע"כ הכוונה הוא הנעשים ביו"ט דוקא, וממילא מובן דמאי דאמר מתחילה ואין מטילין חלשים על המנות שנקט בהסג"כ לשון מטילין חלשים כמו בסיפא דאיירי בזה ג"כ במנות של קדשים אלא שלא נעשו ביו"ט וכדברי הש"ס ממש והוא נכון ואמת לע"ד ודו"ק: פרק ה הלכה ד אין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך בר"ה כו' אבל ברה"י מוליכו כו' מפני שמחת יו"ט.

ובהשגות הוא אמר דבר זה אבל הגמרא לא אמרה כן ולא חלקה בדבר כו' וב"ה דשרו בתרוייהו שרי עכ"ל: עיין מ"מ מ"ש בזה ועיין לח"מ, ונלע"ד ליישב דעת רבינו בפשיטות מאד דודאי פסק רבינו כלישנא בתרא דרב חנן בר אמי דאמר מחלוקת ברה"י אבל בר"ה ד"ה אסור, והא דפריך עליה לימא רב דאמר כב"ש והוצרך לומר תנאי היא, הוא משום דבסוגיא זו אכתי לא העלו על דעתם דטעמא דב"ה הוא משום שמחת יו"ט, אבל לפי מאי דפסיקא ליה להש"ס שם אח"כ בע"ב דטעמייהו דב"ה להקל הוא משום שמחת יו"ט כדאמר בלשון פסיקא אלמא גבי שמחת יו"ט ב"ש לחומרא וב"ה לקולא, וכן הוא דעת ר' יוחנן שם דטעם המיקל הוא משום שמחת יו"ט, וכן אזלי בזה כל הסוגיא שם, לפ"ז הרי הפרכא לימא רב דאמר כב"ש מעיקרא ליתא דה"ק רב חנן בר אמי דב"ש אית להו דר"י אמר רב דאמר כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין אפי' בחדרי חדרים אסור, גם לענין שמחת יום טוב ולכן אסרי גם ברה"י, וב"ה לית להו דר"י אמר

רב גבי שמחת יום טוב, וא"כ ודאי גם רב בעצמו יוכל לסבור הכי, וזהו ממש דברי רבינו, וא"ש לנכון ברויחא ובפשיטות מאד בסיעתא דשמיא ודו"ק: פרק ז הלכה ו מי שהיתה לו תבואה מחוברת לקרקע ואין לו מה שיאכל במועד אלא ממנה אע"פ שאין כאן הפסד כו' קוצר ומעמר ודש וזורה ובורר וטוחן מה שהוא צריך ובלבד שלא ידוש בפרות שכל דבר שאין בו הפסד צריך לשנות.

עיין כ"מ שכתב לתמוה על זה שכתב רבינו דמה שלא ידוש בפרות הוא משום שינוי דהא בגמ' אסיקנא דטעמא דלא ידוש בפרות לאו משום שינוי הוא, וע"ש שדחק בזה: ונלע"ד דקושיא מעיקרא ליתא דהרי הש"ס (מע"ק י"ב ב') אמר להדיא ואי ר' יוסי ידוש נמי בפרות דהא אמר רב יצחק בר אבא מאן תנא שינוי במועד בדבר האבוד דלא כר' יוסי, הרי מפורש דס"ד דהא דתניא בברייתא אבל מחובר לקרקע אפי' כולו אבוד אסור ואם אין לו מה לאכול קוצר ומעמר ודש ובלבד שלא ידוש בפרות, האי ואם אין לו מה יאכל כו' קאי רק אכולו אבוד, דתרתי בעינן דבר האבוד ואין לו מה יאכל ולכן פריך שפיר דכיון דבדבר האבוד קיימינן למה ליה שינוי לר' יוסי, והוצרך שפיר לתרץ דהאי ובלבד שלא ידוש בפרות לאו משום שינוי הוא אלא משום דאוושי מילתא כדפירש"י שם אבל רבינו הרי דייק בדבריו מפורש "אע"פ שאין כאן הפסד" "שכל דבר שאין בו הפסד צריך לשנות" הרי דאיירי מפורשבאין בו הפסד דגם ר' יוסי מודה בו דצריך לשנות, והוא משום דפסק כרב דעבד עובדא בנפשי' דקצר גם חטים שאין בהם הפסד משום שאין לו מה יאכל, וא"כ לפ"ז הרי שפיר מתפרש גם דברי הברייתא דאתיא כר' יוסי בהכי דהא דאמרה ואם אין לו מה יאכל קוצר ומעמר ודש אייריי גם בדבר שאין בו הפסד, וא"כ לפ"ז ודאי מה דאמרה ובלבד שלא ידוש בפרות משום שינוי הוא דגם ר' יוסי מודה בו וכהבנת המקשן בפירוש הברייתא ולכן שפיר פסק רבינו הכי, אלא דבמה שאוסר ר' יוסי מחובר גם בכולו אבוד בזה לא פסק כוותי' כר"ה וכרב ושמואל שם דלא פסקו כוותי' בזה, אבל באם אין לו מה יאכל פסק כוותי' כדברי רב דבזה פסק כוותי' ואף באין לו הפסד וממילא פסק ג"כ כוותי' דר' יוסי שלא ידוש בפרות משום שינוי דבדבר שאין בו הפסד לכ"ע בעי שינוי וד"ל, שוב ראיתי דגם הלח"מ כתב לתרץ באופן זה ע"ש: הלכה י"ח כיצד אבל שחל שביעי שלו להיות ביו"ט או שחל להיות בעיו"ט והרי הוא שבת.

עיין כ"מ שכתב בגמ' דף י"ד בעי אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו כו' תיקו, ומדהשמיטוהו רבינו והרי"ף והרא"ש משמע דנקטי לה לחומרא, ויש לתמוה על רבינו והרא"ש דסברי דמלאכת חוה"מ דרבנן למה לא פסקוהו לקולא עכ"ל: ואנכי תמהתי על תמיהתו דאטו הגילוח נאסר בחוה"מ משום מלאכה והלא לצורך יו"ט הוא, אלא כל האיסור הוא שמא ישהא אדם עצמו לתוך המועד ויבא יו"ט הראשון והוא מנוול, כמ"ש רבינו בה' הקודמת, ולא משום עצמו לבד אלא גם מפני אחרים הרואין כדאמר בבעייתו שם או דלמא כיון דלא מוכחא מלתא כי הנך לא, והרי הוא גזירה שלא יבאו לידי איסור חמור, ולכן שפיר החמירו בספיקא ואין זה ענין למלאכת חוה"מ כלל, וד"ל: אמנם בדבר קושיית המ"מ על לשון רבינו נלע"ד דודאי ט"ס הוא אבל אין למוחקו לגמרי כדמשמע מדברי המ"מ אלא הכי צ"ל אבל שחל שלשים שלו להיות ביו"ט או שחל שביעי שלו להיות בעיו"ט כו', ובזה א"ש דברי רבינו לנכון ודו"ק: פרק ח הלכה כא מוליכין ומביאין

כלים מבית האומן בארבעה עשר אחר חצות כו', ומושיבין שובכין לתרנגולין, תרנגולת שישבה על הביצים שלשה ימים או יותר ומתה מושיבין אחרת תחתיה בארבעה עשר כדי שלא יפסדו הביצים, ובמועד אין מושיבין אבל אם ברחה במועד מעל הביצים מחזירין אותה למקומה.

עיין מ"מ ועיין כ"מ שנתחבטו הרבה בדברי רבינו ליישב דבריו ע"פ סוגיית הש"ס פסחים נ"ה ב' ע"ש: ואענה גם אני חלקי בזה ואומר דרבינו יש לו שיטה אחרת בגמ' שם דלא כפירש"י, דהרי לכאורה אינו מובן כלל סוגיית הש"ס שם לפירש"י דמפרש לדברי ר"ה שם דאיירי ג"כ במועד ואמר שם ל"ש אלא תוך שלשה למרדה ואחר שלשה לישיבתה אבל לאחר שלשה למרדה או תוך שלשה לישיבתה לא מהדרינן, דמצריך תרתי לטיבותא דוקא, אבל לאחר שלשה למרדה אפילו לאחר שלשה לישיבתה דפסדי ביעי לגמרי לא מהדרינן לה, אע"ג דהפסד מרובה הוא מ"מ משום טירחא שיש בזה לא חיישינן להפסד מרובה וכפירש"י שם, א"כ לפ"ז מאי פריך הש"ס שם מתחלה השתא אותובי מותבינן אהדורי מבעי, ועל כן משום זה הוצרך אביי לאוקמה בחולו של מועד, ואיזה קושיא היא זו ואיזה ק"ו הוא זה, והלא שפיר נוכל לומר דכל המשנה היא כפשטה בי"ד, ואפ"ה איצטריך לאשמועינן דמחזירין אותה בי"ד בכ"ע, אפילו לאחר ג' ימים למרדה דאיכא כא טירחא יתירה דבחוה"מ אסור, ובי"ד השמיענו המשנה דשרי, או נאמר להיפך דאף בי"ד אינה מתרת להחזירה למקומה אלא תוך ג' למרדה אבל לא לאחר ג' למרדה וכדברי ר"ה דמוקי לה בהכי, ולמה לי' לאביי לאוקמה בחוה"מ וגם ר"ה מנא לי' דאיירי בזה בחוה"מ ולא בי"ד: ועוד דגם בלא"ה דוחק גדול הוא לומר דר"ה ור' אמי יסתמו דבריהם אליבי' אוקימתא דאביי דאוקמה בחוה"מ, ואם באמת פירשו גם ר"ה ור' אמי בבא זו דהמשנה בחוה"מ, הי' להו לפרש זה בדבריהם מפורש, דהרי הם הוי קודם אביי טובא, ואיך נוכל לומר דסמכו עצמן על אוקימתא דאביי דאוקמה בחוה"מ ולכן סתמו דבריהן כאלו הוא מלתא דפסיקא, ואם נאמר דכיון שחלקו בין תוך ג' לאחר ג' מובן ממילא דאיירי בחוה"מ דאלו בי"ד אין שום חילוק בזה, א"כ הלא הי' לי' להש"ס להביא סייעתא לאביי מדבריהם ולומר איתמר נמי אמר ר"ה ל"ש כו', אלא מדלא אמר איתמר נמי ע"כ אין הכרח מדבריהם דאיירי בחוה"מ ושגם הם מפרשים לבבא זו דהמשנה בחוה"מ, אלא שפיר יש סברא לומר דאיירי בי"ד ושהם מפרשים להבבא דמתניתין ג"כ בי"ד, ואם כן גם עתה מנא לן דאיירי בחוה"מ דלמא אירי בי"ד ומפרשי גם כן לכל המשנה בי"ד ודלא כאביי, ובפרט דקושיא הראשונה הנ"ל בודאי קשיא טובא דאם אירו רק בחוה"מ אבל בי"ד בכ"ע שרי אף לאחר שלשה למרדה דטריחא טובא, הלא בודאי איכא לאוקמי שפיר גם לבבא זו דהמשנה בי"ד והשמיענו דבי"ד בכ"ט מחזירין אותה למקומה ולכן אמרה המשנה מחזירין אותה למקומה בסתמא .

באין חילוק: לכן מפרש לה רבינו באמת הכי דר"ה ור' אמי מפרשי גם לבבא זו דהמשנה בי"ד ודלא כאביי, וגם בי"ד מחלקי בין תוך ג' לאחר ג', אבל הסתמא דגמ' דמקשה השתא אותובי מותבינן אהדורי מיבעי, ואביי דמוקי לה בחוה"מ פליגי עלייהו דלדידהו אין שום חילוק בין תוך ג' למרדה לאחר ג' למרדה אלא גם לאחר ג' למרדה ג"כ מהדרינן כי גם בה אין הטירחא גדול כ"כ ושרי אף שיש בה טירחא קצת משום הפסד הביצים גם בחוה"מ, ובי"ד פשיטא להו דשרי דהשתא אותובי מותבינן לאהדורי מיבעי, ולפ"ז

ודאי דהלכה כסתמא דגמ' וכאביי דבתראי נינהו, ולזה פסק רבינו כוותם וסתם דבריו ואמר כלשון המשנה דמחזירין אותה למקומה בסתמא בכ"ע, ועתה כיון דאביי דייק בלשונו סיפא אתאן לחולו של מועד מכלל דרישא וסיפא דסיפא איירי בי"ד לבד, הרי מפורש דדוקא בי"ד הוא דמושיבין שובכין לתרנגולין, ודוקא בי"ד מושיבין אחרת תחתיה אם מתה, אבל בחוה"מ לא ואף אם מתה לאחר ג' ימים לישיבתה דפסדי ביצים לגמרי ג"כ אין מושיבין אחרת.

והטעם הוא פשוט בזה, דהרי חזינן דהגמ' לא הוה קשי' לי' השתא אותובי מותבינן אהדורי מבעי אלא על סיפא דרישא לבד להחזיר אותה התרנגולת עצמה, אבל על סיפא דסיפא להושיב אחרת עליהן לא קשיא לי' מידי דשפיר איצטריכא, וע"כ הוא משום דזה גרע טפי וטריחא מלתא טובא להושיב תרנגולת על ביצים בעל כרחה ולהכריחה שתשב עליהן שלא ברצונה, דמושיבין שובכין לתרנגולין הוא שמניח ביצים תחתיה ואם רצונה לישב עליהן היא יושבת ואם אין רצונה לישב עליהן אינו מכריחה ואין בזה שום טירחא, אבל להושיב תרנגולת על הביצים תחת התרנגולת שמתה הרי יכריחה לישב עליהן בע"כ ואיכא בזה טירחא יתירה ה"א דלא קמ"ל דגם זה שרי בי"ד, ומנה דבחוה"מ תרוייהו אסורות לא להושיב שובכין ולא להושיב אחרת תחת הראשונה אף אם פסדי ביצים לגמרי כיון שיש בזה טירחא יותר מדאי, ותדע דהרי לפירש"י ר"ה אוסר בחוה"מ גם להחזיר אותה התרנגולת עצמה שברחה לאחר ג' ימים משום דפרח לה צימרא מנה ולא חייש להפסד ביצים, וכ"ש להושיב אחרת עליהן שמעולם לא הי' לה צימרא כלל, ולכן ודאי אף דבלהחזיר אותה התרנגולת עצמה שברחה פליגי עלי' אביי ומתיר להחזירה באין חילוק, מ"מ במתה ולהושיב אחרת תחתיה ס"ל גם כן הכי דבחוה"מ אסור ובי"ד ס"ל דהכל שרי, וזה הוא מוכרח בדברי המשנה דלא התירה להושיב לכתחלה ולהושיב אחרת תחת הראשונה אלא בי"ד ולא בחוה"מ, ולהחזיר אותה התרנגולת מתרת גם בחוה"מ בסתמא בכ"ע לפי דברי אביי: אמנם ר"ה דמוקי לכל המשנה בי"ד ואמר דאינה מתרתלהחזיר אלא בתוך ג' למרדה ולא לאחר ג', ואפ"ה מתרת להושיב אחרת תחת הראשונה, מוכרח הוא לדידי' דלהושיב אחרת הטירחא מועטת מלהחזיר אותה תרנגולת שברחה לאחר ג' ימים, אבל אנן קי"ל כאביי וזהו דפסק הכי רבינו דאין היתר בחוה"מ אלא להחזיר אותה התרנגולת בכ"ע אבל להושיב שובכין לכתחלה, ולהושיב אחרת על הביצים אין היתר אלא בי"ד אבל לא בחוה"מ ובי"ד מותר בכ"ע אף לאחר ג' ימים למרדה וכאביי, אמנם משמע לי' לרבינו דגם לאביי לא התירה המשנה להחזירה ולהושיב אחרת תחתיה בי"ד אלא משום הפסד ביצים, וזה אינו אלא לאחר שלשה לישיבתה וכדברי ר"ה ולא כר' אמי דקי"ל הכי בכ"מ דרק להפסד מרובה חששו ולא להפסד מועט ולכן פסק רבינו גם כן הכי, ובזה מסולק בפשיטות כל הקושיות והספיקות מעל דברי רבינו בפשיטות מאד וא"ש לנכון בסיעד"ש ודו"ק: תם ונשלם באור הלכות יום טוב בסיעד"ש בריך רחמנא דסייען