

ספר
משנת אברהם
חלק ב.

כ ו ל

ביאורים הערות והארות בענינים כלליים
בכמה מקצועות שבהלכה
ובתוכם הרבה ענינים בהלכות שפת

בעזרת המלמד לאדם דעת

נ א ת

אברהם אהרן ברה"ג ר' יוסף שליט"א פריים
אב"ד ור"מ בטאראנטא, קנדה

טאראנטא, קנדה, ה' תש"ג

הכתבת של המחבר :

RABBI A. A. PRICE

342 Palmerston Blvd.

Toronto, Ontario,

CANADA

הועתק והוכנס לאינטרנט

www.hebrewbooks.org

ע"י חיים דלשטיין

דפוס: גרשון (בן הענא בילא) פאמערטאנץ, פאמער פאבלישינג און פרינטינג קאמפני.

206 ספעדיינע עוועניו • טאראנטע, קאנאדע



This Book has been published
with the purpose of furthering
BIBLICAL AND TALMUDICAL STUDIES
From funds contributed by the
**HEBREW THEOLOGICAL SEMINARY
OF CANADA**
**YESHIVA TORATH CHAIM
PUBLICATION FUNDS**

הוצאת והכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"א

Printed in Canada by the

Pomer
Publishing & Printing Co.

Gershon Pomerantz, Prop.

906 Spadina Avenue

TORONTO (2B), CANADA

הסכמות

ישראל אלטר

בהח"ק אדמו"ר זי"ע מגור

עה"ק ירושלים ת"ו

ת. ד. 6043

ב"ה יום א' ראח תש"ט, ירושלים, ת"ו.

לידידי היקר הרה"ג מוה"ר אברהם אהרן שליט"א פרייז.

ראיתי את הכתבים ששלחת מספרך החדש והם טובים והש"י יעזור לך
לגמור את ההדפסה כחפצך. ותזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות והש"י
יעזור לך בכל הענינים ויהי לך רב נחת מיו"ח שיחי'
ידיך דוש"ת מברכך בברכת כל טוב

ישראל אלטר.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג.
רב הראשי לארץ ישראל.

ב"ה. ט"ו למב"י תש"ט. ניו יורק.

כבר יצאו לו מוניטין בעולם התורה לידידי הרב הגאון הגדול בקי בחדרי
תורה וחר"ף עוקר הרי הריס וכו' כש"ת ר' אברהם אהרן פרייז שליט"א אב"ד
בק"ק טאראנטא בקנדה בספרו משנת אברהם חלק א' אשר בו הראה את כחו
הגדול בחקר הלכה, חיליה לאורייתא, וכעת הגדיל עשות בחלק ב' הנושא ונותן
ומעמיק ומרחיב גם במקצוע היסודי שבתוה"ק הלכות שבת כהררין התלויין
בשערה, ואם כי גאון הגאונים ציס"ע הרב מסאכאטשאב זי"ע, האיר עינינו
בספרו אגלי טל על ל"ט מלאכות, עוד השאיר מקומות לעיון ולחקירה ולהגדיל
תורה ולהאדירה, והגאון המחבר שליט"א חוקר לכל תכלית ומפלפל בגבורה
של תורה וממנו יתעוררו, המעיינים וישוטו רבים ותרבה הדעת, י"שר ויגבר
רב חיליה לאורייתא !

ברם צריך אני להודיע שבנוגע לפסק הלכה למעשה שהגאון המחבר דן
בהם ומכריע בספרו היקר והחשוב, לא היתה לי כל אפשרות להגיע למסקנא
משלי, כי אני כעת מטולטל בדרך, נוסע ממקום למקום בשליחות מצוה רבה
הידועה, וזמני תפוס מאד בעבודה זו, ועל כן אין מחשבתי פנויה להתעמק כל
הצורך בהשאלות שהגהמ"ח מכריע בהן למעשה, ובע"ה כשאשוב אל המנוחה
בציון בית חיינו אשוב לעיין.

אבל אין זו הסתייגות אף במשהו בהערכתי אל חידושי תורתו של הגהמ"ח
שליט"א גם באותן התשובות שלו, ושוב פעם אני אומר בפה מלא כי מאד מאד
נתרשמתי מעוצם תורתו ומכחו וגבורתו בפילפולה של תורה למסרת האמת
שהגהמ"ח מראה בספרו הנעלה הלזה משנת אברהם חלק ב'. יהי הבוחר בתורה
עמו ויוסיף להעשיר את אוצר התורה עושר רב.

והנני חותם בברכה בברכת התורה ובברכת ציון וירושלים להרב הגאון
המחבר שליט"א, ימלא הבוחר בתורה והשוכן בציון את כל משאלות לבו
הטהור לטובה, כחפץ ידדו מוקירו כערכו הנשגב.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג.

הסכמות

יעקב משה חרל"פ
בעה"ק ירושלים תובב"א

הרב שלמה דוד כהנא
ראב"ד וורשה
כעת רב דעיר העתיקה ירושלים תובב"א

ב"ח ירושלים כ"א מנחם-אב תש"ט לפ"ק. ג' ראה

ב"ח ר"ח אלול תש"ט.

כבוד ידיד בית ישראל הרב הגאון הגדול
ר' אברהם אהרן שליט"א פרייס,
אב"ד ור"ם דק"ק טאראנטא. קנדה.

שלום וברכה.

נהניתי מאד מספרו החדש משנת אברהם חלק
שני שעומד להוציא לאור, וכמעשהו בראשון כן חלקו
השני מלא וגדוש בחריפות ובבקיאות בש"ס בכלי
וירושלמי. והפליא לעשות בהעמקה נפלאה ליישב
ולבאר שיטות הרבה ראשוניים בדיני מלאכות שבת
האבות והתולדות לפי דרך הלימוד של הגאון הקדוש
מסאכאטשאוו זי"ע בסגנון מתוק ונעים, וכל ההוגה
בהם שותה בצמאון ממעינות תורתו, ובודאי ספריו
יתקבלו בחביבות אצל כל גדולי התורה, ושמעתתי
יתבדרון בעלמא.

כעתירת נפש ידידו החותם בכבוד והוקרה
ובברכת כתיבה וחתימה טובה להדרת גאונו ולכל
הנלוים אליו

שלמה דוד כהנא

רחוב הטורים בית חורי

מקור ברוך.

האירו לפני גליונות אחדים מספר „משנת
אברהם" חלק שני, די שדר לנו מהתם להכא הרב
הגאון הגדול החריף והבקי בחדרי-תורה, שמו נודע
בשערים, מזהיר אברהם אהרן פרייס שליט"א, רב
ור"ם בטאראנטא קנדה.

והנה כבר איתמחי גברא ויצאו מוניטין שלו
בספרו משנת-אברהם חלק ראשון שקלסוהו רבים
וגדולים על מיטב חריפותו ובקיאתו הרחבה המשוטט
במי התלמוד והראשוניים מענין לענין כיד ד' הטובה
עליו, לא נצרכא אלא לאשר חילו לאורייתא להוסיף
תושי' להגדיל תורה ולהאדירה.

מעומק לב אברכהו כי יזכהו העליון ב"ה לישב
על התורה ועל העבודה במנוחה ובשלוחה ובחדות
קודש ולחדש חידושים לאמיתה של תורה באושר
ונחת וכל טוב, כאות נפשו מוקירו ומכבדו,

המצפה לישועה שלמה

יעקב משה חרל"פ

הקדמה

ב"ה

ספרי זה הוא חלק שני מספרי משנת אברהם שהוצאתי לאור בעזרת החונן לאדם דעה בשנת ה'תש"ד. שעל הדפסתו הסכימו גדולי ישראל שבדור, ויהללו וישבחו אותו. כן גם קבלתי מכתבים מהרבה תלמידי חכמים שפילפלו בדברי, מהם בונים ומהם סותרים כדרכה של תורה. וזה כל מגמתי להגדיל תורה ולהאדירה ובפרט הנני שמח מאד על אשר הרבה צעירים בני בית המדרש מעיינים בספרי, ותקותי שיהי' זה להם לתועלת להגדיל תורה ולהאדירה, ללמוד ולחקור ולפלפל בדברי תורה.

והנני מקווה שגם ספרי זה אינו נופל מספרי הראשון, כי גם בו ישנם הרבה עניני סברא ופולפול אשר יביאו תועלת לבני נילי שאינם מגדולי התורה, ובפרט שבספרי זה יש הרבה ענינים הנוגעים בס"ל מלאכות של שבת, והלא השבת, דיניה, והלכותיה, וסברותיה, הן היסודות של תורתנו הקדושה ודתינו הסהורה.

וכבר כתב מרן זצ"ל בהקדמתו לספר הבהיר אנלי סל, שכאשם שאשמירת השבת שקולה ככל המצות כן ללמוד וללמד בהלכות שבת שקול כללמוד וללמד בכל המצות, ע"ש. ובספר יראים כתוב: שמצות עשה מן התורה לתת שמירת שבת על לבו, וזו היה כונת הכתובים של ושמרתם את השבת וכן של שמור את יום השבת לקדשו הנאמר בדברות'האחרונות, ושמירה היא בלב כזכתיב ואביו שמר את הדבר, וכתוב כי נעים כי חשמרם בבטנך. ע"ש. וזה שמירה בלב יש יותר מללמוד וליגע בעמקי הלכותיה שהוא דבר המסור ללב תמיד.

ומקרא מלא דבר הכתוב, למען תלמד ליראה את הדי' אלוקיך כל הימים, /דברים—י"ד/ ודרשו חכמינו, אלו שבתות וימים טובים, /במחצית צ"ג/ הרי דמחצית כל הימים בהלכות שבת, ואפשר דמכאן מקור לשיטת היראים המונה, מורא שבת' לפרס מיוחד במצות השבת, זהלא מפורש כתיב למען תלמד, ליראה'.

• • •

וברש"י עזית שלה, ליב בגנותן של ישראל של דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחללה, והקשה בגור אריי למהר"ל זצ"ל. הא דרשינן כאשר צוך במרה (סנהדרין נ"ו) ומוכח מן המקרא דהי' קודם שבת זו כי שבתות, כמו שכתבו חתומי בשבת פ"ז: ד"ה כאשר, וא"כ היו שומרים יותר משבת אחת, ותירץ בשפתי חכמים, דרשיי נזהר מקושיא זו במה שפירש בפרשת בשלה, שמות, ט"ו—כה שם שם לה, במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה, שיתעסקו בהם, כלומר, הודיעם החוקים ההם ולימד אותם כי עתיד הקב"ה לצוות אתכם בכך, כמו שפירש הרמב"ן שם, וא"כ לא נצטוו עדיין בשמירת מלאכת שבת כ"א ללמוד מצות השבת, ע"כ. ולפי זה משונה מצות לימוד הלכות שבת ממצות לימוד של כל שאר המצות, דעל שאר כל המצות נצטוו על הלימוד ועל העשיה בת אחת, ועל לימוד הלכות שבת הקדים הקב"ה לצוות את ישראל במרה.

ובמהכחית דבר זה טעות הוא, דהא בש"ס שבת דף ס"ז פליגי אי איפקודו אתומין במרה או ולא, ולמרד איפקוד לא נסעו מרפידים בשבת משום איסור תחומין, הרי דגם על קיום מצות שמירת שבת בפרעל נצטוו במרה, ודברי הרמב"ן אין שום ענין לזה, דהרמב"ן ז"ל כתב שכונת רש"י הוא: שבמרה נצטוו על השבת על דרך שלמד אברהם אבינו את התורה והי' זה להרגילם במצות, ע"כ. כלומר שלא נצטוו בעונש של סקילה וברת, אבל נצטוו על קיום המצות ולא על הלימוד כלבד, דהא כך היא משמעות לשונו, והי' זה להרגילם במצות'.

והנני להעתיק כאן דבר אחד מהירושי אגדה שלי בענין המתיחס אל הזמן שנצטונו על עונש של תילול השבת: בתגינה י' במשנה: הלכות שבת תגינות והמעילות הרי הם כהרדים התלוין בשערה, ובגמ' שם, הלכות שבת מיכתב כתיבן, לא צריכא לכדרי' אבא דאמר רבי אבא החופר גומא בשבת ואין צריך אלא לעפרה פטור עליה, — מה בהרדיון התלוין בשערה, מלאכת מחשבת אסרה תורה ומלאכת מחשבת לא כתיבא, ע"ש. ויש לדקדק, דבשלמא תגינות ומעילות שפיר קראן במשנה כהרדים תלוין בשערה, משום שאנו מחמירים חומרות שאינן מפורשין בתורה אלא ברמז, דוחגותם אותו תג לדי, דילמא חוגו תגא קאמר דחמנא, ואנן מחמרינן ואמרינן דמשמע זביחה, וכן במעילות מפרש שם בגמ' דמחמרינן גבי נזכר בעל תבית ולא נזכר שליח, שליח מעל, שליח עניא מאי קאי עביד, היינו כהרדיון התלוין בשערה, ע"ש. וזה היא פשוטו של הרדיון התלוין בשערה, כלומר, תולין דבר כבד ברמז קל, אבל גבי שבת הדבר הוא להיפך שעל ידי הרמז של מלאכת מחשבת שוטרים את זה שעשה מלאכה שלימה מסקילה ומחטאת בשביל שלא היתה המלאכה צריכה לנפוח.

ונראה לפרש דגם בשבת, הרמז של מלאכת מחשבת הי' סבת לחייב סקילה, והיינו כהרדיון תלוין בשערה, הואיל שפעם אחת חייבנו על ידי זה עונש של מיתת.

דהנה במה שנתחייב המקושש סקילה, כתב המהרש"א ב"ב קי"ט, דבאמת היתה מלאכתו של מקושש מלאכה שאינה צריכה לנפוח, דהא לשם שמים נתכוון להורות שמענישים גם את דור המדבר הגם שנגזר עליהם כליה, כדאיתא בתוס' שם, וצריך להבין דא"כ אמאי סקלהו, ומה שכתב המהרש"א שם רמכל מקום נתחייב מיתה בכי"ד על ידי העדים שהתרו אותו, והעדים תבי"ד אינם יודעים מה שכלבו, אינו מוכן, דהא מפורש שמשא שאל מאת הקב"ה בדינו של מקושש, וקמי שמיא נליא.

לכן נראה לומר. בהקדם דברי השי"ס בשבת מיה כל היכי דכי מיכון איכא איסורא דאורייתא כי לא מיכון גזר ריש מדרבנן. כל היכא דכי מיכון איכא איסורא דרבנן כי לא מיכון שרי ריש לכתחילה ופרשי: איסורא דאורייתא מיכוי אב מלאכה הוא. וכיו. והקשו בתוס' שם. הא לריש גם בכיבוי ליכא איסורא דאורייתא. דהא כיבוי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא. ותירצו מה שתירצו וכתבו בעצמם שהתירץ דהק' ע"ש.

ובפני יהושע שם כתב לתרץ קשיית התוס', דמה דסובר ריש מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלי, היינו דוקא דפטור ממיתה ומכרת אבל איסורא דאורייתא איכא. וטעמא של דבר, דהא דמלאכה שאצליג פטור ילפינן בהגיגה י מדכתיב מלאכה מחשבת בבנין המשכן וזה נסמך לפרשת השבחה בפרשת ויקהל, ילפינן מיניי דגם גבי שבת בעינן מלאכה מחשבת. ומלאכה שאצליג לא הוי מלאכה מחשבת. אולם שם בויקהל בתיב: כל עושה בו מלאכה יומת. ומקרא דמלאכה מחשבת ילפינן דעל מלאכה שאינה מלאכה מחשבת היינו מלאכה שאצליג פטור ממיתה. אבל אין זה פטור מאיסור דאורייתא הנאמר בסיני, דהא בעשרת הדברות לא נאמר מלאכה מחשבת. לכן הגם דפטרתו תורה מעונש הנאמר בויקהל אבל לא התירתה האיסור של סיני. ע"ש.

ורג"ה אי אפשר לומר דעד שנה שניה שהוקם המשכן לא הוי עונש מיתה על חילול שבת. דהא מקושש נסקל בשנה ראשונה על חילול השבת. ולא מיבעיא לרע"ק בהגיגה ה' דכללות ופרשות נאמרו בסיני. בודאי שנאמר למשה מיד בסיני העונש של חילול שבת. ואפילו לריי האומר דרק כללות נאמרה. גם כן אין סברא לומר שאין העונש של שבת בכלל כללות. דהא הקשו בתוס' סנהדרין למה הוי משה מסופק אם דינו של המקושש בסקילה או חנק. הלא כל מקום שנאמר מות יומת הוי חנק. ואם נאמר דלא נאמר למשה העונש של חילול שבת עד שנה שניה מה קשיא. וכפרט שבגמי אמרו בפירוש שידוע הוי משה שהמקושש במיתה אלא שלא הוי יודע באיזה מיתה. אלא בע"כ שמיד כשנאמר לו למשה דין השבת בסיני. או אפשר עוד במרה. מיד נאמר לו גם כן כל עושה בו מלאכה יומת. אלא דעד שלא נאמר לו פרשת המשכן ולא נאמר לו מלאכה מחשבת. הוי הדין שהמחלל שבת אפילו שלא במלאכה מחשבת חייב מיתה. ולאחר שנאמרה פרשת המשכן נשתנה הדין ודוקא על מלאכה מחשבת חייב מיתה אבל על מלאכה שאצליג פטור ממיתה. והאיסור דאורייתא נשאר כמקדם. דהקרא לא בא אלא לפטור ממיתה כדברי הפני הגיל.

וממילא מיושבת קשיית המתרשיא הגיל כ"ב. אמאי נתחייב המקושש במיתה. הא מלאכתו היתה אינה צריכה לגופה. משום דהמקושש נסקל בשנה הראשונה בשבת שניה לאחר שקבלו את התורה כגיל ברשיי. האו עדיין לא נאמר המקרא של מלאכה מחשבת עד פרשת ויקהל.

מעתה נמצאת אומר שאי—אמירת המקרא הזה של מלאכה מחשבת למשה דינו ע"ה. גם לסקילת המקושש. וזה פירוש המשנה כהר"ן תליון בשערה. שעל ידי חסרון ורמז של המקרא מלאכה מחשבת שאינו אלא רמז של שערה. תליון בו הדין. שהרי זה הוי הגורם מיתה המקושש כמדבר. ומיושב הרקודק הגיל במשנה דהגיגה.

• • •

הסדר של ספרי זה הוא כסדרו של ספרי הראשון שהוא מסודר בסימנים על הענינים העקריים. ומהם יוצאים ענפים לדברים המסתעפים מהם. אלא שבספרי זה הרביתי לסמן את הנושא שבראש כל פרק ופרק. כדי להקל על הקורא ולאפשר לו ללמוד במקום שלבו חפץ מבלי להיות זקוק לעיין בכל הסימן או ענף. וכבר אמרו: הסדרן קודם לפלפול. /ירושלמי הוריות ג-ה/

כל הקורא בספרי יראת שלא התכותתי לכתוב שום דבר להלכה למעשה. אלא עיקר כוונתי ללמוד לעס לימוד ולפלפל לשם פלפול גרידא. ובמקומות שהנני נושא ונותן בדברים הנוגעים בהלכה הזהרתי שלא לסמוך על דברי לדינא. והנני מוצא למותר לכפול את הדברים בכאן. כי כל בעל תורה יודע. שהוראה בהלכה בענינים כלליים מסורה רק לזקני תלמידי חכמים שבדור ולא לתלמידי פעוט כמותי. וחז"ל הורו שאין לסדר הלכה לא מפי לסוד ולא מפי מעשה. עד שיאמרו לו הלכה למעשה. /ביב ק"ג/

ורג"ה ספרי זה זוכה לצאת לאור לסוף אלפים שנה של גלויות. וברוך שומר הבסחתו לישראל עמו. שאחרי השמדה של רוב אחינו בית ישראל באירפה. ובתוכס כמעט כל חכמי ישראל ההוד שבתפארת של האומה אשר אליהם נשאו את נפשם כל הדורות שעברו. זכינו לשעה העכשוית שיש בה משום אתחלתא דגאולה. וקול צהלת בת גלים מבשר כי חופשה ניתנה לארצינו. ואין שולטן זר על אדמת קדשינו. עמינו שתקומם לתחייה בארצו. ושערי מדינת ישראל פתוחים לרוחה בעד כל בניה חשבים לגבולס יוס יוס מארצות הדמים והגולה. וכיסי צאתינו מארץ מצרים הראה לנו שלים בעולתו נפלאות. וברזע עתה השיב את ארץ הקדושה לזרעו של יעקב. כאמור על יד נביאו: כי כה אמר ה' רנו ליעקב שמחה צהלו בראש הגויס. השמיעו הללו ואמרו חושע ה' את עמך שארית ישראל. /ירמיה ל"א/

אולם הבסחה זו דורשת מעט ישראל אנו. לסלאות את התנאי שהיא תלויה בו. והתנאי הזה מפורש נאמר: כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את תורתך בקרבם ועל לבס אכתבנה. /ירמיה ס"ו/. ואין שום ספק שגאולתו המדינית של עם ישראל תלויה בתחיתו הרחנית. ולצערינו הגדול אין אנו מחלאים לעת עתה את התנאי הזה שכל נפשנו וקיום חיינו תלויים בו. אלא התורה והיהדות מתמוססת והולכת. רובו של הדור הצעיר מתגדל ומתחנך ללא תורה. ואפילו אלו המתחנכים כביכול ברוח התורה. בעלי תורה במידה מצומצמת עד למאוד המה.

זאת ועוד אחרת, שגם ספרות הרבנות שלנו מתרשמת והולכת, וכלפי שלפנים בישראל הגדולי תורה שבכל הדורות התגברו לעשות חיל ולחבר חיבורים תורניים ולהעשיר את הספריה של תורתנו הקדושה, ועל ידי כך עלתה בידם להשריש בלב העם חיבה ויראת הכבוד לתורת ישראל, כאמרום על הכתוב בישעי, כ"ז. הבאים יורש יעקב יציע ופרח ישראל, — אלו תלמידי חכמים שבבבל שעשוין יציעין ופרחים לתורה. /שבת, קס"ח./ עכשו רוב השיורי דור דעת, אלו המפורסמים בתור גדולי תורה, נהגו כעין סלסול בעצמן לכלי להוציא ספרים לאור, ותורתם רק בתוך מעיהם, ואין איש יודע טעמם ונימוקם למה ימנעו הסוב מבעליו. ולאידך גיסא מאלו המחברים ספרים וקונטרסים אין לנו אפילו נחת של משא, כי רובם עקרים הם שאין בכוחם להוליד ולחדש בדברי תורה, כעין שאמרו: לא יהי בך עקר — מן התלמידים, /בכורות ס"ד./ אלא בעלי מלאכה הם, מאספים מאחרי הקוצרים וסוריקים סכלי אל כלי, ויש שעיקר מלאכתם וכל כחם תבורתם אינם אלא או לקצר או לתרגם לאידיית או לאנגלית, ושאלה גדולה היא אם ספרים כאלו עלולים להוסיף כבוד ותפארת לספרותינו העתיקה והיקרה שאין לכל עמי תבל דוגמתה, או שמא ספרות זוהי כהחדשת אינה אלא גרס להורדה סקדושה עליונת לחילונית נמוכה.

ואמנם כי סבה גדולה ועיקרית יש הגורמת לרפיון ידים של מחברי ספרים ופריחת הספרות התורנית נכשלת ונתקלת בה עד למאד, והוא היחס האדושי של בעלי בתים והבתי כנסיות לגבי מחברי ספרים תורניים, כי הגם שאין להטיל אפילו פגם כל שהוא במידת הנדיבות של היחיד ושל הכלל מאחינו אשר במדינות הללו, ומענין הוא הדבר עד כסת עלתה מידת הנדיבות בישראל, שהיחיד והציבור תומכים ברוח נדיבה לכל דבר ודבר, ואין איש חוקר ודורש אפילו, אם הענין פלוני או מוסד אלמוני הדורש תמיכה ישנו במציאות בעולם, ואפילו על יתוסים שלא היו בעולמן, ועל הצלת נפשות שעדיין לא נבראו, ועל שאר מצותי' כיוצא בהן, כלנו נותנים ונותנים בסבר פנים יפות באהבה ברצון, אולם בנוגע למחברי ספרים הענין מקבל צורה אחרת לגמרי. מחבר ספרים בישראל הסתיגע ומצטער סימי נעוריו באהלי שם, מנדד שינה מעיניו וכותב ספרו, ואין אף אחד מהם שהוא עשיר חלילה, כי הלא עשרים וארבעת תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים שלא יתעשרו, /פסחים נ"ו/ ותפילתם עשתה כולו ולא מחצה, ולאחר שהמחבר ספרים לות אצל רעיו ומשכן את אשר לו והדפיס את ספרו, ושולחו לנדיבי עם העשירים ומפיצו בישראל בבתי כנסיות, ומבקש בכל לשון של בקשה שיקנו את ספרו, מיד הרי הוא מתחיל לקבל, חזרות בשפע רב, ויש גם הרבה מנגידי עמינו דוב בתי כנסיות שמנהג וותיקין בידם, שלא להחזיר אפילו את הספר למחברו, וכלום אין זה מצב מעציב המעיד על התרוקנות רוח ועל חסרון שום הבנה והערכה לספרי ישראל ? ותופעל יוצא מסיבה זו וכיוצא בה אינו אלא התרפות ידי כל מחבר.

אבל אמור להם להמחברים להחזשב עם עובדה מעציבה זו, וכל מי שחננו הרי בדעת תורה ובכשרון לחדש חידושי תורה, עליו להתגבר על כל הקשויים והמכשולים הללו שאינם אלא מסטרא בישא, השואפים להגדיר את המשכת חוס הזהב באוצר של ספרותינו הקדושה, ועלינו לדעת כי אין זו תופעה חדשה אלא שמדה זו מהלכת על פני כל הדורות של המחברים אשר לפנינו, ורוב ספרותינו לא מתוך רחבה ועושר נוצרה, אלא מתוך לחץ וצער של מחבריה, ודי להביט על הלוחש הפרענאמרנין אשר בסוף כל ספר ומפר כדי לדעת כמה כרכורים כרכרו, וכמה גלגולים גילגלו כל מחברי ספרים מעיר לעיר וממדינה למדינה עד שעלתה להם בזעת אפס להדפיס את ספריהם, חשאת נפשו של כל מחבר ומחבר, ועל ידי כך זכו להאיר את העולם לדור דור, כדבריו הקדושים של בעל הפרי מגדים בהקדמתו לאור חיים, לרעהו מוהי עקיבא בניסין ז"ל: הלא ידוע מאדונינו המגן אברהם ויל כל ימיו היה אוכל חולין במהרה ובצמצום והיה לומד תורת לשמח וכעת רשכביג וכוכבו מאיר מסוף עולם ועד סופו. עכ"ל. ורבותינו ז"ל אמרו: אלו תלמידי חכמים שמקמטין עצמן על דברי תורה בעולם הזה תקביח מגלה להם סוד לעולם הבא שנאמר נהר יוצק יסודם. /תגיגה י"ו./ והם אמרו: אם למדת תורה בשעת הריח אל תשוב בשעת הדחק, לפי ששוב לו לאדם דבר אחד בצער ממאה בריוח. /אבות דר"ג ג./

ובגמור דברי הנני נותן תודה לכל מי שעזר לי להוציא את ספרי זה לאור, ותודת סיוחדת לידידי הנדבן הסופלג בתורי ר' יוסף שיחי' אסאלקי מפה, אשר עזר אותי להוצאת ספרי.

ויהי רצון שדברי יתקבלו בחן ובחסד אצל לומדי תורה, ואזכה ללמוד וללמד מתוך הרחבה ולהוציא לאור את שאר חיבורי אשר אתי, ועינינו תחזינה בגאולה שלמה וקרובה.

סאראגאטא, קנדה, תשרי ה' תשי"ו.

א. א. מ.

מצבת זכרון עולמים

לבני יחידי משה יהודה, לאחי ישראל יצחק, לאחותי הענא ולשאר קרובי, מאתים נפש בערך, שעלו למקד על קידוש השם בגזירות ת"ש—תשי"ג.

ארץ אל תבסי דמם עד אשר ינקום הדי את נקמתם.

תהינה נפשותיהם צרורות בצדור החיים.

תוכן הענינים

ענין	דף	ענין	דף	ענין	דף	ענין	דף
גר תושב בשבת	א	לאזהרת מיב"ד	כ"ה	אינו ראוי מדרבנן	נ"ו	רוב מיעוטא דמיעוטא	צ"א
הצלת ג"ת בשבת	א	הבערה ללא יוצאה	כ"ו	ספק בקיום המצוה	נ"ז	קבוע שלא נתברר	
סומאת אהל בג"ת	ב	כיבוי למיד הבערה ללא-כ"ז		תפילין ביו"ט שני	נ"ז	איסורו	צ"ב
ג"ת ועכ"רס בשיתוף	ג	צליית בשר על		סוגיא דחורי הנמלים	נ"ט	קבוע דגברא	צ"ג
קימה והדור בג"ת	ג	הברוילער	כ"ח	אין לו יד לתפילין	נ"ט	חזקה שאינה מתנגדת	
ביטול ע"ז דג"ת	ד	מגבן ביו"ט	כ"ח	קבורה בבני נח	ס"א	לרוב	צ"ד
קבלת שבועה מעכ"רס	ד	גחלת של מתכת, צליה		קבורה והנאה בנפלים	ס"ב	רובא דתלוי במעשה	צ"ו
סבילת אדם בשבת	ה	בתנור גרוף	כ"ט	אפר נקברין שנשרפו	ס"ג	רוב בעגונה	צ"ז
זריקת דם קדשים, סידור לחם הפנים עריכה		מליחה, בצוקער	ל	קבורה, כפרה, בזיוא	ס"ג	רובא ואומדנא	צ"ז
וקיטוף בשבת	ו	חילול שבת לחולה שיב"ט		אחריות של קרבנות	ס"ד	חזקה להבא	צ"ח
גר וערבות	ז	ע"י אחרים	ל"א	מבעט, כופר בכפרה	ס"ה	רובא דלהבא	צ"ט
גר תושב במלאכת האדמת, ותולדות	ח	נרדף שיכול להציל עצמו-ל"א		בל תאחר, בשנתפגל	ס"ה	סוגיא דסבלונות	צ"ט
תלישה מצמיחת מדבר בשבת, לקיפת הסן, מצה		בישול כמאכל ב"ד	ל"ג	ב"ת, בנדר ונדבה	ס"ו	הצלה ע"י נס	ק'
של מן	ח	הפדר החיות וישות		נדר בלא אחריות	ס"ז	רוב מדינה או ישראל	ק
כריתות ברית עם ג"ת	י	המיתה	ל"ד	נותן ומקבל כאחת	ס"ז	נאבד זכרו	ק'
קבלת גריס מעמלק	י"א	עריות בנגמר דינו		אי אמרה לא בעינא	ס"ט		
קבלת עדות במעשה אוב	י"ב	למיתה	ל"ה	וקן ממרה, בן סו"מ	ס"ט		
אבל עתה למד להבין	י"ג	העושה את חבריו טריפה-ל"ה		חלות נבילה על הסריפה	ע		
ג"ת בשבת בחו"ל	י"ג	סומאה בגוסס, ובצדיקים-ל"ו		טריפה אתחלתא דמיתה	ע		
חובת הגוף וחובת קרקע		גוסס שדמו שותת	ל"ז	גרס כיבוי בשבת	ע"א		
קידוש שבת ויו"ט בארץ ובחו"ל	י"ד	טריפה לעניני קידושין	ל"ח	כיבוי בחיוב ובשליה	ע"א		
פיקוח נפש בשבת בתר		דבר המורכב משני		ביטול, ומניעות התראות-ע"ב	ע"ב		
מעיקרא - השתא	ט"ו	הפכים	ל"ח	מניעות חלות נדרים	ע"ג		
מלאכה הצריכה לגופא		מתקן מנא בשבת	ל"ט	התרת נדרים בלא חרסה-ע"ג	ע"ג		
צורך מצוח	ט"ז	בנין באדם	ל"ט	טהרת מקוה בעלייתו	ע"ג		
פקוח נפש נגד הרוב		מחוסר קריבה דכתיבה		בא לעולם ע"י תערובות-ע"ד	ע"ד		
קבוע העומד להתברר	י"ח	והוצאה	מ	נתינת מים תחת הנר	ע"ד		
בשול והבערה ישות		נסלו לנגו של חית	מ"ב	נסילת חלב מן הנר	ע"ה		
או העדר	י"ט	מלאכת הכתיבה	מ"ג	החוסס פי פרה	ע"ה		
קירוב מלאכה בשבת שלא		משאציל, דשאימ		בנין ע"י צירופי אותיות-ע"ו	ע"ו		
במלאכת בישול	כ	מתעסק	מ"ג	שאלה בדבר השמן	ע"ז		
מקרב במלאכת אפיה, מגיס		מלאכת אריגה, חצי		נו"ט, לפגס פורתא	ע"ח		
בצלי, תולדה דתולדה	כ"א	שיעור	מ"ד	הגעלה ע"י סטיס"ט	ע"ח		
מלבן את הצמר	כ"ב	הוצאה, לבוד בהפסק	מ"ה	נאמנות החימאים	ע"ט		
בישול בצמר	כ"ב	חליבה בשבת	מ"ז	חיוב לברר בדאפשר	ע"ט		
בישול דברים שאינם		שמא יחתוך זמורה	מ"ח	פלפול מהגה"ק			
גידולי קרקע	כ"ג	מלאכות מחלקי האכילה-מ"ח		מאסטראווצא	פ"א		
הדביק פת בתנור בע"ש		מלאכת ממחק	נ	נשואי ערכאות	פ"א		
הנאה במעשה שבת	כ"ג	חליבה ע"י מכשיר		אשה שהלך בעלה למד"ה-פ"ו	פ"ו		
בישול ע"י שינוי מאור		חשמלי	נ"א	תחילתה באונס	פ"ו		
לאור	כ"ד	חליבה לתוך האוכל	נ"א	לא אפשר וקמכוון	פ"ו		
הסמנה המוסיף הכל	כ"ה	זורע וחזר ולקט	נ"ב	המאסר את הבתולה	פ"ז		
שבת לאו שניתן		בונה על מנת לסתור	נ"ג	העושה מלאכה ביה"ש	פ"ח		
		בנין של מצוה	נ"ג	שעות ידיעה לחלק	פ"ט		
		יש חורש תלם אחד	נ"ג	עגונה קבוע, רובא	צ'		
		התראת ספק, אמלוכי	נ"ד	נכרי מסלית	צ'		
		פתיחת, האמברעלא"	נ"ה	בדדמי, כתב שאינו מקוים-צ'	צ'		

מלואים והשמטות

גר תושב	ק"א
אדני השדה	ק"א
סידור לחם הפנים	ק"א
גר תושב	ק"א
ערבות ותוכחה	ק"א
בענין משכוחות	ק"ב
בתר מעיקרא	ק"ב
מלאכת חובל	ק"ג
הסמנה בדבר המוסיף	
הבל	ק"ג
גחלת של עץ	ק"ג
הבא במחצרת	ק"ג
מבשל דבר שנתכשל	ק"ד
שור של טריפה	ק"ד
בנין ואהל	ק"ה
התראת ספק	ק"ה
אחריות דעצמו	ק"ה
קירוב מלאכה	ק"ה
בא לעולם ע"י תערובות-ק"ו	
בדבר השמן	ק"ו
שאלת, הדזיעלאטיין"	ק"ה
המור שבקטורת	ק"ט
חיוב לברר בדאפשר	ק"ו
איסור הנאה שנשתנה	ק"ט
איסור שנפנס חזר ותיקנו	ק"ט
פתוי לשם אישות	ק"י
עובד ע"ז, מאהבה	ק"יא
מלאכה ביה"ש	ק"יא
שיעור קצוב	ק"יא
לבוד בהפסק	ק"יא

בעזרה"ת

סימן א

גר תושב—בשבת

ולא שייך לומר אין שליו לדבר עבירה דהא על הגר תושב אין איסור לעשות מלאכה. איכ נלמוד מכאן דיש שליוות לגר תושב. ובאמת אמרו מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. וכנראה היינו דוקא מהול. דבן ברית מתיחס למי שהוא מהול. כמה שנאמר ואתה את בריתי תשמור. אבל גר תושב אינו בכלל שליוות.

ובגמרא נוסא קשה לי מובא. חדא מה דאמרו אז אינו לא גר צדק. דאיך ס"ד דבא הכותב לפרט איסור מלאכת שבת בגר צדק. הלא גר צדק. שנתגייר ונעשה ישראל גמור חייב בכל המצות כישראל. ולמה יצטרך הכותב לאסרו במלאכת שבת יותר מכל שאר ישראל. ולמה לא בעינן קרא כשאר איסורי תורה לגר צדק. ועוד מה משני כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך. הוא הקרא בדברות ראשונות. שמות. כ"י. ואיך תקרא התורה את הגר צדק אשר בשעריך. בשעה שבפרשת ראה דברים י"ד—כ"א כתוב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנתה. והוא גר תושב. דהא גר צדק אסור בנבלה כישראל.

וראיתי ברמב"ן על התורה. שמות כ"י. שכתוב. והגר אשר בשעריך. על דרך הפשט גר שער לעולם הוא גר תושב שבא לגור בשער עירנו וקבל עליו שבע מצות בני נח. והוא הנקרא גר אוכל נבלות שאמר בו הכתוב לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה. וכו'. והחסבר בדברי הרמב"ן אלו הוא. דמצד ההגיון היי ראוי שחכיל יפרשו את הכתוב בדברות ראשונות וגרך אשר בשעריך על גר תושב. כמו שכתוב בנבלה לגר אשר בשעריך תתנה והכוונה על גר תושב. ואת הכתוב בפרשת משפטים שמות. כ"ג—י"ב וינפש בן אמתך והגר. היי ראוי להיות מתפרש בגר צדק. אלא דחזיל רשו בהיפך. ופירשו את הכתוב בדברות ראשונות וגרך אשר בשעריך על גר צדק מפני שמצד הסברא הוזהרה התורה בתחילה את הגר צדק שהוא נימל כמנו. בלומר שלא יעשה מלאכה אפילו לעצמו. ואת הכתוב בפרשת משפטים וינפש בן אמתך והגר פירשו על גר תושב. כדי שיה' פירושו בשוה עם למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. שאין לפרש שהכותב כא לאסור את השור או את החמור שלא יעשו מלאכה לעצמם ולדעתם. אלא הכוונה שאנחנו לא נעשה בהם מלאכה כך הוא גם כן הפירוש של והגר גר תושב. שאין האיסור שלא יעשה מלאכה לעצמו אלא שאנחנו לא נעשה בו מלאכה. ע"ש.

ור"י דהרמב"ן ז"ל דקדק בזה איך אפשר לפרש וגרך אשר בשעריך על גר צדק בזמן שמקרא מלא גבי נבלה כתוב לגר אשר בשעריך לגר תושב. ועל זה מתרץ הרמב"ן דחזיל רצו להשוות את הענינים כלם האמורים בכתובים. אבל אכתי תקשה מה שהקשיתי למה יצאה הוזהרה זו דשבת לגר צדק יותר

לגר"ן ביבמות מ"ה. ת"ד מקיימין עבדים שאינם מלין דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר אין מקיימין. אמר לי ר' ישמעאל הרי הוא אומר וינפש בן אמתך א"ל בלוקה עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר—עד—והגר זה גר תושב אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך הרי גר צדק אמור הא מה אני מקיים והגר זה גר תושב ופ"י רש"י גר תושב. שקבל עליו שלא לעבד עכ"ר"מ ואוכל נבלות והוזהירו הכתוב על השבת. דמתלל את השבת כעובד כוכבים. ובתוס'. שם ד"ה. זה גר תושב. הקשו על פ"י רש"י דאם כן נפישו להו משבע מצות ובמסכת ע"ז ס"ד. משמע דבשבע מצות שקבלו בני נח איקרי גר תושב. ועוד דבפרק ר' מיתות אמרינן דכתי ששבת חייב מיתה אפילו בחול כל שכן בשבת ובפרק ר' מהוסרי כפרה קאמר רע"ק דגר תושב אינו מוזהר על השבת. ונראה דהכא בעושה מלאכה לצורך ישראל דומיא דוינפש בן אמתך. עכ"ל ע"ש.

והנה לפי פ"י רש"י קשה מאד מה טעמא דעכ"ר"מ אינו מצוה על השבת הא גם עכ"ר"מ מצוה על עבודה זרה וכשם שנהרג על עבודה זרה כך צריך להיות הוזהרו וענשו על השבת. דהא לפי פ"י רש"י הטעם הוא משום דמתלל את השבת כאלו עובד ע"ז. וקשיא זו אפשר דבלולה בקושיות התוס'. דהא אמרינן דעכ"ר"מ ששבת חייב מיתה. ואי אמרת דהמתלל את השבת הרי כאילו עבד ע"ז א"כ גם עכ"ר"מ יתחייב בשמירת שבת ולא שיתחייב מיתה על שמירת השבת. אלא דביותר קשה להבין שימת רש"י. הלא מקרא מלא כתוב בתורה ושמרו בני ישראל את השבת לדורותם ברית עולם ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ. א"כ האות הזה הוא דוקא לבני ישראל ולא לעכ"ר"מ ולא לגר תושב. ואיך נחייב את העכ"ר"מ ואת הגר תושב על חילול השבת מפני שכופר במעשה בראשית וכופר בהאות. בשעה שאותו האות לא ניתן אלא לישראל. וראה בשמות רבה (פ כ"ה) ובדברים רבה (פ"א—כ"א) נכרי ששמר את השבת חייב מיתה א"ר חייא בר אבא בנהוג שבעולם מלך ומטרונה יושבין ומשיחין זה עם זה מי שבא ומכניס ראשו ביניהם חייב מיתה. כך השבת הזו בין ישראל ובין הקב"ה. שנאמר ביני ובין בני ישראל. לפיכך נכרי שבא ומכניס עצמו ביניהם חייב מיתה. ע"ש.

ולדעת התוס'. שיש איסור דאורייתא באמירה לגר תושב לעשות מלאכה בעד ישראל בשבת—כך מפורש בהרשב"א יבמות שם—יש להבין טעמו של דבר. דהלא אין שום קפידא בשבת שתיעשה המלאכה. אלא שלא יעשה ישראל שום מלאכה כמו שכתוב בתורה לא תעשה כל מלאכה ולא לא תיעשה"ה וגר תושב מותר לעשות מלאכה בעצמו בשבת. ובע"כ דהתורה אסרה הוא משום שליוות. דחשוב כאילו הישראל עשה את המלאכה

מכל שאר איסורים שבתורה הלא כבר כתוב תורה אחת ומשפט אחד יהי' לכם ולגר הגר אתכם. והגם שכבר הקשו קושיא כעין זו בתוס' במ"צ ק"א: ד"ה. מגר זה גר צדק. דמה איצטריך קרא בריבית לגר צדק וכי בכל המצות אין גר צדק בכלל ישראל וכן קשה דזמנין כתיב לאזרח ולגר וזמנין דלא בתיב ומה שנא עכ"ל אלא דבכאן יותר קשה דהא לענין איסורים אין שום סברא שלא יהי' גר צדק מחתר כישראל. דגבי מצות צדדו שם בתוס'. לומר דהיכי דכתוב מאחיך משמעו ממובחר שבאחיך ולא גר צדק. אי נמי מאחיך ולא כל אחיך כדרשינן מן העוף ולא כל העוף ע"ש אבל לגבי איסורין מה סברא יש לחלק בין גר צדק לישראל. וגם סוף כל סוף קשה איך יפרשו חז"ל פסוק אחד או גיב אחד בגון לגר אשר בשעריך לשגי פנים שונים. פעם לגר צדק ופעם לגר תושב.

וּדְקָדְקָתִי בתרגומי אונקלוס ויונתן וראיתי בשמות כ"י. וגרד אשר בשעריך וכו'. וכן דברים. ה"ר מתורגם וגיווד די בקרוך. ובדברים י"ד—כ"א. מתורגם לגר אשר בשעריך: לתותב ערל די בקרויך. והיינו כמו שדרשו חז"ל. ונראה דהמתרגם הוציא את הפירוש הוה מן המלה וגרד. כלומר גר שלך. היינו ישראל ממש שהוא משלגו אבל סתם "גר" ולא "גרך" מתפרש על גר שאינו שלגו והוא גר התושב שהוא גר אבל אינו שלגו כי לא נמהל ואינו בן ברית וכללו של דבר הוא שבכל מקום דכתיב גר בלי שום הוספה אשר תורה כי הוא גר צדק או משמעתו גר תושב. אבל גרך. וכן נר הגר אתכם או בתוכם משמעותו גר צדק. ובדקתי בהרבה מקומות בתורה ובתרגומים ומצאתי הכלל הוה לברור. ובוה מסולקת השאלה למה אמדו כי גרך אשר בשעריך האמור גבי שבת מתיחס לגר צדק.

וְבוֹזֵה מבואר מה שהקשו בתוס' במ"צ. ק"א: מאחיך פרט לאזרחים. שהקשו ועור תימא אמאי איצטריך גר צדק מגר תושב נסקא רכ"ש גר צדק. וליכא למימר דאי לאו דכתיב גר צדק הוה מוקמינן בשעריך לגר צדק דבשעריך לא משמע אלא גר תושב שאוכל נבילות דומיא דלגר אשר בשעריך תתגנה ואכלה עכ"ל. ולכאורה קושיא זו היא לפלא. הלא מצאנו ביבמות מ"ה הג"ל דדרשו גרך אשר בשעריך לגר צדק וא"כ לאו בלאא הוא דהיכי דכתיב בשעריך הכוונה הוא לגר תושב. ומת מקשו הכא. דאין הכי נמי דאי הווי בתיב גרך אשר בשעריך הווי מוקמינן לגר צדק. אלא דכוונת התוס'. הוא כפי התגנה הג"ל דבכל מקום דכתוב גרך משמעו גר צדק. וגר אשר בשעריך סתם הוא גר תושב. וזה שדרשו חז"ל בכאן גרך זה גר צדק משום דלא כתוב גר אלא "גרך". ובכן הקשו שפיר לכתוב גר אשר בשעריך ולא גרך ואנא ידענא גר צדק מק"ו.

וַיֵּשֶׁב בדברי רש"י הג"ל ביבמות דגר תושב מצווה על השבת משום דהמחלל שבת כאילו כפר בעיקר והוי לתא דע"ז. וזה דוקא בפרהסיא—ע"י תוס'. סנהדרין ע"ח: ד"ה לא ה"י יודע.— אבל לא בצנעה א"כ שפיר אפשר דגר תושב וכן עכ"מ מצווה שלא לחלל את השבת בפרהסיא. אבל בצנעה הוא מצווה לעשות מלאכה בכדי שלא לעבור על יום ולילה לא ישבותו. וסרה קושיות התוס'. על רש"י מתא דאמרין בפרק ד' מתוסרי כפרה רגר תושב איגו מצווה על השבת. דהיינו על שמירת שבת שלא בפרהסיא אבל בפרהסיא אסור לו לעשות מלאכה משום

דהווי לתא דע"ז. וממילא אין כאן קושיא הא נפשי משבע מצות. דכאמת לא נפשי אלא חילול שבת הרי בכלל ע"ז.

וְלֵלֶּה בדעתי לומר דיש מקור בש"ס דהעכ"מ מצווים על השבת מהא דביצה י"ו. א"ה לא לענשו עכ"מ עלה. ורש"י שם פירוש. ואנן אשכתן שחזר הקב"ה להענישן על התורה ועל המצוות דכתיב וזרת משעיר למו הוסיע מהר פרו. וכתוב אלוה' מתימן יבוא. ע"ש. וראיתי בספר עץ יוסף מהרב ר' יוסף דרמשטאדט שהי' בזמן בעל קרבן נתנאל. שהביא בשם מהרש"ל להקשות על רש"י אלו. ולמא באמת לא ענשו עכ"מ עלה דשבת משום שנתנה בצנעה. ותירוץ דא"כ לא לענשו אשאר תורה שיכולים לומר אלמלי נתת לנו יום המנוחה היינו מקבלים שאר התורה. והקשת ע"ז המחבר הג"ל. וגם הקשת על פיר' רש"י דפיר' דלעתיד יענשו העכ"מ על אשר לא קכלו את התורה והא איתא בריש ע"ז דיאמרו כלום כפית עלינו הר בניגית. ורק על שבע מצות יענשו. והאריך בדבר שם אולם לדעת רש"י לפי שהסברתי דגם עכ"מ מחויבים על שבת בפרהסיא דהוא מלתא דע"ז. מובן הגמ'. בביצה בפשיטות. דיעגשו על אשר חללו את השבת בפרהסיא דהוה מסוג ע"ז.

אֲלֵא דאכתי צריך להבין דאם כן מדוע לא הזכירו בשום מקום דגם עכ"מ מצווים על שמירת שבת בפרהסיא. נהי דהווי בכלל ע"ז. אבל הרי חזינו. דבגר תושב כתבה התורה קרא הרי יוצא מזה דעכ"מ איגו מצווה על שמירת שבת אפילו לדעת רש"י הג"ל— הגם דהוי בכלל ע"ז. א"כ צריך לכל הפחות להזכיר בתלמוד שגם עכ"מ חייבים על חילול שבת בפרהסיא. ומדלא הזכירו מזה כלל אלא בגר תושב מצאו רבותינו ז"ל קרא הרי יוצא מזה דעכ"מ איגו מצווה על שמירת שבת אפילו בפרהסיא. וטעמא בעי מה שנא מגר תושב. הלא שניהם נצטוו על ע"ז. וחילול שבת בפרהסיא הוא בכלל ע"ז לדעת רש"י הג"ל.

וַיִּרְאֶה לי לומר דבר חדש. דהנה בן נח הגם שמצווה על עבודה זרה לבל זאת אינו מצווה על השתוף כדאיתא בתוס'. בכורות ב'. וסנהדרין ס"ג ולכן אפילו שומר את השבת אין בזה עדות על בריאת שמים וארץ על ידי השי"ת לבדו ואין זולתו אתה. כי הלא העכ"מ אינו מצווה על השתוף. ומשמעות שמירת שבת שלו אינה כדי להעיד על בריאת שמים וארץ על ידי מי שאמר הוי' עולם לבדו. ולכן אינו מחויב בשמירת שבת אפילו בפרהסיא. ואפשר דזה הוא הטעם שאסור לו לשמור את השבת כי עדותו של עכ"מ המאמין בשותף מגרע גרע. והנה כל זה בעכ"מ. אבל גר תושב מצווה על השתוף כמו שאבאר לקמן. ולכן הרי הוא מצווה על השבת בפרהסיא. דבשמירתו את השבת הרי הוא מעיד עדות גמורת על בריאת שמים וארץ על ידי השי"ת לבדו יתעלה. ושפיר. בתב דש"י דאם גר תושב אינו שומר את השבת הרי הוא כאילו עבד ע"ז. משום דג"ת מצווה על ע"ז בשתוף. ולכן אי אפשר לפטרו מלשמור את השבת. והיינו דוקא בפרהסיא כדאמרן דחילול שבת בפרהסיא הוי כעובד ע"ז.

הצלת גר תושב בשבת

וְבוֹזֵה יש להסביר מה שכתב הרמב"ן ז"ל במגין המצות שלו מצוה ט"ו. שנצטוינו להחיות גר תושב להצילו מרעתו שאם ה"י גטבע בגר או נפל עליו הגל שנטרח בכל כחנו

עמך והיא מצות עשה להחיות שממנו נצטוונו על פקח נפש כמ"ע, כונתו כשם שלמדו ביומא דפק"נ היא עשה דכתיב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. כך וחי אחיך עמך דהוא גם כן מצות עשה להחיותו.

והנה ברור ששיטת הרמב"ם ז"ל הוא שאין ישראל מצווה להציל את ג"ת על ידי חלול שבת, דהא הלא כך פסק בפירוש בהלכ' שבת ב—י"כ, מילדין את בת גר תושב מפני שאנו מצווין להחיותו—ואדמוסוך לי' קאי באין שם חילול שבת—ואין מחללין עליה את השבת, וזה מתאים עם מה שלא מנה מצוה מיוחדת להחיות גר תושב כשם שמנה הרמב"ם ז"ל, ואין לומר דהרמב"ם ז"ל דוקא נקט בת גר תושב שאין מחללין עליה את השבת משום דאין דין רוב נוהג אלא בישראל גמור ולכך חיישינן שמא לאו בתו הוא, אבל על גר תושב עצמו מחללין את השבת, דא"כ אמאי פסק שם רמילדין את בת גר תושב מפני שאנו מצווין להחיותו ואמאי אנו מצווין להחיות את בתו ניהוש שמא לאו בתו היא, אלא דבע"כ, שגם בתו זו אינה עובדת ע"ז, ולדעת הרמב"ם בהלכות מלכים—י' דגם ב"נ המשמר ז' מצות מצווין אנו להחיותו, ובודאי כונתו בזמן שאין היובל נוהג דאו לא שייך קבלה לגר תושב, כך שכל אופן בת גר תושב כל זמן שאינה עובדת עכ"מ דין גר תושב יש לה ואפילו בזמן שהיובל נוהג אין כאן שום סברא שתהי' היא צדוכה קבלה מחדש כי משמעות הרברים שהיא נולדה לאחר שאביה כבר הי' גר תושב, ואין שום סברא שהיא תצטרך קבלה מחדש ולכל זאת אין מחללין עליה את השבת.

והנה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם הנ"ל הוא דאם איתא דירכאל מצווה לחלל את השבת מפני פק"נ דגר תושב, אמאי אמרינן בירושלמי יבמות ה—א, שהוא שוה לישראל בשלשה דברים: בלא תעשוק, בלא תונה וגולה כישראל, ולא מנה דמחללין עליו את השבת כישראל, וצ"ג.

וכוונתו לעצמי הייתי מפרש את דברי הרמב"ם הנ"ל בספר המצות בדרך אחרת, דהנה בהא דילפינן ביומא פ"ה, דפק"נ דוחה שבת מוחי בהם, ואמרינן דשמואל לית לה פירכא, פיר' רש"י: אשר יעשה האדם המצות שיחי' בהם ודאי ולא שיבוא בעשייתה לירי ספק מיתה, אלמא מחללין על הספק, עכ"ל ומעולם קשה לי דעד כאן לא שמענו ממקרא הזה אלא דהותר לו לאדם לחלל שבת בשעה שנוגע לפק"נ, אבל מניין שאחרים מותרים לחלל את השבת להציל אותו, הלא הכתוב אינו מרבה אלא באדם עצמו, אשר יעשה האדם המצות שיחי' בהם ודאי כפיר' רש"י, אבל אין כאן שום דמו שמותר לחלל את השבת כשביל פק"נ דאחרים, ובשלמא למאן דיליף מושמרו שפיר דרשו הלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה וכן מהא דדרשו אך חלק, אבל מוחי בהם לא נשמע זה, ואיך אמרו ולשמואל ודאי לית לי' פירכא, ובכן הרמב"ם מפרש כאן טעם למה מותר לחלל לאחרים את השבת כשביל פק"נ, מרכתיב גבי גר תושב וחי עמך ומצאנו כאן חיוב להחיותו כמו שאנו מחיים את עצמינו, והואיל ידענו מקרא דוחי בהם דמותר לנו לחלל את השבת לעצמינו ובכך שוב יש עלינו חיוב לחלל גם כן בשביל אחרים, דמה שעלינו מוטל לעשות בכדי להחיות את עצמינו מוטל עלינו גם כן לעשות בשביל אחרים, וזה נלמד מק"ו דגר תושב, דאם בגר תושב עלינו יש חיוב וחי עמך בדומה לנו כלומר, התורה

בהצלתו ואם הי' חולה נתעסק בריאתו, וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחויבים לו ככל אלה והוא בהם פקח נפש שדוחה שבת והוא אמרו יתעלה וכי ימוך אחיך ומטה ירו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, ומאמרם בתלמוד גר אתה מצווה עליו להחיותו עכ"מ אין אתה מצווה עליו להחיותו, וכו', ונראה מדבריו שמותר לחלל את השבת כשביל פק"נ של גר תושב, הגם שיש לפרש בדבריו שמה שכתוב והוא בהם פק"נ שדוחה את השבת קאי על ישראל או גר צדק, אבל אין זה ברור, ובפשטות כוונת הרמב"ם, שגם על גר תושב מותר לחלל את השבת משום פק"נ, ודאיטי בספר חמדת ישראל מידידי הגאון דמ"ד פלאצקי זצ"ל שכתב שיש בזה צע"ג אם מותר לעבוד על עבירה בכדי להציל את הגר תושב ומכ"ש חילול שבת, דלמ"ד ביומא דחילול שבת כשביל פק"נ מותר משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, א"כ זה דוקא בישראל אבל ג"ת אינו מצווה על השבת ואפילו לדעת רש"י ביכמות מ"ה, אינו מצווה אלא על חילול שבת ולא על שמירת שבת ובקרא כתיב ושמרו היינו שמירת שבת ואם ימות גם כן לא יחלל את השבת, עכ"ד בקיצור.

והנה מה שכתב דלדעת רש"י ג"ת מותר על חילול שבת ולא על שמירת שבת, לא הבנתי מה שייך שמירת שבת אם לא לשמור מלחלל, הלא זו היא שמירת השבת כאם אינו מחללו, ואם כן לשיטתו יקשה אם הישראל ימות הלא גם כן לא יחללו, אלא בע"כ דהכוונה שמי שמשמר את השבת מחללו מקיים בזה שמירת שבת, והלא גם על חיי שעה מחללינן שבת, ומה שמירת שבת יעשה חולה זה שאנו מחללין עליו כדי להחיותו עוד שעה, אלא ודאי רכל שעה שהוא חי ואינו מחלל שבת אלא שובת זה הוי שמירת שבת, ומה בין ג"ת לישראל לפי שיטת רש"י זצ"ל.

ואפשר הי' לומר לפי שיטת התוס', כשבועות י"ג, דהמשמר י"כ משום שאין לו מלאכה לעשות ולא לשם שביתת י"כ אינו מקיים המצוה, ובודאי דבר זה הוא ג"כ גבי שבת, ובכך אפשר שג"ת אינו מצווה על זה שישמור לשם שבת, אלא עיקר שלא יעשה מלאכה ואפילו מפני שאין לו מלאכה לעשות, אלא דכגון זה הי' לו לפרש.

והנה הנ"ל שכתבתי דג"ת מותר שלא לעשות מלאכה בפרהסיא לשיטת רש"י משום דעל ידי כך הוא מעיד על בריאת שמים וארץ, א"כ, שמירתו הלא היא בקום ועשה, כלומר יש בזה משום ערות ולא שייך להקשות כלל דאם ימות ג"כ לא יחלל, דאין זו שום ערות במה שאין המת מחלל שבת כמובן.

אלו בעיקר הרבה שכתב הרמב"ם — וכבר כתבתי לעיל שיש לי ספק גדול אם זו היא כוונת הרמב"ם כלל — דמחויבים אנו להציל את נפשו של ג"ת אפילו על ידי העברת על האיסור, נ"ל שזה לומר הרמב"ם כמה שאמרה תורה גר ותושב וחי עמך דכשם דילפינן מוחי בהם שאנו מצווים על פק"נ דאחרים אפילו במקום שצריך לעבור על איסורי תורה כן נמי נשמע מוחי עמך שמצוה להציל את הגר תושב אפילו על ידי העברת על איסורים כי הרמב"ם ז"ל אינו מפרש את הכתוב של וחי עמך לתת לו צדקה, דו מצוה אחרת, פתוח תפתח את ירך, ולפיכך הוא מונה אותן בשתי מצות, ע"ש, וכך מטיין דברי הרמב"ם ע"ה"ת בפרשת בהר, וחי אחיך עמך, שיהי'

גילתה לנו שאין זה נקרא וחי אם נעשה רק לצורך עצמינו אלא וחי נקרא אם גם בעד אחרים נעשה או אנו נקראים חיים מכ"ש שיש עלינו חיוב זה לגבי ישראלים גמורים אחרים.

ואשר ליישב שיטת הרמב"ם הנ"ל דאין מחללין את השבת להציל את הגר תושב, דהוא ז"ל לשיטתו, והוא דלכאורה יש מקום לומר דעצם הדבר אם מותר לחלל שבת על גר תושב הלוי בפלוגתא דתנאים, דהנה הלימוד דפק"נ דוחה שבת הוא מקרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, (יומא—פ"ה) ור"מ ה' אומר מנין שאפילו כותי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו כותי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומסיק דהיינו בשבע מצות דידהו, סנהדרין ג"ט, ופיר' רש"י דר' שמעון בן יוחאי פליג על ר"מ, דהוא סובר אתם קרוים אדם ואין עכו"ם קרוים אדם, ע"ש, והנה זה ברור דאין ר"מ אומר שעכו"ם העובד כו"ם אלא שעוסק בתורה הוא ח"ו ככהן גדול, אלא בעל כרחך שהוא מיירי שאינו עובד כו"ם, כדמסיק בשבע מצות דידהו, כלומר שעוסק ומקיים את השבע מצות, וזה הוא גר תושב, דכל שמקיים שבע מצות הרי הוא גר תושב.

וביותר הרב מפורש במדרש נשא ששם הגוסתא עכו"ם "שנתגייר" הרי הוא ככהן גדול, ובודאי שאין הפירוש שנתגייר ממש ונעשה גר צדק דלזה אין צריך שום לימוד דהלא גר תושב, ואין בין נוסח הש"ס ונוסח המדרש שום חילוק, ראה במשנ"א דף נ"ד נמצא ר"מ ור"ש בן יוחאי מחולקים אם המקרא זה של אשר יעשה אותם האדם וחי בהם מדבר בישראל וקא או גם בגר תושב, ולר"מ הקרא כולל גם גר תושב, וממילא מחויבים אנו לחלל שבת גם על גר תושב ולר"ש ב"י הקרא מוסב רק על ישראל אבל על גר תושב אין מחללין את השבת, ובכן הרמב"ם ז"ל הפוסק בר"ש בן יוחאי דאין הניב אדם כולל את הגר תושב, שפיר פוסק דאין מחללין את השבת על גר תושב.

אלא דמהנ"ל יוצא רר"ש ב"י סובר דאין עכו"ם מטמא באהל היינו גם גר תושב אינו מטמא באהל, דהא פירשנו דפלוגתא ר"מ ור"ש הוא בגר תושב דלפי רש"י הנ"ל יש פלוגתא בין ר"מ ור"ש, ואלמלא פיר' רש"י ה' אפשר לומר דאין כאן שום פלוגתא, אלא דר"מ מיירי בג"ת, ור"ש בן יוחאי מיירי בעכו"ם גמור, אבל בג"ת מודה רחשוב בכלל אדם, ודבר זה צרוך תלמוד כי לע"ע לא ראיתי מי שיעיר בזה, ואכ"מ.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ואמר דג"ת הכול מודים שהוא כלול בניב אדם, יונה מת שרקקתי זה כבר במתני' רכלאים פרק ח', דר' יוסי סובר האדני השדה מטמאות באהל כאדם, ובירושלמי שם פירשו דזו בריה הגדילה בשרה ומחוברת בטכורה לארץ, וקשה לי דאפילו נאמר דר' יוסי סובר דבריה כזו חשבת אדם, אבל איך יטמא באהל, הכי האדני השדה הם יהודים וקשה לומר דר"י פליג על ר"ש בן יוחאי, ואלם לפי הנ"ל רבאם אינו עובר ע"ז הכול מודים והוי בכלל אדם ומטמא באהל, ממילא אדני השדה הללו גם כן אינם עוברים עכו"ם ולכן מטמאות באהל.

ללמד על רשות מהיכי תיתי לומר דמחויב למסור עצמו. משום דאי לא וחי בהם הוי ילפינן שאר מצות מרובה ומנערה המאודשה. והוא פירש נחמד בדברי התוס.

ולפי זה יוצא דלהרמב"ם הסובר דוחי בהם הוא חיוב כלומר שיש איסור למסור נפשו בשאר מצות בע"כ דהאי וחי בהם קאי רק על ישראל ולא על בני דאלי"כ הוי להו שמונה מצות ולא שבע. וא"כ מקרא זה אינו כולל בני. ושפיר פסק הרמב"ם דאסור לחלל את השבת בכדי להציל את הגר תושב.

אולי ראיתי בספר כוס הישועות מהגאון מהרש"ך זצ"ל שכתב לפרש קושיות התוס. דע"כ האי קרא דוקא בישראל כתיב דאי אמרת דוחי בהם קאי אף על בני אי"כ איכא ח' מצות בב"נ. דהא דעת הרמב"ם דוחי בהם הוא חיוב כלומר שמחויב לעבוד ואסור לו למסור נפשו. א"כ איכא בב"נ ח מצות ולא ז' ועל זה משני התוס. דדילמא אין וחי בהם חיוב אלא רשות כלומר דאינו מחויב למסור עצמו אבל אין עליו חיוב שלא למסור עצמו—כשיטת הסוד—ולכן אין כאן ח' מצות גבי בני ולפיכך בעי אם בני מצווה על קידוש השם. והא דבעינן וחי בהם

סימן א. ענה א.

גר תושב—ועכו"ם בשיתוף

זה הרי הוא כגר תושב. ואם יעבוד מעתה לע"ז בשיתוף. יענש. כישראל. אבל כל זמן שאינו עובד ע"ז אפילו בשיתוף הרי הוא ג"ת ואנו מצווים עליו להחיותו כדכתיב גר ותושב וחי עמך. וחכמים אומרים שאין אנו מצווים עליו להחיותו אלא כשמקיים וגם את השאר שש מצוות. היינו שאינו עובד ע"ז בשיתוף כמו שקבל עליו וגם את השאר שש מצות שמצוה ועומד עליהן מימי אדם הראשון הוא שומר. אבל גם הם מודים דלא צריך לקבל עליו אלא על ע"ז בשיתוף ולא על השאר שש מצות. ואחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב. משום דאחרים לשיטתם בסנהדרין ס"ג דגם ישראל אינו מתחייב עונש אלא שלא בשיתוף. אחרים אומרים אלמלא זיו"ר שבהעלון נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה. ולא שייך לשון קבלה על דבר שאינו מתחייב עליו אפילו לאחר שקבלה. אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבלות שקבל עליו לקיים כל המצות וכ"ו.

ולפי הג"ל דגם חכמים סברו דאין גר תושב צריך לקבל עליו אלא ע"ז. בשתוף ושאר שש מצות אינו צריך לקבל עליו משום דמצווה ועומד עליהן מימי אדם הראשון. מתורצת קושיא אחת כתובה בספר באר שבע בסנהדרין צ"ו. ובגליון הש"ס לרעק"א דמו עלי. דאמרינן התם נעמן גר תושב הו'. פירוש רש"י שלא קבל עליו שאר מצות וקבל עליו שלא לעבוד ע"ז. והקשה בספר הג"ל. דמשמע מתוך פירוש רש"י שגר תושב אינו צריך לקבל עליו שום מצוות רק שלא לעבוד עבודה זרה בלבד. וקשה דהא זו היא דעת ר"מ. אבל חכמים אומרים (שם בע"ז ס"ד) כל שקבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח. וידוע דהלכה כחכמים וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהדיא בפ"ד מהלכות איסורי ביאה וז"ל: איזהו גר תושב זה ע"א שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז עם שאר מצות שנצוו בני נח. א"כ איך שבק רש"י חכמים ופסק כר"מ עכ"ל.

ובאמת לא ידעתי אמאי הקשה בספר הג"ל דוקא על רש"י בסנהדרין. הלא גם ברש"י ביבמות מ"ח הג"ל מפורש כן. גר תושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת וכו'. וכן מפרש רש"י בבמ"צ ע"א. גר תושב האמור לענין רבית. שקיבל עליו שלא לעבוד עכו"ם ואוכל נבילות. ועוד בהרבה מקומות בש"ס. אלא דלפי הג"ל אין כאן שום קושיא. דהא דצריך קבלה הוא דוקא על ע"ז בשיתוף ולא על שאר המצות שנצטוו עליהן בני נח. דעל דבר שהם מצווים ועומדים לא שייך קבלה מחודש.

וה"ל שכתבתי לעיל ה"א: שגר תושב מצווה גם על השיתוף. מריש אמינא לה מסברא דנפשאי דאלי"כ מה שייך לשון קבלה שחכ"ל אמרו בע"ז ס"ד: איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד כר"מ דברי ר"מ. והכ"א כל שקיבל עליו ז' מצות שקיבלו עליהם בני נח. ומה שייך לשון קבלה בדבר שהוא מצווה ועומד מימי אדם הראשון. והי' להם לחכ"ל לומר דזה המקיים את השבע מצות או מי שאינו עובד על השבע מצות—דכלם הן בלא תעשה—הרי הוא גר תושב.

והש"בתי לומר לפי מה דאמרו בב"ק ל"א. עמד וימודד ארץ ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימים עמד והתירן להם. לכן צריך קבלה חדשה לקיים. אבל זה אינו דהא מיד מסיק איתגורי איתגר אלא לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר. ולר"מ אינם מקבלין שכר במצוה ועושה אלא כאינו מצוה ועושה. וכנראה דר"ש ב"י הסובר אתם קרויים אדם וחולק על ר"מ כדאיתא ברש"י סנהדרין נ"ט: אינם מקבלין שכר כלל אבל מכל מקום לא נפקע החיוב שלהם כמו שכתב רש"י שם ד"ה לומר. שהרי אינם מצווים אבל מעונשו לא פטרן. כלומר אינם מצווים לענין קבלת השכר אבל מצווים הם לענין עונש.

הן אמת שראיתי בספר האשכול הלכות ע"ז. פסקא מ"ו. שכתב: דגר אתה מצווה להחיותו והיינו גר תושב ששומר ז' מצות בני נח. עכ"ל ולא הזכיר בלל מקבלת ז' מצות. אבל בש"ס. ובכל מקום מצאנו קבלת ז' מצות או שלא לעבוד ע"ז.

אבל לפי הג"ל דגר תושב הוא זה שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף נחא דצורך על זה קבלה. דער שאינו מקבל על עצמו אינו מצווה על ע"ז בשיתוף שם שמים.

ובזה נפרש דברי הש"ס הג"ל איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד כר"מ דברי ר"מ והכ"א כל שקיבל עליו ז' מצות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב. אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבלות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבלות. כלומר. ר"מ סובר דעיקר הוא שיקבל עליו שלא לעבוד כר"מ היינו אפילו בשיתוף כג"ל. ואם מקבל עליו דבר זה הרי הוא גר תושב אפילו כשהוא עובר על שאר השש מצות שנצטוו בני נח. וסברתו דכשם שישראל העובר על המצות אינו יוצא מכלל ישראל כך גר תושב שעיקר הוא שלא יעבוד ע"ז אפילו בשיתוף. ועל ידי כך הוא נבדל משאר בני נח. מכיון שקבל עליו דבר

ומה שהביא בעל ספר באר שבע דגם הרמב"ם ז"ל פסק דצריך לקבל עליו כל השבע מצות. נראה לפע"ד. דמהרמב"ם ז"ל יש ראי' להיפך. דכשתדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל ותראה שבהרבה מקומות הביא דבר זה דגר תושב. בפ"ח מהלכ' מלכים—י. ובהלכ' מאכלות אסורות פ"א—ז. ובהלכות עכו"ם י—ו. ובהלכות איסורי ביאה פרק י"ד—ז. ותראה שבפרק י"ד, מהלכ' א"ר. שינה הרמב"ם ז"ל. את סיגנונו. דבשני המקומות הנ"ל. כתב דגר תושב הוא מי שמקבל עליו שבע מצות. אולם בפ"ד מאיסורי ביאה. ששם הוא ביתו של דין זה כתוב ו"ל איזהו גר תושב זה שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז עם שאר המצות שנצטוו בני נח. אלא בדיוק שינה הרמב"ם את סגנון לשונו הטהור כאן ולא כתב איזהו גר תושב זה המקבל עליו שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח. להשמיענו שהקבלה היא דוקא על ע"ז ולא על שאר המצות. אלא דהלכה כחכמים דצריך שיהיה גם בשאר שש מצות. וזה שדיקדק בלשונו במקום שכתב את עיקר הדין של גר תושב זה שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז. כלומר. הקבלה הוא רק על ע"ז בשיתוף עם שאר המצות. הכוונה עם שמירת שאר המצות אבל קבלה על זה אינה צרוכה כלל. עד כאן אמרתי מסברא דנפשאי. כאמור.

ולתתה ראיתי בפמ"ג לא"ח ס' ד"ש. אשל אברהם—י. שכתב שם באה"ה: גר תושב קיבל עליו ז' מצות בן נח ושלא לעבוד עכו"ם בשיתוף. ושמתתי כי מצאתי סעד לדברי הנ"ל דגר תושב המקבל עליו שלא לעבוד ע"ז פירוש גם שלא לעבוד אפילו בשיתוף. והגם שהוא ז"ל כתב: קיבל עליו ז' מצות בן נח ושלא לעבוד ע"ז ולפי דברי אין הקבלה מתיחסת אלא על ע"ז בשיתוף אבל מכל מקום בעיקר הדין של שיתוף מבואר כדברי. ובודאי שהפמ"ג. ה' לו איזהו מקור לזה שהוא נעלם ממני כעת.

ולתתה בהסדרי את הכתבים. ראיתי בס' חמדת ישראל קונטרס נר מצוה מהגאון רמ"ד זצ"ל דף ק"ד שגם הוא כתב שגד תושב היינו שמקבל עליו שלא לעבוד ע"ז בשיתוף. והוא ז"ל לא דאה את דברי הפמ"ג. הנ"ל שהבאתי. אלא ראיתי מהא דש"ע יו"ד ס' ב' דג"ת אינו פסול לזביחה מצד עכו"ם אלא משום שאינו בר זביחה. והט"ז שם כתב דלשיטת הרמב"ם ז"ל אינו אלא מדרבנן. ואם נאמר שגר תושב עובד כו"ם בשיתוף א"כ אכתי שייך ב' סתם מחשבתו לעכו"ם. על ידי שיתוף. אלא ודאי דגר תושב הרי זה שקבל עליו שלא לעבוד כו"ם כלל ולא אפילו על ידי שיתוף. והרה"ג הנ"ל האריך שם הרבה. והגם שבעצם הענין כיוון לדעתו הגדולה של בעל פרי מגדים. אבל ראיתו זו משחיטת יש לדחות. דמי יימר דאמרינן סתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם בנכרי שאינו עובד ע"ז כי אם בשיתוף. אפשר דכלל זה אינו אלא בעכו"ם גמור שאינו עובד אלא לע"ז. ומי יימר דכוונה זו של שיתוף פוסלת השחיטה באם אינו מוזהר על זה. הלא לא כך משמע מלשון הרמב"ם בס' המשנה ראשונה בחולין שכתב באה"ה: ודע שסבת היות שחיטת עכו"ם נבילה ואפילו ה' חכם או ישראל עומד על גביו מפני סתם מחשבת עכו"ם לעכו"ם. ואשר הביאנו שלא נאמר עלי' אסורה בהנאה כמו תקרובות עכו"ם. כפי מה שביארנו במס' עכו"ם. לפי שעובדי כוכבים נחלקים לשני חלקים אחד מהן היודעין לעשות אותה.

ר"ל להביט אל המזלות הצומחין לצורך מלאכתו להוריד הרוחניות בהן ושאר אותן שטויות המטנפין את השכל כמו שמאמינים בעלי אמונה היא וזאת עכו"ם ממש. והחלק השני הן העובדין לאותן הצורות הידועות כפי מה שלמדו מחכמיהם בלבד וכן הם רוב עובדי עכו"ם. והחלק הזה האחרון עליו אמרו חכמים הענין בלשון הזה עכו"ם שבחוצה לארץ לאו עובדי כו"ם הם אלא מעשה אבותיהם בידיהם ועל אלו אמר שחיטתן מטמא במשא בלבד ואינו אסור בהנאה. עכ"ל: מבואר בדבריו דדוקא אלו שעובדין ממש לעכו"ם יש איסור דאודייתא בשחיטתן. מפני שמטנפין השכל בזה שעובדים לעכו"ם מה שאסור להם. אבל נכרי שעובד בשיתוף אם נאמר שאינו מצווה על זה א"כ אין כאן איסור שחיטה מדאודייתא אצלו. ועוד דלאחרים בסנהדרין ס"ג. דאמרי אלמלא יו"ר שבהעלוק וכו' גם ישראל אינם חייבים על שיתוף. וכי נאמר דשחיטת ישראל כזה נבילה אליבא דאחרים.

ובהחפשי אחר מקורות לדבר הזה שג"ת מצוה על השיתוף עלה בדעתי מהא דאמרו בריש פ"ב דהגיגה: אלא מעתה דכתיב איש איש כי יקלל אלהיו איש אשר יתן מזרעו למולך הבא נמי. אלא הנהו מיבעי ל' לדבות את עובדי כוכבים שמוזהרין על ברכת השם ועל עבודת כוכבים כישראל. ע"ש. והקשה בטורי אבן. למה לי קרא הא מויצו ה' אלוקים על האדם נפקא בסנהדרין נ"ו. בשלמא איש איש דברכת השם ודעירות צריכי לרבות כינוים ונערה מהאודסה נכנסה לחופה ולא נבעלה דלית להוא אבל איש איש לדבות על ע"ז כישראל למה לי. ע"ש שנדחק לתרץ קושיא זו. ואפשר דהפשט בגמ'. על ג"ת הפורש מעכו"ם. שהוא מוזהר על השיתוף כישראל.

קימה והדרו בגר תושב

אלא שראיתי בס' יראים ס' רל"ג: לקום מפני שיבה ולהדר פני זקן.—ותניא בקידושין ל"ב איסי בן יהודה אומר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע ואפילו גוי. אך שיקיים שבע מצות שנצטוו בני נח דהיינו חסידי אומות העולם. ואמר ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה. אביי קאי מקמי סבי דארמאי פ'י' שקיים שבע מצות שקבלו עליהם בני נח—בשס' דילן הנוסחא: ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי—ולמ"ד בע"ז ס"ד: דהוה גר תושב לא קשיא דמכל מקום ארמאי קרי להו תלמודא וכו' ע"ש. הנה הקשה בעל היראים אמאי קרי להו תלמודא לאותם נכרים המקיימים שבע מצות ארמאי הלא הנם גריי-תושב. ומשני דלכל זאת אינם ישראלים ולכן קודא אותם ארמאי. ואם נאמר דגר תושב לא הוי עד שיקבל עליו שלא לעבוד ע"ז גם בשיתוף מה קשיא. הלא אביי—או ר"י לפי נוסח שלנו—ה' קם לפני נכרים המקיימים שבע מצות אבל אפשר שלא קבלו עליהם איסור ע"ז בשיתוף ולכן שפיר קורא אותם התלמוד ארמאי. ובע"כ. נראה שדעת היראים אינו כן אלא כל נכרי המקיים את שבע מצות הרי הוא גר תושב.

ולא דבר אחד למדתי מדברי היראים הנ"ל שדעתו דהא דאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נהג. כדאיתא בעידיון. פירוש שאין מקבלים אותו לענין שנהי' אנחנו מצוים להחיותו ע"י בדברי הרמב"ם והראב"ד ז"ל מהלכ'. איסורי ביאה—י"ד. אבל אם הנכרי מקיים את השבע מצות המוטלים עליו הרי הוא גר תושב בכל זמן. דא"כ מה מקשה היראים מהא

דר"י או אב"י היו קוראים לזה שקיים שבע מצות ארמאי. הלא הם לא היו בזמן שהיובל נוהג. אלא כדאמרן שדוקא לענין החיוב של נד ותושב וחי עמך יש חילוק בין בזמן שתיובל נוהג לזמן שאינו נוהג אבל לא לשאר דברים.

אגב ראיתי להעיר במה שראיתי שם ביראים פירוש חדש על מלת זקן 'אשמאי' שהוא ז"ל מפרש נכרי המקיים שבע מצות ואין חיבין לעמוד מלפניו משום שאינו גר גמור. ויש נוסח שם מפני שהוא נכרי גמור וזה האחרון בודאי טעות. דהא אמר שם דהמקיים שבע מצות הרי הוא גר תושב ואיך יקראנו נכרי גמור אלא כודאי צ"ל שאינו גר גמור. והגם דבירושלמי יבמות ה—א. איתא גר תושב הרי הוא כעכו"מ לכל דבר. אבל שם הכוונה דוקא לענין לבטל וליתן רשות ע"ש. ולפי זה ר' יוחנן דהוא קם מקמי סבי ארמאי חולק על זה דסובר דהלכה כאיסי בן יהודה דכל שיבה במשמע ואפילו גוי. ועי' תוס' ודא"ש ור"ן בסוגיא דלא מפרשו כך. וז"ל הר"ן: אמר אב"י הלכה כאיסי בן יהודה דכל שיבה במשמע ואפילו זקן אשמאי דהיינו כור. אבל רשע לא חו היא שיטת התוס'. שם וכ"ש כותי. ור' יוחנן דהיה קאי מקמי סבי ארמאי כדאיתא בסמוך מפני דרכי שלום בעלמא הוה עביד הכי. ע"ש. ולפי דברי הידאים כל הפלוגתא שם הוא בגר תושב הנקרא אשמאי מפני שאינו גר גמור—ובתועפות רעם על היראים הביא שהוא לשון נטריוקן איש מאי דומיא רתיבת דמאי שפי' דא מאי מתוקן או אינו מתוקן הינו זה האיש מאי הוא גר גמור או לא. עכ"ל ואם קבלה נקבל אבל אין הדמיון דומת כלל. דשם באמת הוא ספק אם מתוקן או אינו מתוקן. אבל כאן לא אדע מה ספק יש. מה סלקא אדעתן לחוש שהוא גר גמור. הלא לכל היותר אינו אלא גר תושב ולא גר צדק—דת"ק ממעט גר תושב ואיסי בן יהודה מרכה גר תושב לקימה והדור.

אלא דלפי פיר' היראים הנ"ל לא אדע מה מקשה שם בגמ'. ר' יוסי הגלילי היינו ת"ק. ומשני איכא בינייהו יניק וחכים. דבשלמא אי מפרשינן זקן אשמאי מלשון בור ועם תארץ ובכן ר' יוסי הגלילי האומר אין זקן אלא זה שקנה חכמה היינו ת"ק. אבל אם אשמאי פיר' גר תושב. ור"י הגלילי אומר אין זקן אלא זה שקנה חכמה מה שייכות יש לזה לגר תושב ומה היינו ת"ק. ואכ"מ.

ביטול עבודה זרה על ידי גר תושב

ול"ו דלפי מה שכתבתי לעיל דגר תושב צריך שיקבל עליו שלא לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף. יש בזה לפרש דברי הירושלמי ביבמות ה—א: אית תניי תני גר תושב אין מקבלין אותו עד שיקבל את כל המצוות שכתוב בתורה. אית תניי תני גר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז. שלו. רבי בא בשם ר' חיה בר אשי גר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז כגוי. א"ר זעירא מדברי כולהון עד שיכפור בע"ז כגוי. דל כן מת אנן אמרין הואיל והוא מצווה על ע"ז לא יבטל. וגוים אינם מצווין על ע"ז ומבטלין. אמר ר' יוסה שלא נאמר והוא שוה לישראל בשלשה דברים. בלא תעשוק. ולא תונה. וגולה כישראל. הוא לא לבטל. לפום כן צריך מימר מבטל ע"ז כגוי. עכ"ל. וכל המפרשים שם נדחקו לפרש את המאמר בירושלמי ויש שמנסחים נוסחא אחרת וגורעין ומוסיפין. ולדברי כלם אין

שום פשט בין דברי מאן דאמר דאין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז שלו ובין דבי בא שאמר עד שיכפור בע"ז כגוי. ובמה פליגו. ולפי דברי אפרש לפרש כך: אית תניי תני גר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז "שלו". כלומר. הלא כגוי יש ע"ז שמותרת לו. והיינו ע"ז בשיתוף. נמצאת שע"ז כזו הוא שלו. כלומר אינו נענש עלי'. ובכן סוברים אותם התנאים דגר תושב צריך לכפור גם בע"ז. שלו היינו גם בע"ז על ידי שיתוף. רבי בא בשם ר' חיה בר' אשי אומר דגר תושב אין מקבלין אותו עד שיכפור בע"ז כגוי. כלומר. הוא אינו מצדיק שגר תושב יכפור בע"ז יותר מגוי דעלמא. אלא די אם מקבל שלא לעבוד ע"ז כגוי. הכוונה כשם שמצווה כל גוי דעלמא. ועל זה אומר הירושלמי. א"ר זעירא מדברי כלהון עד שיכפור בע"ז כגוי. כלומר. נמצא שהכול מדברים דלכל הפחות צריך הגר תושב לקבל עליו שלא לעבוד ע"ז שלא בשיתוף כגוי. דל כן מה אנן אמרין הואיל והוא מצווה על ע"ז לא יבטל. כלומר. דלמת שאומר התנא קמא דגר תושב מצווה על השיתוף. אבל לכל הדעות הרי הוא מצווה על ע"ז שלא בשיתוף ובכן השאלה מכיון שמקבל עליו שלא לעבוד ע"ז אפרש שלא יוכל לבטל את הע"ז כדן ישראל שאינו מבטל. ודל כן אינה קושיא כמו שפירשו המפרשים שם. אלא יותר קרוב לשאלה. ועל זה משיב הירושלמי. וגוים אינם מצווין על ע"ז ומבטלין. כלומר הלא כל הגוים מצווים שלא לעבוד ע"ז שלא בשיתוף ולכל זאת מבטלים. ובכן אין מקום לשאלה שגר תושב לא יבטל אלא למן דאמר דג"ת קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף. אבל מה היא הס"ד של השאלה למאן דאמר דגר תושב מותר דוקא על ע"ז שלא בשיתוף כגוי. ועל זה אומר ר"י יוסף שלא תאמר והוא שוה לישראל בשלשה דברים. ולפיכך אפילו תאמר שאינו מותר על השתוף לכל זאת דינו כישראל שלא יבטל ע"ז. לפום כן צריך מימר דמבטל ע"ז כגוי. והיינו למד' דאין גר תושב מצווה על ע"ז בשיתוף.

ול"ז זה יצא מכאן דין חדש דלדין דקיי"ל דצורך לקבל עליו שלא לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף אין גר תושב יכול לבטל ע"ז. וצריך הדבר עוד לבהירות ולא ראיתי למי שהעיד בזה.

וא"ט כנים הדברים הללו. ה' אפרש בזה לתרץ מה דקשת לי. דהא בע"ז ס"ד: הדור יתבו וקמיבעיא להו גר תושב מה שיבטל. עכו"מ דפלה מבטל דלא פלח לא מבטל או דלמא כל דבר מיניה מבטל והאי בר מיניה הוא. אמר להו רב נחמן מסתברא דפלה מבטל דלא פלח לא מבטל. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהלכ' עכו"מ—ט. ובירושלמי הנ"ל מפורש דמבטל. ובתוס', ד"ה מסתברא כתבו דאליבא דר' יוחנן אזלא האי מסתברא דגר תושב לא מבטל וסתם ירושלמי גם כן ר' יוחנן. ולא ראיתי למי שהוא שהעיר שיש סתירה לפסק התלמוד שלנו מירושלמי הנ"ל. אולם לפי הנ"ל. יונת. דהירושלמי לא קאמר אלא אי גר תושב אינו מצווה על השיתוף אבל התלמוד שלנו וכן הרמב"ם אליבא דהילכתא דגר תושב מצווה על השיתוף ולכן לא מבטל.

ובפשוטו ה' אפרש לומר דהא רכתב הרמב"ם ז"ל דמי שאינו עובד ע"ז אינו מבטל קאי על ביטול בעל כרחו. דעלה קאי הרמב"ם שם שהרי כתב וגוי שבטל עכו"מ בין שלו ובין של גוים אחרים בעל כרחו אף על פי שאנסו ישראל על

כך הרי זו כסילה וכלבד שיהי' הגוי המבסל עובד עכ"מ אבל מי שאינו עובד כ"מ אין ביטולו ביטול. עכ"ל, והיינו דהרמב"מ סובר דאין פלוגתא בין ש"ס דילן להירושלמי, אלא בתלמוד שלטו המדובר על ביטול בע"כ ובירושלמי הסדובר על ביטול ברצון, והאמנם שלשון הרמב"מ ז"ל כך מודה אבל לכל זאת דוחק הוא כי מהיכן הוציא הרמב"מ ז"ל שבש"ס דילן מדובר על ביטול בע"כ, ולדברנו תנ"ל יונח ספי.

להם על כל פנים דין ג"ת ממרה. הרני מסופק אם דין זה דסנהדרין שייך גבי גר תושב שבידך ונעשה גר צדק. דבגמ' אמרו דק בין שבידך, אבל אם כנים דברי הגאון הלא בע"כ. נאמר שגם כל ענין נתינת המצות במרה היתה על תנאי שיקבלו את הלוחות בסניני. וא"כ שוב יש מקום לומר כסברתי הנ"ל דשבירת הלוחות הועילה כדי שלא יהי' להם דין של ישראל ולא גר תושב ואינם חייבים על השיתוף. דבמרה נתנה להם על תנאי שיקבלו הלוחות.

ולדעת הסמ"ג הנ"ל דגר תושב מצוה על השיתוף, יש לעיין בהא דאמרו דמשה רבינו ע"ה שיבר את הלוחות בכדי שיריני ישראל כפני' ולא כאשת איש, ובאמת קשה הלא גם ב"נ מצוה על ע"ז ומה תועלת יש בשבירת הלוחות, אלא לפי מה דאמרו דאין ב"נ מצוה על השיתוף ניהא, והא בחסא העגל לא עבדו אלא בשיתוף וכן שבירת הלוחות הועילה שלא יהי' להם דין ישראל אלא דין ב"נ שאינו מוזר על השיתוף, אבל לפי מה דאמרו בסנהדרין נ"ו, ובמס' שבת דבמרה נצטוו על השבת א"כ בע"כ שכבר הי' להם במרה דין של גר תושב, לכל הפחות לפי שיטת רש"י תנ"ל ביבמות דג"ת מוזר על השבת, דהא אי אפשר לומר שהי' להם דין ב"נ ונצטוו על השבת דהא אדרבה עכ"מ ששבת חייב מיתה, וא"כ שוב נתחייבו גם כן על השיתוף לפי דעת הפרמ"ג דג"ת מוזר על השיתוף ושוב תקשה מה תועלת היתה בשבירת הלוחות.

וה"ו אמר לומר בזה פרפרת אחת, דהא דאמר ד' יוחנן בסנהדרין ס"ג אילמלא יו"ר שבעלון נתחייבו רשעים של ישראל כלייה, היינו דיר יוחנן לשיטתו בסנהדרין נ"ו, מנה"מ. דבני נח נצטוו על שבע מצות א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו ה' אלוהים על תאדם לאמר מכל עץ הגן וכו', אלוהים זו עבודת כוכבים וכן הוא אומר לא יהי' לך אלוהים אחרים, ד' יצחק תני איפכא ויצו זו עבודת כוכבים אלקים זו דינין בשלמא אלוקים זו דינין דכתיב ונקרב בעל הבית אל אלוקים, אלא ויצו זו עבודת כוכבים מה משמע ד' חסדא ור' יצחק בר אבדימי חד אמר סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה, וחד אמר, עשוק אפרים רצון משפט כי הואיל הלך אחר הצו, וכו', ע"ש א"כ אליבא דד' יוחנן דדרש ע"ז לבני נח מאלוקים אין כאן משמעות שנאמר להם ע"ז בשיתוף, אבל אליבא דר' יצחק דנאמר להם ממלת ויצו ויליף מהאמר סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה, ושם הי' בשתוף כדכתיב אשר העלוק, אם כן גם השיתוף נאמר לבני נח, מה שאין כן לד' יוחנן דאין כאן לימוד על השיתוף, וזה שאמר ר' יוחנן אלמלא יו"ר שבעלון נתחייבו רשעים, כלומר דעל ידי שעבדו בשיתוף דובר זה לא נאמר לב"נ, לכן הועילה עצת משה שישבר את הלוחות אבל אם היו עובדים שלא בשיתוף לא היתה מועלת שבירת הלוחות, דהא גם ב"נ נצטוו על ע"ז שלא בשיתוף, והיינו דוקא ר' יוחנן לשיטתו אבל להא דתני ר' יצחק דאיסור ע"ז לב"נ נלמד מן ויצו הכולל גם שיתוף לא היתה שבירת הלוחות מועלת.

ורא"ו בספר הפלא"ה לשבת דף פ"ו, שחידש, דהטובה היתה בשבירת הלוחות, ע"פ מה דאיתא בסנהדרין ב"נ שבידך את השם ונתגייר דפסור, דכחן רנשתנה דינו למיתה חמורה פסור לגמרי, א"כ י"ל דלכך שיבר משה אן הלוחות כדי שיהי' להם דין ב"נ, ואח"כ יקבלו לוחות שניות ורק מהלוחות שניות ואילך יהיו גרים ויפסדו מעונש ע"ז של העגל, והגם שכבר סבלו ומולים היו משעת יציאת מצרים, אבל כל זה הי' בתנאי שיקבלו את התורה, ובאם נשברו הלוחות לא נתקיים התנאי ולא היו להם דין ישראל כלל, ע"ש, והגם דאפשר דהגאון בעל הפלא"ה לא אמר זאת אלא בדרך דרוש וקבל שכו, דהא לפי תנ"ל שהי'

סימן א. ענה ב.

קבלת שבועה מעכו"ם

עכ"מ ואסור לב"נ כמו לישראל, אלא כאם אומר על האלילים שהם נבראו על ידי ה' אלא שמשבחים ומשוחים גדולת הנבדא להבורא, בזה אין איסור לב"נ, דשבע מצות נתנו להם ולא שמנה, ודבר זה אסור רק לישראל, ובהא הוא מפרש את דברי התוס', בסנהדרין ובכורות, הנ"ל.

ובענין עכ"מ בשיתוף, עיינתי בספר שו"ת מעול צדקה ס' כ"ב שהביא דברי הרמ"א באח' ס' קנ"ו לענין עשיית שותפות עם עכ"מ, ודברי התוס', בריש בכורות וכסנהדרין ס"ג ע"ב, ודברי הע"ת בא"ח, שכתב שאין האיני ישראל מוזר על השיתוף היינו דוקא בשאמר זה למעלה מזה אבל אם אומרים שנים הם, הרי זה בכלל עכ"מ, ועל זה הקשה בעל מעיל צדקה דמהיכי תיתי לומר שאין ב"נ מצוה על השיתוף אפילו באופן שאומד זה למעלה מזה, דכחן שבי"נ מוזזרים על ע"ז הרי הם בעיקר כישראל והא ודאי לישראל נאמר כל שנותן לאחד מן השדים קצת ממשלה או מתפלל אליהם, ומ"ש אינה מדידן, ועוד זה גופא עבודת כנענים, ואפילו לאמר זה גרול מזה כמבואר בדמב"מ, הל"כ, עכ"מ פ"ב, ופ"א וכו', ולמה נתייר לב"נ, וכו', ולפי מסקנת בעל מעיל צדקה הוא כן: דכל אופן של שיתוף היינו אם אומד זה למעלה מזה או אומר שנים הם בשוה הכול בכלל

והג"ט שהפמ"ג בס', קנ"ו לא"יח הסכים לדברי בעל מעיל צדקה תנ"ל ובידאי כנים הדברים כי רב גוברי' אבל בשאני לעצמי לא זכיתי להבין את דבדיו, הלא שיטת אחרים בג"מ דסנהדרין ס"ג דאלמלא יו"ר שבעלון נתחייבו רשעי ישראל, היא בלתי ספק שיש חילוק בין עכ"מ בשיתוף לשלא בשיתוף, ואלא דאין הלכה כאזורים א"כ מי יימר דבאם משוח את הנברא לבורא אין ב"נ, כחזר על זה הא מעשה עגל גופא יוכיח דהי' נברא, ואי אפשר בשום אופן לומר שלא הוודו שהעגל נברא

בכל. אבל אין זה אומר שאת מעשה יצ"מ לא יחסו להעגל כלבדו ולכן כשהוכיח נחמי' את ישדאל על דבר העגל אמרו ויאמרו "זה" אלהיך אשר "העלך" בלשון יחיד.

אלו זה אינו, דענין שיתוף בעכו"מ. אין לשרש בשום אופן. שהעובר יאמר שמעשה זו נעשית על ידי כו"מ בלבד. כי אז עכו"מ גמורה היא. אפילו אם יודה שהרבה דברים נעשים רק על ידי השם יתעלה לבדו, ושיתוף לא הוי אלא כשמודה שאין שוב דבר נעשה ונברא בעולם בלתי השתתפותו של השם יתעלה, ודאייתי מהא דאיאת בירושלמי ע"ז—ג—א. אינו שליט בים. אבל הקב"ה שליט בים וביבשה. הכוונה שגם הטועים מודים בזה שאין לכו"מ שום שליטה בימים. אלא השי"ת בלבדו, וכן אמר טיטוס הרשע אין גבורתו אלא על המים. בגיטין בהניזקין אם כן אי אפשר שיהי' כלל דין של עכו"מ. מכיון שהם מודים שעל הים שולט הקב"ה בלבדו. אלא על כרחך דכגון זו אינו בגדר שיתוף. וב"ג מוזהרין על זה, ושיתוף לא הוי אלא באם מודה שאין שום שדרה בעולם בלתי השתתפות השם.

ולפ"י מה דאיאת במדרש שעשו י"ג עגלים אחד לכל שבט ושבת ואחד דימוכ לכלם—כך איתא בילקוט אליעזר. ואת המקור לא דאייתי עד הנה.—לא קשיא הא דלעיל בשם מוזריל הדיף. דבתורה כתיב לשון דבים על כל העגלים, ובנחמי' כתיב לשון יהוד על העגל של דומס. אלא דאתריה הירודשים "יור" דהעלוך לשיתוף בע"כ דלא סבידא להו שהי' שם יותר מעגל אזר. דאלי"כ מהיכך דדשו שעברו בשיתוף.

והנה זה כרוך דלמאן דיליף ביומא דפק"נ דוחה שבת מק"ו ממילה. דלדידי' בודאי אין פק"נ של גר תושב דוחה שבת. דהא ג"ת אינו בכלל מצות מילה. ואם נאמר דשיטת הרמב"ן ז"ל הוא דהפק"נ של ג"ת דוחה שבת. הי' אפשר בזה לבאר דברי הש"ס שם ביומא דאמרו דשמואל עדיפא מכולהו משום דמכל שאר הלימודים רק ודאי אבל לא ספק אבל מדשמואל ילפינן נמי דספק פק"נ דוחה שבת. והקשיתי בס' משנת אברהם דף נ"ג הא נם משאר הלימודים בצירוף הק"ו ידענו דספק פק"נ דוחה שבת. דעל ודאי לא צורך שום קרא דמק"ו בלבד ידענו ובע"כ דהקרא אתי לספק. וא"כ במאי עדיפא הא דשמואל מדאינך אבל לסי הנ"ל יונת. דמכל הנהו לימודים ביחד עם הק"ו של מילה אין כאן שום לימוד דפק"נ של ג"ת דוחה שבת אבל מהא דוחי בהם נלמד דגם פק"נ של ג"ת דוחה שבת.

טבילת אדם וכלים בשבת

וברוך אנכי דאייתי להעיר. מה שדאייתי בספר הנפלא חלקת יואב מהד"ת. סימן ח'. שהקשה למה אסור לטבול גר בשבת אמאי לא נאמר חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. דוא אפילו על שבת אחת שייך גם כן האי דרשא מדמהללינן שבת אחת על חיי שעה. והגאון הנ"ל מפלפל שם לתרץ קושיא זו. ואני לא זביתי להבין כלל את הקרשיא זו. דמפת נפשך. אם נאמר דגר תושב מצוה על השבת אי"כ. למה לנו להטבילו. גם בלא טבילה הרי הוא מצווה על השבת ויכול לשמור את השבת מלחללו. ואם נאמר דאין ג"ת מצווה על השבת אי"כ מה קרשיא דנחלל כדי שישמור את השבת חוזה. הכי יש לנו מצוה להרד על הגוים שיהיו שומרי שבת. הלא מצוה זו לישראל

הלא מקרא כתוב כתורה שאמרו אל אהרן קום "עשה" לנו אלהים. ומה יותר נכרא יש מעגל העשוי על ידי אדם. ועוד הלא מהמיבא בפ"א והלכות עכו"מ בהרמב"ם הג"ל מפורש דבימי אנוש טעו בני אדב בזה שאמרו הואיל ואלוהים "כרא" כיכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתגם במרום וחלק להם כבוד—התהילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקדיב להם קרבנות כדי להשיג ביה רצון הבודא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עכו"מ. ע"ש א"כ מבואר דהגם שהודו שהוכוכבים והגלגלים הם נבראים. ולא השוו את הכוכבים והגלגלים אל הבודא כלל לכל זאת "היה זה עיקר עכו"מ". ואם דעת בעל מעיל צדקה דבימי אנוש לא נתחייבו על ע"ז. אלא כונת הרמב"ם להסביר השתלשלות עבודת כו"מ עד ימי אברהם שאז נשתכח השם הנכבד והנודא מפי כל היקום כמו שכתב שם בפ"א. אי"כ מה דאי' הביא המעיל צדקה ממאמרו זה של הרמב"ם שאפילו בשיתוף יש איסור עכו"מ לבי"ג הא אפשר לומר שרק בזמן שנשתכח השם הנכבד. ועברו לעכו"מ בלי שיתוף זו היא איסור ע"ז.

ובאמת מבואר בהר"ן סוף פ"ק דע"ז. בשם הרמב"ן דמאי דאמרינן אסור לישראל לעשות שותפות עם עכו"מ לאו איסודא ממש קאמר דהא לא מיתסר אפילו מדרבנן—ועוד דאפשר שאין בני נח מזהרים שלא לדוד ולא לקיים בשם כו"מ. ע"ש מבואר דהפירוש הוא דבי"ג נצטוו רק שלא לעבוד לע"ז. אבל לא שלא ישמעו בשם כו"מ—ובנוכחי מהד"ת. יוד קמ"ח כתב הגאון רש"ל בן המחבר להעמיס דבר זה בכונת התוס'. בבכורות ובסנהדרין. אלא שלא זכר דברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל. ולא אבין איך אפשר לשרש בדרך זו כונת התוס'. דא"כ למת הזכירו בכלל הענין של שיתוף. בפשטות הי' להם לומר דאין איסור לבי"ג להשבע בשם כו"מ. ובכן לא שייך לפני עוד דלהם אין זה איסור. ואפילו ישבע העכו"מ בשם כו"מ בלתי שיתוף אין זה בגדר איסור. והגם שיש לדחוק בזה שאז הי' איסור משום לא. ישמע על פיק. אי"כ אפילו בשיתוף גם כן יאסר.—ומה שכתוב בתשובה הנ"ל שאין זכר בשני התלמודים מדין זה שאין בי"ג מזהרים על השיתוף. ולפע"ד שדבר זה נובע מהמקורות הנ"ל. היינו ממה שאמרו גר תושב הרי זה שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ומה שייך קבלה על דבר שגם בי"ג מזהר עליו. אלא ודאי הכוונה לענין שיתוף כדאמרן.

דאייתי בס' מלא עומר מתגאון מוזריל חריף זקלקיה. על התורה בפרשת כי תשא. שהביא קרשיא אחת. דאיך דרשו בסנהדרין אלמלא "יור" שבהעלוך. הלא בנחמיה ט"ח כתוב אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו "זה" אלהיך אשר "העלך" ממזדים. ושם לא כתוב לא "אלה" ולא "יור". והוא דקדוק גדול והגם שבמנחת שי הביא שיש מנסחים גם בנחמי' העלוך אבל מלת "זה" מודה על היתוד.

ולכאורה הי' אפשר לומר דענין שיתוף המדובר במעשה עגל אין הפירוש שאמרו שהשם יתעלה בשיתוף עם כו"מ העלו את ישראל ממזדים. אלא הם הודו שיש הר' בעולם. וטעו בה שהוצאת ישראל ממזדים ייחסו אל העגל. ובכן הכתוב בפרשת כי תשא אשר העלוך בא ללמד רק שהודו שיש אלוקי אמת בעולם ולא כפרו בו לפיכך כתוב "יור" וכן "אלה" וזו כונת הגמ' שאלמלא "יור" שבהעלוך וכו' הי' משמע שכחשו

נאמרה ועד שלא טבל אין עליו חיוב של שבת אי"כ למה נחלל את השבת בכדי שיעשה זה הגוי מצוה של שמירת שבת שאינו מצוה עליה. דבשלמא ישדאל המזויב לשמוד שבת שייך לומר דרש זה חלל עליו כדי שישמוד אבל לא כעכו"ם. והלא זה הוא כל האיסור להטבילו בשבת מפני שעל ידי טבילה זו הוא נעשה לישראל אשד יתחייב כשמירת שבת ויש כאן תיקון גבדא.

ונח דאיתא בירושלמי עירובין, ד—ה. גר שטבל לאחר שהאיד המזודה מאחר שאילו הי' עד הי' קונה לו שכיתה—פיר' השאלה הוא אם גר שטבל בשבת יש לו שביתה מכיון שהי' יכול לטבול מקודם. והקשה בשידי קרבן הא אנן פסקינן כר"י דאין מטבילין את הגד בשבת. יבמות מ"ו. ע"ש. לא קשה כ"כ דאפשר דהשאלה בירושלמי הוא אליבא דר' יהודה האומר דמטבילין את הגד בשבת ובכן השאלה לענין שכיתה.

אלא דבהרמב"ם בפ' י"ג. מהלכות איסורי ביאה כתב הואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביר"ט ולא בלילה ואם טבל הרי זה גר עכ"ל והבי"ח בס' דסת. כתב דהרמב"ם לא כתב טעם המבואר בג"מ. משום תיקון גבדא משום דהקשה לו קושיות התוס'. שם ביבמות. דהא לענין טומאה שדי לטבול דנראה כמיקד. ולפיכך כתב טעם אחר משום דאין דנין בשבת ולכן פסק דברעיבד הרי זה גר. דכל האיסור לרון בשבת אינו אלא בדרבנן. ע"ש.

אול"ט באמת כתב הסמ"ג בשם הבה"ג דמטבילין בשבת ויר"ט. וכן מצאתי בבה"ג הלכ'. מילה שכתב והלכתא מטבילין את הגר בשבת ואין מטבילין את הגד בלילה ואין מטבילין את הגד אלא בג' תלמידי חכמים. מ"ט משפט כתיב בו עכ"ל. וצריך להבין שיטת הרמב"ם. דאיך אפשר שהוא ז"ל סובר דאין כאן איסור של תיקון גבדא והוא איסור דאורייתא כדאמרינן בשבת ק"י מה לי מתקן גבדא מה לי מתקן מנא. משום דמיהוי כמיקד דאיך אפשר לומר בזה בשעה שג' תלמידי חכמים עומדים על גביו ומודיעים לו מן המצות. והוא בפרסום שהוא לשם גידות מה שייך בזה דמיהוי כמיקד. וכנראה דזו היא סברת התוס'. ביבמות מ"ו. ד"ה תקוני ע"ש. ובפרט דבדי הב"ג צריך להבין דהוא עצמו פוסק דאין מטבילין בלילה דמשפט כתוב ב"י וא"כ איך נתיד לתקן גבדא בשבת. דבשלמא על מה שאסור לרון בשבת נוכל לומר דסובר דזה הוי דק גמד דין ואין כאן איסור אבל אין זה מועיל להסד את האיסור דאורייתא של מתקן גבדא.

ונראה לומר דהגה האיסור של מתקן מנא בודאי שאינו אלא בעושה מעשה בידים אבל על ידי הוראה בגון אם אדם טמא טבל וספק לו אם עלתה טבילתו. אין כאן איסור שיודה לו החכם שהוא טהור. הגם שעל ידי הוראה זו הוא נעשה טהור ולא חשובה הוראה זו מתקן מנא. דאיסור זה אינו אלא כשעושה מעשה בידים. דהא בשבת קמ"ב. מקשינן על הא דתנן מעלין המדומע כאחד ומאה. והא מתקן. ומשני ד"א ב"ד שמעון הוא דאמד נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה. וכיון דאפשר לתקן שלא על ידי מעשה מותר לתקן אפילו על ידי מעשה. והתוס'. בבכורות נ"ט. ד"ה במחשבה הקשו אי"כ אמאי אין מגביהין תרומות ומעשדות ביר"ט כיון דאפשר על ידי מחשבה. ע"ש אבל בכל אופן כרוד דתיקון שלא על ידי מעשה לא

מקרי מתקן מנא. אי"כ מה שהבי"ד עומדים שם בלי שום מעשה אין כאן איסור של מתקן מנא. אלא דהמעשה היא מה שהגר יורד לתוך המקוה לטבול. אלא דעד שלא טבל את עצמו אינו מצוה הוא כלל על שמירת שבת. נמצא דתחילת ירידתו לתוך המים אין כאן איסור ודומה כאילו ירד לתוך המים מבעוד יום. ולפיכך לא כתב הרמב"ם הטעם של מתקן מנא וכן הבה"ג לא כתב איסור משום מתקן מנא.

ודנח לדבר זה כתב מרן זצ"ל באגלי טל מלאכת טוהן אות ל"ח—כ"ב. לתוך דברי הרמב"ם ז"ל בהלכ' שבת כ"א—כ"ט. באיסור דחיצה במים הרעים לדפואה כשמשתהה שם. שנתן טעם. משום דכתיב וקראת לשבת עונג ואלו צעד הם. והוא דלא כמו שפירשו כל המפרשים דהטעם הוא משום איסור דפואה בשבת. ובשלא שהה במים מותר מפני שגראה כמיקד והרמב"ם ז"ל עוסק שם בהלכות איסור דפואה בשבת ולפתע פתאום שיכל את ידיו וכתב טעם אחר משום וקראת לשבת עונג. ותירץ מרן זצ"ל דהרמב"ם אזיל לטעמי' בהלכ' מלכים בלאו דלרוד במצדים שהוא לאו שאין בו מעשה משום דבשעת הכניסה אין כאן איסור דשב אתה לסחודה. אלא האיסור הוא מה שמשתקע שם ואינו יוצא. זה הוי לאו שאין בו מעשה. ולפי"ז גם בכנסן למים הרעים אין כאן איסור דהא אמרו דגראה כמיקד ולא לדפואה. ושוב אין כאן איסור אפילו בשהה שם. דדומה לאספלנית המונחת על גבי מכה מערב שבת שמותר שתגיה שם כל השבת כוון שהנחת האספלנית היתה בהיתר. וזה הוא שהזקיקו להרמב"ם ז"ל לשנות טעמו ולומר דהאיסור הוא משום צעד ולא משום דפואה. ודפח"ח. ובמילתא דידן הוי ממש דומה לזה. דכל זמן שלא טבל אינו באיסור של מתקן מנא. והא דאמרו בגמ'. דהאיסור הוא משום מתקן מנא בטבילת גרים בשבת משכחת בטבילת גר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין במעשה ממש.

ולפי הנ"ל עלה בדעתי להסביר דכדי הצליח בכיצה י"ז בסוגיא דטבילת כלים ביר"ט שאמרו בגמ'. אדם גראה כמיקד והקשה הצליח הרי האדם בעצמו שטובל יודע בעצמו שאינו טובל להקד אלא לטהר מטומאתו ולמה לא יהי' אסור משום מתקן מנא. ותירץ. דבאמת אין הטבילה אסודה משום מתקן. אלא דהיא גזירת חכמים משום הרואים שיחשבו בשם שמותר לטבול כך מותר לתקן כלי שנשבר. ואי"כ הגזירה היא דק משום הרואים אבל לגבי האדם עצמו אין כאן מקום לגזור דממה נפשך אם הוא עם הארץ ואינו יודע מה שגזרו חכמים ואם יבוא לשאול יאמרו לו מותר אתה לטבול אבל אסור לך לתקן כלי שנשבר. ואם הוא בעצמו צורבא מדרבנן בודאי שלא יטעה להתיר עצמו לתקן כלי שבור כי ידע שאין הטבילה תיקון מנא. ואמנם הגזירה של חכמים היתה בשביל הרואים שידאו שזה טובל עצמו מטומאתו יסברו שהטבילה היא תיקון ממש ויבואו לתקן כלי. וע"ז אמרו אדם נראה כמיקד. והרואה לא יחשוב שטובל לטומאתו אלא שהוא טובל להקד. ובכן רוצה הצליח לחדש שגם בטבילת כלים אין כאן מתקן ממש אלא גזירה משום הרואים דאתו לתקן כלים שבורים ממש שיש בהם איסור דאורייתא משום תיקון מנא. ע"ש בדבריו באודר. וכדכריו מכואר בהרמב"ם ז"ל מהלכ' שבת כ"ג—ה. אסור להטביל כלים טמאין בשבת מפני שהוא כמתקן כלי. מבואר שהוא דק בכ"כ הרמיון. אבל בעצם אינו מתקן. וכל האיסור אינו אלא מדרבנן.

בכדי להקרי. והיינו דוקא לענין טבילת אדם אבל לא לענין טבילת כלים דשפיר הוי מתקן מנא אפילו באיכות.

אלא דעדין עומד לנגדינו דברי הרמב"ם ז"ל הג"ל בהלכ' שבת—כ"ג. דטבילת כלים טמאים אינם אלא מדבנן כפני שהיא "כמתקן" בלי. וקשה מה בין זה למילה דאמר מה לי מתקן מילה מה לי מתקן כלי דהוי דאורייתא. ובע"כ תאמת כדאמרן דגבי טבילה אין כאן שום מלאכה מה שאין כן גבי מילה יש כאן מלאכת חובל. בג"ל.

**זריקת דם קדשים. סידור לחם הפנים
עריכה וק"טוף — בשבת**

וראית' בספרי זוטא פרשת בהעלותך. ויעשו בני ישראל. יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו. אמרת ויעשו ויעשו ריבה קבול דמו זריקתו ומיחוי קרביו והקטר חלבו. ועל זה העיר ידו המנוח הרה"ג ריע"ז יאסקאוויטש ז"ל באמבואה דספרי. דמה מלאכה יש בקבלה זריקה. ובתוס' פסחים ס"ה. אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיטתו וזריקת דמו. כתבו. דזריקת דמו תנא אנב שחיטתו. אבל מדברי הספרי זוטא משמע דיש איסור מלאכה בזריקה וקבלה. וכתב הריע"ז ז"ל דיש איסור משום מתקן מנא משום דבסוטה י"ד. איתא דכלי שרת מקדש ל' להדם ומכשיר אותו לזריקה. והזריקה מכשיר את הקרבן. והאריך שם הרבה ע"ש. ולפלא שלא הזכיר כלל מדברי רבו בחמדת ישראל חלק ב. סימן ח' שהאריך הרבה בענין זה בדברים מחוכמים.

וטברא זו דיש איסור בזריקה משום מתקן מנא כבר קדמו האור חדש במשנת דאלו דברים. בשם מהרמ"ה. דלפיכך כתב רש"י דשחיטה זריקה אינה אלא ביום. הגם דבזריקה ליכא מלאכה. אבל. יש בו איסור דמיחוי כמתקן מנא שהוא עיקר הכשר הקרבן. אלא שלא עמדתו על כוונת דבריהם אם דעתם שהוא איסור דרבנן מה צורך יש לומר דהפסח דוחה איסור דרבנן. ואם כוונתם לומר שהוא איסור דאורייתא משום מתקן מנא ממש. הלא לפלא לי שמעיני כלם נעלמו דברי התוס' בנויר כ"ח. ד"ה. כבשי עצרת. שמסורש שם: ואם היתה שבת לא יזרוק דהוי כמו תיקונו מדרבנן ואסור. עכ"ל.

ולפי' מה שכתבתי לעיל דלא אמרינן מתקן מנא אלא בדבר שיש בו בעצם מלאכה. אלא שיש בה בהמלאכה משום קלקול או מהני מתקן מנא המכשיר את הדבר שלא יחשב קלקול ושוב תהי' מלאכה מחמת עצמה. אבל בהא דהג"ל מה מלאכה יש בקבלת הדם או בזריקה.

ועל"ה בדעתי לומר דבר חדש. דכל עבודה שבמקדש שצרכה כהן היא מלאכה. דאיך נאמר שאין זה בכלל מלאכה באם התורה אומרת שזו היא עבודת כהונה. אלא דאם אין הכהן עושה אותה אלא זר או אינה בכלל עבודה משום דלא נעשית כמצות התורה ועל עשיית זר לא אמרה תורה שזו הוי עבודה. אבל אם הכהן עושה אותה הרי היא מלאכת עבודה הגם שאינה מן הלי"ט. מלאכות. וראי' לדבר מענין הדומה לו שמה שצווחה התורה לעשות בדרך עבודה חשוב מעשה. מהא דכתב הרמב"ם ז"ל בהלכ' בית הבחירה פ"ח—ג. ואם בטלו שמירה עברו בלא תעשה שנאמר ושמרו את משמרת הקודש. ולשון שמירה אזהרה

ולא אכחד שאין אני מבין את התירץ של הצ"ח. דהא אותו ממה נפשך שייך לומר גם על הרואים. דאם הרואה הוא עם הארץ ולא ידע מגזירת חכמים ובכך אין הוא יודע שיש גזירה על טבילת אדם או על כלים משום מתקן מנא. אי"כ לא יבוא לטעות לתקן כלים שבורים אלא בודאי יבוא וישאל. ואם הוא צורבא מדרבנן ידע גם בן שאסור לתקן כלים שבורים ובטבילה אין כאן איסור של מתקן מנא.

וב'יותר קשה לי בדברי הצ"ח וכן בדברי הרמב"ם ז"ל הג"ל שכתבו בפשיטות דאין כאן איסור של תיקון מנא אלא בכלים שבורים אבל לא בטבילה. משמעות הדברים משום דבטבילה אין כאן תיקון בכמות של הדבר אלא באיכות הדבר. באדם או בהבלי. שיוצא מטומאתו ונעשה טהור. ותיקון איכות אינו תיקון. והלא אמרו בפירוש בשבת ק"ז לענין מילה בשבת דמקרי תיקון דמה לי מתקן מילה מה לי מתקן כלי.

ובכ"ר להסביר את הענין יש לומר דיש חילוק גדול בין הנושאים. דגבי מילה באמת יש מלאכה ממש היינו מלאכת חובל שהוא אב מלאכה. אלא דאנו באים לפוטרו משום מקלקל על זה אמרינן דאינו מקלקל אלא מתקן דהא נמי מתקן את הילד. אבל גבי טבילה אין כאן שום מלאכה דטבילה בעצמה אינה שום מלאכה אלא דאנו באים לאסור משום מתקן מנא על זה שפיר יש לומר דזה לא מקרי מתקן מנא משום דאין כאן תיקון בכמות הדבר.

וב'זה מדוקדקים דברי רש"י ז"ל שם ד"ה. מה לי מתקן בלי: הא נמי מתקן גברא הוא ויש מלאכה בתיקון זה. עכ"ל. ומה שהוסיף רש"י בלשונו הטהור ויש מלאכה בתיקון זה אינו מובן. הא קיימינן דתיקון היא המלאכה. אלא דלפי הג"ל כיוון רש"י ז"ל כוונה עצומה בדברים הללו דהיינו שלא תקשה אי"כ מה טעמא אמרו דטבילה בשבת מותר משום דנראה כמיקר. והלא יש תיקון גברא בזה שעולה מטומאתו ומה שייך לומר משום דנראה כמיקר יהי' מותר לו לעשות מלאכה. על זה מוסיף רש"י ואומר דהיינו דוקא הכא דיש מלאכה בתיקון זה היינו מלאכה חובל או תיקון האיכות חשוב תיקון נגד הקלקול אבל מתקן באיכות בלבד אינו מלאכה. והבן היטב.

אל"ס לפי הג"ל אפשר להסביר ביותר. טעמו של דבר שאין איסור באדם הטובל מטומאתו משום דמחוי כמיקר. דגבי שבת כתוב לא תעשה כל מלאכה ובעינן עשיה. וכל דבר שאין בה פעולה לאיסור לא נאסרה בשבת. והטבילה בעצמה אפילו נאמר שהיא מלאכה דעל ידי פעולת הטבילה הוא מתקן עצמו. ומה לי מתקן את הבלי או מתקן את עצמו על ידי הטבילה אבל לכל זאת לא חשובה מלאכת איסור דהא הפעולה היינו הטבילה אפשר שהיא להיתר באם טובל את עצמו להקר אלא משום דמחשבתו לאיסור היינו לשם טבילה מטומאתו זה לא הוי פעולת איסור. כדלעיל בשם האגלי טל לענין רפואה דהיורד לתוך המים הרעים הגם שהוא לרפואה אבל משום דהידידה בלא שישוה שם מותרת לא חשובה פעולת איסור. ונראה לי להביא דמיון הדומה לזה בגיטין נ"ג. לענין הכניסה לרבקה להניק ולדוש הגם שכונתו היתה למלאכה אבל משום שהכניסה היא בהיתר להניק לא חשוב מעשה אלא גרמא בנזקין ע"ש ברש"י. כן נמי גבי טבילה מטומאתו שהטבילה כעצמה פעולת היתר היא

היא הא למדת ששמירתו מצות עשה, וביטול שמירתו מצות לא תעשה. עכ"ל. הגם דאמרינן בבב"ב צ"ג. דיושב ומשמר לא חשוב מעשה. לכל זאת לענין מקדש מדצוותה התורה מצוה זו לכתנים ולזוים והוא בסוג עבודה לכן חשובה מעשה. כן נמי לענין מלאכת שבת חשובה מלאכה ועשיי. מכיון שהיא בכלל עבודה.

וידונה לזה הוא מה דאמרו במנחות ג"ה: לאיתויי קיטוף שהוא מעשה יחידי, ופיר' רש"י שהמחמץ את המנחה בשעת קיטוף, היינו בשעה שמחליק פניה במים ואע"ג דלאו מעשה כל כך הוא. לכל זאת חייב. ע"ש. וצריך להבין אם אינו מעשה גמורה אמאי חייב, והלא במלאכת שבת לא מצינו שהקיטוף היא מלאכה לעצמה. אלא היינו טעמא כדאמרן. משום דהתורה הקפידה על הקיטוף במנחות כלומר על הצודה של הלחם כדאיתא במנחות. לפיכך עבודה היא וחשובה מלאכה. מה שאין כן לענין שבת דלא הוי מלאכה בפני עצמה אלא הרי היא בכלל לישא.

וללא דמסתפינא. הייתי מפרש בזה בוונת הירושלמי בשבת פרק כלל גדול פסקא דהטוחן: הלש והמקטף והעורך כולהו משום לש דבי בא בר ממל בעי. תמן אמר חייב על לישתה ועל עריבתה ועל אפיתיה—הבוונה. גבי מחמץ את המנחה—והכא את אמר הכין—דבולתון משום לש—אלא תמן יש לו לחלוקי' חייב על כל אחת ואחת. בדם הכא אינו חייב אלא אחת עכ"ל. והמפרשי ירושלמי מפרשים תמן יש לו לחלוק. כלומר שאני התם דיש לו מן המקרא ללמד לחלק מדכתיב לא תעשה חמץ וכתוב לא תאפה חמץ. אפייה בכלל היתה ויצאה להקיש אליה מה אפייה מעשה יחידית אף כל מעשה יחידית חייבין עליה בפני עצמה. והוא דוחק דהא עיקר חסר מן הספר. ולפי הג"ל התיריך של הירושלמי הוא בפשטות. תמן יש לו לחלוקי'. כלומר גבי מנחה החיוב הוא "לחלק את פניה" והיא הקיטוף. ומכיון שהתורה קפדה שיעשה הקיטוף לפיכך הוי מלאכת איסור לענין חימוץ אבל גבי שבת לא שייך לומר כן. ואם כנים הדברים יתבאר שלא דוקא מטעם דבעי כהונה לפיכך היא עבודה ומלאכה. אלא משום דהתורה קפדה שיעשה הדבר זו היא מלאכתו. ולכן לא תקשה מהא דביצה כ"א. דאמרו דוריקה הוי רק שבות ובספרי זוטא הג"ל משמע דהוי דאורייתא. דהא התם בביצה עסקינן בנדדים ונדבות לדברי האומר אין קרבינ ביו"ט וכן בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן בין לפני זמנו או לאחר זמנו. דלא שייך לומר דהתורה הקפידה על דוריקה שתיעשה. דהלא כל הקדבן אינו צורך להיות קרב באותו יום. אבל באלו הקדבנות שמצוותן לקריבן בשבת או ביו"ט. והתורה הקפידה על זדיקת דמן שתיעשה. או הודיקה חשובה מלאכה ועבודה מכה הקפידה של התורה. וד"ל.

ולפי יש לספק אם יאפו לחם הפנים בשבת ויעשו קיטוף. אם יתחייב על הלישה ועל הקיטוף משום דהוי מלאכה חשובה גבי לחם הפנים. או לא יתחייב אלא אחת. דהואיל דאין

אמית לחם הפנים דוחה שבת. א"כ דמי לנדדים ונדבות כג"ל.

ובזה אפשר לתרץ קושיית השטמ"ק. שם בביצה. למה לא יורקו את הדם בנדו"ג. שעבר ושחטו הלא אין שבות במקדש דהיינו דוקא בדבר שלעולם אין בו אלא משום שבות. אבל זדיקה דבאם יש מצוה בהודיקה או היא עבודה. וחשובה מלאכה. א"כ אם נאמר דהדין הוא לזרוק א"כ שוב הוי מלאכה

דאורייתא.

ובזה נמי ניתא מה שהקשה באמבואה דספרי הג"ל מה שאמרו בירושלמי סנהדרין פ"י. דסידוד לחם הפנים דוחה שבת וקשה מה חילול שבת יש בסידוד לחם הפנים. ובתוס', פסחים ע"ז. כתבו דלא צריך קרא דלחם הפנים דוחה שבת דהא כתיב ב' תמיד. והקשה במהרש"א שם. הלא לישא ועדיכה אין דוחה את השבת ובע"כ. דכוונת התוס' על סידוד לחם הפנים ומח חילול שבת יש בסידודו. אולם לפי הג"ל יונח הכל. דהא סידוד לחם הפנים בעי כהן והיא עבודה כמו שפסק הרמב"ם ז"ל בריש פרק ה' מהלכ' תמידין ומוספין. ובכן הוי מלאכה לענין שבת. והוא ענין מגו. מגו דהוי עבודה לענין כהונה הוי עבודה לענין שבת. כעין שאמרו בשבת דף צ"א.

ואגב רצוני להעיר על הא שתבאתי לעיל דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ה—א. מהלכ' תמידין ומוספין שכתבו מצות עשה לסדר לחם הפנים לפני הד'. בהיכל. שנאמר, ביום השבת ביום השבת יערכנו הכהן וגומר עכ"ל. ובתורה לא נמצא ניב "הכהן" אלא בויקרא כד—ה. כתיב ביום השבת ביום השבת יעדכנו לפני הד'. תמיד מאת בני ישראל ברית עולם. ולא ראיתי מי שיעיר בזה וצ"ע.

וי בזה להסביר מה דאמרו בגמ' שבת דף ע"ח שוחט משום מה מחייב. והקשה באג"ט. לשיטת המפרשים דילפינן לא מבנין המשכן דוקא אלא גם ממה שנעשה במשכן אחד הקמתו א"כ מה טעמא לא אמרו דשחיטה הוי במשכן בקרבנות תמיד ומוספין. אלא דלהג"ל ניתא דהלא שחיטה כשירה בור וא"כ. צין זו עבודה ומדלא הוי עבודה לענין כהונה לא הוי עבודה לענין שבת. כלומר. דאלו המלאכות שהיו בבנין המשכן. הם אבות מלאכות מדנסמכה מלאכת המשכן לפרשת השבת בויקהל. אבל המלאכות שהיו במשכן אחר הקמתו. לא חשיבי מלאכות אם לא צריכים כהונה. לפיכך דרשו חז"ל לדעת מאיזה סוג מלאכה הוי שחיטה. וכן נמי יונח דלפי הש"ס דילן לא הוי אפיה אב אלא תולדה בדאמרו שביק תנא דידן בישול סמנים דיווי במשכן ונקט אופה הגם דאפיה היתה בלחם הפנים. משום דשאני להם הפנים דלא בעי כהן באפייתן. כדפסק הרמב"ם ז"ל בהלכ'. תמידין ומוספין ח"ו. ואפייתן בפנים בעורה כשאר המנחות. ובסוף פרק י"ב. מהלכ'. מעשה הקרבנות כתב וכל מעשיהם כשרים בוד עד שיבואו לבית הקמיצה. ע"ש.

סימן א. ענף ג.

גר וערבות

בסוטה ל"ו. דלא קבלו ישראל ערבות גרים עליהם. והוא לי לפלא הלא הקושיא זו היא בתוס' שם בקידושין במקומו ובשביל קושיא זו דחו את הטעם משום ערבות. ודחק לומר שהקושיא הוא על הסלקא דעתך של התוס'.

והנה מה שתירץ שם בהלכות קטנות ח"ל: תשובה. נהי דלא קבלו עליהם ערבות. אבל אם יעשו שלא כרין למה לא יענשו אם לא יוכיחום כשבידם למחות. והמגיה הוסיף. ולפי' מיושב מה שהקשה בס' צדור חיים על הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות. מע"ז י"ח דגודו על ר"ח בן תרדיון שריפה שהי' הוגה את השם ועל אשתו להריגה שלא מיחה משמע דנשים ישנן בכלל ערבות מדנענשה על שלא מיחה. ולפי הנ"ל לא קשה דהגם דאינן בכלל ערבות אבל אם יש בידן למחות ואינן מוחות. נענשין על זה. ע"ש.

והנה מכופק מאד אם זה הוא שני ענינים. ערבות. ובידו למחות. דלפע"ד. לפיכך מחויבים אנו למחות אם יש בידינו. משום שקבלנו ערבות. אבל על עכרמ שלא קבלנו ערבות אין אנו מחויבים למחות בידם אם חוטאים בשבע מצות. וא"כ מה זה תירץ דלפיכך קשים גרים לישראל משום שאנחנו נענש אם לא נמחה בידם הגם שלא קבלנו עליהם ערבות. ובס' שבועות ל"ט מוכח כדברי: וכל עבירות שבתורה מכל העולם לא והכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערביין זה בזה. התם שיש בידם למחות ולא מיחה. ע"ש הרי דזה דבר אחד. דבשביל הערבות הרי אנו מחויבים למחות. וכן איתא בס"ג עשין—י"א. וכל מי שיש בידו למחות בהן ואינו מוחה הוא נתפס בעון אלו שאפשר לו לימחות שנאמר ביחזקאל ואתה כי הוזהרתו הוא בעונו ימות ודמו מידך אבקש וגרסינן בפרק שבועת הדיינין וכשלו איש באחיו בעון אחיו מכלל שכל ישראל ערבים זה בזה ומוקמינן כשיש בידו למחות. עכ"ל. מבראר דערבות ויש בידו למחות תלוי זה בזה. ונקלט בזכרוננו שכך כתוב בספר תיבת גמא להרמ"ג שתוכחה הוא מטעם ערבות. ואין בידי הספד כעת.

והנה אמרנו. גבדא רבה אמר מילתא נימא בה סעמא—שבת פ"א.—דדבר זה אם ערבות תלוי. במי שיש בידו למחות היא פלוגתא דתנאי. דגרסינן בסנהדרין מ"ג. כתנאי הנסתרות להד' אלוקינן הנגלות לנו ולבנינו עד עולם למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן דברי ד' יהודה א"ל ר' נחמי' וכי ענש על הנסתרות לעולם והלא כבר נאמר עד עולם אלא כשם שלא ענש על הנסתרות כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן אלא עכ"ל מ"ט איענוש משום דהוי ידעו ב"י אשתו ובניו. ע"כ. ע"ש ברש"י ובתוס'. נמצאת אומר שלדברי ר' יהודה לא נענשו הצדיקים שבישראל על הנסתרות. שביד עוברי עבירה קודם שעברו את הירדן. אבל על העבירות הידועות נענשו גם קודם שעברו את הירדן. והגם דערבות לא

והנה פ"ע הגני חוזר אל דברי הגאון בעל חלקת יואב וצ"ל הנ"ל שהקשה אמאי לא מטבילינן גר בשבת. נימא חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. וחזק ממה שכתבתי לעיל. נראה להעיר דבאמת צריך להבין אמאי יהי' חיוב עלינו לחלל שבת כשביל שחבירו יקיים מצות שבת. וכי אומרים לו לאדם חטא כשביל שיוכה חבירך ואפילו לדעת התוס' בשבת. ד' דהיכי דחבירו לא פשע אמרינן חטא כשביל שיוכה חבירך. ואפילו נאמר דבכאן הוא המקור לזה ממה שאמרה תורה חלל עליו את השבת בכדי שיוכה חבירך. אבל מכל מקום צריך להבין סברת הדבר. ונראה דסברת הדבר הוא מטעם ערבות. דכיון שכל ישראל ערביין זה לזה ולכן כל אחד אחראי לפעול שגם חבירו יוכל לקיים המצות ובכן אין זה איסור דהא האיסור זה גורם למצות שגם זה המחלל עתה את השבת יהי' לו חלק בהם. והנה בענין ערבות כתבו התוס'. בקידושין ע' דעל גרים לא נהערכו ישראל. והרא"ש בברכות כ'. כתב דאין הנשים בכלל ערבות. ומצד הסברא נראה דהגם שישאל לא נהערכו בשביל הגרים היינו שאין אנו ערבים על מעשי הגרים אבל הגרים הם ערבים בשביל ישראל דהא משעה שנתגייד ומקבל עליו עול תודה ומצות הרי הוא מקבל עליו גם כן ערבות על ישראל שהוא חלק מחלקי המצות. אלא שאנו אין אחראים על הגרים כי מי בקש מהם שיתגיירו. אבל הנשים הן בהיפוך. הן לא קבלו ערבות דרק האנשים קבלו את הערבות אבל בודאי שאנחנו קבלנו את הערבות כעד נשינו ובנותינו כשם שקבלנו על בנינו הקטנים.—ומתחלה אמרתי זאת מסברא דנפשאי. ועתה ראיתי בקרא לדעת תורה ס' נ"ז. מהגאון מבערזאן שהביא בשם מהרי"ט בחידושו לקידושין. שכתב בפשיטות דהאנשים נהערכו בעד הנשים.—והגם שראיתי בצ"ח ברכות כ'. שכתב דכשם שאנחנו לא קבלנו ערבות על הגרים כן גם הגרים אינם ערבים בשביל ישראל אבל לא הביא שם שום ראי' לדבר זה שהיא כנגד הסברא. וגם מה שכתב שם שכתנים ולוים אינם בכלל ערבות יש לספק בזה טובא ואכ"מ.—ואם כן. נמצאת אומר שבאם נלמד היתר לחלל את השבת בשביל פקוח נפש מושמרו בני ישראל את השבת חלל שבת אחת וכו' הי' אסור לחלל את השבת בשביל פק"נ אפילו בשביל גר צדק ומכ"ש. בשביל זה שלא נתגייר עוד כלל. ולפי האמת שאנו ילפינן דפק"נ דוחה שבת מקרא דוחי בהם ולא מושמרו בני ישראל. מחללינן שבת גם על גרים. ואפשר דזו היא מה שאמרו דהילפותא מחיי עדיפא מדכולהו ביומא פ"ח. כלומר דמזה ילפינן יותר. היינו להתיר חילול שבת גם על פק"נ דגרים. ועי' לעיל דף ב' וכפי מה שכתבו התוס'. בסוכה כ"ח. דבני ישראל ממעטי גרים. לא קשה הקושיא הנ"ל כלל דהא אי אפשר ללמד להתיר חילול השבת על הגר מאותו קרא הממעט גרים.

והנה אודותא ראיתי להזכיר מה שראיתי בהלכות קטנות למהר"י תגיין ז"ל קל"ב: שאלה. הא דאמרינן בס' בתרא דקידושין דף ע' גבי קשים גרים לישראל דכתבו התוס'. משום ערבות. והא אמרינן

קבלו ישראל אלא לאחר שעברו את הירדן ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקלות בהר גריזים והר עיבל ונעשו ערבים זה בזה. כדאמרין במס' סוטה ל"ז. מכל מקום נעשו על הנגלות. וע"ב. משום דיש בידו למחות ואינו מוחה אינו תלוי כלל בערבות. ואליבא דר' יהודה הוסיפה קבלת הערבות שיהיו נענשים גם על הנסתרות. ור' נחמי' סובר שעד שלא עברו את הירדן לא נעשו אפילו על הנגלות. משום דכל זמן שלא קיבלו ישראל ערבות זה בזה אין מן הדין להענישם על מה שיש בידם למחות דזה בזה תלוי. אלא לאחר שעברו את הירדן וקבלו ערבות זה בזה. מני אז נענשים על הנגלות אם יש בידם למחות ואינם מוחים. והעונש הזה הוא משום ערבות. ומעתה אין כ"כ פלא על בעל הלכות קטנות המישב את דעת בעלי התוס' בקידושין ע' שאמרו דקשים גרים לישראל כספחה. דטעמא משום ערבות כלומר. שישאל נענשים על הגרים הגם שלא קבלנו ערבות על הגרים והוא כדעת ר' יהודה בסנהדרין הג"ל דאין ערבות תלוי' במי שיש בידו למחות. ואלו הבעלי תוס' שדחו סברא זו אזלו בשיטת ר' נחמי' דערבות תלוי' במי שיש בידו למחות. וכן הווא דמס' שבועות אזלא כר' נחמי'.

אלא דיש לדרק למי שיטת הרא"ש דאין נשים בכלל ערבות. אי"כ. מה משני הכא משום דהוי ידעו ביה אשתו ובניו. רמא יועיל דאשתו ידעה ביה. הלא אנן בדר' נחמי' קיימינן והוא סובר דערבות ושלא מיתה תלוי' זה בזה כג"ל ואם אין אשה בכלל ערבות אינה גם בכלל שהי' בידה למחות. דבשלמא על הקושיא הג"ל שהביא בשם צרור חיים על הא דאמרו שאשתו של ר"ח בן תרדיון נגזר עליה מיתה על שלא מיתה אפשר ליישב כר' יהודה ואין ערבות ומי שבידו למחות תליות זכ"ז אבל הכא בסנהדרין דהקושיא בגמ' אלא עכן מ"ט איעניש היא אליבא דר' נחמי' קשה מה משני מאשתו.

ול"י ה"י נראה דחוק לפרש דמה דמשני משום דהוי ידעו ביה אשתו ובניו. למיכך אין זה בכלל נסתרות אלא ככלל נגלות. דמה שייך לומר על זה שהוא נגלות. הלא סוף כל סוף לא ידעו ישראל כלל מה שעשה עכן. ונגלות פירושו שאם ישראל או לכל הפחות הבית דין שבישראל יודעים מאיזה עבירה הנעשית ואינם מוחים זה הוי בכלל נגלות אבל כמה שאשתו ובניו יודעים ואין שום איש אחר יודע למה יענשו אלו שאינם יודעים למיכך ה"י נראה לי דנסתרות פירושו. אם רק אחד מישראל עושה עון בסתר ואין איש יודע מזה שימחה בידו. אבל אם אחד עושה עון וכמה בני אדם חטא על שלא מוחו. וחטאם אינו ובכן יש בידי אותם בני אדם חטא על שלא מוחו. ועון של כמה בכלל נסתרות. כי הלא המה הם יותר מאיש אחד. ועון של כמה בני אדם אפילו אינו מפורסם לרבים אינו בכלל נסתרות. וזה מה דמשני שאשתו וכניו היו יודעים ולא מוחו ובגלל כן מגיע להם עונש. ושוב כל ישראל נענשים משום ערבות. אולם זה עתה ראיתי במאירי לסנהדרין שלא פירש כן. אלא: וזה שנענשו כחרם עכן מפני שידעו בו אשתו ובניו. וידעו תלמידי ידעו כולא עלמא. וכוננו למה דאמרו כעירכין ט"ז. מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא חברך אית ל' וכו'. מבואר מדבריו דהוא ז"ל מפרש. רמזו דאשתו ובניו היו יודעים הוי בכלל נגלות ולא נסתרות וממילא אין מכאן שום קושיא על הרא"ש הג"ל.

ובד"ק אגב שמעינן מדברי המאירי הג"ל דהא דאמרו מילתא דמתאמרא באפי תלתא וכו'. הוא אפילו שאותם התלמידי הם אשתו ובניו שבדאי לא יאמרו לאחריים לישנא בישא על בעלם ואביהם. לכל זאת אין בזה משום לישנא בישא. והוא חידוש. רמזו הסברא לא כן הוא.

והנה את הספר צרור חיים לא ראיתי מימי. ולא אדע מה שכתוב שם. אבל אם בא להקשות כוון הלא גם משבת ג"ד: קשה דאמרו שפרתו של ראב"ע היתה יוצאת. ואמרו בגמ' דשל שכינתו היתה אלא שלא מיתה בידה. אי"כ ג"כ תקשי על הרא"ש הא אין נשים בכלל ערבות.

אולם מהא סוגיא דשבת ג"ד: הקשו על רעק"א זצ"ל בתשובה האומר דאין אשה מזהרת בשביתת בהמתה ומכאן משמע דאשה מזהרת גם על שביתת בהמה. ובמקום אחר כתבתי—וכדומה לי שראיתי כן באיזה ספר—שאין הפירוש בגמ' של שכינתו היתה. שהפרה היתה של אשה אחת שהיתה דדה בשכינתו אל ר' אב"ע. אלא שכינתו מלשון שכינה פרוש רחוב. שהפרה היתה מאותו רחוב או שוק שבה ה"י דר ראב"ע. ובכך ה"י ראב"ע דואה שהפרה שברחובו יוצאת בדצועה שבין קרניה. אבל באמת היתה שייכה הפרה לאיזו איש—ולא לאשה—אשר דר באיתה שכונה. וממילא לא קשה משם שום קושיא.

ולפי מה שכתבתי לעיל דף ז ע"א דאין הפירוש בהרא"ש שאין אנו בערבות על הנשים. אלא שאין הנשים בערבות על האנשים. נמצא שעל כל דבר איסור האסור לנשים אנהנו ערבים. אין כאן שום קושיא מהא דראב"ע—אם נאמר דאשה מצווה על שביתת בהמתה ודלא כרעק"א—דהרי ראב"ע הוא בכלל ערבות על שכינתו הרא"ש לא קאמר. אלא שהנשים אינן ערבות בעד האנשים למיכך אינן מוציאות את האנשים.

ובד"ב הקושיא שהובאה לעיל בשם ספר צרור חיים מהא דאשתו של ר"ח בן תרדיון דנגזר עליה הריגה משום דלא מחתה בבעלה על שהגה את השם. ולפי דברי הרא"ש אין אשה בכלל ערבות. נראה לי דלא קשה כלל. דהרא"ש לא קאמר אלא על עבירות שאדם עושה וזה האחר אינו משותף בהעבירה זו. אלא שהוא ערב על מעשה חכירו ונענש עליה. על זה קאמר הרא"ש דאין אשה בכלל ערבות דנשים לא קבלו עליהן ערבות. אבל גבי הוגה את השם. הלא אמרינן בגדלים ז' השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נדותו הוא עצמו יהי' בנידוי. שכל מקום שהזכרת השם מצוי' וכו'. אי"כ אשתו של ר"ח ב"ת שהיתה שומעת שבעלה הזכיר את השם ולא מוחתה בו ולא אמרה לבי"ד. הרי היא עצמה עשתה איסור. ועל זה נענשה. ואין זה דומה לשאר איסורים שאין האחר עושה שום איסור אלא מצד ערבות. ולא אדע אם בהספר הג"ל אינו מתרץ כן. כי אין הספר תחת ידי כאמור.

ויד"י הרב הגאון ר' יהושע הירשאהרן שלי"טא ממאנטריאל העיר. שבכלי חמדה פורש נצבים מפלפל בזה ועיינתי שם וראיתי שכתב דכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא מטעם ערבות. והגם לדעת הרא"ש לא קבלו הנשים ערבות מ"מ אם יש לה השפעה על בעלה ויכולה למחות ואינה מוחה נענשת עליו ולכן אמרו חז"ל כלי' מי שיש בידו למחות. אפילו אלו

הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות כקניניו הן, וכושב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש. עכ"ל ע"ש, וכן אשתו של אדם הוא כקניניו אדם דאם לא כן אמאי בעון נדרים אשתו מתה. מה פשעה שבעלה נדר ואינו משלם אלא דהיא קנינו, וע"י רש"י מנחות מ"ג, ד"ה היינו דאשה גמי שפחה לבעלה כעבד לדבו, וע' בכתובות ע"ב, בנודרת ואינה מקימת, דבעון נדרים של האשה בניו מתים, ומפורש שם דטעמא דבניו של אדם הם מעשה ידיו ובכני הבנים הם קנינם של הבעל ושל האשה.

וְרֵאיוֹתַי שם בכלי חמדה פרשת נצבים שכתב דהא דבא על ארמית קנאין פוגעין בו הוא משום דמי שיש בידו למחות ואינו מוחה, והא דאמרו בירושלמי, דסנהדרין לא ה' דעתם נוחה ממעשה פנחס משום דהם סברו דזה דוקא לאחר קבלת הערבות, ולא הבנתי כל הדברים, וכי תעלה על דעתך שמשום ערבות או משום מי שיש בידו למחות מותר להתרוג את חבירו כלי משפט של בית דין, ועוד מה נשתנה דין זה דהבא על הארמית ממחלל שבת ואוכל ביום כפורים, הלא דין זה של הבא על ארמית הוא דין יוצא מן הכלל ואין אנו יודעים טעמו.

סימן א. ענף ד.

ג'ת שלא במלאכת האדמה, ותולדות

ומשמע ל' דרבי קרא לגר תושב שאסור במלאכה אפילו לעצמו אלא שאינו חמור כישראל ודי לך לאסרו כיום הקל שהוא חוש"מ. והשתא אי אמרת בשלמא דחוש"מ, אסור בעשיית מלאכה מן התורה ניהא דכיון דרבי קרא בוינפש סתמא אי אתה רשאי למשכו להחמיר עליו ודי לך לאסרו בעשיית מלאכה כיום הקל מימי השבייתה האמור בתורה שהוא חוש"מ, אבל אי אמרת דחוש"מ, בדבר שאינו אגד אינו אלא מדרבנן מניין לנו לאוקמי שבייתה גר תושב בדבר שאינו אגד לחד מה שלא מצינו דוגמתה בשל תורה, עכ"ל, והירושלמי הג'ל מפיץ אור על כל הענין, שאין הפירוש כלל לענין דבר שאינו אגד, אלא שגר תושב אינו מצווה אלא על עבודת האדמה, ולפלא על הגאון בעל טורי אבן שלא הרגיש בדברי הירושלמי הלזה—ובכן אפשר רבזה פליגו בנמ' שבת צ"ה דד' יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברה"ר הוה, במתניתא תנא תולש הוה, ר' אתא בר' יעקב אמר טעמא הוה, היינו דר"י אמר שמואל סבור דגר תושב מצווה על השבת משום דחילול שבת הוא כעע"ז, והיינו בעבודת אדמה, איכ"א אי אפשר שה' מי במדבר שיטעה לומר דאינו חיוב בשמירת שבת בעבודת אדמה, ועי"כ דהם טעו בשאר מלאכות והיינו במעביר ר' אמות שהורו להם היתר, ולפיכך בא המקושש וחילל את השבת לשם שמים להורות שיש עונש על מלאכה כזו גם במדבר, במתניתא תנא תולש הוה ור' אחא בר' יעקב אמר מעמר הוה, כלומר, גם הם מודים שאי אפשר שיטעו ישראל שאין עונש על חילול שבת בעבודת אדמה במדבר, דהלא גם גר תושב מוחזר על זה, אלא דהי' להם מקום לטעות דוקא בתולש ובמעמר, היינו רבאמת כתבו התוס', בשבת ע"ד, גבי זומר וצריך לעצים, דמלאכת קוצר לא שייך בעצים וע' במהרש"א בסנהדרין כ"ו, והיינו רמלאכת קצירה אינה אלא בתבואה, וכדאי במעמר

שלא נכנסו בגדר ערבות. ע"ש, ואני לא ידעתי מהיכן הוציאו חז"ל חיוב זה לחייב את הנשים בידו למחות אם אינן בכלל ערבות, הלא מבואר דאם לא היו ישראל מקבלים ערבות זע"ז, לא היו נענשים אפילו אנשים, ואפילו בשיש בידם למחות, איכ"א מהיכי תיתי דנשים יענשו על שיש בידן למחות.

ובפ"ר אהבת ציון מבעל נודע ביהודה ז"ל דרוש ז', כתב דהא רמצינו דצדיקים נתפסים בעון הדור הוא משום ערבות ובכך השאלה אם גם נשים צדקניות נתפסות דהלא לדברי הרא"ש אינן בכלל ערבות, אלא מהא דאמרו—כשבת ל"ג—אין צדיקים בדור תינוקת של בית רבן נתפסין על הדור הלא קטנים אינם בערבות ובפרט רבסוטה משמע דדוקא אלו מעשדים שנה ומעלה נכנסו בברית, אלא ע"כ, דמה שהצדיקים והקטנים נתפסין בעון הדור אינו מטעם ערבות ודרכי הר' נסתרו ע"ש.

ואפשר ה' לומר דלעולם גם זה צדיקים נתפסין בעון הדור הוא מטעם ערבות, והא דקטנים נתפסין משום דבניו הקטנים הם קנינים של האדם וכן מפורש ברמב"מ הלכ' תשובה —א—, יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, שבניו של אדם

והנה כמה שהבאתי בשם רש"י ביבמות מ"ה, דגר תושב נמי מצווה על השבת משום דהוי בכלל ע"ז, יש לדקדק דאיכ"א מה זה דאמרו בתוס' כ"ב ק"ט: מקושש לשם שמים נתכוון מפני שאמרו הרבה מישראל שאין הם חייבים בשמירת שבת במדבר, וזה הוא דכתיב ויהיו בני ישראל במדבר, דהיך אפשר שיחשבו זאת דהא אפילו גר תושב נמי מצווה על השבת, ועכ"פ ה' להם דין של גר תושב אפילו לפי טעותם.

והג"א דאפשר לומר דטעו גם כזה דאין דין ג'ת במדבר, דהא לא שייך לומר ג'ת אלא בזמן שיש ישראל ויש חיובים על ישראל ואז עכ"מ שאינו עובד כר"מ הרי הוא ג'ת, אבל אם טעו כזה דכל החיובים של ישראל אינם חלים אלא בבואם לארץ ולא במדבר ממילא אין כאן דין של ג'ת, ובפרט דאין דין ג'ת נהג אלא בזמן שהיובל נהג ולא במדבר, אבל סוף כל סוף יקשה דהא שיטת רש"י הוא דג'ת מצווה על השבת משום ע"ז, ועל ע"ז גם כ"ג מצווה.

ואפשר לומר, משום דאיתא בבעל עיטור, הובא בתשב"ץ חלק ג' מ"ז ס', דהא דאמרינן מהלל את השבת כעובר ע"ז היינו במלאכת אדמה אבל לא בשאר מלאכות, ועי' בירושלמי יבמות ה—א: מה ישראל בחולו של מועד מגבב מעל פני השדה ואסור בכל מלאכת השדה אף גר תושב בשבת כן, ע"ש, ומכאן מקור לדברי בעל העיטור הג'ל, דהלא גם ג'ת מצווה על ע"ז, והבן, ועל פי דברים הללו יובן מה שהקשה בטורי אבן תגיגה י"ח באבני מלואים, דלמאן דסובר דמלאכת חוש"מ, אינן אלא מדרבנן מה זו שאמרו בפ"ב דכריתות דס"ל לת"ק דגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת כישראל בחוש"מ, והיינו ברכר האגד ואקראי קאי דס"ל בפ"ד דיבמות וינמש בן אמתך והגר זה גר תושב

התולש מעצין נקוב הייב ושאינו נקוב פטור. התם לאו היינו רביתיה הבא היינו רביתיה פיר' רש"י. לאו היינו רביתיה דאין דרך זריעה שם אבל אלו שאמרנו הוא עיקר גידולו. עכ"ל. משמעות דברי רש"י הוא. תאיל ואין דרך זריעה בעצין שאינו נקוב לפיכך פטור זה התולש ממנו הגם שנזרע בו. — דאם לא נזרע בו מהיכן גדל — והוי כאלו לא נזרע בו. וא"כ במדבר. לפי דברי התוס' הג"ל בתולין. שאין מצמיח מה שנזרע בו כודאי דאין זה דרך זריעה. ואמאי נתחייב המקושש. ובע"כ צריך לומר דאזרבה משום דאין דרך לזרוע שם. וכל מה שגדל במדבר הוא מבלתי זריעה שוב דמי לתולש פיטרא מאונא דחצבא דחייב משום דדרך גדילתו הוא בלתי זריעה. וכן מבואר בשבת פ"א צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בת והתולש ממנה בשבת חייב חטאת. ופיר' רש"י והתולש ממנו במתכוון חייב חטאת דמקום גדולו הוא אכל דבר שאינו צומח אלא על ידי זריעה כלומר. דבר שדרכו לצמוח בלתי זריעה הוי דרך גידולו. אבל דבר שאינו צומח אלא על ידי זריעה ואין דרך לזרוע אותו כזה תאוסן כגון בעצין שאינו נקוב גרוע מצומח ממילא. ואפשר דזה היתה סעוּתם של אנשי דור המדבר דסברו דכל הגדל במדבר בלתי זריעה רמי לתולש מעצין שאינו נקוב.

וְסַעַר יש לדבר זה שמכין שאין דרך זריעה במדבר. לכן כל מה שגדל שם היינו רביתיה. ממה שכתב הספורני בפרשת בשלח על הכתוב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו. וזה ה' חלול שבת בלי ספק אם היו מלקטים הדבר ממקום גדולו כמאמרם ז"ל האי מאן רעקר כשיתא מהזמי הויגי חייב משום תולש. וכן כתב שם על הכתוב עד אנת מאנתם לשמור מצותי ותורתי — אבל לא למדתם מצותי שבכלל מלאכה תהי' לקיטת המן שחייב בה הלוקט משום תולש. עכ"ל. והלא המן כודאי שלא נזרע. אלא כיון דהיינו רביתיה חייב התולש.

וְרֵאִיתִי בספר כלי חמדה בפרשת בשלח. מהגאון רמ"ד זצ"ל שהביא את דברי ספורני אלו. וכתב על זה: מבואר מדבריו הקדושים דבר "חדש" דמן נקרא גידולי קרקע ובלקוטתו חייב משום תולש. עכ"ל ומפלפל שם באריכות בדברים טובים. אולם אני מתפלל על ידידי הגאון המנוח זצ"ל הלא היא גמרא מפורשת בכרכות מ"ח: אמר ר' נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעת שירד להם מן. א"כ מפורש דהוי לחם ממש אפילו לענין ברכת הזן. כמו שכתוב בתורה: הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלתו. וכן כתוב: הנני ממטיר לכם לחם. וכתוב: ובבקר תשבועו לחם. ולפיכך חייב בכרכת הזן. שוב ראיתי להגאון הג"ל בספרו חמדת ישראל חלק ב. סימן י"ד. שהביא בהא דברכות הג"ל. ויש לי הרבה לפלפל בדברין שם הנוגעים לענין הג"ל ואי"ה עוד נדבר מזה.

וְאֶפְשָׁר להסביר את הדבר ביותר. דבירושלמי פרק כלל גדול אמרו: הדין דגוזו ספוג. גמי. קרולין. חייב שתיים. ובספר הבהיר אגלי סל. מלאכת קוצר אות — ל"א. מבואר דקרולין הוא אלמוג שהוא ממוצע בין הרומם והצומח. והגם רקצירה במשכן ה' רק בצמחים מיהו שיטת הירושלמי דהצד דג חייב משום קוצר אף שהוא חי. שפיר חייב על האלמוג הגם שאינו צמח. אבל לפי שיטת תכבלי אפשר שאינו חייב באלמוג משום קוצר אלא דוקא בדבר הצומח. ע"ש א"כ מן הדין דגמי מן לא יהי' דין קוצר דהא לא צמח מן האדמה. אלא דבעירובין כ"ת: איתא: נפק אתא ינוקא דבי רב. איל מה אנמרך ירבך א"ל. כשות כורא פרי

נמי הדין כן דאינו אלא כתבואה אלא בצריך להם הוי תולדה רקוצר משום דמי לקוצר. אולם נראה דזה דוקא בשאין שום שינוי יתרת אלא זו או מועלת המחשבה במה שצריך להם להיות תולדה. אבל במדבר היתה עוד שינוי אחרת. משום דאיתא בתוס'. תולין פ"ח דעפר מדבר מצמיח מאליו אבל מה שזרעין בו אינו מצמיח. — ומדברי רש"י בקידושין דף ל"ח. ד"ה. בכניסתו לארץ. שכתב שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נסעו ע"ש. משמע שארץ מדבר לא היתה מעלת צמחים כלל. דא"כ אמאי לא קצרו. — ולפיכך חשבו בטעות שאין זה מלאכת עבודת אדמה בתולש ובמעמר דהיינו דוקא באדמה שמעלת צמחים מה שזרעין בה. אבל אדמה שאינה עלילה כלל להצמיח מה שזרעין בה אין זו בכלל עבודת אדמה שיהי' בה משום חילול שבת מלתא דע"ז ואפילו לפי תירץ תשני שם בתוס'. תולין דשמא או כשבאו שם ישראל ה' מצמיח ע"ש גם כן היו טועים כזה. דמכיון שאין האדמה מצמחת אלא בדרך נס בזמן שישראל שם לפיכך לא חשבו זאת לעבודת אדמה. והמקושש מסר נפשו על זה לכבוד התלכה דיש בזה משום חילול שבת מפני שישראל שבמדבר ה' לתם דין ישראל גמור להתחייב על מלאכות הללו.

וְבִזְוָה מתורצת קושיא אחת שהקשה הגאון המובהק בעל חלקת יואב בקכא דקושייתא כ"ט דלפי דעת בעל העיטור דמחלל שבת אינו כעובד ע"ז אלא בעבודת קרקע. וא"כ מהיכי ידעינן דמחלל שבת שלא במלאכת קרקע הוא בסקילה. הא לא מצינן למילף ממקושש למ"ד דה' קוצר או מעמר. דזה דוקא דחייב משום דהוי דומיא דע"ז. כמו"ש בתוס'. סנהדרין ע"ה: אכל שאר מלאכות דאינן בעבודת אדמה מנ"ל דבסקילה ואמאי לא נימא דסתם מות יומת היא בחנק. ולפי הג"ל ניחא דהא גם קוצר ומעמר לא היתה מלאכה גמורה בעבודת האדמה משום דעפר מדבר אינו מצמיח.

וְהַנְּנִי מסופק לדעת רש"י שג"ת מצווה על השבת. אם הוא מצווה גם על תולדות אפילו על אלו שהם במלאכת ארמה. דהא תולדות ידעינן מרבוי דקרא דאחת מהנה. וקרא זה אין לו שייכות לגר תושב אלא לישראל דוקא. וכן לענין מלאכות שהן הלכה למשה מסיני. דמה שייכות יש לו לג"ת בהלכה למשה מסיני ולפי זה ניחא בפשטות מה דאמרו בגמ' דמקושש ה' מעביר ד' אמות כה"ר. מפני שמעביר ד' אמות כה"ר הוא הל"מ. וסעו ישראל שאין הם נענשים עליה במדבר. או תולש או מעמר בעצים שהן רק תולדות כנ"ל. ולפיכך הורה המקושש דאינו כן אלא גם על אלו המלאכות עונשים במדבר.

אֹלֶם לפי מה שכתב השטה מקובצת כריש בכ"ק. דכאמת לא בעינן שום קרא לרבות תולדות במלאכת שבת. כשם שאין אנו צדיכים לשום קרא בתולדות של נזיקין ודומיהן. אלא משום דנסמכה פרשת השבת למלאכת המשכן. הנה אמינא דדוקא הנהו דלהוי במשכן היינו אבות ולא תולדות. לפיכך צריך קרא א"כ ג"ת שאין לו שייכות למלאכת המשכן חייב על התולדות.

תלישה מצמיחת מרבו בשבת. לקיטת המן. מצה של מן.

וְלִכְאוּרָה יש לדקדק למה נתחייב המקושש על אשר תלש במדבר כשבת. הלא כשבת ק"ת. האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא מחייב משום עוקר דבר מגידולו. מתיב רב אושע'.

אבל מכל מקום נשמע מכאן, דחטין הבאין בעבים יש להן דין חטין מדקאמרו במנחות ס"ט: למנחות אמאי לא, ולענין אם זה חשוב מארץ או לא תלוי בפלוגתא דר"י ור"ל במנחות פ"ד, ע"ש כל הסוגיא, וכוח יש לפרש מה דבעי ר' יוסי בירושלמי כלאים פ"ז—ה, מה לומר על פתו—של עציץ שאינו נקוב—המוציא לחם מן הארץ, (ושם בגליון השס' כתב שנשאל מדוע שאל רק על המוציא ולא שאל על ברכת המזון ע"ש שהשיב משום דברכת המזון חייב בחז"ל גם כן, והעיר מהא דמנחות פ"ד, ולא הבנתי מה שכתב דברכת המזון מברכין גם בחז"ל, והלא גם ברכת המוציא גם כן מברכין בחז"ל, וכנראה חסר שם מדבריו אולם לפי הנ"ל ניתא, דעל ברכת המזון אין כאן שאלה דתא בודאי לחם הוא מדתנינן דכשר למנחות, וכן על המן ברכו ברכות הון, אבל על ברכת המוציא לחם מן הארץ דוקא הוא שואל משום דתלוי בפלוגתא דר"י ור"ל הנ"ל.

והנה לעיל הסברנו טעמא דרש"י דהתולש מעציץ שאינו נקוב פטור, משום שאינו דרך זריעה בכך, כי אין דרך בני אדם לזרוע בעציץ שאינו נקוב שהוא חרס וצדור ולא ארץ לסיבך גם התלישה לא מחשכא תלישת, ולפי דעת התוס' בתולין הנ"ל בתירץ השני ת"י עטר מדבר מצמיח כשעה שישראל היו שם, וא"כ בו בזמן נעשה שינוי שגם החרס או צדור הצמיח, ובכך הנני מסופק באותו זמן מה הי דינו של התולש מעציץ שאינו נקוב, דאפשר דאז הי' חייב ולא שייך לומר שאין דרך זריעה הלא כל זריעתם כמדבר לא היתה אלא בעטר מדבר שהיא חרס וצדור.

ואשר לפרש בזה דברי הירושלמי בסנהדרין פרק היו בודקין דר"ח בר גמרא שאל מקרש משום מאי מחייב משום תולש או משום קוצר, ודברים אלו נפלאים הלא כל תולש תולדה דקוצר, ורבים הדברים אשר נאמרו לפרש את הירושלמי הלזה, ולפי הנ"ל הכוונה מה הי' המקרש עושה אם תלש מעציץ שאינו נקוב, דבזה לא מצינו בשי"ס ניב קוצר אלא תולש, או שמא גם כמדבר תולש מעציץ שאינו נקוב פטור, ומקרש קוצר הי' מארץ, דבזמן שישראל היו כמדבר, והאדמה היתה מגדלת צמחים מת שזורעים בה, הי' למדבר הדין שיש לו לישוב עכשו.

וביותר טעום אפשר לפרש דברי הירושלמי הנ"ל שהוא מסופק איהו תירץ של התוס' הנ"ל בחולין הוא עיקר, דאם בתירץ הראשון שעטר מדבר לא היתה מצמתת אלא עלו צמחים מעליהם, לא שייך לומר קוצר, דקוצר מתיחס אל תבואה הנזרעת אבל לדבר שצומת לא מחמת הזריעה אינו מתיחס ניב קוצר אלא תולש, צא ובדוק ותמצא כדברי שחכמנו ז"ל משתמשים תמיד בניב תולש לדבר שאינו גדל מחמת זריעה, כמו האי מאן דתלש פיסרא מאונא דחצבא, צדור שעלה בה עשבים התולשה, תלישת שער, וכן זרבה, נמצא ששאלת ר"ת בר גמרא בירושלמי הוא לדעת אם בזמן שישראל היו כמדבר היתה הארץ מגדלת צמחים מזרעים או לא, כשתי הדעות בתוס' חולין הנ"ל.

ובדברי הספרנו הנ"ל התמהים כמו שכתב עליו מרן זצ"ל באבני נזר א"ת ס, ק"ל, דהלא בגמ' דרשו אל יצא איש ממקומו לצאת בכלי ללקט המן משמע שלקיטה עצמה אינה מלאכה, ע"ש, ראיתי להעיר עוד דיש אפשרות שדבר זה אם מן חשוב גידולי קרקע או לא תלוי בפלוגתא הבכלי

האדמה, חז"ל שחכול נהי' בדכדו, א"ל אדרבה איפכא מסתברא הא מארעא קא מרבי והאי מאירא קא מרבי, והלכתא כינוקא דבי רב מיט האי גמר פרי והאי לאו גמר פרי—רש"י גמר פרי ונקרא פרי, ומאי דקא אמרת האי מארעא קא רכי והאי מאירא קא רבי, לא הוא כשות נמי מארעא קא רבי דהא קא חזינן דקטלינן לת להיזמתא ומייתא כשותא, ע"ש, חזינן, דבכדי לכרך בורא פרי האדמה זקוק הדבר שיהי' נקרא פרי, וגם ש ת"י הרבר זקוק לאדמה אפילו על ידי אמצעי, דהא הכשות אינו גדל על ארץ אלא על היזמתא, אך מכיון שההזמתא צדור לאדמה, גם הכשות גדולי אדמה הוא, ובכך המן שהי' יורד לישראל לא לתוך כליהם אלא על הארץ, דאלמלי כן לא היו צדיקים ללקיטה כל עיקר, ועיין ביומא ע"ת, רש"י ד"ה, יורד המן עליה, אלמא בתוך המתנה יורד ע"ש מבואר דאפילו לצדיקים לא יורד לתוך הכלים אלא על הארץ על פתח כתיבה, סמוך לאהליהם, והגם דכתיב עוגות, ודרשו צדיקים לחם, לכל זאת הכוונה שממה שלקטו טעמו טעם לחם ע"ש במתירש"א, לכן חשוב גידולי קרקע.

וגם סעוד הרברים ממכילתא מסכת ויסע פ"רשה—ב', לשעבר הי' הלחם עולה מן הארץ והטל יורד מן השמים ועתה נתחלפו הרברים, התחיל הלחם יורד מן השמים והטל עולה מן הארץ דבתיב הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ובתיב ותעל שכבת הטל, ע"ש ובכך הי' המן זקוק לאדמת בדבר מה, ולא גרע מכשות שאינו זקוק לאדמת אלא על ידי אמצעי, אלא שבאם לא הי' כתוב בתורה ניב לחם על המן בודאי שהיו מברכים עליו בורא פרי אדמת ולא היו מברכים לאחריי ברכת הון, אבל מכיון שהתורה קראתו לחם הרי לא גרע מכשות שהוא גמר פרי הואיל ונקרא על ידי בני אדם פרי, כרש"י הנ"ל, ולכן תיקן להם משה לישראל לכרך עליו ברכת הון, וגם הדין שהלוקטו חייב משום קוצר כמו בכל תבואה.

ועוד נראה לי להביא דאי' לדברי הספורנו הנ"ל הוא מתא דמנחות ס"ט: בעי ר' זירא, תסים שירדו בעבים מהו למאי למנחות אמאי לא אלא לשתי הלחם מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאסוקי רחוצה לארץ ולא אבל דעבים שפיר דמי או דילמא ממושבותיכם דוקא ואפילו דעבים נמי לא, ופירשו שם בתוס' דעל ידי נס ירדו בעבים כי הנהו אטמהתא דפ"ד מיתות, ע"ש והנה כל השאלה בגמ', הוא דוקא לענין ממושבותיכם, אבל לענין סולת אין כאן שאלה שלא תחשב סולת מפני שלא נקצר מן הארץ אלא מן השמים ירדו והיינו מפני שירדו לארץ על ידי עבים הרי הם כמו שהיו מתוכר לקרקע.

אלא דאפשר לדחות דאין מכאן ראי', דהנה לבאודה יש סתירה לגמ' זו ממנחות פ"ד: בשלמא ריש לקיש וכו, עד: עציץ אעציץ לא קשיא כאן בנקובה כאן בשאינה נקובה, ע"ש, מבואר דעציץ שאינו נקוב לא חשוב מארצן, ואמאי קא מכשיר כאן לשתי הלחם, אלא דזה הוא הדקדוק שדקדוק רבותינו ז"ל דבשתי הלחם לא כתוב ניב מארץ או מארצן אלא ממושבותיכם בתיב כלומר ממקום שאתה יושב בה, אבל אין חילוק אם התבואה הלזו באה מן הארץ או מן השמים, כלכך שתהי' ממקום מושבך, אבל גבי בכורים דכתיב מארצן בעינן שתהי' תבואה הגדילה כארץ וזו שגדלה בעציץ שאינו נקוב לא מן הארץ הוא, אלא דסברא זו עדיין צדיכה לכהירות מסוגיא דמושבות בקידושין ל"ח.

והירושלמי בתא דאמרו בקירושין דף ל"ז. בשלמא למ"ד מושבות
 בכל מקום שאתם יושבים היינו דכתיב ויאכלו מעבוד הארץ
 ממחרת הפסח. ממחרת הפסח אכלו מעיקרא לא אקריב עומר
 והרד אכלו. אלא למ"ד לאחר ירושה וישיבה נאכל לאלתר.—דהא
 אין דין חדש נהג אלא לאחר ירושה וישיבה—ומשני, לא הוי
 צדיכי, פיר' רשיי שנסתפקו ממן שבבליהם. ע"ש. והנה בפשטות
 הסוגיא משמע דעד ממחרת הפסח היינו עד יום ט"ז בניסן אכלו
 דק מן. וממילא גם חובת מצה בליל י"ד של ניסן יצאו במן.
 שאפו את המן מצות, דהלא המן בר אפיה הוא דמקרא מלא כתיב
 כתורה את אשר תאפו אפו. ואפשר דכל ארבעים שנה אכלו מצות
 בפסח מן המן. דהא ממה שמביא שם בגמ' ראיות שישראל אכלו
 את המן עד ט"ז בניסן משמע דלא סבירא לי' שתגרי נכרים היו
 מביאים להם כדאיתא כיומא דף ע"ה. דאיכ' למה לי' להביא כל
 הראיות שהי' להם מן אחר מיתת משה. הי' לו לשנות דלא היו
 צדיכי משום דאכלו ממה שקטו אצל תגרי נכרים. אלא על כרחך
 כוונת הגמ'. היא כמו שפיר' רשיי דלא הוי צדיכי לאכול מן
 החדש משום דעוד הי' להם מן בכליהם. וזה קאי על כל משך
 הזמן שהוא הכולל גם את הפסח. וממילא נשמע שיצאו ידי
 חובתן במצה של מן. ובעיכ' דמן נקרא לחם הגדל מן הקרקע דאליכ'.
 אין יוצאין בפסח אלא במצה של חמשת המינים שהם גידולי
 קרקע. והגם שאין המן מן אלו חמשת המינים אבל כיון דיכולים
 היו לטעום כל טעם שחפצו. ממילא הוי כחמשת המינים אבל
 בעיכ' שהמן חשוב גידולי קרקע דלזה לא יועיל סעימת טעם.

אלו לא בן דעת התוס' שם בקירושין דף ל"ז. ד"ה. שכתבו
 דהפירוש הוא בקרא ויאכלו מעבוד הארץ היינו מן הישן
 בכדי לצאת חובת מצה וקלי וכרמל היינו חדש לא אכלו עד
 עצם היום הזה היינו ט"ז בניסן. איכ'. לדבריהם מבואר שאכלו
 מצה מן הישן. מן התבואה ולא ממן. ובכל השנים שהיו במדבר
 בעיכ'. שאכלו ממה שקטו מאת תגרי נכרים. וכן היא שיטת
 הירושלמי בחלה. ב—א. הובא בתוס' קירושין שם. דפריך וליתי
 עשה דמצה ולידחי לית דחדש. מבואר בדבריהם שלא אכלו
 מצה בשנה ההיא לא מן המן ולא מתגרי נכרים. דאם יכלו
 לצאת ידי חובת מצה ממן או ממה שקטו מתגרי נכרים מה
 שייך להקשות דלדחי עשה דמצה לית דחדש. הלא במקום שיכול
 לקיים שניהם לא אמדינן עדולית. ובעיכ'. דהירושלמי סובר
 דאי אפשר לצאת ידי חובת מצה במצה תאפויה ממן מפני שאינה
 גידולי קרקע.

אלו שיש לדחות ולומר דהא דאין יוצאין במצה של מן הוא לאו
 מטעמא דאינו גידולי קרקע כמו חמשת המינים. דהא
 כקרא לא כתיב דמצה צדיכה להיות גידולי קרקע. ורק לחם
 עוני הוא דכתיב. והא גם מן נקרא בתורה לחם. כדלעיל. אלא
 טעם פיסולו הוא משום דלחם עוני בעינן למעוטי מצה עשירה.
 ומצה של מן הלא עשירה היא דהא יכלו לטעום בה כל טעם
 שבעולם. וכן אפילו לא טעמו בה כשעת אכילתה לשם מצת
 מצוה אלא טעם מצה בלבד גם כן פסולה משום שיש מציאות
 לטעום בה טעם של מצה עשירה. ובפרט דאנן בדרעיק קיימינן
 הכא הסובר שושבות בכל מקום שאתם יושבים וואליבי' אמרינן
 אקריב עומר והרד אכול מעיקרא לא אכול. ורעיק הלא סובר
 בפסחים ל"ו. דמצה עשירה אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

או אפשר דטעם פסולו של מן למצת מצוה הוא משום דאם
 נשאר לאחר זמנו כתיב בתורה וידם תולעים ויבאש. ובשס' שם
 דף ל"ה. אמרו דאין אדם יוצא ידי חובתו באורז ורוחן משום
 דאינו בא לידי חימוץ אלא לידי סרחון. ואין לומר דרק אורז
 ורוחן אינו בא לידי חימוץ אבל מן בא לידי חימוץ כשעומד
 מעורב עם מים. והא דכתיב בתורה שהי' בא לידי סרחון היינו
 בלא מים אלא מאת הר' היתה זאת כרי שלא יקחו יותר ממה
 שמגיע לכל אחד' אבל בסבכו אפשר שהי' בא לידי חימוץ. דהא
 מפורש בירושלמי פסחים ב—ד. בדקו ומצאו שאין לך בא לידי
 מצה וחמץ אלא חמשת המינים בלבד ושאר כל המינין אינן באין
 לידי מצה וחמץ אלא לידי סרחון. משמע שדבר סבכי זה לבוא
 לידי חימוץ אינו בשום דבר שבעולם אלא בחמשת המינין בלבד.

אלו בספרי פרשת בהעלותך. ובשלו בסדרו. והלא לא ירד
 לקרידה בעולם אלא מלמד שמשנתה להם לכל
 המתבשלין בקרידה. ועשו אותו עוגות והלא לא ירד לתנור
 מעולם אלא מלמד שמשנתה להם לכל המתאפים בתנור. עכ"ל.
 מבואר דהמן לא הי' בר אפיה. ולא בר בישול כלל. אלא דהטעם
 הי' משנתה בפי דצון תאכול. אלא דיש לומר דהרבר תלוי'
 בפלוגתא ד"א וחכמים בביצה ט"ז. את אשר תאפו אפו ואת אשר
 תבשלו בשלו מכאן א"ד אלעזר אין אופין אלא על האפוי ואין
 מבשלין אלא על המבושל. מכאן ממכו חכמים לערובי תבשולין
 מן התורה. איכ' בעיכ'. דדברים כמשמען אפיה ובישול ממש.
 דאם אינו אלא שינוי בטעם מה שייך ללמוד ממנו על אפיה
 ובישול ממש. אולם אירך מ"ד. שם דלא ילפי חיוב של עירוב
 תבשילין מקרא דמן. אפשר דסבורין לזה דהמן לא הי' בר אפיה
 ובישול כלל אלא בטעם לבר הי' השינוי.

ו ברשיי על התורה פרשת בשלח. את אשר תאפו אפו.
 מה שאתם רוצים לאפות בתנור אפו היום הכל לשני
 ימים. ומה שאתם צדיכים לבשל ממנו במים בשלו היום. ע"ש
 ובהרמב"ן מבואר מתוך פירושו דהי' אפיה ובישול ממש. דמה
 שייך לשנות הטעם מע"ש לשבת. אולם לפי פיר' האבן עזרא שם.
 את אשר תאפו כמנהגם. אפו שתאכלו היום. וככה את שאר תבשלו
 בשלו. ע"ש. שפיר יש להעמיס בקרא שהכוונה באפיה ובישול
 על שינוי הטעם כדעת הספרי.

ו להעיר עוד ממנחות מ"ה. אמר ר"ש בן ננס לא כי אלא
 הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים
 שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם.
 וכתבו בתוס' שם בשם רשיי (וברשיי שלפינו ליתא) שלא הי'
 להם במדבר לחם אלא מן. והקשו בתוס' כהא דיומא. ע"ה. דתגרי
 עכ"ר היו מביאים להם מיני מאכל ובפ' שתי הלחם נמי מוכח
 שהיו עמהם לחם הפנים במדבר והיו מקדיבין מנחת העומר. ע"ש.
 הרי מתבאר מדברי התוס'. שגם שתי הלחם ולחם הפנים
 ומנחת העומר לא הי' אפשר להקריב ממן אלא שמכל אלה
 אין דאי' דהמן לא הוי גידולי קרקע. דשאני הנהו שמפורש בהו
 מין פרטי כגון סולת או מנחת העומר דילפינן מקרא דבא מן
 השעורים. לכן אי אפשר להביאו ממן. דהגם שהוא גידולי קרקע
 אבל אינו אותו מין פרטי שהתורה צוותה עליו. אכל במצה לא
 הקפידה התורה על המין של קמח אלא שיהי לחם בלבד.

סימן א. ענה ה.

כריתות ברית עם גר תושב

וראיתי בספר פנים יפות עה"ת, דברים, ז—ב. שהקשה דלמי מה שהקשו התוס', ביבמות דף כ"ג איך כרת שלמה ברית עם חירם הא כתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם, איך קשה איך כרתו אברהם ויצחק ברית עם אבימלך ותירץ דאבימלך גר תושב הי', כמו שתירצו התוס', הג"ל על חירם, ע"ש והנה הקושיא וגם התירץ אינם מובנים לי, דמה שייך לא תכרות להם ברית על אברהם ויצחק, הלא הכתוב הזה מדבר על זמן שישאל שרוים על אדמתם, כדכתיב כי יביאך ה' אלוקיך אל הארץ וכו' אז נצטוונו שלא להכרית ברית ולא תחנם להם, אבל אברהם ויצחק לא היו מושלים בארץ אלא אבימלך הי' מלך ומכריתות ברית זו היתה טובה לאברהם וליצחק יותר מאשר לאבימלך, ולא תחנם הוא רק אם אין לישראל טובה מזה, ובודאי שכחנתו של בעל פנים יפות הוא להקשות מהא דדרשו בב"ר בפרשת וירא: כי קרוב הוא שעדיין לא שלמה שבועה של אבימלך, ובכן השאלה מדוע כרתו אברהם ויצחק ברית גם בעד בניהם, והבנים הלא יהיו מצווים על לא תכרות להם ברית, אלא דגם בזה יש למקפק אם זה בכלל לא תכרות להם ברית, כי מסופקני אם לא תכרות להם ברית הוא איסור בחיוב או בשלילות, היינו אם הכריתות ברית הוא באופן שישאל יסיעו לעכו"מ במלחמה או כדומה דחינו בחיוב, או אפילו בשלילות פירוש שהכריתות ברית היא שלא ירעו ישראל לעכו"מ ולא יתנפלו עליהם, דכפי שהשכל מחייב אין האיסור אלא בחיוב דבזה שייך לא תחנם גם כן, אבל לא שייך לא תחנם אם אפשר לישראל להרע לעכו"מ ואינו מריע לו, ואם כן, גם מהא דדרשו כי קרוב הוא גם כן אין שום קושיא, דשם הלא כל הטובה שעשו ישראל לפלשתים היתה רק בשלילות כמבואר במדרשו: כי קרוב הוא, קרובה שבועתו של אבימלך שאמר אם תשקר לי ולניני ולנכדי ועדין נכדי קיים לבך לא הולכים דרך ארץ פלשתים.

ואפשר כזה להסביר מה שהקשו המפרשים מהא דכתיב כי השבע השביע ופירו: רש"י שהשביע אותם שישביעו לבניהם ומשמע הא לאו הכי לא היו הכנים מחויבים לקיים שבועת אבותיהם, ומהא דדרשו כי קרובה שבועתו של אבימלך משמע שהבנים מחויבים לקיים שבועת אביהם, ע' ב"רד"ס רכ"ח—ל"ה, דהיינו בחיוב שיעשו הבנים דבר מה שאבותיהם הבטיחו אינם מחויבים אבל שלא לעשות דבר מה שאבותיהם הבטיחו שלא לעשות אפשר דמחויבים, כהא דבני ביישן נהוג דלא היו אזולין מצור לצידן במעלי שבתא, אתו בנייהו קמי' דר' יוחנן אמרו לי' אבהתינן אפשר להו אנן לא אפשר לן אמר להו כבר קכלו אבותיכם עליהן וכו', פסחים נ', והיינו דוקא בשלילות כמעשה דשם, ובזה מתישב מה שהקשה בעל חות יאיר ס' קכ"ו, דאיך מצאנו ידיו ורגליו במילי דחסידות שגהגו אבותינו גוחי נפש דהיינו דוקא בשלילות אבל בחיוב לא, והטעם משום דעיקר האיסור לבנים, הוא משום אל תמוש תורת אמך ע"ש בחו"י, זהו רק בשלילות, שלא להתיר מה שנהגו אבותינו נוחי נפש, איסור.

ונח שתיירץ בעל פנים יפות דאבימלך הי' גר תושב, לכאורה אינו מובן דמאי שייך ג"ת, קודם מתן תורה דחוק מזה שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל יתר על כן אינו מובן דיה' דין ג"ת נוהג טרם שקבלו ישראל את התורה ואפילו נאמר, דמה שאמרו בסוטה, ל"ה רכנענים שבתוכה לדברי הכול אין מקבלין היינו דוקא לאחר שהתחיל יהושע במלחמה אבל קודם מכן מקבלים, כמו שכתבו התוס' שם, אבל מה ענין של גר תושב שייך קודם נתינת התורה, אלא בודאי כוונתו שלא עבד ע"ז, אבל דין גירות קודם מ"ת אינו מובן.

שב"ת התעוררתי משם' סוטה י', כשתבעה אמר לה שמא נכרית את אמרה לי' גירות אני וכו', הרי מקור מפורש לדברי הגאון בעל פנים יפות וצ"ל שגם קודם מתן תורה הי' ענין של גירות קיים, ובודאי אין הפירוש בגמ' גירות לשם גר צדק דעד שלא ניתנה תורה מה שייך לומר גירות אלא הכוונה לשם גר תושב, ובזה יונח מה שהקשה בס' בית יצחק אח"ע, ס' כ"ט לפלא בגמ' שם, דאמרו דיהודה שאל אותה אח"כ שמא קיבל בך אביך קידושין, דאם כבר השיבה גירות אני אי"כ גר שנתגייד כקטן שנולד דמי ואיך יקבל אביה קידושין, אלא היא אמרה לו שהיא ג"ת, ואפשר דג"ת מקבל קידושין בעד בתו וזה אולא כמאן דאמר ביבמות דלאו דלא תתחתן היינו בגיותן אבל לאחר שנתגיירו הרי הם נתינים ודוד גזר עליהם, ועי' תוס' כתובות ריש פ"ג.

והגם דיש להקשות דאם כנים הדברים דמועלת גירות קודם מתן תורה אי"כ מהיכן דרשו בפסחים נ', כנען מנלן דאיכרי תגרא דכתיב וירא שם יהודה בת"איש כנעני ושמו שוע, אפשר בא אברהם והזהיר וכו' אלא מאי כנעני תגר, ומה ראי' דאפשר דכנעני כנעני ממש אלא שגיירה דהא אמרת דגירות מועלת, אלא דהא ליתא דהא בתורה כתיב בת איש כנעני, ואם גיירה אינה בת איש כנעני דכקטן שנולד דמי, ואיך מיחסה הכתיב לאיש כנעני אלא ע"כ מאי כנעני תגר, אלא דאין זו ראייה גמורה דהא בתורה יש הרבה עכ"מ המיוחסים לבית אבותם כמו בפרשת נת, וכן אלופי עשו ועור, ובודאי שלא באו אלא להודיע תולדותיהם כמו שנקראו אבל לא שהם מיוחסים אחרי אבותיהם וכן הוא כן גבי בת איש כנעני.

ובס"פ בית יצחק בס' הג"ל תירץ קודם מתן תורה לא תועילה הגירות שיחשב כקטן שנולד וראיתו מחא דאמרו בפסחים ק"ט דיעקב יאמר אינו מברך שנשאתי שתי אחיות, הגם דגירין, ובאמת במהרש"א כתב להיפך שיעקב גירין ולפיכך נשאן והדברים עתיקין, אולם לפי דברי דגירות ממש אפילו קודם מתן תורה הוי כקטן שנולד ותמר השיבה שנגיירה לשם ג"ת ובטרט למה שמצדד הבעל פנים יפות דבגר תושב ליכא איסור חיתון כלל ע' בפנים יפות דברים ז—ב, ממילא שפיר נשאה יהודה אלא שהתירא שמא קיבל בה אביה קידושין דג"ת מקבל ג"כ קידושין בעד בתו.

וראיתי בס' טור אבן הגינה ג', שהביא דא"י דאפילו עשו ה' לו דין של ישראל מזמר. מהא דאמרו בס"ק דקידושין דעכו"ם יורש את אביו מדכתיב כי ירושה לעשו נתתי וכו', ודחי דלמא ישראל מזמר שאני. ודפסח"ת ועיי' במגילה י"ג. שירדו לרחוק מגולולי בית אביה פיר' דש"י לטבול לשם גיירות. ע"ש מבואר דכבר ה' בזמן פרת ענין גיירות. אולם ברש"י סוטה י"ב. פיר' רש"י שהשב ומתנקה מעונו קרוי דחוק. ע' בטורי אבן מגילה שם. אבל זה ברור דכל ענין הגיירות הלזו אינה אלא לשם גר תושב לכל היותר.

ואם כנים הדברים מתורץ בזה קשיא חמורה שהקשה בפמ"ג בפתיחה כוללת ת"ב אות ב"א וכן דבים תמות על המשנה בכריתות דבא על שפחה תרוסה קטנה פטור מקרבן. ואיך משכתת קידושי קטנה דהא אין לה אב. דהא הוא עכו"ם. ואם כדברי משכתת בבת גר תושב. והדברים הללו צריכים אריכות ובהירות ואני לא יצאתי חובת הביאור אפילו של כל שהוא ועי' גם מזה בספר בית יצחק ס' כ"ט—ל.

וזהו שכתבתי לעיל דאפשר דגר תושב מקבל קידושין בעד בתו. אל תתמה על הדברים איך אפשר ענין קידושין בג"ת. ומה כח יש לאב שאינו ישראל ממש לקבל קידושין. דהא אגן קיימינן בענינא דתמר דקודם מתן תורה ואז לא היו עניני קידושין כמו עכשו. אלא בודאי שאלו אשר פורשו עצמן מע"ז גדדו בעדם לעשות קנין באשה ולא שתהי' הפקר. עי' רמב"ן עה"ת. בראשית ל"ט—כ"ד. ויאמר יתודה הוציאה ותשרף. ובפרט לפי מה שכתב הפנים יסות דברים ז—ג. דלד"ש הסובר כי יסוד לרבות כל המסירין ולא תפסו בתו קידושין אכתי מנא לי' בגר תושב. ומתוך דהיינו מדחוינן דגם יסת תאר הגם דכתיב ובכתה את אביה ואת אמה שאחזיל דהיינו פרישה מע"ז אפ"ה לא תפסו קידושין אלא לאחר גיירות. חוינן דאפילו בג"ת אין קידושין תופסין. ע"ש והנה כל זה דוקא לאחר מתן תורה דנכתבה פרשה של יסת תואר. ויש ענין של גיירות. אבל קודם מתן תורה שלא ה' ענין של נידות. בודאי אלו אשר נפרשו מעכו"ם. ה' להם ענין קנין של אשות. כדכתיב בתורה דתמר היתה אגודה עדין בענין של אישות—ודברי הפנ"י האומר שזה מחמת שאין מיתת הבעל מתיר בבן נח ידועים—

ועל השאלה השני' מה כח יש לאינו ישראל לקבל אפילו כסף קידושין לשם הקנאת בתו לאחר. נראה לי ראי' ברורה דיש לו לבי"ג כח למכור את בניו הקטנים. והא אמרו ביבמות מ"ח. דכתיב כל עבד איש מקנת כסף עבד איש ולא עבד אשה אלא עבד איש אתה מל בע"כ ואי אתה מל בן איש בע"כ. פיר' רש"י בלשון השני. ואי אתה מל בן שהוא איש. גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו הגדול בעל כרחו—משמע דאת בנו הקטן יכול למול ויש לו קנין בו.

ומדבר' רש"י מכתובות י"א. גר קטן מטבילין אותן על דעת בית דין. פיר' אם אין לו אב. ואמו הביאתו להתגייר. משמע שבאם ה' לו אב. יכול האב לכופו לגייר ואין צריך בית דין כלל. ואם אין לו אב ואם אפילו על דעת בית דין אי אפשר לגיירו. אלא כאם אין לו אב ויש לו אם. שגם לאפי' פצת כח על בנה אלא שצריך דעת בית דין. כן נראה לפי ענין הפירוש שם בדברי רש"י

ובש"ט מקובצת שם הביא דעת הריטב"א דקטן שאין בו דעת ואין לו אב ואם. אין בי"ד מטבילין אותו. והרשב"א כתב דמטבילין אותו אפילו בשאין לו אב ואם. אלא לומר דאין בית דין מחזירין לנייר את העכו"ם. הקטנים מעצמן. ע"ש. ומה שפיר' רש"י בהא דיבמות מ"ח. הנ"ל. דהפיר' אם האב של הקטן יכול למולו בע"כ. לא משמע כן לכאורה בירושלמי דיבמות פ"ח—א. דשם יש פלוגתא: עבד איש את מהלו בע"כ. בן איש אין את מהלו בע"כ. ד' יוחנן בעי הא בן קטן את מהלו בע"כ. אפילו כבנו של אורכניס. משמע דת"ק סובר דמותר למול עכו"ם קטן בע"כ. ור' יוחנן תולק. אבל לא לענין אביו מיירי כלל. וכן משמע שם דר' אבהו ר' אלעזר בשם ר' תושע' לא אמר כן אלא וכל עבד איש מקנת כסף. עבדך איש את מהלו בע"כ. בנך איש אין את מהלו בע"כ. פיר' דבאם בנו גדול אין המצוה מוטלת על האב אלא העונש על ביטול מצות עשה של מילה מוטלת על בנו הגדול. אבל לא בעי למימר דמלין את עכו"ם קטן בע"כ.

ואולם כנראה דרש"י ז"ל הוציא פירושו מירושלמי הנ"ל. אלא דה' קשה לו מה פירוש עכו"ם קטן בע"כ. הלא אין בו דעה ואין יודע לחוות דעתו או אי"דצונו. ומה שייך בעל כרחו נגד רצונו הא אין לו רצון ולכן פירש לו פירוש אחר או נוסת נוסתא אחרת בירושלמי הנ"ל. אבל בכל אופן נראה מזה שאין זה דרך כל כך דחוקה לומר שיש לו לבי"ג זכות בבתו ובכנו הקטנים.

כיבוד אב ואם בעכו"ם ובגרים

והנה בהרמב"ם הלכ' ממרים פ"ה. הלכ'—י"א. איתא הגר אסור לקלל אביו עכו"ם ולהכותו. ולא יבזוהו כדי שלא יאמרו באו מקדושה תמורה לקדושה קלה. שהרי זה מבזה אביו. אלא נוהג בו מצות כבוד. ע"ש. ובכ"מ שם כתב שמצא ראי' לזה מיבמות—כ"ב. היינו ממה שאמרו עליו עריות שהיו אסורות לו קודם שנתגייר ע"ש. ודברים אלו נפלאים ממני. דהא שאני עריות דאסורי עליו קודם שנתגייר. דהא עכו"ם מותר על עריות שהיא אחת משבע מצות. אבל כבוד אב ואפילו מקלל ומכה אביו אין בעכו"ם דהא אין זה בכלל שבע מצות. ולא עוד אלא שבנויד ס"א מפורש שאין העכו"ם מותרין על כיבוד אב. אי"כ מה שייך שיאמרו באו מקדושה תמורה לקדושה קלה מאחר שלא הוזהרו לעולם על דבר זה קודם שנתגיירו.

ובמדרש רבה בראשית פרשה—ע"ו איתא: וירא יעקב מאד: אמר כל השנים הללו הוא יושב בארץ ישראל. תאמר שהוא בא עלי מכה ישיבת ארץ ישראל. כל השנים הללו הוא יושב ומכבד את הוריו. תאמר שהוא בא עלי מכה כיבוד אב ואם. ע"ש והנה מה דאיתא שם שיעקב ה' מתירא על שלא קיים כיבוד אר"א. אין זה קשה. דהא גם כש"ס מגילה מבואר שנענש על אותן כ"ב שנים. אבל במה שאמרו שזה הוא זכות לעשו על שקיים כיבוד אר"א. קשה קצת דהיבן הוזהר עשו על זה. אם לא שנאמר כמו שאמרו בקידושין דעשו ה' לו דין של ישראל מומר ע"ש דף י"ז. ויצחק גם כן ה' לו דין ישראל אבל שיהי' עכו"ם מותר על כאור"א אינו מובן. דהא לא שייך הטעם דאמרו באנו מקדושה חמורה וכו'. וכן לא טעמא דאהלוסי. דהא טעמא דאהלוסי פירוש שאם לא יהי' מותר על בתו שנולדה לו בהיותן עכו"ם לא יהי' מותר גם כן על בתו שנולדה לו לאחר שנתגייר. אבל על אביו לא שייך זה דלא יצויר שיהי' לו אב לגר. ובפרט שהרמב"ם

כאן חיוב ומצוה להחזיר לו אבירותו— שוב ראיתי שגם הרשב"א ז"ל כתב על זה ולא מיתווה. דעכשו גר צדק הוא— ובמאירי מפרש דכוונתו אין רוח חכמים נוחה הימנו הוא משום שמחזר את בנינו. במאמרם בכ"ב. הכותב את נכסיו לאחרים ומניח את בניו אין רוח חכמים נוחה הימנו.

אז"ל במה שהקשיתי למה לא אמרו דהלוה מן העכו"ם ונתגייר אינו מתויב להחזיר לו. נראה לפרש משום דכל עכו"ם המתגייר אין במציאות שלא יתי גר תושב לפני גיירותו. דמן הסתם אין עכו"ם בא להתגייר. אלא מתחילה הוא מניח מלעבוד עבודה זרה ואח"כ מתגייר. וכפרט שעד שלא טבל אינו גר ובין מילה לגיירות דינו כגר תושב. וגר תושב הלא לא נעשה אדם אחר ולא אמרו אלא בנתגייר לגר צדק או כקטן שנולד דמי. נמצא שקודם גיירותו היינו מצוים עליו על לא תעשוק ולא תנו כדאיאת בירושלמי הובא לעיל דף ד'. ע"א ובכן אנו מצוים להחזיר לו את הלוואתו בשעה שהוא גר תושב. ולאחר שנתגייר לא נשתנה כלל דינו בזה. כי קודם גיירותו אנו מצוים עליו על זה. וממילא לא שייך לומר בזה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי לענין החזרת הלוואתו. דכל ענין של גר שנתגייר כקטן שנולד הוא משום דדינו אישתני אבל לענין דין זה לא נשתנה דינו. מה שאין כן לענין בניו דמתורת נחלה הם באים לירשו. אז אין מצוה להחזיר להם דאין להם דין נחלה אל אביהם הגר.

ואפ"ך להעמיס ברברי הר"ן הג"ל דאין רוח חכמים נוחה הימנו כאם מחזיר הלוואתו לבניו הגרים. משום דאנו אומרים לבניו הגרים טענת ממה נפשך. אם טענתכם בשביל שאתם יהודים. הלא אין לכם שום טענה. דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. אלא טענתכם מכח שהנכם יורשים עד שלא נתגיירתם כלומר ואחם אומרים לעשות עמכם טובה ולדון אתכם כאילו לא נתגיירתם. וזאת אי אפשר משום למען ספות הרווח את הצמאת. דהא מצד הר"ן ישראלים גמורים שאינם יורשים את הגר אתם ודו"ק.

קבלת גרים מעמלק

ומד"י דברי בענינו דגר תושב נסתפקתי בנא דקיי"ל דאין מקבלין גרים מעמלק כמה דאיאת במכילתא סוף פרשת בשלת. נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם יבא מכל האומות שיקבלו. ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו שנאמר ויאמר דוד אל הנער המגיד לו וכו'. אם הפירוש שדוקא גר צדק אין מקבלין או אפילו גר תושב. כפשוט נראה דאפילו גר תושב גם כן אין מקבלין מעמלק. כי זיל בתר טעמא. מא טעמא נשבע הקב"ה בשמו יתעלה שלא לקבל גרים מעמלק בכדי שימחה עמלק מן העולם. דהא הדרש הזה ממלת מהה אמחה. ודרשו. ואם נקבל ג"ת מעמלק הלא אנו נהי' מצויין להחיותו. וכיצד יתקיים מהה אמחה. ועוד דהמכילתא מפרשת בזה הטעם למה שהרג דוד את גר העמלקי. דכך מפורש שם דבאותה שעה נזכר דוד מה שנאמר למשה דיבנו אם יבא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו לא יקבלוהו. מיד ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך וכו'. ואם נאמר דרך גר צדק אין מקבלין אבל ג"ת מקבלין. אי"כ גר עמלקי זה הי' לכל הפחות ג"ת. דהא בודאי לא עבר כו"מ. ואיך הרגו דוד. אלא ודאי שאין מקבלין מעמלק אפילו ג"ת.

כתב בפירוש הטעם שלא יאמר וכו'. ומש"ס קירושין ל"א גבי דמה בן נתונה שנולדה לו פרה אדומה בעדרו בשכר כיבוד אב. והגם דבירושלמי משמע שהי' עכו"ם. דאמרו שם דאבן שישב עליה אביו עשאה יראה פיר' ע"ז לאחר מיתה אביו. ולפיכך שאלו בגמ' ע"ז כ"ג. איך לקחו מגוי עובר כו"מ. פרה אדומה. ולכל זאת קבל שכר על כיבוד אב. והם ז"ל למדו מכאן בירושלמי הג"ל דאין הקב"ה משהא מתן שכרן של עושה מצות בגוי. אלא דאמרו בשם' רילן. דרמה בן נתינה קבל שכר כמו שאינו מצוה ועושה. ע"ש. מבואר דעכו"ם מדינא פטור בכיבוד אב"א אלא שמקבל שכר על קיום המצוה. ובכן לא קשה ממדרשות הג"ל. דיעקב התיירא שעשו מקבל שכר על כיבוד אב"א כמו שאינו מצוה ועושה.

ול"י נראה שהמקור לברכי הרמב"ם הג"ל הוא מדברי המדרש דבה בראשית פרשה—ל"ט. לפי שהי' אברהם אבינו מסחד ואומר אצא ויהיו מחללין בי שם שמים. ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנותו. אמר לו הקב"ה לך אני פוסרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוסך לאחר מכיבוד אב"א. עכ"ל הרי מבואר דאם לא הי' אברהם מקיים כיבוד אב"א נגד תרע אביו הי' בזה משום חילול השם. הגם דתרע עכו"ם הי' ואברהם הי' ראשון לגרים הרי דיש בזה ענין של חילול השם. והיינו דהבריות יאמרו שקודם לכן הי' מקיים ואח"כ מבטל כיבוד אב"א. וזה הוא ענין "שלא יאמרו" באנו מקדושה חמורה וכו'.

ובענין גר תושב יש להעיר מקירושין י"ז כותי את הגר וגר את הגר אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. — רש"י כותי את הגר. שנתגייר האב וגר את הגר אב ובנו שנתגיירו.— דתנן לזה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו לא יחזיר לבניו ואם החזיר אין רוח חכמים נוחה הימנו. ע"ש. והגה הטעם שלא יחזיר לבניו מפני שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואין להבנים שום יחס אל אביהם. וקשה לי אי"כ לזה מעות מן הכותי ונתגייר. יהי' גם כן הדין שאין צריך להחזיר לו. כי הלא אותו גר איש אחר הוא. דכקטן שנולד דמי. ואמאי דוקא לבניו לא יחזיר. דבשלמא לפיר' התוס'. שם דדוקא היכי דהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הוא דאין רוח חכמים נוחה הימנו משום דאתי לאחלופי ולשווי כישדאל גמור. לא קשה מגר עצמו. דאין כאן חשש דאחלופי. דהכול יודעים שהוא גר. אבל לפי פיר' רש"י כגירסת התוס'. דהיכי דהורתו ולידתו שלא בקדושה אין רוח חכמים נוחה הימנו אי"כ אמאי יחזיר לגר עצמו.

אגב לא זכיתי להבין דברי הר"ן שם שכתב דלפיכך אין רוח חכמים נוחה הימנו לפי שמשוזה אותו לישראל וכדאמרינן בסנהדרין ע"ז. גבי מחזיר אבירה לכותי עליו הכתוב אומר למען ספות הרווח את הצמאת. ע"ש דמה דמיון זה למחזיר אבירה לעכו"ם. שמהנה את העכו"ם על לא רבר. אבל בכאן הלא הוא מחזיר את המעות של הגר לבניו שהם גרים גמורים. ומה איסור יש בזה. ובסמ"ע ס" קכ"ז—ג. הרגיש בזה והוסיף. וזה נמי אע"פ שאינו עכו"ם אלא גר מ"מ. אין להחזירו לבניו דבניו לא עדיפי בזה מאחרים עכ"ל ולא ידעתי מה הועיל בתירוק זה. אבל עכ"פ מה דמיון יש בזה למשיב אבירה לעכו"ם גמור ששם האיסור משום שעושה טובה למי שאינו ראוי לעשות טובה. כמאמרם כל המרחם על האכזר סופו שנעשה אכזר על זרחמן. מה שאין כן במחזיר האבירה לגר שהוא ישראל גמור הלא יש

אלא דעדין צרוך ביאר דאס דיין דאין הגיירות מועלת לעמלק, א"כ מה זה שכתוב בקרא שדוד אמר אל הנער דמך על ראשך בי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח הדין. דמקרא זה מבואר שהרגו על שם שפיכת דמים, ואם עמלקי הוא גם בלא שפיכת דמים הלא מחויבים אנו להרגו ולמחות זרעו של עמלק.

וְרֵאִיתִי בְּאֵזְנֵי לְמַרְזֵי זַיִל מִסַּכְטָשָׁב אִיֶּזֶה. ס' תק"ח. שהקשה על הרמב"ם ז"ל שפסק דעמלק יש לו דין של ז' אומות שאם השלימו היינו שמקבלין עליהם ז' מצות ומסים ושיעבוד מקבלים אותם. מהא דמבילתא הנ"ל שאין מקבלין גרים מעמלק, ואם אין מקבלים גרים גמורים מבל שכן שאין מקבלין בהם גר תושב, ותירץ הוא ז"ל לפי דרכו בקודש בפנימיות הענין, שחטאו של עמלק הוא שאינו רוצה להיות נכנע לישראל כמו שכתב בתנא רבי אליהו פרק כ"ד שאלינו צוה לעמלק בנו לסייע את ישראל כדי שיזכה עמם, כיון ששמע רישומו של דבר נעשה שונא ורודף, לכן עמלקי שבא להתגייר ולהיות ישראל אין מקבלים אותו, דמזה אין שום ראי' שהוא עושה תשובה על חטאו ורוצה להיות נכנע לישראל, דהא על ידי הגיירות יתוהו ישראל ממש ולא יהי' נכנע לשום בריה, אבל בשמקבל שבע מצות ומסים ושיעבוד, הרי זה ער שהוא עושה תשובה על חטאו ורוצה להיות נכנע לישראל, לכן פסק הרמב"ם דמקבלים אותו ע"ש. ודמח"ז, ומדבריו מבואר דמצד הסברא אין לקבל גר תושב מעמלק מבח ק"ו מגר צדק שאין מקבלים ממנו, אלא שזו הוא מה שחידש הרמב"ם בפסקו דדוקא גר צדק אין מקבלין ממנו אבל גר תושב מקבלין מעמלק.

וְלֹאֲלֵי דְבָרָיו ז"ל הייתי אומר להיפך, דגר צדק אין לו שום יחס לעמלק והרי הוא כקטן שנוגד בישראל, ומה שייך לומר עליו שאין מקבלין מעמלק הלא מיד שנעשה גר צדק הרי אין לו שום שייכות לעמלק לא הוא יורש את אביו ולא אביו יורשו ולכל זאת הזהייה התורה שלא לקבלו, גר תושב דבעצם הרי הוא נשאר עמלקי ויורש את קרוביו העמלקים, אלא שאנו מצווים להחיותו, על אחת כמה וכמה שלא לקבל גר תושב מעמלק.

וְעַתָּה דאיתי בס' כלי חמדה מהגאון רמ"ד פלאצקי זצ"ל בפרשת שופטים שמפלפל גם כן בזה וסובר גם כן דגיירות מועלת בעמלק ועל ידי גיירות מתקיימת השבועה שנשבע הקב"ה אם אניח ניו ונבן לעמלק, שעל ידי הגיירות פסקה ההתיחסות אל עמלק, ומביא ראי' מהא דאמר בסנהדרין צ"ו שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, וע"כ שעל ידי גיירות מתקיימת השבועה, ע"ש, ואין אני רואה מכאן ראי', אדרבה מדאמר חז"ל מבני בניו של המן, הרי שנשאר נין ונכד, דמה הפרש בין נין ונכד לניב בני בניו, אלא העיקר שהגירסא זו אינה נכונה, וצריך להיות כמו שמבואר בבעל הסורים שמות ב"ח—ז, מבני בניו של של נעמך כי בשם' שם המדובר מנעמן, ע"ש.

אולם מדברי הרמב"ם שכתב בס' י"ח מהלכ' סנהדרין דהא דהרגו דוד לגר עמלקי הי' מדיני מלך, מפני שיש לו רשות למלך להרוג בלא עדים ובלא התראה, נראה דדעתו שהגר זה הי' לו דין גר צדק או שדעתו דגר תושב גם כן אינו נהרג על ידי עצמו או על פי עד אחר, דא"כ למה לו להרמב"ם ז"ל לומר דהרגו מדין מלך, הא גם בית דין אינו צרוך להתרות בעב"מ, ומצד הסברא נראה דהרמב"ם לא יחלוק על הא דמבואר במכילתא

דאין מקבלין גרים מעמלק, אלא דע"כ דדעתו ז"ל, דהפירוש שאין מקבלין לשם גר צדק אבל גר תושב מקבלין ודעתו שגם גר תושב אינו נהרג על פי עצמו אלא בהתראה לפיכך כתב שמה שהרגו הי' מדין מלך הגם שבהרמב"ם הלכ' מלכים השמיט שב"ג נהרג על פי עצמו, אבל בחינת מצוה קצ"ב מבואר שב"ג נהרג על פי עצמו, ואין סברא דהרמב"ם יחלוק בדבר זה ע"ש בחינת ובמנ"ה.

וְדָבָר זה שבתבתי שגם גר תושב אינו נהרג אלא על פי שנים עדים, נראה שהוא מטעם שכתב הרמב"ם שם דלפיכך אין הסנהדרין ממתין את המודה בעבירה דחיישין שמא נטרפה דעתו בדבר זה או שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות, ע"ש, והגם דדבר זה אינו אלא מיעוטא דלא שכית, אבל בגר תושב שאנו מצווין עליו להחיותו, חיישין אנו לחוש לשמא כוז גם כן.

וְהַעֲלֵה על דעתי לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכ' סנהדרין, הוא דגר עמלקי שבא לפני דוד, בודאי שהי' נמול, כמרט שבכתוב מבואר שהוא הי' בן גר עמלקי, כלומר שכבר אביו נתגייר והוא נתגדל בתורת יהודי, ובכן השאלה מי העיד שהוא גר עמלקי, הלא רק מפיו נודע דוד שהוא עמלקי, ואיך נאמן על עצמו לומר שהוא עמלקי, אפשר שהוא יהודי ואפילו נאמינו שהוא גר שמא גר מאומה אחרת הוא ולא מעמלק, והגע בעצמך אם יבוא יהודי ויאמר שהוא עמלקי הכי נהרגו אותו על פיו, ואפילו נאמר דב"ג נהרג על פיו באם מודח שעשה עבירה שעונשה מיתה, אבל באם יאמר איש שהוא מותק ליהודי שהוא עמלקי בודאי שעל סמך הגדתו לא נהרגנו, ובודאי דלהחזיק לעמלקי צריך ב' עדים ובית דין של כ"ג, ואפילו הי' ספק אם הוא יהודי גם כן אי אפשר הי' להרגו מספק, ולפיכך כתב הרמב"ם ז"ל שמה שנהרג הוא מצד שדוד גזר עליו להרגו מדיני מלך.

וְנִזְהַר שנאמר במכילתא: דנוכר לדוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו ומביתו שלא יקבלוהו, מיד ויאמר אליו דוד דמך על ראשך בי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח הדין, משמע שדוד אמר הטעם למה הוא מצוה להרוג את הנער הוא משום שהוא המית את שאול, ואין זה המשך למה שנאמר במכילתא כי נזכר שאין מקבלין גרים, דא"כ הי' לו לימד שהוא מצוה להמיתו בשביל שהוא עמלקי, נראה להסביר, דזה כבר הסתפקתי, מה הפירוש בדברי הרמב"ם הנ"ל שיש לו רשות למלך להרוג מדיני מלכות אם על כל דבר שיש בו חיוב מיתה, מותר לו למלך להרוג בלי התראה ובלא עדים, כגון אם המלך יודע שזה חילל את השבת אלא שאין עדים בדבר, מותר לו למלך להרגו בסיק, או שמא בכגון זה אין לו רשות להרוג, ואין כחו יפה בזה מבית דין של ישראל, אלא שהרשות אשר לו להרוג הוא דוקא בדברים הנוגעים לעניני מלכות, והלא כך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים פ"ג—ח', כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרוג אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרוג יורג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך, ע"ש, ובהלכה—י', כתבו כל התודגים נפשות שלא בראייה בדורה, או בלא התראה, אפילו בער אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרוג ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, עכ"ל, והנח אם נאמר כפן השני, שאין לו

ובי מורד במלכות דנין אפילו לחובה בו ביום. ע"ש. נמצא דלפי התוס' אין שום מקור שמלך מותר להרוג בלא עדים. ובלא בית דין. ולדברי הרמב"ם ז"ל באמת יקשה מהא דשבת נ"ו. דאמרו דהי' צריך לדינו בסנהדרין. ולמה הלא מותר לו למלך להרוג בלא בית דין.

ובטורף אכן מגילה הקשה דלפי דעת התוס' דגם מורד במלכות צריך למידיינית. א"כ במה הפך רבי בזכותו דדוד. שם בשבת נ. באמרו דהי' צורך למידיינית. דא"כ נמצא שהרגו שלא בדין. דהלא לא גרע מהורג את מי שלא נגמר דינו דנתרג עליו כמו כל הורג במזיד.

וש בטורי אבן תירץ דודאי מורד במלכות א"צ לדינו בסנהדרין כשאר דיני נפשות אלא כיון שמרד ביד המלך להתרג מיד. מיהו ה"מ. אם הדבר ברור שזה שמרד בו יש לו דין מלך גמור. וכן נמי אם ברור שזה הדבר יש בו משום מרידה. אבל אם יש ספק אם זה הוא מלך וכן נמי אם יש ספק שיש בזה משום מרידה או צריך בית דין שיבררו שזה הוא מלך ושבמעשה הוא הוא משום מרידה. ע"ש שהאר"י בדבר לתרץ כמה קושיות.

והנה מה שכתב שבאם ספק אם יש בזה משום מרידה צריך בזה בית דין לברר. לא זכותי להבין א"כ נפל האי דינא. דמלך הורג את המורד במלכות בלי בית דין. בבירא. דהלא תמיד יאמר זה המורד שלא הי' מורד. ובפרט באם ננקוט כדעת הרמב"ם ז"ל שאינו צריך התראה ולא עדים. א"כ מתי יתקיים זה הדין שהמורד במלכות נהרג בלא בית דין.

ובכדי להסביר את כל הגיל נראה לי. דבהריגת אדם בעד עברו על דברי תורה ישנם שני ענינים. א) צריך הדבר לבידוד ובהירות שזה האיש חטא בחטא שענשו מות. והוא לברר שבאם נהרגנו לא נשפך דם נקי. ובהו מתבטל מאיש הלזה האיסור של לא תרצח. ב) שבאם נתברר הדבר לכל פרטיו. שזה האיש חטא בחטא שענשו מות. או הבית דין מצווין להרגו לקיים ובערת הרע מקרבך. והתורה נתנה רשות למלך שהוא בעצמו בלא בית דין יאמר שהאיש הזה הוא מורד במלכות ולבטל מעליו את האיסור של לא תרצח אם יתרגנו. אבל אין המלך מחויב להרגו כי הענין הב' הגיל רק על הבית דין מוטלת אם יבררו על ידי עדים ועל ידי פסק בית דין. לפיכך הדין כמו שכתב הרמב"ם הגיל. שהמורד במלכות על פי המלך חייב מיתה. כלומר. נתבטל ממנו הלא תרצח. ואם רצה להרגו יתרג. כלומר אין בזה חיוב משום ובערת הרע כמו בכל חייבי מיתות על פי בית דין. אלא אם רצה להרגו יתרג. ואם לא נתדין מורד במלכות זה על ידי הבית דין אלא על ידי המלך. אין כאן שום חובה על הבית דין להרגו ולקיים ובערת הרע. אלא דוקא בזמן שתבית דין דיניהו ונמצא על פי עדים והתראה מורד במלכות או גם הבית דין מחויבים לבערו. ועל זה חידשו בתוס' שבאם הבית דין דיניהו או משונה הדין בזה שגומרים לחובה בו ביום. אבל אין התוס' רוצים לומר בזה שאין רשות למלך להרגו בלא בית דין. אלא דבזמן שהבית דין דיניהו. או צריכים לדון ככל שאר חייבי מיתות מלבד בדין זה שגומרים את דינו לחובה בו ביום. ומעתה לא קשה כלל מהא דשבת נ"ו. במה הפך רבי בזכותי דדוד. הלא אסור הי' להרגו בלי בית דין. ודומה למי

רשות להרוג אלא בדברים הנוגעים למלכות. שפיר נפרש דזו היא כוונת המכילתא דבאם הי' הנער הזה ישראל לא הי' דוד גוזר עליו מיתה. דדבר זה להרוג מדיני מלכות רשות הוא בידו. אם ירצה או אם לא ירצה. אבל כששמע דוד שהוא נר עמלקי ונזכר שבאמת אין מקבלין נדים מעמלק. אלא דלא הי' אפשר לו להרגו משום שהוא עמלקי. דדבר זה להתחייב לעמלקי צריך עדים ובית דין כנ"ל. אלא דהרגו משום שהמית משיח הד'. דדבר זה הוא מדיני מלכות ולא מדיני תורה.

ו להעיר מדברי המדרש רבה בראשית ס"ג. ביון שראה שמואל את דוד אדמוני דכתיב וישלח ויבואהו והוא אדמוני נתיירא ואמר אף זה שופך דמים כעשו. אמר לו הקב"ה עם יפה ענין. עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג. ע"ש. ואם נאמר דיש לו למלך רשות להרוג על כל דבר אפילו בשאינו נוגע למלכות. למה התיירא שמואל עד שנאמר לו שהוא יתרוג על פי סנהדרין. הא גם על דעתו בלבד יכול להרוג. אלא ע"כ דאי אפשר לו להרוג—חוץ מדברים הנוגעים למלכות—אלא על פי סנהדרין. ובין דין כנ"ל. אבל הרגו משום שהמית משיח הד'. דדבר זה הוא מדיני מלכות ולא מדיני תורה.

אלא שיש לי ראי' לסתור. ממה שהרמב"ם כתב מהלכ' סנהדרין פ"ח הג"ל שגם יהושע הרג את עכן מדין מלך. ובמדרש רבה במדבר פ"ג. איתא: מה תלמוד לומר—בעכן—וירגמו אותו ואת כל אשר לו. מלמד שהרדף עכן שבשבת נגב והוציאה מיריחו והטמין בתוך אהלו ונסקל על חילול השבת ונשרף על שמעל בחרם. ע"ש. הרי דגם על איסור שבת. יש רשות למלך להרוג. ולא עוד אלא שמכאן משמע דהא דאין רשות למלך להרוג אלא בסיף בלבד. היינו על המרדת במלך. אבל על שאר איסורים שענשם מיתה יש רשות למלך להרוג בלא עדים ובלא התראה באותה מיתה שמתחייב העובר בהתראה ובעדים. דהא מבואר דסקלוחו.

ולוד ראי' מהא דירושלמי פרק נגמר הדין הלכה ג'. מעשה בחסיד אחד שהי' מהלך בדרך וראה שני בני אדם נזקקין לכלב. אמרין נן ידעון דו גברא חסידא אויל ומסוהד עלן ומרן דוד קטל לן אלא נקדמית ונסעוד עליו. אסיהדו עליה ונגמר דינו ליהרג.—פ"ו. שהם אמרו: אנחנו יודעים שחסיד זה ילך ויעיד עלינו. והמלך דוד יתרוג אותנו. לכן נקדים ונעיד עליו. שהוא עשה את העבירה. והלכו והעידו עליו ונגמר דינו ליהרג.

ע"ש. מבואר מזה דהם היו יראים מאותו חסיד לא שילך לבית דין ויעיד שאין עדותו של עד אחד כלום. אלא שדוד המלך יתרוג אותם מדיני מלך שיש לו רשות להרוג על פי עד אחד. הגם שדבר זה לא נגע בדיני מלכות אלא מאיסורי ערה.

והנה מקור הדין שכתב הרמב"ם בהלכ' מלכים ג.—ה. שיש רשות למלך להרוג את המורד במלכות. ואם אינו חפץ במיתתו אינו ממיתו. נראה שהוא מהא דאמרו במגילה י"ד: דדוד אמר לה לאביגיל שנבל הוא מורד במלכות ולא צורך לדונו בסנהדרין אולם בתוס' שם הקשו מהא דאמרו בשבת נ"ו. גבי אודי' שהי' לו לדונו בסנהדרין ואמאי הא מורד במלכות הי' ותירצו דודאי גם מורד במלכות צריך למדיינית אלא דאינו נידן כשאר דיני נפשות שאין דנין בו ביום לחובה. אלא

שהרג את מי שהוא עומד בדין קודם גמר דינו. כמו שהקשה הטורי אבן, דלמלך יש רשות להרגו בלא בית דין. ואין כאן שום מחלוקה בין התוס' והרמב"ם ומאי דאמרו שם בשבת שהי' לו לדונו בסנהדרין. אין בזה בקורת כלפי דוד שלא עשה כדיון אלא כך פירשו: דבי דאתי מדוד מהפך ודדיש בוכותי, את אורי' החתי הכית "בחרב" כלומר דוד הרג את אורי' מדין מלך שמוחר לו להרוג דוקא בחרב דמבי"מ הלכ' מלכים—ג—ט. לא עשה בזה שום חסא. דאורי' הי' מורד במלכות. ואלמלי הי' נידון על ידי סנהדרין גם כן היו תורגים אותו. ובכן אמר לו הנביא לדוד שהי' לדונו בסנהדרין. כדי שלא יאמרו הבריות שמה

שהמיתו הוא בשביל אשתו ולא בשביל המרדה. כלומר, לא שלא מרה. אלא מביון שאין זה חיוב על המלך להרוג לקיים ובערת הרע. יאמרו האנשים שהמיתו בשביל אשתו. ואלמלא בשביל אשתו לא הי' הרגו אלא הי' מוחל לו. כדיון המלך שיש לו רשות גם שלא להרוג את המורד. לכן מוטב הי' לך לדונו בסנהדרין והם היו מוצאים אותו למרד והיו מתייבים להרוג לקיים ובערת. אבל אין בזה כוונה לומר שלא הי' לו הרשות להרוג לאורי'. ובכן מתורצים כל הקושיות הנ"ל ואין כאן שום קשיא על הרמב"ם מהא דשבת נ"ו.

סימן א. ענה ו.

קבלת עדות במעשה אוב

ומד' דברי בהאי הילכתא שכתב הרמב"ם ז"ל כלכ' מלכים ג—י. כל התורגים נפשות שלא בראי' בדודה. או בלא התראה. אפילו בעד אחד או שונא שהרג בשגגה יש למלך רשות להרגו ולחקן העולם וכו'. ובמפרשי הרמב"ם לא הראו מקום להלכה זו בשם'. ורק במגדול עזר כתב שהוא בהירושלמי. ואני לעת עתה לא מצאתי בירושלמי הלכה זו. תוך ממה דאיתא ממעשה בחסיד אחד וכו'. שהזכרתי לעיל. דף י"ב ע"א. דאותם אנשים התיראו שמא יעיד החסיד עליהם לפני דוד. ויהרגם. משמע שדוד יש לו רשות להרוג על פי עד אחד. ואם כנים הדברים שאין מקור אחר להלכה זו תוך מהירושלמי הנ"ל. לא אדע אם על זה סמך הרמב"ם להוציא הלכה מתאגדה ובפרט מי יימר שאותם שני אנשים שעשו עבירה לא טעו בזה. שחשבו שדוד המלך ע"ה יסמוך להרוג על פי עד אחד.

זרעותיו חשוב לי' מעשה. אבל הכנסת עצם הידעוני אינו מדבר בשעת מעשה אלא לאחר המעשה שהוא בפיו מדבר העצם מאליו. ע"ש ואם נאמר דגם הקשת זרעותיו זו היא המעשה אוב עצמו. היינו שאפילו אין המת עולה אלא זו היא הפעולה להעלות ועל הפעולה זו וזיבתה תודה אי"כ גם הנחת עצם בפיו אע"ג שאין מדבר בה בשעה גם כן היא הפעולה שידבר אח"כ. והי' ברין שתהי' זה דבר שיש בו מעשה.

ובפרט שאין זה דבר המתקבל על הלב שיתחייב בעל אוב על הקשת זרעותיו והעדים מעידים רק על זה. דאם באמת לא העלה את המת למה יתחייב על הקשת זרעותיו. אלא דעיקר האיסור הוא מה שמעלה את המת ועל זה הלא אין כאן אלא עד שמועה אחד בלבד. ואותו עד פסול לעדות דהא גם הוא עובר בלאו. וידידי רש"ג תלמוד חכם אחד מפה בקש לדחות. והסנהדרין שיודעים במעשה הכשפים כמאמרם אבל אתה לומד להכין. הם ידעו להבחין אם זו היא מעשה אוב או לא. אבל הא ליתא. דהתינת שאר כשפים הבא לפניהם הם יבחנו אם זו מעשה כשפים או אחוזת עינים. כעין שאמרו גבי עקירת קשיאין במשנה ובגמ' סנהדרין ס"ז. אבל במעשה אוב. שהעדים באים ומעידים על אחד שהקיש בזרעותיו מה שייך לומר שהביד ידעו אם זו פעולה של העלאת המת או לא.

ועל"ה בדעתי לומר שדבר זה מבוואד בקרא. דכתיב בשמואל א. כ"ח—ט. אתה ידעת את אשר עשה שאול אשר הכרית את האוכות ואת הידעוני מן הארץ וכו'. ובמדדש דבה פירשת אמר. וכן בתנחומא אמרו שלשה דברים נאמרו במעלה את האוב. המעלה אותו דואתו ואינו שומע קולו. והשואלו שומע את קולו ואינו דואתו. העומדים שם אינם דואים אותו ואינם שומעים את קולו ע"ש בילקוט. ומתוך הדברים משמע שרק אחד שומע את קולו ואחד דואתו. והנה זה הרואה הוא בעל האוב. וממילא אין כאן אלא עד אחד. זה השומע. ואיך אפשר להרוג על פי עד אחד. ובודאי שאין שני עדים מצטרפים לומר שזה שמע היום וזה למחר. אלא ע"כ. דרק על פי דין של מלך צווה שמואל להרוג את האובות.

ואין לומר בשנים ששואלים כאוב. ואותם שנים כשדים לעדות למ"ד דאין הנשאל במכות. משום דשאלה אין בה מעשה. דהא הם אינם יכולים להעיד על העלאת המת דהלא אינם דואים אותו ואיך יתכן עדים על השמועה בלבד. ולא דמי למגדף או למסית שמכמינים לו עדים. דשם תאיסור הוא הגידוף היינו דיבור ועל זה מעידים ששמעו את הריבוד. ואפילו במסית שמשונה דינו לענין התראה לכל זאת אמרו מכמינן לו עדים אחודי הגדד ומדליקין את הנר בבית פנימי ומושיבין עדים בבית החיצון שיהו דואין אותו ושומעין את קולו' והוא אינו דואה אותם. עי' בסנהדרין בפר' ד' מיתות. אבל גבי אוב תאיסור הוא להעלות את המת ומכיון שאינם דואים את המת אי אפשר להם להעיד.

אלא דזה מיפרך דאי"כ בעל אוב דקתני במתני' בסנהדרין ס"ה. הרי אלו בסקילה. ומקרא מלא בתורה. היכי משכחת לה. אלא דע"כ. מעשה אוב אין החיוב בא על מה שמעלה את המת. אלא על הפעולה שהוא עושה להעלות את המת. ופעולה זו אפשר שתהי' בעדים ובהתראה. אי"כ שפיר משכחת דגם גבי אובות דבימי שמואל העידו עדים על בעלי אוב שעשו את הפעולה שהם עושים כדי להעלות את המת.

ואפשר דמאן דסובר כהמדדש הנ"ל דאין העדים יכולים לראות ולא לשמוע את המת העולה על ידי מעשה אוב יסבור כעולא בכריתות ג'. וכן הוא בירושלמי סנהדרין פ"ז. דאוב הוא

אבל אם כן צריך טעם למה שאמרו שם בגמ'. דר"ל אומר דלחכי לא תנינא לה לידעוני. משום שאין בו מעשה. ופיר' רש"י דבעל אוב צריך להקיש בזרעותיו כדלקמן. והקשת

חובר חבר שמקטד לשר שייטיענו ועל הקטרה זו חייבתה התורה סקילה, ועל הקטרה שפיר משכחת עדים, אבל מאן דאמר שהוא המעלה את המת לא יסכוד כהמרדש הגיל, אלא דע"כ גם העדים רואים את המת, או עכ"פ שומעים אותו.

ובדבר הקושיא הגיל איך משכחת עדים והתראה בסעלה האוב. כתב לי ידידי הגאון הנמלא אשר כל דו לא אנוס לי, אחר משירי דוד דעה, תלמיד מובהק של מרן זצ"ל בעל אנלי טל, מסאכטשאו הרב ד' מיכאל הכהן שליט"א פארשלאגער מבאלטימאר, רמה שמעלה אוב נסקל הוא מטעם חוקת, ריש כאן חוקת דמביון שעשה את הפעולות הן שבעלי אוב עושים בשעה שמעלים את המת, דבודאי העילו הפעולות הללו ונעשה מעשה של העלאת המת, ודומה למה שהגאונים נהרגין על פי עדים תגם דעיקר מיתה הוא על שהערה בה, ודבר זה אי אפשר להם לעדים לדעת כדאיתא במכות דף ז', והתורה לא הזיקתם לעדים לראות דבר זה אלא מכיון שראו ששוכבין כדרך המנאפים נהרגים על זה, ובהריף סוף פ"ב, דיבמות משמע, דהגם שאפשר לעדים לראות במבחול בשפוסרת, לכל זאת לא בעינן עד שיראו, ואין העדים זקוקים להסתכל בזה, אלא מעמידין הרבר על חוקתו, ע"ש. כן נמי גבי אוב נסקל על החוקת שבודאי פעילתו פעלה את מעשה אוב, עכ"ל.

והגם שהרברים הגיל דברי סברא שיש בהם טעם הם. אבל לאמיתו של דבר עדיין יש לדון, כי גבי המנאפים משנראו כדרך המנאפים סברא היא לחייבם מיתה, משום דדבר זה הוא דבר טבעי, והטבע בעצמו מעיד שבאם נמצאו כדרך המנאפים בודאי הערה בה, וכן הוא הדין רתן הן עירי יחוד הן הן עירי ביאה, דחוקה זו טבעית היא, ודומה למה שכתבו התוס' בכבודות ריש פ"ג, דתשמיש דאדם לא חשוב מעשה, והבאתי לקמן בענין היתר עגונות, את דברי המקנה המסביר דברי התוס' אלו, משום דזה הוא דבר טבעי, ולא שייך לומר עליו שהוא מעשה אלא מאיליו הרבר בא, ובכן שפיר אין העדים מחויבים להעיד על דבר שאין בן מעשה, והם מעידים רק על המעשה בלבד והוא שראו אותם שוכבים כדרך המנאפים, אבל בניד עיקר המעשה שאסרתה תורה היא העלאת המת והוא אינו דבר טבעי, אלא אורכה דבר שהוא הסוך מן גדר הטבע, והלא גדולה מזו אמרו גבי דציחה, דאפילו שנים שראו את האחד רץ אחר חבירו לחורבה, ורצו אוריו ומצאו סוף בירו ודמו מטסוף והרוג מטרפר, אין זו ראי', אלא אומר דעת בלבר, סנהדרין ל"ז: שם במשנת ובגמ', וכי יש לך חוקה יותר גדולה מזו, ואמאי אין ממש בעדותם, אלא היינו טעמא דהיכי דאיכא מעשה בדבר כגון דציחה בעינן שיראו את המעשה ממש, וגבי מנאפים המעשה היא השכיבה אבל כמבחול בשפוסרת אין זו מעשה כלל משום שהוא דבר טבעי.

אבל אתה למד להבין ולהורות

ובאמת בהא ענינא שכתבו דסנהדרין היו יודעים כישוף, רש"י בפירושו על התורה דברים י"ח—ט, לא פירוש כן אלא: אכל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים ולהורות לבניך לא תעשה כן וכך שזה הוא חק נכדים, עכ"ל מבואר שאין המשמעות שעל הסנהדרין לדעת עניני כישוף לפרסי פרטיהן, אלא הפירוש להביך את הצד המוסרי כמה

מקולקלים מעשיהם של בעלי כשפים, וצדוך ביאור מאין תוציא רש"י פיר' זה, דהא בסנהדרין ס"ה, הקשו על ד"א תיכי עבד הכי—בנסיעת קשוואין—ומשני להתלמד שאני דכתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, מבואר דיותר להתלמד אפילו מעשה כשפים ממש, וברש"י שבת ע"ה, ד"ה להבין שתוכל לעמוד מתן ואם יעשה גביא שקר לפניך תבין שהוא ככשף, וברש"י סנהדרין י"ז, ד"ה בעלי כשפים פירוש להמית מכשפים הבוטחים בכשפיהם להנצל מידי בייד ולגלות על המכשפין המסיתין ומדיחין בכשפיהם כגון המצדים וברש"י מנחות ס"ה, ד"ה בעלי כשפים, שאם יהי' הגדון מכשף והאור לא ישלוט בו יעשו הן מכשפות וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו, ע"ש. הרי דבכל המקומות הגיל בשס' מפרש רש"י דיותר לסנהדרין ללמד עצם מעשה הכשוף, ודלא כמו שמפרש על התורה שהכוונה ללמד את המוסריות של הכשפים בכדי להתרחק מהם, וצ"ע.

ובדברי רש"י הגיל במנחות ס"ה, שאם יהי' הגדון מכשף והאור לא ישלוט בו יעשו הן מכשפות וימיתוהו בכל מיתה שיוכלו, יש לעיין, דהגם דאמרו בסנהדרין מניין שאם אין אתה יכול להמיתו באותה מיתה שנתחייב, דיכול אתה להמיתו במיתה אחרת, היינו דוקא באזרת מארבע מיתות אכל צריך ביאור אם מתקיימת על ידי כך המצוה של תורה שצותה לזרעו באחת מד' מיתות, אם הוא נהרג על ידי כשפים, ומדברי רש"י הגיל מבואר דהביד הודגים אותו על ידי כשוף ועל ידי כך מתקיימת המצוה, כמו שהיו הודגים אותו בידים.

והנה אי אפשר לפרש בדברי רש"י הגיל, דמידיי היכי שממיתין את המכשף על דבר כישוף, דהא אין עונש שריפה על הכישוף אלא מיתתו בסיף לרברי ד"י הגלילי, ולאידך מיד בסקילה עי' סנהדרין ס"ז, אלא דכוונת רש"י היא כאם הביד רוצה להעניש את מי שהוא בשריפה על איסור שעונשו שריפה, והוא אינו מניח לעשות בו את עונשו על ידי כשפים, דאז ממיתין אותו בכל מיתה אפילו בכשפים, וזה קשה להבין דהא לא נתחייב זה האיש אלא באחת מד' מיתות ואפשר לומר, דבאמת כתיב בתורה—שמות כ"ב—י"ז—מכשפה לא תחיה, ודקדק הרמב"ן ז"ל מרוע לא נאמר מות יומת כבכל חייבי מיתות ותירץ, כי תחמיד בת להזהיר אותנו "שלא נחיה אותה", עכ"ל, וצדוך ביאור איך תיסק אדעתן לתחיות את מי שנתחייב מיתה, אלא הכוונה כגיל שבאם המכשף עושה כישוף המונע את מיתתו, על הביד להמית אותה בכל מיתה דאפשר, בלבד שלא תחי', ומעתה מובנים דברי רש"י, שכאם מי שנתחייב שריפה בביד, מונע את שריפתו, על ידי כישוף, או הביד ממיתים אותו בכל מיתה דאפשר, דהגם שעל עבירה שהוא נידון עליה לא נתחייב אלא שריפה, אבל על מעשה הכישוף שעשה למנוע את שריפתו נתחייב מיתה דאפשר, ככדי לקיים מכשפה לא תחיה דהיינו מכל מקום אפילו על ידי כשפים.

ובהלכות קסנות להרי' תניו ס' צ"ה, כתבו, שאלה הורגו נפש על ידי שם או כישוף מהו, תשובה אפשר דכיון דבדבורו עכיד מעשה הו"ל דומיא דמימר, וכזורך חץ להורגו ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם, עכ"ל ומרש"י הגיל היא ראי' יותר מבוררת דההורג על ידי כישוף חשוב כאילו הורג בידים, והלא מקרא מלא בתורה הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את

המצדי ופיר' דש"י מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש. וכתוב בתורה כאשר "הרגת".

אלא דקשה דאיכ. דקרא דאתי לאוריי דאתה למד להבין ולהורות להכי הוא דאתא. איכ למה לן קרא גבי רוצח וגבי עיר הנדחת וגבי נסקלין ללמד שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו. עי' בבא מציעא ל"א. וסנהדרין מ"ה ולא עוד אלא מהתוס' שם ד"ה משום. מסקו דדוקא הנך דכתיב בהר קרא. מותר להמית בכל מיתה. הלא זה שמענו מהאי דרשה דאתה למד לתבין ולהורות שיותר להרוג בכל אופן אם אי אפשר להרוג במיתה הכתובה בו.

ואפשר לדחות דמתא דרשה דאתה למד לתבין ולהורות אין ראי'. דאפשר שמכיון שאי אפשר להמיתו בשדיפה אסור להרגו בסקילה החמורה. וה"א דמה שהבי"ד ממיתין אותו על ידי כשפים זה לא הוי מיתה ממש אלא כעין גרמא. וגרמא להמיתו בודאי שיותר דמי גרע ממי שלקה ושנה במלקיות של כריחות. משום דנברא בר קטלא. מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורים עד שביריסו מתבקעת. — סנהדרין פ"א. — ע"ש. ולכן בעינן קרא בפירוש. להתיר להמיתו במיתה אחרת ממש אם אי אפשר להמיתו במיתה הכתובה בו. אלא דגם לדבר זה יש פירכא דהא מבואר שם דדין של מכניסין לכופה הוא רק ברוצח. וע' במאירי ובמב"מ שם. וקשה לחלק ולומר דכשפים הוא יותר בגדר גורם וקיל מהבנסה לכיפה.

וראיתי בבעל הטורים דיש פרשת שופטים; שופטים בגמט'. מכשף. שמעמירין סנהדרין בעלי כשפים ש"שודעים לבטל הכשפים. ואם נוכל להעמיס דבר זה בדרשת חז"ל להבין ולהורות. כלומר לבטל את הכשפים או לא קשה כלל. כי הסנהדרין מבטלין את הכשפים ואז יכולים לקיים את המשפט בבעלי כשפים. אלא שברש"י אינו מבואר כן. וע' רש"י סנהדרין ע"ב. ד"ה. שאם אי אתה יכול וכו'. ע"ש כי קצדתי.

גר תושב בשבת בחוץ לארץ

והנה לעיל דף א' הבאתי את דברי התוס'. ביבמות מ"ה. ד"ה. זה גר תושב. שהקשו בסוף דבריהם מהא דאמרינן בכריתות. ט'. דרע"ק. סוכר דגר תושב אינו מוזהר על השבת. ע"ש. ובש"ס שלנו בכריתות איתא דר' יוסי סוכר דגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת כישראל בחול. אולם רע"ק סוכר דעושה מלאכה לעצמו כישראל ביו"ט. והיינו דוקא לצורך אוכל נפש. ולפלא למה נקטו התוס' ביבמות דברי רע"ק. ביותר הוי' להם להביא את דברי ר' יוסי. ובאמת בכריתות—ט. ציינו בתוס'. את דבריהם להקשות על רש"י דיבמות. על דברי ר' יוסי ולא על דברי רע"ק. ואלא דנאמר דהתוס'. ביבמות נקטו את דברי רע"ק בכריתות משום דשם ביבמות בעל המימרא הוא דרע"ק לענין מקיימין עבדים שאינם מלין. איכ. מה הקשו מדרע"ק אדרע"ק הלא הוא סוכר דגר תושב מוזהר על השבת כישראל ביו"ט.

ואפשר מכאן ראי' לדברי מרן זצ"ל באבני גזר הלכות תפילין ס'. ב. אות—מ"ו. האימר שבש"ס שלנו בכריתות נתחלפה הגירסא. וכך צריך להיות. ת"ד. גר תושב עושה מלאכה לעצמו

כישראל ביו"ט. דרע"ק אומר כישראל בחול המועד וכו'. ובכן שפיר נקטו התוס' ביבמות דברי רע"ק. משום דשם המדובר מרע"ק. ולכן לא הביאו דברי ר' יוסי הגם שהוא מקיל ביותר. (ומה שכתוב בחמדת ישראל חלק ב'. דף כ"ב שלא מצא בהמכילתא בלל דברי ר' יוסי הגלילי אלא דברי ר' יאשי'. ליתא. דבהמכילתא אשר לפני. העתקה מהמכילתא על פי כתבי יד ודפוסים ישנים. איתא דברי ר' יוסי הגלילי.)

ו' לומר בכאן פרפרת אחת דהתוס' בדוקא נקטו בקושייתם דברי רע"ק. הגם דשם ביבמות לכאורה משמע דבין ר' ישמעאל ובין רע"ק דרשו דרשה זו דגר תושב מצווה על השבת דהא התם אומר ר' ישמעאל מקיימין עבדים שאינם מלין. ור' עקיבא סובר דאין מקיימין. א"ל ר' ישמעאל הרי הוא אומר וינפש בן אמתך—א"כ כתיב בתורה דין של שבת על עבד שאינו מהול—א"ל בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר—ופריך— דכ"ע מיתה וינפש בן אמתך בעבד ערל כתיב מה משמע.—ועל זה מביא המכילתא של וינפש בן אמתך והגר. הגר זה גר תושב. ע"ש. א"כ מבואר דכ"ע דרשו דרשה זו של המכילתא. אולם יש לומר דהקושיא אינה אלא על רע"ק. אבל על ר' ישמעאל לא הקשו בתוס'. משום דבלעדו הקושיא זו אי אפשר לומר דר' ישמעאל סובר דגר תושב מצווה על השבת. כדלהלן.

והנה זה ברור דהחייב של שמירת שבת אינו חייב לחצאין. כלומר אי אפשר שיתחייב אדם לשמור את השבת זו ויפטר מלשמור את שבת אחרת. דהא מקרא מלא כתיב בתורה לעשות את השבת לרודותם בדין עולם וכו'. ודבר שהוא לעולם אין לו הפסק. אולם בקידושין ל"ז. איתא: דתניא ללמדך שכל מקום שנאמר בו מושב אינו אלא לאחר ירושה וישיבה דברי ר' ישמעאל. אמר לו רע"ק. הרי שבת שנאמר בו מושבות ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. א"ל שבת מק"ו איתא מה מצות קלות נוהגות בין בארץ בין בחוץ לארץ. שבת חמורא לא כ"ש. ע"ש. מבואר דר' ישמעאל הסובר דמושבות משמע לאחר ירושה וישיבה. לומר החייב על שמירת שבת מק"ו. ואלמלא הק"ו. הוי' פוטר משמירת שבת בחוץ לארץ. ולא תקשה איך הוי' פוטר משבת בחו"ל. הלא כתיב לעשות את השבת לרודותם ברית עולם וכו'. דמשום דכתיב מושבות הוי' דפטור משבת בחו"ל. אלא השתא דאיתא לק"ו לא משגחינן במה דכתיב מושבות ודרשינן לוי' לדרשא אחרינא ואקמינא לקרא דברית עולם כפשטי'. דאין השבת תלוי כמקום ובזמן. אלא לעולם כמשמעו. דהלא כמו כן משני שם בגמ'. על הקושיא והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בא"י ובין בחו"ל. מושב דכתב דחמנא גבי שבת למה לי. ומשני. איצטריך ס"ד אמינא הואיל ובעינא דמועדות כתיב. ע"ש. כן נמי לר' ישמעאל הסובר דמושבות לאחר ירושה וישיבה משמע לא הוי ירענא דשבת נוהגת בחו"ל אלמלא הק"ו. ובהו נמי מתורץ אמאי לא השיב ר' ישמעאל לרע"ק על קושייתו והלא שבת. דשאני שבת דחובת הגוף הוא. אלא כדאמרן דלמה דסובר ר' ישמעאל דמושבות אתי למעט חו"ל. לא הוי מועיל מה דשבת הוא חובת הגוף. אלא מכח ק"ו הוא דירענא דשבת נוהגת בחו"ל.

ונוהגתה אי אפשר לומר דר' ישמעאל סובר דגר תושב חייב בשמירת שבת. דהא גבי ג"ת. ליתא לק"ו. דהא גר תושב לא מחייב במצות קלות בחוץ לארץ ובארץ. ואם תרצה

משום ע"ז. ואיסור זה ידענו דנהוג גם בחז"ל מקרא דאבד תאבדון. וכל קושיות רע"ק אינה אלא על המחלל שבת שלא בפרהסיא שאינו בכלל ע"ז.

ובדבר שהבאתי לעיל דברי הא"ג. בהלכ' תפלין המקיים את גירסת המכילתא דר' יוסי הגלילי סובר דעבד ערל בשבת דינו כישאל בחוש"מ ורע"ק סובר דעבד ערל דינו כישאל ביו"ט. והוא ז"ל מכריח את הגורסא זו. משום דדוקא רע"ק הסובר בביצה דף כ"א דמרבין מנשם אפילו נשם בהמה במשמע לכן עבד ערל שהוא קנינו של ישראל כבהמתו מותר לו לעשות לעצמו מלאכה ביו"ט הגם דהוא מצות בשבת כשם שישאל מצוה ביו"ט. דהא גם ישראל ביו"ט מותר לו לעשות מלאכה או"ג. לצורך בהמתו. אבל ר' יוסי הגלילי דדריש לכם ולא לכלבים. א"כ איך יהי' עבד ערל מותר לעשות מלאכה או"ג לצורך עצמו תא זה דמי לישראל שעושה מלאכה ביו"ט לצורך בהמתו שאסור אליבא דר' יוסי הגלילי. לכן בע"כ שר' יוסי הגלילי סובר דעבד ערל אסור במלאכה בשבת כישאל בחוש"מ. ע"ש כי כל הפלפול שט הוא כפתור ופרח שפ"י. מד"ג. אלא שיש לי להוסיף על דברי קדשו. דהא באמת יש להקשות אכתי מי יימר דר"י הגלילי מתיר לעבד ערל לעשות מלאכה או"ג בשבת. שמא אסור. דהא כל אחד מישראל כך הוא דינו שאסור לעשות מלאכה או"ג לצורך בהמתו אליבא דר"י הגלילי. ורע"ק מתיר משום דגם לצורך בהמה מתיר לכל אחד מישראל אלא דלפי מה דפליגי ר' ישמעאל ורע"ק ביבמות מ"ח. הנ"ל אם מקיימין עבדים שאינם מהולין. שרע"ק אסור. והא דמצינו בתורה וינפש בן אמתך שמשמעו בעבד שאינו מהול. מוקי רע"ק בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו. ור' ישמעאל המתיר לקיים עבדים שאינם מהולים מוקי קרא דוינפש בן אמתך לאו דוקא בלוקח בין השמשות. אלא במקיימו תמיד. א"כ. הדבר פשוט. דאליבא דרע"ק שפיר מסתבר דעבד שאינו מהול יהי' אסור במלאכה אפילו לצורך או"ג. —ולאו דוקא דמותר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש לעצמו משום דדמי לבהמה. דאפשר דדינו כישאל גמור שאסור לעשות מלאכה אלא לצורך או"ג של יו"ט דחשובה אבל לא לחול. כן נמי העבד ערל אסור לו לעשות צורך אוכל נפש לעצמו משום דסעודתו לא חשובה. והוי כמו שעושה מלאכה לצורך או"ג לחול. —אלא דמה בכך הלא כל השאלה לא תצויר אלא פעם אחת היינו באותה שבת ראשון. דהא רע"ק מוקי קרא בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו. א"כ. ביום הראשון בשבוע מיד ימולו. ומה בכך שהעבד ערל לא יוכל לעשות מלאכתו לצורך או"ג פעם אחת. אבל לר' יוסי הגלילי דמוקי קרא בעבד ערל תמיד. דהא סובר מקיימין עבדים שאינם מהולים. א"כ. יתחייב שהתורה צוותה שכל עבד ערל לא יעשה שום מלאכה או"ג כל ימי חייו. וזה דבר שאינו מתקבל על הלב לכן בע"כ. דר"י הגלילי סובר דעבד ערל מצוה על השבת כישאל בחוש"מ. ושוב ממילא נשמע דרע"ק סובר דעבד ערל בשבת כישאל ביו"ט.

חובת הגוף חובת קרקע.

קידוש שבת ויו"ט בארץ ובחוץ לארץ.

ואגב אזכיר מה שכתבתי בחידושי למס' קידושין בהא ענינא שהזכרתי לעיל דילפינן מאבד תאבדון דכל חובת הגוף נהגת בין בארץ ובין בחז"ל. והקשא הריסב"א קושיא

לחייבו בשבת. לכל היותר לא תחייבו אלא בארץ אבל בחוץ לארץ מתיבי תיתי לחייבו הא ליתא לק"ו אצלו ולמה לא תפטרנו מדכתיב מושבות. ולחייבו בשבת רק בארץ אי אפשר דהא גבי ישראל ידענו מכה ק"ו דאין שבת לחצאין. אלא ע"כ דר' ישמעאל סובר דאין גר תושב מצווה כלל על השבת. ודוקא רע"ק דפליג וסובר דמושבות בכל מקום שאתם יושבים ולא צריך לק"ו. אליב"י אפשר לחייב את גר תושב בשמירת שבת ובכך מדוקדק מה שהקשו בתוס' על דע"ק דוקא. ואין להשיב ולומר. דהחייב של שמירת שבת בגר תושב לדעת רש"י הג"ל הוא משום דהוי כעובד עבודה זרה. וגבי עבודה זרה לא כתיב מושבות דא"כ. מה מקשה רע"ק לר' ישמעאל הרי שבת. הלא המחלל את השבת כאילו עבד ע"ז. וממילא מחייב גם בחז"ל. אלא ע"כ דר' ישמעאל הסובר דמושבות לאתר ירושה וישיבה משמע לא מצי לחייב בשמירת שבת בחז"ל משום לתא דע"ז. בשביל הקרא דמושבות.

ונ"ה שכתבתי לעיל דמה מקשה רע"ק והלא שבת. הא בשבת כתיב לעולם ודבר שהוא לעולם לא שייך הפסק. כעין המושג של נזיר עולם שאין לו הפסק. יש מקום בזה לומר דזה הוא שדחקו לרש"י שם בקידושין לפרש והרי שבת דכתיב מושבות לא תבערו אש בכל מושבותיכם. ומרוע לא פירשו כמו שפירשו בתוס'. מושבות דכתיב בפרשת אמר. דהא בגמ' משמע שם להלן. דהבונה היא על המושבות דכתיב גבי מועדות. משום דהי' קשה לרש"י מה שייך להקשות דלא יהי' דין שבת נהוג בחז"ל הא כתיב ושמרו בני ישראל—ברית עולם. וכו'. ודבר שהוא לעולם אין לו הפסק. ועל זה מפרש רש"י דרע"ק מקשה לר' ישמעאל הסובר דהבערת ללאו יצאה כמו שפירשו המפרשים שם כפי שאתא ביבמות ו' דר' ישמעאל סובר ללאו יצאה. וא"כ. אפשר דאין זה בכלל ושמרו בני ישראל. דזה קאי רק על איסורי שבת שהן בסקילה. ולפיכך עונשם חמור כמו ע"ז. ומי שמשמר את הברית הזו מעיד על בריאת שמים וארץ אבל הבערה שאינה אלא בלאו אינה בכלל ברית ואות. ועל זה משני ר"י. דשאני שבת דאתי בק"ו הואיל ואיסור שבת חמור שיש בכללו איסורי סקילה. ע"י בהמקנה שם במקומו שמפרש כך. ובזה נמי ניתא מה שיש לדקדק שם דאין ס"ד דאין שבת נהגת בחז"ל. הא המחלל את השבת כעובד ע"ז. והלא שם בגמ' למדו כל הדין על המצות הנוהגת בחז"ל מדבר הלמד מענינו מע"ז. דכתיב אבד תאבדון וכו' א"כ. מפורש בתורה דע"ז וממילא גם השבת נהגת בחז"ל. אלא דהקושיא היא רק על תבערה שאינה אלא בלאו וממילא אינה בכלל ע"ז. ומה דמקשה שם בתר הכי. מושבות דכתב רחמנא גבי שבת למה לי הא הוי חובת הגוף. היינו או דהקושיא היא למ"ד הבערה לחלק יצאה או משום מושבות דכתיב גבי מועדות דקאי על כל איסורי שבת או דהקושיא היא על פי המסקנא דכל חובת הגוף. ולאו דוקא באיסורים חמורים. ניהגת בין בארץ ובין בחז"ל.

ולו"ד יש לומר דקושיית הגמ' שם משבת. היינו ממחלל שבת שלא בפרהסיא דאינו בגדר עבודה זרה כמו שכתבו התוס' בסנהדרין—דף ע"ח—ולכל זאת נהגת בחז"ל. וממילא אין כאן קושיא שהקשו כל המפרשים דאין ס"ד דשבת נהגת רק בארץ הלא המקושש נהרג במדבר. דהא כתבו התוס' הנ"ל. דספיקו של משה רבינו ע"ה הי' משום דהמחלל את השבת הוי כעובד ע"ז. ולפיכך דינו בסקילה. וא"כ. לא נהרג המקושש אלא

עצומה. דהא כל המצוה של אבד תאכדון גופא אינה נוהגת אלא כארץ. ובספר המקנה מיישב בדוחק ולכאורה הי' נראה לי לפרש. דכוונת השס' במה שמחלקים בין חובת קרקע לחובת הגוף הוא לחלק בין חובת גברא לחובת חפצא. כידוע דתפילין למשל הם חובת גברא ומי שאין לו תפילין מחויב לקנות לו תפילין ולהניחם. מה שאין כן תרומה מעשר עדלה לקט שכחה ופיאה אינו מחויב לקנות לו שדה בכדי שיקיים את המצות הללו. אלא דהכזיל לא רצו לומר חובת גברא וחובת חפצא דאיכ. גם ציצית אינו נוהגת בחו"ל והא ליתא דהא חיינו דאמוראי בחו"ל קיימו מצות ציצית כמו שפיר' רש"י שם גבי תפילין דהשס' ידע דתפילין נוהגות בחו"ל מדמנחי תפילין בחו"ל. ע"ש. לכן אמרו חובת נכרא והיפוכה חובת קרקע. דנבי קרקע אין שום מצוה מוטלת אנברא אלא אחפצא. ופיר' זה יש להעמיס שם בדברי רש"י ד"ה. חובת הגוף. וזה הפיר' כגמ'. דכתיב כל הימים אשר אתם חיים על האדמה. שבוה מרכה הכתוב אפילו חו"ל. ודבר הלמד מענינו. שהכתוב מדבר שם מחובת גברא. דאבד תאכדון הוא חובת גברא. דהחייב מוטלת על כל ישראל לאבד את הע"ז. והגם דהחייב הזה אינו אלא בארץ ישראל. אבל אנו למדים מכאן לענין של חובת גברא דעל זה קאי המקרא שלפניו כל הימים אשר אתם חיים על האדמה. וממילא אין כאן קושיא דאבד תאכדון נוהגת רק בארץ. דאנו לא בעינן למילף מכאן אלא שהכתוב מדבר בחובת גברא ולא בחובת חפצא.

אלא דזה אינו דאיכ תקשה בשלמא תפילין דהוי באמת חובת הגוף. וסוף כל סוף ילפינן מקרא דחובת הגוף נוהגת גם בחו"ל. שפיר הניחו האמוראי דככל תפילין בחו"ל. אבל לפי הפיר' הג"ל דחובת הגוף הוא מה שיש בה קום ועשה אבל מת שאין בת קום ועשה כגון תרומה ומעשר דאינו אדם מחויב לקנות לו שדה בכדי לקיים מצות תרומה ומעשר איכ. ציצית נמי לא תנהג בחו"ל. דהא אין חובת הגוף מוטלת על האדם לקנות לו כגד של ר' כנסות בכדי לקיים מצות ציצית. וכן מעקה ומזוזה. (דאפילו מזוזה חובת הדר אבל אין חיוב על אדם שיהי' לו דירה עם פתחים החייבים במזוזה) ואין לומר משום דילפינן מקרא 'דבארץ' דדוקא דברים שאינם חובת הגוף וגם מוטלים על הקרקע או על גידוליו אינם נוהגים אלא בארץ אבל דברים שאינם חובת הגוף אלא שאינם מוטלים על הקרקע או גידוליו נוהגים בחו"ל. דהא הילפותא בגמ'. אינה אלא דחובת הגוף נוהגת בחו"ל. מדבר הלמד מענינו. מאבד תאכדון. אבל אין שום ילפותא על חובת קרקע דאינה נוהגת בחו"ל. אלא מדילפינן מאבד תאכדון דחובת הגוף נוהגת בחו"ל. ממילא ידענו דהמיעוט של 'בארץ' ממעט היפוכו של חובת הגוף. ואיכ. מי יימר דזה בא למעט דק חובת חפצא של קרקע שמא כל חובת חפצא מתמעט מתאי מיעוט דהארץ. וממילא גם ציצת ומעקה ומזוזה נמי אינן נוהגת בחו"ל. לכן נדאה להסכיד הדבר וממילא יתורץ קושיית הריטבי"א הג"ל. דכאמת לפי מה דאיתא בדבדי הרמב"מ ז"ל פ"ז—א. מהלכ' ע"ז. אין כאן קושיא כלל. דהרמב"מ ז"ל פוסק שכאמת יש מצוה לאבד ע"ז בחו"ל כמו בארץ. אלא שבארץ יש עלינו חובה לדרוף אחר ע"ז ולשרש אותה. ובחו"ל אין עלינו מצוה לדרוף אחר ע"ז. אבל היוכ של אבד תאכדון ישנו גם מדאורייתא בחו"ל. ודברי הרמב"מ. ז"ל לקוחים מהספרי. בארץ ישראל אתה מצוה לדרוף אחר ע"ז ובחו"ל אין אתה מצוה לדרוף

אחר ע"ז. ע"ש. ואין לפני כעת ספר הריטבי"א ולא אדע אם אינו מדבר שם מזה כי את קשייתו העתקתי מספר המקנה.

ז"ל דברי הספרי והרמב"מ הג"ל מובן שפיר כוונת הגמ' דהא גם אבד תאכדון בחו"ל אינו חובת הגוף במובן זה שאמרנו שיהי' האדם מחויב לעשות מצדקי בכדי לקיים את מצוה זו של אבד תאכדון. דהא אמרת שאין אדם מחויב לדרוף אחר ע"ז בכדי לאבד אותה בחו"ל. איכ אי אפשר לפרש דמה שכתבה התורה כאותו הענין את הרין של אבד תאכדון הוא בכדי ללמד ממנו דחובת הגוף משמעה דבר שאדם מחויב לעשות מצדקי כדי לקיים את המצוה כמו תפילין. אלא בע"כ. דגם מצוה שאין אדם מחויב לעשות מצדקי ג"כ. הוי ככלל חובת הגוף. וממילא גם ציצית ומעקה דומיהם הוי בכלל חובת הגוף. ואיכ לא בא הכתוב למעט במה שכתבה 'בארץ' אלא דבר המוטל על הקרקע או על גידוליו.

ולאחר כל אלה עדיין צורך ביאור מה דאמרו שם מושבות דכתב דחמנא נכי שבת למה לי. דהא חובת הגוף נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל. ומשני תואיל ובעניני דמועדות כתיבא ה"א דבעי קידוש ב"ה. פיר' רש"י. וקידוש ב"ה הוא דוקא ביהודה דררשינן מולשכנו תדרשנו. ע"ש. מבראר דמשום דבעי קידוש בית דין ביהודה ה"א ראינה חובת הגוף אלא חובת הארץ. ולפי מה שהסברנו. וכן הוא אליבא דכל המפרשים. דדוקא חובת קרקע או על גידוליו זה הוי חובת קרקע. מה שייכות יש לקידוש בית דין לקרקע. לכל היותר הרי זו מצוה תלויה בארץ ישראל כלומר במדינת ארץ ישראל אבל לא בקרקע ארץ ישראל. וגם קשת איך סליק אדעתן דשבת בעי קידוש ילא קדושת שבת קבוע וקיימא כדאיתא בביצה דף י"ז ובפסחים קי"ז ובמס' סופרים י"ג. ומה שהוא קשה ביותר. איכ מועדות דבאמת בעי קידוש בית דין מנא לן דנוהגת בחוץ לארץ.

ו"ל קשה לי מה זה שהשיב רע"ק בתחילת הסוגיא. והרי שבת דכתיב ב' מושבות. ואיך סליק אדעתן ששבת אינה נוהגת בחוץ לארץ. מלבד מה שקשה ממקורש שנהרנ במדבר על הילול שבת. דזה אולי יש לדחוק דסובר דמקורש הוי הוראת שעה. אבל הלא אמרו דלכך נסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן לומר לך אע"פ שצויתין על מלאכת המשכן תהי' זהיר מלחלל את השבת. ולפיכך מלאכת המשכן אינה דוחה את השבת. איכ הרי שמענו דשבת נוהגת גם במדבר. ולמה לו לר"י להשיב דשבת ידענו מק"ו.

ש"ב עיינתי בספר אור חדש כסוגיון ומצאתי שהרגיש בדברים דלעיל אלא שהוא ז"ל הקשה לא מדנסמכה מלאכת שבת למלאכת המשכן אלא מדאמרי בפרק הוורק דאיסוד הוצאה גפסא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה שמע מינה שהוזהרו כשבת כמדבר. ולא ידעתי למה לא פריך דנסמכה שבת למלאכת המשכן כפרשת ויקהל דזה הוא כל הילפותא על כל הל"ט מלאכות. ימה שפירש האור חדש שם דכוונת הגמ' הוא דמושכות דשבת כענין דלא לאיכצ"א קידוש. וחיינו דאין זה בא ללמד שנוהגת ככל מקום דזה ידענא מדחובת הגוף הוא. וקרא דמושבות איצטרך רק להך דדשא דלא צורך קידוש בית דין. גם מעמיס פיר' זה בדברי רש"י. היינו שרש"י מפרש דמדכתיב בקרא מושבות שמע מינה דלא כעי קידוש בית דין דהא קידוש בית דין הוא

וצורך לזכרהו בכניסתו וביציאתו וכו'. עשה כלומר, משום דקשה לו מה שייך לשון מצוה לקדש את השבת הלא קדושתה קבועה וקיימת. אלא הפי' הוא לזכרהו. אולם ביו"ט לא כתיב זכור ואין חיוב דאורייתא לזכור בשבת וקדושת היום טוב, והגם שהרמב"ם ז"ל שם בהלכות י"ח כשם שמקדישין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדישין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהו ובמוצאי יום כפורים שכלם שבתות הדין, ע"ש. אבל כל הפוסקים מסכימים שאין זה חיוב דאורייתא אלא דרבנן. ולא מצינו דרשה זו לחייב בקידוש יו"ט דאורייתא. ועיי' בשאגת ארי' ובקריית ספר למבי"ט, הלכות שבת פרק כ"ט. שכתבו ג"כ דקידוש יו"ט דרבנן, אלא שביו"ט יש חיוב על הבי"ד לקדש את החודשים וזו הוא קידוש מועדות. כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכ' קדוש החודש הלכ' ז'. מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הידח—עד שיקדשו את החודש וכו' שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש. ע"ש. ומקודם לזה בהלכה ה' כתב הרמב"ם ז"ל שהדבר מסור לבי"ד עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו יום ראש חודש הוא שיהי' ראש חודש. שנאמר, החודש הזה לכם. עדות זו תהי' מסורה לכם, נמצאת אומר דאין מדאורייתא שום חיוב קדוש על היחיד מישאל, דקדוש מטעם זכירת השבת והקדושה אין כאן ביו"ט ולא כתוב בו' זכור, וקדש לשם קידוש גמור הלא אין החובה מוטלת על היחיד אלא על הבית דין.

אולם צריך להבין מנא לן דאין חיוב קידוש יו"ט לשם קידוש היום על היחיד, הא אפשר דהבי"ד צריך לקבל העדות ולכרה, ולחשוב בחשבונות, כדדרשו החזקתו להם, עדות זו מסורה להם, אבל לאחר שהבי"ד מקדישים, אפשר דגם כל אחד מישאל צריך לקדש מקרא דאשר תקראו אותם מקראי קודש, וממילא יהי' חיוב דאורייתא בקידוש יו"ט על כל יחיד ויחיד לא לשם זכרון שבת וקדושה אלא לשם עצם הקידוש של היום, והגם דבחול אי אפשר לחייב בזה משום דתלוי בבי"ד שבא"י כרש"י בקדושין הנ"ל, אולם בארץ ישראל עכ"פ יהי' חיוב דאורייתא.

ובאמת ראיתי בשאילתות יתרו, וכן במחזור ויטרי שכתבו דיש חיוב קידוש יו"ט מקרא דאשר תקראו אותם, ואפשר דהרמב"ם הביא רק הסברא הנ"ל לחייב בקידוש יו"ט מדרבנן היינו קידוש משום זכרון שבת וקדושה, והמבי"ט המביא את המקדא של אשר תקראו אותם כוונתו לכנ"ל לחיוב קידוש לשם קדושת היום, כלומר לקדשו ולא לשם זכרון שבת, וחייב זה הוי דאורייתא בארץ ישראל, כלומר קידוש היום ביו"ט לשם קידוש המועדות ולא לשם שבת וזכרון, ובחול אין חיוב של קידוש יו"ט לא מטעם זכרון שבת משום דלא כתיב בו' זכור ולא משום חיוב קידוש מועדות דאין זה נהוג אלא ביהודה, וכל הנ"ל הנני אומר רק בדרך אפשר כי לא ראיתי למי לחלק כקידוש יו"ט בין ארץ ישראל וחול.

בסתירה למושבות, דהא אין מקדישין אלא ביהודה, ע"ש. ודברים אלו דחוקים מאד, דמה סתירה יש ממושבות לקידוש בית דין הכי כוונת הקרא שיקדשו בכל מושבות, הלא אין הכתיב בא לומר אלא שישמרו את השבת בכל מושבות, ובכן אפשר דבעי קידוש בית דין ביהודה ולאחר שהבית דין ביהודה יקדשו את השבתות או ישמרו גם בחול.

והעולה על דעתי היא דשאלת רע"ק לר' ישמעאל והרי שבת, וכן מהא דאמרו הואיל ובעניני דמועדות כתיבא סד"א דבעי קידוש, אין הפירוש כלל לענין עשיית מלאכה, הא חוינן ולא עשו שום מלאכה אפילו בכנין המשכן במדבר, אלא דכל השקליא וטריא הוא לענין קדושת שבת, כי בשבת יש איסור מלאכה וחיוב בקדושת שבת וכן במועדות ועי' תוס' שבועות י"ג, לענין השבת ממלאכה ביו"כ, שלא לשם קדושת יו"כ, ולענין איסור מלאכה לא הי' שום ספק דאיסור הי' במדבר וכן בחול, ובפרט לשיטת רש"י הנ"ל ביבמות דגר תושב אסור בעשיית מלאכה בשבת משום לתא דע"ז, אלא דכל השאלה היתה לענין קדושת שבת, דכל זמן שלא קידשו בית דין את השבת לא יהיו מחויבים בקדושת שבת, דע"כ, אין זה חובת הגוף דהא אינו מוטל על כל אחד מישאל אלא על בית דין שביהודה וזה שהקשה רע"ק, והרי שבת דכתיב בו' מושבות, היינו קדושת שבת, לקדש את השבת, ודבר זה נהוג גם בחול, וא"ל, דשבת מק"ו אתיא, כלומר, הואיל שדין שבת הוא דין חמור לענין עונש, לכן גם קדושת השבת נלמד מזה הק"ו, וזה הוא התיירץ גם כן בגמ', דלפיכך צורך מושבות גבי שבת דאלמלא כן סד"א הואיל ובעניני דמועדות כתיבא לבעי קידוש בית דין והיינו ביהודה, וא"כ ה"א, דאין זה חובת הגוף דהא אינו מוטל אפילו על כל בית דין ובית דין בישראל, אלא על היחידים שביהודה, לכן אתי מושבות ללמד שגם קדושת שבת נהוגת בכל מקום, והטעם באמת משום דקדושת שבת קביעי וקיימא, כדכתיב ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו, ומועדות גם כן איסור מלאכה נהוגת בהן בכל מקום, אלא שקדושת מועדות תלוי' בקידוש בית דין שאם אין בית דין מקדישין, אז רק איסור מלאכה יש אבל קדושת יו"ט באה רק על ידי קידוש בית דין, אלא דאם כן, מניין דיש קדושת יו"ט—כלומר חוץ מאיסור מלאכה—בחוץ לארץ, הא יו"ט בעי קידוש בי"ד וביהודה אי"כ לפי הרש"י הנ"ל לא הוי חובת הגוף.

ואפשר לומר, דהנה בדין קידוש היום, יש קידוש היום של שבת וקידוש היום של יו"ט, ובודאי שקידוש היום של שבת אינו ענין לקדש את היום כי הלא קדושת שבת קבוע וקיימא, אלא שהחובה הוא להזכיר את קדושת היום, כדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ועיין ברמב"ם הלכות שבת פ' כ"ט, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, "כלומר" זכרוהו זכירת שבת וקידוש.



פקוח נפש בשבת

בתר מעיקרא-השתא

והנה בדין הג' פליגי רבה ורבא במנחות ס"ד. רבה אמר פטור זיל בתר מעשיו. ורבא אמר חייב זיל בתר מחשבתו. והקשה שם השט"מ מה טעמא דרבא דחייב. מה שנא ממי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשד טלה דאינו חייב חטאת. ולכל היותר צריך כפרה שלא יענש בידי שמים כדאיתא בנזיר כ"ג. הכא נמי מכיון שהעלה תינוק ודגים אמאי יתחייב

ולו קשה לי. דהא הכא המעשה לעצמה היא מעשה היתר אלא שעל ידי מחשבתו אנו באים להפוך מעשה זו לאיסור. והא דש"י בגיטין נ"ג גבי הכניסה לדבקה. פיר' דמחשבב הוא רק גרמא. והלא גרמא בשבת שרי. כדאיתא בשבת ק"ב. לא תעשה כל מלאכה עש' היא דאסור הא גרמא שרי. ואין לדחות. דהא חזינן דעל ידי המחשבה בלבד ארם מתחייב בשבת. כגון חושב לזרועה חייב בשיעור קטן ולאכילה בשיעור גדול. דשאני התם דכך הם השיעורים. וכך שיערו לזרועה ולאכילה. אבל הכא הלא באמת הציל בצידתו את התינוק. ורק שהחסרון במחשבה א"כ נמצא שאתה מחייבו רק על המחשבה שאינה אלא גרמא.

אבל לאחר העיון יש לחלק. דהא מה שהותרה פק"נ בשבת. אין המשמעות שאנו אומרים שאין זו מלאכה. אלא שמלאכה זו הותרה ביום השבת בשביל פק"נ. והיינו באם האדם מכון לעשות מלאכה זו לשם פק"נ. אבל באם יעשה איוז מלאכה ועל ידי מלאכה זו תהי' אח"כ הצלת נפש בודאי שאין בזה לפטור על המלאכה. למשל באם יקשור אדם מצודה בשבת. ואח"כ לעת ערב מזדמן לו להציל תינוק הטובע בנהר במצודה זו בודאי שלא יפטור בשביל כך על מלאכת הקשירה שעשה בבקר. והיינו משום שבשעת קשירה לא נתכוון לשם פק"נ. וכן נמי גבי זה שהעלה תינוק ודגים ולא היתה מחשבתו כלל לתינוק. בע"כ שהמחשבה והמעשה לשם דגים הן העושות המלאכה. דהא בעצם יש כאן מלאכה גמורה היינו הצידה של הדגים ועתה בא לפטור בשביל שיצא מזה גם הצלה להתינוק. וזה אי אפשר משום דלא היתה כוונתו של זה כלל לשם פק"נ אלא לשם דגים. דהא לא שמע כלל שטבע תינוק ורבה הסובר דפטור. משום דסוף כל סוף יש בצידה זו הצלת נפשות. ובאופן כזה לא חייבתה תורה ואין לשאול א"כ לרבא דמחייב משום דלא היתה מחשבתו לשם פק"נ מה דינו של זה המבעיר אש בשבת בעד חולה שיש בו סכנה. אלא דאין כוונתו לשם החולה אלא בשביל שיקח ממון בעד מלאכתו. הכי יסבור רבא דחייב על הבערה. משום דלא נתכוון לשם מצוה. דשאני התם רבאמת הרי הוא עושה למען החולה אלא שהממון הוא הגורם שיעשה זאת. ובשעה שהוא עושה למען החולה הוא עושה ואין לנו ענין מה הביאתו לידי פק"נ זו. אבל בלא שמע שטבע תינוק בים א"כ בשעה שפרש את המצודה לא עשה לשם פק"נ. והוי מחשבה ומעשה לשם צידת דגים.

אלא דיש לעיין דללישנא קמא שם במנחות ס"ד. פליגי רבה ורבא בשמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלות דגים ורבה פוטר ורבא מחייב. השתא ליכא למימר דטעמא

ברמב"ן הלכ' שבת. ב-ט"ז. ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואע"פ שהוא צד הדגים עמו. שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד פטור מכלום. נתכוון להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור אפילו לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם דגים פטור. ע"ש.

וכתב הלחם משנה על הדין השני. היינו בשמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים פטור מכלום. שדין זה אינו מבואר בגמ'. אבל רבינו אמרו מסבדא רנפשי'. וכיון דהוא פורש מצודה להעלותו מצוה קא עביד ואפילו שהעלה דגים מה בכך. ופטור מכלום עכ"ל.

והנה לי למה לי' לבעל הלח"מ. להטעים דלפיכך פטור משום דמצוה קא עביד. הלא בלאו הכי פטור דלא נתקיימה מחשבתו. דהרי הוא התכוון לתינוק והעלה דגים. וכי גרע מנתכוון להעלות אבנים והעלה דגים דבוראי פטור משום דלא נתקיימה מחשבתו. ובע"כ צריך לפרש דהפירוש הוא דשמע שטבע תינוק ופירוש מצודה להעלות את התינוק וגם דגים ולא העלה אלא דגים בלבד דאז גם כן פטור משום דפרישת המצודה היתה לעשות מצוה. אבל בפורש מצודה להעלות אבנים ודגים והעלה דגים הי' חייב.

נמצא דהדין הב' הוא באופן של הדין הא'. ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואף על פי שהוא צד הדגים עמו. דע"כ אין הפירוש שאין הוא מתכוון כלל לדגים דא"כ מה קא משמע לן. וכי תעלה על דעתך שמי שפרש מצודה בכדי להעלות את התינוק יהי' חייב. או אפילו שיהי' אסור לו לפרוש את המצודה משום שמא יעלה גם דגים שאין כוונתו עליהם. אלא ע"כ דאפילו היתה גם כוונתו להעלות הדגים לכל זאת מותר לכתחלה ומצוה יש. ובדין הא' ובן בדין הב' מירי שמתכוון לשניהם לתינוק ולדגים.

וכן כתב הר"ן בסוף פרק האורג. שבענין פיקוח נפש אפילו מתכוון למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פיקוח נפש מותר. וכיוצא בזה אמרו בגמ' דילן במס' יומא. פ"ד. והטעם מפני שהיא מלאכת מצוה וחובה היא עליו לפיכך אע"פ שהוא מתכוון עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו. ע"ש. והא דלא כתב הר"ן הטעם משום דהפקוח נפש הותרה ולא דחוי' בשבת לפיכך מותרת כל מלאכה בשעת פקוח נפש. כשם שהי' היום חול ולא שבת משום דהר"ן לשיטתו דפק"נ דחוי' ולא הותרה כמו שביארתי בספרי משנת אברהם חלק א. דף ג"ה.

אולם בחלוקה הג'. נתכוון להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור אפילו לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם דגים. אין הפיר' כמו בשני הדינים הקודמים שנתכוון לשניהם דא"כ דין השלישי היינו דין הראשון. אלא הפיר' שלא נתכוון כלל לתינוק דהא לא שמע כלל שטבע תינוק לכל זאת פטור משום דסוף כל סוף העלה גם את התינוק.

דבא משום ולא היתה טונתו כלל לשם הצלה דהא אמרינן שם דטעמא דדבה הוא משום דכיון דשמע אמרינן דעת' נמי אתינוק, ואי אפשר לומר דבא סובר דאין דעתו על אתינוק, דהא מה שייד פלוגתא בזה הא אפשר לשאלו, דאנן מסתמא לענין חטאת קיימינן, אלא דע"כ, דרבא מחייבו אפילו באומר שדעתו נמי אתינוק, ובוז לא אפשר לומר ולא היתה דעתו כלל לתינוק לשם פק"נ, ומה טעמא דרבא דמחייב אליבא דלישנא קמא.

והנה להסביר דהנה הראב"ד דל השיג על הרמב"ם בדיון הג', היינו בפרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק דפטור, דזו היא דעת רבא, אכל דבה מחייב—לפי גירסת הראב"ד—מה טעמא פסק הרמב"ם כרבא לגבי דבה, הלא דבה הוא דבו של רבא ובדיון הוא שתתי' הלכה כרבא, ע"ש, והנה הלחם משנה אומר שהגידסא דילן דבא אומר חייב ודבה אומר פטור, ובוז הוא מיישב את פסק הרמב"ם, אולם לפי מה שכתבו התוס' בקידושין דף י"ח: ד"ה רבי אליעזר דאין דרך השם' להביא את דברי הרב לפני דברי התלמיד—אגב אורחא יש להעיר מהא דכתבו התוס' בכתובות דף ק"ה, ד"ה, דחשוב ל' דאין קפידה בזה שהובא הרב אחר התלמיד, אלא דשם דק המדובר לענין חשיבות, כלומר במקום שמוכאים תנאים בלי להביא דעות שונות מכל אחד כגון מעשה ברא' ור' יהושע וכו', אכל היכי שמוכאים מאמרים, או יש קפידא—ואין אפשרות להחליף המאמרים עם התנאים, אלא חילופי גברא בלבד, ע"ש בתוס' שאין מחליפים את המאמרים, והם מניחים את המאמר כיון שפירס טליתו עליה למאמר הראשון, ובכגוד כיון שבגד בה למאמר השני, אלא שמחליפים את בעלי השמועות, ע"ש, וכן נמי הכא דאפילו נהפוך את בעלי השמועות אכל את הדינים אי אפשר להחליף, ובכן ישאר דבא כראשונה מה שאין דרך השם' כן להביא את התלמיד לפני הרב, לכן מחוורתא לנסח כמו שמנסח הראב"ד ז"ל בגמ', דבה אמר חייב ורבא אמר פטור, וכדי לתרץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם, נראה להסביר פלוגתא דבה ורבא בכאן.

והנה מלאכת צידה הוא שאדם פורש את המצודה לתוך המים וצד בה את הדגים, נמצאת אומר דמלאכה זו בנוי' משני ענינים, א) פרישת המצודה, ב) הצידה, כלומר שדבר הנוצד נכנס אל המצודה, דאם יפרוש את המצודה בע"ש והצידה תהי' בשבת מותר, כבמשנה י"ז: ב"ה מתירין, ואם יפרוס את המצודה בשבת, ותציד במוצ"ש גם כן לית איסורא, ותחילא הצידה היינו פרשת המצודה נקראת מחשבתו, דאו עדיין אין כאן מעשה צידה אלא מחשבה לצידה, והצידה בעצמה היא המעשה דאו אין כאן מחשבת אדם כלל, אלא שמעשה הצידה נעשית ממליה בלתי מחשבת האדם, כי אז לא תועיל מחשבתו, היא דק מועלת בשעת פרישת המצודה, דהבדירה בירו לפרוש או שלא לפרוש כפי שיחשוב, אכל בשעה שהמצודה פרוסה אין לו שום אפשרות לאדם לחיוב או לשלילת בהצידה, וזו היא שאמר דאולינן בתר מחשבתו או בתר מעשיו, היינו או דאולינן בתר שעת פרישת המצודה, דהיא שעת המחשבה או בתר מעשיו היא שעת צידה שהיא שעה שאין מחשבתו יכולה לפעול כלל על הצידה, נמצא שמה שאמרו בתר מחשבתו אין הפירוש בתר מחשבה גרידא, אלא בתר שעת פרישת המצודה שהיא פעולה ממשית שיש אתה מחשבה, והיינו תחלת המעשה, ובתר מעשיו פירוש: שעה

שיש בה פעולה מכח מעשיו ואין בה אפשרות למחשבת שתועיל, והוא סוף הצידה, וזה מה שדצוני לבאר.

והנה בב"ק דף י"ז: בעי דבא דרסה על כלי ולא שברתו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו, בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא, או דילמא בתר תבר מנא אזלינן וצדודות נינהו, תיפשוט ליה מדרבתי, דאמר דבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבידא תבר, ומשני—לדבה פשיטא ליה לדבא מיבעיא ל' ע"ש, והתירץ של הגמ', אינו בחיר הלא דבה הוא דבו של רבא ואמאי מיבעיא ל' לדבא, דהא זו היא כל קושיית הגמ', דאמאי מיבעיא ל', הלא בודאי שמע מרבו, ע' בתוס' ב"ק כ"ז: ד"ה ואמר דבה.

אלא דדבר זה של בתר מעיקרא או בתר השתא אזלינן, הוא מה דפליגי דבה ורבא גבי צידה, דדבה הסובר גבי פרש מצודה לצוד דגים והעלה תינוק ודגים חייב, משום דאולינן בתר מעיקרא, היינו בתר תחילת המעשה שיש אתה מחשבה, ובשעת פרישת המצודה דעתו היתה לדגים ולא לתינוק, לפי שיטתו סובר, דזה שזרק כלי מראש הגג חייב ולא זה ששברו במקל, דאולינן בתר מעיקרא ולא בתר השתא, ורבא הסובר גבי צידה דפטור דאולינן בתר השתא, בדיון שלשיטתו ה' צריך לפטור את הזורק כלי מראש הגג ולחייב את השוברו במקל דאולינן בתר השתא, אלא דרבא מיבעיא ל' דאפשר גבי נזיקין שאני, משום דשם גבי צידה סוף סוף יש כאן הצלת תתינוק לפיכך אזלינן בתר השתא לפטורו, מה שאין כאן בנזיקין, אבל לדבה המחייבו אפילו במקום שעשה מצות של פק"נ, לכל זאת אזיל בתר מעיקרא, פשיטא רמב"ם, דאולינן בתר מעיקרא גבי נזיקין וזה היא פיר' מהגמ', בב"ק, לדבה "פשיטא" ל', דאם אזלינן בתר מעיקרא אפילו במקום שעשה מצוח מכשיב גבי נזיקין, לרבא "מיבעיא" ל', דאפשר דק גבי צידה אזלינן בתר השתא משום דעשה מצוה, אבל גבי נזיקין לא.

והנה דין אדם של רציחה והצלה, משונה מדינים הנ"ל, דהא אמרינן שם בב"ק כ"ז, דזק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסיף, פלוגתא דר"י ב"ב ורבנן, ובעל המאמר שם הוא דבה, הגם דלפי שיטת רבה דאולינן בתר מעיקרא ה' לו לחייב את זה שזרק את התינוק, דמה טעמא דרבנן דפטורו גבי הכוהו בעשר מקלות משום דכעין שיכה כל נפש וגבי הכוהו עשדה בני אדם אין כאן מכה כל נפש דכל אחר הכה דק מקצת נפש, דמהכאת של כל אחד ואחד בלתי הכאת אחרים לא ה"י מת, אבל גבי זרק תינוק הלא בלתי סיף של חבירו ה' התינוק מת מהזריקה, ואם אזלינן בתר מעיקרא, הוי ל' כאילו נהרג התינוק משעה שזורק ואמאי לא קא יחייב דכה את הזורק, ובע"כ דמשונה דין זה גבי נפש אדם, ובכן קסת אמאי גבי רציחת נפש אדם אזלינן בתר השתא היינו בתר השעה של רציחה ממש, וגבי הצלת נפש אדם לא אזיל דבה בתר השתא, וכשם שגבי רציחה אנו מתחשבים עם השעה שנעשתת הרציחה ממש, כך גבי הצלת נפש עלינו להתחשב עם השעה שנעשתת התצלה ולא עם המעיקרא שלא היתה בה הצלה, הלא הדברים ק"ו, אם על זה שעשה הרציחה אנו פוטרים אותו, ואמרימם עליו שלא רצח משום דאנו מביטים על שעת הרציחה דהשתא זה שהציל נפש מישדאל עלינו לומר עליו שהציל ועשה מצוה אם בשעת מעשה ישנה הצלה, והואיל ורבה בעצמו מודה לענין נפשות

דאולינג בטר השתא ולא בטר מעיקרא. לפיכך פסק הרמב"ם כרבה ולא כרבה לענין טבע תינוק בים. דודאי סובר רבה בעצמו חזר בו מהא דמנחות, כמה שאמר רודק תינוק מראש הנג פטור. והבן.

ולאחר שקיימנו את נירסת הראב"ד וז"ל דרבה מחייב. אפשר לתרץ את הקושיא שהקשיתי לעיל דף טו. ר"ה. אלא דמה טעמא דרבה המחייב בלישנא קמא אפלו בשמע שטבע תינוק. הא מפתמא דאדם הבא לשאול אם חייב הטאת. או"מ שדעתו היתה גם אחינוק. והוא קושיא אלימתא.

ונראה דגם כזה רבה לשיטתו. בפסחים ל"ה. חלות תודה ודקיקי נזיר. מנא הגי מילי. אמר רבה דאמר קרא ושמתם את המצות. מצה המשתמרת לשם מצה. יצאה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זכות. ע"ש מבואר דבאם ישמור את המצה לשם מצה ולשם זכה סובר רבה דיוצא. ובך פירוש רש"י שם. דלא לשם מצה של מצות פסח עביד לה אלא לשם מצה של זכות. שאינה נאכלת לשבעה וכ"ו עד וכתא פליגי דאי נמי איכות לה לשימור מצות מצה למיפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפיק. דבעי שימור לשם מצה כל שבעה. עכ"ל. והנה בכאן השמירת היא אחת. חו היא המעשה בלומר לשמור את המצה שלא תחמיץ. ואם יחשוב ב' כוונות בשעת השימור תתיחס המעשה לכל כוונה. ואין אחת מן הכוונות בטלות אלא שתיהן קיימות ולפיכך יצא ידי מצה. א"כ גם כאן הצידה היא מעשה אחת. ואם יתבונן בשעת צידה לשם התינוק ולשם דגים תתיחס הצידה למחשבת תינוק ולדגים. ואין הכוונה של דגים בטילה כלל אלא היא מתיחסת אל הצידה. ובבן שפיר מחייב רבה משום דהוי כאילו עשה שתי פעולות של צידה. אחת של היתר ואחת של איסור. ועי' מה שכתבתי במשנת אברהם ח"א. דף ע'.

ובהגהות מהגאון ר"ב פרענקיל על השם' מנחות ס"ה. שם ציין לדברי התוס' מ"ק ב' ד"ה שתיים. ובנראה יש כאן ט"ס. וצ"ל תוס' ד"ה קא מרפחי ארעא. דהתוס' שם פירשו דרבה אויל בטר מעשה. וד"י אויל בטר מחשבה. ובבן הגאון הג"ל מקיים הגירסא דרבה פוסט גבי תינוק ודגים. משום דאויל בטר מעשה. ולדידי אין מכאן רא"י רכבר פירשתי במשנת אברהם ת"א רף הג"ל דזו היא קושיית אבי דאמר לרבה ליריד קשיא ולד' יוסף קשיא. ע"ש.

מלאכה הצריכה לגופה—צורך מצוה

ולעיל דף טו. בסוף ר"ה. אבל. כתבתי דאין סברא לומר רמי שמחלל שבת לצורך חולה שיש פק"ג. אלא שאין כוונתו לשם פק"ג ורק לשם ממון הוא מתכוון. שיתחייב. דהלא סוף כל סוף הוא מחלל עתה לשם פק"ג. ואין לנו נפק"מ מה היתה הסבה שהביאתו לידי פק"ג. ושוב עלה כלבי להרהר אחר זה. דאפשר שמי שמחלל שבת לא לצורך מלאכה בעצמה אלא לשם הרווחת ממון לא מחייב משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.—אולם שיטת רש"י שבת צ"ג. רמלאכה שאצ"ג הוי רכר שברצונו לא באה לו. ולא הי' צריך לה שאינה אלא לסלקה מעליו. ובבן במקום שתיא צריך למלאכה כדי להרויח ממון. אין זה בכלל מלאכה שאצ"ג רהא הוא יושב ומצפה מתי תבא לידו שירוויח על ידי מלאכה זו. ולשיטת התוס' שם רמחלקים בין

מלאכות שהן בעצמן קלקול או מצדיך ר"ש שתהינה לגופו ולגופה. ובמלאכות שאין בהן קלקול בעצם לא בעי ד"ש. שתהינה לגופו ולגופה. אלא באם הן לגופו כלבר תגם שאינן לגופה חשובה מלאכה הצריכה לגופה. א"כ באופן הג"ל שמחלל שבת לשם ממון. יהי' חלוק אם המלאכות הן קלקול בעצם או לא. ובגון אם יעשה קלקול לצורך רפואה יפטור. דהא תחלה בעצם קלקול הוי. והאדם החובל אינו צריך לחבלה לגופה לשם חבלה אלא לשם הרווחת ממון.—אין מכוונתי חבלה דוקא. דהא תבלה יש מאן דאמר דחייב אפילו מקלקל—

אלא דאם בן תקשה למה לן קרא לתמיד פק"ג בשבת הא כל פק"ג אינה לגופה. ובכאן גם אפילו לשיטת רש"י יפטור דהא ברצונו לא באה לו. ובדאי שאדם זה הי' שבע רצון שלא יסתכן חבירו ולא יהי' צריך להלל שבת עליו. אלא דיש לומר דאלמלא קרא הוי אסרינן פק"ג בשבת. משום דאם לא נאסור או תהי' מלאכה הצריכה לגופה היינו צורך מצוה. דכמה שמציל את נפש תבירו ממות או מסכנת מות הרי הוא מקיים מצוה. ושוב הרי צריכה לגופה משום צורך מצוה. אלא דאם נאמר דלצורך מצוה חשוב צריכה לגופו הגם שאינו צריך בעצם לאותה מלאכה. א"כ גם לצורך ממון גם בן חווי צריכה לגופו. ואדרבה השכל מחייב דלצורך ממון חשוב יותר צריך לגופו. מלצורך מצוה. דהא אי אפשר לומר דכל הלי"ט מלאכות שבמשנת כגון הוורע והחורש וכ"ו לא יתחייב אלא א"כ יעשה אותן לצורך עצמן ואם יורע בכדי שימכור התבואה ויהי' לו ממון לא יהי' זה בכלל צריך לגופו.

ואם לצורך מצוה חשוב צריך לגופו. ראיתי באבני נזר אר"ה. ס' רמ"ו. שהקשה בהא דאמרינן שבת צ"ד. אמר ר' יוחנן אף במוציא את המת לקברו. אמאי פטור. הא קבורה הוי מצוה וא"כ הוי לצורך ואף דר' שמעון אינו חושב למצוה תיקון גבי מילה והבערת בת כהן—במכלתין ק"ו—היינו רוקא התם משום דהייך קלקול בעצמותו. אבל המוציא לולב לרשות הרבים בדי לצאת בו ודאי חייב אף לר"ש. דאלי"כ לא לשתמוט שום תנא בשום מקום שיקתו לולב בשבת בומן הזה ונימא ר"ש הוא ועל ברתך ורוקא במקלקל בעצמותו לא חשוב תיקון מצוה תקון. וא"כ כמה רליכא קלקול כלל. יחשב צריך לגופא משום מצוה. והגאון וצ"ל מתרץ. הנבי מלאכה שאצ"ג שיש בה שני צרכים. והעיקר הצורך אינה לגופה הגם שיש בו גם כן צורך לגופא. הואיל ואותו צורך אינו עיקר אצלו. מתבטל לגבי הצורך שאינו לגופו. וחשבינן המעשה כולה שאינה צריכה לגופה. לפיכך גם קבורת מת מצוה חשוב שאצ"ג. משום רבאמת הוא צריך גם להפנות את המת מביתו וזה הוי לסלקו מעליו והוי שאצ"ג. אכל גבי לולב כל המלאכה לצורך מצוה וחשוב לגופה. ע"ש.

ולפי מה שכתבתי ביותר יש להקשות דאי לצורך מצוה לא חשוב צריך לגופה. א"כ למה לן קרא דפק"ג דוחה שבת. הלא תמיר חשוב מלאכה שאצ"ג. וזה הוא דבר דחוק לומר רכל הילפותות ביומא פ"ה. אינן אליבא דר"ש הפוסט מלאכה שאצ"ג. אלא בע"כ דגם לצורך מצוה חשוב מלאכה הצריכה לגופה.

ואל כדבר קושיית מרן וצ"ל הג"ל דלמה פוסט ר"ש במוציא את המת לקברו. הא קבורת מת הוי מצוה. נפלאתי על מרן הק' וצ"ל. הלא רכר זה היא פלונתא ררש"י ותוס' בשבת

ק"ת דרש"י שם ד"ת הא ר' יהודה וכו', פיר' דמוציא את המת לקברו והי מלאכה שאצ"ג וכן הקורע על מתו והי מלאכה שאצ"ג. הגם שהיא צורך מצוה. ותוס' שם פליגי בה וסברו דהוי צריכה לגופה משום מצוה. וגם אין בקריעה על מתו משום קלקול. דהוי תיקון לגבי בגד שיוכל ללבשו בכל שעת וגם דהתיקון בא בשעת קילקול.

ובירושלמי סוף פרק תאודג. מפורש דלר"ש הוי קריעה על מתו מלאכה שאינה צריכה לגופה. דמקשי התם אמאי יצא ידי קריעה ומאי שנא מהשווחט חטאתו בשבת וכיפר וצריך להביא חטאת אחרת. ומשני משום דהוי קריעה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואליבא דר"ש. ע"ש. ודבר זה מפורש בהרשב"א שבת ק"ז. ד"ת כל המקלקלין שהקשת בסוף דבריו ואכתי קשיא לי כיון דתיקון מצות לא חשוב לת תיקון בגופת ומלאכה שלא לצורך הוא. איכ קבורת מת מצוה תדחי שבת. ובשלמא לר' יהודה כיון שיש תיקון אצל המת אסור. וכ"ש דליכא בחפירה בקרקע קלקול. אלא לר' שמעון קשיא. וי"ל דלר"ש. את"נ דשרי והא דאמרין התם קבורת מת מצוה תוכיח שאינה דוחה את השבת. ולא כר"ש. דלר"ש דאי דוחה. ותדע דפרק המצניע פוטר תי' ר"ש במוציא את המת לקברו. וכללא כייל אפילו במת מצוה זה ג"ל לפי שיטת רש"י. עכ"ל.

וה"ר דמפורש בהרשב"א דל רבאמת לר"ש. קבורת מת מצוה הוי מלאכה שאצ"ג. ודוחה שבת. ואפשר דלפי דעת הרשב"א גם נטילת לולב לר"ש בה"ז שרי בשבת. או אפשר דר"ש מודה כלולב דהעמידו דבריהם בשוא"ת משום גזירה שמא יוציא שלא לשם מצוה.

והנה כתוס' ב"ק דף פ"ג בסוף ד"ה אומר איתא דמן הדין הוי לי' למישרי לקבור מת בשבת אלא לפי שהוא מכוער ומגונה ומתבייש שנקבר בשבת שנעשה בו איסור שבת אפילו על ידי נכרי. ע"ש ומדבריהם שם נשמע דמכיון שהמת מתבייש אין כאן מצוה לקברו בשבת אפילו על ידי נכרי. איכ איך נאמר דהוי מלאכה הצ"ג. משום מצוה הלא אין כאן מצוה לקברו. ואין לומר. דאם נאמר דאין כאן מצוה שוב הוי מלאכה שאצ"ג ולא שייך טעמא דהמת מתבייש משום שנעשה בו איסור דהא אין כאן איסור. ושוב יש מצוה לקברו ושוב הוי מלאכה הצריכה לגופה ותווד תלילה. דהא ליתא. דאפילו נאמר דהוי מלאכה שאצ"ג. ואין עליו חיוב אבל איסור יש בדבר. דר' שמעון פוטר אבל לא פטור ומותר. ואיכ לעולם המת מתבייש ואין כאן מצוה ולא הוי צריכה לגופה. ואיך כתבו התוס' בכאן דהמוציא את המת הוי צריכה לגופה משום מצוה. ואין לומר דלא כתבו התוס' בב"ק את הנ"ל אלא אליבא דבה"ג שהביאו שם דשרי אפילו איסור דאודיייתא על ידי נכרי לצורך מצוה ולהתוס'. לא סבירא להו כך. דמתוך לשונם שם לא משמע כך. אלא דאפילו לכה"ג דה"ל לו מן הדין למישרי לקבור את המת בשבת. לכל זאת אסור לפי שהמת מתבייש. אבל דבר זה שהמת מתבייש ומכוער הדבר שנעשה בו איסור גם התוס' מודים. ובדאי היכי שהדבר מכוער אין כאן מצוה קבורה. כעין שאמרו דמלינים לכבודו עי' סנהדרין פרק נגמר הדין. דכל היכי שהלגת המת הוא לכבודו אין כאן חיוב או מצוה לקברו ביומו. והוא הדין כאן. דמשום דמכוער הדבר אין זה כבוד למת אלא בזיון ובכזן אין כאן מצוה.

אולם הא ליתא דאפילו נאמר שהמת מתבייש שנעשה בו מלאכה בשבת. אבל בשביל זה לא נתבטלה המצוה. דאי לא תימא הכי. תקשה לדברי התוס' הנ"ל מהא דפריך בסנהדרין ל"ה. ותהא קבורת מת מצוה דוחה שבת מק"י. ומת עבודה שדוחה שבת קבורת מת מצוה דוחה אותה מלאכות— שבת שנדחת מפני עבודה אינו דין שתהא קבורת מת מצוה דוחה אותה. ע"ש. ולדברי התוס' מת קושיא. הלא הק"י פריכא דהא המת מתבייש באם נעשה על ידו מלאכה בשבת ולפיכך אין כאן מצוה מה שאינו כן בעבודה. דאין לומר. דאם נאמר דקבורה דוחה שבת או לא יהי' זה ביוש למת. דהא התוס' כתבו דאפילו מצד הדין שרי לקבור מת בשבת לכל זאת המת מתבייש. אלא על כרחי דאפילו המת מתבייש לכל זאת המצוה במקומת עומדת ושפיר פריך בגמ'. דתהא קבורת מ"מ דוחה שבת. כלומר שלא לחייב על מלאכה זו כיון דמצד הדין דוחה מכה ק"י.

אבל מה שהקשיתי למה לן קרא דפק"נ מותר בשבת אליבא דר"ש עדיין קשה. ואין לומר דכל הילפותא דפק"נ דוחה שבת לר"ש. אינה באה אלא ללמד דמצוה היא לפקח אפילו בשבת ולא רשות בלבד. חדא. דמאי ס"ד דלא תהי' מצוה אם אין כאן מלאכה גמורה. איכ שוב יש כאן איסור של לא תעמוד על דם רעך אם לא יחלל כדי לפקח. ועוד. מת הועיל הלימוד של ר' ישמעאל ממחלת שניתן להצילו בנפשו. הא גבי מחלת אין כאן ציווי להרגו אלא שניתן להצילו והיינו רשות. איכ לא נוכל ללמוד ממחלת אלא רשות בלבד. ורשות הלא גם בלא זה ידענא. משום דהוי מלאכה שאצ"ג. וקשה לומר דילפותא זו אינה אלא משום דסובר דמלאכה שאצ"ג חייב עליה.

וה"ל כתוב במהרי"ק ס' קל"ז על הא דאמרו ביבמות קכ"א קטול לי אספתא ושדי לחיותא בשבת ואי לא קטילנא לך וכו'. דאין בזה אלא איסור דרבנן. משום דהוי מלאכה שאצ"ג דמחמת פחד שלא יהרגו יעשה המלאכה ולא מפני שהוא צריך למלאכה. איכ מה שנא הא מה המחלל שבת בשביל סכנת נפשות של חבירו ומתירא שמא ימות חבירו באם לא יעשה בעדו המלאכה. ואלמלא דברי הרשב"א הנ"ל. היינו מחלקים בין העושה מלאכה מחמת פחד דהוי מלאכה שאצ"ג ובין עושה מלאכה מחמת מצוה שהוא רוצה לקיים המצוה דחשוב צריך לגופה דמה לי אם הוא צריך למלאכה בעצמה או בכדי לקבל שכר עלי'. כמו הקוצר תבואה בכדי למוכרה. שאין הוא צריך לתבואה אלא לממון. כן גם זה תפך בקיום המצוה והוי המלאכה לגופה. אלא דאינו כן דעת הרשב"א הנ"ל.

ואל"י יש לומר. דהגם דפק"נ מצוה רבה היא אבל היא מצוה שכלית. היינו דגם בלעדי המצוה מאת השי"ת הי' האדם מבין מדעתו וגם הי' תפך להציל את חבירו מסכנה. ובפרט לקרוביו. שהוא מטבע תאדם להיות תפך לעזור לקרוביו ומכש"כ להצילם ממיתה. ואיכ מלאכה זו היא צריכה לגופה. ולא מחמת השכר בלבד. ועדיפא מקבורת מת מצוה. דהגם שהיא גמילת חסד להמת והיא מצוה שכלית אבל אלמלא המצוה לא הי' קברו דוקא והי' די באם הי' מטמינו או שודפו. וגם אין זה דבר שהוא צריך לעשות דוקא עתה. ויש זמן לקברו לאחר שבת. אבל פק"נ גם בלעדי הדין של התורה. הי' אדם בהול להציל את חבירו ובפרט את קרוביו ודוקא עתה כי אי אפשר להתמהמה במקום סכנה. ולפיכך היא לגופה והי' אסור אלמלא שהתורה התירה. והוא סברא נכונה בס"ד.

והנה ברבר פלוגתת רש"י ותוס' הג"ל אם לצורך מצוה חשוב צריכה לגופה. צריך להבין הלא כל מלאכת שבת ממשכן גמרינו, וכל מלאכת המשכן לא היתה אלא לצורך מצוה. כי אלמלא הצו של השי"ת לעשות משכן לא היו ישראל צריכים לכל המלאכות הללו, ומה טעמא דרש"י שאין צורך מצוה חשוב מלאכת הצריכה לגופה, ונראה לומר דסבת פליגותתם של רש"י ותוס' אם צורך מצוה הוי מלאכה הצריכה לגופה היא לפי שיטתיהם במשנת דהמצניע, דף צ"ג, דרש"י פיר' דמלאכת שאינה צריכה לגופה אינה מלאכה אליבא דרש"י משום ולא הוי מלאכת מחשבת, והיינו משום דברצונו לא באה לו ולא הוי צריך לה, וכל המלאכה אינה אלא לסלקה מעליו, כגון צד נחש שלא ישכנו, וברצונו שלא הוי בעולם, והתוס' פליגו משום רקשה להם מסותר על מנת לבנות כמו בתחלה, אלא הם ויל פירשו דטעם הפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, משום שאינה רומה למלאכת המשכן, ובמשכן, הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו הוא גוף המלאכה ושרשו, ע"ש, אי"כ לשיטת התוס' ניתא דמצוה חשובה מלאכה הצריכה לגופה דהא עלינו להשוותה למלאכת המשכן וגם שם כל המלאכות לא היו אלא לצורך מצוה וכל המשכן לא נבנה אלא בשביל שמצותו בכך, וכן כל דבר הנעשה לצורך מצוה חשוב צריך לגופה, אבל רש"י לשיטתו ומלאכה שאינה צריכה לגופה היינו דברצונו לא באה לו, והגם דהוי מצוה ודומה למשכן, אבל שם גבי מצות המשכן, באה המצוה לרצונם של ישראל מה שאינו כן גבי קבורת מת או קריעה על המת, דמצוה זו לא באה לו לאדם לרצונו.

והנה נראה מסולקת בזה קושיית מרן זצ"ל בא"י, דלא לשתמיט שום תנא רגוטלין לולב בשבת בזמן הזה, וכן יש להקשות גבי מצות מילה, מה חיוב חטאת יש במלאכה זו אליבא דרש"י הלא הוי אצ"ג דמשום מצוה הוא עושה המלאכה, ובכן תקשה למה בכלל צריך קרא להתיר מילה בשבת הא הוי מלאכה שאצ"ג—אם לא נאמר כמו שביארתי לקמן לשיטת רש"י דגבי מקלקל דחייב כגון הבערה וחבלה גם אצ"ג חייב—דהא גבי מצות הללו לא שייך לומר דברצונו לא באה לו, אדרבה האדם שמח על אשר באה לידו מצוה, והרי דומה למלאכת המשכן שכל המלאכות לא נעשו אלא בכדי לקיים מצות השם שציונו לבנות את המשכן, ורש"י לא כתב דמצוה הוי אצ"ג אלא דוקא גבי קבורת וקריעה ודומיהן שאין אדם חפץ שיהי' צריך לקיימן.

וברבר צורך מצוה אי חשוב צריכה לגופה, או לא, ראיתי בספר האלף לך שלמה מאת הגאון ר"ש קלוגר זצ"ל שר"ת על א"ת, ס" כפ"ז, נשאלתי אם מותר לישא קטן שאינו יכול לילך ברגליו לומר קדיש בשבת במקום דליכא עידוב, נלפע"ד, שמתר אך לא מטעם השואל, כיון דנשיאת תינוק הוי מלאכה דאודייטא מה בכך דהוי כדמלית הרי הוי רק שבות אחד ואסור אף במקום מצוה ולא הותרה רק בין השמשות ולא בשבת עצמו, רק מטעם אחר נ"ל להתיר כיון דהוצאה זו הוי רק לומר קדיש הוי מלאכה שאצ"ג, ולרוב הפוסקים הוי רק דרבנן ועי' במג"א ס' ערה, ולכן שוב הוי בכדמלית שבות דשבות וזה שפיר מותר במקום מצוה ח"ב, עכ"ל.

ולפ"ל על הגאון הנ"ל שלא חשב כלל דאם הוא לצורך מצוה שוב הוי מלאכה הצריכה לגופה ותלוי דבר זה בפלוגתת תוס' ורש"י הג"ל, ואין לומר דאפילו תאמר שלצורך

מצוה הוי צ"ג, אבל ההוצאה אינה לצורך מצוה דהא בשעת הוצאה אין כאן מצוה, זה אינו, דהא כתבו התוס' בשבת צ"ד ד"ה ר' שמעון פוטר, חב בכיסו שלא יטנפו כליו הוי אינה צריכה לגופה שאינו צריך לכיס עצמו ואפילו למנות ראיותיו או נקיים דצריך הכיס מכל מקום אין צריך להוצאה זו דה"ל סניא, ל"י אי יתיב בחד דוכתא, עכ"ל, מבואר בדבריהם דכל הטעם דהוצאה של הכיס הוי מלאכה שאצ"ג, משום דתכלית הדבר שהוא לגופה היינו למנות ראיותיו או נקיים, הוי אפשר לו בלתי הוצאה באם הוי יושב בביתו, אבל באם אי אפשר לו לבוא לידי התכלית אלא על ידי הוצאה או גם הוצאה הוי מלאכה הצריכה לגופה אם התכלית היא צריכה לגופה, וככן כאן שאי אפשר לו לומר קדיש בביתו והוא זקוק לבוא לבית המדרש לשם התכלית אי"כ גם הוצאה הוי מלאכה צריכה לגופה לדעת הסוברים דצורך מצוה הוי מלאכה הצריכה לגופה.

וראיתי עוד שם בס' כפ"ה מה שהעיד לשאת תינוק למול או ס"ת במקום שאין עידוב להיות מותר על ידי שמוציאו שנים יחד וב' שהוציאו פטורין, הנה נלפע"ד טעם נכון דאין לעשות כך, דהנה ב' שעושין מלאכה כ"א נעשה שליח לחבירו כמ"ש בפ"ק דב"מ גבי שנים שהגביהו מציאה או ב' שגבנו, ומה דשנים שהוציאו פטורין היינו מכה דאין שליח לדבר עבירה כיון דזה אין זכ"ל, לו ואי"כ הרי מפורש בפ"ב דקידושין דבד"ש יש שליח לדבר עבירה, אי"כ מה שב' שהוציאו פטורין היינו דק בדיני אדם אבל בדיני שמים חייבין לכך נתנו עצה אחרת מה שבדיני שמים מותר עכ"ל.

ולא זכיתי להבין את דבריו כלל, מה שייך להקשות משנים שהגביהו מציאה לשנים שעשו מלאכה בשבת, הא אפילו נאמר דזה נעשה שליחו של זה אבל הלא המלאכה נעשית על ידי שנים, ובקרא כתיב בעשותה יחיד ועושה אותה חייב ושנים שעושה פטורים, ומה זה ענין ליש שליח לדבר עבירה או לא, הלא הטעם מבואר ברש"י משום דלא אורחא למעיבד בתרי—שבת צ"ג—ואי"כ הוי שלא כדרך מלאכה, ואטו אם נאמר יש שליח לדבר עבירה תהי' המלאכה הנעשית על ידי שנים כאורחא ובכלל אם הרב הנ"ל רוצה לבאר שיש בשנים שעשו צד איסור, למה לו לכל זאת, מי לא יאמר שכל פטורי דשבת פטור אבל אסור, ואין כאן מקומו ולא באתי אלא להעיד דרך אגב, ונחזור אל הראשונות.

ולת"ה בהסדרי הדברים לדפוס, זכיתי בספר היקר אמרי בינה מאת הגאון מהר"מ אוירבאך זצ"ל וראיתי בס' ל, שהקשה דלפי שיטת רש"י דתיקון מצוה לא חשוב תיקון אי"כ אמאי סובר ר' ישמעאל בשבת ק"י, דחלבי יוכ"פ אינם קרבים בשבת ודע"ק סובר דלא של שבת ביו"כ, הא בהקטרת אימורין ליכא אלא מלאכת הבערה כדאיתא ביבמות ל"ג, אי"כ מקלקל הוא במה ששוף ותיקון מצוה לאו תיקון, והאריך לתרץ, אולם לפי הנ"ל אין כאן יקושיא דמצוה הבאה לאדם לרצונו גם רש"י מודה דחשוב תיקון, ולפי מה שהגני מבאר בסוף סימן זה דף י"ט דר' ישמעאל סובר דתיקון איכות הוי כמו תיקון הגוף לא קשה מר' ישמעאל כלל.

ואפ"ו להעמיס זאת בדברי הירושלמי שבת ב—ה, דהחיוב על עיכול אימרים ופדרים הוא משום מבשל, ומקשה מה כישול יש כאן, ומשני כיון שהוא רוצה בעיכולן כמבשל

מקלקל הוא אצל העצים, ומה שהוא מתקן אצל האחרים לר' שמעון לא חשוב תיקון דהא מלאכה שאינה צריכה לגופא היא א"כ שוב קשה אפילו תאמר דזה המבעיר עצים לקדרתו לא הוי מקלקל משום דאין דין מקלקל בחכורה, אבל עכ"פ יפסוד משום מלאכה שאצ"ג, דהא זה ברור דאין האדם צריך להבערת העצים אלא לקדרתו והא אמרת דזה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופא, אלא ע"כ דשיטת רש"י היא דאם מקלקל חייב או גם משאצ"ל חייב, ובשניהם הטעם משום מלאכת מחשבת, ואי מקלקל חייב משום ולא בעי מלאכת מחשבת ממילא גם שאצ"ג חייב, וכנראה זו היא שיטת רש"י בשבת דף ע"ה, ד"ה, טפי ניתא ל"י, שכתב, באה"ר, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, והתוס' שם חלקו ופירשו דהטעם דפסוד לא משום מתעסק דהא בחובל חייב מתעסק, כדאמרין בכדיתות י"ט, הנח לחינוקת הואיל ומקלקל בחכורה חייב מתעסק גמי חייב, אלא הטעם דפסוד הוא משום מלאכה שאצ"ג, דהגם ומקלקל חייב, אבל שאינה צ"ג פסוד כדאמרין בסנהדרין, פ"ה, מאן שמעת ל"י דאמר מקלקל בחכורה חייב ר"ש, הא אמר מלאכה שאצ"ג פסוד עליה, ע"ש, וע' בתוס' סנהדרין פ"ה, ובב"ק ל"ה, שהקשו על פיר' רש"י בשבת ק"ז, ובספר מגן אבות דף ט' כתב ליישב קושיא חמורה זו, דדעת רש"י היא, דר"ש ס"ל דבמכות לחכורה חייב אף דהוי מלאכה שאצ"ג הואיל ומקלקל חייב, אלא היכי דאינו מכוון לחכורה, ואפילו במקום דהוי פסיק רישא פסוד משום מלאכה שאצ"ג, ור"ש חד מיניהו בעי, או מתכוון ממש—ולא פסיק רישא—דאז רצונו משו"י לי כאילו היתה צריכה לגופא, או צריכה לגופא ממש אבל שיטת רש"י עכ"פ ברור רבמקום שמקלקל חייב גם שאצ"ג חייב, ולפיכך גם כאן גבי הצד חלזון לא כתב דפסוד מטעם שאצ"ג, ובכן אפשר דהפמ"ג, מספק לפי שיטת רש"י הג"ל, ותוכן הספק משום רבאמת כל פק"ג, אינה צריכה לגופא, דהא היא לצורך מצוה, ולר"ש, כל צורך מצוה אינו צורך לגופא, כשיטת רש"י הג"ל וגם הירושלמי, לכן התירו אפילו כנגד הרוב, אבל בחובל לרפואה, או אסור משום דאליבא דר"ש חובל חייב במלאכה שאצ"ג הואיל ומקלקל חייב, או שמא כל פק"ג, חשוב לגופא משום דבלעדי המצוה, אדם בהול להציל את חבירו והוי לגופא כנ"ל, וממילא לא קשה מה שהקשיתי הא דהג"ל בדברי רש"י שבת, דהא משכחת חובל ומבעיר צריכה לגופא כגון ברפואה, רבאמת גם רפואה הוי אינה צריכה לגופא, אלא אי מקלקל חייב משום ולא בעי מלאכת מחשבת גם אצ"ג חייב, ואי אמרת דמקלקל פסוד בחובל ומבעיר גם מלאכה שאצ"ג פסוד.

והנה הפמ"ג שם, שכ"ט, מצדד דאפשר דק במלאכה שאצ"ג התירו גבי פק"ג, אפילו כנגד הרוב, משום דהוי מדרבנן, אבל אסור דאורייתא לא, ודאייתו מהא דפירשו כולן אין הולכין אחר הרוב ובנשאר קביעת ראשון הולכין אחר הרוב ובשאר איסורין אינו כן ט' חנויות וכדומה, וע' פרישה עכ"ל וראשית כל גזרה שט"ס, יש כאן וצ"ל, דפירשו כולן הולכין ובנשאר קביעת ראשון אין הולכין, דהא כך הדין מפורש בש"ע ובדמ"ב, דאם פירשו כולן בטל הקבוע והולכין אחר הרוב ואם רוב עכ"מ אסור לפקה את הגל, ובאם נשאר קבועת ראשון, אין הולכין אחר הרוב, ואפילו פירש אחד מהם וגמלה עליו המפולת חשבינן כקבוע ואוליגן בחר קבוע ולא בחר רובא ומפקחין, ועל זה הראה הפמ"ג למה שכתב הפרישה, רבאמת קשה הלא בט' צבורין של מצה ואחד של חמץ, מבואר הדין דכפירש אוליגן

הוא ומקשה באגלי טל, דאיכ כל שורף יתחייב משום מבשל, ומתיר שם כפי דרכו, ולפי הג"ל יש לפרש, דכוננת הירושלמי להסביר דלא הוי קלקול ולא מלאכה שאצ"ג אפילו לר"ש מכיוון שהוא רוצה מחמת מצוה בעיכולן איכ חשוב לגופא ולתיקון מחמת מצוה מכיון שהוא רוצה בה ולא באה לו למרות רצונו, ודומה לבישול דהא במלאכת בישול גמי יש לומר דהמלאכה היא העודד הקשות מאת הרבר, והאדם צריך לא להעודד אלא לרכות הרבר, ואיכ גמי תאמר שהוי מלאכה שאצ"ג, אלא מכיון שברצונו באה לו הוי מלאכה הצריכה לגופא כן גמי גבי עיכול אימרים ואיכ אין בין הירושלמי הג"ל ובין ש"ס דילן ביבמות ל"ג המפרש דעיכול אימרים הוא משום הבערה ולא כלום, וע' במשנ"א חלק א דף ע"ד שפירשתי בדרך אחר, ושבעים פנים לתורה, ויהי חילוק גדול אם נפרש דהירושלמי חולק על ש"ס דילן וסובר דעיכול אימרים יש בהן משום מבשל דאז שיעורו כנרוגרת ואם כש"ס דילן משום מבעיר, שיעורו בכ"ש.

פיקוח נפש נגד הרוב

קבוע העומד להתברר

והראיתי בפמ"ג, הלכ' שבת, ס' שכ"ט, משב"צ, א', שכתב יש לספק הא דאין הולכין בפק"ג אחר הרוב, אם רוקא כאיסור שבת במשאצ"ג, למ"ד דרבנן הקילו בו, הא במלאכה ד"ת, חובל לרפואה וכדומה או בשאר איסורי תורה חובר חבר וכדומה אין הולכין בפק"ג אחר הרוב וכו' ע"ש.

והפשוטן של דבריו משמע רכוונתו, דלפקח את הגל הוי מלאכה שאינה צריכה לגופא, דהא אין המלאכה אלא להסיר את הסבה שלא תמית את האדם, כמו צד נחש שאינו צריך להנחש אלא להסיר את הסבה שלא תזיקנו כן הוא מפקח את הגל כרי שיצא האדם מתחת הגל, אבל חובל לרפואה כגון מקוץ דם לאדם שאינו יודע אם הוא ישראל או לאו יהי' אסור כאם רוב עכ"מ, משום דהחבלה הוי צריכה לגופא לצורך רפואה, ולא זכיתי להבין את עומק כוונתו, הלא דבר זה דאין הולכין בפק"ג אחר הרוב—לפי דברי הרמב"ם בפר"ב מהלכ' שבת, לפי מה שהשיב לחכמי לונל—תלו' בפלוגתת שמואל וד' יוחנן, דד' יוחנן סובר דהלכו אחר הרוב איכ ברוב עכ"מ יהי' אסור לפקה אם לא בקבוע ע"ש, וכי סלקא אדעתן רמלאכה דרבנן—היינו אם נאמר דסוכרים רמלאכה שאצ"ג לא הוי חיוב דאורייתא—תהי' אסורה אפילו במקום שהרוב אומר שזה האדם שהוא בפק"ג אינו ישראל, ועוד קשה לי כמה שכתב הפמ"ג ז"ל דחובל לצורך רפואה היא צריכה לגופא, דהא ברש"י דף ק"ו, ד"ה, וברייתא ר"ש, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופא פסוד עלי' הלכך אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל ואפילו מבעיר עצים לקדרתו מקלקל הוא אצל עצים ומה שהוא מתקן אצל אחרים לר' שמעון לא חשוב דהא מלאכה שאינה צריכה לגופא היא אלא משום דמקלקל בחבלה ובהבערה חייב, עכ"ל ואם נאמר דחבלה והבערה לרפואה הוי צריך לגופא, איכ משכחת מבעיר וחובל שאינו מקלקל היינו בחובל ומבעיר לרפואה בחולה שאין בו סכנת, דהא הוי לגופא, ואיכ התיקון בגופו של קלקול, דחבלה והבערה הן עצם הרפואה.

לכך אפשר לפרש דסמיקו של הפמ"ג הג"ל, הוא דבר גדול ועמוק, דהנה לפי מה שפירש רש"י הג"ל, דאין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל ואפילו מבעיר עצים לקדרתו גם כן

לא תעשון כן לד' אלוקיכם. ר' ישמעאל אומר מנין למוחק את אחת מן השם שהוא בלית, ואברתם את שמם לא תעשון כן לד' אלוקיכם. ע"כ והרמב"ן על התורה מביא את הספרי הג"ל ומוסיף: ודברי ר' ישמעאל אינם במחלוקת אבל הם ביאור י"כ מוחק את השם כנותח המזבח, ואם יהי' כן פיר' הכתוב ונתצתם את מזבחותם ואברתם את שמם מן המקום ההוא ולא תעשון כן לד' אלוקיכם לנתח מזבחו ולאכד את שמו אבל תנו כבוד לשמו ולמזבחו ואל המקום אשר יבחר לשום שם מזבח לשמו תדרשו ותביאו עולותיכם לפניו. עכ"ל והרא"ם ז"ל כתב שיש לפרש דר' ישמעאל תולק על הת"ק, דהקרא לא קאי אלא אמוחק את השם דוקא שלא כדרך השחתת אבל הנתח אבן מן המזבח שאינו חייב אלא כדרך השחתת דוקא כמו שכתב הרמב"ם והסמ"ג ז"ל בהדיא איך אפשר שיעלה על הדעת שישראל נתצין למזבחותם. ע"כ.

וּנְרָאָה לי לפרש דברי הרמב"ן ז"ל שר' ישמעאל לא בא לחלוק אלא לפרש כי המוחק את השם כנותח המזבח, ודבר גדול דיבר לנו הרמב"ן ז"ל ור' ישמעאל לשיטתו כדלהלן.

וְהָיָה בספרי משנת אברהם סימן ב. ענין ה. דף מ"א ע"ב. כתבתי לברר שיטת הרמב"ם ז"ל דבני מחיקת השם לא הזכיר שהאיסור הוא רק דרך השחתת אבל בסתירת אבן מעל המזבח פסק דדוקא דרך השחתת חייב. משום דהוא ז"ל כתב בהלכ' כלי מקדש פ"ט, והקודע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע, והוא הדין לכל בגדי כהונה שקרעו דרך השחתת לוקה, ודעת בעל קרבן תגיגה הובא במשנה למלך שם דעל המעיל חייב אפילו שלא כדרך השחתת מרכתב במעשה הקרבנות פ"ח—כ. דמעיל שנטמא אי אפשר לקרעו מבחוץ הגם שקריעה זו צריכה בכרי לטהרו ולהכניסו ולתפרו שוב. הרי דמעיל חייב אפילו שלא כדרך השחתת, וזה שכתב הרמב"ם ז"ל בדקדוק דדוקא כל בגדי כהונה—חוץ מן המעיל—שהקרעו דרך השחתת לוקה.

וְאִשָּׁר דהרמב"ם ז"ל דייק זה מדאיצטרך קרא גבי מעיל לא יקרע, אמאי לא ילפינן מנתיצת אבן מעל המזבח, דהא לענין השחתת, שאינו חייב אלא כדרך השחתת ילפינן מנתיצת אבן, כמכואר שם בכ"מ. אי"כ למה לן קרא דלא יקרע, אלא דשאר בגדי כהונה שפיר ילפינן מנותח אבן, דכשם שאסור לנתח אבן כך אסור לקרוע בגדי כהונה שהם קודש אלא דעל כל בגדי כהונה אינו חייב אלא כדרך השחתת כמו גבי נתיצת אבן לפיכך בעינן קרא מיוחד דלא יקרע גבי מעיל לחייב אפילו שלא כדרך השחתת.

אֲלֹהִים בספרי משני' הג"ל ביארתי דשאני גבי נתיצת אבן שלא כדרך השחתת היינו על מנת לחקן, דהתיקון הוי כמו הקלקול, דבאם למשל צריך להסיר האבן בכדי להושיבו היטב אי"כ הסתירה והתיקון שניהם הם בכמות לכן מותר, אבל גבי מעיל הקריעה של המעיל היא בכמות והתיקון יהי' באיכות היינו הטהרה ובכאן אין התיקון כעין הקלקול והוי הקלקול יותר על תיקונו, דאין תיקון האיכות חשוב כמו קלקול הכמות, ולפיכך לא הזכיר הרמב"ם ז"ל גבי מחיקת השם שהאיסור הוא רק כדרך השחתת, דהא משכחת לה נמי שיהי' אסור אפילו שלא כדרך השחתת היינו אם הקלקול יהי' בכמות והתיקון יהי' דוקא באיכות למשל אם כתב אלוקים במקום הוי' וצדוך למחוק את שם אלוקים והיא מחיקת בכמות ובאיכות על מנת לחקנו

בתר רובא ולא בתר קבוצ הגם דכל הצבורין קביעו וקיימו ועל זה תירץ הפרישה, דשאני הבא דמשום פק"ג, הקילו דבגן, וע' בפס"ג, יוד קי—ל"ז, ד"ה, אמנם, שכתב גם כן כזאת והקשה שם איך יטלים דבגן להתיר בקום ועשה וסיים בי"ל, ובודאי כזונו לכאן דשמא כל ההיתר אינו אלא משום מלאכה שאצ"ג דהוי דרבנן, כך נראה לפי עני' פירוש כדבריו.

אֲלֹהִים התירץ של הפרישה אינו מובן כל צדכו דאם משום פק"ג הקלו, למה זה דוקא בנשאר הקבוצ הראשון ופירש אחד מהם, דזה לא הוי קבוצ כלל דכמוכה גבי ט' חנויות וט', צבורין, ועלה בדעתי לומר דיש לחלק בין הנשאים, דגבי ט' חנויות טולן מוכרות בשד שחיטה ואחת מוכרת בשד נבילה, ובנמצא חתיכה אחת בחוץ ואנו אומרים שזו החתיכה היא מהרוב היינו מהכשרות, ואם אח"כ יקח מי שהוא מהחנויות ולא ידע מאיזו חנות לקח ונאמר כל קבוצ כמחצה על מחצה לא יהי' כזה סתירה כלל כי שניהם אמת, זו החתיכה שנמצאת היתה מן הרוב הכשרות וזו שלקה בחנות אפשר שתהי' מן הטריפות והדבר לא יוכל להתברר לעולם שהוא שלא כדיון, אבל גבי חשעה עכ"רם וישראל אחד קבוצים ופירש אחד מהם אם נאמר שאותו האיש אשר נפרש הוא עכ"רם כשם שמורה הרוב, ולא נפקח עליו את הגל ואחר כך נמנה את החשעה הנשארים בקבוצ ולא נמצא שם הישראל, או יתברר שעשינו שלא כדיון כמה שלא פקחנו את הגל, ויתברר שגם אותו האחד אשר נפרש הי' חלק מן הקבוצ, כלומר שמותר הי' לחלל עליו את השבת, ואינו דומה באם מתחלה לא הי' שום קבוצ, או שפרשו כולן ובטל הקבוצ, דלא שייך לומר שיתברר שעשינו שלא כדיון, דהלא אין כאן שום צד דין אשר יחייב לפקה הגל, אבל כשנשאר קבוצ הראשון ואחד נפרש, דאי"כ אנו דנים אם זה האיש הוא בכלל דין של קבוצ דהוי עכ"פ ספק ומותר לפקה או לילך כתר רוב, דהואיל שאפשר שיתברר אח"כ, שמותר הי' לפקה את הגל, הקילו חז"ל להמשיך על זה הנפרש את הדין של קבוצ ולפקח עליו עתה את הגל.

וְלִפִּי זה אם פירש אחד מן הקבוצ ונמלו שתי מפוליות בבת אחת על הקבוצ ועל אותו שנפרש אם אין כאן די בני אדם שיפקחו את שתי המפוליות, בודאי שמחויבים לפקה בראשונה את הקבוצ, דעל הקבוצ יש ספק דאודיייתא ממש של פק"ג הדוחה שבת אלא אם ישנם די ישראלים שיפקחו את שתי המפוליות הגם דמנ"ס, על אחת יחללו שבת, לכל זאת מחויבים לפקה, דהא כל הטעם שאנו נותנים על הפירש דין קבוצ דלא כבנמצא היינו משום שמא יתברר, וגם באופן כזה שייך האי טעמא דהא אפשר דבאם נפקח רק על הקבוצ יתברר שהישראל הי' אותו שפירש ודומה למה דאמרו בפסחים י', ובפ"ב דכתובות לענין שני שבילין דבאדם אחד גם בבא לשאול בזה אחד זה אי אפשר לנו לפסוק דבר הסותר, וע' במש"מ, סוף הלכ' אכות הטומאות פרק י"ט.

וּמַדְרֵי דברי בענין תיקון איכותי אי חשוב כתיקון הגוף, אכתוב בכאן פרפרת אחת מה שאמרתי בענין מחיקת השם.

תיקון איכותי במחיקת השם

בְּרִשְׁי עה"ת פרשת ראה, דברים, י"ב—ד, לא תעשון כן, אזהרה למוחק את השם ולנותח אבן מן המזבח וכו', אולם בספרי פסקא ס"א איתא: מנין לנותח אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות שהוא בלית, ת"ל ונתצתם את מזבחותם

השחתה אלא לשם תיקון ואפילו אותו תיקון יהי' רק תיקון איכותי אין בו איסור.

והנה בתוס' שם ד"ה מה לי מבשל. הקשו בשלמא לר' יהודה שפיר שמעינן דהבערה ללא יוצאת או לחלק מדלא כתיב לא תעשו מלאכה בכל מושכותיכם וכתב הבערה שמע מינה ללא יוצאת או לחלק כדפרישית בפ' כלל גדול אלא לר' שמעון דאיצטרך למיכתב הבערה לחייב מקלקל בהבערה מנא לן ריצאה ללא או לחלק וכו' ויש לומר דנפקא לי' לחלק מהיכי דנפקא לי' לשמואל בפרק כלל גדול. עכ"ל. ומבואר שם בתוס' דשמואל סבר דלא כר' נתן ולא כר' יוסי אלא כר' שמעון. איכ' ר' שמעון דלא כר' נתן. ובתוס' שבת דף ע' ד"ה ועל כולן אינו חייב אלא אחת. מבואר דר' נתן הסובר דהבערה לחלק יוצאת סוכר דחריש וקציר אתא לכדד' ישמעאל במריק. ר' מה חריש דשות ויליף מהבערה ואייתר לי' בתריש וקציר לכר' ישמעאל. איכ' ר' ישמעאל כדד' נתן. והיינו דלא כר' שמעון אלא כר' יהודה. וזה מה שרצינו לבאר דר' ישמעאל כר' יהודה. ואיכ' אליב' תיקון איכותי חשוב כמו תיקון הגוף. ומחוק את השם חייב דוקא שלא כדרך השחתה כמו נותץ אבן ואין חילוק בין אם התיקון הוא באיכות או בכמות ובכן שפיר כתב הרמב"ן דל שר' ישמעאל בא להוסיף ולטריש את דברי הת"ק. כי מחוק את השם כנותץ המזבח כלומר כשם שהנותץ המזבח דוקא כדרך השחתה כך מחיקת השם דוקא דרך השחתה אבל שלא כדרך השחתה אלא לתיקון אפילו לתיקון איכותי גם כן תיקון הוא. דר' ישמעאל לשיטתו כר' יהודה דתיקון האיכותי כתיקון הכמותי. והכך.

ולכתוב את שם הוי' דאז יתקן האיכות של השם כלומר שיהי' כתוב שם הוי' כתיקונו אבל הכמות של שם אלוקים לא יתקן ובאופן כזה אסור משום שאין תיקון האיכות חשוב כנגד המחיקה של העצם כדלעיל גבי בנר שנטמא ויצא לתוך ובכן אין זה מילתא דפטיקא וכל שלא כדרך השחתה מותר למחוק. דרך שלא כדרך השחתה דהתיקון הוא כמו הקלקול או מותר לכן סתם הרמב"ם דל דבריו לאיסור. ע"ש בספרי משנת אברהם.

אולם רבר זה אם תיקון האיכות לא חשוב תיקון כמו תיקון הכמות תליא בפלוגתא דרי' וריש בשבת ק"ו. דאמרינן התם: מתני ר' יהודה ברייתא ריש. מה טעמא דר' שמעון—דאמר רמקלקל בחובל ומבעיר חייב—מדאיצטרך קרא למשרי מילה הא חובל בעלמא חייב. ומדאסר דחמנא הבערה גבי בת כהן שמע מיניה מבעיר בעלמא חייב. ור' יהודה התם מתקן הוא כדד' אשי. דאמר ר' אשי מה לי מתקן מילה מה לי מתקן כלי. מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין. ע"כ מבואר דר' יהודה סובר מה לי מתקן מילה מה לי מתקן כלי. כלומר, שאין שום חילוק בין תיקון באיכות כמו מילה שאינו אלא תיקון איכותי בזה שמתקן גברא שיהי' נמול. ור' שמעון סובר דאינו דומה תיקון מילה שהיא רק איכותי לתיקון כלי שהוא כמותי. איכ' הא דאמרינן לעיל דמחיקת השם אפילו שלא כדרך השחתה אלא בכדי לתקן תיקון איכותי אסור. אינו אלא אליבא דר' שמעון אבל אליבא דר' יהודה שאינו מחלק בין איכותי לכמותי. אינו אסור למחוק את השם אלא כדרך השחתה אבל שלא כדרך



סימן ג.

בישול והבערה

ישות או העדר

מהעדר הקשות. ואפיה היא להיפך העדר הלחות. דאם כך תקשה אפילו נאמר דהמלאכה בבישול היא עשיית הרכות ולא העדר הקשות. סוף כל סוף תקשה הלא אפיה היא להיפך מההעדר הקשות אלא דע"כ אנו ילפינן מבישול סמנים שהיא מלאכה. היינו הכשרת הרבר למה שהוא זקוק אם לקשות, קשות. ואם לרכות רכות. הלא בבישול מים אין כאן לא העדר ולא ישות אלא מכשיר את המים לשתיו. דהא לא שייך לומר העדר של צוננים. דאין זה העדר גמור. דסוף לשוב ולהצטנן.

1901 מגן אבות דף כ"ט כתוב. שמבעיר לא מלאכת העדר הוא דאע"ג רותן העדר לעצים אבל יש כאן ישות של אש ושלהבת. ואין מלאכת העדר המחלט אלא בקורע שנעדר שלימות הבגד. וכן כתב בש"ע הרב זצ"ל סימן תצ"ה. ובספר אבני נזר א"ה. סי' רלח מפלפל בדבריו ומביא ראיות דעיקר המלאכה היא העדר הכליון, וישות האש הוי תולדה רמבסיד.

לעיל דף י"ח. בריש העמדה כתבתי. רבמלאכת בישול נמי יש לומר דהמלאכה היא ההעדר הקשות מאת הדבר המתבשל ויורע אני שיש לפלפל הרבה בסברא זו. אם מלאכת הבישול היא העדר הקשות. הרכות נעשית מאליו או שמא אין העדר בגוד מלאכה. וכל מקלקל דפטור הוא משום שאין בו אלא העדר בלבד, ומלאכה היא רק על ישות והרכות בבישול היא הישות. אמנם באופה דהשיעור הוא עד שיקרמו פניה. דהא כתבו התוס' דף כ' רלחם הפנים. סגיא בקרימת פנים. ועי' בתוס' מנחות נ"ז. וכתבו דמשמעטא דשבת משמע דקרימת פנים חשוב אפיה גמורה ע"ש ובמנחות איתא דאין אמית לחם הפנים רוחה שבת. וקרימת הפנים היא מלאכה של ישות או אפשר דזה רק סימן להעדר הלחות דהא בישול כמאכל בן דרוסאי שהוא שלישי או חצי בישול. כדאי שאין כאן רכות עדיין אלא שפעל הבישול על העדר הקשות. הגם דאיכ' יש לשאל איך אפשר שאפיה היא תולדה של בישול הלא בישול היא המלאכה

וצריך להכין לפי נוסחת התוספתא בחלוקה השניה למה פטור זה שהביא את האור. הגם דעדיין לא היו עצים שם אבל הלא הגחלת מתלבנת כשהוא מוליכה כמו שפיר' רשיי וכן קשה לפיר' הרמב"ם אמאי מחיב משום מבשל ולא משום מבעיר. וכן הקשה שם בלחם משנה ותירוצו דהוק מאד. דהא חילוק גדול יש בין אם החיוב משום מבעיר או משום מבשל לענין שיעורא. דמבעיר חייב בכל שהוא ומבשל שיעורו כגורגרת. וכן קשה בחלוקה א' למה לא יתחייב הנתן את האור משום מבעיר כמו שכתב רשיי דהגחלת מתלבנת.

לכן אפשר דרשיי הרמב"ם פליגו במלאכת מבעיר. דלרשיי מבעיר היא פעולת ההעדר. לכן אם זה הביא גחלת בוערת שיש עליה אש, דהגם שאין הוא עושה שום פעולה גמורה בישות האש דהא האש כבר הי' קשור בגחלת ובאם האש עזבה את מקומו ומתנתק למקום הסמוך לו אין כאן שום פעולה בישות של האש. לגכי גחלת זו (ולהלן עוד נבאר סברא זו) אבל פעולה של העדר יש כאן. דעל ידי הילוכו ברוח הגחלת נשרפת מעט מעט מהר והגחלת נעדרת. מה שלא הי' נעדר באם הגחלת היתה מונחת במקומה שאין מצוי הרוח. ולפיכך חייב זה המבעיר את האור.

והרמב"ם אפשר רסובר דחייב של הבערה היא הישות של האש ולכן זה המביא את הגחלת אינו פועל שום פעולה בישות האש. אלא דהגחלת נעדרת. ועל מלאכת ההעדר אין לחייבו. ואת הנתן את העצים גם כן אין לחייב משום מבעיר. דהרמב"ם מפרש שבאו כלם בבת אחת כמו שפירש המגיד משנה. איכ זה שהדליק את העצים בהגחלת של אש לא לבד עשה זאת אלא שניהם יחד הדליקו. זה נגע את עצו בגחלת חבירו. וזה נגע בגחלתו בעצו של חבירו והיו שניהם שעשו מלאכה בשבת. והיו זה יכול וזה יכול. דבעל העצים הי' יכול להדליק בגחלת בלתי שיגע בעל הגחלת בעצו. וכן בעל הגחלת הי' יכול להדליק את העץ בגחלת אשר בידו. בלתי שיגע בעל העץ בגחלתו. אבל על נתינת העץ כשהוא בוער תחת הקדירה חייבים כולם משום מבשל דהא מלאכת כולם היתה צריכה לבישול. היינו הגחלת והעצים וכן המגיס נמי חייב משום מקרב בישול דהא בעצמו עשה זאת. אבל כסיפא אין לחייב את בעל הגחלת על הבערה. דהא שיטת הרמב"ם דרק על ישות ולא ההעדר חייב במבעיר. וכן לא על הבישול. רבשעה שנתן את האור לא היו עדיין עצים ולא הי' כאן שום בישול ובכך לא הי' לו להרמב"ם צורך לכתוב כסיפא דהנתן את העצים על האור חייב משום מבעיר. דזה פשיט' רכל חסעם דפטור כרישא אינו אלא משום ב' שעשו.

ומאונתו ברייתא נכל לפשוט מה דמספקא לן לעיל במלאכת בישול אם הפעולה היא ההעדר הקשות או עשיית הרכות. דהנה לכאורה צריך להבין דאם מגיס חייב משום דמקרב את הבישול. היינו שבלתי הגסתו הי' התבשיל מבושל לאחר עבוד שעוה. ועל ידי הגסתו הוא ממחר להתבשל במשך חצי שעה. איכ קשה מהא דאמרינן בשבת י"ח במשנה ושווין אלו ואלו שטוענין קודת בית הבד ועגולי הגת. ומפרש הגמ' מה שנא דלא פליגי ב"ש בהא ומפרש משום דאי נמי עביר להו בשבת ליכא חיוב תסאת. דכי אסרינן סחיטת זיתים. וענבים כפ' תבית שנשתברה הני מילי בזיתים וענבים שלא דוסקן מבעוד יום דהנה ליי מפרק רבך ממשאו הגרול בתוכו היא תולדה דדש

לשיטת הרמב"ם בפיה"מ פרק ז' שבה. דכל שהוא דומה במקצת להאב הוי תולדה. ע"ש.

ובספר צמות פענה להגאון הנפלא מראגנאאו. הלכות תרומות. דף ל' כתב ראי' דמרחזינן דחייב בכבוי ובהבערה בכ"ש הרי זה עד דהחייב הוא משום האש. כלומר כשם שחייב על הוצאת אש בכ"ש משום דכ"ש אש חשוב. לפיכך המבעיר כ"ש וכן המכבה כ"ש שמסלק את האש ג"כ חייב. דאם נאמר דהחייב אינו במבעיר על האש אלא על דבר הנבער היינו העץ וכן המכבה לא משום סילוק אש אלא משום שנשאר הדבר ולא נשרף. אמאי יתחייב בכ"ש הא שיעור עצים אינו בכ"ש וכן אפר ועפר אינו בכ"ש אלא בדי לכסות, ע"ש. ולרידי אין כל כך ראי' מכאן, דזה הוי דבר שבשיעורין ואין להקשות מהוצאה על הבערה דכך שיעורי חכמים, ובל שיעורי חכמים כך הם. ע' במשנ"א דף ל"ז בדבר שיעורין.

והנה בדבר זה אם מלאכת הבערה היא העדר או הישות שבאש. ביארתי רבך יקר אחד בהא דתניא בכיצת ליד. אחד מביא את האור ואחד מביא את העצים, ואחד שופת את הקדירה. ואחד מביא את המים, ואחד נתן בתוכו תבלין. ואחד מגיס. כולן חייבין. והתניא אחרון חייב וכולן פטורין. לא קשיא. הא דאייתי אור מעיקרא הא דאייתי אור לבסוף. פיר' רשיי. כולן חייבין: מביא את האור משום מבעיר את הגחלת. דכשהוא מוליכה היא מתלבנה מרוח הליכתו. ומביא את העצים אל האור משום מבעיר. שופת את הקדירה לקמיה מפרש מאי עביר. נתן מים ותבלין ומגיס משום מבשל שאף היא אב מלאכה. דאייתי אור מעיקרא. כולתו עבדי מעשה בדפרישית. דאייתי אור לבסוף. איהו רעביר והנך לא עבדי מידי עכ"ל.

ודינין הללו מבוארים בתוספתא שבת י"ב. אלא שבתחלוקה השני' יש שינוי בהתוספתא וכך כתוב שם: אחד נתן את הקדירה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ואחד מביא את האור ואחד נתן את העצים ובא אחד והגיס שנים האחרונים חייבים. פירוש, זה שנתן את העצים וזה שהגיס חייבים והשאר פטורים.

וברמב"ם הלכ' שבת ט"ו. איתא לדין זה כמו שכתוב בהתוספתא אלא שבתחלוקה הראשונה כתב: אחד נתן את האור. ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדירה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס. כולן חייבים משום מבשל. ובחלוקה השנייה כתב: אבל אם שפת אחד את הקדירה תחילה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין. ובא אחר ונתן את האור ובא אחר ונתן את העצים על האור ובא אחד והגיס. שנים אחרונים בלבד חייבים משום מבשל. ע"ש ובכסף משנה האריך מאד בשם מורו מהר"ר בי רב ז"ל. להקשה למה לא יתחייב גם הנתן את האור בחלוקה ב'. משום מבשל הלא בלעדו לא הי' התבשיל מתבשל. ואמאי בחלוקה הא'. בנתן את האור תחילה מתחייב משום מבשל. ותירץ הוא ז"ל דהרמב"ם מפרש רישא דברייתא בכאו כלם בבת אחת לפיכך חייבים כולם משום בישול ובסיפא מפרש דבאו בזה אחר זה היינו בסדר שכתב הרמב"ם. נתן את האור ועדיין לא היו עצים שם. ואח"כ בא אחד ונתן את העצים ובא אחר והגיס. דדק השנים האחרונים הנתן עצים והמגיס עשו מלאכת הבישול.

מודים שהוא אש גמור. אלא דפולגתם היא מה היא הבערה. דהרמב"ם ז"ל סובר דהבערה היא הישות של אש, ובכך גם המחמם גחלת של מתכת פעל בישות האש, דהא הביא אש על הברזל וזו היא פעולת הבערה. אלא דאין כאן שום העדר, דהא אין הברזל נשרף ונעדר, זה לא איכפת לנו. והראב"ד ז"ל סובר דהגם דיש כאן ישות של אש אבל אין כאן שום העדר, כשיטת דש"י לדעיל, דחייב הבערה היא על ההעדר דוקא, לפיכך אינו מחויב על המחמם את הברזל משום מבעיר אלא משום מבשל, דהא במבשל כבר כתבו דחייב הוא על הישות ולא על ההעדר.

וה"ל קושיא שהקשיתי לעיל דף י"ט; מהטענת קודות בית הבד, אמאי מגיס חייב משום דמקרב בישול, והטוען קודות בית הבד פטור, הגם דמקרב סחיטה, אפשר לתרץ באופן אחר, והוא בהקדם מה שהקשה מרן זצ"ל באגלי סל, במלאכת האופה, מ"א—ג. על מה שכתבו התוס' בפר' כלל גדול דהצד חלזון אינו חייב על הריגתו כמו השולה רג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב, כיון שדרך חלזון למרכס שהוא בעצמו מקרב מיתתו, אי"כ קשה כיון שהמגיס מקרב בישולו יפסוד הראשון, כשם שהצד חלזון פסוד הגם דה"י מת מעצמו על ידי שניצד, אלא מכיון שהוא מת יותר מהר על ידי הפירכוס, כן נמי הראשון יפסוד משום דהוא מתבשל מקודם על ידי המגיס, והיא קושיא נפלאה, ותיירץ שם דהטעם דהמבשל וגם המגיס חייבים משום דהוי שנים שעשאו בזה אינו יכול וזה אינו יכול, דעל ידי המגיס לבד לא ה"י מתבשל כלעדי מעשה המבשל, ועל ידי המבשל לבד לא ה"י מתבשל בשעה זו אלא אחר כך, ואף דבעלמא אינם מתחייבים אלא כשעשו בבת אחת, אבל אם על ידי מעשה הראשון לא ה"י מתבשל ובא השני והוסיף עד שנתבשל על ידי שניהם הראשון פטור, כדמוכח בפרק אין מעמידין—דומה לחופר בור ט' ובא אחר והשלים לעשרה—מכל מקום הכא רבמעשה הראשון ג"כ ה"י מתבשל, רק שה"י מתאחד הבישול, לא שייך לומר דבעידנא דעביד לאו מידי קעביד וחייב בשבא השני והגיס כיון שנגמר על ידי שניהם דדוקא כשעל ידי הראשון לא ה"י מתבשל או אמרינן דהראשון לאו מידי עביד, וכיון דחייב הוא משום שנים שעשאו בזה אינו יכול וזה אינו יכול, לא שייך לחייבו גבי הצד חלזון, דהנה התוס' הקשו בפרק המצניע בהא דהמוציא את החי במטה פטור משום דחי נושא את עצמו, הא מכל מקום לא ה"י החי יכול להוציא את עצמו בלתי השני המוציא ויתחייב המוציא, ותיירצו: רמלאכת שבת ממשכן גמרינן, ולא מציינו במשכן דבר שנעשה בו המלאכה ימיע במלאכה, ע"ש, וע"כ אי אפשר לחייב את הצד חלזון משום הריגתו, אף דהחלזון בעצמו לא ה"י יכול להמית עצמו בלתי צירתו, מכל מקום כיון דהחלזון עצמו שבו נעשה המלאכה מסייע במיתתו פטור, ע"ש דפוזית.

וה"ל זה לא קשה מה שהקשיתי מהטענת קודות בית הבד דיתחייב כמו מגימ, דהא הכא נמי הענבים הדדוכים הסחונים מסייעים בהסחיטה, ואפילו נאמר שמה שהקודות עושות הוי כמו שהאדם בעצמו עושה אבל הענבים בעצמם גם מסייעים בנתינת הית, לאחר שכבר נתרקטו מבעוד יום, ולכן אי אפשר לחייבו משום שנים שעשאו, דדבר הנעשה בו מלאכה מסייע ולא דמי למשכן, ואם כך נתרץ אין רא"י מכאן דמלאכת הבישול היא הרכות ולא העדר הקשות והבן, וכל זה לפלפול אכל לאמיתו של דבר הוא כאמור מקודם דלא שייך מקרב מלאכה באם ענבים כבר מרוסקים ואין בהם חיוב של מטרק.

אבל הכא אין נותנים קורה על גבי זיתים עד שסוחנין תחילה ברחיים וכן ענבים דורכין אותן תחלה ברגל, וכלאו קורה נמי משקה נפיק ממילא אלא דלא נפיק שפיר כי השתא ולא רמי לרש, עכ"ל ולפי מה דאמרינן לעיל דמגיס חייב משום קירוב בישול, אי"כ זה הנותן קורה על גבי זיתים הא הוא נמי מקרב הסחיטה ואמאי לא יתחייב משום סוחס כשם שהמגיס חייב משום מבשל, אלא דחילוק גדול יש בין הנושאים דגבי בישול אין המלאכה נגמרת עד שמגיע לידי בישולו, לידי רכות, וכל זמן שלא הגיע לידי כך לא הועילה מלאכה זו כלל, לפיכך המגיס חייב דהא הוא אשר עשה את מלאכת הבישול, דאלמלא הגסתו, לא ה"י התבשל הזה מבשל כלל לאחר חצי שעה, אבל גבי טעינת קודות בית הבד, הלא היין היוצא מעצמו בלתי טעינת הקודות הרי הוא יין טוב לא גרוע כלל מזה היין היוצא על ידי הטענת הקודות אלא שלא ה"י יוצא כל כך בשפע ועכשו על ידי הקודות יוצא במשך שעה כוס שלם ובלתי הקודות ה"י יוצא רק חצי כוס אבל אותו חצי כוס הוא יין טוב וגמור כמו זה שיוצא עכשו על ידי הטענת הקודות לפיכך אין בהטענת הקודות שום מלאכה אלא מהר הכמות של היין, ולכן אפילו עושה כן בשבת אין כאן חיוב הטאת הראיסור הוא סחיטה, כלומר לפרק את היין מתוך הענבים אבל אם הענבים דדוכים מערב שבת או לשיטת הר"ן אם הקודות היו נותנים מע"ש אפילו סוחסם בשבת אין כאן חיוב, דהא על ידי הדריכה או על ידי הטענת הקודות כבר נתפרק היין מתוך ענבים, והרי זה דומה לפותה ברוח בחבית של יין שהיין יוצא מן החבית שאין בזה חיוב, אבל גבי מגיס הלא הוא מקרב את איכות המלאכה, ובלערו לא היתה המלאכה כלל לאחר חצי שעה, דהגם דלאחר חצי שעה פעל הבישול בהעדר הקשות אבל לא הועיל כלל בישות הרכות, אי"כ שמענו מכאן דמלאכת הבישול אינו זה החלק הפועל על ההעדר הקשות אלא מה שפועל על ישות הרכות, ואין לשאול אי"כ אמאי יתחייב המבשל הלא לא הוא עשה את ישות הרכות אלא את ההעדר הקשות בלבד, משום דבלערי המבשל לא ה"י יכול המגיס לעשות את ישות הרכות והרי זא"י וזה אינו יכול כמו שאבאר להלן, והבן כי נכון הוא.

וה"ל שלפי מה שכתוב הר"ן בפרק השובר את הפועל דאפשר שיש במולח משום מבשל, אפשר שסברתו היא דפעולת הבישול ההעדר הקשות ולא ישות הרכות, דאין סברא לומר דהמלח עושה הרכות אלא מסיר הקשות אלא שדברי הר"ן תמהין מאד כמו שכתב באג"ט, אופה—לי"ז, ואי"ה אברר להלן בדרך זו הסוגיא ודיש פרק כירה.

וה"ל מה שצידדתי לעיל דשיטת הרמב"ם ז"ל היא דהבערה היא הישות של האש ולא ההעדר של דבר הנשרף, מובן ברוחא פולגת הרמב"ם והראב"ד ז"ל בפ' י"ב א, בהלכ' שכת', דהרמב"ם פוסק דהמחמם את הברזל כדי לצדפו במים הרי זה תולדת מבעיר, והראב"ד ז"ל כתב דחייב משום מבשל ע"ש, וכתב הר"ב המגיד דמ"ש הראב"ד לחייבו משום מבשל אינו נ"ל, שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף אין ראוי לומר מבשל אלא מבעיר, וכבר הוכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור, זה נראה ברור עכ"ל ולפי הנ"ל אין כאן שום קושיא על הראב"ד ממה שהוכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור, דפולגת הרמב"ם והראב"ד אינו אם גחלת של מתכת הוא אש גמור או לא דהכול

קירוב מלאכה בשבת. שלא במלאכת בישול

ובתירוצו הנ"ל של מרן זצ"ל הנ"ל דלפיכך הצד חלוקן פטור משום נטילת נשמה. משום ההחלוקן הניצוד מסייע. יש לי לפקפק דהנה כמה שכתבו התוס' בהמצניע דלא מצינו במשכן דבר שנעשה בו מלאכה יסייע במלאכה ולפיכך פטור המוציא את החי במטה. אין להקשות א"כ אמאי מתחייב הפורס מצודה לצוד והחיה ניצודת. הלא גם הניצוד מסייע למלאכה. שאלמלא בא הניצוד אל המצודה לא היתה בכאן שום צידה. דצידה היתה במשכן גם באופן כזה. היינו שהיו ציידין גם על ידי פריסת מצודה. א"כ חוינו ולענין מלאכת צידה לא איכפת לן במה שתניצוד מסייע להצידה. ושוב קשה אמאי לא יתחייב משום נטילת נשמה על יד הצידה ומה חזית ללמוד מלאכת נטילת נשמה שעל ידי צידה מהוצאה נילף מצידה עצמה. דלא איכפת לן במת שהניצוד מסייע ושוב הררא הקושיא של מרן זצ"ל לדוכתא דדמי למבשל ומגיס דאין המגיס פוטר את המבשל כן נמי הכא הגם שהחלוקן עצמו מקריכ מיתתו לכל זאת יתחייב הצדו משום נטילת נשמה.

ולולא דמסתמינא אמינא רכל הדין של מגיס משום מקרב המלאכה אינה אמורה אלא דוקא במלאכת בישול ולא בשום מלאכה אחרת. אחד פרש את המצודה וסוף הדבר הניצוד לבוא לתוך המצודה בשבת. — רבאם אין ברוד שבשעת פריסת המצודה שיכנס העוף או החיה לתוך המצודה. אינו חייב. כדמבאר בתוס' שבת י"ז ד"ה אין פודסין. — ובא אחר ומיהר את הניצוד לתוך המצודה. אין לחייב את שניהם את הפורס את המצודה ואת השני שמיהר את הניצוד לתוך המצודה אלא אחד בלבד חייב. משום דכל דין זה אינו אלא במלאכת בישול. ומעמו של דבר משום וכל מלאכת שבת ממשכן ילפינו, ובמשכן מסתבר דהיתה מלאכת הגסה נבי בישול סמנים. אבל במלאכות אחרות לא מצאנו שיהי' קירוב מלאכה כמו מלאכה עצמה. וגם בשי"ס לא נאמר כלל הענין של קירוב מלאכה אלא גבי מלאכת בישול ואפילו גבי קירוב עבודה דהוי עבודה לא מצאנו אלא גבי זר שהפך בצינורא דהוא מלאכת בישול. ע' שבועות י"ז והטעם משום וכל עיקר הדין שקירוב מלאכה הוי מלאכה לא מצאו חז"ל אלא במלאכת בישול ובכן גבי עבודה נמי לא אמרו דקירוב עבודה הוי עבודה אלא בעבודה שישנה משום בישול. כגון מהפך בצינורא, אבל בשאר מלאכות מסתבר הדבר שמקרב את הרבר שהי' נעשה גם בלעדו לא חשוב פועל הדבר. כמו שאמרו גבי זרק כלי מראש הגג ובא אחר וקרמו במקל רמצי אמר אנא מנא תבירא תברינא. ומה הועיל השני בזמן שגם בלעדו היתה הפעולה נעשית.

ובזוה נובל לפרש סוגיא שהיא בולה מוקשה הא ראמדינן במנחות ג"ה אמר ר' אמי הניח שאור על גבי עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאלי' חייב כמעשה שבת—רשי' כי חיכי דמחייב מניה בשור על גחלים בשבת ונצלתה מאליו. — ופריך. ומעשה שבת כי האי גזנא מי מחייב. והאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן. הניח בשור ע"ג גחלים. היפך בו חייב לא היפך בו פטור. אמר רבא מה חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שכת, גוסא אמר רבה ב"ב חנה אר"י הניח בשור ע"ג גחלים היפך בו חייב לא היפך בו פטור. היכי דמי אלימא דאי לא היפך בו לא בשיל פשיטא אלא דאי לא מהפיך ליה נמי הוה בשיל אמאי לא מחייב. לא צדיכא דאי לא הפיך ביה הוה בשיל מצד

אחד במאכל בן דרוסאי וכי מהפיך ליה בשיל משני צדין כמאכל בן דרוסאי. קמ"ל רכל מצד אחד כמאכל בן דרוסאי לא כלום הוא. ע"כ וברשי' ותוס' שם פירשו דעיקר הרבותא היא בהניח שאור ע"ג עיסה. והגם שנתחמצה מאלי'. ובאיסוד חימוץ כתיב לא תעשה והוה אמינא עד שיעשה מעשת חימוץ כגון לישת ועדיכא. לכל זאת אשמעינן דחייב. משום דמצינו גבי שכת וכתוב ב"י לא תעשה כל מלאכה. ולכל זאת המבשל שאינו עושה הבישול בידים וחייב. ופריך ומעשה שבת כי האי גזנא מי מחייב. והאמר רבה ב"ב חנה וכו'. והקשו בתוס' הלא המדביק פת בתנור. באמת חייב הגם שהפת נאפה מאליו. ותירצו דגבי פת חייב משום דדרכו לאפות כולו. אבל כאן אין הדרך שתתחמץ העיסה כולה אלא אותו צד לחודא שנוגע בשאור לפיכך מדמה להניח בשור ע"ג גחלים. רכל בצד אחד כמאכל בן דרוסאי. לאו כלום. ע"ש ואינו מובן. דהא ר"י אמי אמר: הניח שאור על גבי עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאלי'. א"כ. הוא אמר בפירוש שהעיסה נתחמצה והי' דומה ממש להרביק פת בתנור ומה מקשה מהניח בשור ע"ג גחלים ולא בשיל. וכאם המקשה הי' סובר שגם ר' אמי מידיי שלא נתחמצה העיסה אלא מעט מצד אחד. לא הי' ר' אמי מוסיף "והלך וישב לו". דאפילו עשה מעשה חימוץ ממש אלא שלא נתחמץ רק מעט היתה רבותא לומר דחייב. ומדנקט הלך וישב לו ונתחמצה מאליו. ע"כ העיקר רבותא דר' אמי כמו שכתבו תוס' ורשי' הנ"ל והגם דלא עשה מעשה בחימוץ. לכל זאת קרינן ב"י לא תעשה וא"כ שוב הוי דומה להרביק פת בתנור ומה קושיא מהניח בשור ע"ג גחלים דפטור בלא בשיל.

ולולא צדיך להבין מה שפירש רשי' שם. כמעשה צלי בשבת. כלומר הכא חייב בהנחה בעלמא כי היכי דמחייב בשבת אם הי' עושה בו מעשה צלי גמור שהיפך בו דהתם איכא לפלוגי בין הפך ולא הפך כגון ככה"ג דמפרש לקמן דאי לא הפיך הוה בשיל מצד אחד אבל גבי חימוץ ליכא לפלוגי עכ"ל. וקשה מדוע ליכא לפלוגי בחימוץ גם כן באותו אופן עצמו כמו שפירשו בתוס'. שכשאדם מניח שאור על גבי עיסת אין דרכה להתחמץ אלא אותו צד לחודה שנוגע בשאור ואותו צד עצמו אין דרכו להתחמץ חימוץ גמור. והיתבן שרשי' ותוס' יחלקו במציאות. הלא בקל אפשר לברר את המציאות ועוד קשה אם שיסת רשי' ז"ל דגבי חימוץ אי אפשר לפליגי. מכל מקום אמאי חייב. מן שורת הדין שבכל אופן שמניח את השאור על העיסה לא יתחייב. דתמיד הוי כצלי של שבת שלא הפך בו.

לכך נראה לי לפרש דברי הגמ' הנ"ל מנחות בדרך חדשה. דר' אמי אמר הניח שאור על גבי עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליו. כלומר שלא בשביל השאור נתחמצה דבשאור לא הי' כדי לחמץ אלא מאליו. בדרך כל עיסה המונחת שמתחמצה "מאליו" הגם שאין עליה שאור. אלא רבאם לש את העיסה והניחה בלא שאור הגם שהתחמצה מאליו. אין זה בכלל לא תעשה. אבל משהניח עליה שאור חייב. והגם דבשעת הנחת שאור לא נתחמצה ואח"כ היא מתחמצה מאליו בלתי השאור מצטרפת מעשה הנחה להחימוץ שמאליו. כמעשה שבת. כלומר. כל מי שמניח בשור על גבי גחלים. אין הבשר נצלה מיד בשעת הנחה ואח"כ הבשר נצלה מאליו כי הנתתו אינה פועלת בהצליה אלא בהנחה לבדה.

לכל זאת חייבתה התורה משום לא תעשה כל מלאכה. ועל זה מקשה ומעשה שבת כי האי גוונא מי מחייב. האמר רבבי"ח אריי הניח בשר ע"ג גחלים היפך בו חייב לא היפך בו פסור, כלומר זה שהניח בשר ע"ג גחלים סמוך למוצאי שבת, שבאם לא יהפך בו ויקרב בישולו, אין בכרי שיצלה הבשר, ואם נצלה הבשר לערב במוצאי שבת פסור—והוא כדעת מרן זצ"ל באגלי טל מלאכת זורע התולק על הגאון בעל חלקת יואב ד"ל—אלא באם היפך בו וקירב את בישולו קודם שקיעת החמה חייב. והיינו דוקא גבי שבת מחייב בהיפוך משום דהוי מגיס כי על הנחת הבשר ע"ג גחלים אי אפשר לחייבו רבשעה שהניח לא הי הבשר ראוי לצלות מבעור יום אלא על הפיכת הבשר דהיינו קירוב בישול כדאמרינן בע"ז ל"ח. לא צריכא דאי לא היפך הוה בשיל בתרתי שעי, והשתא קא בשיל בחדא שעה מהו דתימא קירובא בישולא מילתא היא. וכן בשבועות י"ז, זר שהפך בצניורא ע"ש, מבואר מפורש דהפיכת הבשר הוא קירוב בישול דהוי מגיס ממש. ובכן כאן דהניח שאור שלא הי בו כדי להחמיץ ונחמץ מאליו, רמי ממש להניח בשר בשבת ולא הפכו ונצלה במוצאי שבת דפסור, וזו היא קושיית הגמ', אמאי אמר ר' אמי דחייב, ועל זה משני אמר רבא מה חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שבת, כלומר דוקא מטעם זה שהקשית לפסור, הוא חייב, דגבי שבת בהניח בשר ע"ג גחלים לא גמר את מלאכתו בשבת באם לא הי בכרי שיצלה בשבת עד שיהפוך, דהא גבי מלאכת בשול יש גם מגיס, ואם אין בכרי הנחת הבשר ע"ג גחלים שיצלה בשבת לא חייב ער שיהפוך ויגיס, אבל מלאכה זו אינה אלא במלאכת בישול ואינה בשום שאר מלאכה, ובכן גבי הימוץ של מנחות אין לומר שלא עשה את כל מלאכת החימוץ משום שלא הפך בו דהיינו מלאכת הגסה, דהלא אפילו בשבת אינה למלאכה זו אלא במלאכת בישול ולכן כל מלאכת חימוץ אינה אלא בהנחת השאור, ואם אחד מניח שאור על גבי עיסה שאינו מחמיץ אלא מקצת העיסה, ויבוא השני ויהפוך בעיסה או בשאור לא יתחייב השני, דאין דין מגיס נהג אפילו בשבת אלא במלאכת בישול ולא במלאכה אחרת, וממילא לא בחימוץ של מנחות, ועיקר פעולת החימוץ היא בהנחת השאור, ואת מלאכה זו הלא עשה, וזה שפירש רש"י, אבל גבי חימוץ ליכא לפלוגי, כלומר, דמלאכת הגסה אינה אלא בבישול, ולפיכך אין לדמות חימוץ של מנחות לבישול של שבת, וזה שמפרש ואזיל בגמ', לא צריכא דאי לא היפך בי הוה בשיל מצד אחד כמאכל ב"ר, כלומר בשבת, ומצר השני הי' מתבשל לאחר השבת.

וכן נפרש רברי התוס', שפירשו ומעשה שבת כה"ג מי מחייב, אע"ג דהדביק פת בתנור מיחייב התם משום דדרבו לאפות כלו, כלומר בשבת—אכל כאן כשאדם מניח שאור על גבי עיסה אין דרכה להתחמך בולה וכו'—כלומר מאותו השאור, ומה שנתחמצה כמאמרו של ר' אמי היינו שנתחמצה מאליה, מחמת שמונחת בלי אפיה בדרך כל עיסה המתחמצת—לפיכך מדמי לה למעשה צלי של שבת, דהיפך בו ונצלה כולו בשבת חייב אבל לא היפך בו ונצלה צלי גמור במוצאי שבת פסור, ונמצא דאין כאן מחלוקה בין רש"י לתוס' ולא כלום, והכן, ובזה סרה קושיית השפת אמת ממרן זצקל"ה מגור, במנחות שם למה לא אמר ר' אמי בפשיטות לש עיסה והניחה עד שנתחמצה ע"ש משום רבכה"ג כאמת אינו לוקה משום ולא עשה מעשה חימוץ.

ולו שהביא בספר שפת אמת דאי' דהלש עיסה ונתחמצה מאליה הוי מעשה מהא דכתב הפמ"ג בפתחה כוללת. בהלכ' פסח, דהלש עיסה ומניחה עד שתחמץ חשוב מעשה ולוקה, אפשר לחלק רבבי פסח לא כתיב לשון תעשה, אלא דאין לוקה עד שעשה מעשה ככל לאו שאין בו מעשה דאין לוקין עליו, ועל זה מביא הפמ"ג דאי' מנכנס בשידה תיבה ומגדול ופרע עליו מעזיבה, דמצטרפינן את המעשה של היתר לאחר כך, וע' מזה בספרי משנת אברהם חלק א, דף ה' אבל גבי חימוץ דמנחות הלא כתיב עשה גבי איסור חימוץ אי"כ צריך שיהי' עשיה בחימוץ, וזה הלש עיסה לא עשה מעשה חימוץ, והבן.

ובד"ן מגיס המקרב את הבישול, דשניהם חייבים, הן זה ששפת את הקרירה והן זה שהגיס, יש מקום לעיין מהא דאמרו בב"ק י', והא איכא מרבה בחבילה, פיר' רש"י, שריבה חבילות ומורות בהדלקה של חבירו וקירבה על ידי החבילות לגדיש אחרים, שהי' בדין שיהי' הוא חייב ולא הראשון—ומשני, היכי דמי, אי רכלאו איהו לא אולא פשיטא, אלא דבלאו איהו אולא מאי קא עבדי, פיר' רש"י—פשיטא, ולמה הוי לן למיתנייה הרי הראשון לא סייע כלום וכל מה דשביק לי' מעמיא ואזיל, אבל חופר בור תשעה רוב מיתתו הוא עושה, אלא האחרון מקרבה—ע"ש, והנה מה קעביד פיר' רש"י שם, ואינו חייב כלום, והתוס' שם חלקו על רש"י ע"ש, וכנראה משיטת רש"י דאם גם האחרון הי' חייב לשלם חלקו שוב הי' קושיית הגמ' בתוקפה, ותי ליכא למימר כהכשר כל נזקה, הא איכא הא, וע' שיטה מקובצת, וקשה לי דא"כ, שוב קשה הא משכחת שפיר באופן רכלאו איהו אולא, אלא דבלאו איהו הוי נשרף הגדיש בתרי שעה והשתא, לאחר שהוסיף האחרון ומורות, נשרף בחדא שעה—כעין דמשני בתר הכי על הברייתא דה"י, שישבו על הספסל—דמי ממש למבשל ומגיס דשניהם חייבים כן נמי הכא, שניהם חייבים, וכן נמי יש לדקדק בהקושיא, דלא ידענו עדיין התיירץ, ופיר' רש"י שהיה בדין שיהי' הוא חייב ולא הראשון, ואמאי לא יתחייב נסי הראשון דהא דמי ממש למבשל ומגיס ששניהם חייבים.

ולו יש לדקדק שם כמה דאמרו, הי' שישבו על ספסל אחד ולא שברוהו ובא אחד וישב עליו ושברו האחרון חייב, ומטיקו, לא צריכא דכלאו איהו הוי מיתבר בתרי שעי והשתא איתבר בחדא שעה דאמרי לי' אי לאו את הוי יתבינן ספי פורתא וקיימינן—ומקשה—ולימא להו אי לאו אתון בדידי לא הוי מיתבר, לא צריכא רבהדי דסמיך בהו תבר, ע"ש, וצריך להבין אמאי מצי אמרי לי' אי לאו את, הוי יתבינן ספי פורתא וקיימין, מה שנא ממבשל ומגיס, דלא מיפטר מבשל בטענה זו, דאלמלא המגיס הי' המבשל מסלק הקרירה מן האור טרם בישולה, אלא גם המבשל חייב, כן נמי הכא יהיו גם הראשונים חייבים, וכן נמי קשה לכאורה מה פריך; ולימא להו אי לאו אתון בדידי לא הוי מיתבר, מה טענה היא זו, הלא גם המגיס יש לו טענה זו, ואלמלא היו שופתים את הקרירה על האור לא היתה בהגסתו שום ממש, ולכל זאת חייב, והגם דמרש"י שם ד"ה ולימא להו מבואר דטענת האחרון אינה מועלת יותר אלא שלא ישלם הכול, ושכלם ישלטו חלקם, אבל מה שהוסיף רש"י שם לבאר, ולימא להו אי לאו אתון בדידי לחוד לא הוה מיתבר, ואתם כשישבתו הי' לכם לעמוד, ומדלא עמדתם אתם כמוני שברתן, וגבי משלים בור ליכא לאקשו"י הכי דמה הר"ל לקמא למיעבד, עכ"ל, צריך ביאור, דלמה לי' לרש"י, לטענה זו והלא

גבי מגיס ומבשל אין חילוק כלל בין אם היתה אפשרות להראשון לסלק את הקדירה או שלא היתה לו אפשרות כגון שהלך לו. אלא תמיד שניהם חייבים.

ומכל הלין נראה דהן הן הרברים שכיארנו למעלה דף כז דק במלאכת בישול בשכת יש מגיס, והטעם דכך מצאו במלאכת הבישול, שאפשר לבשל בלא הגסה ואפשר לבשל בהגסה, והיינו משום דאולינן בשכת בתר הפועל ובכך זה השופת את הקדירה פעל פעולתו בבישול וזה שהגיס פעל פעולתו בהגסה

ושניהם חייבים, אבל בגויקין אולינן בתר הפעולה, כהסבר הראש כהכונס גבי זורה ורוח מסייעתו, ואיכ אין שום דמיון מהא דמגיס להא דביק, י הניל, ובפרט לפי מה שצידדתי לעיל בדף כז, דאפילו בשאר מלאכות שכת דאולינן בתר הפועל ולא בתר הפעולה לכל זאת מקרב מלאכה לאו מלאכה היא, ואז אפילו נאמר דגבי גויקין גם כן הקפידה התורה על הפועל — דהא יש צד לומר כן מאד דגרמא בגויקין פטור, וכבר כתבתי במשנת אברהם ה—א מזה—לכל זאת דין של טקרב ההיזק לא שייך בגויקין.

סימן ג. ענף ב.

חקרב במלאכת אפיה מגיס בצלי

תולדה ותולדה

והנה לפי מה שצידדתי לעיל דף כז, דאין מלאכת מגיס שהיא קידוב מלאכה נהגת אלא בבישול, צריך עוד ביאור אם נהגת מלאכה זו גם באפיה שהיא גם כן בישול בפת או רוקא בבישול ולא באפיה ולא בצליה.

והנה לפי מה שמה מתגאון מדווינסק זיל שבא לירי זה עתה, בהלכות שכת סוף פרק י"א, שכתב הרמב"ם ז"ל: המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלכן חייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס חייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שהגסה מצרכי הבישול, ועל זה כתב הגאון הנלו, אעפ"י שכמלבן אין שייך הק דסחיטה, וכמו הגסה שאינו שייך אלא במבשל ולא באופה, ועיין לקמן פרק י'—ס והמותח וכז, עכ"ל, וכנראה מסביר האר"ש, את דברי הרמב"ם ז"ל שלפיכך הוסיף כמו שהגסה מצרכי בשול, לומר, הגם שאין סחיטה מצרכי מלבן שהוא האב אלא שהיא מצרכי הכבוס שהיא התולדה, לכל זאת חייב, כשם שמגיס חייב במבשל הגם שאין מגיס שייך באפיה, ולא זכיתי להבין דברים הללו, (א) איו כתוב שאין מגיס באפיה, הלא שייך מגיס באפיה כמו בבשול, דאם פת מונח בתנור—ואפילו בתנודים שלהם שמדבקין את הפת כתנור—אלא שצד אחד קרוב אל האש או אל הגחלים, ואם יניח הפת כמו שהוא יאפה במשך שעה ואם מחזיר את צד השני של הפת כלפי הגחלים יאפה במשך חצי שעה ואם כן היינו מגיס בפת כמו בבשול, (ב) הלא במאידי למסכת שכת פרק כלל גדול במשנה דלי"ט מלאכות מפורש, ונקיט אפיה דפת ר"ל הואי במשכן, ופירש סידרא דפת נקט, ונקט לי' במקום בישול של סמנים, שהבישול והאפיה מין אחד הוא, ובל שממהר לאפות או לבשלי' כגון בולל ומגיס בקדירה או משים כיסיו של הקדירה על הקדירה חייב משום מבשל עכ"ל, הר לך מפורש דעת המאידי שיש דין מגיס, כלומר ממחר האפיה במלאכת אופה, (ג) אפילו נאמר שדעת הרמב"ם ז"ל הוא שאין מגיס אלא בבשול ולא באפיה, מה דא"י היא זו לסחיטה, דהא גבי מגיס יש מגיס בהאב היינו במלאכת הבישול, אלא שאינו בהתולדה היינו באפיה, אבל סחיטה ישנה במכבס שהיא התולדה ואינה כמלבן שהוא האב, ואיכ מה ראי' מדחייב מגיס שישנו באב, יתחייב נמי סוחט שאינו אלא בהתולדה, והגם נשיטת הרמב"ם ז"ל דאופה היינו מבשל ואין בין זו לזו ולא כלום, כמאמרו בפירש המשנה בכלל גדול, כאשר לא נאמר במי ששחט כבש או שור

שהוא תולדת השוחט או במי שבשל תבשיל מן התבשילין שהוא תולדת האופה אבל הוא אופה עצמו, עכ"ל אבל זה ברור דשיטת הרמב"ם שהמכבס בגדים הרי הוא תולדת מלכן ולא מלבן עצמו, כי כן כתב מפורש בפ"ט—י"א ע"ש, ואיכ, איך מפרש כוונתו לומר דכשם שמגיס היא תולדה של בישול הגם שאינו תולדת אפיה, כך סחיטה היא תולדה דמכבס הגם שאינו שייך כלבן שהוא האב, דמאי ראי' היא זו, אפשר דדבר שאינו באב כלל לא יוכל להיות מלאכה בתולדה.

ול"י נראה דכוונת הרמב"ם ז"ל בדבריו הנ"ל היא בפשטות משום דקשה לו, איך נאמר שהאב הוא מלבן, והמכבס בגדים היא התולדה, והסחיטה היא תולדה למכבס, הא דק אכות ותולדות שמענו אבל תולדי תולדות לא שמענו, ועוד מה מלאכה יש בסחיטת בגדים, הלא בלעדי פעולת האדם גם כן יתיבש הבגד והמים מעצמן יצאו, לכן פירוש הרמב"ם ז"ל דסחיטה אינה תולדה של כבוס אלא היא מצרכי הכבוס, לפיכך היא כבוס עצמו, ומביא ראי' מהגסה, שהמגיס אינו תולדת מבשל אלא הוא מבשל עצמו משום שהוא מצרכי הבישול, והגם שגם כלתי המגיס יתבשל מעצמו, וזו סברא אחרונה שסוחט מרמה הרמב"ם למגיס, משום דמעצמו יתנגב כמו שהתבשיל יתבשל מעצמו בלעדי הגסה, כתב גם כן מרן זצ"ל בא"י ס' קנ"ט—כ"ג, אלא שלפי דעת הא"י יש משום קידוב מלאכה בכל מלאכה, ולפי מה שצידדתי לעיל אין שום קידוב מלאכה בשאר מלאכות אלא בבישול כלבד וכן באופה, ועיקר כוונת הרמב"ם ז"ל להרגיש את הענין של צורך מלאכה כמלאכה עצמה, וגם מזה יהי' נשמע שלפי שיטת הרמב"ם אין כאן תולדה ותולדה.

וראי' בריטבי"א שכת דף י"ח שכתב דאין מגיס בצלי, ע"ש, ואפשר גם כן מהאי טעמא, דהא צולה הוא תולדה דמבשל כמבואר בירושלמי פרק כלל גדול, ואם נאמר מגיס בצלי, הוי תולדה ותולדה, אלא שקשה לי הרבה מהא דע"ז ל"ח, דהיפך כבשר על גבי גחלים מפורש בגמ' דהוי קידוב בישולא, אלא דגבי בישול עכ"ל הקילו, וצ"ע.

והנה שיש מרבר זה באבני נזר אר"ה, סימן צ"ו, שהשואל רוצה לחדש שאין בשכת תולדה לתולדה וא"י שהסוחט ענבים חייב הוא תולדה דדורך שהוא תולדה דדש, אלא שכמה פוסקים סוברים דדורך הוי אב ולא תולדה ממילא הסוחט ענבים הוי תולדה לאב ולא

ולד הוא של זורע וכו'. ולפי זה עיקר דאיתו דיש תולדה לתולדה היא מומד דחייב משום תולדות נוסע ונוסע נוסע אינו אלא תולדה דזורע. ומה יהי' נשמע דר' אמי סובר דיש תולדה לתולדה. אלא דאין הלכה כן. דהא פליג אבריתא דלעיל האומרת כלן מלאכה אחת הן. וכן פסק הרמב"ם ז"ל. כג"ל. או שנאמר דצריך להגיה בדברי הר"ה: שמינן מינה מדמוקים המבריק והמדריב משום נוסע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה—ולא לתולדה. והכוונת תהי' כן. דבאמת גם רש"י שם מפרש משום נוסע לא: אמבריך ומרכיב קאי. ואמאי לא פירש נמי דקאי גם אנוסע. הלא בגמ' כלן כאחת נאמרו: נוסע מבריק ומרכיב. אלא זה פשיטא דנוסע הוי אב באילנות כזורע כזרעים דמה לי נומע אילנות או זורע זרעים—ועי' בפיר' המשנה להרמב"ם בפרק כלל גדול כמשנה דאבות מלאכות וכו' שמשכיר שאין לחלק בין שוחט השור או שוחט השה—אלא דר' אמי חידש לנו דמבריק ומרכיב הגם שאין מוסיף זריעה או נמיעה חדשה. כי המכריך חופר בארץ ומבריק היחוד וסומנו לעפר ומוציא ראש היחור במקום דחוק—לשון הר"ה שם—לכל זאת הוי גם תולדה לנוסע. כשם שזומר הוי תולדה לנוסע. ומסיק דהוי גם תולדה לזורע. כמאמרם אימא אף משום זורע. והגם דמבריק ומרכיב מופלג מזורע בשני ענינים א) שמבריק ומרכיב הוי באילנות ולא בזרעים. ב) שאינו מחדש במבריק ומרכיב כמו שהיא מלאכת הזריעה. אלא ממשיך היחור למקום רחוק. וזה שאומר הר"ה. דמדמוקים מבריק ומרכיב משום נוסע ואף משום זורע. שמע מינה דיש תולדה ותולדה. כלומר. תולדה היא ניב המתאר הפלגת הדבר מהאב בדבר אחר. ויש שהדבר מופלג מהאב בשני דברים. וזו היא כוונתו תולדה ותולדה. והגם שפירוש השני נראה כרחוק. אולם לא ידעתי לכוון באופן אחר למה לי להר"ה להכיא ראיתו ממבריק ומרכיב ולא הביא מזומר. כאמור.

והנה הסברא הי' ראוי לומר שרק תולדות נתרבו לענין שבת ולא תולדי תולדות כמו שכתבתי לעיל. דממה נפשך. אם נאמר כמו שכתב השמה מקובצת בב"ק דלפיכך צריך קרא לרבות תולדות בשבת הגם דבשאר ענינים מרבינן תולדות מסברא. משום דנסמכה פרשת השבת למלאכת המשכן. לכן הוא אמינא דדוקא אבות שהיו במשכן נאסרו ולא תולדות. אי"כ. הלא דק תולדות נתרבו מקרא כמו שדרשו אחת מהנה. הנה אבות מהנה תולדות. ותולדי תולדות לא נאמרו. ואם נאמר תירץ אחר על קושיא זו. ותולדות שבת הוויין כשאר תולדות של אבות נזיקין ומראות נגעים וכו'. הלא גם שם לא מצינו דק תולדות ולא תולדי תולדות. ואי"ה עוד אשנה פרק זה.

תולדה לתולדה. ומרן זצ"ל דוחה דברי השואל. דהא הרמב"ם כתב סוחט תולדה דדורך אף דלדידי' דורך האז תולדה. הרי הרמב"ם סובר דיש תולדה לתולדה. ע"ש.

ולא אכחד כי הפשתי בהרמב"ם ולא מצאתי שיאמר דסוחט הוא תולדה דדורך. בפרק ח—י. כתבו הסוחט את הפירות להוציא מימיהן חייב משום מפרק. ואינו חייב עד שיהי' במסקין שסחט כגרוגרת. ואין חייבים מן התורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד. ומותר לסחוט אשכול של ענבים לתוך האוכל שמשקה הבא לאוכל אוכל ונמצא כמפרק אוכל מאוכל. אבל אם סחט לכלי שאין בו אוכל הרי זה דורך וחייב. עכ"ל. הרי שכתב בפירוש שאם סחט לכלי הרי זה דורך. ולא תולדה דדריכה. אלא סחיטה ודריכה הן תולדות של מפרק. וכן הוא בפרק בא—יב. מפרק חייב משום דש הסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק. אלא דזה אמת שהרמב"ם כתב מפרק הוא תולדה דדש. וממילא מבואר שיש תולדה לתולדה אלא דאי"כ לא ידעתי למה הביא דוקא מסחיטת ענבים. הלא הרמב"ם ז"ל פסק שם גם על תולב דחייב משום מפרק ומפרק הוא תולדה דדש. וכן החולק בחי' שיש לו עור חייב משום מפרק לדעת הרמב"ם. ה—ז הגם שמפרק הוי תולדה ודדש.

אולם בר"ה. בגליון השי"ס מכילתין דף ע"ג. איך אחא וכו'. זומר חייב משום נוסע. והנוסע והמבריק והמרכיב חייב משום זורע. משום זורע אין משום נוסע לא. אימא אף משום זורע. ע"ש היטב בפיר' רש"י—וכתב בר"ה שם: שמעינן מינה מדמוקים המבריק והמרכיב משום נוסע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה ע"ש. מבואר דיש תולדה לתולדה. אבל זה דוקא לפירוש הר"ה. אולם לפיר' רש"י שם דפירש חייב משום זורע: כלומר. אינהו נמי זורע הן. זה אב בזרעים וזה אב באילנות. ע"ש וכן הרמב"ם ז"ל שמפרש דכולן מלאכה אחת הן. לא שמעינן מינה דיש תולדה לתולדה.

אלא דלא הבנתי דברי הר"ה הנ"ל. דלמה לי' לומר מדמוקים המבריק והמכריב משום נוסע ואף משום זורע. שטע מינה דיש תולדה לתולדה. הלא מזה דא"ר אמי. דזומר חייב משום נוסע. ונוסע חייב משום זורע. כבר שמענו דיש תולדה לתולדה. דהלא זורע הוא האב. ונוסע הוא התולדה. וזומר תולדה לתולדה.

ולפ"ז דיש להגיה בדברי הר"ה או שצ"ל: שמעינן מינה מדמוקים "הנוסע" המבריק מהמרכיב משום נוסע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה. וכלן נכללין באב אחד. הנוסע

סימן ג. ענף ג.

סחיטה במלבן את הצמר

אולם גברא דכא אמר מילתא אין מזניחין אותו. דבאמת צריך ביאור מה בין מלבן ומכבס. וכי משום דזה בצמר חה כבגדים יקרא זה אב וזה תולדה. וכן הקשה בא"ר ס' קס"ה. אלא שנראה דמלבן בצמר אין האדם עושה בו שום מעשה אלא נותנו בנהר במקום שהמים הולכים ושוטפים ואין המים העכורים מתעכבים אלא בכל דגע באים מים חדשים השוטפים ועל ידי כך הצמר מתלבן כלומר הלכן שבו מופיע ביותר. ואין סוחטים את המים שבו אלא שוטחים את הצמר בחמה עד שיתנגב

ובעיקר הדבר שכתוב בספר אור שמה דמלבן לא שייך סחיטה. לא ברור לי. דהא כל החילוק שבין מלבן לטובס היא שמלבן בצמר וטובס כבגדים. ומה שמכבס הצמר במים נקרא מלבן שהוא אב כדאיתא ברש"י במשנה דלי"ט מלאכות: המלבנו. סכבסו בנהר. ואי"כ מנא לן דלא שייך סחיטה גבי צמר. ואם נתן את הצמר לתוך המים בע"ש לכבסו, וסחט את המים בשבת אמאי לא יתחייב משום סחיטה ולו לא יהי' אלא תולדה. אבל אמאי יפטור.

עומדת על האור, ואפילו נאמר דבכלי ראשון שהוסר מעל האור יש משום מבשל, אבל מי יימר דמיירי שהיורה עדין רותחת, ובודאי שיותר נח הי' לו לרש"י לפרש כדברי התוס' דעל ידי ההגסה יבוא לידי צביעה והוי מקרב הצביעה דהא בלעדו הנסנת גם כן תקלום הצבע אלא שההגסה מקרבת את הצביעה, ועוד יש לדרקק על פיר' רש"י שמפרש משום בישול, הלא אין כוונתו כלל לבישול אלא לצביעה ולמה ניהוש שזה האיש אשר נתן הצמר ליורה בכדי שתקלם את הצמר יבא להגיס כדי שתתבשל, אבל להגיס בכדי שיצבע הצמר לזה יש לחוש כי הלא זו היא כוונתו ורצונו, ומדלא פיר', רש"י כפיר', התוס', משמע דשיטת רש"י היא שאין ענין מגיס אלא בבישול ולא בשאר מלאכות, והתוס' בע"כ, סבירו להו ריש חיוב על כל קידוב מלאכת בשבת, לכן מפרשים רקושיית הגמ', היא לענין צביעה.

אלא ריש לומר דאפילו התוס' גם כן סוברים דבשאר מלאכות אין שום מלאכה על ידי קידוב או מהירות, ושאי הכא בצמר ליורה שזה הנותן את הצמר ליורה רוצה בבישול בכדי שיצטבע הצמר דאם לא כן מה מקשו בגמ' דניהוש לשמא יחתה, הלא לא מצינו חשש שמא יחתה אלא כדבר שיש בו בישול או צלי, ובע"כ דהדרך של הצביעה בצמר הוא על ידי בישול, לכן יש ס"א מגיס, אבל בשאר מלאכות שאין להם שייכות למלאכת בישול גם התוס' מודים דלא שייך ענין של קידוב מלאכה.

והרמב"ם ז"ל מהלכות שבת פ"ג—א. כתב אסור להכניס מנדיפח לקדרה בשבת היא על האש, להוציא ממנה בשבת, מפני שמגיס בה זה מצרכי הבישול הוא, ונמצא כמבשל בשבת, וע"ש בנושאי כליו, שפירשו שהרמב"ם הוציא דין זה מהא דשבת י"ח הנ"ל שהקשו ודילמא מגיס, אלא דהלחם משנת הקשה דאמאי הוצרך רבינו שתהי' הקדרה על האש הא בגמ' שם מבואר דאפילו בעקורה גם כן יש לנוור שמא יגיס בה, והמגיס בעקורה גם כן חייב חטאת ע"ש.

ונראה לי לומר כזה דבר חדש, דהנה יש לדרקק בגמ' שם, דמשני בעקורה מעל האש, דהיבי רמי, אי בשלא נתבשלה כל צורכה היינו שהצבע לא קלט עדין וצריך עוד לבישול על האור כדי שיקלום הצבע, אי"כ מה מקשה וניהוש שמא מגיס, מה יועיל בהגסתו בעקורה מעל האש בזמן שהיורה צריכה עוד להתבשל, ואפילו יגיס לא יבשל ולא אתי לידי חיוב חטאת, ואם בכבר נתבשל וקלט הצבע מה לנו אם יגיס, דהא לא גרע מגיס זה ממחזיר על האור ממש והולך ומתבשל יותר, ואפילו מכירה שהבלה מועט מחזירין לכירה שהכלה מרובה הגם שמוסיף לבשל וממהר לבשל.

וביותר יש לדרקק כדברי רש"י שם ד"ה, מגיס: מהפך בה ובמבושל הוי בישול, ע"ש, מה בעי רש"י בזה שמוסיף "ובמבושל" הלא אי אפשר לפרש דדוקא במבושל הוי מגיס כמו בישול, וכדבר שאינו מבושל כל צרכו לא הוי מגיס כמבשל, הא איפכא הוי, דכדבר שלא נתבשל כל צרכו, אז הוי מגיס כמבשל מפני שמקרב בישולו, או כטעמו של הרמב"ם ז"ל בפרק ג' הנ"ל ובפרק ט, דהגסה היא מצרכי הבישול, כלומר הוא חלק מהבישול, ואם כוונת רש"י להשמיענו דמגיס חייב אפילו בדבר שהוא מבושל כל צרכו, אם כן ה"ל לומר "ואף" במבושל הוי בישול, ובפרט מנא ל', לרש"י לומר דכדבר שאין בו עוד בישול כלל, שייך מגיס.

מאליו, וכביסת בגדים אינו בדרך זו אלא מכבסים בכל מקום שיש בו מים ונם בכלים שיש בהם מים, והמים העכורים נכנסים לתוך הבגדים ולכן הם צריכים סחימה, נמצאת אומר שכל החילוק שבין אב של ליבון לתולדתו דהיינו כיבוס אינו בזה בלבד שליבון הוא בצמר וכיבוס הוא בבגדים, אלא שליבון אינו זקוק לסחיטה משום שלא נכנסו בו מים כעודים ובכבוס נכנסים מים עכורים הזקוקים לסחיטה, ובכך שפיר כתב האר"ש שאין סחיטה כליבון, ולפי האמור מרוקקים דברי רש"י במשנה: המלבנו, מכבסו בנהד, דמה לי אם בנהד או בכלי, אלא דאם יכבסנו ככלי, יכנסו המים כעודים לתוך הצמר ויהי' זקוק לסחיטה, וסחיטה אינה טובה בעד הצמר, כדי שלי יהי' הצמר משוחק כידוע לסוחרי צמר, ולפיכך מלכ דוקא בצמר והוי אב.

וי נודסים כדברי רש"י מכבסו "בנתר" ולא נרסו "כנהר", ולי נראה שאין גירסא זו נכונה, דהא אמרו גיהוץ שלנו כביבום שלהם, ופיר' רש"י בכתובות י' שהיו מימיהם יפים לכבס או סמנים יפים היו להם לכבס ובכבוס שלנו אין הבגד מלובן עד שיהי' מנוהץ עכ"ל, מבואר דבימי המשנה או שהיו המים יפים ומכבסים כמו גיהוץ שלנו, או שהיו להם סמנים ועכ"כ לא נתר, דאלמלי הכוונה לנתר אי"כ הי' בדין שכבוס שלנו בנתר יהי' דינו כמו כבוס שלהם ולמה אמרו שדוקא גיהוץ שלנו הוא ככבוס שלהם, וע' תענית כ"ט: רש"י ד"ה וגיהוץ שלנו, דדוקא לנהץ לפני תשעה באב אסור בכדי להניח לאחור תשעה באב אבל לכבס מותר, ולא מפליג בין כיבוס בנתר או כלא נתר, אלא כדאמרינן דעיקר מכבס שאינו צריך לסחימה.

ובזה יש ליישב הסתירה שהקשה רעק"א בזה דשבת קמ"ו, המנעד טליתו בשבת חייב חטאת ופיר' רש"י: המנעד טליתו מן העפר חייב חטאת דזהו ליבונה, ולעיל בדף קמ"א אמר רב כהנא טים שעל גבי בגדו מכסכו מכסכוס ואין מכסכוסו מבחוק, פיר' רש"י: מכסכו, משפשפו, מבפנים דלא מוכחא מילתא לאיתחזוי כמלבן, ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם טים, ורעק"א הגיח בצ"ע, אולם לפי הנ"ל ניהא, דהמנעד טליתו הרי הוא מעביר את העפר, והעברה זו היא בלי סחיטה וכך הוא פירוש של מנעד, דבר שהוא עליו ולא בתוכו, ובכך הוא דומה ממש למלבן את הצמר בנהר, שאין סוחט ממה שבתוכו אלא ממה שעליו דהא אינו סוחטו, אבל טים שעל בגדו, הטיט מתדבק יפה בבגד ומה שמשפשפו היא סחיטה, וסחיטה לא מצינו אלא במים, אבל אם אין כאן מים שוב מרוחק מאת האב של מלבן בתרתו, חדא דמלבן אין סחיטה, ועוד דמלבן יש מים וכאן אין מים, והבן.

בישול בצמר

והנה מה שצדייתי לעיל דף כ: אם יש קידוב מלאכה—כמו שיש מגיס במבשל—בשאר מלאכות שבת, לכאורה יש מקום לומר דכדבר זה היא פלוגתת תוס', ורש"י בשבת י"ח: צמר ליורה לינוור פיר' רש"י שמא יחתה בנחלים—אמר שמואל ביורה עקורה—מעל האור—וניהוש שמא מגיס בה—פיר' רש"י: מהפך בה ובמבושל הוי בישול.—בעקורה וטוחה, והתוס' ב"ה דילמא מגיס בה והוי צובע, ע"ש, וכנראה מדברי רש"י שאינו מפרש דאי מגיס בה הוי צובע אלא דהוי מבשל, הגם דמיירי בעקורה מן האור, ובפשטות לא שייך כלל ענין בישול ביורה שאינה

בישול דברים שאינם גידולי קרקע

ואפשר עוד להסביר שיטת התוס' הגיל, דמפרשו מגיס משום צובע ולא משום בישול, בהקדם מה שהקשה באגלי סל מלאכת האופת, ס"ק, לה—א, לדעת התה"ד, דכשם שאין דישה אלא בגידולי קרקע כך שאר מלאכות של קרקע אינם אלא בגידולי קרקע כגון טחינה וכיוצא בה, אי"כ מבשל דילפינן מסמנים שבמשכן אמאי חייב שלא בגידולי קרקע, כגון בישול דגים, ולדעת התוס' בשבת ע"ג, דגם בעלי חיים אינם בכלל גידולי קרקע אי"כ, גם אבישול בשר ובצים לא לחייב משום בישול—וכן תקשה, טים נטי אינם גידולי קרקע—והירץ שם דילפינן מבישול דם חלזון, שפיר' רש"י בשבת ע"ד, ד"ה צדי חלזון, לצבוע התכלת בדמו וכו', ולדעת הירושלמי שלא היתה צירת חלזון בטדבר אלא שהביאו אתם הכלת ממצדים, צ"ל דילפינן ממן דכתיב את אשר תאפו אפו, אף דלא הי' גידולי קרקע, ע"ש.

ואמר דדעת רש"י הגיל בשבת י"ח דיש בישול בצמר, אי"כ, לא קשה כלל, דהא במדבר הין צובעין את הצמר על ידי בישול וזה הוא מבשל שלא בגידולי קרקע, אלא שהקושיא היא לדעת התוס', הגיל שפירשו מטעם צובע ולא מטעם בישול, אי"כ לא מצינו בישול אלא בגד"ק.

ואולם מה שתירץ מר"ן זצ"ל מחלזון שהיו צובעים בדמו לא זכיתי לתבין, דמי יימר שהיו מבשלים את דם החלזון אפשר שהיו צובעים בדמו שלא על ידי בישול, ועוד הא רש"י בשבת מ"ט פיר', הם זרעו וקצרו סמנין לצבוע הכלת ועורות אליה, אי"כ מפורש שהיו מבשלים את הסמנים אשר קצרו ואפילו נאמר שגם את דם החלזון הטילו לתוך הסמנים אשר בשלו, לכל זאת מנא לן דהמלאכה היא משום הדם של החלזון אשר נתבשל, אפשר דהמלאכה היא שאסרה התורה לעשותה בשבת במלאכת המשכן היא משום הסמנים שהם גידולי קרקע, ובפרט שברש"י הגיל דף מ"ט לא הזכיר כלל מדם חלזון, אלא הסמנים אשר קצרו בלבד הזכיר.

ואלמלא דברי קדשו של מר"ן זצ"ל, הייתי אומר שאין כוונתו של בעל תה"ד, לומר שבשם שאמרו אין עימור אלא בגידולי קרקע משום דבמשכן לא הי' עימור אלא בגד"ק, לכך כל המלאכות שהיו בגד"ק במשכן אין חייבים עליהן אלא בגד"ק, ובכך גם בישול בכלל, אלא דהכוונה, דבאמת מלאכות של גידולי קרקע כגון חורש, זורע קוצר, מעמר, טחינה, עיקרן הלא אינן אלא בגד"ק, ואם נאמר לאיש תורש, טחון, לא יבין אלא בגד"ק, אלא דאם היינו מוצאים אותן מלאכות במשכן גם שלא בגד"ק, הגם דהשם של המלאכה הי' מושאל, כי השם קוצר או טחון אינו מתיחס אלא לגד"ק היינו בעי"כ, מחייבים גם על שלא גר"ק, אבל הואיל ולא מצאנו אותן המלאכות אלא בגד"ק, לכן אנו מניחים את שמות המלאכות על מקומן, כמו שהם מובנים במושגם האמתי, אבל כישול אינו כן, אלא מלאכה זו מתיחסת בשמה אל דברים שאינם גידולי קרקע כמו שהם מתיחסים אל דברים של גידולי קרקע, כי את המים ואת הבשר ואת הדגים מבשלים לכל הפחות כמו שמבשלים את הירקות, ומטילא אין כאן מקום לומר שהמלאכה של בישול מתיחסת רק אל גידולי קרקע ולא אל בשר ודגים, ולזה לא התכוון כעל תרומת הדשן כלל, דהא פשוט הוא, דהואיל ומצינו מלאכת בישול במשכן, מטילא ידענו שהבישול

לכן נראה דהנחתן צמר ליורה של צבע, דרכו לבשל את הצבע עם הצמר עד שמתחמם הצבע מאד ואז מסיר את היורה מן האור, שאם תבשל עוד יותר על האור תתקלקל הצבע, ועי' בהרשב"א שם בשבת י"ח שכתב דומה לזה: "דדרכן של סממנין להגיס תדיר כדי שלא יתרכו"—אלא שבעוד הצבע חם מאד הוא מגיס בהיורה ועל ידי ההגסה זו הצבע נכנס בעובי הצמר, נמצאת אומר שהגסה זו מועלת ומבשלת את הצמר בהצבע דוקא בשעת שהצבע כבר חם ומבושל כל צרכו, אבל כל עוד שלא נתחמם הצבע כדי בישולו לא תועיל הגסתו שיכנס הצבע לתוך הצמר, וגם להגיה לו את היורה על האור שתתבשל יותר אי אפשר לה, לכן שפיר הקשו בגמ' לאחר שאמרו ביורה עקורה וליכא למיחש שמא יתנה, הא איכא למיחש לשמא יגיס, וזה שפיר' רש"י, ובמבושל הוי בישול, פיר' בשעת שהצבע כבר מבושל כל צרכו חם מאד, אז הגסה זו הוי בישול לגבי הצמר, דהא אי אפשר לבשל את הצמר בהצבע בענין אחר, והרי זה דומה למה דאמרו שבת ג"ט, תוך מן המליח הישן וקוליים האוספנין שהדחתן זו גמר מלאכתן, פיר' רש"י, מדקרי ל"י גמר מלאכתו ש"מ, זה בישולו וחייב, ע"ש, ועי' רש"י ביצה ט"ז, כן נמי הכא א"ע"ג, דכבר נתבשל הצבע חם כל צרכו, הגסה זו גומרת את הבישול של הצבע בהצמר אפילו שלא על ידי האור, כמו הדחת המליח ישן והקוליים האוספנין, אבל דבר אחר שלא נתבשל כל צרכו לא תועיל ההגסה כלל אלא בעומר על האור, ובכך שפיר פסק הרמב"ם דאין לגזור על הכנסת המגריפה לתוך הקדירה אלא אם כן עומדת על האור, והבן כי נכון הוא מאד.

אלא דאכתי פש לגבן לברר מה טעמא שלא פירשו בתוס' כמו שפיר' רש"י, דהגזירה היא משום שמא יגיס ויתחייב משום מבשל, ופירשו דהגזירה משום צובע, דבשלמא שיטת רש"י הסברנו, דאין לחייב במגיס משום צובע, דאין ענין קירוב מלאכה כמלאכה אלא במלאכת בישול בלבד, אבל מדוע לא רצו לפרש בתוס' כך.

ואפשר דשיטת התוס', היא ולא שייך מבשל גבי צמר, והרי זה דומה למבשל עצים, דבישול הוא לעשות מדבר הקשה רך או מרך קשה, אבל בצמר אין הבישול פועל כלל לא לרכך ולא להקשות—ועי' ברש"י שבת ע"ד, ד"ה, דמרסי רפי, ועי' כמה שכתבתי במשנ"א חלק א, דף ע: והלא לא מצינו אלא בישול בסמנים שבמשכן והיינו שהיו מבשלין את הסמנים כדי שיתרכו, או בישול פתילה של אבר, שהאבר הקשה נעשה רך על ידי הבישול מה שאין כן בצמר, שאינו משתנה על ידי הבישול אלא שמקבל צבע אחר, ולפיכך כתבו שחייב משום צובע, אבל אין מכאן ראיה שיש ענין מגיס או קירוב מלאכה בצובע, אלא דוקא באופן שהצביעה נעשית בדרך בישול כאמור לעיל, והראי' לדבר, מדברי הרשב"א הגיל שכתב בא"ד, דא"ע"ג דאין מגיס חייב במבשל אלא בהגסה ראשונה אבל בשאר הגסות לא, אבל בצמר ליורה איכא מגיס אפילו בשאר הגסות דדרכן בכך להגיס תדיר כדי שלא יתרכו, וכן כתוב במאירי, ומהו הטעם עצמו שייך מגיס גבי צביעה של צמר ליורה משום דדרכן בכך, אבל בשאר מלאכות גם התוס' סוברים דאין קירוב מלאכה בכלל מלאכה.

הוא אב מלאכת. ושם כישול כולל גידולי קרקע ודבר שאינו גידולי קרקע. אבל טוחן או מעמר, אינו כולל אלא גידולי קרקע.

אזננס זה ברור דלפי דעת תה"ד. הג"ל מבשל צמר אינו כלול בשם כישול, כי מעולם לא שמענו למי שיבשל את הצמר, ואם במשכן ה"י הבישול רק בגדיק. ממילא לא שייך כישול בצמר, וא"כ אפשר לומר דסכרת התוס' הג"ל בשבת י"ה שפירשו משום צובע ולא משום מבשל היא כשימת התה"ד, דבשם שאין עימך אלא בגדיק כך אין טוחן אלא בגדיק. משום שאין השם טוחן כולל אלא בגדיק. וממילא אין משמעות כישול בצמר.

הדביק פת בתנור מבעוד יום

ובעמ"ד כמלאכת כישול ואפ"ה. ראיתי להעיר על מה שראיתי בספר החיים. מהגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל על ש"ע אר"ח ס' דג"ד. סעיף ו'. בד"ה והנה לעיל שכתב דפת שנאפה בשבת דומה לשיהה במקדש, והדבר מוכרח בעצמו דאם לא יהי' נחשב לו למעשה שלו למה יתחייב כלל על אפ"ה וכפרס אם הדביקו בעוד יום רק שלא קרמו פניה מבעוד יום למה יהי' חייב ור"י הוא לא עשה מעשה אפ"ה ממש ואף דגרם שיהי' נאפה על ידו לא מצינו גורם שיהי' חייב בשבת ואדרבה קי"ל דכל מלאכת שבת דבעינן כעשייתה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה ושנים שעשאוה פסודין אף שכלעזו לא הי' נעשה. א"כ בע"כ מה שבאפ"ה חייב היינו דנחשב הכול למעשיו כאילו הוא אפ"ה בידיו מתחלה ועד סוף, ויש לדמות זה למה דקי"ל אשו משום חציו ור"י אף שהולך למרחוק ונעשה מטילא נחשב הוא כאילו עשאו כן בידיו ממש כן ה"ג ועיין מה שהקשה הג"י בבי"ק לפי מה דקי"ל אשו משום חציו איך מותר להדליק נד בע"ש שיהי' דולק בשבת ותירץ וכו'—ובע"כ דמעשה אפ"ה לא נחשבה לו למעשה בזמן שהתחיל לעשותו אך כאילו עשאו בידיו ממש בשעה שנאפה. וכמו בגידון של המשנה למלך אם בא למקדש ונטמא שם נחשב לו למעשה כאילו עשה ההליכת בזמן שנטמא אחר"כ וכו'.

ו"ט כד"ה ויש עוד להביא ראי' כופל הדברים וכתוב: אך לפי זה צ"ע למה באפ"ה ילקה אם הדביקו מבעוד יום. הלא גם כזה ליכא מעשה כלל וא"כ יחשב כמו הדלקה כאילו עשה הכול בזמן מעשיו ואז הוי יום היתר ולמה יתחייב עלת. ע"ש שהאריך. וקשה לי להעתיק כל אריכות דבריו, ולא העתקתי אלא מה שנוחץ לעיני, כי הספר הזה אינו מצוי כל כך.

ו"א אחד כי כהביט בהתשובה הג"ל לא הבנתי אפילו מקצת דבר, והוא לי לפלא מאד. ולבי אומר לי, שאיזה תלמיד טועה כתב את התשובה הג"ל. ראשית מה שמתר אה"י ראיות שבשבת אינו מחייב על גרמא, והוא מביא ראי' משנים שעשוה. למה לו ראי' זו הלא מפורש איתא בשבת ק"כ עשיה היא דאסור גרמא שרי, ובפרט מה זה שכתב שנים שעשו מלאכה הגם שבלעזו לא היתה נעשית פסוד. הלא באופן כזה שבלעזו לא היתה נעשית הוי לי' זה אינו יכול זה אינו יכול ושניהם חייבים, גם מה שכתב כד"ה. ויש עוד, למה באפ"ה "ילקה" אם הדביקו מבעוד יום, דבר תימה הוא. איכ"פ מצינו מלקות בשבת. הלא לאו שניתן להזהרת מיתת בין דין הוא. ועיקר מה שהוא לי לפלא הוא שכל פילפולו סובב להסביר למה חייב בשבת. אם הדביק פת מבעוד יום ולא קרמו פני' מבעי"ז. והלא כל הדבר

הוא טעות. דהמדביק פת מבעוד יום אין בו שום חיוב. ואין בו אלא איסור משום גזירת. כדמבואר בש"ס. דאנן כבית הילל קי"ל שמתירין הכול עם השמש. אלא מה דאין צולין בשר בצל ביצה אלא בדי שיצולו מבעוד יום. שיש לחוש לשמא יתנה, וכן הדין דאין נותנין פת לתנור עם החשכה ולא חרדה ע"ג גהלים אלא כדי שיקרמו פניה. ואפילו לכית שמאי נמי אין שום חיוב חטאת בעושה מלאכה עם השמש, אלא איסור דרבנן היא דאיכא עיין מכילתן י"ה—ר"ט. וברמב"ם פ"ג מהלכ' שבת. ואלא מה שיש חיוב כרת וסקילה באופה בשבת הגם שהפת נאפה מאליו וכן בשופת את הקדירה והיא מתבשלת וחולכת בשבת הגם שאין אדם פועל בשעת הבישול, הלא זו היא עצם המלאכה וכך היתה במשכן, ועל זה אמרו במנחות ג"ה חייב עליה כמעשה שבת ע"ש. והלא גם מלאכת זריעה היא כעין זה. דאם זורע במקום שאינו ראוי לצמחה פסוד. א"כ הזריעה היא רק לשם תכלית הצמיחה והצמיחה מאליה נעשית ולא בשבת לכל זאת חייב מפני שכך היא המלאכה שהיתה במשכן.

היתר הנאה במעשה שבת

ו"ט לי להעיר בדברי הרמב"ם ד"ל. הג"ל בפרק ג—א. מהלכות שבת: מותר להתחיל מלאכה בערב שבת אע"פ שהיא נגמרת מאיליה בשבת. שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצמו של יום. אבל בשתעשה המלאכה מעצמה בשבת מותר לנו ליהנות כמה שנעשה בשבת מאיליה. עכ"ל. והנה הרמב"ם ז"ל מתחיל בהיתר עשיית מלאכה בערב שבת אע"פ שנגמרת מאליה בשבת משום שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצמו של יום. אבל אם אנו עושים את הפעולה שלנו בערב שבת אין כאן איסור, ובסוף דבריו מסיים משום היתר הנאה. משמע דהטעם הוא שמותר לנו ליהנות מטלאכה שנעשית בשבת באם הותחלה מערב שבת, ומה זו נתינת טעם להיתר עשיית המלאכה. הא אפשר שאסור להתחיל במלאכה בע"ש הגם שמותר לנו להנות מאותה המלאכה בשנגמרת בשבת, דהא הכול מודים דמותר ליהנות ממלאכה הנעשית כולה בשבת. מדאורייתא— כתובות ג"ד—ולכל זה יש חיוב סקילה בעושה בשבת את המלאכה, א"כ חוינן דאין שום שייכות להיתר הנאה של המלאכה עם החיוב והעונש על עשיית המלאכה. ובפרט שהרמב"ם בפרק ו—כ"ג פוסק דמעשה שבת סותרים בהנאה משום דקרא מפורש הוא. כי קודש היא. היא קודש ואין מעשיה קודש, ועי' בתולין קס"ו דאפילו משום כל שתיעבתי לך הרי הוא ככל תאכל אי אפשר לאסרו. משום דמפורש בתורה להיתר היא קודש ואין מעשיה קודש, א"כ לאו דוקא כשיגמר בשבת מאיליו אלא אפילו כשנעשתה כל המלאכה בשבת בודן מותר להנות ממנה מן התורה, א"כ מה זה שכתב הרמב"ם. דלפיכך מותר להתחיל במלאכה בע"ש משום שלא נאסרה לנו המלאכה אלא בעצמו של יום אבל בשתעשה המלאכה מעצמה בשבת מותר לנו להנות כמה שנעשה בשבת מאיליו.

ו"ו קשה לכאורה דא"כ. איך ילפינן היתר אכילה כמעשה שבת מקרא דכתיב כי קודש היא. היא קודש ואין מעשיה קודש, הא אפשר דהקרא בא רק להיתר בשדותחלה בערב שבת ונגמרה בשבת אבל כשנעשתה כל המלאכה בשבת אסור ליהנות ממנה. אלא ע"כ. כמו שכתבו התוס' בכתובות ל"ד. ד"ח לכם דמדאסמכי קרא למחלליה מות יומת. במזיד אמרתי לך.

והיינו במקום שיש חיוב סקילה ולכן למדנו מכאן דאפילו במקום שיש חיוב סקילה על המלאכה לכל זאת המעשה שבת מותר, ואיכ. מה בא הרמב"ם ללמדינו במה שתוסף הטעם להתיר מלאכה שנגמרת בשבת משום שמותר לנו ליהנות ממנה. הלא אפילו בזמן שיש חיוב על המלאכה גם כן מותר ליהנות ממעשי שבת.

והנה לומר דהרמב"ם ז"ל כיוון בדבריו הג' להביא ראיה שאין איסור המלאכה בשבת על הפעולה אלא על הפועל מהא דאמר ר' בון ברבין תורש בשור וחמור. והוסם פי פרה ודש בה ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא. ומשני, השתא מה שבת דחמורי מעשיה מותרים הני לא כל שכן. ופיר' רש"י שם. אבל בבשר בחלב לא אמרינן האי ק"ו דהא כתיב לא תאכל כל שתיעבתי לך. ומסתברא דאסורא דקרא עליה קאמר דהא אכיל תועבה נוסא. אבל האי לא אכל ודרישה עצמה אלא הבא ממנה. והחוסם החדש נמי לאו הסימה נוסא קאכל אלא מעשה הבא על ידה וילמינן משבת דאין הבא מכתח קדש. עכ"ל והקשו בתומ' שם סוף ד"ה. תורש בשור. דלמה לא יחשב בישול בשבת תועבה נוסא כמו בישול של בשר בחלב ע"ש. ונראה לפע"ד. לתרץ קושיית התוס', דשאני שבת מבשר בחלב. דגבי בשר בחלב אין שום צד שיהי' הבישול היתר. ובכל אופן שעל ידו מתבשל בשר בחלב לוקה. איכ. חזינן דהתורה קפדה על הפעולה של בישול בשר בחלב. וזו היא התועבה. אבל גבי בישול בשבת. אם שופת את הקדירה בערב שבת היא הולכת ומתבשלת בשבת אין כאן עבירה. איכ. לא הקפידה התורה על הפעולה אלא על הפועל. והרא"י לזה היא מדאמרה תורה היא קודש ואין מעשיה קודש. דאפילו בנתבשל לגמרי בשבת אין המאכל נאסר. חזינן דהתורה לא קפדה כלל על הפעולה ואין שום תועבה בהבשול. נמצאת אומר דמדחזינן דאין מעשה שבת נאסר מלא תאכל כל תועבה. ידענן שאין כאן הקפדה על הפעולה אלא הפועל. ואיכ. המתחיל מלאכה בערב שבת ונגמרת מאיליה בשבת אין כאן שום איסור אפילו לכתחלה. דהא האדם אינו פועל שום איסור. דבשעת פועלתו חול הוא. ועל הפעולה לא הקפידה התורה כלל. ומעתה מתבארים דברי הרמב"ם הימב. מותר להתחיל מלאכה בערב שבת—פירוש אפילו לכתחלה. משום. שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצומו של יום. אבל לא בערב שבת. ואיכ. אין כאן פועל איסור. וכי תימא שמא הקפידה התורה על הפעולה אפילו במקום שאין כאן פועל איסור. על זה מבאר הרמב"ם ז"ל אבל כשתעשה המלאכה מעצמה בשבת מותר לנו ליהנות ממנה. ואין דינה כבישול בשר בחלב שאסור בכל ענין. איכ. הרי זה עד דאין כאן הקפידה על הפעולה. הרי מתבאר שאין כאן במתחיל מלאכה בערב שבת איסור לא מצד הפועל ולא מצד הפעולה. לכן מותר לכתחלה.

ובזה מיושב למה לא משגי שם בחולין. על הקושיא דמעשה שבת ליתסרו. משום דאינו דומה לבשר בחלב. דגבי בשר בחלב הוא אוכל התועבה עצמה אבל בשבת אינו אוכל אלא מעשה הבא מכח תועבה. כמו שמחלק רש"י הג' ב"ה. הני לא כל שכן. ולמה ל"י לשנות מדכתיב היא קודש ואין מעשיה קודש. אלא דעד ולא למדנו מהיא קודש ואין מעשיה קודש דמעשה שבת מותרים לא ידענן שאין כאן הקפדה על הפעולה. והוי אמרינן דמעשה שבת דמי לבישול של בשר בחלב. אלא לאחד שלמדנו מהיא קודש ואין מעשיה קודש דמעשה שבת מותרים אז ידענן דאין כאן הקפדה על הפעולה אלא על הפועל.

והנה להקשות דלמה ל"י להרמב"ם ז"ל להביא שום ראיה דלא נאסרה הפעולה אלא הפועל בשבת. הא מקרא מפורש בתורה לא תעשה כל מלאכה ולא כתיב לא תיעשה. דהא חזינן דבגמרא לא דרשו ממקרא זה דמעשה שבת מותרין אלא מכי קודש היא. ובעיני. דממקרא זה אינו ראיה כלל דאפשר דהקרא לא בא בזה אלא להתיר גרמא. ע' שבת ק"כ. ולא לשלול האיסור חפצא. ועוד. הלא בירוש' כתיב כל מלאכה לא יעשה"ה בהם. שמות. י"ב—ט"ו. ועיין בהרמב"ן ע"ה"ת שם. ובמשנ"א חלק א' דף ט"ו.

והנה דיש לתקוד בזה דפשיטא לן דאין איסור על פעולת המלאכה בשבת. ואפילו לבי"ש אין איסור דאורייתא על המלאכה הנעשית בשבת מאיליה בלא כלי. דבבבלי אמרו דבי"ש סברו שביתת כלים דאורייתא. הא בירושלמי שבת א—ה. אמרו מה טעמא דבית שמאי—פירוש דאמרו במשנת אין שודין דיו וסמנים וכרשינן וכו'—דכתיב ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. כל מלאכתך נומרה מבעוד יום. ומה טעמתן דבית ששת ימים תעשה מעשיך וביום. מה מקיימין בית. טעמון דבי"ש ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. בעובדי בידי—פירוש. דוקא בעושה מלאכה בירים הקפיד הכתוב שתתא כל מלאכתך עשויה מקודם השבת. ולא תאמר שאם התחיל בה מקודם גומרת אף בשבת. אבל היכא שהמלאכה נגמרת מאיליה והתחיל בה מבעוד יום מותר.—ומה מקיימין בי"ש טעמא דבית. ששת ימים תעשה מעשיך וביום. כהדא דתני פותקין אמת המים לגינה בערב שבת היא שותת והולכת בשבת. ע"ש. וקשה להבין דאם הטעם של בי"ש. הוא מקרא הג'ל. שהתורה צותת: כל מלאכתך גומרת מבעוד יום. איכ. כשהמלאכה נגמרת מאיליה בשבת. ה"י בדין שיהי' זה אסור מדאורייתא. ומה טעמא אמרו גם בי"ש. דפותקין מים לגינה. הלא המלאכה נעשית בשבת. ומה שפיר' בעל פני משה דבי"ש לא אסרו מדאורייתא אלא כשהמלאכה נעשית בכלי משום שביתת כלים. לא זכיתי להבין. דהא מהאי קרא דקאסרו בי"ש לא נשמע שום איסור על שביתת כלים. ומאן דסובר משום שביתת כלים יליף בש"ס דין זה מקרא דוכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. אבל הקרא המבואר בירושלמי אין לו שום משמעות ושייכות לשביתת כלים. אלא מתיחס אל האדם להזהירו שלא יגמור את המלאכה אפילו מאיליה בשבת.

והנה אפילו נגיה שדרשות הללו הן דרשות נגמרות ולא אסמכתא. מכל מקום מובן שאין כאן אליבא דבי"ש אלא עשה. דהא כך קאמרו: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך. איכ. הצו הזה מוסב על ימי החול שתהי' כל המלאכה נגמרת בחול. והגם שאין לפרש שהמצוה היא שיעבוד אדם בימי חול. דכי סלקא אדעתן דמי שאינו עובר בימי החול שיעבור בעשה. אבל הכוונה שמקרא הזה בא ללמד על לאו הבא מכלל עשה. כלומר. בימי החול תעבוד כל מלאכתך ולא שתהי' נגמרת בשבת. ומלאכה הנגמרת בשבת הרי היא בכלל העשה. אלא דאז הצו הזה מתיחס גם אל הפעולה ולא אל הפועל בלבד. דהא דרשו שתהי' מלאכתך נגמרת כלומר. לא בלבד שתהי' אתה גומר את מלאכתך. אלא שהמלאכה תהי' נגמרת. והיינו הפעולה. ואיכ. אליבא דבי"ש מעשה שבת אסורים באיסור עשה. ואפשר דהיינו טעמא דמיד בכתובות ל"ד. דמעשה שבת דאורייתא. ולא דריש כי קודש היא היא קודש ואין מעשיה קודש אלא דריש כשם שקודש אסור כך מעשה שבת אסור. משום דדריש כבי"ש דיש איסור עשה על הפעולה גם כן. ובי"ה דלא דרשו כבי"ש. משום דהם דורשים לעיקר את הקרא של היא קודש ואין מעשיה קודש

א"כ, מפורש בתורה היתר על מעשה שבת ואיך נאמר שיש איסור עשה על הפעולה של שבת כאם בקרא מפורש היתר גמור על פעולת השבת, בכל אופן שלא יהי' הענין צריך עוד לבהירות מרוע לא יהי' איסור דאורייתא לבי"ש בכל מלאכה הנגמרת מאיליה בשבת, ולא ראיתי עד עתה למי שהעיד בזה.

בטלת הבישול על ידי שינוי מאור לאור

ובדרך אגב אכתוב מה שהנני מסופק, בשופת את הקדירה מערב שבת על האור, ובשבת כשלא נתבשלה עדיין כמאכל בן דרוסאי, היוז את הקדירה ממקומה על אור הסמוך לו ממש, — כגון שתי כירות המתאימות — ושם נתבשלה כמאב"ד, אם חייב, וכן באחד ששפת את הקדירה בשבת ולא נתבשלה עדיין ובא חבירו והזיזה על האור הסמוך, מי חייב, הראשון או השני, דאם אזלינן בתר האור שנתבשל והינינו שעת הבישול, יתחייב זה שהזיזה על אור השני, או אפשר שהמזוי פטור רבדין הא', הי' הקדירה מתבשלת מעצמה בלי הזזה ובדין השני יתחייב רק הראשון משום רבלערי השני גם כן היתה הקדירה מתבשלת כל צורכה.

ולכאורה דמי זה לדין של מגיס דהנה המגיס חייב משום קירוב בישול, דאי לא קירב בישולו לא עביר מידי, כדאמרינן בשבועות י"ז, ובע"ז, ל"ח, הגם דמגיס הוא ממלאכת מבשל כדאיתא בביצה ל"ח, לכל זאת לא מחייב אלא בשפועל פעולה מה בבישולו אבל קדירה העומדת על האור מע"ש, ובא אחד המגיס בשבת אם לא קירב בישולו לא מחייב, וממילא זה שהזיז את הקדירה ממקומה לאור אחר — כמוכן באופן שלא ביטל בישולה הראשונה כגון שהאור השני סמוך ממש לאור הראשון ואין ביניהם אלא מחיצה דקה מפסקת כעין הכירות שלנו — לא עביר מידי דהא בלעדו גם כן היתה הקדירה מתבשלת, וכן הדין באחד ששפת את הקדירה בשבת על האור ובא השני והזיזה ממקומה לאור הסמוך לו, לא עביר מידי דהא בלעדו היתה הקדירה מתבשלת על האור הראשון, ורק הראשון חייב.

אלא דהא ליתא ולא דמי בלל למגיס שלא קירב הבישול, דהתם התבשיל נתבשל מכחו של הראשון, דהא נתבשל על ידי האור של הראשון והשני לא פעל כלל, דהא אם המגיס לא קירב את הבישול אין זה מגיס של מבשל אלא כמו שהגיס בקדירה צוננת, אבל הכא, אלמלא האור השני לא הי' מתבשל, היינו באם הי' התבשיל עומד על המקום שעמד באחרונה ולא הי' תחתיו אור של השני לא הי' מתבשל, נמצא שעל ידי ההזחה נתבטלה מלאכתו של ראשונה, ומה שנתבשל הוא רק על ידי השני, וכן המלאכה של ערב שבת נתבטלה ורק זו של שבת פועלה, וחייב.

ובדין השני הנ"ל כשאחד שפת את הקדירה בשבת ובא השני והזיזה ממקומה אל האור הסמוך לה, יש לומר דהראשון פטור משום דלא נתקיימה מחשבתו ולא הוי מלאכת מחשבת דהא מחשבתו היתה שתתבשל על האור הראשון, אלא דדבר זה בשנעשה עיקר מחשבתו והשינוי הוא רק באיכות המקום אם זה הוי נתקיימה מחשבתו או לא, תלוי במכילתן דף צ"ב, מה שנא לפניו ובא לו לאחריו ופטור דלא אתעביד מחשבתו, לאחריו ובא לו לפניו נמי הא לא איתעביד מחשבתו איך אלעזר תברא מי ששנה זו לא שנה זו, פירי רש"י, ת"ק פטור בתרזייתו

ותנא בתרא מחייב בתרזייתו, עכ"ל מבואר דהתיק סובר דהגם דהמעשה הוצאה שהיא עיקר מחשבתו נעשית, אבל מכיון שיש שינוי באיכות המקום, היינו לפניו או לאחריו, ואמילו היתה כונתו לאחריו ובא לו לפניו שהיא שמורה מעולה לכל זאת לא איתעביד מחשבתו היא ופטור, וממילא גבי נד"ה, גם כן הכי הוי דהראשון פטור, אולם רבא רמחלק שם בין נתכוון לשמורה מעולה ועלתה בידו שמורה פחותה דוקא, אז חשוב לא אתעביד מחשבתו אבל כשנתכוון לשמורה פחותה ועלתה בידו שמורה מעולה הגם ריש שינוי, לכל זאת חשוב אתעביד מחשבתו, ממילא בנ"ד, חשוב אתעביד מחשבתו דהא לא עלתה בידו בישול גרוע במח שהתבשיל לא נתבשל במקומו הראשון, ומשמעות רברי השי"ס שם הוא, שהעיקר שלא יעלה בידו שמורה פחותה אבל אינו צריך שיעלה בידו שמורה מעולה, דאל"כ תקשי מרישא לסיפא, דברישא מוכח דדוקא בשנתכוון לשמורה מעולה ועלתה בידו שמורה פחותה או פטור אבל בשנתכוון לפחותה ועלתה בידו פחותה אחרת חייב ובסיפא משמע דדוקא כשנתכוון לפחותה ועלתה בידו מעולה חייב, הא נתכוון לפחותה ועלתה בידו פחותה אחרת פטור, אלא דודאי הפירוש הוא כמו בכל מקום שבשי"ס, שאמרו נעשה, כן נמי הכא שאם התכוון לפחותה ועלתה בידו פחותה אחרת נעשה כמו שנתכוון לפחותה ועלתה בידו מעולה וחייב.

וב"ב מנילתינ מ' ת"ד מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתו, וכתבו התוס' בפרק כמה טומנין הטעם דאסור להניחם שם בשביל שיחמו — והיינו במקום שאם ישנה יהי' היד סולדת בו, אסור להניחם שם אפילו זמן קצר, כך מפורש בש"ע — דילמא משתלי ויניחם שם עד שיתבשל, והקשה מר"ן זצ"ל באגלי טל מלאכת אופה, אות, כ — מה — א, הא כיון שאין כונתו לכך בשעת הנחתו, איכא אפילו יניחו שם עד שיתבשלו לא אתי לידי חיוב חטאת, דהא לא אתעביד מחשבתו, ואמאי גידו, ולי נראה דזה רמי לנתכוון לשמורה פחותה ועלתה בידו שמורה מעולה דחשוב אתעביד מחשבתו, דהא מים מבושלים מעולים ממים חמים שאין היד סולדת בהם, ושפיר יש לומר כמו שמחדש שם מר"ן ד"ל דהמדריב פת בתנור ודעתו לרדותו קודם שנאפה, ולא רדהו ונאפה פטור משום דלא נתקיימה מחשבתו, דמביוון שחשב להרדותו קודם שנאפה בודאי שהי' רוצה לעשות בו או ממנו דבר מה שאי אפשר לו לעשות אחר אפיתו, ואין לזה סתירה מהא דהנ"ל דאם התכוון שיפשרו המים, ונתבשלו דחשיב אתעביד מחשבתו, דהא זה הוי כמו התכוון לשמורה פחותה ועלתה בידו שמורה מעולה, דהא אין במציאות שיהי' מים מבושלים גרועים מחמים שאין היד סולדת בהם, דאפילו תאמר שהוא צריך למים שאינם כל כך חמים הלא אם ימתין מעט יתקררו מאליהם, אבל מפת אפוי אי אפשר לעשות עיסה, ובאם הוא צריך עוד לעיסה, הרי זה חסרון מה שנאפה.

וב"ב נאמר כדברי מר"ן באג"ט הנ"ל דהמניח קיתון של מים כנגד המדורה לא בשביל שיתבשלו אלא שיחמו, ונתבשלו שם כל צרכו חשוב לא אתעביד מחשבתו, לכל זאת בנ"ד, שמחשבתו היתה שהקדירה תתבשל אלא שהשינוי הוא במקום בלבד, חשוב נתקיימה מחשבתו, ואין לדמות זאת לפלוגתת רבא ואב"י בשבת ע"ג, בנתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע, דרבא פטור דלא נתכוון לזרוקה דארבע, הגם שאין כאן שינוי אלא במקום ולא בהזריקה

הקודה שלא בשלה כל צרכה וגזרו אף בכישלה כל צרכה ע"ש. וא"כ גם כן תקשה הא זה הוי גזירה לגזירה הטמנה בדבר המוסיף הבל קדירה שבשלה כל צרכה אטו קדירה שלא בשלה כל צרכה. ברמק. ושוב גזירה שמא יתנה דזה אפשר שאינה גזירה לגזירה. והוא לפי מה שהסביר מרן זצ"ל מסאכטשאוו דברי הש"ס בשבת כ"א. ולגזור נמי חלב מהותך וקרבי דגים שנמחו שנתן לתוכן שמן משום חלב מהותך וקרבי דגים שנמחו שלא נתן לתוכן שמן. היא גופא גזירה ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה. והקשו בתוס' ישנים שם וא"ת אכתי הוי גזירה לגזירה. מהותך אטו שאינו מהותך ושאינו מהותך שמא יטה. וי"ל רחוק גזירה הוי דא"א שלא יטה ע"ש. ואינו מוכן דהא שמא יטה אינו אלא גזירה דרבנן והוי גזירה לגזירה. והסביר מרן דל. דאם יש אפשרות בהדבר לבוא לידי איסור דאורייתא אז לא הוי גזירה לגזירה ואפילו יש כזה כמה גזירות כגון חלב מהותך אטו שאינו מהותך. הגם דיש עוד גזירה שמא יטה. אבל הלא יש אפשרות שבאותו חלב שאינו מהותך יבוא לידי איסור שבת. דהא אינו נמשך אחר הפתילה. לכן גזורים חכמים גזירות הרבה להגדיר את האדם שלא יבוא לידי איסור דאורייתא. ואין זה בכלל גזירה לגזירה. דהא זו היא מתעדתן של חכמים לעשות גדר ומשמרת בכדי שלא יבוא האדם לידי איסור דאורייתא.

אבל אם אין אפשרות בהדבר לבוא לידי איסור דאורייתא אז אין כח ביד חכמים לגזור אלא גזירה אחת. לכן א"א להם לגזור על חלב מהותך שנתן לתוכו שמן משום חלב מהותך שלא נתן לתוכו שמן. דהא אפילו ידליק במהותך שלא נתן לתוכו שמן לא יכול לבוא לאיסור דאורייתא. דהא מהותך גם בלא שמן נמשך יפה אחר הפתילה. דמפ"ח. לכן לא קשה לפי גירסת הש"ס שלנו, משום דיש בה ביד חכמים לגזור אפילו ארבה גזירות משום שמא יטמין ברמק ויבא לידי איסור דאורייתא. ולא חשוב גזירה לגזירה. ולא הקשיתי אלא לפי גירסת הרי"ף. דכל הגזירה אינה אלא שמא יטמין בדבר המוסיף הבל בשבת— ולא ברמק—דאפילו אז א"א לבוא לידי איסור דאורייתא דלא גרע לכל הפחות מתולדות חמה כגל וא"כ אמאי גזרו גזירה גזירה. והבן.

ובע"כ צריך לומר דהענין של מוסיף הכל הוא שהגפת מגדיל ומרבה את כח האור אשר בהתבשיל. היינו אם הקדירה נתבשלה על האור ונצטננה מעט אבל עדיין יש בה כח מה של האור אז הגפת מתחמם מן האור בכח מרובה עד שיש בו חמימות המגדיל ומרבה את האור. א"כ אין זה החום מכה הגפת. אלא שהאור אשר בהגפת פועל שוב לרבות ולגדל את כח האור וזה הוא בישול גמור. והעד לזה. שאם נטמין קדירה צוננת לגמרי בתוך הגפת. לא תתחמם ולא תתבשיל לעולם על ידי הגפת, אלא שבאם הקדירה חמה ויש בה כח האור אז מועיל כח הגפת להרבות את כח האור שבה וזה הוא שקראו חז"ל מוסיף הבל. אבל חמה הלא היא מבשלת מטבעה כמו שהאור מבשל. והיא שורפת כמו האור.

אלא דלפי זה יוצא, אם יש כח קדירה שנתבשלה בשבת בחמה דשרי לגמרי כדלעיל מסוגין דף ל"ט. אז מותר להטמינה בדבר המוסיף הבל. ואפילו נאמר דאסור להטמינה בשבת משום גזירה שמא יבוא להטמין גם את הקדירה שנתבשלה על ידי האור. אבל על כל פנים מותר להטמינה בערב שבת מבעוד יום

עצמה דהא כנמ'. שם אמרו דטעמא דרבא דלא איתכחן לזדיקה דאיסורא. אבל בנתכחן לאיסור מודה רבא דחייב. וגם יש צד לפטרו משום דחריקת ב' לא חשוב זדיקה כלל. ע' שם ברש"י. ד"ה דלא איתכחן לזדיקה דארבע. ובציר מהני לאו שם זדיקה עלת ע"ש. אבל כאן הרי נתכחן שיתבשל התבשיל באיסור. ומש"ס הג"ל מוכח בדברי האג"ט הג"ל. דהמניח קיתון של מים להתם ונתבשל חשוב לא אתעביד מחשבתו דהא איתכחן להיתר ולא לאיסור וגם חמין שלא הוחמו כל צרכן לאו שם בישול עליי.

הטמנה בדבר המוסיף הבל

בענין הטמנה בדבר המוסיף הבל. לפי גירסת הרי"ף בסוף פרק כמה מדליקין וכן הוא בהרמב"ם פ"ד. בהלכות שבת. מפני מה אין טומנין בדבר המוסיף תבל מבעוד יום, גזירה שמא ירתיה. פירוש הא דתנן כמה טומנין וכמה אין טומנין. אין טומנין לא בגסת ולא בזבל לא במלח ולא בסיד ולא בחול. והגהו כולו דבר המוסיף הבל היא ואין טומנין בהם מבעוד יום גזירה שמא ירתיה. ופירשו במלחמות. ובהר"ן שם. כלומר, אם נתיד לטמון בדבר המוסיף הבל מבעוד יום שמא תרתיה הקדירה בשבת ויצטרך לגלותה עד שתניח הרתיחה ויחזור ויכסה בשבת ונמצא טומן בדבר המוסיף הכל בשבת ואם תאמר ואפילו יבא לידי כך שיגלה ויחזור ויטמין בשבת מה בכך דהא משמע לקמן דהיכי שטמן מערב שבת מגלה ונטל וחזור ומטמין בשבת, לא קשיא היא. דהתם ברבר שאינו מוסיף. וכיון שאינו מתחדש חום בשבת אינו כתחילת הטמנה אבל בדבר המוסיף שכל שעה ושעה מתחדש חומו והולך כתחילת הטמנה היא. וכן מוכיח בידושלמי. ע"כ לשון הר"ן דל. ומשמע מדבריו שבאם יתחדש החום בשבת על ידי הדברים שמתמין בהם המוסיפים תבל הוי איסור דאורייתא. דאי לא הוי אלא איסור דרבנן לא ה' גזרו מבעוד יום דהא הוי גזירה לגזירה. אלא ע"כ. דזה הוי איסור דאורייתא.

וקשה לי. הלא החום המתחדש בשבת או אפילו הבישול גמור שבא מדברים המוסיפים הבל. אינם באים מכה האור. למשל אם יטמין בשבת קדירה שאינה מבושלת כמאב"ד, בתוך הגפת. ועל ידי חום הגפת תתבשל הקדירה כל צרכה. אין זה כח האור אלא כח הבל הגפת. ואמאי יהי' כזה איסור דאורייתא. הלא אמרו בשבת ל"ט. בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי. בתולדות האור כ"ע לא פליגי דאסור כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן. א"כ אפילו נאמר דגפת לא הוי כחמה עצמה אלא כתולדות חמה—דהא בשום אופן אי אפשר לומר דגפת מחמם מכה איזה אור. אלא דהחום שבו הוא חום טבעי כמו החמה ותולדותה—אבל לכל היותר אינו אלא מדרבנן. ואמאי גזרו בהטמנתה בערב שבת משום גזירה שמא יטמין בה בשבת. הא אפילו אם יטמין בגפת או יבשל על ידי גפת בשבת לית בו איסור דאורייתא. והוא ההערה חשובה ולא ראיתי למי שקדמני בזה.

ונזה שהתני מקשה לפי גירסת הרי"ף. הגם דלפי גירסת הש"ס בדף ל"ד. מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום גזירה שמא יטמין ברמק שיש בה גחלת. אמר ליה אביי ויטמין. גזירה שמא יתנה כגחלים פירי דש"י. גזירה שמא יתנה כגחלים משחשכה שבא לבשל

בדבר המוסיף הבל, דלא שייך למיגזר שמא יבא להטמינה בשבת. דהא גם אז אין כאן איסור דאורייתא, אבל מסוגין משמע דדבר שנתבשל על ידי תולדות חמה אסור להטמינה מבעוד יום בדבר המוסיף הבל, דהא אמרו שם: אמר ר' חסדא ממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרו להו רבנן בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום, ושם מקודם מבואר דרבנן סברו דחמי טבריא היא תולדות חמה, ולר' חסדא הסובר דמעשה שאנשו אנשי טבריא זו הוי הטמנה בדבר מוסיף הבל מבואר דאסור להטמין בדבר המוסיף הבל כשנתבשל הדבר בתולדות

חמה. ואין לומר דר' חסדא אמר אליבא דר' יוסי הסובר דחמי טבריא הוי תולדה דאור משום דחלמי אפתחי בגהינם, דהא ר' חסדא בעצמו אמר שם דף מ'. דהמבשל בחמי טבריא בשבת פטור, ואי חשובי תולדה דאור אמאי פטור, הא תולדה דאור הוי בישול גמור, כדאיתא ברש"י ל"ט. תולדה דאור אסור, דהוי בישול, וכן ברמב"ם פרק ט—ב. שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה, וטעמו של דבר אמאי כאמת בטלת הטמנת ואמאי אסרו במעשה שעשו אנשי טבריא הלא אין באפשרות שיביא לידי חיוב חטאת, בע"כ. צריך לומר כמו שכתבו התוס' דף ל"ה: ד"ת מעשה דחשיבא כחדא גזירא. ע"ש.



סימן ד.

שבת—לאו שניתן לאזהרת מיתת בית רין

לעיל דף כ"ג דקדקתי בדברי הספר החיים דנקט מכות לענין שבת וכן במשנת אברהם ח"א דף ע' דקדקתי בדברי התוס' מ"ק דף ב'; ד"ת חייב שהזכירו מכות לענין איסור שבת, הא אין מכות בשבת משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ע"ש, ומה שכתוב במירי המשנה בריש מסכת שבת: כי כל מקום שיאמרו בהלכות שבת פטור, רוצה לומר פטור מן המיתת חייב מלקות, כבר פירשו בתו"ט ובפני יהושע דכוונת הרמב"ם היא מכות מרדות מדרבנן, ע"ש. ועתה ראיתי במאירי למכות פרק ג' במשנת העושה אבות מלאכות הרבה, שכתב ח"ל: העושה אבות מלאכות הרבה בשבת בהעלמת אחת, חייב חטאת על כל אחת ואחת, ואם עשאן במזיד בהתראה אחת לוקה על כל אחת ואחת, אבל יום טוב שאין חטאת בשגגתו, אם עשה אבות מלאכות הרבה במזיד בהתראה אחת וכי' אינו חייב אלא אחת ע"ש. והוא לי לפלא הלא אין מכות באיסור שבת משום דהוי לאו שניתן לאמב"ד, ובכדי לתרץ את דברי המאירי עלה בדעתי אולי כוונתו, משום דאליבא דאיסי בן יהודה אי אפשר לחייב סקילה על רוב מלאכות של שבת תוך מתנגד דלא מספקא, נמצא דרוב מלאכות אינן נתונות למיתת ב"ד ושפיר לוקין עליהם, והגם דבתוס' שבת דף קנ"ד, ד"ה כלאו נמי לא, כתבו דכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליהם אפילו כשלא התרו בהן למיתה אלא למלקות בלבד, וממילא לא שייך לתרץ כנ"ל דהא לא גרע מלא התרו בו למיתה, ואפילו נימא דהכא שאני משום דאי אפשר להתרות בו למיתה משום דלא ידעינן איזו היא דאסי בן יהודה, אבל הלא כתבו שם דלפיכך חשוב לאו דשבת לאו שניתן לאמב"ד, הגם דקאי נמי אלאו דמחמר ואלאו דאסי, אבל מכיון דכתיב כל עושה בו מלאכת יומת משמע סתם מלאכה דשבת היינו שבמיתה ולהכי לא משמע לאו דמלאכה דאיסי עכ"ל ע"ש, עכ"פ מבואר מדבריהם דמשום דאנן מספקן איזו היא מלאכה דאיסי ולא מצינן לחייב מיתה על רוב מלאכת שבת, לא חשוב בשביל זה לאו שלא ניתן לאזהרת מיתת בית דין, אבל אין מדברי התוס'—

קושיא על המאירי, דהרבה פעמים המאירי מפרש שלא כתוס' וממילא ה"א אפשר להצדיק את דבריו כנ"ל. אולם עיינתי במאירי בשבת ז' ד"ה, המדבר, ראיתי שם דברים שלא זכיתי להבינם כלל, והוא מה שכתוב שם: ואין הלכה כדברי האומר הבערה ללאו יצאה וכמו שאמר בכאן שיש אחד שאינו חייב עליה ורומז על הבערה אלא כלן לחיוב והבערה לחלק יצאה עכ"ל. הרי כוננתו דאסי בן יהודה מכוח במאמרו ואינו חייב על אחת מהן על הבערה, ותוך מזה שזה מהרס את מת שחפצתי לתרץ את דבריו במכות, דהא מסיק כאן דאין הלכה כאיסי בן יהודה, וממילא הוי כל מלאכת שבת אזהרה שניתן למיתת ב"ד וקושיא זו יש לתרץ דהמאירי במכות מפרש גם אליבא דאיסי, הגם דאין הלכת כמותו, אבל גם איסי סובר הדין של חילוק מלאכות ממילא אליב"א לא הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ומלקין עליו, וחלוקין למלקיות, אלא דיתר על כן תימה איך אפשר לומר דאיסי התכוון על מלאכת הבערה, בזמן שבנ"מ שם דף ז' מבואר דאלמלא השמיענו דאם הוציא והכניס חוב חטאת בשוגג, וענשו ברת ונסקל, הוי מספקין על הוצאה אם היא אינה המלאכה שעליה התכוון איסי, וכן לקמן צ"ו מד סבד הא מיהת לא מספקא, ומר סבר הא מיהת לא מספקא, ע"ש. הרי דהספק היא על כל המלאכות ולא על הבערה בלבד.

וכד' לתרץ את דברי דבינו בעל המאירי, שהוא קדמך ובל דבריו כסולת נקוי אמרתי ליישב דבריו שכוונתו ז"ל דהא בהא תליא, דמאן דסובר הבערה ללאו בע"כ סובר דאיסי, ומאן דלית ל"י תבערה ללאו יצאה לית ל"י דאיסי, והוא דצריך להבין מה היא סבת פלונתתם בהבערה אם ללאו או לחלק, ונראה דבגמ', דף מ"ט, הדרר יתבי וקמייבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי, אמר להו ר' חנינא בר תמא כנגד עבודת המשכן, אמד להו ר' יונתן בר' אלעזר כך אמד ר"ש בר' יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתודת

המלאכות של שבת ממנין מלאכות הכתוב בתורה ולא ממשכן, וא"כ גם הוא יסבור כר' יוסי דהבערה ללא יצאה כמו שביארנו לעיל דמאן דיליף ממנין מלאכה ומלאכתו סובר דהבערה ללא יצאה. ובכ"ז יוסי ואיסי בן יהודה בשיטה אחת אולו, ומעתה מיושבים דברי המאירי הג"ל דאיסי התכוון להבערה. דכך הוא האמת, דבאם איסי סובר שיש מלאכה אחת שאין חייבין עליה סקילה בע"כ דהוא לא יליף ממלאכת המשכן אלא מן המנין מלאכת מלאכתו ומלאכת וממילא הוא סובר דהבערת ללא יצאה, ומכיון דאנן פסקינן דלא כר' יוסי ממילא רלא פסקינן דאיסי, והבן.

ובפשטות ה' אפשר לומר רסכרת המאירי היא דהבערה היא המלאכה שאין חייבין עליה, דא"כ, נמצאת דישנן שתי מלאכות שאין חייבין עליה, דאיסי והבערה, וא"כ רק על ל"ז, מלאכות חייבין, ובגמ' הלא אמרו דאיסי ב"י אומר שישנן ל"ט מלאכות ועל אחת מהן אין חייבין, א"כ חייבין על ל"ח, מלאכות, אלא ע"כ דהבערה היינו דאיסי ב"י, אלא רבכל אופן אין זו דעת התוס' דהא כתבו כריש שבת דאליבא דאיסי רק מיתח אין חייבין על האחת אבל כרת מחייב, ומאן דאמר דהבערה ללא יצאה אין חייבין עליה כרת.

ועוד אפשר ליישב דברי המאירי הג"ל שכתב דהבערה היא המלאכה של איסי ב"י, משום דכבר הקשו הפוסקים — ע' בפמ"ג בפתיחה כוללת, ובהקובץ להרמב"ם סוף פרק כ'— דאיך אפשר לחייב מיתה על שום מלאכה שמה היא המלאכה דאיסי—הבוננה, לבר אלו המלאכות שאמרו עליהן בגמ', שהן מהנהו דלא מספקו לן—ע"ש שהעלו תירוצים שונים, אולם באם כנים דברי המאירי לא קשה מירי, דהא אנן לא פסקינן דהבערה ללא יצאה ממילא לית הילכתא כדאיסי, וזה הוא שדחקו לבעל המאירי לפרש דאיסי היינו דהבערה.

הבערה ללא יצאה

והנה מרכי המאירי הג"ל שכתב דאיסי סובר כר' יוסי דהבערה ללא יצאה, נשמע שהוא סובר כפיר' רש"י כדאיסי ריש אחת שאין חייבין עליה לא קרבן ולא כרת ולא מיתה, ודלא כתוס' שכתבו דרק סקילה לא מחייב אבל חטאת חייב, דהא על הבערה לר"י לא מחייב כלל.

ועתה ראיתי בספר אור שמה להגאון מדונינסק זצ"ל בהלכ' סנהדרין סוף פרק י"ח, שהקשה מדוע לא מצינו בשום מקום בש"ס דלר' יוסי לוקה על הבערה בשבת, כמו דאמרו בכמה מקומות לא לישתמיט תנא וכו', ויצא הגאון ז"ל לדון ברבר חדש לגמרי, שהגם רד"י יוסי סובר דהבערה יצא מכלל לא תעשה כל מלאכה, אבל המבעיר בשבת הרי הוא מחלל את השבת, ולא יצאה הבערה מכלל מחללי מות יומת, ומודה ר"י דחייב מיתה על הבערה ורק כרת לא מחייב, רבכרת בעינן מלאכה כדכתיב כל העושה מלאכה ונכרתה, וכל שאין חייבין כרת בזדונו אין חייבין קרבן על ששגתה, וכן מצינו בסנהדרין ס"ב, הבערה ללא יצאה השתחוואה נמי ללא יצאה, ובהשתחוואה כתיב מיתה דהא גבי סקילה כתיב וישתחוו להם, מיהו מכרת ומחטאת אפקי' אלמא דהגם דחייב מיתה לכל זאת מקרי ללא יצאה הואיל דפטור מכרת ומחטאת, ע"ש.

ארבעים חסר אחת, בעי ר' יוסף ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממנינא או לא וכו' א"ל כי קא מספקא לי משום דכתיב והמלאכה היתה רים ממנינא היא והא כמאן דאמר לעשות צרכיו נכנס, או דילמא ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממנינא הוא, והאי והמלאכה היתה רים ת"ק דשלים ל' עבירתא, תיקו פיר' רש"י— משום דכתיב והמלאכה היתה רים, ואי מנינן לתרווייהו הוי ארבעים, ומדתנן ארבעים חסר אחת איכא חד דלא ממנינא, ובהנה תרי דאיכא למימר דלא מלאכה נינהו ולא ידענא ה' מיניהו נפיק וכו' ע"ש.

ובכ"ז יש לומר דר' יוסי הסובר דהבערה ללא יצאה, יליף המנין ל"ט מלאכות ממלאכה מלאכתו מלאכת שבתורה, ומדכתיבה התורה לא תבערו אש להוציא הבערת ממשמעות של לא תעשה כל מלאכה, הרי אי אפשר דהבערה היא בכלל ל"ט מלאכות, דהא כל הלי"ט מלאכות מסומנות בתורה במנין של ל"ט ניבים של מלאכה או מלאכתו או מלאכת, ועל הבערה בא הכתוב להוציאה מסוג "מלאכה" ואלא שהבערה היתה במלאכת המשכן, לא איכפת ל' לר' יוסי, אם אינה בגדר מלאכה במובן הכתובים של גיב מלאכה, ולפיכך הוא אומר שהבערה ללא יצאה הגם שהוא אינו חולק בחילוק מלאכות, ונפקא ל' חילוק מלאכות מקרא אחר כדאיתא בשבת ע', אלא שהוא נאלץ לומר שהבערה ללא יצאה משום שהכתוב לא קראה מלאכה במקרא דלא תבערו, אולם ר' נתן יליף ל"ט מלאכות מעבודת המשכן, שאינו מתחשב עם הניב של מלאכה ומלאכתו ומלאכת, אלא אם מה שה' במשכן, והלא הבערה היתה במשכן דאי אפשר לבלס הסמנים בלא הבערה, וברדאי שעוד מלאכות היו זקוקות להבערה, ולכן הבערה היא בכלל ל"ט מלאכות, ולמה יצאה מן הכלל, להלק ולומר שחייב על כל מלאכה ומלאכה ובשבת ע' מפורש דר' נתן יליף הלי"ט מלאכות ממלאכת המשכן, דבגמ' שם אמר: ותניא ר' נתן אומר לא תבערו אש בכל מושכותיכם ביום השבת מה ת"ל, לפי שנאמר ויקהל משה את כל עדת בני ישראל אלה הדברים וגומר ששת ימים תעשה מלאכה וכו' מפורש דר' נתן יליף הלי"ט מלאכות ממשכן, ור' יוסי יליף שם חילוק מלאכות מועשה אחת מהנה, ע"ש משום דהוא אינו יליף כלל הלי"ט מלאכות ממשכן אלא ממנין של מלאכה מלאכתו ומלאכת הכתובה בתורה, ובוה נתבאר שמאן דסובר דהבערה ללא יליף הלי"ט מלאכות, ממלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ולא ממלאכת המשכן.

והנה אליבא האי מאן דאמר דיליף ל"ט מלאכות ממנין מלאכה וכו' יש לדקרק, דהרי רש"י כתב כנ"ל, ובהני תרי דאיכא למימר דלאו מלאכה נינהו ולא ידענא האי מי מיניהו נפיק וכו' א"כ אפשר דהני תרי אינם בכלל מלאכה, היינו דקרא ויבא הביתה לעשות מלאכתו הוא לעשות צרכיו, והמלאכה היתה רים פירוש דשלים ל' עבירתא, וא"כ אין לנו אלא ל"ח מלאכות, שחייבין עליהם ועל הבערה גם כן אינו חייב חטאת דהא נפקא מכלל מלאכה.

ובע"כ נאמר דזו היא סברת איסי כן יהודה האומר שבאמת אינו אלא ל"ח מלאכות שחייבין עליהן סקילה, דהא אי אפשר לחייב סקילה על הספק, וכאן יש ספק שמה שני המקראות אינן מן המנין, כנ"ל רבשלמא חטאת נתחייב על הספק דיסבור חולין בעזרה לאו דאודייתא, וצריך להביא על הספק, נמצאת אומר שמעתה מתבאר שגם איסי בן יהודה סובר כר' יוסי דיליף

נמי שלא לצורך הכא נמי מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה
מני שלא לצורך. ע"ש. מבואר דבין לב"ש ובין לב"ה הבערה
ביר"ט אסורה. אלא דפליגו אם יש בה היתר משום מתוך. וא"כ
ר' יוסי הוא ולא כב"ש ודלא כב"ה.

ובב"כ. צריך לומר דסוגיא דביצה אולא דוקא אליבא דמ"ד.
הבערה לחלק יצאה. ולא ללא. ור"י הסובר ללא יצאה
יפרש נמי דהבערה ובישול אינה משנה. אבל לא מטעם אחד
דבישול אינה משנה משום מתוך. והבערה אינה משנה משום
דאינה מלאכה וביר"ט לא נאסרת אלא המלאכה.

ובזה יצדק רקדוק אחד שם בש"ס ביצה דאמר לי פוק תני
לברא הבערה ובישול אינה משנה ואם תמצא לומר
משנה ב"ש היא—הכי נמי לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה
לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דאי ב"ה. כיון דאמרי מתוך—הכי
נמי מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך ע"ש.
וצריך ביאור דמתחיל בבישול ובהבערה ומסיים בהבערה להודא.
וכבר דקדקו המפרשים בזה. אולם לפי הנ"ל יונת דהגמרא מדגשת
דדוקא לענין הבערה אמרינן הכא דהותרה משום מתוך. בכדי
לשלול דעת המ"ד ללא יצאה דלשיטתו אין מכאן רא"י דסעמא
דבי"ה היא משום מתוך. דאליב"ל פליגי ב"ש ובי"ה אי הבערה ללא
או לחלק. ובי"ה סברו ללא יצאה לפיכך הותרה ביר"ט. ור"י כב"ה.
אבל לענין בישול אי פליגי ב"ש. ובי"ה אין לתלות פלוגתתם
בסכה אחרת אלא בזו אי אמרינן מתוך או לא.

ובב"ג אברהם ס' תקי"ה. הביא רב"י המגיד משנה בריש
הלכ' יר"ט. דלפיכך הותרה הבערה שלא לצורך משום
מתוך. הגם שמתוך לא אמרינן אלא בדבר שהוא אוכל נפש
עצמו. אבל הבערה אינה אלא מכשירין. משום דכתיב מפורש
בתורה להיתר. לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת.
דניבים יום השבת מיותר. אלא דאתי למעט יום טוב. והקשה
המג"א. הלא חוינן דרע"ק בפסחים לא סבר לה לתא דרשא דהא
אמר מצינו להבערה שהוא אב מלאכה לגבי יר"ט. ושוב הדרא
קושיא לדוכתא אמאי אמרינן מתוך בהבערה הא זתי רק מכשירין.
ואין לומר דזה דוקא למ"ד לחלק יצאה אבל למ"ד ללא יצאה.
באמת לא אסרו ביר"ט. דא"כ. איך קאמר ש"מ מדרע"ק חלת.
לחלק ולא אמרינן מתוך. והא הא בהא תלי'. ועוד דדחוק לומר
רב"ש ובי"ה דפליגי במתוך פליגי בפלוגת ד"י ור"ג. אי הבערה
ללא או לחלק וצ"ע עכ"ל. ע"ש. והמחצית השקל הקשה על
המג"א. במה שהקשה מדרע"ק. דהא רע"ק סבר כב"ש דלא
אמרינן מתוך וממילא לא דריש האי דרשה רביום השבת ממעט
הבערה ביר"ט. ודרשה זו רק ב"ה דרשו ולכן אמרו מתוך גבי
הבערה. וכן הקשה ג"כ האור חדש בפסחים בסיגנון אחר. ואני
לא הבנתי קושיותם על המג"א כלל. דאיך אפשר לומר דבי"ה
דאמרי מתוך בהבערה דרשו הך דרשה רביום השבת למעט יר"ט.
הלא הם מתירים רק משום מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש.
ואם כהדרשה הנ"ל הלא אין בו שום איסור כלל אפילו שלא
לצדך אוכל נפש. ולי קשה על קושיא השני' של המג"א. דמקשה
שאינן סברא לומר דב"ש ובי"ה פליגי בפלוגת ד"י ור"ג. או
ללא או לחלק. והיינו דבי"ה סברי ללא יצאה. הא אי אמרת
ללא יצאה אינה בכלל מלאכה כלל ומותרת בכל ענין ולא
דוקא משום מתוך כדברי הריב"א הנ"ל בתוס' פסחים. וע"י
כלחם משנה שם ריש הלכ' יר"ט. דהקשה כעין זה על הרב
המגיד. ולי קשה על הריב"א הנ"ל בפסחים. דמה לי אם אינה

והנה דבר זה הוא דבר חדש לגמרי כמו שכתב הגאון ז"ל שם
בעצמו. דהא אינו כן דעת שום קדמון. וברש"י שבת
ע' ד"ה. ללא. שאין חייבין עלי' ברת וסקילה כשאר מלאכות
אלא מה שאמור בה. עכ"ל. ומן המאירי הנ"ל גם כן משמע דאין
בהבערה אליבא דר"י אלא לאו כלבד. והגאון הנ"ל לא הביא
רא"י לפירושו החדש הנ"ל מלבד הקושיא הנ"ל דלא לישתמיט
שום תנא לומר אליבא דר"י דלוקה על הבערה. והוא מתיגע
להסיר את הסתירות מש"ס לפירוש זה.

אולם לי ה' נראה להביא קצת רא"י לרב"י הגאון הנ"ל מהא
דקידושין ל"ו. דאמר לו רע"ק לר' ישמעאל. הרי שבת
שנאמר בו מושבות ונהגת בין בארץ ובין בחוץ לארץ. א"ל שבת
מק"ו אתיא מה מצות קלות נהגות בין בארץ בין בחוץ לארץ
שבת חמירא לא כל שכן. ופיר' רש"י והרי שבת שנאמר בו
מושבות. לא תבערו אש בכל מושבותיכם. וקשה א"כ. מה משני
לי' שבת דחמירא הא ר' ישמעאל סבירא ביבמות ו'. דהבערה
ללא יצאה. ע"י באור חדש ובמקנה—וא"כ. אינה חמורה כלל
דהא אינה אלא בלאו. ואם כדברי הגאון הנ"ל. דבכל אופן יש
חיוב מיתה בהבערה אפילו לר"י. אתי שפיר.

ובפסחים ת. ש"מ. מדרע"ק תלת וכו'. ושם הבערה לחלק
יצאה. פיר' רש"י. מדקאמר שהוא אב מלאכה סבירא
לי' בדד' נתן דאמר הבערה לחלק יצאה. דתניא הבערה ללא
יצאה שהיתה בכלל לא תעשה כל מלאכה חזר והוציא מכללו
ופרט בה לאו לעצמו לומר לך שאינה במיתה בית דין כשאר
מלאכות אלא כלאו זה כלבדו. ר' נתן אמר לחלק יצאה וכו'.
אלמא לר' יוסי לאו אב מלאכה הוא. עכ"ל. מבואר דשיטת רש"י
הוא להיטף מסכרת הבעל אור שמה. אלא דהבערה אליבא דר'
יוסי הוי מלאכה אלא שאינה אב מלאכה. ולפיכך אין חייבין
עלי' מיתה בית דין. כלומר הנם שעל כל תולדה נמי מחייב
מיתה בי"ד. היינו דוקא בתולדה שיש לה אב. אכל זו שאינה
אב דהא תוציאה הכתוב מכלל חיוב מיתה בי"ה. והוא תולדה בלי
אב אכל עכ"פ מלאכה הוי. ודלא כסכרת האר"ש. דלא הוי מלאכה
אלא בגדר חילול. אולם בתוס' שם. אומר ריב"א דלמ"ד ללא
יצאה לא ה' אסור ביר"ט כיון דאין שם מלאכה עלי'. ע"ש הרי
דדעתו דאין שם מלאכה על הבערה הוא קרוב לסכרת הבעל
אר"ש. ולפי דברי הריב"א בצירוף סכרת האר"ש הנ"ל. בע"כ.
הפירוש בגמ' שם'. דהבערה לחלק יצאה. דאי אמרת ללא
יצאה לא ה' אסור ביר"ט. רבשלמא גבי שבת הגם שאינה
בכלל לא תעשה כל מלאכה. אבל עכ"פ. הוי בכלל מחללי' מות
יומת. דהא יש על ידה חילול שבת. דהרי אמרה תורה לא
תבערו אש אבל ביר"ט. דלא כתוב מחללי'. אלא עשיית מלאכה'
היא דאסור וזו שאינה בכלל מלאכה ברין שתחי' מותרת.

אלא דלפי סכרת בעל אר"ש הנ"ל דאליבא דר' יוסי יצאה
הבערה מכלל לא תעשה כל מלאכה ואינה בכלל מלאכה
אלא שישנה בכלל חילול. איכ' ביר"ט דלא כתוב איסור חילול.
אלא כל מלאכה לא יעשה. בדין שתהי' הבערה מותרת לגמרי.
דהא חוינן דהבערה יצאה מכלל מלאכה גבי שבת. ובאמת כך
כתב הריב"א בתוס' פסחים הנ"ל. ה' ד"ה לחלק. דלמ"ד. ללאו
יצאה לא ה' אסור ביר"ט כיון דאין שם מלאכה עליה. וקשה לי.
הא אמרינן בביצה י"כ. פוך תני לברא הבערה ובישול אינה
משנה ואם תמצא לומר משנה ב"ש היא דאמרי לא אמרינן מתוך
וכי דאי ב"ה. כיון דאמרי מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה

מלאכה משום דהתורה הוציאתה להכערה מכלל לא תעשו כל מלאכה. או משום דכתיב ביום השבת למעט י"ט.

ובכלל לא ארע מה סברא הוא לומר רמ"ד ללא יצאה לפיכך כתבה התורה ביום השבת למעט י"ט. ולמ"ד לחלק יצאה אי"כ היא בכלל מלאכה. אי אפשר למדרש ביום השבת למעט י"ט. — ע"י שם כמחצית השקל שכך הסביר דברי המג"א — הא איפכא מסתברא. למ"ד ללא יצאה והוציאתה התורה מכלל מלאכה. ממילא לא ה"י צריך קרא מיותר של ביום השבת להתירו כו"ט. הא ממילא ידענו שאינו אסר כו"ט דהא כו"ט לא נאסרה רק מה שהוא מלאכה ולא מה שאינו מלאכה. אבל אם נאמר לחלק יצאה וה"י בכלל מלאכה או צריך הכתיב להשמיענו דהגם דה"י מלאכה לענין שבת. לכל זאת מותרת כו"ט.

ואפשר לומר. דהנה הא דרשה ביום השבת למעט י"ט היא בירושלמי דפרק משילין. הובא בתוס' ביצה דף בקיצור. אולם עיקרה היא במכילתא דויקהל. ושם ישנן שתי דרשות על הקרא המיותר של כיום השבת. בסוף המסכתא איתא שם לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת ביום השבת אין אתה מבעיר אבל אתה מבעיר כו"ט. אולם בתחילה הפסקא דורש דרשא אחרת מהיא. לא תבערו וגו'. לפי שהוא אומר בחריש ובקציר תשבות. שכות מן החריש בשעת הקציר שישבות מערב שביעית לשביעית. אין לי אלא שהוא שובת מערב שביעית לשביעית. יכול כן ישבות מערב שבת לשבת. והר"ן נותן. הואיל ושביעית לשם השם ושבת לשם השם. אם למדת שהוא שובת מערב שביעית לשביעית כך ישבות מערב שבת לשבת. ועוד קל וחומר מה אם שביעית שאין חייבין עליה לא כרת ולא מיתת בית דין הרי הוא שובת מערב שביעית לשביעית שבת שחייבין עליה כרת ומיתת בית דין. הוא שישבות מערב שבת לשבת וכו' ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. ביום השבת אין אתה מבעיר אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת. עכ"ל. והנה דרשה זו אי אפשר לאוקמי אליבא דמ"ד ללא יצאה. דלד"ד' ליכא ק"ו. דהא על הבערה אינו חייב לא כרת ולא מיתת ב"ד. ובע"כ. דהוא דורש את הדרשה אשר בסוף הפסקא אבל אתה מבעיר כו"ט. אבל מאן דסובר לחלק יצאה שפיר דורש דרשה זו דבא ללמד שיותר לעשות מלאכה בע"ש בשביל השבת. דהא איכא ק"ו. והשתא דחוינן דהתורה כתבה קרא מיותר מיום השבת להתיר הבערה כו"ט. אליבא דמ"ד. הבערה ללא יצאה. מוכח דגם אליב"י הבערה לא יצאה מכלל מלאכה. הוא דלא כדברי הריב"א הנ"ל בפסחים. וע"י בשאגת אר"י. הלכ' יום כיפורים שמצדד גם כן דהבערה ה"י מלאכה הגם שאינה אלא כלאו.

אולם כל הנ"ל אינו אלא לפלפולא. וגם דברי בעל האור שמח הנ"ל אינם אלא ההערה שאינה עולה יפה אלא אליבא דרב וכיד כשבת האומר שיש אפשרות להתחייב סקילה הגם שאין חייבין על שגגתו חטאת אבל מסקנת הש"ס שם הוא כ"י יוחנן דכל שאין חייבין על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה. ועל הדקדוק של בעל הא"ש. ולא לישתמיט שום תנא לומר דיש מכות בהבערה אליבא דר' יוסי. נאמר. דאין הכי נמי דהא בש"ס שם שבת קנ"ג. אמרו תחומין אליבא דרע"ק הבערה אליבא דר' יוסי. הרי דשניהם דין אחד להם. והא בעירובין י"ז. תני רבי חי'א לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. וכן נמי לוקין על הבערה אליבא דר' יוסי. ובאמת במאירי שבת קנ"ד. מבואר כן. שכתב שם. דהמחלל אן השכת כדבר שאין חייבין על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה. אבל תחומין של י"ב מיל שתוא מן התורה אע"פ שאין שם סקילה וקרנן מ"מ לוקה. והבערה כבר פסקנו שהיא בכלל שאר מלאכות לכל דבר ולא יצאה ללא אלא לחלק כמו שהתבאר. עכ"ל. מבואר דאליבא דר' יוסי דהבערה ללא יצאה. לוקין עלי' כשם שלוקין על התחומין.

ואפשר נמי לומר דבאמת אין לוקין על הבערה אפילו לר' יוסי. דגם דעל התחומין לוקין. משום דעל השבת נצטוו במרה. ואן נאסרו כל המלאכות בעונש של מיתה. וגם הבערה היתה ככלל. אלא לאחור כך כשנאמר לא תבערו אש בפרשת ויקהל. מני אז יצאה הבערה שלא להתחייב עלי' לא חטאת ולא כרת ולא סקילה לפיכך אין לוקין עלי' משום דמתחלה באה ביחד עם כל שאר המלאכות. וה"י בשביל כך לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין. אבל תחומין איכא למ"ד. בשבת פ"ז. דבמרה לא אימקוד אלא מיד כשנצטוו במתן תורה אתחומין לא נאסר להם אלא כלאו. וממילא מעולם לא ה"י לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. לפיכך לוקין עלי'.

וב"ז יתבאר דברי הש"ס הנ"ל בעירובין י"ז. דתני ר' חי'א לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. מתקיף לה ר' יונתן וכי לוקין אל לאו שבאל. מתקיף לה ר' אחא בר יעקב אלא מעתה דכתיב אל תמנו אל האובות ואל הידענים ה"י. ולא לקי. ר' יונתן הכי קשיא ל"י לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליה. ע"ש. ויש לדקדק וכי לא ידע ר' אחא בר יעקב דשבת היא באזהרה של מיתת ב"ד. ומה הקשה. אלא דר' אחא בר יעקב לשיטתו הנ"ל בשבת דתחומין במרה לא נאסרו. וממילא לא ה"י לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ולכן הבין דמה שר' יונתן מקשה וכי לוקין על לאו שבאל. הוא בפשטות שאין לוקין על לאו שבאל. ולכן הקשה לו אלא מעתה דכתיב אל תמנו.

סימן ד. ענה א.

כיבוי—אליבא דמ"ד הבערה ללאו יצאה

בלאו. ותירץ דכ"י דמכבה אינו חייב אלא על מנת להכעיר אי"כ בצדו להו תרי מלאכות כיבוי וגם הבערה. ובע"כ דאין כוונת איסי ב"י. על מלאכת הבערה. והנה הא דכבוי אינו חייב אלא על מנת להכעיר הוא משום דה"י מלאכה שאצ"ג. אבל למאן דסובר מלאכה שאצ"ג חייב. שפיר יש לומר דהבערה היא דאיסי בן יהודה. וזה מה שכתב המאירי דאיסי הוא הבערה דהא אנו

ובהסודרי את הכתבים לדפוס מצאתי בתמדת ישראל חי'ב דף כ"ו. שהרגיש בדברי המאירי הנ"ל והתפלא מאד איך כתב הלה פסוקה דאיסי בן יהודה קאי על הבערה. בזמן שכש"ס כל האמוראים מסתפקים מה היא כוונתו. וכתב הגאון הנ"ל ד"ל לתרץ. בהקדם דברי התוהו יאיר ס' קל"ח. שהקשה מדוע לא אמרו בגמ' דכוונת איסי הוא על הבערה שאינה אלא

קירל מלאכה שאצליג חייב עלי, וממילא שפיר יל דהבערה היא
חיא מלאכת איסי, ודפחית.

אולט בדברי החות יאיר הנ"ל—עין בהקובץ להלכ' שבת—ז—א.
מביא דברי התו"ס דכ"ב כ"ב הכול מודים דחייב עלי,
ומביא דברי שושנים לדור החולק על התו"ס ע"ש—ראיתי להעיר
שההיפך מדבריהם כתבו בתוס' י"שנים בשבת כ"ט: במשנה, ר'
יוסי פוטר בכלל חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם. וכתבו
בתו"ס שם: אע"ג דר' יוסי אית ליה להבערה ללא יצאה—פיר'
ואיך יחייב בעושה פחם. ולמה לא יפסוד בכל מכבה ולא דוקא
באלו המננים במשנתנו—בכ"ב מודה דחייב אף בפני עצמו
כדתנן בפדק כלל גדול. ושוב אמר מהר"מ. דמהר"א אמר דבפרק
ספק אכל בהדיא פוטר ד' יוסי כהבערה ומחייב בכ"ב. עכ"ל
גרי מפורש דהבערה ללא יצאה היא הבערה דוקא אבל כ"ב
יש בה חיוב חסאת.

ומילתא דמסתבר היא, שמה שאמרו דכ"ב היא דוקא על מנת
להבעיר, היינו שבאם מכבה שלא על מנת להבעיר לא
חשובה מלאכה, אבל באם עושה הכ"ב על מנת להבעיר הוא
הכ"ב מלאכה אפילו אינו מבעיר. דאלת"ה איך המכבה והבעיר
לא יתחייב אלא משום מבעיר ואיך משכחת ל"ס מלאכות, וכן
מוחק על מנת לכתוב, וכי סליק אדעתך דמי שימחוק בשבת
סמוך להשיכה שלא יהי' עוד זמן לכתוב בשבת שלא יתחייב
משום מוחק, או סותר על מנת לבנות, אלא בודאי שבאם מוחק
על מנת לכתוב ואפילו אינו כותב וכן סותר על מנת לבנות ואינו
בונה, אז הוא המתיקה וכן הסתירה מלאכה, וזה דומה למי שמוציא
כל שהוא לזריעה, שאם כוונתו בשעת הרצאה לזריעה חייב בכ"ש.
דעל ידי מחשבתו חשובה מלאכה.

וכבר כתבתי במשנת אברהם חלק א'. מה שצ"ע בדברי
מהר"ם מלובלין בשבת דף ע"ג. בתוס'
ד"ה וצריך לעצים. שכתב דלד' יהודה אם לא צריך לעצים לא
מקרי קצירה אלא הוא דומה כקורע על מנת לתפור או מוחק על
מנת לכתוב דאינו חייב תרתי משום כותב ומשום מוחק אלא
משום כותב לחודא. הכא נמי כשקוצץ וזומר על מנת להצמיח
הגפן אינו חייב אלא משום צומח לחודא דהיינו נוטע אבל משום
קוצר לא הי' חייב כיון שא"צ לעצים. עכ"ל. ומה שכתב דהמוחק
על מנת לכתוב אינו חייב תרתי משום מוחק ומשום כותב אלא
משום "כותב" לחודי', הוא דבר המבהיל רעיון. דהלא אי אפשר
לפרש דבריו אלא במוחק וכותב בשבת, דאל"כ מה קשיא דיתחייב
תרתי, ואם מחק וכתב אינו חייב אלא משום כותב אי"כ. מלאכת
מחיקה בטלה לגמרי, ולא משכחת כלל שיתחייב על המחיקה ולא
יצויר לפי זה ל"ס מלאכות, וכן נמי בטלה סותר, וקורע, ומכבה
באם יבנה ויתפור ויבעיר באותו שבת, דהא לפי דבריו הן
בעצמן אינן מלאכות אלא לצורך מלאכות, ואם עושה אותן על
מנת לעשות המלאכה גופא, כגון הסותר על מנת לבנות, חשוב
כאילו בונה וכן אידך אבל שם מלאכת סותר, מכבה, מוחק, אין
במציאות כלל, והוא דבר שאינו מסתבר.

והנה אין להשיג על דברי תרי הנ"ל מהתרי אשר על הגליון
הש"ס כמשנה דשבת כ"ט הנ"ל, דאולי בימיו עדיין לא
היתה הוספה זו שעל הגליון, אולם מה שביותר קשה על דברי
חרי הנ"ל דהלא נעלם ממנו דברי התוס' בביצה כ"ג. ד"ה על
גבי חרס שכתבו בפירוש דאפילו מאן דשרי הבערה שלא לצורך

משום דסבר דהבערה ללא יצאה ואינה אב מלאכה אבל כ"ב
אסור, ע"ש. ומדברי רש"י דשם נמי משמע הכי, דאמרינן התם
דאסור לעשן על גבי גחלת, ועל גבי חרס מותר, ופירוש רש"י
דלפיכך מותר על גבי חרס משום דליכא כ"ב, והבערה נמי על
ידי שינוי היא וליכא איסורא דאורייתא, ע"ש ולפי דברי התרי
למה ליה לרש"י לפרש דליכא כ"ב על החרס אמילו איכא כ"ב
נמי לא איכפת הואיל וליכא הבערה.

ולכאורה הי' אפשר להביא ראיה לדעת התרי הנ"ל מהא
דיבמות ל"ג. דר' ששימש בשבת במאי, אי בשחיטה
שחיטה בוד בשרה ואי בקבלה והולכת טלטול בעלמא הוא, אי
בהקטרה האיר יוסי הבערה ללא יצאתה, ע"ש ואם נאמר שאין
הכ"ב תלוי כלל בהבערה, אמאי לא מוקי בהקטרה קטורת, הלא
בהקטרה יש גם משום מכבה רקודם שמבעיר הסמנים הם
מכבים את האש, אלא דבע"כ, דמאן דסובר הבערה ללא יצאתה
סובר ג"כ דכ"ב ללא יצאתה.

אלא דיש לדחות דאין מכאן ראיה, משום דהכ"ב הוא מלאכה
שאצליג, דאי הוא אפשר להקטרה בלא כ"ב הוא נישא
לי, וגם שאיננו מתכוון ופסיק דישא דלא נישא ליה לשיטת הערוך,
כמו מולפין יין על גבי אשים בזבחים צא ועי' תוס' כתובות דף ו'.

אין יש לומר דבאמת גבי הקטרה הוא מקלקל דבשלמא גבי שחיטה
הוא תיקון להוציא מידי אבר מן החי אבל גבי הקטרה
מה תיקון איכא אלא דעל מלאכת הבערה אפשר לומר דס"ל
מקלקל בהבערה חייב, אבל במכבה מה איכא למימר, שוב ראיתי
בספר חמדת ישראל—ב שהביא מהא דביצה ויבמות הנ"ל
בסגנון ובאופן אחר.

והנה דכבר כתבתי די לברר מן המקורות הנ"ל שאין כ"ב
תלוי' כלל במלאכת מבעיר, ודלא כסברת החרי, דאיתי
להעיר עוד ראיה לדברי מהא דאמרו בשבת ק"ו, דברייתא
האומרת דכל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר אתיא כ"ש.
ופיר' רש"י, הסובר דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ומדאסרה
רחמנא הבערה בבת כהן שמע מינה מבעיר בעלמא חייב, אי"כ.
לר"ש חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה במלאכת מבעיר, דהא
כך גלתה התורה גבי בת כהן, ואם כדברי התרי דמכבה תלוי
במבעיר, בדין הוא שגם במכבה לצורך הבערה יתחייב בשאינה
צריכה לגופה, דהא לפי דבריו אין במכבה אלא מה שיש במעיר,
וא"כ, תקשי מה דאמר ר' יוחנן בשבת ל"א, דלעולם ר' יוסי
כ"ש, ולפיכך פוטר במתני' במכבה משום דהוי מלאכה שאינה
צריכה לגופה, אלא מה שגא פתילה משום דעסקינן בפתילה
שצריך להבהבה, ע"ש, ולרברי התרי הנ"ל קשה אמאי פוטר ר'
יוסי בכל מכבה דמתני'. הא אמרת דר' שמעון מחייב במכבה
בשאינה צריכה לגופה כמו במבעיר, אלא ע"כ, רמכבה אינה
תלוי' כלל במבעיר, והגם דבמבעיר חייב בשאינה צריכה לגופה
אבל במכבה פטור.

ובדברי התרי הנ"ל אם כ"ב תלוי בהבערה כתבתי במק"א
דבר צליה על גבי הברוילער של חשמל, והנני זקוק
להעתיק את כל הענין הגם שרק מקצתו שייך לענינינו.

גחלת של מתכת, צליית בשר על הברזילער.

החשמלי

אבל ברשביא שבת מ"ב. איתא ומדבריהם למדנו דר' יהודה אפילו במלאכה דרבנן לא שרי מלאכה שאינה צ"ג ואפילו במקום הניקא דרבים. שהם זיל כתבו בגחלת של מתכת קאסר ר"י. וכנוי גחלת של מתכת דאי מדרבנן, וכדאמרין פרק ר"א ממתקין את החרדל בגחלת ואקימנא בגחלת של מתכת אבל לא בשל עץ משום דהא לאו דאורייתא והא דאורייתא עכ"ל ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים. דהא רגחלת של מתכת אין בה משום כבוי היינו משום מלאכה שאצ"ג כג"ל. ור"י שפיר אוסר דהא הוא סובר מלאכה שאצ"ג חשובה מלאכה. אבל במלאכה אחרת שחיא בעצמותה אינה אלא סררבנן מניין לנו שר"י אוסר בה באם היא אינה צריכה לגופה. ומה ראי' היא מגחלת של מתכת דכל הטעם שאין בה משום כבוי היא משום מלאכה שאצ"ג. כג"ל בשם רש"י.

ובע"כ צ"ל דדעת הרשב"א ז"ל אינו כדעת רש"י. אלא שיטתו היא שבגחלת של מתכת לא שייך כבוי כלל בעצמותה ולפיכך היא מדרבנן ולכן שפיר אוסר הרשב"א דמכאן למדנו דר"י אוסר מלאכה שאצ"ג אפילו בדרבנן. דהא כבוי בגחלת של מתכת היא תמיד מדרבנן מפני שאינה מלאכה של כבוי. נמצא לפי זה דשיטת רש"י הוא דגחלת של מתכת אינה משונה כלל מגחלת של עץ בטבעה. ולשיטת הרשב"א. משונה הגחלת של מתכת מגחלת של עץ בעצם טבעה.

ובתנא"ר שבת מ"ב ע"א כתבו והכיבוי בין בשל עץ בין בשל מתכת מתכוון לכיבוי הוא. אלא שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומתוך כך בכיבוי גחלים של מתכת שהוא מדברי סופרים במקום נזק התירו. בשל עץ שהוא מן התורה לא התירו אף שהוא במקום נזק. ולדעת זו מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. כדעת גדולי המחברים. מבואר מדבריו. כמו שכתבתי דלמאן דסובר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. בע"כ. סובר דהא דהתירו כיבוי בגחלת של מתכת במקום נזק, משום רבמתכת לא שייך כיבוי בעצם עצמותה. דמשונה היא מגחלת של עץ. ושיטה זו מתאמת לשיטת הרשב"א הג"ל.

וש"ב הביא המאירי עוד שיטה אחרת והיא שיטת בעל הלכות גדולות. שגחלת של עץ אין בה היוק רבים, שכל שהיא שורפת אדומה היא ומכירים הם בה מתוך אדמימותה. ואם עברה אדמימותה אין בה נזק אכל של מתכת אף משעכר אדמימותה שורפת. ולדעת זו אף בשל תורה כל שיש שם נזק רבים ואינה צריכה לגופה מותר. ולשיטה זו מלאכה שאינה צריכה לגופה פסור עליה. כדעת גדולי הפוסקים. מבואר דלמאן דפוסר במלאכה שאינה צריכה לגופה. בע"כ. סובר דגחלת של מתכת אינה משונה כלל בעצמותה מגחלת של עץ. אלא דבשל מתכת יש היוק לרבים. ובשל עץ אין כאן היוק לרבים. והיא בהתאמה עם שיטת רש"י הג"ל.

ובתנ"כ הלכ' שבת פ' י"ב—ב. ומותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזוקו בה רבים. וכן פסק שם. אבל המכבה גחלת של מתכת פסור. והקשה הראב"ד ז"ל

שא"ל מה לצלות בשר וכבד על הברזילער של חשמל והכלי זה עשוי כן, למטה חלול כמין קערת. ולמעלה הימנה יש אסקלא מנוקבת, שעליה מניחים את הבשר או את הכבד. ולמעלת ממנה עוד ישנם חוטים של חשמל בוערים. והאש הזה צולה את הבשר המונח תחתיו על האסקלא והדם יורד לתוך הקערה אשר למטה מן האסקלא והשאלה מתחלקת לחלקים. א) אם בכלל מותר לצלות בשר או כבד על ידי אש חשמלי או לא ב) אם מותר לצלות בשר או כבד בחמה. במקומות החמים שנהגים לכשל ולחמם מים על גבי הגנות של הבתים. ג) מה דינם של אותם כלים שאש החשמלי או יהגעד' או אפילו אש של עצים מסיקם היסק גמור ואין האש נראה בהם מפני שהאש הוא מחוץ לכלי או בתוך הכלי אלא שהוא מכוסה, או שהוא גרוף וכתוך הכלי חום גדול והבשר מונח על גבי אסקלא בתוכו והדם זכ ממנו למטה. ד) אם נאמר דאש החשמלי חשוב אש. היינו דוקא כשהאש למטה והבשר למעלה אבל בכגון זה שהאש למעלה מה דינו?

תשובה: לכאורה הי' מקום לומר דרק על גחלת של עץ אפשר לצלות בכדי להוציא דם ולא על החשמל שהוא ברזל המחומם על ידי החשמל. דהא בשי"ס אמרו בישראל אנומרי. והוא גחלים של עץ עליהם מותר לצלות משום רמשאב שאיבי. אבל גחלת של מתכת אפשר שאין בטבעה לשאוב. ובשי"ס מהלקינן בין גחלת של עץ לגחלת של מתכת לענין שבת. דאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ד בשכיל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ. שבת מ"ב. וחכמים צ"א: ופיר' רש"י דגבי מתכת לא שייך כבוי. וא"כ מניין לנו להתיר גבי איסור דם בדבר שאינו מבואר היתירו בגמ'. דהא חזינו ריש חילוק בין גחלת של מתכת לשל עץ. ואל לשכות. דבתורה לא מצאנו היתר של מליחה או צלי' נגד איסור דם החמור. אלא שחכז"ל שהיו בקיאים בטבעים. ידעו שפעולת המלת. להוציא את הדם וכן האש שואב לתוכו את הדם. וא"כ אין לנו אלא במה שהתירו חכז"ל. והיינו בגחלים של עץ. אבל באש היוצא מן המתכת מנא לן להתיר את האיסור של דם.

אולט דבר זה אם יש או אין חילוק בעצם הגחלת אם היא של מתכת או של גחלים. תלוי בשיטת של ראשונים. והגני לבררם דמה דכתב רש"י דלא שייך בגחלת מתכת ענין כבוי. מסודר בדבריו בפרק ר"א דמילה קל"ד. אין ממתקין את החרדל בגחלת והתניא ממתקין אותו לא קשיא כאן בגחלת של עץ כאן בגחלת של מתכת פיר' רש"י. בגחלת של עץ אסור דשייך בה כבוי לפי שעושה פחם. גחלת של מתכת לא שייך בה כבוי דאינו געשה פחם פירוש משום דרק בעושה פחם הוא מלאכה הצריכה לגופה כדאיתא בשבת ל"א. אבל באינו עושה פחם הוי מלאכה שאין צריכה לגופה לכן ממתקין בגחלת של מתכת דלא שייך בה כבוי משום דהוי מלאכה שאצ"ל. אבל בעצם הגחלת אין חילוק בין מתכת לעצים וכשם שמתיר לצלות אנומרי של עץ כך מותר על גחלת של מתכת. כך היא שיטת רש"י.

וא"כ גם בכיבוי בדין שתהי' אסודה מלאכת שאצ"ג. דהא מה שיש להבערה יש בכיבוי, ובע"כ צריך לומר דלפי דעה זו אין בגחלת של מתכת כיבוי בעצם ולא מטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה.

שני הפכים במלאכה. מגבן ביו"ט

וְלִפִּי סברת הראב"ד הנ"ל שזוהי היא במלאכה שהיהו ב' הפכים לחיוב אמרתי במקום אחד לתרץ קושיית התוס' בשבת צה. ד"ה והרודה חלות רבשו: תימה לר"י כיון דמותר לגבן ביר"ט מן התורה אפילו באפשר וכו' א"כ נפל ביתו ביר"ט יהי' מותר לבנותו ביר"ט דמתוך שהותר בנין לצורך רמגבן הוי משום בונה כדאמר בסמוך הותר נמי שלא לצורך וכו' ע"ש. ואמרתי לתרץ דהגם רמגבן חייב משום בונה לכל זאת יש חילוק ביניהם. רבונה הוא שמחבר נסרים או אבנים ועושה מהם בנין, וכל בנין ראוי לסתירה היינו שיסתר את פעולת הבנין ויהודנו לקדמותו באם יסיר את הנסרים או את העצים לכמו שהיו בתחלה אכל מגבן הוא רק דומה לבנין מצד בנין שנטול חלב ובונה ממנו גבינה אבל מצד סתירה אינו דומה כלל לבונה דאי אפשר שוב להסיר את הבנין של גבינה ולהחזירו לקדמותו ולעשות ממנו שוב חלב, ובשביל שאין בונה בנין דומה למגבן מ"כ הפכים היינו מצד בנינו ומצד סתירתו לסיבך אין אומרים מתוך מגבן לבונה. והוא דומה לסברת הראב"ד הנ"ל דכל מלאכה קסדינן על ב' הפכים כמו גבי כבוי מתכת. שבאם אין בגחלת של מתכת משום כבוי אין בה גם משום מבעיר.

וְאֵלּוּ ארחא דאיתי להעיר מה שראיתי בקומץ מנחה הוא קונטרס אחרון של מנתת חינוך במוסף השבת שהביא דברי פני יהושע בסוגיא דמתוך לתרץ קושיית התוס' הנ"ל לפי דברי הירושלמי בפרק כ"ג רבונה לשעה לאו בנין הוא ולפיכך מגבן לא חשוב בונה דהוי רק לשעה ואין לומר מתוך ממגבן לבנין ממש. והקשה הגאון הנ"ל דהרי הרמב"ם ז"ל פסק דמגבן חייב ביר"ט, וגם ליה כירושלמי והניח בצ"ע.

וְאֵלּוּ חפשי בהרמב"ם ולא מצאתי בשום מקום שיפסוק רמגבן ביר"ט חייב, אדרבה בפ"ג מהלכ' יר"ט הלכ' י"ב מפורש אין עושין גבינה ביר"ט שאם גבן מערב יר"ט אין בזה חסרון טעם עכ"ל הרי מבואר דרק מדרבנן אסור ולא מדאורייתא כי כלל כיוול הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכ' יר"ט הלכ' ה' דכל מלאכה אוכל נפש שאפשר להעשות טערה יר"ט ולא יהי' בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביר"ט וכו' הרי מפורש דרק כדרבנן, ואיך כתב הג' הנ"ל בשם הרמב"ם דמגבן ביר"ט חייב.

וְאֵלּוּ לפדש דברי המגדל עוז הנ"ל באופן אחר, רכונתו הוא לתרץ את השגת הראב"ד כדלהלן: דהנה הרמב"ם ז"ל כתב שם בסוף הלכה א. פרק י"ב. המחמם את הברזל כדי לצרוטו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב, ועל זה כתב הראב"ד: א"א המחמם את הברזל והמצרפו במים אינו מכבה אבל הוא מכה בפטיש. כלומר, דאם כדברי הרמב"ם שהמחמם את הברזל חייב משום מבעיר הגם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. כמו שפיר' רש"י בשבת ק"ו. דאפילו מבעיר עצים לקדירתו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובע"כ. דהרמב"ם סובר דחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה ומכל שכן במבעיר דאפילו ר"ש מודה

והא הרמב"ם פוסק כר"י דמחייב במלאכה שאצ"ג. וא"כ אפילו לא יהי' צריך לצרוטו גם כן חייב במכבה גחלת של מתכת משום מצרף. ע"ש. ולי קשה פסק השני של הרמב"ם דמתיר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל דמחייב במלאכה שאצ"ג מה חילוק יש בין גחלת של מתכת לגחלת של עץ הלא כל הטעם לפסוד בגחלת של מתכת היא מפני שאינו נעשה פחם כדפיר' רש"י ז"ל בדף קל"ה. והיינו למאן דפוסד מלאכה שאינה צריכה לגופה אכל הרמב"ם דמחייב במלאכה שאינה צ"ג אמאי מתיר בגחלת של מתכת בר"ה. ואמאי פוסד במכבה שלא ברשות הרבים. ובע"כ דגם הרמב"ם סובר דאין במכבה גחלת של מתכת משום מכבה לא מטעם מלאכה שאצ"ג אלא משום רבעצם עצמותה משונה היא מגחלת של עץ. ולפיכך לא הקשה הראב"ד על הרמב"ם שפסק דמכבין גחלת של מתכת ברה"ר. וכן פוסד במכבה גחלת של מתכת דהא הרמב"ם סובר דמלאכה שאצ"ג חייב, משום דגם הראב"ד בעצמו הבין במשמעות דברי הרמב"ם ז"ל דשאני גחלת של מתכת משל עץ דאין בה ענין כבוי.

וְעַי. במגדול עוז שם שמציל את הרמב"ם מהשגת הראב"ד במה שהשיג שם והמחמם את הברזל והמצרפו במים אינו מכבה אבל הוא מכה בפטיש שגומר את חסומו. ע"כ וכתב הבעל מ"ע ואני אומר אין מביאים ראי' מהמכבה למבעיר ואינה חובה שיהיו ב' הפכים בחיוב ע"ש. פירוש לדבריו שהראב"ד משיג את הרמב"ם דפוסק דאין בגחלת של מתכת משום כבוי, ואיך פוסק דהמבעיר את הברזל חייב משום מבעיר, דהראב"ד סובר דברבר שלא שייך בו כבוי לא שייך בו הבערה, ועל זה אומר הבעל מ"ע דאין זה מן החובה שיהיו ב' הפכים היינו הבערה וכבוי לחיוב. דשפיר אפשר שיתחייב משום מבעיר ולא יתחייב משום מכבה. ע"ש.

וְאֵלּוּ אמרת דהא פוסד בגחלת של מתכת משום כבוי הוא משום דהוי מלאכה שאצ"ג לא אדע מה קושי' הקשה הראב"ד דאפילו לפי סברתו דברבר שלא שייך בו כבוי לא שייך בו גם הבערה. הלא בגחלת של מתכת שייך כבוי אלא שאינה צריכה לגופה אבל בעצם עצמותה יש בה כבוי והיא מתכת בשם שגחלת של עץ מתכת ובכך אפילו לשיטת הראב"ד מה קושי' על הרמב"ם איך יצויר הבערה כדבר שלא שייך בו כבוי. הלא יש בה בעצם כבוי אלא שאינה לגופה. ואטו משום דאינה לגופה נאמר דאין הגחלת מתכבה. אלא ע"כ דגם הראב"ד ובעל מ"ע. סוברים רבעצם אין שום כבוי בגחלת של מתכת ושפיר מקשה הראב"ד, איך מצינו דבר שאין בו משום כבוי שיתחייב עליו משום הבערה. רמכה סברא ידעינן דבר ששייך בו הבערה יש בה כבוי וזו שאין בה כבוי אין בה הבערה. ועוד דלא מצינו במשכן דבר שיש בו הבערה ואין בו כבוי, וע"ז מתרץ המגדול עוז דאין זה מהחובה שיהיו שני הפכים היינו הבערה וכבוי. וכל מלאכה ומלאכה בפני עצמה היא ואפשר ששייך הבערה בלתי כבוי, הרי שגם הראב"ד ובעל מ"ע. מודים להרמב"ם דכבוי לא שייך כלל בגחלת של מתכת ומשונה היא מכל וכל מגחלת של עץ.

וְלִפִּי דעת החוות יאיר הנ"ל. — ראה בסוף סימן הקדום. — וכיבוי תלוי בהבערה. תקשי איך מותר לכבות גחלת של מתכת במקום נזק, הלא בתבערה גם ר"ש מודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב.

כגיל, וא"כ, מה טעמא דמכבה את הברזל אינו חייב משום מכבה אלא משום מכה בפטיש, אם במבעיר חייב מלאכה שאינה צריכה לגופה גם כמכבה יתחייב, דאין במכבה אלא מה שיש כמבעיר, וכי ועל זה מתרץ הבעל מגדל עז, דאין מביאין ראי' ממכבה למבעיר, ואינה חובה שיהיו ב הפכים בחיוב, כלומר, דלא כמו שהקשה הראב"ד דאין במכבה אלא מה שיש במבעיר, וא"כ רברי החוות יאיר הגיל תלויים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

והנה את השיטות הגיל ברדתי רק לדעתי העני', אולם למרן זצ"ל באינ' מי רכ"ט יש דרך אחרת שהיא בשינוי למה שכתבתי, כי לפי רבריו דלו, תוכן השיטות בקצרה: לראב"ד אין במתכת משום הבערה וכבוי כלל, והוא דמחייבי שריפה באש נתנין להם פתילה של אבר לתוך פיהם, היינו משום דכתיב באש ישרוף לרבות כל שריפות הבאין מאש ובשם שאמרו בביצה כ"ו דאסור להאכיל לבהמתו ביר"ט חלה שנטמאת משום דאחשבה רחמנא להבערתו דכתיב באש ישרף, ומה שמאכיל לבהמתו חשוב כאילו שרפו, וכל שכן הכא דבשריפה זו של אבר כתיב באש ישרף וחשבי' רחמנא אש.

וכן היא לדברי מרן זצ"ל גם כן שיטת הרמב"ם דאין במתכת משום אש, אלא דאם נתכוון בכיבוי לצרף או נתכוון בהבערה כדי לצרפו במים אחר כך חייב ואם לאו פטור, ובמשכן היתה הבערה וכבוי וקא בגזלת של עץ, והואיל שבמתכת אין משום אש בעצם לא גמרינן מתכת מעץ שהיתה במשכן.

ולר"ש ורא"מ יש במתכת משום הבערה ולא משום כבוי, וטעם החילוק שבין כיבוי להבערה להרא"מ, משום דכיבוי לא היתה במשכן במתכת אלא בעץ, אבל הבערה היתה במתכת בצורפי' וזב וכסף, ולרש"י משום דאין כיבוי אלא במקום שנעשה פחם, ע"ש רבריו העריבים מנופת צוף, והגם שיש לי הרכה למפלל בדבריו הקרושים שם, אולם בכרי שלא לצאת מגדר ענייניו אקצר בכאן ואי"ה עוד נדבר מזה במק"א, אבל בכל אופן גם דעת מרן זצ"ל בשיטת הראשונים הגיל שהבאתי היינו הרמב"ם והראב"ד שאין במתכת משום מבעיר, והגם דלא מטעמא רירי, אבל בעצם השיטות אין חילוק.

גזלת של מתכת לענין שאר דברים

אולם ריש לחלק ולומר דהיינו רוקא לענין שבת אמרינן דאין בגזלת של מתכת משום אש ממש לחייב חטאת, והיינו משום דבמשכן לא היתה ההבערה במתכת, אבל לענין אם זה חשוב כאש לענין שאר דברים בודאי שאי אפשר לומר דאין מתכת משום אש בעצם כלל, וראיתי היא מהא דאמרו בשבת ל"ט, בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי', ופיר' רש"י דאין דרך בישולו בכך וכבר הקשה מרן זצ"ל מה בכך דאין דרך בישולו אבל היכן מצינו רמלאכה דלאו כאורחי' שרי לכתחלה בשבת, הא מלאכה דלאו כאורחי' לא הוי מלאכת מחשבת, וזה רי לפטור מחיוב חטאת אבל לא להתיר לכתחילה, והטביר הוא ד"ל, ריש שינוי באיכות הנפעל, ויש שנוי באיכות הפועל ובכל מלאכה שיש שינוי באיכות הפועל לבר כגון המוציא שלא כדרך המוציאין דאז הפועל יש שנוי אבל כהרבר אשר הוציא אין כאן שנוי, או רק פטור מהחיוב חטאת, אבל בדבר שיש גם שנוי בהנפעל אז גם מותר לכתחלה, ובמבשל בחמה יש שנוי בטעם הרבר שנתבשל כי יש שבה עצים בפת וע"י במשני'א חלק אי דף מ"ג.

המתבאר מתוך הגיל שבאם יש שינוי בהפועל ובהנפעל, או בטל שם המלאכה לגמרי ומותר לכתחלה, כי כיש שינויים הללו אין על הרבר המתבשל תורת בישול, וכן מצאתי ברברי המאירי לשכת לדף ל"ט שכתב, ויש לך שלישיית שמותרת לכתחלה והיא בחמה עצמה וכמו שאמרו בגמרא בפרק החבית נותנים את המים הצוננים בחמה כדי שיחמו, מפני שהחמה אין בה תורת בשול' ע"ש, הרי שלא כתב כטעם של רש"י משום דהוי מלאכה דלא כאורחי' אלא שאין בחמה תורה בשול כלל, ובודאי אי אפשר לומר שאין החמה מבשלת דהא הורש רואה שהחמה מבשלת לא פחות ממה שהאש מבשל, אלא בע"כ הכוונה כמו שהסכיד באינ' הגיל רמכיון שיש שינוי בעצם הבשול וגם באיכות הפועל לפיכך בטלה תורת בשול לגמרי מבשול של חמה.

ומדהחזינן גבי גזלת של מתכת דלא התירו, אלא במקום נזק לדברים, בע"כ, דאין זה דומה למבשל בחמה, משום דאין כאן שינוי בעצם הנפעל היינו בהבערת המתכת, והגם ריש שינוי באיכות הפועל דאין הדרך להבעיר מתכת אלא עצים, ואפילו נאמר ריש שינוי קצת בהנפעל בעצם, אבל מדלא התירו לגמרי כמו בחמה, בודאי שאין זו שינוי מעליותא לבטל מזה כל תורת מבעיר, ובכך לענין שאר דברים הו"ח מחיוב חטאת בשבת גם בעלי השיטות הגיל מורים שיש למתכת דין אש.

אלא שמתוך הרברים הגיל מתבאר שחמה אין אין בה שום דין של אש, זה ברור שלצלות בשך בחמה—דבר זה נוגע לדינא במקומות החמים שיש אפשרות לצלות בשך בחמה—אסור, כי אין בחמה כח האש, ואנן לא שמענו אלא שהאש שואב את הרם, היוצא מן האמור הוא א' דלשיטת הפוסקים הגיל, דאין בין גזלת של מתכת לגזלת של עץ בעצם שום שינוי, בודאי שאין חשש כלל לצלות על ידי "עלעקטריק כלל, ב' ואפילו לשיטת הטוברים שיש חילוק עצמי בין גזלת של מחכה לגזלת של עץ, לכל זאת אין זה פוסל את החשמל לצלות עליו כי החילוק העצמי הוא משום שגזלת של מתכת לא היתה במשכן, וזה נוגע רק לענין חיוב שבת, ומרלא התירו לגמרי להבעיר גזלת של מתכת בשבת שמע מינה שאין כאן הפרש טבעי בין גזלת של מתכת לגזלת של עץ, ג' לצלות בשך בחמה אסור ומשום דהתירו לבשל בחמה בשבת לכתחילה אנו לומדין מזה שאין בחמה שום כח של אש, וזו היא תשובה לחלקי א—ב, של השאלה הגיל אם מותר לצלות בשך או כבר על ידי אש חשמלי או לא, ואם מותר לצלות בשך בחמה.

צליית בשר בתנור גרוף

ועתה נדבר בהפרטים הנוגעים לחלק ג', של השאלה הגיל, אם מותר לצלות בשך או כבר בתנור גרוף ואין בו שום אש אלא חום האש, או שיש בו חשמל או שאר מין אש מכוסת, או שהאש הוא מחוץ להתנור, ובדין זה כבר האריכו האחרונים ותבא כפת"ש מ' ע"ג, ובדרכי חשונה נאספו כל הדעות של האחרונים של האוסרים והמתירים, ואין מכוונתי בכאן להגיד מה שכבר נאמר, ולא באתי אלא לפלפל בדברי הצ"ח ריש פרק כיצד צולין שכתב רמהקרבן פסח שחי' נצלה על גבי אסכלא מוכח שמותר לצלות בתנור שהוא גרוף ואין בו אש, אלא שחום התנור גם כן מוציא את הדם, ודחה דאפשר דהקרבן וחי' נמלח קודם

משנה היא בתרומות פ"ו. רג טמא צידו אסור. כמו שהקשה הראש יוסף. אלא דהי' מסופק אם המלח מוציא רם וציר בבת אחת ואז נאסר הבשר שהיטה משום דהציר נח לבלוע אפילו בשעה שהשחטוטה פולטת רם או שמא המלח אינו מוציא אלא את הדם בלבד משום שהציר אינו רכב של שמנונית שיש בו ממש כמו הדם. וממילא אין המלח פועל עליו פעולתו. ואינו דומה לבשול שהמים נכנסים בו ומוציאים ממנו ממשיות לפיכך הוא מתרכך. וכן צלי שחום האש נכנס בו ושואב ממנו את רמו ועל ידי כך מתרכך. אבל הציר הוא רכב דק וכמעט שאין בו ממש ואין על מה שיפעל המלח והתם אחר שיעור מליחה הודחו שניהם ולא הי' המלח עוד מבליע את הציר הסריפה לתוך השחוטטה ועל זה השיב לו רבא הסמאים לאסור צירן וכו'. ומדחוינן דהכתוב אסרתו להציר בע"כ שיש בו מהבשר של טמא ממש והראי'. רגבי רג טמא לא אסרתו הכתוב צידו משום שציר רגים אין בו ממש—ועי' תוס' ותולין צ"מ: סוף ד"ה שאני ציר—ומכיון שיש לציר טריפה ממש ממילא גם המלח פועל פעילותו ומוציא ממנו. ופריך ולימא לי' מדשמאל דאמר שמואל וכו'. דהא שמואל כללא כיל מליח הרי כרותה. והלא גם רב מרי בר רחל גם בן הי' יודע שציר אסור ומה מספקא לי'. ועל זה משני. אי מדשמאל הוא אמינא הני מילי רמן. כלומר. אמת רמן הכלל של שמואל נשמע רגם ציר יוצא על ידי מליחה אבל הוא אמינא דזה רוקא כשאין שם רם אבל כשיש רם אז המלח פועל פעילותו רק על הרם אבל צירן לא קמשמע לן אורבא רמכיון דהמלח פועל פעילותו על הדם אז מוציא גם את הציר. ומתוך שהציר נוח לכלוע מן הרם הרי הוא נכנס לתוך השחוטטה.

בבב מתבאר ומתורצת תמיהת התוס' בחולין צ"מ: סוף ד"ה. שאני ציר. דהקשו כיון דצדין קרא בשרץ ובבהמה טמאה נמי דריש לה בתריכ. מדכתיב טמאים הם לכם. ודנים דליכא קרא לא אסור מדאורייתא. היכי מייתי רבא התם מהטמאים לאסור ציר של טריפה. ע"ש ומה תימא יש. מדוע לא יהי' לציר של טריפה אותו דין שיש לציר של טמאה. והלא טריפה יותר דומה לטמאה שהיא מין בהמה מרג שאינו כלל מאותו מין. והלא הקרא מגלה לנו רק שהשרץ צירו שמן כבשרו. וכן טמאה. אבל רג אין צירו שמן כבשרו והוי רק מוהל חיעה. אבל טריפה מין הרומה לטמאה מדוע לא נאמר שגם צירו כבשרו. אלא רקושיית התוס' היא על רבא מנא ידע רבא דהמלח פועל להוציא את הציר בבת אחת עם הדם.

אולב מדחוינן נבי קרבן פסח דמותר הי' למלוח את הבני מעים ולא הוי צלי מחמת רכב אחר שמע מינה דהמלח אינו מועיל להוציא ציר ולדבך את הבשר אלא בשעה שהוא פועל על הדם והואיל דאין מחזיקין רם בבני מעים. ואין המלח פועל על הרם. ממילא אינו פועל על הוצאת ציר. ומכאן ידע רבא להשיב מה שהשיב לרי' מרי בר רחל.

ואב יש ממש בדברים תגיל צ"ע בבני מעים של מריפה שנמלחו עם בשר כשר אם הבשר נאסר. אלא שלמעשה אין לסמוך חלילה על זה להתיר—

והנה כעצם הדין שמתפק הצליה אם מותר לצלות בשר בתנור גרוף נראה שזה תלוי בשני התירוצים של הגמ' ביציצ צולין. דף ע"ה. דגרסינן התם: בעא מיניה רב חיננא בר אידא מרב אדא בר אהבה. תנור שהסיקו בקליפי ערלה וגרפו ואסת

צלייתו כדי שיצא הדם. אלא שמתפסק דשמא אסור למלוח את הפסח קודם צלייתו דהא מליח הרי הוא כרותה דצלי והוי לי צלי מחמת רכב אחר ואסור.

והנה מסוגיית הש"ס שם דאמר רבה האי מולייתא שריא א"ל אביי והא קא בלעה רמא א"ל כבולעך כך פולטה נ"מא מסייע לי' נותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו מה מעמא לאו משום דאמרינן כבולעו כך פולטו. ע"ש. ואם נימא דקרבן וגם הבני מעין נמלחו מתחלה מה קושיא. הא בשעת צלי' לא הי' בו דם אלא על כרחך ולא נמלחו תחילה. והטעם שלא נמלחו מתחילה הוא פשוט בסברת הצליה דאסור למלחו משום דהוי צלי מחמת רכב אחר. אלא דאיכא קשה מה שכתבו שם בתוס' ד"ה כבולעו: איכא הוא יעמיר כגון שמלח בני מעים מליחה גמורה דאפילו לקדירה מתירו רי"ת על ידי מליחה גמורה. ע"ש. ואיך מלחו את הבני מעים הא הוי צלי מחמת רכב אחר.

והנה לי. דהא דאמר מליח הרי הוא כרותה היינו דוקא היבא דהמלח עושה פעולתו ומוציא הדם אז המליחה פועלת כמו רותח דצלי. דהא אינו דומה פעולת הבשול של צלי לפעולת בשול ממש. רגבי בשול במים. הרבר המתבשל מתרכך על ידי שהמים נכנסים ויוצאים בו אבל בצלי אין מים שיכנסו. אלא מה שהבשר מתרכך על ידי צליה הוא על ידי הוצאת הרם שבו. וכל זה רוקא בבשר שיש בו הרבה דם אבל בבני מעים אין דם הרבה כמאמרם בחולין ק"יג אין מחזיקין דם בבני מעים לפיכך אין המליחה פועלת עליהם כמו רותח דצלי ולא חשוב כצלי מחמת רכב אחר ושפיר כתבו התוס' דאפשר דמלחו את הבני מעים של הקרבן פסח אבל את חפסה עצמו אי אפשר הי' למלוח כרי שלא יהי' נאסר משום צלי מחמת רכב אחר.

אבב ריש להקשות על זאת תונח דאין המלח פועל פעולתו על הבני מעים משום דאין מחזיקין בהם דם אבל הלא יש בהם ציר ולחלוחיות, והמלח מוציאם ועל ידי כך הבני מעים מתרככים והוי לי צלי מחמת רכב אחר. ואפשר לומר רמכאן נשמע דבמקום שאין המלח פועל על הוצאת הרם. אינו פועל גם כן על הוצאת ציר. דוקא בבשר שיש בו דם אז מוציא המלח רם וציר גם יחד. והאחר שפסק הרם מלפוט עוד הציר יוצא כמבואר בתוס' חולין ק"יא. אבל אם לא יפעל על הוצאת הרם גם על הציר לא יפעל.

והנה מדברי הש"ס בחולין ק"יב. רב מרי בר רחל אימלא לי' בשד שחוטטה בהרי בשד מריפה. אתא לקמיה דרבא אמר לי' הסמאים לאסור צירן ורוטבן וקופה שלהן. ולימא לי' מדשמאל דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותה וכבוש הרי הוא כמבושל אי מדשמאל הוא אמינא הני מילי רמן אבל צירן ורוטבן לא קמשמע לן. ע"ש. וסוגיא זו סתומה וכל המפרשים נתקשו בה. רמת מקשה ולימא לי' מדשמאל הא בע"כ צריך הי' להשיב לו דהציר של טריפה אסור דאליכ מה מוזיק דמליח הרי הוא כרותה. וכתוס' שם כתבו דרבא הי' משיב לו מהטמאים וגם מדשמאל. והקושיא היא דמדשמאל בלחוד סגי'. ואינו מוכן דאמאי סגי. אם אין אנו יודעים שהציר אסור למה תאסור המליחה בלחוד. וע' בחזות דעת ס"י ע". שמפרש את הסוגיא בחולין כפי דרכו. ולי נראה לפרש בך: רב מרי בר רחל ידע דמליח הרי הוא כרותה דאליכ. לא הי' בא לשאל השאלה כלל. וגם הי' יודע שציר אסור דהא

הראשון בגמ'—בגדר צלייה אלא בגדר בשול ואסור, ובכן מסתבר שאין להקל לכל הפחות לכתחלה לצלות בתנור גרוף, ובפרט שהרבה מהאחרונים אוסרים אפילו בדעיבה, ואם נסמוך על המתירים די לסמוך עליהם ולהתיר בדעיבה אבל לא לכתחלה. כי לפי דעתי אין זו חומרא בעלמא אלא שיטה של התרצן הראשון בפסחים הג'ל וגם דעת הירושלמי הג'ל והוי ספק דם שבשלו, והלא הרשב"א בת"ת, כתב דאפילו בספק יש להתמיר, ע' בפרמ"ג. בפתיחה להלכ' מליחה, וכן הוא דעת בעל העיטור הובא ברשב"א חולין ק"א, דמיבער הוא ולא עבר הא איסורא איכא כמו חצי שיעור; ע"ש. וע' בפלתי ס' ס"ט.

ל"ב גדול אחד שראה בספרי אמרי אברהם, שרדשתי בשבת הגדול, שלא לצלות בשר או כבד על הברוילעד שאלני טעמי ונמוקי, וכתבתי לו מעט מהג'ל, והשיב על דברי שאין ראי' מדברי התוס' הג'ל, דלשון כמו כן "מבשלי" שכתוב בתוס' הג'ל אינו בדקדוק כי בירושלמי ליתא, אלא כך כתוב שם: גחלים לאויר התנור נצלה לחצי שעה, גחלים לאויר עולם נצלה לשעה, מה בין נצלה מקצתו מחמת התנור מה בין נצלה כולו מחמת התנור, עכ"ל הרי דאפילו כשאין הגחלים בהתנור גם כן קורא אותו הירושלמי נצלה, ולא נתבשל, ואני לא אבין את הרב הג'ל ואת שיתו, אדרבה מרבירושלמי ליתא ניב מבשל כלל, והתוס' בפסחים שפירשו את דברי הירושלמי נקטו בלשונם כמו כן "מבשלו", הרי זה ראי' ברורה שהתוס' פירשו את הירושלמי בדיוק, ופירוש התוס' בדברי הירושלמי שם כהיר מאד, דהשאלה שם אם גרפו את התנור אם מותר לצלות בו את הפסח, ועל זה אמר ר' ירמ' דשאלה זו אינה אלא אליבא דר' יוסי הגלילי המתיר לצלות את הבני מעים בתוך השה, והגם שאינו הבני מעים נצלים מכה האש אלא מחום שבתוך השה, ממילא גם אליב' יש להסתפק אם מותר לצלות בתנור גרוף, אבל אליבא דרע"ק האוסר לצלות את המעים בתוך השה, ואומר דצלי' כוונתו מין בשול הוא ממילא אין שייך להסתפק כלל לצלות בתוך התנור, גרוף, ועל זה השיב שם ר' יוסי הלא חזינו דבאם הגחלים בתוך התנור, אז השה נצלה במשך חצי שעה, ואם הגחלים מגורפים מהתנור, גם כן התנור צולה אלא שצריך שעה שלימה עד שיצלה, איכ' חזינו דגם התנור בלתי הגחלים צולה, ואם נאסר לצלות בתנור גרוף, בדין הוא שנאסר לצלות גם בתנור שאינו גרוף משום דגם חום התנור מסייע לצלות בשעה שהגחלים בתוך התנור, ועל זה אמר ר' יוסי בר' אבין דהא ליתא, תנור אינו מועיל לגחלים בלום, כלומר, באם האש בתוך התנור אז האש מנצח את חום התנור ורק האש פועל פעולתו ולא חום התנור, אבל כשאין הגחלים בתוך התנור אז חום התנור צולה, ומה שנצלה מתוך חום התנור נקרא מבשל לדעת התוס' הג'ל, ואדרבה סברת הירושלמי הוא דאפילו ר' יוסי הגלילי המתיר לצלות את המעים בתוך השה היינו משום דהגחלים נמצאים בתנור ולפיכך אין התנור מבשל כלל, אלא צולה ומה בכך שיש חציצה בין המעים להתנור, אבל כשהתנור גרוף אז אין החום שבתנור צולה אלא גם ר' יוסי מודה דזו היא בישול, וכזה אסתגר בנוגע לפרט ג' של השאלה אם מותר לצלות בתנור גרוף.

ובנוגע לפרט ד' של השאלה הג'ל אם מותר לצלות על "הברוילעד" שתאש למעלה מהבשר המונח תחתיו, ראשית רצוני להגיד כי "הברוילעד" עשוי כמין בלי עגול, ועל

בו את הפת, לדברי האוסר, מהו א"ל הפת מותרת, א"ל והא"ר חוננא סבא א"ר אסי א"ר יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש, שנאמר צלי אש צלי אש שני פעמים, הא לא גלי רחמנא הוא אמינא צלי אש הוא, א"ל גלי רחמנא התם וילפינן מינה—פירוש, דילפינן בכל התורה כולה מפסת, כשם שתנור גרוף אין בו דין צלי אש לענין פסת, כך בכל מקום אין תנור גרוף חשוב כאש לענין צלי—ואי בעית אימא התם טעמא דכתב רחמנא צלי אש שני פעמים הא לא כתיב רחמנא צלי אש שני פעמים הוא אמינא אאש קפיד רחמנא ואפילו גרפו נמי צלי אש הוא, אבל הכא אעצים דאסורא קפיד רחמנא והא ליתנהו—פיר' רש"י: אאש קפיד רחמנא וחום התנור תולדות אש הוא ואם תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם ואש, עכ"ל—מבואר דלפי התירץ הראשון שבגמ', ילפינן מפסת דאין תנור גרוף חשוב כאש הגם שהוא תולדות אש, ולפי התירץ השני, תולדות אש חשוב כאש לענין צלי, דזקא לענין פסת, גזירת הכתוב היא דלא מהני תולדות אש, אלא בעינן אש גמור, ומכיון שצדריכים אנו לחוש לתירץ הראשון שבש"ס מן הראוי לאסור לצלות בשר או כבד בתנור גרוף, ואפילו נאמר דהתירץ השני בגמ' הוא העיקר, —כדעת הבעל מגדל עוז בפ"ד מחובל ומזיק ראי בעית אימא הוא כלשון איכא דאמרי שהוא העיקר, ודעת רש"י בעיז' ז' דבבל איכא דאמרי, בשל תורה הלך אחר המחמיר ובדרבנן לקולא, עי' בקיצור כללי הגמרא למבוא התלמוד—אבל לכתחילה בודאי שאסור לצלות בשר בתנור גרוף.

א"ל דיש לדחות ולומר, דאפלו לפי התירץ הראשון שבגמ', דאמרו גלי רחמנא התם וילפינן מינה, היינו דוקא לענין תנור שהסיקו בקליפי ערלה, דכשם שלענין פסת, דאם גרפו את התנור אין החום שבתוכו מתייחס אל האש כך לענין קליפי ערלה שנגרפו מאת התנור, אין החום שבתוך התנור מתייחס אל הקליפין אבל אין זה אומר שאין זה קרוי צלי מה שנצלה בתוכו או שאין זה קרוי אפוי מה שנאפה בתוכו, אלא דבאם אנו רנים על הגחלים או על הקליפין אנו אומרים דלאחר שנגרפו מן התנור פסקו מלהיות בתנור, אבל גבי צליית בשר או כבד שאנו רנים אם הבשר נצלה, כלומר, אם יש לו דין צלי, והלא עינינו רואות שהוא נצלה היטב ולא איכפת לן מה שנגרף האש מאת התנור בשעת צלייתו וממילא יהי' מותר לצלות בשר או כבד בתנור גרוף אפילו לכתחילה.

א"ל בתוס' שם סו, ד"ה, וגרפו הביאו מירושלמי, דכשהפסת נצלה בתנור והגחלים תחתיו הלא חום התנור כמו כן "מבשלי" והוי צלי מחמת דבר אחד ומפרש כי איכא אש האש נוצח כח התנור, והתנור מצרף חום הגחלים שלא יתפור, עכ"ל מבואר בדברי הירושלמי, שחום התנור אינו צולה אלא מבשל, חו היא קושיית הירושלמי דמה מועיל האש הצולה אם בה בשעה גם החום מבשל את הפסת, ועל זה משני, דהאש מנצח והחום מתבטל אל האש ואינו מבשל אלא כלו צלי הוא, וממילא נשמע מכאן דבאם התנור גרוף ואין בו אש אלא חום האש הגם שהוא תולדות אש לכל זאת אינו צולה אלא מבשל, ובאמת זו היא סברת התרצן הראשון שבגמ', שגם הוא אינו חולק במציאות עם התרצן השני האומר דחום התנור תולדות אש הוא ואם תתן בו בגד נשרף ונעשה פחם, אלא שהוא סובר דשריפה זו אין עלי' שם צלי אלא שם בישול ולפיכך אסרתו התורה גבי פסת, וממילא נשמע דגם לענין בשר וכבד אין זה—לדעת התרצן

פי רוב נותנים על האסכלה בשר המכסה את כל שטח האסכלה כן שמתחתיו אין האש שולט, אלא רק חום הכלי, והחום הזה מוציא דמו מלמטה, ואין זה דומה לתנור שיש בו גחלים ונותנים בו בשר לצלות על האסכלה מנוקבת, דאין התנור מתמלא כלו מן הבשר עד שיתוך ויחלק את התנור לשנים, ולפיכך האש שולט בכל התנור, מה שאינו גבי "הברוילער" שהוא כלי קטן, והבשר אשר בו מחלק את הכלי אין מתחתיו, כלומר, מתחת הבשר אלא חום הכלי, ואם לא יהפכו את הבשר לצד מעלה לא יהי' נצלה כל צרכו, וממילא גרע מתנור גרוף, כי בתנור גרוף חומו שוח אין צורך להפוך את הבשר, והחלק אשר למטה מתבשל ולא נצלה, צריך להפוך את הבשר, והחלק אשר למטה מתבשל ולא נצלה, אלא שהוא נגמר אחר כך על ידי צלי' באם מהפכים אותו, ואפילו נאמר דלא גרע מתנור גרוף, הלא ביארנו למעלה שאפילו בתנור גרוף אין להתיר לכתחילה ומכל שכן כאן שהחוש מעיד שבנוגע לצד התחתון הוי גרע מתנור גרוף.

אולט כל זה לא נאמר אלא בנוגע לצד התחתון, אבל הצד שלמעלה כלפי החוטים של החשמל, לא ידענא אפילו להתיר בדעיבד, דהא לא מצינו בכל הש"ס שהי' צולים בשר תחת האש, אלא על גבי האש משום דנורא משאיב שאיב, וממילא נוטל הדם למטה ושם הוא כלה ונשרף, אבל בכאן שהאש למעלה, והאש מוציא את הדם אבל אין בכח האש למשוך אצלו את הדם בכדי לשרפנו אלא חוזר ונוטל על הבשר ונכנס בו, ומתבשל בתוכו, וחושש אני בזה לדם בעין שנכנס לתוך הבשר שאינו יוצא אפילו על ידי צלי, כי החוטים של החשמל אינם נוגעים בהבשר ואינם קרובים אליו, אלא חלל יש בין החוטים ובין הבשר, וכי החוטים יש להם כח המושך להמשיך את הדם למעלה ולשרפו.

והגט דדבר שהחוש מעיד עליו אינו צריך לשום ראי', וארדבה מי שרוצה להתיר דבר אשר לא נשמע מעולם עליו להביא ראי' להתיר, לכל זאת פסוד בלא קצת ראי' אי אפשר, ואם איתא דהאש שורף את הדם במקומו אפילו כשאש הוא למעלה, אמאי אמרו בחולין קי"א כבדא עלוי בישרא אסוד בהחלט, הלא אפשר לצלות באופן שהאש למעלה וישרף מיד

את דם היוצא מן הכבוד, אלא ודאי דדבר זה אסור כי האש מתחיל להוציא את הדם ושוב יכנס לתוך הכבד ונמצא הכבד מתבשל מדמו, והגם דמי שירצה לדחות יאמר, דאה"נ שהדם שלמעלה נשרף, אלא שמלמטה יוצא דם ונכנס לתוך הבשר לפיכך אסור, אבל כאמת החוש מעיד שמה שיוצא מלמטה אינו אלא מוהל בעלמא ובשביל זה לא היו אוסרים אלא ממעם פשוט דאין זו צלי' להכשיר את הבשר בשהאש למעלה, והלא בכלל לא מצינו אפילו דמו קל לצליית בשר תחת האש אלא בכל טקום שמצינו צלי היינו על האש ואפילו בכבשא היינו חטמנה ברמץ שכתבו התוס' בחולין צ"ג ד"ת, רישא בכיבשא היינו שנותנים תרנגולת במים אחר שחיטה וטומנין אותה ברמץ להסיר הנוצה— והאש מישאב שאוב דמא, ע"ש, היינו נמי שכל התרנגולת טמונה בהרמץ שהוא אש ואז האש שואב ושוּרף את הדם מפני שהאש הוא ממש על התרנגולת אבל בברוילער שהאש הוא למעלה מן הבשר אי אפשר לו להאש להמשיך אליו את הדם אלא מכיון שהדם מתחיל לצאת למעלה הוא חוזר ונוטל על הבשר ומתבשל בו, ולא אדע שום צד להתיר—

ולו קצת ראי' לרבני מהא דשבת קלר, ואין ממתקין אותו בגחלת, והתניא ממתקין אותו בגחלת, לא קשיא, כאן בגחלת של מתכת וכאן בגחלת של עץ, א"ל אב"י לרי' יוסף מה שנה מבישרא אגומרי, סירי רש"י, שזולין בירט ואע"ג דמכבה— א"ל התם לא אפשר הכא אפשר, סירי רש"י, לא אפשר לצלות מאתמול דביומא שביחא טפי, אבל חרדל אפשר מאתמול — ואם נאמר רמותר לצלות תחת האור, אמאי לא יצלה תחת האור ולא יהי' מכבה, ויהי' צלי מביומא דשביחא טפי, רבשלמה למלתו קודם צלייתו אין עצה רסוף סוף על ידי צליה יצא מוהל וציר ויכבה, ועוד דצלי בלא מליחה מקודם שביחא טפי, וכן לצלותו בתנור גרוף מן הגחלים גם כן אין עצה דאפשר דצלי של אור שביחא טפי מצלי של חום התנור ובמאירי כתב, ואם תאמר בתנור גרוף, וכי כל מי שרוצה לאכול בישרא אגומרי יחם התנור ויגרמנו, אבל לצלותו על ידי גחלים ממעל הבשר אמאי לא, אלא ודאי דאסור לצלות בשר שלא נמלה מתחת לאור.

סימן ת ענה א.

חליחה ב-צוקער.

ע"ש, אבל כנראה לי שמתשובה זו יצאה המעות, כי בא"נ שם כתב, שהגם כי מעט מלה שנתערב בעיסה פוסק הרב מלאדי וצ"ל בש"ע לאסור בפסה אפילו בדעבר, אבל עדיין אני נבדק אם הוא מחמם העיסה כמו מלה, ושאלתי את הדי"ר והבחי"ש כל הענין שנמצא בספרי הרופאים שצוקער הוא מלה, ושדברי בעל הלכות קטנות לענין קרבנות מרפסין איגרי עכ"ל.

ויה שסיפר הרב מסאכטשאו בשם חותנו שאבל בשר בצוקער אין הכוונה הי' ששם צוקער לשם הוצאת חדם, אלא בשר מבושל הי' אוכל בצוקער כמו שאנו אוכלין במלה, דאלי"ב לא הי' הגאון ר"ל מבטל דעת בעל תורת דעת ואפילו שלא לפלפל במסק דינו, ומהיכן הוציא החחת דעת את דין הזה לשום צוקער במקום מלה בכדי להוציא את הדם מן הבשר, דבר שלא נמצא בשום מקום ולא בשום פוסק.

ויה דברי חיים מתנה"ק מסאנוד צ"ל שהי' פוסק בדרוד, ושמעתי מפי נאמנים שנהג"ק בעל חידושי הרי"מ—

והואיל שהגני מדבר כאן מענין צליית בשר, ראיתי להעיר על דבר אחד ששמעתי בכאן שרבים מקילים בדעיבד להתיר בשר שנמלה בשגנה ב"צוקער" דק במקום מלה, ונאמר לי בשם רב מובהק אחד שאמר שכך פסק הגאון מרן וצ"ל מסאכטשאו, ואני בהשמעי לא יכלתי להבין מהיכן נולד הטעות הזו, כי חס ושלום לא התייר מרן וצ"ל להשים צוקער על הבשר במקום מלה, כי בש"ס לא נמצא שום רמז על שום דבר שבעולם אשר יועיל להוצאת הדם חוץ מן המלה והאש, ולאחר זמן הבנתי כי הטעות הזו יצאה מאת התשובה באבני נזר ס' תקל"ב, א"ת, השמטה להלכ' פסה, על דבר שקים מצוקער ששמו בהם קמה, ועל זה כתב מרן וצ"ל בשם הלכות קטנות הובא בספר מנת חינוך מצות קיי"ם בסופו שבאם היו מולחים את הקרבנות בצוקער היו מקיימים בזה מצות עשה דמליחה, מפני שהצוקער הוא מלה הגם שהוא מתוק ובספרי הרופאים יש כי צוקער הוא מלה, ושד"ב הגאון ר' אלעזר מהר"ך שהי' אב"ד ריקס סאכטשאו סיפר כי חותנו הגאון סליסא בעל תורת דעת מלה בשר עם צוקער,

למלוח בדברים חריפים כפלפל וכיוצא, אלא ודאי שזת אינו בלל כאשר כתבתי, עכ"ל.
 והענין את הדברים הנ"ל, להסיר מכשול בהלכה, ואחר פסקו של בעל דברי חיים זצ"ל אין להרהר ח"ו, כי הוא הי' הפוסק בדורו, כאמור.
 והנה בתשובת הנ"ל כתוב שהמלוח בדבר חריף זולת מלח שאינו במבעו להוציא דם הוי כמו שנתבשל בלי מליחה, וא"כ אינו מועיל מליחה שנית, אלא כנראה לא אמר הרב הגאון הנ"ל דבר זה אלא לענין מלוח בדברים חריפים, אבל בצוקער שממנו מדבר למעלה מזה לא כתב כן, תצדק אתו, כי כבר הבאתי לעיל דברי מרן זצ"ל באבני נזר שהרופאים מכחישים זה שצוקער הוא מלח, ולכן אין לאסור את הבשר שנמלח בצוקער, אלא ידחה וימלחנו אבל בנתבשל לאחר שנסקר בצוקער בודאי הוי כבשר שנתבשל בלא מליחה ואסור, וגם הכלים צריכים הגעלת.

זצ"ל אמר עליו שהוא הפוסק בדורו—כתב בסי' כ"ח חלק י"ד א—בדבר צוקער הביא את דברי שרית הלכות קטנות, וכתב שם דגם בעל הלכות קטנות לא קאמר דק דמותר למלוח קרבן בצוקער המקיים בזה מצות ברית מלח מפני שהצוקער הוא דבר המקיים כמו מלח ממש אבל להפליט בשד בעיני דוקא מידי שמרתיה ומחמם ובוז יפלוט תרם לא זולת, ומאריך שם ברב גאוותו, וממיק בזה"ל, אבל עכ"פ יצא לנו דבצוקער אסור למלוח אליבא דכ"ע—ובסוף התשובה שם כופל הגה"ק את דבריו, והעיקר הפליטת המלח תלי' בשני דברים שהתתיכה נתחממת או המלח עושה פעולת הפליטה להוציא כל תרם, וא"כ בדבר חריף זולת מלח שאינו במבעו להוציא דם בודאי אסור למלוח בו והוי הבשר שנמלח בו כמו שנתבשל בלי מליחה כלל, ומש"ת המציאו הפוסקים הראשונים במקום שאינו מלח מצוי לצלות כחצי צלי' ולבשלו ולא אישתמיט חד מגייהו לכתוב



סימן ו.

חילול שבת בשביל חולה שיש בו סכנה על יד
 החולה בעצמו או על ידי אחרים

ויש ליישב, דאי הוא מצי שקיל ל' איהו, קושטא הוא דלא תוח שדינן לחבידו ליטול ולעבור על השבות כדי שיקיים חבירו מצות עבודה, כיון דאיהו גופא מצי לעשות כן כדי שיקיים מצות עבודה משא"כ, בשעלתה לו נשיבת בגבו דאיהו לא מצי שקיל ל' שרינן ל' לחבידו לעבור על השבות כדי שיקיים הוא מצות עבודה, עכ"ל.

ולפ"י דברי מהרש"א לכאורה יש ללמוד מזה גם בן לפק"ג דהא מה דשרינן השבות במקדש לצורך עבודה מי למה שהתירת התורה לחלל את השבת לצורך פק"ג, וכשם שלפי דברי מהרש"א לא תותר השבות במקדש אלא לכהן העובד, אלא דאם אינו יכול לעשות בעצמו או תותר ג"כ, לחבידו, כן נמי לענין פק"ג דדוקא באם אין החולת יכול לעשות את המלאכה הנצרכת לו או מותר לחבידו לחלל את השבת אבל באם יש אפשרות שהחולה בעצמו יעשה אפשר דאסור לאחרים שיחללו את השבת בעד החולת.

אלא דדברי מהרש"א הנ"ל לא זכיתי להבין דהא דאמינן אין שבות במקדש הלא הפירוש שאין שום צד איסור של שבות אם הדבר נוגע לעבודה, ואין זה ענין של הכהן עצמו, ואין מתדיין חתיכת היבלת לטובת הכהן אלא לטובת העבודה ומה נפ"מ, בין הכהן עושה או אחר עושה, וזו היא מה שכתבו התוס', דהש"ס אשמעינן זה דאפילו לכהן אחת מותר להתוך את היבלת, משום דאנן דנים על עבודה שבמקדש, ומהיכי תיתי לומר דיש חילוק בין כהן העובד לכהן אחר, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ, שם, כי העבודה חייבת בשבת ובמו בן כל מת שהוא משום שבות והוא מצרכי העבודה והמקדש מותר לעשותו בשבת במקדש והוא אמרם שכות שבת במקדש התירו, עכ"ל.

לע"ל בדף ב, כתבתי בענין חולת שיש בו סכנה למה יהי' מותר לאחר לחלל את השבת, דהא מדשמאל דיליף מאשר יעשה האדם וחי בהם, לא נשמע אלא דהאדם אינו מצווה על כל המצוות אלא באם לא יבוא בעשייתן לידי ספק מיתנה, אבל מניין שגם אחרים מותרים לחלל את השבת, ע"ש, וראיתי בספר תוספות יו"כ, שם ביומא שעמד ברבר זה, וכתב משום דברי שא דקרא כתיב ושמרתם את חקותי לשון רבים ולבסוף כתיב וחי בהם לשון יחיד, משמעות הרברים, שגם רבים יכולים לחלל את השבת בשביל היחיד, ע"ש, ולא זכיתי להבין, דהא מקרא דשמרתם את חקותי לא ילפינן ההיתר לחלל את השבת בשביל פק"ג אלא מקרא דוחי בהם שנאמר בלשון יחיד, ומהיכן שמענו שגם אחרים יכולים להצילו על ידי חילול שבת.

ו' עוד להוסיף דאפילו נימא דגם אחרים מותרים לחלל את השבת בשביל פק"ג, אפשר היינו דוקא באם אין החולה בעצמו יכול לעשות המלאכה הנצרכת לו, אבל היכי דהחולה בעצמו יכול לעשות המלאכה הנצרכת לו, למת יחללו אחרים את השבת בשבילו.

והנה בעירובין ק"ג, כהן שעלתה בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו מסקינן הכא במאי עסקינן שעלתה לו נשיכה בגבו, והקשו בתוס', תימא דלשמעינן דבוטא טפי כגון שעלתה במקום שיכול תוא בעצמו ליטול ואפ"ת שרי הוא בעצמו ליטול אע"ג דלא הוי בלאחר יד, וי"ל דאי לא אשמעינן בחבירו הוי ס"ד, דלא שרינן לחברי' ליטול כדי שיעבוד חבירו, עכ"ל, והקשה מהרש"א, דאיכא למה ל' לאוקמא שעלתה נשיכו בגבו, דאי"נ איירי במקום דאיהו נמי מצי שקיל ל' איכא למימר נקט חבירו לרבייתא דהוה ס"ד, דלא שרינן לחברי' ליטול כדי שיעבוד חבירו.

נודף שיכול להציל עצמו, אם אחרים מותרים להצילו בנפשו של רודף

ובדומה לדברי מהרש"א הג"ל, יש מקום לחקור, ברודף אחר חבירו להרגו דניתן להצילו בנפשו, אם מותר לאחר להרוג את הרודף בשעה שגם הנודף יכול להרגו, דלפי דבריו יתכן שאסור לאחר להרגו היכי שהנודף בעצמו יכול להרגו, ודמי ליכלת על כריסו שאסור לאחר ליטלו הגם דהותר השבות במקדש לכל זאת מכיון שאפשר לו לכהן העובד עצמו ליטלו לכן אסור לאחר ליטלו, כן נמי הכא אע"ג דהותר דמו של הרודף לכל זאת אסור לו לאחר להרגו מכיון שהנודף בעצמו יכול להרגו, ואין לדחות ולומר, דבאופן שהנודף יכול להרגו, לא הוי רודף כלל, דרודף הוי רק כשרודף אחר איש שאין יכול להציל את עצמו, אבל כשהנודף יכול להציל עצמו, לא הוי רודף אה חבירו להרגו אלא רודף אחר חבירו ליהרג. דהא מסוגיין דסנהדרין ע"ג, לא משמע כן, דאמרינן והתם: יש לה מושיע אין מצילין אותה בנפשו ופיר' רש"י, יש מושיע לה, על ידי דבר אחר בלא הריגה אין הורגין אותו ברדיפתו שהרי כשישיגוה יהי לה מושיע, עכ"ל. משמע שרק באופן שהיא תוכל להציל את עצמה מכלי להרגו, או גם לאחר אסור להרגו, אבל אם היא תציל את עצמה על ידי שתהרוג אותו כשישיגוה, או גם לאחר מותר להרוג אותו קודם ששיג אותה, והטעם הפשוט כיון דסוף כל סוף יהרג הרודף, מה לי אם תהרגו האשח' הנרדפת או שאחר יהרגו, ולפי דברי המהרש"א הג"ל הנרדפת תהרגו ולא אחר.

אלא שיש לעיין בדברי רש"י הג"ל, דבאם יש מושיע על ידי דבר אחר בלא הריגה אין הורגין אותו ברדיפתו דהא ע"כ, האי דרשה היא אליבא דר' יונתן בן שאול הסובר דרודף אחר חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הציל נהרג עליו, ובכך שפיר אם יש מושיע להנודף שלא על ידי הריגה אלא על ידי דבר אחר אסור להרוג את הרודף דלא עדיף מיכול להצילו באחד מאיבריו, אבל רבנן דפליגי על ר' יונתן בן שאול, כמו שפיר' רש"י בסנהדרין נ"ז ד"ה נהרג עליו, וסברו דהיתר גמור הוא להרוג את הרודף, כדאי שאמילו יש לה מושיע שלא על ידי הריגה מותר להרגו, וא"כ, למה לי לר' יונתן בן שאול ללמוד דינו בסנהדרין ע"ד, מובי ינצו אנשים וכו', ע"ש. הלא מצי למילף מואין מושיע לה, וכן נמי קשת לרבנן דפליגי על ר' יונתן בן שאול, קרא דואין מושיע לה במאי מקמי.

ובדלמי זה מה שפיר' רש"י דאם אי אפשר שתציל עצמה אלא על ידי הריגה מותר לאחר להרגו הוא אליבא דר' יונתן בן שאול, דהא לרבנן מותר להרגו אפילו כשיכולת להציל עצמה בלי הריגה כג"ל, ואליבא דר' יונתן דלא סבור דהריגת הרודף הוי היתר גמור, אמאי יהי' מותר לאחר להרגו אפילו כשהיא בעצמה תצטרך להרגו, ואמאי לא נימא דרק היא עצמה תהרגו אבל לא אחר כסברת המהרש"א גבי יבלת.

ויתר דלעולם דרשה זו היא אליבא דרבנן ולא אליבא דר' יונתן, אלא דאפילו לרבנן אסור להרגו אם יש לה עצה שתציל עצמה בלא הריגה, וכן נמי הדין לרבנן באם יכול להציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף, דאסור להרגו, וכל החילוק שבין ר' יונתן ורבנן אינו אלא דלר' יונתן באם יכול להציל באחד מאיבריו והרגו, נהרג עליו, ולרבנן אינו נהרג אלא אסור בלבד.

ואפשר בזה לפרש דברי הרמב"ם ז"ל שפסק בהלכ', רוצח ושמירת הנפש פרק א, הלכה ג"ג, דרודף אחר חבירו והי' יכול להצילו באחד מאיבריו והרגו דחייב מיתה בידי שמים, והקשה הכסף משנה הלא לר' יונתן בן שאול חייב מיתה בירי ביד, ולרבנן פטור מיתה אפילו בידי שמים, ותירץ בדוחק דאפשר דר' יונתן בן שאול האומר נהרג עליו כוונתו בידי שמים, ועי' ברמב"ם הלכות מלכים ט—ד דהלחם משנה מתוך דהרמב"ם פסק ברבנן דפליגי על ר"י בן שאול אלא שגם רבנן סברו דחייב מיתה בידי שמים, ולא הראה מקום כלל היכן מצינו דרבנן דפליגי על ר"י מחייבי מיתה בירי שמים, ולפי האמור ניחא, דהלא רבנן דר"י בן שאול נמי דרשו הא יש מושיע לה על ידי דבר אחר בלא הריגה אין הורגין אותו ברדיפתו—לשון רש"י הג"ל—וכיון דגם רבנן מורי דאסור להרגו ממילא חייב מיתה בידי שמים.

ובזה יש ליישב דקדוק גדול שדקדקמרן הגה"ק זצ"ל בשפת אמת על התורה, דברים כ"ב—כ"ו, ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום וכו', מה זה שאמרה תורה אין לנערה חטא מות, משמע אבל חטא יש לה, הגם דבסנהדרין ע"ג, דרשו חז"ל את המקרא הזה ע"ש, אבל פשטות המקרא צריך ביאור, אולם לפי הג"ל מובן, דהא סוף הפסוק הוא: צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה, ועל זה דרשו הא יש מושיע לה על ידי דבר אחר בלא הריגה אין הורגין אותו, ועל זה קאי אין לנערה חטא מות, כלומר, באופן שהי' לה מושיע.

ואפשר לחלק, דשאני גבי רודף דהרינתו זו היא המצוה, הגם שבאופן שהאשה עצמה תוכל להרגו אין כאן לא תעמוד על דם רעה, אבל עשה של הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע איכא, עי' תוס' שם ד"ה להצילו בנפשו, וטעמו של דבר ברודף הותר דמו וליתא גבי' האיסור של לא תרצח וכל אחד מחויב להרגו כמו שיש מצוה על הבייד להרוג את מי שנגמר דינו ליהרג, לבן הריגת הרודף הוי מצוה המוטלת על כל אחד ואחד מישראל, אבל גבי חתיכת היבלת אין זו המצוה, אלא העבודה היא המצוה אבל חתיכת היבלת אינה מצוה אלא מכשיר ואפילו נאמר שאין שבות במקדש פירוש שאין בו שום נדנדנד של איסור אלא הותרה אבל אין כאן מצוה לחתוך את היבלת, אבל גבי פק"ג, כפי מה שביארתי בדף ב, ממשמעות וחי כפי ההסבר של הרמב"ן הרי זו מצוה המוטלת על כל אחד מישראל, כלומר החילול שבת בכדי לקיים את המצוה של וחי בהם מוטל על כל ישראל.

אלם דבר זה שאמרנו שהריגת הרודף היא המצוה, הלא תלוי בפלוגתא ר' יונתן בן שאול ורבנן, דלר' יונתן בן שאול הסובר דרודף אחר חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הציל נהרג עליו, חזינן דאליבי' אין זו מצוה גמורה ולא דמי לחייבי מיתה ביד, דיש חובה על הבייד להרגם, ולרבנן דפליגי על ר' יונתן, וסברו דאפילו יכול להצילו באחד מאיבריו מותר לו להנודף או לאחר להרוג את הרודף, הרי סברו דזו היא מצוה מכיון שהותר דמו של הרודף תיכף ברדיפתו, ועי' רש"י סנהדרין נ"ז ד"ה נהרג עליו, שכתבו: דרבנן דפליגי על ר' יונתן אמרי היתר גמור הוא, ע"ש.

ובע"כ. צדיך לומר דר"י בן שאול הסובר דההורג את הרודף ביכול להצילו באחד מאיבריו נהג עליו סבידא לי' גם כן דאין הנרדף רשאי להרוג את הרודף ביכול להצילו באחד מאיבריו דאי לא הא לא קיימא הא. ודק לדבנן דפליגי על ד"י בן שאול וסברו דההורג את הרודף ביכול להצילו באחד מאיבריו אינו חייב מיתה בי"ד אלא מיתה בידי שמים. מצי סברו דזה דוקא באחד הבא להציל. אבל הנרדף עצמו אינו צדיך לדקדק בכך והוא פטור מעונש שמים אפילו הי' יכול להצילו באחד מאיבריו.

ואולי יש לומר דזה הדין דאמרינן דמי שהותר עצמו למיתה כגון רודף ובא אחר והרגו דפטור משום דהוי גברא קטילא. היינו דוקא באם יש מצוה להרגו. כלומר הלא על הנרדף מוטלת מצוה שיהרוג את הרודף בכדי שיציל עצמו. ולכן זה הרודף הותר עצמו למיתה וחשוב גברא קטילא. אבל באם נאמר שהנרדף אינו מצוה להמיתו. כגון ביכול להצילו באחד מאיבריו. הגם דאינו צדיך לדקדק ומותר לו להרגו גם כן על כל זאת אינו מצוה על הריגתו. ואדרכה יותר מצוה היא שלא יהרגו אלא יציל עצמו על ידי אחד מאיבריו. או לא הוי הרודף כגברא קטילא. ולכן שפיר סובר דר"י בן שאול דההורג את הרודף בזמן שיכול להצילו באחד מאיבריו נהג עליו והיינו באופן שגם הנרדף הי' יכול להציל עצמו באחד מאיבריו של הרודף.

וה"ל נפקא מינה. בדבר שקנאין פוגעין בו. אם בשעת מעשה יהרוג מי את זמרי לא לשם קנאות אלא לשם דציחה אם יתחייב עליו או לא. דלפי הג"ל יתחייב זה ההורגו מיתה. והגם דדמו של זמרי הותר אצל פנחס בתורת קנאות אבל אין באן מצוה מוטלת על פנחס להרגו. ולא חשוב זמרי גברא קטילא. וכן מי שחטא נגד המלך. שיש לו להמלך דשות להרגו בלא עדים ובלא התראה אלא מרין מלך כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים אבל עכ"פ אין המלך מחוייב להרגו ובא איש אחר והרג את זה אשר חטא למלך. לא נאמר דלא יתחייב משום דציחה שפני שחשוב כגברא קטילא. דהא אין מצוה מוטלת על המלך להרגו אלא רשות ביד המלך להמיתו או שלא להמיתו.

וראיתי בספר אור שמח להגאון מדווינסק זצ"ל. בהלכה י"ג מהלכות דוצה. שהביא בשם דרוש וחדוש להקשות על הסברא הג"ל דהנרדף עצמו יכול להציל עצמו בהריגת הרודף הגם שיש לו אפשרות להציל עצמו על ידי אחד מאיבריו י"ל הרודף. מהא דתניא בסנהדרין ס"א. אמדוהו למיתה והקל ממה שהי'. אומדין אותו אומד שני לממון. ואיך יתחייב ממון דהא בשעה שהכה את חבירו והיתת הכאה של מיתה הרי נתחייב המכה מיתה. ואין לומר דמידי בהי' יכול להצילו מאחד מאיבריו. דהא אמרת דהנרדף מותר לו להרוג את הרודף הגם דיכול להציל את עצמו באחד מאיבריו. ואי"כ. חייב מיתה פטרתו מממון. ותיירץ בעל האוד שמח ז"ל. דלפי מה שהעלה המשנה למלך. דאם אחד רודף את חבירו להרוג ובא אחד להציל את הנרדף. והרג הרודף את אחד המציל. נהרג עליו. הגם דהרודף הוי נרדף מאת המציל. משום דמציל זה בדשות דרשו. דמצוה היא להציל את הנרדף בנפשו של רודף. ואינו דומה למה דאמרו דאם הי' זמרי הודג את פנחס הי' פטור. דשאני התם דלא הוי מצוה להרוג את זמרי אלא קנאין פוגעין בו הוא דשות. ולפי זה אם הנרדף יכול להציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף ולא עשה כן אלא הרגו. אין זה מצוה אלא רשות. דלא שייך לומר

היינו בשיכולה להנצל שלא על ידי הריגתו והרגתו אז אין לה חטא מות. כלומר. שאין בי"ד ממיתין אותה אבל עונש מיתה בידי שמים יש לה. והיינו ברבנן דפליגי על ד' יונתן בן שאול כדברי הרמב"ם ז"ל.

אלא דלפי הג"ל אכתי קשיין דברי רש"י בסנהדרין ג"ז ד"ת. נהרג עליו. שכתב דלרבנן דפליגי על ר"י בן שאול היתר גמור הוא. ע"ש. מבואר דלא כהג"ל שאמרנו דאפילו לרבנן יש חיוב מיתה בידי שמים ביכול להציל מאחד מאיבריו. ומזה תקשה על שיטת הרמב"ם הג"ל דיש חיוב מיתה בידי שמים ביכול להציל מאחד מאיבריו. ואיך יפרש הש"ס הג"ל בסנהדרין דאמר אכתי אי משכחת דתניא ד' יונתן בן שאול היא.

ונראה לי. דזה היא דוקא שימת אביי דאמר אי משכחת דתניא ד' יונתן בן שאול היא. אבל מאן דאמר שם כיוצא בו דשפיכת דמים לא תניא. לא סבידא לי' כן. אלא לדירי'. אפילו רבנן נמי לא סבידי להו דהיתר גמור היא. ואביי לשיטתו לקמן דף ע"ד. שהקשו בגמ'. דאיך משכחת דחייב קנס כהבא על אחותו והרי ניתן להצילו בנפשו ואיך יחייב מיתה ותשלומין. ומשני שם תירוצים שונים. ואביי משני המיירי ביכול להצילו באחד מאיבריו וד' יונתן בן שאול היא. וממילא ליכא באן מיתה דהא אסוד להרגו. וקשה גם כן כג"ל. דאי אמרינן דאפילו רבנן סברו דביכול להצילו באחד מאיבריו אסוד להרגו חייב מיתה בידי שמים. אי"כ. מה דחוקא לאוקמי בר' יונתן בן שאול. אפילו ברבנן נמי מתוקמי. דהא אין כאן חיוב מיתה. אדרבה המציל מתחייב מיתה בידי שמים. אלא דזה היא שיטת אביי דוקא דרבנן סברו דהוי היתר גמור. ושאר אמוראי דמשני שם תירוצי אחרינא פליגי על אביי. והבן.

נרדף שיכול להציל את עצמו באחד מאיבריו של רודף אם מותר לו להרוג את הרודף

ובמשנה סוף הלכות חובל ומזיק הביא בשם הריב"ש ס' תע"ג.—לא מצאתי בריב"ש. אלא בסימן דל"ח. כתב הריב"ש דבר זה לענין התראה. דאין הנרדף צדיך להתרות בהרודף הגם שאחד הבא להציל את הנרדף צדיך להתרות בו. וכנראה הדבר הג"ל לענין להצילו באחד מאיבריו איתא בהרא"ם. וישלח.—דדוקא אחר הבא להציל את הנרדף אסוד לו להרוג את הרודף באם יכול להצילו באחד מאיבריו אבל הנרדף עצמו אינו מדקדק בזה. ע"ש ולסברא זו יש דמיון מסברת המהרש"א הג"ל לענין יבלת. ובחירושי דעק"א דיש אלו נעדות. דוחה בן הגאון את דברי הריב"ש הג"ל ע"ש.

אולם יש לדקדק. דאם נאמר דהנרדף עצמו מותר לו להרוג את הרודף אפילו היכי דיכול להציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף. אי"כ. איך משכחת דין זה דהרודף אחד חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאיבריו והרגו. דיהרג האחר שהציל את הנרדף. הלא זה שהרג את הרודף יאמר גברא קטילא קטילנא. דהא זה הרודף הי' תמיד מתחייב מיתה לגבי הנרדף. דבשלמא אי אמדינן דגם הנרדף אסוד לו להרוג את הרודף ביכול להציל עצמו באחד מאיבריו של הרודף. שפיר נפרש דמשכחת באופן שגם הנרדף הי' יכול להצילו באחד מאיבריו ובכן אין גברא קטילא. אבל לפי דעת הריב"ש הג"ל דהנרדף יכול להרגו תמיד. אי"כ הרודף הי' גברא קטילא

בעל הבית והרגו פטור א"כ אין זה יותר מרשות. ואמאי יהיו פטורים אחרים התורגים את הבא במחתרת. ובע"כ רבכל אופן שדמו הותר אם מצד מצוה אם מצד רשות חשוב גברא קטילא ולפיכך התורג פטור.

אבל אם נאמר כך תקשה ממקרא מלא בתורה על ר"י בן שאל. דאיך יאמר ר"י בן שאל דהרודף אחר חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הציל והרגו נהרג עליו. הא התורה אמרה והטכה אין לו דמים. ולא מצינו שר' יונתן בן שאל חולק על חדרש של תוכה. דמשמע בכל אדם מדלא כתיב והכינו. אלא על כרחק שהפסט בדברי דבא. מכיון שכך היא הטבע של האדם שלא למסור את ממונו בשתיקה. והגנב גם יודע מזה שזה הוא דבר שאין במציאות. לפיכך הוא בא על עסקי נפשות ולא דמי ליכול להציל באחד מאיבריו שאין זה ענין שאינו במציאות ואינו באפשרות. אלא אפשר ואפשר הוא. לכן אם יכול להצילו באחד מאיבריו ולא הצילו אלא הרגו נהרג עליו אליבא דר"י ב"ש. מה שאין כן במחתרת שהוא דבר שאינו באפשרות כי החזקה דרבא מתנגדת לזה. ונס הגנב הבא במחתרת יודע מזה ולא ימתין כלל אלא מיד—כדקאי לאפי' יהרגו—ולכן אין כאן רשות אלא חובה וממילא גם אחרים יכולים להתרוג את הבא במחתרת.

ועתה בהסודי את הרברים לדפוס. ראיתי בכלי חמדה רברים. קונטרס אחרון. שבו של הגאון העיר ברבר זה. דהבא במחתרת הוי תמיד כיכול להציל באחד מאיבריו. דאם יתן לו את ממונו לא יתרגו ואין לך יכול להצילו באחד מאיבריו מזה. ובפרט שעל לא תעשה צריך ליתן כל הונא. וכתב שם דהטעם הוא משום דהוי אונס. משום דחזקה הוא דאין אדם מעמיד על ממונו והוי אונס. והוא דומה למה שכתבתי. ומביא מזה דאי' לסברת בעל כלי חמדה פדשת בלק. ולפיכך אמרו בסנהדרין פ"ב אילו נהפך זמרי והרג לפנחס לא היה נהרג עליו. דקשה הלא זמרי היה יכול לפרוש עצמו ומיד כשהוא פורש ממנה לא היה פנחס רשאי להרגו. אלא דזמרי הוי אונס בזה ויצרו אלבשי. וכן נמי לענין ממון. דמה לי אונס יצרו דממון או אונס יצרו דעירות. ע"ש.

אולם אין רברים הללו אלא סברא גרידא. דכאמת לא מצינו דהאי מילתא דיצרה אלבשה אלא לענין רצון ואונס היכא דאין כאן מעשה. היינו באשה שהיא קרקע עולם ואינה עושה מעשה ואנו רנים אם זה הוי ברצון או באונס. או אמרינן דתחילתה באונס וסופה ברצון הוי אונס משום דמה שמסכמת בסוף היא משום דיצרה אלבשה. אבל כשיש כאן מעשה לא שייך כל זה. דאיכא כל עושה עבירה במזיד יחשב אונס משום דיצרה אלבשי. והרברים עתיקין. וגבי מחתרת שאני דלא חשוב ביכול להצילו באחד מאיבריו. על ירי שיתן לו להבא במחתרת את ממונו. משום דהחזקה מתנגדת לזה. ואדם אינו מוסר את ממונו בטיב. וממנו חביב עליו במאורע כזה יותר מגופו. חזק הוי ודאי.

וראי' לזה. דאלי"כ. אמאי יהי' מותר לאחד הרואה את החותר במחתרת על חבירו. להתרוג את החותר. הא שמא ימסור לו הבעל בית את ממונו ואז לא יתרגו החותר. ובגמ' דרשו והוכה בכל אדם. סנהדרין—ע"ב—אלא דזה הוי ודאי שלא ימסור לו את ממונו. ולולא דברי רש"י שם ב"ש"ס. אפשר היה לפרש כך בדברי הגמ' שם: ת"ר והוכה בכל אדם. ומת בכל מיתה שאתה

דמצוה קעביר דהא היה יכול להציל עצמו באחד מאיבריו. ובכן אם בשעה זו שהנרדף רוצה להרוג את הרודף ולא ירצה להציל עצמו באחד מאיבריו של הרודף. ואז יהרוג הרודף את הנרדף. יהי' פטור. משום דמה שהנרדף רוצה להרגו אין זה מצוה אלא רשות. וכיון שכן אין זה מקרי שהרודף נתחייב נפשות להנרדף מכיון שאם יחזור הרודף ויהרוג את הנרדף פטור. ורק באין יכול להצילו באחד מאיבריו דאז חייב מיתה לכ"ע ואם יחזור ויהרוג להמציל יהי' נהרג לכן מקרי חיוב נפשות. עכ"ל בשינוי הסגנון.

ולא הבנתי את הדברים הללו כלל. דלפי דבריו באם אחד רודף אחר חבירו להרגו והנרדף רוצה להציל עצמו על ידי שימית את הרודף הגם שיש לו אפשרות להציל עצמו שלא על ידי הריגה. ובתוך כך המית הרודף את הנרדף. יהי' הרודף פטור ממיתה. והוא מילתא שאין הסברא סובלתה. דאם כן יצא מכאן דין חדש דאי אפשר להמית שום רוצח עד שיעידו עדים שהנרצח לא הציל את עצמו כלום. דאלי"כ. תמיד יאמר הרוצח שהנרצח רצה להציל עצמו על ידי הריגה ולפיכך הרגו. ודבר זה לא שמענו מעולם שיוכל רוצח לפטור את עצמו בטענה כזו. ומה שהביא הגאון הנ"ל דאי' מירושלמי דפרק בן סור"ב. ברודף שנעשה נרדף מהו להציל הרודף בנפשו של נרדף. רעד כאן לא קא מבעי לן רק לגברי אהרינא. היינו אם אחרים מותרים להציל את הרודף שנעשה נרדף. בנפשו של רודף שהי' נרדף אבל זה ודאי דהרודף שהוא עכשו נרדף. מצי להציל עצמו בנפשו של רודף שהי' נרדף מקודם. דאי' זו חלושה היא. דשאני התם דאין הרודף עכשו רודף אלא נרדף. והיינו פשוט שהוא בורח מן הנרדף כי מתירא מפניו. והנרדף אשר לפניו. רודף אחריו להרגו ונעשה רודף ממש. ובכן השאלה דמכיון שהרודף הזה הותר עצמו למיתה ולכן הגם שעכשו אינו רודף אלא נרדף לכל זאת אין להנרדף הראשון דין רודף. או לא. אבל כשהרודף אינו בורח מן הנרדף אלא עומד במקומו ברצונו להרוג את הנרדף. והותר דמו לגבי הנרדף. ובשביל כך הנרדף רוצה להרגו. ולא עלתה בידו. אלא הרודף הרג להנרדף מה שאלה היא זו אם חייב. הלא רוצח גמור הוא.

אבל רבכל הסברא הנ"ל. דאמרינן דהיכי דהריגת הרודף על ידי הנרדף הוא רשות כגון ביכול להצילו באחד מאיבריו. ואינה חובה. אז סבירא לן: לר"י בן שאל דאחר ההורג את הרודף נהרג עליו משום דדמו לא הותר ולא חשוב גברא קטילא. הנני מסופק מאד. דקשה לי. במחתרת. דאמר דבא מה טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. והאי מימד אמר אי אזלינא קאי לאפאי ולא שביק לי ואי קאי לאפאי קטילנא לי. — סנהדרין ע"ב. — א"כ. באמת כל הבא במחתרת אם בעל הבית יתן לו את ממונו לא יתרגו. ובכן לא עדיף דבר זה מיכול להצילו באחד מאיבריו דהא גם כאן יש לו עצה למסור לו את ממונו וינצל ממיתה. אלא שאין הבעל בית מחויב למסור לו ממונו כשם שאינו צריך לקרק להציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף. אבל למה גם אחרים יהיו מותרים להתרוג. דהא אמרינן והוכה בכל אדם.—סנהדרין ע"ב.— ולפי הנ"ל הלא כל עצמו שהותר לו לבעל הבית להרגו אינו חובה אלא רשות. דהא באם יבא לשאל אותנו מה לעשות עם למסור את ממונו או להתרוג את הבא במחתרת אין שום ספק שנאמר לו חלילה שיהרוג אדם בעד הצלת כספו. אלא משום דהבא כמחתרת מובן להרגו אם לא יתן לו את הכסף בטוב לכן אם קדם

את המדינים, בכאן אמרה תורה הבא להרגך השכם להרגו. ולא פירש דהמקור של הבא להרגך וכו' הוא גבי מחתרת, אפשר, דמחתרת—לפי המדרש הגליל—אין לו ענין כלל עם רודף, ולפיכך לא שייך בזה הכלל של יכול להצילו באחד מאיבריו, ואינו צריך לתת לו את ממונו, ואפשר דאפילו יכול להציל את ממונו באחד מאיבריו של הבא במחתרת, גם כן מותר להרגו, רדיון זה אין לו שייכות לרין רודף לפי המדרש הגליל, והענין צריך ליותר בהירות, ואי"ה בלי"ג עוד אשנה פרק זה.

בבב שכתבתי לעיל בדרך ל"א, לענין חולה שיש בו סכנה אם יש אפשרות שיעשה כעצמו המלאכה בשבת אם מותר לאחרים לעשותה בעדו. ראיתי להעיר מרכיבי הרא"ש ס"ח דיומא שהביא, שאלו את הראב"ד דל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל כשר, אם יש לפניו נבלה—חי, קרבן נתנאל—ואין שחוט אם לא נשחט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה, והשיב, דכרי היש אומרים מכוננים הם, אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין, עכ"ל, מבואר הדין אומרים נחתו לחלק בזה אם החולה כעצמו עושה האיסור או האחרים, והראב"ד דל השיב על זה דדברי היש אומרים מכוננים הם, אבל מכיון שהאיסור שבת ניתן לדחות בהבערה ובבישול, כלומר, שבכל אופן צריך לכשל את חבשו נבילה החי, ממילא אין נפקא מינה אם יעברו גם כן על איסור שחיטה, ולפי זה יוצא דאם יש כאן נבילה מבושלת ולא חי' שאין אחרים צריכים לעשות שום מלאכה, אז גם הראב"ד מודה שאין לשחוט, אולם בהר"ן שם הביא דברי הראב"ד אלו בנוסח אחר, ואין זכר שם לחלק בין אם החולה או אחרים עושים המלאכה.

בבב ראיתי בספר האשכול דף קטו, שכתבו ומתחזיא לן אפילו איכא נבלה מוטב שישחטו לו ולא להאכילו נבלה, ואפילו לא ידע החולה שהוא נבלה, כיון דשבת ניתנה לדחות אצלו בהבערה ובשול ושאר דברים, ולית לן למימר מוטב שיעבור החולה על איסור נבילה דהתירה לו התורה, ולא יחללו אחרים בשחיטה, לאו מילתא היא, דעלה דידן רמיא לחלל בפ"ג ולא על החולה לבד, דלמרנו פקוח נפש מושמרתם את חקותי וגומר אשר יעשה האדם וחי בהם, ולכסוף שם מביא גם תירץ הר"ן, דאעג דשחיטה בסקילה ונבילה בלאו, לכל זאת לא קרינן נבילה איסור קל, כיון ראיכא לאוין טובא, היינו על כל זית וזית, ע"ש, ובפירוש נחל אשכול שעל ספר האשכול היטב, וכנראה שלכל הטעמים דשם דהו סברא זו, לחלק בין שהחלה עושה איסור ובין שאחרים עושים האיסור, אלא דלפי תירץ הראשון, מותר לשחוט בכל אופן, מטעם דהוריו בפ"ג, הרי זה משובח ומותר לגמרי, ולפי תירץ השני, הוא דעת הר"ן, מותר לשחוט רק באופן שהחולה צריך לכמה זיתים אבל באם אינו צריך אלא לזית אחד, אז מוטב להאכילו נבילה ולא לשחוט שהוא איסור חמור.

יכול להמיתו, כשלמא והוכה בכל אדם איצטרך סד"א בעל הבית הוא דקים ליה דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו אבל אחר לא, קמ"ל דרודף הוא ואפילו אחר נמי, ע"ש, כלומר אי לאו והוכה, הוה אמינא דדוקא הבעל בית בעצמו שמכיר את עצמו וטבעו ויודע שלא יכול לעמוד על ממונו, ולא יסוד לו כטוב, וממילא הבא במחתרת יהרגנו, לכן מותר לו לבעל הבית להרגו, אבל אחר לא, כלומר, דאסור לו להרוג את הבא במחתרת, דשמא יסוד לו הבעל בית את ממונו ולא יבא כלל לידי רציחה, קמ"ל, דזה הוי ודאי שהבעל בית לא יסוד לו את ממונו כטיב, והרי זה בא במחתרת על עסקי נפשות לפיכך מותר גם לאחר להרגו, אלא דרשיי שם לא פירש כן.

וסברתי הגליל דומה לגואל הדם שהרג את הרוצח דפטור, דהא ודאי שאין רצון נותן התורה שהגואל הדם יהרוג את הרוצח, דהלא כל עיקר מצות ערי מקלט הוא להציל את הרוצח מיד גואל הדם, ואמאי לא אמרה תורה שאסור לגואל הדם להרוג את הרוצח הכירו כשונוג ואם הרגו חייב מיתה, אלא מכיון שהטבע של אדם הוא לנקום נקמת קרוביו כמו שכתבה התורה והי כי יחס לבכו, לכן אי אפשר הי' להרוג את הגואל הדם על אשר נקם נקמת קרוביו, כן נמי אי אפשר לחייב את זה שלא מסר את ממונו להבא במחתרת, כי הוא דבר היוצא מגדר טבעו של אדם, הגם ריש לדחות דמיון זה, דשאני גבי גלות דהוא מטעם כפרה ולא בכדי להציל את הרוצח כשונוג מכף נוקמי נקמת הרוצח, וע"י בתוס', מכות—י"א, ד"ה, מידי גלות קא מכפרא, וגם אפשר רכמוכון הפסוק של כי יחס לבכו היא פלוגתת של ר"י הגלילי ורע"ק, דפליגו במכות—י"ב, אם מצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח שיצא מעיר מקלטו או רשות, ובירושלמי שם אמר ר"י הגלילי דמצוה דכתיב כי יחס לבכו, ולא כדרשת הכבלי דאמרינן מי כתיב אם רצח, ע"ש, וממילא אין לפרש דזו היא טבעו של גואל הדם דאיכא מה שייך לומר על זה מצוה, וכדאי שר"י הגלילי דורש שמצוה עליו לחתם את לבכו, ורע"ק, סוכר שאין זו מצוה, מפרש כי יחס לבכו שכך הוא הטבע, וע"י בספר החינוך מצוה—ת"י, שכתב ג, טעמים לגלות, צער גלות לכפרה, להנצל מיד גואל הדם, לכל יראו קרובי המוכה את הרוצח לעיניהם תמיד במקום שנעשתה הרעה, ע"ש ולפי זה בודאי אין מדמיון זה דאי לדברינו.

והנה מסוגיא הגליל מבואר דבא במחתרת מותר להרגו משום רודף, דהא כך אמרו קמ"ל דרודף הוא, ורודף ילפינן לקמן דף ע"ג רבי רבי תנא הקישא הוא כי כאשר יקום איש על רעהו וכו', ואו יש טקום לפלפל בגליל דהא הוי כיכול להצילו באחד מאיבריו, דאם יסוד לו ממונו לא יהרגנו, דהא טעמא דבא במחתרת הוא כדרכה וכו', והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו, ורשיי פיר'—כברכת ס"ב, וגם בדרך נ"ה—דהתורה אמרה היינו גבי מחתרת והוא מטעם רודף כבש"ס הגליל, אולם במדרשות וכן ברשיי פרשת פנחס הלכות ממדרש הגליל, צרור



מבשל דבר שכבר מבושל
כמאכל בן דרוסאי

אמאי לא שייד לומר גם בחמין מאבדי. שליש בישולו. ולפי הגל הדבר מבואר יפה.

ומעתה יש לברר בדרך זו גם שיטת התוס' רשי' הרמב"ם דל לענין מבשל בשבת דבר שכבר נתבשל קודם השבת כמאבדי. א. שיטת התוס', מבואר מהגל שכתבו דמחזירין אף חמין ותבשיל שלא נתבשל כל צרכו אפילו בשבת. דשיטתם לאחר שנתבשל כמאבדי הרי הוא כבשיל לגמרי ואין כאן אפילו צד איסור אם יתבשל בשבת עד כדי בישול כל צרכו.

ב. שיטת רשי' נראה גם כן דבבשול כמאבדי. לא שייד בו עוד בישול. דהא כתב בדף ל"ד. גזירה שמא יתנה בגחלים. משחשכה שבא לבשל הקדירה שלא בשלה כל צרכה וגזרו אף בבישלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום. ע"ש. ואי אמרת דבלא בישלה כל צרכה יש איסור משום מבשל למת ל"י לומר רגזו אף בבישלה כל צרכה אטו לא בישלה כל צרכה משום שמא יתנה. הלא ה"י לו לומר רגזו בישלה כל צרכה אטו לא בישלה כל צרכה. כלומר. שהתבשיל יהי' מבושל רק כמאבדי ועל ידי הרמץ יתבשל עד כדי כל צרכו. אלא ודאי רבוה אין כאן איסור. לכן פירוש דהגזירה הוא משום שמא יתנה. הרי דשיטת רשי' הוא כשיטת התוס' בזה.

א"ל יש לי מקום עיון בשיטת רשי' הגל. מהא דמכילתן י"ח. ניגת ונר וקדירה ושפוד מה טעמא שרוו בית שמאי דמפקר להו אפקודי. ופירי רשי' באחיד גיגית וכן קדחה שעל גבי הכירה שאי אפשר שלא הצטמק בשבת. עכ"ל. והנה בע"כ. דרשי' סובר דתבשיל שנתבשל כל צרכו כל עוד שהוא מצטמק יש בו איסור דאורייתא בבישולו. דהא לעיל במתני'. תביא דרשי' רבדי השי"ס מה שנת דלא פליגי ב"ש. בקודת בית הבד ועגולי הגת. ומפרש. משום דאי נמי עביר להו בשבת ליכא חיוב חטאת. ע"ש א"כ. לא גזרו ב"ש. על מלאכה הנעשית בע"ש. אלא א"כ. יש במלאכה זו חיוב חטאת כשנעשית בשבת. ואם מקשינן אליבא דב"ש. אמאי מותר לשהות הקדחה על הכירה מע"ש. הא מתבשלת ומצטמקת בשבת. בע"כ דרשי' סובר דאליבא דב"ש. יש חיוב חטאת בדבר זה בשמעמיד הקדחה בשבת על האור. הגם שהיא כבר מבושלת. דהא אין שום שכל לומר דשביתת כלים גרע ממלאכה בגופו של אדם. אם אדם מותר להתחיל במלאכה בע"ש. אם אין במלאכה זו חיוב דאורייתא. איך יחי' אדם מזהר על כליו לכל יתחיל לעשות כהם מלאכה בע"ש באם אין במלאכה זו בשבת חטאת. ובכן תקשי ממה נמשך. אליבא דמאן מקשה השי"ס. קרשיא זו לב"ש. קדחה מה טעמא שרו. אם תאמר אליבא דמאן דאמר להחזיר תנן. אבל לשהות משחין א"כ. בע"כ דב"ש. לא סבירו להו דתבשיל המצטמק בשבת יש בו משום בישול. דהא אמרת דגם ב"ש. מתירים להשהות. ואם ה"י בזה משום מבשל. כלומר. באם יעשה כך בשבת. שיעמיד על הכירה קדחה שנתבשלה אלא שעוד מצטמקת בבישולה. ואיך יתירו להשהות. וה"י ל"י להקשות על בית שמאי איך מתירים להשהות תבשיל המצטמק

ובהא מילתא דכתיבנא לעיל דף י"ט. שיש במלאכת בישול העודד הקשות וישות הרכות. יש להסביר סיגיון בדיש כידה: ב"ש אומרים ננטלין אבל לא מחזירין ובית הלל אומרים אף מחזירין. ופירשו בתוס'. ד"ה. חמין ותבשיל. דלביה מותר להחזיר אפילו כשלא בשיל אלא כמאכל בן דרוסאי. ולב"ש אסור להחזיר וכן ליטול תבשיל אפילו בשיל כל צרכו ולא התירו אלא ליטול חמין בין בשיל כמאבדי בין בשיל כל צרכו. ועל זה הקשו מדאסרו ב"ש תבשיל שבשיל כל צרכו ש"מ. דסברו מצטמק ויפה לו אסור. א"כ איך שרי חמין שלא הוחמו כל צרכן. והא יפה לו הוא. ע"ש.

והנה לתרץ. דתבשיל שנתבשל כמאבדי. כודאי שהבישול שבו טועל רק על ההעדר הקשות אבל עדיין לא פעל על חישות כל הרכות. כי כך היא מטבעו של כל דבר המתבשל מתחלה הבישול מעביר ומבטל הימנו את הקשות שכו. ומכיון שמתבשל עד כדי כל צרכו אז מתהווה הרכות. ובכן הפלוגתא היא מה הוא מלאכת בישול העדר הקשות או ישות הרכות. דביה סברו דעיקר מלאכת בישול הוא העדר הקשות. ומכיון שהכירה גרופה ואין כאן חשש לשמא יתנה. אין כאן שום בית מיתוש להחזיר את התבשיל לאחר שנתבשל כמאבדי. דהא כבר נתבשל. כלומר מלאכת הבישול כבר נעשה אצל התבשיל ומה יוסיף הבישול שיבשל מעכשו את התבשיל ממדינת בן דרוסאי עד כדי בישול כל צרכו. זה לא ה"י מבשל. אולם ב"ש סברו דמלאכת הבישול ה"י גם ישות הרכות. כלומר. העדר הקשות ה"י בישול לכן המבשל בשבת כמאבדי ה"י מבשל. אולם גם בישות הרכות יש משום מבשל. וישות הרכות אין לו שיעור. דכל עוד שחרבר מתבשל ה"י הוא מוסיף רכות על רכות. ולכן אוסרין להחזיר אפילו תבשיל שנתבשל כל צרכו. אולם כל זה שייד בתבשיל המתדכן והולך ומוסיף רכות בכל שעה שמתבשל. אבל בחמין לא שייד זה ואין כאן לא העדר הקשות ולא ישות הרכות. ומה שיש בו הוא או צנינות או חמימות. וכל שהמים הם חמין ה"י כבר נתבשלו ואם אינם חמין לא נתבשלו. לכן מתירים לתת וליטול חמין. דלא שייד בהם יותר מלאכת מבשל. וזה שפירוש רשי' במתני'. בית שמאי אומרים נותנין עליה חמין אחר שגרופה דלא צריכי לבשולי דליכא למיגזר שמא יתנה. כלומר. רשי' מסביר בזה שיטת בית שמאי. דכחמין אין כאן משום מבשל דלא צריכי לבישול דמכיון שהם חמין ה"י הם מבושלים ולא שייד בהם יותר מלאכת בישול. ולגזירת שמא יתנה ליכא דהא הכירה גרופה. ולא מחזירין אפילו חמין משום דמיחזי כמבשל—רשי' שם. וממילא אזדא לה קושיות התוס' הגל אמאי מתירין חמין שלא הוחמו כל צרכן והא יפה לו הוא. משום דמצטמק ויפה לו שייד רק בתבשיל דשייד בו ישות הרכות אבל גבי חמין היינו במים שאין בהם קשות ולא שייד בהם רכות. לא שייד לומר מצטמק ויפה לו.

והנה י"י בפני יהושע שם על התוס' ד"ה חמין ותבשיל. בסוף ד"ה. מיהו בעיקר הוכחה. שכתב בר מן דין נלע"ד דלענין חמין לא שייד לחלק בין כמאבדי. או בשיל כל צרכו. וכ"כ מורי זקני דל עכ"ל. ולא נתברר ברבריו טעמו של דבר

אי אפשר לומר על כלי המבשל שהוא שובת. וכבר כתבתי בדומה לזה מסברא דנפשאי בספרי משנת אברהם חלק א דף י"ד. לענין שנים שעשאו מלאכה הגם דאין כאן חיוב חטאת. אבל על עשה דשבתך, שהאדם מצווה לשבות לגמרי. עברו. דהא אין כאן שבייתה (ועתה ראיתי שכבר דן בדבר זה בספר תורת חזן. סימן א. להגאון ר' חיים נתן דעמביצר, ראב"ד בק"ק. קראקא). כן נמי גבי כלים שאנו מצווים על שבייתם אליבא דר"ש. הכוונה שישובת הכלי לגמרי משום מלאכה ולא דוקא ממלאכה גמורה שחייבים עליה חטאת באם נעשית בשבת.

וכנראה גם שיטת התוס'. הוא בדבר זה כשיטת רש"י. דהא הקשו שם בד"ת. ולימא מר משום שביית כלים. באה"ר. ולר"י יוסף לא חקשה אמאי לא אסרו בית שמאי טעינת קורה משום שביית כלים. דהתם אתי ממילא טפי מכל הנך דמתני עכ"ל. ע"ש. ואם איתא דאין איסור שביית כלים אלא במלאכה גמורה שחייב עליה חטאת באם נעשית בשבת. אי"כ. מה קושיא מטעינת קורה. הא בטעינת קורה אין כאן חיוב חטאת כשנעשית בשבת. אלא ע"כ. רגם התוס'. סברו דאיסור של שביית כלים אינו דוקא במלאכה גמורה. אלא כל שאין הכלי שובת יש בו איסור שביית כלים.

האגנות שבר"ן על המשנה ושיוין אלו ואלו. פירשו דאפילו ב"ש דאית להו שביית כלים מודים שטוענים את היתים בקורות בית הבר וכ"ו משום דאי נמי עביר להו בשבת ליכא חיוב חטאת ע"ש. אי"כ. מבואר דאין ענין של שביית כלים אלא אי"כ. יש בזה חטאת. אכל שיטת רש"י ותוס' אינו כן. כאמור.

ובכ"ן אין שום סתירה למה שביררנו דשיטת רש"י הוא כשיטת התוס'. דלאחר שנתבשל התבשיל כמאכל בן דרוסאי שוב אין בו משום בישול כלל. מפני שהלכה כבית הלל דעיקר מלאכת בישול הוא העוד הקשות. ומכון שנתבשל כמאב"ד. הקשות נעדרת ולא יוסיף תת הבישול שום פעולה מלבד ישות הרכות שאינה שום מלאכה.

ג) ה"א שיטת הרמב"ם דל. בפרק ט—ג. דיש חיוב של מלאכה גמורה במבשל דבר שלא נתבשל כל צרכו. הגם שכבר הוא מבושל כמאב"ד. דהלא כך כתוב שם: המבשל על האור דבר שהי מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל טטור. עכ"ל. וכבר הקשה הרמ"ך על דברי רבינו הובא בכסף משנה שם. ובפני יהושע ריש פרק כירה כתב גם כן דכך היא כוונת הרמב"ם הנ"ל.

והג"ט דבאגלי מל. מלאכת האופה. י—טו. כתב לפרש דברי הרמב"ם. רכונתו דבלא נתבשל כל צרכו אפילו בתולדות האור או כנגד המזורה אסור דיש בו איסור מדרבנן. אבל כשנתבשל כמאכל ב"ד שוב אין בו איסור דאורייתא. ע"ש. אבל כמעט כל מפרשי הרמב"ם וגם הב"י בסימן רנ"ג. מפרשים בלי שום ספק דשיטת הרמב"ם היא שיש חיוב מן התורה במבשל בשבת דבר שלא נתבשל כל צרכו אלא כמאכל בן דרוסאי. ולדעתם צריך ביאור בשיטת הרמב"ם דל.

הא אם יעשה כך בשבת יש בו חיוב חטאת. הלא הם אסורים בין השמשות דבר שאם נעשה בשבת יש בו חיוב חטאת ולא ח"י צריך להקשות משום שביית כלי. ומדלא הקשו בגמ' כן. מבואר דאין בזה משום מבשל כלל ואפילו מעמיד הקדרה על הכירה בשבת. ובאין בו איסור מבשל. שוב ליכא לאקשוי מ"ט שרו ב"ש ומה שייך להקשות שיהי בו איסור משום שביית כלים. דהא גם הכלי אינו עושה מלאכה. ואם תאמר דאליבא רמאן דאמר לשהות תנן. אי"כ. ב"ש סברו דאסור לשהות קדרה של תבשיל אפילו על כירה גרופה. ומה קושיא על ב"ש קדרת מה טעמא שרי. הא כאמת אסרו.

ובאגלי מל מלאכת אופה ג—ה. הקשה על מה שפיר רש"י בשבת י"ח הנ"ל דאי"א שלא תצטמק בשבת. הא ברותח אין בישול אחר בישול לכ"ע. אי"כ. אין הכלי עושה מלאכה כלל ולמה יאסר לב"ש. עד שתצטרך לומר אפקורי מסקר להא. ע"ש.— ולא נגע במשהין ומחזירין דפרק ג. — ומתרץ שם לפי הירושלמי דשליקה הוי תולדה דבישול. ושליקה אינה מבטלת את הבישול אלא מוסיפה עליו. ולדין דלא מחייבין אתולדה במקוב אב. אי"כ. אין לחייב אשליקה דהא כבר יש בבשר זה ממלאכת בישול היינו בישול הקדום לשליקה. והגם דהשליקה היא פעולה חדשה. אבל כל עוד שלא נתבטלה מלאכת בישול הקדום—ושליקה אינה מבטלת אלא מוסיפה כדארמון—לא חידשה השליקה כלל דמה לי אם היתה המלאכה של אב על הבשר זה ומה לי אם גם נתוסף מלאכת התולדה. הלא אב ותולדה כחד חשוב. אבל לר"א דמחייב אתולדה במקום אב. שוב גם השליקה חשובה לעצמה. והשולק בשר מבושל חייב. והנה ר"א הוא מתלמידי בית שמאי. והוא לא אמר רכר שלא שמע מפי רב. יומא ס"ז. וסוכה כ"ז.—נמצא שגם בית שמאי סברו לחייב אתולדה במקום אב. ומחייבי אשליקה בשבת. לפיכך יש אופן שיתחייב על בשר מבושל כל צרכו בשבת היינו על ירי שליקה. ושפיר מקשו בג"מ. מה טעמא שרו קדרה. הלא יש בו משום שביית כלים.—הכוונה באם הקדרה תבשל הרבה עד כדי שליקה. ע"ש בדבריו הנעיימים. והנה מלבד שבהמטה לספר אנלי טל. מרן זצ"ל בעצמו כתב לדחות את דבריו. ע"ש. יתר על כן לא זכיתי להבין. דאי"כ מה טעמא מקשו בגמ'. דוקא לב"ש משום שביית כלים. הוי לי להקשות בלא זה. לב"ש. דאסרו להתהיל במלאכה מבעוד יום שתייה נגמרת בשבת אם במלאכה זו יש חיוב חטאת. אי"כ. איך שרו קדרה. הא אם תתבשל הרבה עד כדי שליקה יהי בזה חיוב חטאת. ובפרט מה שהקשיתי לעיל קושית ממה נספך מלהשהות או להחזיר תנן. לא מיתרצא כלל בזה שחפץ לתרץ באגלי מל הנ"ל.

לכ"ן נראה דקושיית הג"מ. קדירה ושפוד מה טעמא שרו בית שמאי. אולא—לפי שיטת רש"י—אליבא מה דארמין להחזיר תנן. דהא רש"י בתב בפרק כירה דאנן פסקינן כחנניא. ולכן משהינן על כירה שאינה גרופה. אלא דשיטת רש"י הוא דשביית כלים אינה דוקא במלאכה שיש בה חיוב חטאת. אלא כל שאין הכלי שובת הרי בכלל איסור של שביית כלים. ואם הכלי מבשל בתוכו דבר שכבר מבושל. הן אמת שבאם אנו רנים על התבשיל אין בו משום בישול דהא כבר נתבשל אכל כשאנו רנים על הכלי ח"י הכלי אינו שובת. דהא

הלא מתבשל בשבת. רזה אינו רבאמת תבשיל חי אסור להחזיר אפילו על גבי כירה גרופה. כמו שכתב הרב המגיד שם ד"ת. והוא שלא. וכוננת הרמב"ם כל שמוטר לשהותו מותר להחזיר על גבי כירה גרופה. קאי רק על תבשיל שנתבשל כל צרכו. והיינו לשיטתו נתבשל כל צרכו ממש. דאז אין בו עוד משום בישול. והוספת הרכות אינו מועיל כלל. ומשום שמא יחתה ליכא. דהא לא התיר אלא בגרופה. וכ"ש. סברו דאין שיעור לישות הרכות וכל עוד שמוסיף רכות הוי בישול לכן אסור להחזיר תבשיל שנתבשל כל צרכו. ורק חמין שלא שייך בהן קשות ורכות אלא צוגן חם מותר להחזיר. כך מפרש הרמב"ם—לפע"ד — את רברי הש"ס בכירה.

סימן ז. סעיף א.

העדר החיות וישות המיתה

והביא פלגס. וכן שם. בעי ר' זירא האומר תרי עלי לחמי תודח מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו ע"ש. כלומר. כל אלו השאלות שואל ר' זירא לפי שיטתו שהזמן פועל על הדבר להתצאיא ממצבו הקרום הגם שאין מכניסו למצבו של אחר כך. ובכן הוי באותו הזמן כמין בריה חדשה.

ו"ו לי מקום עיון בהא דהג"ל דר' זירא מחדש דהא דשחט בה שנים ועדיין היא מפרכסת יצאה מכלל חיה לפיכך היא מטמאה טומאת אוכלין. אם נגע בה שרץ וחזרה ונגע באוכלין. ובגמ' שם מבואר. דשחט בה אחר או נחרת אינה מטמאה טומאת אוכלין. דלא אשכחן היתר אכילה ברכותיה לא לישראל ולא לבני נח. ע"ש בגמ'. וברשיי. והנה מזה יוצא רבהמה טריפה שלא מתה עדיין. אפילו למ"ד טריפה אינה חיה. וא"כ. כבר יצאה מכלל חיה. לכל זאת אינה מטמאה טומאת אוכלין דהא לא אשכחן היתר אכילה ברכותה לא לישראל ולא לבני נח. ומשום שלא מתה אסורה לבני נח. וקשה לי מתא דחולין עת. בעי ר' חסדא נולדו ברגים סימני טריפה מהוא—שיטמא טומאת אוכלין—תיבעי למ"ד טריפה חיה. ותבעי למ"ד טריפה אינה חיה. תבעי למ"ד טריפה חיה—פירוש ולכן אינם מטמאה טומאת אוכלין כל עוד שלא מתה—בהמה הוא דנפישא חיותה. אבל רגים דלא נפישא חיותיהו לא.—ויטמא הדגים טומאת אוכלין—או רילמא אפילו למ"ד טריפה אינה חיה הני מילי בהמה ריש במינה טרפות—לפיכך מטמאה טומאת אוכלין משגטרפת—אבל רגים שאין במינם טרפות לא הוי טרפות לגביהו כמיתה. כך היא גירסת רש"י שם. ע"ש. הרי מבואר בהריא דלמ"ד אין טריפה חיה. בהמה שגטרפת מטמאה טומאת אוכלין. וא"כ. איך אמרו סתמא כך קצ"א. דאפילו נחרת או שחט בה אחד אינה מטמאה טומאת אוכלין. הא הרבר תלוי בטריפה חיה ובטריפה אינה חיה. ולא עוד אלא שאפילו מ"ד טריפה חיה. אבל נחרת או שחט בה אחד בודאי שאינה חיה זאמאי לא תטמא טומאת אוכלין. מי גרע מטריפה למ"ד טריפה אינה חיה. וצ"ע. בזה. ואכ"מ.

לכן נראה לומר בהמשך להג"ל. דשיטת הרמב"ם הוא רגם בית הילל סברו דישות הרכות הוא גם כן מבשל ולא העדר הקשות כלבה. אלא רביה סברו ריש שיעור לישות הרכות. והיינו עד שנתבשל כל צרכו. רמני אז כל מה שמוסיף רכות אינו בגדר מבשל. ולשיטת הרמב"ם יהי מותר להחזיר לביה רק בנתבשל כל צרכו דאז אפילו הבישול יוסיף רכות לא איכפת לן דאינו מבשל. ואין לזה סתירה ממה שכתב הרמב"ם ג—י. כל שמוטר לשהותו על גבי האש כשנוטלים אותו בשבת אסור להחזירו אלא על גבי כירה גרופה. ולעיל כתב. ג—ה. דתבשיל חי שלא בשל כלל מותר לשהותו על גבי אש. וא"כ. תקשה איך מתיר הרמב"ם להחזיר תבשיל חי על גבי הכירה.

וכשהצעת' הרברים הג"ל. כלימוד השיבה. התקשו התלמידים בהבנת הרברים לחלק בין העדר הקשות וישות הרכות. כי כשטות כל העדר הקשות הוא ישות הרכות. כלומר. ברגע זה שמתהוה ההעדר הקשות. באותו רגע מתהוה ישות הרכות. והסברתי הדברים בדומה לזה בהא דחולין ק"ז במשנה דהעור והרוטב. השוחט בהמה טמאה לעובד כוכבים ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת גבלות. ומקשה שם בגמ'. דף קכ"א. א"ל ר' ירמ"י לר' זירא ומי אמר חזקיה הכי—כלומר מי סבירא ל' לחזקי כמתני'. דמטמאה טומאת אוכלין ולא טומאת גבלות—הא איתמר שחט בה—בטמאה—שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת. חזקיה אמר אינה לאיברים ר' יוחנן אמר ישנה לאברים. חזקיה אמר אינה לאברים מתה הוא. ר' יוחנן אמר ישנה לאיברים לאו מתה הוא—הקושיא הוא. מדחזינן דחזקיה סבר דאין בה איסור אבר מן החי לכן נח. א"כ. בע"כ סובר ריש בה טומאת גבלות דהא טתה היא—א"ל. יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת—מודה חזקיה ראינה מטמאה טומאת גבלות ואע"פ שמוטרת לבני נח. דיצאה מכלל חיה. ולכלל מתה לא באת. ובטומאת גבלה כתיב כי ימות (לשון רש"י) ע"ש.

ו"ז דלא כל רבר שאינו חי קרוי מת. הגם רמצד הסברא פשוטה הוי כדון שמתח היא היסך החיה. ובאם אינה חיה תרי היא מתה. לכל זאת מחדש לנו ר' זירא דאין הרבר כן. אלא יש העדר החיות ויש גם ישות המיתה. ולא כל העדר החיות ישנו בגדר ישות המיתה. ואם בזה נאמרו הרברים מכל שכן במלאכת בישול. שהחוש מעיד שהעדר הקשות אינו עדיין בגדר רכות.

ו"ח ז"ל כפי שיטתו זו בכאן. שיש זמן המוציא את הרבר ממצבו הקרום ואינו מכניסו למצבו העתידי ובגין כך שאל שלש שאלות הרומות לזו. בחולין כב. בעי ר' זירא האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחלת הציהו"כ שבזה ושבת. ספיקא הוי ונפיק. או רילמא בריה תרי ולא נפיק. וכן שם. בעי ר' זירא האומר תרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש



ערוות בגברא שנגמר דינו למיתה.

וְרֵאִיתִי להעיר כאן כמה שראיתי ברבינו אליהו מזרחי ז"ל על התורה דברים כב—כב. ומתו גם שניהם. מדהוה ל"י למכתב ומתו שניהם וגומר. וכתב גם שניהם שכל אתין וגמין ריבויין. דרשו לרבות הבאים אחריהם. והרמב"ן ז"ל כתב ולא הבינותי מהו. וכי בתולה היא זו שנמעט או נצטרך לרבות אחריהם. מה לי ראשון מה לי שני ושלישי. ועוד הי לו לומר הבאים אחרי. וכ"ו—וראיתי קצת מפרשים שפירשו שלא תאמר מאחר שדינם של גואף ונאפת נגמר למיתה הרי הם החשובים כמתים. ואם באו הם וזנו הוא באחרת והיא באחר אין ממיתין אחרונים על ידם. דכיון שנגמר דין ראשונים למיתה לא חשיבי מעשיהן. כדאמרין בעלמא גברא קטילא קטיל. קמ"ל. לרבות הבאים אחריהם דקטלינן להווא. עכ"ל.

וְהַלְלָה פשטן של דברים הוא. דהוה אמינא שהנגמר דינו למיתה מנאף עם אשת איש יפסרו דדומה כמו שזינתה עם המת. וכן הבא על אשת איש לאחר שנגמר דינה למיתה יפסור הנואף דדמי כמו ששכב עם מתה. לפיכך צריך קרא. ולא הבנתי כלל את הדברים. איך יעלה על הדעת דבר כזה עד שנצטרך קרא לרבות. וכי בשביל שהאיש הזה הוא חייב מיתה נאמר שאין ביאתו ביאה. ועוד דאי"כ. הבא על אשת איש שהיא טריפה יהי פסור ממיתה. דהא היא ודאי יותר גברא קטילא מזה שנגמר דינו. דהא בנגמר דינו אפשר עוד שיבואו עדים ויכחשו או יזמו את העדים אשר העידו עליו. אבל טריפה גמור בדאי שגברא קטילא הוא. וזה ליתא. דהא אמרינן בסנהדרין ע"ת. הרובע את הטריפה חייב. מהו דתימא כמאן דשמש מת וליפטר קמ"ל דמשום הנאה הוא ודא אית ליה הנאה. ובחולין ככ"א: אמר אביי. דישאל ששחט בטמאה ועכו"ם בסהורה ומפרכת. הרובעה חייב. דלא הוי כמתה לגמרי. והגם דבתוס' שם הגיחו בתימה על רש"י שפיר' דהא דאמר אביי אינה מצלת הוי לחומרא. אי"כ איך יתחייב הרובעה מספיקא. אכל לפי הא דהג"ל בסנהדרין ניהא. דבערוות מחייבינן על הנאה וכל עוד שלא מתה לגמרי אית ליה הנאה וחייב. וליכא למימר דבאמת מה דחייב הרובע את הטריפה וכן הרובע את המפרכת ילפינן מהא דגם שניהם. דכשם שחייבתה תורה את הבא על אשת איש שנגמר דינה אע"ג דהוי גברא קטילא. כן נמי חייב הרובע את הטריפה ואת המפרכת. דאי"כ איך ילפינן מכא על אי"כ שנגמר דינה. דשמיא שאני התם שאינה ודאי גברא קטילא בשעת ביאה דשמיא יתזמו העדים הראשונים.—כמו שכתבו התוס'. בסנהדרין פ"א. ד"ה ונגמר דינו. דלפיכך מי שנגמר דינו על עבירה קלה וחזר ועבר עבירה המודה נידון בהמורה ולא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה וזה בלא סהדותיהו דבתראי גברא בר קטלא הוא על העבירה הקלה. משום דאי מתזמי קמאי או מתכחשי מהני סהדותיהו דבתראי. עדות שאתה יכול להזימה קרינן ביי. ע"ש.—אבל בבא על הטריפה הלא בשעת ביאה ודאי וברור שהאשה עומדת למות. אלא ודאי דאין אנו צריכים שום לימוד על זה הדין דהרובע את הטריפה חייב. דמצד הסברא ידעינן דחייב משום דאית ליה הנאה ואי"כ למה לן שום קרא לחייב את הבא על אשת איש שנגמר דינה למיתה. וע"י ביבמות נ"ה. דילפינן מקרא ואל אשת אמינתך לא תתן שכבתך לזרע. פרט למשמש מתה.—אשת איש לאחר מיתה.—ע"ש ברש"י ותוס'. אבל כל עוד שלא מתה חייב עליה.

וְרֵאִיתִי דסנהדרין ע"ת. הג"ל. דהרובע את הטריפה חייב. יש לדקדק קצת בדברי התוס'. נדה. כ"ג. ד"ה. לאיתסורי באחותה. שכתבו דהוי מצי למיבעי אם הרובע חייב סקילה כדין הבא על הבהמה. ע"ש. היינו דהתם כעא מיניה ר' ירמ' מרי זירא. לר"מ. דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא. קבל בה אביה קידושין מהו. למה נפקא מינה לאיתסורי באחות. ועל זה הקשו בתוס' דהוי יכול לשאל אם הרובע חייב סקילה. וקשה. דהא אמרינן שם דר' ירמ' בעא מיני' מרי זירא רק כדי להביאו לידי גיחוך. ואם הי' שואלו לענין רובע אין בזה כלל גיחוך. דהא הרובע את הטריפה חייב. אלא דיל"ל. או דהתוס' מפרשו לפי הסיד' קודם שידענו שמסרת השאלה היתה רק להביא את די ירמ' לידי גיחוך. או כמו שפירש הרשב"א שם במקומו כשם הרמב"ן ז"ל. שהוכרז המביא בשאלה זו לידי גיחוך. הוא משום דהוי כנפל. וכן ה' הוא כאכ"ן. ממילא אין כאן שום צד שאלה לחייב גם ברובע.

וְהַלְלָה בהא נדה כ"ג. הג"ל. למאי נפקא מינה לאיתסורי באחות. למימרא דחיי. והאמר ר' יהודה אמר רב לא אמר ר"מ. אלא הואיל ובמינו מתקיים. פיר' רש"י. למימרא דחיי הא אחותה לא מיתסורי אלא בחיית. דאין איסור אחות אשה אלא בחיית. ע"ש. אפשר הי' לפרש דכל השאלה ששאל ר' ירמ' לרי' זירא היינו דשאל את ר' זירא לשיטתו בהא דחולין דף ככ"א. הג"ל.

הסובר שיש מציאות שאינן לא חי ולא מת. אי"כ. בהמה במעי אשה שאינן ראוי לחיות הגם דלא הוי מת אבל חי גם כן לא הוי. ודבר זה תביא את זירא לידי גיחוך. דהא כאן הוי כרין נפל שהוא כאבן. כמו שפיר הרמב"ן ז"ל.

ובספר שבות יעקב בהסכמה מאת הגאון ר' יוסף שואל ז"ל בעל שואל ומשיב. העיר. רבספר שבות יעקב יש שאלה על שני גופים רבוקים זה בזה. מה דינם. והשיב לענין תפילין ולענין ירושה. וכתב שם דאם היו נקבות ובמקום שגששין שתי נשים אסורת להינשא. כיון דאסור לשמש בפני בעל חי. ועל זה חקשה למה לא אסר משום שתי אחיות. והשיב. דלפי מה דמבאר בש"ס מנחות דשני ראשין הרי טריפה משום יתר כנטול רמי. ואי"כ. אין כאן איסור דאחות אשה לפי הש"ס ונדה כ"ג. הנ"ל. והראה מקום לשו"ת מגיד מראשית. דבאשתו טריפה אין איסור משום אחות אשה לישא אחותה. דעליי בחייה כתיב וטריפה אינה חיה. ע"ש. ולפי דברי הרמב"ן הנ"ל אין חי' לומר דאשתו טריפה מותר באחותה. הגע בעצמך אם אחד יבוא על אשתו והרג משום אשת איש והוא יהי מותר באחותה. ואין להשיב מלישנא דש"ס בשבת קלו. טריפה לא אעיג. דמתה"ח היא שחיטתה מטהרתה. ע"ש. הרי רקראו לטריפה מתה ולא שאינה חיה בלבד. דודאי אין כוונת הש"ס לומר דהוי מתה ממש אלא שאינה חיה. דאי הוי מתה ממש איך תטור בשחיטת.

ובכלל. הדברים הנ"ל. של בעל שואל ומשיב אינם אלא לפלפולא. דאיך יתכן שיסבור השבות יעקב. דלענין שתי אחיות דינם כמתות. ולענין איסור לשמש בפני בעל חי. או לענין חרדי"ג דינן כחיות.

וי"ט לי עוד קצת קושיא בדברי התוס' נדה הנ"ל. דלפי מה שחזרו על כל מה רמצי ר' ירמ"י למיבעי. מדוע לא חקשו רמצי למיבעי. אם עכרים הרג את הולד. בהמה במעי אשה. לר"מ. אם חייב מיתה. דהא עכרים מזהרים גם על העוברין כמו שכתב ברמב"ם הלכות מלכים ה—ד. והוא כו' ישמעאל בסנהדרין ג"ה. ובע"כ צ"ל דהגם דעכרים מזהרים על עוברין. לכל זאת אינם מזהרים על נפלים. ועיי' במנחת חינוך מצוה ל"ד. שממלפל שם בזה. ומרברי התוס' אלו דאי' שאין עכרים מזהרים על נפלים שאינם כו' קיימא. ודוקא על הולד שראוי לצאת לאויר עולם ולחיות.

העושה את חבירו טריפה

וראיתי במנחת חינוך מצוה ל"ד הנ"ל שממלפל כהעושה את את חברו טריפה אם חייב מיתה מיר או אינו חייב עד שימות מטריפות זו. וכתב דודאי זה ברור דאין ממיתין את הרוצח עד שימות הרוצח וכל זמן שלא מת אין ממיתין את הרוצח. וכשמת בנתיים או תלוי אם נאמר דטריפה אינו במציאות שיהי' כלל. ממיתין את הרוצח. ושיטת הסוברים דמיעוט חי. אין ממיתין את הרוצח. משום דדומה לעשאו גוסס. הגם דרוב גוססים למיתה לכל זאת פסור דאין הלכין בזה אחר הרוב. כדאיתא בתוס' סנהדרין ע"ה. ד"ה. בגוסס בידי אדם. ע"ש.

ולא הכנתי את דבריו. דאם כן איך נפרש מקרא בתורה אם יקום ויתהלך בחוץ על משענתו ונקח המכה

ודרשינן שחובשין אותו. אם אמדוהו למיתה חובשין את המכה שלא יברח עד שנראה אם ימות אם לא—סנהדרין ע"ה. ע"ש ברש"י—ואיך נמיתנו אם ימות. שמא עשאו טריפה בשעת הכאה ואח"כ. מת. דלא שייך לומר כאן דאולינן בתר רובא. דמת רובא יש כאן. אדרבה הסברא מחייבת שעל ידי ההכאה עשאו טריפה. והאמרת כשעשאו טריפה ואח"כ. מת פסור. אלא ע"כ. דהעושה את חבירו טריפה בגון שניקב את בני מעיו או הקרום של מוח ואח"כ מת. הורגין את הרוצח.

ג מה שכתב המנ"ח. דדומה לעשאו גוסס. הגם דרוב גוססים למיתה. לכל זאת פסור דאין הולכין בזה אחר הרוב. לא הבנתי כלל. דבתוס' שם בסנהדרין מפורש דהיינו דוקא בעושה את חבירו גוסס ובא אחר והרגו או פסור הראשון. ועל השני הרבר תלוי בפלוגתת ר"י בן בתירא ורבנן. אבל כשמת מעצמו אין כאן ספק דממיתין את הרוצח. דהא התוס' הקשו אמאי אותו שעשאו גוסס פסור—פיר' רבנמי שם פליגי רק על השני.—הא רוב גוססין למיתה והמכה חבירו ואמרוהו למיתה ומת מי לא מיחייב והא נמי אמוד הוא למיתה. ויש לומר דכיון שהקילה התורה עליו. שחובשין אותו כדאמרינן בסמוך. ואף על פי שאמדוהו למיתה אין הורגין כל זמן שהוא חי. חמנין נמי דאומדין למיתה והי. אף ע"ג דרובא מייתי. הלכך. כיון שבא אחר והרגו פסור. עכ"ל הרי מפורש בתוס'. דדוקא כשהרג על ידי אחר או הראשון שעשאו טריפה פסור. דאל"כ. חבישה זו למת. ואין בזה שום פקפוק. וכנראה חסרון והשמטח יש שם בדברי המנ"ח.

ד אמת שאין ממיתין את העושה חבירו טריפה עד שימות הנרצח. דהגם דעשאו טריפה או גוסס. ואפילו סתחתי סימנין כדאיתא שם בסנהדרין. בכל זאת אין הנרצח עור בגוד מת. לכל היותר נאמר שהרוצח העריר ממנו את החיות והוא בגוד העדר החיות ואינו בכלל ישות מיתה. כמו שביארנו לעיל שהערד החיות אינו ישות המיתה. ובתורה הלא כתיב מכה איש. ומת. כלומר דוקא ישות המיתה אבל לא העדר החיות בלבד. ובן אמרו בניטין מ"ג. ועוד כופר הוא. ואמר ריש לקיש כופש אינו משתלם אלא אחר מיתה. פיר' רש"י. רבשלמא קנס דלא כתיב כ"י מיתה אלא נגיחה שנאמר אם עבר יגה השוד וגומר. איכא לאוקמי בשעשאו טריפה. אבל ככופר של בן תורין כתיב איש או אשה. הרי דמדוכתיב. והמית' בענין ישות של מיתה ולא העדר החיות כלכד. ואם לגבי כופר כך. לגבי מיתה של רוצח דכתיב כ"י מכה איש ומת לא כל שבן. אבל כשמת מעצמו אחר כך. וישות המיתה באה מזה שעשאו טריפה. אין כאן שום חילק לפסור.

העושה את חבירו טריפה ובא אחר והרג

י"ט לעיין בעשה את חבירו טריפו ובא אחר והרגו. אם ריב כהודג את תגוסס בידי אדם רמבואר בתוס' הנ"ל. דלרבנן שניהם פסורים. ומצד הסברא אין שום חילוק ביניהם. דהא בש"ס סנהדרין הנ"ל מבואר דרבנן מדמי גוסס בידי אדם לטריפה לענין השני היינו בשם שההודג את הטריפה פסור כך והודג את תגוסס בידי אדם פסור. וממילא נאמר כשם שוראשון

משום דהוי עדות שאי אתה יכול להדימה, ולא מטעם שאינם צדיקים מיתה, והגם דכעין זו אמרינן בבב"ק פ"ד. עין תחת עין ממון—או אינו אלא עין ממש, הרי שהי' סומא וסימא, קיטע וקיטע, חיגור וחיגיר איך אני מקיים ביה עין תחת עין—ופריך—ומאי קושיא דילמא היכא דאיפשר איפשר היכא דלא איפשר לא אפשר ופטרינן ליה, דאי לא תימא הכי טריפה שורג את השלם מאי עבדינן ליה, מבואר דטריפה שורג פסור הוא משום שאי אפשר להרוג אותו לאחר שהוא כמת, כשם שאי אפשר לסמא את הסומא, ואם כה נפרש ודלא כמו שפירש רש"י שם, מאי עבדינן ליה, הא גברא קטילא הוא והוא לי' עדות שאי אתה יכול להזימה וכו', אזדא לה קושיית רעקא זיל שם בגליון הש"ס שהקשה קושיא נפלאה, כיון דהוא עדות שאינה יכול להזימה לא מקרי עדות ואמרינן שמא באמת לא הרג, א"כ מה פרכינן, הא שפיר מתקיים משפט אחד אלא דפטרינן ליה דליכא עדות דהרג, והגיה שם בצ"ע, ולפי הנ"ל אין כאן קושיא דהא הטעם דפטור הוא משום שאי אפשר לקיים ביה רין מיתה, הגם שבאמת הרג, ורוצח הוא.

אלא, רש"י שם לא פירש כן, והוא משום רבש"ס סנהדרין ע"ח מבואר דהטעם דטריפה שורג פטור הוא משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ובפני בית דין חייב, והרמב"ם בעצמו פסק כן בהלכ' רוצח פ"ב, דטריפה שורג שלא בפני בית דין פטור משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ולמה הביא כאן בהלכ' נזקי ממון לענין כוסר טעם חדש שאיגו בש"ס.

והנה לי ליישב, דהנה בבבא קמא ב"ז, הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות בין בבת אחת ובין בזה אחר זה כולן פטורין, ר' יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב מיתתו, בא שוד וקיבלו בקרניו—סירי, השוד נגח והמית את זה שהי' גוסס מההכאה של עשרת בני אדם—פלוגתא, דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ורבנן, דתניא: ונתן פדיון נפשו, רמי ניוק, ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר רמי מויק, פיר' רש"י: פלוגתא דר' ישמעאל ורבנן, לענין כוסר, לר' ישמעאל דאמר כוסר במזיק שיימינן משלם כוסר, אבל לרבנן דשיימינן בניוק, האי לא הוי לי' רמים ופטור, ע"ש. מבואר מכאן דשוד שורג אדם גוסס הכול מורים דפטור בעל הבית מכוסר, וקשה מה שנא מאדם והורג את הגוסס דמליגי הנהו תנאי, ר' יהודה בן בתירא ורבנן, בזה כדמבואר בסנהדרין ע"ח, דלר' יהודה בן בתירא חייב, וכאן פוסר את הבעל השוד מכוסר לדברי האומר ברניוק שיימינן, ולא ראיתי למי שהתעורר בזה.

אלא לפי האמוד למעלה דף ל"ד: שיש העדר החיות, וישות המיתה, ניחא שפיר, דגבי חיוב מיתה בעד הרציחה כתיב מכה איש ומת, ואיגו חייב אלא על ישות המיתה, לפיכך סובר ר' יהודה בן בתירא דהממית את הגוסס חייב, דהגם דגוסס זה לא הוי לו חיות ובודאי הוי מת מעצמו, אבל כל עוד שלא מת ובא זה והמיתו, הרי גרם לו ישות המיתה, ועל זה חייבת התורה את הרוצח, אבל גבי כוסר כתיב ונתן פדיון נפשו של ניוק, א"כ, המשמעות שנתורה חייבתה לשלם פדיון הנפש, כלומר, כמה היתה שוה החיות של הניוק ובאם הוי גוסס, הלא

שעשאו גוסס פטור—אם לא מת מחמת עצמו—כך הראשון שעשאו טריפה פטור אם לא מת מחמת עצמו, דהא סברתם משום דאיתעביר ב"י מעשה, אלא דאפשר ולענין הראשון הכול מורים דזה שעשאו טריפה חייב אפילו לא מת מחמת עצמו משום סברת הגמרא דשם, דטריפה מחתכי סמנים, ע"ש.

ואם נאמר כצד הראשון זג"ל דהעושה תבירו טריפה ובא אחר והרגו גם הראשון פטור, הוי אפשר בזה לפרש דברי תתוס' כחולין פ"ב ד"ה, ואמר רב יהודה אמר שמואל וכן לטריפה שפירש ר"ת, אי גמי לענין טריפות אדם קאי וכן לטריפה גמי אגולגולת, ומשכחת ב"י חומרא וקולא, חומרא לענין הורג את הנפש, וקולא לענין פדיון בכור אם נמרץ תוך שלשים שאין הכהן צריך לתחזיר אם קבלו ולענין עשה תבירו טריפה, עכ"ל ופירוש המהר"ם מלובלין שם, דעשה תבירו טריפה, ר"ל שעשאו חסר תוליא אחת, לבייש, לא מקרי עשאו טריפה, ואיגו חייב, והיינו קולא עכ"ל, וקשה להבין, מה קולא יש כאן, ממה נפשך, אם לא מת זה, אפילו לבייה, גם כן אין ממיתין את מי שעשאו טריפה, כמו שביארנו לעיל דחובשין את הרוצח שאם ימות הנרצח דוקא אז הורגין אותו, ואם מיירי שמת זה מה נפקא מינה אם עשאו טריפה או לא, הלא מהכאה זו מת והכול מורים רממיתין את הרוצח, אולם לפי הנ"ל נפרש שמה שכתבו התוס' ולענין עשה תבירו טריפה איגו לענין קולא דבייש, אלא חומרא דבייש, כמו שכוונתם במה שכתבו לעיל לענין הורג את הנפש, דהפירוש, דאם הרוצח חסר תוליא אחת איגו טריפה לבייש ולא הוי טריפה שורג אלא ככריא שורג וחייב משא"כ, לבייש, או כמו שפירש המהר"ם שייך, דאם הנרצח הוי חסר תוליא אחת קודם שורגו זה, דלבייש לא הוי הנרצח טריפה כמה שחוסר לו תוליא, וממילא חייב הרוצח, דהא את הבריא ולא את הטריפה הרג, בן גמי הפירוש וכן עושה את תבירו טריפה, דאם החסיר לחבירו תוליא אחת ובא אחר והרגו דלבייש לא הוי טריפה במה שהי' חסר לו תוליא אחת וחייב השני שורגו, אולם לבייה, דחשוב טריפה כשחסרה לו תוליא אחת, ממילא שניהם פטורים, כמו בגוסס בירי אדם שבא אחר והרגו כנ"ל.

ובנה ענינא דטריפה, ראיתי להעיר, בדברי הרמב"ם ז"ל, שכתב בפ"י—ההלכ' נזקי ממון: שוד שהוא טריפה שורג את הנפש או שהי' השוד של אדם טריפה איגו נסקל שנאמר וגם בעליו יומת כמיתת תבעלים כך מיתת אשור, וכיון שבעליו כמה הם חשובים ואינם צדיקים מיתה פטור, ובהשגות: א"א, ואם בפני תביר הרג נהרג משום ובערת הרע—הרב המגיד תירץ דלפיכך השמיט הרמב"ם רין זה רבפני בית דין חייב, דבערת לא כתיב אלא באדם, ע"ש—ולפי דעתי הטעם דבהמה אין מן הצורך להורגה, דאם ישחמנה גם כן יתקיים ובערת הרע—אבל בכל אופן הדבר צריך ביאור דהא הלכה זו אמורה בגמרא בסנהדרין ל"א, רב אשי אמר אפילו שוד טריפה גמי שורג פטור מה טעמא כיון דאילו בעלים הוי פטורי שוד גמי פטור, ע"ש. מבואר דשוד פטור דוקא במקום שהבעלים פטורים, ובפני ב"ד הבעלים חייבים א"כ שוד גמי ליתחייב, ועוד קשה למה זה שינת הרמב"ם ז"ל כאן טעם הדבר, וכתבו: וכיון שבעליו כמה הם חשובים ואין צדיקים מיתה הרי זה פטור, הלא בש"ס שם מבואר דהטעם דבעלים פטורים הוא

לא חיתה כו חיות, הגם שלא הי' מת, אכל העדר החיות היתה בו, ובכאן הקפידה התורה על ישות החיות, "פדיון נפשו", לכן גם ר' יהודה כן בתירא מודה שפטור.

ומעתה מיושב בטוב טעם לשונות הרמב"ם ז"ל, דבהלכות נזקי ממון, ששם המדובר לענין כופר, לא כתב הרמב"ם הטעם דשוד טריפה, או שוד של טריפה שהרג פטור משום דהוי ליי' עדות שאי אתה יכול להזימה, אלא משום דהוי ליי' כמת, כלומר שאין בו חיות, דהא נבי כופר כתיב פדיון נפשו, והגם דשיימינן דמי ניוק, אבל אין זה בא למעט את המזיק שגם הוא בעל נפש חיים, דהא בתורה כתיב ונתן פדיון נפשו, ובכך ניב נפשו מוסב על הגותן היינו המזיק, ולכן אמרינן בבא קמא מ, דרבנן נמי מודי דמשמעות הכתוב הוא נפשו של מזיק אלא משום דכתיב שיתה למטה ונאמר שיתה למעלה לפיכך שיימינן בדניוק, כדאיתא התם, ורבנן אין פדיון נפשו כתיב מיהו כי שיימינן בדניוק שיימינן, ע"ש, ומכיון שהוא טריפה הלא אין

לו נפש כלל, ומה שייך לומר פדיון נפשו בזמן שאין לו נפש היה כלל, דהא טריפה הוא, ועיי' בתוס' עדכין ב', ד"ה לאתוי מנול, שכתבו דמנפשות לא איתרבי טריפה, אלא דוקא בן יום אחד שבלו לו חדשיו, וממילא אפילו הרג שוד זה בסני בי"ד, גם כן פטור בעל השוד מלשלם כופר משום דאי אפשר לקיים פדיון נפשו דהא אין לו נפש היה, וגם השוד אינו נסקל דכמיתת הבעלים כך מיתת השוד, ולפיכך השמיט הרמב"ם את הדין דהרג לפני בית דין, אבל כהלכות רוצח, ששם המדובר מאדם שהמית, אז אי אפשר לפטרו בזמן שהרוצח טריפה, לדברי הכול, משום שאי אפשר לקיים ביה דין מיתה, דהא לר' יהודה בן בתירא דמחייב בהורג את הגוסס, ע"כ, דסבירא ליי', דעיקר היא ישות המיתה, וזו הוא הרציחה שהתורה חייבה עליו מיתה, ואמאי לא נהרג את הטריפה שהרג, הגם שאי אפשר להעדר את חיותו אבל הלא אפשר לתוות את ישות מיתתו, ועל כרחק, דהטעם משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, רבות הכול מודים, ותבן.



סימן ט

טומאה בגוסס

והנני להעיר בתא דסנהדרין ע"ה, הנ"ל דהורג את הטריפה פטור ובהורג את הגוסס בידי שמים חייב, ובגוסס בידי אדם פליגי, מבואר דטריפה הוא יותר חשוב כמת מגוסס, ובגזיר מ"ג פליגי ר' יוחנן ור"ל אם כהן מזהר על הגוסס, ולר"ל אליבא דהכמים כהן מזהר על הגוסס דדרשו לא יטמא בעל בעמיו לחלו לדכות את הגוסס דכיון שהוא גוסס סופו להיות חלל ע"ש, אבל על הטריפה אין שום דעה שיהי' כההן מזהר, ולפי הש"ס הסנהדרין הנ"ל, אם הגוסס חשוב כחלל לענין טומאת כהן, מכל שכן שיהי' הטריפה חשוב כמת לענין טומאת כהן, ולפי דרכי התוס' שם בגזיר בסוף העמוד, ההלכה היא שהכהן מזהר על הגוסס, ואמאי לא מצאנו שיהי' כהנים מזהרים על הטריפה, וכהן טריפה כשר אפילו לעבודה כמקדש ע' בכורות דף מ"ה:

ויב ראיתי בספר הכהיר אבני נזר יו"ד, סימן תס"ו—כ"ב, שהביא דברי הרא"ש הובא בשטמ"ק נזיר, ה' דהא דאיתא בגזיר מ"ג דכהן אסור בגוסס, הוא דוקא בגוסס בידי שמים ולא בגוסס בידי אדם, והקשה בשם ההתם סופר, (הוא כחלק יו"ד ס' שלה, ובש"ס וזילנא, כתובה הקושיא הנ"ל על הגליון) דהא בסנהדרין ע"ה הנ"ל מבואר להיפך דבידי שמים הכול מודים דלא הוי כמת, ובידי אדם פליגי—ולפלא לי שלא הקשו הא דהנ"ל מטריפה—ותירץ לפי דרכו שם, שיש טומאת באדם המת, לפי הטעם המבואר בזה"ק בפסוק לנפש לא יטמא, שהטומאה מתדבקת בגוף של ישראל לאחר שהקדושה מסתלקת ממנו, ויש עוד טעם של ר' חיים ויטל זצ"ל, שהטיפות של מלאך המות מטמאות את האדם, ולכן בגוסס בידי אדם דליתא לשני הטעמים, דהא עדיין הקדושה שבאדם לא נסתלקה וגם המה"מ, לא זרק בו טיפין אין כאן שום טומאה, אבל בגוסס בידי שמים שכבר נזרקו בו הטיפין יש טומאה, ע"ש, ולפי דבריו ז"ל מתרצת גם קשייתי הנ"ל, מטריפה, דגם בטריפה ליתא לשני הטעמים הנ"ל ולכן אין מטריפה מטמא.

טומאה בצדיקים

וצריך לומר דענין טומאה אין לו שייכות למה שחשוב יותר כמת אלא מה שהוא יותר קרוב לזמן של ישות המיתה, וגוסס הגם שאינו חשוב מצד עצמו כל כך כמת כמו שחשוב הטריפה כמת, אבל בנוגע לזמן, הגוסס הוא יותר קרוב למיתה ממה שהוא הטריפה, דהא טריפה אינו חי דק י"כ חודש, ולפי מה שכתב רש"י כהולין דף נ"ז; שאין הטריפה עומדת כפני החמה הציגנה, אפשר דאם אין חם כל כך בימי החום ואין קר כל כך בימי הציגנה, שאין כל השנים שווים לזה, אפשר דיהי' יותר מ"יב חודש, (ובמקום אחר כתתי מה הדין לענין בדיקת טריפה בי"ב חודש, במקום שחם או קר כל השנה) ולפיכך אין ללמוד טומאה לטריפה מגוסס.

מפרפר. ת"ל כל הנוגע במת בנפש אדם אשר ימות. שאין ת"ל אשר ימות. ומה ת"ל אשר ימות. מגיד שאין מטמא עד שעה שימות. דנתי וחילפתו. בטל החילוף. זכיתי לדון כבתחלה. מה מת החמוד אין מטמא עד שימות. שרץ הקל אינו דין שלא יטמא עד שעה שימות. עכ"ל. והנה מספרי הנ"ל מבואר דמת אינו מטמא עד שעה שימות. ואפילו מפרפר אינו מטמא. ומפרפר הוא סוף הגסיסה. ואיך יאמר ר"ל. בנוזיר מ"ג. דמאן דאמר עד שעה שימות גוסס מטמא. הא סתם ספרי בלי שום זעלק אומר דמאן דאמר שאינו מטמא עד שעה שימות סובר שגם מפרפר אינו מטמא.

אלא דמה דאמרינן בספרי ששרץ מפרפר מטמא הוא המשנה באהלות—א. הותו ראשיהן של בהמה חיה ועוף אע"פ. שמפרכסין טמאה. א"כ. המדובר שם בשנעשה בידי אדם דהא הותו ראשיהן קתני. ודכותי' מה שדוצה ללמוד בק"ו משרץ לאדם מיירי נמי במפרפר בידי אדם דהיינו גוסס בידי אדם. ועל זה מסיק בספרי. דגוסס בידי אדם אינו מטמא. אבל בגוסס בידי שמים לא מיירי בספרי. ושפיר קאמר ר"ל דגוסס בידי שמים כהן מוזהר עליו. ומעתה מובן הספרי הנ"ל היטב דמסיקי זכיתי לדין כבתחילה. מה מת החמוד אינו מטמא עד שעה שימות. שרץ הקל אינו דין שלא יטמא עד שעה שימות. וקשה הרי אמר למעלה ששרץ מטמא כשהוא מפרפר. אלא הכוונה. דגם שרץ מפרפר בידי אדם אינו מטמא עד שיתו ראשו דאז אין בו חיות כלל. ומת שמפרפר היא כמו הונב הלטאה הובא במשנה שם. ואלא מה שאמר בראשונה סתם מפרפר בשרץ מטמא. משום דלפי הנ"ל דגוסס בידי שמים מטמא באדם ורק גוסס בידי אדם אינו מטמא. א"כ ליכא למילף ק"ו לשרץ אלא דמפרפר בידי אדם אבל בידי שמים לא. דדיו לבא מן הדיון— נמצא לפי זה דשרץ מפרפר שלא בידי אדם יטמא אפילו בלא הותו ראשו. וצריך עור ביאור לרינא. כי לפי סברת מרן זצ"ל כא"נ הנ"ל. אפשר דאין סברא ששרץ גוסס יטמא. והבן.

טומאת אהל בגוסס

ודברי הש"ס שם בנוזיר מ"ג. שהקשה למיד דגוסס מטמא: מיתבי. אדם אינו מטמא אלא עד שתצא נפשו ואפילו מגוייד ואפילו גוסס. ולמיד מלהחלו הא קתני דאינו מטמא. ומשני. לענין טמויי עד דנפקא נפשיה. לענין אתחולי הא איתחול. ע"ש וצריך ביאור. דאם הגוסס אינו מטמא מה שייך לומר דהכהן עומד בלאו דלא יחלל בעל בעמיו. הלא אינו מתחלל אלא במקום שיש טומאה. ובע"כ. צריך לפרש. רכזונה הג"מ. הוא דלענין טומאת אהל אינו מטמא עד שימות אכל טומת מגע יש משעה שהוא גוסס. ודבר זה למדתי מדקדוק אחד בתוס' הנ"ל. בנוזיר ה' ד"ה. דילמא גוססין שויניהו. שכתבו לאו דוקא גוסס כי נוזר אסור. ליגע' לגוסס אלא כלומר קרוב לגוססין. ואמאי כתבו שהנוזיר דוקא אסור ליגע. הלא אפילו באהל מטמא. אבל לפי הנ"ל אתי שפיר.

וכן משמע הלשון כהרא"ש שם בנוזיר ד': ודילמא גוססים שויניהו: ואפילו למיד בפרק ג. מינין. דנוזר אסור. ליגע' בגוסס הכא לאו גוססים ממש. וכי' ע"ש. מבואר גם כן דהמדובר הוא מנגיעה ולא מטומאת אהל.

לא תעשו כן אקברנו בארון עכ"ל. והדברים אי מובנים. הלא מצות קבורה היא בקרקע דוקא ולא בארון וכן הוכיח הרמב"ן ז"ל בספרו תורת האדם מסנהדרין מ"ז. דהמלין את המת בארון עובר על לא תלין ולא קיים מצות קבורה.

ויראה. דאחד מהטעמים של חיוב קבורת מת הוא בכדי להנצל מטומאה. כמבואר בש"ס. ב"ב. דר' בנאי הוי מצין מערתא. וכן בשבת ל"ר. איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה. ועיין לקמן שהארכתי בטעמי הקבורה. והגם שיש עוד טעמים רבים. אכל אחר מטעמים הכי עקדים הוא משום טומאה. והנה טעם דהמת מטמא מבואר ביתר שאת באבני נזר הלכות טומאת כהן ס"י ת"ס. משום שני טעמים (א) שגי טיפי מרה שזורק מה"מ. מטמאים הגוף והטעם (ב') מבואר בזה"ק משום שהטומאה משתוקקת להתדבק במנא דקדושה. והגאון זצ"ל שם בספרו מסביר דלפי טעם של הוזהר. אין טומא בצדיקים כי הצדיקים הם קדשי הגוף. כלומר גם גופם מתקדש בקדושה גבוהה. ואין הם רק מנא דקדושה אלא קדושה עצמאית. ובכן אין בגופם שום מקום שתוכל הטומאה להאחו. אולם מטעם הא' הטיפין של מלאך המות הן הסבה להטומאה א"כ. גם צדיקים מטמאים. דהא מבואר בפרק ואלו מגליהן שאפילו האמוראים הגדולים מתו על ידי מה"מ. אלא דצדיקים שמתו שלא על ידי מלאך המות כגון ר' עקיבא שנהרג בידי אדם אין בו שום טומאה כלל. לא מטעם הוזהר דבמנא דקדושה בעיין להתחברא ודא גוסס הם עצם הקדושה. כאמור. ולא בשביל טיפתו של המה"מ. דהא בירי אדם נהרג ואין יד מלאך המות שולטת שם. כמבואר בזה"ק. בענין עגלה העדופה דהמלאך המות תובע נפש אשר הלכה מעולמה שלא על ידו. ולפיכך מביאים עגלה ועורפין אותה. השבת נפש תחת נפש.

ובזה יונת מה שמעתי מקשים בהא דש"ס סוטה דף כו. רטמא מת מותר לכנוס במחנה לוי מרכיבי ואת עצמות יוסף העלה משה אתו. אתו במחיצתו. ומח ראי' הא צדיקים אין מטמאין ולפי הנ"ל. יונת. דהיינו דוקא צדיק שנהרג ביד אדם. דהא עיקר דין זה מצאנו גבי ר' עקיבא. כדאיתא בתוס' בבא מציעא דף ק"ר. ובילקוט משלי ט'—אבל יוסף שמת בידי שמים שפיר מטמא משום טיפין של מה"ס.

ובזה אי"ש דברי רש"י. דגם רש"י רקדק והבין מהכתוב. מלפני' שבאם לא יתנו לו אחוזת קבר יקברנה בארון כמו שסי' הרמב"ן. וקשה ל"י הלא צריך קבורה משום טומאה. לפיכך הביא שני טעמים א'. ששרה היתה בת ק' כבת כ' לחטא. וקברי צדיקים אינם מטמאים. אולם אכתי תקשי ל"י והא מטמאים משום הטיפין של מלאך המות ולכן פ"י ששרה לא מתה על ידי מה"מ. אלא שעל ידי סבת עקידה. מרתה נשמתה' כלומר. מעצמה שלא על ידי מלה"מ ואין כאן שום טומאה כלל.

וי"ו להביא רא"י לדברי הרא"ש הנ"ל. דהא דאמרינן בנוזיר מ"ג. רכהו מוזהר על הגוסס. היינו גוסס בידי שמים דוקא. מספרי פרשת חקת. פסקא קכ"ה—דאיתא שם. אשר ימות. מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות. מכאן אתה דן לשרץ. מה מת חמוד אינו מטמא עד שעה שימות. שרץ הקל אינו דין שלא יטמא עד שימות. או חילוף. מה שרץ הקל הרי הוא מטמא כשהוא מפרפר. מת החמוד אינו רין שיטמא אפילו

הביח שם. ע"ש. ולדינא בודאי שאין לזח מפסק הש"ע שכתב אסור ליכנס לבית שיש שם נוסף. ו"פ.

גוסט שדמו שותת.

ובביאורי לספר חסידים תוצאת מקיצי נרדמים—יזכני הדי להוציאו לאוד — ס'. קס"ו. כתבתי מהענין הג"ל. וזה לשוני שם סימן קס"ו. לא יראה אדם את גבורתו במקום סכנה. שאם יש גבור מוזין וחרב שלופה בידו. לא יאמר גבור שבישראל ארד אליו בשבט או באגרופי. שאם יהרג דמו בראשו. ועבר על ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. ואם תאמר בניהו ירד בשבט וגזל התנית (שמאל. ב. כג—כא) כי כהן הי' או נזיר. כי הנזיר לא הי' נושא חרב עליו ולא תולך במלחמה. שהרי שמשון לא נלחם בחרב. ולמה צוהו להיות נזיר. כדי שידעו כי לא יגבר איש בחרב ובתנית כי לה' המלחמה. שאם הי' הורג בחרב או ברומת. תרי הי' מיד טמא אם הדם יורד עמו. וכדי שידעו שאם היו צדיקים היו דאייים שיהיו גבורים כשמשון. עכ"ל הספר חסידים.

והנה ממה שכתב דבינו. שאם הי' הורג בחרב או ברומת.— פירוש שחרב הדי הוא כחלל. תולין ג.—הרי הי' מיד טמא אם הדם יורד עמו. מבואר מדבריו שהוא דל מפרש בנמי בנזיר ד'. דילמא נוסטין שחינתו. גוסט ממש אלא שאינו מטמא עד שהדם יורד. שאם נאמר דשיטתו דנזיר הנוגע בגוסט יש בו משום טומאת. למה לו להוסיף. אם הי' הדם יורד הי' לו לומר שאם הי' הורגו בחרב שהוא כחלל א"כ. לא יצויד שלא יגע בו עכ"פ כשהוא גוסט. ולכן לא הי' נושא חרב או דומה. אלא בודאי. ששיטתו דלא כשיטת התוס' בנזיר מ"ג. דכתן מוזהר על הגוסט.

אולט מה שכתב דהי' טמא מיד אם הדם יורד. צדיך ביאור. דאם דעתו שאין הגוסט מטמא. מפני שהגוסט הרי הוא כחי. א"כ אמאי יטמא כשהדם יורד. הלא דם מן החי אינו מטמא. ואפילו ר' יהודה דפליג אחכמים. בנדה ע"א. ואומר דהרוג שיצא ממנו דביעות דם והי' מוטל במטה ודמו מטפטף לנזמא טמא מפני שהטפה של מיתה מעורבת בו. היינו דוקא שמ כדקאמר טעמא דלאחר מיתה נתערבה טפה של מיתה והיא אינה בטילה דרי' יהודה למעמי' דאין דם מבטל דם. ע"ש. אבל כגוסט שיוצא ממנו דם אמאי יטמא באם נאמר שהגוסט הרי הוא כחי.

ועל זה כדעתי לומר דיש מאן דאמר הסוכר דלא כהנהו תנאי בנדה. אלא דדם חללים. פירוש דם היוצא מן החלל הגם שלא מת עדין מטמא והוא ר' שמעון במתג' דמכשירין ו—ו. דתנן התם אלו מטמאין ומכשירין. זובו של זוב וכיו ורביעית מן המת—ר' שמעון אומר דם המת אינו מכשיר. ואמרינן בתולין ל"ה דר' שמעון ממעט רק דם המת אבל דם חללים מכשיר. וע"ש בתוס'. ד"ה. דם המת. וכן בר"ש. במשנה דקאי על דם חללים של אדם. וכמשנה נמנו אלו שמטמאין ומכשירין. ואם ד"ש. תולק ואומר שאין למנות דם המת אלא דם חללים בע"כ. דסובר דדם חללים מטמא ומכשיר. ואם כן אפשר דהרהמ"ח בספר חסידים מפרש את הש"ס הג"ל בנזיר מ"ג

אולט בטור ס' ש"ע. כתב אבל גוסט ומי שנשחטו בו בסמנים או פצוע הרכת פצעים אינן מטמאים עד שתצא נפשם מכל מקום אסור ליכנס לבית שיש בו גוסט. וכתב הבי"י. בשם הרא"ש בהלכות טומאה דלפי הגירסא בש"ס נזיר מ"ג. הג"ל. דלרי' יוחנן אין הכהן מוזהר על הגוסט ולד"ל כהן מוזהר. הלכה דאין כהן מוזהר דהלכתא בר"י לגבי ד"ל. אבל בה"ג נודס אב"י כמקום ר' יוחנן ודבא כמקום ד"ל. ולפ"ו. הכהן מוזהר על הגוסט דהלכתא כרבא לגבי דאב"י. והטור סתם דבריו כדעת בה"ג. וכ"כ הגהת אשר"י בפדק אלו מגלחין ודלא כנ"י שכתב בסוף מ"ק שכהן רשאי ליכנס לבית שכהן שם. והמדרכי כתב בפדק אלו מגלחין לאיסוד ושבה"ג התיך ותמה עליו. ומ"מ כתב שהמנהיג היתר בגוסט לא הפסיד. עכ"ל.

ואני עיינתי בבה"ג בהלכות טומאה. ולא מצאתי שהכהן מוזהר על טומאת אהל בגוסט. וזה לשונו שם: ואלו איניש דמיית באורחיה ומטי שעתא דקבעיא דוחיה למיפק. פליגי בה דבי ודכנן. ודבנן אמרי כההיא שעתא דקבעיא מימת אסור לכהן למקרב ליה. דתניא לתחלו עד שעת מיתה. דבי אומר במותם עד שימות. מה ביניהו אמר אב"י משמעות דורשין איכא ביניהו. דבא אמר גוסט איכא ביניהו. וכל היכי דפליגי אב"י ודכא הלכתא ברבא. הלכתא מאי ת"ש. דתנן אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו. ואפילו מגויד ואפילו צלוב. והוי ליה מחלוקת בבדייתא וסתם במתניתין והלכה כסתמא דמתניתין. וכן הלכה עכ"ל.

והנה מדברי הג"ל מסעיא כדברי הרא"ש דאפילו למאן דאוסד לכהן לנגוע בגוסט היינו דוקא כשמת מאליו אבל בגוסט בידי אדם אין הכהן מוזהר דהא כן כתב. ואלו איניש דמיית באורחיה ד"ל. אדם שמת כדרכו. ובא כזה לשלול את הגוסט בידי אדם. והיא לפע"ד דאי' ברודה לדברי הרא"ש הג"ל בנזיר ד. דעל הגוסט בידי אדם אין הכהן מוזהר. וממה שכתב. אסור לכהן למקרב ל"י מבואר דהיינו שאסור לכהן לנגוע בו. דכך הוא משמעות של למקרב לגכיה. ותדגומו של והנוגע כמת לנפש אדם. הוא: דיקרב במתא.—כמדבר יט— יא—וכן כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב. כל "דיקרב" בנבלתהו. ויקרא יא—כו.—וכן כגמ'. ודיקרב בדיקרב. ע"ו. ל"ו.

וה עיינתי במדרכי במ"ק. בידינו גוסט. והוא שהבי' מביא בשמו לאיסוד. ומצאתי מפורש בדברי ודא"סוד דק לענין נגיעה אבל לענין אהל מפורש להיתר. שכך כתב שם: ודאיית היתר בהלכות גדולות בגוסט. והביאו דאי' מדתנן אין אדם מטמא עד שתצא נפשו ואפילו מגוייד ואפילו צלוב והוה ליה מחלוקת בבדייתא וסתמא במתניתין והלכתא כסתם משנה וכן הלכתא. ונפלאתי איך מביא ראי' מההיא דנזיר. דהא בגמ' דחי לה כהריא "וה"מ לענין טמא באהל" אבל לענין אתחולי הא אתחיל לכך נראה איסור בגוסט כדפדישית עכ"ל. הרי שגם המדרכי המחמיד בגוסט מפרש כהריא את דברי הש"ס הג"ל דטמוי לא מטמא פיר' כאהל. וא"כ אין שום מקור לאסור לכהן לכנס לאהל של מת.

ר"י נראה דזה הוא הטעם שדחקו להרמ"א ביר"ד סימן ש"ע. לכתוב טוב להחמיר. כלומר. מה שאוסרים לכהן לכנס באהל של גוסט אינו אלא הומרא בעלמא ולא מדינא. ומסולקת השגת

הגוסס בידי שמים חייב ואת הגוסס בידי אדם פליגי. ובתוס' ערכין דף ב. כתבו דטריפה יש לו ערך. ובגוסס מבואר בערכין ד. דאין לו ערך. מבואר דגוסס חשוב יותר כמת מטריפה. והגאון הגיל השיב דבאמת דעת הרמב"ם דטריפה לא מעריך ולא נערך דלא כתוס'. ועל דברי הקושיא בהתוס' הגיל אינו משיב כאן. אלא שכותב שכבר האריך בזה במקום אחר. ולא אדע מקומו.

אולס אני מצאתי בתוס' הר"י הזקן בקידושין ע"ת. בש"ס תוילנאי. שכתב שם: ומכאן מוכיח רבינו יואל. כי גוסס אע"פ שמדבר בטוב וגם דעתו מיושבת עליו אינו יכול ליתן גט שחשוב כמת. שכמו שאינו יכול להקנות כמתנה כן נמי אינו יכול ליתן גט. ומכאן יש שם חסרון הניכר. ובודאי תביא הדעות החולקות על רבינו יואל. ודעתם שהגוסס יכול לגרש. ומסיים—ואע"פ שכתב הרמב"ם ז"ל בערכין פ"א. הגוסס אין לו ערך ואין לו רמים. הואיל ורוב הגוססים מתים הרי הוא כמת. לא רצה לומר שיהי' כמת לכל דבר אלא לגבי הגי מילי דוקא קאמר דמים לית ליה שאין אדם נותן בו פרוטה כמו שאין נותנים במת. וערך נמי לית ליה דאינו יכול להעמידו לפני הכהן ולהעריכו. עכ"ל. ולפי ביאור זה אין שום קשיא מהא דסנהדרין אהא דתוס' בערכין. דשאני ערכין. דאין שום דמי לגוסס וגם אינו בהעמדה והערכה. מה שאין כן בטריפה.

ונ"י בהרא"ש שם בקידושין. שהביא דברי רבינו יואל ז"ל מכונ"א דגוסס אינו מגרש אשתו. והא רתנן דגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו היינו מידי דממילא ולא שיעשה מעשה כמו נתינת הגט ומתנה. דלענין זה הוי כמת גמור. משמע מדבריו דגוסס שקידש אשה אינה מקודשת. ואם נאמר ככל הקשיות הגיל דמסנהדרין מוכיח שטריפה הוי יותר כמת מגוסס. אי"כ טריפה שקידש גם כן אינה מקודשת. ואי"כ תקשה אמאי לא ילפינן בחולין דאזלינן בטר רוכא מהא דנערה המאורסה נסקלת. הא הוי התראת ספק שמא זה שקידשה טריפה. דהא אין טברא לומר דלא אמרה תורה דנערה המאורסה נסקלת אלא אי"כ זינתה י"ב חדש לאחר שנתארסה. וכן נמי תקשה לשיטת רבינו יואל דלפיכך אין הגוסס יכול להקנות משום דחשוב כמת. אי"כ טריפה שהוא יותר חשוב כמת מגוסס. לא יוכל להקנות. ואיך יוכל אדם להקנות לחבירו דבר. באם מת המקנה קודם י"ב חודש. ליחוש שמא טריפה הוי. ואין הולכין בממון אחר הרוב. אלא ודאי כדאמרן לעיל דמה ראמרן רמריפה חשוב כמת אינו אלא לענין רציהה כמו שביארנו לעיל בדף ל"ו. אבל לשאר ענינים הגם דמריפה אינה חיה אבל אינה כמתה.

ולענין גוסס שקידש את האשה. מריש הוה אמינא. דמה שכתוב במסכת שמחות פ"א. שהגוסס זוקק ליבום. פירוש. שאם קידש אשה בשעה שהוא גוסס הרי היא מקודשת וזוקק ליבום. ותמהתי על המפרש בעל נחלת יעקב שפירש: אם מת אחיו כשהוא גוסס. אע"פ שאין לו ערד אח אחר אלא הגוסס זה בלבד. לכל זאת אשת אחיו אסורה לשוק כל זמן שהגוסס לא מת. ע"ש. שבכלל הוא פירוש רחוק. דהא אם מת אחיו כשהוא גוסס אסור לה. לאלמנה להנשא מיד משום הבחנה. ואיך יהי' זה גוסס שלשה חדשים. ולא ידעתי לאיזה צורך פירוש אם מת אחיו כשהוא גוסס. הלא אפשר לו לפרש שאחיו מת מקודם. אלא שהמשנה משמענו שאע"פ שהיבם גוסס אינו

לענין טמוי עד דנסקא נמשית. לענין אתחולי תא איתחיל. כלומר. שיטמא מדין מת אינו מטמא עד שתצא נפשו אבל לענין שיהי' נקרא חלל ושיטמא דמו. גם גוסס נקרא חלל ודמו מטמא. ובכן שפיר כתב. דהיי' טמא מיד אם הדם יורד. אלא שהוא דבר חדש לגמרי לומר דר' שמעון פליגי על התנאים דנדה לענין דם היוצא מן החלל קודם שתצא נפשו. ועד עתה לא מצאתי שום ראי' לזה. ובכל אופן דברי הספר חסידים הגיל צריכים עיון.

והרב ר' יהודה הכהן (בעל מראה מקומות לספר המידים הגיל) העיר על דברי הרה"מ"ת. שכתב שמששון וכן בנייהו חיי מוחזרים מלטמא עצמן למתים. והקשה. אי"כ. איך הרג בנייהו בחניתו. ועוד הלא אמרינן בנויר ד'. דמששון היי' מטמא עצמו למתים. היפך דברי ה"מ"ה.

ונראה לי דמבגיתו לא קשה כלל. דמנא לן דהרגו בחניתו באופן שנטמא. הא אפשר דשווי גוסס. כמו דאמרינן שם בנויר ד' לענין שמשון. אלא מה דהקשה מהא דמששון שפיר הקשה. דהא מסקינן בנויר ד'. גמרא גמירי לה. ופירשו בתוס' שם. דקטליגו ממש והדר שלוחי שלהינן. ע"ש.

לכן נראה לי שרבינו (בעל ספר חסידים) מפרש הא דאמרינן גמרא גמירי לה. דלא כתוס' הגיל. אלא הפירוש גמרא גמירי לה. דמששון היי' מותר לטמא עצמו למתים. אבל אין זאת אומרת שטימא עצמו הגם שהי' מותר לו. דהא שם אמרינן במשנה דנויר שמשון אם טמא אינו מביא קרבן טומאה. ואמרינן בגמ'. מני מתני'. ושקלינן וסרינן שם להביא ראיות מן המקרא שמששון טמא עצמו למתים. ולבסוף דחינן כל הראיות ומטיק אלא גמרא גמירי לה. ומפרש רבינו. כלומר. אלא. דלא כס"ד מעיקרא שיש לנו ראיות שמששון טמא עצמו למתים ולכן ידענו שנויר שמששון מותר לטמא עצמו. אלא גמרא גמירי לה דמששון היי' מותר לטמא עצמו. אבל אין לנו שום ידיעה דבאמת טמא עצמו למתים. והטעם שהי' מותר לטמא עצמו. הוא כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכ'. נזירות ג—יג. שמששון לא היי' נזיר גמור. כלומר. מפני שלא הוא בעצמו ולא הוריו הדירו אותו בנויר. ורק המלאך הוא רקאמר. כי נזיר אלוקים יהי' הנער מן הבטן.

וכן מטין דברי הרמב"ם שם שכתב ודבר זה. הלכה מפי קבלה". ואם היי' הפירוש. הדבר זה שמששון טמא עצמו הוא קבלה. מה שייך לומר. הלכה" היי' לו לומר הדבר הזה ידענו מפי קבלה. אלא כוונתו שהלכה זו שהי' מותר לו לטמא עצמו למתים היא מפי קבלה. אבל בעצם הענין אמת שלא טמא עצמו סימיו למתים. ונכונים דברי הרה"מ"ת. עכ"ל.

גוסס וטריפה לעניני ערכין גיטין וקידושין

ובניין הגיל דגוסס וטריפה. ראיתי בספר שרית. צננת פענח מהגאון הנפלא מראגאצאנא. דף לה. שהקשה לו הרב דאכאטע. בזה דסנהדרין ע"ת. הגיל דמבואר דטריפה יש לו פחות חיות. מאשר יש לגוסס. דההורג את הטריפה פסור. ואת

כחי. אלא דלשיטת התוס' והרבה מפרשים שם בקידושין דנוסס יכול לגרש, ובודאי שיכול לקדש. לא אדע למה לא נפרש ההיא דשמחות חוקק ליבום לענין גוסס שקידש אשה ומת ואין לו בנים שהמתקדשת זקוקה ליבום.

חשוב כמת. והיא אסורה לשוק, ובפדס אמאי לא נפרש כפשוטו. כג"ל. שהגוסס קידש אשה בשעת גסיסתו. הרי הוא זקוקה ליבום לאחר שימות הגוסס. אבל לפי דברי רבניו יואל הג"ל. אי אפשר לפרש כך דהא מידי דתליא במעשה—לפי דבריו—אין הגוסס



סימן י.

דבר המורכב משני הפכים.

חשוב כגוף שלשי.

דש"י. דאין להם הבנה. דמאי איסור יש בזה. ואם כדברי רש"י בסנהדרין הג"ל הלא בפשטות ה"י אפשר לומר הואיל דכותי יש בו משום ישראל ומשום עכ"ם וכן הכותית. לכן לא ישא כותית דאתי צד עכ"ם ומשתמש בצד ישדאל כדאמרינן בחצי עבד וחצי בן חודין שאסור בחצי שפחה וחצי בת חורין משום דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חידות. כדאיתא בתוס' גיטין מ"א ד"ה. לישא שפחה אינו יכול. ומדלא אמרינן הכי. משמע דכותי יש לו דין עכ"ם גמור למ"ד גירי אריות הם. אבל בכל אופן שלא יהי מרש"י בסנהדרין נ"א. הג"ל. מבואר בדארמון. וליישב סתירה הג"ל אכ"מ.

אלא דמכל אלו הענינים הג"ל לא קשה על סברתי דדבר המורכב משני ענינים. נוכל לומר שאין בו לא משום זה ולא משום זה. אלא דשאני בהענינים הג"ל משום דשם אין אנו דנים על המציאות אלא על הדין. כלומר. מה שחצי עבד וחצי בן חודין חשוב כשני בני אדם אין אנו אומרים שבו בהעבד ישנם שני אנשים או שני חצאי אנשים בפועל. אלא זה הוא דין. כלומר האיכות שלו הוא מורכב. אבל הכמות שלו אינו מורכב כלל. וכן אידך שהבאתי לעיל לדוגמה. אבל גבי ישות הרכות והעדר הקשות או העדר החיות וישות המיתה. זה הוא מציאות של פועל ממש. כלומר. כך הוא הכמות של הדבר שהוא מורכב מקשות ורכות. לפיכך אינו לא קשה ולא רך. וכן ההרכבה של חיות ומיתה. לפיכך אינו לא חי ולא מת. ותבן.

והנה לפי זה ה"י אפשר לתרץ קשיית התוס' בגיטין מ"א וכן בחגיגה. מפני מה אמרינן דפרידה שתבעה מרביעין עליה מינה. וחצי בן חורין אסור בחצי שפחה. דשאני פרידה שהוא מורכבת בכמות ולא באיכות לכן דומה לחיות ומיתה דאמרינן שאינה בכלל חיה ולא בכלל מיתה. אלא במצב בינוני שלשי. וכן הפרידה היא בגין כך מין שלשי ולפיכך מרביעין עליה מינה. שהיא ג"כ מין שלשי.

והנה בכל הענינים שחקרנו למעלה כגון העדר הקשות וישות הרכות לענין בשול בשבת. וכן טדיפה וגוסס. לענין העדר החיות וישות המיתה. ושארם בש"ס יצאה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת. אין צריך להתעקש ולומר דוקא שאין בו שום חיות ולא שום מיתה. או שאין בו שום קשות ולא שום רכות. אלא דאפילו נאמד שיש בהדבר משום שני הצדדים ביחד גם כן נקרא שאין בו לא משום זה ולא משום זה.

והנה דבדברים שיש בהם משום שני צדדים מצאנו לפעמים בש"ס דמתחשבים עם השני הצדדים. כגון חצי עבד וחצי בן חורין שבא על בת חורין אתי צד עבדות ומשתמש באשת איש. יבמות—מ"ה. היינו הצד חירות שלו. הדי דלא אמרינן דאין כאן לא עבדות ולא חירות אלא אמרינן דשניהם ישנם. וכן בהא דמכות—כ"ב. המנהיג בשור פסולי המוקדשין לוקה שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופים. פיר' רש"י: דתורת חלין ותורת קדשים יש עליו. וגדולה מזו כתב רש"י בסנהדרין—נ"א. דבת כהן שניסת לכותי (הגם שבש"ס הוילנאי מנסה. עכ"ם. ולא כותי. אין זה אלא השמטה מטעם הצנזורה. והנוסח הנכון הוא כותי). וזנתה. דינה בשריפה. ופיר' רש"י שם. ד"ה. כותי. דבכותי איכא לאו דלא תתחתן במ. ע"ש. וא"כ. היינו למ"ד כותים גירי אריות הן. ואיך חלין הקידושין. אלא על כרחך דשיטת רש"י היא. דבכותי ישנם שני צדדים. צד ישראל וצד עכ"ם. לפיכך מצד ישראל חלין הקידושין. ומצד העכ"ם. איכא לאו דלא תתחתן. ולא אמרינן הואיל והשני צדדים סותרים את עצמן. הרי הוא כמו שאינם אלא מתחשבים אנו עם השני הצדדים שישנם.

ואגב אודתא יש להעיר שדברי רש"י אלו סותרים לדברי רש"י בקידושין ע"ה ד"ה. ור"י שמאל סבר. שכתב דכותי לא ישא כותית דתרויהו ספיקי ממזרים הם דיש לומר בכל אחד מהם הוא בא מישראלית הנישאת לכותי והרי הוא ממזר וזו באה מכותי וכותית מעולם אי נמי איפכא. וע"ש בתוס'. שחתרו לפרש דברי

רש"י על כודים, וסברא זו הביא רש"י שם גם בעמוד ב', וכן בתוס'.

אבל בכל אופן נשמע מדברי רש"י אלו, שהגם שביום דמשלם שית יש חזקת נערות, דהא היתה נעדה כל ימיה וגם יש חזקת בגרות דהא הרי בוגרת לפנינו, לכל זאת משום שהיא עשויה להשתנות אין אנו מתחשבים לא עם הבגרות ולא עם הנערות, ולפענ"ד הוא דמיון הגון למה שכתבתי, דהא הכא גבי בוגרת ונערות גרע מנידון דידן, דהא אי אפשר שתהי נעדה ובגרות בבת אחת, אלא לעולם נערות קודמת לבגרות, בדין ה"י שנאמר או דמתחשבין עם החזקה דמעיקרא היינו הנערות או כשעת מציאתן הדי בגרה לפנינו, לכל זאת אמרינן דהואיל דביום אחד הוא, כלומר, בו ביום דמשלם שית יש בו משום נערות ובגרות, הרי הוא כאילו לא הוזחק לא לנערות ולא לבגרות מפני שבו ביום מתהוה השנוי, כלומר, ויש בו בהיום משום שניהם, לכן רואין כאילו אין משניהם בו.

ולו נראה להביא דמיון להא דהנ"ל דדבר שיש בו משום שני דברים חשיב כאילו אין בו משום אחד מהם, מהא דירושלמי בסוף בבא מציעא: כותל שבין שתי מחיצות שנפרק, דב ושמאל, חד אמר מחצה לזה ומחצה לזה, וחד אמר כולו לזה וכולו לזה, מה מסקא מביניהון, מצא מציאה, מאן דאמר מחצה לזה ומחצה לזה ומחציו ואילך לזה ומחציו ואילך לזה, ומאן דאמר כולו לזה וכולו לזה, המוציא זכה, ע"ש, פירשו הפלוגתא היא על מקום הכותל שנפרק אם חציו שייך לזה וחציו שייך לזה, ואם תמצא מציאה תשייך לזה שהמקום שייך לו, או דאמרינן שכל אחד יש לו כולו, כלומר המקום כולל בעלות של שני בני אדם, והואיל שזה הוא דבר המתנגד, כי אי אפשר שכל אחד יהי הבעל של כולו לכן אין לשום אחד מהם שום בעלות, ואין המקום קונה לשום אחד בתורת חצר, אלא זה שמוצא המציאה קנאה—ועי' בקצות וכתובות סימן ר"ס.

שוב מצאתי בתשב"ץ חלק ב', סימן ד', בענין כלאי בגדים, שהביא קושיית המפרשים—בודאי כונתו לדברי התוס' הנ"ל—אמאי אמרינן בפרק אותו ואת בנו פרידה שתבעה מרביעין עליה מינה, ולא אמרינן אתי צד סוס ומשתמש בצד חמוד, וצד חמוד משתמש בצד סוס כדאמרינן כמו שחציו עבד וחציו בן חורין לישא אשה אינה יכול אפילו חציו שפחה וחציה בת חורין משום דאתי צד עבדות ומשתמש בצד חירות, ומתריך בשם המפרשים דבפרידה ליכא צד חמוד וצד סוס שהורע נתבלבל ונעשית בדיה בפני עצמה, מפני שההרכבה של הפרידה היא הרכבה מזוגית—היינו כמו שכתבתי לעיל הרבה כמותית, —אבל בחציו עבד וחציו בן חורין אין כאן מרכבה מזוגית, אלא הרכבה שכונית בלבד, ע"ש שהאריך הרבה להסביר הדבר, והוא דומה הרבה למה שכתבתי למעלה.

ולו חילוק יש, בדבר שאינו עשוי להשתנות, כגון בחציו עבד וחציו בן חורין, שאין מן הנמנע שאיש הזה ישאר תמיד במצב העבשוי, חציו עבד וחציו בן חורין, וכן בכותי שאינו משתנה אלא תמיד הוא כותי שהוא חציו עכרים וחציו ישראל—לשיטת רש"י הנ"ל—וכן שוד פסולי מוקדשין שאינו משתנה מצדו מעצמו, או אמרינן ששני הצדדים אשר בדבר קיימים, אבל בדבר שמשתנה מעצמו כגון חיות ומיתה, או שעשוי להשתנות כגון קשות ורכות כדבר המתבשל, בזה אנו דואים את שני הצדדים כאילו אינם וממילא מקבל הדבר מצב בינוני שאינו לא מן הצד הראשון ולא מצד השני.

ורא לדברי מרש"י קידושין ע"ט, ד"ה תרתי לריעותא, סמא על חזקתו והרי חסר לפניך, הכא גבי קידושי האב חדא לריעותא הוא דאיכא הרי בוגרת לפנינו, אכל אם באת לומר העמד האשה על חזקתה יומא דמשלים שית לאו בחזקת בגרות ולא חזקת נערות אית בה שהיום הוא עשוי להשתנות, עכ"ל, ע"ש, היטב וגם בספר פני יהושע כדי להכין את דברי



סימן י"א

מתקן מנא בשבת.

מדברי סופרים אלא במקום שאין בו מעשה כגון הפרשה תרומה ומעשרות אבל ליקוט בידים מדאורייתא הוא ואע"פ, שאין הענין מחובר לאילן מ"מ תקון אסור, עכ"ל, ע"ש.

ובמשנה למלך, הלכות שבת פרק יא—ה, הביא בשם הרי"א אלפאנדארי שמצא בשיטה למסכת מנחות, שהקשה דלמה לן קרא תקריב מלח לרבות דמותר למלוח את הקרבנות בשבת (מנחות כ"א) הלא אין עיבוד באוכלין, ותירץ דכיון דקרבת תמיד דמוסף שבת חיי כליל ואינו נאכל לאו כעיבוד באוכלין דמי, אי נמי תקון קרבן הוא כמעבד דמי, עכ"ל, מבואר מדבריו דתקון קרבן שהוא תקון מנא הוי איסור דאורייתא דאלי"כ למה לן קרא להתיר, ולא ידעתי מה שייך מעבד לתקון מנא, הלא מעבד היא מלאכה לעצמת.

במה שכתבתי לעיל, דף ה', ע"ב בענין מתקן מנא אי הוי דאורייתא או לא, ראיתי להעיר מתוס' שבת ק"ג, ד"ה, לא צריכא, בסוף דבריהם, דהא דאמרינן בפרק לולב הגזול, דף ל"ג, גבי אין ממעטין ביו"ט משום מתקן מנא אינו אלא מדרבנן, וכן ביומא לה, כתבו, דמיעוט ענבים אין נראה תיקון כל כך שיחשב תיקון מן התורה.

ולו שכתבתי שם, דענין מתקן מנא האסור מן התורה הוא דוקא בעושה מעשה בידים ולא על ידי תורה כגון אם אדם טובל וספק אם עלתה לו טבילתו, אין כאן איסור מתקן מנא באם תחכם מורה לו שעלתה לו טבילתו, מצאתי במאירי שבת דף כ"ט, שכתב שמה לא נאמר שתקון כלי אינו אלא

אולם לפי שכתבתי בדף ו' ד"ה ועלה בדעתי, דכל דבר שנתורה הקפידה עליו במקדש שיעשה הרי זו מלאכה ע"ש מסולקת הקושיא הנ"ל דהא הוי מלאכה ממש משום התורה צותה למלוח את הקרבנות, וכדומה לזה עלה בדעתי לפרש מה דאמרין בשבת צ"ה, תנא הנוטל מלא פי הזוג חייב וכמה מלא פי הזוג א"ר יהודה שתיים, והתניא ולקראת שתיים, אימא וכן לקראת שתיים, תניא נמי הכי, הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב וכמה מלא פי הזוג שתיים, ר"א אומר אחת, ומדיום חכמים ל"א במלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב, ודבר זה אף בזול אסור משום שנאמר לא ילכש גבר שמלת אשה ע"ש, וצריך ביאור אם לקראה אין חיוב אלא במלא פי הזוג ומלאכה שבת אמרינן נמי דשיעורו בשתיים, ולמה מתחייב במלקט אחת, לכן נראה לי דמה שהביאו ודבר זה אף בזול אסור אינו להשמיענו את הדין בלבד, אלא זו הוא נתינת טעם דלפיכך חייב אפילו במלקט אחת משום רבזול אסור משום לא ילכש גבר במלקט אחת א"כ, ליכא למימר דאין זה שיעור חשוב למלאכה, דהא חזינן דקפדה התורה במלקט אחת משום לא ילכש גבר, ואין להקשות דא"כ, נשים שאינן באיסור לא ילכש גבר לא תתחייב במלקט שער אחת מתוך שחורות, דזה אינו, דהא מה שהקפידה תורה על הגברים שלא ללקט שער אחת מתוך שחורות הוא משום דזה הוי יסוי של נשים, כלומר דהנשים מקפידות אפילו על שער לכן אחת, וממילא זה שיעורו לענין שבת משום דחשוב להן.

וראיתי בספר צפנת פענח מהר"ת ז"ל, מהגאון הנפלא מראנאצ'א זצ"ל, שכתב דלכן חייב במלקט אחת משום דהוי בונה, כמו שאמרו בשבת ק"ג ליפות את הקרקע חייב בכל שהיא, ומראה מקום להירושלמי שבת פ"ו, דאדם כקרקע ע"ש.

ולא הבנתי את הרברים כלל, דהא מה שמחייב כליפות את הקרקע בכל שהוא הוא משום דאז הוי תולדה דחורש—ולא בונה—וחורש חייב בכל שהוא, עי' בש"ס שם וברמב"ם פ"ח מהלכ', שבת, אכל גבי ארם ליתא לאיסור חורש, דמה שייך חורש באדם, ואיך יתחייב מלקט שער אחת משום דדמי לקרקע ואם כזונתו לומר ריש בונה באדם, לזה אין צריך רא"י מירושלמי, דהא בש"ס שם במקומו מבואר דיש בונה באדם רילפינן מויבן את הצלע, אכל הלא מפורש שם דאין זה מתיחס למלקט את השער ולא אמרו בונה באדם אלא בגודלת ופוקסת, ועי' שם ברש"י במשנה ובתוס' כתובות ד', פוקסת, שלפי כל הסירושים אין זה נטילת השער אלא מתקנו, אבל הנוטל שער, חיוב משום גזוז ומה זה ענין לבונה או לחורש, וגם מה שסדמה זה לירושלמי דשבת פ"י—ה' רמיון רחוק הוא עד למאד, דהתם לענין מוך שבאוזן אם מותר להחזיר בשבת, ואמרין שם דתלוי בשלונת ר' יוסי וחכמים בסוף מרק כל הכלים לענין מלטול כיסוי כלים, רד"י יוסי סובר דכיסוי כלים בין שיש להן בית אחיזה ובין שאין להם נמלין אבל כיסוי קרקעות גמלין דוקא בשיש להן בית אחיזה והלכה כר' יוסי, אלא דשלינו אם לענין חזרת המוך לאחזן עשו אדם כקרקע, כלומר, רבנן גזרו על האדם שיהיי לו לדין זה כקרקע שאין מחזירין את המוך אלא א"כ יש לו בית אחיזה, אכל מה זה ענין לחורש וכונה.

אולם גוף הסברא שכתב בעל צפנ"פ, דאדם הוי כקרקע כתובה בס"ז סימן שלו, דאדם רינן כקרקע לכן צריך ליהדר בעוד שלא יסיר, ועל זה הקשה באבני נור סימן קלא, דאם אדם רינן כקרקע א"כ מסיר את העור והוי קוצר, ולא שייך גזוז בקרקע, ואיך שייך קוצר במפריד חלק הקרקע מן הקרקע, דהא סתם עור הוא גופו, דהא קייל דגלוחה טריפה דחשוב העור כגופו.

ובאב"נ נזר שם הביא רב"י הגאון בעל חלקת יואב, דזה הדין אם עור אדם חשוב כגופו, תלוי בדין טומאת מת, וכזונתו, דהא נדה נה, אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור, ומ"ט אמרו טמא גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שמיחין לחמור, ואיכא דאמרי שם אמר עולא דבר תורה עור אדם כי עבדו טהור, ע"ש, מבואר דללישנא קמא אין העור בכלל בשר וללישנא בתרא הוי בכלל בשר—ולפלא בעיני שלא העירו מנויר נא, דבעי רב אחא בריה דרב איקא עורו מוח פירשו בתוס' וברש"י שם ללישנא בתרא, אם עור אדם חשוב כגופו לענין טומאה או שיעשה גלגלין, ע"ש, ואפשר דהא רבעי רב אחא ברי' דרב איקא תלוי בהלשונות של הלישנא קמא והלישנא בתרא בנדה הנ"ל, אכל בכל אופן חזינן מהא דנויר דדבר זה אי עור כגופו או לא עלתה בתיקו.

ועי' באגלי טל במלאכת גזוז שביאר השיטות אם יש קוצר בכעלי חיים, ואני מסופק הרבה שאפילו אותן השיטות הסוברות שיש קוצר בכעלי חיים אם יסברו שיש קוצר באדם, כי בהמה נקראת גידולי קרקע ע"כ, הגם דלגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשובא בהמה גידולי קרקע, עי' תוס' שבת עג, ד"ה, מפרק ובמקומות הנסמנים שם, אבל אדם לא היקש לקרקע, ולא אשכחן אלא דעבדים הוקשו לקרקעות, ורק לענין קנינים, עי' בכורות ריש פ"ב, ובקידושין כ"ב, מקרא דהתנחלתם אותה לבניכם וכ"ו.

ונח שכתב בס"ז בסימן שלו, דבריש סנהדרין מבואר דאדם הרי כקרקע, הוא לפע"ה, רמיון רחוק, וגם הס"ז לא כתב זאת אלא כאסמכתא דהא כזונתו למה דאמרין במשנה שם דקרקעות בתשעה וכהן ואדם כיוצא בו, והלא על זה אמרו בג"מ רכזות המשנה הוא על עבדים משום דאתקיש לקרקעות דכתיב והתנחלתם, וזה הוא רבר שבסברא דעברו של אדם הרי הוא קנינו כמו הקרקע, ולפי שפרוין הקדש של קרקעות צריך תשעה וכהן, ממילא גם פדיון עבדו צריך תשעה וכהן, אבל מה שייכות יש זה לענין מלאכת שבת בסתם אדם שאינו עבד.

חתיכת יבלת, בנין באדם.

גם מה שכתב בעל צפנ"פ, שם, לתרץ רב"י הרמב"ם דל בהל"כ שבת פ"ט—ה' שכתב דאין חיוב חסאת בחתיכת יבלת אפילו בכלי, והקשה תרב המגיד מהא דעידובין ק"ג דמשמע מתוך הסוגיא דבכלי חייב, ותירץ הגאון הנ"ל דעידובין מיירי לענין כהן וקרבו, לכן יש חיוב משום מכה במטיש או בונה כשחותך את היבלת, אכל הרמב"ם מיירי לענין חלצין שאין בזה מכשיר שום דבר לפיכך כתב שאין שום חיוב אפילו בכלי, לא זכיתי להבין, דהא מסוגיא דעידובין מבואר דבכלי יש

בונה. ופירש רש"י שמתכוון להשחית קרקעות ע"ש ודקדק מרן בא"י סי' ד"ז. שתיבת "שמתכוון" לכאורה מיותרת. וה"ל לפרש שמשוה קרקעיתו. ע"ש. שפירוש דברים ערבים.

אלא דלפע"ה. דבאמת לא מצינו בונה בנטילת הדבר. כי פעולת הבנין הוא להוסיף אבן על אבן או קרש על קרש אבל הנטל אבן או קרש מקרש אין זה בנין אלא סתירה. ובמשכן בודאי שלא מצאנו בנין על ידי נטילה או התיכה. ובכ"ז המפיס מורסא. שאינו מוסיף על האדם או על המורסא. אלא שנטל הימנה ומחסרת על ידי הוצאת הליחה. כדון שלא יהי' בזה משום בונה. וכן נמי בהיתה לו נבשושית בבית ונטלה הרי הוא מחסר מן הקרקע דומה לנטל אבנים מעל הבתול. וכי נאמר שזה הוי בונה אדרבה הרי הוא סותר. אולם חלוק יש בין מפיס מורסא לנטל נבשושית. דנבי נבשושית אם אנו דנים על הנבשושית הנטלת בודאי שאין זה בונה. אבל אם אנו דנים על הקרקע שממנה נטלת הנבשושית והקרקע נעשית שוה. בזה יש משום בונה דהא בקרקע יש בנין. וזה מה שפירש רש"י שמתכוון להשוות קרקעיתו. דדוקא אז יש משום בונה. דהא מי שיש לו בבית נבשושית. יש לו שני דרכים להשוות קרקעיתו. או למלאות בעפר את כל שטח קרקעיתו עד שתהי' הקרקע שוה עם הנבשושית. ואז ודאי הוי בונה או לנטול את הנבשושית. וזה המתכוון לנטול את הנבשושית בכדי להשוות קרקעיתו הרי בונה כמו שהיי' ממלא את הקרקע עפר עד נובה הנבשושית. אבל במפיס מורסא לא שייך לומר דהוי בונה הגם דהליחה ניטלת משם. ועל ידי כך העור של האדם נעשה שוה והרי בונה כשאנו דנים לא על המורסא אלא על גוף האדם. דהא באדם אין דין בונה כדלעיל. דהלכה כרבי ולא כר' שמעון בן מנסיא. אלא דאיסור בונה במפיס מורסא הוא ענין אחר. והיינו לא נטילת הליחה אלא עשיית פתח שתצא הליחה. והגם שהפתח נעשה גם כן על ידי נטילת העור של המורסא במקום שנוקב. הרי זה דומה למנסר מקום כבולת בנוי ונטל ממנו אבנים בכדי לעשות פתח או חלון. אלא דבנין לשעה לא הוי בנין. וזה הפתח נעשה להוציא הליחה של עבשו והרי בנין לשעה. על זה מדקדק רש"י. שמתכוון להיות לה פה. ליום מחר" כלומר ושוב לא הוי בנין לשעה. ובכ"ז מיושב שפיר מדוע לא פירש רש"י במחתך יבלת משום בונה דבאדם באמת לא שייך בונה. ומפיס מורסא שאני משום שעושה פתח להוציא ליחה ולא הוי הבנין לגבי אדם אלא לגבי הליחה והמורסא שהוא מתוך לאדם. כי המורסא והליחה אינם נחשבות מחלקי האדם. כי אפילו נאמר רעור של אדם חשוב כאדם אבל המורסא והליחה בודאי אינם כאדם עצמו.

ולא דלא פירשו במחתך יבלת משום מכה בפטיש. לרש"י ושאר מפרשים לא קשה כלל. דהא הם לא פירשו גבי מפיס מורסא משום מכה בפטיש. ואפשר דסבירא להו בשיטת היראים דאין מכה בפטיש אלא לאחר שנעשה הבנין וחסר רק רבר מועט. והכא לא נעשה שום בנין וזולת הפתח של המורסא ואיך נאמר על הבנין של הפתח לעצמו מכה בפטיש. וממילא גבי התיכת יבלת שלא נעשה בנין כלל דהיבלת עצמו רבר הניטל הוא ואין בו בונה ולגבי גוף האדם לא שייך בונה כדעיל ממילא לא שייך לומר מכה בפטיש. אלא אפילו להרמב"ם דל שפירש במפיס מורסא דמחייב משום מכה בפטיש הגם דאין

איסור גם כמדינה וכך מפורש שם במשנה ואם בבלי כאן וזכ"א סוד. ועוד מה שייך לומר תיקון גברא כחתיכת יבלת שיהי' בו משום מכה בפטיש. ואפילו בטבילה מטומאה לא אמרינן אלא דמחייב תיקון גברא אבל מה מכה בפטיש הוא מלאכה זו. הכי האדם נשלם להיות אדם כחתיכת יבלתו. ואין זה דומה למילה דדחמנא דמיא חיובא על כל אחד מישראל להיות נימול. לכן הוי תיקון גברא דעד שלא נימול אינו מתוקן. ובפרט לפי מה שמשכיר מרן זצ"ל בא"י על פי דברי המדרש הנהלך לפני הוי תמים. מה התאנה אין בה פסולת אלא עוקצה לבד. העביר אותה ובטל המום וכך אמר הקב"ה לאברהם אין כך פסולת אלא הערלה העביר אותה ובטל המום. יע"ש בא"י א"ח. סימן קל"א. שפיר הוי מילה תיקון גברא. דמה תיקון יותר גדול יש מלהעביר מום של האדם. אבל גבי כהן שיש לו יבלת מי לא סגי דלאו הוא עביר עבודה השתא. הלא אין זו מצוה המוטלת עליו רוקא בשעה זו.

ולא משער שמה שכתב הגאון הר"י הנ"ל דיש בחתיכת יבלת משום בונה או מכה בפטיש. התכוון למה דאמר המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה. חייב. אם להוציא ממנה לחה פסוד. וברש"י שבת ק"ז. חייב. משום בונה פתח או משום מתקן כלי מה לי למתקן מכה מה לי לתקן כלי עכ"ל. ובכתובות ר' פירי רש"י שהוא מתקן פתח וחייב. משום בונה דאשכחן בנין כבעלי חיים דכתיב ויכן את הצלע. עכ"ל. והרמב"ם דל כה"ל שבת י"ז. כתב אם לעשות לה פתח חייב משום מכה בפטיש ולא כתב משום בונה. וכנראה דעת הרמב"ם שאין בנין באדם ובהא דאין גודלין שער הראש ואין פוקסין כתב הוא דל בפרק כב. מחלכי. שבת דאסור מפני. שגראה" כבונה. והיינו גם כן מפני שאין ארמב"ם סובר שיש בונה באדם. ובכ"ז כלל הגאון הר"י דל בדבריו. שיש בחתיכת יבלת משום בונה או מכה בפטיש. את השתי השיטות של רש"י ושל הרמב"ם.

וצריך ביאור מפני מה לא פירשו התוס' ורש"י ולא הרמב"ם דל דיש במחתך יבלת משום בונה או משום מכה בפטיש. ונראה דמשום בונה לא פירשו. משום דכבר ביאר מרן זצ"ל בא"י סימן רט"ו. דהא דר"י שמעון בן מנסיא במכילתין צ"ה. האומר שיש בנין באדם הוא דלא כרבי אלא כר' שמעון בן אליעזר דפליגו בנדה ס"ה. בתינוק ובתנוקה מי מהם ממחר להתפקד. דרבי דורש קרא דויבן הרי"א. את הצלע מלמד שנתן הקב"ה בינה יחירה באשה יותר מבאיש. איכ' אליב"י ניב ויבן אינו מגזירת בנין אלא מגזירת בינה. ור"י שמעון בן אלעזר דדרש שם מקרא זה כד"י שמעון בן מנסיא מלמד שקלעה הקב"ה לתה וכו' והיינו מגזרת בנין. והרא"ל דהלכה כרבי ממילא אין לנו לימוד שיש כאדם דין בונה.

אלו דיש להבין איכ' מה מעמא דמפיס מורסא לעשות לה פה חייב משום בונה ונראה לי לאמר. דהנה בהא דמפיס מורסא לעשות לה פה. פירי רש"י בכתובות ה. שמתכוון ליפותה ולהיות לה פה זה ליום מחר. ויש לדקדק בדברי רש"י אלו למה הוסיף דברים. שמתכוון" וגם למה לי שיהי' מתכוון לעשות לה פה ליום מחר דוקא. וכיוצא בו פירש רש"י בשבת ע"ג. אמר ר' ששת ה"י לו נבשושית ונטלה בבית חייב משום

שם בנין הקדום לו, ובע"כ, דלא סביר כסברת היראים, לכל זאת לא קשה כלל שיתחייב בחותך יבלתו משום מכה בפטיש כמו במס' מורסא, דשאני מס' מורסא דלכל הפחות בשעת נקיבת המורסא יש בנין של הפתח ועל אותו הפתח שהוא גמר הבנין חייב משום מכה בפטיש, אבל גבי התיכת יבלת שאין שם שום בנין, כמבואר לעיל לא שייך מכה בפטיש.

אלא דבאמת פסק הג"ל של הרמב"ם לענין התיכת יבלת הוא קשה מאד, כמו שמתפלא הרב המגיד, ובאגלי סל, מלאכת גזוז כתב לישב רברי הרמב"ם ז"ל באופן נלא, ותוכן דבריו בקצרה הוא דהש"ם דפסחים ס"ח, הביא רברי מאן דאמר לחלק, הא הוא בלחה וכאן ביר וכאן בכלי ולא הקשה לו ממתני, דאלו הן משום שבות, מבואר רסוגיא דפסחים חולקת על סוגיא דעירובין, וטעם מחלוקתם הוא משום דרליגי בעצם מלאכת גזוז מה היא, אם מה שמפריד או מפריש הגיזה מן העור זו היא עיקר המלאכה ולא איכסת לן בכשר כלל, ולכן הגזוז מן העור לאחר שהוטשט מן הכשר יש בו משום גזוז, או דילמא, עיקר המלאכה היא מה שמפריש הגיזה מן הבהמה, אבל כשכבר הופשט העור מן הבהמה אין הגזוז מפריש הגיזה מן הבהמה אלא מן העור בלבד, והנה יבלת אינו יוצא מן עור אלא מן הבהמה היינו מן הכשר של הבהמה ולכן משכחת יבלת שיש בו עצם כדאיתא בבכורות מ, ובסברות אלו מחולקות הסיגיות בפסחים ובעירובין, הסוגיא דפסחים סוברת דמלאכת גזוז הוא מה שמפריש הגיזה מן העור, ולא מן הכשר, ולכן אין בחתיכת יבלת משום גזוז, דהא היבלת היא מן הכשר, והסוגיא דעירובין סוברת דגזוז הוא מה שמפריש הגיזה מן הכשר לכן גם ביבלת יש משום גזוז הגם שהיא מן הכשר, ומאחר שמצינו בתוספתא ובירושלמי דהגזוז מן העור לאחר שהוטשט חייב משום גזוז והוא כסוגיא דפסחים ולא כסוגיא דעירובין לסיכך פוסק הרמב"ם ז"ל כסוגיא דפסחים ופטר אפילו בחותך את היבלת בכלי, ודפחית, שפ"י.

והנה מרן זצ"ל סיים שם באגלי טל בתירך הג"ל, ונתן לו מירי' ה"י בד"ן שלא לסלסל ביותר בתירוץ או להתר אחר תירך אחר, אבל הלא תורה היא וללמוד אני צריך דהא יש להקשות דהתינת דרליגי הסוגיות בגזוז מן העור לאחר שהוטשט, אבל בחותך יבלת, האמנם גיזה שהיבלת יוצא מן הכשר אבל בשעה שהוא חותך הלא גם העור מתחתך, דהא יבלת הוא חזרא בלע"ז כמו שפירש רש"י בכמה מקומות, וכן הרמב"ם בסיח"ם מפרש כראש המסמר בגוף האדם, ואם חותך את היבלת שהוא כשר אין במציאות שאין העור שעל גבו המכסה את הכשר יהי נחתך, ובאופן כזה אמאי לא חייב לכל הדעות, וכי מגרע גרע בשביל שהוא חותך גם את הכשר ביחד עם העור.

ו'ל' ה' נראה לטע"ד לתרץ קושיית המגיד משנה הג"ל על הרמב"ם, דהנה בירושלמי עירובין ז"ב, לאחר שהקשה ממתני דחובתין יבלת במקדש אהא רתגו חתיכת יבלתו אינו רוחה את השבת, משני ר' שמעון כן יקים, כאן בלחה כאן ביבשה, ר' יוסי בן חנינא אמר כאן ביר כאן בכלי, אתיא ד"ר שמעון בן יקים כבר קפרא, וד"ר יוסי בן חנינא כ"ר יוחנן, דתני כל המקלקלין סטורין חוץ ממבעיר והעושה חבורה, בן קפרא אמר אפילו אינו צריך לדם אינו צריך לאפר, א"ר יוחנן והוא שיהי צריך לדם או לאפר, עכ"ל מבואר מדברי הירושלמי הג"ל, דאיסור חתיכת יבלת אינו משום גזוז אלא משום חובל, ודלא כפיר' רש"י בעירובין, והלא הרמב"ם פסק בהל"כ שבת כ"ר, יוחנן דכל המקלקלין סטורין ואפילו חובל מבעיר באם אינו צריך לדם או לאפר, ובבבן פסור בחותך את היבלת אפילו בכלי משום דהוי מקלקל בחבלת, ומה שמתקן את הכהן לעבודה אין זה תיקון, דדוקא מילה הוי תיקון כג"ל ד"ר גם מה שכתב.



סימן י-ב

מחוסר קריבה דכתיבה והוצאה.

קריבה לאו מחוסר מעשה מפני שכלתי קריבה נעשית מלאכת הכתיבה בשני אותיות, אבל בהוצאה הלא אין שום דבר נעשה בהנפעל, כי אין שני שולטת על הרבר אשר הוציא וכמו שהי' הרבר קודם הוצאתו כך הוא לאחר הוצאתו, וכל המלאכה כלומר השנוי אינה אלא שמתחלה הי' הדבר נמצא ברשות היחיד ועתה נמצא ברשות הרבים, — וכבר כתבו דלפיכך היא מלאכה גרועה מפני שאין שום שינוי בהנפעל, — וחצי גרוגרת אינו השיעור עד שיהי' כל הגרוגרת ברשות הרבים אהא, דדק או נעשה השנוי.

בתוס' כ"ב נח, ד"ה, בהעלם אחד כתבו דדוקא גבי כתיבה אמרינן ב"ה הבונה ק"ר, כתב אות א' בסבריא ואות אחת בצפורי חייב מחוסר קריבה לאו כמחומר מעשה דמי משום דהתם שם המלאכה כתיבה, וכתיבה נגמרה כשיכתוב שתי אותיות ואפילו רחוקות זו מזו, אבל גבי הוצאה שם המלאכה הוצאה היא וכשהוציא מרה"י לר"ה חצי גרוגרת וחזר והוציא מאותה רה"י לרה"ר אחרת חצי גרוגרת אכתי לא נגמרה הוצאה עד שיקרבו, ע"ש.

ואו' לברר מה היא כונת התוס', או משום רגבי כתיבה נעשתה מעשה בהנפעל היינו הכתיבה של אות אחת וכן יש מעשה בשעה שכותב את האות השני' לפיכך אמרינן דמחוסר

דלא עשה הפועל מלאכה וכן בהנפעל בהכתיבה גם כן אין כאן מלאכה. דמלאכה היא דק במלוא השיעור ולא בחצי שיעור. אכל כשאדם כותב ב"ב על הגליון שהי' כתוב עליו א"א מערב שבת והשתי האותיות ביחד בונים את המלת אב"ב יש כאן בנפעל מלאכה כי על ידי אות ה"ב נכתבה כאן מלת אב"ב ועד שלא היתה כתובה ה"ב לא היתה לה א"א שום משמעות אם כן יש בהנפעל מלאכה של כתיבת מלה שלמת אלא שהפועל הכותב לא כתב אלא אות אחת ולא ב"ב אותיות שהן השיעור. ובאם נאמר שבמלאכת שבת החיוב הוא על הפועל בדיון הוא שזה הכותב אות אחת בחול ואות אחת בשבת שיהי' פטור כר"י יהושע אבל אם נאמר דהקפידה היא על הנפעל מה טעמא דר"י רפוסר, ובע"כ צריך לומר דאם אזלינן בתר הנפעל טעמא דר"י יהושע דפוסר הוא משום דרוב מלים הן משתי אותיות שונות כגון אב, אב, רג, בן, בת, ובאם הי' כתוב על הגליון אות א"א ובא זה וכתב אות ב"ב בשבת משום דיש מלאכה בהנפעל היינו דוקא באם נצרף את ה"ב אשר נכתבה בשבת עם ה"א הנכתבה בחול. ובכן אפשר דר"י סובר דאי אפשר לצרף את ה"ב אל ה"א הלא כל אות יש לה צורה כפני עצמה ואין צורת אות א"א כצורת אות ה"ב ואיך נחייב את זה שכתב את ה"ב בלבר בשכת גם על צירוף האות א"א שאינה מצטרפת לאות ה"ב כי צירוף גמור הוא לצרף שני דברים הדומים זה אל זה כגון חצי זית חלב לחצי זית חלב שהחלב הוא דומה ממש זה לזה.

111 היא שאלת הירושלמי מה טעמא דר"י דפוסר בכתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת משום קיום מלאכה כלומר דהחסרון הוא בעשיית המלאכה היינו בהפועל, דמכיון שעיקר קפידת התורה היא על הפועל שלא יפעל בשבת וזה לא פועל בשבת, כי לא אסרה תורה עד שיפעל פעולה שלימה היינו כתיבת ב"ב אותיות, או שמא אין קפידא על הפועל אלא על הנפעל והגם שיש כאן מלאכה בהנפעל דעל ידי שכתב אות ב"ב נעשה ונפעל מזה מלה שלמה אב"ב אבל טעמא דר"י דפוסר הוא משום שאינו ראוי להצטרף כנ"ל שאי אפשר לצרף אלא שני דברים דומים ממש אכל ב"ב אינו רומה לאות א"א כצורתה, וממילא יוצא דב"ב גמין, שהיא מלת גג, חייב.

112 זה משני הירושלמי איתא חמי, בא וראה, אילו ארג חוט אחר בחול וחוט אחד בשבת שמא אינו פטור, כלומר בחוט שארג בשבת אין לו שום צורה אחרת מאותו החוט שארג בחול אלא שניהם דומים ממש ואין להכיר ולהבדיל בשום אופן מצורת החוט שנארג בחול לצורת החוט שנארג בשבת, ואם נאמר שהתורה הקפידה על הנפעל אמאי פוסר ר"י יהושע בזה, אלא על כרחק טעמא דר"י משום, קיום מלאכה כלומר משום שהתורה לא אסרה את הנפעל אלא את הפועל והפועל לא פעל מלאכה שלמה בשבת.

113 מביא הירושלמי ראיי מהא רכתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב דאם נאמר דאזלינן בתר הנפעל אמאי יהי חייב אליבא דר"י הלא אין כאן בנפעל שום מלאכה, כלומר, דבאמת מחוסר קריבה ועל האות שכתב בטבריא אין לחייבו דהא אין בו שיעור והוי כמו שנכתב בחול אלא מה תאמר דכיון שכתב את האות ה"ב בצפורי הרי מצטרפין ה"ב אותיות משום דבנפעל ישנן שתי אותיות, זה ליתא דגם

נכתבו השתי אותיות יש כאן חיוב אפילו כשנכתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי, מה שאין כאן בהוצאה שהקפידה התורה לא על הנפעל אלא על הפועל שלא יוציא האדם כגדוגרת מרשות היחיד לרה"ד, וכשאתה דן על האדם אין כאן הוצאה מרשות היחיד לרה"ד אלא כחצי גדוגרת דהא לכל רה"ד ורה"ד לא הוציא יותר מחצי גדוגרת.

114 כבר כתבתי במשנ"א ח"א, כמה פעמים דכל איסור שבת הוא הפועל ולא הפעולה דהא ממלא אדם מים לגינה בע"ש והולכת ומתמלאת כל היום כולו, אכל אין זה בניגוד לתא דהג"ל בין הוצאה וכתיבה בין איסור על הפועל או על הנפעל, דהא זה ברור דאפילו אליבא דאמת שהתורה לא אסרה בשבת אלא את הפועל לכל זאת יש להקור בשביל מה נאסר הפועל משום שהאדם פועל או בשביל שעל ידי זה שהאדם פועל בשבת תתי כנפעל מלאכה, ובזה יהי' חילוק בין כתיבה להוצאה ודק כתיבה תהי' מלאכת בנפעל היינו שעל ידי פעילתו— כותב, יעשה נפעל— כתיבה, אבל בהוצאה אין כאן שום נפעל כי בהחפץ אין שום שני, אולם לאחר העיון אי אפשר לפרש דברי התוס' הג"ל לא כפירוש הראשון ולא השני.

115 מילתא רכתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי הובא בירושלמי שבת פרק האורג, הלכה א, (וראה מה שכתבתי לקמן דף מ"ד; בשם התוספתא בביצה לענין אדיגה), וגרסינן התם: כתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת ר"י אליעזר מחייב חטאת ור"י יהושע פוסר, למה או משום קיום מלאכה או משום שאינו ראוי להצטרף עמו, איתא חמי אילו ארג חוט אחד בחול וחוט אחד בשבת שמא אינו פטור, שמא אינו ראוי להצטרף עמו, אלא משום קיום מלאכה, כהיא דאמר ר' יעקב ברי אחא ר' יסא בשם ר' לעזר כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורין חייב, דלא כן כר"י אלעזר, ע"כ, ומפרשי הירושלמי פירשו פירושים שונים; דשאלת הירושלמי היא מפני מה פוסר ר"י יהושע בכתב אות אחת בחול ואחת בשבת משום קיום מלאכה כלומר דבעינן קיום המלאכה כולה בשבת או דטעמא משום ראין ראוי להצטרף עמו שזה נכתב ביום העבר וזה נכתב היום—פני משה—ובעל קרבן העדה מפרש, קיום מלאכה שצריך שיעשה דבר שמלאכתו מתקיימת במקום אחר, אינו מצטרף, דכתב ישן עם כתב חדש אינו מתחבר דמיחוי כמנומר, וכל הפירושים אינם כהורים, דלפירוש הפני משה מה חילוק יש בין קיום מלאכה ואינו ראוי להצטרף, הא הוא מפרש אינו ראוי להצטרף משום דזה נכתב ביום העבר וזה נכתב היום, ומה ככך, ובע"כ כוונתו שזה נכתב בשבת ע"כ היינו קיום מלאכה, שפירשו דבעינן קיום מלאכה כולה בשבת, והיינו הך, וכן מה שפירש בעל קרבן העדה דכתב שנכתב בחול אינו מתחבר עם כתב שנכתב בשבת רמיחוי כמנומר לא זכיתי להבין, דהא אות אחת בחול ואות אחת בשבת משכחת שפיר ביושב וכותב סמוך לחשכה וקידש עליו היום דהאות אחת נכתבה בחול ואות השניה בשבת, ומדוע הוי זה כתב מנומר הא כך הוא הדרך לכתוב וכי שביל שברגע זה קידש עליו היום מתנמר הכתבו

116 לפי ענין פירוש חדש בהירושלמי הג"ל, והוא דכשאדם עושה חצי שיעור מלאכה בשבת אין כאן לא פועל ולא נפעל כגון הכותב אות אחת על גליון פנוי ורק,

אבל עכשו מה שחסר לקרב מרשות הרבים לרשות הרבים אין זו הוצאה דהוצאה לא מקרי אלא הוצאה מרשות לרשות אבל לא הוצאה מרשות הרבים לרשות הרבים. יתר על כן יש לי מקום עיון כסברת מרן זצ"ל כדהלן.

ג'רטיין בשבת ק"ד: א"ר אמי כתב אות אחת בטבריא ואחת בצפורי חייב. כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור. התם מחוסר מעשה דקריבה הכא לא מחוסר מעשה דקריבה. ורש"י ז"ל מפרש מחוסר מעשה דקריבה. אינו מקרבן אלא על ידי קציצה המפסיק ביניהן וכי קאמר ר' אמי כגון כתב אחת על שפת לוח זו בטבריא ואחת על שפת לוח זו בצפורי ואתה יכול לקרבן שלא במעשה אלא קריבה בעלמא. עכ"ל. ולפי זה העיקר היא אם מחוסר קריבה גרידא או קציצה וקריבה. דרש"י לשיטתו בפירושו בהמשנה על שני דפי פנקס. שעשוי עמודים כמגילה וכתב אות בעמוד זה ואת בזה ואינו יכול לקרבן אלא אי"כ יחתוך הפסק שביניהם. ע"ש מבואר בשיטת רש"י. דאם היה כתב אות אחת בצפורי במחובר. ואת השני בטבריא גם כן במחובר ה"י פטור. דמה אם כתב במקום אחד ובמגילה אחת אלא שאי אפשר לקרב את האותיות בלתי קצירה פטור. בשני מקומות ואי אפשר לקרבן אלא בקציצה על אחת כמה וכמה שפטור.

א"ל ב"ח שם איתא פירוש אחר. וזה לשונו: זה ששמענו פירוש זה כגון שכתב בקרקע של טבריא. ש"ך ובקרקע כנגדו בצפורי. מ"י חייב. מיט כתיבה שהרי כתב ב' אותיות והן ש"ס. אלא שמחוסרת קריבה. כלומר אין שם חסר רבר במלאכה אלא אלו האריך. המ"מ ע"ד שיקרבנו. לש"ך הרי נתברר הדבר אע"פ שגם עתה המכחן זה האות כנגד זה האות קורא השם הנכתב מחוסר קריבה היא. ואקשינן והתנן על ב' דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור. ופרקינן התם לגבי הפנקס מחוסר מעשה קריבה כלומר צריך מעשה לקרב דפי הפנקס שהוא מעשה אחר זולת מעשה הכתיבה ואם לא קריבה ולא כלום היא. שאין שם ב' אותיות ואם תאמר גם כן צריך להאריך האות ה"א ולקרבה לחבירתה להיות נקראות יחדיו לא דמי הא להא. דהתם כבר האות כתובה היא מאי אמרת היא. קטנה ורוצה לעשות גדולה בין קטנה לגדולה לא איכפת לן. לפיכך כתיבה היא וחייב. עכ"ל.

מבואר מדבריו דלא כרש"י אלא בכתב אות אחת בצפורי ואות אחת בטבריא מידי בכתב על גבי קרקע במחובר. אלא הואיל וטבריא וצפורי קרובות זו לזו. אם כן יש עצה לקרב אות אחת אל חבירתה על ידי כתיבה ולא על ידי קריבה של הבאה. ובכתיבה יתירה זו אין שום מלאכה. ראינו חייב בשבת כשמגריל. ש"ך או מ" לפיכך אין כאן שום חסרון בהמלאכה אכל בשכתב על שני דפי הפנקס אין עצה לקרב אות אל חבירתה על ידי כתיבה כלבד אלא על ידי קריבה ועד שלא יעשה מעשה הקריבה לא נגמרה הכתיבה. והוא פירוש עמוק מאד. ולפי רברי הר"ח. בשכתב על שני דפים חלוקים ודף אחד מונח בחדר אחד ודף השני בחדר אחר גם כן פטור דהא אי אפשר לקרבן על ידי כתיבה אלא על ידי קריבה.

כאן נאמר שאינו ראוי לצדף משום דאות שנכתב בצפורי משונה מהאות שנכתב בטבריא כשם שאמרנו גבי כתב אות. א"י בחול ואות. ב"י בשבת דד"י פטור. אלא על כרחך דאזלינן בתר הפועל. דאיסור שבת אינו על הנפעל אלא על הפועל לפיכך זה שכתב אות. א"י בחול ואות. ב"י בשבת לא הי' פועל באיסור שבת. אבל זה שכתב ב' אותיות בשבת אלא שאחת נכתבה בטבריא ואחת בצפורי הלא שניהן בשבת נכתבו והרי פועל באיסור שבת. והוא פירוש נאה ומתקבל. עיין בהירושלמי ותשבע עונג מפידוש זה.

ומנחה שמתבאר שכל מלאכת שבת איסורו בפעל ולא בנפעל א"כ מה חילוק יש בין כתב אות אחת בטבריא ואת אחת בצפורי להוציא חצי גרוגרת לר"ה וחזר והוציא חצי גרוגרת לר"ה אחר. דהא אי אפשר לחלק דשאני הוצאה משום דלא נעשה מעשה בהנפעל כפירוש הראשון. או דשאני כתיבה דלא בעינן המלאכה בפועל אלא בנפעל. דהא מסקינן דכל מלאכת שבת איסורן הוא בפעל ולא בנפעל.

וב"כ דדברי התוס' הם כפשטם. מלאכת כתיבה היא הכתיבה של שתי אותיות וכשארם כתב אות אחת בטבריא ואת שניה בצפורי הרי עשה מלאכת הכתיבה אלא שמחוסר קריבה ואין זה החסרון עלול לבטל את המלאכה משום דאפשר לקרב את האותיות ואין הקריבה הלזו בכחה לבטל את הכתיבה אלא אדרבה אז תהי' הכתיבה בשלימות. אבל הוצאה היא מלאכת להוציא גרוגרת מרשות היחיד לרשות הרבים ובכך המלאכה היא בזה שהגרוגרת אשר הי' מונח ברה"י יהי' מונח ברה"י. ואדם זה הוציא רק חצי גרוגרת מרה"י לרה"י ואין כאן מלאכה אלא שחזר והוציא חצי גרוגרת לרה"י אחרת. וגם על הוצאה שניה אין להיבו שלא עשה מלאכת הוצאה. אלא מה תאמר לחיבו משום רמחוסר קריבה לאו מחוסר מעשה. היינו שיש אפשרות להביא את החצי גרוגרת שברשות הרבים זו לרשות הרבים אחרת שבה מונח החצי גרוגרת השני. הלא על ידי קריבה זו תתכשל המלאכה לגמרי. כי מרה"י לרה"י אין שום איסור. ולא בלבד שהקריבה הלזו לא תחוק את המלאכה אלא עוד תבטל את המלאכה. כי שם מלאכת הוצאה הוא מרשעת לרשות מרה"י לרה"י או להיפך אבל בכאן אתה רוצה לחיבו על ידי קריבה היינו לקרב את חצי גרוגרת שברה"י זו לחצי גרוגרת שברה"י השני ובה אין שום איסור.

ובא"י נזר סימן ר"י. כתב לפרש רברי התוס' הנ"ל דגבי כתיבה המלאכה היא הכתיבה ואם כתב אות אחת בצפורי ואחת בטבריא כבר נשלמה מלאכת הכתיבה ומה שחסר היא מלאכת הקריבה אבל אין שום חוסר עוד בהכתיבה. אכל בהוצאה המלאכה היא ההוצאה ואין שינוי בגוף החפץ רק שמוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים וזה שהוציא חצי גרוגרת לרה"י וחצי גרוגרת לרשות אחרת. אכתי מחוסר מלאכת הוצאה היינו להוציא את חצי הגרוגרת מרה"י זו לרה"י זו. ומקודם היתה חסרה הוצאה ועכשו נמי מחוסרת הוצאה ע"ש.

ומלבד שאני מסופק אם זו היא כוונת התוס'. משום רקשה לי בפירוש הזה. איך אפשר לומר שמתחלה היתה חסרה הוצאה ועכשו נמי חסרה הוצאה. הא לא רמ"א. רמתחלה היתה חסרה הוצאה מרשות היחיד לרה"י. וזו היא עיקר מלאכת הוצאה

ובע"כ צריך לומר דהמשנה דבוא קמ"ל דאמילו על שני דמים של פנקס אחד נמי פסוד.

ומעתה ההסבר הנ"ל בדברי התוס' ב"ב של מרן זצק"ה. אפשר להעמיס לפי שיטת רש"י דהכא בשבת. היינו דעד כאן לא אמרו דקריבה לאו מחוסר מעשה אלא גבי כתיבה. משום דכתיבה אין לה שייכות להקריבה ובלתי הקריבה הכתיבה היא כתיבה. וחסרון של קריבה אינו כלום. אכל בהוצאה אי אפשר לומר דחסרון קריבה אינו חסרון דהא קריבה הוצאה אחת הן. ועד שלא נגמרה הקריבה לא נגמרה ההוצאה. אבל לפי שיטת ר"ח הנ"ל אי אפשר להעמיד סברא זו של התוס' בב"ב לפי פירושו של מרן זצ"ל דהא כל עיקר החיוב של כתב אחת בטבריא ואחת בצפורי הוא בשביל שהחסרון של קריבה אפשר להשלים באותה מלאכה היינו על ידי כתיבה. להאריך האותיות מסבריא לצפורי ואין כתיבה זו מלאכה דבהארכת האותיות אין כאן חיוב. א"כ איך נאמר דגבי הוצאה חייב משום דיש חסרון בהוצאה היינו להביא את החצי גרוגרת מרשות הרבים זו לזו הא בהוצאה זו אין כאן שום חיוב. ולא איכפת לן בהוצאה זו. כשם שלא איכפת לן בהארכת האותיות וקריבה לגבי הוצאה בדיו היא שתהיי כמו הארכת האותיות לגבי כתיבה ויתחייב. וא"כ תקשה לפי שיטת הר"ח קושיות התוס' בבבא בתרא. אבל כפי מה שהסברתי לעיל דף מ"א: שכל העיקר הוא אם החסרון הוה יפסיד ויבטל המלאכה או לא. אתי שפיר גם לפי דברי הר"ח הנ"ל. דגבי הארכת האותיות אין כאן רבר שיבטל את מלאכת הכתיבה. ובכן אמרינו מחוסר קריבה לאו חסרון הוא והרי הוא כאלו האריך האותיות מסבריא לצפורי. אכל גבי הוצאה רחצי גרוגרת. אי אפשר לצרף את קריבה של רשות הרבים לרשות הרבים. דזו אינה בכלל מלאכה ודבר של היתר הוא ואיך נצדף דבר של היתר לחיובו. והבן היטב.

אלא דבאמת לפי פירוש הר"ח לא קשה קושיות התוס' בבא בתרא כלל. דלפי דבריו אי אפשר להקשות מכתובה על הוצאה. דגבי כתיבה לא מחוסר שום מעשה. אבל גבי הוצאה מחוסר מעשה דקריבה ותירץ הגמ' בכאן בשבת הכא מחוסר מעשה דקריבה הכא לא מחוסר מעשה דקריבה הוא התירץ על קושיית התוס' בבבא בתרא. ובודאי התוס' בב"ב שהקשו קושייתם לא מפרשו הגמ' בשבת כמו שמפרש ר"ח אלא כפירי רש"י. ולפי פירוש רש"י שפיר נובל לפרש תירץ התוס' בב"ב כפי ההסבר של מרן זצ"ל ואין עליו שום השגה מפירוש הר"ח.

ומה שהזקיקו להר"ח לגרוס בהא דר"י יוסי אומר בהעלם אחד. מרשות אחד חייב. משתי רשיות פסוד ולא גריס כמו שגורס רש"י לרשות אחד ולשתי רשיות. — ע' תוס' שבת פ'. וב"ב. נת. — אינו משום דקשה לו קושיית התוס' הא אמרינו מחוסר קריבה לאו מחוסר מעשה גבי כתב אחת בטבריה ואות אחת בצפורי. דהא לפי הנ"ל אין כאן שום קושיא לפי פירוש הר"ח אלא דודאי היי קשה לו הלא אמרינו לקמן דף צ"ג. הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורה"י באמצע די אמות חייב. משום דרשיות מצטרפות וא"כ מה בכך שהוציא חצי גרוגרת לר"ה זה וחצי גרוגרת לרה"ר אחר. הא רשיות מצטרפות. כמו שהקשה רש"י שם. ולא ניתא ליי להר"ח בתירושו של רש"י דר"י פליג על הרין זה דרשיות מצטרפות. לפיכך גריס. מרשות אחד במקום. לרשות אחד.

והרשב"א שם בשבת צ"ח. השיג על פירי רש"י וכתב דלא שייכי אהרדדי. דהתם במוציא חצי זית והוור והוציא חצי זית (בודאי צריך להיות חצי גרוגרת) הלכך דינא הוא דלא יצטרפו אלא כשתי הוצאות מוחלקות הן לגמרי אבל הכא דבדויקה אחת דינא הוא שיצטרפו. ע"ש. ולפי הנ"ל אודא לה קושיית הרשב"א על רש"י. דהא רש"י לשיטתו דמחוסר קריבה לאו מחוסר מעשה. אי"כ מה לי בשתי רשיות ומה לי ברשות הרבים אחת. ובע"כ דרשיות אין מצטרפות לר"י. דהא אין לומר בטעמא דר"י משום שהוציא וחזר והוציא ולא בבת אחת. דא"כ אמילו לרשות אחת נמי לפסוד. אלא ודאי דטעמא דר"י דפוסר הוא משום שהגרוגרת מונח בשתי רשיות ושוב קשה הלא מחוסר קריבה לאו חסרון הוא בדחוינו גבי כתב אחת בסבריה ואחת בצפורי. אלא על כרחך משום דגבי הוצאה דינא הוא דרשיות אין מצטרפות לר"י.

ובאמת לפי דברי רש"י הנ"ל דר"י סובר דרשיות אין מצטרפות אודא לה קושיית התוס' מהא דכתב אחת בטבריא ואחת בצפורי. דגבי כתיבה ליתא לדינא דרשיות. וכל החסרון אינו אלא בהקריבה ועל זה אמרינו מחוסר קריבה לאו חסרון הוא אבל גבי הוצאה איתא לדינא דרשיות שאינן מצטרפות.

ועוד אפשר לחסביר התוס' ב"ב. נת. דהנת בפרי מגדים לאר"ח. ס"שמן. כתב דהגם דמרש"י שבת עד. וכי מותר לאפות פחות מכשיעור מבואר דחצי שיעור בשבת אסור מן התורה לר' יוחנן ככל חצי שיעור. לכל זאת בעקירה בלבד או בהנחה בלבד אין איסור תורה. ע"ש וראיתי במאירי לשבת דף ג'. כתב מ"מ אנו קבלנו בפרוש שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור מודה הוא בזה. שלא אמרו כן אלא בשעשה איסור בהעלמה כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב. שאע"פ שאינו חייב. איסור מיהא איכא. אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה. עיקר החיוב בהנחה הוא והכול נגדר אחריה. ואע"פ שאמרו שהמעביר שתי אמות בשונג ושתיים במזיד ושתיים בשונג פסוד. מכל מקום העברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה כך קבלנו בענין הזה וכך כתבוהו חכמי הדורות אלא שאינם דברים בדורים כל כך. עכ"ל.

ולכאורה לפ"ז אין כאן שום קושיא מהוצאה לכתובה. דמאי דאמרו דמחוסר קריבה לאו חסרון הוא. היינו כמו צירוף שמצטרפים שני חצאי זית חלב. משום דכל אחד מהחצי יש איסור אלא שאין בו חסאת ולאחר שנצטרפו יש בהם חיוב. והיינו דוקא גבי שתי אותיות דבכל אות יש איסור אלא שחסר הצירוף ועל זה אמרינו מחוסר קריבה לאו חסרון וראוין אנו אותן. כאלו הן מצורפין. אבל גבי הוצאה דאין איסור תורה אלא בשיעור גמור אי"כ איך נאמר שיצטרפו מפני שאינן מחוסרין אלא קריבה הלא אין כאן איסור מה לצירוף. אלא דליתא לסברא זו. דא"כ בהוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים אחד נמי לפסוד משום דאין מה לצרף. וכן לר"ל דסובר חצי שיעור מותר מן התורה לא יתחייב חסאת חלב אלא באכל בבת אחת. אלא ע"כ. דבהעלם אחד חשוב כמו שהוציא בבת אחת. דראוין אנו כמו שהוציא כל הגרוגרת בבת אחת. כשם שהאוכל בכדי אכילת פרס חשוב כמו שאכל בבת אחת. (וכבר כתבתי סברא זו כדי שלא תקשה בהא דאמר רבא (שבת—ב.)

בהוציא חצי גרוגרת והניחה וחזר. והוציא חצי גרוגרת והעבירה דרך עליה חיוב. והא הוציא גרוגרת העליונה מנחת שלא על מקום די עיין לקמן סי' י"ג) וא"כ אפשר דזה הוא החילוק שבין כתיבה להוצאה. ובכתיבה באמת יש איסור בכתיבת אות ואין אנו צריכין אלא לקרב האותיות כדי שיעשה החיוב. ובאם אנו אומרים מחוסר קריבה לאו חסרון הוא. היינו דרואין כאלו כבר נתקרבו האותיות. אבל גבי הוצאה אנו זוקקים לומר קודם כל דרואין אנו כאלו הוציא את כל הגרוגרת בבת אחת משום שהוא בתעלם אחד לפיכך יש בהם איסור תורה ושוב אנו זוקקים לומר דהרי הוא כאלו הניח את כל הגרוגרת במקום אחד משום דמחוסר קריבה לאו חסרון הוא. ודרי רואין לא אמרינן כדאמרינן בעירובין י"ט. אבל בכתיבה אפילו בכתיבת אות אחת היינו בחצי שיעור כבר יש בו איסור תורה.

נטלו לגגו של חית ועשאו שני זיינין.

אולם יש לי מקום לעיין בהא דאמרו בשכת ק"ד: אחר המימרא דרי אמר רבא רכתב אות אחת בסבריא ואחת בצפורי. תנא הגיה את אחת חייב. השתא כתב את אחת פטור הגיה את אחת חייב. אמר ר' ששת הכא במאי עסקינן כגין שנטלו לגגו של חית ועשאו שני זיינין. רבא אמר כגין שנטלו לתגו של דלת ועשאו ריש. ופירוש רש"י: ועשאו שני זיינין; והספר לכן צריך. כגין שנטלו לתגו דלית. דלא הוי אלא הגתת את אחת וברבר מועט חייב הואיל וזה תיקון הספר דאסור לאדם לשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהליך עולה והנה לי ככתב אות אחת והשלימה לספר דאמרן לעיל דחייב ואפילו לרבנן עכ"ל. והפירוש הששום ברברי רש"י ז"ל הוא רבנטל גגו של חית ועשאו שני זיינין ה"י קשה לו מה תועלת יש לו להסופר בשני זיינין ביהוד ועל זה מפרש רש"י שהספר ה"י צריך לכן. והסופר עשה זאת בכוחו. אבל לא ה"י קשה לו לרש"י הא בעינן שתי אותיות לחיוב ריש כאן שתי אותיות היינו שני זיינין. אבל בנטל לתגו של דלית הוקשה לו הא בעינן ב' אותיות וכאן אינו אלא אחת ומשני דהוי לי להשלים. ולרברי ר' ששת רמוקי בנטל גגו של חית בע"כ דאין זה להשלים דהא בלהשלים הכול מודים ולא ה"י מצריך שני זיינין ובמניה זיין אחת ריה אלא מיירי שישנן עוד טעותים בהספר. והחיוב הוא משום שכתב שתי אותיות.

וצריך ביאור. דהא הכא הארם אשר נטל גגו של חית לא פעל אלא באות אחת היינו בחית אלא שבנפעל ישנן שתי אותיות ולפי הנ"ל ברין שיהי פטור דהא מסקינן רבאיסורי שבת הקפידה היא על הפועל.

וכן גם השאלה באם צריך לכתוב מלת "גג" וכתב "ג" על שני גלינות. ועל ידי כתיבה זו נכתבו שתי האותיות כנהוג עתה לכתוב על ידי נייד כחול—היא באופן שנהגין זה עם זה. דהפועל אינו אלא באות אחת אולם בנפעל ישנן שתי אותיות וחייב באופן כזה ?

אולם נראה בפשטות. שהגם שהתורה הקפידה על הפועל. לכל זאת לא אמרה התורה איך יפעל הפועל וככל אופן

שהפועל עושה מלאכתו בכשיעור היא הוא המלאכה. ואין חילוק בין זה שכותב זיין אחר זיין ובין זה שנטל גגו של חית ועושה ממנו ב' זיינין סוף סוף עשה העושה ב' זיינין. דהא בן קמצר ה"י כותב כל ה"ד אותיות ב"ד קולמסין בבת אחת ואם נאמר שבאופן כזה אין הפעולה מתיתס אל הפועל ה"י כזה פסול בכתיבת השם. אלא ודאי שאין נפקא מינה באיזה אופן שהכותב כותב כלבד שתה"י הכתיבה טובה. והגם שיש לרחות דשם על כל פנים כתב כל ה"ד אותיות אלא שכתבן בכתיבה אחת אבל בנטל גגו של חית אין הכותב נוגע כלל בהזיינין. אבל הלא שיטת הר"ן ולאור זרוע דאפילו חק תוכות דאינו כתב לענין ספר תורה ה"י כתב לענין שבת משום מלאכת מחשבת. ובספר התרומה איתא: וכיון שמתכוון לעשות אותיות אין קפידא באיזו ענין נעשין. רק שעל ידיו יהיו ועל ידי מעשיו. רבמשכן לא היו מקפידין להיות חק ירכות דוקא ולא ה"י חילוק אצלם בין חק תוכות ובין חק ירכות רק שתה"י האות כתובה. ע"ש. הכונה. רבאמת במשכן לא ה"י לא חק תוכות. ולא ירכות אלא רשמיין "על" קרשי המשכן. ומה שה"י צריך במשכן הוא שתה"י כתיבה אבל לא בדיוק איזו כתיבה ובאיזו אופן.

וכן מורים רברי הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכ שכת הלכה י"ג המניה אות ועשה עושה שתיים כגון שחלק גג החית ונעשה שני זיינין חייב. ע"ש והמב"ס בספרו קרית ספר הרגיל להביא לשון הרמב"ם ז"ל כתב כגון שחלק גג החית ועשאו שני זיינין חייב שהרי "עשה" שתי אותיות עכ"ל דקרק הוא ז"ל וכתב "שהרי עשה" ולא כתב "ונעשו". להסביר כי כונת הרמב"ם ז"ל מפני שעשה שני זיינין ואין חילוק באיזו אופן עשה. והוא כנ"ל.

שיעור של כמות ואיכות

ודבר זה הלא איתא בתוספתא פרק י"ב כתב שני נקודין ובא אחר וגמרון ועשאו שתי אותיות האחרון חייב. הרי דעיקר הכתיבה היא הגמר ואם חסר הגמר ואין להאות הצורה הראוי ובא זה וגמרה ונעשתה הצורה כראוי. זו היא מלאכת הכתיבה. ובכן כל זמן שלא נטל התגו של חית לא היתה צורה לזיינין. ועל ידי שנטל התגו של חית עשה את הצורה והרי זה דומה לשני נקודין ועשה מהן שתי יודין שלא הוסיף אלא מעט מן המעט אל הנקודה וחייב על הגמר.

והסבר הרבר הוא: יש שיעורים של מלאכת שכת שהם כמותיים כגון הוצאה בישראל וכדומה ששיעורם הוא בכגרוגרת. ואין שום דין בהשעורים הללו שיש לו שייכות אל הצורה של השיעור. אכל מלאכת הכתיבה שיעורה היא באיכות היינו בצורה ולא בכמות. כי אחד הכותב שתי אותיות בנות אמה ואחד הכותב שתי אותיות קטנות עד למאד חייב. מפני שהשיעור הוא צודותי. ולכן אין הוצאה דומה לכתיבה רגבי הוצאה אם בא אחד והוציא חלק אחד מששים שבגרוגרת ובא השני והוציא תשעה וחמשים חלקים של הגרוגרת שניהם פטורים שאין כאן השיעור הכמותי. אבל בכתיבה אם בא אחר ועשה שני נקודין ובא השני ועשאו יודין הלא השני עשה כל המלאכה בשיעור הראוי לו כי השיעור הוא צודותי והוא כלבד עשה את הצורה של השני יודין.

ביאור בתוספתא במלאכת כתיבה

שכתבו התוס' דניחא לי באות אחת וגם בבי. קא משמען לן דחייב משום דכתב שתי זיינין ובכונה עשאן לשתי אותיות דהא הא צריך להן. שתי אותיות ועשאן אות אחת היינו שכתב שתי זיינין והוא צריך להם ובכונה הוסיף התג על הזיינין דגם ניחא ליי באות אחת גם כן. חייב. דהא הוא רצה בשתי זיינין וכתב שתי זיינין ומה שהוסיף התג אין זה פוסד מחיובו הקודם לכן. נתכוון לכתוב אות. כגון שנתכוון לכתוב ה ונעשו בידו בי אותיות כגיל שמיד מתחלת הכתיבה כתב בי זיינין בכדי להוסיף התג שתהיי לח צורת ה' פסוד. ומיירי דאינו צריך זיינין. שתי אותיות כלומר שרצה לכתוב בי זיינין ונעשו בידו אות אחת. הכונה לא שהי' כותב מתחלה בי זיינין ואחר כך הוסיף התג ונעשה חית שאז הי' חייב דהא היתה כונתו לבי זיינין וכתבו. ומה שמוסיף אחר כך את התג אין בזה כדי לפסודו מחיובו הקודם לכן כאמור בסיפא דרישא. אלא ונעשו בידו אות אחת. כלומר מתחלה כתב ה. היינו שהזיז השניי' כתב לאחר שכבר הי' כותב את התג פסוד. דמעולם לא כתב שתי אותיות.

והנה בתוספתא שם פרק י"ב איתא הכותב אות אחת ועשאן שתי אותיות. שתי אותיות ועשאן אות אחת הרי זה חייב. נתכוון לכתוב אות אחת ונעשו בידו בי אותיות. שתי אותיות ונעשו בידו אות אחת הרי זה פסוד. ע"ש. מדנקט בסיפא נתכוון לכתוב אות אחת ונעשו בידו בי אותיות. משמע דברישא לא נתכוון לכתוב אות אחת אלא נתכוון לבי אותיות ועשאן שתי אותיות. וא"כ פשיטא דחייב. ובע"כ. צריך לפרש. דברישא מיירי שהיה רוצה לכתוב אות אחת כגון "ט" וכתב בכונה "כ" היינו שהוא כותב "ט" באופן כזה. חייב. מפני שהוא כיוון "כ" אלא שהוא כותב זה לשם "ט" לא איכפת לן. אבל בסיפא באמת נתכוון לכתוב "ט" באות אחת אלא שנעשו בידו שלא בכונה לשתי אותיות פסוד. אלא דא"כ בע"כ בסיפא דרישא שתי אותיות ועשאן אות אחת. היינו שהיה רוצה לכתוב כר"ז כתב "ט" חיינו גם כן בכונה. אמאי חייב. מה בכך שנתכוון לכתוב שתי אותיות הלא לא כתב אלא אות אחת. ומה בין זה לסיפא דסיפא. שתי אותיות ונעשו בידו אות אחת דפסוד. וכי בשביל שנתכוון לכתוב שתי אותיות ולא כתב אלא אות אחת חייבו ! ולא ראיתי למי שהעיר בדבר תוספתא זו.

והנה אם הפירוש בדברי התוספתא הנ"ל היא כדברי. מבואר ברישא דסיפא: נתכוון לכתוב אות אחת ונעשו בידו שתי אותיות דפסוד. בע"כ. שרצה לכתוב חית וכתב זיין אחת ואח"כ התחיל הזיין השניה מלמטה—למעלה היינו שיגמור הזיין השניה עם התג ולא גמר את התג. פסוד. הגם שבפעולה ישנה פעולה של שתי אותיות. ואין כאן רבר שאין מתכוון דהא לא מפורש שפסק באונס. אלא אמילו התכוון לפסוק אלא שלא התכוון לפסוק שתהיי כתיבה של בי זיינין. נמי פסוד. ואי בכתיבה אזלינן בתר הפעולה בדיון הי' שיהי חייב. אלא דאי ראזלינן בתר הפועל ככל מלאכת שבת.

והנה בגמרא דף ק"ה. תנא נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים חייב. והתנן פסוד. לא קשיא הא רבעי זיוגי הא דלא בעי זיוגא. ובתוס'. שם ד"ה והתניא פסוד. מספק ר"י אי גרסינן "והתנן" פסוד או "והתניא" פסוד. ואין לפרש דאלו תברייתות של תנא חייב והתנן פסוד הן המובאות בברייתא אשר בתוספתא לפנינו. ולפי הגירסא אשר לפנינו לא הי' מקשה בגמ'. מיירי דהא בההיא דתנא חייב מפורש הכותב אות אחת ועשאן בי אותיות. כלומר. שלא היה מתכוון דוקא לכתוב אות אחת אלא רמיירי כגון שהי' צריך לכתוב שתי אותיות איזו שתי אותיות שיהיו. כדאיתא בתוס'. ד"ה נתכוון לכתוב. ק"ד; ובהאי ברייתא דתנא פסוד מפורש שהי' מתכוון לכתוב אות אחת ונעשה בידו שתיים א"כ לא נתקיימה מחשבתו לפיכך פסוד. ומת מקשה הש"ס. עד שהוצרך לתרץ הא רבעי זיוגי הא דלא בעי זיוגי ובע"כ שאין אלו הברייתות מתוספתא דילן.

כתיבה בשלילה

והנה אגב הנני מסופק מה רינו של זה המכוון לכתוב חית. וכתב זיין אחת לשם חית והתחיל לכתוב את הזיין השניה גם כן לשם חית היינו שהיתה בדעתו לגמור את הזיין השניה מלמטה למעלה עם התג. וכשגמר את הזיין השניה והי' צריך לגמור את הקו למעלה לשם תג. התיישב ופסק מלגמור את הקו בכדי שתהינה שתי זיינין. דאינו רומה לנוטל תגו של חית ועשאן שתי זיינין רחייב דהתם במה שנטל את התג נתן צורות זיינין להזיינין וחייב רישנו השיעור הצורותי כדלעיל. אבל בכאן הלא על שתי הזיינין אי אפשר לחייבו דהא בשעה שכתבן לשם חית כתבן. לשם אות אחת ועל אי גמירת התג בכונה שעל ידי זה יקבלו הזיינין צורות זיינין אי אפשר לחייבו דהא אין חיוב שבת בשלילות אלא בעשיה דלא תעשה כל מלאכה כתיב וכאן אתה כה לחייבו על השלילות. על אי גמירת התג. ועל שתי הזיינין אי אפשר לחייבו דהא כתבן לשם חית. והוא חזר מדעתו הראשונה לאחר שכבר היו כתובין בפסוד. ודמי להא דארי' המפנה תפצים מוויית וזויות ונמלך עליהם לתוציאם פסוד מפני שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכן. ועדיפא מהתם. דהכא לא עשה שום מעשה לאחר שחזר מדעתו הראשונה אלא שלא גמר את התג. אבל התם עשה מעשה בחיוב היינו התוצאה והתוצאת.

והנה חסדי רוד על התוספתא מפרש רישא דברייתא כגיל לפי דברי התוס' הנ"ל. אבל לא אדע איך יפרש את הסיפא דברייתא באופן זה. היינו בי אותיות ועשאן אות חייב. א"כ יהי צריך לפרש כמו כן שהי' רוצה לכתוב בי אותיות או אות אחת. וכתב אתה. ואמאי חייב על כתיבת אות אחת.

וכן אינו מספיק הפירוש של מנתת בכורים שם על התוספתא דהא מפרש: הכותב אות וכו'. שכתב מתחלה את אחת ואח"כ עשה מזה בי אותיות כגון שנטל לגגו של חית ונעשה בי זיינין רחייב. ולא אוכל להבין למת זה הוסיפה התוספתא שמתחלה כתב אחת. הלא הנוטל גגו של חית ועושה שתי זיינין חייב אמילו לא כתב מתחלה חית אלא שהחית היתה כתובה מכבר ובא ונוטל הגג ועושה שתי זיינין נמי חייב.

אלא רבע"כ צריך לפרש התוספתא כך: הכותב אות אחת ועשאן שתי אותיות. כגון שהוא צריך לכתוב ה. וכתב שתי זיינין. ר"ל שלא עשה את התג של ה. ובכונה. רמיירי כמו

הוא משום דאוליגן בתר הפועל והפועל לא כתב אלא את אחת כלבד, איכ באם כתב שתי אותיות נטריקין כגון א"א לומר -אמן אמר, כדון שיהי חייב דהא יש כאן שתי אותיות בפועל, והלא כתבו התוס' בדרך ק"ג ד"ה בגלמטורי בעלמא, דרבנן דפטרן בכתב נטריקין פטרו אפילו בכתב ב' או ג' אותיות נטריקין המרמזים על כמה תיבות, ע"ש, אלא בע"כ דאין זו סבת פלוגתת ר"י בן בתירה וחכמים, ונראה לפע"ד דטעם חכמים דפטרן הוא שאין זה נקרא כתב אלא דוקא בכתב שתי אותיות והן תיבה כגון אב, אפ, גג, אבל כשכתב שתי אותיות או ג' והן בעצמן אינן תיבה בשום מקום ואין להן משמעות אלא על ידי נטריקין של כמה תיבות אין זו כתב בשבת.

וב"ה יש להסביר מה דחביאו שם בג"מ על הא דר"י ב"ב מחייב החכמים פוטרים, אמר ר' יוחנן בשם ר' יוסי בן זמרא מניין ללשון נטריקין מן התורה שנאמר כי אב המון גוים נתתיך, אב נתתיך באומות, כחור נתתיך באומות, המון וכ"ה, וכן שאר האמוראים מביאים דרשות שם לברר שיש לשון נטריקין מן התורה, וא"כ קשה מה טעמא דחכמים דפטרן בכתב לשון נטריקין בשבת, הלא זו הלשון שכתוב בתורה, אלא דכל הנטריקין שהובאו שם בגמ', הם נטריקין של תיבה שהיא תיבה לעצמה גם בלא הנטריקין, כגון 'אב', 'המוך' הן תיבות שלימות המובנות היטב, או 'אנוכי' היא תיבה לעצמה גם כלי נטריקין וכן כל הנטרוקין שהובאו שם, איכ לשון הנטריקין הכתוב בתורה אין זו נטריקין שהכמים פטרו, שהם פוטרים רק בכתב שתי או שלוש אותיות שאינן תיבה לעצמה אלא על ירי נטריקין כגון א"א, שאין זו שום תיבה אלא דוקא אם גבין שמשמעה 'אמן אמר', או למשל 'מלאשצליג' שהן ד' אותיות ואינן תיבה אלא כשגבין מלאכה שאינה צריכה לגופה, וזה הוא שהביאו שם בג"מ, מניין ללשון נטריקין מן התורה, כלומר, בזה באו להסביר טעם החכמים דפטרן בכתב את אחת נטריקין וכן הדין לכמה אותיות נטריקין משום שאינה כתיבה של נטריקין הכתובה בתורה.

סימן י-ב. ענף ב.

מלאכה שאינה צריכה לגופה, דשא-ח, מתעסק

לייחס את הפעולה אל הפועל כי כל טי שפועל פעולה כלתי תכליתית אין זה בכלל פועל, ואם כנים הדברים הלא אפשר שזו היא סבת פלוגתתם גם כן בדבר שאינו מתכוון דר"י סובר שזו מלאכה משום דבהפעולה אין חילוק בין מתכוון לאין מתכוון, ור"ש אול בתר הפועל, והפועל בלא כוונה אינו פועל, א"ל הן משיטת רש"י והן משיטת התוס' בשבת ב"י המצניע דף צ"ג לא משמע כן, אלא שיטת רש"י דר"ש פוסק מלאכה שאצ"ג משום דכרצונו לא באה לו ולא הי' צריך לה הילכך לא מלאכת מחשבת הוא לר"ש, ושיטת התוס' שם היא משום אינה דומה למלאכת המשכן, דבהמשכן הצורך שהיתה המלאכה בשבילו הוא גוף (האיסור) המלאכה ורשו, ע"ש ועיי' בפני יהושע שבת מ"ב שהסביר דמלאכה שאצ"ג דבר שאינו מתכוון פוסק ר"ש מטעם אחד משום דלא הוי מלאכת מחשבת, ומדחויגן דגבי איסור המזר כשכתב לא הייבה תורה אלא על מלאכת מחשבת והפירוש כפי שיטת ר' שמעון מלאכה שיש בה מחשבה לאותה מלאכה, לכן למדין מכאן על כל התורה כולה לפסוד רבר שאינו מתכוון, דהא לא מצינו שום טעם לר"ש

אפשר דלא דמי, דשאני גבי הוצאה שהיא בנויה מעקירה ומהנחה ובהעדר אחת מהן אינה מלאכה לתחייב עליה, אכל מלאכת כתיבה היא מלאכה צורתית כמו שביארנו למעלה דשל החיוב על הפועל שפעל צורת האותיות, ובכן זה שהי' כתב 'ח' ולא גמר את התג של הוי"ו השנייה כשביל שנתכוון לשתי זיינין, איכ בשעה שפסק מלמחו את הקו ולהנחתו לתג בה כרגע עשה את הצורה של הזיינין, ועל זה הוא מתחייב, דמי יימר דבעינן שיכתוב כל השתי אותיות מתחלתן עד סופן לשם שתי אותיות, דהא העיקר חיוב של כתיבה הוא על הצורה והצורה של אותיות באה בשעה שפסק להמשיך את הקו ולעשותו תג, ואפשר דזה נכלל ברישא דהתוספתא הג"ל דהכתוב את אחת ועשאן שתי אותיות, כלומר בשעה שהי' כתב היתה דעתו לאות אחת ועשאן שתי אותיות היינו לבסוף נתישב שתהינה שתי אותיות ולא גמר את התג דחייב, והטעם כנ"ל דאינו דומה להוצאה שהיא מעקירה והנחה אבל כתיבה הוא הצורה והצורה באה לבסוף לכן חייב.

ועוד חילוק יש בו הנושאים דהמפנה הפך מזויות לזויות אין כאן שום דרא דאיסור, וכל עקירה כהיתר הוא אבל כתיבה אפילו את אחת אין זו מלאכת היתר ואפילו את אחת חצי שיעור הוא ומכל שכן כאן שבאמת שתי אותיות ישנן אלא שמחמת מחשבתו הראשונה אי אפשר הי' לחייבו ולכשנתיישב וחזר ממחשבתו שוב בפסיקתו יש כאן שיעור שלם.

כתיבת נטריקין

ולכאורה הי' אפשר לומר דהא מילתא אי איסור כתיבה בשבת תלוי בפעל או בנפעל תלוי בפלוגתת ר"י בן בתירה וחכמים בשבת ק"ה, בכתב את אחת נטריקין דר"י בן בתירה מחייב וחכמים פוטרים, דר"י ב"ב, אול בתר הנפעל והרי בנפעל יש שתי אותיות כי משמעות האות היא תיבה שלימה וחכמים דפוטרים משום דבתר הפועל אוליגן והפועל לא פעל אלא את אחת, אלא וזה אינו, דאם איתא דטעמא דרבנן דפטרן

ורא"י בספר מגן אבות מהגאון ר' מרקי בעט זצקליה בדרך א, שכתב טעם למה שבמשנה איתא ה"ט מלאכות בלשון פועל, הזורע החורש וכי' ובהרמב"ם ז"ל איתא הלשון על הפעולה, הזריעה החרישה וכי' משום דהמשנה אולא אפילו לר"ש דס"ל, מלאכה שאצ"ג פסוק איכ עשיית המלאכה לחוד אינה גורמת החיוב כיא בכונת מכוון מהפועל שצריך לאיזה תכלית הגמשך מאותה המלאכה וע"כ נקטי' על הפועל, אבל הרמב"ם דפוסק מלאכה שאצ"ג חייב איכ צריך רק עשיית המלאכה ואף דמכ"מ בעיגן כוונה למלאכה דדבר שאינו מתכוון מותר לפסק הרמב"ם, אבל לכל זאת המלאכה בלבד גורמת החיוב לפיכך גקט הרמב"ם הלשון שעל הפועלה עכ"ל בשנוי מעט.

והנראה מדבריו ז"ל שר"י ור"ש פליגו אי האיסור הוא על הפועל או על הפעולה וזו היא סבת פלוגתתם במלאכה שאינה צריכה לגופה, דר"י מחייב במלאכה שאצ"ג דעיקר היא הפעולה והפעולה הלא נעשית ור"ש פוסק משום דאי אפשר

ובפרט דאן בדר"ש קיימינן הוא סובר בפ"ה דתרומות דסאה תרומה שנפלה לתוך ק' של תולין ולא הספיק להגביה עד שנפלה אחרת ר"ש מתיר, ופירי בירושלמי דאפלינו בידע, דר"ש סובר שהידיעה מועלת להביטול אבל בלא ידע גם ר"ש מודה, ועיי בס"י צ"ט, ס"ט. ביו"ד. ובכן אין כאן ענין של קל וחמור בדבר שא"מ. ומתעסק אלא בדבר שאינו מתכוון בטלה הכונה הספלה אל העיקרית ובמתעסק לא שייך ביטול, ופטור מתעסק הוא מקרא רבה, כמבואר בכריתות כ.

מתעסק ונהנה

וידוע דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ומוז דייק רש"י בראש השנה כ"ה, ד"ה. מהו דתימא דהמתעסק במצוה שיש לו הנאה ממנו כגון אכילת מצה יצא. ע"ש.

והו"ו להעיר בכאן במה שראיתי בספר מנחת מאיר — שהגיעני זה עתה בשעת הדפסת ספרי, מאת ידידי הגאון רמ"ב, שיהי מנארק—דף ע"ה. שכתב רמדברי רש"י הג"ל מבואר רעיקר מצות אכילת מצה היא הנאה ולא המעשה. דהא אין כאן מעשה דהלא מתעסק הוא, אלא בע"כ. ולא איכפת לו מה שאין כאן מעשה דהעיקר הוא הנאה, ועל הנאה של מצוה הקפידה תורה, הקשה דא"כ. אמאי אמרינן בפסחים קמ"ו. בלע מצה יצא, ופירי הרשב"ם: שהרי קיים בערב תאכלו מצות שהרי אכילה לו היא, עכ"ל. משמע מזה ולא הקפידה התורה על הנאה אלא על מעשה האכילה בלבד, וכן הקשה מהא דאמרו בחולין ק"כ. המחה מצה וגמעו אין יוצא בה ידי חובתו בפסח, הגם דבאיסורים אמרינן שם רבהמחה את תאיסור וגמעו חייב משום דנהנה מן תאיסור וילפינן שם מוהנפש. דעל הנאה כלבד חייב, ובמצה בעינן אכילה היינו מעשה ולא די בתנאה, והרה"ג הג"ל מפלפל שם בזה הרבה.

ו'לי נראה דהפירוש ברש"י ר"ה. אינו רעיקר מצות אכילת מצה היא הנאה, ולא תאכילה דהא באמת יש כאן אכילה, אלא דאנו רוצים לומר מכיון שהוא מתעסק לא יחשב לאכילה, כשם שאומרים במלאכת שבת דמתעסק אינה מלאכה, ועל זה באה התשובה משום דנהנה לא איכפת לו מתעסק, וכבר האריכו בזה הרבה, וגם אני כתבתי בכמה מקומות מדברי התוס' ב"ק, דף ל"ב, ד"ה. איהו, דלכך אשה חייבת בעריות אף דהיא אינה עושה מעשה, משום דהנאה אחשביי רחמנא כמעשה, וממילא אין לפטור מתעסק בחלבים ועריות, דאפילו נאמר שמתעסק חשיב כאילו לא עשה מעשה כלל, הא בנהנה אחשביי רחמנא כמעשה, וממילא כן נמי באוכל מצה כשהוא מתעסק אי אפשר לומר דלא יצא משום דלא אכל ולא קיים מצות בערב תאכלו מצות, דהא אכל, ומה שזעא מתעסק מתבטל על ידי הנאה שהוא נהנה.

ו'בל"ט מצה הלא יש כאן אכילה וגם הנאה, דהא עד כאן לא פליגי בחולין דף ק"ג, אי בעי הנאה בגרונו או במעיו, אבל אין שום דעה דבעינן לעיסה, עיי רש"י שם ד"ה: בשל בין השיניים, ועיי כתובות ל', כגון שתחב לו לתוך בית הבליעה, וכן מה דאמרינן המחה למצה וגמעה דאינו יוצא בה ויבת מצה, היינו משום דלאו לחם עוני הוא, וגם לא שייך ב"י אכילה.

הפוסק דבר שאינו מתכוון בכל התורה כולה זולת כאן, ורי יהודה סובר דמלאכת מחשבת הכתוב במשכן אינו ענין לאיסור שבת כלל.

ושי"ת מרן זצ"ל כאבני נזר המחפש אחר טעם של דבר שאינו מתכוון הוא דילפינן לה ממתעסק שהוא מסתמך על דברי הרמב"ן בע"ז גבי בת תיהא, אבל במלאכת שאינה צדיכה לנופה הלא הכול מודים דהטעם משום מלאכת מחשבת כדאיתא בחגיגה י'.

ובאמת דברי הפני יהושע הג"ל שכתב דדבר שא"מ פוסק ר"ש משום ולא הוי מלאכת מחשבת ומשבת יליף ר"ש לכל איסורי תורה, אינם עולים יפה בשיטת התוס' שבת דף ע"ה, ד"ה מתעסק דהא שם כתבו דדבר שאינו מתכוון קיל יותר ממתעסק דמתעסק בחכורה חייב הראיל ומקלקל בחכורה חייב ולא בעינן מלאכת מחשבת במקלקל, אבל דבר שאינו מתכוון פטור אפילו בחכורה אע"פ, ולא בעי מלאכת מחשבת כמו כל איסורים שבתורה ולא שייך בהו מלאכת מחשבת ושרי אין מתכוון כדאמר מוכרי כסות מוכרין כדרכן, עכ"ל מבואר מרכייהם דהא דפוסק ר"ש דשא"מ בשבת נלמד משאר איסורים ולא דשאר איסורים ילפינן משבת, והנה הפניי בדף ע"ה, שם כתוס' הרגיש שדבריו אינם אליבא דתוס', וכן שם בפרק הבירה הביא בעצמו סברא דר"ש פוסק בכל איסורים משום דילפינן מכלאים דכתיבי תרי קראי, לא תלבש שעמנו ולא יעלה עליך כלאים ואתא למעוטי דמוכרי, כסות פותרים למכור כדרכן ופירי רש"י שם רכיון דלא נתכוון, לחימום, הרי שגם דעת הפניי, דרש"י ותוס' מסכימים בה, דילפינן דבר שאינו מתכוון מכלאים לכל התורה כולה ואפילו לענין שבת ולכן אפילו בחכורה גם כן פטור דבר אינו מתכוון, אכל מה שהוא לי לפלא הוא שמרן באב"ג, הג"ל לא הזכיר שיטת התוס' הלזו בשעה שהוא חוקר על טעם של דבר שאינו מתכוון אליבא דר"ש.

וכדאי להסביר סברת התוס' שאינה מובנת כל צורבה, דהא ידענו דמתעסק קיל הוא מדבר שאינו מתכוון דהא לא איכוון למלאכה כלל אבל דבר שאינו מתכוון הא עכ"פ איכוון למלאכה כדאיתא בשבת ע"כ, גבי פלוגתא אב"י ורבא לענין נתכוון להגביה את התלוש ותתן את המחובר, רבא אומר פטור דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא ואב"י אמר חייב דהא מיכוון לחתיכה בעלמא, אבל מתעסק לא איכוון לשום דבר, ולפי דברי התוס' הג"ל מתעסק חמור מדבר שאינו מתכוון לענין חכורה.

לכ"ן נראה לומר דדבר שאינו מתכוון אין הפירוש שאין האדם מתכוון כלל לצד האיסור שבדבר כגון גבי נזר ממה, אלא משום רעיקר כותנתו להיתר או כסילה הכונה האי עיקרית דאיסורא אל הכונה העיקרית דהיתרא, וכבר ביארנו דבר זה במשנ"א דף ע"ה—ע"ה, וכן מוכרי כסות, כלבד שלא יתכוון, פירוש שלא תהיי עיקר כוונתו להתחמם, אבל כאם יש כוונה אי—עיקרית דאיסורא, במלה אותה כוונה אל הכוונה היתר, וא"כ דבר זה מתורת ביטול קאתינן עלה, והנה זה תינח בדבר שאינו מתכוון, אבל במתעסק שאין האדם חושב כלל שהוא עושה דבר זה שהוא עושה, לא שייך תורת ביטול.

נראה דסברתו היא כמו שכתבו התוס' בריש שבת. ג' ד"ה פטורי דאתי לידי חיוב חטאת. דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת. ע"ש. והיינו שכל זמן שאין כאן הוצאה מרשות לרשות אין בהעקירה שום איסור דהא מותר לטלטל באותו רשות עצמו. וכן היא שיטת רבותינו שברש"י שם ד"ה פטורי. דהתחלת האיסור היא בפשיטת יד. אולם לשיטת רש"י בעצמו שם. דעקירות שהן תחילת המלאכה דאיכא למגוד דלמא גמוד לה אבל הנחות לא מצי למייתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי. ע"ש מבואר דיש שם איסור על עקירה לבודה. אלא ררש"י שם ב"ה פטור אבל אסור. מפרשו פטור מחטאת אבל אסור. מדבדיהם מבואר דאיך שלא יהי בין הפירוש על העקירה ובין הפירוש על הנחה. אין בו שום איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן. וכהמאירי הנ"ל שרק בהנחה היינו עם עקירה יש איסור תורה וחיוב חטאת גם יחד.

אלא דקשה לי מהא דאמדינן בכריתית י"ט: מה אמרו ליה דאמר להו דקדקתם אחרי. הכי א"ל הגביה בין השמשות מהו אמר להו דקדקתם אחרי. ונימא להו מקצת הגבהה היתה מהיום ומקצתה למחר. הכי נמי קאמר להו דקדקתם אחרי ולא העליתם בידכם כלום. ולר' יוסי גמר מלאכה לר' אליעזר פטור. הא שמענא ליה דמתייב. דתנן ר' אליעזר אומר תאורג ג' חטין בתחלה ואחת על האריג חייב. אמר ר' יוסף ר"י אליבא דר' אליעזר הכי מתני. ר"א אומר תאורג ג' חטין בתחלת השנים על האריג חייב. ע"ש בגמ' וברש"י היטב. ולפי דברי המאירי הנ"ל מה קא מקשה ר"י. דמרמזיב ר' אליעזר באריגת על סוף המלאכה בלבד מחייב נמי גבי הנחה הא שאני הוצאה דאין לדין אפילו איסור דאורייתא על חצי מלאכה מאריגת שגם על חצי מלאכה יש איסור דאורייתא וכשם שיש חילוק לרבנן בין חצי הוצאה לחצי האריגה לענין איסור דאורייתא כך יש חילוק לר"א בין חצי הוצאה לחצי אריגה לענין חיוב חטאת. ועוד קשה דכי נאמר דסתם מתני. בשבת דזה עוקר וזה מניח אין כאן תיוב לא אתיא כר"א. דהא לפי הש"ס הנ"ל בכריתות יתחייב לר"א. בעוקר בחול ומניח בשבת ומכ"ש בזה עוקר וזה מניח. דהמניח יחייב משום דעשה הגמר (קושיא האחרונה זו מצאתי אח"כ בס' נפש חיה כמבואר לקמן).

ובש"י טוה מקובצת בחירושיו בסוף המסכת ראיתי שתיבא בשם חכמי אשכנז דהפירוש בגמרא הוא מטעם מכה בפטיש. והגבהה פירוש שמגביה את הסדין להכות בקודגס. אבל השטמ"ק בעצמו שם דוחה פירוש זה. ובכל אופן איך נפרש את הגמרא לפי פירוש רש"י שם. דמפרש בהגבהה לצורך הוצאה.

ובכלל קשה להבין דברי רש"י שם שמפרש הגביה חפץ בין השמשות שבין שבת ליר"כ. כדי להוציא. ועל זה פריך דלחייב מיד על הגחה משום גמר. והלא אין עירוב והוצאה ליר"כ. כדאיתא שם בכריתית י"ד.

אולם בתוספתא דביצה פ"ד איתא תאורג חוט אחד בין בבגדי קודש בין בבגדי הדיוט. והכותב אות אחת בין בכתבי קודש בין בכתבי הדיוט בשבת חייב חטאת בירט לוקה מ'. דברי ר"א. והכמים אומרים בין בשבת ובין ביר"ט אין חייב אלא משום שבות. עכ"ל. ע"ש. והנה מכאן נשמע שני דברים. א) דר"א

ולא קיים מצות אכילת מצה. כלומר. לא גרונו ולא מעיו נהנין מהנאה של אכילת. בדבר מחוי לא שייך לומר אכילה. וזה שטוס.

ג) דאיתי שם בהספד הנ"ל שמסתמק בשנים שעשו מלאכה ואחד מתעסק—באם נאמד דמתעסק הוי כאילו מאיליה נעשית המלאכה—אם זה שאינו מתעסק חייב. דחשוב כאילו עשה כל המלאכה. והנה לפי הטעם המבואר ברש"י צ"ג. דשנים שעשו מלאכה פטורים משום דלא נעשית המלאכה כאורחיה אין שום מקום לספק הנ"ל. דמת מועיל בזה מתעסק הלא סוף כל סוף מלאכה זו נעשית דלא כאורחיה. דהא מידי בזה יכול וזה יכול. אולם לפי מה שכתב באג"ט. וז"ל. דהא דאמרינן במכילתין דר' שמעון פטור אפילו בזה אינו יכול וזה אינו יכול. הגם דלא שייך לומר דהוה דלא כאורחיה דהא אורחיה למיעבד בתרי. ומ"ט. פטור דר"ש. הגם דיליף מקרא כדאיתא שם. אבל לכל זאת צריך להבין סברת הדבר. ובע"כ. דר"ש סובר. שאין לחייב שני בני אדם על מלאכה אחת. וזה מה שאמרו בתוספתא דשבת פרק י"ב. שנים שצדו את הצבי שניהם פטורין. שאין שנים חייבין על מלאכה אחת וכן מפורש בתוספתא פ"י. דר' שמעון פטור משום שאין שנים חייבין על מלאכה אחת. ע"ש. וע"י בספר אמרי בינה ס' ל"ג. שמתסלא על הרי"ט אלגזי שמסתמק בספר שמחת יר"ט. אם שנים עשו מלאכה ואחד מהם בר חיובא והשני אינו בר חיוב כגון ישראל ונברי. אם יש לחייב את ישראל. ומתמת בעל אמרי בינה דמה מקום לספק כזה הלא הטעם דפטורים משום דהמלאכה נעשית דלא כאורחיה. ע"ש. ולפי הנ"ל אין כל כך תימה דהא לר"ש אין הטעם משום דלא כאורחיה דהא הוא פטור אפילו בזה אינו יכול וזה אינו יכול. ובע"כ. דטעמו מה שפטרנו התורה הוא משום דאין לחייב שני בני אדם על מלאכה אחת. ולפי זה יש מקום להסתמק כמו שכתב בעל מנחת מאיר באם אחד מתעסק והשני שוגג אם חייב השוגג. דהא לר"ש. אין הטעם משום דלא נעשית המלאכה כאורחיה אלא משום שנים שעשוהו. ואפילו אם נאמר שפלאכת מתעסק חשוב כנעשה מאיליו. אבל הלא אין מחייבין את המתעסק. ואין אנו מחייבין על מלאכה זו אלא אחד ולא שנים. וגם כן יש לחקור אם אחד מויד בלי התראה והשני שוגג. דאין מחייבין את המויד כל. אם לחייב את השוגג בחטאת.

והדבר מסתבר דטעמא דר' שמעון הפטור בזא"י וזא"י הוא משום שאין לחייב שני בני אדם על מלאכה אחת. דאליכ. תקשי לר"ש אמאי מחייב זורה. הלא כל זורה רוח מסייעתו. ובשלמא לדין שפיר חייב זורה משום דאורחיה של זורה הוא כך כדאיתא בב"ק. ס'. שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורת וע"י בתרא"ש שם. אבל לר' שמעון שאינו מתחשב כלל עם כאורחיה ולא כאורחיה. בדין הוא שזורה יהי פטור. דהא בזה א"י וזה א"י נמי פטור. אלא ע"כ. דטעמו הוא כדאמרן שאין שני בני אדם חייבין על מלאכה אחת. וגבי זורה ורוח מסעתו שאין כאן אלא אדם אחד שפיר חייב. וע' באג"ט הנ"ל. מלאכת זורה.

ביאור בסוגיא דכריתות—י"ט. במלאכת אריגה.

ובנוה שהבתי לעיל בשם המאירי. דבהוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה גמור עיקר החיוב הוא בהנחה והכול נגדר אחריה ובעקירה לבד ליכא איסור תורה אלא איסור דרבנן.

לא דוקא באריגה חולק על החכמים. אלא הוא הדין בכתיבה. והיינו דכשם שבאריגה מחייב ר"א בחוט אחד על האריג. כמבואר כש"ס. דאין ר"א מחייב באורג חוט אחד אלא על האריג היינו משום דעל ידי זה הוא גומר את השיעור. ובודאי גם התוספתא תגיל אין מטונתה לומר דר"א פליג על החכמים בנוגע לשיעור אלא מודה הוא דשיעור אריגה הוא כמו שאמרו חכמים שני חוטיני. אלא באורג חוט אחד על האריג אז פליג ר"א ומחייב משום גמר. כן נמי גבי כתיבה אין סברא לומר שר"א חולק בשיעור כתיבה. אלא רגם הוא מודה דשיעור כתיבה היא שתי אותיות אלא דמחייב בשה"י כתוב אות וכתב אות את השני. דעל ידי כתיבת האות האחרונה נגמרה מלאכת הכתיבה של המלה הזאת ודברי התוספתא אלו מתאימים לפי פירוש הזה עם הירושלמי בפרק האורג הלכה א. שהבאתי לעיל דף מ. כ) דרבנן הפליגו על ר"א. סברו דאין בכתיבת אות אחת ולא באריגת חוט אחד שום איסור דאורייתא אלא שבות דרבנן בעלמא. והוא דלא כרש"י הנ"ל אלא כדעת החכ"צ בתשובה דאין איסור חצי שיעור אלא במידי דאכילה.

חצי שיעור. ידיעה לחצי שיעור.

ובס"פ נפש חיה להגאון זקליה מקאליש ארי"ה סי' ל"ז. הביא ברא דבריות הנ"ל שתי קושיות. אחת בשם חותנו הגאון זקליה מקוטנא. דלפי הגמרא הנ"ל דר"א מחייב על גמר מלאכת היינו בהנחה בלא הגבהה א"כ קשה מה דאיתא בריש שבת דבי"ח דברים נחלקו ב"ש ובי"ח גזרו והוא יציאות השבת שתיים שהן ארבע כדאיתא בפירוש המשניות ובירושלמי וא"כ איך ר"א שהוא מתלמידי שמאי יחלוק ויסבור דהנחה לבדה הוי מלאכה. והשניה הקשה בשם מרן זצ"ל מסאכטשאוו דאיך מוכיח בכריתות י"ז דר"א סובר דאין ידיעה לחצי שיעור מרתניא הבותב שתי אותיות בשתי שבתות ר"א מחייב. הא לר"א חייב על אות אחת בלתי הצטרפות של אות השני וא"כ אין רא"י ריש ידיעה לחצי שיעור.

והנה מה שכתב הגאון בעל נפש חיה דכוונת הגמרא בכריתות גמר מלאכה הוא משום מבה בפטיש. כבר כתבתי לעיל שכך רוצה לומר בשיטה מקובצת במקומו בשם חכמי אשכנז ורוחה דבריהם. אולם במה שכתב הוא ז"ל לדחוק קושיית הגאון מקוטנא וכן לתרץ למה לא פליג ר"א במתני' דריש שבת על המניח בלא עקירה שהיה חייב. משום דר"א לא אמר אלא באריגה. והטעם רכיון שחיבר את החוט אל האריגה גדולה שהיתה מקודם לפיכך חשוב האי חוט שארג אנכ כל הבגד. ומסתמך עצמו על דש"י כריתות י"ה. ד"ה ר' אליעזר מחייב. ע"ש. דבר זה לא הבנתי הלא מפורש בתוספתא ובירושלמי הנ"ל שגם בכותב אות אחת בשבת חייב. ושם הפירוש בשה"י כתוב רק אות אחת מקודם ומה חשיבות יש באות אחת שנימא דאות השני חשובה אנכ אות הראשונה.

אולם קושיית מרן זצ"ל מסאכטשאוו הנ"ל. דמאי רא"י דר"א סובר דאין ידיעה לחצי שיעור. הא לר"א חייב על האות השני שכתב בשבת שניה בלא הצטרפות של אות הראשונה. היא קושיא חזקה. וה"י נראה לי לתרץ בשני אופנים.

א) דאין להקשות מהא דכריתות י"ט הסובר דר"א מחייב בגמר מלאכה אתא דבריות דדיק דר"א סובר דאין ידיעה לחצי שיעור. דהא ע"כ כריתות מתולקות ישנן. דהא חזינן בתוספתא הנ"ל בביצה. דר"א סובר תאורג חוט אחד חייב. ואפילו נימא דהיינו היכי שכבר יש שם חוט אריג אחד מקודם. כדאמרין לעיל. אבל מכל מקום לא בעינן שזה תאורג את החוט בשבת זה ה"י אורג בו חוט בשבת הקודמת. וכן בכתוב מפורש בהתוספתא הנ"ל דר"א מחייב בכותב אות אחת. ולא מצריך שה"י כתוב אות אחת בשבת הקודמת. ואולם בהא דכריתות י"ז מפורש דר"א מחייב דוקא בכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת אחרת. וא"כ סובר דבעינן שתי אותיות לכתיבת שבת ואות אחת איננה די לחייבו ושפיר דייק מכאן דר"א סובר דאין ידיעה לחצי שיעור. מה שאין כאן בדרך י"ט. שם אודא הגמ'. לפי התוספתא הנ"ל דר"א מחייב אפילו באות אחת בשבת אם כבר היתה כותבת אות אחת מקודם. משום גמר. כלומר. על ידי כתיבת אות השניה בשבת נגמר השם של הכתיבה.

ב) דבהא דכריתות י"ז איתא הכותב שתי אותיות בשתי שבתות. אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו. ר"א מחייב. וצריך ביאור מה בין שתי אותיות בשתי שבתות לאות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זה הלא היינו הך. ולמה נקט התנא לישנא כפולה. אלא על ברוך דשני דינים יש כאן. הכותב שתי אותיות בשתי שבתות. הכוונה. שבשבת ראשונה כתב שתי חצאי אותיות. ובשבת שניה גמר את שתי חצאי האותיות. ואות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו הכוונה שבשבת ראשונה כתב אות אחת שלמה ובשבת שניה כתב עוד אות אחת שלמה. וא"כ כדין הראשון לא כתב בשבת הראשונה ולא בשניה אפילו אות אחת שלמה. ואפילו נאמר דר"א מחייב על אות אחת אבל לא שמענו שר"א יחייב על חצי אות או על שתי חצאי אות. ובע"כ דמצדף ר"א את החצאי אותיות של שבת הראשונה לחצאי האותיות של שבת שניה. ושפיר דייק מדין הראשון—ולא מדין השני של כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו—דאין ידיעה לחצי שיעור דכדין הראשון אפילו לר"א אין כאן אלא חצי שיעור.

והנה בדבר זה אי יש איסור תורה בחצי שיעור שבת ה"י אפשר לומר דהלי' בפלוגת ר"ג ורבנן במתני'. ק"ה הכותב כי אותיות בשתי העלמות אחת שחרית ואחת בין הערבים ר"ג מחייב וחכמים פוטריין. ומפרש בגמ'. דר"ג סבר אין ידיעה לחצי שיעור וחכמים סוברים יש ידיעה לחצי שיעור. והיינו דר"ג סובר דאין איסור כלל בחצי שיעור ובכן לא שייך לומר ידיעה רחטא. דהלא אין שום איסור בחצי שיעור אבל חכמים סוברים ריש איסור תורה בכתיבה אות אחת ובכן שפיר הוי ידיעה.

אולם בתוס' שם. ר"ה. ר"ג. כתבו. נראה הטעם דר"ג משום רבתיב או הודע אליו חטאתו. וידיעה חטאת' היא דשמה ידיעה אבל ידיעה דלאו חטאת לא שמה ידיעה. עכ"ל נראה דבאו לשלול בזה דלא נטעה שר"ג סובר דאין שום איסור בחצי שיעור בשבת אלא הטעם משום דאין בו חטאת. ורבנן. סבירא

להוא "דחטאת" אין משמעו קרבן אלא איסור של חטאת. ולפי"ז בין ר"ג ובין רבנן סברו דיש איסור בחצי שיעור כתיבת.

אלא לפי"ז תקשו לרש"י הסובר דחצי שיעור מותר מן התורה. מדרבנן דפליגו על ר"ג וסברו דיש ידיעה לחצי שיעור. דע"כ הם סברו דיש איסור תורה בחצי שיעור. וביותר קשה בזה דכלל גדול ע"א א"ל מר ארישא מתני לה וקשיא ל"י אגן אסיפא מתנינן לה ולא קשיא לן. משני מינין פסור צריכא למימר. ואיך לקיש משום בר בר תוסני לעולם ממין אחד וכי עד דמסיק הכא במאי אסקינן כגון שהיתה לו ידיעה בנתים ור"ג הוא דאמר אין ידיעה לחצי שיעור. ואיך יאמר ר' לקיש דבא להשמיענו דאין ידיעה לחצי שיעור ודוקא אליבא דר"ג הא הוא רש"י. סובר בכל התורה כולה חצי שיעור מותר סן התורה

וא"כ אין שום חידוש דאין ידיעה לחצי שיעור.

ובע"כ. שאין לדין זה דחצי שיעור מותר מן התורה או אסור מן התורה שום שייכות ליש ידיעה לחצי שיעור והמעט נראה לי. משום דיש ידיעה או אין ידיעה לחצי שיעור הוא כשעה שאנו דנים על זה שאכל שיעור שלם וכן עשה מלאכה בשיעור שלם. ולאחר שאכל כל השיעור או עשה מלאכה של כל השיעור אז אין שום מקום לומר שהחצי שיעור הראשון לא הי' בו איסור. דרש"י לא אמר דחצי שיעור מותר מן התורה אלא בשלא אכל אלא חצי השיעור אבל לבסוף בודאי כשם שיש איסור בחצי שיעור האחרון יש שם איסור על חצי הראשון. ובכך שפיר אמרו רבנן דקרינן ב"י או הודע אליו מחטאתו. דהלא עכשו יש כאן איסור וקרבן של חטאת.



סימן י-ג

הוצאה. לבוד באויר או בהפסק

כדברי רש"י. ודחק לפרש במעביר באופן כזה שהחפץ פניו לקרקע ומחזיקו בידו למעלה של החפץ דהא רש"י מפרש דהא מנחה בידו. משמע דכל החפץ מונח בהיד.

אלא כירורם של דברים. דבאמת צריך להבין לפי דברי התוס' שהגרונת העליונה מונחת בתוך ג' להתחתונה אמרינן לבוד וחייב. ואמאי הא לא נח על גבי מקום ד'. ואם חצי גרונת מונחת על גבי קרקע והוא יניח גרונת עליה. אם נאמר כדברי החכ"צ. ולא אמרינן לבוד בהפסק. או יפסוד אפילו החצי גרונת הראשונה היא קטנה וגמוכה משום דלבוד לקרקע לא אמרינן בהפסק. גמצא שהגרונת מונחת שלא על גבי מקום ד' ע' תוס' שבת ז. וסח. ואם לא נאמר כהחכ"צ. יפסוד באם יניח את הגרונת העליונה על דבר המונח שם למעלה מג' מקרקע. משום דאין כאן לבוד מפני שהיא למעלה מג'. ואין כאן מקום ד' ואמאי כתבו בתוס' דאפילו גבוה מן הקרקע ג' טפחים חייב משום דהוי תוך ג' לחצי גרונת התחתונה. אבל הלא אין בהתחתונה מקום ד'. ובע"כ צריך לומר. דרבא סובר דבהעלם אחת מצטרפת כל המלאכה וחשוב כאילו הניח הכול בבת אחת. ורומה כמו שמניח שתי חצאי גרונת שמונחת זו על זו בבת אחת על הארץ. דכל הגרונת חשובה כמונחת על הארץ. ולכן לא קשה רבעי ד' על ד' דהא על הארץ מונחת והארץ היא מקום ד' על ד'.—שוב מצאתי בס' שפת אמת על פסוקי שבת ממרן זצלה"ה מגור. שבת כן—ובכן גם לא קשה דהא לא אמרינן לבוד בהפסק. ראנן לא מתורת לבוד בלבד אתינן אלא חשוב כאילו הכול געשה בבת אחת לכתחלה. ועיין לקמן.

אולם לפי זה תקשי מה משני שם בגמ'. על הקושיא הא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו ומשני. לא קשיא כגון בזרק כאן במעביר. ופיר' רש"י מעביר לא צריך הנחה דהא מנחה בידו. וידו סמוכה לקרקע. עכ"ל. דאי היד שמונחת בו מפסקת שוב הוי הפסק וחציצה ולא הוי לבוד. דהא היד מפסק בין חצי גרונת התחתונה לחצי גרונת העליונה. והגם שמרבירי רש"י שכתב רירו סמוכה לקרקע ולא כתב דידו סמוכה לחצי גרונת המונחת. הי' אפשר לדייק דלא כתוס'. אכל איך יפרשו התוס' דברי הגמ'. כאן במעביר אם לא

לע"ל בסימן י"ב. דף מ"ב. הבאתי במוסגר מה דאמרינן בשבת פ. ואמר רבא הוציא חצי גרונת והניחה וחזר והוציא חצי גרונת והעבירה דרך עליה חייב. ואמאי הא לא גת. כגון שעבירה תוך שלשה. וכתוס' שם ד"ה והעבירה מפרש הרב פורת דהא דנקט דרך עליה לרבותא דאפילו גבוה מן הקרקע ג' טפחים חייב כיון דהוי תוך שלשה לחצי גרונת המונחת ע"ג קרקע. ע"ש.

צ"ל מנא לן לומר דאפילו הוי גבוה מן הקרקע ג' טפחים ג"כ חייב משום דחשבינן ג' לחצי גרונת המונחת ע"ג קרקע. הא אפשר דבעינן תוך ג' מקרקע ממש. ונקט רבותא דרך עליה אפילו שהחצי גרונת התחתונה מפסקת ג"כ אמרינן לבוד. אבל כל שגבוה מן הקרקע יותר מג'. לא אמר רבא דחייב. וצריך לומר רמכאן ראי' למה שכתב החכם צבי בתשובה. דלא אמרינן לבוד אלא באויר אבל כל שיש דבר חוצץ ומפסיק לא אמרינן לבוד. ולפיכך שפיר דייקו התוס' דאפילו גבוה יותר סן ג' מן הקרקע גם כן חייב רבא משום דהוי תוך ג' לחצי גרונת התחתונה. דאי אמרת דדוקא בתוך ג' לקרקע. אי"כ שוב לא אמרינן לבוד משום דהוי הפסק וחציצה.

אלא לפי תקשי מה משני שם בגמ'. על הקושיא הא אמר רבא תוך שלשה לרבנן צריך הנחה על גבי משהו ומשני. לא קשיא כגון בזרק כאן במעביר. ופיר' רש"י מעביר לא צריך הנחה דהא מנחה בידו. וידו סמוכה לקרקע. עכ"ל. דאי היד שמונחת בו מפסקת שוב הוי הפסק וחציצה ולא הוי לבוד. דהא היד מפסק בין חצי גרונת התחתונה לחצי גרונת העליונה. והגם שמרבירי רש"י שכתב רירו סמוכה לקרקע ולא כתב דידו סמוכה לחצי גרונת המונחת. הי' אפשר לדייק דלא כתוס'. אכל איך יפרשו התוס' דברי הגמ'. כאן במעביר אם לא

לפי שיטת הראב"ד הובא בשיטה מקובצת כתובות, דכי בעינן עקירה הגי' מגרד די אמות ברה"ד אבל במוציא מרה"י לרה"ר, עקירת רשות עקירה הוא, לא קשה הא דמגרד, משום דיש כאן שינוי רשות, אבל אי אפשר להעמיד את שיטה זו, כי במשנה ריש שבת מבואר דשינוי רשות לאו עקירה הוא לענין שבת, אלא דוקא בעקירה ממש.

**מגו דהוי עקירה לענין קנין
הוי עקירה לענין שבת**

גם קשה לי בדברי התוס' הג"ל גבי הגונב כ"ס בשבת דמקשו דהקנין בא משעה שהגביה טפה מן הארץ וחייב שבת לא הוי עד דעקר ג' טפחים, דאמאי לא נימא מיגו דהוי עקירה לענין קנין והגבהתו הגבהה בטפה, כן נמי הוי עקירה לענין שבת, והלא הדבר דומה לשבת צא, מרמזטרף לענין טומאה מחייב נמי לענין שבת, ע"ש, וכן כל ענין מגו שבש"ס.

האמננס דא"כ יש להקשות לכאורה בהא דשבת צ"א, אבא שאול אומר שתי הלחם ולחם הפנים שיעודין כגרוגרת ואמאי לימא מדלענין יוצא בכזית לענין שבת נמי בכזית, ומשני, הכי השתא התם מדאפקי חוץ לתומת העזרה איפסל ל"י ביוצא אשכח לא מחייב עד דמפיק ל"י לרה"ר, הכא שבת וטומאה בהרי הדדי קאתין, ואם נאמר הגבהה צורך הוצאה כדאמרינן בכתובות, א"כ גם כאן גבי יוצא מתחיל חייב שבת משעת עקירה ומדוע אמרו דלא דמחייב עד דמפיק ל"י לרה"ר, אולם זה אינו דבשעת הגבהה אין בו כשיעור ולא שייך לומר דהוי כשיעור משום דלענין יוצא בכזית, דאיסור יוצא עדין אינו בשעת הגבהה, דאין שום עקירה צריכה ליוצא, וחשיבות של יוצא חל מדאפקי חוץ לתומת עזרה וזה הוא לאחד עקירה הראשונה ואין כאן חייב בעקירה, אבל בהא דהגונב כ"ס בשבת אמאי לא נימא מגו דהוי הגבהה ועקירה לענין קנין בטפה כן נמי הוי עקירה לענין שבת.

אלא דיש לומר, דכל ענין של מגו היינו מגו דמועיל לדבר אחד כן נמי מועיל לדבר שני, כמו מגו דהוי דופן לענין שבת, כלומר שהדפנות מועילין לענין שבת כן נמי מועילין לענין לצאת ידי חובת סוכה, א"כ באם נאמר מגו היינו מגו דהגבהה זו הועילה להחייב את זה בתשלומין בשעה שהגביה רק טפה כן נמי תועיל ההגבהה, שיתחייב בה בשעה לענין שבת, ואם נאמר דחייב משום שבת שוב פסוד מתשלומין ולא הועילה ההגבהה לענין תשלומין ושוב לא תועיל לענין שבת וחזרו חלילה באין מעמד, וממילא לא שייך לומר מגו דמועיל, דסוף כל סוף לא יועיל.

אלו בגוף דברי החכם צבי הג"ל שכתב דלעולם לא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש שאי אפשר לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי ולא נאמרה הלכה למשה פסיני כלבוד אלא לבטל האויר שביניהם או נאמר שרואין את האויר כאולי הוא לבוד עכ"ל, ולא זכיתי להבין, דהא מהאי סוגיא דכתובות לא מוכרח כן דאיתא התם בסוף הסוגיא, רב אשי אמר כנון שצירף ידו למטה משלושה וקיבלו כדרכא וכ"ו, ופירי בתוס' שם ד"ה ר"י אשי, רכולה מילתא אשבת קאי כשצירף ידו למטה מגו, דאע"ג דלא חשיבא לענין שבת תנחה אלא

חייב משום דחשוב הנחה בתוך ג' לחצי גרוגרת הראשונה היה לעקירה תוך ג' לא הוי עקירה דכמנחתה על הקרקע דמי, הלא בהך דהכא אסיקנא דדמי כמו שמניח שתי חצאי גרוגרת זע"ז בבת אחת על הארץ, ולא כמו שמניח את חצי גרוגרת השני אח"כ, דא"כ לא הוי מונח על מקום ד' כ"ל.

אלו זה אינו, דבאמת שם לא תניח כלל על חצי גרוגרת הראשונה, דהא מיירי במעביר, דאם תניח על חצי גרוגרת הראשונה אינו צריך ללבוד, וכן אם הי' מניח על הארץ לאחר שהעביר לא הי' צריך שיעביר על החצי הגרוגרת, דברשות אחת הכול מודים דמצטרפין כדאיתא, בתוס' שם, אלא על כרחך דמיירי או דבא אחד ולקח מידו או שזה הי' סמוך למוצאי שבת ותניח במוצאי שבת, א"כ באמת לא עשה תנחה כלל, אלא דאנו אומרים בכאן דיש הנחה על ידי לבוד הגם שלא תניח, וזו היא עיקר ראי' של התוס', כלומר דמלכד שאנו מצטרפים את ב' התנחות כאילו בבת אחת הניחם, עוד יתר על כן אנו אומרים שזו הוא הנחה על ידי לבוד הגם שבאמת אינו מניח כלל.

ו להסביר יותר, כי באמת קשה לתבין מה מביאים דאי' מהנחה לעקירה, משום דבתוך ג' חשוב הנחה לפיכך לא חשוב עקירה, א"כ תקשי לרע"ק דסובר קלוטה כמו שהונחה דמיא א"כ לא תצויד עקירה ברשות היחיד, דהא בכל גובה של הרשות אמרינן דהוי כמנוח על ידי קלוטה, וא"כ לא הוי עקירה כלל, והוצאה מרשות לרשות היכי משכחת לה—והחץ מכל אשר נאמר, אם אמרינן קלוטה לפסוד, וכן התילוק בין רשות לרשות, ע"י באבני נזר א"ר"ח ס' רמ"י, דברי אלו נאמרו—אלא ע"כ דשאני עקירה משום שרוצה לעקור אי אפשר לומר דהוי כמנוח היסך דעתו ומחשבתו אבל הנחה משום שהוא רוצה שתנח חשוב הנחה על ידי קלוטה, וא"כ גבי לבוד נמי כן ומה ראי' מהנחה לעקירה, לפיכך מביאים התוס' ראי' דוקא מהא דרבא בהוציא חצי גרוגרת והעביר דרך עליה, כלומר ולא תניח שם דאי אפשר לומר דלפיכך אמרינן דהוי הנחה על ידי לבוד משום דרוצה בכך דהא באמת לא תניח, ואפילו תניח במוצאי שבת דמי כמו שלא תניח, דהא הנחת חול לא חשיבה לנו, ולכל זאת חשוב הנחה על ידי לבוד וממילא גבי עקירה גם כן דלא חשיבה עקירה, וחורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, שאני, דאי אפשר בענין אחר, וחשוב כאילו רצה שינוח ברה"ר, על ירי קליטה.

ו דברי התוס' הג"ל בכתובות ל"א צריכים עיון גדול להבינם, במה דבתבו דעקידת שבת לא הוי פחות מג', וכד"ה הכא נמי נימא הגבהה צורך הוצאה, הקשו הלא אפשר בגרירה שהיא בלא הגבהה, ותירצו רגבי גרירה נמי אי אפשר כלא הגבהה, אלא רגבי הוצאה הוי הגבהה מתחלה וגבי גרירה הוי הגבהה לאחר שיגרוד ומה ל"ל עקירה זו או עקירה אחרת, ע"ש היטב וגם בשיטה מקובצת ב"ה דחייקא נמי לישנא, כתב מפורש שזה היא כותת התוס', כלומר דסוף סוף לא סגיא בלא הגבהה לבסוף כשמגרד דבסוף גרירתו יגביה ומה לי אם יתחיל להגביה בתחלה או אם לא יעשה ההגבהה אלא לבסוף, א"כ תקשי אמאי פסוד כמגרד ויוצא והלא בע"כ צריך הוא לעשות הגבהה ברשות היחיד לסוף גרירתו כ"ל ואם כן כשמגביה טפה חייב בתשלומין חייב שבת אינו בא אלא כשהגביה ג' טפחים, ואמאי אמר דאיסור שבת ונניחם באין כאחד.

דאז אין לנו אלא לומר דואין את הקרקע כמו שאינה אבל באם נאמר דהכותל מתקרב אל החקק או עלינו לומר דואין את הקרקע כמו שאינה ועוד דואין את הכותל העומד עתה רחוק כאילו עומד כאן, ותדי דואין לא אמרינן כדאימא בעידובין, ועדיין הענין צריך יותר בהירות.

וחדברי רש"י בקידושין כ"ו, ד"ה בחבילי זמורות, משמע מפורש ולא בדברי חכם צבי הג"ל, דשם מפרש רש"י דמשכתת לה הגבהה אצל פיל בחבילי זמורות הגבהים מן הארץ שלשה טפחים ומוליכין עליהם דהגבהת שלשה טפחים הגבהת היא דנפקא מתורת לבוד עכ"ל, מבואר מדבריו לפיכך צריך שיהי' ג' טפחים בגובה של החבילי זמורות כדי שלא נאמר דין לבוד מתחתית דגלי הפיל לארץ, ולדברי החכם צבי הג"ל למה לי ג' טפחים אפילו יהי' פחות מ"ג, טפחים מפסיק בין הארץ ובין דגלי הפיל לא נאמר דין לבוד, וממילא יש כאן הגבהה.

ועל"ה בדעתי לחלק ולומר, דהנה צריך להבין שיסת הר"ת, בקידושין שם ובכתובות ל"א, ובשאר מקומות, דהגבהה פחות מג' טפחים הוי הגבהה, הלא הלכת למ"מ היא רבל פחות מג' טפחים כלבוד דמי, ולענין שבת גם כן הכול מודים דשוחת מג' טפחים לא הוי עקירה ואמאי משונה הדין לענין קנין, אלא דענין לבוד גבי סוכה או ברשות היחיד הוא שאנו דנים לא על שום איש אלא על החפץ היינו על הסוכה אם היא מחיצה, והוא דבר שכשיעודין כדאימא בריש סוכה, ועל זה באה הלכה למ"מ ואומרת שכל פחות מג' כלבוד דמי, ואם הוא יותר מג' הרי הוא מופלג ולא כלבוד, ואפילו אותו האדם העושה את המחיצה ואמר שאצלו חשוב גם ד' טפחים כלבוד ולא ייק לו כלל ואינו מקפיד בהפירצה של ד' טפחים לא תועיל על זה מחשבתו, כי הלא אין אנו דנים כלל על האדם אלא על המחיצה, אבל בדבר הגבהה של קנין אנו דנים רק על גברא, כי חפצים אנו לדעת עם עשה אדם זה קנין או לא עשה, והגבהה הוא דבר המעיד שאדם זה עשה קנין בהרברב, איכ' אין זה דבר שבשיעורין, אלא גמירת דעת של הקונה, שבוה שהגביה גמר דעתו לקנות, ואיכ' הדבר תלוי בדעתו, ואם הגביהה אפילו טפח—דבפחות מטפח אינו נופל עליו הלשון של הגבהה כלל—הרי גמר בדעתו לקנות, זו היא שיסת ד"ת, ושיסת רש"י היא, הואיל שלענין דין חמצא לא הוי הגבהה פחות מג' טפחים, אבל לענין דין גברא כן דלא הוי הגבהה פחות מג' טפחים, אבל לענין אם לבוד הוי רק באויר או אפילו בהפסק בזה, גם רש"י מודה לשיסת ד"ת, דדוקא גבי דבר שאנו דנים על החפץ או אמרינן דדין לבוד אינו אלא באויר אבל בהפסק לא הוי לבוד, אבל לענין קנין שאנו דנים על האדם וחפצים אנו לדעת אם גמר בדעתו לקנות על ידי הגבהה, או אמרינן דאם הגביה ג' טפחים אליבא דרש"י וספח אחד אליבא דר"ת אלא שיש הפסק בין הארץ עד למקום שמגביה הוי כלבוד, כלומר, כאילו לא הגביה הג', טפחים או הספח, דהא אין כאן ראי' שגמר לקנות, ואין זה ענין ללבוד דמחיצה ולא אמרינן לבוד בהפסק משום דאין דנים עתה על החמצא אלא על הגברא, ואנו משערים שמחשבתו של זה לא היתה על מנת לקנות, אבל במחיצות שהוא ענין של שיעורין אפשר דצדקו דברי הכ"צ, דבהפסק לא אמרינן לבוד.

ובט"ו זו יונת מה שדקדקתי לעיל דף ב' בדברי התוס' בכתובות ל"א, ד"ה, נימא, שהקשו, דל"ה דהגבהה קתה פחות מג' טפחים מה מריך, דהא כית דקטנה קודם התחלת

על גבי מקום ד' איכא הכא איוב שבת כשצידף ידו למטה מג', דלמטה מג', לא בעינן מקום ד' דכלבוד דמי וכמונתת אארעא דמיא, ע"ש בתוס', היטב ותראה דהכונה שזה קבל הדבר לתוך ידו ועל ידי זה הוא קונה וחייב משום גניבה, וגם חייב משום שבת, ואם מיירי שהוא קבל את החפץ לתוך ידו איכ' שוב היד חיצוי בין החפץ ובין הקרקע ואיך נאמר לבוד לפי סברת החכ"צ הג"ל, ואיך יתחייב משום שבת, ודוחק גדול הוא לחלק בין יד משום דבגופו אגידא וסופו ליטלו משם לפיכך לא הוי הפסק אבל דבר אחר המפסיק חשוב חציצה דמנא לן לחלק בהכי.

לבוד להחמיר

ג ראיתי שם בתשובה הג"ל שכתב להשיג על הרמ"א ביו"ד סוף סימן שע"א שכתב ולא אמרינן לבוד להחמיר בסומאה, וכתב עליו החכ"צ דבמחילת כת"ר, אישתמיטתיה תלמוד ערוך בעידובין ס' עושין פסין דף כ"ה הרחיק מן הכותל פחות מג', טפחים לא הועיל פירי רש"י והוי כמחיצה על גבי מחיצה הרי בפירוש דאמרינן לבוד להחמיר אפילו באיסודי דרבנן הקלים, ומהלכות סומאה אין דאי' כלל דשאני הלכות סומאה דהכי גמירי להו כדאמרינן בהדיא פ"ק דסוכה דף י"ח, ע"ש, ולא אדע, אם כוונת החכ"צ להשיג על הרמ"א, מה לו להביא מאיסוד דרבנן, אדרבה ה"י לי להביא דאי' מהא דתוס' הג"ל בכתובות דאמרינן לבוד להחמיר לענין חיוב שבת דבסקילה החמורה.

ובא"ת הלא בתוס', סוכה דף י"ז, ד"ה אילו מבואר דאמרינן לבוד להחמיר גבי סוכה אלא דלא אמרינן דעל ידי לבוד אנו דואין כאילו המקום שבו האויר מלא דבר—מה, אלא שלבוד מועיל רק לחבר את שני הקצוות, וע"י בחתים יו"ד ס' ש"מ, אלא שעל הרמ"א אין שום קושיא דהא הרמ"א מיירי שם לענין סומאה דוקא, ושאני התם דהלכתא כך היא.

ג לא הבנתי דברי החכ"צ הג"ל דאם יש דבר מפסיק לא אמרינן לבוד, הלא לכאורה סוגיא מפורשת היא להיפך, בסוכה ד', היתה פחותה מעשרה טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלושה טפחים כשירה, פירי רש"י פחות משלושה, כלבוד הלכה למשה מסיני וחשיבנן לי כאילו חקק לבוד ומגיע עד הכותל, לבוד סניף אפושטיץ בלעז דבר שמאריכין אותו על ידי סניפין כדי לסנוף חקק על חקק, עכ"ל, הרי דהגם שהקרקע מפסקת בין החקק והכותל לכל זאת אמרינן לבוד.

א"ל דבכאן הענין לבוד משונה משאר מקומות, דבכל מקום דאמרינן לבוד כגון שני סככים ואין כינהם ג' אמרינן לבוד פירוש שכל סכך וסכך מתרחב ומתקרב לחבירו, ואין סברא לומר שרק צד אחד של הסכך מתרחב אבל בכאן לא פירי רש"י כך אלא שהחקק נתרחב, וזה הוא שהאריך רש"י בלשונו לומר, דבר שמאריכין אותו על ידי סניפין כדי לסנוף חקק על חקק, דבאמת ה"י אפשר לפרש לבוד משני צדדים היינו שהחקק מתקרב אל הכותל וכן הכותל מתקרב אל החקק, דהא מיירי שיש בהחקק שיעור סוכה לארכו ולרחבו כרפי רש"י שם, אלא דאפשר דגם רש"י לא רצה לפרש דהכותל מתקרב אל החקק משום דהקרקע מפסקת ובכאן זו לא אמרינן לבוד כסברת החכ"צ, והגם דמבל מקום קשח א"כ איך נאמר דהחקק מתקרב אל הכותל הלא הקרקע מפסקת דאפשר דקיל יותר לומר דהחקק מתרחב

סוכה, וכן בשבת צ"א, מדמצטרף לענין סומאה מחייב נמי לענין שבת, אבל לפי הנ"ל יונת דשאני גבי פסי ביראות, דהן לענין סוכה והן לענין שבת אנו דנים על המתיצות על החסצא ואמרינן מגו. וכן לענין סומאה ושבת דשניהם דבר שבשיעורין הוא, אבל קנין ושבת הם שני מושגים, קנין הוא בגברא ושבת בחסצא ולא שייך מגו, והבן.

העקירה דעקירה לא הוי עד שיגביה ג' דלמטה מג' הוי כלבוד כדאמרינן בהמוציא, ואיכ דין הוא שיתחייב כמו לבן עזאי דאמר מהלך כעומד דחייב לפי שקנאה קודם שהתחיל עקירה, עכ"ל, וצריך ביאור אמאי באמת לא נימא מגו דהוי עקירה לענין הגבחה של קנין כן נמי תהוי עקירה לענין שבת בפחות מגו, כמו דאמרו בסוכה מגו דהוי דוסן לענין שבת הוי נמי דוסן לענין



סימן י-ד

חליבה בשבת י

הוי תולדת דש, ואית דאמרי תולדה דקוצר ולא היא ולא מתובר היא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדר, בתבואה בקשי ולשון מפרק נמי לא שייך למימר אלא לשון תולש עכ"ל.

והנה הנהו אית דאמרי שברשיי היא שיטת הירושלמי בפ' כלל גדול הלכ"ב דגריס התם החולב והרודה חלות דבש חייב משום קוצר, ואפשר הי' לאמר שהירושלמי לשיטתו דהא מבואר בירושלמי פרק בלל גדול הדין דצייד כוודא וכל דבר שמבדילו מחיותו ואפילו בבעל חי חייב משום קוצר ולבן חייב חולב משום קוצר דגם בחולב הרי היא עוקר החלב ממקום גידולו ממקום הדר, אבל בש"ס דלן מבואר דהשולה דג מן המים חייב רק משיבש בין סנפיריו והחייב הוא מצד נטילת נשמה כמו שפיר' רשיי ז"ל אבל משום קוצר לא מחייב דלא שייך קצירה בבעל חי.

אך מפרשיי שהעתקתי לעיל גבי חולב לא משמע כן דהא כתב אית דאמרי תולדה דקוצר ולא היא דלא מתובר הוא אלא ובר, משמע באם הי' מחובר הגם שהוא בבעל חי הי' חייב משום קוצר וכל הפסוד לדעת רשיי היא רק מצד שאינו מחובר אבל לא משום דלא שייך קצירה בבעל חי.

וכן מבואר בגמ'. בפרק שמונה שרצים ק"ז ע"ב אמר שמואל אושים ידו במעי בהמה ודלדל עובר שבמע' חייב משום עוקר דבר מגידולו, ועוקר דבר מגידולו חיובו משום קוצר כמו תלש כשותא מהיזמי היגי, הרי דגם בבעל חי באם הדבר הנצקק היא מחובר חייב משום קוצר.

אולט אפשר להסביר סבת פלוגתתם של הירושלמי והש"ס דילן, אם בחולב יש משום קוצר, באופן אחר, דהא במכילתין ע"ג, אמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום נוסע ואחת משום קוצר, וכתבו התוס' נראה דאפי' לרי' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר, אלא בענין זה, עכ"ל והנה רבו הפירושים בדברי התוס' הללו דאמאי לא מיקרי קוצר אלא באופן שיהי' צריך לעצים, וכי האופה פת בשבת לא יתקרי אופה באם אינו צריך לפת, הלא מה שאינו צריך להמלאכה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה אכל בכל אופן שם מלאכה לא פקעה.

הנני להודיע שאין מכוונתי לברר את ההלכה למעשה בענין חליבה, בי זקנה אין כאן וחכמה אין כאן לפסוק דינים בהלכות שבת, ולא באתי אלא לברר השיטות של הראשונים ולסלמל כהן.

גרס"ן בהמצניע ת"ד החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב תטאת חויד ביר'ט לוקה ארבעים דברי ר"א וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות, והנה יש מן ההראשונים דסברו דחכמים אכולהו פליגי שאינו אלא משום שבות וכן משמע לשון התוספתא פרק י' דגריס החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת ר"המרבץ והמרתין והסך והרודה חלה דבש בשבת חייב תטאת וביר'ט לוקה ארבעים דברי ר"א וחכמים אומרים וכ"ו אינו אלא משום שבות, מדתנא והמרבץ ר"י מוסיף על ענין הראשון משמע דכולהו בתדי הדדי תנא ודלא בנוסח בש"ס דלן והמגבן כגרוגרת המבבד דמלת המכבד אינו בר"י, מוסיף על ענין הראשון, אכל רוב הראשונים ובתוכם הרי"ח והאלפסי והרמב"ם ז"ל הכריעו שלא נחלקו ר"א וחכמים אלא מהמכבד ואילך, אבל בחולב הכול מודים דחייב, ועיין במגיד משנה ה' שבת פ"ח ה"ז, וכן מפורש ברשיי פסחים ס"ה ד"ה אחד זה ואחד זה, ע"ש, ועי' במהרש"ל שם במקומו, אולם בירושלמי פרק כלל גדול הלכה ב' מפורש דרבנן אכולהו פליגי דגרסינן התם המכבד המרבץ המגבן המחבץ החולב והרודה חלות דבש חייב תטאת דברי ר"א וכ"א משום שבות.

וגרס"ן עוד במכילתן חולב חייב משום מפרק ופרשיי מפרק כמו מפרק משא שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו

(*) את הקונטרס הזה כתבתי לפני כמה שנים והתחלתו נדפס ב"הפרדס" לפני שמנה שנים ובנתיים הרבה נכתב בדבר החליבה, לרגלי המאורעות בארץ ישראל שאי אפשר הי' להחליב על ידי אינו יהודי, והנני מדפיס כמו שכתוב אצלי חלפניס, ומשנה לא זו מסקומה.

התולש בפיו בשבת

וְנִרְאָה דדעת רש"י דל התולש על הירושלמי שאין בחולב משום קוצר לשיטתו קאי. דהנה ביבמות בפרק החרש אבא שאול אומר נהגין היינו לינק מבהמה בירש וכן בכתובות ס' גונת יונק חלב בשבת מ"ט הוה מפרק בלאחר יד ובמקום צערא לא גזרו רבנן. והנה אי אמרינן שחיוב חולב הוא משום מפרק ניהא דיונק גומא לא הוי מפרק אלא בלאחר יד דכן מבואר ברש"י ע"ג ע"ב אמר ר' פפא האי מאן דשרא פיסא לדיקלא ואחר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק ר' אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך. ופירש רש"י ע"י עריקה אלא או ביד בכלי ותולש בלאחר יד היא ופטור.

וְצָרִיךְ להבין מדוע לא פירש רש"י ותולש ומפרק בלאחר יד הוא אלא ותולש בלאחר יד, ומדוע החסיד רש"י ומפרק דהא ר' אשי פוטרו אף משום מפרק. ע"כ נראה לי להסביר דבאמת דברי רש"י הללו שאין תלישה אלא בכלי סותרים רבדיו בסוכה ל"ה אתרוג במחובר אסוד להריח בו מ"ט אתרוג דלאכילה קאי אי שרית ליה אתי למיגזיית. פירי רש"י כי מורח לי מנשי ותליש ואכיל לי ואף אם אכלו במחובר אין לך תולש גדול מזה עכ"ל הרי מפורש דהתולש בפיו מן המחובר תולש גמור הוא. ובספר בכור שור שבת ע"ג הריגיש בזה. יגם הקשה מהא דמנחות ע'. בעי ר' אבא שובלת שמרחה בברי ושתלה וקרא עלי' שם במחובר מהו ביון דשתלה פקע טיבלה מינה או לא. אמרו לי רבנן לאביי איכ' דלא פקע טיבלא מיני' מצינו תרומה במחובר לקרקע, ומשני כי תניי התיא לענין חיוב מיתה וחומש דאי תליש ואכיל תלוש הוא ואי גזין ואכיל בטלה דעתי אצל כל האדם. ע"ש. ובכן קשה דאם התולש בפיו אין בו דין אכילה משום דבטלה דעתו כל שכן דלא הוי תולש לענין שבת. ובמגן אברהם ס' של"ט סעיף קטן י"א הביא דברי רש"י בסוכה וכתב ומ"מ אפשר דאינו חייב עליו דאין דרך תלישה בכך. והוא משום דקשה לי דברי רש"י בשבת ע"ג כנ"ל.

אֲלֹט בירודם של דברים נראה כמו שהסביר מרן הקי וצ"ל בספרו הבדיר אנלי מל מלאכת קוצר ודאי אין דרך לתלוש כי אם ביד או בכלי בדפריש רש"י בשבת וכדמוכח במנחות ע' והתולש בפיו פטור. וכן מפורש בתוספתא דשבת פרק י'. אולם זה רוקא כשתולש בפיו. לא לאכלו מיר אלא לאכלו לאחר זמן. או בשביל אחרים. אבל אם תולש בפיו כדי שיאכלנו מיר ואינו מניחו שוב מתוך פיו לאחר שתלשו בודאי תולש גמור הוא. וטעמא דמלתא דאנן בתר כונת מחשבתו אזלינן לאיזה תכלית הוא עושה המעשה. באם הוא תולש בכדי לאכלו לאחר זמן הלא עיקר פעולתו העכשוית היא לשם תלישה כלבד ובשביל כן צריכה להיות המלאכה נעשית כתיקונה על ידי כלי או ביד. אבל באם תכלית כונתו הוא בכדי לאכול מיד או עיקר מחשבתו שהרבר המחובר יבוא לתוך פיו ואז אין נפקא מינה באיזו אופן נעשית מלאכת התלישה ובכל אופן שלא יהי תולש הוא. והוא טברא נכונה ראוי למי שארמז וע"ש שמביא רא"י לרבריו משי"ט ומדמה להא דאיתא בתוס' שבת ר'. כשם רבינו תם דהא דאמר מחשבתו משויי לי מקום היינו היכי דלא ניתא לי בענין

ובחידושי מהרש"א לסנהדרין כ"ו מסביר רברי תופי הללו דבאמת מלאכת קצירה אינה מתיחסת אלא לתבואה ולא אל העצים וע"כ בשביעית דרק קצירה אסרה התורה אין לאסור קצירת עצים שאינם בכלל קצירה אלא בשבת ומלאכת מחשבת אסרה תורה ע"כ בצריך לעצים הרי אתעבידא מחשבתו כמו שפיר' רש"י במכילתין ע"ג: תנא הקוצר והבוצר והגודר והמוסק והאורה כולן מלאכה אחת הן: גודד בתמרים. ומוסק בזתים. אורה בתאנים. וכן הוא ברמב"ם פ"ז הי"ד וכן הקוצר תבואה או קטניות או הבוצר ענבים וכ"ו כל אלו אב מלאכה אחת הן. ובאם הקצירה אינה בתבואה וקטניות אלא בדבר המחובר אז דוקא באם צריך להדבר והוי מלאכת מחשבת מיקרי קצירה והוי רק תולדה. כמו שמדקדק רש"י במכילתין ד"ה. וצריך לעצים להסקה משום דצריך להם הוי "תולדה" דקוצר דצריך נמי לקצור. אולם באם הפעולה של קצירה היא שלא בתבואה וגם שלא בדבר המחובר אז אפילו תולדה לא הוי. ולפיכך כתב רש"י גבי החולב ואית דאמרי משום קוצר ולא היא דלאו מחובר היא כלומר באם הי' מחובר והוא צריך לחלב אז הי' תולדה רקצירה ולא אב שאין אב של קצירה אלא בתבואה אבל חלב אינו מחובר אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדר ואין כאן אפילו תולדת קוצר. כנ"ל.

והירושלמי שמפרש שיש בחולב משום קוצר לשיטתו קאי. דקאמר התם נסע וזמר בשבת על דעתי דכהנא חייב שתים ולא הביא דוקא בצריך לעצים. משמע דשיטת הירושלמי דשייך קצירה אפילו בעצים ולא דוקא בתבואה ולכן שייך קצירה גבי חולב.

וְנִרְאָה לפי זה שיש מחלוקה גדולה בין הירושלמי והש"ס דלן. דלדין לא שייך אב של קצירה אלא בתבואה ובשאר דברים אם הם מחוברים וצריך להם הוי תולדה דקצירה וליירושלמי בכל אופן בין בתבואה בין בשאר דברים בין במחוברים בין בעקירים אם הם גרילים מן הקרקע. חייב משום קוצר.

אֲלֹט ראיתי בקרית ספר להמב"ט שמפרש במכילתין אהא ר"י כהנא פירש אחר. והוא כפי שהגני מבין מתוך דבריו הקצרים כי אי אפשר לחייב שתים את האדם העושה רק מלאכה אחת תגם שיש במלאכה זו שתי פעולות כי לא תעשה כל מלאכה כתיב וילפינן שאכל מלאכת ומלאכה הוא חייב ולא על הפעולות. אלא באם הוא זומר וצריך לעצים מבין שמלאכת מחשבת אסרה תורה הוא איתעבידא מחשבתו או מצטרפין המחשבה אל הפעולה וחייב שתים. ובאם כן אפשר לאמר שאין כאן שום פלוגתא בין הירושלמי וש"ס דלן, כי בירושלמי ליתא הוומר וצריך לעצים. אלא שם מבואר נסע וזמר בשבת על דעתי דרב כהנא חייב שתים. ואפשר לפרש והוא קרוב לודאי לא שבאותה מלאכה של זומר הוא גם כן נוסע כמו שפירש רש"י במכילתין אלא הוא עושה שתי מלאכות בהעלם אחת דאי לא הוי לי למימר דעל הזמירה לבד חייב שתים. ואז אי—דוקא שיהי צריך לעצים כי הלא שתי מלאכות ושתי פעולות מיוחדות הן.

וּבְדַבְרֵי הקרית הספר הג"ל פלפתי בחרבה מקומות. דהא בריש מ"ק. ב. נושא ונותן בזה אי מחייב חדא או תרתא. וע"י. במשנא א. דף ס"ב.

דהנה באמת לא מצינו בירושלמי הגיל. אפילו רמז כל שהוא—לפי פירושה של כל המפרשי הירושלמי הגיל. —לטעם המובא בשי"ס דילן דאין רוכבין על גבי בהמה משום חשש שמא יחתוך זמורה. לכן נראה לי דכך פירושו של הירושלמי הגיל. מפני מה אמרו אין עולין באילן שמא ישכח ויאכל או שמא ישכח וירעיד. הירושלמי מבטי לי אם הטעם היא מפני שגזרו שמא ישכח ויאכל בפיו בלי תלישת יד אוי כלי משום שהתולש בפיו תולש גמור היא או שמא אין תולש אלא ביד או בכלי ומשום חשש שלא יתלוש על ידי אכילתו לא היינו גוזרים שלא לעלות באילן אלא הטעם דגזרו שמא ירעיד. פיר' שמא יחתוך בידו כי מטבע הדבר שכל התולש פרי מן האילן ביד מרעידו יותר מהזוחתו בפיו לפיכך קראו מרעיד ועל זה משני הירושלמי. נישמענינה מן הדא הי' רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד הדא אמרה שמא ישכח וירעיד. ר"ל תא—שמע. דחני הי' רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד. וקא סלקא אדעתן שגזירת לא עולין באילן ולא דוכבין על גבי בהמה שניהם יחד נגזרו וטעם אחד לשניהם וגבי בהמה על כרחך אי אפשר לאמר מטעם שמא יאכל אלא שמא יחתוך זמורה והוא ענין אחד עם שמא ירעיד את האילן ואח הענפיו בשעת חתיכת לזמורה—הדא אמרה—ר"ל. מכאן נשמע: שמא ישכח וירעיד. הכולנה. —שגם הטעם שאין עולין באילן הוא משום גזירה שלא יתלוש הפרי ביד או בכלי אכל משום שמא יתלוש על ידי אכילתו לית לן בה. מפני מה אמרו הי' רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד חברייא אמרו שמא תינוק הבהמה. ר"ל סרס המאמר: חברייא אמרו מפני מה אמרו הי' רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד. לא כדקא סליק אדעתן שהוא מטעם זסוג אחד שאין עולין באילן אלא שמא תינוק הבהמה. ר"ל הבהמה תרבוץ בכדי להניק והוא יעמידנה דבר זה אסור ואפשר משום דהוי כמניק אותה בידים. אכל הא דאין עולין באילן אפשר הוא מטעם גזירה שמא ישכח ויאכל בפיו בשעה שיהי' קרוב להפרי כדבעינן למימר מעיקרא. אמר לן ר' יוסי הגע בעצמך שהי' הגון אחד גדול. ר"ל. ר' יוסי פריך הגע בעצמך איך תוכל לאמר שהגזירה היתה משום שמא יאכל ועבדו רבנן הרהקח שלא יהי' קרוב להפרי איכ' שהי' אדם אחד גדול—גבוה הקומה. גנות' היא תרגום של רם. עם גדול ורם (דברים ט"ב) תרגום יונתן עם חסין. וגנותך' ולא כהמפרשים שפירשו שהבהמה היא גדולה—שמגיע לפרי. האילן אפילו בעומד על הארץ מה יהי' דינו הכי יהי' אדם זה מותר לעלות בשבת באילן כי בין כך ובין כך פיו של זה מגיע לפרי האילן או אולי יהי' אסור לו לענק זה להלוך מסביב לגן מקום אילנות. אלא ע"כ אפילו תמצא לאמר שהתולש בפיו הוי תולש לא היו רבנן גזרו בשביל זה שלא לעלות באילן. אלא ע"כ הטעם משום שמא ירעיד שיתלוש ביד הפרי שבאילן הזמורה בשביל הבהמה. תנא ר' אחא בר ספא קומי ר' זעירא שנייא היא שהוא מצווה על שביתת בהמתו כמותו למען יניח שורך וחמורך כמוך. פירש שר"א בר ספא תולק על ר' יוסי ולא סבירא ליי' שהטעם של אין עולין באילן הוא הטעם לגזירת אין רוכבין על גבי בהמה אלא טעם אחר לגזירת אין רוכבין על גבי בהמה משום לתא רשביתת בהמתך כמוך כשם שאתה מצווה לנטות שלא לשאת משאוי ביום השבת כך אתה מצווה שבהמתך תהיי' נחה ביום השבת.

אחר אלא בענין זה כגון השתין ורק שאינו יכול להשתין ולרוק בענין אחר וכן זרק בפי הכלב שדצונו שיאכלנו הכלב או שישדף בפי הכבשן. מבואר מדבריהם דאף דבעי הנחה במקום ד' ואם נתתו לנטות ע"ג מקום פחות מד' פסור מכל מקום היכי שתכלית כונתו שיאכלנו הכלב ושיבא לפיו של הכלב אז מחשבתו משוי ליי' לפיו של כלב מקום ד'. ולא בעי שיניח לפני הכלב במקום ד' ומשם יאכלנו הכלב. ע"ש בדבריו ותמצא נחת.

ובכן מצינו למדים שבדיני תולש יש חילוק פעמים לא מיקרי תולש אלא ביד או בכלי והיינו היכי דתולש לא על מנת לאכלו מיד. ופעמים דהוי תולש אפילו שלא ביד או בכלי היכי דבעי לאכל מיד. אבל בפריקה אין שום מציאות שיתחייב אם לא ביד או בכלי. וזה היא שמדקדק רש"י ו"ל בלשונו הזהב בשבת ע"ג אין דרך תלישה ופריקה בכך. על ידי זריקה אלא או ביד או בכלי—הדברים הללו מתכוונים כלפי פריקה שפריקה שלא על ידי כלי או ביד בשום מקום לא הוי פריקה. ותולש כלאחר יד היא ופטור. פירוש ותולש זה שאין כונתו לאכלו מיד הוי תולש כלאחר יד ובכונתו חזר רש"י ופירש תולש דוקא כדי שלא תקשה עליו ממה שפירש בסוכה שכתולש בפיו אין לך תולש גדול מזה. ודוק היטב כי ב"ה קרוב הוא לאמתיתם של דברי רש"י ז"ל.

והנה אי אמרינן כשיטת הירושלמי דחולב הוא משום קוצר יקשה איך התירו לגונח לינק בפיו בשבת משום דהוי מלאכה כלאחר יד והלא תולש תולדה דקוצר היכי דתולשה לאכלו מיד אין לך תולש גדול מזה. ויונק בפיו מיד כשתולש את החלב היא אכלו ואין זה כלאחר יד כלל. כגיל בשיטת רש"י. באם אבל אמרינן שחולב הוא משום מפרק ניתא שבמפרק שלא ביד או בכלי תמיד הוי כלאחר יד ובכך דברי רש"י בשבת צ"ה החולק על הירושלמי עם דברי רש"י שבת ע"ג ד"ה אין דרך תלישה ופריקה בכך ודברי רש"י סוכה ל"ד כולם עולים בקנה אחד.

ו"ו להעיר קצת ראיי' לשיטת רש"י שהתולש בפיו הוי תולש מירושלמי ביצה פדק משילין הלכה ב' אלו הן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה. וגרסינן שם מפני מה אמרו אין עולין באילן שמא ישכח ויאכל או שמא ישכח וירעיד. והנה הקרבן העדה מפרש שם שמא ישכח ויאכל מפירות הגדילים על האילן. והפני משה מוסיף שמא ישכח ויתלוש. ויאכל. ונראה כי הפני משה נמשך אחר פשטן של דברים בבבלי ביצה ל"ו לא עולין באילן. גזירה שמא יתלוש. אכל באמת אינו כן משמעות הירושלמי. דאם כן שמא ישכח ויתלוש איבעי ליי' למימר דהא בהאכילה אין שום איסור כלל והעיקר האיסור היא התלישה. לכן נראה שהירושלמי בגירסתו עוד כוונה אחרת כחך להודיע שהתולש בפיו ואכלו מיד תולש גמור הוי' ולפיכך פירש שמא ישכח ויאכל ותלישתו ואכילתו באים כאחת.

**גזירה שמא יחתוך זמורה.
לפי שיטת הירושלמי**

וראה בהירושלמי הגיל עד אית תניי תני. כי רב' בו הפירושים וכל חכמי לב להגידו נלאו. ובכך גם אני אענה חלקי ומי שדעתו יותר רחבה יפרשנה בדרך יותר סלולה.

האמונת שלא מצינו מקרא למען ינח שורך וחמורך כמוך בתורה. כי בפרשת משפטים כתוב למען ינח שורך וחמורך וינמש אמתך והגר. ובפרשת ואתחנן כתוב למען ינח עבדך ואמתך כמוך ולא כתוב שורך. וכנראה מלת כמוך אשר כירושלמי היא הדרש כלומר למען ינח שורך וחמורך. ובאיזה אופן ינח—כמוך. וכן היא כמכילתא למען ינח שורך וחמורך תן לו ניח להתיר שיהי תולש ואוכל עשכים מן הקרקע או אינו אלא יחבשנו בתוך הבית אמרת אין זה ניח אלא צער. תרי שאדם מצווה לעשות ניח לבהמתו ביום השבת וכן הדין ביריט ועיין בראש ביצה פרק חמישי ובב"י סי' ש"ח ובמראה הפנים בירושלמי שם. ובברכות הראשונות שמות כ"י כתיב לא תעשה כל מלאכה אתה—עבדך ואמתך ובהמתך ונרדך אשר בשעריך. ולפלא כי בתרגום יונתן חסר לתרגם מלת ובהמתך והוא מתרגם לא תעבדו כל עבדיתא אתון ובניכון ועבדיוכו ואמהותיכון די בקירוכון ומלת ובעיריכוכו חסר אצלו מן המקרא. ובכלל אין המקרא הזה מתורגם בתיי כצורתו. כי בתחילת המקרא הוא מוסיף: וביומא שביעאה שבא וניח. מה שאינו במקרא וכסוף הפסוק הוא מתרגם בלשון רבים אתון וכניכון וכנתיכון וכ"י במקום שכתורה כתיב לשון יחיד. ואכ"ס.

ודע שמת שביארנו שיטת רש"י דהיכי דתולש בפיו לאכול מיד הוי תולש גמור היא נגר שיטת הר"ן בשבת פרק כל גדול גבי הוי מאן דפריס סילקא שכתב שכל מלאכה הנעשית בשבת בשביל לאלתר לא הוי סלאבה. ואין לך מלאכה הנעשית להנות ממנה לאלתר כהתולש בפיו ואכלו מיד. ולדעת הר"ן שם אפילו בסוחר לאלתר מותר.

מלאכות שהן חלקי האכילה אינן בכלל מלאכות

ובאמת דברי הר"ן הם משוללי הבנה. ראם אתה מבין דברים הללו כמשמעם אי"כ בטלה כל מלאכה שהיא לצורך אכילה בשבת. והמבשל בשבת לאכלו מיד וכן האוסה פת לאכלו מיד והקוצר זרעים או קטנית לאכלם מיד יהי פטור. וחס מלהוכיר כזאת. ותמי' זו כבר תמה בשלטי הגבורים על דברי הרשב"א.

ומתחלה עלה כדעתי לאמר שהר"ן לא אמר אלא בדומה לבורר היינו היכי דלא נעשה שום שינוי כהרבר משעת מלאכה עד שעת אכילה כגון שבירר דבר מאכל לאכלו הלא בעצמו של המאכל לא נתהוה שום שינוי אלא כמו שהי קודם בירודו כן הוא עד שעת אכילתו אכל היכי שמתהוה שינוי בעצם הדבר או אינו מועיל מה שהוא אכלו מיד כי השינוי בעצם הדבר הוא כמו הפסק הזמן ולפיכך נכונת דעת רש"י שהתולש בפיו לאכלו מיד אין לך תולש גדול מזה משום דשם נתהוה שינוי בעצם המרי והיא התלישה. דקודם תלישתו הי' סחובר לקרקע או לאילן ועכשו נתהוה בו שינוי שאינו בטל לא לקרקע ולא לאילן. ועיין בע"ז מ"ו דאבנים שנידלדלו וכן אילן שנתיבש חשוב שינוי שנשתנו מברייתם. וממילא לא קשה מאופה ומבשל שגודמים שינוי בעצם הדבר. אכל באמת הא ליתא. דאי"כ מה טעמא של טוחן לאלתר שהתיר הר"ן הלא טחינה גם כן שינוי גדול הוא ומה מועיל שתוא טוחן לאלתר אם

נתהוה שינו בעצם הדבר על ידי הטחינה ועיין ע"ז י"ז ע"ב מבואר שם רטחינה הוי שינוי כברייתם.

ולכאורה הי אפשר לומר דאין מכאן רא"י שיש פלוגתא בין רש"י והר"ן כענין זה היכי שתוא עושה המלאכה בשביל לאכלו לאלתר אלא דגבי תולש בפיו לאכלו מיד איכא טעמא לאיסורא. והוא שהגאון זצ"ל באגלי טל כתב לחדש דהגם שהותר צורך אוכל נפש ביריט היינו דוקא היכי שאכלו כדרך אכילתו אבל באם אכלו שלא כד"א אינו בכלל היתר של אר"ג ואי"כ גבי שבת לא כל שכן דדינא הכי ששלא כדרך אכילתו לא הוי בכלל אוכל. והנה כמנחות ע"י ע"א מבואר דאי גחין ואכיל בטלה דעתו אצל כל אדם ולאו שטיי אכילה. ואי"כ הכא כל ההיתר של הר"ן היא משום שהוא אוכלו סיר זה דוקא באם אכלו כדרך אכילתו אבל באוכל מן המחובר דהוא שלא כד"א כניל כמנחות לא שטיי אכילת ואסור.

אבל הא ליתא דהא ככתובות באלו נערוה איתא דאפשר לאכילת בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל. הרי סבואר דהו הוי כדרך אכילתו ואין לאמר דהאוכל מעל גבי קרקע דבר התולש מן הארץ הוי כד"א אבל האוכל דבר המחובר לא הוי כד"א. דהא על התלישה בפיו כתב רש"י שאין לך תולש גדול מזה ואי"כ הוי התלישה כדרכה ושוב כתולש הוי האכילה כד"א כמבואר מכתובות. ועוד דאי"כ התולש כיד או בכלי ואכלו לאלתר לדעת הר"ן יהי' מותר משום שאכלו כדרך אכילתו לאלתר.

אלא ע"כ עיקרם של דברים רכמו דלגבי תלישה בפיו הוי כדרכה כן נמי לענין אכילה. ככתובות הנ"ל. ומהאי רמנחות לא קשה. דשאני תרומה דאכילתו מצוה והתורה ציוותה לאכול תרומה לכהנים ואסרה אכילתה לזרים מובן שהתורה צותה לאכול בכל פרטי ודקדוקי אכילה כדרך הניסוס והוא אכילה שלא כמתובר ושלא מעל גבי קרקע על ידי גחיתה לארץ אלא כדרך אכילה במלוא טובן המלה אבל באכילת רשות אין כאן קפידה איך לאכול אם כמחובר או בתולש אם יושב או גוחן כלבר שאכלו בלי תערוכת של דבר מר שמי אכילה. ובכן אתי שפיר הא רכתובות הא דרש"י סוכה דשם באכילת רשות עסקינן ושמי אכילה וממילא אין מקום למה שכתבתי דטעם של התולש בפיו לאכלו מיד לא שמי אכילת ולפיכך לא הותר משום שהוא לאלתר כהיתרו של הר"ן גבי בורר וטוחן. דהא גבי אכילת רשות בכל אופן שמי אכילה כמו שביארנו. והא דאוכל נפש ביריט. שאני. דמקרא מלא כתיב בתורה אך אשר יאכל לכל נפש. אי"כ הקפידה תורה על דרך אכילתו. כדרך שהקפידה כאיסורים.

לכך נראה למע"ד שדברי הר"ן הנ"ל דכורר וטוחן ככדי לאכול לאלתר סותר כדקדוק נאמרו והיינו דבשתי מלאכות הללו באם עושים בכדי לאכול לאלתר לא הוי מלאכה כלל מפני שכך הוא דרך תאכילה. אדם אוכל ממת שלפניו וכדרך אחד הוא בורר כירו מה שמונח לפניו לא לשם ברירה אלא לשם אכילה. וכן טוחן שכתב הר"ן הוא בכעין זה לא טוחן חטים ברחיים. כי זה חיוב דאורייתא ואין חילוק בין אם טוחן לאכלם סיר אפילו כשהוא קמח או בשביל לאכול למחר. אלא שכונת הר"ן הוא על המחתיך את הירק דק דק שיש בו משום טוחן

לאכול מיד. ולא דוקא לועס בשיניו. אבל לפי מה שכתבתי דהטעם הוא משום שהברירה והטחינה בכדי לאכול מיד הם מחלקי פעולת האכילה ואינם כלל כגדר של מלאכה ניהא דמותרים אפילו לכתחילה ועיין במג"א ס' הנ"ל שמדבריו גם כן משמע שכל היותר הוא מטעם הנ"ל.

וְלפ"י זה לא קשה כלל מדברי רש"י סוכה שהתולש בסו"י הוי תולש והוא דהרשב"א הרי"ן דכשם שהתירו בורר כן נמי טוחן לאלתר מותר. דשאני בורר וטוחן שהם מדרכי האכילה ואינם בכלל מלאכה. והוא אי אפשר לאכול בלי שיברור ממה שלפניו ושיחתך לחתיכות דקות אבל תולש בסו"י אין בכלל אכילה אלא אפשר לו לאכול מן התולש מאתמול. (שוב ראיתי כאגלי טל הלכות טוחן ס"ק כ"ג שהביא הא דהרשב"א וע"ל גם הביא את דברי שלטי הגבורים שתמה על הרשב"א דאטו מותר לעשות כל המלאכות כשצריך להם מיד).

וְל"ח לחקור לשיטת רש"י דלא שייך בחולב משום קוצר משום דלא מחובר הוא אלא פקיד ופקיד וקאי בעטיני הדר. אם הפירוש שאינו תולדת קוצר ואינו חייב חטאת אבל איסור דאורייתא אית ב"י או דילמא מכיון שאינו מחובר אלא פקיד ועקיר לא הוי דומה כלל לקוצר ופסור ומותר מדאורייתא משום קוצר.

וְדג"ה אם נאמר שאפילו לדעת רש"י יש בחולב משום איסור קוצר אלא שפסור מחטאת. יתורץ קושיא גדולה שהקשה באגלי טל מלאכת קוצר כהא דיבמות ק"ד אבא שאול אומר יונקים היינו מבהמה טהורה כיו"ט ופוקי לה במקום צעד מפרק כלאחר יד יר"ט דאיסור לאו לא גזרו בה דבגן וקשה מהא דביצא י"ג. מוללין מלילה ומפרכין קטניות כיר"ט ופירש רש"י דהוי דש כלאחר יד וכיון דאיכא אוכל נפש לא גזרו כיר"ט. וא"כ יונק דהוי מפרק תולדה דדש כלאחר יד לשתרי משום אוכל נפש בלא טעמא דצערא ומדוע לא התירו כיונק אלא במקום צערא ומפרק כלאחר יד. ולפי הנ"ל ניהא דמשום איסור מפרק די היתר של כלאחר יד. אבל בחולב יש גם איסור קוצר מה אמרת דהוי גם קוצר או תולש בלאחר יד זה אינו דהא ביארנו שיטת רש"י דהתולש בסו"י לאכול מיד תולש גמור הוי. לכן נצרך גם היתר משום צערא.

הַעוּלָה מכל הנ"ל ששיטת תבבלי וכל המפרשים שאין בחולב משום קוצר. ולשיטת הירושלמי שיש בחולב רק משום קוצר הוא אליבא דר"י אליעזר אבל לדעת הירושלמי חכמים פליגי על ר"א ופסורו בחולב לגמרי וכן כתב הקרבן עדה בפירושו לירושלמי בשבת פרק בלל גדול גבי הממחוק ד"ה לפי נצרכה דהסוחס ויתים וענבים מאביהן חייב לר"א דמחייב נמי בחולב וברודה חלת דבש אבל לרבנן דפסורו בחולב פסורו נמי בסוחס ויתים באביהן. והיוצא מזה דלשיטת הירושלמי. להלכה אין איסור דאורייתא בחולב אלא פסור אבל אסור מדבריהם. כמו שפיר' רש"י בריש שבת. דפטור אבל אסור. פיר' אסור מדבריהם. ועתה נבאר שאר השיטות בעניני דחולב בשבת ולפי ותלמוד שלנו. ואלו הן:

כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ח' מהלכ' שכתב המחתיך את התולש הרי זה תולדות טוחן ועל טוחן כזה כתב הר"ן שבאם הוא טוחן בכדי לאכול מיד אין זה משום טוחן ומותר. כי באם הוא מחתיך את הירק בכדי לאכול אין סוגתו לטחינה אלא לאכילה ומדרך אכילה היא לטחון על ידי חיתוך את הירק לחתיכות קטנות. ואז המלאכה הנעשית היא האכילה. ולא אסרתה תורה את האכילה בשבת.

וְע"י הרמב"ם פרק ז' ה"ה שכתב תולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות. כיצד המחתיך את הירק מעט. לבשל' ור"ז חייב שזו המלאכה היא תולדות טחינה שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגושים הרבה ובל עושה דבר דומה לזה הרי זה תולדות טוחן עכ"ל והנה מה שהוסיף הרמב"ם ז"ל כדי לבטל הוא לכאורה לשון מיותר. אבל כידורם של דברים שהרמב"ם כיון כזה לדברי הר"ן הנ"ל שהיכי שהוא מחתיך את הירק בכדי לאכול מיד אין כאן איסור טחינה כי כך היא דרך האכילה ואינו חייב אלא אם חותכו בשביל לבשלו דהו' טוחן אבל הענינים הכלולים בדרך אכילה כמו בורר או מחתיך אינם בכלל מלאכה כלל.

אֲחַר' כתבי ראיתי במנחת חינוך במוסף השבת במלאכת טוחן שעמד בדברי הרמב"ם הנ"ל וגם הוא הרגיש שהרמב"ם הוסיף מלת "כדי לבשל" כדעת הר"ן הנ"ל אלא שכתב עוד: וסברת הרמב"ם נראה דדומי' דטחינה בעינן כמו הטוחן תבואה דלאחר הטחינה עדיין אינו אוכלין רק על ידי בישול ואפי' ח"נ אם חותך כדי לבשלו הוי טחינה אבל כדי לאכול בלא תיקון אינו דומה לטחינת תבואה ומה לי אם לועס בשיניו או שמחתיך קודם שיהי' קל לאכול ואין סברא שיהי' טוחן ככה"ג ובאמת בטוחן תבואה אף בדרכו לאכול קמה חייב דבטלה דעתו אבל מה שדרכו לאכול הוי כמו לועס בשיניו ואינו חייב רק ברוצה לבשלו הו"ל דומי' דטחינה עכ"ל והנה הרכ הזה הרכיב שתי סברות יחד דמתחילה כתב דהמחתיך את הירק כדי לאכול לאלתר לא הוי דומה לטחינה רבל דבר הנטחן צריך עוד לחיקון אחר קודם אכילתו מה שאין כן כזה. ולבסוף הוסיף שהוא דומה ללועס בשיניו. ולי יש לדון הרבה בשתי סברות הנ"ל. כי הלא בגמ' אמרינן האי מאן דסלית סילתא פירש רש"י מחתיך עצים דקים חייב משום טוחן הגם שהעצים הללו אינם צריכים לשום תיקון אחר טחינתם אלא משום דמלאכת החיתוך הנעשה בהם דומה לטחינה חייב הכא נמי גבי ירק שהמתכו עושה בו מלאכת טחינה. ואפילו להרמב"ם ז"ל דלא פסק כן. אלא דוקא כמנסר נטרים והוא צריך להקמה של הנסירה. ע"י בהרמב"ם שם. אבל גם קמה הנסירה לא צריך לשום תיקון. גם מה שכתב שהוי דומה ללועס בשיניו לפיכך מותר גם כן ליתא כי כבר הוכיח במג"א ס' שכ"א ס"ק י"ב מדברי רש"י שבת ק"ג אם לא שחק מע"ש לועס בשיניו ונתן פירי רש"י דכל כמה דאפשר לשנוי משנינן משמע דלעיסה בשיניו הוי טוחן ומקרא מלא כתיב ובטלו הטוחנות ואמרו חכמז"ל הטוחנות. אלו השינייים. רא"י זו מצאתי באג"ט—טוחן. ואפילו לדעת המחצית השקל שם דכוונת המג"א. דהוי רק איסור דרבנן הואיל דלעיסה הוי טחינה דרך שינוי. גם כן לא יתכן דהא הרכ בעל מניח כתב דהרמב"ם קאי בשיטת הרשב"א והא דעת הר"ן הנ"ל. הם חתירו לכתחילה בדירה וטחינה בשביל

א) דעת רש"י והרבה פוסקים דחולב חייב משום מפרק והוא תולדה דדש. ויש לפקפק הרבה אם זה הוא חיוב חטאת. הואיל שהיא תולדה דתולדה. חולב משום מפרק ומפרק משום דש. וראה דף כ"א: שהגני מפקפק הרבה אם חייב חטאת אתולדה דתולדה. אלא דבכל אופן איסור דאורייתא איכא בתולב.

ב) דעת תוס' רי"ד וקיי"ל אין דיעה אלא בנידולי קרקע ואין בתולב אלא איסור דרבנן בלבד.

ג) דעת ר"ת דחולב תיא תולדה רממחק שממחק את פי הוד ומחליקו.

ד) דעת הר"ן דאיסור חולב הוא משום כורר מפני שהבהמה שאי אפשר לאכלה בשבת היא כפסולת לגבי החלב וכן משמע קצת מרברי התוס' כמו שיתבאר.

ה) דעת הרשב"א שהמפרק חלב מבעלי החיים היא תולדה רגוזה שמפרק הצמר מן הבהמה הובא באס"ז. כתובות.

ו) ובספר תורת האדם להרמב"ן ז"ל נראה ששם דעתו שאין בחליבת אלא איסור דרבנן. והביא הר"ן בפרק החבית. בשבת. אהא דאמרינן בכתובות רגוזה יונק בשבת. והקשה הר"ן. הא כגוזה אין כאן סכנת נפשות ואמאי לא נאמר לעכרים שיחליבו. והביא בשם הרמב"ן ז"ל בספר תורת אדם רמזשם הכי שרינן מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכות. עכ"ל. והגם שאני חפשי בספר תורת האדם ולא מצאתי נ"ב שבות' שם. אבל נאמנים דברי הר"ן עלינו שכך היי כתוב בספרו. ובכן לכאורה דעת הרמב"ן ז"ל שאין בחליבה אלא שבות. וכן מבואר בחידושי הרמב"ן בשבת דף קמ"ה: דאין בחליבה בשבת שום איסור דאורייתא.

ז) ועתה נבאר כל דעה הדעה מדעות של רבותינו ז"ל. אם כוננתם לאיסור דאורייתא ממש. או שמא רק לאיסור דרבנן מלתא דמלאכה דאורייתא כוננתם.

והנה לדעת רש"י שחולב חייב משום מפרק ולא מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הוד. ראיתי בפרמ"ג בפתיחה לסי' ש"כ שכתב מפרק חייב דוקא היכי דלא מחובר אלא פקיד ועקיר משום שבמשכן היו מפרקים הסמנים משרביטין שמבוסים בו ואין מחוברים. הא הוי מחוברים להשרביט אינו חייב משום מפרק ע"ש. וקשה לי דבתוס' ביצה י"ג ע"ב ד"ה ואם קילף לא משמע כן דהא הקשו איך מקלפה רביתו דרב בסי של שעורים בשבת הא אמרינן לעיל רמולל מלילות מערב שבת וכו' הא בשבת אסור. ותירצו דלתלוש מן השיבולים אסור משום מפרק מפני שהשעורים מחוברים אל השבלים. אבל באם השעורים הם כבר תלושים מן השבלים אבל עוד הן בקליפתן החיצונה מותר. הרי מבואר הרבה להיפך שאיך שהרבה המכוסה הוא מחובר יש בו משום מפרק ובאם אינו מחובר הגם שמפרק מן הכיסוי אין בו משום מפרק. וע"ש בתוס' שברברים חללו בשיטת רש"י דשם נאמר.

ז) כרש"י שבת ע"ג ד"ה מפרק תולדה דדש שמפרק תבואה משבוליה לשון פורק מן החמור דישארגייד

בלע"ז רבינו לוי בתשובת רבינו משולם הגאון מצאתי כן ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות.

והנה מלשון רש"י שכתב מפרק תבואה משבוליה. מפורש יוצא שמפרק הוא כדבר מחובר. שהרי רש"י כללא כ"ל כל תבואה ואף שעורים במשמע ושעורים בשבולים לדעת התוס' כביצה י"ג הנ"ל הם מחוברים. אלא מה שרש"י מוסיף בלשונו לשון פורק מן החמור. נוטה שמפרק לא הוי כדבר המחובר כי הפורק מן החמור אינו פורק מעליו. רבר המחובר לו אלא המונח עליו וכן מה שפירש רש"י דישארגייד בלע"ז מורה כן כי דישארגייד בצרפתית או באנגלית אמרים על הפורק משא מן אדם או מן בהמה ולשון זה אינו על רבר מחובר. ואם כה נאמר. דברי התוס' הנ"ל. נמצא דאפילו לדעת רש"י אין כאן בחולב מפרק דאורייתא. ומרברי הרמב"ן ז"ל בחידושי למסכת שבת דף קמ"ה משמע שהוא מפרש רגם רש"י אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן. כי זה לשונו שם: מיהו רש"י פיר' שם בדבריו שהחולב מפרק גמור הוא. וכן י"ל. שאע"פ שהחולב מדבריהם. כיון דדמי למפרק וכי אורחי קעביר אסור ולא התיירו אלא שבות בשינוי דהיינו יונק. והכי משמע לישנא רג"מ. עכ"ל. מבואר שאין הרמב"ן בא בכאן לחלק על רש"י. אלא שהוא מפרש דגם אליבא דרש"י אין כאן אלא שבות.

י) להעיר ולסאורה יש סתירה לדברי רש"י הנ"ל. בשבת צ"ה שכתב דחלב פקיד ועקיר וקאי בעטיני הוד כתבואה בקשיה. ממה שפיר' רש"י בעצמו בחולין ק"ט. ד"ה. וה כנס. דחלב שבכחל אינו כנס ולא נאסף אלא מובלע בבשר הוא. ע"ש. ובדאי שכונת רש"י בחולין הוא על החלב שכדופני הכחל המתבלע בו בהיותו שם תדיר. וכן משמע ממה שפיר' שם בחולין ק"י. כחל מניקה. שהיתה מניקה ויש בדדיה חלב כנס הרבה. ע"ש.

ובשיטת הר"ת שכתב בתוס' פרק כלל גזול דף ע"ג ד"ה מפרק. שהחולב חייב משום ממחק רכשחולב ממחק את הוד ומחליקו. ע"ש. והגני מסופק אם כוננתו לחיוב חטאת ממש. דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא. רמה צריך החולב להתלקת הוד. ואפילו נאמר שכיון שהוד חלק הרי נח לחלוב. אבל בהמה הנחלבת בכל יום שדדיה חלקות הרבה מה צריכה לגופה היא בתחלקת הוד. ולהרמב"ם ז"ל הפוסק לחייב במלאכה שאצ"ל. הלא הוא אינו מפרש דחולב חייב משום ממחק אלא כרש"י משום מפרק.

ועוד דבלאכת ממחק יש לחייב רק איך שממחק עוד. כדי להחליקו. כמו שכתבו התוס' בשבת ע"ה. ד"ה. השף בין העמודים. וזה לא שייך כאן דהא אין כוננתו כדי להתליק את הוד ואין בו צורך כלל להתליקו. ואפילו היכי שמחליק את העוד הוד בכונתו כדי להתליקו. מסופק אני הרבה אם יש בזה איסור דאורייתא. וטעמא דירי הוא משום דברמב"ם ז"ל פרק י"א. מהלכי שבת איתא איזה מחק זה המעביר שער או צמר מעל העוד -אחר מיתת' עד שיחליק פני העוד. וכ"ו. תוס' הרמב"ם ז"ל -אחר מיתת' למעט מחיים דלא הוי מלאכה גמורה משום דהמחוק מחיים הוי בלאחר יד. וא"כ. אמאי לא נאמר לענין ממחק את העוד לשיטת התוס' הנ"ל. דבממחק מחיים הוי כלאחר יד. הלא כך היא הסדר במשנתנו. השוחטו ומפשיטו ואח"כ

הממחוק. כלומר, כשם שהמפשים העור מבהמה בחיי בודאי שהמפטה זו הוי רלאו כאורח"י כן נמי ממחק. ובפרס לדברי הירושלמי בפרק כלל גדול דאמר רממחק במשכן ה"י שממחקים את העורות, היינו לאחר שחיטה. ולכן נראה, רכשם שפירש הרמב"ן ז"ל ברברי רש"י האומר שחיוב תולב הוא משום מפרק. אין הכוונה חיוב ממש, אלא איסור רדבגן. כך גם כן צריך לפרש בדברי ר"ת, הסובר דחיוב תולב הוא משום ממתק היינו מדרבגן ולא מדאורייתא.

מהות של מלאכת מחחק

ובכ"ד לברך שאי אפשר לחולב שיתחייב משום ממתק מדאורייתא. צריך להקדים ולפרש מה היא מהות מלאכת מחחק כי כל המפרשים קיצרו הרבה מאד לפרש מה היא מלאכת מחחק, וברש"י רכלל גדול מפרש: מלחו: לעור. ממחקה: מגרד שערו. ע"ש. מבואר רממחק הוא לאחר שחיטה, הוא כרברי הרמב"ם הג"ל.

ובאג"ל טל מלאכת גוזה, סוף אות י"ג הביא דעת הריב"ש הסובר רבגוזה חייב גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה. משום רבמשכן היו מעבירין השער לצורך העורות אילים מאדמים והתחשים ולא לצורך השער. ע' בהריב"ש ס' שצ"ר. והקשה דא"כ שיטת הראב"ד רגוזה הוי גם מן המתה. ולפי מה רפליגי הרמב"ם והראב"ד ז"ל בפ"ט—ג"ר. בהעושה עין הצבע. שכתב הרמב"ם רחייב משום צובע. והשיג הראב"ד. דא"כ איך גמרינן מבשול סמנים ריש חיוב מבשל בשבת. הא אפשר דמלאכה זו היא משום צובע ולא משום מבשל. כלומר, רמלאכה שהיתה במשכן אם יש בה משום שתי מלאכות אין אנו יכולים ללמוד ממנה אלא מלאכה אחת. והכא דאיכא—לפי דעת הרמב"ם—משום מבשל ומשום צובע. אין אנו יכולים ללמוד ממנה אלא אחת. ומדמנא כמתנ' מבשל בין המלאכות ש"מ. דהעושה את הצבע אינו חייב משום צובע. אלא זה הצובע עם הצבע רכר—מה הוי צובע, ובכ"ן קשה נמי. איך אפשר לומר דהמעביר את השער מן המתה חייב משום גוזה. הא אמרינן במשנת דזה הוי ממחק. ואם זה הוי גוזה. כלומר, מה שהעבירו את השער מן העורות לאחר מיתת חשוב גוזה. איך למדו ממלאכה זו מלאכת מחחק. ואין לומר, דשיטת הרמב"ם אינו כן. רמרמחייב את העושה את הצבע, דחייב נמי חכא משום גוזה ומשום מחחק. דהא שאני הכא דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וגם הרמב"ם ז"ל מודה דאין לחייב על הגזיזה. ע"ש. ומרן זצ"ל הניח הרברים בצריך עיון.

ובפשטות יש לומר דאין ראי' הרמב"ם סובר דיש ללמוד ממשכן להתחייב על פעולה אחת משום שתי מלאכות. רכשם שלומרינן ממשכן לחייב את העושה את הצבע וגם מבשל הסמנים. דשאני התם שהן שתי פעולות חלוקות. דהשורה את הסמנים במים הרי הוא עושה את הצבע. ומה שמבשלין אח"כ. היא פעולה אחרת לגמרי ליפות את הצבע ולחזקו. ובכ"ן אין בזה משום עושה את הצבע. דהא הצבע כבר נעשה. וחייב רק משום מבשל. אבל גוזה וממחק שהן פעולה אחת כפי הסברת האג"ס. בודאי שגם הרמב"ם מודה שאין לחייב משום שתי מלאכות חלוקות. וזה הוא שהביאו למרן זצ"ל להניח הקושיא בצריך עיון.

ואחר בקשת הסליחה מאת כ"ק מרן זצ"ל. אין אני רואה בכאן שום מקום לעיון. ואם נעמוד היטב על מהות של מלאכת מחחק בעורות. יתברר שאינו דומה כלל עשיית צבע על ידי בישול סמנים. לגוזה שערות ולממחק עורות. והגני לבאר סדר עיבוד העורות כפי אשר ראיתי פעמים אין מספר: כשמעבדים עורות. מולחים אותם בתחילה ואח"כ נותנים את העורות בסיד. הסיד שורף בתוכו את הגידים והעורקים. גם את השער שעליו הוא שורף. כלומר, שתחבור של השער אל העור נעשה רפוי וכמעט מאליו נופל. וכשמציאים את העור מן הסיד. מניחים אותו על דף משופע ומגררים כברזל, וגרירה זו אינה להעביר את השער. כי השער עובר. בהעברה כל דהוא. אלא התכלית של גרירה זו היא להוציא את עקרי השערות כמין נקודות שחורות קטנות הנשאר בגומות של השער אשר בהעור. ולהשוות את הגומות שבעור שמהן יצא השער. כי כל שער ושער יושב בגומת קטנה. ולאחר שהעור מתעבד. אם לא יגררו היטב היטב, יתראה מקום הגומות והעור לא יהי חלק. ואת גרירה זו עושים בכלים שונים לא פעם אחת. כי אחר הסיד אין העור מעובר עדיין כל צרכו. ובימי המשנה היו משימים את העורות לאחר שהוציאו מן הסיד אל תוך צואת כלבים וכדומה בדברים הריטים המועלים לעבד. ועכשו משימים לתוך מי שרייה של מחשוף האילנות ושאר אמצעים המעבדים את העור. כך, שהגרירה את אשר במלאכת מחחק אינה באה כלל להסיר השער. אלא להשוות את פני העור. וזה שפיר רש"י במשנה "מגרד" שערו ולא פיר' מעביר או גוזה שערו. כי העיקר מלאכה היא הגרירה במקום שה"י שער כדי להוציא את עקרי השערות ולהשוותו. וזה הוא שאמרו בדף ע"ה. השף בין העמודים בשבת חייב משום מחחק. ופיר' ר"ה דשף העור על העמוד כדי להחליקו. זו היא הגרירה של אחר כך לאחר שהעור כבר מעובד כל צרכו. לפיכך חייב משום מחחק. כלומר, תולדה רממחק. רממחק השנוי במשנה באבות היא הגרירה הראשונה שפירשת' ורש"י פיר' עמודי אכסרראות וכ"ו. רגם זה הוא תולדה רממחק כי תכלית המלאכה להחלק. כמו הממרח רשיית. ואידך.

ונתתה אין כאן שום קושיא על הריב"ש הג"ל. רגזיזה אין לה שום צד השתוות אל מלאכת מחחק. והריב"ש תידש רק רכשם שיש גוזה בבעל חי. כך יש גוזה בעור המתה. היינו בתחשים או משאר חיות יקרות שגוזזים את השער גם כן לאחר מיתתן. מפני שצריכים להשער. והגם רבמלאכת המשכן לא מצינו שהיו צריכים להשער. ואפילו גוזה את השער משום חשיבות של השער אבל למלאכת המשכן לא היו צריכים את השער. ומה שגוזז הוא. כדי שיוכלו להשתמש בהעורות. וא"כ. היו הגזיזה מלאכה שאינה צריכה לגופה. בנוגע למלאכת המשכן. זו היא כוונת הריב"ש. אבל אין זה ענין כלל לממחק. רבממחק הרי הוא מגרד לא לשם גזיזה אלא לשם העור.

והוצא מזה רממחק הוא מלאכה לסובת העור. וממילא זה החולב הגם שהוא ממחק. אבל רחוק הדבר לומר שזה הוא ממחק דאורייתא. רממחק אינו אלא במגרד בכלי ולא ביר. —ושף העור על העמוד בודאי הכוונה דשף על העמוד בכלי. כדרך כל מעבדי עור. ואין שום מציאות לעבר ולמחק את העור בידים—ועוד שאין מלאכת מחחק אלא לאחר מיתת. רכרבר שיש בו חיים אי אפשר להשוות את גומות השער.

אולי מה שכתב הרמב"ן ז"ל עוד ולא פקע תורת אוכל מן העו
משום דחוי לנכרי איכ' יהי מותר לחלוב גם בהמה
טמאה משום דחוי לנכרי. וכן יהי מותר לערב כדבר איסור
משום דחוי לנכרי, אלא על כרחך הא דחוי לנכרי לא מקרי
חוי כלל.

והא דחוי לחולה אפשר לומר דתלי אם שבת הותרה או
הודחה אצל חולה. דאם שבת הותרה איכ' מקרי חוי
דהא האפשר שהבהמה זו תחיי מותרת לשחוט בשביל החולה
כמו שהוא מותרת בימי החול ובאם אבל שבת רק הודחה אצל
חולה או אי אפשר שהבהמה תהי מותרת ועיין בכסף משנה
ריש הלכות שבת שכתב שדבר זה תלוי אם טמאה דחוי או
הותרת. וכבר הארכתי בקונטרס מיוחד במשנ"א—א. סימן ד'.
כדבר זה. אם פקינ' הותרה או הודחה בשבת. ואם כך אפשר
דהר"ן דסובר שיש בחולב משום בורר ולא מקרי חויא
הואיל חוי הבהמה לחולה שיש בו סכנה יסבור דשבת דחוי
היא אצל סכנ' ולא הותרת.

ובקונטרס מיוחד הנ"ל ביארתי ששיטת הר"ן היא דפקינ'.
דחוי ולא הותרה עיי בהר"ן פ"ב דביצה לענין רבוי בשיעורין
שמפרש ששבת דחוי ולא הותרה. ועוד ראי מדברי הר"ן בשבת
בפרק האורג במתני'. ישב אחד על הפסה ולא מלאה יכר,
שכתב הוא ז"ל לפי שבענין פקוח נפש אפילו מתכוון למלאכת
הרשות עם אותה המלאכה של פקוח נפש מותר, ובידעא כזה
אמרו בגמ' רילן במסכ' יומא והטעם מפני שהוא מלאכה מצוה
וחובה היא עליו לפיכך אע"פ שהוא מתכוון עם אותה
מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת ותירו חכמים כדי
שלא ימנע משום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו)
אבל במלאכת רשות חס ושלום עכ"ל. משמע מתוך דברי הר"ן
הללו דדק מפני הטעם שלא ימנע מפקוח נפש התירו גם המלאכה
אחרת הנעשית ביחד עם המלאכה למען פקוח נפש. כגון הפורס
מצידה להעלות תינטק וגם דגים דהתירו לו גם להעלות הדגים.
ואם נאמר דפקוח נפש הותרה למה לן להר"ן לומר דהתירו לו
משום שלא ימנע מפקוח נפש. עדיפא מינה הוי לי למימר,
משום דשבת הותרה אצלו והרי היא השבת אצל זה הבא להציל
את התנטק כמו יום חול שאין בו שום איסור.

ועי' בפרק ד' דשמחת ה"י עומד וקובר מתו עד שהוא עומד
בתוך הקבר מקבל מאזריים וקובר, פירש הרי זה
לא יטמא. והטעם הפשוט התם הוא רטומא קרובים הותרת
אצל כהן ולא דחוי ועיי רשי' ברכות כ"י. ד"ה שב ואל תעשה
שמפרש כן. ולפיכך בשעה שהוא עומד בתוך הקבר אין עליו
שום איסור טמאה דהותרה לו ומקבל מאזריים הגם שאינם
קרוביו וקובר. ובכן מן הדין ה"י ראי להיות בזה הבא להציל
את התנטק שיהי מותר לו לצוד דגים כי השבת הותר אצלו
מכל וכל. ולמה לו להר"ן לומר שמותר לו לצוד דגים דחוישינן
שמה ימנע מפקוח נפש. אלא דאי שדעת הר"ן דשבת דחוי ולא
הותרה. ואיכ' שפיר לשיטתו יש בחולב משום בורר ולא מקרי
הבהמה חויי אבל הרמב"ן יסבור דשבת הותרה ולכן סובר דאין
בחולב משום בורר דהא חוי לחולה שיש בו סכנה דהלא הותרה
השבת אצל פקינ'.

ואפילו יעשה זה בכלי. מלאכה שאינה מתקיימת היא. כי בעבור
כמה ימים שוב יצמח השער והגומות שבין למקומן. וממילא
בחולב אפילו יתכוון בכוחה להחליק את העור כדי שיהי נח
לחלוב. ואפילו כשחולב על ידי עלעקטריק. שכלי ממחק את
העור. לכל זאת אין זה אלא מלאכה כלאחר יד. ומלאכת ממחק
הי רק לאחר מיתה ולא בזיהיה של הבהמה. ורק לטובת העור.
והנה לדעת הר"ן שחולב חייב משום בורר. יש להעיר לפי מה
רמבואר בהרה"מ. שהקשה על הרמב"ם דס"ל. דקניבת
ידק הוא מסיר העלים ורעים ואיכ' איכא חיוב בורר ותירץ
רכיך דלא הוי פסולת גמור לא הוי בורר דאורייתא. ולפי זה בה'
ליבה דהבהמה מחוי חוי ואינה פסולת בעצם אלא משום איסור
שבת לא גרע עכ"פ מעלים רעים דלא חוי. אלא עיי' הדין. ואיכ'
אין הבהמה פסולת גמור ואיסור בורר שבו אינו מדאורייתא. ואפשר
דגרע מעלים רעים דחוי לאכילה על ידי החזק אבל כאן
הבהמה בשבת לא חוי לאכילה בשום אופן מחמת איסור שבת.

אולי יש להכין מדוע הבהמה לא חויא הרי באמת חויא לחולה
כטענת הרמב"ן. דהא קי"ל מערבין לגויר ביח משום
דחוי לאחרינא וכן מערבין לגדול ביום הכיפורים דאע"ג. דלמחר
לא חוי לי' הואיל חוי לקטן שאינו בר עונשין עיין עירובין
ל' ואפשר דשאני גויר דאפשר רמתשיל אנורותי בטעמא
דסומכוס כמבואר שם בגמ' וגדול ביום כפורים נמי איכא טעמא
אחרינא משום דאיכא סעודה הראוי מבעוד יום מה שאין כן
בהמה בשבת. ואין בירו של זה שתתי הבהמה מותרת לו.
אבל לגויר בידו שהיין יהי מותר לו ובשביל שהוא בידו מקרי'
חויא כמו שאמרו דאי בעי מפקיר לנכסי חוי לי' השתא נמי חוי
אע"ג דלא ראינו מימינו מי שיפקיר נכסיו אבל בשביל שהדבר
הוא במציאות ויש אפשרות שיפקיר נכסיו בשביל כך מקרי'
חויא גם השתא.

והנה מה שכתב הרמב"ן דמשום איסורא לא פקע תורת אוכל
דחוי למחר. יתכן רק אליבא דבית הלל דאמרו בשם
שמעריבין לגדול ביריכ' כן מערבין לגויר ביין. דלידהו כל דחוי
באיזו צד שיהי מקרי חוי אבל לבית שמאי דאמרו שאני גדול
ביריכ' דאיכא סעודה מבעוד יום אבל לגויר ביין ליכא סעודה
מבעוד יום מבואר דהעיקר הוא אם חוי השתא איכ' אינו מועיל
מה שהבהמה חוי למחר דהעיקר הוא אם ראוי היום או לא.
אלא שאליבא דאמת דצד דברי הרמב"ן ז"ל דהא קי"ל כבית
הלל ולא כבייש ובל דחוי באיזה צד שיהי מקרי חוי. אולם
בתוס' שם ד"ה ולפרש כתבו דאינו מועיל מה שראוי לתקנו אלא
במדי דחוי השתא לשום אדם כמזן תרומה דחויא לכתנים ע"ש
ואיכ' אינו ראוי מדמעריבין לגויר ביין דהא חוי השתא לאחרינא
אבל בהמה השתא לשום אדם חוי מן החולה לא חוי. ואפשר
דהר"ן בשיטת התוס' קאי הרמב"ן חולק על זה.

אפשר לומר דהר"ן יסבור כתוס'. בפסחים מ"ו. ד"ה רבה
אמר אינו לוקה הקשו א"ת אי אמרינן הואיל איכ'
בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראי לחולה שיש בו סכנה וי"ל
כין דלא שכית כלל לא אמרינן הואיל. הרי דהתוס' סוברים
דחולה שיכ"ס לא שכית כלל ולא מקרי חוי ואפשר דהר"ן יסבור
גם כן כזו בתוס' ולפיכך סובר שיש בחולב משום בורר דהא לא
חוי השתא לשום אדם וחולה לא שכית.

כדי לשתות את החלב מיד—דהא חלב בר שתייה הוא מבלי לבשלו, אם שותו מיד אחר החליבה.—כדין שלא יהי חולב חמור מבורד עצמו, והלא חולב הוא בורד ביד ולא בנסת וכבדה וכשם שבורד עצמו מותר ביד לאלתר, גם חולב יהי מותר.

אלא דלוה מתנגד מה שאמרו בכתובות דף ס'. גונה יונק חלב בשבת, מה טעמא מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צער לא גזרו ביי רבנן, דלמה לן לתירא דבמקום צער, הלא אין לך חולב לאלתר כיונק שמיד שותה החלב, ואפילו שלא במקום צערא ליכא לאיסורא, אולם זה אינו, דהא שיטת הר"ן דאין בחולב משום מפרק ובע"כ, דהוא דיל יפרש הא דכתוכות בדרך אחר, דהא שם מפורש דחולב אסור משום מפרק.

וראיתי כאג"ט מלאכת כורד ס"ק י, שמסלפל הרבה לשיטת הסוכרות דחולב חייב משום מפרק תולדה רדש אמאי לא יחייבו נמי משום בורד, ושם כאות—ב. כתב שאינו כורד אם בחולב לשתות לאלתר אם אינו חייב, דכיון דהדרך לחלוב ביד אוכל מתוך הפסולת, יש לומר דחשוב כמו בכלי, ע"ש—ולי קשת להבין דבר זה, דאיך תהי התולדת יותר חמור מהאב עצמו כג"ל—ובסוף בא לירי אמסקנא דלפיכך אותן השיטות הנ"ל, אינן מחייבות את החולב משום בורד, הואיל שיש אפשרות לינק בסיו, רכה"ג לא הוי בורד כיון שהוא בשעת שתי, ולכן אפילו בחולב ביד אין כאן בורד, ומרמה זה להא דמבואר בש"ע ס', שייט, דיין שיש בו קיסמין דקים מותר לסגן במשמרת הואיל וראוי לשתות בלא סינון, ופיר' הלבוש דהיינו שהיי יכול לסגן בשינוי בשעת שתי, והיינו דדרך שתי לא הוי מלאכה כלל, וכיון דאפשר לסגן בלא מלאכה מותר לסגן גם במשמרת, ע"ש, שהאריך בדברים יקרים.

ול' נראה ראוי לדבר, מהא דכתבו התוס', בבכורות, נ"ט, דלפיכך מעלין את המדומע ביריט, משום דאפשר לתקנו בלא מלאכה על ידי שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, לכן מותר גם לתקנו על ידי מלאכה, והטעם דאו אין חשיבות למלאכה זו, ודומה דבר זה לסברת ר"ש, בזבחים י"ג, שאין הילוך עבודה שתהיי נפסלת, הואיל שאפשר בלא הילוך, ע"ש, והגם דשם אין הלכה בר"ש, אבל בשבת דמלאכת מחשבת אסרת תורת, ורק מלאכה חשובה היא דהוי מלאכה, לכן כל שאפשר שפעולת המלאכה תיעשה שלא על ידי מלאכה, אפילו נעשית על ידי מלאכה לא שמה מלאכה.

וגדולה מזו אמרו, בשבת ע"ר, דכותש ללא נחשב במתני, הגם שהיתה מלאכה זו במשכן, שכן עני אוכל פתו בלא כתישה, והכוונה, דאפשר לבטל מלאכה זו רהא חזינן דעניים אוכלם פתם בלא מלאכה זו.

אלא ריש לשרות נרנא בתאי סברא, דתינח אם חולב כדי לשתות מיד, או אפשר שתיעשה פעולה זו בלא מלאכה היינו על ידי שינוק לתוך פיו, אבל זה החולב לאחר זמן אין לו עצה לינק לתוך פיו, ועל מיד אין אנו צדיכים להעצה הנ"ל, שיוכל לינק לתוך פיו, דהא אוכל מתוך פסולת מיד אין איסור דאורייתא, אלא דהאג"ט, לשיטתו הנ"ל, שהוא מפקפק שם בחולב אפילו לשתות לאלתר חייב כיון דכך דרכה של מלאכה זו, ולכן הוא זקוק להעצה שינוק לתוך פיו.

והשתא דאמרינן דפלוגתת הר"ן והרמב"ן אם יש בורד בחולב או לא תלי' בפלוגתתם או שבת הותרה או דחוי, אפשר לומר דגם התוס' סוכרים דשבת הותרה ולא דחוי, ולפיכך אין בחולב משום בורד, וראוי דשיטת התוס' תיא כן מהא דהבאתי לעיל קושיית התוס' בפסחים מ"ה ד"ה רבה ואם תאמר אי אמרינן הואיל אי"ב בטלת כל מלאכת שבת דהואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ובאם יסברו דשבת אצל חולה הוא רק דחוי מה קושי' היא זו, היכן מצינו דאמרינן הואיל על דבר שלא הותר אלא דחוי הלא שאני אופת מיר"ם לחול דאי מיקלעי ליי אורחים יהי מותר לו לגמרי לאפות ואי"כ שפיר אמרינן משום היתר זה הרי הוא כאילו הותר, אבל באם אמרינן דחוי אי"כ אפילו יתרמי ליי חולה ג"כ לא יהי מותר אלא תודעה ומה שייך לומר שיתי פסוד על מלאכת שבת גם עכשו שאין כאן חולה מטעם שאם יודמן חולה בעל כרחינו יהי השבת נדחה, אלא ע"כ ששיטת התוס' דשבת הותרה אצל החולה, ואי"כ ניהא שאין בחולב משום בורד לשיטתם, ועיי' בתוס' שבת קמ"ד ד"ה חולב משמע שיש משום דש או בורד—בחולב בשבת וע"ש במתיר"א שכתב דכוונתם בורד ולא דש, ולפי הנ"ל יותר נכון ששיטת התוס' היא חולב משום דש ולא משום בורד.

אלו מרבני התוס' בשבת ג' ד"ה בר מהני חלה, משמע שגם שיטת התוס' היא דפק"נ בשבת דחוי ולא הותרה שהקשו שם אמאי לא קחשיב כפסוד ומותר, הא רתנן בפרק כמה מדליקין—כ"ט—המכבת את הנר—ואם בשביל החולה שישן פסוד, ומקי לה בחולה שיש בו סכנה, ואי"כ, הוא פסוד ומותר, דאין לך דבר תעומד בפני פקוח נפש, ותירצו, דהא מילתא דשיטתא היא ולא איצטרך ליה לשמואל להשמיענו, ע"ש, ואם שיטת התוס' דפק"נ הותרה, היינו כמו שהיום חול, מה קושיא היא להקשות דליתני בפסוד ומותר, הלא כל פסוד ומותר שייך בשבת, ולא כשעושה הדבר בחול, ויש מצוה דאורייתא לעשותה, דהא פק"נ הותרה, משמעושה שהיום נחשב כחול ומצוה לעשות היבר לצורך הצלת החולה, וקשת להעמיס זה בתירוצו של תוס' כמה שתירצו דהיא מילתא דשיטתא.

והנה בסירוש המשנה להרמב"ם כ"ב, על המשנה המכבה את הנר, הקשה קושיא זו של התוס' הנ"ל אמאי תנא בשביל החולה שישן פסוד ולא קתני מותר, ותירץ, לפי שהדין בסוף המשנה חייב, ולא יתכן שיצא מדין מותר לדין חייב, וזה החולה הוא חולה שיש בו סכנה, ובתנאי שאי אפשר להוציאו למקום אחר או להסתיר האור ממנו, ע"ש, וממה שכתב בתנאי וכ"ו, משמע דדעתו ז"ל שהשבת דחוי ולא הותרה אצל פק"נ, דאי הותרה למת לן לאהודרי היתירי, תלא שבת אצל החולה כחול הוא, ויהי מזה סתירה למה שכתבתי במשנא—א, בקונטרס הנ"ל, כשם מרן זצ"ל מסאכטשאו דשיטת הרמב"ם היא הותרה ולא דחוי, וראוי לדעת המגיד משנה כפ"ב מהלכי שבת.

ובשי"ט הר"ן ריש איסור בורד בחולב בשבת, ראוי לכרד אם איסור זה הוי כמו בבורד ממש או לא, והנה הר"ן פסק בפרק כלל גדול, דבורד לבו ביום אפילו ביד יש חיוב חסאת, ובבורד לאלתר, ביד מותר, ובתנאי שיהי בורד אוכל בתוך הפסולת, בקנן ובתמחוי פסוד אבל אסור, ע"ש, והנה אם נאמר, דבחולב חייב משום בורד, לכל זאת אם חולב

שבת י"ח.—הגם דבכל אופן אין זה ענין של איסור דאורייתא. אבל משום מיגדר מילתא אית ב"י, ובפרט שלצערינו הגדול עמי הארצים מתרבים וסבורים שאין בעלעקטרי חילול שבת, וכדי בזיון וקצף שחיברו קונטרסים להקל בהדלקת עלעקטריק ביר"ט, ומלכר שדבר זה איסור גמור הוא ואין שום הפרש למדליק נר של חלב או של שמן, יתר על כן, דבר זה תקלה גדולה היא לחילול שבתות. לכן הרבר זקוק לישוב הדעת גדול אם להקל ביותר בחליבה על ירי עלעקטריק מבחליבה ביר, ואפשר לצדד, רבמקום שחולבים כל ימי השבוע בעלעקטריק אולי חליבה ביר הוי שיטי.

והנה כל דברים אשר נאמרו מעלה לא נאמרו אלא בחולב לתוך הקערה שבזה ביארנו שעל כל פנים לרוב פשיטות אין כאן איסור דאורייתא, והיינו לפי השי"ס בבלי, אולם לפי הירושלמי בפרק כלל גדול, דרבנן פליגי על ר"א, אין בחולב אלא שבות.

ואין סתירה לדברי הירושלמי הג"ל. מהא דאמרינן בירושלמי ע"ז. א—י. בכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה. למה בהמה גסה יש בה חיוב חטאת, ובהמה דקה אין בה חיוב חטאת, —הכונה, דבהמה גסה העו"ם עובר בה בשבת אכל לא בהמה דקה—ופריך, ואינו חולב ואינו גוזז—פירוש, הלא גם בדקה שייד חיוב חטאת על ירי חליבה או גזיזת הצמר—ומשני, תמן היא מתחייבת ברם הכא הוא מתחייב. ע"ש, מבואר דגם הירושלמי סובר ריש חיוב חטאת במלאכת החליבה, דזה אינו, משום דהירושלמי מפרש כאן חליבה אליבא דר"א, וגזיזת לדברי הכל.

חליבה לתוך אוכל

אבל בחולב לתוך הקרירה שוב הדבר תלוי בשיטת הראשונים, רפליגי בהא דגרסינן בשבת קמ"ו, אמר רב יהודה אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקרירה אבל לא לתוך הקערה אמר ר' חסדא מדברי רבינו נלמד חולב אדם עז לתוך הקרירה אבל לא לתוך הקערה. ואלו הן :

א) שיטת הרי"ף בהלכותיו דחולב אדם עז לתוך הקרירה דוקא ביר"ט אבל בשבת לא דעו בחיי לאו אוכל חשובה והוי ליי מפרק אוכל ממידו ולא אוכל דוקא ביר"ט הותר משום אוכל נפש. כן הובא במלחמות בשם הרי"ף, אולם הר"ן כתב בשם הרי"ף דחליבת עז מותר ביר"ט לא מטעם אוכל נפש אלא משום דהעז גופא חשוב אוכל ומותר בשחיטה. אבל בשבת דאסור בשחיטה לא חשוב העז אוכל, וכן היא שיטת רבינו תם הובא בתוס' שם ד"ה כשיטת הרי"ף דחליבת עז הותר ביר"ט משום דעז חזי לאכילה והוי ליי מפרק אוכל מתוך אוכל דלא מירי עביר אבל בשבת אסור משום דהעז לא הוי אוכל דאינו ראוי לאכילה והוי כמפרק אוכל מתוך הפסולת.

ב) שיטת הרמב"ן וכן דעת אחרים שהובא בר"ן דחליבת עז הותר אפילו בשבת ומשום איסור שבת לא פקע תורת אוכל מינה דהרמב"ן הוסיף דחזי לנכרי ולחולה ולמחר.

אבל בכל אופן נשמע מזה דבחולב לשתות מיד אין כאן איסור בורר דאורייתא, הלא שיעור מיר מבואר בהר"ן פרק כלל גדול בשם הר"ח דהיינו שיעור מה שמיסב על השלחן בשעת סעודה, וגם אינו מבואר שם שצריך לאכול כל מה שבידר לאותה סעודה, ובדאי אם בורר כמה ליטרות של אוכלין ובדעתו לאכולן בשעת סעודה, ולא אכל אלא קצת מהם והותר את השאר שאין כאן איסור דאורייתא, דהא בשעת שבידר בהיתרא בירר, וא"כ לפ"ז, החולב פרה בשבת ודעתו לשתות מהחלב מיד אחר החליבה אין כאן איסור בורר דאורייתא אפילו לשיטת הר"ן, ואפילו ישתה רק כוס אחד השאר ישאר, דהא כל כוס וכוס נחלב בהיתר, דהא האיסור—של ברירה—הוא בשעת החליבה, ואם מחשב בשעת חליבת כוס הראשון לשתות, ונמלך שלא לשתותו אין כאן איסור דהא בשעת חליבה לא הוי בורר, ומותר לו שוב לחשוב על הכוס שני לשתותו וכן הרבה.

ונרן זצ"ל שם בהלכות בורר מתיר ביותר שהוא אומר שם בדף ע"ח: דהחולב בשבת סמוך לערב, כרי לאכול לאלתר בו ביום פטור משום דש—לשיטה הסוברת ריש בחולב משום דש—וגם משום בורר—לשיטה הסוברת חולב משום בורר—משום דלערב הבהמה ראוי לאכילה ולכן אין כאן דש (ולהסביר סברתו צריך להאריך הרבה וא"א לי כאן, ועיין היטב שם) ואיסור בורר גם כן ליתא כיון שהוא לאלתר, והוי בורר אוכל מאוכל רמותר לאלתר בשני מיני אוכלין אפילו להרשב"א, וממילא אפילו כיוון לבו ביום נמי פטור, דאמחשבה לא מתחייבין דמחשבה אינה אלא גרמא כמו שפיר' רש"י בגיטין נ"ג, גבי הכניסה לרבקה, וגרמא בשבת שרי, כדאיתא בשבת ק"כ ע"ש.

חליבה על ידי מכשיר חשמלי

ובאלו המקומות שחולבים על ירי עלעקטריק ומכניסים את ידי הבהמה אל הכלי העלעקטריק עובד מעצמו על ידי שמכניסין כך מערב שבת שבשעה פלונית תתחיל המכונה לחלוב, אלא שצריך לסייע ולהחזיק את הכלי על הדד שלא יצא מתוך הכלי, בדאי שזה קיל טפי לכל השיטות הג"ל, דהא זה הוי ודאי לא יותר מגרמא, ומה שאחז את הדד ואינו מניחו לצאת מן הכלי, אינו יותר ממסייע שאין בו ממש, ואינו דומה לחורש בכלי מחרישה, דהתם האדם עושה פעולת החרישה, וכן בחורש עם בהמתו שמחשבת האדם מועלת לגבי בהמה, והדברים עתיקין בדברי הרמב"ן בספר המצות—ע"א ג"ס מלאכת חורש—אבל כאן מלאכת החליבה עושה המכונה על ידי העלעקטריק המסודר מערב שבת, ובשעה שמכניס הדד אל הכלי אין כאן שום מלאכה, ומה שאינו מניח את הדד לצאת מן הכלי, דומה לצבי הניצוד מערב שבת, ואדם עומד בחוץ ושומר שלא יפתחו את הדלת.

ובפרט לשיטת ר"ת, דאיסור חליבה הוא משום שממחק את הדד, דאפילו נאמר שאדם החולב צריך לזה כדי שיהי' לו יותר נוח לחלוב, אבל כשחולב על ידי העלעקטריק, לא איכפת ליי להאדם בהחלוקת הדד, כי המכונה תחליב בין כך ובין כך, ולאידך גיסא יש ריעותא בהעלעקטריק, משום דהוי בכלי דחמור לענין בורר וגם לענין ממחק, כמו שביארתי, וגם עובדין דחול, ואושא מילתא בשבת ואיכא זילותא, כבשרשי

הוי ספק דרבנן ולקולא אזלינן והיי' לו להר"ן באמת לתתיר החליבה.

וא"ן לומר דאדרבה משום שהוא ספק דרבנן ואזלינן לקולא החלב מותר והיי' לי אוכל ולפיכך החליבה אסורה מדאורייתא משום בודרי. ולכן החלב אסור. דאם כן נמצאת אתה אומר שקולא זו חומרא היא. ואנחנו באנו להקל מטעם ספק דרבנן ולא להחמיר.

אלא שיש לישב שהר"ן לשיטתו. דהנה בכתובות פרק המדיר את אשתו פריך בגמ' והיכי מצי מדיר לה והא משעובד לה וכ"ו. עד מצית אמרית ליי עד השתא דלא אדרתן מצינא דאיגלגלא בהודך ומקשה הר"ן איכ' דלא חל הגדר הרי היא רוצה דאיגלגלא בהרי' ושוב חל הגדר. ואם הגדר חל הרי אינה רוצה לאיגלגלא בהדי' ושוב לא חל הגדר והרבר חחר חלילה עד כלי נקודת המעצור. והירץ הר"ן רבאמת קונמות מפקיע מירי שעייבוד אלא דרבנן אלמיי לשעיבודה וכבי האי גונא. כלומר, במקום שחחר חלילה אוקמה אדאורייתא. ע"ש הרי לך מפורש לפניך ששיטת הר"ן רמקום ספק של חחר. חלילה אוקמינן אדאורייתא וממילא בנידון דידן נמי אדאורייתא מוקמינן החלב מותר רמדאורייתא משקין שזבו מותרין ואיכ' והיי' לי אוכל והחולב הוא בודרי אוכל מתוך הפסולת.

פ"ק הנושרין מדברינו הג"ל, שלרוב הדעות הג"ל קרוב הרבר מאד שאין בחליבה איסור דאורייתא. ובמשים אוכל לתוך הכלי החולב לתוכו. כפי הדין המבואר באו"ח. ס'. תק"ה. וגם שותה מהחלב מיה' אחד החליבה. וגם במקום שחולב על ידי עלעקטריק המסודר מערכ שבת. ספק גדול יש. אם יש בזה שום איסור. ובשעת הדחק שאי אפשר לחלוב בשום אופן על ידי נכרי. כמו שהוא עכשו בארצינו הקדושה. והדבר נוגע לפרנסת רבים מישראל. ויש שהדבר נוגע עד נפש. דהא אמרו במכילתא: מסכת ויסע. פרשת בשלת. וילן העם על משה—ואת בני ואת מקני בצמא. השוה בהמתם לגופם אמרין. בהמתו של אדם היא חיה. ע"ש. בודאי שיש לצרף הדברים הג"ל כמו סניף להיותר כאשר יורו הגדולים שבישראל. באם דבר זה הוא שבות דשבות מטעם צעד בע"ה. ופסידא. וכה"נ. וכל זה רק להלכה. אבל למעשה לא אמרתי דבר ולא יסמוך חלילה שום אדם עלי. כי גם שבותי שבת אסמכו ביי רבנן אקרא דשבתון. ע' רש"י יומא ע"ו. ד"ה. שבתון. ודעת הרמב"ן ז"ל. שכל הטרחים הם בכלל תשבות. ועיי' במשנ"א. א. סימן א. ענין ג. שתארכתי הרבה בזה. וגם אין מדמין שבותין זו לזו. עיי' בב"י ס'. ש"ו. ולמעשה צריך הענין בהירות ובירוד. כי רק בשבות דשבות יש להתיר.

ג. ש"ט"ט הרמב"ם בפ"ח מהלכ'. שכת הלכה— שהחולב שלא לתוך אוכל חייב חטאת והחולב לתוך אוכל פטור מחטאת אבל איסור איכא.

ד. וש"ט"ט הר"ח דאפילו בירט נמי אסור לחלוב דלא קיימא לן כשמאל דסוחס אדם אשכול של ענבים וכי' אלא כרי יוחנן דפליג ואמר כבשים ושלקות לגופן מותר ולמימיהו חייב חטאת ולא מפליג בין לתוך אוכל או שלא לתוך אוכל.

ו"ט לדקדק בלשון הר"ן הג"ל שכתב ואע"ג דשרי לסוחס אשכול של ענבים לתוך הקדירה בשבת היינו משום דאשכול גופא חזי לאכילה מה שאינו כן בעז דלא חזיא בשבת ואי שרי לחלוב לתוך הקדירה הוי ליי כבודר אוכל מתוך הפסולת עכ"ל וצריך להבין את הלשון של דאי שרי לחלוב וכי' הוי לו למימד ואסור לחלוב דהיל כבודר אוכל מתוך הפסולת. וראיתי למרן מסאכטשאוו זצקה"ה באגלי טל מלאכת דש ס"ק. ס"ח. שתירץ רקשה ליי להר"ן דהשתא דאסור לחלוב לקרירה ממילא אם עבר וחלב אסור משום משקין שזבו כמו חלת דבש הזב בשבת אף שאוכל היא כיון שזב מתוך הפסולת הר"ל משקין שזבו וכל שכן בזה שעבר בירים בודאי נאסר החלב ואיכ'. לא הוי שום אוכל מתוך הפסולת דהא בשבת שניהם אסורים ושניהם פסולת ניגנו ולמחרת השבת שניהם מותרים. ע"ב תירץ הר"ן דמכל מקום אי אפשר להתיר דאם נתיר שוב יהי אוכל מתוך הפסולת לפיכך אסור. נמצא והרבר חחר חלילה דאי אסור החלב ה"ל פסולת מתוך הפסולת ומותר. ואי מותר הר"ל. אוכל מתוך הפסולת ואסור והרבר חחר חלילה באין מעמד. וכעין שכתבו התוס' בפסחים לענין עלה עלי זכר פסולה אף דלא ניתא להבעלים להפסיד פרה אדומה שדמי יקרים בשביל רוח ולרות מ"מ אי אפשר להתיר שאם תאמר כשירה יהי ניתא ליי ופסול ואי פסול שוב לא ניתא ליי וכשר וכן חחר חלילה כנ"ל.

והנה כי דברי מרן ז"ל הם נכונים וברורים אולם יש להתבונן דאכתי לא דמי דהא זה ברור שבאופן כזה אין שהרבר של אסור או מותר חחר חלילה. לא הוי יותר מספק השקול רכשם שאתה יכול לעמוד על צד האסור כך אתה יכול לעמוד על צד הותר. כי שני הצדדים שווים באין מכריע. והתינה גבי פרה דהוי ספק דאורייתא ולחומרא אזלינן שפיר כתבו התוס' בפסחים כיו ע"ב ד"ה עלה זכר דבכתאי גונא אין להכשיר. אבל כאן גבי חליבה דכל האיסור של החלב שאתה בא לאסרה אינה אלא כמו משקין שזבו דאסור מדרבנן. ובאופן כזה שהענין חחר חלילה



זורע בשבת חזר ולקט הזרע קודם השרשה

אבל אם הוציא חצי גרוגרת לזריעה והגיתו, לא איכפת לן מה שנמלך אח"כ לאכילה, הגם דלא נתקיימה מחשבתו לזריעה וממילא לא היתה כאן שום מלאכה, דחצי גרוגרת אינו בגדר מלאכה, ודבר זה משנה מפורשת היא בריש המצניע, המצניע לזרע—הוציאו בשבת חייב ככל שהוא, חזר והכניסו אינו חייב אלא כשיעורו—פיר' רש"י; זה שהצניע פחות משיעור והוציאו אם חזר ונמלך שלא לזרוע והכניסו אינו חייב בהכנסה זו אלא אם כן יש בו שיעור שלם, דכיון דנמלך עליו שלא לזרוע ביטל מחשבתו, והרי הוא ככל אדם, עכ"ל, מבואר דדוקא על הכנסה פטור על פחות משיעור אבל על ההוצאה ראשונה שהיתה לזריעה, הגם דנמלך ולא נתקיימה מחשבתו, וממילא לא היתה בהוצאה כשיעור מלאכה, לכל זאת חייב.

ואפ"ל זרע בשבת ובא אחר ולקט את הזריעה שלא לרצון המזריע, גם כן חשוב נתקיימה מחשבתו, הואיל שמלאכת הזריעה נגמרה, וכן נמי באם זרע במקום הראוי לזריעה, ולא קלטתה האדמה, נמי חשוב זריעה משום דנתקיימה מחשבתו, דמה לי אם אירע אונס ולא קלטתה האדמה או שגדלה התבואה והוכתה בשדפון, הכי נימא, דכשכיל שלקתה התבואה בשדפון יפטור על מלאכת זריעה, כן נמי מלאכת זריעה בלי השרשה נמי מחייב, אם האדמה היא ראוי לקליטה, ולא חשוב לא נתקיימה מחשבתו, אלא באם במלאכת הזריעה כעצמה לא נתקיימה מחשבתו, כגון שרוצה לזרוע חטין וזרע שעורים, אבל מכיון שהזריעה כעצמה נעשית כמחשבתו, אלא שאחר כך מתהווה שינוי אין זה מועיל לפטור את הזרע למפרע.

שוב ראיתי שבמנחת חינוך במוסך השבת מלאכת זרע, וכן בהלכות יו"ט מצוה רח"צ, כתב גם כן דזרע חייב אפילו בשחזר ולקט את הזריעה, ומסביר הדברים כג"ל דזריעה היא המלאכה, ואינו דומה לאסיה, שאין ההדבקה מלאכה אלא האסיה, ומביא רא"י מספר החינוך שהזרע כלאים לוקה ואינם אסורים בהנאה, עד שישרשו, ורא"י זו הובא גם כן באגלי טל, הג"ל.

אלא שיש לי לדון בדבריו של מנחת חינוך כמה שכתב שם כמצוה רח"צ, לתרץ קשיית הגאון הרבי ד' יונתן זצ"ל כמשנה דמכות יש חורש תלם אחר וחייב משום שמנה לאוין, התורש בשור וחמור וכו' וכלאים בכרם ויו"ט, ומקשה שם הש"ס ולחשוב נמי זרע ביו"ט, ומשני, אין חילוק מלאכה ביו"ט, וקשה, מה קשיית הגמ' ולחשוב נמי זרע, הא מידי בזרע כלאים בכרם דאסורים בהנאה, אי"כ, הוי מקלקל, ומקלקל פטור במלאכת שבת ויו"ט, ועל זה תירץ המנחת חינוך, דלפי המבואר דאיסור הנאה אינו בא אלא משעת השרשה, וחייב זרע הוי מיד בשעת זריעה, אי"כ, לא הוי מקלקל, דרמי כאילו לקט את הזריעה לאחר שזרע דחייב, כן נמי אע"פ, שמקלקל אחר כן אין זה פטור למפרע על הזריעה, ודומה לבונה על מנת לסתור דחייב, שאין הסתירה מבטלת את חיוב הבגין למפרע, ואף דודאי עכ"פ, צריך לזרוע שיחיי' ראוי להשרשה וכאן יהי' מקלקל על ידי שיאסר

ל'עיל דף כ"ז, ע"כ, כתבתי בדברי המהר"ם מלובלין שבת ע"ג, בתוס' ד"ה, וצריך לעצים, שכתב דמוחק על מנת לכתוב אינו חייב תרתי משום מוחק ומשום כותב אלא משום כותב לחדא, ותמהתי דאי"כ, איך משכחת שיתחייב בשבת, ל"ס חטאות, ובש"ס אמרינן; מנינא למה לי, איך יוחזן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת, ועתה ראיתי בהרש"ש שכתב על המהר"ם, בקצרה; דבריו תמוהים מאוד.

והנה כנים הדברים שדברי המהר"ם תמוהים, אלא שעל הרש"ש חנני מתמלא מדוע הוא מתמה על המהר"ם דהא הרש"ש בעצמו כתב בהמשנה דכלל גדול דאם זרע ולקט הזרע קודם ששרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע בין דלא נתקיימה מחשבתו, ודבר זה יש ללמוד מבעיא דרבב"א בריש מכילתין דאם רודדו קודם שנאפה פטור, וגדולה מזו משמע בתוס' ק"ע בירושלמי דפרקין בדי"ה, כל דבר, דאם עקר דבר מגידולו אם שוב שתלו אח"כ, פטור, וזה ודאי לא נראה דכיון דכבר גמר מלאכת העקירה, (וזה דומה למה שכתב הרא"ש בס"ב דביצה ס"ס י"ז, ע"ש) משא"כ, הבא דלא נשרש עדיין לא נעשה כלום דכמאן דשדא בכדי דמי, עכ"ל, מבואר מדבריו דהזרע ולקט הזריעה פטור, אי"כ, מה מתמה על המהר"ם במוחק על מנת לכתוב ונמלך ולא כתב דפטור, הלא הדברים קל וחומר, מה זריעה שאינה בעצמותה מקלקל אם נמלך ולקט הזריעה אמרת דהוי לא נתקיימה מחשבתו הראשונה, מוחק דבעצם עצמותו אינה מלאכה דהוי מקלקל, אלא דכל החיוב מהמת מחשבתו על מנת לכתוב, אם נמלך שלא לכתוב לא כל שכן דפטור.

אלא דבאמת דברי הרש"ש הנ"ל דהמלקט את הזרעים קודם שנישרשו פטור, מופרכים הם, וכבר הביא מרן זצ"ל באגלי טל מלאכת זרע דברי הרש"ש הנ"ל, וחביא ראיות לסתור את דבריו, אלא דעל הרא"י שהביא הרש"ש מרדיות פת, לא נאמר מידי, ולי נראה שאין רא"י כלל מרדיות הפת, דשאני גבי אסיה, שאין ההדבקה הפת המלאכה האסורה בשבת, דאם ידביק את הפת ולא תאסר אין זו כלל מלאכת אסיה, אלא שבאם הפת נאסרה, או חשוב כאילו הוא אסור בידים על ידי שהדביק את הפת, מפני שכך היא המלאכה של בשול ואסיה, כמו שאמרנו במנחת חינוך, כמעשה שבת, ע"ש, אבל כמלאכת זריעה הזריעה בעצמה היא המלאכה, וזו היא שאסרה תורה להגיה את הזריעה בארץ, ולא השרשה היא המלאכה דהא ההשרשה לעולם נעשית בחול באם זרע בשבת, ומה שכתב הרש"ש דפטור משום דלא נתקיימה מחשבתו, לא זכיתי להבין, וכי מי שיבנה בשבת אח"כ, נמלך וסתר את שבנה בתחילה על מנת להתקיים, והתעלה על הדעת לפטורו משום דלא נתקיימה מחשבתו, הלא מחשבתו הראשונה התקיימה אלא שאחר כך נמלך, והרי זה דומה למי שמפנה חפציו מרשות היחיד לרה"ר, והגיה ברה"ר, ואח"כ נמלך להחזירם לרה"י, הכי זה נקרא לא נתקיימה מחשבתו, חזלא בשבת צ"א, כל התבועא היא בהוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה ונמלך עלי' לאכילה, היינו שנמלך בין העקירה והנאה,

בחנאה. זה אינו, דה מקרי דאוי להיות נשדש בהיתר, דהא בידו ללקט מיד אחר הזריעה מין אחר, והשאר יתי נשרש בהיתר, איכ לא הוי מקלקל בשעת זריעה, זה תוכן דבריו, ע"ש.

והנה דמשיטא ל"י להמניח, דכלאים אין האיסור אלא בהשרשה, יש להעיר מתוס' חולין דף ק"כ ד"ה, היכא דלא וכ"ז שכתבו בתוך אה"ה, ומה שפירש בקונטרס דכלהו קרי איסורא הבא מאיליו לבד מהקדש, אי אפשר לומר כן אלא אכלאים קאמר, כדפי' שאין זה איסור הבא מאיליו, שעל ידי מעשה של זריעה נאסרין הכלאים, וגם העבירה היה בשעת זריעה, ע"ש. מבואר מדברייהם דהאיסור הוא משעת זריעה, וקודם השרשה זריעה שמה ועובר על לא דלא הורע כלאים, ומשיטת רש"י משמע דאין שם זריעה עלי עד ההשרשה, ואיסור זריעה דשבת אין לדמותו לכלאים ולשביעית, כמו שמבאר באג"ט, ובאב"ג באריכות, וע"י ברש"י פסחים כ"ה שהאריך בזה.

והנה דמשיטא ל"י להמניח, דכלאים אין האיסור אלא בהשרשה, יש להעיר מתוס' חולין דף ק"כ ד"ה, היכא דלא וכ"ז שכתבו בתוך אה"ה, ומה שפירש בקונטרס דכלהו קרי איסורא הבא מאיליו לבד מהקדש, אי אפשר לומר כן אלא אכלאים קאמר, כדפי' שאין זה איסור הבא מאיליו, שעל ידי מעשה של זריעה נאסרין הכלאים, וגם העבירה היה בשעת זריעה, ע"ש. מבואר מדברייהם דהאיסור הוא משעת זריעה, וקודם השרשה זריעה שמה ועובר על לא דלא הורע כלאים, ומשיטת רש"י משמע דאין שם זריעה עלי עד ההשרשה, ואיסור זריעה דשבת אין לדמותו לכלאים ולשביעית, כמו שמבאר באג"ט, ובאב"ג באריכות, וע"י ברש"י פסחים כ"ה שהאריך בזה.

זורע על מנת לקלוט, בונה על מנת לסתור

אולם מה דמשיטא ל"י להגאון בעל מנחת הינוך ז"ל דהבונה בשבת על מנת לסתור, חייב, לדידי מספקא טובא, הא משנה מפורשת היא בריש הבונה, זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, ואמרינן בגמ' זה הכלל לאתוי מה לאתוי דחק קפיוא בקבא, פירי רש"י, בגולם גדול הראוי לחק בו קב חקק שלש לוגין, ואע"פ שעתידי להוסיף יש שמקיימין כן, ע"ש. ורי דאיצטרך לאתוי בזה הכלל, תק קפיוא בקבא, הגם דבאם יחקק קב לא יבטל את החקיקה של שלש לוגין אלא ירבה על החקיקה לכל זאת, אלמלא דיש מקיימין כך הוי פסור, משום דבשעת שחקק ג', לוגין היתה דעתו להרחיב את החקק והוי מלאכה שאינה מתקיימת, ואיכ, הבונה ומיד בשעת הבנין חושב לסתורו אמאי יחייב מה יש מלאכה שאינה מתקיימת יותר גדולה מזו.

והנה דמשיטא ל"י להגאון בעל מנחת הינוך ז"ל דהבונה בשבת על מנת לסתור, חייב, לדידי מספקא טובא, הא משנה מפורשת היא בריש הבונה, זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, ואמרינן בגמ' זה הכלל לאתוי מה לאתוי דחק קפיוא בקבא, פירי רש"י, בגולם גדול הראוי לחק בו קב חקק שלש לוגין, ואע"פ שעתידי להוסיף יש שמקיימין כן, ע"ש. ורי דאיצטרך לאתוי בזה הכלל, תק קפיוא בקבא, הגם דבאם יחקק קב לא יבטל את החקיקה של שלש לוגין אלא ירבה על החקיקה לכל זאת, אלמלא דיש מקיימין כך הוי פסור, משום דבשעת שחקק ג', לוגין היתה דעתו להרחיב את החקק והוי מלאכה שאינה מתקיימת, ואיכ, הבונה ומיד בשעת הבנין חושב לסתורו אמאי יחייב מה יש מלאכה שאינה מתקיימת יותר גדולה מזו.

והנה דמשיטא ל"י להגאון בעל מנחת הינוך ז"ל דהבונה בשבת על מנת לסתור, חייב, לדידי מספקא טובא, הא משנה מפורשת היא בריש הבונה, זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, ואמרינן בגמ' זה הכלל לאתוי מה לאתוי דחק קפיוא בקבא, פירי רש"י, בגולם גדול הראוי לחק בו קב חקק שלש לוגין, ואע"פ שעתידי להוסיף יש שמקיימין כן, ע"ש. ורי דאיצטרך לאתוי בזה הכלל, תק קפיוא בקבא, הגם דבאם יחקק קב לא יבטל את החקיקה של שלש לוגין אלא ירבה על החקיקה לכל זאת, אלמלא דיש מקיימין כך הוי פסור, משום דבשעת שחקק ג', לוגין היתה דעתו להרחיב את החקק והוי מלאכה שאינה מתקיימת, ואיכ, הבונה ומיד בשעת הבנין חושב לסתורו אמאי יחייב מה יש מלאכה שאינה מתקיימת יותר גדולה מזו.

והנה דמשיטא ל"י להגאון בעל מנחת הינוך ז"ל דהבונה בשבת על מנת לסתור, חייב, לדידי מספקא טובא, הא משנה מפורשת היא בריש הבונה, זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, ואמרינן בגמ' זה הכלל לאתוי מה לאתוי דחק קפיוא בקבא, פירי רש"י, בגולם גדול הראוי לחק בו קב חקק שלש לוגין, ואע"פ שעתידי להוסיף יש שמקיימין כן, ע"ש. ורי דאיצטרך לאתוי בזה הכלל, תק קפיוא בקבא, הגם דבאם יחקק קב לא יבטל את החקיקה של שלש לוגין אלא ירבה על החקיקה לכל זאת, אלמלא דיש מקיימין כך הוי פסור, משום דבשעת שחקק ג', לוגין היתה דעתו להרחיב את החקק והוי מלאכה שאינה מתקיימת, ואיכ, הבונה ומיד בשעת הבנין חושב לסתורו אמאי יחייב מה יש מלאכה שאינה מתקיימת יותר גדולה מזו.

בנין שהמצוה קבועתו

והנה דמשיטא ל"י להגאון בעל מנחת הינוך ז"ל דהבונה בשבת על מנת לסתור, חייב, לדידי מספקא טובא, הא משנה מפורשת היא בריש הבונה, זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, ואמרינן בגמ' זה הכלל לאתוי מה לאתוי דחק קפיוא בקבא, פירי רש"י, בגולם גדול הראוי לחק בו קב חקק שלש לוגין, ואע"פ שעתידי להוסיף יש שמקיימין כן, ע"ש. ורי דאיצטרך לאתוי בזה הכלל, תק קפיוא בקבא, הגם דבאם יחקק קב לא יבטל את החקיקה של שלש לוגין אלא ירבה על החקיקה לכל זאת, אלמלא דיש מקיימין כך הוי פסור, משום דבשעת שחקק ג', לוגין היתה דעתו להרחיב את החקק והוי מלאכה שאינה מתקיימת, ואיכ, הבונה ומיד בשעת הבנין חושב לסתורו אמאי יחייב מה יש מלאכה שאינה מתקיימת יותר גדולה מזו.

ונח שגדלה לפע"ד לתרץ קושיית הגאון הרד"י זצ"ל. הנ"ל
בהא דמכות. הוא משום דאי אפשר לומר דזה הוי
מקלקל וסודר על הזריעה משום דאינו בגדר זורע. בשעת שאנו
מחייבים אותו על זריעת כלאים בכרם. דזה הוי תרתי וסתרו
רבנוע לכלאים הוי זריעה ובנוע לשבת לא הוי זריעה ומנו
דוהי זריעה לענין כלאים הוי נמי זריעה לענין שבת. כמו כל
מנו שבש"ס. וזה פשוט.

ביאור בסוגיא דיש חורש תלם אחד וכ"ו.

ונח נראה לתרץ קושיא הנ"ל. דהנה בפסחים כ"ה. ובחולין
ק"ז. אמרינן: אמר רב אדא בר אבהו. זאת אומרת
כלאי כרם עיקרן נאסרין. והאיל והיתח להן שעת הכושר קודם
השרשה. מתיב רב שמעי' המעביר עציץ נקוב בכרם וכ"ו.
אמר רבא תרי קראי כתיבי. כתיב הזרע וכתיב המלאה הא כיצד
זרע מעיקרו בהשרשה זרע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא. ע"ש.
מבאר רמא שהזרעים העיקרים נאסרין היינו דוקא בזרע הזרעים
בקרקע ביחד. אבל עם מעביר עציץ נקוב בכרם. היינו
שבעציץ יש זרעים של חטים ומגיה העציץ אצל הזריעה של
הכרם אז אין העיקרן היינו הזרעים נאסרים אלא מה שגדל אחר
כך. ובתוס' שם ר"ה. והיתה להן שעת הכושר. כתבו רמא שגדל
לאחר זריעת כלאים אסור. ומה שגדל קודם מותר ואסור רק
משום תרעובות. כלומר. מהגפן שגדל קודם שזרע הגרעונים של
חטה מותר. והגפן שגדל אחר כך אסור משום תרעובות. אולם
הגרעונים של חטה שזרע אצל הגפן נאסרים משעת השרשה.
א"כ לפי מסקנת הש"ס היינו דוקא בזרע מעיקרא. אבל בזרע
ובא כגון בעציץ נקוב אין הגרעונים נאסרים ומה שה"י זרע
מקודם מותר ומה שגדל א"כ. אם הוסיף מאתים אסור משום
תרעובות בין כהחטה ובין בה"י. וכלב אר"י שם בחולין מברר
רמאורייתא התוספת בטלה ברוב היתר שה"י קודם שזרע
כלאים. ומה רבעינן מאתים לבטל בכלאים אינו אלא מדרבנן.
דשיעור ביטול של כלאים כמאתים אינו מדרבנן. כדאיתא בתוס'
כ"ב. דף ג"ב. ומה שכתבה תורה המלאה רתוספתא אסור. היינו
דוקא בדליכא רובא נגר מה שגדל. ע"ש. א"כ לפי זה מי שלקח
עציץ נקוב שה"י עומד על דף או על מתכת וכו' היו זרעים חטים
שגדלו מעט והניחם על הארץ בכרם. והוסיפו החטים וכן הענבים
אפילו הרבה. מדאורייתא הכול מותר. הגרעונים שבארץ לא
נאסרו דהא זרעו ובא אין הזרע נאסר. ומה שגדל אחר שנעשו
כלאים מותר מצד בטול ברוב. וכל האיסור אינו אלא מדרבנן.
וזה מה שרצוני לבאר. ועל זריעת כלאים כדאי חייב.

ולפי זה מתורצת קושיית הגאון הרד"י זצ"ל הנ"ל. דקושיית
הנ"ל. במכות היא ולחשוב נמי זרע בירט. היינו
כשזרע כלאים על ירי עציץ נקוב בכרם. היינו שבשעת חרישה
דחמת המחרשה את העציץ נקוב שה"י עומד על דף של עץ
או מתכת. והקריבו אל הכרם על הארץ. ומעתה העציץ יונק מאת
הארץ בקירוב לגפן. ולענין ירט הוי זריעה כדאמרינן בשבת
פ"א. גבי פרפוסא. ה"י מונח על גבי יתדות והגיהו על גבי
קרקע חייב משום נטע. ואפילו לשיטת דש"י שם דאינו חייב
אלא מדרבנן אסור. היינו דוקא כשה"י מונח על גבי יתדות
דלחלוחת הקרקע עולה אל העציץ על ידי המקום הפני שבין

לשעה גם כן הוי בנין. דהא התכלית היא המצוה. והמצוה היא
שיעשו משכן לשעה. והלא גדולה מזו כתבו בתוס' שבת ק"ה.
דאפילו במקלקל גמור לצורך מצוה לא חשוב מקלקל אלא מתקן
אם התקן של מצוה בא בשעת הקלקול ומה מלאכה א—תכלותית
יותר גדולה יש ממקלקל. לכל זאת משום שיש בקלקול זה מצוה
חשובה המלאכה תכלותית.

אל"ס צריך לבאר מסוגיא דעירובין מ"ד. נפל רופנה של סוכה
—לא יעמיד בת אדם בהמה וכלים וכ"ו עד רמסיקו.
לא קשיא הא בדופן שלישית הא בדופן רביעית. פירי רש"י. הא
רקתני נפל רופנה לא יעמיד בה בדופן שלישית. רבשתי דפנות
אין קרוי אהל. וכי עביר בת דופן שלישית משוי ל"י אהל. ומודי
רבנן דאין עושין אהל עראי בתחילה. והא רקתני מותר בדופן
רביעית רבלאו הכי הוי אהל. והאי תוספת בעלמא הוא. ורבנן
לסעמייתו דאמרי מוסיפין אהל בשבת. ע"ש. ולפי הנ"ל שהסברתי
דתיכי דאיכא מצוה המצוה קובעת והוי בנין גמור. א"כ מה
טעמא אמרו דרק לתחלה אין בנין הדופן שלישית שנפלה
בירט. הא בדין שה"י חייב משום בונה דהא המצוה של סוכה
קובעת והוי בנין גמור.

ולפי"ן לי. דשאני סוכה דאין המצוה קובעת אותה. משום
דהלא כל מצוה סוכה היא בסוכות תשבו שבעת ימים.
אמרה תורה כל שבעת הימים צא מירית קבע ושכ בדירת עראי.
כדאיתא בסוכה ב". ואיך נאמר שהמצוה קובעתה. הלא כל
המצוה היא שתה"י רק דירת עראי. ואין להקשות א"כ הנהו
תנאי דסברו שם בסוכה ז'. סוכה דירת קבע בעינן. א"כ לדידהו
בדין הוא שהבונה סוכתו בירט ילקה. ובעירובין הנ"ל משמע
דאין שום פלוגתא בדבר והכול מודים שאינו אלא מדרבנן. דזה
אינו. דהא כזה הכול מודים שהתורה אמרה צא מדירת קבע ושכ
בדירת עראי. אלא רפליגי מה היא הכוונה של עראי. אם זה
הוא בהבנין. שהבנין יה"י נבנה באופן שאפשר לעשותו עראי.
היינו השיעור. שלא יה"י יוכל להתקיים אלא זמן קצר ואח"כ.
יפול אלא שאי אפשר לומר שהתורה תצוה מה שאי אפשר לעמוד
עליו. רבאיזה דבר נשער אם הבנין ראוי לשבעה בלבד או ליותר
מכן. משום הכי משמע רבשיעור שאפשר שיעשה בו תורת עראי
תליא מילתא. (לשון תרין שם בסוכה). או שצריך להיות גבנה
בחזקה כדרך כל בנין קבע. ומה שהתורה אמרה ושכ בדירת
עראי היינו שהבנין של סוכה יה"י מיוחד רק לדירה בער זמן
עראי היינו שבעת ימי הסוכה. אבל לא שלא יה"י ראוי לדירה
יותר. אבל בכל אופן המצוה היא שהסוכה תה"י בנוי לזמן של
סוכה בלבד. והיינו עראי. לכן אי אפשר לומר שמצוה סוכה
קובעת הבנין לבנין של קבע. דזה מתנגד למסות של המצוה.

ולפי"ן אחרת שלא זכיתי להבין ברברי המנחת חינוך הנ"ל שכל
יסוד תירוצו על קושיית הגה"ר ז"ל הוא שאינו מקלקל
משום רבידו ללקט מיר אחר הזריעה מין אחד. הלא במשנה
שם מידי לענין שמנה לאחיו לחייב עליהן טלקיות. וצריך
להתרות בו. ואיך יתרו בו להלקותו. על דבר שאנו זוקקים
לומר שיש בידו ללקט מין אחר. הלא כדאי לא ילקט כרי שלא
יתחייב מלקיות על הזריעה בירט. ודבר התלוי במעשה הוי
התראת ספק. ככתוסי ריש שבת גבי הדביק פת בתנור.

היתרות. אבל באם העציץ מונח על דף או מתכת שאין אפשרות לריח הקרקע לעלות. או חייב מדאורייתא. ועיי בהרמב"ם הלכי שבת ח"ד ומתורת כלאים אין הגרעינים אשר בהעציץ ולא מה שגדל אחר כך נאסר מדאורייתא כגיל ולא מצינו למפטרי משום מקלקל דהא מדאורייתא הכול מותר.

אלו יש למסקת בדבר הגיל. דשמא דבר שנאסר בדרבנן הוא גם כן לא חשוב ולא מידי מדאורייתא והוי מקלקל. וכבר תאריכו בזה אחרונים אם איסור דרבנן מואיל שלא יהי חשוב כלל אפילו מדאורייתא והוא מש"ס פסחים ז'. המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחסי קורדניא אין חוששין לקידושין. ואני והאחרתי מכתובות דף ל"ד. מה טעמא דרבנן דפטרו. ובמחרש"ל שם. דמשמע מדבריו דהא דלא חששו לקידושין בחסי קורדניא אינו מטעם אפקעינהו כמו שפיר' רש"י בפסחים ז'. אלא מטעם דלא הוי ממון דרבנן. ובמקום אחר תארכתי בזה הרבה. וראה לקמן דף נ"ה. אבל ב"א צריך לתרץ קושיות הרר"י הג"ל בשנאמר דמשום איסור דרבנן חשוב מקלקל דאורייתא.

לכן נראה לתרץ קושיא זו בדרך חידוה. בקשר עם מה שביארתי למעלה שהטעביר עציץ נקוב בכרם כל האיסור כלאים על מה שגדל ועל הזרעונים אינו אלא מדרבנן. והנה לכאורה קשה אמאי יתחייב משום כלאים בזרע כו"ס. הא על י"ט. פטור משום דמקלקל ונימא מנו דלא הוי זריעה לענין י"ט. לא הוי זריעה לענין כלאים. דהא הר"ן כתב בסוכה דף ז'. כהא דאמר דבא סיכך ע"ג מבוי שיש לו להי כשרה דמנו דהוי דופן לענין שבת הויא דופן לענין סוכה. וז"ל ומקשו הכא אמאי אמרינן מנו כה"ג לקולא נימא איפכא לחומרא. בקמיתא דרבא נימא מנו דלא הוי דופן לענין שבת לא הוי דופן לסוכה. ובבתיא דרבא נימא מנו דלא הוי דופן לסוכה לא הוי דופן לשבת וכ"ו אלא כך אני אומר שכיון שהתורה פירשה מציאותיה של סוכה ווי אספר לשבעת ימי סוכה כלא שבת ודאי לא בא להכשירה לששה ימים כלבד והשבועי שלה תהי צריכה הכשר יותר. שאין מדרכת של תורה שתתן הכשר שאינו מספיק לכל זמן. שאע"פ שבשבת שלה אינה צריכה הכשר גדול כל כך כמו בחול שהרי סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשר אין בכך כלום שמי"פ שפירשה בת התורה לכל ימיה הוא מספיק. וכיון שאי אפשר למחיצה שתתיר לתצאין מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת ע"כ. ע"ש. מבואר דהיכי דלא שייך לומר סברא זו של אין הכשר לתצאין אין הכי נמי דאפשר לומר המנו בשלילות. מנו דלא הוי לענין זה לא הוי נמי לענין זה. א"כ ממילא הכא נמי אפשר לומר. מנו דלא הוי זריעה לענין י"ט משום דמקלקל לא הוי נמי זריעה לענין כלאים. דזה נמי הוי לחומרא. ואם חייב מלקות ולא מלקינן ל"י אין כל כך איסור מלהלקות את מי שהוא פטור ממלקות. ואפילו מספק אי אפשר להלקות דהא בענין התראה. ועיי בגיטין ה': מתוך שלא קנת נכסים לא קנה עצמו. הרי דאמרינן מנו בשלילות.

וה"י אם נאמר מנו דלא הוי זריעה לענין י"ט לא הוי זריעה לענין כלאים ולא חשוב שזרע הבלאים אלא כאילו מעצמן צמחו. ואם לא יראה אותם אחר הזריעה לא יקדשו. דהו אמת דהמקיים כלאים נאסרו לדברי הכול. היינו דוקא כשראה אותם וחינו עוקרין. אבל אם אינו דואה אותם לא יקדשו. וכפרס כדאוקמינן בעציץ נקוב שהוסיף. דמדאורייתא בטל בהיתר ומותר.

אין כאן איסור של כלאי כרם. שוב הזריעה לא תאסר ולא הוי מקלקל וחייב משום זרע והוי זריעה נמי לענין כלאים ותאסר ושוב הוי מקלקל ופטור. והדבר תהיז חלילה באין מעמד.

וכבר הבאתי במשנת אברהם חלק—א. דף כ"ג. וגם לעיל בקונטרס החליבתי דברי הר"ן בריש מדיר. דככל ענין שהוא תהיז חלילה אוקמינן דאורייתא. א"כ. ככאן נמי נקים דאורייתא ונאמר שאין כאן איסור של כלאי כרם. ואפילו מדרבנן בטל הגידולי איסור בהיתר. וממילא לא הוי מקלקל ושפיר פריך ונתני נמי הזרע ביו"ט.

אלו דתינה קושיית הגמ'—כפי מה שהסבדנו בעציץ נקוב—אליבא דרבנן. אבל אליבא דר' שמעון הסובר במסכת כלאים ז'—דבין עציץ נקוב ובין עציץ שאינו נקוב אסורין ולא מקדשין. ואליב"י מבואר שם בירושלמי. ובכ"מ. בש"ס דילן. דהזרע בעציץ נקוב אין זה זרע להתחייב עליו לענין שבת וי"ט. מה מקשה הגמ'. וליתני נמי זרע. הא אפשר דמתני' היא כדברי הכול לכן לא תני זרע ביר"ט. דאי מידי בזרע בארץ לא יתחייב משום זרע דהוי מקלקל כקושיית הרר"י וז"ל הג"ל. וחי מידי בזרע בעציץ נקוב אין זה זרע—אליבא דר' שמעון—לענין שבת וי"ט.

וה"א לתרץ. דבאמת כל הקושיא הג"ל דהוי מקלקל משום דעל ידי כלאים יאסר בהנאה. ויפטור על מלאכת זרע. נראה דיש לתקור אם קלקול כזה שאינו קלקול בכמות. כמו קורע מחסר וסותר. דהתם הוי הקלקול בעצם ובכמות הדבר. אבל הכא הוי הקלקול שלא בכמות הזריעה והגידולים. אלא באיכותן. שיאסרו. ואפשר דקלקול כזה שאינו כעצם וכגופו של דבר לא הוי קלקול וחייב.

וה"א וזו נראה לפע"ד תלוי בפלוגת ר"י ור' שמעון בשבת ק"ו. מ"ט דר' שמעון—דאמר כל המקלקלין פטורין חוץ מחוכל ומבע"ד—מדאיצטרך קרא למישראל מילה הא חובל בעלמא חייב. ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן שמע מינה מבע"ד בעלמא חייב. ור' יהודה התם מתקן הוא כדכר אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי. מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין. ע"ש. חזינן דר' שמעון מתקן גברא. שאינו תקון כמותי אלא תקון איכותי. דהא אלמלא שיש מצוה למול אין זה שום תיקון בעצם גופו של אדם. לא הוי תיקון. ולר' יהודה תיקון איכות. אינו נופל מתיקון כעצם גופו של אדם. ועייך מה שכתבתי לעיל דף י"ט. מסברא זו. וממילא אליבא דר' שמעון קלקול איכותי אינו קלקול. כשם שתיקון איכותי אינו תיקון. וא"כ. לר' שמעון לא שייך לומר דמשום דהזריעה תאסר. אין זה זרע אלא מקלקל. דהא בעצם הזריעה אין כאן שום קלקול. ומעתה קושיית הגמ' היא לדברי הכול. ולתני נמי זרע. כלומר. ממה נפשך. אליבא דר' שמעון משכחת דיתחייב משום זרע בזורש ומחפה את הזריעה בארץ דהא אין כאן שום מקלקל בעצם הזריעה. ואליבא דרבנן ליתני זרע דמשכחת על ידי עציץ נקוב. היינו שבשעת התרישה דחף את העציץ נקוב מאת הזרע של עץ או מתכת שה"י עומד וקרבו אל הכרם חייב משום זרע. דהא דבנן סברו דהזרע בעציץ נקוב חייב הן כיר"ט והן בכלאים. והכן כי חריף הוא.

מוחק על מנת לכתוב התראת ספק

זכית' בספר אמרי בינה מאת הגאון רמ"א אבדי"ק קאליש זצ"ל, וראיתי בסימן ל"ב, שהרניש בדברי מהר"ם מלובלין הג"ל, ותמה גם כן איך נאמר דאם מוחק וכותב בשבת דלא יתחייב אלא אחת, הא בודאי חייב משום מוחק ומשום בותב, והא דקתני מוחק על מנת לכתוב היינו שאם היתה במחשבתו בשעת מחיקה על מנת לכתוב חייב אף על גב שנמלך ולא כתב, תדע דא"כ, הוי התראת ספק אם התרו בו שלא למחוק דדילמא ימלך ולא יכתוב, ולא שייך בזה לאוקמי אחזקת כמו בגיור דלא חיישינן שמא ישאל על נזירתו, דשם צריך שיעשה מעשה לישאל משא"כ כאן, אדרבת צריך שיוסף מעשה היינו הכתיבה בכדי להתחייב, ע"ש, ולא אדע למה לא חקשת בפשיטות כג"ל דא"כ, ט"ל מלאכות בשבת אחת, כדאמרינן בגמ', היכי משכחת, ודברי התוס' הם כפשוטן, וכשם שמוחק אינו מלאכה אלא במתכוון בשעת מחיקת על מנת לכתוב, ואם לא נתכוון לכך אין במחיקה שום מלאכה, נמצאת אומר שמחשבתו משווי למחיקתו מלאכה, כן בקוצר עצים אין כאן מלאכת קוצר, משום קוצר לא הוי אלא בתבואה, אלא אם כן צריך לעצים אז מחשבתו מועלת שהקצירות בעצים תהוי מלאכה, ועיי' במהרש"א במסכת סנהדרין כ"ו, תוס', ד"ה לעקל בית הבר, שהאריך לפרש דברי התוס' שם וגם דברי התוס' הג"ל בשבת, ותוכן כוונתו, דוראי מלאכת קצירה לא הוי אלא בתבואה ולא בעצים, אלא משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ובצריך לעצים הא איתעבידא מחשבתו, לפיכך חייב גם בעצים על הקצירה, אבל גבי שביעית דלא במחשבתו תליא מילתא אלא בקצירה, ובעצים לא שייך קצירה, לכן אינו חייב בשביעית על קצירה עצים אפילו בצריך להם, ע"ש.

אולם מה שכתב הגאון רמ"א הג"ל, דא"כ, הוי התראת ספק ואיך יתחייב מוחק, שמא ימלך ולא יכתוב, לא הבנתי דבמה עסקינן אי בשוגג ולענין חיוב חטאת, מה התראת שייך בשוגג, ואי לענין סקילת במויד, או לענין מכות ביו"ט, לא ידענא אי לא הוי התראת ספק אפילו אליבא דאמת רמוחק על מנת לכתוב ונמלך ולא כתב הוי מוחק, הלא בשעת שהעדים מתדים בו אין הם יודעים מה בלבו אם על מנת לכתוב או שלא על מנת לכתוב, והלא אין עדים יכולים להתרות אלא על מעשה, דאו אומרים לו אם תעשה כך וכך תענש בעונש מיתה, אבל אין עדים יכולים להתרות באדם ולומר לו אם תחשוב כך וכך תענש בעונש מיתה, דאפילו נימא שיש חיוב מיתה על מחשבת זו, אבל הלא אין חעדים יודעים זה, ואפילו אמר לתם בשעת מחיקה שכונתן על מנת למחוק, יכול הוא לומר אחר כך דמה שאמר להם לא תי' אמת, ואלא שיאמר גם אחר כך שכונתו היתה על מנת לכתוב, גם כן אי אפשר להמיתו, או להלקותו ביו"ט דא"כ, נמצא אדם נענש על פי עצמו.

ולא עוד אלא שאפילו התרו בו על המחיקה על מנת לכתוב, ומחק וכתב, אלא שעל הכתיבה לא התרו בו, מסופק אני הרבה, אם נסקל, דהא התראת המחיקה סוף כל סוף היתה התראת ספק דמצי אמר אחר כך דבשעת מחיקה לא היתה כוונתו לכתוב ואפילו אמר להם בפירוש שמתכוון על מנת לכתוב, כג"ל, ומת שכתב אחר כך אינו ראוי להמיתו, דאפשר דנמלך אחר המחיקה וכתב, ועל הכתיבה בלבד הלא לא התרו בו.

ואין זה ענין למה שכתבו בתוס' פסחים ס"ג ד"ה, התראת ספק דכל דהוי ודאי למותרח וגם שהוא ספק למתרה, הוי התראת ודאי, דזה דוקא היכי שמתברר אחר כך שבשעת התראה הי' חדבר ודאי למותרח, כגון דמתרינן ביי לא תשחט על חמץ ולא ידעינן אי אית ליי חמץ או לא, ואישתכח דהוה ליי חמץ בביתיי דזו היא התראת ודאי, והאיל שעכשו מתברר שבשעת התראה הוה התראת ודאי למותרח, אבל הכא לעולם לא יתברר הדבר אם בשעת מחיקה התכוון לכתוב או שנמלך אחר כך.

ולא' לרברי מדברי התוס', שבת, ד', ר"ה, קודם שיבא לירי איסור סקילה, וא"ת, והיכי אתי לידי חיוב סקילת והא התראת ספק היא, רבשעה שהרביק פת בתנור שמא חיי בדעתו לרדותה קודם שיבא לירי איסור סקילת ומה שלא רדה שמא שכת ההתראה, ותיריך ריב"א רכיון והדביק תוך כדי רבור של התראה ובודאי תאפת אם לא ירדנה לאו התראה ספק הוא דודאי לא הי' בדעתו לרדות קודם אפייה, ולא הוי התראת ספק, ולא הוי התראת ספק אלא בלוקח אם על תבנים וכ"ו—אבל הכא כשמדביק פת בתנור אין האפיית מחוסרת מעשה, עכ"ל, הרי מבורר דדוקא בשאין מחוסר מעשה אז לא הוי התראת ספק, אבל בשמחוסר מעשה הוי התראת ספק אפילו כשאומר בשעת התראה שדעתו לעשות המעשה, ולאלת"ה, בפשיטות הוי מצינן לתרץ, דהכא עסקינן שבשעת התראה אומר שאין דעתו לרדותה, אלא היינו סעמא דהוי התראת ספק, דאי אפשר להתרות על מחשבה אלא על מעשה, וכאן בע"כ, שאחת צריך להתרות בו על מחשבתו, כלומר, לומר לו אם מחשבתך שלא לרדות את הפת, הרי יתחייב סקילה, וזה אי אפשר, ועל זה חידשו בתוס', דשאני הכא שאינו מחוסר מעשה, אבל במחוסר מעשה אי אפשר להתרות על המחשבה.

ואנ' מסופק בכל דבר שחיובו תלוי במחשבה אם אפשר להתרות בו, כגון המוציא כל שהוא לזריעה, הא אי אפשר להתרות בו שעושה מלאכת הוצאה אם לא שמחשבתו שהוא מחשב לזריעה משוי ליי מלאכה ואיך מתרים בו על מחשבה, אפילו יאמר בשעת התראה שתוא חפץ להוציא את הכל—שתוא לזריעה לכל זאת הוי התראת ספק שמא ימלך קודם ההנחת ולא יחפוץ לזריעה או שמא גם כן הוי התראת ודאי דהא אין מחוסר מעשה, דאי קאי במחשבתו הראשונה שחשב על החצי גרונרת לזריעה יתחייב אף אל גב שלא יודענו, דהא עיקר החיוב בא על ידי המחשבה של זריעה ואין המלאכה מחוסרת מעשה.

התראת ספק משום רחיישינן לאמלוכי

אולם בענין אי חיישינן לאמלוכי, פליגי ב"ש וב"ה, בביצה דף י', נבי לא יטול אלא א"כ, נענע מבע"י, וכן שם דף ו', אליבא דרבה, ע"ש, ושם דף ט', אמרינן רמחלפת השיטה ולפי דברי ר"ת שם בתוס', ד"ה, אמר ר' יוחנן, סברי ב"ה, יתסור בדקר ויכסה, ולא היישי דילמא לאתר חפירה ממליך ולא שחיס ונמצא שהופר בהנם, ואי לא היישי לאמלוכי אפילו תיכי דתלוי במעשה היינו השחיטה, אמרינן שבודאי ישחוט, מכל שכן דלא היישי לאמלוכי היכי דאין תלוי במעשה, כגון חכא, דבודאי עלינו לומר דלא מימלך ובודאי יעמוד במחשבתו, וכן תקשת מהכא להא דכתבו התוס' הג"ל בשבת דדוקא תיכי דלא מחוסר מעשה אמרינן דלא מימלך אבל במחוסר

הגיל, ומביא דברי המלחמות בביצה. הגיל. דהיט דלא חיישינן לאמלוכי. אף דביש בבולה שמעתין רביצה חיישי לאמלוכי. משום דשאני הכא שסמוך לחפירה שחיטה. ולא אתי לאמלוכי. והקשה בריט"א. מדאמרו בפ"ג הנדרים דף י'. דלא לימא לה"ר קרבן דלמא אמר לדי ונמלך ולא אמר קרבן וקא מטיק שם שמים לבטלה. הרי דאפילו בדיבור אחד חיישינן לאמלוכי. ובגין כך מחלק הריט"א בין איסור תורה לאיסור דרבנן. דהיכי רבהמלכה לא יעבור אלא על איסור דרבנן. לא חיישינן לאמלוכי אכל באם ימלך יעבוד על רבר תורה או חיישינן לאמלוכי אפילו באין הפסק או בסמוך לו כגון תלישת הנצות ושחיטה. ע"ש.

אל"א שלא ידעתי מה מקשה מהא דנדרים. דשם לא נזכר כלל דחיישינן שמא ימלך. אלא דלמא אמר לה"ר ולא אמר קרבן. כלומר שמא יארע אונס ולא יוכל לנמוד את רבורו אכל לא משום שמא ימלך. ע"ש. בשי"ס שמביא רא"י קל וחומר מה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן. הרי דאין הפירי שהוא נמלך אלא שיארע אונס. ואין לו ענין כלל לשמא ימלך.

וא"י להקשות מרוע לא נגזר נבי תלישת נצות. או נבי חפירה ביר"ס שמא יארע אונס. כמו שגזרו נבי קרבן. דנבי קרבן אין זו נזירה. אלא תקנה. כלומר. חכמים תקנו דבר זה בעד הכלל שלא יאמר קרבן לה"ר. וכן התורה צותה זאת נבי קרבנות שלא יאמר אדם לה"ר עולה בתורת תקנה. כי היא רבר הנוגע לרבים. אבל נבי נצות או נבי חפירה ביר"ס אין כאן תקנה אלא רין. שאין נגע לכל אדם אלא ליהידים לפיכך לא שייך לומר שיגזרו נזירה כמו נבי נדרים. דשם אינה נזירה אלא תקנה. וכל תקנה נעשית על צד היותר טוב. כמו שכתב הר"ן בראש השנה גבי תקנת ר"י אבהו בקיסרי. ע"ש.



סימן ט"ז. ענה א

בנין לשעה. פתיחת. הפאראסאל. בשבת

הי' גם כן לסתרו. וממילא התכלית הי' בהסתירה כמו שהי' התכלית בהבנין ולא שייך לומר בזה שבנין המשכן לא חשוב בנין בשביל הסתירה דהא התם הסתירה היתה תכליתית לא סחות מהבנין. וזה מה שאומר הירושלמי מכיון שהיו הונים ונוסעים.—כלומר הבנין וגם הסתירה—על פי הדיבור. כמי שהי' לעולם. אבל בבנין דעלמא שתכלית הבנין הוא עצם הבנין. וכסתירה אין שום תכלית. נמצאת אומר שזה הבונה בנין לשעה. כלומר. שמיר בבנינו הוא מתכוון לסתרו לאחר שעה. כנין כזה לא הוי בנין.

והנהו בדין בנין לשעה. נחלקו גאונים עולם האחרונים. הלא המה הנודע ביהודה עם ההתם סופר ד"ל בענין פתיחת

מעשה לא. והא הכא הוי מחוסר מעשה ולכל זאת סברי ב"ה. דלא חיישינן לאמלוכי.

אל"א רבאמת לא קשה מידי. דשאני התם דאנן אמרינן שבודאי יעשה מעשה היינו השחיטה כדי שלא יהי' מחלל יר"ס למפרע במה שחפר. אבל היכי שחפר מעשה לחיבו. בודאי עלינו לומר דמימלך ולא יעשה מעשה כדי שלא יתחייב. ועל זה מחלקים שפיר בתוס'. דאלמלי הי' החיוב תלוי במעשה בודאי הוי אמרינן דהוי התראת ספק דהא השכל מוזיב שאיש הזה לא ישלים את מעשהו כדי שלא יתחייב. אכל בהדביק פת בתנוד אין החיוב תלוי כמעשה ומאליו הוא בא אז אמרינן דלא יעשה מעשה להיפך היינו לבטל את האפיה. בכדי שלא יתחייב. והגם דבביצה הגיל סברי ב"ה. דאמרינן דאיש הוה יעשה מעשה—היינו השחיטה—בכדי שלא יהי' מחלל יר"ס. שאני התם דהוא התחיל במלאכת היתר וזינו בהחפירה שהיא היתר אם דעתו על מנת לשחוט. אבל הכא הלא בשהרביק פת בתנוד במלאכת איסור התחיל. דאפילו נאמר שדעתו היתה על מנת לדרותה אין זה מלאכת היתר. אבל התם נבי חפירה ביר"ס מלאכת היתר נמור הוא ולבן שפיר אמרינן רבודאי כך ינמור מעשהו שיחי' הכול בהיתר.

ול"פ' זה בנציא כל שהוא לזריעה והתרו בו. דהתחילתו באיסור. ואין כאן מחוסר מעשה אלא אם יעמוד במחשבתו הראשונה יתחייב. שפיר חשוב התראת ודאי אולם במחוק על מנת לכתוב. שמהוסר מעשה הכתיבה. או בודאי הוי התראת ספק. דבודאי נאמר שלא יעשה מעשה המזוהרת אשר תחייבנו.

ובר"ט אלנוי בפ"ג רבבורות. בדיון לתלוש נצות מן העוף קודם שהיטה. בדיה. בעיקר דינו. מפלפל בתא דביצה

ויו"ד יש לפרש רברי הירושלמי הגיל. בשבת. מכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדיבור כמי שהוא לעולם רבאמת טעמא מה דהבונה לשעה לא הוי בונה. הלא בונה נמור הוא. ובי המבעיר את האש ואח"כ יכבנו לא הוי מבעיר. אלא משום רכך היא דרך העולם שאדם מבעיר את האש לשעה או שיתחמם בו או שיבשל בו ובעבור שעה הוא מכבה את האש. אכל בונה אין זה מדרכם של בנאים שיבנה דבר מה על מנת לסתרו. לכן מי שבונה על מנת לסתור הרי זה בונה לאין תכלית ולא הוי בנדר מלאכת מחשבת. והנה בנין המשכן הלא כל תכליתו לא הי' אלא לשם מצוה. לקיים מצות ה"ר שציוה לבנות את המשכן ואלמלא צו של השם לא הי' שום תכלית בבנין המשכן. א"כ כל תכליתו לא הי' אלא למלאות את הצווי של השי"ת. והלא הצווי

צידין פטור. קני מנודה למה הוא חייב—משום בונה—פירוש
 דהמחזיר קנה המנודה בשבת. במנודה העשוי לפרקים, חייב
 משום בונה. קנה של צידין למה הוא פטור—פירוש: קנה
 צידין הוא מה שאמדו בכבלי מ"ז. קנה של סידין, המלבנין את
 הבית יש להם קנה וכראשה מטלית שסחין בה את הבית, וכשהוא
 טח את הכתלים מלמעלה הרי מאריך את הקנה בקנה אחרת—
 מפני שהוא מלמעלן למטה—פירוש: שתוקע את הקנה שלמעלה
 בזו של מטה ואין זה דרך בנין—התיבון, הרי החופר בחולות
 הרי מלמעלן למטה היא ואת אמרת חייב, פירוש—החופר בחול
 ומתירא שמא תפול החפירה והוא סועד את החפירה בקרשים,
 ונותנים מלמעלה למטה, ולכל זאת חייב—א"ר שמואל בר יוחן
 כאן לשעה וכאן לשעות, פירוש—דקנה של סידין אינה אלא
 לשעה קטנה, אבל בהקרשים הנתונים בהחפירה הם להרבה
 זמן.—ועוד פירשים אחרים פירשו שם מפרשי הירושלמי,
 ע"ש. ולדברי כלם אינו מוכן מה זה החילוק לשעה ולשעות,
 ואם יחפור חפירה ויתן שם קרשים רק על שעה קטנה מה
 דינה, ובכלל, א"כ נתת דבריך לשיעודין, וכמה הוא הזמן של
 שעה ושל שעות?

[כ] נראה לי לפי ההסבר הנ"ל, שרי שמואל בר יוחן אינו בא
 לחלק בין קנה סידין ובין חופר מלמעלה למטה, אלא
 החילוק של מלמעלן למטה מופרך שם, ובא ר"ש בר יוחן לחלק
 בין קנה מנודה ובין קנה של סידין, דקנה של סידין אין זה
 שהקנה עשוי מתחילתה לשם כך, אלא מכיון שהוא צריך להאריך
 את הקנה הרי הוא מביא קנה אחרת ועושה בה חלול ומשיב
 את הקנה העליונה לתוכה, ולאחר גמר מלאכת הרי הוא זורק
 את הקנה התחתונה, כי אין בה חשיבות, וכשיצטרך שוב פעם
 אחרת ימצא קנה אחרת, ובכל אופן, תחילת עשיית קנה העליונה
 אינה באופן כזה, דלפעמים אינו צריך לטוח כתלים גבוהים,
 ודי לו בקנה העליונה לבד, לכן הרי רק בנין
 לשעה, אבל קני המנודה, הלא תחילת עשיית המנודה
 היא עשוי באופן כזה, דאם יצטרך להרבה קנים
 ולפעמים במעט, וממילא אין לומר דזה הוי בנין לשעה משום
 שיצטרך להסירם דהא זו היא תכלית של המנודה
 העשוי לפרקים שתהיי עשוי כך.

והנה כל הנ"ל, שאמרנו להסביר רבדבר תכליתי גם בונה על
 מנת לסתור הוי בונה, לא אמרנו אלא לפי שיטת
 הירושלמי הנ"ל, אולם צריך לבאר עם גם השיט דלן מסכים
 לזה, דהגם דמצאנו בשבת ל"א, כיון דכתיב על פי ה' יתנו
 כסותך על מנת לבנות במקומו דמי, וכן בעירובין נ"ה, כיון
 דכתיב על פי ה' יתנו כמאן קביע להו מקום דמי, א"כ
 חזינן דגם השיט דילן נקט האי סברא, וממילא בנין המשכן
 חשוב בנין קביע בשביל תכליתו, אבל קשה לי דא"כ מה זה
 דאמרין בשבת דף ע"ד: קשירה במשכן היכי הואי, אמר רבא
 שכן קשרין ביתדות אהלים, ופריך: קשרים האי קשר על מנת
 להתיר הוא וכ"ז, ומה קשיא, הא אמרת דכיון דכתיב על פי
 ה', יתנו וכ"ז, ממילא גם קשר על מנת להתיר חשוב קשר,
 כמו שתירצו בירושלמי שם על קשיא זו דקשר, ומדלא
 תירצו בשיט דילן הכי, לכאורה איכא למידק
 מינה דשיטת תבכלי דהגם דהוי על פי הריבוי, לא הוי קשר

הפארעסאל (אמברעלא) שהנוכחי מהר"ת, א"ר ל' חושש בזה
 לאיסור סקילה, וההתם סופר א"ר סימן ע"ב, כתב שבדואי
 שומר נפשו ירחק מלישא פאראסאל בשבת אבל אין בזה משום
 חיוב בונה, והוא מסתמך על הירושלמי הנ"ל, שהבאתי שבנין
 לשעה לא הוי בנין דדוקא במשכן שהיי וזנים עפ"י הרבוי הוי
 לי כבנין עולם אבל בעלמא לא, וכן תאריך בזה הרב בעל
 תפארת ישראל בהקדמתו למסכת שבת, ואין מסונתי לחזור על
 כל הפרטים שבדין זה, אלא על הפרט של בנין קבע ועראי,
 הואיל שאני עסוק בו בקונטרסי זה.

והנה ההסבר הנ"ל בדברי הירושלמי, אפשר להצדיק את דברי
 הנוכחי הנ"ל, דשאני הכא גבי פאראסאל, שכן היא
 התכלית של בנין זה, לפתחו לשעה ולסגרו אח"כ, ואם הפאראסאל
 יפתח ולא יהי אפשרות לסגרו זה יהי לחסרון, וא"כ לא שייך
 לומר דבשביל שהיא עשוי להסגר אין זה בונה, דברבר שתכלית
 הבנין הוא מסודר כך מתחילתו לא שייך לומר דהסתירה היא
 אשר תקלקל למלאכת הבנין, ואין זה ענין כלל לבונה על מנת
 לסתור, דשם הסתירה שהוא מחשב עליה מיד בשעת הבנין
 מקלקלת את מלאכת הבנין.

והנה להביא ראיה לדבר מהא דאמרין בשבת מ"ז, מהו להחזיר
 מטה של טרסיים.—פירי רש"י: צורפי נחושת או גרדיים
 והולכין מעיר לעיר למלאכתן ונרשאינן עמהם מנות של פרקים—
 אמרו ל"י שפיר דמי, אתא לקמיה דרב יהודה אמר הא רב
 ושמואל דאמרו תרווייהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב
 חטאת.—פירי רש"י: הוא תולתו וגמרו ונמצא עושה כלי חייב
 משום מכה בפטיש, אב לכל גומרי מלאכה, ולא משום בנין דאין
 בנין בכלים.—מיתבי המחזיר קנה מנודה בשבת חייב חטאת,
 קנה סידין לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור.—רש"י: פטור
 שאין זה גמרו שהרי צריך לחזור ולפרקו תמיד.—ע"ש. כל
 הסוגיא ובהר"ן, והמבואר משיטת רש"י דדוקא משום מכה
 בפטיש יש חילוק אם זה הוי גמר מלאכה, כלומר, אם זה הוי
 הגמר או שאין זה גמרו מכיון שצריך להחזיר ולפרקו תמיד,
 אבל אי הוי אמרינן דיש בנין בכלים, הוי חייב הגם שצריך לחזור
 ולפרקו, שהרי הר"ן שם כתב: ואיכא מאן דאמר דכיון דמסקינן
 הכי שמע מינה דאין בנין בכלים, דאם איתא דיש בנין, אפילו
 לא תקע כל היכי דמיהרק חייב חטאת, ואפילו ברפוי איכא
 למיגזר אטו שאינו רפוי, וכ"ז, ע"ש. וזה סובב שם גם על מטה
 גללניתא, שהיא מטה של פרקים שזוקפין אותה כלילה ופודקין
 אותה כבקר, ולפי הנ"ל, דבנין לשעה לא הוי בנין, מה רא"י יש
 מכאן דאין בנין בכלים, הא אפשר דיש בנין בכלים, אלא דאין
 זה בונה משום דהוי בנין לשעה, אלא היינו טעמא דאין זה
 בנין לשעה, משום דזו היא התכלית של מטה של טרסיים או
 של גללניתא שתהיי עשוי באופן כזה שתהיי נוחה להתפרק
 כדי להוליכה בדרך, ובכן אי אפשר לומר דבנין זה לא הוי בנין
 משום רכשעת בנינו הרי הוא חושב לפרקו, דהא פריקה זו
 הוא דבר של תכלית לא פחות מהבנין, דאלמלא תהיי נוחה
 להתפרק לא יוכל לקחת אותו ולהובילה בדרך, ורק כשאנו דנים
 אם זה הוי מכה בפטיש, גמר מלאכה, או אמרינן דפטור משום
 דאין זה גמר, דהא צריך לחזור ולפרקו, ומה גמר בנין יש בזה.

והנה אפשר לפרש דברי הירושלמי בשבת פרק י"ב—א: דבי
 אלעזר ב"ר שמעון אומר קני מנודה חייב, קנה של

מהלכות שבת הלכה י"ג. אכל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נוחשת וצבע פטור. שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום. וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור. ע"ש. ומה מלאכה שאינה מתקיימת יש יותר מכולה. דהא מיד שהאשה כוחלת עצמה בשבת. הרי היא חושבת ואומרת להעביר את החל לאחר כמה שעות ועוד. אמאי גודלת וחיבת משום בונה. הא זה הוי ממש בנין לשעה. דהא לאחר כמה שעות ולכל היותר בלילה האשה סותרת את שעה. ומה היא הראי' שתביאו מחוץ דיש בנין באדם. הא התם הבנין היינו היצירה היתה לעולם מה שאין כן גבי גודלת שאינו אלא לשעה.

אלא על כרחך כדאמרן. דכל בנין לשעה שזה היא תכליתו. כלומר. שטוב ויפה לו בעד התכלית של הרבר שיהי' הבנין או הצביעה לשעה. זה הוי דבר תכליתי. וחשוב כמו שהי' תכליתו לעולם. ולכן כוחלת הוי צובע. ואי אפשר לפטרו דהוי צביעה לשעה. דאם הצבע יהי' כל כך חריף שהאשה לא תהי' יכולה להסירו מעל פני' לאחר כמה שעות בזמן שתרצה. או לא תכחול. וכך היא רצונה של האשה וזה הוא תכלית הצביעה שיהי' הצבע מתקיים רק לשעה. וכן גודלת. הלא כך היא רצונה של האשה. וזו היא התכלית של גודלת שיהי' השער מתקון ומגודל רק לשעה. ולפיכך חשוב מלאכת גמדה.

של קיימא. אלא קשר לשעה. וממילא אפילו דבר שתכליתו הוא כך הן בקשר והן בבנין. חשוב לשעה. ושוב הרבר צריך לביאור מה שנה ממיטה של טרסיים הגיל. ואידך.

אלא דהא ליתא. דהא לא הי' צו פרטי איך לעשות הקשרים ביתדות המשכן. העיקר של המצוה הי' להקים את המשכן. ואפשר להקימו על ידי קשירת היתדות שלא בקשר של קיימא. ורק בנין המשכן בדרך כלל. זה הי' על פי הדיבור. זו היא שיטת תבבלי. והירושלמי דמשני גם על הקשירה של היתדות דמכיון שהי' על פי הדיבור הוי בקשר של קיימא. יטבור דכיון דתבנין בכללו חשוב של קיימא מכיון שהי' על פי הדיבור לכן גם על ידי הצה הכללי זה הנוגע לבנין המשכן גם הפרטים שבו היינו הקשירה חשובה כמו שהיא לעולם. אבל בעצם הסברא שדבר שתכליתו הוא להיות נבנה על מנת לסתור דהוי בונה. אין כאן מחלוקה והכול מודים דהוי בנין כנ"ל.

ולא דאיי לסברא הגיל. מהא דאמרינן בשבת צ"ה. כוחלת משום צובעת. גודלת וטוקסת משום בונה. וכי דרך בנין בכך. אין כדודש ר' שמעון בן מנסיא. ויבן הי' אלוקים את הצלע. מלמד שקילעה הקביה לחות והביאה אצל אדם. שכן בכרכי הים קודין לקלעיתא בניתא ע"ש. וקשה לי בתרתי. איך כוחלת חייבת משום צובעת והא פסק הרמב"ם ז"ל. בפ"ט.



סימן ט-ו

דבר שאינו ראוי מדרבנן אי חשוב אינו ראוי גם לענין דאורייתא

והם הפקידו ממונו. עכ"ל. איכ זה דוקא בקידושין משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. אבל זה לא שייך בכאן. דזה בעל השוד תובע קנס. ואיך יפטור הגנב את עצמו מלשלם משום דרבנן אסרו את השחיטה.

וגדולה מזו כתבו בתוס' ב"ק דף ע"ז. ד"ה. אומר הי' ר"ש פרה נפדית. דאפילו מדרבנן אסור לפדות את הפרה על גבי מערכתה אכל מכיון שמדאורייתא מותר לפדותה לפיכך יש לה שעת הכושר ומטמא טומאת אוכלין. ע"ש. הרי דאפילו לגבי קבלת טומאה דבעינן שיהי' ראוי לאכילה לאזהרים ואם לא אינו מקבל טומאת אוכלין לכל זאת אזלינן בתר דאורייתא ולא בתר דרבנן. ולא שייך להקשות מה שנה מהא דמקדש באיסורי דרבנן. משום דהתם הטעם דאמרינן אפקעינהו על ידי שהם הפקידו את ממונו באמרם שחמץ זה אסור. אבל בשאר דוכתא לא שייך זה. וכל שכן לענין קנס שבעל השוד תובע את הקנט מדין תורה איך יפטור הגנב מלשלם אם התורה מחייבתו לשלם.

ולא דאיי להא להגיל ומשום איסור דרבנן לא חשוב אינו ראוי. מהא דאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן בע"ז ל"א. סתם יינם אסור בהנאה ומטמא טומאת משקין ברביעית. ע"ש והנה מדאמר לה ר' אסי אמר ר' יוחנן להא שמעתתא משום ר' יהודה

לעיל דף נ"ד. הבאתי הא דכתובות ל"ד. פליגי בה ר' אחא ורבנא חד אמר מעשה שבת דאורייתא וחד אמר דרבנן וכ"ו ולמאן דאמר דרבנן מה טעמיהו דרבנן דפטרי. — מיר' דרבנן פטרו כגונב וטבח בשבת מלשלם ד'. זה משום דסברו כ"י שמעון דשחיטה שאינה ראוי לא שמה שחיטה ולא חשוב וטבח. הא מדאורייתא שחיטתו כשרה אלא מדרבנן לא הועילה שחיטתו משום מעשה שבת. ע"ש והקשה המתיר"ל מה שנה מהמקדש באיסורי הנאה מדרבנן דאינה מקודשת ומפקיעין איסור אשת איש משום דלא הוי ממון איכ הכא נמי נימא דהוי שחיטה שאינה ראוייה. ולפי דברי הרא"ש שחילק דוקא בחמץ משש שעות ולמעלה דשייך כ"י איסור דאורייתא וכ"ו ה"ג יש ליישב הכא בכ"ה. אבל לדעת הרמב"ם שמשוה כל איסורי דרבנן ואינו מחלק צ"ע. ודריק עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים מה זה ענין להמקדש את האשה. הלא שם במקומו הקשה רש"י בפסחים ד'. ד"ה אפילו בחיטי קורדנייתא. איך אתי איסור דרבנן ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא. — ומשני — הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר בית דין הפקר

כן כתיבא משמע דסכירא לי כותי, ובכבודת ט' אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן מה טעמא ור' שמעון תסובר דדבר שאסור בהנאה אינו מקבל טומאת אוכלין דכתיב מכל אוכל אשר יאכל, אוכל שאתה יכול להאכילו לאחריים קרוי אוכל ושאינו ראויה להאכיל לאחריים אינו קרוי אוכל, משמע גם כן דר' אסי אמר ר' יוחנן סובר כותי דר' שמעון, ואיכ' תקשי איד סתם יינם שאסורים בהנאה מקבלים טומאת אוכלין, אלא על כרחך דס"ל, משום דאין איסורם אלא מדרבנן ומדאורייתא מותרים לפיכך חשובים ראוי להאכיל לאחריים.

ועתה עיינתי באבני נזר בחידושי ל"מ"ס כתובות ס' דפ"ט. שהקשה גם כן על הא דאמרו מה טעמא דרבנן דפטרו. כענין שהקשה מהרש"ל אלא באופן אחר, והוא מהא דאמרו בב"ב פ"א דל"ר מאיר הקונה אילן אחד בתוך של חבירו ולרבנן שני אילנות מביא ואינו קורא, והקשה הש"ס מדר' זירא דכל שאינו ראוי לכילה בילה מעכבת בו, והכא נמי מכיון שאינו ראוי לקריאה תעכב הקריאה ומשני דעביד באופן שאינו חייב בקריאה, והטעם שאינו ראוי לקריאה הוא משום חשש דרבנן דילמא אתי לאפקועי מתרומת ומעשרות, והי חוינן דבשביל גזירה דרבנן שוכ חשוב אינו ראוי אפילו מדאורייתא ומשום גזירה זו אינו מביא ביכורים דאורייתא.

ואנ"י לא זכיתי להבין קשיא זו כלל, דהלא המעיין בסוגיא שם יראה להיפך, דמתחילה מקשה בגמ'. מדר' זירא דכל שאינו ראוי לכילה מעכבת בו, והיינו משום דס"ד דנמי, היתת דאינו קורא מדאורייתא, ועל זה משני דעביד ליה כר' יוסי בר' חנינא וכ"ז ועל זה מקשה בגמ', מה טעמא באמת דאינו קורא מכדי פסוקי נינהו ליקרו, ומשני משום דמחזי כשיקרא ומטעם זה אסור מדאורייתא לקרות, ור' משרשיא בריה דר' חייא אמר דילמא אתי לאפקועינהו מתרומת ומעשריות, כלומר, ר' משרשיא מתרץ כזה קשיא ראשונה שהקשו מדר' זירא דאינו ראוי לכילה, משום דכל חטעם דאינו קורא אינו מדאורייתא אלא מדרבנן ולפיכך לא שייך ב"י אינו ראוי, איכ' מבאן רא"י לתא דכתובות דכל שאינו ראוי רק מדרבנן לא חשוב אינו ראוי.

ונצאתי כשיטה מקובצת ב"ב, שם במקומו בשם הרא"ש ז"ל בתוספותיו, ד"ת, אין כילה מעכבת בו שכתבו והגהו ביכורים כיון דספיקא נינהו לא חזי לקריאה אפילו מדאורייתא משום דמתחזי כשיקרא והאי פירכא ליתא אלא לר' אשי דמפרש טעמא משום דמחזי כשיקרא אכל לר' משרשיא דמפרש טעמא משום הפקעה ותרומת, ראוי לכילה קרינן בית, הרא"ש ז"ל בתוספותיו, עכ"ל, והוא ממש כמו שכתבתי.

לאזור זמן ראיתי כטורי אבן מגילה דף כ', שכתב דלא כתביל אלא אפילו לטעמא דמחזי כשיקרא אינו אלא מדרבנן, ובתנאייה שם מרבינו ברוך פירענקיל כתוב, רמה שהי' פשוט להמחבר רמחזי כשיקרא אינו אלא מדרבנן אינו מוכרע, ועיין בלשון הרא"ש באס"ו לב"ב בדיה אין בילה מעכבת בו וכ"ז והגהו ביכורים כיון דספיקא נינהו לא חזי לקריאה אפילו בדאורייתא משום דמתחזי כשיקרא וכ"ז, פשוט לשון זה מורה שבספק אסור מדאורייתא לקרות משום ס' איסור שקר, עכ"ל ראה תראה שגם הבעל טורי אבן הבין כמו שהבין הא"נ שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, אולם מדברי תוס' הרא"ש שהבאתי מבואר להיפך.

והנה באבני נזר שם מתרץ קשייתו תנ"ל דדבר זה אינו ראויה מדרבנן חשוב אינו ראוי מדאורייתא תלוי כמלונתת ר"מ ור' יוסי בפסחים י"ד; בעדות ר"ה סנן הכתנים, דר"מ אומר מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם חטמאה בפסח ור' יוסי אומר דלא נחלקו ר"א ור"י אלא על הטמאה ועל התלוי, ומפרש בגמ', רכי מליגו בשש, דר"מ סובר רכיון דמדרבנן אינו ראוי לאכילה מותר לטמאה אף דאסור לטמא תרומה מן הטהרה כיון דמדרבנן אינו ראוי לאכילה וסופה לאיכוד מותר, ור' יוסי חולק, ואיכ' שפיר חקשה הש"ס בב"ב מדר' זירא דאינו ראוי לכילה, הואיל ובדר"מ קיימינן דאית ל"י אף מה שאינו ראוי מדרבנן חשוב אינו ראוי, אבל להלכתא קי"ל כר' יוסי דדבר שאינו ראוי מדרבנן חשוב ראוי הואיל ופן הטהרה ראוי, ושפיר מקשה הש"ס בכתובות תנ"ל מה טעמא דרבנן, דמקשה אליבא דהלכתא לרבנן דמליגו אדר"מ, ע"ש.

ואו"ו ולא אבוש כי גם כן את התירץ לא זכיתי להבין בעניי, הלא הגמ' בב"ב, לאו דוקא אליבא דר"מ מקשה אלא גם מדרבנן, והקשיא היא על ר"מ בקונה אילן אחד ועל הרבנן בקונה שני אילנות, דרבנן גם כן סברו דהקונה שני אילנות מביא ואינו קורא ועל זה מקשה מדר' זירא דמכיון שאינו יכול לקרות תעכב הקריאה.

ו"ת על כן קשה לי להבין איך אפשר לומר דר"מ סובר דאף מה שאינו ראוי מדרבנן חשוב אינו ראוי, הא בריתא מפורשת היא בסוכה ב"ב, דהקושה סוכתו על גבי בהמה ר' מאיר מכשיר ור"י פוסל, טעמא דר"י, משום רסוכה הראוי לשבעה כענין, ור"מ סובר הא נמי מדאורייתא מחזי חזי ורבנן הוא דגזרו בת, והי דמשום דלא חזיא מדרבנן לא חשוב אינו ראוי אליבא דר"מ, ואדרבה מכאן ה"י אפשר להקשות על קשיית הגמ' בכתובות דמה מקשה מה טעמא דרבנן דפטרו, הלא אפשר דרבנן דמליגו בכתובות אדר"מ, הם ר' יהודה החולק אדר"מ גבי סוכה, ולפיכך שפיר פטרו משום דחשוב לא חזיא ואינו ראוי, כשם שפוסל את הסוכה הגם שמדאורייתא חזיא.

אור"ס נראה דגם זו לא קשה, דהא במשנה, פסחים ס"ג, איתא השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, ר' יהודה אומר אף התמיד, ר"ש אומר הפסח ב"ר לשמו חייב ושלם לשמו פטור, ע"ש, והטעם דר"ש פטור שלא לשמו הוא משום דהוי שחיטה שאינה ראוי, ומדלא מפליג ר' יהודה בין לשמו ושלם לשמו משמע דסכירא ל"י דלא כר"ש אלא הוא סובר דשחיטה שאינה ראוי שמה שחיטה וממילא אין כאן קשיא שהקשיתי דשמא רבנן דכתובות דפטרו היא ר' יהודה הא ר' יהודה סובר דשחיטה שאינה ראוי שמה שחיטה ואנן בעינן לפימרא דרבנן כר"ש סכירא להו.

וא"ג דמלשון הרמב"ם בפ"י המשנה שם משמע דר' יהודה סובר דלא מחייב אלא בשוחט את התמיד על החמץ ולא את הפסח, דר"י דורש זבחי המיוחד ל"י, וכנראה לא הי' לו להרמב"ם הגירסא אשר לפנינו בהמשנה, ר"א, אף"ה התמיד, ואיכ' אין מבאן שום רא"י דר"י סובר כתיב דשחיטה שאינה ראוי, שמה שחיטה, דהא לא בא לומר אלא דכל החיוב של שחיטת קרבן על החמץ אינו אלא בתמיד, אכל לפי הגירסא אשר לפנינו במשנה ר"י סובר כתיב לענין פסח שאינו מפליג בין לשמו ושלם לשמו ולא בא אלא להוסיף דגם על התמיד חייב.

1897 שנת אמת על פסחים ממרן הגה"ק מגור. הקשה לר"י דרדיש זבחי המיוחד לי. מנא ליי דגם על הפסח חייב בשוחט על החמץ ותירץ משום דכתיב קרא אחרינא לא תזכח על החמץ דם זבחי ומוקי חד בתמיד וחד בפסח. — ועיי בצל"ח שם. רש"י ב"ה השוחט. ע"ש.

דלעולם לא יהי אסור לעלות על גבי בהמה מדאורייתא אלא תמיד ישאר רק איסור דרבנן לבה. בין איסור דרבנן שהוא עכשו וסופו לבוא ממילא לאיסור דאורייתא כגון חמץ בשש. שעכשו כבר אסור מדרבנן ומעצמו איסור זה יבוא לדאורייתא היינו לאחר שש.

וכד' שלא תהיי סתירה מהא דר"מ בפסחים שהעיר האבני נזר ז"ל הסובר דאפילו בשש שאין על החמץ איסור דאורייתא אלא דרבנן שורפין תרומה טהורה עם הטמאה. על הא שהכאתי מסוכה. דר' מאיר לא חשיב פסול דרבנן לאינו ראוי. אפשר לתרץ. או כמו שהבאתי בספרי משנת אברהם חלק—א דף כ"ד. ד"ה. אולם. דכל איסור דרבנן לאחר שעבר דנינן ליי כאילו לא הי' מעולם לפיכך גבי סוכה לאחר שעלה לסוכתו העומדת על גבי בהמה שאינו אלא שבות. דנינן ליי כאילו לא הי' איסור כלל. מה שאין כן הכא גבי תרומה שעל אותה שעה שאנו דנים אם מותר לשרוף את הטהורה ישנו איסור חמץ דרבנן על תרומה זו לפיכך מותר לשרפה עם הטמאה. או אפשר לחלק בין איסור דרבנן שלא יבוא לעולם לאיסור דאורייתא כגון גבי סוכה

ואפשר שזו היא כוונת רש"י במשנה שם דף י"ד. ד"ה מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח עם זמן חביעור דהואיל והולכת לאיבוד אף הטהורה ואסורה מדאורייתא לא חיישינן לשמירתה ואע"ג שמוזרינן אנו לשומרה כטהרה דכתיב את משמרת תרומותי. עב"ל. הנה רש"י מתהיל לפרש ששורפין תרומה עם הטהורה בפסח עם זמן חביעור והיינו בשש. והיא כמו שאמרו בגמ' א"ר אסי א"ר יוחנן מחלוקת בשש. וא"כ מה זה שכתב רש"י דהואיל והולכת לאיבוד אף הטהורה ואסורה מדאורייתא. הלא בשש אין כאן עדיין איסור דאורייתא. אלא כלומר מכיון שעכשו כבר ישנו איסור דרבנן ומעצמו ילך לאיבוד שיאסר מדאורייתא לפיכך חשוב כאילו כבר עכשו אסור מדאורייתא ואינו ראוי. לפיכך שורפין אותה ביחד עם טמאה דאורייתא.

סימן ט"ז ענה א

העושה דבר שיש בו ספק מצוה. אם מקיים המצוה

ובדרך אחד. דאיתי להעיר בהא דכ"ב הנ"ל רמקשה. דילמא לאו ביכורים נינהו וקא מעייל חולין לעזרה. ופירי רשב"ם שני פירושים. ה"א. דאסור להכניס לעזרה אפילו חולין שאינן בר הקרבה. ופירוש ה"ב. שהאיסור היא מדרבנן דאיתי לזלוזלי בקדשים. ע"ש. ולפי פירוש ה"ב קשה להבין מה מקשה בגמ'. וליחוש. וכי משום ספק איסור דרבנן יבטל מספק עשה דאורייתא. הלא מדאורייתא בכל אופן אין כאן איסור. אלא כאם הם כיכורים חייב להביא ואם לא פטור אבל איסור אין כאן אלא מדרבנן באם אינם ביכורים. ובחירושי הרמב"ן הקשה כך ח"ל. ואפשר שאיסור זה של ביכורים דרבנן היא ואע"פ שזביחה דאורייתא וכן כתב ר' שמואל ז"ל אלא דקשיא לן אי הכי מה קושיא הכא. כיון דאיכא לסמוקינהו בביכורים לא אתי דרבנן ודחי דאורייתא. וה"נ. משמע בחולין דאיסורא דאורייתא היא כדכתיבנא התם. עכ"ל. ובאמת שיטת התוס' דאין בזה שום איסור דאורייתא אלא בהקרבה. ע"ש בתוס' ודילמא ובכ"מ. וא"כ שוב תקשי מה מקשה בגמ' וליחוש. וכ"ו.

וראיתי בספר פני אריה מהגאון מרטרדרם ס' נ"ו. שהגאון השואל שם בתשוכה השיג את הגאון חכם צכי שכתב בתשוכה ס' ק"ה. דגבי ספק חליצה היינו שמת הולד לאחר מיתת אביו כתוך לי יום ללידתו שאינה צריכה לחזור על כל האחיין. והטעם משום ממה נמשך. דאם הולד הי' בר קיימא אינה צריכה חליצה כלל ואם לא הוי בר קיימא אלא נפל א"כ הרי היא עולה ליבום וחליצה כשרה היא ואינה נקראת חליצה פסולה שתהיי צריכה לחזור על האחיין. והשיג השואל שם מהא דקונה שני אילנות דמספקינן אי קנה קרקע וחייב בביכורים ואי לא קנה קרקע ופטור מביכורים דמספק מביא ואינו קורא דקריאה לא מעכבא ופרכינן מד"ר זירא דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת. ואם כדברי החכ"צ מת קושיא. הא הכא נמי יש ממה נמשך דאי לא קנה קרקע אינו חייב בביכורים ולא בעי קריאה ואי חייב שוב יכול לקרות ואי לא קרא אינו מעכב. אלא על כרחך דהואיל דעכשו אינו יכול לקרות משום ספק חשוב אינו יכול והוי אינו ראוי לקריאה כך נמי גבי יבום הואיל ועכשו אינו עולה ליבום משום ספק חשוב אינו עולה וממילא אינה עולה לחליצה וצריכה לחזור על כל האחיין. ע"ש.

ועל"ה בדעתי לומר דאם ארם עושה מצוה ובשעת עשייתה מסופק אם חייב בעשייתה. שאז אין מחויב בה מדאורייתא לעשותה אלא מדרבנן. דהתורה לא צותה לעשות מצות מספק אלא בודאי. וא"כ אין כאן חיוב דאורייתא אלא רק חיוב דרבנן ולפיכך מקשי שפיר וליחוש דילמא לאו ביכורים נינהו וקא מעיל חולין לעזרה. כלומר. נגד החיוב של הבאת ביכורים אלו שאינו אלא מדרבנן יש חשש של איסור דרבנן. ומוטב שלא יביא ויעבור דרבנן בשב ואל תעשה משיביא ויעבור מדרבנן בקום ועשה ויגרום לזלזל כקדשים.

ועל"ה הנ"ל שכתבתי אין כאן קושיא. דגבי ביכורים שהיא מצוה ובאם יש כאן ספק בשעה שהוא מביא אם מקיים מצוה או שמא לא קנה קרקע ואין כאן מצות א"כ אין כאן מצוה אפילו יבוא אליהו ונאמר אח"כ שקנה קרקע אבל כשעת הכאת ביכורים לא ידע שקנה והי' הדבר כספק א"כ אינו בר קריא. רפסור הי' ממצות. אבל גבי חליצה חוץ מהמצוה של יבום יש כאן איסור

יבמה לשוק ובספק לא שייך לומר כגיל אלא ספק איסור תורה
הוי כוראי איסור וממילא מחויב לחלוץ ככל ספקות דתניא
ביבמות מ"א. דחולצות משום דאם יכוא אלי ויאמר דבת יבום
הי חשוב עולם ליבום.

טעם למה שאין אנו מניחים תפילין
ביו"ט שני של גליות

וְלָפִי סברא הנ"ל. יונה מדוע אין אנו מניחים תפילין ביו"ט שני
של גלות. ואלו שאין מניחים תפילין בחושי"מ. מדוע אין מניחים
בשני של שבועות וביום אחרון של פסח. וסובות. הא היו"ט
הוא רק מררננו ומדאורייתא אין כאן יו"ט ויש כאן חיוב עשה
דתפילין. וראיתי בשו"ת הרשב"א סימן ס"א שהשיב להשואל
אם להניח תפילין ביו"ט של שני של גליות ואפילו ביו"ט שני
של ראש השנה משום כיון שעשו אותו כחול לגבי מת. וזה
לשוננו: אסור בתפילין דקיי"ל כמאן דאמר דתפילין מצות עשה
שהומן גרמא היא ואם נתכוון בהנהגתם לשם מצוה בשבתות או
בימים טובים עובר משום כל תוסף וכיון דבימים טובים
דאורייתא איכא משום כל תוסף בימים טובים דרבנן אסור.
דכל מאי דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תקון דאי לא אתי לזלוולי
בהו ושב ואל תעשה הוא ופוק חזי מה עמא דבר. ומת שאני דמשום
כבודו הקילו וכן נמי לענין מנין שבעת ימי אבלות דרבנן הקלו.
עכ"ל. ובמגן אברהם ריש סימן ל"א הביא בקצרה דברי הרשב"א
אלו. ומדברי הרשב"א אלו מבואר דרבנן תקנו שלא להניח תפילין
ביו"ט שני כדי שלא ללול ביו"ט שני. ויש כח ביד חכמים
לעקור דבר מן התורה בשו"ת. אלא דאכתי צריך ביאור היכן
מצאנו דמשום חשש דאתי לזלוולי בדבר שהוא דרבנן עקרו דבר
מן התורה אפילו בשו"ת. דגבי שופר מגילה ולולב יש חשש
איסור דאורייתא ועל זה אמרו ריש כח ביד חכמים לעקור שו"ת
משום חשש איסור דאורייתא בקום ועשה. היינו שלא לבוא
לאיסור הוצאה שהיא עבירה בקום ועשה. ואלא הא דאמר—
ספחים צ"ב—ערל הזאה ואימל העמידו דבריהם במקום כרת.
הרי פרטו את הדברים שהעמידו דבריהם. ועוד דהתם העמידו
דבריהם משום איסור דרבנן ודאי. היינו הזאה שבות. וכן רשיות
דרבנן. אבל משום חשש דילמא אתי לזלוול לא מצינו שיעקרו
דבר תורה. וע"ש בגמ' דלא גזרינן ערל ישראל משום ערל נכרי.
וע"ש בתוס' ד"ה. גבי פסח דצדדו דהיכי דהמצוה עוברת לא
גזרו. והגם דגבי קדשים יש נמי מצוה עוברת כגון תודה דאין
נאכלת אלא ליום ולילה. אבל הלא ישנן שאינן עוברת בשאר
קדשים. ובכן לא פליג חכמים בגזירתם. אבל תפילין דהיא עוברת
דמה שמחסר להניח תפילין היום אי אפשר לתקן למחר. למח
תיקנו שלא להניח תפילין. ובפרט למה שכתבו רש"י ותוס'
ביצה ט"ז. דאע"ג. דשבת וירט לאו זמן תפילין הוא. מ"מ ליכא
איסורא אם מניחן בשבת וירט. ואפשר דזה היא מה שמסיים
הרשב"א דיל ופוק חזי מה עמא דבר. כלומר. דבדאי יש טעם
לדבר שהעם נוהג בו.

אולי לפי הנ"ל. אפשר דזה היא הטעם למנהגם של
ישראל שלא להניח תפילין ביו"ט שני. דמכיון שאנו
מסופקים שמא היום יו"ט אי"כ אין כאן חיוב דאורייתא אלא
רק מדרבנן. לפיכך מוטב שלא להניח בשו"ת בחיוב דרבנן.
ואנן דבקיאינן בקבוע דירחא נמי מנהג אבותינו בדינו. ואין
להקשות אם כן מה טעמא אמרינן בסוכה מ"ז. דבשמיני ספק

שביעי מיתב יתבינו. הא מצות ספק היא ולא ניתב. דשאני
התם שאין היכר בזה שיושב לשם סוכה ואין כאן זלוול בשמיני
עצרת כמו שכתבו התוס' בשם ד"ה מיתב. דלפעמים שסוכתו
ערבה עליו ואוכל בה אפילו ביו"ט. לפיכך אין כאן בית מיהוש
לישב בסוכה בשמיני. אבל תפילין אית משום זלוול יו"ט
לכן פטורין. ובשפת אמת לסוכה מפרש הגמ'. דשם. דאין חיוב
לאכול בשמיני. אלא שאין כה משום בעל תוסף. אלא שמדברי
התוס' הנ"ל ד"ה מיתב לא משמע כן. וע"י רש"י עירובין צ"ו.
ר"ת. ועוד הישן.

ובהסדר"י את הכתבים לרפוס. זכיתי בהספר הנעים אלה
המצות מהגאון רח"מ. קויפמאן ז"ל אבר"ק פאלטוסק.
וראיתי מרחיב הדיבור בכלל ב. דף מ'. וכתב דהא דמיתב
יתבינו בסוכה הוא כדי שלא יעבור על כל תגרע אבל בתפילין
דכל יום הוא מצוה בפני עצמו ואם אינו מניח תפילין מבטל
המצוה לגמרי של אותו יום אבל אינו עובר על כל תגרע לפיכך
אין מניחין תפילין ביו"ט שני. ע"ש. שהאריך הרבה מאד.

וכבר כתבתי במשנת אברהם חלק א. הרבה בענין כל תוסף
ובל תגרע. אולם כשאני לעצמי לא אדע אם יש כל
תגרע במי שאינו יושב בסוכה יום אחד מימי החג. דהא מצות
סוכה מלבד בליל ראשונה אינה מצוה שיש בה קום ועשה. דאי
בעי לא אבל ואינו חייב בסוכה. ומה שייך לומר כל תגרע על
מצוה שאין בה קום ועשה. ואינה רומה למטיל ג' חוטינן בציצית.
דהתם הטלית הלזו בת ציצית היא בחיוב ממש. אבל כל יום מימי
החג חוץ מלילת הראשונה אין כאן שום חיוב מוטלת על האדם.
ובאם יש אפשרות לכל תגרע בסוכה. משכחת לה על ידי הוראת.
שהבי"ד יפסקו הוראה שאין כאן חיוב סוכה אלא ששה ימים.
ואכ"מ להאריך בזה.

מצוה הנעשית מספק בתורת ממה נפשך

ונווד יש לחלק ולומר כלל אחר. דמצוה שאנו עושים מספק
אבל מכל מקום אנו מקיימים את המצוה כאמון ממה
נפשך או אנו מחויבים לעשותה. כגון שביעי ספק שמיני דאנו
ישבנו בשביעי שחי אתמול וגם אנו יושבים היום בשמיני.
דממה נפשך יצאנו ידי חובת סוכה דאם אתמול הי' שביעי הלא
ישבנו. ואם היום שביעי ואתמול ששי הלא אנו יושבים גם היום
וא"כ בכל אופן יצאנו ידי חובתינו ומצוה דאורייתא נעשית
כהלכתה. אבל בתפילין באחרון של יו"ט. אם ירט היום אין כאן
שום מצוה ולא תיעשה שום מצוה. או לא חייבתה התורה לעשות
מצוה מספק כמו זה כלומר באם יש ספק שאין כאן שום מצוה
כלל.

ואם אמת בדכרינו יצדק הא דאמרו בכריתות כ"א. אמר ר"י
ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקודא ספק
אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב מ"ט ק"ש
דרבנן אמת ויציב דאורייתא. ע"ש. דלא שייך להקשות מה נפ"ט.
דאמת ויציב דאורייתא הלא התורה לא חייבתה לעשות מצוה
מספק. דשאני הכא דאם יאמר עכשו אמת ויציב ממנ"פ קיים
המצוה דאורייתא דאם אמר מקודם הלא יצא ואם לא אמר עדין.
יצא עכשו באמירתו. ובכל אופן תהי' נעשית מצוה דאורייתא.
מה שאין כן בדבר שאנו מסופקים אם יש כאן מצוה כלל כמו
בתפילין באחרון של יו"ט. או לא חייבתה התורה לעשות מצוה

חובטין אותן כל י"ב חודש ואומרים להם מכרו בזול מכרו בזול לא טרחינהו רבנן. ע"כ הרי שרשי מירוש דהקושיא היא משום דלא פסדו ביי מידי יפרישו אכל באם הי' איזו הפסד לא היו חייבין להפריש ולקיים מצות מספק. ועל זה משני מתוך שפרהדרין הללו וכ"ז. כלומר, הווי הפסד. אי"כ. מבואר בדברי התוס'. תג"ל. בבכורות דדבדב שבהפסד ממון אין אדם חייב לקיים מצות מן הספק.

אולם בהר"ן נדרים ה'. לענין יש יד לצדקה. הביא זה דיומא הנ"ל והקשה אמאי לא הקשו בגמ'. נמי אמעשר עני דלחייבו ליתן משום ספק איסורא לחומרא. ומוכיח הר"ן ז"ל מבאן דספק ממון עניים לא הוי ספק איסורא אלא ספק ממון דקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראי'. וחולק על הרשב"א והרמב"ן דסברו דאזלינן לחומרא בספק ממון עניים. ויש יד לצדקה לחומרא. ע"ש ולפי מה שכתבתי לעיל יש לחלק חילוק גדול בין הנושאים ולא תקשי מה שחקשה הר"ן על הרשב"א והרמב"ן. דהא הכא בסוגיא דנדרים גבי יש יד לצדקה כגון דאמר והרין ולא אמר נמי. דבאם זה האדם יתן את הזוז ליד העני הצריך לצדקה. בכל אופן יקיים מצות עשה דצדקה. דמצות צדקה ותכליתה היא שיגיע הזוז ליד העני הצריך לצדקה. וממילא לא שייך לומר שלא יתן משום דאין אדם חייב לעשות מצות מספק. דהיינו דוקא באם יש ספק אם יקיים המצוה אפילו יעשנה אבל בכאן באם יתן בודאי יקיים הרי זה חייב ליתן כי דומה ממש לספק אמר אמת ויציב דחזור מפני שבאם יאמר יקיים ממה נפשך המצוה כג"ל. אכל גבי נחתומין דהספק אם כבר נפרש מתבואה זו מעשר עני או לא. והנחתומין אינם כאים לקיים מצות צדקה בעניים אלא רצונם לקיים מצות מעשר עני. ואם כבר הוטרש מעשר עני לא יקיימו שום מצוה של מעשר לכן שפיר פטורין. והקושיא בגמ'. היא רק על מעשר שני שהיא מצוה שאין בה חסרון כיס אמאי לא יפרישו אפילו באופן כזה שיש ספק בקיומה.

ב נמי ניתא טה דטקשה הר"ן על הרשב"א והרמב"ן מתא דחולין קל"ד דאמר דבא הכא פרה בחזקת פטורה קיימא קמה בחזקת חיובא קיימא משמע דדוקא משום דקמה ואם נאמר דספק ממון עניים הוי ספק איסורא ולחומרא אמאי יהי' פטור. ע"ש. ולהנ"ל ניתא. דהא התם אין הבעל בית בא לקיים מצות צדקה אלא חיוב לקט. וחייב זה אם ישנו עושה מצוה. אכל באם אין כאן חיוב לקט אז אפילו יטלנו העני אין הבעל בית מקיים שום מצוה. ועי' שם ברש"י ד"ה. שספק לקט לקט. דמתנות עניים הוי כמוי מתנות כהונת. ע"ש. וכשם שבאם אין כאן חיוב ליתן המתנות לכהן והיא יתנם לא יקיים שום מצוה כך גבי מתנות עניים אם אין כאן חיוב לקט והעני לוקחן אין הבע"ב מקיים שום מצוה. וממילא פטור מלקיים בספק כזה שבשעת עשייתו הוא מסופק אם יש כאן מצוה דזה העושה מצוה כזו בספק אינו מקיים שום מצוה משום שאין כאן חיוב לעשותה. מה שאין כן בצדקה דבכל אופן יקיים מצות צדקה כשיגיע הזוז ליד העני ולא גרע מנפלה לו סלע ומצאה עני ומתפרנס בה.

אי' להקשות מתא דאמרינן כאן בנדרים לפי דעת הרשב"א והרמב"ן דאזלינן לחומרא גבי פאה. והא גבי פאה נמי צריך להיות כמו מעשר. דאם אינו ברור לו שחייב אין כאן מצוה ואמאי נחמיר. הא הוי רק ספק ואין שום מצוה בספק

מספק. ועי' שם בתוס' ד"ה ספק לא אמר אמת ויציב. שלדעת ר"י העיקר החיוב לחזור ולומר הוא אם היא תקנה גמורה שעל ידיה ישלים הכול. ע"ש. היינו כג"ל. דאנו מחויבים לחזור ולומר רק באופן שנדע שעל ידי זה תהי' המצוה נעשית.

אי"ן בכורות ט'. זכר ונקבה מפריש טלה אחד לעצמו. ופריך בגמ'. וכיון דלעצמו הוא למה לי לאפרושי. ומשני. לאפקוע לאיסורי' מיניה. ופרשו בתוס'. דלפטרו ממצות עדיפה לא הי' צריך להפריש מספק כמו שאינו נותן לכהן מספק כמו כן אינו עורפו מספק. ע"ש. וראיתי בהרי"ט אלגזי שם דמפרש דברי התוס' הנ"ל דהקשה להם אמאי אמרו בגמ' דהא דמפריש טלה היא רק לאפקוע לאיסורי' אמאי לא כפשוטו משום דחייב במצות ערופה מספק. משום שהיא ספק דאורייתא ודומה לספק אמר אמת ויציב דחזור ואומר. ועל זה מתרצים בתוס' דלא שייך למימר הני אלא במצות דליכא הפסד ממון אכל במצות ערופה דאם אנו באים לחייבו לקיים המצוה מספק הלא יפסיד ממון דלאחר ערופה כ"ע. סוברים דאסוד בהנאה ועל זה חזר והקשה הרי"ט דאי"כ אמאי לא יהי' חייב להפריש מספק דהלא עיקר מצוה של פדיה בסטד חמור היא ההפרשה דמשעה שמפריש הרי זה פרוי ואין חייב באהריתו. וא"כ יחייב להפריש מספק בכדי קיים מצות פדיה כמו שחייב לקיים שאר מצות שבתורה מספק. והניח הדבר בקושיא. ע"ש.

ודג"ה מה שכתב הרי"ט שכונת התוס' בתירוצם היא דכמצוה שיש בה הפסד ממון אין אדם מחויב לקיימה. אינו ברור לי כל הצורך ומניין לנו לחלק בין מצוה שיש בה חסרון כיס למצוה שאין בה חסרון כיס. אם החיוב לקיים את המצוה מספק. וזה העושה מצוה מספק מקיים אותה באם יש בה חיוב. אמאי לא נתחייב גם כן לפזר ממון על זה. אולם לפי מה שרציתי לחלק לעיל דדוקא באופן שאדם בטוח שיקיים המצוה מתורת ממה נפשך או חייב לקיים את המצוה אבל באם ספק יש אם מקיים כלל אינו חייב לקיים ולא עוד אלא שאפילו יקיים אין זו מצוה. מביון שבשעת עשייתו לא הי' בטוח שיקיים אלא הי' מסופק ולכן אין כאן חיוב וממילא לא יצא כלל אפילו אם יהי' מצוה. לא קשה כלל קושיית הרי"ט. אלא הפשט בדברי התוס' הוא דמשום שהדבר ספק אם יש כאן פטר חמור לכן אינו חייב להפריש כלל. דאפילו יפריש לא יקיים שום מצוה אפילו באם באמת הזכר בכור. כי מצוה שאדם עושה והוא מסופק בשעת עשייתו אם יש בזה מצוה אינו מקיים המצוה אפילו אם כאמת עשה מצוה כג"ל. אבל גבי אמת ויציב הלא מקיים המצוה ממה נפשך ומיד כשחוזר ואומר אמת ויציב יודע שהמצוה נתקיימה על ידו בדרך ממה נפשך לפיכך חייב לחזור ולומר.

טו"ב התעוררתי דיש ראי' לדבר התוס' בבכורות כפי פירוש הרי"ט הנ"ל משי"ס יומא ח'. דגרסינן התם: תנן התם הנחתומין לא חייבו אותן חכמים להפריש אלא תרומה מעשר וחלה. בשלמא תרומה גדולה לא דתניא לפי ששלח בכל גבולי ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד. מעשר ראשון ומעשר שני נמי לא. המוציא מחבירו עליו הראי'. אלא אלא מעשר שני נפרשו ונסקי' וניכלוה בירושלים—פירוש רש"י. שהרי יש איסור לא תוכל לאכול בשעריך. יפרשו כדי לחקן סבלו. והואיל ולא פסדו ביי מידי' דהא אינהו נפשיהו הדר קא אכלו בירושלים.—ומשני. אמר עולא מתוך שפרהדרין הללו

ד' ברוך פרענקיל שם בהגה"ה על הטורי אבן. כתב לחלק בין שיש ספק אם חל לגמרי חיוב מתנות עניים או לא אז אולינו להקל ובין שבודאי חל החיוב אלא להספק אם כבר יצא או לא ע"ש וסבדא זו אינה ברורה כל כך. והרי"ט אלגוי הג"ל בכבודות מצד דבאמת אין שום חילוק בזה. דהא טומטם ואדרוגנוס דהוי ספק אם יש כאן חיוב לגמרי ואם חל עליהם חיוב כלל ולכל זאת חייבים במצות שנשים פטורות מהן.

אולם לפי החילוק הג"ל שכתבתי הכול מתורץ. דגבי פרה שנשחטה ואין הגר הזה יודע אם נשחטה קודם שנתגייר או לאחר שנתגייר. דבאם נשחטה קודם אין כאן שום מצוה ולכן הוא מסופק אם יש מצוה בנתינה זו או לא. אז פטור דאפילו יתן לא יקיים מצוה. ואין כאן מצוה ממה נפשך דבאם נשחטה הפרה קודם שנתגייר אין כאן שום מצוה. אבל גבי קמת ישראל דיש כאן מצוה לקט אלא דהשאלה אם כבר קיים כמה שנתן או צריך עוד לעזוב ללקט את התבואה על חורי הנמלים ואם יעזוב אותה או המצוה תהי' מתקיימת ממה נפשך או מהתבואה שלא מחורי הנמלים בלבד או משניהם יחד או מחיוב. דיש כאן חזקת מצוה. וממילא יש כאן חזקת חיוב. וזה הפיר' בנמ' דקמה בחזקת חיוב קיימא. משום דממה נפשך תחייב המצוה. והבן.

ול' בש"ך יו"ד סי' דנ"ט—ר"ד. ובחתם סופר חלק יו"ד סי' ר"מ. ובשו"ת מהרי"ט יש תשובה ארוכה בחלק האחרון סי' קכ"ד וגם בחלק א' סי' ל"ט. שמפלפל הרבה בהך סוגיות שהבאתי לעיל ודעתו דדוקא גבי מתנות עניים אולינו לחומרא משום דדרשינן בירושלמי לא תטה משפט אביונך בדיכוי. בדיכו אי א"ה מטהו אבל אתה מטהו במתנותיו. א"כ. דוקא במתנותיו אולינו לחומרא והתורה נתנה לו לעני חזקה אבל בשאר דברים כגון צדקה הרי זה נכלל בסוג דיכוו שאסור להטו והרדינן לכללא דהמציא מחבירו עליו הראי'. ודוקא גבי תבואה שבחורי הנמלים שהוא ממתנותיו אולינו לחומרא דשם יש לו לעני חזקה מכח קרא דכך גזדה התורה.

וב"ע. דצריכים את לומר כן דבמתנות נתנה התורה חזקה להעני והרי הוא כאילו הן שלו. דאלת"ה. תקשה. אפילו נאמר דהבעל בית חייב לצאת ידי ספק. אבל איך יקחם העני הא לגבי העני הוי גם כן ספק גול. כסברת הרי"ב באסאן. דספק ממון לקולא לנתבע הגם שיש בזה ספק גול. וספק איסורא לחומרא. אלא משום דגם גבי התובע הוי ספק גול. והדברים עתיקין.

וב"א לא היתה התורה נותנת חזקה לעניים על המתנות לא ה"י הבעל בית חייב להניחם כלל. דהא הבעל בית אינו חייב להניח אלא אם בן יכול העני לקחתם. אבל אם אי אפשר לו להעני לקחתם. אין הבעל הבית חייב להניחם. דהוי כמו שמניח לעורבים ולעטלפים.

וב"א ב"י נזר יו"ד. סי' שט"ז. ובסימן שמ"ב. מפלפל הרבה כדון ספק צדקה ומתנות. וסברתו דספק זה קיל מטעם דאי אמרו העניים לא בעינא ליתא למצוה. ולפי הג"ל בע"כ. שעניים יאמרו לא בעינא דהא גם אצלם הוי ספק גול. אם לא כנ"ל. דהתורה נתנה להם חזקה על המתנות אפילו בספק וליכא גם לספק גול.

כנ"ל. דלפע"ה. לא הקשה הר"ן כלל אמאי דאמרינן כאן דאולינו לחומרא בפאה. דהכא דוקא לענין יד אמרינן דאולינו לחומרא משום דאיתקש לקרבנות. דזה הוא כל הספק בגמ'. ועיי' במאירי שם שכל השאלה בגמ' היא דוקא לענין יד מוכיח משום דאיתקש לקרבנות לבל תאחר. כדכתיב מעמך זה לקט שכחה ופאה מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד או שמה לבל תאחר בלבד הוקש ואע"פ שאין היקש למחצה שמה אין זה היקש גמור הואיל ולא נכתבה פאה במקרא בהדיא. ע"ש. א"כ. דוקא לענין פאה משום ההיקש אולינו לחומרא גבי יד לפאה אבל בשום ענין אחר של ספק אולינו לקולא משום דבספק אין כאן מצוה כנ"ל. ועיי' בלשון הר"ן שם ותראה שלא הקשה אלא מצדקה דמרינא דפאה לא קשה כלל דהתם מטעם היקש היא דמחמרינן לענין יד דוקא.

והנה מרוב המקומות שהביא הרי"ט הג"ל להסביר קושיית התוס' דממאי דמתני' ד' יהודה הסובר דפטור חמור אסור כהנאה הא אפשר אפילו כד"ש דפ"ח מותר בהנאה אלא דמפריש שה כדי לקיים מצות ערופה או פדייה דומה לספק קרא ק"ש. וכן ספק נטל לולב. וכן טומטום ואנדרוגנס חייבים במ"ע משום ספק. כן הכא נמי. ע"ש. ולפי הכלל שכתבתי לעיל דאינו חייב לעשות מצוה באם מסופק אם יש מצוה אלא באופן שיקיים ממה נפשך. מסולקת הקושיא. וזו היא מה שתירצו בתוס' שם דכשם שאינו נותנו לכהן מספק כך אינו עורפו. והדמינות שהביא הרי"ט אינם דומים כי ק"ש ולולב ממה נפשך מתקיימת המצוה כנ"ל. ובענין טומטום ואנדרוגנס נבאר להלן.

אלא שביותר קשה מהא דיומא ח' הג"ל. דמקשו אלא מעשר שני נפרשו ונסקו וניכלוה כירושלים. הא התם לא יקיים כלל המצוה אם כבר המוכר את התבואה הפריש מעשר שני. הרי דגם באופן כזה חייב להפריש מספק. ואמאי לא יהי' חייב להפריש את חטלה לקיים מצות פדייה. אם לא שנחלק. דגבי מעשר שני אין המצוה שאדם זה דוקא יאכל את התבואה בירושלים אלא המצוה היא שהמעשר מן התבואה זו תהי' נאכלת בירושלים דאז שפיר מתקיימת המצוה בהעלותו עתה את המעשר שני לירושלים בדרך ממה נפשך. דאם זה שמכר את התבואה כבר העלה הרי נתקיימה המצוה ואם לא העלה הרי הנחתום מעלה עתה. מה שאין כן גבי הפרשת טלה דאם אין כאן פטור חמור אין כאן מצוה כלל. כנ"ל.

וב"דן זה אפשר לישב דקרוק אחר שרקקתי בתא דחולין קל"ד הג"ל וא"כ. מצאתי אותו בטורי אבן לר"ה י"ד באבני מלואים. דאמרינן: אמר רבא הכא פרה בחזקת פטורא קיימא. קמה בחזקת חיובתא קיימא. דיש כאן סתירה מרישא לסיפא. דברישא אמר רבא טעמא דמתני' דגר שנתגייר והיתה לו פרה וספק אם נשחטה קודם שנתגייר או אחר שנתגייר דפטור משום דהפרה בחזקת פטורא קיימא. משמע דבאם לא הי' לה להפרה חזקת פטור אלא הי' ספק השקול הי' חייב במתנות. ובסיפא אמר רבא קמה בחזקת חיובא קיימא לפיכך ספק לקט לקט משמע דבאם לא הי' לה להקמה חזקת חיוב אלא ספק השקול הי' פטור. ועוד הקשה שם באבני מלואים. דמה חזקת חיוב שייך לומר בה בהקמה. דאע"ג דשל ישראל היא מעולם אפ"ה אין כאן חזקת חיוב דהא תבואה זו שבחורי נמלים אפשר משל בעה"ב הן. דאטו קמה קיימי בחזקת עניים יותר משל בעה"ב. ע"ש. והגאון

**ביאור בסוגיא דחורי הנמלים
שבתוך הקמה**

והנה כל אלו מה דאשונים והאחרונים שנתלבטו בהא דינא. בלם כאחד נפגשו בהא מהני דפאה המוכאה בש"ס חולין הג"ל מחורי הנמלים שבתוך הקמה, דשם הוא המקור דאזלינן לתומרא בספק לקט, ומכאן היא המקור למה שכתב הגהות מרדכי לדינא על ספק מעות אם הם צדקה או לא חייב ליתנם לצדקה משום דלא אמרינן כספק ממון עניים המוציא מחבירו, ע' בכל המקומות שרשמתי.

אולם אודה ולא אבוש שלא זכיתי להבין איך כל הראשונים וגם האחרונים לא עיינו בסידור המשנה הרמב"ם ז"ל במקומו בס"ד דפאה דהוא מפרש את המשנה בשיטה אחרת לגמרי ולפי דבריו הכול נכון וישר וגם הסוגיא בחולין קל"ד עולה יפה ונאה. וזה לשונו הנהב שם: תודי הנמלים הם חודי הנמלים שהם בארץ לאגוד שם הזרע, בשימצא בקמה הם בחזקת בעה"ב כי אין לעניים בקמה כלום, כשימצא מאחרי הקוצרים שהרי יש שם זכות לעניים במה שנפל, אמר שהזרע העליון והוא הלבן לעניים לפי שנאמר שהם מן הזרע החדש, והזרע התחתון והוא השחור לבעה"ב, ולפי שנאמר שהוא קדמון ומזרע השנה שעברה היא, ור' מאיר אומר כי אפשר להיות השחור הנהג מזה החדש כי אי אפשר שלא יהי' בורע טוב ורע, ואחרי שהדבר ספק נאמר ספק לקט לקט והלכה כר"מ. עכ"ל. פירוש לדבריו הקדושים, דתבואה זו שנמצאת אחר הקוצרים, הוא בודאי לקט, אלא שכל הספק הוא דק אם תבואה זו היא משנה שעברה ואז היתה לעניים אלא מכיון שלא לקטו העניים אותה הרי נתיאשו ממנה במשך כל החודף ולפיכך היא של בעל הבית, או שמא היא משנה זו והרי היא של עניים לגמרי דעדין לא נתיאשו ממנה, ועל זה אמרינן דספק לקט כעין זה שבכל אופן הי' להם לעניים בתבואה זו חזקה דמעיכרא הרי היא לקט, וזה סיר' בגמ' לפי פירוש המשנה הג"ל, קמה בחזקת חיוב קיימה, כלומר דבכל אופן הבעל בית מודה שבשנה העברה הי' להם לעניים חזקה בתבואה זו אלא דהוא אומר דהעניים נתיאשו ממנה ומכיון שיש ספק אולי התבואה היא משנה החדשה לפיכך הרי זה לקט, והוא פירש יפה ונעים, ומישר כל דבר הקשה בסוגיא, ולצערי לא אוכל להבין מדוע כל הפוסקים לא שתו עניהם לדברים המאירים של דבינו הגדול הללו, וכן מפרש הרמב"ם בהלכ' מת"ע ד-ט. ע"ש.

והאמת שעל סיר' זה של הרמב"ם ז"ל יש להקשות ממשנה מפורשת בס"ז דפאה משנה ג', איזהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף אם יש לה כתף או נטף הרי זה של בעל הבית ואם ספק לעניים, ע"ש, ואם כפירוש הרמב"ם הג"ל, מה שייך הכא ספק לעניים, הלא אין הענבים הללו בחזקת של העניים כמו שמפרש הרמב"ם גבי תבואה שבחודי הקמה, וככל אופן קשה לכל הפירושים מדוע לא מקשה בחולין ממשנה זו, שבה מפורש שספק ממון עניים לעניים.

אולם נראה לפע"ד, דבאמת יש לרדק במשנה זו דלישנא יתירה יש בה, מי לא די לומר איזהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף ספק לעניים, ולמה לי דתני אם יש לה כתף או נטף הרי זה של

בעל בית, לכן נראה דהמשנה באה להשמיעני, דאין לו לבעל הבית שום בעלות על הענבים אלא אם בן יש לו כתף או נטף, וכל שאין לו כתף או נטף בבירור אין לו להבעל בית שום חזקה, דכך גזרה התורה וכרמך לא תעולל כלומר כל זמן שאין אדם יודע שאין זה עוללות אסור לו לעולל, וז"ל המשנה, אם כתף או נטף הרי זה של בעל הבית כלומר דוקא אז אבל לא בענין אחר לפיכך ספק לעניים ואין זה ענין לספק לקט לקט אליבא דהרמב"ם כפי שפירש בתבואה שבחורי הקמה.

וְדַל דַּאֲתָא מִלְתָּא דַּאֲמִינָא לְעִיל דַּבָּאָם אַדָּם עוֹשֶׂה מִצְוֵה וּמְסוּפָּא בַּה אָם יֵשׁ בַּה מְשׁוּם מִצְוֵה וְאִין בַּה קִיּוּם מִצְוֵה מִתּוֹרַת מַמָּה נִסְפָּךְ אִין בּוּזָה מְשׁוּם מִצְוֵה כִּלְלִי יֵשׁ לַה סַעַד מִסְבְּרָא הַאֲמוּרָה בַּאֲבָנֵי נִזְר חֶלֶק אֲרִיחַ סִי תִּמַּל לַעֲנִין טוֹמְטוּם שְׂאִינוּ מוֹצִיא אֶת טִינוּ, וְהִקְשָׁה הַרְאִיָּמ, אֲמַאי אִין טוֹמְטוּם מוֹצִיא אֶת טוֹמְטוּם חֲבִירוֹ, הָא הֲרִי סַפֵּק סַפִּיקָא שְׂמָא הַשּׁוֹמֵעַ נִקְבָּה וְאֵם תְּמַצִּי לּוֹמַר זָכַר שְׂמָא גַם תְּהוֹקֵעַ זָכַר, וְתִירֵץ הַגָּאוֹן זְצִיל בַּאֲיָנִי הַגִּיל, דְּהֵן אֲמַת דַּלְעֲנִין יִצְיָאֵת יְדֵי חוֹבַת תְּקִיעָה, יֵשׁ כָּאֵן סַפֵּק סַפִּיקָא לּוֹמַר שִׁיבָא, אֲבָל אָם בַּאֲיִן אֲנִי לְדוֹן בְּשִׁמּוּעָה זֶה אָם הִיא שְׂמוּעָה שֶׁל מִצְוֵה אוֹ לֹא יֵהִי הַסַּפֵּק סַפִּיקָא לְהִיפֵךְ שְׂמָא הִיא נִקְבָּה וְאִין שְׂמוּעָה זֶה מִצְוֵה וְאֲתִיל שֶׁהַשּׁוֹמֵעַ זָכַר שְׂמָא תְּהוֹקֵעַ נִקְבָּה, נִמְצָא שִׁמְבַח סַפֵּק סַפִּיקָא אִין כָּאֵן שְׂמוּעָה שֶׁל מִצְוֵה, וְהַשּׁוֹמֵעַ יֵדַע בְּשַׁעַת שְׂמִיעוּתוֹ שְׂאִין שׁוּם מִצְוֵה בְּשִׁמּוּעָה זֶה וְאִיכּ הוּי כִּמְתַעֲסָק, וְאִפִּילוּ נִמְצָא אַחַר כֵּן שְׁנֵיהֶם זָכָרִים גַּם כֵּן לֹא יִצָּא בְּשִׁמּוּעָה זֶה מְשׁוּם מִתְעַסָּק, ע"ש, שֶׁהֵבִיא רַאיוֹת וְדַמְיוֹנוֹת נְעִלִים וּפְיָם לְזוּת, הֵנָּה כִּי מִרְן זְצִיל אֲמַר הָא מִילְתָּא כִּסְפָּק סַפִּיקָא, אֲבָל לֹא אֲדַע מְדוּעַ רֻקָּא בִּסְפָּק סַפִּיקָא וְלֹא בִּסְפָּק, וּבִפְרָט לְפִי הַהֲסָבֵר שֶׁהַסְבְּרַתִּי לְעִיל דְּבִאֲוֹפֵן שְׂאִינוּ עוֹשֶׂה הַמִּצְוֵה בְּבִירוּר מִתּוֹרַת מַמָּה נִסְפָּךְ אִין כָּאֵן שׁוּם מִצְוֵה, וּבּוּזָה סֵרַת הַתְּלוּנָה שֶׁהַגָּאוֹן זְצִיל בַּאֲבָנֵי, שֶׁם הָעִיר מֵהָא דְּתִקְיעַת תְּשֻׁרִית תְּשֻׁרִית דְּכָל סֵדֵר רֹבֵד דְּעוֹת שְׂאִינוּ מִצְוֵה, וְכֵן תְּפִלִּין שֶׁל רִשִׁי וְרִ"ת, דְּשֶׁאֲנִי הֵתֵם שְׁבַעֲשׂוֹת כֹּל הַסֵּדֵר שֶׁל תְּשֻׁרִית תְּשֻׁרִית וְכֵן בְּהִנָּחַת תְּפִלִּין שֶׁל רִשִׁי וְגַם שֶׁל רִ"ת, הֲרִי אֲנִי יִצְאָנִי יְדֵי חוֹבַת הַמִּצְוֵה בְּאֲוֹפֵן מַמָּה נִסְפָּךְ.

וְדוֹמָה למה שכתב רש"י בעירובין צ"ו, ד"ה ועוד הישן, דאנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחלה דלשלא בזמנו בלא כוונה לאו תוספות היא, ולהכי שרינן דאי שמיני הוא לא מכוון למצות סוכה, עכ"ל, הרי דהגם שאנן מכוונין שלא לצאת באם שמיני הוא, לכל זאת אנו יוצאים אם שביעי, מפני שיש כאן מצוה בדרך ממה נפשך או שאתמול ישבנו בסוכה או שהיום אנו יושבים בסוכת מצוה אבל בטומטום אם אחד מהם טומטום אין כאן שום מצוה, ובעשיית מצוה באופן כזה אין כאן מצוה.

והנה בא"נ הג"ל, כתב שעדיין לא קבע מסמורות לסברא זו דהיכי שיש כאן ספק ספיקא אם יש כאן מצוה או לא חשוב כמתעסק, וביקש מאת הגאון בעל תורת חסד מלובלין להודיעהו אם יש לו רא"י לבנות או לסתור, ולי נראה להביא דא"י לדבריו מדברי התוס' בפסחים פ"ט ד"ה הני מילי דיעבר, שכתבו אהא דחמשה שנתערבו עורות ססחיהן זה בזה ונמצא יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני, וחקשו בגמ', כמה קושיות דלהי עצה שיעשו פ"ש כתורת ממה נפשך, ומשנ'דמשום סמיכה, ומתנות, ומשום דקא ממעיט באכילת שלמים,

ודעל ודאי חמץ שיש לו בתוך ביתו לא שייך מצות בדיקה אלא מצות ביעור, וכיון דכל המצות זו של בדיקה לא באה אלא על הספק ואי אפשר לקיימה באופן אחר, לפיכך היא מצוה, דאם לא כן לא תצויר לעולם מצות בדיקה.

וזהו הוא הטעם לפי ענין, רטומטום ואנדרוגנס חייבין במצות של אנשים מכה ספק ובשאר מצות של ספק אין אנו ממחויבין. (ע"י מה שכתבתי לעיל דף ג"ח: בשם מהריט אלגוי שהקשה כן אדברי התוס' בבכורות) משום דאם נאמר רטומטום ואנדרוגנס לא יתחייבו אלא כמצות וראית, לא יתחייבו ולא יקיימו לעולם שום מצוה רבכל המצות נאמר דאינו אלא ספק לגביהם.

וראיתי בטורי אבן מגילה דף ב', שהביא הא דתנן במ"ג רביכורים, האטרופוס והעבד והאשה וטומטום ואנדרוגנס מביאין ואין קורין שאין יכולין לומר אשר נתת לי, שכתב דהנהו פטורים בודאי מן הקריאה ולא מחמת ספק, ואפילו טומטום ואנדרוגנס אינם בכלל ספק אלא משום דלא נטלו חלק בארץ כמו אשה לפיכך פטורים בודאי, דאם לא כן תקשי אמאי מביאין דלמא אנשים נינהו וחייבין כקריאה וכיון דאינם ראוים לקריאה מספק שוב קריאה מעככת, ולפי הנ"ל אין כאן שום קושיא דשאני טומטום ואנדרוגנס דאם נאמר כן יפטרו מכל המצות שאנשים חייבים בהן, אי"כ לגבי דידהו לא שייך לומר דאינם מחויבים אלא במצות וראית, רכל המצות שחז"ג הם אצלם בכלל ספק, ודומה למצות שנתקנו מתחלה על הספק כעין בדיקת חמץ שנתקנה רק על הספק כנ"ל.

וראיתי שם בהגה"ה לרבינו ברוך פירענקיל שהקשה דיבוא ספק מצוה דקריאה וידחה ספק איסור דשיקרא, ותירץ דהגם ודאי מצוה רוחה ודאי לא תעשה ליכא למשמע מינה שתהיי ספק מצות עשה רוחה ספק איסור ל"ה, דברח"י הבאה על ירי ודאי יש עכ"פ ודאי קיום מצוה, משא"כ בספק מצוה שהספק הוא דילמא אינו עושה כלום, ע"ש, ודבר זה משולל תבנה היא לענין בדעת כמוני, הלא אם נאמר שיש כאן רק ספק אם מקיים מצוה אבל כנגדו אין כאן יותר מספק איסור ומה אולמא דתאי מהאי, אבל לפי הנ"ל מובן שפיר, דספק מצות אינה מצוה כלל דהתורה צותת לקיים המצות כודאי אבל ספק איסור הלא אסור לתרבה שיטות מן התורה, לפיכך אין מן הדין שספק מצוה תדחה את ספר איסור.

ונכ"ל האמור יוצא שהענין של ספק מתחלק לכמה אופנים: (א) ספק אם גברא בר חיוב או לא, כמו טומטום ואנדרוגנס, (ב) ספק קטן או ספק גדול היום, (ג) באם גברא בר חיוב אלא ספק באם בעשייתו עושה מצוה כמו ספק אתרוג או לא, (ד) ספק אם כבר עשה מצוה זו ופטור מלעשות כגון ספק קרא ק"ש, (ה) בשניהם ספק כגון ספק בכור, דאם יש כאן בכור הרי הוא בר חיוב ליתנו לכהן וגם יש בעשייתו מצוה, ואם אין כאן בכור אין כאן מצוה ואין הוא בר חיוב כלל, (ו) ספק מצוה שכל המצוה לא נתקנה אלא על הספק כמו בדיקת חמץ.

ול"י בפמ"ג לא"י"ח ס' שד"מ, משב"צ—א, שהביא מהא דשבת ע' המהלך במדבר ואינו יודע אימתי שכת ואמרו בגמ' רכל יום עושה כדי פרנסתו חוץ מהאי יומא, ופריק ותאי יומא לימות, פיר' רש"י בתמיה, ורוצה הפמ"ג לפרש, רכותת

וחקשו בתוס' הנ"ל, ותימא וכי בשביל דשמא יהי נותר או משום סמיכה דלא מעכבא או לא יעשו מתנות כהלכתן יכנס לירי ספק כרת, וי"ל דטוב שידחה ספק כרת בשב ואל תעשה ממה שיעשו רובם שלא כהוגן כי כבר רובם עשו סתם, עכ"ל, ותירוצם אינו מסתבר, הלא כל אחד מהחמשה מסופק אם הוא לא עשה סתו ומסופק בספק כרת ואמאי לא יעשו סתם שני בשביל חששות דחוקות של מתנות וסמיכה ונותר, אולם לפי סברת הא"י, רבאם אדם עושה מצוה שיש בה ספק ספיקא אין זו מצוה כלל וחשוב כמתעסק, וכל ענין של ספק ספיקא הוא מטעם רוב כדאיתא בכתובות פ"ב, גבי אלמנת עישה ע"ש, בפנ"י, א"כ, בכאן שהרוב אומר לכל אחד שכבר עשה סתו, ובאם יעשה עתה סתם שני מצד הרוב יתחייב שאין כאן שום מצוה וממילא לא יקיים כלל אפילו יתברר שעדיין לא עשה סתו בראשון, ושפיר כתב הא"י דהוא הדין בספק ספיקא, דהא ס"ס הוא ג"כ מטעם רוב כנ"ל, אלא רגבי טומטום השומע תקיעת שופר מטומטום אין כאן ממה נפשך, אבל גבי ה' שנתערבו עורות פסחיהן עם יעשו כעצת הש"ס הלא יקיימו המצוה בדרך ממה נפשך ובדין ה"י שיהיו צריכים לעשות פ"ש, אלא משום חשש איסור של מתנות ואירך טוב יותר לדחות ספק כרת בשא"ת מפני שמחמת הרוכ אין כאן מצוה בעשייתה כמו בטומטום משום ספק ספיקא.

וראיתי בשאגת ארי" ס', ל"א, שהביא רברי התוס' הנ"ל, בפסחים שכתבו דלפיכך מוטב שידחה ספק כרת בשוא"ת ממה שיעשו רובם שלא כהוגן כי כבר רובם עשו סתם, שכתבו; ודברי תימה הן דלאו דוקא ה' שנתערבו עורות פסחיהם דה"ה ב' שנתערבו ודאי דינא הכי אלא דרך התנאים כן כמו ה' חבורות של חמשה חמשה בס"פ מי שהי' דף צ"ה—הנה לפע"ה, הגאון בעל שאגת ארי' שדרכו לחלוק על דברי רבותינו בעלי תוס', בכאן חולק על לא דבר, כי כפי שהסברתי, הלא דוקא מפני שהרוב פוסק אותם מלעשות סתם שני הם פטורים ואולמא שרובם כבר עשו פסחיהם הן מחויבים לעשות כדי לצאת ממה נפשך, כדון ספק אמר אמת ויצ"ב דחזור ואומר, והרא"י שהביא הגאון בעל ש"א ממתני' רסוף פרק מי שהי' רתני ה' חבורות של ה' דקתני לאו דוקא, מפורכת היא מגמ', ערוכה במקומו, שם דף צ"ט, אמר ר' אשי מתניתין נמי דייקא דקתני וכן חמשה חבורות של חמשה תמשה, והגם דגם שם מספר חמשה חמשה אינו דוקא דגם יוכל לחיות ג, ג, או ארבעה ארבעה אכל אחד אחר אי אפשר להיות שם, וכן נמי הבא אי אפשר להיות ב' שנתערבו פסחיהם אלא ג', דגם תרי כנגד חד רוב הוי כדברי התוס', ולפלא על גאון אדיר כמותו, שבא לרדות דברי התוס' ממקום שבגמ', מפורשת ראי' לדבריהם הקדושים.

מצות שנתקנו על הספק

וזהו לסברתי דלעיל שצדדתי דאי בספק אחר אין כאן מצוה מפני שהאדם מסופק בשעת עשייה אם יש מצוה בעשייתו אין לחקשות על זה מהרבה מצות שנתקנו מהחכמים רק על ספק, כמו בדיקת חמץ לבדוק אם יש חמץ בביתו וברשותו, ובפסחים ה' אמרינו, תנא אין מחייבין אותו להכניס ירו לחורין ולסדקין לברוק מפני הסכנה, והקשה והא"ר אלעזר שלוחי מצוה אינו נוזקין, הרי דהגם רכל הכריקה אינה אלא מספק שמא יש לו חמץ ואם אין לו חמץ אין כאן מצוה לכל זאת נקראת שלוחי מצוה, דשאני התם רכל עיקר המצוה אינה באה אלא על הספק.

שיש בה ספק בשעת עשייתו אם מקיים מצוה. אלא שאני חלקתי בין סומטם ואנדדוגנס לשאר ספק מצוה עיין לעיל.

וועיר הגאון בעל תורת חסד וצ"ל מתא דכתב הרי"ט אלגזי בכבורות פ"ג לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל שכל ספק דאורייתא מן התורה לקולא אי"כ אמאי ספק יולדת חיבת להביא קרבן מספק הא מספיקא פטורא. ותירץ הרי"ט דהרמב"ם דוקא בספק איסורין סובר ספק דאורייתא מן התורה לקולא. אכל בספק מצוה עשה דאלים מל"ת מודה הרמב"ם דאולינן מן התורה לחומרא. ובתורת חסד דוחה דברי הרי"ט. משום דאין עשה חמור מל"ת. וכבר כתבתי לעיל מדברי הרי"ט בפ"ג דבכבורות דכך דעתו דיש חיוב מן התורה לקיים אפילו ספק מצוה. עיי לעיל דף ג"ה. אולם הקושיא שהקשה הרי"ט על הרמב"ם למח חיבתה התורה להביא קרבן לספק יולדת. כבר דשו בה רבים. ובפשיטות יש לומר דמכאן נשמע שספיקא דאורייתא בכל מקום מן התורה לקולא דאלי"כ למח לו ההיקש של חוב את זוכו לזכר ולנקבה כדאיתא בנויר ס"ט. הא בכל מקום ספיקא דאורייתא לחומרא. אלא דהתורה גילתה כאן דבכל מקום ספק לקולא.

אבל הו"ך מזה נראה לי לתרץ קושיא זו ואגב יתורץ ג"כ. מה שהקשה שם הרי"ט על הרמב"ם שכתב בפיי"א מהלכות שנגות. יראה לי שכל החיובים קרבן מספק אינם מביאין קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה ואם תאמר חטאת העוף הבאה על הספק ואינה נאבלת מפני שהמביא אותה מחוסר כפורים. ואסוד לאכול בקדשים עד שיבוא כפרתו. אבל מי שאינו מחוסר אינו מביא קרבן מספק עכ"ל ומקשה הרי"ט דלשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מותר מן התורה אי"כ ספק יולדת מתרת לאכול בקדשים דאולינן לקולא ואמרינן שאינה יולדת ולא הוי קרבן זה מכשיר ואי"כ מה בין חטאת העוף הבאה על הספק ובין שאר חיובי קרבן מספק שאינם מביאים לדעת הרמב"ם.

דהנה תרי קולי דסתרו הדדי לא אמרינן כדאיתא בחולין מ"ג. ובעירובין ד'. וכן כתבו בתוס' ב"ק. י"א. דלא אמרינן ספק ספיקא לקולא באם גם לחיפך נאמר ספק ספיקא לקולא. ע"ש ב"ד"ה דקא מטהרת לח מראשון. ואי"כ גבי חיובי קרבן מספק אם ישאל אותנו אם חיוב להביא קרבן נאמר לו שפטור מקרבן משום דספק לקולא. ואם יביא מי שהוא מחייבי ספק קרבן ונשאל אם להקריבו נאמר לו גם כן שמוותר להכניסו לעזרה משום ספיקא לקולא וגם נתיר את הכהן ללבוש בגדי כהונה לעבודת קרבן זה הגם דיש בבגדי כהונה משום כלאים ולשיטת הרמב"ם לא אישתרי בגדי כהונה אלא בשעת עבודה. אבל משום דספק דאורייתא לקולא נאמר דאדם זה חיוב להביא קרבן ואין כאן איסור של חולין בעזרה ולא איסור כלאים אי"כ הרי זה תרי קולי דסתרי אהדדי. ולפיכך אי אפשר אלא לנקוט חדא קולא והינן הקולא באופן שאין בה קום ועשה. ולבן מוטב שנאמר שהאדם זה פטור מקרבן ויהי שב ואל תעשה משנלך לקולא בקום ועשה לתתיר חולין בעזרה והלבשת כלאים לכהנים. וזה כוונת דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל. יראה לי שאלו החיובים קרבן מספק אינם מביאים קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה. כלומר דבר זה הרמב"ם אומר מסבתו ולפיכך כתב יראה לי. כלומר. מוטב שנלך לקולא לפטור מקרבן משנלך לקולא להתיר לו חולין בעזרה שיש בה קום ועשה. דהא ללכת לקולא בשניחם אי אפשר דהוי תרתי דסתרו אהדדי. אבל כל זה נראה בסתם

רשיי היא דאפילו יוכל להתענות יום אחד מותר לו לעשות מלאכה כדי לקיים מצוה עונג שבת. דעונג שבת היא עשה וחילול שבת לאו. ועשה דוחה ל"ת. ואח"כ חזר בו וכתב דאי אפשר לומר בן דעשה דעונג הוא אצלו ספק דשמא אינו שבת חיום אבל איסור מלאכה מותר על הספק ג"כ. והוא כסברתי דלעיל דאינו מותר לקיים עונג שבת אלא בודאי אבל אם יקיים מספק אפילו נמצא אחר כך שאותו חיום שבת הוי לא קיים עשה כלל משום דבשעת עשייתו לא ידע בודאי שהוא מחויב לקיים מצוה עונג אבל ספק איסור מלאכה אסור מדאורייתא להרשב"א. ומדרבנן להרמב"ם ז"ל.

וראיתי שם בהפמ"ג שכתב והוי יודע דאותו יום מתפלל של שבת וכ"ו. ולא כתב אם מניח תפלין או לא. ולפי מה שצדדתי לעיל יהי פטור מלהניח תפלין דאפילו יניח לא יקיים מצוה דאורייתא אפילו אם באמת אותו חיום אינו שבת. משום דמסופק בשעת הנחת תפלין אם יש כאן קיום מצוה של תפלין. או אם יש כאן איסור הנחת תפלין משום שבת. ואפילו אם האיסור אינו אלא רק מדרבנן ולא מן התורה לכל זאת לא קיים מצוה תפלין דאורייתא דכך כתבו התוס' בסוכה ג'. ד"ה דאמר לך מגי. דהיכי רבית הלל מהמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה דאדאורייתא ולא גזרו. עם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפילו דאורייתא. ע"ש כי הוא חידוש גדול. והפמ"ג בא"ח ס' ל"א. משב"צ. א. כתב דתבלין יש לזה משום דלא תסיד הוי דבר תורה ע"ש אי"כ זה המניח תפלין באותו חיום מסופק הרכה בשעת הנחת תפלין אם מקיים או לא ושוב אינו מקיים בשום אופן ולבן אין לו להניח תפלין שהוא ודאי. ולדינא צ"ע. דכל הנ"ל לא נאמר אלא למפלולא בעלמא.

יעיינן אם זה ההולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת אם חיוב להניח תפלין בכל הימים ולא דוקא ביום השביעי שלו. דהא כל הימים הוא מסופק אם מקיים המצוה. ולפי ההנחה הנ"ל אין חיוב עליו להניח תפלין בכל הימים. וקצת דאי' לזה יש מדלא משני דיש היכר שבכל הימים מניח תפלין ובאותו חיום אינו מניח תפלין. ומדלא משני הכי שמע מינה דגם בשאר הימים אינו מניח תפלין. אלא דיש לדחות דהש"ס לא רצה לתרץ תירץ שלא יהי אליבא דכ"ע. והא יש סוברים שבת זמן תפלין הוא. לכן משני תירץ אחר. ואחר כתבי דבר זה העידני תלמיד. שכבר קדמני בזה הגאון הגדול ר"מ אריק צ"ל בספרו.

ונתנה דאיתי בספר שדי חמד. כללים. מערכת הסמ"ך כלל מ'. שליטת מהאחרונים בענין ספק ספיקא וספיקא דאורייתא וחביא מתשובת תורת חסד אית' להגאון וצ"ל מלובלין ס' ג'. וס' ד'. ושם העיר הגאון מדברי פמ"ג לא"ח ס' י"ז. —ב. באש"ל. דהא דפליגו הרמב"ם והרשב"א אי ספק דאורייתא מן התורה לחומרא או רק בדרבנן היינו באיסור לא תעשה או באיסור עשה כלומר באם עושה הדבר עובר על ל"ת כגון האוכל ספק נבילה או הבא על איסורי עשה. אבל עשה בשב ואל תעשה. כלומר באם יש ספק אם חיוב במצוה זו שיש בה עשה בנן סומטם לענין סוכה או אם אינו יושב בסוכה אינו עובר על איסור דאורייתא. כך היא כוונת הפמ"ג שם ע"ש. ולא כתב הפמ"ג טעמו של דבר לחלק ולפי מה שכתבתי מובן שפיר משום דאפילו יקיים המצוה לא קיים מצוה דאורייתא משום

כהכנסת חולין בעזרה ובהלבשת בגדי כהונה לכהנים, וזה כוונת הרמב"ם ז"ל שכתב, ואם תאמר והלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת, מפני שהמביא אותה מחוסר כפודים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו—כלומר—וא"כ סוף כל סוף נהי' זקוקים להקל לו בקום ועשה לכן מקילים לו עתה גם כן בקום ועשה ואין כאן שוב קולא לענין אכילת קדשים, אבל מי שאינו מחוסר כסודים, כלומר, ולא נהי' זקוק כלל להתיר לו בקום ועשה—אינו מביא, דמוטב שנקל לו בשב וא"ת, והבן.

סימן ט"ז. ענה ב.

מי שאין לו יד אם מברך על תפילין של ראש

בן מנחם מענדל קוניץ מאובן בספרו הגדול בן יוחאי המסודר עד להפליא וביטל את כל השגותיו וטענותיו של הגאון ר' יעקב עמדין הנ"ל. עד לאתת.

והג"ט שאין כאן מקומו, הנני להעיר אגב אורחא על טענה אחת של הגאון ר' יעקב עמדין ז"ל נגד הזהר משטטים (קכ"ב—א) כל מאן דקרי לחבריה רשע נחתין, לעלעווי, וכתב הגאון הנ"ל: נראה זר ומר כאילו הי' כתיב בג"מ. הקורא לתבירו רשע יורד עמו עד ללחיו מלשון "לחיו" שבמקרא דמתורגם לועז, ובאמת הגירסא בגמ' "לחיו" ולא ללחיו, והלמד' שמושית ואינה מן השורש, שפירושו כפירוש רש"י ותוס' על פי תשובת הגאונים שפוסק לחיותו ומקפה פרנסתו—ודדכיו דחוקים נלעג לשון אין כינה עכ"ל.

והג"ט בן יוחאי יצא להציל את כעל הזהר שלא יהי' חלילה כעם הארץ שאינו יודע פירוש המלות, ומפרש שכונת הזהר הוא כפירוש הגאונים לחיו, שפוסק את פרנסתו, ומה שכתב בזהר "לעלעווי" הוא מגזרת ואפרוחיו יעלעו דם (איוב—ל"ט) יבלעו דם, וכן ושמת שכין בלועך, בית הבליעה, ובכן הפירוש בזהר, נחתין לעלעווי" לבית הבליעה, כלומר, שמפקח פרנסתו.

ולדעתו אין שום צורך להסב את פירוש הזהר מפשוטו, אלא הפירוש בזהר, נחתין לעלעווי" יורד לסנטירו, כלומר, ומכהו, אלא שלכל זאת אין כאן שום שגיאה בזהר הקדוש, אלא השגיאה היא בהרב המבקר הנ"ל שנעלם ממנו ולא ידע דברי רש"י במקומו בבא מציעא ע"א, ד"ה, יורד עמו לחיה רגיל להתקוטט עמו כאילו הכהו וכאילו בא להרגו, ואני שמעתי רשאי לירד לתוך אומנתו של חבירו ולמעט מזונת של חבירו, וקשה בעיני שיתידו חכמים לישראל להנקם ולגמול רעה, ועוד דאמרינן בכתובות—ג—עד שתים עשרה שנה מתגלגל אדם עם בנו, מכאן ואילך יורד עמו לחיו, ומאי יורד לתוך אומנתו איכא, הא לייסרו ולכופו לתורה קאמר, עכ"ל. הרי דרש"י בעצמו פירוש שיורד עמו לחיו הוא לייסרו, להכותו, ומה רעש שהרעיש היעב"ץ על הזהר, ואלמלי ראה את דברי רש"י הנ"ל לא הי' בא לכלל כעס ולכלל טעות, ולכתוב על הזהר, נלעג לשון אין כינה.

חייבי קרבן מספק, אבל אלו חייבי קרבן ספק שהם גם מחוסרי כסודים כמו ספק יולדת אי אפשר לומר כן, דהא אם נאמר לקולא שפטורה מלהביא קרבנה בכדי שלא להקל בקום ועשה, הלא סוף כל סוף נהי' זקוקים להקל לה גם בקום ועשה היינו כאכילת קדשים דאם תשאל אם מותרת לאכול בקדשים נתיר לה משום שנאמר שהיא לא היתה יולדת ולא נתחייבה בקרבן ומותרת לאכול בקדשים שהיא בקום ועשה, אי"כ לא הרווחנו כלל במה שהלכנו לקולא לפטורה מקרבן עתה בקום ועשה היינו

ובטורא הנ"ל, שמי שעושה מצוה ומסופק בה אם חייב לעשותה או לא אינו מקיים המצוה, השתמשתי בדבר שאלה העתיקה, במי שאין לו יד היינו שידו כואבת ואי אפשר לו להניח לו תפילין של יד, דחייב להניח תפילין של ראש, אם צריך לברך על ש"ד.

ובטורא שאגת ארי ס' ליב, ובשורת שבות יעקב אור"ת ס' ר, כתוב לברך על של ראש, ולדבריהם נוטה הרב בעל צמח צדק זצ"ל מליבאוויטץ, אור"ת ס' ו' אולם בספר בשמים ראש ס' ק' מפורש דאינו חייב בשל ראש כלל, וטעמי דכל שאינו בוקשרתם ואינו בוחי' לאות על ירך אינו בוחי' לטוטמות, ע"ש, ולפי דבריו פטור מתפילין לגמרי, והיכי דיש פלוגתא הפוסקים בדבר אי חייב במצוה או פטור, בודאי שאי אפשר לברך משום חשש ברכה לבטלה שיש בו איסור דלא תשא, ובפרט דהברכה אינה מעכבת ומת גם שהספר בשמים ראש יצא לאור עולם בזמן מאוחר, ואלמאי ראו השג"א, ושבות יעקב את תשובה זו המיוחסת להרא"ש או לקרמון אחר, לא היו אומרים דחייב לברך, ובספר הנפלא אמרי בינה—מאת הגאון והצדיק ר' מאיר זצ"ל אויערבאך אבד"ק קאליש, ומנותחו כבוד בירושלים עה"ק—דף י', הביא דברי השג"א, וגם דברי הבשמים ראש, ומפלפל שם בפלפולא חריפתא להצדיק את דברי השג"א, ולבסוף מסיק בזה הלשון: ועדין צריך עיון אם יברך באין לו זרוע על של ראש, עכ"ל.

והג"ט שחרבה מפקקים ביחוסו של הספר בשמים ראש, ע' כהג"ה מנתם ציון שעל מערכת הספרים להרב הגאון היר"א זצ"ל, אולם מלבר שנאמנים דברי הרב החיד"א, שמסיק שיש להאמין להגאון הצדיק ר' חירשלי אבד"ק ברלין ז"ל, כי הספר תמים כתיב ב"י, והי' עשר שנים בביתו טרם שנדפס, ואהניא לן יקר סהדותא דר"ס בדתיא ותנן בבחירת"א עכ"ל, ואם כאנו לפקפק בספרים קדמונים שהעידו עליהם גדולי ישראל בזמניהם שמדברי קודש מפי ראשונים מתחבתם, כמו שמעיד הגאון בעל נודע ביהודה בחסכתו לסי' בשמים ראש, אי"כ, אין לדבר סוף, הגע בעצמך וכי בשביל שיצא הרב ר' יעקב עמדין במספתו מטפחת ספרים נגד ספר הזהר הקדוש בהשגות וחרושים ובטענות שאיננו מחובר מתנתג ר' שמעון בן יוחאי וסיעתו, נפקק תלילת באמיתת הזהר שהוא קדוש לנו ולכל ישראל עד עולם, וכבר יצא הרב ר' משה

לטוטפת בין ענין, בזמן שבין עיניך, יהיו שתיים, והוא מלתא לא מעכבא, אי לית לך אלא של ראש, דכתיב נמי בפרשת בא—(כאן חסר בהספד, ובעל נחל אשכול הוסיף, אולי צריך לומר: והי לך לאות על ידך, ולזכרון בין עיניך, והדר כתיב והי לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך ולא כתיב והיו, ש"מ דאינו מעכב), ומאן דלית לך מצוה חד נמי לא ליעבד, עכ"ל וברך פ"ח. מביא בעל האשכול דברי הש"ס, מנחות ל"ו, תניא אידך אין לו זרוע פטור, אחרים אומרים ידך לרבות הגידים, ע"ש. מכאור מדבריו ז"ל: דמה שכתוב בתורה "והיה לך לאות על ידכה, ולא כתיב "והי" המלמד שאין מעכבין זא"ו, היינו במחויב להניח שניהם אלא שאין לו אלא תפלה אחת, והה מה שהדגיש כגון "שאינו לו של יד" ומאן דלית לך תרי מצות חד נמי לא ליעבד, כלומר, מפני שמחויב בשתי מצות ואין בידו לקיים אלא מצוה אחת לא יעשה אפילו אחת, ומה שכתוב בפרשיות ואתחנן וגם בעקב "והיו" לטוטפת בין עיניכם, והיו לשון רבים, דמשמע דרק בשניהם כאחת חייב, אבל בשל ראש לבד לא היינו באין לו זרוע, ולא מחייב בשל יד, דאז גם בשל ראש פטור, והנ"ל. מתאים עם פסק הש"ע דבאין לו אלא תפלה אחת מניח ומברך, אבל מי שיש לו אונס בגופו דפטור מלהניח תפלין של יד או אין עליו חיוב גם על של ראש, אלא דמניח של ראש, דאינו מפסיד בזה, אבל לברך אסור משום ברכה לבטלה, ובעל אמרי בינה בתשובה הנ"ל הרגיש מעצמו בשנוי הלשון בפרשת בא, ולא ידע ממה שכתוב בספר האשכול, כי טרם נתפרסם האשכול בימיו, אלא שיש להאריך הרבה, מהיכן הוא עיקר הלימוד של כ"ז, שבין עיניך יהיו שתיים, ועי' בתוס' עירכין ג', ד"ה ש"ע, ועי' בהרש"ש שם, ועי' בתוס' זבחים ל"ו, ד"ה טוטפות, ועי' בספר התרומה ס' ריא, שכתב דכל הלימוד היא מלשון טוטפות דמשמע שנים, ואכ"מ.

ונתתה שביארנו שיש פוסקים הפוטרם למי שידו כואבת מלהניח תפלין של ראש, אפילו נימא שאלו הפוסקים המחייבים בתפלין של ראש היו חולקים אפילו אם היו רואים את דברי האשכול והבשמים ראש, לכל זאת מידי ספקא לא נפקא, נמצא שזה האדם המניח תפלין של ראש מסופק אם מקיים בזה מצות תפלין או לא, ולפי הנחתו הנ"ל, אפילו יבוא אליהו ויאמר שהלכה דחייב להניח תפלין, לכל זאת לא קיים המצוה כיון דכשעה שהניח הי' מסופק, וממילא אין שום מקום לפקפק שיהי' חייב בברכה בשעת הנחת תפלין של ראש אם אין ידו בריאה שיוכל להניח עליה גם תפלין של יד, כן נראה לפע"ד, ומי שדעתו יותר רחכה, בוראי אין עליו לסמוך עלי לדינא, ואין לו לדיון אלא כפי שענינו רואות ובלבד שלבו לשם שמים.

כתבתי זאת רק להראות שאין לסמוך יותר מדאי על כודקי היחוס של ספרים מסודרמים, ועל פי רוב השגיאה יותר מצו"י בהמבקרים מאשר בהספרים, וצא ולמד משוק של מבקרי התנ"ך, כמה אלפים חיבורים חבדו, וכלם אין בהם מתום אלא שטות והבל שאין בו שום ממש, ובפרט שכל הרעש הי' בזמנו, על הספר בשמים ראש, שהמעתיק הוסיף וגרע, אבל לא אמר מי שהוא שכל הספר מזויף, ובכן מי יאמר שתשובה הנ"ל מזיזת, ואם רק ספק יש, אולי כך פסק אחד מן הקדמונים דפטור מתפלין של ראש לגמרי, ממילא אי אפשר לחייב בברכה שהוא ספק איסורא.

ועוד אפילו נניח שתשובה זו אינה מהראש או ממי מחכמי זמנו, אלא שהיא מאוחרת, אבל הלא דברים של טעם, ודברי תורה יש בה, ומה חזית דציית להנהו דמחייבו בברכה על תפלין של ראש בלבד ולא ציית להנהו דברים שבתשובה הנ"ל שיש בהם די ביאור לפטור מהנחת תפלין של ראש באם אי אפשר לו מחמת חסרון בגופו להניח גם של יד, והאמנם יש מהאחרונים המחייבים בברכה על של ראש בלבד ואומרים שכך היא הפסק כש"ע, אולם לפע"ד נראה דדברי הש"ע מבוארין היטב למי שמדקדק בם, וכמו מפורש בו שאין לברך על תש"ד בלבד, דהנה כך לשונו של הש"ע בסי' כ"ז: אם אין לו תפלה אלא אחת מניח אותה שיש לו ומברך עליה שכל אחת מצוה בפני עצמה, והוא הדין אם יש לו שתיהם ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח אלא אחת מניח אותה שיכול, עכ"ל, הרי מבואר דהש"ע בכיוון כתב שני דינים חילוקים, הדין הראשון באם יש לו יד ואין לו אלא תפילה אחת, או מניח אחת ומברך, מפני שהתפלין אינן מעכבות זא"ו, והדין השני ביש לו תפלין אלא שאי אפשר לו להניח אלא אחת, כגון שידו כואבת, או כתב רק שמניח, ולא כתב שמברך, דאי לא תימא הכי, ליתנינהו ולעריבינהו, מי שיש לו תפלה אחת או מי שיש לו אונס שאינו יכול להניח אלא תפלה אחת, מניח ומברך, אלא ע"כ, דבדין השני בכיוון השמיט הש"ע את הניב "ומברך".

ודקדקתי בספר האשכול להראב"ד ז"ל מנרבונא שאך יצא לאור עולם בשנת תר"ח, כך שכל הגדולים הנ"ל, היינו השאגת אר"י ובעל שבות יעקב, ובעל אמרי בינה, לא דאהו, וזה לשונו בהלכות תפלין, דף ס"ו, ואם אינו מניח אלא של ראש בלבד, כגון שאין לו של יד" מברך על מצות תפלין, ואי קשיא האיך מניח של ראש לבד הא אמרינן כשמניחם מניח של יד דכתיב וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפת בין עיניך, וכשחולצם חולץ של ראש תחלה ואח"כ, של יד, דכתיב והי



חיוב קבורה בבני נח

לעיל דף י"ז הבאתי דברים נדיני קבורה. וגם בספדי משנת אברהם ח"א דף ק"ח: הבאתי דברי הש"ס דחולין צ"ב. דאמרו שבני נח מקיימין מצוה במה שאין מוכרין בשר המת באיטלו. והקשה מרן זצ"ל מסאכטשאוו. הלא לא מצינו שנצטוו בני נח על הקבורה. ותירץ על פי דברי מהר"ל ז"ל. דיש חיוב קבורה מטעם השבת גזילה כדאיתא במדר. בראשית ע"כ. בועת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה. בי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב. א"ל הקב"ה קומץ עפר שנבראת ממנו לא גזולה היא בידך. ובכן גם בני נח כותיבים בקבורה בי מזהרים על איסור גזל. ע"ש.

ונתתי אל לבי לכאר הענין אם באמת יש חיוב לבני נח לקבור את מתיהם או לא.

להנח בש"ס סנהדרין מ"ו ילפינו למצות קבורה מכי קבר תקברנו. ולכאודת קשה מדוע לא ילפינו מועד שובך אל האדמה בי ממנה לקחת וכ"ו. ומדוע אשתיק דב המא כד שאל אותו שבור מלכא קבורה מן התורה מניין ולא השיב לו מקבר תקברנו. משום דהוא אמר כי קבור דליעבד ל"י ארון. תקברנו לא משמע ל"י. כדאיתא שם בגמ'. הלא ה"י לו להשיב מקרא מלא בתורה דכתיב עד שובך אל האדמה. ואפשר שאין במשמעות הכתוב של עד שובך אל האדמה דבר צווי ואין ללמוד מזה למצוה. דאלמלי ה"י בזה מצוה מה טעמא לא קא חשיב לה בהדי מצות שנצטוו בני נח. מיהו מזה אין דא"י רהא אמרינן בסנהדרין נה"י כי קא חשיב שב ואל תעשה. קום ועשה לא קא חשיב. אולם בתורת האדם להרמב"ן ז"ל ענין קבורה. הובא דברי רב נטרונאי גאון שכתבו וזה שנותנין עליו עפר שרפואתו עפר היא שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב ע"כ. מבואר דהגם דשיטת הרמב"ן ז"ל היא דקבורה בקרקע היא מדאורייתא — ודלא כשיטת הר"ח הדנפס בש"ס ד"י ויילנא בסנהדרין מ"ז שכתב וקירל מצוה זו מדרבנן. דכוונתו שם היא על קבורה בקרקע — אולם נראה דדעת הרמב"ן אם משים הארון בקרקע מקיים מצות קבורה מדאורייתא. ושיה"י הגוף מכוסה או טמון בעפר ממש אינו מגדר המצוה אלא מטעם רפואה שרפואתו עפר. דהא הרמב"ן ז"ל הביא הא דירושלמי דצוואתו של דבי שתה"י ארונו נקוב לארץ. פ"י שיטלו דף התחתון שבארון וישביבוהו על הארץ שקבורת קרקע מצוה. ולא תימא משום חביבותא דארץ ישראל אלא אפילו בחוצה לארץ דכתיב ואל עפר תשוב ע"ש. ומכיון שהוא ז"ל כתב שם דעפר תשוב הוא שהתורה אומרת לנו שרפואת האדם. כלומר תכליתו וטוב לו שישוב אל העפר א"כ. אין זה נכלל בהמצוה דאורייתא של תקברנו. כי תקברנו מתקיים באם קובר את המת בארון ומשים את הארון בקרקע.

וא"כ כנים הדברים דלא נאמר עד שובך אל האדמה למצוה. א"כ אין בני נח מצווים על קבורת מתיהם דהא קבר תקברנו לישראל נאמר ולא לבני נח.

והנה בירושלמי נזיר ריש פרק שביעי איתא: אית דבעי מישמענה מן הדא. כי קללת אלוהים תלוי. את שתוא מוזהר על קללת השם מוזהר הוא על מת מצוה. ושאינו מוזהר

על קללת השם אינו מוזהר על מת מצוה. — הכונת. שמכאן אנו למדים שהבהן גדול ונזיר מטמאים למת מצוה. שכל מי שמוזהר על קללת השם מוזהר על מת מצוה. וכהן גדול ונזיר מוזהרים על קללת השם בכל ישראל. — התיבון הדי עכ"מ. — פירי הקרבן עדה: הרי עכ"מ. שמוזהרין על קללת השם שחיא אחת ממצות בני נח ואפ"ה אין מצוה בקבודתן. והפני משח מפרשו: והרי עכ"מ. שהן מוזהרין על ברכת השם כדאמרינן ב"פ די מיתות ונימא נמי שיהיו מוזהרין על מת מצוה ואמאי לא חשיב להן כהדי מצות דבני נח. — ומשני: אלו שמיתתן כתלייה. יצא זה שמיתתו בסיף. — פירי הקרבן עדה: קללת אלוהים תלוי. משא"כ עכ"מ מיתתם על כל אזהרתם בסיף. והפני משח מפרשו: אלו שמיתתן כתלייה. דתלוי בתיב בקרא. מי שמיתתן נמי בתליה והם נסקלין דכל הנסקלין נתליו. ואינם אלא בישראל לאפוקי עכ"מ דכל מיתתן אינן אלא בסיף ולא הוי בכלל מקרא זה. ע"ש.

וה"ל גזול יש בין הפירושים של קרבן עדה והפני משח. דלפי פירוש הק"ע הקושיא בירושלמי היא מפני מה אין ישראל מצוין על קבורת מת מצוה של עכ"מ. ר"ל אם ישראל מוצא מת עכ"מ בדרך שאין לו קוברים אמאי אינו חייב לקברו הא קללת אלוהים תלוי מלמד שכל מי שחייב בקללת השם שייך בו מצות תקברנו דממנו נלמד למת מצוה. ועל זה משני הירושלמי שאין אנו מצווין על קבורת מת מצוה של עכ"מ. מפני שהעכ"מ אינו חייב תליה — או סקילה — על קללת השם אלא סייף. ובקרא בתיב תלוי ללמד שהדבר נאמר לנו רק על מת מצוה ישראל. אולם לפי פירוש הפני משח שאלת הירושלמי היא למת אין עכ"מ מצווים על מתייהם מתי מצוה לקבור אותם דהא לא חשיב להו בהדי שבע מצות. ואין הקושיא שאנתנו נה"י מחויבים לקבור את מתי עכ"מ. ועל זה משני דבקרא כתיב תליה למעט עכ"מ שלא יהיו חייבים לקבור את מתייהם. נמצא דלפי פירי הפני משח מפרשו בירושלמי הג"ל. שאין עכ"מ מצווים על הקבורה. דהא אפילו על קבורת מת מצוה שלהם אין מצווים. אבל לפי פירי הקרבן עדה אין מכאן רא"י דהא הירושלמי אינו אומר אלא שישראל מטורים מקבודת מת מצוה של עכ"מ אבל אם עכ"מ מטורים או חייבים לא נשמע מזה.

והנה בפירושו של הפני משח יש לספק טובא. דהא מה קושיא היא דאמאי לא חשיב לה בהדי מצות דבני נח. והלא מפורש בגמ'. דקום ועשה לא קא חשיב. ועל זה יש לומר כדחוק משום דאמרינן בסנהדרין. מ"ו. מניין למלין את מתו שתוא בל"ת. ת"ל לא תלין נבלתו. מניין שעובר אף בעשה ת"ל בי קבור תקברנו. ע"ש לפי גירסת הילקוט. א"כ שפיר ה"י שב ואל תעשה. משום הל"ת. אלא דזה דחוק גדול דהא יום ולילה לא ישבותו חשוב שם בש"ס דף ג"ח בקום ועשה. משום דמשמעות של לא ישבותו היא: אלא קום ועשה מלאכה. ע"ש ברש"י. א"כ הכא נמי לא תלין משמעותו אלא קברו. ועוד מה שייך להקשות דאמאי לא קא חשיב להו בהדי מצות דבני נח הלא כל הענינים הנחשבים בהדי מצות דבני נח. הם אלו שנצטוו עליהם בני נח קודם מתן תורה. כדאיתא בסנהדרין ג' דילפינן מדכתיב ויצו ה' אלוקים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכל תאכל. ומשופך

דע"ז. א—ט. הורי ר' יוסי ברי' בין שאסור להשכיר להם קבורה כארץ ישראל על שם לא תתן להם חנייה בארץ. ואם יש מצוה כקבורה עכו"מ. איך אפשר לומר דאסור ליתן להם חנייה בארץ. דלא מסתבר דהתורה צותה לקבור את מתי עכו"מ על ידי הולכה מארץ לחוץ לארץ. ודוחק לומר דכונת הידושלמי דאסור להשכיר דוקא דהיינו שיש להם קובדים הרוצים לשכור אבל במת עכו"מ שאין לו קוברים מצוה לקברו. דמשטא דלישנא משמע דדבותא קמ"ל דאפילו בשכר דלא שייך לאסור משום מתנת חנם לכל זאת אסור משום לא תתן להם חנייה.

ובג"ט"ן ס"א מפורש דאפילו אם אין להם קוברים. מתעסקין עמם רק מפני דרכי שלום. עיי' שם רש"י ד"ה. עם מתי עכו"מ. לא בקברי ישראל אלא מתעסקין בהם אם מצאום הדוגים עם ישראל עכ"ל— ויש להביא ראיה דאין חיוב קבורה כלל כמתי עכו"מ. דהא כתבו התוס' בתמורה ל"ג ד"ה. הנשרפין. דכל הנקברין אסודין בהנאה לעולם ולא הנשרפין. משום דהנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן. אחר שנשרפו הרי נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. הכא נמי כיון שנעשית מצותו הלך אסודי' אבל הנקברין דלא הטעין הכתיב לשורפן. משוך אסודייתו לעולם. ע"ש. א"כ אם איתא דמתי עכו"מ יש עליהם חיוב קבורה הי' בדין שמתי עכו"מ ואפילו לאחר קבורה ואפילו לאחר שנשרפו יהיו אסורים בהנאה. ובאמת מפורש בירושלמי שבת פרק י'—הלכה ה'. א"ר יודן תיפתר במת עכו"מ. פירוש. שמתר בהנאה. ועיי' במל"מ. סוף הלכות אבל. ומדמותר בהנאה שמע מינה שאין עליו חיוב קבורה.

סימן י"ז. ענה. א.

קבורה ואיסור הנאה במת ובנפלים

וראית' כשות' חתם סופר אור"ח ס' קמ"ד. שהקשה על ספר בינה לעתים שכתב דנפל אסור בהנאה. דאם אין הנפל צריך קבורה מדוע יהי' אסור בהנאה הלא איסור הנאה ילפינן מגז"ש דשם שם. דכתיב ותקבר שם. אבל אם אין חיוב של קבורה מהיכי תיתי שאסור בהנאה. ולא ידעתי למה זה הקשה על בעל בינה לעתים. הי' לו להקשות על הגמרא בסנהדרין מ"ה. קבר הדש מותר בהנאה הטיל בו נפל אסור בהנאה—לאסוקי מדר"ש ב"ג דאמר אין לנפלים תפיסת הקבר. ע"ש הרי מבואר דהכול מודים דנפל אסור בהנאה ופליגי רבנן ורשב"ג אם אוסר את הקבר בהנאה לאחר שפינהו. ובכ"ז הי' לו להקשות מה טעמא דנפל אסור בהנאה הלא אין בו חיוב קבורה.

אל"ס לפי הנ"ל אין כאן שום קושיא. דהא כל הקרא אינו נצרך אלא למקום שאין בו חיוב קבורה והוא כמו. כן בנפלים שאין בהם חיוב קבורה.

והנה בסנהדרין מ"ה. הנ"ל בהא דאמרו: לאסוקי מדרשב"ג. דאמר אין לנפלים תפיסת הקבר. פיר' רש"י: דרבנן סברו דיש לנפלים תפיסת קבר היינו דנפל תופס קברו לאוסרו אע"ג שפינהו. ע"ש. והפירוש הפשוט בדברי רש"י היא שהקבר נשאר באיסור הנאה לאחר שפינו ממנו את הנפל. ולא ידענא מהיכן הוציא רש"י את הפירוש הזה. הלא בכל מקום הפירוש של תפיסת הקבר הוא שאם מפנים את הקבר נוטלין את חמת ואת תפוסתו. ופירשו בניז"ר—ס"ה. כמה שיעור תפיסה. נוטל עפר

דם אדם. כירק עשב נתתי לכם את כל. שרצו בארץ. מהעוף למיניהו. ע"ש. וכל הענינים הללו נאמרו קודם מתן תורה. וזה פירוש שנצטוו עליהם בני נח. אבל קבורת מת מצוה דהירושלמי. יליף מקללת אלוקים תלווי שמקרא זה נאמר אחר מתן תורה. ואפילו נאמר דגם עכו"מ כלולים במצוה זו אבל איך אפשר ליחסה לבני נח שמשמעותה קודם מתן תורה. ואין להקשות א"כ מה קא מקשה כגמ'. דליחשב נמי כותי שעוסק בתורה בהרי שבע מצות משום דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה. והא קרא זה לאו קודם מתן נאמר משום דקשיית הגמ'. היא דלר' יוחנן. כותי העוסק בתורה עובר על איסור דמאורשה א"כ היא בכלל גזל או מאורסה. והוי ל' לחשוב איסור זה בעכו"מ בכסליים. באיסור גזל או אורסה וגם על ידי עסק בתורה. ועל זה משני באמת דאין לחשוב איסור אחד פעמים אלא רק סוג האיסור קא חשוב או גזל או אורסה. אבל זה ברור דכל סוגיית הש"ס התם אינה אומרת שבמצות בני נח אפשר לחשוב דברים שלא נצטוו בני נח אלא אחר כך. וא"כ. מה שייך לומר דלחשוב קבורת מת מצוה גבי מצות שנצטוו עליהם בני נח.

ולפירושו של הקרבן עדה גם כן קשה. רלפי דבריו השאלה שכתן יהי' מותר לטמא למת מצוה עכו"מ. ועל זה משני דקרא מלמדינו שאינו הבהו מטמא לעכו"מ. משום שאינו בתליה על קללת השם אלא בסיף. משמע דדוקא כהן אינו מטמא אבל ישראל חייב בקבורת מת עכו"מ. דהא כל הילפותא של הירושלמי הוא לענין כהנים גדולים ונוזירים. אבל על ישראלים אין כאן ילפותא לפוטרים וזה ליתא. דהא אמרינן בירושלמי

אלא דלפי' קשה לכאורה למה לן גזירה שוה דשם שם ללמוד דמת אסור בהנאה כדאמרינן בע"ז כ"ט. הא בלאו הכי ידענא דמת אסור בהנאה משום דצריך קבורה מקרא דקבור תקברנו. וממילא אסור בהנאה כדברי התוס' הנ"ל בתמורה— דכל הנקברין משוך אסודייתו. ואולי יש לומר דהכתוב בא לאסור את המת בהנאה אפילו היכי דאין כאן חיוב קבורה. כגון מת שאינו שלם. דהא בירושלמי נוזיר—ז—א—ילפינן תקברנו כלו ולא מקצתו. תקברנו מכאן שאם שייר ממנו לא עשה כלום. שנאמר כי קבר תקברנו מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהי' דאשו ורובו. ע"ש מבואר דאינו מקיים מצוה קבורה אלא כשהוא שלם ולפיכך אין לו דין של מת מצוה אם אינו שלם דלא יתקיים בו מצות קבורה. הגם שיש לומר שפירוש דברי הירושלמי הוא בשקבר רק חלק מהמת ולא כלו או לא עשה ולא כלום. אבל כשמת חסר יש כאן מצות קבורה. אבל מהא דאמרו שאינו מת מצות אלא כשהוא שלם משמע דאין כאן מצות קבורה. ואפשר גם להעמיס זה במה דאמרו שם בירושלמי ז—ב. חסר אין לו תפיסת קבר ואין לו שכונת קבורה. פירוש דתנן מצא מת מושכב בדרך נוטלו ואת תפישתו ובחסר אין צריך ליטל את תפישתו. וכן המוציא מת שלם הרי זה שכונת קבורה וקונה מקומו ואולי חסר אינו קונה מקומו. משמע נמי דחסר אין בו דין קבורה ולפיכך לא שייך לומר דתפישתו נכללת בקבירתו. וכן לא קנת מקומו דהא אין בו חיוב קבורה. ע"ש. א"כ צריך קרא לאסור בהנאה אפילו היכי דאין כאן מצות קבורה.

שוב ראיתי בהר"ש בסוף פ. י"ז דאהלות שהביא את התוספתא הנ"ל, וכך היא גירסתו: והגקבר שלא ברשות אין לו תבוסה ואין לו שכונת קברות, רשב"ג הנפלים אינן קונין את הקבר ואין להם תבוסה והגקבר שלא ברשות יש לו תבוסה ע"ש. הרי דהגירסא בהתוספתא אשר לפני הר"ש היא תבוסה ולא תפוסה ומשמעת תבוסה היא אשר דברנו למעלה שהעפר בעומק ג' אצבעות יש לו מוהל היוצא מן המת כדמפורש בירושלמי נזיר, אבל אין זה ענין לאיסור הנאה של הקבר לאחר שמפנים ממנו את הנפל.

אלא שאם ננית הגירסא כמו שכתב הר"ש תבוסה ולא תפוסה, צריך ביאור מה משני בגמ' בסנהדרין מ"ח. ה"ה דאף על גב דלא הטיל ולאפוקי מדרשב"ג דאמר אין לנפלים תפוסת הקבר, הלא קושיית הגמ' היא מדאמרו קבר חדש מותר בהנאה, הטיל בו נפל אסור בהנאה, דמשמע הטיל אין לא הטיל לא, ומה תירץ לאפוקי מדרשב"ג, אלא דגם נפל אסור תבוסתו, דאיך יתפרש הטיל בו נפל אסור בהנאה, דקאי על הקבר, דהא דוחק לפרש דכוונת הגמ' היא שאסור בהנאה קאי על התבוסה היינו על העפר של ג' אצבאות משום מוהל, ובע"כ דלפי גירסת הר"ש, צריך לומר דכוונת הגמ' במה דאמרו לאפוקי מדרשב"ג קאי על מה שאמר רשב"ג הנפלים אין קונין את הקבר שהפירוש הוא שאסור לפנות את המת מקברו ואת הנפלים מותר לפנות דאין קונין את הקבר, כמו שדרשו שם כל שיש לו נחלה יש לו גבול וכל שאין לו נחלה אין לו גבול ואיסור הנאה בהקבר לאחר שפינו את המת תלוי באם קנה המת את הקבר, או אפילו פינזתו משם נשאר הקבר באיסורו ואם לא קנה לא, ורשב"ג חסובר דנפלים לא קנו את קבריהם ממילא אין אוסרין את קבריהם ודבנן פליגי אדרשב"ג וסברו דקנו, סוברים דאוסרים את קבריהם, וזה הוא תירץ הגמ', לאפוקי מדרשב"ג, לפיכך תנא הטיל בו נפל אסור, והש"ס נקט סוף מאמרו של רשב"ג, דאמר הנפלים אין קונין את הקבר ואין להם תבוסה, אלא דלפ"ז, שוב אין מתישבים דברי האו"ז, הנ"ל, וצ"ע, בדברי האו"ז הנ"ל.

ובעצם הדין אם יש חיוב קברים לנפלים, חוץ ממה שכתב המגן אברהם בסי' תקכ"ז להתוכה עם הגהות מיימני ובנוב"ז ובחת"ס הנ"ל, ראיתי בספר הבהיר אגלי טל חלק י"ד, סי' תע"ב, שכתב בפשיטות דנפלים טעונים קבורה ואף דאיתא במסכ', שמחות דאין מתעסקין עמהם בבל דבר, אין ככלל זה הקבורה כמו שכתב הש"ך בשם הרשב"א במאמר עצמו לדעת ר"ל ע"ש, עכ"ל, ולפלא שלא הביא ממגן אברהם הנ"ל, ועוד לא אוכל להבין מדוע לא הביאו כלם מגמרא מפורשת במועד קטן כ"ד, וכן בסוף קידושין, כל שלשים יום תינוק יוצא בהיק, ונקבר באשה אחת ושני אנשים, ע"ש, הלא מפורש בגמ' דקוברין את הנפלים, ומה חילוק יש בנפל שגולד מת או שמת בתוך שלושים, ובירושלמי שבת סוף פרק מפנין איתא שקוברין את השליא, ע"ש, ובהירושו הרד"ל שהביא גירסת המאירי, והטעם מבואר שם כדי ליתן ערכו לארץ, ופיר' בקרבן העדה, שמיד כשגולד קובר ממנו בארץ שאף האדם יקבר שם וזה הערבון, ע"ש, ולא מחלקו בין שליא של ולד שכלו לו חדשיו או לא, הגם דיש לחוש שמא הולד נפל, משמע גם כן קצת דנפלים יש בהם חיוב קבורה, ע"ש.

היחוח והופר בבתולה ג' אצבעות, ובאהלות איתא בתוספתא פ—י"ז הנקבר שלא ברשות אין לו שכונת קברות ואין לו תפוסת קברות, רשב"ג אומר הנפלים אין קוברין את הקבר ואין לו תפוסה והנקבר שלא ברשות יש לו תפוסה, והענין של תפוסה בנקבר שלא ברשות בודאי היא לענין נטילת העפר עמו, ובבן גם לענין נפלים גם כן הכוונה לענין נטילת העפר, ולמה לא נפרש גם כן בסנהדרין מ"ח, שהוא רשב"ג של התוספתא הנ"ל, דהפלוגתא היא לענין נטילת העפר בשעה שמפנים את הנפל, ולא לענין שהקבר יהי נשאר באיסור הנאה.

וראיתי באור זרוע הגדול הלכות אבילות סי' תכ"ב, שכתב: דבקטן שלא כלו לו חדשיו הא כתב מורי הרב ר' שמחה ברי' שמואל זצ"ל שאפילו קבורה אינו טעון כדתניא בתוספתא דאהלות בור שמטילים בו נפלים טהור, ומעשה בשפתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור וכ"ו, וכהיא דפרק נגמר הדין דרשב"ג אין לנפלים תפוסת הקבר פי' שאסור את הקבר בהנאה, ואפילו ת"ק לא אמר דאסור בהנאה, אלא כשהטיל בו נפל משום דעדיף מהומנה, ואי שייבא קבורה בנפלים, א"כ, מה לי בר קיימא ומה לי נפל אלא ודאי בנפלים לא שייבא קבורה כלל עכ"ל.

ורב"ר האור זרוע הנ"ל תמוהים הם למאד, דמה זה שכתב ואפילו ת"ק לא אמר דאסור בהנאה אלא כשהטיל בו נפל משום דעדיף מהומנה, והלא בגמ' שם מקשינן לאביי דאמר הזמנה מילתא, מהתוספתא הנ"ל, קבר חדש מותר בהנאה הטיל בו נפל אסור בהנאה, הטיל אין לא הטיל לא, ומשני ה"ה אע"ג דלא הטיל ולאפוקי מדרשב"ג דאמר אין לנפלים תפוסת הקבר קמ"ל, א"כ מה זה שאומר האו"ז דאפילו ת"ק לא אסר אלא בהטיל, והא גמ', רוצה ליישב דברי אביי דהזמנה נרידא מילתא היא, ואלא לרבא חסובר דהזמנה לאו מילתא כלומר דהאו"ז מפרש הדברים אליבא דרבא דהילכתא כוותי דהזמנה לאו מילתא היא, גם כן אינו מתיישב, דהלא לרבא אין שום חילוק בין נפל לבר קיימא, ובמה שהזמין את הקבר לא נאסר, ומה שנאסר הוא רק על ידי שהטיל בו את הנפל א"כ, בע"כ דנפלים צריכים קבורה, דהלא אין שום צד לאסור את הקבר אם הטיל בו דבר שאינו צריך קבורה.

ולפיכך עלה בדעתי שאפשר דהאור זרוע מפרש התוספתא הנ"ל דפלוגתת רבנן ורשב"ג לענין תפוסת הקבר בנפלים, הוא כמו בכל הש"ס, לענין אם נוטלין תפוסת העפר תוחוח וגי, אצבעות בבתולה, וזה שאמר האו"ז, דאפילו ת"ק לא אמר דהקבר אסור בהנאה לאחר שפינו ממנו את הנפל, אלא כשהטיל בו הנפל צריך ליטול עמו את תפוסתו בשעה שמפנים אותו אבל הקבר נשאר בהיתר הנאה, וממילא ראוי דאין הנפלים צריכים קבורה, דא"כ, היי' בדין שהקבר יהי' אסור בהנאה, והגם שידעתי שאין הפירוש הזה מתישב היטב בלשונו של האו"ז, אבל מכיון שלא זכיתי להבין את דבריו, זקוק הנני לפרשהו כך, ואין פלא שהחת"ס בתשובה הנ"ל וגם בנוב"ז או"ז, סי' ט"ז המדברים מענין חיוב קבורת נפלים לא הביאו את דברי האו"ז הגדול הנ"ל, כי הספר האו"ז יצא לאור בשנת תרכ"א, והגאונים הנ"ל לא ראוהו.

אפר נקברין שנשרפו

והנה ברמב"ם הל"כ פסולי מוקדשין פי י"ט—י"ד איתא כל הנשרפין לא יקברו וכל הנקברין לא ישרפו. שאף על פי שהוא מחמיר בשריפתו הרי הקל באפרן שאפר הנקברים אסור. עכ"ל מבואר דאם שרף את הנקברים אפרן מותר. הגם שבאם נקברו ונעשו עפר אז עפרן אסור אבל אם נשרפו מותר. והיא דבר חדש. דבשלמא דבר שדינו בשריפה ונשרף שפיר מוכן שאפרו מותר משום דלא מצינו דבר שנעשה מצותו ויהי אסור. אכל דבר שדינו בקבורה ואיסורו משוך לעולם אמאי יחי אפרו מותר כשנשרף. והגם דהנקבר שנרקב. הרקב אסור. אבל כשנשרף אמאי האפר מותר. ובודאי הי לו להרמב"ם ז"ל איזה מקוד לזה מה שנעלם מאתנו.

ובכן אפשר לומר דלפיכך בעינן הג"ש לאסוד את המת בהנאה. היינו אפילו לאחר שנשרף דאי לאו ג"ש מיותרת הוי ידענן מקבר תקברנו דאסור בהנאה ואפילו הרקב של מת אסור. אבל אי נשרף הוי"א דמותר כמו כל הנקברין שנשרפו שהאפר מותר לכך אחי ג"ש דשם שם לאסור בהנאה אפילו לאחר שנשרף.

ולפי מה שמבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכ"י פסולי מוקדשין. דנקברין שנשרפו אפרן מותר. צריך לפרש מה שכתב הרמב"ם ז"ל בריש פ"ט בהלכ"י. מאכלות אסורות. דכשר כחלב אסור בהנאה וקוברין אותו ואפרו אסור כאשר כל הנקברין. כלומר. אפר שנעשה על ידי כבורה. דהיינו רקב אבל אם באמת נשרף על ידי אש. אז אפרו מותר. ואפשר שלשם זה הוסיף. כאפר כל הנקברין ללמד כשם שכל הנקברין אין איסור באפרן הבא על ידי אש כך בב"ח הדין כן.

וראית' במגן אברהם הלכ"י פסח בריש סי' תמ"ה. שהקשה דברי הרמב"ם הדדי. שהוא ז"ל פוסק שאפרו אסור ולכל זאת פוסק שיותר לשרוף את החמץ. והלא כל הנקברין אסור לשרפן כבמשנה דסוף תמורה. והקשה דבר זה בחימה ומיישב בדוחק ע"ש היטב.

ואומר אני. עפר אני תחת כפת דגליו של המגן אברהם ושאר המפרשים דשם. אבל בכאן אין שום חימה על הרמב"ם. דמעולם לא כיון הרמב"ם לומר דהנקברין שנשרפו אסורין. דהלא בפירוש אומר בסוף הלכ"י. פסול המוקדשין הנ"ל. אע"פ שאתה מחמיר בשריפתן אתה מקיל באפרן. ואם היתה כוונתו לומר דשמה יבואו להקל באפרן בטעות. הי' לו לומר מפורש ולא לסתום. אלא כוונתו שבאם הנקברין נשרפו הן מותרין. אלא שאסורה פעולה זו לעשות היתר מדבר איסור. ולפיכך אסור לשרפן. אבל באם נשרפו מותרין. ובכן אין כאן שום קושיא על הרמב"ם המחיר לשרוף את החמץ. דאנן בקודם זמן איסורו קיימינן. ולא שייך לאסרו לשרוף כדי שלא נעשה היתר מאיסור. דהלא עכשו אין כאן איסור. ואינו דומה לשאר דברים האסורים בהנאה שאם אתה שורפם הרי אתה ממציא בזה תחבולה לשנות מאיסור להיות. דעכשו הם אסורים ולאחר שריפתם יהי' מותרים. אבל חמץ קודם זמנו היתר גמור הוא ומח שייך לאסור שריפתו. וכנראה שהמג"א. וכן החק יעקב שם ושאר כל המפרשים הבינו בדברי הרמב"ם חנ"ל. שנקברין

שנשרפו אפרן אסור. ומה שכתב בהלכ"י. פסולי מוקדשין. אתה מקיל באפרך פירשו בדוחק שסופו לבוא להקל בהם כי איש לא ידע שהאפר זה הוא מנקברין ואסור או שמא מן הנשרפין ואפרן מותר. וזה דוחק גדול לפי ענ"ד לפרש כך. אלא הפירוש הברור כנ"ל וממילא אין כאן שום קושיא על הרמב"ם. ז"ל.

ובא"ט נכונים הדברים הנ"ל דהא דאפר של נקברין אסור היינו עפר של רקבון ולא של שריפה. והיינו דאיסור אשר על הנקברין משוך עליהן. כמו שכתבו בתמורה. אכל של אש מותר. משום שאינו אותו דבר הנאסר. יתורץ בזה כי קשיות שהקשה בבתי ופלתי סי' פ"ז. אות—ד. דאמאי יהי' הנקברין אסורין אפילו כשהן אפר. הא אפילו למאן דמחמיר טובר רק אי אפשר לסחטו אסור. אבל דבר שאיסורו נסחט מותר. וא"כ בשר בחלב שנשרף. שהחוש מעיד שהחלב יצא ממנו. אמאי יהי' אפרו אסור. ולפי הנ"ל אין כאן קושיא. דאמת הדבר שבשר בחלב הנשרף מותר. ואלא ברקבון של בשר בחלב לא שייך להקשות דהא נסחט. דמי יימר דנסחט. הוא הבשר בחלב כמו שהי' אלא שנקרב ואיסור הנאה שלו משוך והולך גם על הרקב. כשם שרקב של מת מטמא דמשוך טומאתו על הרקב. אבל אפר של מת אינו מטמא—חוץ בשלדו קיימת—וכן מה שהקשה שם דמדחוינן דאפרן של הנקברין אסור הגם שאינו ראוי לגר. א"כ. מה זה שמשופקים הפוסקים אי נותן טעם לפגם אסור בחמץ ובבשר בחלב. וכי יש יותן נותן טעם לפגם שאינו ראוי לגר יותר מאפר. ולפי הנ"ל אין כאן שום סרף קושיא. דהא דאסרינן האפר של רקב הוא משום דמשוך איסורי. וזה אשר יהנה מן האפר יהנה כדרך הנאתן דאין דרך אפר לאכלו אלא לכבס בו וכדומה. א"כ האיסור הנאה נמשך והולך משעה ראשונה שנעשה בשר בחלב. אבל נותן טעם לפגם ענין אחר. שהאדם אינו נהנה כלל מטעם הדבר שהוא לפגם. כמו נבילה מוסרחת דהאכלו פסוד משום דאין זו נבילה שאסרה תורה. אבל אם הנבילה תהי' לאפר ואלמלי היתה אסורה בהנאה הי' אסור להנות מן אפרה. וממילא לא צריך לדחוק דאפר הנקברין אינו אסור אלא מדרבנן כמו שרוצה לומר בכרו"פ. שם. ע"ש.

ולאזר זמן שכתבתי את הדברים הנ"ל זכיתי בספר הנפלא והעניקי צפנת פענח מהד"ת חלק—א מאת שר התורה הגאון הראגאטשאווער ראיתי שם דף ל"ט ע"ב שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכ"י פסולי המוקדשין. ומפרש בפשטות בלי שום ספק כמו שפירשתי. שהנקברין שנשרפו מותרין. וטעמו דהוי פנים חדשות. אלא שאסור לשורפו דזה גופא הוי הנאה. ומדמה זה למה דאמרו בפסחים כ"ז. דלרבנן עצים דאיסורא היינו שאסור לעשות מהם שרשיפא. כלומר. לא שישב עליהם. דזה ודאי הוי הנאה אלא אפילו לעשות מהם שרשיפא אסור. דיש לו הנאה ממה שיש לו כלי. כן נראה לי היא כוונת הגאון בלשונו הקצר וסגנונו המיוחד.—דכך מטין דבריו של רש"י ז"ל שם. ע"ש. ועוד ראיות רבות גאוניות הובא שם ושמתתי כמוצא שלל רב שכיוונתי לדעת הגאון הנפלא הזה.

אפר בגדים ובתים שנתנגעו

ובחא ענינא דאיסור הנאה באפר של איסורי הנאה יש לעיין בהא דאמרו בחוספתא דעדלה פ"א. אפר בגדים שנתנגעו ועפר בתים שנתנגעו אסורין בהנאה. מה טעמא. בשלמא

לשרוף את האבנים המנוגעות אלא לאסור אפרן. ולכן גם בגדים מנוגעים הגם שמצוותן כשריפה לכל זאת אפרן אסור לאחר שנשרפו. והבן.

ובתוס' ערכין כ' ד"ה אע"פ שחלטו הביאו לראי דבית המנוגע אסור בהנאה מאז דאמרו בתורת כתנים גבי כגדים צרעת ממארת תן לה מאירה שלא יהנת ממנו. ולא הביאו הא דירושלמי הנ"ל דמפורש דבית מנוגע אסור בהנאה. ועיי' בנקודת הכסף ביו"ד ס' רכא על השי"ך ס"ק מ"ה.

וראיתי להעיר בהא ענינא דלעיל. אם עכ"פ מצווים על הקבורה מדברי רש"י על התורה. דברים ב"א—כ"ב. ותלית אותו על העץ. דבתיבא אמרו—סנהדרין. מה—כל הנסקלין נתלין שנאמר כי קללת אלוהים תלוי. המברך ה"ד בסקילה. כי קללת אלוקים תלוי. ולולו של מלך שאדם עשוי ברמת דיוקנו. וישראל הם בניו משל לשני אחים תאומים וכ"ו. והרמב"ן ז"ל כתב: אינו כאשר חשב הרב בישראל שנקראו בנים לסקום. וכ"ו. ע"ש. שחולק גם על דעת רא"ע שכתב דהטעם הוא כדי שלא לטמא את הארץ. שא"כ יהי מותר בחוץ לארץ. אלא שלדעת הרמב"ן המלין את המת בארץ עובר בעשה ושני לאוין. ובחוק לארץ עובר בלאו ובעשה. ע"ש.

והנה הרמב"ן הבין שרש"י דקדק בדברי חז"ל שאמרו משל לשני אחים תאומים. שהכוונה היא רק לזרע יעקב שהם דמות דיוקנו כדאמרינן בחוקת הכתים אדם הראשון הוא דיוקנו של מקום ויעקב אבינו הוא דמות דיוקנו. ועל זה הקשה הרמב"ן ז"ל ממלחמת יהושע בגבעון. רכתיב ויתי לעת כא השמש צוה יהושע ויורידם מעל העצים. וכן הא"ע הביא ראי זו. עיי' במהרש"א סנהדרין מ"ו. שפירוש כך.

ז"ל נראה שרש"י ז"ל בסגנונו הטחור כיוון בכאן למאמר הירושלמי הנ"ל בנוזר דשם מפורש דרק ישראלים מצווים על הקבורה ולא העכ"פ משום שאינם כתלית אלא בסיף על ברכת ה"ד. ולזה הקדים רש"י ז"ל כל הנסקלין נתלין שנאמר כי קללת אלוהים תלוי והמברך ה' בסקילה. כלומר ישראל המברך את ה"ד הוא בסקילה וכל הנסקלין נתלין. אבל עכ"פ אינו בתלית אלא בסיף. ולפיכך כי קללת אלוהים תלוי ולולו של מלך שאדם עשוי ברמת דיוקנו וישראל הם כניו. כלומר אבל עכ"פ שמתתו בסיף אינו בענין הזה.

סימן יז. ענה ב.

קבורה משום כפרה או בזיונא. לא תלין פגם משפחה.

אלא דעדין הדברים צריכים לביאור. דא"כ מה טעמא דאמרו דאחת אבן שנסקל בה. ואחת עץ שנתלה עליה. ואחד סייף שנהרג בו ואחד סודר שנחנק בו כלן נקברין עמו. ועיי' רש"י ע"ז ס"ב. דכתיב לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו אף העץ במשמע—אלמא עץ גופא איסורי הנאה וקברו ליי בעינא ולא חיישינן לתקלה. עכ"ל מבוואר דמקבור תקברנו נלמד שהעץ אסור בהנאה. ומקרא זה נאמר על האדם ועל העץ. א"כ גם מכאן נשמע דמת אסור בהנאה. ומזה גם כן קשח על

בית שנתנגע ונשרף דאסור יש לומר משום דכתיב ב"י נתיצה וייליך ג"ש נתיצה נתיצה מעבודה זרה. כמו שפירש הפני משה שם כירושלמי פ"ג דערלה. ע"ש. הגם דאינו ברור מהירושלמי הנ"ל. שכונתו לג"ש. דלא הוזכר שם מזה כלל. אבל אפר בגדים שנתנגע. דכתיב בהם שריפה. מדוע יאסור אפרו בהנאה הא כל הנשרפין אפרן מותר.

ז"ל ת' אפטר לפרש כך. דהנה בירושלמי שם איתא אבנים מנוגעות שעשאן סיד אית תגיי תג' עלו מטומאתן—ומסיק—אפילו כמאן דאמר עלו מירי טומאתן הרי אלו אסורות דכתיב: צרעת ממארת. תן בו מאירה ואל יהנה ממנו. רבי אבהו בשם ר' יוחנן. כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר הבא מחמת עבודה זרה. התיב ר' חייה בר יוסף קמיה ר' יוחנן הרי אפר בית הרי אינו בא מחמת עבודה זרה ואת אמר אסור. אמר ל' שנייא היא רכתיב נתיצה נתיצה. ופירשו שם דילפינן ג"ש נתיצת נתיצה דנאמר גבי נגעי בתים ונתץ את הבית. ונאמר גבי עבודה זרה ונתצתם את מצבותם. ע"ש. וצריך להבין מה מקשה ר' חייה בר יוסף לר' יוחנן מפני מה אפר של אבנים מנוגעות אסור בהנאה. הא כבר אמרו משום דכתיב ב"י צרעת ממארת. ולמה השיב ר' יוחנן תשובה אחרת מנתיצה נתיצה.

אלא באמת כתיב גבי נגעי בתים. ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו וכ"ו והוציא אל מחוץ לעיר אל מקום טמא. דזה הוי כמו קבורה. והנקברין לאחר שריפה מותרין כדלעיל אלא שאסור לשורפם. כדאמרינן לעיל בשם הרמב"ם ז"ל. משום דאסור לו לעשות מאיסור היתר. ולפיכך כשאמרו הטעם דכתיב ב"י צרעת ממארת. תן בו מאירת ואל יהנה ממנו. אין מכאן ראי דאסור בהנאה לאחר שריפה. דאפשר דהכתוב הזה בא ללמד שלא לשרפו. ואם שרפו עובר על המקרא הזה שהוא אפטר לאו הבא מכלל עשה. אבל אין זאת אומרת דלאחר שעבר ושרפו יהי האפר אסור בהנאה. ועל זה משני דכתיב נתיצה וייליך ג"ש מע"ז. וכשם שאפר ע"ז אסור בהנאה כך גם אפר של אבנים מנוגעות אסור בהנאה. והשתה מתבאר דמה שנאמר צרעת ממארת אינו בא ללמד דרק אסור לשרפו. דהא אפילו לאחר שריפה אסור מג"ש. וממילא ידענו גם בן דאפר של בגדים מנוגעים לאחר שריפתם אסורים. דהא גם כנגעי בגדים כתיב צרעת ממארת. ויקרא י"ג—ג"א. ומהג"ש נתיצה נתיצה הלא למדנו שמה שאמרת תורת צרעת ממארת אינו בא דק לאסור

גם נראה כברור הדבר שקבורת מת אינו מאותו סוג של קבורת שאר איסורי הנאה. דא"כ מה קא מבעי לן בסנהדרין מ"ו. קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה. ונפק מינא דאמר לא בעינא דליקבריה להווא גברא. הא הטעם של קבורה משום איסור הנאה. ומה לנו לדבריו של הווא גברא. אלא על כרחך אין קבורת של מת מאותו סוג של קבורת שאר איסורי הנאה. אלא הטעם של קבורה הוא או מטעם בזיונא או משום כפרה. א"כ שוכ אין ראי דאין חיוב בקבורת עכ"פ.

ובכן הם באים בסענה לזה שקנה את בית הקברות של אביהם שיניח להם לקבור את אביהם בקבורתו דענה זו טענה יפה היא ומה שייך לפשוט מכאן דאין קבורה משום כפרה אלא משום בזיוגא. הלא בפירוש אמרו כאים בני משפחה וקובדין אותו בעל כרחו משום "פגם משפחה" כלומר זו טענתם שהם נושים, אבל כאם לא היו טוענים כך אפשר שפיר דלא היינו כופין אותם שיקברו את אביהם. משום דטעם קבורה היא משום כפרה והאי גכרא דאמר שלא לקברו לא יהי' לו כפרה.

וְלֵבִי צריך לומר רכונת התוס' בקשייתם היא דאם נאמר דקבורה היא משום כפרה ולא משום בזיוגא איכ' לא שייך כלל ענין בזיון ופגם במת שלא נקבר ואיך יבואו היורשים בטענת בזיון באם חז"ל אומרים שאין בזיון כלל בזה שלא נקבר כלל אלא על כרחך הטעם של קבורה הוא משום בזיוגא כלומר כדי שלא יתבזה. ובכן הבזיון הזה היא גם כן בזיון לבניו שמתבזים על שלא נקבר אביהם ובכן באים היורשים וקוברים אותו בע"כ כי האב לא יוכל למכור את קבורתו שיתבזו בניו.

א' נאמר דפשוט דגמ' בסנהדרין היא אם מותר להם להקרובים לקברו או לא. וכן משמע הלשון שם לאו כל כמיניה. פיר' רש"י דבזיון הוא לקרוביו. כלומר, אין האב נאמן בדבריו שציווח שלא לקברו אלא היורשים מותרים לקברו ועל זה שפיר הקשו בתוס'. דמהמוכר קברו באים בני משפחתו וקוברים אותו בעל כרחו משמע דמותר להם לקבור. ותידעו דבמה שמכר את קברו מחמת דהקו אין זה במשמעות שציווח שלא לקברו.

איסור הנאה גרם לחיוב קבורה. וכן להיפך

וְלֵינֹת' בתוס' ישנים יומא דף ס'. ד"ה ועגלה עדופה. שכתבו פי' רש"י דעריפתה אסרתה בהנאה דכתיב ועדפו שם שם תהי' קבורתה. ואיתא להך דרשא בפ"ק דכריתות דף ר'. אך תימה לרי' אלחנן למת ל"י הך דרשה תיפוק ל"י דכפרה כתיב בה כקדשים. ומינה ילפינן בע"ז פרק אין מעמידין איסור הנאה במת דאיתא שם שם מעגלה העדופה. ושקא תרוייהו צדיכי דמסם שמעינן קבורה אכל לא איסור הנאה. הילכך כתיב בה כפרה. ואי כתב בה כפרה לא הוי ידעי קבורה—ואי' למת דפרישית דלא הוי אסרינן עגלה עדופה—בהנאה—משם תהי' קבורתה. הא דאמרינן כע"ז ס"ב. וליקבדינהו בעינייהו מי לא תניא אחד עץ שנתלה עליו וכ"ו. משמע מאחר שטוענין קבורה אסורין בהנאה. ואם כן הכא נמי מאחר שעגלה עדופה טעונה קבורה ממילא דאסורת בהנאה. ויש לומר דשאני התם דאיתקשו למת מקבר תקברנו. עכ"ל.

וְהָא מדבריהם למרנו. דה"ד אלחנן הקשה דאם ידעינן איסור הנאה ממילא ידעינן קבורה. ובכן הקשה דלמה לן קרא דעגלה עדופה צריכה קבורה הא ממילא ידענא לאחרי שידענו שע"ע אסורה בהנאה. וכנראה גם כן הקשה לו להיפך דלאחר דיעדנו שע"ע טעונה קבורה בילפותא דשם. שם תהי' קבורתה. שוב ממילא ידענא דאסור בהנאה דכל דבר הצריך קבורה אסור בהנאה. כסדרת התוס' בתמורה הג"ל—ולמה לן קרא דכפרה. ועל זה תירצו דלא כן הרבר אלא יש דבר הצריך קבורה ואינו אסור בהנאה ויש שאסור בהנאה ואינו צריך קבורה. לפיכך בעינן תרי

שאלת הגמ' אי קבורה משום בזיוגא או משום כפרה ונפ"מ להתאמר שלא לקברו. מה שייך בדבר של איסור הנאה לומר שזה יהי' תלוי בדבול האיש. ובע"כ. שצריך לדחוק לענין זה דהשאלה בגמ'. היא דאפשר דדוקא היכי דיש חיוב קבורה כגון בסתם אדם דרוצה בכפרה או ממילא נאסר בהנאה. אכל באם אמר דלא ניתא ל"י בכפרה או אין חיוב של קבורה כלל והטעם כמו שכתוב רש"י בסנהדרין מ"ו. ד"ה. אמר לא בעינא דאם אמר לא בעינא בכפרה אפילו נקבר אין הקבורה כפרה ואז באמת אינו אסור בהנאה. והא דעץ ואבן שנאסדים בהנאה היינו בסתם בדלא אמר דלא ניתא ל"י בכפרה. אבל מכל מקום מבואר דהיכי דיש חיוב קבורה. ובפרט למה דק"ל. דלא מצי אמר דלא ניתא ל"י בכפרה. יש' גם כן איסור הנאה אי"כ. למה לן ג"ש דשם שם לילפותא דמת אסור בהנאה.

וְלֵאֲתִי בס' שו"ת דברי חיים מהגה"ק מסנוד זצ"ל חלק י"ד. ס' ס"ד. שכתב בשם ס'. מנות הלוי. דהשאלה בגמ'. אם קבורה מטעם כפרה או בזיוגא היא רק בנוגע לקבורה בקרקע בעפר אבל על כל פנים צריך להצניעו כדי שלא לעבור על בל תלוי. דודאי אין רשאיין לעבור על ל"ת. ואפילו אם המת מצווה שלא לקברו וקבורה משום כפרה אין לנו לעבור על ל"ת. כי קרא סתמא כתיב ואנן לא דרשינן טעמא דקרא. ולכן בודאי שמתחייבים לקברו בארון ורק האיבעי' אם לקברו בעפר. דהא אינו רק רמז מן התורה ובכן השאלה בגמ'. מה טעם לרמוז זה דאי משום כפרה הא אמר ראינו תפץ בכפרה. והבעל דברי חיים כתב שבאמת בדברי רש"י במקומו מבואר דלא כן הוא. דהא בתכ כד"ה משום בזיוגא. שלא יתבזה לעין כל שיראהו מת ונדקב ונבקע אלמא דהאבעי' הוא אף אם מתחייבים כלל לספל כו ולהצניעו כיוון שציווח שלא לקברו. ובכן שוב הקשה מה שייך לומר דנעבור על מה שכתוב בתורה לא תלוי בשביל שציווח שלא לקברו הא בדבר תורה לא דרשינן טעמא דקרא והאריך בזה ע"ש.

וְהָא מרבני רש"י הג"ל אין כל כך תשובה דהא יש לפרש דאם לא יהי' נקבר בעפר אלא יהי' מוצנע בארון סופו לדקוב ולהתבקע ויתבזה לעין כל שיראוהו לאחר שהארון יהי' נפתח. מה שאינו כן בקבורה בעפר המכסה את המת ומעלימהו מעין כל. אלא דבכלל יש לעיין בזה אם מתחייבים להצניעו משום לא תלוי. דאפשר. דהיכי דליכא חיוב של קבורה ליכא נמי איסור דלא תלוי. ועיי' בשו"ת חות יאיר ס' קל"ט שמצדד לומר דלאו דלא תלוי תלוי בחיוב קבורה ובמקום שאין כאן חיוב קבורה ליתא נמי דאיסור דלא תלוי.

וְהָא בסנהדרין מ"ו. בתוס'. ובכבודות נ"ב. הקשו דאמאי לא שמיט לה בגמ'. בסנהדרין דקבורה אינה משום כפרה ראי' זה שמכר קברו ולא דצה בקבורה אמאי באין בני המשפחה וקובדין אותו בעל כרחו. ותידעו בכבודות דשאני הכא דלא אמר האי גברא דלא ליקבורה אלא וזוא אנסיה ולפיכך מכר אבל באמת דצה בקבורה. ע"ש ולא זכיתי להבין קושיית התוס'. הלא בסנהדרין איבעי' להו קבורה משום בזיוגא או משום כפרה דאי אמר האי גברא דלא לקברו ושוב אין הקבורה כפרה עליו לכן אי אפשר לכוף את היורשים שיקברו את אביהם דמצי אמרו קבורה זו למה הלא אין תועלת בה משום דלא תכפר עליו. אכל אין הכי נמי דאם הם מתחייבים שלא יקבר אביהם

אחריות של חטאות ואשמות. עד שיביאו לעזרה או עד ההקרבה. האומר לא תתכפר לי חטאתי

בבבב שו"ת דברי חיים ס' ס"ד י"ד. הביא קושיא אחת בשם ספר מנות הלוי בשם גדולים דלמה אמרינן כאן אי משום כפרה הא לא ניחא לי בכפרה. והלא מבואר דחייבי חטאות לאחר שעברו ג'. דגלים משמתינן אותם כדאיתא בתוס' ד"ה ר' ר"ה יקריב אותן.

והגה"ק. זצ"ל תירץ שם דרוקא גבי קרבן דזה הארם שבפנין אותו עורנו בחיים או אמרינן דעל ידי כפי' מתרצה. ומרמז להא דש"ס ב"ב מ"ח. לענין תלוי וזבין. אבל גבי קבורה. רכיון דבחיים לא הוי ניחא לי. והשתא שהוא כבר מת פטור מן המצות. ובשאלו מי יודה לכן הקבורה לא הוי לי לכפרה. ורפח"ח.

ז"ל גראה. מהשקפה אחרתי ולא קשה כלל. דענין חטאות שאני דהתם הלא על אדם מוטלת חובה להביא קרבן. והוא חייב קרבן לגבוה. אלא שא"א להקריב את הקרבן בלתי רצונו. לכן כופין אותו שיאמר רוצה אני בכדי שהגבוה תגבה את החוב. אבל על זה שיתכפר עכשו אין אנו כופין אותו. והלא גבי חיובי מכות. אמרינן נמי שהמכות מכפרין לו לאדם כיון שנקלה הרי הוא כאח"כ. והיעלה על דעת שבאם יאמר זה שאינו רוצה. שתכפרנה לו המכות. שיהי' פטור ממכות. אלא דמלבד הכפרה יש חיוב. ואין החיוב תלוי בהכפרה כלל. אבל גבי קבורה הלא אם אמרינן שהוא מטעם כפרה. אין הפירוש שיש חיוב לאדם שיקבר לאחר מותו בכדי שתהי' לו כפרה. אלא הפירוש. שבאם יקבר תהי' לו כפרה ואם לא יקבר לא תהי' לו כפרה אבל אין עליו חיוב שיתכפרו עוונותיו על ידי קבורה דוקא. ומת כפיה שייך בכגון זה. — ואדרבה מתוס' שם משמע דמשום כפרה אין ממשכנין לפיכך חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין. אבל חייבי עשה דאפשר שיעשה תשובה ולא יהי' בעולה שום כפרה לפיכך ממשכנין. ע"ש. אלא דטעם זה אינו מובן כ"כ. דהא עכ"פ למה אין ממשכנין אותו בשביל חלק החיוב שהוא חייב קרבן לגבוה שהוא חוב גמור. אלא בודאי הכוונה כמו שמפורש בהרמב"ם הלכ' מעשה הקרבנות — י"ד. דרבר שיש בו כפרה אין צריך למשכנו דהא בודאי מעצמו יביא את הקרבן בכדי שיהי' לו כפרה. וכן כתבו בתוס'. ב"ב. מ"ח. ד"ה יקריב אותו. ע"ש.

בבבב זו שהבאתי לעיל אמרתי לפרש דברי רש"י במעילה י"ט. ד"ה. עד שיצא מן ההקדש. שכתב דר' שמעון סבר מאן דמחייב חטאת או אשם. לעולם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה. וכיון שהביא נפטור מאחריותו. ע"ש. והרבר מלא איך יפטור בהביאו לעזרה הלא צריך כפרה. ואין כפרתו כפרה עד שיוזק הרם. אולם לפי הנ"ל ניחא דשני ענינים יש בהבאת חטאת או אשם. ה"א. היא החוב שהארם חייב חוב של הבאת קרבן לגבוה. והב'. היא הכפרה א"כ באמר ולא ניחא לי בכפרה שוב לא יכפר עליו לדעת רש"י הנ"ל. ואז אין כאן אלא חוב של הבאת קרבן בתורה חובה. ואת החוב הזה הוא פטור עצמו בהבאת הקרבן לעזרה.

קראי לאסוד בהנאה ולאצטרוכי קבורה. והוא כדברי דלעיל דאי כתיב קבור תקברנו לא הוי ידענא איסור הנאה לכן איצטרך למכתב שם ללמד מת מעגלה ערופה. ואין מדברי התוס' שינים הנ"ל. סתירה לדברי התוס' כתמורה הנ"ל. דכתבו דרבר הצריך קבורה הרי הוא אסור בהנאה. דהיינו היכי דיש ילפותא דאסור בהנאה וגם יש ילפותא דטעון קבורה. ואין שום טעם לקבורה אלא מחמת איסור הנאה או אמרינן דאסור בהנאה לעולם. דאיסור הנאה היא הסבה לטעינת קבורה. אבל היכי דיש סברא אחרת על חיוב קבורה כגון גבי מת ריש סברא לחייבו קבורה משום כפרה או בזיונא. או לא אמרינן דאיסור הנאה גרם לקבורה אלא הקבורה היא מטעם כפרה או בזיונא.

אול"ט צריך להבין מרוע לא ילפינן קבורה למת מאותה גזירה שוה דשם שם. הלא עגלה ערופה אסורה בהנאה וגם צריך קבורה ומדאיתקש מת לע"ע לכל דבר איתקש. ואמאי לא השיבו לשבור מלכא מגז"ש. זו. ולמה לי קבור תקברנו. ואם נאמר כמו שצידד המל"מ בסוף הלכות אבל. דאיסור הנאה במת אינו אלא מדרבנן. משום רג"ש דשם שם הוי דק אסמכתא. ע"ש בדבריו ברי"ה. ודאיתי לרבינו. ניחא הנ"ל. דזו היא הכוונה שאמרנו רמז לקבורה. מן התורה. משום דכל ענין קבורה היא רק מדרבנן אי ילפינן משם שם. אבל הלא כל הפוסקים סוברים דהג"ש זו היא דאורייתא ע' בכתובות ס'. בסוגיא דגונח יונק חלב. וברשב"א שם. ורק קבר המת ותשמישו הוא רק מדרבנן ע' מהרש"ם חלק י"ד. ס' ר'.

ולכאורה הוי אפשר לומר דרבר זה שכתבנו למעלה — דף ס"ד. בשם בעל דברי חיים זצק"ל אם לכל הפחות מחייבים לקברו בארון משום לא תלין או לא. תלוי בשני הפשטים הנ"ל בסנהדרין. דאם נאמר דהשאלה בגמ' אם כופין את היורשים או לא. אבל אין כאן צד איסור בקבורתו. שפיר אפשר לומר דאפילו קבורה משום כפרה. מחייבים היורשים לקברו בארון על כל פנים משום לא תלין. רהא אין כאן שום דבר אשר ימנע מלהצניע את המת. ואפילו תאמר שיש ספק שמא אין כאן איסור בל תלין משום שאין כאן חיוב דקבור תקברנו כנ"ל. בשם החות יאיר אבל איסורא גם כן לכי וממילא חייבים להצניעתו על כל פנים מתורת ספיקא דאורייתא. אבל אם נפרש ששאלת הגמ'. דאסור להבנים לקבור את אביהם א"כ אפשר שגם להצניעתו אסור. דמה שציווה שלא לקברו אפשר משמעותו שלא לקברו אפילו בארון. וחיוב להצניעתו משום בל תלין ליתא דשמא אין כאן בל תלין אלא בשיש חיוב דקבור תקברנו.

וא"י לומר דאפילו יש איסור דלא תלין לכל זאת נדחה מפני עשה דכיבוד אב. חדא דזה יהי' תלוי במחלוקת הפוסקים אם אביו אינו עושה מעשה עמיו אם צריך לכבדו וזה שלא רצה בקבורה אינו עושה מעשה עמיו. ואפילו נאמר דאין זה ענין לאין עושה מעשה עמיו מפני שכל הטעם של קבורה הוא משום כפרה ואין כאן חיוב על אדם שיכפר עוונותיו על ידי קבורה דוקא. לכל זאת נראה שאין זה בגדר עשה שית' רוחה איסור לאו משום דאם הי' רוצה בקבורה לא הי' זה עשה השתא נמי לאו עשה כדאמרנו בכתובות מ'. דאי אמרה לא בעינא וכ"ו. אולם בחירושי לכתובות כתבתי מה שאמרתי בלימוד השיבת כהא ענינא. ראה להלן דף ס"ט. ולפי זה נדחה הא שכתבתי לעיל.

יתכפר עליו. דהא אי אפשר לפרש כאילו אמר בפירוש לא תקרב דהא לאחר שטופין אותו אמר בפירוש תקרב. אלא דלכל היותר הוי כאילו אמר לא תכפר. והא רבא לשיטתו לא בעי רצונו לכפר.

ואין להקשות דאם הנמי. ריקדושין אולא אליבא דרבא קודם חזרה. למה לן מעמא דאנן סהדי דניחא לי בכפרה הא אפילו בלא זה נמי ניחא דהא רבא סבר דכפרה ממילא קאתיא. דאפשר דלפיכך אמר רבא כפרה סמילא אתי משום דאנן סהדי. כלומר הגם דאומר בפירוש שאינו רוצה בכפרה. אבל הואיל דאנן סהדי דניחא לי. וכדאי יתרצה לכן כפרה ממילא אתי.

אגב הנני מסופק בתא דאמרו יקריב אותו שטופין אותו. על מה טופין אותו אם על הקרבה. היינו באם כבר הקדיש הבהמה אלא שאינו רוצה להקריבה אז טופין אותו שיקריב אותה היינו שימסרנה לכהן או לעזרה אבל אם נודד להביא קרבן ועדיין לא הקדיש. אז אפשר דעל ההקדש עצמו שיקדיש אותה אין טופין אותו. או שמא גם על זה טופין אותו.

והנה מדברי התוס'. כיב מיה וכן בריית ד. שהקשו דאין אמרינן רכופין אותו. הלא אמרינן דחיבי הטאות ואשמות אין ממשכנין. ותיצרו דהכא גבי טופין אותו מיירי דוקא בגדר או נדבת. ומדלא משני דהתם מיירי בדלא הקדישו כלל את הבהמה לקרבנם לפיכך אין ממשכנין דהכא מיירי בשכבר הקדישו ואז טופין. משמע דסבירו להו דאין חילוק כלל בין הקדישו ללא הקדישו. ובגדר או נדבת טופין בכל אופן ובחטאת ואשם אין טופין. אלא דהתיירץ של ותוס'. צריך ביורור. דהא בכריתות הגיל. אמרינן גבי האומר לא יתכפר לי חטאתי. דחיבי דאמר לא תיקרב כולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו. הרי דהכיאו את המקרא הזה לענין חטאת. וציל דודאי מצד הדין אפשר לטבו גבי חטאת ואשם כמו גבי נודד ונרבה וקרא דיקריב אותו לרצונו המלמד רין של כפי כולל כל הקרבנות. אלא דאין מן הצורך לטבו על החטאת ואשם. דודאי מעצמו יביאם בלתי כפי משום דירצה בכפרה. וזו היא שכתבו התוס' בריית ר. דלאחר גי רגלים משמתנין גם בחטאות ואשמות.

מבעט. ואינו מאמין בכפרה

אלא דלאחר העין נראה רבענין לא ניחא לי בכפרה דאמרינן בקבורה. ובהא דאמרו בקידושין אנן סהדי דניחא לי והא בכריתות ד פלוגתא דאבי ורבא כאומר לא יתכפר לי חטאתי. הם ענינים שונים ומתחלקים זה מזה. דהא בכריתות שם אמרו דפלוגתא דאבי ורבא היא פלוגתא ריי וריל. לעיל סינייה במבעט בכפרה דקאמר אין יום כיפורים מכפר. דריי סבר דאין יום כיפורים מכפר עליו. וריל סובר מבעט נמי יום כיפורים מכפר עליו. ובענין מבעט. אין הפירוש שזה איש אומר שאין רצונו שיכפר עליו יום כיפורים. אלא הפירוש שאינו מאמין שיום כיפורים יכפר עליו. וכן מפורש ברס"בם הלכ שנגות ג-: אין יוה"כ. ולא החטאת ולא האשם סכפרין אלא על השבים המאמינים ככפרתן. אבל המבעט בזן אין מכפרין בו. כיצד הוי מבעט דהביא חטאתו או אשמו הוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו סכפרין. אע"פ שקרבו כמצותן לא תכפר לו

אלא רמה שכתבתי דחיבי חטאות ואשמות שאינם רוצים בכפרה. שוב אין הקרבן מכפר עליהם ואינם חייבים להביא את הקרבן בשביל כפרה אלא בשביל פרעון חוב של גבות בלבה. יש לו פירכא מהא דאמרינן בקידושין נ'. דאין ראוי דרבנים שכלב אינן רכרים מהא דתנן יקריב אותו וכיו מלמד שטופין אותו עד שיאמר רוצה אני. דשאני התם דאנן סהדי דניחא לי בכפרה. ע"ש חזינן דאפילו בסקום שזה אומר דלא ניחא לי. דהא השתא קיימינן בסברא דרבנים שכלב הוי רברים ומה שכלבו הוי כאילו אמר בפה. לכל זאת אמרינן דאין זה אמת משום דאנן סהדי. א"כ. מה מועיל זה באמרו דלא ניחא לי בכפרה. הא אנן סהדי רבעצם הוא חמץ בכפרה. וא"כ. שוב יתחייב להביא קרבן אחר כדי שתהי' לו כפרה ואיך משכחת שיפטור מקרבן לאחר שהביאו לעזרה.

ואין להקשות בדרך זו על הש"ס דסנהדרין הגיל באמר דלא ניחא לי בכפרה. רמה מועיל אמירתו הא אנן סהדי דניחא לי בכפרה כבש"ס קידושין הגיל. דשאני התם בסנהדרין שהאיש הזה כבר מת ולאחר מיתתו אין בידו לשנות דעתו. לכן אם אמר לפני מיתתו דלא ניחא לי בכפרה שוב אין קבורתו כפרה דאי אפשר לו לאחר מיתתו לשנות דעתו. אבל גבי קרבן אמרינן אנן סהדי דניחא לי בכפרה. כלומר אפילו אינו מרוצה כרגע זו בודאי יתרצה ברגע שאחר כך. ועוד רבקרנן איבא מצוה שיקריב את הקרבן לרצונו. לכן אנן סהדי דניחא לי לאינש דליעבד מצוה. ובפרט רכריש ספחים גבי המשכיר בית להבירו משמע דאפילו עומד וצוה שאינו רצונו לעשות מצוה לכל זאת אמרינן ניחא לי לאינש וכיו. וכדאי גם בזה הטעם הידוע של הרמב"ם דל רנפשו של אדם חסרה לעשות רצון הבורא ורק הגוף מסרב לפיכך מועלת כפייה. אבל גבי קבורה אי אמרינן מטעם כפרה א"כ. אין כאן מצוה כלל. דלא מצינו מצוה שיתכפרו עונותיו של אדם דוקא על ידי קבורה.

ולכאורו אפשר לומר דלא קשה כלל מהא דקידושין הגיל. דאמרינן אנן סהדי. משום דבאמת רבר זה אם אמר שאינו רוצה בכפרה. אם מתכפר לו. תלוי בפלוגתא דאבי ורבא בכריתות ד. האומר לא יתכפר לי חטאתי אבי אמר אינה מכפרת. רבא אמר מכפרת. היכי דאמר לא תקרב וכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו. כי פליגי דאמר תיקרב ולא תכפר. אבי אמר אינה מכפרת דהא אמר לא תכפר. רבא אמר מכפרת כיון דאמר תיקרב כפרה ממילא אתי. הודר ביי רבא דחתניא וכיו. מבואר דרבא סבירא לי דדוקא על הקרבה היא גזירת הכתוב רבענין רצונו של המקריב אבל על הכפרה לא בעינן רצונו. וכפרה ממילא אתיא. ולכן בקבורה דאין כאן גזירת הכתוב יסבור רבא קודם חזרה. דהקבורה מכפרת עליו הגם דאמר לא בעינא. אבל לבתר חזרה הכול מודים דאין הקבורה מכפרת. וממילא לא קשה כלל מהא ריקדושין נ'. דאמרינן אנן סהדי. דהא התם כדרכא קיימינן כהאי גברא דזכין נכסי וכיו ואתיא לקמי' דרבא ואמר רברים שכלב אינם רברים. ועל זה שאלו בגמ' מנא לי לרבא הא. ובכן אפשר דהגמ' בקידושין אולא אליבא דרבא קודם חזרה הסובר דהאומר לא תתכפר לי חטאתי מכפרת. ושפיר אמרו דאליבא דרבא אפשר לדחות דלעולם רברים שכלב הוי רברים וחשוב כאילו אמר בפירוש. כלומר כאילו אמר בפירוש דלא

ו. משני דבמורד בירכ. אין יום כיפורים מכפר, ומה מורד יותר יש מאמר אי אפשר שיכפר לי יום כיפורים, לכן נראה דצריך רק לשנות בהירושלמי את הנקודות של הפסק, וכך סירשה. האומר אין עולה מכפרת, שאינו מאמין שעולה מכפרת בכלל, או שאומר, אין עולה מכפרת עלי מכפרת היא, כלומר, שהוא אומר שעל אחרים אין עולה מכפרת אלא רק עליו יכולה עולה לכפר, או שאומר אי אפשר שתכפר לי, —בכלן—אינה מכפרת לו על כרחו, והאי על כרחו היא נתינת טעם להדין האחרון באומר אי איפשי שתכפר, האומר אין ירכ. מכפר, או שאומר, מכפרת היא אלא אי איפשי שיכפר לי, מכפר לו על כרחו, ועל זה פליג ר' חנינא ואומר, לא כולא מן הדין בר נשא מימר למלכא לית את מלך, סירוש לא כולא, על כולן אין מכפר, מן הדין, דהא דומה לאדם שאומר למלך אין אתה מלך, שזה הוא המבעט והמורד במלכו, והלא אמרנו לעיל בהלכה ו', שהמורד בירכ אין ירכ מכפר לו, וכן משמע מהגירסא שבירושלמי שבעות, דר' חנינא חולק, ואומר שם, לא מיסתברא דאלא חילופין, סיר' שהדין בהיפך, שעל כלם אין ירכ, מכפר, והשתא אין בין גירסת הבבלי והירושלמי שום חילוק.

המביא קרבן לעזרה ואינו מקריבו, או מקריבו ונתפגל, אם פטור מבל תאחר

וחכם אחד אמר לי דכונת רש"י הג"ל במעילה י"ט, הוא לענין בל תאחר שלאחר שהביא קרבנו לפתח העזרה שוב אין עליו חיוב בל תאחר, אלא שהוא חייב להביא קרבן אחר בשביל כפרה שאין על זה משום בל תאחר, ולא ארע אם זה נכון דאיכ מה טעמא דמיד שם במעילה הפליג על ר"ש וסובר דלא נפטר בהבאת הקרבן לעזרה, רבעיכ, נפרש דלא נפטר מבעל תאחר בהבאת הקרבן לעזרה, וזה לא מיסתבר דהא בריש ר"ה ורשו מבאת שמה והבאת, איכ, עיקר החיוב לענין בל תאחר אינו אלא ההבאה, והלא הביא אלא שלא נתכפר, ומה שייכות יש בכפרה לבל תאחר.

וראיתי בטורי אבן ר"ה, דף ד' ע"ב, ד"ה, ור"מ, מ"מ, דכתיב ובאת שמה והבאת שמה, שכתב להקשות דיה עובר בכל תאחר בערב פסח משום דהוי נמי ביאה במקדש משום פסח, ע"ש שהאריך, ולבסוף כתב ח"ל, ומיהו י"ל כיון דאין פסח נאכל אלא כלילה אי"א לומר דובאתם שמה והבאתם שמה עלה קאי, דהא חיוב ביאה משום אכילה שהיא כלילה לאו זמן הקרבה הוי, דהא הבאה דקסיד קרא בשעת ביאה היינו הקרבה, דאילו הבאה בעלמא לאו בלום אם אינו מקריב ע"ש, מבואר מדבריו דלא כמו ששיערתי דמבל תאחר נפטר בחבאה לעזרה, אלא עד שלא הקריבו לא נפטר מבל תאחר, ולפי שיטה זו מסתבר דאם נתפגל הקרבן על ידי תכונן גם כן לא נתפטרו הבעלים מבל תאחר עד שיהי הקרבן נקרב בכשרות.

אזל בחולין קל"ט, אמר לך ר' לקיש הני מילי קדשי מזבח דמחוסר הקרבה אבל קדשי בדק הבית דלאו מחוסר הקרבה אע"ג, דאמר עלי לא מחייב, ופיר' רש"י, שם, בדי"ת רמחוסר הקרבה, דכי אמר עלי הכי קאמר, עלי להביא לעזרה אבל בדק הבית נפטר בהפרשתו, ואי משום דלא הביאו ליד הגזבר, הכול גזברים הן דלה"ד הארץ, עכ"ל, מפורש דכל החיוב

וכי ע"ש, מבואר, דהסירוש של מבעם הוא שאינו מאמין שהקרבן יכפר לו, ובה מתבאר דאביי ורבא דפליגי התם בתאומר לא יתכפר לי חטאתי, הכונת, שהאיש הזה אינו מאמין שחטאתו תכפר על חטאו, אבל לא שאומר שאינו רוצה שיכפר לו, וזה שאמרו התם היכא דאמר לא תיקרב—כלומר, שאומר שאינו זה לרצונו להקריב הקרבן מפני שממונו חביב עליו ואינו רוצה להקריב הקרבן, —וכולי עלמא לא פליגי דלא מכפרת דכתיב יקריב אותו לרצונו, כי פליגי דאמר תיקרב ולא תכפר, —הכונת שאין כאן המניעה מפאת רצונו, אלא המניעה מפאת אי אמונתו שאינו מאמין שיש בכח הקרבן לכפר עליו—אביי אמר אינה מכפרת דהא אמר לא תכפר, רבא אמר מכפרת כיון דאמר תיקרב, כפרה ממילא אתי, כלומר אי—אמונתו אינה מניעה לכפרה, והדר ב"י רבא וכ"י, ובכך אין לזה שום שייכות להא דקידושין דהא התם עסקינן בזה שמאמין שהקרבן מכפר אלא שהוא קמזן וכדומה ואינו רוצה להביא הקרבן מרצונו ועל זה כופין אותו, ובדאי הפירוש שכופין אותו הן על ההקדש והן על הקרבה, אולם באומר שאינו רוצה שתהי' לו כפרה זו היא רסנהרדין לענין כפרה, מכיון שאמר שאינו רוצה בכפרה לא תועיל על זה כפ"י, וכן הדין גבי קרבנות שאם יאמר שהוא מאמין בכפרת קרבנות אלא שבפירוש אינו רוצה בכפרה דאז אין הקרבנות מכפרין עליו.

ע"י בתוס' ברייתות דף י"ב, ד"ה, או, שהקשו בסוף רבריהם, איך אמר ר"מ, באמרו לו שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, דחייב חטאת, הא בע"כ, לא יביא חטאת כדאמר בב"ק, מ', חייבי חטאות אין ממשכנין אותם, וי"ל דהתם מיירי כשאומר דלא ניהא לי בכפרה אבל האי ניהא לי בכפרה אלא שהוא סבור להיות פטור, ממשכנין אותו עכ"ל, מבואר גם כן מדבריהם דהיכי דאומר דלא ניהא לי בכפרה לא בשביל שאינו מאמין שתהי' לו כפרה אלא שאינו חפץ בכפרה, אין הקרבן מכפר עליו כנ"ל, והוא מתאים לדברי רש"י בסנהדרין הג"ל רבאומר שאינו רוצה שהקבורה תהי' לו כפרה, אין הקבורה מכפרת עליו.

אזל בירושלמי שבעות א—ו, וכן ביומא ח—ו, ישנן גירסאות שונות, ומכל הגירסאות נראה לכאורה דהירושלמי מחלק שם בין ירכ, לחטאות ואשמות, דכך איתא התם ביומא האומר אין עולה מכפרת, אין עולה מכפרת עלי, מכפרת היא, אי אפשר שתכפר לי, אינה מכפרת לו על כרחו, אין ירכ מכפר מכפרת היא, אי אפשר שיכפר לי מכפר היא לו על כרחו, איך חנינא ברי' דר' הלל, לא כולא מן הדין בר נשא ממר למלכא לית את מלך ע"ש, והפשוט היא בהירושלמי, דהאומר שאין עולה מכפרת, היינו שאינו מאמין בלל שהעולה יכולה לכפר על חטאיו של אדם, או שאומר אין עולה מכפרת, —ודלא כדאמרינן בבבלי הג"ל בכריתות ז', —אי אפשר שתכפר לי, שאין רצונו שהקרבן יכפר עליו, אינו מכפרת לו על כרחו, —האומר, אין ירכ מכפר, מכפרת היא, —היא גם כן דלא בהבבלי דהא התם מדמה ירכ, לחטאות ואשמות, אי אפשר שיכפר לי ירכ, מכפר היא לו בעל כרחו.

ובכ"י להשוות את הבבלי להירושלמי, ובפרט דבכריתות המ"ד דאינו מכפר הוא ר"י, שהוא מסדר הירושלמי, ואיך יאמר בירושלמי סתמא דמכפר, ועוד דבירושלמי שם הלכה

הכנסת חולין לעזרה—אבל בכל אופן מבואר מדברי הרמב"ם אלו. שיש איסור בהכנסת חולין לעזרה אפילו בלתי עשיית בו הכשר קרבן. ואכ"מ.

ובדברי המשנה למלך שהבאתי לעיל דפשיטא לי דכל זמן שלא הקריב נדרו כהלכתו לא יצא ידי חובתו וחיוב באחריותו. וכדאי גם עובר על כל תאחר. הנה כדבריו מבואר בדברי התוס', נדרים ט'. אבל נודי כשרים לא הוי כלל בשום צד. אף כשהוא בעזרה נמי איכא חששא שמא תמות ויתר חיוב באחריות ואתי לידי תקלה דכל תאחר עכ"ל. משמע מדבריהם דדוקא בנדרה באומר הרי זו בעזרה ומת הקרבן אינו חיוב באחריותו אבל בנדר אפילו הביא קרבן לעזרה ושם מת הקרבן חיוב באחריותו ועובר על כל תאחר. וכדאי בן הרין בנתפגל הקרבן. אם הוא נדר ולא נרבה הכעלים חייבים באחריות. אולם מדברי רש"י שם. נרבה נמי. כי אמר הרי זו קרבן אתי כהו לידי תקלה לידי גיוה ועבודתו. אבל בכל תאחר לא דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. עכ"ל. מבואר ברש"י הללו. חזא. דבר חדש דנרבה ליכא כל תאחר. והגם דלא הקריב הקרבן. אבל מכיון דכל היכא דאיתא ב"י גזא דרחמנא איתא. חשוב כמו שהי' הקרבן בעזרה. וכל שהקרבן הוא בעזרה. שוב ליכא כל תאחר אפילו כשאינו מקריבו. והגם דדברי רש"י הללו קשים עד למאד דמש"ס ודאש השנת הנ"ל מבואר דאפריש ולא אקריב איכא כל תאחר. וכבר ידוע שפירוש רש"י בנדרים אינו מרש"י. וכבר הרגישו זו. ע"י שם בהגהות מהר"ב רנשב"ד.

ולו אפשר להוציא מדברי רש"י הללו. שאין מפרשים כהתוס'. דאפילו נדר. מכיון שהביאו בעזרה הרי זה מפרשים כהתוס'. דאפילו נדר. מכיון שהביאו בעזרה הרי זה נפטר מאחריותו. והוא בהתאמה עם מה שפירוש בחולין קלי"ט שהבאתי לעיל. הגם דאפשר לפרש אחרת בטונת רש"י אלו בנדרים.

אלום בגיטין נ"ג. גבי כהנים שפיגלו במקדש. ברש"י. ד"ה. חייבין. לשלם דמיהם לבעלים שהרי צריכים להביא אחרים. ואי נמי נרבה היא קשה בעינינו שלא הקריב קרבנו שהרי להביא דורן ה"י מבקש. עכ"ל. ומדנקט רש"י לשון ואי נמי "נרבה" היא. ולא נקט ואי נמי "נדר" הוא. משמע דגבי נדר. הבעלים צריכים להביא קרבן אחר אם נתפגל. מדינא. ולא כמו בנרבה—אם לא שנאמר דרש"י טלל בניב נרבה גם נדר. כדאמרו בגמ'. האי נרבה נדר הוא.

ולפי שיטת רש"י בחולין קלי"ט. ובמעילה י"ט. דהמביא נדרו לעזרה שוב אינו נתחייב באחריותו. יש להסביר מה זה שהזיקו לרש"י לפרש בנדרים ט'. דאין בנרבה משום כל תאחר. דאם נאמר דיש בנרבה משום כל תאחר. היינו דלא יצא ידי נרבתו עד שמביאו לעזרה. אי"כ. אין שום הפרש בין נדר לנרבה. דהא גבי נדר נמי אי נאבד בעזרה שוב אינו חיוב באחריותו. וע"כ. פירוש דזה הוא ההפרש. דבנדר לא יצא עד שמביאו לעזרה. וגבי נרבה אפילו נגנב או נאבד אינו חיוב באחריותו. דכל היכי דאיתא ב"י גזא דרחמנא איתא. ומה דאיתא בריש ראש השנה דגם בנרבה עובר בכל תאחר. כבר תירץ הרב בעל שבות יעקב בספרו חלק. ב"י. ט'. ג'. דהיינו דוקא במזיד אבל בשוגג אינו עובר בכל תאחר דאמרינן ב"י גזא דרחמנא איתא. אלא דבספר שבות יעקב לא ביאר החילוק שבין שוגג למזיד. ולמה

של חבאה אינה אלא להביא לעזרה. ורש"י מפרש "הקריבה"—הבאה לעזרה. ולפלא לי על הסודי אבן שלא הזכיר מדברי רש"י. אלו. ובגליון הש"ס שם. העיר על הא דכתבו בתוס' חולין כ"ב. גבי בעי ר' זירא האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחילת הציהוב שבה ושבוה מהו. ספיקא הוי ונפיק או דילמא בריא הוי ולא נפיק. והקשו בתוס'. ד"ה. והביאו וא"ת. כיון דממה נפשך האחד פסול איך יכול להקריבם. וי"ל דמבעי ל"י כגון דאם עבר הכהן והקריב. אי נמי כיון שהביא ליד הכהן יצא ידי נדרו מאחר דמ"מ האחד מהן ראוי להקריב. עכ"ל. היוצא מתירץ השני של התוס'. היא דלא מיבעי באם אחד מביא קרבנו ליד הכהן שיצא בזה ידי נדרו אלא אפילו איך שהביא דבר שהכהן אינו יכול להקריבו לכתחלה כגון הכא דהוי ספק. אלא דכיון דיש במה שמביא דבר שהוא נדר. הרי הגדר יצא ידי חובת נדרו אפילו לא יקדיבנו הכהן כלל מחשש איסור הקריבה. וגם מדברי התוס'. הללו לא העיד בטורי אבן. הגם דאפשר שהטורי אבן חולק על התוס'. כדדכו בטורי אבן ובשאגת ארי. אבל לכל הפחות ה"י לו להביא את דברי התוס'.

ובמשנה למלך הלכ. מעשה הקרבנות פי"ד—ה'. כתב על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שם: מה בין נדרים לנדרות. שהנדר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חיוב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר. וכתב המל"מ: דרק רבינו לומר עד שיקריב כמו שנדר לומר שאפילו הביאו ליד כהן. כל שלא הקריבו כמו שנדר. לא יצא י"ת. ודין זה הוא פשוט ולא מיבעיא היכי דנפסל הקרבן דפשיטא דלא יצא ידי נדרו אלא שאפילו הקרבן כשר. אפ"ת. לא יצא ידי נדרו. וכדתנן בריש זבחים. כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. וכבר כתבתי שדין זה הוא אפילו במי שנדר קרבן ולא דוקא קרבן חובה. ובזבחים אמרינן: מוצא שפת"ך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נרבה. האי נרבה נדר הוא אלא אם כמו שנדרת עשית יהא נדר. ופיר' רש"י. יהי נדר ויעלה לנדרדיך. והן הן הדברים שכתב דבינו עד שיקריב כמו שנדר.—ושם מביא המל"מ. את דברי התוס'. בחולין הנ"ל ומתמה על התירץ השני שבתוס'. דאיך יתכן ריצא זה ידי נדרו והלא אף שהקריב. אלא ששחטו הכהן שלא לשמה לא יצא ידי נדרו. כ"ש. היכי דאין הכהן יכול להקריבו דפשיטא דלא יצא ידי נדרו. ע"ש.

ולמה אם נאמר כמו שצדדתי לעיל דמי שחיוב קרבן והביאו לעזרה הרי הוא פטר את עצמו מחיוב של כל תאחר. אפשר הי' בזה לפרש דברי הרמב"ם ז"ל בפרק י"א—ב. מהלכות שגגות שכתב שם: יראה לי שאלו החייבים קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה. ואם תאמר הלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת. מפני שהמביא אותה מחוסר כפודים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו. אבל מי שאינו מחוסר כפודים אינו מביא קרבן מספק. עכ"ל. ויש לזקוק. למה כתב דלפיכך אין מביאין קרבן מספק שמא יכניסו חולין לעזרה ולא כתב שמא יקריבו חולין בעזרה. דהלא על הכנסה בלא הקריבה שאין עושה בו הכשר קרבן מצדדי בתוס' חולין ק"ל. וב"ב פ"א: דליכא איסור. אבל הקרבת חולין בעזרה הוא בודאי איסור דאורייתא. אולם לפי הנ"ל יונת דהרמב"ם ז"ל הקשה למה לא יביא את הקרבן לעזרה לכל הפחות מבלי להקריבו בכדי שיפטור מהחיוב שלו לגבי גבוה ועל זה משני משום

יהי חילוק בענין כל תאחר בין נדר לנדבה בשוגג. דאם תאמר שאינו עובר בשוגג על כל תאחר גם על נדר לא יעבור ואמאי כתב רש"י דוקא בנדבה.

ברך אגב ראיתי להעיר דבשבות יעקב ובחכם צבי הקשו על דברי רש"י הג"ל מראש השנה ולא הבנתי אמאי לא הקשו מגמרא מפורשת במגילה זו. אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותו, ונדבות אינו חייב באחריותו. והא לענין כל תאחר זה זה שווין. ע"ש.

בל תאחר בשוגג ובמזיד. בנדר ובנדבה

והשום חומר הנשוא אפשר לפרש דענין כל תאחר יש בו משום שני ענינים. א) הקפידה התורה על האדם שיביא את קרבנו והוא קפידה על גברא. ב) יש כאן קפידה שיכנס הקרבן לרשות הקדש והוא ענין של חסצא. אולם סברא זו דאמרינן דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא מועלת דוקא לענין הקפידה של חסצא. היינו, שאי אפשר לומר עוד שהקרבן לא נכנס לרשות הקדש. דכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. אבל לענין גברא עדיין יש כאן קפידה. והלא הקרבן מעצמו נכנס לרשות הקדש ולא שהבעלים הביאו לעזרה. אלא דחטא זה של הפועל, כלומר שנחשב את האדם לחוטא על אשד לא הביא את הקרבן לא נוכל אלא אמ בן עבר במזיד. אבל בשוגג ששכח מלהביא אי אפשר להאשימו. וכל זה בשאין כאן הקפידה מצד החסצא היינו בנדבה דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. אלא שאנו באין להאשימו על חטא הפועל או לא נוכל להאשימו באם שוגג הוא. אבל גבי נדר ולא שייך לומר כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ובבן יש כאן חסרון בהחסצא. או גם בשוגג עבר על כל תאחר מחמת הקפידה של החסצא.

ובאמת אפשר לומר סברא זו כרוחא. דהא אנן בנדרים בדר"מ קיימינן דהא כך אמרו התם אפילו תימא ר' מאיר. כי קאמר ר' מאיר בנדר בנדבה לא. וכ"ו. והנה ר' מאיר סובר בקידושין נ"ב. ר' מאיר אמר בהקדש במזיד קידש ובשוגג לא קידש. ובגמ'. שם פירשו ר' יוחנן ובר פדא דטעמא דר"מ. משום דקסבר דאין הקדש מתחלל בשוגג. משום ולא יצאו המעות לחולין. דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ולא נפקו מרשות הקדש. ואין מעילה בשוגג אלא באוכלין או נהנה מהדבר ע"ש. אבל במזיד מודה ר"מ דקידש ולא אמדינן דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וממילא לא נתן לה כלום. אלא דבמזיד תראיל דמכות לאפוקינהו מקדושתיה. יש כח ביד האדם להוציא את המעות מן הקדש לחולין ושלה היא ומקודשת. ע"ש ויטב בהסוגיא. א"כ חזינן דהגם דאמרינן סברא זו של כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא היינו דוקא בשוגג ולא במזיד. והרי גדולה מזו אמרו שם בקידושין נ"ב. דבטזיד לר"מ. אפילו קדושת הגוף מתחלל. וכתב רש"י ז"ל בדר"ה. התם לא מכות. כלומר. חילול דמזיד לר' מאיר עדיפא מחילול דשוגג לר' יוחנן. דאילו שוגג לא מכות לאפוקינהו לחולין. וגזירת הכתוב היא מדחייבית רחמא קרבן מעילה הלכך קדושת הגוף לא מתחלל. אבל חילול מזיד לר' מאיר מכות לאפוקינהו לחולין הלכך קדושת הגוף נמי מתחלל. עכ"ל. וממילא ניהא סברת רש"י בנדרים ט. הג"ל לר"מ. אין כל תאחר בנדבה משום דכל היכא

דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. אבל כל זה בשוגג אבל לא במזיד. והש"ס ברי"ה. הג"ל דאיתא שיש כל תאחר בנדבה היינו במזיד. כמו שחילוק בספר שבות יעקב. היינו משום דר"מ. לשיטתו. והבן.

והנה במה שהבאתי לעיל דף ס"ה דברי רש"י בתולין קלי"ט דהקרבנה פירושו רק הבאה לעזרה. יש להעיר ברש"י מגילה זו. ד"ה. את שעליו חייב באחריותו. הכי דרש ל"י לקרא ונרצה לו נדרו לכשיחכר בהן והיא נרצה אכל מקמי כפרח לא נרצה ובאיזה קרבן אמרתי לך באותו שעליו חיינו עליו דקרא. עכ"ל. הרי מפורש דחייב הגדר והא עד לאחר הקרבנה והלא כמו שפירשו רש"י בתולין דאין חייב נדר אלא עד הבאה לעזרה.

ומצאתי בסודי אבן למגילה שם שעמד על דברי רש"י אלו. והקשה דהא שם במגילה קיימינן בדר' שמעון האומר את שעליו חייב באחריותו. ועל זה מפרש רש"י דאין הנדר נרצה עד שיתכפר. מהא דמעילה י"ט. דר"ש סובר—לפי הגירסא הג"ל. ברש"י—דכיון שהביא החסאת או האשם לעזרה יצא ידי חובתו. ובכלל תמה ה"טא מאד על דברי רש"י במגילה. דאיך אפשר לומר דאדם יוצא ידי חטאתו או אשמו משיביא קרבנו לעזרה. דא"כ. במה יתכפר. ובשביל כך נסח הסודי אבן נסחא אחרת ברש"י הג"ל. ובהגה"ה שם מרבינו ברוך פרענקל מתוך. דדוקא באומר הרי עלי חל עליו חייב אחריות נדרו עד שיתכפר כגלמד מקרא ונרצה לו לכפר עליו. משא"כ. כשלא אמר. עלי רק שנתחייב להביא קרבן על חטאתו. חייב בהבאה לעזרה. ואע"פ. שעדיין לא נתכפר. כיון שלא נשחט ונזרק אינו אלא מעוכב כפרה אכל עכ"ז אין עליו עוד חייב הבאת קרבן ונפטר מאחריות חייב זה. ע"ש. והנה סברת בעל הגה"ה. כתבתי לעיל מסברא דנפשאי. לתרץ דברי רש"י במעילה. אבל מה שהוסיף מסברתו דבאומר הרי עלי לא נפטר מחייב קרבן עד שיקריבנו. אינו טוב. דהלא אין לך חייב יותר גדול על אדם ממה שחייבתו תורה. ואם עליו להביא חטאת או אשם שיש עליו חייב שהתורה הטילתה עליו. לכל זאת מכיון שהביא קרבנו לעזרה נפטר אמאי לא יפטר באומר הרי עלי. ואם תאמר דגלמד מקרא דבאומר הרי עלי. לא נפטר מחייבו עד לאחר הקרבנה א"כ. גם מחייב שחייבתו התורה לא יפטר עד לאחר הקרבנה. ובפרט איך יפרשו הסודי אבן ורבי"ם. את הרש"י בתולין קלי"ט. המפורש דגם בנדר מתפטר בהבאת הקרבן אל העזרה.

והנה להעיר. רבעולה כתיב בתורה ויקרא. א—ג. אם עולה קרבנו מן הבקר וזכר תמים יקריבנו. אל פתח אהל מועד. וגומר. ודרשו בתר"כ. אל פתח אהל מועד. מטפל בהבאתו עד העזרה. הובא ברש"י עה"ת. ושטושו של התר"כ. שאין על הנודד עולה יותר חובה אלא להביא את הקרבן לעזרה כלבד. אלא שהקרבן אחרן שעל התר"כ. לא מפרש בן. אלא שאפשר יקדיש עולה הוא בעצמו טטפל ומביאה ולא ימתין עד שיבא הגובר. עכ"ל. והפירושו הזה רחוק מאד ממשמעות. ולא עוד אלא שמכאן יוצא שאם המתין הנודד עד שבא הגובר עובר כעשה. וזה לא שמענו בשני התלמודים.

וכן כתיב בפרשת מצורע גבי זב. ויקרא ט"ו—י"ד וביום השמיני יקח לו שתי תורים או שני בני יונה וכא לפני ה'י

אל פסח אהל מועד ונתנם אל הכהן. וגומר, וכתב רש"י בנויר מ"ד, ד"ה אמר אב"י, מלמד שהא חייב בטיפול הבאתן היינו ביום השמיני, וכו'. וכן פיר הקרבן אהרן שם בת"כ. וגם מכאן משמע הלשון דחייב לטפל בהם רק עד שמביאם אל העזרה אל הכהן ולא יותר.

ובדברי רש"י הגיל במעילה י"ט, שחייבי חטאות ואשמות פטורין מאחריות משהביאו קרבניהן לעזרה, ראיתי לתעיר מהא דב"ק י"ב, והתנן המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת לימא דלא כ"י יוסי הגלילי— דהא ר' יוסי סבר דקדשים קלים ממון בעלים הוא ואמאי אינה מקודשת—אפילו תימא ר' יוסי הגלילי, כי אמר ר' יוסי הגלילי מחיים אבל לאחר שחיטה אפילו ר' יוסי הגלילי מודה דכי קא זכי משלחן גבוה קא זכו, ופירי רש"י, כי אמר ר' יוסי הגלילי ממון בעלים הוי, מחיים, שאחריות הוא עליו, עכ"ל. וקשה דלפי דעת רש"י הג"ל, במעילה דאפילו מחיים אין הבעלים אחראים אלא עד שעת הבאה לעזרה, איכ' למה לן לתרץ ולחלק בין מחיים ולאחר שחיטה, הא במחיים גוסא הי' אפשר לחלק בי אמר ר' יוסי הגלילי דהוי ממון בעלים, קודם הבאה לעזרה, משום דאחריות על הבעלים לפיכך הוי ממון הדיוט, והה שהפקיד קדשים קלים אצל תבירו וכפר ונשבע הוודה משלם קרן וחומש ואשם, דוכחש בעמיתו קרינן כ"י, ומתניתין דקידושין מיירי במקדש את האשה בקדשים קלים מחיים לאחר שהביאו לעזרה, דהא בש"ס קידושין נ"ב, משמע באמת שקידש בעזרה ועל זה כעס ר' יהודה ואמר וכי אשה בעזרה מגיין, ע"ש. והגם דר' יהודה לא אמר וכי אשה בעזרה אלא על ק"ק, דהא קדשים קלים משכחת שפיר חוץ לעזרה, אבל הא אפשר דשניהם בין ק"ק בין קדשים קלים באופן אחד מיירי, היינו במקדש בעזרה.

וזהו שדחוק לרש"י לפרש דלפיכך קדשים קלים הוי ממון בעלים אליבא דר"י הגלילי מחיים, משום דהם חייבים באחריות, הוא, משום דבקידושין שם מפרש ולאחר שחיטה הוי ממון גבוה וכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו דהקרבת אימרים חריקת הדם מתיר הבשר, ע"ש. איכ' תקשה מחיים קודם הקרבת אימרים חריקת הדם הוא, ומאן התיר הבשר, ואמאי הוי ממון בעלים, אלא ע"כ, דסעמו של ר"י הגלילי, הוא דמחיים יש להם להבעלים בעלות בהקרבן בשביל אחריות שיש להם, והגם דאיכ' תקשה בקדשי קדשים נמי הבעלים חייבים באחריות, אלא דב"ק אינו מועיל ואחריות של הבעלים שעל ידי כך יחשב כממון בעלים, דקדושתן המודה אבל בקדשים קלים מועיל האחריות של הבעלים לעשותם ממונם, או אפשר משום דשם בקידושין ילפינן מקרא וזה יהי לך מקדש הקדשים מן האש.

סימן יז. ענה ד.

נדר בקרבן על מנת שלא יתחייב באחריות, ואבדו בידים, הנודר להקריב בבית חונו

כאש, ע"ש וקרא זה מיירי רק בק"ק, והגם דר' יוסי סובר דקרא זה כולל גם קדשים קלים, ע"ש בהסוגיות ובמפרשים, אבל ר' יוסי הגלילי סובר דקרא אינו מיירי אלא בק"ק, וקדשים קלים מחיים הוי ממון בעלים בשביל האחריות, אבל כשהביאו לעזרה ונפטר מאחריות לשיטת רש"י הג"ל אמאי לא יודה ר' יוסי הגלילי דאינו יכול לקדש בו את האשה, ואמאי לא חילק בגמ', במחיים גוסא בין קודם שהביאו לעזרה ובין אחר הבאתו.

וי"ן לישב, דבאמת קשה לי לפי דברי רש"י הג"ל בב"ק, ר"ב, דהטעם של ר"י הגלילי דהמקדש בקדשים קלים מחיים מקודשת משום דאחריותן על הבעלים לפיכך הוי ממון בעלים, משיטא דטעם זה מועיל דוקא לגבי הבעלים דמשום דחייבים באחריותן לפיכך יש להם בעלות על הקרבן ויכולים לקדש בו, אבל הכתנים דלא שייך אצלם טעם זה אין להם שום בעלות על הקרבן מחיים ואינם יכולים לקדש בו, ואיכ' אמאי לא אמרו בגמ', דלעולם מתני' כ"י יוסי הגלילי אלא דמתני' מיירי שהכתנים קידשו בחלקם אפילו מחיים לפיכך אינה מקודשת, ואלא שנאמר דאי אפשר לאוקמי מתני', במחיים מדקתני המקדש בחלקו כמו דדייקי שם בגמ', איכ' שוב תקשה דמשמע דר"י לאחר שחיטה אינה מקודשת אבל במחיים מקודשת אפילו כשהכתנים קידשו, ואמאי הא לא שייך אצלם הטעם דאחריות.

אל"א דיש לומר דמשום דהבעלים יש להם אחריות על הקרבנות והרי הם ממתנם לפיכך יכולים הם להקנות להכתנים את חלקם המגיע להם וממילא גם להכתנים יש בעלות על חלקם ויכולים לקדש בהם מחיים, או אפשר משום דגם לכתנים יש אחריות על הקרבנות, כדאמרינן בגיטין דף נ"ג, כתנים שפיגלו במקדש חייבים לשלם, לפיכך גם הכתנים הם בעלים של הקרבן וכשקידשו מחיים מקודשת אבל לאחר שחיטה ששוב אין להם אחריות וכי קא זכו משלחן גבוה קא זכו לכן אם קידשו אינה מקודשת.

ומעתה לא קשה מה שהקשתי דלפליג וליתני במחיים, בין קודם שהביאו לעזרה ולאחר שהביאו לעזרה, דהא במתני' סתמא תנו אינה מקודשת, היינו בין שקידשו הכתנים ובין שקידשו הבעלים, כמו שפיר' רש"י בקידושין ובב"ק, ואם נאמר דמתניתין מיירי בשתביאו הבעלים לעזרה ומסרו את הקרבן להכהן אמאי לא תהי מקודשת בשקידשו הכתנים, הלא הם הבעלים של כל הקרבן משום דחייבים באחריות אם פיגלו לכן מחלק בין מחיים ולאחר שחיטה דהיא מילתא דפסיקא.

אתחייב באחריותן, ע"ש, ותנן רש"י שם פירוש ב"ת, אמר ר' המנונא, כיון דאמר על מנת שאקרבנה בבית חונו, הוי כאילו אמר על מנת שאהרגנה ולא יתחייב באחריותה משום הכי יצא וכ"ו, ע"ש, מבואר מדבריו דדוקא במתנה למתחילה שאפילו ידרגנה כידים גם כן לא יתחייב באחריותן או לא חייב

ובדברי רש"י הג"ל, בדברים, ט', דבגדבה אינו עובר בכל תאחר, והסברנו לעיל דברי השכות יעקב דהיינו דוקא בשונג ולא במזיד, יש לי עדיין מקום עיון, מהא דאמרינן במנחות ק"ט, הרי עלי עולה שאקרבנה בבית חונו, יצא, ואמרינן שם בגמ', אמר ר' המנונא נעשה כאומר הרי עלי עולה על מנת שלא

באחריותה. אבל אם יאמר רק על מנת שלא אתחייב באחריותה. ואח"כ. יהרוג את הקרבן בידים. יתחייב באחריות. דעל מנת שלא אתחייב באחריות משמעותה אם תאבד או תגנב אבל לא כשיאבדנה במזיד. וא"כ. נשמע מכאן דגם נדבה אם לא יביאנה או יאבדנה במזיד יתחייב באחריות וממילא עובר אז על כל תאחר. דהא באומר הרי עלי עולה ע"מ שאינו חייב באחריותה הוי כמו נדבה. והוא מתאים למה שאמרנו לעיל בנדבה אינו עובר על כל תאחר דוקא בשוגג אבל לא במזיד.

אזלם בהרמב"ם ז"ל מהלכו. מעשה הקרבנות פ' י"ד—ד. לא משמע כן. דהרי כתב שם דלפיכך האומר הרי עלי עולה ע"מ שאקרבנה בבית שחוץ למקדש יצא משום דהרי הוא כמו שנדר עולה על מנת שלא יתחייב באחריותה ע"כ. ולא הוסיף דהוי כאילו התנה אפילו אם יתרגנה. מבואר דאין צריך להתנות בפירוש תנאי זה דאפילו יתרגנה. אלא כל שאמר שאינו חייב באחריותה ואפילו הרגה במזיד שוב אינו חייב באחריות. וממילא בנדבה שאינו חייב באחריות מדינא. גם כן לא יתחייב באחריות אפילו אם במזיד יתרגנה. וכל שאינו חייב באחריות לא שייך לומר דעובר בכל תאחר. וא"כ. קשה לי איך פסק שם בהלכה י"ג אחד נדרים ונדרות—מצות עשה מן התורה שיביא הכול ברגל שפגע בו תחלה—עברו עליו שלש דגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב—הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולא תאחר לשלמו. ע"ש. ואיך יתחייב בנדבה משום כל תאחר. מי גרע נדבה מנדר שאינו חייב באחריות. וליכא לחלק בין שוגג למזיד. דהא משמעות לשונו דבנדר שאינו חייב באחריותו גם במזיד אינו עובר. כנ"ל. אם לא שנדחק לפרש בדברי רמב"ם הנ"ל. דכוונתו. דבאם אומר הרי עלי להביא קרבן בבית חונוי הוי כאילו אמר בפירוש להביא קרבן בלי אחריות אפילו יתרגנו בידים. אבל בנדבה שלא התנה בפירוש חייב באחריותו אם נאבד בשוגג אלא דא"כ. עיקר חסד מן הספר בדברי הרמב"ם.

והנה בחושן המשפט סי. ע"ב—ד. פסק. המלוה על המשכן ובשעת קבלת המשכון אמר איני מקבל אחריותו עלי. אינו אפילו שומר חנם ופטור אפילו מפשיעתו. והוא מהמרדכי בסוף פרק האומנין. וראייתו מהא דמנחות הנ"ל. דאמרו דמכיון דאמר שאינו מקבל אחריות על העולה. הרי היא פטור באחריות אפילו פשע וחקריבו בבית חונוי. והקשה בתאומים שם. דמשמע דדוקא מפשיעת פטור. אבל אם אבדו בידים חייב. ואמאי. הא שם גבי הרי עלי להביא קרבן בבית חונוי הרי הוא מאבדו בידים. ולכל זאת אין עליו אחריות. הרי דהתנאי של אי קבלת אחריות מועיל נמי אפילו להיכי שמזיקו בידים. ותירץ דשאני התם דמכיון שאמר להביא עולה בבית חונוי דהוי כאילו התנה שאפילו יתרגנו בידים יהיי פטור משום שלא יחול הנדר למפרע. ובאם אין הנדר חל ממילא אינו חייב באחריות. אבל גבי משכון אפילו נאמר דכוונת התנאי היתה שלא תחול השמירה למפרע אבל דל שמירה מכאן. לכל זאת אין לו רשות לאבד את חפץ חבירו. והמזיק חפץ של חבירו צריך לשלם. והקצות החושן וכן הנתיבות השיגו על דברי התומים. דאיך אפשר לומר רגבי נדר להביא קרבן בבית חונוי לא חל הנדר הא אמרו בגמ'. שם דמתחייב כרת משום שחוטאי חוץ. ואי לא חל הנדר על הקרבן כלל מה שחוטאי חוץ יש כאן. ע"ש.

אזל לא זכיתי להבין את הקושיא של התומים. דהא שאני התם גבי האומר להביא קרבן ולהקריבו בבית חונוי. דהוי כאילו אמר בפירוש הרי עלי להביא עולה על מנת שאתרגנה בחוץ. דמה לי אם אומר להקריבה בבית חונוי או להתרגנה בחוץ. ולכן שפיר פטור מלהביא קרבן אחר. אבל אם יאמר הרי עלי להביא קרבן על מנת שלא אתחייב באחריותו. והוא יביא את קרבן הזה בבית חונוי או יתרגנו בחוץ כדאי שיתחייב באחריות. וזה הוא מה שהוסיף רש"י במקומו שם בד"ה. אמר ר' המנונא דכיון דאמר על מנת שאקרבנה בבית חונוי. הוי כאילו אמר על מנת שאתרגנה ולא איתחייב באחריותה. הרי מבואר דאם לא אמר כך בפירוש. הרי הוא חייב באחריות אם מאבדו בידים. ובכך מה קושיא על המרדכי האומר דבמתנד המלות שלא יהיי חייב באחריות של המשכון הרי הוא פטור דוקא מפשיעתו אבל באם מאבדו בידים לא. ואדרבה איפכא יש להקשות מנא לר' להמרדכי לדייק מהא דמנחות שהמלות פטור אפילו מפשיעתו. אפשר דבאומר שאינו מקבל אחריות. פטור דוקא מכל אונס אבל אם פשע מחייב. ושאני התם גבי מתנה להביא את הקרבן בבית חונוי. משום דכך התנה בפירוש שיהיי פטור מכל מיני אחריות אפילו מאחריות של מאבד בידים ומכל שכן מאחריות ששיעה.

אזלם אם נאמר שהפירוש בדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל. הוא כפשוטו דלפיכך יצא כשהקריב בבית חונוי. משום דהוי כאילו אמר להביא עולה ולא יתחייב באחריותה. ולא הוסיף דהוי כאילו התנה בפירוש ולא יתחייב אפילו אם יתרגנה בחוץ—כמו שהוסיף רש"י ז"ל—אז שפיר הקשה התומים מהא דמנחות. ובאמת לישנא דגמרא כך מוכח. דא"כ. אמאי לא תירץ ד' המנונא. דלפיכך יצא כשהקריב בבית חונוי משום דכך התנה ולמה לר' להאריך ולומר דנעשה כאומר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותו. אלא דבע"כ. להשמיענו בא דבאומר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה. פטור באחריותה אפילו אבדה בידים. אלא דא"כ. שוב תקשה הא דהנ"ל. איך פסק הרמב"ם ז"ל דעובר בכל תאחר בנדבה. דהא נדבה נמי אינו חייב באחריות וממילא אפילו מאבדה אינו חייב באחריות ולא שייך כל תאחר.

נותן ומקבל כאחת

אזל דבכל אופן קשה להבין השייכות של פטור מאחריות אל מזיק בידים. דפטור מאחריות הוי רק באם יארע אונס או גניבה. אבל מה זה ענין למזיק בידים. וכי שומר שהוא פטור מאחריות. יוכל לקחת הרבר לעצמו. ומה לי אם לוקח לעצמו או מזיקו בידים. והלא גדולה מזו אמרו בחולין ק"יא. דבדבר שכתוב בו עזיבה. צריך להניח בהפקו. ואין לבעלים בו אפילו טובת הנאה. ובדברי שכתוב בו נתינה. יש בו לבעלים טובת הנאה אבל הבעלים אינם יכולים להתחזק הרבר לעצמם. כגון מעשר עני. הגם שהבעלים הם עניים שבישראל. מוציאין מידם. דבמה שהם לוקחים עתה מעשר עני לעצמם אינם יוצאים ידי נתינת מעשר עני. הגם שאיש אחר אשר יתן להם מעשר עני יצא הואיל חם עניים. אבל אין אדם יוכל להיות נותן ומקבל כאחת.

ודומה לזה בכתובות דף צ'. אמר רבה אשכחתינן לרבנן רבי רב ריתבי וקאמרי וכיז ואמינא להו אנא בבעל חוב כולי עלמא לא פליגי דהוי מותר. כי פליגי בכתובת פירי רשיי. בבעל חוב כולי עלמא לא פליגי דהוי מותר. הואיל והשטר יוצא על כולם. נמצא כולם פורעים והיא נחלה שלהם שעשו בהן מצות פריעת חוב אביהם. כי פליגי בכתובת. כאחת בזיזי ואחת במותו שהשניה חוב היא פליגי. בן ננס סובר הרי זה כשאר חוב והוי מותר. ורבי עקיבא סובר לאו כשאר חוב דמי. כיון דאינהו גופייהו קא שקלי. ולכך הנך בני שניה. מקבלין ולא פורעיך נמצא שאין כאן נחלה דאורייתא. ולא אתקן ירושת בנין דכרין ורבנן למיעקר נחלה דאורייתא. עכ"ל. הרי דסברת רע"ק היא. דהגם דהשטר יוצא על כולם נמצא כולם פורעים. לכל זאת אין זה פרוצן מפני שהם פורעים ומקבלים כאחת. וזה אי אפשר כג"ל.

וראיתי להעיר. ברומה לזה מהא דאמרינן בבכורות י"א. ישראל שהיו לו עשרה פטרי חמורים ודאי בתוך ביתו. שנפל מבית אבי אמו כהן. ואותו אבי אמו כהן נפלו לו מבית אבי אמו ישראל. מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו. ע"ש. והקשו בתוס', שם ר"ה. שהיו לו עשרה ספק. דלמה לי עשרה שיין. בחד סגי. שמן הרין הן שלו אע"פ שהן וראין. א"כ. בכל פעם חשוב. כאילו נתנו לכהן חוזר ולקחן רמכא אבי אמו כהן הוא יורש. עכ"ל. מבואר. דזה נקרא נתינה לכהן ממש. הגם שהוא הנותן והוא המקבל.

וסברת התוס' הג"ל. דהוי כאילו נתנו לכהן. יש לה מקור לקמן בבכורות מ"ז. כהן שמת והגיה בן חלל ר' הסרא אמר הבן חייב לפדות את עצמו רבה בר רב הונא אמר אין חייב לפדות את עצמו. כל היכא דמית האב לאחר שלשים דכ"ע. לא פליגי דאין הבן חייב לפדות את עצמו שהרי זכה האב בפדיונו. — פירי רשיי דאי נמי יהיב לי האב הוא מפריש לי ושקיל לי לנפשיי. והא כהן הוא וכיון דזכה האב בפדיונו מודישו לבנו עם שאר נכסיו. עכ"ל. וברא"ש שם. מרמה זה למי שירש סבלים מאבי אמו כהן. דאמרינן בקידושין פ"ב. דף נ"ה. דמתנות שלא הודמו כמו שהורמו דמיין. והישראל יורש את התרומה מאבי אמו כהן. כן נמי הכא. הוי כאילו קבל האב את הפדיון והבן זוכה בירושת אבי. ע"ש. מבואר דהכהן בעצמו מקיים מצות נתינה במה שמעכב לעצמו. הרי דמשכת נותן ומקבל כאחת.

וראשון שיש לחלק בין מתנות כהונה ומעשר עני. דמתנות כהונה התורה זיכתה להשבט. ומיד כשמפריש מתנות כהונה הרי הן שייכות להשבט. והואיל שהוא עצמו כהן הרי הוא זוכה בזה מטעם שהוא מן השבט. ובכ"ז יש כאן נתינה להשבט. אבל מעשר עני. דדבר זה אינו תמידי. דק עכשו שהוא עני יש לו זכות במעשר עני. ואם למחר יתעשר. אין לו זכות במעשר עני. ובכ"ז אי אפשר לומר שהתורה זיכתה לו את המעשר. ואם יעכב לעצמו אפילו כשהוא עני. לא שייך לומר דזכה ב"י משלהן גבוה כמו דאמרינן במתנות כהונה. שהתורה זיכתה לו מפני שהוא אחד מהשבט שזכה במתנות כהונה.

ול"י בתשובת הרשב"א סי' ח"י. שהסביר מפני מה אין מברכין על מתנות עניים. מפני שאפשר שלא יתמצה העני

לקחת. ומפני מה אין מברכין על מתנות כהונה. מפני שאין הישראל נותן משלו כלום. אלא השם יתברך זיכה המתנות לכהנים. ומשלחן גבוה קא זכו. ומת שמברכין על הפרין הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות. רק על ההפרשה מברכין ולא על הנתינה. דהנתינה הוא מאת השם יתעלה. כדכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי. ע"ש. מבואר מברכיו ז"ל. דמיר לאחר הפרשה של מתנות כהונה זכה בהן השבט. וממילא קם לי ברשות השבט. ואם הוא עצמו כהן הרי הוא זוכה משלחן גבוה. אבל במתנות עניים אינו כן. דהגם שמפריש לצדקה ולמעשר עני. לא שייך לומר דהתורה זיכתה לעניים. כי אין סוג עניים משפחה או שבט דלא סגי בלא הכי. בן נראה לפע"ד להסביר רברי הרשב"א הג"ל. ועוד הרבר צריך לקביעת מסמדות וראיות שאין אתי לעת עתה.

ואלמלא דבריהם של הראשונים ז"ל בתא רינא של המלוה על המשכון והתנה שאינו מקבל אחריות. אם חייב בפשיעה או במאבדו בידים. הייתי אומר דדבר זה תלוי במה דאמרו בכתובות צ"א. והוא גברא רובן לכתובתה דאימיה בטובת הנאה. וא"ל אי אתיא אם ומערערא לא מפצינא לך. שכיבא אימיה ולא איערערא ואתא איהו וקא מערערי. סבר רמי בר חמא למימר איהו במקום אימיה קאי. א"ל רבא נהי דאחריות דידה לא קביל עליה אחריות דידה מי לא קביל. ע"ש. היטב. הרי מבואר דדמי בר חמא סבר דמכיון ולא קבל הבן עליו אחריות יכול הוא לקחת את הכתובה הגם שהוא בעצמו מבר אותו להלוקה. ודבא סובר. רבמה שלא קבל עליו אחריות היינו דוקא אם יארע דבר מה שלא מצדו אָבל הוא בעצמו אינו בכלל. וכן נמי לרבא יהי הרין שזה המלוה שלא קבל עליו אחריות של המשכון. יתחייב אם הוא בעצמו יזיקנו או יאבדנו.

ובכלל. כל הדין הג"ל. של המרדכי דהמלוה אינו חייב אפילו בפשיעה. וכן השאלה אם המלוה מאבד את המשכון בידים. לא ארע מדוע יגרע מהא דהמוכר שטר חוב לחבירו וחוזר ומחל ללוה דאמר אמימר מאן דדאין רינא דגרמי מגבי ב"י רמי שטרא מעליא. והוא עובדה וכפשיה דפרם לרב אשי ואגביה ביה כי כשורא לצלמי. ע"י. כתובות פ"ו. וב"ק צ"ה. והא התם כי מכר שטר חוב לחבירו. מבר לו בלי אחריות. רבאם ה"י מוכר באחריות אין שום ספק שאם הוא מוחל להלוה ואין הלוקח את השטר יכול לגבות. שהמוכר חייב לשלם לו רמי שטר. אלא ע"כ. דשלא באחריות מבר לו. ולכל זאת מריני דגרמי חייב לשלם לו. ומה שנא הכא גבי מלוה על המשכון שלא באחריות ופושע בו או מויקו דיפטור. ועיין בכתובות צ"ו. בעי מיני. מרב ששת מוכרת למזונות מהו שתחזור ותטרף לכתובת. ובתוס'. שם ד"ה. או דלמא שמחלקים בין באה הנאה לירו או לא. ע"ש. ובמלות על המשכון לא באה הנאה לידו.

ול"י ביבמות ס"ה המכנסת שם לבעלה. אם רצה הבעל למכור לא ימכור. ולא עוד אלא אפילו הכנים לה שום משלו. אם רצה הבעל למכור לא ימכור. מכרז שניהם לפרנסה זה הרי מעשה לפני רשבי"ג. ואמר הבעל מוציא מיד לקוחות. ופירי שם רשיי דאפילו מתת היא. מוציא הוא מיד לקוחות. ותקשו שם בתוס'. כד"ה. הבעל. דאפילו נאמר דהאשה תוכל להוציא מתיים.

אבל אמאי יוכל הבעל להוציא במקום אשתו. ומדמי שם בתוס'.
 הוא דכתובות צ"א. דאמר רבא נהי דאחריות דאימיה לא קביל
 עלי. אחריות דידי קביל על עצמו. וכנראה משם דטעמי דרשי
 הוא דוקא היכי דמפרס דאינו מקבל על עצמו אחריות דאימי
 הרי הוא כמו שמתנה דכל אחריות מצדו באיזה אופן שלא יהי
 הוא מקבל על עצמו. אבל במקום שאינו מפרש בבירור. אז אמילו
 אחריות דעצמו לא קיבל עליו. אולם בתוס'. גיטין מ"א ד"ח.
 אשה מיישבים שם את דברי רשי דיבמות הגיל. ומפרשים
 דגם שיטת רשי היא דאחריות דידי קיבל עליו תמיד. ולא
 דוקא כעין שם בכתובות דמפרט. אלא משום דזה הוי כמסר
 לשעה. והביא ראי מירושלמי. ע"ש.

שליח למכור אם יכול לקנות לעצמו.

ו"ו להעיר מכתובות צ"ח. אלמנה ששמה לעצמה לא עשתה
 ולא כלום. ה"ד. אי דאכריז אמאי לא עשתה ולא כלום
 אלא לאו ולא אכריז ולעצמה היא ולא עשתה ולא כלום הא
 לאורי מה שעשתה עשתה. לעולם דאכריזי ודאמרי לה מאן שם
 לך. — פיר' רשיי. מאן שם לך. ממי קבלת מכירה זו לא מבית
 דין ולא מיתומים לפיכך לא יצא הקרקע מרשות היתומים. אבל
 היכא דשמת לאחרינא. נפק מרשות היורשין. שהרי נתנו לה
 חכמים רשות למכור. — עכ"ל מבואר דהגם דנתנו לה חכמים
 רשות למכור לכל זאת אינה יכולה למכור לעצמה. והטעם שאי
 אפשר לאדם שיהי מוכר ולוקח כאחת. ודבר זה מבואר יותר
 שם ברשביא ובהר"ן. הובאו במור וז"ל. סי' קפ"ה ומכאן נראה
 שאין שליח יכול לקנות לעצמו אפילו נתן דמים שהרשותו
 הבעלים למכרו. לפי שנעשה שליח להקנות הקרקע ללוקח אבל
 לעצמו אינו יכול לזכותו ולקנות. דאין אדם מקנה לעצמו. דאין
 מכר אלא הוצאת דבר מרשות לרשות. וזה לא יצא מרשותו.
 שהו במקום בעלים עומד. ע"כ והריטב"א הביא פירוש הנאונים
 דמפרשו מאן שם לך. כי שמא לא דקדקת בשומא יפה. אע"פ
 שבב"ד של הדיוסות לקוח דיישינן שמא כיון דלעצמה הוא לא
 דקדקו יפה בשומתם. ע"ש. ולדבריהם אין שום ראי מהא
 דכתובות. שאי אפשר לאדם להיות קונה ומקנה כאחת.

ו"א"י במחנה אפרים הלכות שלוחין סי' כ' שמספיל כזאי
 דינא אם השליח יכול לקנות לעצמו. וכתב דשמע
 משם הו' מרבנות. דאם השליח זוכה בהדבר על ידי אחר.
 היינו שיאמר לחבירו זכה בנכסים אלו לעצמי. שפיר דמי.
 דהשתא איכא הוצאה מרשות לרשות. ודמי למה דאמרינן בגיטין
 כ"ד. דאשה עצמה נעשית שליח לקבל גיטה. היכי דאמר לה

הוי שליח להולכה עד דמטית התם וכי מטית התם הוי שליח
 לקבלה. אלמא אע"ג דשליח לקבלה כיד אשה דמיא לכל זה חשוב
 בכתיב הוצאה מרשות לרשות. והרב בעל מחנה אפרים מודה
 את הרמיון זה. ע"ש.

ו"פ"ו אין השתוות להא דינא דקונה ומקנה להא דגיטין. דהא
 גבי גט אמרינן בגימין דיש סברא של גיטה וידה
 כאחת. כלומר. יש כאן חסרון בדגט שאינו בא ליד האשה. מפני
 שהאשה היא כיד בעלה מתורת שליחות. ודבר זה חודל מלהיות
 מהרגע שהאשה מתגרשת. ואמרינן גיטה וידה באין כאחת.
 דמיד שהיא מתגרשת הרי היא חדלה להיות שליח בעלה. כי
 השליחות נגמרה. והלא בעלה לכתחלה מסר לה גט לשם גירושין.
 אלא שהיתה כאן מניעה אשר מנעה את החלות של הגט. ומניעה
 זו הלכה לה משום דניטה וידה מאין כאחת. ודבר זה דומה למה
 דמספקו להוא לרבנים האחרונים. באחד שנתן שטר מתנה על
 בית אחד לחבירו. ולא מסר השטר לידו אלא הגיחו בתוך הבית
 הזה שנכתב עליו השטר מתנה אם קנה. דהבא נמי הנתן מטר
 השטר לחצר הזוכה אלא שיש כאן מניעה משום שעדיין התצר
 של הנתן ואם נאמר שמרו וחצירו באין כאחת הלכה לה המניעה
 וחלה המתנה. אבל גבי קנין. דאמרינן דבעינן קונה ומקנה. וכאן
 המשלה מעולם לא הקנה להקונה שום דבר. אלא שהשליח הוא
 המקנה מטעם שליחות. אי"כ אנו זקוקים תמיד לשליחות זו.
 ואי אפשר שיהי אדם קונה ומקנה כאחד.

ו"ו"ו יש לחלק בין גט לקנין. דבאמת בגט לא בעינן שום
 קנין. היינו שלא הצריכתה תורה שהאשה תקנה הגט
 בתורת קנין. דאי אמרת דבעינן קנין בגט. איך אמרה תורה
 לגרש בע"כ. כי היכן מצינו שאדם קונה דבר שלא לרצונו ובעל
 כרחו. וגם איך יצויר הדין דכותבין גט על איסורי הנאה. וכי
 שייך קנין באיסור הנאה. אלא ודאי דבעינן רק שיגיע הגט
 ליד אשה אבל לא מתורת קנין. (ונקלם בזכרוננו שכך כתוב בספר
 המקנה. ואינני זוכר כעת מקומו.) לכן לא שייך לומר דבעינן
 קונה ומקנה. אבל גבי קנין גמור דבעינן קונה ומקנה הדדינן
 לכללא דאין אדם אחד יכול להיות קונה ומקנה כאחת.

ו"א"י מסומק איך הדין באם המשלה אמר להשליח שהוא עושה
 שליח למכור דבר זה לכל מי שירצה לקנות ואפילו
 להשליח. אם השליח יכול למכור לעצמו. כי הלא סוף כל סוף
 אין השליח קונה אלא ממנו מעצמו. ואין כאן מקומו להאריך
 ואי"ה עוד חזון למעד.



אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל.

בציצית אלא המצוה של ציצית היא בתורת מכשיר כלומר שמכשרת את הבגד ללבשו כשם ששחיטה מכשרת את תבהמה לאכילתה.

הדרן לקושית הפני יהושע הגיל. וכן בתוסי ישנים כ"י בכתובות הגיל. ד"ה אי אמרה הקשה הר"ד עזרא. אמאי איצטרך קרא בפ"ק ריבמות דאין עשה וכיבוד דוחה שבת הא ליכא לעשה כלל דאי אמר לא בעינא לכיבוד מי איתא לעשה כלל.

והרא"ה ליישב. וכאמת צריך להבין מה היא הסברא משום דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל מה בכך אבל השתא אנן קיימינן בדלא אמרה לא בעינא. וא"כ איתא לעשה וברש"י שם ד"ה. מי איתא. כתב השתא נמי מלמדן אותה לומר איני רוצה. משום דהקשה לו בגיל. הא קיימינן באמרה רוצה אני בו. אבל גם לפירי הו יש להקשות דא"כ. עיקר הסדר מן הספר. דהיי צריך לתרץ ומלמדן אותה תמיד איני רוצה בו משום הכי ליתא לעשה. והר"ן פירי דלא כדברי רש"י אלא מכיון דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה לפיכך הוי עשה רקיל ואינה דוחה לית וגם על פיי זה גמגמו הרבה מהמפרשים. לכן נראה לפרש כך.

והנהו רעקיא הביא קשיא אחת מהא דהתוסי בעירובין ק'. דלפיכך לא אמרינן גבי מתן א. שנתערבו במתן ד' דלית עשה ולדחוי. לית משום דהלית בא על ידי פשיעה. וא"כ מה מקשינן הכא ניתי עשה ונדחה לית. הא גם הכא בא העשה על ידי פשיעה. דאלמלא ה"י מאנס לא היה מחויב בעשה. ותירץ דהתם העשה ה"י יכול לקיים שלא על ידי פשיעה ומה שזקוק עתה לעבור על לית היא על ידי פשיעה שלא ה"י וה"י שלא לערב את הדמים. אבל בכאן אי אפשר לו לקיים את העשה אלא על ידי פשיעה דאלמלא ה"י מאנס לא ה"י לו אפשרות לקיים עשה זו.

והצ"ח אומר שבאם אנו נאמר לאותו המאנס שאין העשה דוחה לית משום שפסע הוא ישיב לנו. מה פסע. הלא אי אפשר לו לקיים העשה אלא על ידי פשיעה. ולפיכך לא חשוב פשיעה כי רצה לקיים עשה. אבל כאמת הו אינו התנצלות על פסעו כי הלא הדבר תלוי בה ואם היא לא תרצה לא יוכל לקיים העשה. והמצ"ח שבאמת פסע בהאנסו את הבתולה כי לא ה"י יודע אם תתרצה להגשא בו. ולכן ה"י פושע ושוב אין העשה דוחה את הלית אפילו שהיא מסכמת להגשא לו אחר כך. הו היא כזנת השי"ט. דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. כלומר. ולכן שוב ה"י פשיעה ולכן לא אמרינן עשה דוחה לית. והבן.

והנ"ח נאמר שזה היא הפירי בגמ'. אימר דאמרינן ניתי עשה ונדחה לית כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומיה לעשה. כלומר אי אפשר לקיים את העשה בלתי העברת הלאו. אבל הדבר תלוי רק בו שבאם רק עובר על הלית ממילא מקיים העשה אבל הכא אי אמרה דלא בעינא מי איתא לעשה כלל.

לעיל דף ס"ד. הבאתי דברי השי"ט בכתובות דף מ'. דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. וכתבתי שם שפירשתי דברי השי"ט באופן אחר. והנני בזה לבאר דברי.

גרי"ן שם. כיצד שותה בעציצו וכ"ו. אבל הכא דאי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. והקשה בס' פני יהושע. דלפי דעת רש"י ביבמות ל"ט. ד"ה. אמר רב. דאם אמרה היבמה לא בעינא לי ליתא לעשה כלל אלא חולץ א"כ. איך הקשו בתוסי יבמות אמאי לא ילפינן דעשה דוחה לית אפילו ללית שיש בה כרת מיבום. הא התם ליתא לעשה כלל דאי אמרה לא בעינא. ליתא לעשה כלל. וכן מה דאמרינן שם ביבמות נ'. טעמא דכתב דהמנא עליי הא לאו הכי ה"י אחות אשה מתיבמת מ"ט. דאמרינן אתי עשה ודחוי לית. ולמה לן קרא לאסור הלא אין כאן שום עדויל דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה.

והר"ד אפילו נאמר שלא כרש"י הגיל. גם כן קשה. הא אם היבם אומר לא חפצתי לקחתה אינו עובר בעשה דהא חליצה במקום יבום קאי. ואפילו נאמר דאחות אשה מתיבמת אבל באם לא יחפור לא עבר אעשה באם חולץ וא"כ בכל יבום ליתא לעשה. דאם יאמר שאינו רוצה בה ליתא לעשה. אולם ראיתי בתוסי הר"ד במקומו שם בכתובות שכתב דאין להקשות מיבום. דהתם אפילו האשה אומרת שאינה רוצה בהיבום יש כאן מצות יבום. והמצוה עליי רמ"א להתיבם מה שאינו כן גבי אנוסה דהא דאמרה התורה ולו תהי לאשה אין זו מצוה דרמ"א עליה להגשא אל המאנס. אלא בכדי להפיס דעתה אמרה תורה שהוא ישאנה אבל אי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל. ובאם היבם אינו רוצה ליבמה אלא להלוץ יש כאן העשה של יבום. דחליצה במקום יבום אינה מצוה כלל. ע"ש. והוא דלא כרש"י יבמות ל"ט. שהביא הפני. ולפיכך שפיר מקשה הפני רק לשיטת רש"י וגם לא קשה כמו שהקשיתי הלא אפשר בחליצה. דחליצה במקום יבום לאו מצוה. וככל אופן יש כאן עשה.

וה"ח שמכאן משטע שלא כדעת החכם צבי בתשובה א'. שכתב דחליצה אי יבום אינו מצוה חיובית. אלא שבאם היא רוצה להתענג. וגם הוא אינו מקפיד אנן לא איכפת לן. במצות עשה כזו אין כופין אי לאו משום עיגון רידה. ובתאי דאמרינן באלו נערות דף מ'. אילו אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל פירי הר"ן דעשה קיל יע"ש. עכ"ל. מבהאר מדבריו דעשה של יבום אינה מצוה אלא מכשיר כדי שלא תתענג ואם היא אינה מקפדת ליתא לעשה והוא שלא כדברי התוסי הר"ד הגיל. אלא קרוב יותר לדברי רש"י יבמות ל"ט הגיל.

אל"ה דלפי משמעות החכ"צ. הפירי בכתובות הגיל הוא משום דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל א"כ אין זו מצוה חיובית אלא מכשיר לפיכך אין עשה כזו דוחה לא תעשה. א"כ איך ילפינן מכלאים בציצית הא התם נמי רק מכשיר ה"י והלא אין כאן חיוב ללבשו בגד של ד' כנפות לחתומי

וא"כ למה אנסה. דאין לו התנגלות דאנסה בכרי לקיים העשה
דהא לא ידע שתסכים להגשא לו וא"כ חשוב פושע כמה שאנס
אותה לפיכך גם עתה. אפילו שהיא מסכמת ליתא לעשה כלל
משום דחשוב שבא על ידי פשיעה כסברת התוס' בעירובין.

וא"כ ליתא לקשיית התוס' הג"ל. איכ גם עשה דכיבוד לא הוי
עשה וכן קשיית הפני הא יבום לא הוי עשה. משום

סימן ח"י. ענף א.

זקן חמרה ובן סורר ומורה
חמתין להם עד הרגל

דאי אמר היבם או היבמה לא בעינא ליתא לעשה כלל. דאין
הטעם משום דאי אמר לא בעינא כלבד. אלא דעל ידי זה הוי
עשה הבאה על ידי פשיעה. וזה דוקא הכא גבי מאנס אבל גבי
כיבוד וכן גבי יבום אין כאן שום פשיעה לא מצד הבן ולא מצד
היבם. והבן.

והשתא נחא דגבי בן סורר ומורה שאם דצו אביו ואמו
למחול לו מוחלין לו. וא"כ דמיא האי עשה לעשה
דולו תהי לאשה. דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה. והוי עשה
גרועה ולא דחיא ל"ת רמלאכת חוש"מ. לפיכך כתב רש"י בפירוש
של הכתוב וכל ישראל ישמעו ויראו. היינו דצריך הכרזה. ולא
הי' לו לרש"י אפשרות לפרש שממתנינן עד הרגל ואז ממיתין
אותו. דכאמת אסור להמיתו הרגל. אבל גבי זקן ממרא. דאין בית
דין יכולים למחול לו. והוי עשה בכל עשיות שבתורה דרוחה
ל"ת. ומותר להמיתו ברגל. לכן פיר' רש"י דממתנין לו עד הרגל
וממיתין אותו אז בעת התאסף כל העם יחד. ודפח"ת.

אל"ל לפי מה שפירשתי לעיל. דאין הפירוש דעשה של ולו
תהי לאשה הוי עשה גרועה משום דאי אמרה לא
בעינא לא הוי עשה. אלא דזה הטעם מחזק את הטענה של
עשה על ידי פשיעה. הא לאו הכי גם עשה כזו רוחה לא תעשה.
הרי כל התורף הג"ל מופרך. והרדא קשית הרא"מ. לדוכתא.

ונראה לי לתרץ דגבי סורר ומורה אי אפשר לו לרש"י לפרש
שר' עקיבא יסבור דממתנין לו עד הרגל. ורש"י לשיטתו. דהנה
במשנה סנהדרין פ"ט. אין ממיתין אותו לא בכ"ד שבעירו
ולא בכ"ד שביבנה אלא מעלין אותו לכ"ד הגדול שכירושלים
ומשמדין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל. פיר' רש"י לא
בכ"ד שביבנה. אם נשאלו בכ"ד שבלשכת הגזית ואמרו להם
וחדר לעירו ושהה ימים עד שגלתה סנהדרין גדולה ליבנה ועדיין
הבית קיים ואחרי כן הורה כבתחלה אין ממיתין אותו ביבנה
ואע"פ ששם סנהדרין גדולה שסוף סוף אין נקבצין שם. עכ"ל.
הקשו בתוס'. רכשממתנין עד הרגל איך ממיתין אותו הא כיון
דגלתה סנהדרין אין דנין ריני נפשות כדאמר בס' היו בודקין.
וכי תימא דברגל חוזרים ב"ד הגדול ויושבין בלשכת הגזית איך
לאחר שגלו ואז דנין אותו. חדא דא"כ. משכחת לה לרי' יוחנן בן
זכאי דהוה בסנהדרין ובס' היו בודקין לא משמע הכי. ועוד מה
עיניו יש. הא אין שייך עינוי הדין אלא כשמשהין אותו אחר
גמר דינו. בדמוכה בפרק אחר דיני ממונות וכ"ו.

והנה לפי פירוש רש"י אי אפשר לפרש בענין אחר אלא כמו
שדחקו בתוס' דברגל חוזרים ב"ד הגדול ויושבין
בלשכת הגזית הא דנין אותו. ומה שהשיב ר' יהודה אין מענין
דינו של זקן אין כוונתו אלאחר גמר דינו. דלא"כ מה
טעמא דרע"ק. הלא הלכה שאסור להמתין אחר גמר דין. אלא
ר' יהודה קורא להמתנה של קודם גמר דין עינוי דין. דסובר
דזה היא שלא לצורך לעכב את גמר דינו. דאפשר לקיים מה
שכתוב וכל העם ישמעו על ידי הקרזה. נמצאת אומר שהפירוש

אגב אודחא אכתוב בכאן פרשת אחת מה שאמרתי בחידושי
על התורה. בדבר שיש לו קשר עם הא רכתובות הג"ל.

ברש"י עה"ת פרשת שופטים י"ז—י"ג. וכל העם ישמעו. מכאן
שממתנין לו עד הרגל וממיתין אותו ברגל. ע"ש והקשה
הרא"מ. דזה כר' עקיבא בפרק הנחנקין אכל ר' יהודה תולק
עליו וסובר אין מענין דינו של זה אלא ממיתין אותו מיד
וכותבין ושולחין בכל המקומות איש פלוני בן פלוני נתחייב
מיתה בב"ד. ואם רש"י סובר דהלכה כר' עקיבא אמאי לא
פירש כן בפרשת בי תצא לענין בן סורר ומורה דכתיב וכל
ישראל ישמעו ויראו. אלא שם פירוש: מכאן שצריך הכרזה
בכ"ד פלוני נסקל על שהי' בן סורר ומורה. והוא כר' יהודה ודלא
ברע"ק. ע"ש.

וב"בנין אריאל מהגאון ר' שאול זצ"ל מאמסטרדאם כתב
לתרץ. דלפי שיטת רש"י והרמב"ם ז"ל. דמלאכת חול
המועד הוי דאורייתא א"כ. ודאי דאסור לדון בו דיני נפשות.
אלא דכפי מה דאיתא במו"ק דף י"ד. מנודה מהו שניהוג נדויו
ברגל. אמר ר' יוסף ת"ש. דנין דיני נפשות וכ"ו. ואי לא ציית
דינא משמתנין לי. ואי ס"ד דאינו נהוג נדויו ברגל וכ"ו. א"ל
אביו ודלמא לעיוני בדיני. דאלת"ה דיני נפשות רקתני הי"ג
דקטלינן ליי וקא מימנעי משמחת יר"ם. וכ"ו. ובתוס' שם הקשו
אמאי חישינן למניעת שמחת יר"ם. ולגוף הריגה שהיא מלאכה
לא חישינן. ותירצו מדאסר דחמנא הבערת בת כהן בשבת
מכלל דבמועד שרי. אי נמי כיון שהיא מצוה. לצורך יו"ט
קרינן ב"ל. עכ"ת. מכל מקום מפורש שם דאסור משום שמחת
יר"ם. ע"ש. מכל מקום עיקר ההיתר בחוש"מ. משום דאתי האי
עשה ודחי ל"ת דמלאכת חוש"מ. וגם ילפינן לה מדאסר דחמנא
הבערה בשבת כמ"ש התוס'.

ובפרק אלו נערות דף מ'. אמרינן דלפיכך אם היתה אסורה
עליו—על המאנס—לא יכנס. ולא אמרינן דאתי עשה
ודחי ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה. לכן גם
השתא ליכא לעשה.

ובסנהדרין דף פ"ח איתא: אמר ר' יאשי' שלשה דברים סח
לי זעירא מאנשי ירושלים. בעל שמחל על קינויו
קיניו מחל. בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין
לו. זקן ממרא שרצו בית דין למחול לו מוחלין לו. וכשבאתי
אצל חבירי שבדרום על שנים הודו לי. על זקן ממרא לא הודו
לי כתי שלא ירבו מחלוקת כישראל.

בי כן אי אפשר לומר שהתורה צוותה שלא יהרג כן סודר ומורה אלא ברגל, והיינו גם כן שדינו יהי נגמר ברגל, דא"כ, משכחת הרכה פעמים שלא נוכל לעשות דין בכסי"מ, דאם נעשה סודר ומורה יום אחד וג' חדשים קודם הרגל יסודר לגמרי, דמה לי ברח ומה לי שלא גמרו רינו על שהמתינו עד הרגל, ולמה אמרו דוקא ברח עד שלא נגמר דינו, הוי ליי למימר דאם נעשה סרי"מ, ג' חדשים ויום אחד קודם הרגל אין ממיתין אותו, אלא על כרחך הפירוש גבי סודר ומורה של הכתוב וכל ישראל ישמעו ויראו, דבעי הכרזה, ואפילו אליבא דרע"ק, ובכך רש"י לשיטתו לא ה"י לו אפשרות לפרש גבי סודר ומורה כמו שפירש גבי זקן ממרה, דנבי סודר ומורה גם רע"ק סובר דאין הפיר בקרא להמיתו דוקא ברגל, והבן כי נכון הוא.

דברי רע"ק אליבא דרש"י שמשמין אותו בירושלים קודם גמר דינו עד הרגל ולשון המשנה מוביח כן, אלא מעלין אותו לכ"ד הגדול שבירושלים, ואם נאמר שכבר נגמר דינו ביבנה, בב"ד הגדול שבירושלים מה בעי, והי' לו לומר ומעלין אותו לירושלים וממיתין אותו ברגל—אלא כדאמרן דגמר הוא ברגל קודם שממיתין אותו.

ובסנהדרין ע"ט: ברה עד שלא נגמר דינו ואח"כ הקיף זקן ותחתון סטור, ומבואר שם דהטעם ביה דאי עבד השתא לאו בד קטלא הוא, לפיכך סטור אפילו כשנעשה סודר ומורה מקודם לכן, ובש"ס שם דף ס"ט, א"י ברוסדאי אמר ר' שכתו כל ימיו של סודר ומורה אינן אלא ג' חדשים בלבד, והנה



סימן י"ט.

איסור נבילה חל על איסור טריפה

ומצותה מתפרש הכתוב בנביא וכל נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים, כלומר, דבר שהוא עתה נבילה הגם שבבר הי' טריפה מקודם לא יאכלו, דהא איסור נבילה חל על טריפה, ופריך כהנים הוא דלא אכלו הא ישראל אכלו, ועל זה משיב רבינא, כהנים איצטריך ליי, כלומר, השתא דכתיב בקרא רגבי כהנים יש איסור של נבילה, שפיר ידעינן דגם ישראלים מצווין על איסור נבילה החל על טריפה, אבל אי לא קרא ס"ד אמינא מדאשתרי מליקה לגביהו, כלומר, הואיל והותר הכתוב טריפה לכהנים, דהא מליקה יש בה משום טריפה, גם נבילה וטריפה תשתרי, כלומר, אפילו לא נזכר בסמנין, לא יהי' בו לא משום טריפה, דהא אפילו נזכר בסמנין גם כן יש בו משום טריפה והתורה התירתו כך נמי תשתרי בלא נזכר בסמנין, וממילא שוב לא יחול איסור נבילה על איסור טריפה נבי ישראלים דהא לא שייך לומר כנ"ל, הואיל וחל איסור נבילה על עוף זה בכהנים, לכך איצרך קרא להורות דנבי כהנים לפעמים יש גבי עוף זה משום נבילה וממילא חל איסור נבילה על כל טריפה לגבי ישראלים.

לעיל בסמנים ח—י הארכתי בענין טריפות דאדם, ואכתוב כאן מה שאמרתי בדומה לו בנוגע לטרפות דבהמה.

במנחות מ"ה, וכל נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים, כהנים הוא דלא אכלו ליי הא ישראל אכלו ליי אמר ר' יוחנן פרשת זו אליהו עתיד לדורשה, רבינא אמר כהנים איצטריך ליי, סלקא דעתך אמינא מדאשתרי מליקה לגביהו תשתרי נמי נבילה וטריפה קמ"ל, וכבר דשו בה רבים ואענה גם אני את חלקי.

הנה בתוס' תולין ל"ב, ד"ה, ורמינהי מבואר דטריפה שנתנבלח חל עלי' איסור נבילה, והקשו המפרשים הלא אין כאן לא כולל ולא מוסיף ומדוע חל איסור נבילה על איסור טריפה, אולם לפי מה שכתבו התוס' בתולין כ', ד"ה לא אמרן, דלמ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, ונחירה בסמנין מסקיעה מידי נבילה, א"כ כל מליקה אין בה משום נבילה אלא שיש בה משום טריפה כרמוכה בהולין דף ב"ה, דקאמר מלק בסבין מטמא בגדים אבית הבליעה, ואי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה כיון דתבר שדרה ומפרקת היא טריפה, תיהני להסכין לטהרה מידי נבילה, אלמא סמנין דוקא מטתין, ובשדרה ומפרקת חשוב טריפה, עב"ל, א"כ לפי זה באם הכהן ימלוק בשדרה ומפרקת ולא ינחור הסמנין, שפיר חייל איסור נבילה דהא איסור טריפה הותר אצל הכהנים במליקה ולא שייך לומר אין איסור חל על איסור דהא אצלו אין כאן איסור טריפה, ולפי שיש מציאות שיחול איסור נבילה על עוף זה שנשברו שדרתו ומפרקתו, בכך שוב גם גבי ישראלים חל איסור נבילה על עוף זה הגם שיש בו משום טריפה דהא לא הותר איסור טריפה של עוף זה לישראלים, אבל משום דחייל גבי כהנים חייל נמי גבי ישראלים, ודומה לאשת איש ופירסת נדה, מגו דחייל איסור נדה גבי בעלה, חייל נמי לגבי אחרים.

והנה בפרשת אמר בתיב נבי כהנים ונבילה וטריפה לא יאכלו לטמאה בה, אלא דקרא מידי בעוף כדכתיב לטמאה בה ומינה ילפינן לנבילה עוף טהור שמשמא בגדים אבית הבליעה, ואי הוי כתיב הקרא בפרשת אמור בלבד הוי אמרינן דדוקא עוף שייך בו נבילה הגם שהי' טריפה מקודם, משום דמליקה שייך רק בעוף, ורק בעוף הותר איסור טריפה לכהנים לכך נבי ישראלים יש בו איסור של נבילה החל על איסור טריפה, משום ריש מציאות שיחול איסור נבילה בעוף באם הכהן לא ינחור לסמנין כנ"ל, אבל גבי בהמה דאין כאן ענין מליקה ולא הותר איסור טריפה מעולם, לא יביא איסור נבילה ויחול על איסור טריפה, לפיכך בה הנביא והזהיר שנית וכל נבילה וטריפה מן העוף וכן הבהמה לא יאכלו הכהנים, למד גם על הבהמה שאיסור נבילה חל על טריפה, וטעמו של דבר הואיל דמצינו דאיסור נבילה חל על טריפה בעוף חייל נמי בבהמה.

דנבילה מטמאה. הלא גם דבר זה ש"ס ערוך הוא בזבחים ע"י. אלא אמר רבא התורה אמרה יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב. יבא איסור טריפה ויחול על איסור חלב. וצריכי דאי אשמעינן נבלה משום דמטמא. ע"ש. גם בספר פנים יפות עה"ת. ויקרא כ"ב-ה'. כתוב באה"ה דאציג דלענין איסור קי"ל דטריפה שנתנבלה אין איסור נבילה חל על איסור טריפה. אבל לענין טומאת בית הבליעה שפיר חל עכ"ל. ולא אדע במה ברור להגאון וצ"ל שאין איסור נבילה חל על טריפה וצ"ע בדבריו.

טריפה אתחלתא דמיתה או לא

ובאופן אחד יש לומר דר"י ורבינא לשיטתם. דהנה רב ר' זה אם איסור נבילה חל על איסור טריפה יש לומר דתלוי אי טריפה חיה או אינה חיה. דלמ"ד טריפה חיה אם כן כשנתנבלה נוסף ענין אחד לגמרי. דכל עוד שהיתה רק טריפה מלבד שלא חיה בו טומאה מקודם. יתר על כן. היתה חיה לגמרי. אבל למ"ד טריפה אינה חיה א"כ. מה שנתנבלה אינה אלא גמר של טריפה כי הטריפה היא אתחלתא דמיתה ומה שייך לומר שיתחייב שתיים משום טריפה ומשום נבילה הלא הנבילה אינה אלא הסוף של הטריפה.

והנה בנדה כ"ג גבי הממלת גוף אטום. ר' יוחנן אומר משום ר' יוסי בן יהושע עד מקום סבורה. בין ר' ינאי לר' יוחנן איבא בנייהו דר"א. דאמר ר"א. נימל ירך וחלל שלה נבלה. פירי רשיי ותרתייהו אית להו טרפה חיה. ע"ש. א"כ. לר"י הסובר טריפה חיה. אינו צריך לקרא מיחוד ללמדנו דנבילה חל על טריפה רבלא קרא ידעינן. משום דנבילה היא רבך חדש לגמרי. ומטמא כנ"ל. הלא הקרא בפרשת אמר דנבילה וטריפה לא יאכל לטמאה בה בא ללמדנו דנבילה עוף מטמא בגדים אבית הבליעה וטריפה משום נבילה נקיט קרא כדפירי רשיי עה"ת. ולפיכך אמר ר' יוחנן פרשה "זר" וקא אליהו עתיד לדורשת.

אולם רבינא סובר דטריפה אינה חיה כדאימא בתוסי תולין י"א ע"ב. ד"ה. ודילמא הך דאסחידו. שכתבו ועוד נראה לי וכ"ו. ומשמע דדעת התוסי דרבינא ס"ל. טריפה אינה חיה. וא"כ צריך קרא ללמד דנבילה חל על טריפה משום דדין זה חידוש. והוא סובר דקרא באמר מלמד דנבילה חל על טריפה. ולכל זאת צריך הנביא ללמד מחדש דין זה. דאי לא קרא דנביא אלא דאמר בלחוד תוה אמינא דרק לכהנים טריפה שנתנבלה אסירא משום טריפה ומשום נבילה. דסלקא דעתך אמינא. מדאישתרי מליקה לגביהו ושתרי נמי נבילה. לפיכך בא הכתוב באמר ללמד דלא כן הוא אלא מדאישתרי מליקה לגביהו א"כ. אין בהם דין טריפה לפיכך אסור משום נבילה. דנבילה חל רק במקום שאין טריפה. כנ"ל דמליקה היא רק טריפה. ולגבי כהנים דאשתרי מליקה אסור משום נבילה. אבל לישראל דאסור משום טריפה אין איסור נבלה חל על טריפה. דהא נבילה אינה אלא גמר של טריפה. כך היתי אומר אלמלי היי רק קרא דאמר. לפיכך בא הנביא והזהיר נבילה וטריפה מן עוף ומן הבהמה. המלמד שאפילו גבי בהמה שאין כאן מליקה ויש איסור טריפה גם לכהנים לכל זאת נבילה חלה על טריפה. וממילא אנו יודעים שגם אצל ישראלים חל איסור נבילה על איסור טריפה. דהא

אולם כל זה למאן דסובר אין שחיטה לעוף מן התורה א"כ. מליקה לא באה להתיר אלא טריפה בכהנים ולא נבילה. אבל למאן דסובר יש שחיטה לעוף מן התורה לא שייך לומר כל הנ"ל דהא גם נבילה הותרה לכהנים כשם שהותרה טריפה. ואזכא לה סברת התוסי. הנ"ל. דרק איסור טריפה יש במליקה ולא נבילה. ולא שייך לומר דנבילה תחול על איסור טריפה משום דטריפה הותרה דהא גם נבילה הותרה. ובאם העוף נמלק אין כאן לא נבילה ולא טריפה. ובאם לא נמלק שניהם יש בו. וא"כ שוב קשה להבין את דברי הנביא. דבשלמא הקרא בתורה בא להזהיר על עוף סהור שנתנבל שמטמא בבית הבליעה אבל קרא דנביא דכתיב ב"י גם מן הבהמה למה אתי. הלא הדין דנבילה חל על טריפה שכתבו התוסי. כע"כ. במקום אחד נלמד.

והנה ר' יוחנן סובר בנזיר כ"ט. ריש שחיטה לעוף מן התורה כדאימא התם: בשלמא לר' יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר אדכחי כי מיטמא מייתי קרבן ציפורין ואכל כהן מליקה אלא לר' יוסי ברי תנינא אמר ר' לקיש הא קאכיל בתן נבלה. קסבר כר' יוסי ברי יהודה דאין שחיטה לעוף מן התורה. מכאור דר' יוחנן סובר. יש שחיטה לעוף מן התורה. וזה שאמר ר' יוחנן פרשה "זר" כלומר דוקא של נביא. אליהו עתיד לדורשה. דאי אפשר לפרשה למה היא באה רבשלמא קרא דאמר בא ללמד שנבילה עוף סהור מטמא בגדים אבית הבליעה אבל פרשה "זר" למה היא בא דאי אפשר לו לפרש כרבינא. דהא ר' יוחנן סובר יש שחיטה לעוף מן התורה.

ולפי הנ"ל. מיושב מה ששמעתי להקשות דהיך אמר רבינא רס"ד אמינא דהואיל דאשתרי מליקה לגביהו אשתרי נמי נבילה. הא מקרא מלא בתורה כתיב גבי נבילה לגר אשר בשעריך תתנו או סכר לנכרי. ואי נבילה מותרת לכהנים מדוע כתיב רק לגר או לנכרי. הגם דרשיי בשבת י"ג ד"ה. ודרשן. כתב כדרשינן להני קראי במטות. דמשום דאשתרי מליקה בחטאת העוף גביהו הוצרך להזהירם על מליקת תולין שהיא נבילה. ע"ש. א"כ. יש לומר דקרא של לגר אשר בשעריך תתנו קאי על נבילה שלא על ידי מליקה. אלא דלפי פירוש רשיי למה כתיב בנביא נבילה וטריפה מן העוף ומן הבהמה" הלא גבי בהמה לא שייך מליקה ושוכ הוי ידעינן מקרא דלגר אשר בשעריך תתנו דאסור לכהנים. אבל לפי מה שפירשתי אין כאן שום קושיא דעיקר בא הכתיב ללמד אליבא דרבינא דאיסור נבילה חל על איסור טריפה אפילו גביבהמה דלא שייך לומר שיש מציאת לחלות זו גבי כהנים. כנ"ל.

ובנה שכתבתי לעיל מדברי התוסי בתולין ל"ב. דאיסור נבילה חל על איסור טריפה. ראיתי דבר פלא בשרת נודע ביהודה מהר"ת יר"ד. ס' י"ג. שכתב לתלמידו: ואמנם על עיקר דברך דפשוט לך שאיסור נבילה חל על איסור טריפה. לא ידענא מהיבן פשוט לך הדבר והרי אין כאן איסור מוסיף ולא סלול. ואי משום שנבילה מטמאה ונחשב בעיניך איסור מוסיף. גם כזה נסתפקתי בחיבורי גר"ב. מהיד קמא חלק א"ר ח ב"י ל"ו. וכן המחבר שם בהגה"ה כתב שיש לפשוט ספק זה מדברי התוסי ביכמות ל"ג ד"ה אר"י. ע"ש. ואיך לא הביא שהדבר מפורש בתוסי הנ"ל. שנבילה חל על טריפה וכן מה שהביא בן המחבר בתוסי יכמות ל"ג דאיסור נבילה חל על איסור חלב משום

כחמה שנתגבלה לאחר שהיתה טריפה אין כאן חילוק בין ישראלים לכהנים, וממילא ידעינן רגם ישראלים מזהירים בין בעוף ובין בבהמה טריפה שנתגבלה משום טריפה ומשום נבילה חבן.

והנה לעיל הבאתי רא"י פגרה כ"ג. דר"י יוחנן סובר דגבלה חל על טריפה. וזה הוא רק השערה מצד הסברא. ואוד זמן נזכרתי מדברי הירושלמי נזיר פ"ז א' (הבאתי במשנת אברהם—א. דף ל"ד.) ושם מפורש להריא דר"י יוחנן סובר דגבלה חל על טריפה. וכך איתא שם: טריפה שעשאה נבילה. ר"י יסא בר ברתא דר"י יסא בשם ר"י ירמיה איתפלגון דר"י יוחנן דר"י שמעון בן לקיש. ר"י יוחנן אומר חייב שתיים ור"י שמעון ב"ל אומר אינו חייב אלא אחת. הרי מפורש דר"י יוחנן סובר דגבלה חל על

טריפה. וע"ש בשירי קרבן על הירושלמי שכתב דאפשר דר"י ור"ל פליגי באותה פלוגתא רפליגי במעילה ט"ו. רב ולוי לענין כל הנבילות מצטרפות זו עם זו. דאמר רב לא שנו אלא לענין טומאה אבל לענין אכילה טהורין בפני עצמן וטמאים בפני עצמן. ולוי אמר אפילו לענין אכילה נמי מצטרפין. ושירשו שם בתוסי ד"ה אמר רב. ולוי נמי סובר בעלמא אין איסור חל על איסור אלא דגבילה שאני דחזייל רגלי קרא חלב נבלה אכל לא תאכלוהו. ותורה אמרה יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב. וה"ה דחזייל נמי איסור נבילה אטומאה. ורב לא סבר כן אלא היכי רגלי חזיכי דלא גלי לא גלי. ע"ש. דסליגי אם נבילה היא יוצא מן הכלל של אין איסור חל על איסור. וע"י בתוסי מכת ט"ו. ד"ה ריסק שהביא גם כן אותה סברא.



סימן כ.

מקרב כיבוי בשבת דינו כגוס כיבוי. ולא כמקרב בישול

במה שצידדתי לעיל סימן ג. ענף א. אם יש מלאכת מקרב בכל שאר מלאכות כמו שיש מגיס בבישול. התעוררתי מסוגין דסוף פרק כ"ה. נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ומקשה בגמי. לימא תנן כ"י יוסי דאמר גורם לכיבוי אסור.—אלא אמר ר' אשי אפילו תימא רבנן שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי. ע"ש. ולכאורה מבואר כאן רגם במלאכת כיבוי אמרינן המקרב כיבוי הוא מלאכה כשם שמגיס הוא מלאכה מפני שמקרב את הבישול.

ובתוס' פירשו דאם יעמיד כלי עם מים תחת הניצוצות. אפילו כשזמן את המים שיכבו את הניצוצות. אין זה מכבה ממש. אלא החשש הוא דלמא אתי לידי כיבוי ממש. על ידי שיתן את המים לתוך הכלי באותו זמן שהניצוצות נופלים לתוכו. כך שהמים והניצוצות כאחת יפלו אל תוך הכלי. או שמא יגביה המים אל הניצוצות. ודוקא אז הוא מכבה ממש.

ודר"י שם מפרש. ולא התירו רבנן דר"י יוסי. אלא בגזון מים בתוך כלים שטומים שאין האש נוגע במים עד שיתבקעו הכלים תחילה. אבל כשהאש נוגע במים או נתינת המים בכלי לא הוא גרמא אלא מכבה ממש.

והד"ל פירשו מקרב כיבוי. שעל ידי שיעמיד כלי עם מים יתכבו הניצוצות יותר מהר מאשר יתבנו מעצמן בכלי בלא מים. משמע שאין מקרב בכיבוי כמו שיש מקרב בבישול. ואין לומר. דלעולם יש מלאכת קירוב במכבה. אלא דשאני הכא שאינו עושה מעשה הקירוב כידים אלא על ידי גרמא במה שמעמיד הכלי עם המים ואח"כ נופלין הניצוצות לתוכו. דא"כ למה להרא להתוסי לפרש שמא יגביה את המים עד שיגיע אל הניצוצות.—כי הלא אין חילוק בין מקרב הניצוצות אל המים או מקרב המים אל הניצוצות. והוא כעין שכתבו בתולין ט"ו. שאין חילוק עם מקרב הדבר אצל האש או האש אצל הדבר. ע"ש. וכן הוא בתוסי. ריש הכונס. ע"ש.—אפילו לא יגביה את הכלי אל הניצוצות אלא יחזיק בידו את הכלי עם המים הרי גם כן עושה מעשה במלאכת קירוב בנוגע לזמן של הכיבוי. אלא דדאי כדאמרן שאין תורת מקרב מלאכה בכיבוי.

אולם כד דייקנן שפיר בכל הפירושים בסוגיא זו. מתבאר שמכאן רא"י שאין מקרב כיבוי מסוג מקרב מלאכה כמו מגיס. דאם איתא שיש מקרב כיבוי. במשטות היינו מפרשים דהטעם שאסור ליתן כלי עם מים תחת הנר בערב שבת משום דחיישינן דלמא אתי ליתן הכלי עם מים תחת הנר בשבת ואז יתחייב משום מכבה ממש. משום דמקרב כיבוי הוי כמכבה. דהא אם יפלו הניצוצות לתוך כלי רק יכבו מעצמן במשך כמה רגעים ואם יהי"י שם מים יכבו במשך רגע. וא"כ הוי מקרב הכיבוי בזמן. כמו שאמרנו דאי לא מגיס בשיל בתרי שעה ועל ידי הגסה יתבשל בחזק שעה.

ובאמת אין אחד מן המפרשים שיפרשו את הסוגיא באופן זה אלא רש"י שם פירש: שמקרב את כיבוי זמן כיבוי להריא הוא ל"י מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת. עכ"ל. כוונתו שבמה שמעמיד את הכלי בתוכו מים. הרי הוא מזמן את המים לכבות וממילא אין חילוק בין שנתן מים על הניצוצות ובין שנתן מים הם ממתנינים על הניצוצות שיפלו בתוכן.

בשעה שזרקו הגם שלא נשבר עדיין בשעת זדיקה בן נמי פתילה ושמן מכיון שהוא עושה מעשה בעצם הפתילה או השמן הרי כמו שכבה ממש בידים. הבאתי כל השיטות הנ"ל. לברר דבכל ככל אופן לכל השיטות הנ"ל אין זה ענין למקרב כמו במגיס בדבר המתבשל. מפני שאין מלאכת מגיס או מקרב מלאכה אלא כבישול בלבד. כדאמרן.

כיבוי בחיוב וכיבוי בשלילות

ובדברי הפיה"מ הנ"ל יש לעיין. דבמשנת הנ"ל. כתב והעיקר אצלינו גרם כיבוי. וכן כתב בסוף טרק הכירה דאסור לתת מים בכלי לקבל הניצוצות לפי שהוא ממזר כיבוי הניצוצות. והעיקר דגרם כיבוי אסור. וכן פסק בהלכה. שבת. ה"ג. ואסור ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת. מפני שהוא מקרב כיבוי הניצוצות. מבואר מכל זה דהרמב"ם פוסק כר"י דגרם כיבוי אסור. והאלם בפ"ב—ד. כתב מותר לעשות מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים כדי שלא תעבור הדליקה וכו'. שגרם כיבוי מותר. וכן בפיה"מ. בפרק כל כתבי. על המשנה ר' שמעון בן גנס אומר פורסין עור של גדי. ור' יוסי סבר גרם כיבוי אסור אפילו בשעת נפילת האש. ואין הלכה כר' יוסי. עכ"ל. מבואר דפסק כרבנן ולא כר' יוסי. והוא לפע"ד רקדוק עצום בדברי רבינו הרמב"ם ז"ל.

ונראה ל"י בזה. דעצם פעולת מכבה היא פעולה חיובית כמו הבערה. היינו באם אדם עושה פעולה לבטל ולהעדיף את האש שכבר ישנו. זו היא מלאכת מכבה. אכל העושה פעולה שלילית במכבה. היינו שאם האש שורף. ולהט. ואדם מסיר כלי העומד סמוך לאש בכדי שלא ישלוט בו האש זה אינו בכלל כיבוי כי אין איסור לעשות פעולה שלא ישלוט האש. כמוכן. ומפילא כשעושה מחיצה אפילו בכלים מלאים מים הלא כדנת העושה היא להציל את המקום שלא שלטה בו האש עדיין. דומה לזה המציל כלים מן הדליקה. ואלא שתאש יגיע אל המים ואז יגברו המים על האש ויכבו. הלא אין האדם מתכוון לגרמא זו. וזו היא שיטת הרמב"ם ז"ל דבאלו הענינים הנ"ל שכתב דהעיקר דגרמא בכיבוי אסור. היינו שהגרמא היא בחיובית כמו זה שנתן כלי עם מים בתוכו בכדי לקבל את הניצוצות. הלא הוא גודם ובכוונת לכבות את הניצוצות והיינו כיבוי בחיוב. וכן במשנה דשמן שריפה. שאוסר למעט שום דבר מן השמן שהלא מיעוט השמן הרי זה גרמא בחיוב להכבות האור. אכל טלית ששלטה בה אור מצד אחד. והוא נותן מים על המקום שעדיין לא שלטה האור. ועושה פעולה שלא תשלוט האור אין זה מכבה בחיוב אלא בשלילות ואין זה בכלל גרמא דמכבה. וזה הוא שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב—ד. מותר לעשות מחיצה בכל הכלים—שלא תעבור הדליקה. ע"ש. כלומר. כל העיקר של היתר הוא משום שהוא עושה שלא תעבור הדליקה. והיינו כיבוי בשלילות ולא בחיוב.

ובדרך רמיון לזה. לחלק בין חיוב לשלילות. יש להעיד מדברי הר"י במרכזי בפרק ב. דשבעות. שהקשה למה אמרינן בשבת פ"ח. אמר דבא הדר קבלוה כימי אחשודרוש. ולמה לא אמר הדר קבלוה בערכות מואב. ותיירץ ר"י דהתם נמי יראים מהקב"ה שמא לא יביאם לא"י שהי' להם

אלם בש"ע א"ת. סימן דס"ח—ד. כתב אבל לא יתן לתוכו מים אפילו מבעוד יום מפני שמקרב. זמ"ך כיבוי הניצוצות. ע"ש. והמג"א מפרש שם את דברי המחבר כפירוש התוס'. ולא ידעתי מאין לקוח הניב. זמ"ך בהמחבר. ובב"י אין זכר למו. ובהשקפה הראשונה אמרתי שמא טעות סופר הי' ברש"י שלפני המחבר. ובמקום שכתוב ברש"י שבגמ'. דף מ"ו. שמקרב את כיבוי. זמ"ך כיבוי להדיא וכו'. הי' כתוב. זמ"ך כיבוי. אכל מדברי כל מפרשי הש"ע נראה שהטו את הכוונה בדברי המחבר אל הפירוש התוס' והר"ת. ע"ש. וגם בדברי ה"מ"ז שם אות ב'. יש טעות. שכתב הטעם דאין נותנין מים תחת הנר משום ביטול כלי מהיכנו. וזה נזכר לא בשום מפרש שבש"ס. ועי' במשכנות ובלבושי שרד. שם.

אלא שעיינתי בפירוש המשנה להרמב"ם בפרק כמה מדליקין במשנת דאין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב. ח"ל. ואסור לנו למעט דבר מן השמן שבנר לפי שהוא מקרב. זמ"ך כבוי. והעיקר אצלינו גרם כיבוי אסור. עכ"ל. מבואר מדבריו ז"ל. שמקרב בזמן אינו אלא גרמא ולא כמו מגיס שהגם שהתגסה אינה יותר מפעולה הגורמת למזר הבישול. ולכל זאת הוי בכלל מלאכה. ובע"כ. שאינה גרמא. והא גרמא בשבת מותר. כדאיתא בשבת ק"כ. עשיה היא דאסור אכל גרמא שרי. ורק ככיבוי אסור לגרום הקידוב כיבוי מפני שגרם כיבוי אסור.— ואפשר שדברי הש"ע הנ"ל. לקחים מדברי פיה"מ הנ"ל.

ובתוס' ביצה. כ"ב. ד"ה. המסתפק ממנו חיוב. כתבו. דקידוב כיבוי אינו אלא גרמא. ואנן פסקינן דגרם כיבוי בשבת פטור. וכי"ס מותר. ומת שאמר. המסתפק ממנו חיוב. היינו טעמא. הואיל דבאותה שהיא מסתפק ממנה. מכבה קצת ומכסה אורו. ולא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מרעם בנר ולכך נראה ככבוי. ע"ש. מבואר גם כן דמקרב כיבוי אינו אלא גרמא. ודלא כמגיס כבישול.

ושי"ת הרא"ש שם. דהמסתפק ממנו ממזר כיבוי. ואף דרבנן דר' יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחיבי. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק. אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי בשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתיהן נורמין את הדליקה והממעט מאחד מהם וממזר את הכיבוי חיבי—וכן לענין כיבוי נמי ממזר הכיבוי על ידי שמסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא. עכ"ל. ע"ש. ור"י שגם לפי סברא זו. אין הטעם משום דהוי מקרב בזמן. כמו מגיס כבישול. אלא דזה הוי מכבה ממש. משום שכשם שהנוטל הפתילה מן השמן הוי מכבה כך הנוטל את השמן מן הפתילה גם כן הוי מכבה. דהא זו היא עצם מלאכת כיבוי שעושה מעשה לכבות או בשמן או בהפתילה.

ודלמה לסברת הרא"ש הלזו. כתבו בתוס' בב"ק. דף י"ז. ד"ה. זרק כלי מראש הגג. דדוקא בזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור. דאמרינן ל"י מנא תבירא תבר. אכל אם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקרם ושכרו דפטיטא דחיבי. ולא שייך כאן מנא תבירא תבר. דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות תצי נזק. וסברא פשוטא היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו. עכ"ל. מבואר רבעושה מעשה בכלי עצמו לא הוי גרמא אלא הוי כמזיק מיד בידים

ליכנס לאלתר, ועי' בתוס', שבת פ"ה ובמרדכי שם למד מדברי ר"י הללו, דהמאנס את חבריו ומייסרו ומשביעו לדעתו דבודאי זה הוי אונס ואין ממש כשבעה זו.

ובמהרי"ק (שורש קס"ז) הקשה על דברי ר"י הללו, דמה שלא הי' הקב"ה מכניס את ישראל לארץ לא חשיב אונס, אלא אי"כ עושה לו רעה חיובית, אכל הסרת או מניעת הסבה שהיא רק בכלל שליליות אינה בכלל פעולת הרעה, הביא רא"י, ממה שנענש צדקתו על שנשאל על השבעה שנשבע לנבוכדנצר, והא הוא נשבע מפני שלא רצה נבוכדנצר להתירו ממאסר, ואי"כ הוי אונס ומה חטא יש בדבר, אלא ע"כ, דגם התרת המאסר, כלומר, מה שלא התירו אינה בכלל רעה אלא הסרת חסובה, ע"ש. ועי' בפרשת דרכים דרך הערבה, והגם דלפע"ד יש לפלפל בזה הרבה, דדבר רחוק הוא לומר דמי שמאסר את חבריו במאסר ואינו מניחו חפשי שאין זה בכלל רעה אלא בגדר של הסרת הטבה, ואכ"מ, אבל לא התכוונתי אלא להביא דוגמה, שיש בה חילוק בין פעולה חיובית ושליליות.

ובה"א ענינא, אם שליליות הדבר חשוב כמעשה, ראיתי להעיר מדברי התוס' בשבת דף מ"ג, ד"ה בעודו עליו, שכתבו: תימה הא כיון דבירו להפריחם למטה הוי גמרו בידי אדם ולית לן למימר מגו דאיתקצאי לבין השמשות, כדמוכח בפ' אין צדין (דף כ"ג) דפריך ר' זירא למ"ד יש מוקצה לחצי שבת הא פולין

ועדשים דמכשלין ביו"ט, דמעיקרא חזו לכוס כי שדינהו בקדרה חיותא אידחו להו גמד בישוליהו אישתי להו, א"ל אבי ולטעמך תקשי לך קדרות דעלמא, דהא קדרות דשבתא בין השמשות רותחות הן ולאודתא קא אכלינן מינייהו, אלא גמרו בידי אדם לא קמיבעיא ליי, כי קא מיבעיא ליי גמדו בידי שמים, עכ"ל, ע"ש. מבואר מדבריהם דהכופה את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו בין השמשות, והאפרוחים עולים מאליהם על הסל, כל זמן שהאפרוחים יושבים על הסל, חשוב כאילו הוא מושיב אותם על הסל, מפני שבידו להפריחם למטה, ומה שאינו מפריחים הגם שאינו עושה בזה שום מעשה, אלא השלילות שלו שאינו מפריחים למטה חשוב כאילו עשה מעשה בידיים והגשיבם על הסל, דהא אמרינן דהוי גמרו בידי אדם, ומביאים בתוס' דא"י מהא דביצה, דמה שאינו מסיר הקדירה מעל הכירה בין השמשות הוי כאילו גמרו בידי אדם כלומר שהעמידה שם עד שעת אכילה, אם לא שנחלק ונאמר דלענין מוקצה נקרא גמרו בידי אדם אפילו בלא מעשה אלא בשלילות לבד, והדבר צריך ליותר בהירות ולא באתי אלא להעיר, כי אינו אלא בדרך דמיון להנ"ל, ועי' במה שהארכתי במשנ"א—א, דף ה, לענין כלאים כשהתרו בו לפשוט ולא פשט דהוי כמו שלבש, ע"ש. ועי' בעירובין ק', בענין לירד מן האילן או לישב על האילן, דמחלקו בין משתמש במחובר בחיוב בין משתמש במחובר בשלילות.

סימן כ. ענה א.

פעולה לבטל דבר שישנו כבר, ופעולה למנוע הדבר מלתהווה

הראשונה, דדק מחמת הקושיא שם בגמ', ובמדבר לא קדשו והכתיב פקוד כל זכר לבני ישראל, יש הכרח לומר דפליגו אי קדשו ופסקו, או לא, אכל בעצם הסברא הראשונה של סבת פלוגתתם לא נדחתה.

ב) ובה"ה יש לפרש הא דאמרינן לעיל ג', מה שנא מפלים דאף אל גב דלאו בני חיותא נינהו קדשו דאמר מר פטר שגר בבהמה, ומשני התם כיון דלא עריכו בתו חולין קרינא בתו בהו בבהמה כל בכור הבא כיון דעריבו בתו חולין לא קרינא בתו כל בכור, וצריך להבין החילוק מה נפקא מינה אם הפטור מפני שמעורב בו חלק העכ"ר אם לא הלא הרבר תלוי אם יש בו בחלק ישראל חיות בלתי חלק העכ"ר, ואם אין בו חיות פטרינן מבכורה, אם נפלים נמי אין בהם חיות וברין שיהיו פטורים מבכורה.

ג) ובה"ה דהכונה היא דגבי נפלים חל על הנולד קדושת בכורה דמיד שיוצא מן הרחם חל הבכורה ואנו באים לפטרו על ידי שאין בו חיות, אבל גבי שותפות עכ"ר אם אין בו חיות בחלק ישראל אז חשוב החלק של העכ"ר ולא הוי כל בכור ולא חל כלל חיוב בכורה, והוא כנ"ל, ריש חילוק בין הפקעת שום קדושה שכבר חלה ובין מלמנע שלא לחל.

ובמקומות שונים השתמשתי בסברא קעין זו לחלק בין ביטול דבר שכבר ישנו ובין פעולה אשר תמנע את הדבר מלהוות, ואם באתי לכתוב מכל המקומות שהעיריתי הי' עולה לספר מיוחד, ולא אכתוב כאן אלא קומץ עני מחידושי למסכת בכורות, הנוגע בענין זה.

א) דף ד' ודקארי לה מאי קארי לה הכי קא קשיא ליי אי אמרת בשלמא דלא פסיק קדושתיהו הגן דמעיקרא נמי לא פקעי קדושתיהו אלא אי אמרת דקפסק קדושתיהו הגן דמעיקרא נמי פקעא ליי קדושתיהו ואידך דקדיש קדיש דלא קדיש לא קדיש, ולבסוף מסקינן אלא אי איתמר הכי איתמר ר' יוחנן אמר קדשו ולא פסקו ור' לקיש אמר קדשו ופסקו.

והנה לפי מה דאמרינן מעיקרא דר' יוחנן אמר קדשו דאי לא קדשו הגן דמעיקרא נמי פקעא ליי קדושתיהו ור' לקיש אומר דאף על גב דלא קדשו בכורות במדבר לכל זאת לא פקעה קדושה של הראשונים, נראה דהם פליגו בזה אם יותר קשה להפקיע דבר שחל כבר, מלמנע שלא לחול מעתה, ר' יוחנן סובר דשניהם שוים כשמ שנמנעת הקדושה לחול מעתה, כך היא נפקעת למפרע הגם שכבר חלה, ור"ל סובר דדוקא נוכל למנע את החלות שלא יחול מעתה אכל מה שכבר חל אי אפשר להפקיע, והגם דלבסוף אמרינן דר' יוחנן ג"כ, אומר קדשו ולא פסקו ור"ל אמר קדשו ופסקו אין זה מבסל סבת פלוגתתם

ג) וכן הונונה בדף ד, דוסוסים ונמלים לא קא מיבעיא להו דלא שנו אינשי כי קמיבעיא דחמור דשנו אינשי ומעלו לירקונא מאי, וצריך להבין מה זה דאמרו דמשום דלא שנו אינשי אין זה בכלל יוצא מן הטמא, הלא קיריל דכל הראוי לאכילת כלב הגם שלא חזי לאדם הרי הוא בכלל אוכל, אלא היינו מעמא דנבילה שיש עליי שם נבילה ואתה רוצה לפסלה אי אפשר לפסלה מתורת אוכל עד דלא חזי לכלב אבל בכאן שעדיין לא חל עליו שם איסור מכיון דלא שתי אינשי לא חשיבי משקין הראויים לשתי שיחול עליהם שם איסור, ואמרינן רמיא על ומיא גמק.

ד) אלא דלפי תקשה מהא דלקמן כינו בר פדא אמר טומאה חמורה עד לגר וטומאה קלה עד לכלב ורי יוחנן אמר אחת זו האחת זו עד לכלב, מיט דבר פדא דכתיב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשערך תתנה וכיו כל הראוי לגר קרויה נבלה ושאינה ראוי לגר אינה קרויה נבלה ואיך למעוטי היכא דהמריחה מעיקרא, פירי רש"י כגון שנשתברה איברייה מחיים והתליעה והוא אע"ג דחזיא לכלב לא מטמאה במשא והא מעולם לא ירדה למומאת משא אכל אי מעיקרא חזי לגר ונתתא לר מומאת משא תו לא סליק מיני עד שתפסל מכלב וכיו. ע"ש. הרי דליר יוחנן יש חילוק בין הפקעת דבר שכבר חל מעיקרא ובין מלמנע לחול שום חלות מחדש, ובסוגין משמע דליר יוחנן אין שום חילוק, דכשם שנמנעת הקדושה, מלחול עתה כך הוא מפקעת למפרע הגם שכבר חלת.

ה) ולכאורה משמע דכן היא שיטת ר' יוחנן בשבת צ"ט: בעי ר' יוחנן בור תשעה ועקר ממנו חוליא השלימה לעשרה מהו עקירת הפס ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו ומחייב או לא מחייב ואם תמצא לומר כיון דלא הוי מחיצה מעיקרא לא מחייב בור ר' ונתן לתוכה חוליא ומיעטה מהו הנתת הפס וסילוק מחיצה בהדי הדדי קאתי ומחייב או לא מחייב ע"ש. מבואר דאפילו את"ל כיון דלא הוי מחיצה מעיקרא לא מחייב על הא דאתי בהדי הדדי לכל זאת מבעי לר' לר' יוחנן בשכבר הוי מחיצה ואתה רוצה לפטרו משום בת אהת, והיינו משום דאינו דומה מלהפקיע או לבטל שם מחיצה לזה שהוא רק למנע שלא יחול שם מחיצה.

ו) אולם בתוס' דף ה, ד"ה רחבה ששה לא נחזו להילוק זה וכתבו והא דפשיטא לר' לר' יוחנן טפי בעשיית מחיצה מבסילוק מחיצה היינו משום דדילמא עקירה בעינן שתהיר חשובת אכל בהנחה לא, ואם נאמר דשיטת ר' יוחנן היא כבבכורות דאי לא קדשי הנך דמעיקרא נמי פקעא לר' קדושיהו, ניהא דלא רצו בתוס' לחלק בין עשיית מחיצה ובין כיסול מחיצה דהא ר' יוחנן לשיטתו דשניהם שוים.

ז) ונ"י סוכה ד, מאי שנא התם דאמרת פחות מיד אמות ומאי שנא הכא דאמרת פחות משלושה טפחים התם דאיאת לדופן פחות מארבע אמות סניא הכא לשוויי דופן פחות משלושה טפחים אין אי לא לא, פירי רש"י התם דאיכא שם דופן עליו דכל דופן שאינו פחות מ"י שמו דופן ואפילו נבחה

עד לרקיע הילכך עד ארבע אמות חסר משתו אנמר רחמנא למשת דופן עקומה הכא פחות מ"י אין שם דופן עליו אלא השתא הוא רבעינן לשווייה דופן הלכך כמה שאינו דופן לא אנמר רחמנא דהא דופן עקומה אנמר הוא לא דופן הילכך פחות משלושה טפחים בכל דוכתא לבדו הוא שפיר רמי אי לא לא, עכ"ל וצריך להבין מה זה שפירי רש"י אלא השתא הוא רבעינן לשוויי דופן, ואמאי לא הא באין כאחת הדופן עקומה והדופן ואם באין כאחת מועיל חשוב כמו שהי דופן רבע אחד מקודם, אלא הכונה דשם ישנן דפנות לסוכה זו ואנו רוצים לפסול את הדפנות מפני שהסכך מרוחק מהם ובכן אנמר רחמנא למשה דדופן עקומה מועיל מלמנע ביטול הדפנות אבל בחקק בה להשלימה לעשרה אנו רוצים בדופן עקומה לעשות מחיצה שלא היתה עד עתה ולא רק למנע ביטול של מחיצה וזה דבר יותר קשה כי חילוק יש בין מלמנע חלות של שם מחיצה מעתה ובין להפקיע שם של מחיצה שכבר היתה, כדעת ר' לקיש גבי בכורות, כנ"ל. (וסברא זו של רש"י הנ"ל, איתא נמי ברש"י שבת דף ת, ד"ה, אכל גבוה ד' ומחצת, וראה בתוס', שם ד"ה, כפאה על פיה.

ז) ודומה לזה שם דף י, אמרו התם דלמפסל סוכה ב"י הכא דלשורי אהלא בציר מעשרה נמי הוי אהלא, פירי רש"י התם דלמפסל סוכה שהיתה כבר אי אפשר בפחות מ"י ואמרינן כהכשרה כך פסולה, אבל לשורי אהלא, שלא לישן תחתיו אבל שאר הסוכה כשרה, בציר מעשרה נמי הוי אהלא היכי דקביע, ע"ש. מבואר דנ"כ, יש חילוק, דבכודי לפסול דבר שהי צריך שיעור יותר גדול.

ח) וזהו היא החילוק שחלקו בתוס' בכורות ג', ד"ה ור' יוחנן ובכ"מ, בשי"ס בין ההוא דבתולים ואפילו מקצת בתולים וכן מקצת כסף ככל הכסף ובין שה ולא מקצת שה וכן כל נפש ולא מקצת נפש, דכשנמנעו הבתולים ונשתחירו מקצתם כאלו נשאר כולו וכן כסף כתובה שנשאר מעט הרי הוא כאילו נשאר כל הכסף ויש לה מזונת, והיינו שמכיון דמתחילה היו כל הבתולים אי"כ חל שם בתולים עליהם לכן אי אפשר לבטלם באם נשאר רק מקצתן וכן כסף כתובת מתחילה ה"ל לה להאשה חוב על כל הכתובה חל חיוב מזונת על היורשים לכן אי אפשר לבטל את החוב אם עוד נשאר מקצת כסף מהכתובה אכל מקצת שה שלא ה"ל מעולם שה גמור ולא חל עליו שם שה, לא יוכל עתה לחול שם שה בשביל המקצת, וכן מקצת נפש, והוא גם כן כנ"ל שיש חלוק בין לבטל דבר שחל מקודם ובין למנע לכל יחול מעתה.

ט) וזהו הוא טעמא דמר בר רב אשי בתולין ע"ו, גבי צומת הגידין דמתני לקולא איפסק אלימא האיכא רוב מנין איפסק קטינא האיכא רוב בנין, וצריך ביאור בשלמא אמיר משמ"י ד"ר זביד דאמר שם איפסק אלימא אודא רוב בנין איפסק קטינא אודא רוב בנין מסתבר שפיר דבעי שיהי רוב בנין ורוב בנין אכל אודא לא מתני, אכל מר בר רב אשי מה מעמ"י אי רוב מנין עיקר אי"כ מדוע מכשיר באיפסק קטינא ואי רוב בנין עיקר מדוע מכשיר באיפסק אלימא, אבל לפי הנ"ל, מוכן הלא מתחילה ה"ל כאן רוב בנין וגם רוב בנין חל שם

צומת הגידיון לכן אין לבטל את שם הזה בכל מקצת שנשתייד
הן בנשתייד רוב מנין והן בנשתייד רוב בנין. כמו שהסבירו בתוס'
הג"ל. לענין מקצת בתולים ומקצת כסף.

א' וע"י תוס' פסחים ר. ד"ה דמצי מסלק ל"י שהקשו את
דאמרינן שם דהיכי דמצי מסלק ארנונא בזווי חייבת בבכורה
מתא דהמקל צאן כרזל מן הנכרי הולדות פטורים מן הבכורה
אף על גב דמצי מסלק ל"י לנכרי בזווי. ותי' ר"י דשאני התם
שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי בעי זווי ולא משכח
שקיל בהמה לא נפקא מרשות זה אבל בהמה של ישראל ומצי
מסלק ל"י לנכרי בזווי לא נכנסה ברשותו. והוא הוא שאמרנו.
דיש חילוק בין להפקיע ובין למנוע מלהזיל. ועי' בתוס' בכורות
ט"ז ד"ה אין מקבלין.

ב' וכתוס' ב"ב ג. ד"ה. קסבר הביאו סברא זו לחלק גם כן בין
קנין פירות דבעל בנכסי מלוג שלא היה לו בגוף
הנכסים כלום ולפיכך אין עבד של נכסי מלוג יוצא בשן ועין
לאיש אבל המוכר עבדו ע"מ שישמשנו שלושים יום שמתחלה
הי' הכול—כלומר כל העבד—שלו ועדיין לא יצא מתחת ידו
לנמרי שיש לו עוד קנין פירות של שמש שלושים יום לכן
אמרינן קנין פירות כקנין הגוף דמי. ע"ש. (דמיון זה הביא
רע"א בגליון הש"ס.)

א' וע"י שכת מ"ה. ר' חסדא שרי לאהדורי אודרא לכי סדיא
—פיר' להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכן—אותבי

ר' חנן בר חסדא לר' חסדא פתירין בית הצואר בשבת אבל לא
פותחין ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת
ביריס ואין צריך לומר בשבת. לא קשיא הא בחדתי הא בעתיקי.
פיר' רש"י בחדתי. שלא היה מעולם לתוכו אסור דהשתא עביד
ל"י מנא. בעתיקין. להחזירו לכר זה שנפלו ממנו. ע"ש. הרי דהגם
דבעתיקי שנפלו כל המוכין מן הכר מותר להחזירן ולא במלי
שם מנא. שהי' לו מקודם ולא חשוב עביד מנא אבל בחדתי
שעדיין לא הי' עליו שם כלי אסור. הוא כנ"ל דיותר קשה לבטל
שם כלי מדבר שהי' עליו שם כלי מלמנוע שלא לחזל עליו
מחדש.

ב' בחז"ל נ"א בתוס' ד"ה המוציא מחבירו. הקשה
רבינו י"ס דבגדה פ' הירואה כתם תניא בדקה עצמה
וחלוקה השאילתה להכירתה היא סהורה וחברתה תלגה. ומפרש
ר' ששת דלענין דינא תנן. ולא מחייבא הכרתה לכבס הבגד
ואמאי לא אמרינן כאן נמצאו וכאן היו כמו גבי בהמה דהכא
וגבי מומין דסוף המדיר. וי"ל דלא דמי דדאי כדי לקיים המכר
וכקידושין סברא היא דאמרינן הכי שאומר המוכר ללוקח קח
פרתך שברשותך נטרפה והאב אומר לבעל קח אשתך שברשותך
נולד המום ואין לנו לבטל המעשה אבל לגבי חלוקה ליכא למימר
הכי. עכ"ל. הרי גם כן כנ"ל דלכטל המקח או הקדושין הוא יותר
קשה מלמנוע שיתגזה דבר חדש. לפיכך מועלת הסכרה של כאן
נמצאו וכאן הי' רק שלא לבטל אבל אינה מועלת סברא זו לחייב
לכבס הבגד מפני שהוא חיוב חדש.

סימן כ. ענה ב.

מניעת חלות של נדרים על ידי הבעל

דחילין וכטלין. ואפילו הכי איכא ק"ו. דאם הפרה מכטלת
נדרים שבאו לכלל איסור ולא היתה הפרה עמהן. כל שכן שיפר
נדרים. שנולדו במומן עמהן דהיינו הפרת הבעל. עכ"ל. הרי
דשאלת הש"ס היא אם ר"א סובר דלא חלין כלל. ודוקא אז יש
לומר ק"ו. דמה אם חלו מיפר. כל שכן שהפרה מועלת
למנוע את החלות של הנדרים. אבל אם נאמר ששניהם באין
באחת היינו ההפרה והנדרים. אז אין כאן ק"ו. כי כשבאין בבת
אחת אין להפרה שום מעלה יתירה. וחשיבה כאילו מיפר לאחר
שחלו. או שמא סובר ר"א דאפילו כשבאין בבת אחת. יש לה
להפרה מעלה יתירה מזה שבאה לאחר שכבר חלו הנדרים
מקודם. והואיל ומסקנת הש"ס שם דר"א סוכר לא חילין.
א"כ מבואר דכאם מניעת הרכר נולדת ביחד עם התהוות הרכר
הרי זה כשאר מבטל שבא לבטל דבר שכבר ישנו.

ג' שמענו מהש"ס הג"ל. דלאו דוקא ר"א. אלא אפילו רבנן
מודים בסברא זו דיותר קל למנוע את ההתהוות הרכר
מלבטלה. דהא מסקינן שם דגם רבנן דרשו ק"ו: מכורה כבר
יוצאה אינה מכורה אינו דין שלא תמכר. ושאני גבר הפרת נדרים
דאמר קרא אישה יקומנו ואישה יפירונו. את שבא לכלל הקם
בא לכלל הפר. את שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.
וכן מבואר שם בר"ן. דגבי מקוה יש קרא מיותר על זה לומר
שאין המקוה מצלת על האדם שלא יטמא. דכתיב ונוגע בנכלתם
יטמא. הלל אומר אפילו הן בתוך המים. ע"ש. והיינו בהתאם
להסברא הנ"ל דיותר קיל הוא למנוע התהוות הרכר מלפעול
לכטל דבר שכבר ישנו.

והנה עד כאן דברנו מענינים שהתהוותם קודם לביטולם. או
שביטולם קודם המונעים את התהוות הרכר. והסברנו
שהרבה יותר נח מלמנוע את התהוות הרכר מלכטל דבר שישנו
כבר. אולם יש עוד אופן שלישי. היינו שכיטול הרכר בא ביחד
עם התהוות הרכר. היינו כעין גיטו מידו באין כאחת דאז יש
לדין אם זה חשוב לבטל דבר שישנו אף שמא אינו אלא מניעת
התהוות הרכר. ונראה לי דהא מילתא היא שאלת הש"ס כנדרים
ע"ה. באומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום
פלוגי הרי הן מופרין. ר"א. אומר מופר וחכ"א אינו מופר. אמר
ר"א. אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור. לא יפר נדרים שלא
באו לכלל איסור. אמרו לו הרי הוא אומר אישה יקומנו ואישה
יפרנו. את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר. לא בא לכלל הקם
לא בא לכלל הפר. ובג"מ. שם. איבעיא להו לר"א מיחל חלין
ובטלין. או דילמא לא חלין כלל. וכ"ו. ת"ש. אמר ר' אליעזר
אם מפר נדרים שבאו לכלל איסור לא יפר נדרים שלא באו
לכלל איסור שמע מינה לא חלין. וכ"ו ופיר' הר"ן ו"ל: דמשורה
משמע ל"י ולא חילין. נהי דלישנא דמתני'. לא דייק הכי. משום
דכשלמא אי אמרת לא חילין איתא לק"ו. דאי הפרה מבטלת
נדרים שחלו כבר. כ"ש דמעכבת שלא יהולו. אבל אי אמרת
דחילין ובטלין מה ק"ו. כיון דחילין הרי באו לכלל איסור.
ומהדד ל"י אם איתא כדקאמרת. ה"ל לתנא דמתני' למיתני
שאין באין דהאי לישנא משמע דהפרה מעכבת בהו שלא יבואו.
הא לא קתני הכי. דשלא באו קתני. דמשמע דעדיין לא
באו אלא שסופן לבוא. הלכך ע"כ. תנא דמתני' סבר

ובהק"ו הנ"ל של השי"ס יש לרקוק, דהא קי"ל דבעל מיסר
מכאן ולהבא, אי"כ כל הפרת הבעל, אינו אלא שמונע
את חלות הנדר, דהא אינו עוקר את הנדר מעיקרא, וא"כ מה
שייך לומר דהפרה מבטלת נדרים שחלו כבר, ובע"כ צריך
לומר דהפס"ט הוא הואיל דיש לו להבעל כת להפר את הנדר
בכל היום כלו של השמועה, והגם דמתחלת יום לא הפר, ובכ"ן
באו הנדרים לכלל חלות, לכל זאת אם מיסר עד סוף היום
מוסר, ובפרט קי"ל בעל מיגז, גיח, ואם עברה על נדרה קודם
שהפר לה הבעל הרי זו חייבת אם מלקות מלקות ואם קרבן
קרבן, עיי' בהרמב"ם ז"ל הלכ' נדרים פ"ב—י"ט, ובפרק י"ג
—ב, ובנושאי כליו שם.

ורא"ת' במהרי"ט אה"ע ט' כ"ה שהקשה דלפי מה רמסקינן
שם בש"ס אמרינן דהאי ק"ו הוא ק"ו גמור, אלא
שאני בהפרת נדרים רבעל, דאיתא לקרא שאינו יכול להפר
אלא מה שיכול לקיים, וא"כ גבי התרת חכם רעוקר הנדר
מעיקרא, אמאי לא יכול להתיר קודם חלות הנדר, ואמאי קי"ל
בפרק בתרא דנדרים ראינן חכם מתיר עד שיחול הנדר, והא הכא
איתא לק"ו, מה נדרים שכבר חלו מתיר, נדרים שלא חלו אינו
דין שיתיר, ותירץ הוא ז"ל שם: הא לא קשיא, דחכם
בעינן שיהי' עוקר הנדר מעיקרו, כראמרינן
בפרק המריד, מה בין חכם לדופא, חכם עוקר הנדר מעיקרו,
דופא מכאן ולהבא, עכ"ל, ונדאה לי להסביר דבריו: מדחזינן
דאי אפשר לו להחכם להתיר מכאן ולהבא אלא או עוקר הנדר
מעיקרא או לא כלום, אי"כ, אין ביד החכם למנוע את החלות
הנדר, אלא כחו הוא לעקור את הנדר, ואי אפשר לעקור דבר
שאינו במציאות כלל, כי בזה שייך לומר המנעת החלות, ואין
ביד החכם למנוע את החלות, לכן א"א לו להתיר עד שיחול
הנדר ואז יעקרנו.

וטעמו של דבר נראה לי, הואיל ואין החכם מתיר אלא
בחרת הנדר, אי"כ לא שייך לומר שהוא מתחרט על
הנדר מעתה ואינו מתחרט על אשר ער עתה, דהא הרטה הוא
על שעת הנדר, כלומר שהוא מתחרט על הנדר שנדר באותה
שעה, ובאותה שעה הלא נדר את כל נדרו ואי אפשר לחלקו
לחצאין, לכן אין החכם יכול להתיר את הנדר מכאן ולהבא אלא
אי"כ, עוקר את כל הנדר.

התרת נדרים בלא פתח חרטה

אל"א דלפ"ז, תקשה לשיטת רש"י בעירובין ס"ד, דאיכא למאן
דאמר דאין פותחין בחרטה, כלומר, אין צריך לפתוח
לו בחרטה אלא החכם עוקרו אע"פ שאינו מוצא לו טעם עקירה,
ע"ש, אי"כ למ"ד זה יהי' החכם מתיר את הנדר טרם שיחול
ג"כ, ולא מצאנו למי שיחלוק אהא ראינן חכם מתיר עד שיחול
הנדר, אלא דבאמת שם הי' אפשר לפרש דאין כוונת רש"י דלא
בעינן חרטה כלל, אלא דגם רש"י מפרש כמו שמפרש ד"ת שם
בתוס' ד"ה, פותחין בחרטה דתנאי פליגי אי זה שמתחרט צריך
לתת טעם לרבירו מפני מה הוא מתחרט, וטעם זה צריך שיהי'
טעם הגון המתקבל, או לא בעינן שיתן טעם לחרטתו, אלא

חרטה גירדא בלי שום נתינת טעם ריה, רכן משמעות הלשון
ברש"י שם, אלא החכם עוקרו אע"פ שאינו מוצא לו טעם
עקירה, ע"ש, (ולפי זה אין הר"ת חולק על רש"י בעצם הכוונה
של פותחין ואין פותחין בחרטה, אלא מה שפיר' רש"י על
פותחין מפרש ד"ת על אין פותחין), אולם כבר מפורסמים דברי
המבי"ט ז"ל בתשובה בחלק א—צ"ה, שכתב דמה שנצרך פתח
חרטה היא רק מדבנן אבל מדאורייתא לא צריך כלל שום
חרטה, אלא כח הוא שנתנה התורה, להחכם לעקור את הנדר
מעיקרו, וע' בשו"ת נפש חיה מהגאון זצ"ל מקאליש, יו"ד—ג,
בסוף התשובה, ועי' בכלי תמדה פרשת מטות.

ואפשר לומר דכוונת המהרי"ט הוא, משום דהחכם מתיר
את הנדר, כלומר, שעושה מהאיסור היתר, דהא כך
הוא הלימוד לא יחל הוא אינו מיחל אבל אתרים מחלים לו,
פירוש שהחכם יש לו רק כח לעשות חולין מהנדר, היינו מאיסור
היתר, והלא אי אפשר לעשות מאיסור היתר בשעה שאין כאן
שום איסור, אלא רקשה לפי זה אמאי קי"ל דאפילו אכלה
כולה נשאלין עלי' שבועות כ"ח, ובהרמב"ם פ"ו—הלא אין כאן
עכשו שום איסור לעשותו היתר, ואפשר דהאיסור של עבירה
גם כן הוי איסור והחכם עושהו היתר.

ולפ"י מה שראיתי בספר הנפלא צנפת פענת, הלכ' שבועות,
ו—א, שכתב דהא דאמרינן אכלה כולה נשאלין היינו
דוקא כאומר דאדעתא דהכי לא נדרנא, דאז אין הנדר צריך
להתרת חכם—כך היא שיטת הגאון הנ"ל—אבל בחרטה שצריך
להתרת חכם, אי אפשר לו להחכם להתיר באכלה כולה, דאין
כאן על מה שיחול היתר, דכיון ראינן כאן דבר בעין שיעשה
היתר, ע"ש, שוב ניהא סברתי דלעיל דקודם חלות האיסור לא
שייך לומר שהחכם יתיר דהא אין כאן איסור להתירו כנ"ל.

ונ"ה שכתב הגאון הנפלא הנ"ל בשם פיהמ"ש בנדרים פרק ט'
ד"א סובר פותחין בנולה, היינו שאינו צריך כלל
שאלה לחכם, והוא תמיה, עכ"ל, לא זכיתי להבין כלל, דבפיהמ"ש
אשר לפנינו כתוב להיפך, וזה לשונו: ועוד א"ר אליעזר פותחין
בנולה, ותכמים וכ"ו, ד' אליעזר מתיר, אחר השאלה לחכם
ואפילו שהוא אינו מתחרט אלא שהכריחו הכרת הענין המתחדש,
וכ"ו, הרי מפורש דגם ר"א מצריך שאלה לחכם, וכנראה לי
שהגאון הנ"ל עירוב את המשניות, דבמשנה הקודמת: ר' אליעזר
אומר פותחין לארם בכבוד אביו, מפרש הרמב"ם ז"ל שם: אמר
ד' אליעזר שהוא כשאומר לו אביו או אמו הכעסתנו בואת
השבועה שאינך צריך שאלה לחכם ולא הפרה וכ"ו.

טהרת מקוה בעלייתו

ורא"ת' להעיר עור בהא דנדרים הנ"ל, דאמרו לו לר"א ומה
מקוה שמעלה את הסמאין מטומאתן אין מציל על
טהורים מליטמא, אדם שאין מעלה את הסמאין מטומאתן אינו
דין הוא שלא יציל על הטהורין מליטמא, וע"ש כהר"ן שמפרש
שני פירושים, ולפי פיר' הראשון הקשו רבנן לר"א, דלפי דעת
ד"א שהבעל מיסר נרדי אשתו טרם שנדרה, ברין הי' שיהי'

במקוה מבטל את טומאתו בהמי סאה, ומה שאמרה תורה שאין הטמא מתטהר עד שיעלה מן המים הגם שמיד כשטבל כטלה הטומאה, בע"כ שבטומאה גזרה התורה הדין של חזור וניעוד, כלומר, באמת מתבטלת הטומאה מן האדם אלא שהיא חוזרת עליו, ואין המי' סאה מצילים עליו שלא תחול עליו הטומאה אלא היא חוזרת עליו, עד שעולה מן המים.

ונעוזה לא קשה כלל מה שהקשיתי מדברי הכ"מ הנ"ל, דמה הקשו רבנן לר"א ממקוה הא שאני מקוה שאין הטהרה נגמרת עד שעולה מן המים, דאדרבה זו היא עיקר הקושיא, דכיון דאמרינן שאין הטמא מתטהר עד שעולה מן המים, אבל כל זמן שהוא במים הגם שהטומאה בטלה במי' סאה לכל זאת חוזרת וניעורת על האדם, ואין בהמי' סאה כח להציל את האדם שלא תשוב הטומאה עליו, הגם שיש להמי' סאה כח לבטל את הטומאה, א"כ, חוינן דלא שייך למידרש ק"ו זה בכל מקום, ולבסוף מסקינן דבעלמא, כלומר, במקום שאין בו דין ביטול גם דבגן דרשו ק"ו כגון גבי מכורה כבר יוצאת וכ"ו, וגבי נדרים שאני, הגם שאינו דין של ביטול, הואיל דגלי קרא, אבל בכל אופן שמעינן מהא דנדרים דגבי דין של ביטול הכול מודים דאפילו היכי דשייך ביטול לכל זאת לא אמרינן שאותו המבטל יהי' לו כח להציל שלא יחול האיסור, כמו גבי טומאה שאין המים המבטלים את הטומאה מונעים את הטומאה שתחול על האדם בתוך המקוה, וממילא ראייתו של הראב"י ראי', חזקה דמה במקום ששייך ביטול, מצאנו שאין בהמבטל כח למנוע שלא יחול שם איסור, גבי חמץ דאין בהמבטל כח לבטל את החמץ בתוך זמן איסורו, על אחת כמה וכמה שאין בו כח למנוע שלא לחול שם איסור, והבן.

ביטול דבר שבא לעולם על ידי תערובות

ואם כנים הדברים—לפי הסברא הנ"ל בדברי הראב"י—שבענין ביטול איסורים, אין כח בהמבטל למנוע את חלות האיסור הגם שיש בו כח לבטל את האיסור, אפשר הי' כזה להסביר מה שהקשו המפרשים—ע"י בפמ"ג, ק"ב—משב"צ—י"א, מדברי המדרכי סוף חולין דדבר שבא לעולם על ידי תערובת לא בטיל, וראייתו מיבמה שרקקה דם כשר מפני שאי אפשר שלא יהי' בו ציחצוחי רוק, ולא אמדינן דהדם המרובה מבטל את הרוק, משום דשניהם באו לעולם על ידי תערובת, ואני הבאתי גם כן ראי' משבת קט"ד: מהל היוצא מעיקול בית הבד טמא לפי שאי אפשר לו בלא ציחצוחי שמן, ואין המחל מבטל את השמן משום דנולדו שניהם בתערובת, ובא"ה, ס', ש"כ, איתא, דין היוצא מן הענבים בשבת בטל בדין צלול שהי' שם מקודם השבת, ויש להוסיף מהא דכלאים פ"ז—ה, ובכ"מ בש"ס, המעביר עציץ נקוב בכרם לא הוסיף מאתים מותר, משום דההוספה בטילה, ובתוי"ט שם בשם הירושלמי והתוספתא דלעולם מדאורייתא בטל אפילו הוסיף יותר, והגם שההוספה נולדה בתערובות, וע"י בנוב"י, י"ד נ"ד מהד"ת, ותירץ הפמ"ג שם דדוקא כשניהם נולדו בתערובות, או אין בהמבטל יותר כח מאשר להדבר המתבטל, אבל כשהמבטל הי' מקודם או כחו יפה, וסברות שונות נאמרו בהחילוק הזה.

האדם טהור טובל את עצמו במקוה, וטבילה זו תגן עליו שאפילו יגע בדבר טמא אח"כ לא יטמא, ובאמת אין הדין כן דהא ילפינן בספרי דאפילו בתוך המים האדם מקבל טומאה, ילפי סירוש השני של הר"ן, הקשו רבנן לר"א, מה מקוה שאינה מצלת על הטומאה, כדרישנן בספרי כנ"ל, אדם שמדינא אם בלע טבעת טמאה והקיא עדיין טומאתה עליו, אינו דין שלא יציל על הטהורים מליטמא, והדין הוא להיפך שאם טהור בלע טבעת טהורה ונכנס לאהל המת אין הטבעת נטמאת, דטהרה בלועה אינה מיטמאה, אלמא האי כדיני' והאי כדיני' ולא שייך למילף ק"ו, ע"ש.

אין לי מה קושיא זו ממקוה, הלא חידש הכסף משנה בסוף פדק—ו, מהלכות אבות הטומאות, דטעם הדבר שאדם העומר במקוה ונוגע בטומאה טמא, הוא מפני שאין המקוה מטהרת אלא בעליותו מן המקוה, היינו שהעליה מן המקוה הוא חלק מן הטהרה וכל זמן שלא עלה מן המקוה הרי לא נטהר, א"כ, מה הקושיא שהקשו רבנן לר"א, הא שאני גבי הפרת נדרים דהפירח זו היא הפרה שלימה ואין בה שום חסרון, לפיכך סובר ר"א, מכח ק"ו דהבעל מיפר נרדי אשתו טרם שנדרה, אבל גבי מקוה מה שייך לומר—לפי פיר' הראשון שבהר"ן—דילפינן מהא דהלל דאין מועלת טבילה למפרע, דאפשר דטבילה למפרע מועלת, היינו כשאדם טובל את עצמו במקוה ועולה ממנה מועלת טבילה זו שלא יטמא מכאן ולהבא, וזה שעומד בתוך המקוה ונגע בטומאה טמא מפני שעדיין לא עלה ממנה, ולפיר' ה"ב של הר"ן גם קשה מי יימר דאין המקוה מצלת על הטהורים, הא אפשר מקוה מצלת אלא דאין טבילת מקוה נגמרת עד שיעלה ממנה.

ובכ"ד ליישב דברי הכ"מ, שכדבריו באמת הוא משמעות לשון הרמב"ם ז"ל, והתור"כ, נראה לי להסביר הדבר בהקדם דברי הראב"י במדרכי פרק כל שעה הסוכר דחמץ שנתבטל קודם הפסח, חוזר וניעוד בתוך הפסח ואוסר במשהו, והביא ראי' מהא דנדרים הנ"ל דאם מטבילין כלי טמא לטהר יטבילו בלי לכשטמא יטהר, הוא הדין דאין חמץ בטל קודם איסורו, עכ"ל, וכונתו לדברי חכמים דפליגי על ד"א דלא אמרינן ק"ו, וממילא גם גבי חמץ לא אמרינן ק"ו דיבטל קודם חלות איסורו, ובש"ע א"ח, ס' תמז—ד, הביא הגר"א ז"ל דברי הראב"י, והקשה הא מסקינן שם בנדרים דבעלמא גם רבנן דרשו ק"ו ושאני גבי הפרת נדרים דגלי קרא, והיא קושיא עצומה, ומלכך זה קשה מה ק"ו יש כאן בחמץ, הלא בתוך הפסח הכול מודים דאין חמץ מתבטל וא"כ, מה שייך לומר אם מתבטל בתוך זמן איסורו ק"ו שאין חל עליו שם איסור קודם זמן איסורו, הא באמת בזמן איסורו אינו מתבטל.

אלא דכבר הבאתי במשנ"א—א, דף ל"ז, דברי הריב"ש ס' רצ"ד, דהא דאמרו חכ"ל גבי מקוה דשיעורה מי' סאה, טים שכל גופו עולה בהם, הכוונה, שכל גופו בטל בהם, ועולה היא מגזירת בטול, וכשם ששיעור ס' הוא שיעור לביטול של דברים אטורים כך השיעור לבטל את הטומאה הוא מי' סאה במקוה, ע"ש שהארכתי בזה, נמצאת אומר שהטמא הטובל עצמו

ולפי החנחה הנ"ל הדבר מוכן היטב. בדבר שהאיסור המיעוט נולד ביחד עם ההיתר המרובה. הלא אין כאן ענין של ביטול. דביטול שייך כאם על כל פנים המבטל הי' מקודם בפני עצמו והוא מתגבר על המיעוט לבטלו. אבל כששניהם נולדו ביחד המרובה מונע את המיעוט מלתתו. כי מיד בתולדתו של המרובה הוא מכליל בתוכו את המיעוט ואינו מניח לו מלחול כלל. ודבר כזה אי אפשר בדין ביטול. כנ"ל. דהא חזינן גבי טומאה דהתורה גילתה דהגם דהי' טאה מבטלים לכל זאת אין בהם כח מלמנע את החלות. אבל כשהמבטל עמד מקודם בפני עצמו. והמתבטל בא לעולם בתערובות. אז המבטל שהי' לו שם מבטל מקודם מתגבר עליו ומבטלו.

והנה אגב. הנני להעיד. מה שראיתי ברבינו אליהו מודחי פרשת שמני. י"א—ל"ו. שהביא מה שפירש רש"י עה"ת. ונוגע בנבלתם יטמא. אפילו הוא בתוך מעין ובור ונוגע בטומאתם יטמא. שלא תאמר קל וחומר אם מטהר את הטמאים מטומאתם קל וחומר יציל את הטהור מליטמא לכך נאמר ונוגע בנבלתם יטמא. עכ"ל. והשיג הרא"ם על רש"י. וכתב דבתורת כתנים שנו; שהייתי אומר הואיל הארץ מעלה את הטמאים מטומאתן. והמקוה מעלה את הטמאין מטומאתן. מה הארץ מצלת את הטהורים מליטמא אף מקוה יציל את הטהורים מליטמא. ת"ל ונוגע בנבלתם. פירוש הואיל הארץ מטהרת האוכלים הטמאים בהשרשה. והארץ מצלת את האדם מליטמא. ע"ש. וכתב הרא"ם. ולא ידעתי למה הניח הרב הברייתא הזאת והביא אותו בקי. ועוד היכן מצא הק"ו זה שכתב הוא. ועוד שזה הק"ו יש להשיב עליו אפר פרה תוכית שמטהרת את הטמאים ואינה מצלת את הטהורים מליטמא אבל אדרבה מטמא אותו. אף אני אביא—את המקוה אע"פ שהיא מטהרת את הטמא לא תציל את הטהור מליטמא. עכ"ל. וע"ש. בגור אר"י. ולמלא לי שהרא"ם כתב על רש"י היכן מצא ק"ו זה שכתב הוא כאילו אין ק"ו זה נמצא בשום מקום. וזה הוא ש"ס ערוך בנדרים ע"ו הנ"ל. ואלא מה שהקשה דהק"ו יש לו סירכא משום דנאמר אפר פרה תוכיה אין זה קושיא על רש"י אלא על השי"ס הנ"ל. ואפשר דלא אמרינן יוכיה מרבר שהוא חק בלא שום טעם. דהא בחולין כ"ד. שקלינן וטרינן אי דרשינן ק"ו מכל דבר שנאמר בו חוקה כלבד. אע"פ שאינו חק בעצם. ע"ש.

הנותן כלי עם מים תחת הנר שאינו דולק. ואחר כך מדליק

והנני מסופק בהמשנה הנ"ל. דף ע"א. דלא יתן לתוכו מים שהוא מכבה אם המירוש שאסור ליתן כלי ובתוכו מים תחת הנר הדלוק. אבל ליתן כלי שבו מים תחת נר שאינו דלוק ואח"כ ידליק מותר. או שמא גם זה בכלל איסור.

ובמחילתין דף מ"ב. אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן. ואם נתנה מבעוד יום מותר. פיר דרש"י: מותר להניחה שם. ובתוס' שם כתבו דהלשון דחוק. דהנה לי למימר

אבל מבעוד יום נותנין. ובקרבן נתנאל שם כתב: דהתנא אתא לאשמעינן התיירא כמו שכתב המהר"ל. סימן ל"ב. דבמשים הכלי מבעוד יום תחת השלחן. ובשבת אחר תאכילה יסיר השלחן. והכלי עומד מעצמו תחת הנר. אע"פ דהוי גרם ביטול כלי מהיכנו. מותר. עכ"ל. וגם זה דחוק. ואין הלשון המשנה הולמתו. ואם נמשך לפרש המשנה בדחוק. עלה בדעתי לפרש גם שם. דאם נתנה מבעוד יום. כלומר. קודם שהי' הנר דולק. מותר להניחה שם. אפילו אם ידליק נכרי את הנר בשבת על ידי אמירתו. כגון בחולה שאין בו סכנה. או אם ידליק הישראלי בעצמו בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה. אבל אין זה מצורך התולה שיחי' הכלי תחת הנר. והטעם פשוט. דאסור לבטל כלי מהיכנו היינו בשעה שהוא נותן אסור לתת באופן כזה שמבטלו מהיכנו. אבל אין אנו מוזערים לעשות סצוקי על כלי המונח במקומו שלא יבטל מהיכנו. אולם כל זה ניהא שם במתני. דאין כאן גזירה משום איסור דאורייתא. אבל בנתינת כלי ומים בתוכו תחת הנר דאיכא גזירה שמא יבא לידי איסור דאורייתא אסור דאסור. ולפיכך לא נאמר גם במשנה דנותנין כלי. ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ואם הי' מונח מקודם—היינו טרם שהדלק הנר—מותר.

והנה דבר זה תלוי בהא דהקשו בתוס'. שבת מ"ו. ד"ה. מפני שמקרב את כיבוי. דאיך נותנים מים בזוכית שקורין לאמפ"א ונותנין עליה שמן בערב שבת.—הלא כשיגיע האור אל המים. יכבו המים את האור.—והירצו רכיון שאין מתכוון לכיבוי כלל אלא להגביה את השמן לא שייך למיגוד מירי שמא יעשה בשבת. ושדי אפילו לר' יוסי. וכ"ש לרבנן. דאלי"כ. אפילו בלא מים אסור שהניצוצות נטלות בשמן. עכ"ל. מבואר מדברי התוס'. דאפילו כשנותן המים קודם שהנר דלוק.—דהא כהלאמפ"א. נותנים את המים קודם ההדלקה—נמי אסור אם מתכוון לכיבוי. וההיתר הלא רק מפני שהכוונה היא להגביה את השמן ולא לכבות. וכן כתב הר"ן שם בסוף פרק כירה. ע"ש.

וא"ן להקשות. דא"כ. דמתני' דאמרינן ולא יתן לתוכו מים. מיירי בשנותן המים לתוך הכלי טרם הדלק הנר. וא"כ. רישא דנותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות גם כן מיירי באופן כזה. שנותן הכלי תחת הנר טרם שהודלק הנר. א"כ. מה מקשה בגמ'. והא קמכטל כלי מהיכנו. הא בשעה שהוא נותן הכלי תחת הנר שאינו דלוק. אינו עושה שום ביטול כלי מהיכנו. ואלא מה שנעשה מעצמו לאחר שהוא מדליק את הנר. מה איכפת לו. וכי חסוד הוא ביטול כלי מהיכנו כל כך עד שנאסור את הגרמה רחוקה כזו. דהא ליתא. דהא במשנה סתמא קתני. ומיירי בכל ענין. הן בסיפא ולא יתן לתוכו מים כלומר. שאסור ליתן מים אל הכלי טרם הודלק הנר—לשיטת התוס'—ומכל שכן שאסור לאחר שהודלק. וכן ברישא. נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. מותר בין משהודלק וכש"כ. טרם שהודלק. ובבן הקושיא בגמ'. אמאי שרינן ליתן את הכלי לקבל ניצוצות לאחר שהודלק. הא מבטל כלי מהיכנו. זה פשוט.

אולם האור זרוע—הובא בא"ב. סימן רל"ה—כתב דאין זו קושיא. מפני שאין איסור אלא ליתן המים אחר

שהדליק הנר, אכל המים שתחת השמן, שהוא נותנו קודם ההדלקה אין זה מכבה כשיגיע האור אל המים, כי קודם הדלקה אי אפשר לעשות פעולה של כיבוי, ומה שמדליק אין בו משום מכבה.

שכלה השמן שאין המדליק חייב על הכיבוי, דשם הוי כאילו הודלק רק לזמן, ועל אחר זמן לא הודלק, כיון שלא היי שמן בנר על אחר כך.

וּבְאֵבְנֵי נֹזֵר סימן הגיל, כתב, דאם היי עושה דבר כזה בשבת, היינו שהיי נותן את המים תחת השמן ואח"כ מדליק את השמן היי חייב משום מכבה בשעה שהאור מגיע אל המים, ומדמה זה לזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים כאמצע, דחייב שתיים משום מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ומשום מניס מרה"ד לרה"י, הרי דחשבינן פעולת הזריקה שלו לשם שניתם לשם רה"ד ולשם רשות היחיד, תגם דבלא זריקתו לא היי הדבר ברה"ד כלל, מכל מקום חשיב עקירה מרה"ד מכחו, כן נמי הכא חשובה ההדלקה, כלומר פעילתו, שפעל על ההדלקה ועל הכיבוי ביחד, ואינו דומה למדליק נר וכבה מעצמו לאחר

וְהָיָה דלפע"ד יש לפלפל בסברא זו, כי חילוק גדול יש בין הנשאים שם, דגבי זריקה, הלא אותה זריקה מרה"י לרה"ד אינו פעולה אחרת מהזריקה של רה"ד לרה"י, אכל הדלקה וכיבוי שתי פעולות חלוקות הן, ולא עוד אלא שאחת היא הסותרת לחבירתה, ודבר זה זקוק לכהירות רבה מכמה מקומות שבש"ס, והעיקר מסוגין דף ע"ד, גבי שדא סיכתא לאתונא, ועי' במשנ"א חלק א, דף ע"ב, אבל מכל מקום חזינן בדבר זה יש פלוגתא בין התוס', והאורי זרוע, דלשיטת התוס', אין נפ"מ, בין אם נותן המים ואח"כ, בין אם מדליק ואח"כ נותן המים, ולשיטת האור זרוע, אין איסור בנותן המים לתוך הכלי ומניחו תחת הנר בשעה שאין הנר דולק.



סימן כא

הנוטל חתיכה מן החתיכות חלב אשר בנר דולק

וּבְהָאֵי דוּרְאֵי־שׁ תְּגִיל, בכיצה בענין דמכבה, ראיתי להעיר מהא דירושלמי שבת, ב—ד, לא יקוב אדם שסופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתנגה על פי הנר בשביל שתהיי מנטפת אפילו היא של תרס, ורי יהודה מתיר, אם חיברה היוצר מתחילה מותר, וכ"ו, ובגמ', שם, למה, משום שלא התחיל ככל טיפה וטיפה—סידורו מה טעמא אסור ליקוב שסופרת של ביצה וימלאנה שמן וכ"ו, משום שלא התחיל מבעוד יום להדליק בכל טיפה וטיפה שמן שבנר, ואינו דומה לשמן שהוא בכלי אחד והפתילה בתוכו שכל השמן חשוב כטיפה אחת, וכשמדליק מבעוד יום, הדלקה זו היא בעד כל השמן, אכל כאן בששסופרת נתונה בצד הנר והשמן מנטף, הוי כאילו הודלק כל טיפה וטיפה בשבת.

מותר והטעם דאם השסופרת אינה מחוברת בהנר, אז אין השמן שבשסופרת מחובר עם השמן אשר בהנר, ועל זה אומר הירושלמי דלא התחיל בכל טיפה וטיפה, אבל כשהשמן אשר בהשסופרת מחובר עם השמן אשר בהנר היינו על ידי חיבור של השסופרת עם הנר, אז כל השמן חשוב כאילו הוי טיפה אחת, ובה התחיל מערב שבת, והיינו משום דהכלי מחבר את השמן, וא"כ, גבי חתיכות חלב אשר בהנר גם כן דינא הכי, דאם כל החתיכות מונחות בהנר, הוי הכול אחת, וזה הנוטל חתיכה אחת של חלב מתנר הוי מכבה.

וּבְגִלְיוֹן הַשֵּׁס שֶׁם בִּירוּשְׁלַי כתב דמכאן ראי למ"ש, הג"א בשם תאריז, בפ"ב דביצה, דאם נוטל אחת מן החתיכות חלב מן הנר וכ"ו אינו חייב, ע"ש, והיינו דכשם דחשבינן גבי שמן כל טיפה וטיפה שבשסופרת להבערה בפ"ע, כמו כן אם נוטל מן השסופרת או החתיכות חלב אינו חייב משום מכבה, כיון שאין לו שייכות להדלקה שהתחיל בה, עכ"ל.

אוֹלָם לפענ"ד, נראה שאין הענינים דומים כלל זה לזה, דמה דאמרינן שאם השמן מונח בכלי אחד, חשוב כאילו הוא טיפה אחת, וכיון שהדליק מערב שבת שוב אין כאן איסור, היינו דוקא בדבר לח שהכול מעורב ויש בו מציגה, אבל חתיכות חלב, שהן דבר גוש, לא שייך לומר שהכלי מצרפם והוי כאחת, שאין בהחתיכות שום מציגה והתערבות, ואם חתיכה אחת דולקת לא שייך לומר שגם השנית אשר אצלה דולקת.

וְלֹא הִבְנִיתִי רַבְרִי תְּגִלְיוֹן תְּגִיל כֻּלָּל, אדרבה מכאן ראי להיפך שאסור ליטל חתיכה מן החתיכות של חלב אשר בהנר, דהא הדין בהמשנה שם דאם חיברה היוצר מתחילה

וְלֹא שְׂבָאֲבֵי נֹזֵר ס', דל"ז, הסביר דברי הירושלמי תגיל, במה דאיתא בירושלמי פסחים, ג—ב, ר' ירמיה בשם ר' זעירא, שני הצאי זיתים בתוך תבית אין הבית מצרף, בתוך הכלי הכלי מצרף, והכא נמי אם הכלי אחד, חשוב כל

צריך ביאור. הלא לסי דברי הנמוקי' דאפילו נאמר אשו משום חציו לכל זאת באם אנו דנים על הפועל מתי עשה פעילתו בע"כ. צ"ל. שהמדליק הדליק ושרף בשעה שהדליק, דא"כ הי' אסור להדליק נר בע"ש. וא"כ זה שהצית את האש גמר פעילתו בשעה שהדליק את השיבולת הראשונה ועל זה בא החיוב של שבת דבשבת נאסרה לא הפעולה אלא הפועל, אבל לענין תשלומין אנו דנים רק על הפעולה ולא על הפועל, והפעולה נעשתה לא בשעה שהצית את השיבולת הראשונה וא"כ, חיוב תשלומין בא אחר כך ואמאי יהי' פטור על התשלומין, א"כ, חיוב שבת בא מקודם.

החוסם פי פרה ודש בה, והמצית גרשו של חברו

אלא דזה מוסר, משום דעל כל שיבולת ושיבולת שאינו דנים לענין תשלומין אנו אומרים שהשיבולת נשרפה מיד בשעה שהדליק, וכך היא סברת הנמוקי', דא"כ, לא הי' מותר להצית את האור בערב שבת, ואם אתה אומד שכל שיבולת ושיבולת נשרפה מיד בשעה שהצית את האור בשבת הרי גם לענין זמן החיוב של תשלומין עלינו לומר שהחיוב הזה מתחיל בה בשעה שנתחייב משום שבת, ושניהם באין כאחת, אבל גבי חסימה אינו כן אלא החיוב של חסימה מתחיל מיד בשעת חסימה, וחיוב התשלומין בא אחר כך, ואם אנו נדון על זמן חיוב התשלומין לא נאמר שזמנו מתחיל בשעה שחסם את פי הפרה ושפיר חיוב מכות בא מקודם, וא"כ מה דוחקא של הירושלמי לתרץ קושיא הנ"ל דמיירי בחוסם בתרומה ובקדשים או בחוסם על ידי שילוח, הלא הפרש גדול יש בין חסימה להצתה.

וא נאמר כפי שצירדתי כספרי משנת אברהם חלק א. דף ה' שגם בחסימה האיסור הוא על הפועל א"כ, שוב דמי ממש חסימה לשבת, וכשם שגבי שבת אנו אומרים שחיוב התשלומין מתחיל מזמן חיוב האיסור שבת כן נמי גבי חסימה החיוב של תשלומין מתחיל משעת החסימה ובאין כאחת ושפיר מקשה הירושלמי קושייתו מה בין חסימה מהצתה ומשני דמיירי בחוסם בתרומה ובקדשים וכ"ו.

ובצירדושי' רבי עקיבא איגר ד"ל למ"ס. כתובות דף ל"א. ע"כ. הביא קושיית הפני יהושע בשם חתנו ז"ל על מה דאמרינן בגמ', אלו הן הלוקין הבא על אחותו וכ"ו. וקו"ל. דאין לוקה ומשלם. והקשה לפי מ"ש בתוס', יבמות נ"ט. בחד תירוצא דלא מחייב קנס על הערואה אפילו למ"ד הערואה זו הכנסת עטרה, א"כ, נימא דהמכות על הערואה והממון על גמר ביאה, וכתב הפני' לתרץ דמ"מ על גמר ביאה נמי חייב מכות ולא סקע מיניה המכות עד גמר ביאה, וכדאיתא בירושלמי הנ"ל. גבי מדליק גדיש ששבת דעל כל שיבולת ושיבולת חייב, ועל זה הקשה רעק"א. דלא דמי דגבי מדליק גדיש מכיון דיש עליו חיוב מיתה על כל שיבולת ושיבולת, נהו דאין הבריד דנין על השיבולת השניה דבכר נתחייב על שיבולת הראשונה מ"מ הוי כמו חייבי מיתות שונגים, משא"כ הבא גבי מכות לר' יוחנן דסבר דחייבי מכות שונגין חייב למאי צדיך לאוקמי הכא בלא אתרו הא אף באתרו הוי כמו לא אתרו דהא מיד בהערואה חל המכות שעל ההתראה ושוב הוי גמר הביאה

השמן אחד. וזה נלמד מצירוף כלי שרת דהכתוב עשאן לכל מה שבכף אחת, והא דאמר בירושלמי בפרק א—ה: דאסור ליתן חטין ברחים של מים, משום שלא התחיל בכל חטה וחטה, ולא אמרינן דהרחים מצרפן, לא קשה מירי, דרחיים מחובר והוי כבית, ולא ככלי, שאינו מצרף, ע"ש. והנה לפי דבר הא"ג. גם כן דלא כהגליון הש"ס בירושלמי הנ"ל. דהא העיקר הוא אם מונחים בכלי אחד חשוב כחדא חתיכה והנוטל חתיכה אחת הוי מכבה.

אלא שצריך עיון, הא דאמרינן שהכול תלוי אם מונחים בכלי אחד או לא, נמצאת אומר שבאם מונחים כמה חתיכות של חלב זה אצל זה שלא בכלי, ובא אחד והדליק חתיכה אחת, ומאותה חתיכה הודלקו האחרת, אי אפשר לחייב את המדליק על החתיכות שהודלקו מאת הראשונה, אלא על הראשונה בלבד הוא דחייב, דהא אמרת שאין להם שום חיבור כשאין מונחות בכלי, וקשה לכאורה מהא דאמרינן בירושלמי כתובות, ג—א, החוסם את הסדה משלם ששת קבין לסדה וארבעה קבין לחמוד, שכן החוסם פרתו לוקה, וכ"ו. חזר ואמר גבי אחותו חל עליו מיתה ותשלומין, פירוש: דהבא על אחותו חיוב מיתה וחיוב תשלומין באין כאחת, לפיכך פטור מתשלומין, אבל גבי חסימה, החיוב מכות בא מיר כשחסם את הבהמה, וחיוב תשלומין בא לאחד מכאן, משעה שמנע ממנה אכילתה כשהיתה הבהמה צריכה לאכול, לכן חיוב גם בתשלומין.—התיב ר' זעירא קומי רבי מנא, הרי המצית גרשו של חברו בשבת על שיבולת הראשונה חייב מכות, מיכן ואילך בתשלומין, ולית אמר כן, על כל שיבולת ושיבולת יש כאן התריית מיתה, וכא נמי על כל חסימה וחסימה יש בה התריית מכות, ע"כ.—פירוש, שר' זעירא מקשה, דא"כ, מה טעמא אמרינן דהמצית גרשו של חברו בשבת פטור בתשלומין, אמאי לא נימא, דהאיסור שבת הוא על שהצית את השיבולת הראשונה, ויתחייב תשלומין על שאר הגדיש, ומאמרינן דפטור מן התשלומין בע"כ, שאנו אומרים משום דאם התרו בו על כל שיבולת ושיבולת הי' חייב מיתה לפיכך חשוב באין כאחת, א"כ, נימא נמי גבי חסימה כן, ויהי פטור מן התשלומין.—ומשני שם הרבה תירוצים, ע"ש. ולפי ההנחה הנ"ל, שכל שאינו בכלי אחד אין כאן צירוף, וא"כ, המצית גרשו של חברו, שהתבואה היא שלא בכלי אלא מונחת בגדיש או בעומרים או שלא בעומרים, א"כ, אין שום צירוף בין העומרים או בין השיבולות, (אם אין התבואה מעומרת) וא"כ, באמת אינו חייב מיתה אלא על העומר או השיבולת שהצית, ועל השאר פטור, א"כ, יתחייב על שאר העומרים בתשלומין.

אלא דהא ליתא, דשאני תרלקה מכווי, דבהרלקה קי"ל אשו משום חציו, ודמי כמו שמדליק כל שיבולת ושיבולת בידו ממש, ואם הי' מתרים בו על כל שיבולת ושיבולת הגדלקת מאליה הי' חייב מיתה, לכן חייב באין כאחת, אלא דאכתי

ועוד נראה לי להביא ראיה לסברת הפנימי הנ"ל מהגם דחייב על העראה אבל עד גמר ביאה לא ספק החיוב. מהא דאמרינן שם בדף ל. א"ר חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה כגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב כגניבה קודם שבא לידי איסור חלכו. ומסיק התם דהיינו דוקא בשלא תחבו לתוך פיו אבל בתחב לו חברו לתוך פיו ומצי לאהדורי על ידי הדחק פטור, דחיוכו מיתה או מכות בתרומה ובחלב פטור באופן כזה את הממון. ואם נאמר כסברת הפנימי בהקושיא דבאיסור אחד של מעשה אחת כגון בביאת איסור אנו מחלקים בין העראה והגמר ביאה דהחייב של כרת בא על העראה והממון על הגמר. א"כ. בודאי מי שאוכל ב' זיתים חלב או תרומה של חברו אפילו לא קנאו מקודם, אלא בשתחב לו חברו לתוך פיו משכחת נמי דחייב ממון. כגון שתחב לו חברו ב' זיתים חלב לתוך פיו ובלעם יתחייב ממון על הזית השני כי על זית הראשון כבר נתחייב כרת ועל הזית השני יתחייב ממון. וא"כ. למה ל"י לרי חסדא לומר דמודה ר' נחוניא כן הקנה כגונב חלבו של חברו לאכלו היינו היכי דהחייב ממון בא מקודם שאינו כל כך רבוחא הא עדיפא מיני הוי מצי למימר רמודה ר' נחוניא בן הקנה היכי דתחב לו חברו ב' זיתים חלב דחייב לשלם בעד זית אחד משום דנתחייב כרת על זית אחד ועל זית הב'. חייב ממון. ובכאן לא שייך לדחות כמו שדוחה דעק"א. דגם על השיבולת השניה יש חיוב מיתה. והגם שאין אנו דנים על אותו חיוב מפני שכבר נתחייב אבל לא גרע מחייבי מיתות שוגגין. דתא בחלב אין כאן מיתה אלא כרת. אלא ע"כ. משום דבאכילה אחת היא ויש חיוב כרת גם על זית השני לפיכך פטור תמיד מממון וכן נמי גבי העראה וגמר ביאה הלא גם על הגמר ביאה יש חיוב. כדברי הפנימי הנ"ל.

ועוד נראה להביא ראיה לסברת הפנימי. מהא דכתובות ל"ד. גנב וטבח במחתרת פטור שאם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה. פירי הראיל ופטור על הקרן משום מיתה דמתחייב בנפשו במחתרת לפיכך פטור גם על הקנס. והכא נמי תקשי מכיון שבא למחתרת מיד נתחייב מיתה. וממון יתחייב אחר כך כשהוציא ממחתרת. והכא לאו בר"ר יוחנן קיימינן ואי אפשר לדחות דלא גרע מחייבי מיתות שוגגין כמו שדוחה דעק"א לעיל. אלא על כרתך היינו טעמא משום דכל שעה שהוא עומד במחתרת נתחייב מיתה לפיכך פטור מממון דכל הזמן של מחתרת כחד חשבינן ודק.

כעובר בלא התראה. עכ"ל. ולפי הנ"ל. דאין הטעם בירושלמי משום דחייבי מיתות שוגגין. אלא הטעם משום דעל כל שיבולת ושיבולת אנן אמרינן שהוא נשרפה מיד בשעת הרלקה דאשו משום חציו. ולכן באין כאחת. אלא דהקושיא היא דסוף כל סוף אינו דומה למאנס את אחותו. דהא אפילו נימא דגם שם האיסור הוא על הפועל אבל לכל זאת לא אפשר לומר דמיד בשעת העראה חשוב כאולי גמר את ביאתו. דהלא אין גמר הביאה באה ממילא ומעצמה אלא תלוי בפעולתו וכל זמן שלא גמר לא עשה הפועל את פעולתו. ואינו דומה למצית את האש שהאש מדליק מעצמו מכוחו ומחציו של המדליק אבל גמר ביאה תלוי בפעולתו ממש וא"כ. עד שלא גמר אין באן קנס. ומכות חייב על העראה.

אלא דלפע"ד נראה שקושיא זו לחלק בין העראה ובין גמר ביאה ולומר דאין זה חשוב באין כאחת דמכות בא על העראה והממון על גמר ביאה. תלוי בסוגת התוס'. הריצב"א. בכתובות ל'. ד"ה. לא צריכא דמצי לאהדורי על ידי הדחק. והקשו בתוס'. אמאי לא יתחייב ממון כיון דמצי לאהדורי ותירצו דמיירי דכבר נמאסו בשעה דמצי לאהדורי. ולא ירוויחו הבעלים כלום אם יחזור. ועל הנאת מעיו אין לחייבו ממון דאין יש חיוב מיתה. וריצב"א מפרש דמיירי אפילו לא נמאסו ולכל זאת לא נתחייב ממון על שאינו מחזיר בשעה דמצי לאהדורי משום שמיד הוא בולע ומתחייב מיתה חשוב באין כאחת ממש אע"פ. שאינן כאחד ממש. ומביא ראיה מיבמות ל"ג. דמפרש דבעל מום ששימש בטומאה מיירי כגון שחתך אצבעו בסכין טמאה אע"פ שא"א שלא יגע בסכין קודם שיחתוך. ע"ש. הרי דלדעת התוס'. לא חשוב באין כאחת אם לא באין כאחד ממש. אבל לדעת הריצב"א כל שבאין תיכף בואח"ז חשוב כאחד ממש. וא"כ. לדברי הריצב"א הנ"ל. לא קשה קרשיית הפנימי דיתחייב מכות על העראה וממון על גמר ביאה הא הגמר ביאה הוי בסמוך להעראה וחשוב באין כאחד. ולא עוד אלא דאפשר דאפילו התוס'. יודו דכאן חשוב כאחד ממש. דשאני גבי תרומה שחל חיוב ממון מקודם בבית הבליעה וחיוב מיתה בא אח"כ. מה שאין כן כאן דהחיוב מכות פטור את הממון בא מקודם ומיד בסמוך לו בא החיוב ממון בודאי שאין מקום שיחול כלל החיוב ממון. דשאני גבי תרומה דהחיוב מיתה שהוא בסמוך דוצה לפטור ולהרוס את החיוב ממון שכבר חל בבית הבליעה. אבל שהמכות שהן בסמוך לחיוב ממון יועילו שלא לתת לחול כלל את החיוב ממון אפשר דגם התוס'. מודים.



בנין על ידי צירופי אותיות

תולין, ז. ובכורות ג"ט. דלפיכך מעלין את המדומע ביו"ט. משום דאפשר לתקנו בלא מלאכה על ידי שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה. אי"כ כל מלאכה שאפשר לפעול פעולתה בלתי עשות אותה. אינה מלאכה. וטעמו של דבר הוא. הגם דנעשית מלאכה. לכל זאת אין כאן איסור. דבשבת לא אסרה לנו התורה שהמלאכה תיעשה. אלא האיסור הוא שאנחנו לא נעשה המלאכה. היינו שלא אסרה תורה את הפעולה אלא את הפועל. דהא ממלא אדם מים לגינתו וחלכת ומתמלאת כל היום בלו. אי"כ בצלאל שידע לצרף אותיות יוכל הי' לברוא את המשכן שלא על ידי מלאכה. אי"כ אצלו מלאכת המשכן לא היתה מלאכה כי את פעולתה הי' יכול לפעול בלא מלאכה. והוי אמינא דאין כאן איסור חילול שבת בלל. ולפיכך הוצרך הכתוב לומר שאין בנין בית המקדש דוחה שבת. והשתא דחוינו דהתורה אסרה בנין המקדש בשבת אף על ידי בצלאל. לפיכך שפיר אסור לפרוש תרומה ביו"ט. אלא דוקא מעלין את המדומע משום דכבר הי' מתוקן. ע' בתוס'. שם וכספרי שם.

והנה לפי זה כשאמר הקב"ה למשה אמר לו לבצלאל שיעשה משכן וכלים. ומשה ידע כי בצלאל יודע לצרף אותיות. והבין משה שהכוונה שבצלאל יברוא את המשכן שלא על ידי מלאכה אלא על ידי צירוף אותיות. ולשם כן נצטוו לומר לבצלאל. לקיים מה שנאמר לו ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן—כלומר כשם שמשכן של מעלה נבנתה שלא על ידי מלאכה—והנה אם הי' המשכן והכלים נעשים שלא על ידי מלאכה אלא על ידי צירוף. או אין שייך לומר מה לעשות קודם כי על ידי צירוף יוכל לעשות הכול בבת אחת. מה שאין כן במלאכה ממש. ולפיכך אמר משה לבצלאל שיעשה כלים ואחר כך משכן. כלומר. לא הקפיד על הסדר כדי שיבין בצלאל כי הרצון שלא יעשה על ידי מלאכה אלא על ידי צירופי אותיות.

אולם באמת נאמר לו למשה בפרשת תרומה וכן תעשו. ומיני נשמע לדורות. כלומר עשי הראשונה והעשי לדורות צריכות להיות שחין. ולדורות אי אפשר לעשות את המשכן על ידי צירופי אותיות אלא על ידי מלאכה ממש. דהלא רק בצלאל בלבד יודע הי' לבנות את המשכן על ידי צירופי אותיות. אי"כ מוכן תעשו נשמע שהמצוה היא שיעשה בצלאל את המשכן כפועל ממש ולא על ידי צירופי אותיות. נמצא הגם שבפרשת תרומה כתיב ארון תחלה כמו שהקשו התוס' בברכות הג"ל. אולם כמה שנאמר לו. "וכן תעשו" נלמד לעשות המשכן תחלה ואח"כ כלים כמו לדורות.

ומעתה מתפרשת הגמ'. בברכות כמין חומר. בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים.—כלומר כך נאמר למשה על ידי שנאמר לו וכן תעשו. לדורות. אולם משה משום שנאמר לו אמור לו. לבצלאל דוקא. וכן משום שנאמר לו: ככל אשר אני מראה אותך. הבין דהכוונה היא לברוא את המשכן על ידי צירופי אותיות. והגם שלא אמר משה לבצלאל את אשר נאמר לו. "וכן תעשו". כי לא הי' בזה שום צורך. ומשה

ובקשר עם מה שכתבתי לעיל דף ע"ד. שכתבתי שאין בשבת איסור על הפעולה אלא על הפועל.—וכבר כתבתי בזה תרבה במשני"א—א. וגם בספרי זה—אכתוב כאן פרשת אתה שיש לה שייכות אל הסברא הג"ל.

בסנהדרין ט"ו. ואין מוסיפין על העיר. מנתני מילי א"ר שימי בר וי"א אמר קרא ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וכן תעשו. לדורות הבאין. והקשו בתוס'. ד"ה. את תבנית. תימא למ"ל וכן תעשו הא גבי סנהדרין ושבתים אמרינן דבעי ע"א. כדאשכחן במשה רמקי סנהדרות והוא במקום ע"א. ועוד קשה דפ"ק דשבתות תנן. דאין מוסיפין על העיר ועל העדות אלא כמלך ונביא ושבעים ואחד. ופי' שם בקונטרס דיליף ממשע דבעי שבעים ואחד ואי"כ גבי סנהדרין דיליף ממשע דבעי שבעים ואחד מהאי טעמא נמי ניבעי מלך ונביא בהעמדת סנהדרין. וי"ל דהכא מרבינן טפי משום דכתיב וכן תעשה משמע דאתא לרבויה כל תנן. ע"ש. פירוש לדבריהם: דבאמת לא צריך קרא דוכן תעשו למילף דאין מוסיפין על העיר אלא בסנהדרין של ע"א. דהאי ילפינן ממשע. כשם שילפינן גבי סנהדרין ושבתים. אלא דעיקר קרא דוכן תעשו צריך למילף דבעינן גבי הוספת על העיר מלך ונביא. וממילא ניהא דלא בעינן גבי סנהדרות ושבתים מלך ונביא משום דלא כתיב וכן תעשו. אלא דקשה לי אי"כ. כאן בסוגין דלא עסקינן כלל כמלך ונביא. אלא לענין ע"א בלבד. אמאי מייתי בגמ'. קרא דוכן תעשו. ומדוע לא אמרו דבעינן ע"א כדאשכחן גבי משה דהוי קאי במקום ע"א.

והנה לתרץ בהקדם דברי הש"ס בברכות ג"ה. א"ר יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אי"כ נמלינן בציבור תחילה. וכיו. א"ר שמואל בר נחמני אר"י. בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים. הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו משה רבינו. מנתנו של עולם אדם בונה בית ואח"כ מבניס לתוכו כלים. ואתה אומר לי עשה ארון וכלים ומשכן. כלים שאני עושה להיכן אבניסם. שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן וכלים. אמר לו שמא בצלאל היית וידעת א"ר יהודה א"ר. יודע הי' בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ וכיו. ע"ש. היטב סיגנון הגמ'. ונראה לרדק (א.) מה ענין סמיכות המאמרים של אין מעמידין פרנס על הציבור אל בצלאל על שם חכמתו נקרא. (ב.) מה זו חכמה יתירה לתבין שמן הראוי להקדים משכן לכלים. הלא דרך העולם כך הוא וכל אחד יודע. (ג.) מדוע באמת הפך משה ממה שנאמר לו מפי הקב"ה. (ד.) הקשו שם בתוס'. בברכות ד"ה. לך אמור. וא"ת היכא אשכחן שצוה הקב"ה לעשות משכן תחלה. הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. (ה.) מה הוא הסמיכות להא דאמר ר' יהודה א"ר יודע הי' בצלאל לצרף אותיות.

והנה לומר. לפי מה שהבאתי בספרי משנת אברהם דף י"ח. לתרץ קושיית תרא"ם. למת לן קרא דאין בנין בית המקדש דוחה שבת הא שבת הוי עשה ול"ת ואין עשה דבנין בית המקדש דוחה עול"ת. ותירצתי דלפי מה דמבאר בתוס'.

על הצבור אלא איך נמליכין בציבור תחלה כלומר. זאת היא הרבותא. דאפילו במקום שאי אפשר למנות אחר זולתו. לכל זאת שורת הדין להיות נמלך בהציבור תחלה. ושפיר מוכן הסמיכות של א"ר שמאל בר נחמני א"ר יונתן; בצלאל על שם חכמתו. אל מאמרו של ר' יצחק דאין מעמידין פרנס על הצבור. וכ"ו.

נמצאת אומר דעיקר הכתוב של וכן תעשו בא להורות שלא לעשות את המשכן על ידי צירופי אותיות אלא על ידי מלאכה. ומעתה מוכן תירץ התוס' הג"ל. בסנהדרין. וי"ל דהכא מרבינן טפי משום דכתיב וכן תעשו. כלומר. באמת לא צריך קרא לענין ע"א גבי אין מוסיפין על העיר דאת זה יכולין למילף ממשא כשם שלמדין נבי סנהדראות ושבטים. אלא דמוכן תעשו מרבינן. טפי כלומר עוד שאר דברים. והיינו דמרבינן מיני' דאין לעשות את המשכן על ידי צירופי אותיות אלא על ידי מלאכה כנ"ל. הוכן.

בודאי לא אמר לבצלאל יותר אלא לעשות את הכלים ואת המשכן. לכל זאת בצלאל ידע במאמרו של הקב"ה למשה שאמר לו וכן תעשו המרמז למנהגו של עולם. כי לדורות לא יהי מי שהוא יודע לצרף אותיות. ומזה נשמע לעשות את המשכן שלא על ידי צירופי אותיות אלא בפועל ממש. א"כ כלים שאני עושה להיכן אכניסם. א"ל שמא בצל אל היית. כלומר. משה התפלל מגיין יודע בצלאל שנאמר לו מפי הקב"ה וכן תעשו. ואמר שמא בצל אל היית ושמעת מה שנאמר לי וכן תעשו. ולפיכך שפיר הביא המאמר שיודע הי' בצלאל לצרף אותיות וכ"ו. כי זה היא והסבר להמאמר הקדום. למה הפך משה ממה שנאמר לו.

נמצא לפי זה שמשם מתחלה הבין שהצו הוא לעשות את המשכן על ידי צירופי אותיות. ולזה לא הי' עלול שום אדם אחר חוץ מבצלאל. כי שום אדם אחר לא ידע לצרף. וא"כ לא הי'. לו לשאול את ישראל אם הם מסכימים על בצלאל. הלא אין אחר שידע זאת חוץ ממנו. אלא מכאן שאין ממנים פרנס



סימן כ-ג

נותן טעם לפגם. שאלה בדבר שמן.

ב. נ"ה דינו של שמן של בית הרושת של אינם יהודים או של יהודים חפשים ואין להם שום השגחה של רבנים. אלא שמוחזקים שאינם עושים אלא שמן של זרעונים—אכל יודע שבשעת המלחמה עשו גם כן שמן של חלב ושאר דברים אסורים ושמנים של דגים טמאים—ואי אפשר לבחון את השמן הזה על ידי חימאים. כי הם אינם מוכרים את השמן בחביות גדולות כמו שעושים בתירושת של שאלה אות—א. אלא השמן בא בקופסאות קטנות. ואי אפשר לבחון כל קופסא וקופסא.

והנה בנוגע לשאלה א. מבואר בש"ס ע"ז. ל"ו. שגזירה קדמונית היתה לאסור את השמן מטעם התנות מיהו משום דלא שייך בה התנות כ"כ. כמו בייק. הוצרכו לתת עוד טעם לאסור משום זליפתן של כלים אסורים. מ"ר. שבאה פליטה מכח השמן שהריקו מכלי איסור. ע"ש. בתוס'. ל"ה. ד"ה. זליפתן. ושם ל"ו. ד"ה בשלמא. ור' יהודה הנשיא ובית דינו נמנו על השמן והתירוהו. והטעם שהתירוהו. מבואר שם משום דלא פשט איסורו בכל ישראל. ואין בזה כ"כ גזירה משום התנות. ונותן טעם לפגם מותר. ע"ש. בתוס' הג"ל. וכשם דף ל"א נרסינן נמי: אמר ר' ששת האי מישחא שליכא דארמאי אסור. אמר ר' ספרא למאי ניהוש לה אי משום איערובי מיסרא סרי. אי משום כישולי עכו"ם נאכל היא כמו שהוא חי. אי משום גיעולי עכו"ם נותן טעם לפגם הוא. ע"ש. ופיר' רש"י. איערובי

לעיל דף ס"ג. הבאתי דברים בענין נותן טעם לפגם. והנני מעתיק בזה מה שהעליתי בתשובה בענין נוטלים.

א. בדבר שמן תנעשה בבית הרושת של אינם יהודים. והוא נעשה מזרעונים של קאקא נאטס" והאנאליזא הנעשית על השמן זה על ידי המאים מובהקים. מעידה שהשמן הוא נקי מכל תערובות ואין בו אלא שמן של הזרעונים הג"ל. גם נתברר על ידי האומנים המובהקים שאי אפשר לעשות את השמן הג"ל. שיהי זך וטוב ויפה בריחו. עד שמגעילים את חירורה ואת כל הצינורות אשר השמן מזדקק בהם בהגעלה מעולה על ידי סטים. ובעצמי הייתי בבית הרושת בשעה שהזמינו את חירורה לכשל בה את השמן הג"ל. וראיתי את הגעלה על ידי סטים" שהיא אודים של המי חמין עד למאד. והאומנים הסבירו לי. שבכדי לעשות את השמן של קאקא נאט על צד היותר טוב. הם מנקים את חירורה ב"סטים" במשך של ג' ימים שלמים בכדי שלא יהי בהשמן הג"ל ריח רע ושום טעם קל מהמינים האחרים אשר נתבשלו בהחירורה מקודם לכן. ומעתה השאלה אם מותר להשתמש אותו השמן לאחר שקונים בבית הרושת כמה אלפים פונט בחביות גדולות מהשמן הג"ל. ונשלח מעט מהשמן הג"ל אל הלאבראטאריע לבחון. והאומנים במלאכת החימא מעדים שהשמן הוא נקי מכל שמץ של תערובות. או אסור לאכול.

כשיש תערובות של שומן בשמן באופן שאין בשמן ששים נגד השומן הלא כמעט כל השיטות הנ"ל. מתירות משום דהוי נותן טעם לפגם, וכאן יש עדות של חימאים שנאמנים לא פחות מערכאות שאין כאן שום תערובות בודאי שאין כאן חשש, ואפילו נאמר שאין הם יודעים ומבינים להרגיש בפליטה ובטעם אבל על כל פנים יודעים לברר שאין כאן תערובות של שומן בעין, ואפילו יש כאן פליטה של כלים אסורים והפליטה היא יותר מאחד בששים, הלא בפליטה של כלים הכול מודים דשומן בשמן הוי לפגם.

והנה כל זה מדינא, אבל משום מיגדר מילתא לו אמינא דאין לסמוך על בחינת החימאים, כמו ששמעתי בשם רבנים שאמרו דאם כאנו לסמוך על הבחינה החימאית בלבד, א"כ אין לדבר סוף, כל דבר ודבר לא יצטרך שום השגחה אלא כל אחד ואחד יעשה כפי הוראת החימאים ולא כפי הוראת הרבנים, וגם אני אומר שמצד מיגדר מילתא מן הראוי שלא לסמוך על החימאים בלבד במקום דאפשר, אבל כל זה אינו שייך לנידון דידן, מאחר שבצעמי נוכחתי לדעת שלא בלבד שאין מערבין בהשמן שום תערובות אחר, אלא שמגעילים את היורה ואת כל הסילונות ברותחי רותחין כמה ימים קודם שמבשלים את הקאקא נאט שמן, בכדי להפיג את הריח הנקלט בהכלים, א"כ מה חשש יש כאן, ובפרט במדינתנו שאין שום עצה אחרת להשיג שום שמן אחד אשר יהי' כשר מצד הדין, מלבד שמן המדובר ממנו בשאלה ב), שהוא אסור לפעניד כמו שאכאר לקמן.

והלא גדולה מזו ספק בת"ח, כלל ל"ה, הובא בס"ו, יר"ד, ס', ק"ח—ד, המנהג להקל לקנות מן העובדי כו"ם, דברים המבושלים בכליהם, שאין בהם משום בישול עכו"ם, דסתם כליהם אינם בני יומן, ואע"ג דנ"ט לסגם אסור לכתחלה, מכל מקום לא חשבינן הקנייה לכתחלה, לכן נוהגים פה קראקא לקנות האגוזים שלמים שמבשלים העכו"ם או שאר דברים, עכ"ל. והנה שם יש ספק שמא אין ששים בהאגוזים נגד פליטת האיסור של הכלים, והא דסתם כליהם אינן בני יומן הוי רק ספק כמו שהבאתי לעיל בשם הרא"ש, דהא העכו"ם משתמשים בכליהם בכל יום, לכל זאת התירו, בני"ד, שיש לנו עריבות בטוחה על ידי תעודת החימאים שאין כאן פליטה אחרת, ולכל הפחות נאמין להם שאין כאן אחד בששים, וגם ידועה מבוררת שהכלים אינן בני יומן, ונוסף לזה שהכלים והסילונות הוגעלו, על אחת כמה וכמה שאין כאן שום חשש ופקפק.

ובשו"ת דברי חיים מהגה"ק זצ"ל מסאנדרו, יר"ד ס', נ, נשאל על השמן הכא ממרחקים שיצא עליו קול שמערבין בו שומן איסור, מה דינו, והשיב להתיר, ומפרש גם כן דברי הש"ס הנ"ל, דמה שאמרו לחוש לזליפתן של כלים אסורים, ולא חששו לעירוב שומן בשמן, שמע מינה דלזה אין לחוש כלל, משום דשומן פוגם את השמן, ובודאי לא ילקלו את השמן על ידי ערבוב של שומן, ואין כאן חשש אלא משום פליטת כלים, וזה הוי נותן טעם לפגם, ומסיק שם להתיר מטעם ס"ס, שמא

שלא נתערב בו יין, סרי מסריח, מבואר מדבריו או שבזמן הגמ' לא הי' חשש שיערב שומן של טריפה בשמן, וכל החשש לא הי' אלא שמא יערבו יין, ועל זה אמרו דין מסריח את השמן, אכל באם הי' חשש שמא מערבין שומן הי' אסור דשומן בשמן אינו מסריח, או דיש לפרש דברי רש"י, שעל שומן לא הי' שום חשש משום דזה הכול מודים שמקלקל את השמן, והחשש הי' רק לשמא מעדיבים יין, ועל זה אמרו דגם יין מקלקל את השמן ובכך אין שום חשש, נמצאת אומר, דיש ספק כשיטת רש"י אם שומן טריפה פוגם את השמן או אינו פוגם.

אולי שיטת הרמב"ם ז"ל, מבוארת דבשר פוגם את השמן דכך מפורש בפ"ז ממאכלות אסורות, והרמ"א בס' ק"ג—ד: ספק דרק יש מחמירים דבשר אינו פוגם את הדבש, אבל את השמן לא הזכיר כלל ומסכים לדעת המחבר שבשר פוגם את השמן, והש"ך שם חולק ומסיק דשמנינות בשמן לעולם נותן טעם לשבח בין חי ובין שלוק.

ובפ"ג שם מבאר השיטות, ומביא שגם שיטת התוס' היא דבשר בשמן נותן טעם לשבח ולא לפגם, ולהלכה אינו מסיק שם.

והנה מהנ"ל ברור שכל השאלה והמחלוקה שבין הרמ"א והש"ך היא דק באם אין ששים בהשמן נגד השומן טריפה, דאו השומן נותן טעם בשמן, ופליגי אם טעם זה הוי לשבח או לפגם, והיינו בשומן בעין שנתערב בשמן, אבל בפליטה של כלים אסורים שנשתמש בהם שומן אסור, הכול מודים שאפילו אין ששים בהשמן נגד הפליטה של איסור, השמן מותר משום דפליטת שומן או בשר אסור, בשמן, הוי לפגם ואנן פסקינן נותן טעם לפגם מותר.

והנה הרא"ש שם בע"ז, הקשה אמאי אנו מתירין בסתם כלים של עכו"ם משום דהוי אינן בני יומן, הגם דעכו"ם משהמשים בכליהם בכל יום, ואמאי לא אמרינן דלטעמי קפילא כמו דאמרינן בחולין צ"ז, ותירץ משום דיש כאן ספק ספיקא, ספק אם נשתמשו בו היום וספק שמא נשתמש בו דבר שהוא פגום בעין, ובספק ספיקא לא הטריוחו חכמים להטעים לקפילא, ע"ש, וע"י בתוס' ע"ז ל"א, סוף ד"ה, אי משום גיעולי עכו"ם, מבואר מדבריו דאפילו אם הי' לנו ספק אם הדבר איסור פוגם את ההיתר או לא, לכל היותר הי' צריך להטעים לקפילא והוא הי' נאמן באם יאמר שיש בו טעם איסור אלא שהטעם סגום.

ומעתה נראה שבשמן דידן שבשאלה א), אין כאן שום חשש, דהא הבחינה הנעשית על ידי החימאים שהם יותר נאמנים מקפילא, דבקפילא אין כאן אלא חזקה דלא מדעי אומנותי, אבל חימאים הללו הממונים מאת הממשלה ואם יתברר ששקר בדבריהם לא לכד שהם מרעים בזה את אומנותם אלא ענש יענשו מאת הממשלה, ואם הם אומרים שאין כאן שום תערובות אפילו אחד באלף למה ניחיש לה, הא אפילו

לחם של גוים. כי אינו יכול להיות שלא יהי' כותי אחד שלא יתקן בך. ואמרינן בכתובות שמתבואה אחת מצלת על כולן ואי"כ. הוא הדין בני"ד. והרמ"א ז"ל סיים שם; וכבר אמרו בירושלמי דגדרים די לך במה שאסרה תורה. ואמרו גי"כ. הפסוד מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובירושלמי גבי התרת שמן. דב לא אבל. א"ל שמואל. רב אכול או אגא אכתוב עליך זקן ממרא. וכי' עד דאסרה עליי ואכל. כמו שהביאו התוס' בפרק אין מעמידין — ע"ז—ל"ז —

והענין הדבר שהגה"ק בעל דברי חיים לא דאה את התשובה הנ"ל כרמ"א. והתכוון לדבריו בהא דמחבואה אחת מצלת על כולן. ממש כדברי הרמ"א. וכמה גדולים דברי חכמים וצדיקים. אבל בכל אופן. מתשובת רמ"א הנ"ל יש עדות ברורה שכל מה שכתבתי למעלה שדיד וקיים.

והגם שהדין הנ"ל אינו צריך עוד לשום סעד. כי נאמן עלינו הרמ"א בפסקו בתשובה. הנ"ל. הלא מפיו אנו חיים. לכל זאת ראיתי להעתיק מה שכתוב בתשובת רבינו ירוחם. ספר אדם וחיה. כתיב י"ז—ז. בסוף דבריו; ושמן שבשלו גוי מותר דלא חישינן שמא ערב בו דבר טמא שמסריחו. ולא משום בישולי גוי דנאכל כמות שהוא חי הוא. ומשום גיעולי גוים ליכא דני"ט לפגם היא. פשוט. עכ"ל. מבואר בדבריו שכל דבר איסור כגון שומן פוגם טעמו של שמן. כנ"ל.

הגעלה על ידי סטים.

והנה תלמיד חכם אחד כתב לי שיש לחוש שמא אין "הסטים" כלומר הכל של המים תמין שבוה הם מגעילים את היורה מועיל להגעלה. כי דוקא במים המבשלים ומעלים רתיחה מועלת הגעלה. ושוב יש לתוש לכתחלה. כמו בכל כלי שאינו בן יומו שלא נגעל. שאסור לבשל בו היתר. אלא דהא ליתא דכבר פסק מרן זצ"ל באב"ג. י"ד. סימן קי"א. דאפילו מים המתחמים על ידי האודים—פאָרע—חשוב כלי ראשון. ולא אמרינן הזויעה נחה בהמים. והמים הם כלי שני. אלא דביון שהזויעה ייש בה כח להחם מים צוננים עד שמעלים רתיחה. אין זה ענין לכלי שני שהחמימות אשר בה אינה מעבשו. רק מה שהוחם כבר והולך ומתקרר. ע"ש. הרי ברור מללו. דבחום של הסטים עצמו בודאי שמועלת הגעלה. ואם יתעקש מי שהוא ויאמר. דלא התיר מרן ז"ל אלא שם. משום שסוף כל סוף הגעלה נעשית במים אבל לא "בהפאָרע" עצמה. הנני משיב לו. דבני"ד. אין שום חשש בכל אופן. דהא כלל הוא בהגעלה כבלעו כך פלטו. דבר שהבלוע נכנס בו על ידי בישול. הגעלתו בכישול. ואפילו נאמר שהבל של המים אינו בישול.—ובאמת אינו כן דהבל האודים הוא מים — אבל הלא כל הבישול אינו אלא בדרך זו. ואם נתנו בהיורה בראשונה שומן. גם כן לא נתבשל במים אלא על ידי האודים של הבל המים. וכשם שהבלוע נכנס לתוך דופני הכלי על ידי "הסטים" כך היא הגעלתו. ומה שיש לחוש בהגעלה על ידי "סטים" — פאָרע" הוא שאפשר אם נשער את הסטים במשקל נגד מים הוא יותר קל ממים. נמצא שאין ששים במים נגד הבלוע. אבל הלא בכלי שאינו

אין מערבין בו שומן. ואפילו תאמד שמערבין שמא פוגם. ועוד כתב טעם להתיר משום דמבואר כרמ"א ס'. קי"ד.— לענין כבשים שקונין מן העכו"ם. הגם שיש שמערבים יין בהכבשים. אולם אם ידוע שיש עכרים אחד שאינו מערב יין בהכבשים מותר ליקח מכולן כל זמן שאינו ידוע שיש בהכבשים עירוב של יין בודאי. דתלינן לקולא באיסורי דרבנן. ע"ש. בש"ך. ז. דזה דומה למה דאמרו בכתובות דף כ"ז. דאם יש שם מחבואה אחת מצלת על כולן.—וכוננת הגה"ק הנ"ל. היא דמשום ספק ספיקא הוי דק איסור דרבנן ובכנון זה אחד מציל על כלם.

ובתשובה השני להשאל הנ"ל. כתב עוד פעם שמדינא אומן נאמן וכ"ש. סותרים גדולים. ע"ש. והנה בי כן. בהשמן שלנו אין כאן אפילו בית מיחוש. דהא יש כאן חזקה דאומן וסותרים. וליתר תוקף ועוז והיא אצלי העיקר. היא העדות של החימאים המעידים על השמן שהוא נקי מכל. והיא עדות מעולה וטובה. ובפרט לאחר שנוכחתי לדעת ובעיני ראיתי איך שמגעילים את היורה ואת כל המסתעף אליי קודם זיקוק של הקאקאינאט. בכדי להפיק את ריח של שאר שמנים .

ועתה עיינתי בתשובת רמ"א ס'. נ"ד. שדן על שמן זית שמחליקים את החביות בשומן של חזיר כדי להעמידו בחביות של עץ. וכתב שם תשובה להתיר ומתוך דבריו למדתי כמה דברים המועילים לשאלתינו. שם הקשה בהא דאין מעמידין הנ"ל דאמרו; אי משום אערובי מסרי סרו. ואמאי לא חישינן לבשר ושומן חזיר. אלא על כרחך רזה הוי נותן טעם לפגם. והו' כמו שכתבתי לעיל. ועוד כתב שם; דבנדון זה שרוב הנכרים אוכלים אותו ואין מרגישים בו טעם חזיר שהרי אוכלין אותו בימי ענוהיהן — הכוונה בימים שאסור להם כפי חוקי דתיהם לאכול בשר—ולא מרגישים טעם. גם מסיחין לפי תומן כן. ומעולם לא נשמע כזה פוצה פה. דודאי שיש בו ששים או שאינו נותן טעם—הכוונה. ואפילו אין בו ששים. בודאי הוי נותן טעם לפגם—ושרי. וכתב שם עוד ואע"ג דכתב האגור דמימיו לא ראה ולא שמע שום מדינה שסמכו אקפילא. (גם בש"ע פסקינן דלא סמבינן האידנא אקפילא) מכל מקום נראה בני"ד. שאנו בעצמינו טעמנו אותו כמה פעמים ולא טעמנו בו בלום דליכא למיחש כלל. ועוד כתוב שם; ואע"ג דהוביתו התוס' מסוגיית הגמ' דשומן בשמן הוי לשבת. מכל מקום צריבים אנו לומד שגם התוס' אינם חולקים על הש"ס דקאמר למאי ניחוש לה. אלא על כרחך צריך לחלק דכשהוא שלוק ונעשה כמשקה הוי לפגם. וכ"ו. א"כ. כשנמחה ונימוח ביד כותי רנעשה כמשקה פשיטא דהוי לפגם. אלא דאף בשמן עצמו קודם שנעשה משקה אין לחוש לעירוב שמן. דהא מסקינן שם—בע"ז—לו—דר' יהודה הנשיא התיר את השמן. ועל כרחינו התיר שנאסר בימי משנה מכה חשש תערובות שומן. כמו שמוכח מדברי התוס'. ומדהיתירו ש"מ דלא חישינן לתערובות. ובהא נקטינן כרבי דהתיר השמן.

ועוד כתב שם; ועוד לא ניחוש לשומן חזיר כל זמן דלא ידעינן לי. מטעם שכתב המרדכי בפרק אין מעמידין בשם ר"ב ז"ל. ואפילו לדברי ר"ת דאוסר שמרי יין. מכל מקום מותר

לדבריו מקרירה שאינה בת יומא דקרינן לה נותן טעם לפגם ובודאי שאינה פוגמת התבשל כל כך עד שלא יהי נאכלת. וכ"ו. ואע"ג דנותן טעם לפגם מנבלה גמרינן לה. וכל שדאוי לגר שמה. נבילה ואע"פ שנפגמה. התם היינו טעמא מפני שנאכלת בפני עצמה ולפיכך אסורה עד שתפגם מאכילת גר אבל איסור תערובות שהולכין בו אחר נתינת טעם. וכל שטעמו פוגם תבשיל קצת מותר לפי שאינו נותן טעם. דאדרבה פוגם הוא. אבל עדין צריך ליישב היכי גמדינן לה מנבילה וכ"ו ע"ש. בדברי הר"ן. ועי' בתוס' ע"ז. ס"ז. ד"ה. ואידך קדידה בת יומא.

והנה לי להסביר דברי הר"ן הנ"ל. דהנה באכילת דברים אסורים יש הנאת מעים ויש הנאת גרון. והנה מנבילה שאינה ראוי לגר שהיא מוסרתה. לכל זאת לאחר שאכלה המעים מתמלאים. ויש כאן הנאה. אלא שאין כאן הנאת גרון. ואז דינא שדוקא באם הנבלה פגומה הרבה עד שאינה דאי לגר. שדי. אבל בפגומה רק במקצת אסורה. דהא יש כאן הנאת מעים כמו שיש בכל נבילה. ואין הפגם במקצת של הנאת גרון חשוב לבטל את הנאת מעים. אבל בדבר שאינו ממשי אלא נותן טעם. ואפילו כשמעורב איסור בהיתר ואין בהיתר ס' נגד האיסור. אי אפשר לומר שמעט האיסור הוא הממלא את המעים. דבלתי האחד משישים של האיסור הוי המעים מתמלאים. ובכן אין כאן הנאת מעים כלל. ומה שיש כאן אינו אלא הנאת גרון. ואם הנאה זו פגומה אפילו במקצת הרי היא כמו שאינה ולכן שדי.

והנה לי לומר עוד טעם לדבר אמאי באמת אמרינן דאפילו פגום פורתא נמי הוי נותן טעם לפגם. ובדרך אחד יתבאר סיבת פלוגתת ר"מ. ור"ש. בע"ז. ס"ז. דהנה יש נפקא מינה מהיכן ילפינן דנותן טעם לפגם מותר. דאי ילפינן ממה שאמרה תורה לגר אשר בשעריך תתננה. היינו לשון מתנה. ואין אדם נותן מתנה דבר שהוא פגום אפילו קצת. וכל הנותן בעין יפה הוא נותן. אבל אם ילפינן ממה שאמרה תורה או מכור לנכרי. אפשר דרק בא למעט דבר שפגום לגמרי ואין מי שיקחנו. כי דבר פגום לגמרי אי אפשר למכור. אבל פגום במקצת אפשר למכור. אם ימכרנו בול ימצא נכרי אשר יקנו.

והנה לי בספר אור חדש בפסחים בסוגיא דחוקי הקשה לפי מה שכתבו התוס' שם דף כ"ב. ד"ה. ור"ש. דר"ש. סובר דלא כחוקי אלא כר"א. דכל מקום שנאמר לא תאכל. משמע איסור הנאה. דמניין לו לר"ש דרשה זו. הא מנבילה דכתיב היתר נתינה לגר. לא מצי למילף. דהא ר"ש. דורש מהאי קרא במס' ע"ז. ס"ז. דנותן טעם לפגם מותר. ואיצטרך ליי להאי קרא. ומסדיפה לא מצי למילף דהא מסקינן בקידושין ג"ט. וכן בחולין דף פ"ה. דר"ש. סובר דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא. ובעי אותו למיעוטי חולין שנשחטו בעזרה.

והנה לי לתרץ דבאמת ר"ש. יליף היתר של נותן טעם לפגם מקרא דלגר אשר בשעריך תתננו. ומאז מכור לנכרי. שהוא קרא מיותר יליף דבכל התורה כולה איסור אכילה כולל גם איסור הנאה. נמצאת אומר. שהיתר נותן טעם לפגם יליף

בן יומא. אין צריך כלל ששים במים נגד הבלוע. עי' אר"ה תנ"ב. יו"ד. קכ"א. בט"ז—ב. ולאמיתו של דבר "סטים" מגעיל הרבה יותר ממים. כי מים אינם מגעילים אלא בשעה שמעלה רתיחה. "וסטים" היא רתיחה של מים. וכל זמן שיש "סטים" יש רתיחה. מה שא"כ. במים.

והנה לי לומר דבנ"ד. אפילו לכתחלה אין צריך להגעיל הכלי מדינא. דהא בבית הזיקוק הזה עושים דק שמנים. ויש שעושים. כלומר. מזקקים שמן טריפה. היינו שנתוש שמעדיבם שומן עם שמן. אבל בשום אופן אין מבשלים שם שומן בלבד. כי מלאכתם היא מלאכת הזיקוק של שמן. ואפילו נניח שבשלו בהיורה שמן שהי' בו חלק גדול של שומן. נמצא שהבישול הזה הי' בישול של דבר פגום בי שומן בשמן קי"ל דהוי נותן טעם לפגם. והלא קדירה שנתבשל בה דבר איסור פגום אינה צריכה הגעלת כלל. ואפילו לכתחלה מותר לבשל בה דבר היתר בלי הגעלה כמו שכתב הרב הבית יוסף בסימן צ"ד בשם התוס' והרא"ש בסוף ע"ז. ע"ש. בד"ה. כתוב בהג"א ט"ו בתרא. ועי' במש"ב ס"י ק"ג. ו. ד"ה. דע שאר"ה. שכתב דדוקא כשאיסור פגום בעצמו שאינו ראוי לגר כלל כי הא ודאי הכלי שדי. ע"ש. ולפלא לי שלא הזכיר דברי הביי הנ"ל. ששם מבואר דאפילו נתבשל בהקדירה דבר שאינו פגום מעיקרו אלא נעשה אח"כ. פגום גם כן הקדירה מותרת לכתחלה. ולא אסרו לכתחלה אלא בכלי אינו בן יומא. שבשעה שהאיסור נתבשל בו הי' לשבת. ואפילו נאמר שדברי הפמ"ג הנ"ל בדוקא נאמרו. היינו דבר שהי' פגום מעיקרו. מאן נימא לן דשומן בשמן שמתערב לא נעשה פגום טרם בישולו. ועוד בהיותו צונן מתפגם. ובפרט שכמעט כל האחרונים פוסקים בדברי הביי. ואין מחלקים בין פגום מעיקרו להשביה ולבסוף פגום. ועי' שדי המד מערכת הגו"ן כלל ל"ב—ו. ובדרכי תשובה. ס' צ"ד.

והנה לי כאן מקום לשאלה ששאל אותי ידידי הרה"ג ר"י הירש"ה הא"ן שליט"א דאי"כ דשמך נפגם על ידי תערובות של שומן. והוא דבר שבמצואות. איך אכלו. בימי המלחמה האחרונה. כל תושבי המדינה—הנץ מהיהודים התרדים—את השמן שידענו בבירור שהי' בו תערובות של חלק גדול של שומן. ולא שמענו שיתרעמו שהשמן הי' פגום ומקולקל. דהא נותן טעם לפגם אין הפירוש שהי' האיסור מקלקל את ההיתר לגמרי עד שיהי קץ באכילתו. אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובותו. כדאיתא ברש"י ובר"ן ע"ז. ס"ז. וביר"ד סימן ק"ג—ב. ואפילו כשאינו לא לפגם ולא לשבח פליגי הש"ך והמ"כ. עי' שם בפדמ"ג. שפ"ד—ב. ובכן אין כאן שאלה מדוע לא התרעמו אלו שאכלו את השמן שמעורב בו תערובות שומן. דעל פגם כל שהוא לא התרעמו. ובפרט שזה בדור דשמך בלא תערובות מעולה מזה שיש בו תערובות.

נותן טעם לפגם פורתא.

והנה לי. בפרק שוכר את הפועל בע"ז. הביא דברי רש"י הנ"ל. דמה דאמרינן בג"מ ואינה נאכלת כשהוא לפגם. לאו דוקא אינה נאכלת אלא כל שנפגם פורתא שרי והביא הר"ן ראי

ר"ש. מקרא דלגד אשר בשעריך תתנו, וא"כ. גם פגום במקצת נתמעט ממקרא זה. כאמור. דמתנה משמעה על רבר שלא נפגם כלל. ורי מאיר סובר דמקרא דלגד אשר בשעריך תתנו בא ללמד שכל מקום שנאמר בתורה לא יאכל איסור הנאה במשמע. וקרא רמכוד לנכרי. למעט נותן טעם לפגם. אלא דמקרא זה אי אפשר למעט רק פגום גמור. ולא פגום גמור כלבד אלא סרוחה מעיקרא. כמו דאמרינן בע"ז. ס"ח. ור"מ. שהוא למעוטי סרוחה מעיקרא. כלומר. משום דיליף ממכור ולא מלגד אשר בשעריך. והבן.

נאמנות החימאים.

ובענין אם יש לסמוך על החימאים. כבר כתבתי לעיל דלדידי הרבר פשוט שיש לסמוך עליהם ק"ו מכמילא. והגם רבס' צ"ב ובצ"ח-א. כתב הרמ"א. ואין נוהגין עכשו לסמוך אעובד כורים. ומשערין הכול בס'. הלא הרמ"א בעצמו בתשובה הנ"ל. כתב דגבי שמן אין חשש. רמדינא מותר בלי טעימת קפילא. כנ"ל — כי החמאים אינם גדועים מעדות של ערכאות הנאמנים אפילו באיסור אשת איש. וידידי הרה"ג ר"י הירשאהרן ממאנטריאל העיר אותי שבשרת שואל ומשיב תליתאי. חלק-א. ס' ש"ע. וכן בשורת מהרש"ם ח"ג. רט"ו. כתבו בפשיטות שסומכין על הבחינה של החימאים. והרה"ג העתיק לי הלשון של שר"מ. (כי אין הספרים הנ"ל תחת יד) אבל כיון שע"פ כעמיא בחנו שאין בו שום תערובות רק שאומרים שאפשר שיש בו איזה רבר ולא נוכל להרגיש. פשיטא שאף אם יש ודאי הוא רק מעט דמעט ואין לחוש כל דכטל בשישים. דאם הי' יותר משישים ודאי היינו מרגישים ע"פ כעמיא. עכ"ל.

והרה"ג הנ"ל כתב לי על זה: ולא אדע אם לפי דבריו היינו יכולים להתיר לבשל בקרירה בת יומא אם ע"פ חימאי לא ירגישו את הבליעה ואני מסופק מאד בזה. עכ"ל. ולא הבנתי דבריו כלל. דבקרירה בת יומא אשר תתן טעם בתבשיל היינו שלא יהי' יותר מס' בהתבשיל. בודאי שבחינת החימאי תאמר שיש בו טעם. הלא על זה אנו רנים ואומרים שהבחינה של החימאי היא מדויקת. וכל שאין בתבשיל ס' נגד הפליטה של הכלי תראה הבחינה החימאית שיש כאן תערובות. ולפי דברי החימאים הבחינה שלהם מוצאת אפילו טעם הבי קלוש.

והנה הגם שהנאונים תגיל כבר פסקו לסמוך על בחינת החימאי. ודבריהם הוא פסק הלכה. אבל אולי יבוא מי שהוא ויאמר דאינו דומה לנאמנות קפילא וערכאות. רהתם ידעינן דהכפילא או הערכאות יודעים את האמת. אלא רבאנו לחוש אם אומרים אמת. על זה אמרו חכז"ל. דמאמינים להם שאומרים האמת. אבל בבחינת החימאי אפשר שאפילו אומרים אמת היינו שאומרים מה שהבחינה מראה להם. אבל אולי אין הבחינה המדעית מועלת עד שנסמך עלי' לעיני איסור.

אולם הא בורכא. דהא השי"ס כלו מלא מענינים כאלו שחכמים סמכו דבריהם על חכמת הטבע. לרוגמה: עי' ירושלמי

ערלה—א. הובא בתוס' קירושין ל"ו. ד"ה. כל כשהומרת יונקת מן הזקנה עליהן נוטין לצד אחר—וסימניך דהאי מאן דאכיל מדחברי" בהית לאיסתכולי ב"ו. נדה. ס"א. בגר שאבד בו כלאים צובעו ומותר—אימרא וכיתנא בהדדי לא סליק להו צבעא. ועי' שם: תניא אבא שאול אומר מעשה בסלע בית חורין שהיו מחזיקין בה טומאה. ולא יכלו חכמים לבדוק מפני שהיתה מרובה והי' שם זקן אחר. ורי יהושע כן חנניא שמו אמר להם הביאו לי סדינים. הביאו לו סדינים ושראן במים ופרסן עליהן. מקום טהרה יבש מקום טומאה לא. ובדקו ומצאו בור גדול מלא עצמות. ועי' שבת פ"ה. ומנא לן דהא דקים להו לרבנן. בשיעור יניקה. מילתא היא למסמך עלי' ולומר בקיאין הם החכמים בעבורת אדמה לידע כמה יונקים. שלא תתמה לומר מי הרדיע לבריות שיעור יניקה ואיך יוכלו לעמוד על כן. ע"ש. ברש"י. וכל הטריפות לסוגיהן הן מה שחכז"ל ברקו ומצאו שזה חי חה מת. כי רק שמנה מיני טריפות נאמרו לו למשה מסיני. חז"ל. מ"ג. וחכז"ל עמדו לברד כל סוג וסוג של מיני טריפה עד שהרמב"ם ז"ל פ"י מהלכ'. שהיטה מזנה מאלו שאמרו חכז"ל. שבעים טרפות. והלא רבר זה אינו אלא חכמה מדעית בידיעת הטבעים של בעלי חיים. וע' בכרתי ופלתי סוף סימן מ'. שסומך עצמו בהוראה לענין ניטל הלכ'. על מה שהשיבו לו המוצצה של פרפסרים מרעיים בעיר האלי. ע"ש. ועי' מנחות מ"ג. בענין צביעת תכלת והכירו. שכל הבחינה להכיר הוא ענין חימאי. ועוד מקומות רבות בשני התלמודים שאין כאן מקום לפרטם.

חוב לברר היכי דאפשר

ובנוגע להשאלה ב). אם מותר לאכול את השמן של בית הויקוק של אינם יהודים. או של יהודים חסשים. שאין להם השגחה. אלא שמוחזקים שאין משתמשים אלא בשמן של זרעים. נראה לי דאסור לאכול עד שמבררים על ידי בחינת החמיא שהשמן הוא נקי מכל תערובות.

וטעמא דידי הוא. דהיכי דאפשר לברורי מבררינן ולא סמכינן אחזקה כזו. שבאמת אינה חזקה כלל. דאין זו חזקה טבעית וגם אינה חזקה מכה סברא. דאפשר ואפשר שהיום מוקקים רק שמן של זרעים ולמחר כשחסר להם שמן של זרעים או שנתיקר מעט ודומה לזה. יערכו גם שומן. ובפרט שידענו בבירור שבשנים האחרונות כלם עירבו שומן בשמן מחמת חוסר השמן ולא הודיעו כלל מזה ולא כתבו על הקפסאות ששמן זה אינו נקי. ומה שייך לומר להאמין לאינו יהודי על טרפות במקום שאפשר לברר. ומה שסמכו לפנים על נאמנות הסוחרים כמו שהכאתי לעיל בשם שרת דברי חיים. היינו לפנים שלא היתה להם שום אפשרות לברר. כי בימיהם ובמדינתיהם לא היו מצוים חמאים אשר ידעו לבחון ולברר. לא כן עתה שבנקל לקנות חביות של שמן ולשלוח מעט שמן אל בית האומנים להבחינו.

והר"י הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכ' מאכלות אסורות פסק שיש מצות עשה של הבדלה בין הטמא ובין הטהור. ומבאר להלחם משנה שם דדעת הרמב"ם ז"ל היא דעשה רבדיקה ועשה

ואפילו נאמד שיש כאן רוב. כלומר שרוב שמן הוא כשר—
דבר שיש להסתפק בו הרבה. ולפי דעתי אדרבה רוב שמן
שבארצות הללו אינו כשר — גם בן אין הנדון שלנו דומה לשם.
דהתם בודאי ישראל כותבים ואין לנו אלא ספק אם כתבם
כהוגן מפני שאין אנו יודעים מי כתבם ושמן אינו מחזק
למומחה. ועל זה אמרינן דרוב מצוין אצל תפילין מומחין הן.
כי אין לנו דבר המתנגד לזה. אבל כשקונים אצל אינו יהודי,
שאינו לו שום חזקת כשרות. וחשוד לבשל שמן עם שומן. הלא
זה דומה וגרע עוד יותר ממי שקונה מאינו מומחה. ואם גבי
תפילין צריך לברוק כל פעם. הכא על אחת כמה וכמה. דהא
אינו מומחה. אינו חשוד שיכתוב תפילין בודון בחסירות
ויתירות. אלא שאנו חוששים שמא לא כיוון יפה. הגם דכמו
כן נוכל לומר שמא כיוון יפה. דהא גם אינו מומחה אפשר
שיטון ויכתוב כמו מומחה. אבל דבר שיש בו חשש איסור
תורה איך אפשר לקנות אצל אינו יהודי בשעה שהוא חשוד
שבדון מערב בו דברים אסורים כדי להרוויח. ואם תתירו
בשביל שלא יהי אפשר לברר מטעמים האמורים מצלה. איך
תתיר לכתחלה באפשר לברר.

וְנִי גרע זה מריאה שלא נברקה ראנן מחמירין אם לא בהפסד
גדול. יו"ד ל"ט—ב. דהתם הכול מודים רבדיקת הריאה
אינה אלא מדרבנן. אלא כיון דהצדיק חזיל בדיקה. אסרו
אפילו דיעבד כשלא נברקה. ובגליון היר"ד שלי ציינתי בדברי
הגר"א ז"ל שם שמראה מקום לדברי היש מחמירין שבדמ"א:
כמו דמסקינן שם י"ב—א. היכא דאפשר. וכ"ו. הלכך בשאר
י"ח טריפות דלא אפשר לא אפשר אבל בריאה דאפשר למיבדק
לא סמכינן ארובא. דאב"ן. עכ"ל הגר"א. ולא הזכיר דברי בה"ג.
משום דלדעת הבה"ג אפילו נברק מבפנים ולא נברק מבחוץ
בנפיחה טריפה. והראב"ן אינו מטריף אלא בשלא נברק כלל.
ועי' במדרכי פ"ק דחולין. תק"פ.

וְנִי בספר שושנת עמקים מבעל פרי מגדים ז"ל. סוף סימן
ט"ו. דאפילו ברוב וחזקה. היכי דאיכא לברור בקל
מבדרינן—ואפשר דאף מיעוטא דמיעוטא אפילו הבי כל דיש
לברר בקל מבדרינן על ידי שאלה וכדומה. ועל ידי טורח גדול
הוא דסומכין ארובא ואחזקה כההוא דח"י טריפות. וכדברירנא
במקום אחר. ודיאה דבכל הוא. או דמיעוט המצוי הוא בטריכות.
עכ"ל דבמיעוט המצוי צדיכים אנו לברוק אפילו כשיש טורח.
והשתא ק"ו. לנירון דירן. דאין שום טורח בבדיקה זו לשלוח
את המעט שמן להימאים לברוק. ואין כאן רוב להיתר אלא
אדרבא רוב לאיסור יש כאן. ובפרט שהגוים חשודים. בודאי
שאינן להתיר בלא בדיקה. ובדיקה זו מעכבת אפילו ברעב.
כן נראה לפע"ד לדינא. וה"ד יצילני משגיאות.

כתבתי כל זה בכדי להוציא מלבן של אלו שאינם בני תורה
השמים אור לחושך. והתירו את השמן הסתם בלי שום
בחינה. ואסרו את השמן הכשר. שבאמת אין עליו שום חשש
ומקפוק.

ראכילה אחד הוא. כלומר. צורך הבדיקה הוא מפני איסור אכילה.
ע"ש. וא"כ הכא נמי גבי שמן יש עשה רבדיקה לידע בבירור
ששמן זה הוא שמן של זרעים. ואיך נאכל סתם שמן של נכרים
ולסמוך על עדותם שהוא נקי בשעה שיש לנו היכולת לברוק
ולדעת הרבר על בריו.

וְהָנָה יש להסתפק אם די לבחון ג' פעמים. היינו אם בחנו
על ידי אומנים. ג' פעמים בזמנים שונים את השמן
של בית הזיקוק של אינם יהודים ונמצא נקי מתערובות. אם
על ידי כך יש להחזיק את השמן של בית הזיקוק הלה בחזקת
כשרות לעולם או לא. כי שמעתי מצדיקים את הכשר השמן
הנ"ל. יען שכבר בחנו ג' פעמים בזמנים שונים ונמצא כשר.
ולפע"ד. לא תועיל בחינה זו אלא להכשיר את השמן הנבחר.
למשל באם קונים אלף לוגים שמן בבת אחת. ובוחנים מעט
מן השמן. אז השמן הזה כשר אבל בשום אופן אי אפשר לתת
חזקת כשרות לאינו יהודי.

דָּאָא כתב הטי"ז בהלכי תולעים ט' פ"ד. דלא מהני חזקה זו
ד"ג פעמים אפילו להחמיר. אלא ברבר דלא אתי מעלמא אבל
כדבר דאתי מעלמא לא שייך הך חזקה. ואפילו לפי דברי המגן
אברהם או"ח ס. תס"ז. ס"ק—י"ב. דבתלתא זמנים שונים מהני
חזקה. אפילו בדבר דאתי מעלמא. לכל זאת אין זה מועיל אלא
בדבר טבעי. היינו דכיוון דאיתחזיק תלתא זימנא אמרינן שכך
הוא הטבע של הרבר. וטבע אינו משתנה. אבל אין בזה ברי
לתת חזקה כשרות ונאמנות לאינו יהודי. הגע כעצמך. אם נדע
באיזה נכרי שהעיר ג' פעמים עדות מכוונת ואמת. הבי בשביל
זה יהי הנכרי כשר לעדות.

וְכָל הענין של ג' פעמים אשר תועיל להחזיק. לקוח מהתוספתא
דע"ז. הובאה בתוס'. מנחות מ"ג. אין לוקחין תפילין
אלא מן המומחה ואם לקח ממי שאינו מומחה ומצא בירו שנים
או שלשה צמדים בודק ממנו תפילין אחד של יד או של ראש
בצמיד הראשון וכן שני וכן שלישי. ע"ש. וכתבו שם בתוס'.
והא רתנן המוצא תפילין מכניסן זוג זוג אע"פ שלא בדיק.
התם משום כבוד דתפילין לא חישינן. אי נמי מוצא שאני.
דרוב מצוין אצל תפילין מומחין הן. עכ"ל. התוספות. מבואר
מדבריהם דלפי התירץ הראשון אפילו היכי דיש רוב לא סמכינן
אלא מצדיכין לברוק ג' תפילין מן ה"ג צמדים. ולפי התירץ
שני אינו צריך לברוק גבי תפילין במקום שיש רוב. א"כ. לפי
התירץ הראשון לא מהני הבדיקה בנ"ד אלא על השמן הנידון.
היינו באם קונים אלף לוגין. צריך לברוק מאותו שמן—ובאן
לא שייך לומר לברוק ג' פעמים דהלא כל השמן אחד הוא.
ומזיקוק אחד ומבשול אחד יוצא—אבל לאחר הבחינה לא
איתחזיק שום חזקת כשרות לאותו בית החרושת. דהא לא עדיף
מאותו שאינו מומחה. וכי על ידי זה שאנו בודקים את ה"ג
תפילין ומוצאים אותם בכשרות. מותר לנו לקחת ממנו תפילין
מעכשו ועד עולם. והלא אפילו מכאן ולהבא גם כן נצטרך
לברוק את תפילין. אלא אפילו לפי תירץ השני של התוס'.

ר. שמעון לשיטתו בד הלכות שונות
פלפול חריף מאת הגה"ק האדמו"ר ז"ל
מאסטראווצא.

לא תועיל להם הזמה זו להציל את הנידון, דהא ישארו עוד שנים, והנידון יהרג על פיהם. ואי יוזמו שנים מהשלשת לא יצילו אף אחד מהעדים, דהא כתב הר"י מיגאש. דאם מזימין את השנים גם השלישי נהרג, (כלומר, אי לאו דילפינן מקרא דאין עדים נעשים זוממין עד שיזומו שלשתן.) משום דבדיני נפשות כל אחד מעיד שהוא ראה וגם חביריו העדים ראו, ואם מזימין את השנים ממילא הוחזק שקרן במה שהעיד שהוא דאח את האחרים בשעה שראו, דהא חבריו הוזמו, וא"כ לא הי' להם שום עצה אחרת אלא להזים את שלשתן בכדי להציל את הנידון, ובכן הייתי אומר דעדות של שלושה פסולה משום דלא היו בזוממי זוממין, לפיכך איצטרך קרא לגוספיו ואין מדייק ר' שמעון מזה דאין העדים נעשים זוממין עד שיזומו שלשתן.

א"ל דאפשר לתרץ קושיית הרשב"א הנ"ל באופן אחר, והוא, דאין הערים יכולים לומר להציל את הנידון באנו, דאם כן למה הי' להם נחיצות להזימם, הלא הי' אפשר להם להכחישם, דאו היו מצילים את הנידון והעדים לא היו נהרגים, אולם לרי' חסדא הסובר בשבועות מ"ז, בהדי סהרי שיקרא למה לי, ועדים המכחישים נפסלים לכל עדות כשם שהעדים הנכחשים נפסלים, אין תירץ זו עולה יפה, דהא לא הי' להם עצה להכחיש את הערים בכדי להציל את הנידון, דאו הם בעצמם יהיו פסולים לעדות, ושוב יכולים לומר להציל את הנידון ולא להרוג את העדים באנו, ושוב תקשה איך תתכשר עדות של שלושה ולא איתר לדרשה דר"ש, דאין נעשים זוממין עד שיזומו שלשתן, אלא על כרחך דר"ש, דאיתר לי' קרא ליהיא דרשה סובר כ"י הוגא, דעדים המכחישים אינם נפסלים אלא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה מעידה, ולכן היו להם עצה להכחיש ולא להזים, ואין להם להעדים המזימים טענה של להציל את הנידון באנו, והוי עדות שיסנה בזוממי זומין, ואיתר קרא דאו שלשה לררשה כ"י שמעון דאינם נעשים זוממין עד שיזומו שלשתן, ובכן מתבאר ד"ר שמעון סובר כ"י, דזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, וזה אשר רצונו לבאר.

וב"ה יתבאר טעמי' ד"ר שמעון הסובר דחמץ לאחר זמנו מותר, דלכאורה קשה אמאי לא יליף ר"ש, דחמץ לאחר זמנו אסור בק"ו מנותר, מה נותר שאינו בכל יראה ובבל ימצא אסור לאחר זמנו ומצוה לשרפו, חמץ שאסור בכל יראה ובבל ימצא אינו דין שאסור לאחר זמנו, כשם שיליף ר"י ק"ו מנותר, דחמץ בעי שרפה.

א"ל דעל ק"ו דר"י יש להקשות, דהאי ק"ו פריכא הוא, דהא כתבו התוס' בפסחים כ"ט, ד"ה, דב אשי, דהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, משום דלא יראה ניתק לעשה ולכן אינו עובר עליו כשמבערו לבסוף, ע"ש, ובע"כ, דאין הפירוש שאינו עובר עליו, אבל איסורא איכא, ככל לאו

לעיל דף ע"ה, הבאתי קושיית האור חדש בפסחים, דהיכי מצי ר"ש למילף היתר של נותן טעם לפגם מקרא דלא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה, הא איצטרך ללמד דכל מקום שנאמר בתורת לא יאכל, לא תאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, כדאמרין בפסחים כ"ב, והנני להעתיק בכאן פרפרת אחת בקשר אל הקושיא זו, בשם הגאון הנפלא וצי"ע, הרב ה"ק ריח"מ הלוי זקל"ה אדמו"ר מאסטראווצא, ולטוב יזכר ידידי החסיד ר' ישראל יצחק בלימאן שי"ת שמסר לי את הקונטרס הלזה שהי' שמור אצלו בכתב יד מימי נעוריו.

א) במסכת מכות דף ה': ר"ש, אומר נאמר ע"פ שנים עדים או שלשה מקיש שלשה לשנים, מה שנים אין נעשין זוממין עד שיזומו שניהן, אף שלשה אין נעשין זוממין עד שיזומו שלשתן וכ"ו.

ב) בפסחים דף כ"ח: ר"ש, אומר חמץ לאחר זמנו מותר, דכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, בשעה שישנו בתאכל מצה ישנו בכל תאכל חמץ, יצא לאחר זמנו וכ"ו.

ג) ל"ו ס"ז, נותן טעם לפגם מותר, דכתיב לא תאכל כל נבילה, לגר אשר בשעריך תתננה, הראוי לגר קרוי נבילה, שאינה ראוי לגר אינה קרוי נבילה וכ"ו.

ד) מכות דף י"ז, ר"ש, סובר כל שהוא למכות.

והגאון הקדוש הנ"ל אמר לקשר כל הארבעה מאמרים הללו באופן דלהלן:

ד'הנה יש להקשות איך מדייק ר"ש, דאף שלשה אין נעשין זוממין עד שיזומו שלשתן מדכתיב ניב שלשה שהוא מיותר, הא אפשר דאינו מיותר, אלא דאיצטרך לגופא, דאי לא קרא הייתי אומר דעדות של שלושה פסולה, ולא הכשירתה תורה אלא עדות של שנים, וטעמא דמילתא: משום דהרשב"א ז"ל הקשה, הא כל עדות של דיני נפשות לא הוי בזוממי זוממין, דאם יתזמו המזימין, יכולים לומר, לא להרוג את העדים היתה כוננתנו בשעה שהזמנו אותם, אלא להציל את הנידון באנו, (כשם שאמרו בסנהדרין דף מ"א, יכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו) אלא דהרשב"א ז"ל תירץ דאינם יכולים לומר להציל את הנידון באנו, דאם כן למה הזימו את שני הערים, הלא די הי' להם באם היו מזימים רק עד אחד מן הערים, והיתה העדות בטילה, ובוה היו מצילים את הנידון ולא היו מחייבים מיתה את העדים, והנה תירץ זה מעלה ארוכה, באם יש כאן רק שני עדים, אבל בעדות של שלושה, שוב הודא הקושיא לדוכתא דאין זו עדות משום דאינה בזוממי זוממין, והכא לא שייך לומר, דהי' להם להזים רק אחד מעדות, דהא

נבלה. ע"ז. ס"ז. דקשה הלא האי קרא איצטרך לכדרשינן כפסחים. ב"א. דכל מקום שנאמר לא יאכל וכ"ז אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. (היא קושיית האור חדש שהבאתי לעיל דף ע"ח.) אלא דאיכא למימר דיליף איסור הנאה בחמץ מלא יאכל חמץ, לא יהי' בו היתר אכילה, כדחוקי אבל קשה דאיכא נפ"מ. דאם יליף איסור הנאה מלא יאכל, אין בו מלקות, דאין לוקין על הנאה, ובאם יליף מלא תאכלו כל נבלה, לוקין במו שלוקין על האכילה, דמחד קרא נפקא, אך ד"א. דסוף סוף אין לוקין על הנאה דמשכחת באין בו מעשה, ושפיר יליף מלא יאכל איסור הנאה, ואייתר קרא דלא תאכלו כל נבלה לנתן טעם לפגם מותר, והיינו דר"ש לשיטתו דסובר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו משום דליכא למילף מעדים וזממין, משום דחזמה חידוש הוא, מפני שסובר כר"ת גבי כתי עדים המכחישים זמין, ובכך אייתר לי קרא להתיר נתן טעם לפגם.

אלא דיש לדחות דאפשר דאין רא"י ממה דמתיר ר"ש נתן טעם לפגם, דסובר דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, דשמא סובר לוקין על לאו שאין בו מעשה—כלומר, רממה דמתיר נתן לפגם אין רא"י—ואלא דתקשה א"כ איך יליף נתן טעם לפגם מלא תאכלו כל נבלה וכ"ז הא איצטרך לחמץ בפסח בהנאה, ואין ללמוד מלא יאכל, משום דאיצטרך לא תאכלו כדי ללקות על הנאה הגם דמשכחת בלא מעשה, דהא אמרת דהוא סובר לוקין על לאו שאין בו מעשה, זה אינו, דאפשר לתרץ, לפי דברי הרב המגיד בס"ח מהלכ' מאכלות אסורות, דדבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא על ידי אכילה, ובכך חמץ שהוא רבר אכילה אין לוקין על הנאה בלבד, דהנאה בלבד היא שלא כדרך הנאתו, ולכן אין מן הצורך ללמוד מלא תאכלו כל נבלה דהא סוף כל סוף אין לוקין על הנאתו בלבד דהוי שלא כדרך הנאתו, ושפיר יליף ר"ש איסור הנאה מלא יאכל, ואייתר ליי לא תאכלו כל נבלה להתיר נתן טעם לפגם, אבל באמת סובר ר"ש, דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

אלא רוח אינו, דהא ר"ש, סובר כל שהוא למכות, וכתב המהרש"ל, דמאן רסובר רלוקין על כל שהוא סובר דלוקין על שלא כדרך הנאתו, דאין לך יותר שלא כדרך הנאתו מכל שהוא, וא"כ, לדידי' היו לוקין על הנאת חמץ, וגם דהוי שלא כדרך הנאתו, ושוב איצטרך לא תאכל כל נבלה וכ"ז לאיסור הנאה של חמץ, ולא אייתר להתיר נתן טעם לפגם, אלא ע"כ, כדאמרן, דסובר דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, ואייתר ליי לא תאכלו כל נבלה להתיר נתן טעם לפגם, והיינו דר"ש לשיטתו דסובר כל שהוא למכות, ודר"ק ע"כ דברי הגה"ק האדמו"ר מאסטרואוצא זצקל"ת.

הנתקתי הדברים מחמת חיבת הקודש לדבריו של אותו גאון וצדיק נפלא בסגנונו המיוחד, והגם שדברים אלו לא נאמרו אלא לפלפולא בעלמא, והרבה יש להשיב ולסתור ולבנות כדרכה של תורה בהג"ל, ואכ"מ. ואי"ת ארחיב הדיבור בכל פרט מפרטים האמורים מעלה, ועוד חזון למעוד.

הניתק לעשה, דא"כ, למה נתקו הכתוב לעשה, בלא זה ג"כ אין עונשין על לאו דבל יראה, דהא הוי לאו שאין בו מעשה, אלא ע"כ, דלכך הוי כל יראה ניתק לעשה לומר לך דהמשהה חמץ על מנת לבערו אין כאן שום איסור כלל, וא"כ הק"י, מותר מופרך, דמה לנתר משום דעל כל פנים יש בו איסור דאורייתא כששרפו לבסוף, לפיכך טעון שריפה, אבל חמץ כשמשהו אין כאן שום איסור, ואיך יליף ר"י ק"י, מותר, ואין לומר, דגם נותר אין בו שום איסור כששרפו לבסוף, משום דגם נותר הוי לאו שאין בו מעשה, וניתק לעשה, זה אינו, דהא מאן דסובר דנותר הוי לאו שאין בו מעשה סובר דלא הוי ניתק לעשה, דהא אמר לא מן השם הוא זה, מכות—ד.

אלא דעל ר"י היליף ק"ו מותר דחמץ טעון שריפה, אין כאן קושיא בג"ל, דהא הוא סובר שם במכות ד' דלוקין על לאו שאין בו מעשה, וא"כ, לדידך, הוצרך הכתיב לנתק את הלאו דבל יראה לעשה בכדי שלא ללקות עליו, אבל איסורא איכא, ושפיר יליף ק"ו מותר דחמץ טעון שריפה.

ולפ"י זה מיתשב מה שהקשינו על ר"ש, אמאי לא יליף ק"ו מותר, דחמץ לאחר זמנו אסור, דהנה טעמא דר"י דסובר דלוקין על לאו שאין בו מעשה, מבואר שם במכות—ד, דיליף מעדים וזממין דישנן במלקות הגם דהוי לאו שאין בו מעשה, וקשה היך ילפינן מעדים וזממין, הא אמרינן דעדים וזממים חידוש הוא, דמאי חזית דציית להגו ציית להגו, ב"ק— ע"כ, אך תתוס' שם חידוש הוא דאמרינן דעדים וזממים הוי חידוש, הוא דוקא לר"י הונא דסובר דשתי כתי עדים המכחישים זמין, אינם נפסלים אלא זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה מעידה—או עדי חזמה חידוש הוא דצייתי לאתרוגין, אבל לר"י חסדא הסובר דגם בעדים המכחישים כלם נפסלים, אין חזמה שום חידוש, ע"ש, בתוס' ובכך ר"י הסובר דלוקין על לאו שאין בו מעשה ויליף מעדים וזממים, בע"כ, דסובר דחזמה לאו חידוש הוא, משום דסובר כר' חסדא דגם גבי הכחשה כלם נפסלים, ובל זה ניחא לר"י, אבל ר"ש, הלא ביארנו לעיל דהוא סובר כר"ה, דזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, וא"כ, חזמה הוי חידוש, וליכא למילף מעדים וזממין דלוקין על לאו שאין בו מעשה ובע"כ, דר"ש, סובר דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, והמשהה חמץ על מנת לבערו אין בו שום איסור דלכך הוי ניתק לעשה שלא יהי' בו שום איסור, דעל זה בלבד שאין לוקין עליו לא הי' צריך להיות ניתק לעשה, דהא הוי לאו שאין בו מעשה, וממילא אין ללמוד לאסור חמץ לאחר הפסח בק"ו מותר, דהא הק"י, פריכא, מה לנתר שיש בו איסור, מה שאין כן חמץ שאין בו איסור כלל, ובכך ר"ש, לשיטתו הסובר דאין שלשה נעשים וזממים עד שיזמו שלשתן בע"כ, סובר דחמץ לאחר הפסח מותר.

ובזה יש להסביר שיטתו של ר"ש, דנתן טעם לפגם מותר, מדרשה דלא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנתה, הראוי לגר קרוי נבלה ושאינה ראוי לגר אינה קרוי

נשואי ערכאות

והנה, בעצם שאלה זאת כבר כתבתי כסתיק משפטי עזיאל אה"ע סי' כ"ט והעלתי להלכה שנשואין אלה אין להם חלות להצריך גם לפטורם. ועתה אני מוצא לחזור ולדון בהרחבה לברורה ולבונה של הלכה זו:

היות האישות בישראל

כתב הרמב"ם ז"ל: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה, שנאמר: כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלה הם מצות עשה מן התורה (הלכות אישות פ"א ה"א). מכאן למדנו שהסכמת האיש והאשה להנשא זו לזה והכנסת האשה לתוך ביתו של האיש אינם מהוות חיי אישות בישראל אלא אם ידעה לישא אשה שתהיה מיוחדת לו מצוה עליו לקנות אותה בפני עדים ודק אחרי"כ תהיה מותרת לו ותחשב כאשתו לכל דבר, וליקוחין אלה שנעשים על פי דין תורה הם מצות עשה מן התורה ובל הנשא אשה שלא בדרך זאת בטל מצות עשה זאת.

ועוד כתב קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שברה ובועל אותה על אם הדרך והולך, וזו היא הנקראת—קדשה משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר: לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל כוועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה, לפי שבעל קדשה (שם הלכה ד'). פירוש דבריו דבהלכה א' שבמיחד לו אשה ומכניסה לביתו בלא מצות ליקוחין שבתורה אינו עובר בלאו דלא תהיה קדשה, אבל עושה הוא איסור של בטול מצות עשה, וזהו שכתבו אבל ההדיוט אסור בפלגש (בלא כתובה ובלא קדושין) אלא באמה העבריה אחרי היעוד (הלכות מלכים פ"ד ה"ד). ובהלכה ד' שבוועל אשה באקראי חמור טפי שעובר משום לא תהיה קדשה, בספר המצוות כתב: צונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או שטר או כביאה וזו היא מצות קדושין והרמו עליו כי יקח איש אשה ובעלה (מצות עשה ר"ג), במצוות לא תעשה כתב: הזהיר שלא לבא על אשה בלא כתובה וקדושין והוא אסור: לא תהיה קדשה מבנות ישראל, וכבר נכסלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר, והוא אומרו אל תחלל את בתך להזנותה, ולשון ספרי: זה—המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות, ושמע מינה למה כפל לאו זה בזה הלשון ואיזה ענין נוסף בו וזה שכבר קדם שהבא על הבתולה בין שיהיה מפותה או אונס אין חיוב שום עונש מן העונשין אלא קנס ממון ולקחת אותה וכו', לפי שזה שדנתי לענשו ממון לבד הוא כשיקרה שיפתנה איש או יאנוס אותה אבל כשיהיה הענין ברצון שניהם יחד וכהסכמתה אין דרך לזה, והראיה בזה הטעם באמרו לא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה, לפי שהפתוי והאונס לא יקרה אלא מעט, אבל כשיהי' בבחירה והסכמתה ירכה זה ויתפשט בארץ וכו', ועל זה הלאו דפנויה לוקין עליו.

בספרי משנ"א חלק א, סימן—כתבתי קונטרס גדול בדין נשואי ערכאות, אם נשואין כאלו בלא חופה וקדושין מזיקים לגט או לא, והעליתי לדינא דאיש ואשה הדדים ביחד לשם אישות צריכים גם כשמתפטרים זה מזה, והאשה רוצה להנשא לאיש אחר, וכשהגיע ספרי הנ"ל אל יד הגאון הנעלה ר' בן ציון מאיר חי עזיאל, רב הראשי לארץ ישראל בירושלים, כתב לי קונטרס גדול שבו הוא חולק על דברי, וממנו נודעתי שזה כמה שנים ישב הרה"ג הנ"ל על מדוכה זו בספרו משפטי עזיאל חלק אה"ע סי' נ"ט. והעלה לדינא שנשואין כאלו אין להם שום ממש, וחיי האישות שהאיש רר עם אשה בלי חופה וקדושין אינם מצריבים גט.

והיות שהקונטרס הנ"ל של הגאון מירושלים הוא ארוך עד למאד יותר מעשרים דפים ברפוס, אי אפשר לי להעתיק ולהדפיס את כל הקונטרס, והנני מעתיק רק את הדברים העקריים אשר בהקונטרס, אלו אשר הרה"ג הנ"ל מסתמך עליהם בפסקו ואת תשובתי אשר השבתי אל הרה"ג הנ"ל גם בן בתכלית הקיצור, ומתוך תשובתי יראה הרואה את ההשגות שהשיב עלי הרה"ג הידושלמי, גם הנני מעתיק מכתבים אלי בנידון זה מאת ידידי הגאון הגדול ר' יוסף אלי' הענקין מניו יורק אשר יגע ועמל הרבה להעמיד הלכה זו על תלה.

בהדפיס הדאשונים הרה"ג, עזיאל מבסס את התידו, והנני מעתיקם כלהלן:

הספר משנת אברהם זה הגיע לידי בימים האחרונים, ובקראי מצאתי ראיתי תשובה שבסימן י', ובראותי את נושא השאלה שקרא לה המחבר: קדושי ערכאות נדהמתי, כאילו יש — ח"ו — קדושין בנשואין אודחיים אלה שנעשים בערכאות, והלא דבר ידוע הוא לכל איש מישדאל שאין קדושין אלא בישראל ולפי משפטי תורת ישראל, וכך הוא לשון הקידושין המקובל בישראל: הרי את מקודשת לי, שהוראתו היא דאסר לה אכולי עלמא כהקדש, כלומר: מיוחדת ומזומנת לי, ומתוך כך אסורה אכ"ע כהקדש (קדושין ב' תד"ה דאסר) — מכאן שאין לשון קידושין נאמר אלא בנשואין שהם נעשים עפ"י תורת ישראל שיש בה דין הקדש, וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל, דאמר: ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת ויהי' משמע הדברים באותו לשון שקנאה כמו שביארנו (ה' אישות פ"ג ה"ה).

נכאן אתה למד דלשון הקדושין הוא דק אותו הלשון שמשמעותו שהוא קונה אותה לאישות ולא למלאכה (עין קדושין ו), ולא שמסכים ליתד אותה לו לשם הזדווגות מינית, הסכמה לנשואין אפילו אם מצטרפת למעשה נשואין של חיי איש ואשה אין לו שם קדושין אלא שם מגונה של בעילת זנות, ובאמת כל הפוסקים שעסקו בהלכה זאת קראו את השאלה בשמה הנכון: נשואים אורחיים או נשואי ערכאות, וכל דבריהם בהלכה זאת היו כותבים על יסוד זה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קדושין, אבל לא עלה על דעת מישהו לקרוא קדושי ערכאות.

מכוונים דהנה דבריו בהלכה זאת קשיין מרישא לסיפא. דברישיא כתב שלא יאמר האב וכו' הריני שוכר בתי הבתולה לזה וכו' לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. הרי לך מפורש שאיסור זה הוא אפילו אם נותנה לאיש מיוחד, ולבסוף כתב אבל אם מניח בתו הבתולה מוכנת לבל מי שיבא עליה, לכן נראה ודאי שפירוש דברי הרמב"ם הוא שאם תאמר שרשאי למסור את בתו לביאה שלא ע"י לקוחין הרי' הוא יכול למוסדה למי שהוא הואיל ולא אגידא בראשון ואין נאסרת לעלמא בביאתו אליה והרי בתו מוכנת לכל מי שיבוא עליה בהסכמתה או בהסכמת אביה וזה גורם שתמלא הארץ זמה כמו שכתב בספר המצות ותזנה הארץ הלכך המכין בתו לכך אפילו אם ייחדה לו עוברים שניהם בלאו דלא תהיה קדשה בבני ישראל. והראב"ד ז"ל הבין כן דברי הרמב"ם ולכן השיג עליו וכתב: אין דעתי מסכמת לזה שאין קדשה אלא שעומדת בקובה וכן אמרו בספרי לא תהיה קדשה אזהרה למזנה וכו'. ולכאורה אין כאן השגה שהרי גם הרמב"ם כתב: מוכנת לכל מי שיבוא עליה. וזה מוכח ודאי שהראב"ד פירש דברי הרמב"ם כמו שכתבנו דאפילו במיוחדת לאחד נמי הוא בגדר האיסור של לא תחלל בתך להזנותה ובאיסור של לא תהיה קדשה. ולכן השיג עליו.

בזו נתפרשו דברי הרמב"ם כהוגן ובכלל דבריו יוצא שכל ביאה שלא קדמו לה קדושין אפילו אם היא מיוחדת לו אסורה מלאו דלא תהיה קדשה שעוברים עליו גם האיש וגם האשה, ועתה צריכים אנו למצוא מקור דין זה. שהנה הראב"ד השיג עליו וכתב: אין קדשה אלא מזומנת והיא מופקרת לכל אדם אבל המיוחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור והיא הפילגש הכתובה בפסוק (ה' אישות ס"א ה"ד וה' נערה בתולה ס"ב ה"ז) והרמב"ן כתב אבל הנראה מדעת הברייתא הזו שקדשה היא העומדת על הדרך מזומנת לזנות מאיסודי אדם ומכל הביאות דחוקים וקרובים כענין הכתוב הקדשה היא בעינים (הרמב"ן ספר המצוות שורש ה' ומל"ח שנה). והמ"מ כתב ונראה סיוע לרבינו ממה שאמרו בהדבבה מקומות: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ואם לא היתה הפנויה שאינה מופקרת באיסור מן התורה לא היו סומכין על חזקה זאת ראיסורא דרבנן כולו אינשי לא זהירי בה. ועוד מרקאמר רבי אליעזר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה. פירוש ונפסלה מן הכהונה ואע"ג דלא קיימא לן כוותיה, מ"מ משמע דאיסור לאו איכא. דאי מהתורה היה מותר היכי אמר ר' אליעזר רמקריא זונה. ואפשר לומר שכתוב זה הוא כדברי המתרגם שהוא אזהרה לשפחה והבא על אשה שלא לשם אישות עובר בעשה דרחמנא אמר כי יקח איש אשה ובעלה והיתה לו לאשה כשירצה לבוא עליה יהיה באישות (מגיר משנה ה' אישות שם). ולפי זה אודא לה גם ראיתו הראשונה במה שאמרו אין אדם עושה בעילת זנות דאע"ג שאין בו לאו וכדעת הראב"ד איסור איכא משם בישול עשה.

זכך מקום קשיא לי בדברי המ"מ שחדש לנו עשה מדכתיב והיתה לו לאשה כשירצה לבוא עליה יהי באישות. ואין זה מוכרח ואדרבה אפשר לבעל דין שיפרש מקרא זה ובעלה והיתה לו לאשה משבעלה נהייתה לו לאשה שבאמת

זכ"ו אלה ברור מללו שגם במיוחד לו אשה בהסכמתה עוברים שניהם האיש והאשה בלאו דלא תהיה קדשה בבנות ישראל. כלומר לא תעשה דבר שגורם להיות קדשה ועבירה בלאו דלא תחלל בתך להזנותה וכדרכת הספרי. וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות, ולפי זה צריך לומר דמה שכתב בהלכותיו נצטוו ישראל שאם ירצה לישא אשה יקנה אותה תחילה וכו' וליקוחין אלה מצות עשה מן התורה הוא להודיענו עיקד הוית הנשואין שאינם בישראל אלא כשהם במצות ליקוחין שהם הקדושין, ואם לא עשה בן ביטל מצות עשה. וגם עבר על לא תעשה דלא תהי' קדשה שהוא חמור משום שנשואין של בחירה והסכמה עלולין להשתמש ולהרבות הזנות בארץ כאמור, ולא תזנה הארץ.

נמציינן למדין מרביר הרמב"ם בספר המצוות ובהלכותיו דכל איש הבא על אשה שאינה נשואה לו בקדושין ברינה של תורה בין אם זה היה באקראי כגון מצא אשה בדרך ובעלה בהסכמתה ובין אם יחדה לו לאשה והכניסה לביתו ביטל מצות עשה דליקוחין ועבר על לאו דלא יהיה קדש. אל תשיבני ממה שכתב הרמב"ם ז"ל הבא על הפנויה אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אע"פ שהיא במלקות לא נעשית זונה וכו' (הלכות איסורי ביאה, מה"ה ה"ב). הרי שקדשה שנאסרה בתורה אינה אלא המופקרת לזנות. ואין זו תשובה שבאמת קדשה היא אע"פ. שיחדה עצמה לאיש אחד ומכל שכן כשהפקירה עצמה, והרמב"ם הכי קאמר אע"פ שהיתה קדשה מרוצה ביותר שהפקירה עצמה לכל, לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה. וכתב זה להוציא מדברי ר"ע שאמר זונה זו מופקרת ופסולה לכהונה אלא אע"פ שאינה נקראת זונה הרי היא במלקות וכמו שכתב בה' אישות.

וסובר הרמב"ם שלא נחלק רבי אליעזר באמרו פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה אלא לענין פסולה לכהונה דכתיב אשה זונה וחללה לא יקחו וכו' וכמ"ש בפ"ה ה"א. אבל בלאו דלא תהי' קדשה לא נחלקו כלל ולכל הדעות היא בכלל בעילה שלא קדמו לה קדושין שהיא אסורה והלכך היא בעילת זנות ואפילו אם היתה מיוחדת לו.

ברם עומדים לפנינו דברי הרמב"ם: אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל בתך להזנותה שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממוץ לאב. הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה וכו' — לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. שזה שחייבה תורה לאונס ומפתה ממוץ ולא מלקות כשאירע הדבר מקרה ולא מרעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שרבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי, אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא והמכין כתו לכך הדי היא קדשה ולוקה הבעל והנבעלת משום לא תהיה קדשה וכו' (הלכות נערה בתולה פ"ב ה"ז). מכאן אתה למד שאין איסור דלא תהיה קדשה אלא במופקרת לזנות ולא במיוחדת לאישות, וזה סותר למ"ש כהלכות אישות ובספר המצוות, אולם כשנעין בדברי הרמב"ם נבין שדבריו

חכמים כמו שהותר להרבות לו עד שמונה עשרה נשים (סנהדרין כ"א).

אבל בלא קדושין אסור לכל אדם אפילו למלך מלאו דלא תהיה קדשה, וכן דאיק הרמב"ם וכתב: משנתנה תורה נאסרה הקדשה לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה, ולשון זה מוכיח שגם במיוחדת לו היא בכלל קדשה כיון שבעלה בלא קדושין וחויא בעילתו בעילת זנות, והרא"ה פסק כהרמב"ם וכתב שנמנעו מלבעל אשה בלא כתובה וקדושין ועל זה נאמר: לא תהיה קדשה מבנות ישראל, (החנוך מצוה תקע, וסוגין דגמרא מוכחה כן דגרסינן התם: אל תחלל בתך להזנותה, יכול בכהן המשיא בתו ללוי וישראל הכתוב מדבר, ת"ל להזנותה בחלול שבזנות הכתוב מדבר במוסר את בתו שלא לשם אישות ופירש"י מוסר את בתו לאדם לבעילת זנות שלא לשם אישות (סנהדרין ע"ו), מכאן מוכח בפירוש דמוכר את בתו שלא לשם אישות זהו חילול שבזנות אפילו אם הוא מוסרה ליחדה לו לאשה והיינו משום דאין אישות בישראל אלא כאשה המקודשת לו דכתיב כי יקח איש אשה או כמ"ש המ"מ: כי יקח איש ובעלה והיתה לו לאשה, כשירצה לבוא עליה יהי באישות (ה' אישות פ"ב ה"ד).

ודבר בדור ומוסכם לכל הוא שאין אישות בישראל אלא באשה שהיא מקודשת ואפילו למ"ד פלג מותרת אין הפלגש נקראת אשתו אלא פילגשו והם הם דכרי רש"י בפירושו על התורה: אל תחלל בתך להזנותה—במוסר בתו פנויה לביאה שלא לשם קדושין (ויקרא י"ט כ"ט), דכל שהוא מוסרם שלא לשם קדושין הוא מוסרה שלא לשם אישות, דאין אישות אלא בקדושין, וכלל גדול אמרו, כל ביאה שהיא לשם קדושין מקודשת שאינה לשם קדושין אינה מקודשת (תוספתא קדושין פ"א ה"א), וכן פסק מדן ז"ל: אין האשה נחשבת אשת איש אלא ע"י קדושין שנתקדשה כראוי וכי ואם בא עליה לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו ואפילו אם ייחדה לו אלא כופין אותה להוציאה מביתו (אה"ע סי' כ"ו).

והנה הכית שמואל כתב: ואם היה גלוי שנושא אותה לשם אישות הוי קדושין בביאה (שם סק"א), הרי לך מפורש דאין אישות אלא בקדושין (ועיין ביאור הגר"א שם סק"ג).

• • •

עד כאן דברי הגאון ר' בצמ"ח עזיאל שליט"א בנוגע להמקורות להחיר בלא גט, ובתשובתי להדה"ג הנ"ל לא השבתי על הדברים הנ"ל, כי על כל הדברים הנ"ל עמדתי בספרי משנ"א חלק א, ולא הנחתי מקום שלא דנתי בו, אלא שאין לדברים הללו שום שייכות לעצם הדין אם חיי אישות מצריכים גט או לא, כי בהנ"ל אנו דנים רק בנוגע להאיסור שהאדם עושה בזמן שנושא אשה שלא בחופה וקדושין, מה היא עבירתו, איסור עשה וכדומה, אבל אין זה נוגע כלל לדין הגט, הגע בעצמך כהן שקידוש גרושה ועבר על איסור לאו, או אפילו למ"ד קידושין תופסין בחייבי כריתות, שזה שנשא אשה האסורה לו באיסור כרת, הכי אינה צריכה הימנו גט, ובפרט

מקרא דובעלה למדו שאשה נקנית בביאה (קדושין ט:), ויותר נכון הוא מ"ש הרמב"ם ז"ל שאם ידעה האיש לישא לו אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה או מרכיבו, כי יקח איש אשה ובעלה (סה"מ מ"ע רי"ג), ועל כל פנים בדברי המ"מ לא מצאנו מקור לדברי הרמב"ם שגם במיוחדת לאיש אחד יש בו איסור לאו דלא יהיה קדש, אלא שיש בזה ביטול מ"ע דכי יקח איש אשה ובעלה, אבל מדברי הרמב"ן בתשובותיו מוכח דס"ל דגם איסור זה אינו דכתב: פילגש מותרת להדיוט שהרי דוד נשא אותה ולא הוזכר בכתוב ולא בגמרא הפרש בין מלך להדיוט ומצינו גדולי ישראל נושאים אותה שנאמר: ועיפה פילגש כלב וגדעון שופט שדבר בו ה' כתוב בו ופילגשו אשר בשכם ופילגש בגבעה אילו היתה אסורה עליו לא אמר הכתוב ויקם אישה וילך וכתבו: ויאמר אבי הנערה אל תתנו וגם הוא היה מתבייש בזמתו.

לכן כתב שגם דברי הרמב"ם אינם לאסור פילגש להדיוט ולהתירה למלך, אלא כך אמר: וכל הבעל אשה לשם זנות לוקה ולשם זנות היינו שפוגע בה ובעלה ולא שיחדה לעצמו לשם פילגשות דהיינו קדשה, ולא אמר כל הבעל בלא קדושין לוקה, והכ"מ תירץ דברי הרמב"ם וכתב: ואין מכל אלה תשובה על רבינו דאיכא למימר דהנך פילגשים היו אמה העבדיה אחרי יעוד.

ועל מ"ש שהרמב"ם לא אסר פילגש להדיוט כתב: ויש לתמוה איך העביר עינו מ"ש אבל הדיוט אסור בפילגש (כ"מ הלכות אישות פ"א ה"ד).

והנה להשגת הרמב"ן מפילגשים דדוד וכי י"ל כמ"ש המ"מ ולדעת רבינו כך היא הגירסא פילגשים בלא כתובה ובודאי שכך היתה הגירסא לפניו בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מלכים (פ"ד ה"ד).

וכן מוכח מ"ש הזהיר שלא לבוא על אשה בלא כתובה וקדושין (מל"ח שנה"ה), והנה הרמב"ן השיג עליו שכתובה היא מדרבנן, ועיין במגלת אסתר שהוכיח מדברי הרמב"ם שהוא פסק כתובה מדרבנן וכן כתב, שחכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (ה' אישות פ"ו הלכת נערה בתולה פ"א ה"ד).

וכל מקום תקנת חכמים זאת יש לה עיקר מדברי תורה וכמ"ש רש"י ז"ל מהר ימהרנה לו לאשה יפסוק לה מזהר כמשפט איש לאשתו שיכתוב לה כתובה וישאנה (עין משנה למלך ה' נערה בתולה פ"א ה"ג ד"ה וראיתי לרש"י) מכאן שתקנה זו היא קדומה בישראל מזמן נתינת התורה.

וכי"ן שכן שפיר יש למר דפילגש שנאמר בכתובים היא אשה נשואה בקדושין ולא בכתובה, בזה אין איסור בדבר אלא שעשה שלא כתקנת חכמים ומלך מותר אפילו מתקנת

יעבנו מלישא שלא כדת, ואיו מצא כהדר"ג בספרי אפילו רמו קל המאפשר לטעות שמי שנושא אשה שלא כדת מו"י, עושה חלילה, "כתורה" ושאני מתיר "לכתחלה" לעשות כן, למה ידבר דברים ויכתוב דברים שאין להם שום מקום.

וְלֹא מפורש בתוב בהשאלה שלי; ובכן השאלה אם על פי דת תורתנו הקדושה אשה כזוהי צריכה גט פטורין מבעלה זה בכדי להיות מותרת להנשא לכל גבר דיתייצב או אולי אין שום ממש בקידושי חול הללו אם כן בפירוש נאמר שכל השאלה היא על דעיבד על מי שעשה נבלה כישראל ונשא אשה באופן בזה אם האשה צריכה לג"פ או לא, הלא הרבדים מפורשים בלי שום פקפוק שכל השאלה אינה סובכת אלא על דעיבד בכדי שלא להתיר ה"ו אשת איש לעלמא, ומדוע לא עיין מעכ"ג בספרי דף ק"ד, ד"ה, ובהקונטרס, ששם הגני מביא כל השיטות, בדבר האיסור של נשואין בלא קידושין, שלדעת הרמב"ם, הנשא אשה בלא קידושין עובר בעשה, ולדברי הריב"ש בסי' שצ"ה, שצ"ה, מדמה זה ללובש טלית בלא ציצית שהוא ביטול עשה דאורייתא, או על כל פנים לאוכל בלא נטילת ידים שהוא מדרבנן, והבאתי דברי מרן זצ"ל מסאכטשאָן שמדקדק מדברי הרמב"ם ז"ל שהוא "דמד" מן התורה ולא עשה גמורה, וכן כתב הרא"ש בפ"ק דכתובות דליכא עשה בקידושין, ואני לא באתי אלא לפרש שיש חילוק גדול בין חיי אישות ובין חיי פלגשות, ובפרט זה הארכתני ברף ק"ה, והראיתי ממקורות נאמנים—ולא מסברת מכתב—להסביר הרבדים ולבררם כדי שלא יהיו מכושול בהלכה, ובפרט בחומר של אשת איש.

וְלֹא אשר נדפסה שגיאה "קידושי ערכאות" במקום "נשואי ערכאות" הי, לו לומר כמאמרם בעירובין נ"ג, בני גליל שלא הקפידו על לשונם—מידי בקפידא תלי מילתא, ועוד מה זה ירגז עלי, יבעס נא על הריב"ש ז"ל שגם הוא כתב בהנשא בהשאלה ס' ו, "והיא נתפייסה ונגמר היווג כיניהם, אלא שלא קדשה בעדים ולא נשאת לו בעשדה אלא על ידי עובדי כוכבים בחקת דתם וכ"ו", ואם מזה תצא תורה גם הריב"ש הי' לו לדקדק ולכתוב אלא הכניסה בחוקת דתם, אכל עכשו משמע שקדשה על ידי חוקת דתם, וגם על המגדש את אשתו ולנה עמו בפונדקי אמרו חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמיר ובעיל לשם "קידושין" ומדוע לא יבעס כ"ג על זה ויאמר כדברים אשר כתב ברף (6), "אם בן עקרת דין קדושין מישראל, ולפי זה צריך לגנוז כל דיני קידושין וכתובות ושבע ברכות שהם מיותרים לגמרי", כי גם זה שבא על אשתו בפונדקי לא קידש בעדים ולא כתב כתובה ולא ברך שבע ברכות, אלא שבמקום שאנו דנים על מציאות הדין של אישות וחוששים שלא נכשל בהתרת אשת איש לעלמא חלילה, אָז אין אנו שמים לב לכתובה ולשבע ברכות, יאבדו אלף שבע ברכות ולא נתיר אפילו ספק ספיקא של אשת איש, והלא כל מקדש בביאה אינו כתב כתובה (הר"ן בהמדיר בסוגיא דקדשה על תנאי) ואין אני יודע מתי אומר השבע ברכות, ולא שמענו מעולם שבשביל זה לא יהי' קידושו קידושין, ומי לא השתמשו רבותינו בניב קידושין במקום שהיא חולין, כגן קטן שקידש, נכרי שקידש,

שממקומות הנ"ל הוכחתי להיפך, דדוקא שלא לשם אישות היו זנות, אבל לשם אישות אינו ענין לזנות, והרה"ג הנ"ל מערב הדברים, ואצלו שלא לשם קידושין ושלא לשם אישות דבר אחד הוא, ואין מדעתי לשנות עוד פעם מה שכתבתי בקונטרסי במשנ"א—ח"א, והמעין בקונטרסי, ימצא שעמדתי על כל דבריו של הרה"ג הנ"ל וביארתי אותם ביאור יפה, ובכל המקומות הנזכרים כדברי הרה"ג הנ"ל, אין שום זכר במי שלוקח לו אשה ומתחייב לפרנסה ולזונה ובכל החיובים של בעל לאשה, והמדובר בהמקומות הנ"ל, הוא במיוחדת לו בלבד כלומר לשכיבה רק עמו ולא עם אחרים אבל כל היחוד אינו אלא לשכיבה ולא לאישות ואין לזה שום שייכות לנ"ד, כלל וכלל.

וְעַתָּה הנני להעתיק את אשר השבתי להרה"ג הנ"ל, ומתוך זה יראה המעיין מה שהשיג עלי ומה שדחיתיו את דבריו והשגותיו.

בס"ד, יום א, בהעלותך, תש"ו.

אל כבוד הגאון הגדול, מפואר ומפורסם בכל העולם בתורתו ובצדקתו, הוד שבתפארת ישראל, מאיר עיני ישראל בספריו הנפלאים וכ"ו וכ"ו.

קקש"ת בצמ"ת עוזיאל שליט"א

דב הראשי ארץ ישראל.

שלי' וברבה'.

קבלתי את מכתב הדר"ג מיום ד"ח אייר, ש. ז, בצרירוף כ"א גליונות מלאים ד"ת בנוגע לסי' י' שבספרי משנת אכדום, ואין שיעור לשמחתי הרבה, שמורם מעם כהדר"ג משים עין על ספרי והגם שהוא תולק עלי ודוחה את דברי, לכל זאת היא שמחתי, וזה חלקי מכל עמלי להיות לכל הפחות גורם להרבצת תורה.

וְרֵאשִׁית כל עלי להגיד שבאמת לא ידעתי מעולם שמעכ"ג דן בספרו על דבר נשואי—חול הללו אם יש בהן ממש או לא, כי לא זכיתי מימי לדאות את ספריו היקרים הוצ' מספרו מכמוני עוזיאל שכהדר"ג שלת לי לפני כמה שבועות, ובודאי הייתי מזכיר בסימן י' הנ"ל את דעתו הרמה אפילו אם לא הייתי מסכים לדבריו.

וְבוֹנֵנָה להטענה שלא קבעתי את השם הנושא בסימן הנ"ל כדבעי, ובמקום קידושי ערכאות היה צריך להיות נשואי אורחים או כרומה, מודה אני ששגיאה יצאה מתחת ידי, ואי"ה בחלק ב' של ספרי משנת אברהם המסודר לרפוס אתקן את שגיאתי, אולם מה החרי האף הזה? ומה הרעש שכ"ג מרעיש במכתבו כאילו חלילה התרבותי עולמות בזה שלא קבעתי את שם הנושא כדיוק, מה הורבה ומה המכשול אשר יצא מזה, וכי זה הבליעל ר"ל, הנושא אשה ש"כ מו"י מדקדק ע"ש הנושא אשר בס' י' שבמשנת אברהם, ובשביל שיראה קידושי ערכאות יתיר לעצמו לעשות נבלה ואם יהי' כתיב שם נשואי ערכאות הרי זה

וישראל, כן הוא לדינא. עכ"ל. הרי שדבר זה שהייתי מסופק בו מטעם מקדש בשטר כתב ידו. גם גדול העולם כהגאון הנ"ל היי מסופק, ולא כאשר כתב כ"ג. שהוא טעות גדולה, וככלל אין אני יודע מי הוא זה אשר יאמר בדור העכשווי שכחו לדחות פסקו של הגאון הנ"ל.

(ב) בדרך י"ז, כותב הדר"ג, ודברים אלו הם מופרכים מעיקרם ונעשים בפני הכומר הם כאלו שנעשים בפני העיריה וכ"ו. וכמעט כל הדברים שנכתבו בקונטרסו של כהדר"ג, סוכבים על אותו היסוד שבש"ע שהוא מריב"ש בס' ה' וכ"ג אינו מוציא שום חילוק בין הנושא אשה על ידי הכומר ובין שהוא נושא אותה בערכאות.

וא"י אומר שזה טעות גדולה, ותדבר מפרש בהריב"ש שם בסימן ר' ח"ל. דאפילו לדעת אותם הגאונים הו"ל שסוכרים דבסתם אמרינו לשם קידושין כעל הכא בנידון זה לא בעל לשם קידושין דכיון שהתנו בנשואין בתוקף עכו"ם ובכית במוחם מפי הכומר הרי הוא כאילו סירשו שאין דעתם לשם קידושין כדת משה ויהדות אלא בדרכי עכו"ם שאינם בתורת גיטין וקידושין עכ"ל. הרי מפורש שזה כל הטעם שהתנו בפירוש שלא יהי' כדת מו"י אלא בדרכי עכו"ם, אבל אלו הבאים אל העיריה לכתוב החוזה זרי הם באים לשם בכדי לחוק את הדברים שהוא נושא אותה לאשה אבל מאן דזכר שמי' מדרכי עכו"ם, הלא על פי רוב הם כותבים שם בהפרמלר שהם בני ברית, ואיך יעלה על הדעת לדמות מילתא למילתא, ולהתיר אשה כזאת בלא גט לעלמא.

וכל היתר של הריב"ש אינו ענין לכאן כלל. עיקרא לית לה תימליוסים ורבנין בנין וסלקין עלה. ירושלמי כתוכות—ה. ובדף ט"ו. כותב כהדר"ג. שהגני טועת בדבר משנה במה שהגני אומר בלשון פסקנית, דהדר עם אשה לשם אישות לית מאן דפליג שחיא אשתו גמורה וצריכה גט. דאין קידושין אלא הנעשים כדינה של תורה וזו אינה צריכה לפנים.

אר"י הרב, מה דפשיטא ליי למר, לדידי מספקא טובא, והלוי שלא אטעה כשום פעם בדבר משנה יותר ממה שטעיתי בכאן, ימחול ויפתח נא את האה"ע ופעמים אין מספר ימצא דתם איש ואשה הררים יחד חוששין לאישות משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, עיי' ס'. ל"א אות כי חלקת מחוקק, ל"ג—ב. שם—ה כח"מ, ובבית שמואל ל"ג—ה. והחלקת מחוקק מזכיר שיטה זו בכל פעם, ואפילו הריב"ש עצמו בס' ד' כשחולק על הרא"ה — ובמקום אחר הוא מביא ראיי משיטת הרא"ה, כמו שביארתי באריכות בספרי, וגם מבואר באבני נזר ס' קכ"א דרק בס"ס אפשר לדחות שיטת הרא"ה—ומסיים חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ואמר בשם הרא"ה ז"ל דאפילו עידי יחוד אינה צריכה דכיון דאשתו היא ועומדת תחתיו כ"ע ידעו שנתיהד עמה ובא עליה זהו דעת יחיד וכ"ו, ועוד דליכא למינקט כל חומרי הסכרות לעגן את זו, הרי מפורש דדוקא בנידון זה שהיי בבית עכ"מ, אז היא דלא חש לשיטת הרא"ה ואיך בונה מעכ"ת דיק על זה להתיר נישואי ערכאות שאין לתן שום דמיון.

המקדש שתי אחיות, וכל השגיאה שלי אינה אלא באי—שפיר הסגנון אבל בשום אופן לא תצא מזה חלילה חורבה או שום תקלה ומכשול.

ובנוגע לעצם הדין, אם הפושעות הללו—הדרות עם בעליהן כדרך איש ואשה, ויש שדרות שנים רבות ויולדות בנים—זקוקות לגט פטורין או לא?—(נוסח זה הוא כשד לכולא עלמא) — שכהדר"ג מסיק להלכה בדף 21 — ד. אשה הנשאת לישראל בערכאות יוצאת מבעלה בלא גט לכל הרעות, הואיל וכנשואין אלה אין בהם חלות של קידושין הנני אומר כדלהלן.

מצוה להתירא מת"ח ולאהבם, את הדי אלוקי תירא, ואהכת את הדי לרבות ת"ח ראה בכורות דף ר' ובשטמ"ק, אולם בירושלמי סוף ברכות איתא: נחמיא עימסוני שימש את רבי עקיבא עשרים ושתיים שנה ולמדו אתים וגמים ריבויין, אכין ורקין מיצוטין, אמר ליה מה הוא ההן דכתיב את הדי אלוקי, תירא, א"ל. אותו ואת תורתו ובבן מצות אהבת התורה ויראתה קודמת ליראה ואהבת ת"ה. לכן נא מאד מאד לבעל יכעס עלי על שאני אומר בדבר הזה לא, ירד בני עמכם ואם כ"ג כותב במכתבו על אשר לא כתבתי את שם הנושא כתיקונו, במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרבי, על אחת כמה וכמת שיותר לי לומר דבמקום שיש חשש התרת אשת איש לעלמא חלילה, שזה הוא חילול שם שמים היותר גדול, וגם רבוי ממורים בישראל, כדמתרגם ר' יוסף, בקידושין י"ג, אסור לי לישא פני שום איש אפילו לזה כהוד גאונא, אשר כגובה הרזים גבהו, ובאם היי כ"ג המחמיר ואני המקיל אז בודאי שלא הייתי מרחיב בנפש עזו לפצות פה להקל נגד דעת דב מפורסם לגאון ישראלי, כמותו ידבו בישראל, אבל עכשו שאני המחמיר והמתירא מפני חומר האיסור של אשת איש לעלמא, צר לי מאד מאד שאין דעתי טובלת את ההיתר של כ"ג ואני על משמרת עומד כאשר ביארתי וכתבתי בספרי משנת אברהם, והנני חוזר עוד פעם על דברי ומתוך כך יתחווו הרבדים ויבטלו הרחיות שדחה הוד מעכ"ג במכתבו הנ"ל, אלא שהנני מבקשו מאד לעיין בדברי היטב ואז בעצמו יבין שאין בכל הרחיות שום ממש.

א) ראשית הנני להודיע שזמן דב אחר שכתבתי את התשובה שבס"י י' במשנת אברהם, יצא לאור ספר צפנת פענח מאת שר התורה מהגאון ר"י זצ"ל מדאגאצאוו, חלק אה"ע ושם ישנן כמה תשובות בדבר נשואי האורחיים, והגאון הנ"ל מצריך גט, וגם חושש לשיטת התוס' למקדש בשטר, ומסיק להלכה כך, אם הנוסח שלהם הוא שהם נשואים וא"ז ובגדר כ"ג, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ג בהלכות מלכים אז הוא רק גזר פלגש, ומ"מ כל זמן שלא נפטרו זה מזה אף בדיניהם אסור לאחר בגדר ודבק, וכ"ז אבל אם הלשון הכתב הוא שהוא נשאה וחותם בכתב ידו אף שבשטר אחר גם היא כותבת שהיא נושאה אותו מכל מקום יש בזה ספק דמקדש בשטר כתב ידו כשיטת התוס' ביבמות הנ"ל ואין לי כח לחלוק על ד"י אף דהאמת לדעתי לא כן, מכל מקום אי אפשר להתירה לעלמא בלא גט כדח משנה

שלא כדון נשואין חמיר טפי ולא אמרינן אפקעינהו אפילו, ותוא
היפך ממש מסברת כ"ג.

והלל א מה איסור יותר גדול יש מהמקדש חיכי לאוין שאדם
זה עובר כקדושו על דת ומן הדין הי' לנו לומר
אפקעינהו, ולכל זאת לא כן הדבר אלא מקודשת היא וצריכת
גט מדאורייתא, וזה האיש הנושא אשתו לשם אישות כי כן
שניהם מודים, ואם נשאל אותם ואמרו שכל הבעילות היו שלא
לשם זנות אלא לשם אישות אלא שלא עשו כדון תורה לקדש
בכסף או בשטר קודם הביאה, מפני מה נאמר שהבעילות הללו
הן לשם זנות ולא לשם אישות.

י"ג נא כ"ג בתוס' יכמות ק"ו, ד"ח טעמא דב"ש שכתבו אבל
הכא שהי' מתחלה דרך נשואין, ואו בעלמא שאין
הוכחה אין לנו לומר שיעשה בעילתו כעילת זנות, הרי מפורש
דכל זמן שאין הוכחה שבעילתו היא כעילת זנות אלא סתמא
אמרינן דלשם אישות בעל, ועל אחת כמה וכמה כנ"ד שהוג
עומד וצוח שהם דרו לשם אישות ולא לשם זנות דאין כאן
שום מקום לומר דהוי כ"ו.

יאברה נא כ"ג לעיין בבית אפרים סי' מ"ב, שם ג' תשובות
מגדולי עולם ובתוכם השאגת ארי' ור' הירשלי
בערלינער זצ"ל כמה קשה הי' להם להתיר בקטן שקידש ודר
עמה כשנתגדל, והשאגת ארי' מסיים שרק מכל טעמים האמורים
שהם רבים ושונים הוא מתיר את האשה מחבלי עיגון, ואיך אנן
יתמי דיתמי נפסוק כלשון של פסקנות שאין אשה כזו צריכה
שום גט והיא מותרת לעלמא, השתא התם, דמפורש בתוס' כתובות
ע"ג וכן ביבמות דהואיל שקידושי קטנה דרבנן וכן יש דעות
דקידושי קטן דרבנן, ויש לומר שלאחר שנתגדל אינו בועל לשם
קידושין דקאסמך על קידושי דרבנן חששו כולי האי, בנ"ד
שארין כאן שום קידושין מקודם, אלא שהם מביעים בהעיריית
שדצונם לדור באישות על אחת כמה וכמה שאין להקל.

ובכלל איני מבין את שיחתו דר"ג במכתבו, שכל דבריו אינם
אלא להרוס ולדחות ואינו מביא שום ראיה בכדי להתיר
את זו שהיא על בל פנים בספק אשת איש, הלא מלאכת סותר
אינה מלאכה כלל, ובנין של כל שהוא היא מלאכה, וכל עיקר
דבריו אינם מיוסדים אלא על דברי הריב"ש שבס' ו, שמהם
מוצא להדבר המבואר בש"ע, וכל הרואה ישר יראה שהריב"ש
לא סמך עצמו על זה כי בתשובת אחרת הרי הוא בעצמו חושש
לשיטת הרא"ה, ומי זה אשר לו הכח לדחות דברי הרא"ה
בלא שום ראיה מיוסדת.

יאברה כ"ג לעיין בתשובת רבי עקיבא איגר
כתבים דף צ, ע"ב שהביא שם בשאלתו דעת
הריב"ש ודעת המיימני הביא דברי הריב"ש קנ"ה דנקט
בפשיטות דהוי כעדי יחוד, אם גלוי לכל שהם דרים כדרך בעל
עם אשתו, ורעקיא זיל הביא ראיה לדברי הגמ"י מתוס' יבמות
מ"ה, ד"ה כי לא טבלה, דבעומדים מבחוץ ויודעים שחאשה

ברך י"א כהר"ג מלגלג על סברתי בענין קידושין וקנין,
וכותב דסברא כזו שהקדש והקנין הם חלוקים זה מזה
,דבר זה אסור לאמרו וכל שכן לכותבו ואני תמה על מעכ"ג
שדוצה לדחות לא רק דברי אלא מה שהבאתי בשם המהר"ל
זצ"ל מפראג, ואני לא כתבתי אלא להסביר את דבריו ע"פ דברי
התוס' בסוכה ט, וע"פ דברי הר"ן בנדרים, ואטו בגזירת
,דבר זה אסור לאמרו וכל שכן לכותבו נדחין דברים הללו
המאירים כשמש, וכפרט שהבאתי ראיות חזקות מש"ס, וגם סניף
מרכזי הרי"ם זצ"ל בענין נכל הכרמלי, כמבואר הכול באריכות
בספרי.

וברך י, הביא כהר"ג, ראיות לסתור" והכול ממה שאמרו
שווי' לבעילתו בעילת זנות, ואם אתה אומר שרירת
האיש והאשה מהוה נשואין א"כ דל מהכא קדושין הלא דירתם
המיוחדת מזיק אותם לג"פ, כנראה לא ראה כהר"ג מה
שכתבתי בדף ק"ז, ד"ה ויש בזה כרי להסביר, —ובכל אופן
אין הראי' הלזו חזקה כדי להתיר אשה כזו לעלמא כלא גט,
דהתם הפי' ריש כח ביד חכמים להפקיע הנשואין אשר בהביאה
אבל עד שלא נפקעו הקידושין הרי בעילה זו לשם קידושין.

אנת שהבית שמואל כס' קמ"ט א, כתב: ואם לא נשאה כדון
נשואין א"כ מהיכי תיתי לומר דבועל לשם קידושין,
וכדון נשואין פי' כבית מאיר בחופה, אולם כבר כתב בצמח
צדק סי' קי"ז דברי בית שמואל אינם מוכנים כלל, דא"כ מה
טעמא דמגרש את אשתו ואחר כך בא עלי' דוראי בעל לשם
קידושין הלא לא הי' חופה וקידושין כלל, וע"ש כתשובה דרק
מכמה טעמים אחרים נוטה להתיר בלא ג"פ, אבל על טעם
זה בלבד שמפני שאין כאן קידושין כחופה אינה צריכה גט
לא הי' עוד קי' שסמך על זה.

ול"י פלא על מעכ"ג שהביא לו ראיה מהא דאמרו שווי' רבנן
לבעילתו בעילת זנות, וכנראה זו היא הראיה שלו
היותר חזקה, ולא ראה מה שכתב המרדכי בפ' האומר, והוא דבר
מפורסם בין כל לומדי תורה, דזה הכלל בהא ענינא, דוקא גבי
אם בטלו אינו מבוטל דהיינו דבר הכא לאחר זמן שקדשה
דאיכא למימר בשעת קידושין לא עבר וכאשר הוא דיינינן ליי
ואמדינן על תנאי כן קדשה שאם יעבור לאחר זמן אדרכנן
שיבטל הגט שישלח לה שלא יהיו קידושין חלין וכן תהא דפ"ג
דכתובות גבי אין אונס בגיטין נמי יש לומר לכך קדשה אדעתא
דהכי שלא לכטל את דבריהם דאי מגרשה לאחר זמן על תנאי
ויארע לו אונס שיבטלו הקידושין, ועובדא דגרש בפרק בית
שמאי דאוסבי אכורסי—ואתא אחרי' נא וחטפה לה ולא אצריכוה
גט מבתרא משום דמקדש וכ"ו, ושאיני התם שלא עבר עבירה
אלא חוצפה בעלמא אבל לא נתכוון לעבור על דבריהם, עכ"ל
כלומר, דלא אמרינן אפקעינהו באם זה המקדש מתחילתו לא
שת לבו לדברי חכמים ותקנתם ולא לדברי תורה אפילו, דאו
אי אפשר להפקיע קידושיו כלל, דאי לא תימא הכי איך משכחת
שקידושין תופסין בחיבי לאוין ושניות, וכמה עבירות
דאורייתא ורבנן, ע"ש, הרי מבואר דהיכי שאין הבעל כונס

ואשר בזה באהבה נאמנה ובהערצה גמורה לו ולתורתו הרמה, ירדו השש ועלו על התקוה להתראות אתו פנים אל פנים בארצינו הקדושה אברהם אהרן פריים.

והגם שכבר כתבתי יותר מכדי הצורך לאמת את דברי, לכל זאת לא אמנע מלהעיר עוד כמעט רגע, ממה שזכרתי בשעת סידורי הדברים לדפוס:

(א) נראה דאיתא בשיטה מקובצת כתובות סוף פ' ט. לענין קטן שהשיאו אביו שיש לה כתובה דעל מנת כתובה הראשונה קיימה, שכתב בשם הירושלמי, דאף על"ג, דזה הקטן וכן הגוי שנתגייד לא עשו ענין נשואין כלל אלא כלשון הידושלמי, בעילתו זו כניסתו, ובכן לא נתן לה שום כתובה והוא דלא ליתחייב בכתובה קמ"ל מתני' דחייב, הרי מבואר דגד שנתגייד ונתגיידה אשתו עמו אינו מקדשה ולא עושה שום נשואין ולכל זאת היא אשתו גמורה—משום דהחיוב בא מטעם אישות בלבד, והיא ראי' גדולה.

(ב) וז"ל באבני נזר בחידושי למס' קידושין סימן ת"ב, הסביר: דלדעת הרשב"א דאין מועיל אומדנא בקידושין משום דהוי כמקדש בלא עדים, דהא העדים אינם יודעים מהאומדנא, א"כ, איך קי"ל, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הא זה הוי אומדנא וחשוב כמקדש בלא עדים.

וה"ר דבאמת בכל קידושי ביאה אי אפשר להיות עדים גמורים ומהני עידי יחוד משום דלא אפשר, ומה"ט מהני אפילו המגרש את אשתו ולנה עמו בפנדקי, אף דשם לא הוי אומדנא גמורה שבא עלי, וכל הרבר ספק, לכל זאת לא אמרינן דאין כאן קידושין משום דאין כאן עדים, משום דבקידושי ביאה לעולם לא בעינן ראי' גמורה, וכיון דעל הביאה בעצמה לא בעינן עדים גמורים, גם על הכוונה אין צריך עדים גמורים, ע"ש.

וה"ה שהביא הרה"ג הנ"ל דאי' מספר המצות לא תעשה שני"ה, אין שום דמיון לנ"ד, דהתם המדובר מביאת זנות ממש, ואנן עסקינן במיחוד לו אשה לעולם בכל החיובים ודר עמה כאיש ואשה, שזה לא הוי לשם זנות אלא לשם אישות.

וה"ה שהביא הרה"ג הנ"ל ראי' מספר המצות לא תעשה שני"ה, שדעת הרמב"ם שמי שמיחד לו אשה לשם אישות עובד בלאו דלא תהי' קדשה, וממילא יוצא מזה שאין היא אשתו אלא זונתו, הגם שכבר כתבתי לעיל שאין זה ענין כלל לנ"ד, דהתם המדובר באשה שמיחדה רק לשכיבה, ולא לשם אישות, וזה דבר שכל בעל דעת יבין לחלק, יתד על כן, אין מכאן ראי' כלל, משום דהרואה בספר המצות יראה שהרמב"ם ז"ל מסביר שלא יאמר האדם שהואיל שהמאנס או המפתח אינו נענש בשום עונש אלא בקנס ושישא האשה הזאת, הרי זה אומר שזה שאנס בתו של פלוני עליו לשלם ממון לאותו פלוני, לכן יהי' לו לאותו פלוני הרשות שירשה למי שהוא לבעול את בתו.

סובלת עצמה בפנים חשוב כעדי ראי' ולי נראה שראייתי שהבאתי במשנ"א מתוס' כתובות גבי דוד דהואיל וגלוי לכל הוי כעדים היא ראי' אלימתא, מכל מקום הלא בעצמו יראה כ"ג שדעת דעק"א מאורם של ישראל מסכים לדעת הרה"ה, וגם שם בחשובה יראה כ"ג שהוא ז"ל מתפלא על הריב"ש שבס' ר' כדרך שמתפלא ה"צ, ומעטה יאבה נא לצרף את כל האמוד עם מה שכתוב בספרי משנ"א ויראה שכל דברי קרובים לאמת.

וה"נ להעיר כי דברי התוס' הנ"ל ביבמות קט"ז, שכל זמן שאין הוכחה אין לנו לומר שיעשה בעילתו בעילת זנות, מתאימים עם הסוגיא בכתובות ע"ג אלא אי אתמר הכי אתמד אמר רבה מחלוקת בטעות אשה אחת כעין שתי נשים וכ"ו—לא טעות פחות משהו פרוטה—הקושיא מבוטאת הא טעות פחות משהו פרוטה ג"כ היא טעות אשה אחת ואמאי פליגי, וכן קטן שקידש שם הא הוי ג"כ טעות אשה אחת, אלא דכל הסוגיא שם סוברת דדק במקום שיש הוכחה או אמרינן אפילו בעל אינה צריכה גט, יאבה נא כ"ת לעיין היטב בהסוגיא כי קשה לי עתה להעתיק מה שכתבתי במקום אחר, ואין מן הצורך להאריך, כי מדבר אני אל איש המבין.

ובכלל לא אוכל להבין את דעתו של כ"ג, שכפי אשר האריך במכתבו יוצא שאין חלות לשום אישות אלא על ידי קידושין של תורה היינו שיקדשה מקודם, והנה כי כן מה יהי' דינו של זה המקדש חייבי לאווין בביאה, והיא ביאה דאיסורא ממש ולוקה על כל ביאה וביאה, בודאי שלמי דעת כ"ג לא יהי' שום חלות לאישות כזו, וכנראה לא ראה כ"ג מה שכתב השער המלך בחופת חתנים סעיף ט', דאין הפירוש בדברי הר"ן בפ"ק דקידושין דביאה דאיסורא אינה קונה דהא מבואר באלו דברים דביאת איסור קונה ביבמה, ע"ש, שהאריך.

ואפ"ל המקיל בזה ביותר שהוא המהר"מ שי"ק אע"ה ס' כ', לא רצה להתיר למעשה ואיך נוכל אנו להעמיד על עצמנו ולהתיר דבר חמור כזה.

בכל אופן, אני איני בא במכתבי זה להעמיד את דברי, ואלמלא הי' בזה לפי דעתי חשש התרת א"א לעלמא בודאי שלא הייתי אומר אפילו מלה אחת נגדו, ולא באתי אלא לומר שלא אני בלבד סובר כן אלא כל גדולי ישראל מסכימים לזה, ולא אדע למה זה יצא כ"ג בדברים רק נגדי, בשעה שכך הוא דעתם של כל חכמי ישראל, אלא שבזה מתקיים מאמדם ז"ל בסנהדרין נועם אלו ת"ח שבארץ ישראל שמנעמיים זה זה לזה בהלכה, כנראה דבריהם בדיוק נאמרו, דוקא, זה אל זה בשעת ששניהם בני ארץ ישראל הם אבל אם אחד מארצות הגולה או התלמיד חכם שבארץ ישראל חושב שמצוה להיות לחובל במקום נועם.

ואנ"י תקוה שמכתבי זה יסיד כל תלונה מעלי, וכ"ג יהי' סמוך ובטוח שאין מכוונתי לשום דבר אלא להעמיד את האמת ולהסיר ממכשול ה"ו.

שצדיכה הימנו קידושין. ואם פתה לשם אישות קידושין למה לי. א"ל אביו צדיכה קידושין לדעת אביה. וברש"י שם פירשו לשם אישות. לשם קידושין. והנה לכאורה אפשר הי' לדקדק מדברי רש"י אלו שאין לשם אישות שום ממש כלל אם לא לשם קידושין ממש. דא"כ למה לו לרש"י לשנות ממה שמפורש בגמ' לשם אישות. אלא דבאמת אין מכאן שום ראיה להכא אי אפשר לפרש לשם אישות במובן של חיי אישות. דהא גבי מפותה אין המפתה דר עם אשתו בתמידיות אלא הוא בא פעם אחת על בתולה זו. כי הלא זה הוא משטו של מפתה ובכך לא שייך לומר שהוא דר עם המפותה חיי אישות. ובע"כ שלשם אישות בכאן פשוטו לשם קידושין. וגזירת הכתוב הוא שאפילו קדשה בביאה זו דינו כדין מפתה משום שקדשה שלא לדעת אביה.

וברך אגב הנני מסופק אם קידש קטנה שלא לדעת אביה ואח"כ פיתה אותה לביאה אם דינו כדין מפתה משום שאין בקידושין הללו ממש. או שמא אין דינו כמפתה דאין מפתה אלא במקדשה ביאה או מפתה אותה לזנות שלא לדעת אביה. אבל לא במקדשה מקודם.

ויד ארת יש בענין זה שהנני מסופק בו. אם דין זה שהמפתה נעדה לשם אישות הוי מפתה. הוא דוקא אליבא דמ"ד בקידושין מ"ג מחלוקת לגידושין אבל לקידושין דבדי הכול אביה ולא היא. לכן גם מפתה נעדה לשם קידושין חשוב מפתה דהא סוף כל סוף קידש אותה שלא לדעת אביה. והתורה גזרה על זה שקידש בביאה שלא לדעת אביה שיה' לו דין מפתה ואין ממש בקידושין. והמקדש את הנעדה שלא לדעת אביה בכסף או בשטר גם כן אין ממש בקידושין אלא שאינו בגדר מפתה. אבל למ"ד שם בקידושין דכמתלוקת לגידושין כך מחלוקת לקידושין היינו דחכמים סבירו דנעדה יכולה להתקדש עצמה. ואליבא דרדו המפתה את הנערה והיא מתרצת שתבעל לו בקידושין ביאה אין לו דין של מפתה. דכשם שיכולה להתקדש לו בכסף כך יכולה להתקדש לו בביאה. או שמא גם חכמים מודים דהגם שיכולה להתקדש עצמה היינו דוקא בכסף אבל בביאה צדיכה דעת אביה. וכל שלא היתה בזה הסכמתו ונבעלה לו על ידי פיתויו דינו כמפתה. ואכ"מ להאריך בזה.

• • •

ויד היא העתקה מהמכתבים של ידידי הגאון המובהק ד' יוסף אליהו הענקין שליט"א. מחבר ספר "פידושי איברא" מניו יורק.

ב"ה מושק בעליותך תש"ו
כי אלופי הגאון המובהק מהר"ר אברהם אהרן פרייס שליט"א
דב וד"מ בטאראנטא יצ"ו. שלך וברכה לכ"ג עכהנ"ל.

ויד הטוב. בענין ערכאות—הדפסתי חו"ד בזה בס' פירושי אברא בשנת תרפ"ח—ואח"כ. כשהרב בעל דרשת הרמ"ה יצא בפרדס לחלוק ע"ז הוספתי בזה דברים בפרדס—ובשערי ציון. ואח"כ יצא הגר"ח עפשטיין ז"ל בפרדס בכמה

על זה תזהירא התורה אל תחלל את בתך להזנותה. אם כן המדובר כאן כעין מפתה או מאנס. כלומר שלא יסכים האב על ביאה זו. והלא באונס ומפתה אין כאן שום יחוד. אלא מאנס או מפתה לביאה אחת. וא"כ. כשהזוירה התורה שלא יסכים האב על ביאה כזו. היינו נמי על ביאה אקראית. אבל כיצד נשמע מזה שאם האב מסכים לבתו שתדור עם איש אחד כל ימי חייה חיי אישות שהוא בכלל לא תחלל את בתך להזנותה. הכי זה משקל אחד של אונס ומפתה שאינה אלא ביאה באקראי. ומה שכתוב בספר המצות שם. לפי שהפתי והאונס לא יקרה אלא מעט אבל כשהי' הענין בבחירה והסכמה. ידבה זה ויתפשט בארץ אין הפירוש הבחירה והסכמה. שתדור עמו חיי אישות לעולם. אלא הבחירה והסכמה שתהי' נבעלת לו פעם או שתיים דרך זנות. וכן היא הכוונה במה שכתוב שם. אבל שיהי' הענין ברצון שניהם יחד ובהסכמתו אין דרך לזה. גם כן הכוונה מבוארת בלי שום ספק. רצון שניהם יחד ובהסכמתם לביאה של זנות של פעם אחת או כמה פעמים. אבל לא נכלל בזה חיי אישות של לעולם. בחיובים של אישות וקנינים. ויש להעיר שבספר המצות של הגאון ר' חיים הליר מנסח במקום "ובהסכמה" אין דרך לזה. "והפקר" אין דרך לזה. כלומר. שמפקיד את בתו לכל אחד לביאת זנות כך שכל מה שהביא מדה"ג הג"ל לדאי מספר המצות אין בזה שום ממש כלל וכלל.

וכל תראה ישר בתרמב"ם הלכות נערה—ב. י"ז. יראה שאין להעמיס שם שום פירוש אחר אלא כמו שמפרש הכסף משנה שם. שפלוגתת הרמב"ם והראב"ד ז"ל היא מי נקראת קדשה. דלתרמב"ם. אשה המוכנת. לכל"י מי שיבוא עליה הרי זו בכלל קדשה. הגם שהיא בכיתה או בבית אביה. הואיל שחיא מוכנת לכל"י ואם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא. אבל אין זה כולל אשה המיוחדת לאיש לכל ימי חייה. והיא דדה עמו חיי אישות. כי מה שייך לומר בכאן שאם תתעבר לא יודע בן מי הוא. הלא הכול יודעים שזו נתעברה רק מאיש הוח שהיא דרה עמו בתמידיות. והראב"ד ז"ל סובר שקדשה אינה אלא זו העומדת בקובה של זנות. אבל לא זו היושבת בביתה או בבית אביה ומוכנת לכל. וראייתו מהאמור קדשה היא בעינים על הדרך. כלומר. ביושבת על הדרך ומסיתה את העוברים זו היא הקדשה. אבל בכל אופן ברור הדבר שאין לפלוגתא זו שום שייכות לנ"ד. ובשום אופן אי אפשר ללמוד מכאן שום היתר לאשה הדרת עם בעלה חיי אישות של שנים רבות. ויש שיש להם בנים הנקראים באופן רשמי על שם אביהם. ויורשים את אביהם על פי חוקי המדינה ואין מי שמפקפק עליהם שאינם מאביהם. איך נתיר אנו את הנשים הללו לשוק בלי גט.

ויד לברר הדברים אשר בשאלתינו מדין של מאנס ומפתה. הי' מקום להעיד עוד מהא דאמרינן בקידושין מ"ו גבי מפותה: ואם מאן ימאן אביה. אין לי אלא אביה היא עצמה מניין ת"ל אם מאן ימאן מכל מקום. אמר להו רב לא תזילו בתד איפכא יכול לשנויי לכו כגון שפיתה שלא לשם אישות. פיתה שלא לשם אישות קרא בעי אמר ר"ג בן יצחק לומר שמשלם קנס כמפותה. א"ל ר' יוסף היינו דתנינא מתר ימורנו לו לאישה

המשכים לחלוק ע"ז חזרתי והוספתי בזה דברים. ועכ"ס כשאני לעצמי לא מצאתי שום סתירה לדברי מש"ס וראשונים והדבר ברור בעיני משמעות המשנה האשה נקנית... וחוזר ושונה ע"א. בהמה—קרקע ומטלטלין—שרק כונת קנין צריך—ולא כונת מצוה. ולא כונת קדושה—וכן מכל לשונות הקדושין שנזכרו בגמ'—אלא קנין. ואמנם למי שמתיר פלגש בלי גט צ"ל או דהוי כקדושין כלי עדים—און שמכות שקונה אותה לעבודה מיגרע גרע—דפלגש שפחה היא כדמשמע מקראי—וי"מ דשפחה תרופה היא אמה העבריה כלי יעוד יעויין בא"ע ורמב"ן. וכן צ"ל לאינקלוס שסובר דש"כ הוא בכלל קדשה וענין קנין האישות אין זה אלא שתהא מנועה ומפורשת מאחרים—לענין זה הוא הקנין—אבל קניני תתשמיש ושאר חיובי האשה באים בשעת נשואין. ואז באים גם חיובי הכעל בשב"ו ושאר חיובי—כתובה ות"כ—וממילא אין זה שפחות. אבל השפחה כיון שקונה אותה לעבדות—אף שע"ס מנהגי האדונים לפנים היה גם תה"מ בכלל—דכ"ז הוא גרעון באיסוד א"א ואין האחר חייב עליה—והתורה אסרה זה עליו בלי יעוד—משום גדר עבדות—ואם יהי בעת נשואי הערכאות—כסף בעדים או שטר בעדים או בתרתי פשוט בעיני דנעשית א"א. ואם אין שם דבר המקדשם ע"ס דין הוא כמקדש כלי עדים וחיו אח"כ כדרך א"א דקיי"ל כרב דהוי א"א. וכן כתב הרי"א"ז שבגליון האלפס: והיסוד הראשון של המקלים הוא הריב"ש—וממנו גוסא משמע דא"כ כונת מצוה וקדושה—ובדאי הרבה דברים שנאמרו שם אינם ע"פ הלכה וכן משמע מדבריו גוסא אלא שמכל הטעמים יחד—התיר כשהיו הנשואין בפני הכומר—ואולי רק כעובדא דידי דהיתה רדופה לבדוח מן המקום ההוא—ולשוב ליהדות. ובאופן זה פסקינן כוותי כי עיקר טעמו של הריב"ש בארתי שהוא משום דכה"ג מודה רב לשמואל דאינת רוצה בקדושין חדשים.—דטעמא דרב הוא משום דא"א עובב"ז. ובארתי שא"א לומר שהבעל והאשה חושבים לשם קדושין. אלא שמכיון שברור לנו שדוצים באישות. ואם היינו שואלים אותם בשעת קדושין אם רוצים בהביאה שאח"כ תעשה קנין היו משיבים הן— והוי כאילו אמרו כן בפירוש וא"כ הרי"ז ידוע לנו ולעלמא ונגמדים הקדושין בשעת הביאה—וכעובדא דהריב"ש—כיון שהיה ידוע שאינה חפצה להיות תחתיו ואדרבה חפצה לברוח — הרי אם היו שואלים אותה אם רוצה שהביאה תעשה הקדושין הרי היתה ממאנת ממילא ככה"ג הלכתא בשמואל. דאדעתא דקדושי כומר נבעלה. וכ"ז אינו ענין לעדכאות. ובארתי דמה שדנו אם שייך א"א כבע"ז ברשעים — הוא דק כעין המגרש אשתו ולן עמה בפונדקי—שהוא דרך זנות (וכידוע תר"י זונה—פונדקיתא) שאז אנו באים לעשותה א"א רק מצד חזקת כשרות. אבל בנושא אשה שהכל יודעים שרק באישות חפצים — ולהחזיק אצלו זונה בתמידות ובפרהסיא הוא דבר משוקק לכל העולם אף לאומות ולרשעים—וע"כ כלל גדול הוא שאין תנאי כנשואין—באופן זה אין חלוק בין צדיק לרשע— ואם רוצים באישות ובה עליה לשם אישות הרי היא א"א — וא"צ כונת קדושה ומצוה וכונת אישות של האומות גם היא עושה א"א—ואם יש קולא צאישות של א"י—לענין מיתה—אין זה מפני קלישת מהות האישות אלא מפני חסרון בגוף. והוא ברור—ודברי הריב"ש בזה נאמרו רק כה"א וסניף בעלמא.

ולמעשה—אם לא נתייחדו אח"כ כדרך א"א במקום יהודים— ובפני הערכי לא היה דבר המקשרם ע"פ ד"ת—או אפשר להקל—ואם נתחזקו לא"א בין היהודים—אפילו להסוברים שבערכאות הוי כפפני הכומר—א"א להתירם—דאינם נאמנים לומר שלא היו ביניהם קדושין כדמו"י. וע"כ גם הגר"ם עפשטיין ד"ל החמיר בכעין זה—ומי שמאמין לדבריהם הרי הוא מתיר א"א לעלמא—ורק היכא דאין ידוע לנו אם היו כאו"א—אלא שהם אומרים כן ויש לדון מצד הפה שאסור כ"ז או שייכא הפלוגתא.

וה' יאיד עינינו בהלכה. וירומם קרן תוח"ק. ידידו יוסף אלי' ב"ר אשר ז"ל הענין.

כ"ה מוש"ק ויחי תש"ט
 כי אלופי וידידי הגאון המפורסם איש האשכולות מהר"ר אברהם אהרן פרייס שליט"א שלוי וברכת כל טוב לכ"ג עכ"ל.

מכתבו קבלתי. מה שכתבתי בענין זה הן כפי פירושי איבר"א. הן בהפרסם בשני המשכין ובהוספה אח"כ ובכת"י— לענ"ד על אדני האמת הטבעו.—וע"ד להוסיף הנה איני זוכר לצערי מה שכתבתי אז במכתבי ודאשי הפרקים והיסודות הן אלה:

א) לנ"ן קדושין הוא מה שהוא אוסרה ומעכבה מאחרים ע"פ הסכמתה בשעת הקדושין. אף שלא כבונת דת מו"י. והראי לזה משפחה תרופה. אף שאין סברא לומר שהעבד קדשה כדמו"י—אלא ביחוד. בדרך העבדים. דכ"ז הפטור הוא רק משום דלא חפשה. (מבואר באורך בספרי עם שאר הראיות). והרי מצאנו אישות גם בא"י והפטור הוא לא מצד חולשת אישות.

ב) ערכאות בקדושין בלי עדים הם. שלפי מאי דפסקינן כרב אם אח"כ חי עמה כדרך א"א הרי היא א"א. והכל עדים בדבר. ע"פ תשובת מיימוני ושי"ג על האלפס. ועצם הסברה כתוס' גיטין כ"ו ובשא"מ. ובכן הוא גמ' דתובות ע"ג. דלא מיירי כלל מיוחד עדים.

ג) א"ת יודע—הכונה אם הי' יודע היה מכויז לשם קדושין (אישות) ויעויין בזה כפי משכנות יעקב. ולא בעי ידיעה ממש ולשם קדושין פירושו לשם אישות. לאוסרה על אחרים הן בד"ת והן כנמוס.

ד) פלגש להסוברים שהיא כלי קדושין ושאינה א"א (כי להרבה שיטות היא א"א ודברי תוס' גיטין בארתי בספרי) היא כשקנאה לשפחות — שאם מיחדה לאישות הרי יחוד עושה א"א. אף כלי דבור. כשהיו עוסקין בענין זה כדייק"ל כרי יוסי. בספרי נגעתו כזה משום חסרון פרסום והרי הוא כקדושין בלי עדים. עיין שם. ואמנם אח"כ הוספתי דברים — שקנין קדושין הוא דק לענין זה שאסרה

היינו שואלים את שניהם היו משיבים שרוצים הם בקידושין על ידי הביאה של אח"כ כדי שלא לחיות חיים של הפקר, והגם שאין בני אדם כהללו חוששים לאיסור לכל זאת חוששים שלא לעשות מה שהוא כנגד טבען של בני אדם.

וביארתי בזה הענין של אין תנאי בנישואין, ושאין סתירה לזה מדין של הריני בועליך על מנת וכ"ו. דביאה פרטית של הפקר יש להרבה פרוצים, אבל אין אשה מיוחדת מופקרת. וזוהי כונת חז"ל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות שנאמר במקדש על תנאי ובעל, שהוא ודאי קדושין לרב, אבל אאעבב"ז הנאמר בלנה עמו בסונדקי, הוא רק בכשרים וספק, ומכיון דיה יסוד של אין תנאי בנישואין ואין אדם עושה בב"ז, משום דחז"ל אמדו דעת בני אדם, כנ"ל, על זה חידש לנו הריב"ש דבאנוסה שדעתה לברוח לא אמרינן אדם יודע, וכל זה לא שייך לענין ערכאות, ואף התקנה שתיקנו לבטל הקדושין אם לא נעשה בפני עשרה מישראל לא היתה אם אח"כ הכניסה לביתו לאישות, ואף בלא הכניסה לא נתקבלה תקנת זו, ועיקרה היתה על קנין כסף משום דאפקרו לכספו.

וא"י מצא באיזה פוסק מאחרונים נגד זה, בעל כרכך ליישב דזה כעין תקנה בכדי לגדר גדר נגד הפרוצים, כעין עובדא דבית יצחק, והרב בעל מאורות נתן שה"י בבית דינו, הקשה עליו שלא מצינו שיצטרך בקידושין כוונת דת משה וישראל, אלא כוונת אישות בלבד, ובמקום הנפרץ לרבים לא שייך לעשות תקנה לבטל אישות של רבים, ועכ"פ, עיקרי יסודות הנ"ל לפי ע"ד, איתנים הם—זהו לי שנים רבות שאני דן בענין זה וה"י לי מ"מ עם גדולי ישראל ושאלתי היכן נמצא אפילו דמו בש"ס שצריך כוונת דת משה וישראל בקידושין, בעת שכל הלשונות הקידושין שבגמ' מורים רק על לשם אישות, ועד היום לא שמעתי שום תשובה נכונה על זה.

יירדו הדושי"ת יוסף אלי הענקין.

העתקתי את המכתבים הנ"ל כי יש בהם סברות טובות ושמה אני מאד שרב מובהק כהנ"ל הוא חברי לדעה בהלכה זו.

לעלמא, אבל השעבודים באים בשעת הנשואין והם שעבודים משותפים מצדו ומצדה, וע"כ אין בזה גדר עבדות ואפילו כשמכניסה לביתו והקדושין והנשואין באים כאחת—סו"ס הקנין הוא רק על ענין איסור—ואטו יר דאשה מי קא קניא לי' לבעל (גיטין ע"ז) ורש"י במנחות לא כתב דקניי כשפחה, אלא דהיא נכנעת לבעלה ע"ד הכתוב והוא ימשל בה, ועיין עירובין ק', ועל כן משונה קנין זה משאר קנינים דבעי גתן הוא ואמר הוא, ולשטר בעל כתבו, ליהפך מכל הקנינים שהמקנה כותבו משום דעיקר ענין הקדושין הנאה מה שהוא מפרסם לאחרים שאשה זאת שלו היא וכל הנוגע בה יענש (וענש דידה מסוכב ממילא) וזהו הסבר פסול קדושין בלי עדים, וע"כ כשר שטר קדושין אף בלי עדי חתימה לרי"ף ולרמב"ם, וי"א בכתב הבעל בלי ע"ת, משום דעיקר הפרסום הוא כנגד אחרים ותכלית זו מתקימת גם על ידי אחרים וכ"י שהוא מפרסמת הכתב, וכל זה מורה על קנין האישות שאינה שפחות, וארובה כעין הגנה על כבודה, אלא רפלגש האשה מקנה עצמה לעבודה, ועניני האישות ממילא באים מכיון שהיא כבושה תחתיו, וכיון שיש בהגדר עבדות אין זו אישות שחייבה התורה עליה משום אשת איש, ולכאורה כיון שאין זו אישות אין כאן חיוב כלל עליה כי לא מצינו אישות לחצאין, אבל לסירוש האבן עזרא על שפחה חרופה דמירי באמה העבריה יש כאן ענין אישות לקרבן ולמלקות דידה, ואף שלא מצינו זה בגמרא, אבל לתרגום אוקלוס רסבר דהבא על שפחה חרופה חייב משום לא יהי קדוש לכאורה ההכרח לפרש הכתוב על אמה עבריה, וכבר הביא הרמב"ם רא"י משפחה חרופה על היתר שפחה מן התורה, וביאור דברי הרמב"ם שכתב שאחר מתן תורה ציוותה תורה שיקדשנה תחילה, ביארתי בספרי שזה ענין כבוד בנות ישראל שיהיי קדושין מוקרמים, וכן הוא בחינוך ובמו"נ, אבל קישור האישות הוא אף בבאים כאחד.

וי"ב דברי הריב"ש כתבתי בספרי ס' ה' ואמנם הוספתי בזה אח"כ, דעיקרו הוא חידוש שחידש לנו דבכה"ג בחשש שלא תטמע בין עכו"ם ושגלוי זה לכל אין שייך לומר אדם יודע שלפי ההסבר הנ"ל אין הכונה ידעה ממש ומחשבה באותה שעה, אלא שחז"ל הכניסו כונה זו בדעתו מפני שבאם



בסוגיא ראשה שהלך בעלה למדינת הים

אפילו נתברר על ידי עדים שבעלה הראשון כבר היה מת בשעת הזנות וא"כ אי אפשר להמיתה על זנותה תחת בעלה הראשון וקשה ליחוש שמא הי' קיים בשעת הנשואין ולא תפסו קירושי שני ובעלה הראשון מת בין הקדושין והזנות. ע"ש. הרי מבואר דאם היה בעלה קיים בשעת זנות חייבת מיתה. הגם שהבית דין התירה לינשא על ידי הסמנים. והיא סברה באמת שבעלה מת. לכל זאת חייבת מיתה. משום בעלה הראשון על אחת כמה וכמה שאסורה לחזור לבעלה הראשון. ודלא כסבדת המשנה למלך. דהא הכא גרע טפי מדינו של משנה למלך. דהא הכא באמת לא בא הבעל ואפשר שכבר היה מת בשעת הזנות ולא זנתה על בעלה הראשון כלל. לכל זאת סוברים בתוס' דהיתה חייבת מיתה על זנות זו. גבי דינו של מלי"מ שהבעל בא ועכשו מתברר שהיה חי בשעת הזנות לא כל שכן שהיא חייבת מיתה ואסורה לבעלה הראשון. אם לא שנחלק כנ"ל. דשאני הכא גבי דינו של התוס' דאי אפשר לומר שהיא זנתה משום דקסברה שהיא פנוי' דהרי ממה נפשך היתח אשת איש דאם בעלה הראשון חי הרי היא אשתו של הראשון ואם מת הרי קידושי השני קידושין. ורק הרקשו שמא מת בין הקידושין והזנות. ועל זה תירצו דבאמת דבכי האי גוונא לא קטלינן לה. אבל בכל אופן משמע דאם בא בעלה הראשון הרי זו אסורה לו מדאורייתא ואפשר דקטלינן לה גם כן אם לא מחמת התראת ספק. ובכל אופן לפלא לי שהמשנה למלך לא הזכיר שם מדברי תוס' הנ"ל.

ג דברי התוס' צדיכים עיון איך תהרג האשה הלא הוי התראת ספק דהא בשעת זנות עדיין לא נתברר אם בעלה הראשון מת או לא. דמשמעות דברי התוס' שכתבו ואפילו נתברר על ידי עדים שבעלה הראשון כבר הי' מת בשעת הזנות. משמע דבאם לא נתברר עדיין אלא ספק אם מת אם חי היה נהרגת. ואיך יתרו אותה הלא אפשר שהוא מת בין הקידושין והזנות ולא תפסו קידושין של השני וגם אינה אשת איש של הראשון כי כבר מת.

ו להעיר מהא דאמרינן בכתובות נ"א: והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאע"פ שלא נתפשה מותרת. ואיזו זו שקידושיה קידושי סעות שאפילו בנה מורכב על כתיפה ממאנת והולכת. פיר' רש"י קידושי סעות על תנאי ולא נתקיים התנאי אם זנתה תחתיו מותרת לו לפי שהיא אינה אשתו. אלא פנוי' בעלמא. ע"ש. והנה מה שפיר' רש"י שזינתה תחתיו. דבר מיותר הוא. דבפשטות הי' לו לפרש דברי הש"ס. שאם נשאת לאחד על מנת שהוא כהן ונבעלה ממנו והיתה לו ממנו בן. ואח"כ נמצא שאינו כהן דלא אמרינן דלא עשתה בעילתה בעילת זנות ומחלה בשעת ביאה על התנאי שהוא כהן. אלא התנאי עומד בתקפו ואם נמצא שאינו כהן קידושיו בטל. ולמה פיר' רש"י בשזינתה תחתיו. אלא דרש"י ז"ל בא להשמיענו רבותא דאפילו בשעה שזינתה סברה שהוא כהן. וא"כ לפי טעותה ידעה שאינה פנוי' וחוא אמינא דתהוי אסורה לו קמשמע לן דגם באופן כזה מותרת לראשון. אלא שאין זה דומה לנירון דידן דהתם רק סברה

לע"ל דף פ"ה: הבאתי מדכרי הרמב"ם בדין מאנס ומפתה. והגני להעתיק בכאן את הקונטרס דלהלן שיש בו הערות שונות וחשובות בדין מאנס ומפתה.

ביבמות פ"ו: האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומה. וצדיקה גט מזה ומה. — ור"ש סובר דניסת מותרת לחזור לו. — דאנוסה היתה מכיון שנסת על פי עדים. — ובגמ' אמרינן דרב סובר דהלכה כר' שמעון. ועי'. בהרמב"ם הלכ' גירושין פ"י—ד. ה. ובמשנה למלך שם דמבואר דאפילו למאן דאמר תצא מזה ומה. היינו שאיסורא לראשון משום קנס. הגם שהיא שהיתה שוגגת. אבל מדאורייתא כ"ע סוברים דהיא מותרת לחזור אל הראשון. וברמב"ם שם איתא הטעם דאיסורא לראשון כדי שלא יאמרו החזיר זה גרושתו אחר שנשאת. אבל בין מטעם זה ובין מטעם קנס אינה אסודא על הראשון אלא מדרבנן אבל מדאורייתא מותרת.

ובכ"ן הנני מסופק באם באו עדים ואמרו מת בעליך ונשאת לשני ואח"כ זינתה. וכא בעלה הראשון אם מותרת לראשון מדאורייתא דכיון שהיא זינתה בשעה שהיתה במצב של פנוי' מצד הדין. או שמא אסורה דסוף כל סוף היא מחזקת עצמה לאשת איש של השני. והגם דבאמת לא היתה מעולם אשתו של השני וקידושיו קידושי סעות היו אבל לא נוכל לומר שהיתה מחזיקה עצמה לפנוי'. ושוב חשוב שזינתה תחת בעלה הראשון לאחר שנתבאר שהוא חי.

וראיתי במשנה למלך שם שכתב דהיכי שסברה שמת בעלה וזינתה פשיטא דלא בעי גט. וא"כ לא שייך טעם של הרמב"ם ומותרת להראשון. ע"ש. נראה מדבריו דאפילו מדרבנן אינה אסודה על הראשון בלא נשאה לאחר אלא זינתה. אבל אפילו יהי' הדין כן אפשר דהיינו דוקא בלא נשאת לאחר. אבל בנשאת לאחר וזינתה הנני מסופק אם אינה אסודה לראשון דלא שייך לומר שסברה שהיא פנוי'. דהא לפי טעותה ידעה שמקודשת לשני.

אולי בדברי המשנה למלך הנ"ל. שכתב דהיכי שסברה שמת בעלה וזינתה מותרת לבעלה. יש לעיין מהא דכתבו התוס' בחולין צ"ו. ד"ה פלגיא דהאי סימניה וכ"ו: וא"ת והלא משיאין אשה על פי סמנים להך לישנא דאמר רבא סמנים דאורייתא ב"פ בתרא דיבמות. ואם לאחד שנשאת באו עדים שזינתה קטלינן לה דסמכינו אסימנים להחזיקה בחזקת אשת איש מן השני ואפילו נתברר על ידי עדים שבעלה הראשון כבר היה מת בשעת הזנות ולא אמרינן שמא בעלה חי הי' בשעת קידושיה ואין קידושיה קידושין. עכ"ל. נראה מדבריהם דהתינוח באם לא נתברר על ידי עדים שבעלה הראשון כבר מת בשעת הזנות. דאז שפיר קטלינן לה דאם אינה אשת השני משום שבעלה הראשון חי ולא תפסו בה קידושי שני. אבל הרי היא אשת הראשון וחייבת מיתה על זנותה שזנתה תחת בעלה הראשון. אלא דקשו להו משום דאנן קטלינן לה

בספר הנ"ל לתדק, דלפי מה דאמר אב"י בפסחים כ"ה, דלא אפשר וקמכוון שדי לכתחלה לר"י, דלא אויל בתר כוונה, א"כ מצד הדין מותרת האשה להתרצות לגמד ביאה אם אנסה בתחלה, דהוי לא אפשר וקמכוון, וממילא לא שייך להקשות מחזקת כשרות, דאין כשרות מתנגד שלא תתצוה, דהא שדי לכתחלה, ולכל זאת אסורה לבעלה משום דלאו בעבירה תליא מילתא דהא קי"ל כנ"ל, בשם מהרי"ק דאומרת מותר הגם דהוי אונס לכל זאת אסורה על בעלה דמעלה בו מעל, ע"ש.

והנה אם כנים דברי הגאון בעל ההפלאה ז"ל גם בנד' תהיי אסורה על בעלה הראשון דאין דבר זה תלוי אם יש כאן עבירה או לא, אלא אפילו אין כאן שום עבירה, משום דהבי"ד התירוהו, לכל זאת אסורה על בעלה הראשון, דהא היא סברה דמועלת מעל בבעלה, ונצדף את מחשבתה לאיסור לגבי בעלה השני לאוסרה על הראשון.

אלא דבעצם הענין שכתב בהפלאה הנ"ל, הגם שעמד אני תחת כפות דגליו של אותו הגאון והצדיק האמתי זצ"ל, אומר אני שאין זה ענין כלל להא דפסחים דלא אפשר וקא מכוון, דהא התם הוא אי אפשר בתכלית, היינו שאי אפשר שיעשה הדבר הזה בחיתר כלל, כגן גבי גודר כלים גדולים שאינו יכול להגביהם על כתיפו, או כהא דר' יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודודש, דאי אפשר לדודש לדבים לישב בחום, אבל הכא הלא אפשר שלא תתצוה ותבעל באונס ולא יהיי' כאן אלא אונס מתחלה ועד סוף, ומודע זה יקרא לא אפשר, הלא זה הוי אפשר וקא מכוון, אלא דתאמר דלא אפשר משום דיצדה אנסה, הא אבוה דשמואל פליג על דבא ולא סבר להא סברא.

ול דלפי סברת בעל הפלאה דזה דומה ללא אפשר וקא מכוון דשדי לכתחלה, א"כ שוב לא שייך דאסורה על בעלה מטעם דמעלה בו מעל, דרוקא גבי אומרת מותר, היינו שהיא סוכרת כך בטעות דמותה, אמרינן דאפילו לפי טעותה שסברה דאין כאן איסור מן התורה אבל זאת היתה לה לדעת דהבעל לא ימחול לה למעול בו, וזה שייך היכי שאינה אנוסה, כלומר לא שסברה שההיתר הוא מצד אונס, אבל כאן שהיא תחשוב שמתרת להתרצות משום שהיא אנוסה בתחלה, א"כ כל ההיתר הוא משום אונס ומה שייך שבעלה לא ימחול לה, מה הוי לה למעבר, ע' יבמות ד', הלא ההיתר הוא האונס, ובכלל לא נאמרו הרברים הללו של המהרי"ק אלא באומרת מותר, וזה שאומרת היא טעות, אבל כאן לפי דברי ההפלאה אין כאן טעות בדבריה אלא מותרת היא באמת משום דלא אפשר, ומה שייך לאוסרה על בעלה באם באמת מותרת להתרצות לגמר ביאה, וכן נמי בנד' דין התירה להנשא ומותרת באמת ולא שזה היא טעות מצידה, לא שייך לומר דנאסרת משום ומעלה בו מעל, דהלא לפי דעתה לא מעלה בו כלל אלא דאם נצדף המעילה שמעלה לפי סברתה בבעלה השני אל בעלה הראשון אז אפשר לדמותו לדינו של מהרי"ק ז"ל.

ובכלל לא זכיתי להבין את דברי ההפלאה הנ"ל דהא טעמא דאכ"י אליבא דר"י כפסחים הנ"ל דלא אפשר וקא

שהיא אשת איש בשעת זנות אבל אליבא דאמת לא היתה אשת איש, אבל כאן הלא היא סברה שהיא אשת איש ובאמת כן הוא אלא שטעתה בזה שהיא סברה שהיא אשת איש של השני ובאמת לא היתה אלא אשת איש של הראשון.

אלא דכך יש לדייק, דבאמת צדיך לדקדק מדוע לא פיר' רש"י קידושי טעות היינו באשה שהלך בעלה למדינת ים ובאו עדים ואמרו מת בעליך ונשאת לאחר ואח"כ בא הבעל הראשון אפילו בנה של השני מורכב לה על כתיפה מותרת להראשון, אלא דהא לא קשיא, דעל זה לא צריך קרא להתירה דמהיכי תיתי תהיי אסורה לו דאיצטרך קרא, אבל מדוע לא פיר' רש"י כנ"ל, היינו שנשאת לאחר לאחר שאמרו לה העדים מת בעליך הינתה תחת השני לכל זאת מותרת להראשון דבזה יש דבותא וצדיך קרא, דאלמלא קרא אנא מינא דאסורה משום דהיא זנתה בשעה שסברה שהיא אשת איש ובאמת היתה אשת איש וטעתה דק בזה, שהיא סברה שהיא אשת איש של שני והיא היתה אשתו של ראשון, ומדלא פיר' רש"י כך, אולי אפשר לפשוט מכאן דדעת רש"י דבאוסן בזה אסורה על הראשון מדאורייתא.

אלם בתוס' יבמות ק, מבואר דזו הדרשה אינה אלא אסמכתא, וקרא באמת לא להכי אתי, א"כ אין מכאן כ"כ ראי', דלא שייך להקשות מדוע לא פיר' רש"י דקרא איצטרך להתירה להראשון דהא באמת לא להכי אתי קרא.

והנה לענין לאוסרה על בעלה הראשון מדאורייתא בנדון על התוס' היינו באם התידות להנשא ונשאת לשני, וזנתה תחתיו ואח"כ בא בעלה הראשון צריך לבאר מה הוא הדבר האיסרה על בעלה, העבירה כלומר עצמיות האיסור או הבוונה לאיסור, דעצמיות עבירה היינו אם בעצם נעשה איסור אבל באם לא נעשה איסור אינה נאסרת על בעלה, כגון הכא דלגבי בעלה הראשון לא נעשה שום איסור דהא הבי"ד התירוה להנשא והרי היא פנוי' מן התורה ואינה נאסרת על בעלה באם זינתה, כדינו של המשל"מ, ולגבי השני לא עשתה שום איסור דהא אינו בעלה כלל דקידושו לא תפסו, א"כ בעצם הדין אין כאן איסור, אלא באם נאמר דאין האיסור על בעלה בא נכח העבירה אלא מצד כוונתה, כמו שכתב המהרי"ק, ע' בש"ע אה"ע קמ"ח בזינתה באומרת מותר אפ"ה אסורה דמעלה בו מעל, וכאן הרי כוונתה היתה למעול מעל בבעלה, והגם שהיא חשבה למעול מעל בזה שאינו בעלה האמתי אבל באם נצדף מחשבתה למעול מעל אל האיסור היינו אל בעלה תהיי נאסרת, מה שאין כן באם דק צד הדין אוסרתה אין כאן מקום לאסרה כלל כי מצד הדין לא עשתה איסור.

תחילתה באונס וסופה ברצון. לא אפשר וקמכוון

וראיתי כהפלאה כתובות נ"א: גבי אבוה דשמואל הסובר דתחלתה באונס וסופה ברצון חיישינן שמא נתרצית, דהקשה הפני יהושע דאמאי לא נוקי אחזקת כשרות, וכתב

הדין אפילו נהנה גם כן גרע ממתעסק ופטור. ועל זה משני לו אביי דיש חילוק בין הנאה מרובה למועטת היינו שבשאר עריות אפשר דחייב אפילו על הנאה מועטת אלא דגבי מתעסק הגם דחייב בעריות אבל דוקא בהנאה מרובה אבל בהנאה מועטת פטור.

ואגב אורחא הנני להעיד במה דלא בהיר לי, דהנה זה משום דאין אשה נאסרת על בעלה משכיבה שאין בה חיוב. כמו שצידדתי למעלה במה תלוי האיסור על בעלה, ולדברי רבא הנ"ל דהמשמש מת פטור איך נפרנס? ואז דאמרין בסוטה כ"ו שחוף מקנין על ידו, והביאו הרמב"ם להלכה בריש הלכ"י סוטה ומפרש שם דשחוף הוא איש שאינו מתקשה ואינו מוליד, א"כ כל ביאתו אינו אלא משמש מת. אם לא שנחלק דהברייתא המשמש מת אין הנאה לו ואין זו ביאה שחייבתו התורה עליו אבל השחוף זו היא הנאה לשמש מת ולפיכך חייב. אלא דבכל אופן קשה אמאי היא נאסרת על ידי ביאת השחוף הלא היא בודאי שאינה נהנית, ואכ"מ. ומהא דינא דשחוף יש לדון להשאלה העולה עכשו על הפרק, שמזמרים זרע של איש באופן מיכני לתוך רחם האשה, שהיא נאסרת על בעלה, ואכ"מ.

ומה שכתבתי דמשום דנהנית לא גרע ממתעסק בעריות, נראה לפרש, מה דאיתא שם בכתובות נ"א: תחלתה באונס וסופה ברצון, פירי רש"י: "תחלת ביאה באונס וסופה לתחלת ביאה גם רבא מודה דאסורה, וכן מפורש בתוס' ב"ק מ"א, ד"ה, במאן דקטלה דמ"י, דאם קפץ שור על האשה לרבעה ואלבשה בה יצרה ונתרצית, דאפילו למ"ד, תחלתה באונס וסופה ברצון דמותר היינו תחלת ביאה אבל הכא תחלת ביאה ברצון ואסורה לבי"ע וה"ה שנהרגת, ע"ש. וצריך להבין אמאי נהרגת הלא על ידי אונס של השור נתרצת ויצרה אלבשה, אלא היינו טעמא משום דנתרצית בתחלת ביאה א"כ לא גרע ממתעסק בעריות וחייבת אפילו לרבא ולא דמי לתחלת ביאה באונס, דאותה ביאה עצמה גרע ממתעסק, כנ"ל.

והא דאמרו שם בכתובות הנני נשי דגנבן גנבי שרייני לגברייהו, אמרו ליה רבנן לרב יהודה והא קא ממטיא להו נהמא, מחמת יראה, ותקשי מה בכך שהיא מחמת יראה אבל הביאה שניה היא ברצון רק דהאונס הוא קודם הביאה, ואפילו הביאה דאשונה אפשר שאינה באונס דהא האונס הוא במה שגנבו אותה, ולפי הנ"ל, באם אין האונס בשעת ביאה בתחלתה הרי זו אסורה לבעלה, וצ"ל דקים להו לדבנן דכל הביאות הן באונס, וזה שדקדק רש"י בלשונו, שדיין לגברייהו, לפי שבאונס הן באין עליהן, כלומר לא שהאונס הוא מה שגנבו אותן אלא כל ביאה וביאה היא באונס.

ולולא דמסתפינא היתי מפרש בדרך זו מה דאיתא בירושלמי סוטה ד—ד: והיא לא נתפשה הא נתפשה מותרת, ויש לך תפוסה בישראל והיא אסורה, ואיזו זה, זו שתחילתה ברצון וסופה באונס, ויש לך שאינה תפוסה בישראל והיא מותרת ואיזו זו זו שתחלתה באונס וסופה ברצון, וכ"ו, ע"ש. והדבר מתמיה למה צריך קרא למעט תחלתה ברצון וסופה באונס, ואפילו נאמר שדרשה זו אינה אלא אסמכתא מכל מקום

מכוון שרי הוא מטעם מתעסק, משום דלא אפשר הרי הוא כמו בעל כרחו בא לו, והגם שמכוון, לכל זאת שרי דר"י אינו מתחשב עם המחשבה אלא עם עם המעשה והמעשה לא ברצונו באה לו, וע"י באבני נזר א"ת, ס' ר"ן, שהאריך לבאר דבר זה, וא"כ דכל ההיתר הוא מטעם מתעסק, הא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ואיך נאמר כאן בתחלתה באונס דשרי אפילו לכשתתכוון לבסוף ותתרצה הא אפילו לא תתכוון ולא תתרצה גם כן אינה בגדר מתעסק, דבעריות לא שייך מתעסק.

ואדרבה, אפשר הי' לומר דאבנה דשמואל ורבא מחולקים במה תלוי האיסור על בעלה, אם דוקא היכי דיש בה צד חיוב נאסרת ואם אין בה צד חיוב כלל אז מותרת, או אפילו אם יש בה צד חיוב אלא שזה הצד בא לה על ידי אונס מותרת, והיינו דאבנה דשמואל סובר תחלתה באונס וסופה ברצון אסורה, משום דלא התירה תורה אונס אלא מתחלה ועד סוף, דאז אין בה שם צד חיוב דהגם דמתעסק בעריות חייב היינו משום דנהנה, אבל זו שאנוסה אין הנאה לה כלל, דלא יצויד הנאה באונס, אבל באם סופה ברצון הרי היא נהנית לבסוף וחייבת—כלומר יש צד חיוב בדבר הגם דפטורה ממיתה—לכן אסורה, ורבא סובר הואיל ותחלתה באונס אם כן מה שנתרצית לבסוף היה על ידי אונס דיצדה אלבשה וגרע ממתעסק ואין כאן שום צד חיוב כלל, לכן מותרת על בעלה.

ובזה מתישב מה שהקשה הפני יהושע מהא דאיתא בכריתות דר"א מחייב אכל כח ובה, ואמאי לא אמרינן יצרי' אלבשיה ואונס היא, וכן הקשה ההפלאה מהא דשבועות י"ח דשניהם חייבין על הפרישה הגם דהכניסה היתה בהיתר ולא אמרינן יצדי' אלבשי', דלענין קרבן שפיר חייבין דהא המתעסק בעדיות חייב, משום דנהנה, דהא אי אפשר לומר דאונס זה מבטל הנאה, ואינו דומה כאם אנס את האשה חגם דמתרצית לבסוף לכל זאת גרע ממתעסק משום דהיא באה לידי הנאה על ידי אונס, אבל באם האונס אינו אונס גופני אלא האונס הוא מצד הדין אין זה האונס מבטל הנאה ולא גרע עכ"פ ממתעסק דחייב בשום דנהנה.

והגם דיש להקשות על זה מהא דאמרו בשבועות י"ח אמר רבא ואת אומרת המשמש מת בעריות פטור דאי סלקא דעתך חייב, הכא מה טעמא פטור—היכי שהי' משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי, והמתין עד שיפרוש באבר מת—משום דאונס הוא, אי אנוס הוא כי פירש מיד נמי נפטור, אנוס הוא, ע"ש ולפי הנ"ל קשה מה מדמה רבא אנוס ופורש באבר מת שאינו נהנה אז שפיר פטור, אבל באם יפרוש באבר חי, הגם דאנוס מצד הדין אבל המתעסק בעריות חייב ומה מועיל לו שהוא אנוס מצד הדין דעכ"פ לא גרע ממתעסק, ואונס דפטורי' רחמנא היינו אונס גופני כנ"ל, אלא דיש לפרש דבס"ד בשבועות שם שלא חילוק רבא בין הנאה מועטת להנאה מרובה, שפיר דייק רבא ואת אומרת דמשמש מת פטור, דלפיכך צריך הוא להמתין עד שימות האבר כדי שלא יהנה ואז יהי' גרע ממתעסק, אבל אי אמרת דמשמש מת חייב, בע"כ משום דגם מת חשוב הנאה א"כ למה לו להמתין הלא אין חילוק לדינא בין פירש באבר חי או מת, וע"כ דאנוס מצד

צעד המאי. הא מצי לתרץ צער מה שנתנה במאסר. הגם שאין לה צער מהביאה. ולא היתה שום חבטה לא על גבי קרקע ולא ע"ג. שיראין. ובכלל אין שום מקום לומר דבמה שנתנה במאסר זה האונס שהתורה חייבת עליו. דא"כ. מה מקשינו. וקירל דאין לוקח ומשלם. הא משלם על מה שאסרה במאסר. ולוקח על הביאה. אלא ע"כ משמע דבתפישת גרידא ועל ידי זה נתרצית לבעילה לא חשוב כלל מאנס אלא מפתה. דיש לומר. דשאני הכא דכתיב בקרא ותפשה ושכב עמה. כלומר משום השכיבת היתה בתפישתה.

אולם לפי זה. התופש את הבתולה ומאסרה במאסר עד שעל ידי זה נתרצית אליו. לא חשוב בכלל מאנס אלא בגדר מפתה. אלא שראיתי בדמב"ן על התורה (שמות. כ"ב—ט"ו): וכי יפתה איש פד' רש"י מדבר על לבה וכן תרגמו ארי ישתדל. שדול בלשון ארמי כפתוי בלשון הקודש. וכ"ו. ואינו נכון אבל ענין הפתוי. הטיית רצון בשקר. וכן יפתח לבבכם. ויפת בסתר לבי. אם נפתה לבי על אשה. ולכן האנשים אשר אין דעתם שלימה להשכיל. ויטעה לבם בדברים בתחלת ענינם יקראו פתאים כמו שאמר פתי יאמין לכל דבר. והמסית את הבתולה לשכוב עמה יטה דצונה לחפצו בדברי שקר ונקרא מפתה. ואונקלוס חילוק הלשון למתלקות. אמר כאן ישתדל. והיא לשון תחבולה ועסק אשר יעשה אדם עם אחד לעשות בו כרצונו. והיה השתדלותו בדברים או במעשה וכ"ו. ע"ש. כי האריך. ובכל אופן נראה מזה שלפי דעת רש"י אין מפתה אלא זה שמדבר על לבה בלא שום אונס מקודם. כלומר. שאינו עושה שום השתדלות במעשה. דאפילו לפי האונקלוס שהביא הרמב"ן. גם כן נראה שאין בו השתדלות המעשה משום אונס כלל כמו שכתוב שם. ובעבור כי פתוי הבתולות כענינים רבים פעם בדברים פעם בממון פעם בשקר שיטת אותה. פעם באמת שרצונו לישא אותה לאשה לא ייחד לו לשון. ועשאו השתדלות. ע"כ. ע"ש. הרי שגם לפי האונקלוס לא נזכר שום השתדלות על ידי אונס. אלא מפתה בתחבולות שונות בלא אונס. וא"כ אני נכון בדיון זה של התופש בתולה ומאסרה והיא נתרצית אליו לביאה. דלפי הנ"ל אין לו לזה לא דין מפתה לפי דברי הרמב"ן. ולא דין אונס לפי דברי הש"ס אלא מעתה חבטה על גבי שיראין דנ"ל.

ובספר החינוך מצוה ס"א. דאיתוי. וענין הפיתוי הוא שיאמר לה דברים של שקר או של אמת עד שתתדע אליו. עכ"ל. מבואר גם כן שהמפתה אינו עושה שום תחבולה של אונס ולא תחבולה מעשיית לכל זאת הוי מפתה.

והנה מדברי הש"ס קדושין מ"ו מבואר דגם מפתה לשם אישות משלם קנס. פירש שמפתה אותה שתבעל לו ותהיי לו לאשה. והיא מתרצית לזה. לכל זאת הרי זה בכלל מפתה. משום שלא היתה זאת בהסכמת אביה. ובכאן אין שום אונס ולא תחבולה מעשיית לכל זאת הוי מפתה. ואין סברא לומר דמפתה כולל גם את זה שפיתה על ידי תחבולה. היינו שאסרה במאסר ועל ידי כך נתרצית לו. דא"כ. מנא לן דמפתה שלא על ידי תחבולה הוי בכלל. הא מסתבר יותר לומר דדוקא

קטה למה הצדיכו לאותה דרשה כלל. ואיך יעלה על דעת שתתלתה ברצון תהי' מותרת הא כל עדיות איסורן בהעדאה. וגם הדרשה. ויש לך שאינה תפוסה בישראל והיא מותרת ואיזו זו. זו שתתלתה באונס וסופה ברצון. וגם בש"ס דילן דרשו כמו כן. וקשה להבין אם תתלתה באונס אמאי תקרא שאינה תפוסה. הלא תפוסת היא ובאונס נבעלה לו. ובכלל צריך לרדק דגרסינן התם ברישא דהאי מימרא תני ד' יעקב ב"ר אירי קומי ד"ר יונתן. ואת כי שטיח תחת אישך וכי נטמאת פרט לאונסיך. מה את שמע מינה. אמר ל"י מת תחת אישך לרצון אף כאן לרצון. ואח"כ מביא המימרא הנ"ל של הויא לא נתפשה. וכ"ו. וקשה דלמה ל"י לדרוש מוהיא לא נתפשה הא כבר דרש מתחת אישך מה תחת אישך לרצון אף כאן לרצון. לכן נראה דהפירוש הוא כן. בקרא כתיב והיא לא נתפשה. וניב נתפשה אינו ענין כלל לאניסת השכיבה. דאם אדם תופש את חבירו ומאסרו במאסר גם כן נקרא תפוש. ובפרשת תצא דברים כ"ב—כ"ה גבי המאנס נערה המאורשת ל"מ. ניב תפוסה. אלא והחזיק בה האיש ושכב עמה. ולא כתיב ותפשה ושכב עמה כי מלת ותפשת אינו נופל על השכיבה אלא על התפישתה שהיא קודמת ואפילו בלא שכיבה. וזה שדרשו כאן חז"ל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת דכך משמע מקרא כלומר. עיקר הדין שאינה נאסרת על בעלה באונס ילפינן מתחת אישך מתחת אישך לרצון אף כאן לרצון. אבל לא באונס. אלא דאכתי לא ידעינן מה זה נקרא אונס. אם הפד' שאנסה במאסר עד שנתרצה לביאה או דוקא שמתחילת ביאה היתה באונס. על זאת אמרו ויש לך תפוסה בישראל והיא אסורה. כלומר. דלא בתפוש תלי' מילתא. דאפשר שתהי' תפוסה היינו מקודם השכיבה ועל ידי כך נתרצת אליו וזו שתתלתה ברצון וסופה באונס. היינו דבזאת הגם שתתלת התפוסה היתה באונס וגם סוף תשכיבה היתה באונס אלא דתתלת ביאה היתה ברצון לכל זאת אסורה. ויש לך שאינה תפוסה בישראל—כלומר שלא תפשה כלל מקודם ואסרה במאסר אלא שתתחילתה באונס כמו שכתוב בתורה והחזיק בה ושכב עמה בלא תפוסה קודמת. וגם סופה היתה ברצון משום דיצדה אלבשה ולכל זאת מותרת והגם שמפרשי הירושלמי לא פירשו כך אבל תקותי שבי"ה כיוונתי בזה לפירוש שניתן להאמר.

**המאסר את הבתולה והיא מתרצית אליו.
מאנס או מפתה הוא ?**

וא"ן להקשות על הנ"ל. מהא דכתוב בתורה דברים כ"ב—כ"ח גבי מאנס את הבתולה ותפשה ושכב עמה. דלפי זה משמע דעיקר דין מאנס הוא בתפשה. היינו שמאסר אותה. כשם שפירשנו לעיל מלת ותפשה. ואפילו הבעילה היתה ברצון נמי צריך להיות לו דין מאנס שישלם את הקנס. ובאמס לא משמע כן מגמרא. דאמרין בכתובות ל"ט. צער דמאי. אמר אביה דשמואל צער שחבטת על גבי קרקע. מתקיף לה דבי זירא אלא מעתה חבטה על גבי שיראין הכי נמי דפטור וכ"ו. ואם נאמר דבתפוסה גרידא חשוב מאנס. היה לו להקשות א"כ כתפשה ואסרה במאסר ונתרצית לבעילה יהי' פטור מצער. ובמתני' סתמא קתני מוסיף עליו אונס שנותן את הצער. משמע דבכל אונס. במקום שיש קנס יש צער. או דקשה. מה מקשה

בני אדם דאפשר לומר דאע"ג שמתחלה בא עליו מצד אונס עתה ימלך ולא יאנס. וממילא גם כנודן דידן נמי תלוי בפלוגתא הנ"ל, ובכל אופן שלא יהי' הדבר הנ"ל במאסד בתולה ומחמת אונס המאסד היא מתרצית להבעל לה, אם זה הוי אונס או מפתה, צריך עוד ביאוד ובהירות, ולא באתי אלא להעיר.

ו' להעיר בדבר זה מקידושין כ"ב שלא ילחצנה במלחמת, ופירש רש"י שאסוד לבוא עליה עד לאחר כל המעשים, והקשו שם בתוס' דא"כ אמאי קרי ל"י בשד תמותות נבילה כיון שנתגיירה, ותירצו כיון שנגיירה בעל כרחה ואינה גיורת גמורה, ע"ש. והנה הרמב"ן עת"ל כתב: והנה בזמן הזה לקחה עצתה בנפשה על הגיירות ונעקר קצת מלבה עבודה זרה שלה ועמה ומולתה כי נחמה עליהם ודבקה באיש הזה וכ"ו. ע"ש. מבואר מדבריו שרק מתחילה הוא מאנס אותה בשביה שתקת עצתה על הגיירות ותתדצה להתגייר, אבל עצם הגיירות הוא ברצון וא"כ שוב קשה אמאי קרי לה בשד תמותות נבילה, אלא היינו טעמא כדאמרינן משום שהאונס הקדים נמשך גם על שעת גדות כשם שהאונס של כפיית ההר כגיגית נמשכה גם לערבות מואב, כנ"ל.

על ידי תחבולה היא שקנסתו התורה ולא את זה שלא עשה שום מעשה לפתותה, ומכל שכן זה שפיתה לשם אישות. אלא על כרחק כדאמרן, שכל שיש בו איזה צד אונס לא הוי בכלל מפתה.

ולענין מה שכתבתי לעיל דיש לספק אם זה חשוב מאנס או לא, משום דהביאה לא הוי באונס אלא שהאונס קדם, וכן במה שדקדקתי לעיל מדברי רש"י בכתובות ג' גבי הני נשי דגנבן גנבי, דרק אם הביאה באונס חשוב אונס אבל אם האונס הוא מקודם אין זה אונס, נראה לי שזה תלוי במה שהבאתי לעיל דף ע"ב: שיש מרבתינו למדו, ממה שכתבו התוס' בשבת פ"ה להגם שכתת משה רבינו ע"ה כרית עם ישראל בערבות מואב על התורה ועל המצות והשביעם על כך, לכל זאת האונס הראשון של כפיית ההר כגיגית נמשך גם לערבות מואב שאלמלא האונס הראשון לא היו באים לידי ערבות מואב, ובכן מי שאנס את חבירו על איזה דבר ושוב התירו מאותו אונס, כל זמן שביד המאנס לחזור ולאנסו, עדיין אונס הראשון קיים ונמשך, אך מהד"ק בשרש ס"ג הולק על זה ואומר שאין מרבדי התוס' הללו דא"י כלל, דשאני מעשה



סימן כ"ו

בסוגיא דהעושה מלאכה בשני בין השמשות

בבין השמשות יום ולילה, היינו כפי הפירוש ה"א, הנ"ל, שמשך הזמן מתחלק, יש בו משום יום ויש בו משום לילה, היינו שהלילה באה אחר הסתלקות היום, ולא כפירוש ה"ב, שבבת אחת יש בו בבין השמשות יום ולילה, אלא דאם נפרש כך, גם על דש"י תקשה קושיית הר"י בתוס' שם דכראי אחת גדולה כזו הרי זה זב גמור, ובאמת הר"י לא הקשה שם כתוס' אלא לפירוש הרשב"ם ע"ש, וע"י בפני יהושע שם שנדחק לפרש מה שכתוב רש"י: שמא בין השמשות, כולר"י מן היום, דמזה משמע שגם דש"י מפרש שראה משך כל בין השמשות.

לכך נראה לי לפרש דברי רש"י דלא כהנ"ל, בהקדם דברי רש"י לקמן דף ל"ה: א"ד יוסי ב"ד זבידא, העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך, פיר' דש"י, בסוף ד"ה ממה נפשך: וכגון דעביד ל"י כל בין השמשות דליכא לספוקי להאי בתחילתו ולהאי בסופו, ע"ש, ודבר זה קשה מאד, לאיזה צורך פירוש דש"י שעשה המלאכה כל בין השמשות, הלא אפילו לא עשה המלאכה אלא בחלק אחד מבין השמשות בשוה, כגון שעשה מלאכה בחמשה רגעים הראשונים של בין השמשות של ערב שבת ושל שבת, או בחמשה חלקים האמצעים או האחרונים, הרי זה חייב חטאת ודאי, דממת נפשך עשה מלאכה או בליל שבת או ביום השבת, והרש"ש שם כתב שמה שכתב דש"י שעשה מלאכה כל בין השמשות לאו דוקא, וכבר קרמו הרב המגיד בפרק ה—, מהלכ' שבת, שהביא

לעיל בסימן י' דף ל"ה: כתבתי דבר המורכב משני הפכים חשוב כגוף שלישי, ויש להעיר מהא דשבת דף ל"ד: ת"ד בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, פיר' רש"י מן היום ומן הלילה, כלומר ספק אי יש בו משניהם, ע"ש, והנה בדברי רש"י הללו שעשה כלומר יש לפרש בשני אופנים, א) דבמשך הזמן של בין השמשות יש חלק ממנו שהוא יום וחלק שלאחריו הוא לילה אלא שאין אנו יודעים את הזמן המדויק מתי מסתלק חלק היום, ב) שבמשך הזמן של בין השמשות יש בו זמן שיש בו משום יום, ולילה כאחת, כלומר יום ולילה משתמשים בו בערבוביא, ולפי פירוש זה יוצא ששלושה זמנים שונים ישנם: יום, לילה ובין השמשות, כלומר זמן המורכב מיום ולילה יחד אין לו שם יום ולא שם לילה אלא המורכב, הנה הוא ברי' בפני עצמה, וזה מתאים להנחה שלי, שכל מורכב משני הפכים חשוב כגוף שלישי, ובכן עלינו לברר מתוך הסוגיא הנ"ל איזה הוא הפירוש האמיתי בדברי רש"י הנ"ל.

דהנה דש"י פירוש שם בסוף ד"ה, ספק לטומאה ולקרבו, דראה בשני ביה"ש מביא קרבן, דשמא שתי הראיות היו מקצתן ביום ומקצתן בלילה ויש כאן שלושה דצופים, וכ"ו, ופשוטן של דברים משמע שראה כל משך של הביה"ש, ומספקינן שמא מקצת דאי' היתה ביום ומקצת דאי' בלילה, ואם נפרש כפשוטו, מבואר דשיטת דש"י, היא דהספק שיש

ספק כולו מן היום. ספק כולו מן הלילה. כלומר, זה ברור לנו שמשך הזמן של בין השמשות כולל בתוכו ג' זמנים שונים: יום, זמן המורכב מיום ולילה גם יחד, ואז שניהם משמשים בערבוביא. ולילה, והנה בזמן של יום או לילה אין שום חילוק לדינא בין דין שבת לדין טומאה, אבל בנוגע לזמן המורכב יש חילוק גדול בין שבת לדין טומאה, דזה שרואה טומאה בזמן המורכב, הרי ראה טומאה ביום ובלילה, דהא טומאה היא מציאות כלומר, הטומאה נמצאת בעולם והיא יצאה מגופו בשעה של יום ולילה, ובכך עלינו לומר שזה האיש ראה טומאה פעמים אחת ביום ואחת בלילה, ואם אנו נותנין עליו חומר של זמן המורכב וחושיין שראח בזה הזמן הרי הוא טמא טומאת שבעה, וזה שראה בשני בין השמשיות, טמא אף לקרבן, דחושיין שמא ראה פעמים בזמן המורכב והוי לוי ג' ימים רצופים, אבל לענין שבת אינו כן, דהתורה ציוותה אותנו לשבות ביום השבת, היינו ביום שכולו שבת, ורק אז אסור בעשיית מלאכה, אבל לא נצטוונו שלא לעשות מלאכה בזמן המורכב, דאם אתה אומר בן נמצא שאתה אסור לעשות מלאכה בחול, דהזמן של שבת אינו אלא זה שהוא שבת בלבד, ורק עליו חלה קדושת שבת ולא על זמן המורכב, והעושה מלאכה כל משך של ערב שבת בין השמשות אי אפשר לחייבו חטאת דהא יש כאן ספק שמא עשה המלאכה בשעת היתר היינו שמא הי' כולו יום, שמא הי' זמן המורכב, ושמא מקצת מלאכה עשה בזמן המורכב ומקצתו בלילה שהוא שבת, שהרי אין אנו יודעים את משך של זמן המורכב כמה הוא אם ארוך הרכה או קצר הוא.

אלא שזה שעשה מלאכה במשך של כל שני ביה"ש זה הוא חייב חטאת ודאי, ממה נפשך, אם עשה מלאכה בליל שבת בשעה שכולו שבת, חייב ואם תאמר שרק מקצת עשה בליל שבת ומקצתה עשה בזמן המורכב, או נצטרף את המקצת של ליל שבת עם המקצת של יום שבת אשר בתחילת בין השמשות של מוצאי שבת ונמצא עשה מלאכה שלימה בשבת, אולם כל זה דוקא עם עשה מלאכה במשך כל הזמני ביה"ש או יש לנו בירור שנעשה מלאכה שלימה בשבת, ולפיכך פירשי שעשה מלאכה כל בין השמשות, וגם הזוקק לפרש שעשאו בהעלם אחד דבשני העלמות אין מצטרפות דקו"ל כרבנן בסוף פרק הכונה דיש ידיעה לחצי שיעור.

ואי לדרק דא"כ די שיעשה המלאכה בסוף ביה"ש של ערב שבת ובתחילת ביה"ש של מוצ"ש דכל כי האי בודאי שאי אפשר לצמצם, ועוד שיש יותר ודאית לחיוב בעושה במשך כל הזמנים, דאז יש גם אפשרות שהוא מתחייב בלי צירוף.

ובחידושי רעק"א לשבת הקשה למה נקט דשיי שעשה המלאכה בהעלם אחד הא גם בשני העלמות חייב חטאת מה נפשך, ותירץ דבשני העלמות הי' לו להתחייב חטאת וגם אשם תלוי, דשמא סוף הקצירה דע"ש, הי' לילה ותחילת קצירה דמוצ"ש הי' יום, ועי' בהרש"ש.

אולם במאירי לשבת כתב וז"ל: ונראה לגדולי הדורות שלפנינו שאפילו נרע לו בשבת חייב הואיל ובשני

דברי רש"י הנ"ל, וכתב: ונ"ל פירוש לפירושו, שלא בא אלא למעט אם עשה מלאכה בכניסת שבת בתחילת בין השמשות, ובמוצאי שבת בבין השמשות אחר אותו זמן שעשאה בכניסה, דבני האי גוונא לא מחייב חטאת בהכרח, לפי שבין השמשות יש בו ספק שמא מקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה וכ"ו, אבל אחר בכניסה והקדים ביציאה, או שעשאה בזמן אחד בין בכניסה ובין ביציאה, אע"פ, שלא עשאה כל בין השמשות ודאי חייב חטאת בהכרח, עכ"ל, וכמה מהרוחק יש בפירוש זה, דהא בכדי למעט אם עשה מלאכה בכניסת שבת בתחילתו של בין השמשות ובסוף השבת בסוף בין השמשות, הי' לו לרש"י לומר וכגון דעביד המלאכה בשני בין השמשות בזמן אחד.

ג הפני יהושע עמד כרמיוה על דברי רש"י אלו, לעיל דף ל"ה, בסוף ד"ה, בפירש"י בד"ה ספק לטומאה ולקרבן, והוא ז"ל מפרש, שרש"י נאלץ לפרש שעשה מלאכה כל בין השמשיות, משום דאי אפשר לצמצם את הרגעים לרעת שעשה המלאכה בשני בין השמשיות בזמן אחד, ואפשר שעשה המלאכה בע"ש רגע קודם שעשה המלאכה בסוף השבת, ובע"ש הי' עוד יום ובסוף השבת כבר הי' לילה ולא יתחייב חטאת ודאי, לכן פיר' רש"י שעשה המלאכה כל משך בין השמשות, כך נראה לי לפרש דברי הפני יהושע שם, אולם גם בזה יש דוחק גדול דבכל הסוגיא שם לא מצאנו חשש זה לאי אפשר לצמצם, ושם חילקו בין בוככים גדולים ובינונים וקטנים, ולא חששו שאי אפשר לצמצם בין גדול לבינוני, או בין בינוני לקטן.

וב"ו לא הבנתי דברי המהרש"א שם על התוס' בדף ל"ד, ד"ה ספק לטומאה, שכתב בסוף דבריו דגבי טומאה לא איצטרך לן לספוקי שמא כל בין השמשות הוא מן היום או מן הלילה, אלא דהספק הוא שמא מקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה, אלא דבהך דעושה מלאכה בשני בין השמשות שפירשו בו על כרחך שעשה כל בין השמשות, על כן אית לן למימר דאיכא לספוקי נמי שמא כלו מן היום או שמא כלו מן הלילה, דאם לא כן הוי לוי לחיובי ב' חטאות, עכ"ל, בחזונו דאם נאמר דאין לנו שום ספק שמא כלו מן היום או בלו מן הלילה, אלא נאמר שבודאי ידעינן דמקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה, א"כ, בודאי עשה מלאכה בליל שבת וגם בסוף של יום השבת, וחייב ב' חטאות.

ולא זביתי ל הבין כלל, חדא, מה הוא ההכרח לפרש שעשה המלאכה בכל משך הבין השמשיות שמתוך זה הזוקק לפרש דחיישינן שמא כלו מן היום או מן הלילה, ועוד הלא רש"י פיר' שם גבי עושה מלאכה בשני בין השמשות, שעשה הכול בהעלם אחד, וא"כ, מה שייך לומר שיתחייב ב' חטאות, והגם שהמהרש"א מפרש שם אליבא דתוס' ולא אליבא דרש"י, אבל הלא אין דמו בתוס' שיחלקו בזה עם רש"י לומר דמידי בשני העלמות.

לכן נראה לי לפרש דשיטת רש"י היא שהפירוש בהגמ' הוא כן: ת"ד בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה.

גדול מזה הדי הם פסולים למזבח מדרך אחרת לפי שהם ספק וזכר ספק נקיבה הדי הם כמין אחר, ובקדבנות נאמר וזכר תמים ונקיבה תמימה. עד שיהי וזכר ודאי או נקיבה ודאית, לפיכך אף העוף שהוא טומטם או אנדרוגינות פסול למזבח, עכ"ל. וע"ש. בכ"מ. שהסביר דכוונת הרמב"ם היא הגם שלא נאמר תמות וזכרות בעופות לכל זאת פסול למזבח מדרך אחרת, כלומר, מפני שהוא מין שלישי לא זכור ולא נקיבה והתורה אמרה להקריב עוף מן התורים, או מן בני יונה, והואיל שתורים ובני יונה הם או זכר או נקיבה, ועוף שהוא טומטם או אנדרוגינות אינו לא תור ולא יונה מכיון שאינו לא זכר ולא נקיבה, וחשוב מין שלישי, והתורה לא הכשירה למזבח אלא עוף שהוא או זכור או נקבה, ולא מין שלישי, וכן חדין לענין שבת שחלה רק על יום או על לילה, ולא על זמן שלישי.

ובירושלמי דיש בדכות איתא: כוכב אחד ועשה מלאכה פטור, שנים מביא אשם תלוי, שלשה מביא חטאת. רבי יוסי בר' בון בעי, אין תימר שנים ספק, דאח שני כוכבים בערב שבת והתרו בו ועשה מלאכה, ראה שני כוכבים במוצאי שבת והתרו בו ועשה מלאכה, מה נפשך אם הראשונים יום הן אף אחרונים יום הן ויהא חייב על אחרונים, אם האחרונים לילה אף הראשונים לילה ויהא חייב על הראשונים, דאח שני כוכבים בערב שבת וקצר כחצי גרוגרת, בשחרית וקצר כחצי גרוגרת, ראה שני כוכבים במוצאי שבת וקצר כחצי גרוגרת, מה נפשך אם הראשונים יום הן אף האחרונים יום הן ויצטרף של שחרית עם מוצאי שבת ויהא חייב על אחרונים, אם אחרונים לילה אף הראשונים לילה ויצטרף של שחרית עם לילי שבת ויהא חייב על הראשונים ע"ש. והנה כל מפרשי הירושלמי מפרשים דהגם שבירושלמי מפורש דר' יוסי בעי, לכל זה אין כאן שאלה בלחוד, והפני משה מפרש שר' יוסי מבעי וגם פושט את השאלה, ולפי סידורו השאלה הראשונה נפשטה רחייב מתורת ממה נפשך וגם שאלה השניה נפשטה דחייב מתורת ממה נפשך, וכמה דחוק הפירוש הזה יראה כל מעיין בהירושלמי, כי הלשון "אין תימר שנים ספק" אין לו כל פירוש, הלא בפירוש אמר לעיל מיני' שנים ספק, וגם מה שפירוש הפני משה דהש"ס פשיט לוי' דלא הוי התראת ספק אלא התראת ודאי משום דאנו מחייבין אותו מתורת ממה נפשך, קשה להבין, דהא בהכה את זה וחזר והכה את זה גם כן חייב מתורת ממה נפשך, לכל זאת הוי התראת ספק, (יבמות ק"א) וכבר העירו האחרונים שבמפרשי הירושלמי בזה, גם מה שרוצים לפדש דניב "בעי" אינו לשון שאלה אלא אמירת דבר בפשיטות, אינו מתקבל כלל.

לכך נראה לפי ענין הקלושה לפרש שר' יוסי בעי, פירוש שואל כמשמעו בכל מקום, והשאלה לא נפשטה כלל לא הראשונה ולא השניה, ושאלת הירושלמי היא כך: אין תימר שנים ספק, כלומר מה הוא הספק, אם הספק הוא שבמשך הזמן של שני כוכבים עד זמן הוסעת כוכב השלישי, ישנם שני זמנים של יום ולילה בזה אחר זה, וממילא אם התרו בו שלא יעשה מלאכה במשך של זה הזמן והוא עשה מלאכה במשך של כל הזמן כולו בכניסת השבת והן ביציאת השבת, חייב מיתה ממה נפשך, ובדרך זו היא גם השאלה השניה והיינו למד

בין השמשות שוגג ואין זו ידיעה לחצי שאין ידיעה בחצי מלאכה שאע"פ שאינו חייב אלא ע"י מלאכת שניהם מכל מקום חיובו במלאכת אחד הוא אלא שאחד מגלה על חברו, ואחרי שהוא כן לא הוצרכו גדולי הרבנים לכתוב ערב שבת ומצאי שבת בהעלם אחד, עכ"ל. נראה שהוא ז"ל מפרש שלא כמו שפירשתי לחוש שמא לא עשה אלא חצי שיעור בערב שבת וחצי שיעור בשבת אלא דזה בדור שאו בתחילת שבת או בסוף השבת בשעת חיוב עשה שיעור שלם ולכן חייב חטאת, אלא שרש"י פירש בהעלם אחד משום דלפי שיטת רש"י הוי כידועה לחצי שיעור הואיל והחיוב של החטאת בא מתורת ממה נפשך של שני זמנים, ובעל המאירי חולק על זה ואמר דאפילו בשני העלמות גם כן חייב חטאת אחת דהא סוף כל סוף אין אתה מחייבו אלא על המלאכה שעשה בהעלם אחד היינו או כה"מ. נעשית בתחילת השבת או בסוף השבת.

והנה זו הנ"ל שבין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה היינו ששניהם יחד משמשים בעדבוביא, אמרתי מסברא דנמשאי, ויגעתי למצא ראי' להשערת, ועתה מצאתי בהריטב"א יומא דף מ"ו: בהא דבעי ר' יהושע בין הביניים של מלא קומצו אמר ר' יוחנן הדר פשטה יהושע בן עזואה, בין הביניים ספק גינהו, והוקשו בתוס' שם מאי קאמר הדר פשטה הא מעיקרא נמי כי הוי מיבעי לוי' ספק הוא, ע"ש. שהאריכו להרץ, והריטב"א כתב ז"ל: ואסתר דהכי קאמר בין הביניים ספק הוא לפי שהוא נידון כפנים וכחוף, כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה, ה"נ יש בו מבסנים ויש בו מן החוף וכקומץ ושיריים המעורבים ביחד עכ"ל. הרי דגם הריטב"א מפרש דמה שאמרו שיש בבין השמשות מן היום ומין הלילה היינו ששניהם משמשים בבית אחת כנ"ל, ושמתתי מאוד שמצאתי מסודש בהריטב"א בדברי.

ולפי פירוש זה מסולקת קושיא גדולה הובאה בחתם סופר לשבת דף ל"ד בשם ספר אהל דוד, דאמאי לא אמרינן שם בגמ' דנפ"מ הוא לחומרא גבי שבת כמה דחוששין לספק יום ספק לילה כגון שהי' לו תינוק למול סמוך ליציאת השבת, דאי בין השמשות כולו יום או כולו לילה מלין אותו ממה נפשך, אי יום הוא הרי מקיים ביום השמיני יכול ודוחה שבת, ואי כולו לילה ששיטא דמותד למולו למ"ד מילה שלא בזמנו מלין אפילו בלילה אלא אי אמרינן דמטילין עליו חומר של יום ולילה אז אין מלין אותו, ואמאי דחקינן לומר דנפ"מ הוא לענין טומאה, ובח"ס מתרץ דאין ה"נ, אלא דהגמ' רוצה לאוקמי אפילו אליבא רמ"ד דמילה שלא בזמנה אין מלין בלילה, ולפי הנ"ל מסולקת קושיא זו לגמרי, דהא במשך זמן המעורב אין כאן חיוב בעושה מלאכה, דהתורה לא אסרה לעשות מלאכה אלא בשעה שהיא כולה שבת בלי עירוב של חול, כנ"ל, וממילא מותר למול בשעה זו, ובפרט לפי ההנחה דלעיל דכל דבר המורכב משני הפכים תרי הוא מין שלישי, א"כ בין השמשות המורכב מיום ולילה אין לו דין לא של יום ולא של לילה והלא שבת אינה חלה אלא או על יום או על לילה ולא על זמן השלישי.

ורא לזה ממה שכתב הרמב"ם ז"ל בס"ג מהלי' איסורי מזבח ה"ג הטומטם והאנדרוגינות אע"פ שאין לך מום

אלא ע"כ דלפי שיטת רש"י הכול מורים דבשיעור שלם שעות מחלקות, ובדיש כלל גדול מבואר דבשגגת מלאכות אפילו כל ימי השבוע לא הוי יריעה לחלק, ובשגגת שבת דק ימים שבנתיים מחלקים ולא השעות שבשבת עצמו, ולא ראיתי למי שהעיר בזה.

ובכ"ד לתרץ קושיא זו הנני להקדים מה דקשה לי להבין בפירושו המשנה להרמב"ם ז"ל שם במשנה רסוף הבונה שכתוב וז"ל. ר"ג אומר אין יריעה לחצי שיעור ואותה יריעה הרי היא כאילו לא היתה ולא עשתה רושם כלל ובהעלם אחר עשה המלאכה כולה ולפיכך הוא חייב חטאת וחכמים אומרים יש יריעה לחצי שיעור ונבדל קצת המלאכה מן הקצת ביריעה ולפיכך הוא פטור מן הקרבן אבל הוא חייב מכת מרדות על חצי שיעור כאשר ביארנו כי אמרו פטור זו היא כוונתו במה דברים אמורים כשעשה חצי שיעור במזיד אבל אם ה"י שוגג אינו לוקה והלכה כחכמים עכ"ל. וקשה להבין מה זה שכתב כאן שהוא חייב מכות מרדות במזיד הלא בשוגג עסקינו במשנה ואם ללמד אותנו דין המזיד שאינו ענין למשנתנו הלא כבר לימד אותנו בדיש המסכת דכל סיטורי דשבת פטור אבל אסור ובמזיד מכין על זה מכות מרדות דרבנן ולא יזהר צורך השמיענו דין המזיד בכאן, ולפי ענין הוא דקדוק עצום.

לכן נראה לפרש ששיטת רש"י במשנתנו היא דמיירי שעשה את שתי חצאי המלאכות בודון שבת וגם בודון מלאכות, כי ידע שהיום שבת וכי זו המלאכה שנאסרה בשבת אלא ששגג בזה שחשב שהתורה אסרה לעשות מלאכה שלימה בבת אחת אבל שני חצי שיעורי מלאכה ובהפסק לא אסרה התורה כי כל חצי שיעור מלאכה אין עליו שם מלאכה, ולא ידע שהחצי שיעורים מצטרפים למלאכה שלימה. ר"ג סובר דחייב חטאת, דבאמת שוגג הוא דהא סבר שכאופן כזה אין כאן חיוב חטאת, ורבנן סברו דפטור, והואיל ונאמר במשנה בשתי העלמות אחת שחרית ואחת בין הערבים, שהוא לשון מיותר, לפיכך פירש"י כיון דהוי לי שעות בנתיים כרי לידע הוי לי' כשתי העלמות, כלומר, דוקא בכאן שארם זה יודע שהיום שבת ושלא כזה וזו אסורה ולא יחסר לו לדעת אלא פרט זה בלבד ששני חצאי שיעורים מצטרפים, לזה גם שעות בנתיים די שיעור את הדין של פרט זה, שאי אפשר שבמשך הזמן שבין שחרית ובין הערבים לא ישאל למי שיעור דיני שבת ויאמר לו, כי הלא הוא יודע בצד מה שעשה דבר של מלאכה בשבת, ומעתה אפילו לא ישאל אלא הואיל דהוי לי' שעות בנתיים הרי זה כאילו נודע, זו היא סברת חכמים דפוטרם מחטאת, ור"ג מחייב אפילו כשנודע בפועל מטעם דאין יריעה לחצי שיעור, נמצאת אומר דדוקא בכאן הכול סוברים דשעות מחלקות משום דחוץ מן הפרט של צידוף הרי הוא מזיד הן לענין שבת הן לענין מלאכה, אבל בשגג בשבת או במלאכות הכול סוברים דשעות אינן מחלקות, ומעתה אין כאן סתירה כלל לא למה שפירש רש"י בדיש כלל גדול ולא למאי שפירש בסוגיא דבין השמשיות דמיירי בהעלם אחר, דהתם הלא מיירי בשגג בשבת או במלאכות ובאופן כזה השעות שבנתיים לא הוי' יריעה לחלק.

התראת ספק שמה התראה, או שמא הפירוש כנ"ל, שבמשך הזמן של שני כוכבים עד הופעת כוכב השלישי יום ולילה משתמשים בעדכוביא, ואין לחייב על עשיית מלאכה במשך הזמן ההוא ולא שייך להצטרפו לחייב עליו מתורת ממה נפשך, וכל שאלת הירושלמי הוא לדעת מה היא הכוונה של האמור' מקודם שנים ספק', וזו היא כוונת הירושלמי ד' יוסי ברי' בון בעי, אין תימר שגים ספק'.

שעות כדי לידע הוין יריעה לחלק

והנה בכרבי רש"י הנ"ל בשבת ל"ו ד"ה, בשני בין השמשות, שכתב דמיירי בהעלם אחד, דקדוק מפרשי הש"ס דקדוק גדול מהא דפירש רש"י במשנה דף ק"ב, דפלוגתא ר"ג וחכמים אם יש יריעה לחצי שיעור היינו אפילו לא נודע לו בנתיים אלא כיון דהוי לי' שעות בנתיים כרי לידע הוי לי' כשתי העלמות, ע"ש, וא"כ בעשה מלאכה בשני בין השמשיות דיש כאן הפלגת מעת לעת לא יצוייד כלל העלם אחד, דאפילו לא נודע לו כלל הלא הפלגת המעת לעת הוי כשני העלמות, ואין לומר דדק ר"ג סובר דשעות מחלקות אבל רבנן דפליגי עליו לא סברו כן, דהא בגמ' שם אמריגן דפליגי אי יש יריעה לחצי שיעור, ואי פליגי בשעות מחלקות או לא מנא לן דפליגי ביש יריעה לח"ש.

והר"ש שם תירץ דדוקא בהעלם שבת סובר רש"י דמשחרית לבין הערבים הוי כשתי העלמות וכאן מיירי בשגגות מלאכות, ולא הבנתי את החילוק הזה כלל, הלא במשנה ראשונה דפרק כלל גדול מפרש רש"י בהריא דהיודע עיקר שבת אלא שאינו יודע שהיום שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת חטאת אחת משום דימים שבנתיים הוי יריעה לחלק, הרי שבשגגת שבת, אפילו עושה מלאכות הרבה כל היום כולו אי אפשר שיתחייב יותר מחטאת אחת, ולפי החילוק של הרש"ש, הוי לו להתחייב גם בשגגת שבת כמה חטאות בעושה מלאכות כל היום, דמשחרית לבין הערבים הוי יריעה לחלק, ואין לפרש דדוקא בחצי שיעור מלאכה אמריגן דשעות מחלקות, דהא השתא בחצי מלאכה אמרת שעות מחלקות במלאכה גמורה שיש בה חיוב חטאת לא כל שכן שתאמר שבנתיים אי אפשר לו שלא שמע שאסור לעשות מלאכה גמורה, ואין לומר דדוקא ר"ג סובר—לפירש"י—דשעות מחלקות ולא רבנן דהלכתא כותיחו, דהא הלא מצאנו בשום מקום שר"ג יחלוק על הסתם משנה דכלל גדול, ועוד, דא"כ מנא לן לומר בגמ' דר"ג וחכמים קמיפליגי ביש יריעה לחצי שיעור, הא אפשר דגם רבנן סברו יש יריעה לחצי שיעור אלא דפלוגתתם אי שעות מחלקות או לא, כנ"ל.

והאמת דקושיא זו אינה דוקא על הרש"ש, אלא דלכאורה סתירה יש כאן מדברי רש"י דסוף הבונה על רש"י דדיש כלל גדול, דלפי פירש"י בהבונה לא פליגי רבנן אדר"ג אלא בחצי שיעור דרבנן סברו דאין שעות מחלקות אבל בשיעור שלם מורים דשעות מחלקות, דאי לא מנא ידעיגן דיש שום פלוגתא אי יש יריעה לחצי שיעור או לא הא אפשר דהכול מורים דלענין יריעה אין חילוק בין חצי שיעור לשיעור שלם.

דיום והלילה מלבד מה שהזמן שבו מתחלק וכ"ו. ומשמע לי כוונתו לומר שיש ספק שכל משך בין השמשות הוא מורכב מיום ולילה, ע"ש. היטב בדבריו. ולפי ענין זה הוא אי אפשר דא"ב לא משכחת שיתחייב חטאת בעושה מלאכה בשני בין השמשות דהא יש ספק שכל הזמן הוא מורכב ועל עשיית מלאכה בזמן המורכב אי אפשר לחייבו כנ"ל.

ו'י' לי להביא דא"י שאי אפשר לפרש שספק בין השמשות הוא שכל משך הזמן הוא מורכב מיום ולילה, כמו שפירש הגאון בעל צפנ"פ. הנ"ל. מהא דאמרין בכריתות י"ט: ולד' יוסי גמד מלאכה לר' אלעזר פטור, והתניא ד"א אומר האורג ג' חוטין בתחלה ואחת על האריג חייב. פירש"י: נהי נמי דמקצתה היום ומקצתה למחר הא גמד מלאכה היא ואמאי קאמר לרבדי הכול פטור והא שמעינן לר' אליעזר דמחייב. ע"ש. ולפי דברי הגאון הנ"ל מה קושיא. הא אין כאן גמד בזמן מיוחד ומבורר. דהא אמרת דכל הזמן הוא מורכב משבת ויר"כ. ואינו דומה ליר"כ שחל להיות בשבת דאז כל תומן הוא שבת אלא שעל יום שבת זה חלה גם קדושת יר"כ. אבל בין השמשות של שבת ויר"כ הלא אתה אומר שיש בו ערבוביא של שני זמנים והוא זמן לעצמו ומה מקשה בגמ' לחייב על תגמר ומה אולמא דגמד יותר מכל משך הזמן שהוא מורכב.

ו'א"ן לתמוה על מה שכתבתי להיודע שהיום שבת וגם יודע שהמלאכות הללו אסורות לעשות לכל זה הוא שוגג משום שלא ידע הדין של צירוף חצאי שיעורים. דהא גדולה מזו כתבו בתוס' ישנים שבת דף ס"ט על מה דאמרו שם בג"מ דידע לה לשבת במאי. דהשוגג בשיעורים כגון שחושב ששיעור הוצאה הוא יותר מכדוגרת. הוי שוגג גמור. ע"ש. ואל תקשה א"כ אמאי לא אמרו בג"מ שם כגון דלא ידע ברין של צירוף חצאי שיעורים. דקושיא זו כלולה בקשית התוס' ישנים שם. ותירוצם משום דלא שכיח מתרץ גם קושיא זוהי.

ומעתה רכרי הרמב"ם כפירוש המשנה בדקדוק נאמרו דהא התם מיירי שזה מויד על כל חצי שיעור אלא ששגג בהפרט של צירוף. ותינח אם אנו דנים לענין לחייבו חטאת דאז הוי שוגג מפני שלא ידע שיתחייב חטאת על ידי צירוף. אבל על כל חצי שיעור מויד גמור הוא. דלחייבו מכות מדרות אין מן הצורך שידע את הדין של צירוף. ושפיר כתב הרמב"ם בכאן שלוקין אותו מכות מדרות דרבנן. ועיין בזה היטב כי זה דבר חדש ונכון.

ו'ר"א"י' בספר מגן אבות להגאון ד"מ בנעט ז"ל בסוגיא דבה"ש שהקשה על קושית הג"מ אמר מד מטילין אותו לחומר שני ימים למאי הלכתא. הא ודאי איכא נפקותא טוכא בעושה מלאכה בשני בין השמשות. בע"ש ובמור"ש אפילו הכי אינו חייב חטאת משום שהוששין שמא עשה המלאכות מקצתן בחול ומקצתן בשבת הואיל דאמרת רבין השמשות יש בו משום שני ימים. והגאון ז"ל מפלפל שם הרבה לתרץ קושיא זו. ע"ש. ואני טרחתי הרבה להבין קושיתו של אותו גאון שכל דבריו הם כסולת נקויה. ולצדדי הגדול אינני דואה בכאן שום טרץ קושיא. דהא אמאי לא יצטרפו המקצת מלאכה של ערב שבת ערבית עם המקצת מלאכה של שבת קודם הלילה לחייבו חטאת. ועוד והוא העיקר. הלא בגמ'. אמרו מטילין עליו "חומר" שני ימים ועל זה הקשו בג"מ למאי הלכתא. כלומר איך אפשר שדבר זה יהי לחומר וא"כ מה שייד להקשות שיש נפק"מ שלא יתחייב חטאת. הלא מה שאינו חייב חטאת אין בזה שום חומרא. אדרבא זו קולא. אם לא שנאמר שכונתו. דאי הבאת חטאת הוי חומר. משום דחטאת ודאי מכפר ואינו אלא בת דנקא מה שאינו כן אשם. אבל כל כי האי הוי לי להגאון ז"ל לפרש.

ו'ר"א"י' בספר צפנת פענח הלכות כלאים פרק ט' מהגאון היפלא מדוויסק. שכתב בקצרה כדרכו וז"ל. והנה כך. כבר כתבתי במ"א גבי בין השמשות דיש בו שני השמות



סימן כ"ז

שאלת עגונה קבוע. רובא דתליא במעשה. ועוד

חמור כזה. כי בכל שאלה ושאלה ישנם שינוים המשנים את הדבר ועניניו. ולפי דעתי שלא כהוגן עשו אלו ממחברי זמנינו שחיברו קונטרסים בהיתרים כליים בהתרת עגונות. אלא כל שאלה ושאלה לכל פרטי צריכה להיות מוצעת לפני כמה מגדולי ישראל והם יעיניו וידקדקו בה וישפטו עלי.

שאלה בדבר העגונה

בדבר העגונה חוה בת איסר מלאנדאן. כעת בקנדה. איך שבעלה היה בורשא תחת ממשלת הנאצים ימ"ש. ובא מכתב מהאשה מרת פיזיק אל אחי העגונה חוה הנ"ל שבו כתוב כי אחרי הליקוידאציע של הגיטא בורשא הוי הכעל

לע"י בסימן ב' דף י"ח כתבתי ברין קבוע. והנני להעתיק בכאן קונטרס אחד שכתבתי בו ברין קבוע בנוגע להתרת עגונה שנתבקשתי מאת ידידי הרה"ג ר' יהושע שליט"א הידשרהן מאנטריאל. להיות כסניף להמתירים. ואגב יבואר בו הרבה ענינים אשר אולי יהיו לתועלת בשאלות הרומות לזו.

אולם הנני מזהיר בכל לשון של הזהרה לבל יסמוך חלילה שום אדם עלי לבדי ללמוד מתוך הקונטרס הזה איזה היתר בעיני עגונות חלילה. כי הרברים אשר בהקונטרס לא נכתבו להלכה אלא לפלפולא. והדאיה בהלכות חמורות כאלו מסודות דק לזקני תלמידי חכמים אירידי תודה ולא לי. ובפרט שבשום אופן אי אפשר להגיד איזה צד היתר כללי בעיני

ובאמת דין זה של ירו בו חצים אין מעידין עליו אינו במשנה ובגמ' אלא הוא לשון הרמב"ם ז"ל. והכ"מ. כתב הרמב"ם מפרש מגויד היינו ירו בו חצים. והנה בכל אופן מבואר בגמ' דמגויד הוא יותר חי מן הגוסס. דאמדינן התם אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו אפילו מגויד ואפילו גוסס. הרי גוסס הוא יותר קרוב למיתה מן המגויד דאליכ הוי ליי למימר אפילו הגוסס ואפילו מגויד. וממילא אין זה ענין לנ"ד. דהא בהמכתב כתוב בפירושו שנהרג על ידי יריית החצים. ובפרט דאפילו בירו בו חצים יש דעות דהיינו דוקא בסכין מלובנת שמתוך המכה מתרפה. ואפילו לשיטת הרשב"א דבסתם חיישינן שמא בסכין מלובנת חתכו בו. זה דוקא בסתם. שאין אנו יודעים למה מתכוון הרוצח אולי אינו רוצה להרגו אלא לצערו ולייסרהו ביסורין. אבל בנ"ד. שאנו יודעים שכל שאיפתם של הרשעים הנצים היתה להרג ולאבד אין כאן שום בית הספק שירו בו חצים כאלו שאינם ממהים אלא מצערים בלבד. ובפרט שבהמכתב אין זכר ליריית חצים סתם אלא משמעו נהרג על ידי יריית חצים. אלא שיש לעיין אם נאמן המכתב להיות במקום עד.

דהנה בש"ע י"ז—י"א. מבואר מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג תנשא אשתו. והוא דבר התלוי בסלוגנתא בירושלמי והרמב"ם ספק לקולא. אולם בניד יש חשש הואיל ולא נשלח המכתב לשם עדות לבית דין אלא לשם ספור דברים. ובאופן כזה. מספק הר"מ אלשי"ך ס' ק"ח. ועוד חשש אחד יש. משום דאותה האשה הכותבת את המכתב שמעה מאחר. ובאופן כזה בעינין שהכתוב לשם עדות. כן כתב הב"ש ס"ק—כ"ז. ושאר המפרשים. וראייתו מדברי הגה"מ בס"ב ריבמות שהקשה על מנהג העולם להכשיר עד מפי עד וגם על ידי כתב דאיכא חרי קולא והוא דלא כמאן דהא אפילו למאן דמכשיר על ידי כתב היינו דוקא שראה בעצמו. ותיירך דהירושלמי מיירי שהוא כתב לזכרון דברים ולא לשם עדות או בעינין שיראה בעצמו. אבל בכתב בכתב לבית דין להעיד אפילו עד מפי עד נמי מועיל וא"כ בנ"ד. שאינן כתוב בהמכתב לשם עדות אלא לשם ספור דברים לא יועיל עד מפי עד.

אולם ראיתי בתרומת הדשן ס' ר"מ. בסוף הסימן שכתב. ולפי זה נראה אם ראובן טבע במים שאין להם סוף ואשתו רחוקה היינו במלכות אחרת ויצא קול במקומה שבעלה טבע. אחר כך כתב בחור אחד לחברו דרך שמועות או דרך התאוננות על ראובן הלזה מת והזכיר עליו בכתיבה להדי' מיתה והטביעה לא הזכיר אין אומרים נתיר את אשתו—דהא דכתב הבחור על ראובן שמת זה מחמת הטביעה כמו שיצא הקול כבר ובעבור שלא שמע מעלייתו מן המים ואינו יודע אנה הוא בא. החזיק אותו בודאי מת כדאישתבע ר' נחמן בכי האי גוונא. עכ"ל.

מבואר מדבריו דדוקא משום חשש קלא הוא דאין משיאין את אשתו. כלומר. אנו חוששין שזו הבחור אינו יודע ממיתת ראובן הלזה אלא מכה תשימעה ששמע שנטבע ולא שמע שעלה בחיים הרי הוא מחזיק אותו למת. ואם איתא להא רב"ש הנ"ל ה"י לו לבעל תרומת הדשן לומר שאין משיאין את אשתו משום שאותו בחור לא ראה בעצמו אלא שמע. והואיל וכתב

של חוה הנ"ל אצל נוצרים והילד אשר לו מסר גם כן לנוצרים ושם התחבאו. ואחר כך נתפס הבעל הנ"ל ונאסר בפאוויאק ושם התיידד עם איש אחד יהודי ושמו מר הישאוט. והיות כי ידעו שהמית עורב להם בכל שעה. לכן בקש הבעל הנ"ל מאת רעו מר הישאוט שבאם ימיתו אותו והישהוט ישאר בחיים שיאבה להתענין בגורלו של הילד אשר אצל הנוצרים ומסר לו את הכתבת. לאחר זמן נסו כמה יהודים על ידי מחתרת מאת הפאוויאק ובתוכם הבעל אשת חוה הנ"ל וגם מר הישאוט. והתחבאו שוב כמקומות שונים ודברו זה אל זה רק על ידי טעליסאן. ואחר כך נודע למר הישאוט שבאו הנאצים אל הבית שבו ה"י מתחבא הבעל של האשה חוה הנ"ל. ותפשו אותו. ותיכף לזה הרגו אותו על ידי יריית חצים. ועוד נאמר בהמכתב שמר הישאוט מילא את הבטחתו להבעל של האשה חוה ולקח את הילד מבית הנוצרים לביתו לאחר שהנצים נכנעו. האשה מרת פיזאק שמעה את כל זאת מאת מר הישאוט. והוא גם מסר לה למרת פיזאק את הכתבת של האחיי האשת חוה בלאנדאן. ולאחר שהגיעה האשה מרת פיזאק לטסקהאלם כתבה את כל זאת לאחיי האשה בלאנדאן.

והנה הרב הגאון הירשהרן חשש בהיתרא דהך איתתא משום שאין העד אומר קברתיו. ושמה חיישינן לבדדמי. אולם אין בזה חשש כי לא מצינו דבעינן שיאמר העד קברתיו אלא. במת במלחמה או במפולת או שנטבע בים הגדול וכיוצא בדברים אלו שרובם למיתה אם אמר קברתיו נאמן ותנשא על פיו. לשון הש"ע. ומאין לנו להמציא שגם בנהרג בעינין שיאמר קברתיו. הלא מסורש דק באלו שרובם למיתה אבל נהרג הלא משמעו שמת ממש ואין כאן אופן שיחי'. ולא אמרו אלא במת כמלחמה על שדה הקטל משום דהעד סובר שמת בשעה שהחצים מוגעים בו. אבל שלא על שדה הקטל לא בעינן קברתיו.

ואפילו כמקום דבעינן קברתיו יש דעות שדוקא באם העד מעיד שהוא ראה איך שנפל חלל או חיישינן לבדדמי אבל באם מעיר שידוע שזה נפל חלל ואינו אומר שראה את המיתה לא בעינן קברתיו. והגם שהנוביי חולק על זה ע"י תשובה נ"ח. ח"א. אבל הלא גם הנוביי בעצמו מורה שהרבה פוסקים סוברים כן. ובפרט שבכאן אינו ענין למת במלחמה כלל כאמור.

יריית חצים מצאו כתוב בשטר פלוני מת.
נכרי מסל-ת.

אולם יש לפקפק בדברי העד שהעיד שהנצים תפשו אותו ואסרו אותו ותיכף אחר כך ירו בו חצים. כי הלא איתא בש"ע ס' י"ז. אע"פ שדקרוהו או ירו בו חצים אין מעידין עליו שמת.

אלא שיש חילוק בין ירו בו חצים המבואר בש"ע ללשון העד שהעיד בלשון פולני בהמכתב הנ"ל.

Natychmiast potem zastrzelony

כי משמעו שנהרג על ידי יריית חץ. והלא אם ראה העד שהעוף אוכל ממנו ממקום שהנפש יוצאת בנטילתו כגון מחו או לבו או כני מעיו הרי זה מעיד עליו שמת. ולא גרע כאומר שנהרג על ידי חץ מזה שמעיד שחץ; איכל ממה שהנשמה תלוי בו.

רק בדרך שמועות או דרך התאוננות ולא לשם עדות לפיכך אין משיאין את אשתו, ובע"כ דאפילו בכי האי נוונא דעת ההה"ד להתיר אלא רכאן חשש אחד יש שמא כתב הבחור רק על סמך קלא דנטבע במים שאין להם סוף שאין משיאין את אשתו מדינא, אבל בכל אופן מרבירי בית שמואל הג"ל יש חשש להתיר בנ"ד.

והאמנם עיינתי בי"ס פני אד"י ס"ק (הובא בפ"ח) ושם כתוב שדעת התה"ד שאין הנכרי נאמן בסל"ח בכתב, ואני הבאתי לעיל את דברי תה"ד כלשונו, ואין אני רואה ממנו שום רא"י לאסור אפילו בנכדי במסל"ח בכתב, אבל זה ברור שדעתו להתיר אפילו עד מפי ער בכתב ואפילו שלא לשם עדות.

ובדבר שחשש כ"ח שמא לא היה העד הראשון מלפ"ת, בי בוראי שהיריעה הראשונה באה מאת גוי שהגיד על דבר מיתת האיש על ידי יריית חצים, לפע"ד זה אינו שום חשש, כי כנראה מכל הפוסקים אין לנו לברות חששות שה"י העכו"מ מסיח שלא לפי תומו אלא א"כ יש רגלים לדבר המודים שהגיד שלא לפי תומו אבל כל זמן שאין כאן דבר אשר יטיל ספק בדבר תלינו שהנכרי ה"י מסיח לפי תומו.

וראיתי בספר נפש חיה להגאון זצ"ל מקאליש אה"ע תק"ע סי' י"א, שכתב: שאפילו אם נאמר שהעכו"מ האומר שתה"י תועלת בשום דבר על ידי אמירתו זאת שפלוגי מת לא מיקרי לפי תומו, מ"מ היינו דוקא בעכו"מ המכיר האשה ואולי רוצה להטעותה, אבל בכתב הבא ממרחק ושם אין מכירין את האשה הו"ו לא שייך דמשקרו, עכ"ל, והגם דלי לעצמי אינו נראה הדבר הזה דא"כ, בכל מקום דאין העכו"מ מכיר את האשה לא לבעי מסל"ח ואנן כללא ידענו דאין עכו"מ נאמן אלא במסל"ח בלא שום חילוק אם הוא מכיר את האשה או אינה מכירה ואפילו בזמן שעכו"מ חושב שאין אשה לזה האיש לא שמענו דלא לבעי מלס"ח, אבל עכ"פ נוכל לדון מזה דבנ"ד שאין כאן שום רגלים לדבר דעכו"מ הראשון ה"י מסיח שלא לתומו אין שום חשש כלל.

חשש בדדמי, כתב שלא בעברית, אינו מקוים

ובדבר לחוש שכל היריעה הבאה אלינו אינה אלא בדדמי, משום דרוב היהודים אשר נתספו על ידי הנצים ימ"ש, נהרגו לפיכך הגיד המגיד הראשון על סמך השערה זו שפלוגי נהרג, הנה מלבד שכבר כתבתי בתחלת דברי שאין לחוש בדדמי אלא באלו שאמרו חכמים אבל זה שמת בורשא במקום שלא היתה שום מלחמה או אלא הנצים כבשו את ארץ פולין אין לחוש כלל, יתר על כן אפילו במקום שיש לחוש לבדרדמי, כגון בעד אחד במלחמה או בנטבע במים שאין להם סוף, כתב הבית יוסף בתשובה הביאו בק"ע סי' קל"א לחלק בין יצא קול של טביעה ובין יצא קול של הריגה, דביצא קול של טביעה חיישינן לבדמי, וע"י בבית אפרים להגאון רא"ז מרגלית תקנות עגונות סי' ט"ז שהאר"י בזה ומסיק דזה דוקא היכא דידעינן בוראי שהקול שיצא אינו מחמת המגיד אלא

שנתפשט הקול מצד אחד או חיישינן שזה המגיד שנהרג פלוגי לא דאח שום דבר אלא על סמך הקול הוא מעיד, אבל אם אין אנו יודעין מאין נתפשט הקול, מדוע נאמר שזה מגיד על סמך הקול, אדרבה אנו אומרים שהקול נתפשט מאת המגיד הזה, והוא באמת ראה את ההריגה בעצמו, והתה"ד בסימן רמ"ו ובפסקיו סי' קס"א מיירי באופן שהקול נתפשט שלא מחמת העד המעיד אז חיישינן אבל לא בענין אחר, וממילא בנ"ד אין כאן שום חשש כי לא ידענו משום התפשטות הקול.

ועוד שהמכתב בעצמו מעיד על זה כי שם נאמר כי הגעסטאפא באו לבית שבו ה"י נחבא הבעל של העגונה, ואסרו אותו, וקרוב מיד הרגו אותו, ואם נאמר שעל סמך של איזו השערה אמרו זאת לא היו אומרים "שקרוב מיד" הרגו אותו כי מאין ידעו אם קרוב מיד או לאחר חדשים הרגו אותו, הלא ידענו כי הרבה יהודים נתפסו וענשו אותם ביסודין קשים ואחר חדשים ושנים הרגו אותם ל"ע.

וכפ"י שמדת פיזיק מפרשת במכתבה שהבעל של חוה בת איסור נהרג על ידי הגעסטאפא ימ"ש, אין כאן נחיצות לשאול עוד את מר הישאוט, כי הלא כבר פסק הרמ"א, ס"א, דגם שעד הראשון הוא בעיר אין צריכים לשאלו, ואפילו לפי דברי החמ"ח שכתב בשם הה"מ דהיכי דאפשר לברודי מברדינן היינו דוקא מה שהעד השני אינו מברר יש לשאול להראשון ע"י בבית שמואל שם, ועיי' בשו"ת צמח צדק רס"י ק"א דאשה שאמרה התרני לינשא על פי עד זה אין צריך לשאול את פי העד אפילו כשהעד הוא בעיר, ומכל שכן בנ"ד שאין האשה פיוק במדינה זו וקשה לבא עמה בקשר מכתבים ובפרט כי היא אינה יודעת יותר ממה שכתבה, ועם מר הישאוט אין שום אופן לבוא בקשר מכתבים כמבואר בהמכתב א"כ אין כאן שום נחיצות לדרוש יותר ואין כאן שום חשש, ועיי' בשו"ת ברית אברהם אה"ע סי' מ"ב שפסק גם כן להלכה כנ"ל.

לוד ראיתי להעיר ברין בדדמי שאין לחוש בנ"ד ולא בכל השאלות הרומות לזה, מהא שראיתי בסי' שו"ת פני יהושע סי' מ"ה, שמביא בשם האור זרוע וזה לשונו: השיב ראב"י זצ"ל, כשאין בעל השאלה הולך להלחם להרוג או ליהרג, כגון שהוא הולך בלא כלי זיין לראות המלחמה שאין מקפידין עליהן שכוה אין לחוש באשה יעד אחר המעידים שנהרג דלמא אמרו בדדמי וגם דוקא שמעידים שמת או נהרג במקום שהיתה המלחמה חיישינן דאמרו בדדמי, אבל אם מעידים שמת או נהרג ברחוק המקום שלא היתה המלחמה היינו כמת על מסתו ומהימנו, וכן כתוב רבינו שמחה זצ"ל וה"ר נתן ברי' שמשון זצ"ל דאין לחוש למלחמה בעולם דתימא בדדמי אלא כשדאוהו העד או האשה בקשרי המלחמה עכ"ל, ועי' שם בתשובה הנוכרת לעיל שמקיל בזה אפילו בשעת מלחמה אם לא ה"י הנהרג על שדה המלחמה ממש, ועי' בספר פני יהושע הנ"ל, סי' נ"ז דכאם נהרג בלאגיד היינו במחנה של החייל אין זה מת במלחמה ומביא עוד דכתב המרדכי שאם הלך סמוך למערכת המלחמה לקנות שלל וכיוצא בזה, בהא לא אמרי בדדמי אא"כ הלך להרוג או ליהרג, ע"ש.

אע"פ שדלתות מדינה נעולות ואין כאן דוב העולם אלא דוב העיר בלבד הולכין אחר הרוב, מבואר דהכול מודים דברדלות המדינה נעולות אין מתחשבין עם הרוב של העולם אלא עם הרוב של המקום בלבד, ובפני יהושע לכתובות דף ט"ו. בגמי בקרונות של צפורי, איתא דהא דפשיטא ל"י לתלמודא דאולינן בתר רובא דעלמא היינו בעגלה הערוסה שנמצא ההרוג בשדה וכן בניסול שדרך הגזלות לבוא מעלמא משא"כ הכא לא שבקינן רוב העיר שמצויין שם תמיד, ולמילול בתר רובא דעלמא שאינו מצויין. ע"ש. הרי מבואר דעתו עוד יותר, שדוקא בדרך לבוא לכאן מרוב העולם או אולינן בתר רובא, וממילא בניד שלא בלבד שלא הי' שום דרך לדוב העולם לעמוד בקשר היחס עם מדינת פולין אלא שלא היתה שום אפשריות לבוא לשם בודאי שאולינן בתר רוב העיר או המדינה שרובא דרובא של יהודים נהרגו ונאבדו ל"ע.

אולם משום שני דברים יש לכאורה לבטל את הרוב הזה מליך אחריו. כמו שאמרש, ובתחלה נדבר על החשש הראשון. א) משום דאמרינן בנייר י"ב. האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם, חוקה שליח עושה שליחתו וכיון דלא פריש ל"י לא ידע הי ניהו קדיש ל"י ופריך. — מקן סתומה דדוקא קן מפורשת אין לו תקנה ואילו שאר קנין בעלמא מתקנין ואמאי לימא כל חדא וחדא דילמא האי ניהו, א"ל. קאמינא לך אנא אשת דלא נידי ואמרת לי את אסורא דנייד, וכי תימא הכא נמי נייד אימא בשוקא אשכח וקדיש התם הדרא לנחוטא גבי קן מי הדרא, ע"כ. מבואר דגבי אדם לא שייך רוב משום דלא נייד אלא הדר לנחוטא והר"ל קבוע וכל קבוע כמחצת על מחצה, א"כ גבי נדון דדן לא שייך לומר דאולינן בתר רובא דהא אדם הוי קבוע.

וכן אמרינן ביבמות ט"ז. אמר ר' אסי כותי שקידש בזמן הזה חוששין לקדושין שמא מעשרת השבטים הוא, ותא כל דפריש מדובא פריש בדוכתא דקביעי, פיר' רש"י. בדוכתא דקביעי בו עשרת השבטים וכל קבוע כמחצה על מחצה דמו, הרי גם כן מבואר דלא מהני דוב כנגד קבוע דאדם, הגם דבג"מ קאמר סתם כותי שקידש שמשמעו שהנכרי הלך מביתו וקידש את האשה, וכן משמע מדפריך והא כל דפריש מדובא פריש לכל זאת משני משום קבוע כלומר דאין באדם דין רוב, והטעם דהדר לנחוטא כדלעיל בנייר, ולא שייך לומר כאן דבעיירות דבאפי נפשייהו קאי, לא אמרינן קבוע, כעין שתירץ בסי' לשון למודים אר"ח, סי' דמ"ג על הקושיא אמאי אמרינן דכל עיר שלא הוחקה למוקף חומה מימלת יהושע בן נון אין קודין בה בט"ו משום דאולינן בתר רוב עיירות, וקשיא הא העיר הוי קבוע, ותירץ בספר הנ"ל דגבי עיירות דבאפי נפשייהו קאי לא אמרינן קבוע, עיין שער המלך הלכ' מגילה, דהתם אנו דנין על העיר ושפיר אמרינן דהעיר באפי נפשייהו קאי אבל הכא אנו דנין על בני אדם שבעיר ולא שייך לומר דבאפי נפשייהו קאי, וק"ל.

אולם באמת בתוס' שם ד"ה בדוכתא דקביעי, הקשו על שיטת רש"י מהא דכתובות ט"ו, דאמרינן דאי אול איהו לגבה, כל דפריש מדובא פריש וא"כ מה מתרץ בסאן משום קבוע לכן מפרשים בתוס' דהכא מידיי שהבני עשרת השבטים

והנה יש כאן עוד חשש מפני שהמכתב כתוב בלשון עם זר וגם אינו מקוים כי יש דעות דבעינן שיהי' כתוב בעברית ואם הדבה מגדולי הראשונים מחמירין שיהי' מקוים, ואינו מבואר בלשון השאלה אם מרת פיויק היא יהודית.

אולם כל אלו החששות והחומרות אינן אלא חששות דחוקות וחומרות, ודעת מר"ם אלשקר לבל לחתוד אתרי חומרות והוא מביא לדוגמא את הר"א ממיץ זצ"ל—בעל היראים והוא מבעלי התוס' שהתיר את אשתו של טובע במים שאין להם סוף בלא שום עדות כלל אלא באמתלאות ואומדנות שלא חזר לביתו, וגדולה מזו כתב רבינו משולם ב"ר קלונומו בתשובה דאפילו בקול הברה בעלמה שנשמע שנהרג משיאין את אשתו ונטלת כתיבתה וכן עשה מעשה, (ראה שו"ת מהר"ם אלשקר סי' קי"ג).

אולם בדורות האחרונים לא סמכו רבותינו על המקילין וכנראה מפני שהדורות מתמעטין ותורה משתכחה ואין כח דהתירה בדינו התחילו רבותינו להחמיר בדיני עגונה מפני חומר אשת איש, לכן אם היתה באה לפנינו אשה כנ"ד בשעה שהשנים כתיקונן בודאי שלא היינו סומכים על ההיתרים הללו וגם אנו היינו מגבבים חומרות, אולם עתה לדגלי הצרה וההרג והאבדון שנעשה בעולם היהודי אשר אין לנו בדומת לו בכל דברי ימי עמנו, מהראוי לחתוד אתרי צד ההיתר בכל מה דאפשר מדינא, שאל"כ, תשארנה עגונות לרבבות חלילה.

רוב מייעוטא דמייעוטא קבוע

הנה כפי הנודע עתה בבירור נשאר בפולין בערך שמונים אלפים יהודים מהסך של שלש מיליאן וחצי שהיו שם בראשונה, וזאת אומרת ששלוש מיליאן ודי מאות אלף ועשרים נהרגו או נשרפו, ואפילו אם נאמר שחצי מיליאן יהודים נשאר—מה שאינו אמת לצעדינו—לכל זאת אין הנשארים יותר ממייעוטא דמייעוטא, ובכן על כל אחד ואחד שאין אנו מוצאים אותו עתה בפולין בלי שום ידיעה מפורשת שנהרג יש רוב המעיד עליו שהוא בין המתים, ואין לומר דאולינא בתר רובא דעלמא ובכל העולם ב"ה ישנם יותר משלש מיליאן יהודים בחיים, משום דלתי המדינה נעולות היו בשעת ממשלה הנאצים ואין יוצא ואין כא ולא היה אפילו אופן לברוח ובכעין זה אין הולכין אחר רוב העולם, דהא כך אמרו בב"ב י"ג. רוב וקדוב הולכין אחר הרוב ואע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפי"ה דוכא עדיף, מתיב ר' זירא והיה העיד הקרובה אל החלל, ואע"ג דאיכא אחריתא דנפישא מינה, בדליכא, וליזל בתר רובא דעלמא ביושבת בין ההרים—פיר' רש"י—שאין דרך רוצחים לבוא ממקומות אחרים לכאן.

הרי מפורש דאפילו במקום שאפשר לבוא לשם אלא שאין דרך הרוצחים לבוא מקומות אחרים אין רוב העולם מתחשב אלא הולכין אחר הרוב של אותו מקום בלבד, ובאם היא הגדולה מביאה עגלה עדופה, ועיין בתוס' שם ד"ה רוב דאפילו ר' זירא המקשן גם מודה לזה דהא ר' זירא בעצמו אומר כסוף אע"פ שדלתות נעולות, גבי תשע חנויות מוכרות בשר שחיטה ואחת מוכרת בשר נבילה, בנמצא הלך אחר הרוב,

וקידש באם יש להם שם קבועות, ושפיר משני דמשום דקבוע אין הולכין אחר הרוב.

קבוע שלא נתברר איסורו

ודע שיש להעמיס סברא זו בשיטת הפוסקים דלא אמרינן קבוע אלא היכי דאיתברר איסורו בפני עצמו, ע' תוס' נזיר י"ב. דלפיכך כתבו דהמקדש על ידי שילוח ומת השילוח אינו אסור בכל הנשים שבעולם אלא מטעם קנסא ולא מדינא הואיל ולא איתברר האיסור בפני עצמו, והכוננה דהתורה לא אמרה כל קבוע כמחצה על מחצה אלא באם הוברר האיסור כגון טי חניות מוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר נבילה והלך ולקח באחת מהן, אסור, הואיל והכול יודעים שיש שם איסור קבוע לעצמו הי' לו למידק אבל באם לא מברר האיסור לעצמו, כגון כשאחת מוכרת בשר נבילה אבל אינו יודע מי היא האחת או אמרינן דאין זה איסור קבוע משום דמה הוי לי למיעבד איך הי' אפשר לו לברר קודם שקנה איזו החנות היא הכשרה ואיזו הטרפה, וכן נבי השליח שקידש האשה הלא הוא ידע את מי מקדש, ולא עשה שום איסור ולא הי' לו להיות נזהר בשום דבר שלא הי' נזהר בו, לפיכך אין כאן דין קבוע, וקנס היא רק על המשלח שקידש על ידי שילוח אבל השילוח בעצמו לא עשה שום דבר שלא כהוגן.

ובזה מסולקת קושיית הפרי מגדים בס' ק"י—שפ"ד—י"ד. שכתבו ד"ל: ואני תמה על עצמי, דהא מבואר שכל שיש אחר היודע מהקביעות אף שללוקח הוא ספק שלא נודע מכל מקום קביעות גמור הוא, עיין פ"ח—י"ג, ופ"ת—ו, והובא במשמרת הבית ק"כ, אם כן באומר לשלוט וכ"ו, לא מבעי איך דשליח חי והלך לו הוה קבוע מן התורה כיון דלשליח יודע ונכר הוא, ואפילו מת השליח, מ"מ האשה שנתקדשה יודעת והוה קבוע הניכר וצ"ע עכ"ל.

ולפי' ההסבר הנ"ל אין כאן קושיא דהא כל עיקר החילוק בין שהוברר האיסור למפרע היינו שהי' מבורר איזה איסור, כלומר ואסור הי' לו ליקח משם עד שיברר איזה הוא הכשר ואיזה הוא הטרפה, לפיכך כל שרק אדם אחד בעולם ידע איזה הוא האיסור, לא הי' לו לזה ליקח עד שיוודע, אבל בכאן גבי אשה מה שייך לומר שהי' אסור להשליח לקדש את האשה.

אגב אזכיר מה שראיתי ב"ס כלי חמדה פרשת אחרי שהביא קושיא אחת בשם הגאון החסיד ר"ש מויערשאו וצ"ל דלפי מה דמבואר בזבחים ע"ג, אטו מגיסא אסורה, ופיר' רש"י דכיון דכבר הוכרו על ידי כל דפריש, שוב אינם חוזרים ונאסרים, דא"כ מה בכך דהדרא לניחותא, אבל בשעת קידושין הרי הוא מותר בכל הנשים ואיך הוא חוזר להיות נאסר בכל הנשים לאחר שהאשה חזרה לניחותא, והבעל כלי חמדה דוחה קושיא זו כי באמת אין הפיר' כך בתוס' אלא כמו שכתבתי לעיל דבשעה שהאיש הוה בא לקדש אשה אחרת כבר האשה שקידש השליח חזרה לניחותא, אלא שהוא ז"ל הקשה דא"כ יש עצה שהמשלח יקדש בשוק ושוב תהי' מותרת מטעם כל דפריש, ולא הבנתי כל הקושיא כלל הלא כל הענין שאנו דנים בו אינו אלא בנוגע להאיש המשלח אם הוא מותר לקדש אשה בעולם או לא, ואמרינן דכיון שהאשה שנתקדשה על ידי השליח חזרה

הם הרוב, והפירוש הוא בג"מ, בדוכתא דקביע כלומר דמיירי במקום שבני עשרת השבטים הם הרוב, והתוס' בכאן כנראה אילו לשיטתם בכתובות שם ד"ה דלמא, שהקשו מהא דנזיר הנ"ל דמבואר דגבי אדם לא שייך רוב, וא"כ מה זה שמחלקים שם בג"מ בין שהלכה היא אצלם ובין שהלך הבעל אצלה, הא אפילו כשפירש הבעל לא שייך רובא משום דהדר לנחותא, ותירצו דעיקר היא שעת האיסור אם בשעת האיסור הוא קבוע או לא מהני רובא, והיינו דבנזיר שעת האיסור היא השעה שזה האדם בא על שום אשה שבעולם ובה בשעה האשה שנתקדשה על ידי השליח קבוע דהדרא לנחותא, אבל כאן בכתובות שעת האיסור היא השעה שהבעל בא עליה דאו נאסרת לכהונה אם נבעלת מפסול, ובה בשעה היה הבעל נייך מביתו וחשוב רוב, ובכן לפי שיטת התוס' הי' ברין שאם הכותי קידש את האשה שלא במקומו אלא בדרך או שהלך לבית האשה ושם קידשה, דנלך בתר רוב דהא שעת האיסור היא השעה שקידש אותה, ולפיכך לשיטתם שפיר הקשו על רש"י מה מתרץ הגמרא משום קבוע הלא משכחת שלא יהי' קבוע באם הנכרי לא קידשה במקומו ומה משני קבוע, לפיכך פירשו דהכוננה בג"מ, היא במקום שיש רוב בני עשרת השבטים דוקא או חיישינן לקידושי כותי אבל באין שם רוב מהכותים אין חוששין.

וכד' שלא תקשה על רש"י קושיית התוס' הנ"ל, אפשר לומר דשיטת רש"י ביבמות אחרת היא משיטת התוס' והוא לפי מה שהסביר ב"ס הפלאה בכתובות ט"ו, דבאמת צריך להבין מה טעמא בהלכה היא אצלו אמרינן כל קבוע כמחצה, ע"מ, הלא בנמצא הלך אחר הרוב אע"ג, דידענו בבירור דהתחיתה היתה פעם אחת מקודם במקום קבוע אפ"ה מכיון שנמצאת אתה בשוק אמרינן דאולינן בתר רובא, א"כ האשה הלזו עתה כבר פירשה משם ואינה במקום הקבוע של הבעל, ולא שייך לומר דהדרא לנחותא דהא לא תחזיר לנחותא למקום הבעל, ועוד לא דמי להא דנזיר דשם בודאי ישנה אשה אחת שנתקדשה בעולם אבל בכאן לא איתחזיק שום איסור עדיין ומכיון שבא לפנינו השאלה כשעה שפירשה האשה מאת הבעל אמאי נאמר קבוע למפרע, ותירץ, דשאני הכא משום דדמי לפקח שלקח מן הקבוע הגם שעתה שכח ממי לקח אלא משום דהוי לי למידק ולא דק חשוב כמו שהי' קבוע גם עתה לפנינו, בן הכא נמי משום דאשה פקחית וצריכה היתה האשה שתדע ממי נבעלה, אלא דבמתני' מיירי שהאשה אומרת ברי (ע' בתוס' שם ד"ה כמאן) אלא שאין אנו מאמינים לה ודינה כנמצא ביד חשוד דקיריל דאמרינן מרובא פריש, ומדינא הי' לנו לומר מרובא פריש אפילו בשהלכה היא אצלם אלא הטעם משום מעלה עשו ביותסין, ולפיכך היכי דהלך הבעל אצלה אמרינן שוב כל דפריש מרובא פריש.

והנה זה דוקא באומרת ברי כבמתני' אבל בשמא אסורה אפילו בהלך הבעל אצלה בדי כבמתני' אבל בשמא אסורה אפילו בהלך הבעל אצלה משום דעליה לדעת ממי נבעלה, וממילא בהא דיבמות דבל הענין הוא שמא דאין כאן אחד שיוודע אם זה הכותי הוא שלא מעשרת השבטים חוששין לקידושי אפילו כשהלך הוא מביתו

אומדות להתיר, ולאחר שנחלבו כל הצאן חדלו הסברות להתיר, ועדין צריך לקביעת מסמורת.

ה'וצא מזה, דלשיטת רש"י אין כאן כלל קושיא מה שהקשו בתוס' כתובות דאפילו פריש הבועל ממקומו הוי לוי קבוע משום דהדר לנחותא, דהא מיירי באומרת ברי ולא דמי לפקח שלקח מהחניות משום דהתם הוי לוי למידע אבל הבא היא אומרת בבירור שמכשר נבעלה, אבל במסכת נזיר, שקידש אשה על ידי שילוח אין כאן מי שיאמר ודאי ועל כל אשה ואשה שאין היא זו שקידש, ועוד דהתם איתחוק איסורא דאשת איש על אשה אחת בכל מקום שהיא אבל בכאן לא איתחוק שהיא נבעלה לפסול.

והנה בנ"ד לא שייך קבוע שיקלקל את הרוב בין לשיטת התוס' ובין לפי שיטת רש"י, כפי שהסברנו לעיל, דהא הכא מיירי שהאיש הזה בעל של העגונה נאסר מאת הגעסטאפא והרי זה ברור שפירש מביתו מהקבוע אלא דתאמר שחזר לקביעותו באם לא נהרג כמו גבי אשה דהדרא לנחותא, וזה אינו, דהתם גבי האשה בין שלא נתקדשה ובין שנתקדשה מאת השליח בודאי חזרה לקבועתה ולכן שפיר חשוב קבוע, אבל הכא באם נאמר שנהרג הרי לא חזר לקבועתו, ולא שייך לומר דהדר לנחותא דהא על זה אנו דנין ממש אם חזר או לא חזר כלומר אם נהרג ולא חזר או לא נהרג וחזר ובכך הוי הרוב ודאי והקבוע הבא על ידי חזירתו למקומו הוי רק ספק, מה שאין כן שם בנזיר, דכשם שהרוב ודאי כך גם הקבוע ודאי, דבל אופן שלא יהי חזרה האשה לקבועתה, ודוב ודאי וספק קבוע, אין מי שיאמר דהספק קבוע הוא אלים ועדיף מן הרוב, בפרט שכל קבוע חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו כדאיתא בש"ע, זה הוא לפי שיטת התוס'.

ולשיטת רש"י—אם אמת כאשר הסברנו לעיל—גם כן אין כאן שום חשש דהא לא אמרינן קבוע למפרע אלא בדהוי לוי למידע כמו גב פקח שלקח בשר מהחניות, אבל הכא הלא בודאי פריש מהקבוע דהא ידענו בבירור שנאסר על ידי געסטאפא, אלא שתאמר שחזר לקביעותו הראשונה ואמאי נאמר כן הלא לא שייך לומר כאן דהוי לוי למידע, הלא לא חיי אפשות, שתדע האשה אם הדגו אותו או לא, ואינו דומה לתא דנזיר דלא הוי לקדש על ידי שליח ואם היי מקדש בעצמו חיי יודע בבירור את מי קדיש ולא היי בא לבית הספק, מה שאינו בא.

ובדרך זו אפשר לתרץ מה שהקשה המהרש"ש בנבא בתרא שם דמה מקשה בגמ' והיה העיר הקרובה אל החלל ואע"ג דאיבא אחרייתא דנפישא מינה, וכן מה שהקשו שם וליול בתר רובא דעלמא, ומה קושיא, הלא העיר הקרובה קבועה וגבי קבוע אין כאן ענין של רוב, ואפילו דהכתוב מיירי בנמצא החלל בדרך אכל הלא אנו דיינינן על הרוצח מהיכן הוא ואיך לנו לומר דהדר לקבועתו כמו שאמרו בנזיר גבי המקדש את האשה על ידי שליח ומת השליח דאשח הדרא לניחותא כן נמי הרוצח חזר לקבועתו, וזה כבר אמרתי לתרץ, דאם נאמר

לניחותא והוי קבוע לכן נאסר האיש הזה מן הזמן ההוא בכל הנשים שבעולם, ומה שייך שיהי מותר לקדש בשוק, הא כבר הוא נאסר בכל הנשים בכל מקום שחן, דהלא כל השאלה היא על המשלח והוא הנאסר בכל הנשים, והדבר דומה למי שנכנס לאחת מן החניות הקבועות ולקח בשר שהבשר הזה נאסר באכילה בכל מקום, מה שאין כן במגיסא, דהקבנות הותרו בשעה שנשחטו ועליהם היינו דנים ואמרנו שמותר להקריבם ואיך יחזרו לאיסורן במגיסא.

וכדאי להעיר במה שכתבתי על הגליון שלי שעל פרי מגדים שפ"ה נ"ז, כ"ז, שכתב באה"ד, ודע דבסימן ק"י בש"ך דין ד' ספק טריפה שנתערבה חר בחד ואחד מטיל ביצים הביצה מותרת מטעם ס"ס, שמא הביצה מן הכשירה ואת"ל מן הטריפה שמא אינה טריפה כלל, ולפי"ז באם יש ספק דרוסה בין הרבה צאן, יש לכאורה לומר גם כן דהחלב מותר מטעם ס"ס, דהא לכתחלה כשנחלב חלב מצאן אחד היי החלב מותר מטעם ס"ס, דשמא מן הצאן שאינו ספק דרוסה ואת"ל שהחלב הוא מן הספק דרוסה שמא אינה דרוסה כלל, אולם דחה זה דכיון שלבסוף נחלבו כל הצאן ובודאי יש ספק איסור ביניהם גם החלב של הצאן ה"א נאסר תגם שכבר הותר מתחלה ודאייתו של הפ"ג, היא מ"ב שבילין והלך באחד ועשה טהרות וטבל והלך מ"ב ועשה טהרות, אם הראשונות קיימות אלו ואלו תלויות, אף שהותרו פ"א חזרו לאיסורין, והוא הדין באן, ע"ש, וקשה לי על דין זה של הפ"ג, מהא דזבחים ע"ג הג"ל, דמבואר דכיון שחזר מטעם כל דפריש אע"ג דאחד כך בודאי האיסור קבוע בו לא אמרינן דחזר לאיסורו אלא מה שהותר הותר, ואין בידי לחלק בין מה שהותר מבח דוב לבין מה שהותר מכח ס"ס, בפרט לדעת הטוברים דגם ס"ס הוא'מכח דוב, ודעת הרשב"א דס"ס עדיף מרובא עיי' יו"ד ק"י—ט.

אולם לאחר העיון נראה שצדקו דברי הגאון בעל פרמ"ג זצ"ל, ואין כאן סתירה מהא ד"ב שבילין הובא בהרמ"כ מהלב' אבות הטומאה פ"ט—א—להא דזבחים ע"ג, דגבי הא דזבחים שאני דבאמת גם לאחר כך שנתערבו יש רוב וטבל אלא דאנו חוששין שלא יבטל משום קביעות, ועל זה אנו אומרים דאין הדין של איסור קבוע חל על דבר שכבר הותר מטעם ביטול ברוב דהא גם עתה יש דוב ולהיתר, אבל גבי בי שבילין לאחר שזה הלך גם בשביל הב' ועשה טהרות הרי בודאי יש כאן טומאה וההיתר של קודם לכן אזל, דלא שייך לומר עכשו ההיתר שאמרנו בראשונה שמא אין באן טומאה כלל אלא הדבר ברור שא' מן הטהרות טמא, וכן נמי גבי דינו של הפ"ג לענין חלב הצאן הלא לאחר שנחלב כל הצאן פסק ההיתר של ספק ספיקא לגמרי, ולא שייך לומר דכבר הותר החלב, דהא היתר החלב שכל עיקרו לא היי אלא על סמך ספק ספיקא חדל ופסק, וזה הוא החילוק שבין ספק ספיקא לרובא דהגם דספק ספיקא גם כן מכח דובא הוא, אלא שדוב הוא דבר של מציאות וספק ספיקא הוא דוב של סברא ולא של מציאות, והמציאות אינה חודלת כגון גבי מגיסא דהא גם עתה הרוב כשרות, אבל גבי החלב של הצאן דמכח ס"ס קאתינן להתיר את החלב הראשון הלא אינו אלא רוב בסברא לומר דוב סברות

הטעם של העיר קרובה הוא משום דקבועה לפיכך מביאה עגלה ערופה ואפילו בדאיכא אחריתא דנפישא מינה ואפילו באין יושבת בין הרים א"כ למה לן קרא דוארב לו וקם עליו ללמד על דין של כל קבוע כמחצה על מחצה הא שמעינן זאת מהעיר הקרובה דאם לא בן תקשי וניזיל בתר רובא דעלמא. ומדאיצטרך קרא מיוחד לקבוע שמע מינה דאין באן בדין של עגלה ערופה דין של קבוע.

ובזה תירצתי קושיית המפרשים דהרמב"ם פסק כר' שמעון דוארב לו וקם עליו מבעי לדרשא דעד שיתכון אליו וא"כ מהיכן הוציא הרמב"ם ז"ל דין קבוע, וכן הקשו בתוס' בכתובות דר"ש דאיצטרך קרא דוארב לו לדרשא דין קבוע מנא ליי ולהג"ל מתורץ שפיר, דבאם ר"ש מצטרך קרא דוארב לו לדרשא שוב שפיר נלמד דין קבוע מעגלה ערופה, כלומר, דקרא אשמעינן דהעיר הקרובה מביאה עגלה אפילו באינה יושבת בין ההרים ולא אולינן בתר רובא דעלמא משום דהעיר הקרובה היא קבועה, וממילא נשמע מכאן דין קבוע ולא שייך לומר א"כ קרא דוארב לו למאי אתי דהא ר"ש אצטרך קרא לדרשא אחריתא, וכן הרמב"ם ז"ל דפוסק כר' שמעון הוציא דין קבוע מקרא דעגלה הערופה.

ובזה גם בן מתורץ למה השמיט הרמב"ם בדין העגלה, דאין מביאים עגלה אלא ביושבת בין הרים, עיי' במפרשי הרמב"ם שהקשו כן דהא לרירי' לא קשה כלל קושיית הגמ' וליוזיל בתר רובא דעלמא דהא העיר הקרובה קבועה.

אולם כל זה שפיר לתרץ שיטת ר"ש והרמב"ם דפסק כותי', אבל עדיין קשה לרבנן דר' שמעון מה מקשה בגמ'. וליוזיל בתר רובא דעלמא הא העיר הקרובה הוי קבועה, וכן תקשי לרבנן למה לן קרא דוארב לו תיפק להו קבוע מעגלה ערופה, אולם לפי ההסבר הנ"ל אין כאן שום קושיא דבין לפיר' התוס' ובין לפי רש"י לא שייך כאן קבוע בעגלה ערופה, דלפיר' התוס' לא שייך כאן לומר קבוע משום דהרוצח הדר לנחותא, דהא לפי שיטת התוס' אנו דנין על שעת האיסור, וכאן שעת האיסור היא הרציחה, דהא אין אנו מביאין עגלה על הרוצח אלא על פעולת רציחתו ולא על הפועל, ופעולת הרציחה נעשתה בדרך כמו שכתוב בתורה, כי ימצא חלל באדמה, וא"כ, אין באן קבוע.

ולפיר' רש"י—כפי ההסבר דלעיל—דלכך חשבינן זאת לקבועות הגם שהשאלה באה לפנינו שלא מן הקביעות משום דמי לפקח שלקח בשר מן התניות דהוי ליי לאידע, אבל בכאן מה שייך דהוי ליי למידע על מי מוטל לדעת מי הוא הרוצח, והתורה חיבתה דק להביא את העגלה על שום הרציחה שנעשתה אבל אין כאן חיוב לדעת מי הוא הרוצח.

היוצא מן האמור הוא שבג"ד יש כאן רוב להלוך אחריו באופן שאין הדין של קבוע מתנגד אליו, והוא יסוד גדול לכל השאלות הבאות לפנינו מאידופה ממקומות שרוב ישראל נזרנו, וכמוכן אין לנו להתחשב עם שאר תושבים דשם

אינם יהודים כי אנו דנים תמיד על יהודי פלוני או אלמוני ועלינו לראות מה הוא הרוב של יהודים באותו מקום חיים או לא ח"ו.

ולכך שבמדרכי, וכן הוא בפ"י הקונטרס בנזיר, וכנראה הפירי' הזה לקוח ממדרכי בירוע דהקונטרס נזיר אינו מרשי', אלא ממפרש אחרון—פ"ק דבבא בתרא איתא: ואני בעניינתי נראה בעיניי אע"ג דהוא בא מחמשה בחות דאובן וארבע בנותיו, מ"מ, אין זה אלא כח אחר דכיון דכולהו היו קבועין הא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולאה שקולה נגר כולן וכו'. והכי אמרינן בפרק שני דנזיר האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה וכו', עד אמינא לך איסורא דלא נידה, פירוש האשה שקבועה בבית, משום דכל כבודה בת מלך פנימה ואיכא למימד דאסור בכל הנשים אע"פ שלא קדש אלא אחת מטעם כל קבוע, עכ"ל. הרי המדרכי אומר בכאן דבר חדש דלא אמרינן כל קבוע באדם סתם אלא באשה משום כל כבודה בת מלך פנימה, והגם דיש לפרש דכדיו דזה דוקא אתחלת הגמ'. אבל לבסוף דמסיק משום דהדרו לנחותא שוב אין חילוק בין זכר לנקבה אלא סתמא דמלתא כל אדם חוזר לנחותא, אבל משמעות הדברים שבמדרכי לא משמע כן, השתא בתחלת דברי הגמ', דהס"ד דקדיש אותה בכיתה מפרש המדרכי דהוי קבוע דק משום כבודה בת מלך פנימה, ק"ו דלכתר דחששו שמא קידשה בשוק ואינה קבוע והשיבו דלכל זאת חשוב קבוע משום דהרדא לנחותא בודאי לא עדיף עתה יותר מהס"ד, וכשם שבתחלת המאמר מפרש המדרכי דסברת קבוע גבי אדם היא משום כבודה בת מלך פנימה ואינו שייך אלא באשה, ולפי שיטתו מתירץ קושיית התוס' בכתובות שהקשו דאפילו באזל הוא לגבה הוי נמי קבוע מהא דנזיר בקידש אשה על ידי שליח דהא לא אמרינן האי סברא דהרדא לנחותא אלא באשה משום כבודה בת מלך פנימה, ולפי שיטת זו אין כאן בג"ד בית מיוחד לקבוע דהא בגברא קיימינן, ולפי סברא זו בכל ענין של עגונה שאנו דנים על הבעל שנהרג מטעם דוב אין לאיש לקבוע.

ולכך ענינא דקבוע באדם משום דהדר לנחותא, איתא בירושלמי דיש פרק כלל גדול בסלוגתא, דר' יוחנן סבר דהמקדש אשה אחת בעולם חושש לכל הנשים בעולם, ריש לקיש סבר דאינו חושש בכל הנשים, ומכואר שם בקרבן העדה משום דאולינן בתר רובא דנשים.

ולכך יש לצרף להקל בג"ד ולומר שאין באן חשש קבוע, דבג"מ דנזיר הנ"ל, מבואר דהרדא לנחותיה, משמע דוקא באם האשה חוזרת לביתה ולדירתה הקודמת אבל באם הדר למקום אחר אין זה בכלל קבוע, בן מבואר בחירושי הרי"מ אע"ה סימן ד, בסופו, והלא בג"ד ידענו שאין אף גם משפחה אחת שתדור במקומה, ואפילו אלו המיעוט שבמיעוט שנשארו בחיים נעים ונדים, וכל מי שברח מידי הרוצחים היה מתחבא במחבואות שונות ואין באן שום קבוע.

ולכך לעיל כתבתי באמת שמצד הסברא נראה דמביאין עגלה ערופה לא על הרוצח אלא על הפועלה, היינו על הרציחה, ודבר זה עדיין צריך אצלי תלמוד, כי יש סברא

לומר דהעגלה באה על הרוצח ולפיכך מביאה העיר הקרובה מפני שבזרי הרוצח מאותה העיר הוא. ומה גם לטעם הרמב"ם ז"ל בכרי שיהי' פרוסום גדול ויודע על ידי כן מי הוא הרוצח. אם כן עיקר הבאת העגלה אינה על שם הרציחה אלא על שם הרוצח.

פלפול דפלוגתת ר"י ור"ל בקבוע דאדם. לשיטתם

בזה האופן אפשר להסביר בדרך פלפול פלוגתת ר"י ויחנן ור"י לקיש בירושלמי שהבאתי לעיל גבי המקדש אשה אחת בעולם אם חושש לכל הנשים שבעולם או לא. דאפשר דר"י ויחנן ור"י לקיש לשיטתם.

דלעיל ביארתי שבאמת ישנם שני לימודים על ענין קבוע. לרבנן מוארב לו וקם עליו. ולר"י שמעון מעגלה הערופה דהתורה אמרה דהעיר הקרובה מביאה עגלה אע"פ דאיכא אחרינא דנפישו מינה לא אזלינן בתר רובא משום דהעיר הקרובה היא קבועה וכמחצה על מחצה רמי ולכן אזלינן בתר קרובה. והנפ"מ בין שתי הילפיתות היא. דאם ילפינן מוארב לו. לא שמענו דין קבוע אלא בקבוע ממש כגון התם דקיימו תשעה ישראלים וכותי אחד ביניהם. דאמרין קבוע אבל לא שמענו מכאן דאמרין קבוע אפילו באופן שבשעת מעשה בודאי פרוש. אלא דאח"כ חזר לקבועותו כמו גבי המקדש אשה. אבל אם הילפותא היא מעגלה הערופה שפיר שמעינן דין קבוע כזה גם כן. דהא התם העגלה באה על הרוצח שהוא קבוע בעיר הקרובה. והגם דהחלל נמצא שלא בתוך העיר אלא בשדה לכל זאת העיר קרובה מחייבת להביא העגלה ולא העיר הגדולה משום דהקרובה היא קבועה ואמרין דהרוצח חזר למקומו לעיר הקרובה. וזה ממש כמו המקדש אשה שהאשה חזרה למקומה. נמצא דמי שיליף דין קבוע מוארב לו לית ליה להא דינא דהמקדש אשה יהי' אסור בכל הנשים דהא לית ליה שום ילפותא על זה. ומי שלומד דין קבוע מעגלה הערופה היינו ר"ש אית ליה הא דינא דהמקדש אשה על ידי שליח אסור בכל הנשים שבעולם.

והנה בכתובות ל"א: ורימנהו אלו הן הלוקין הבא על אחותו ועל אחות אביו וכ"ו. וקיימא לן דאינו לוקה ומשלם. פירוש ואיך קתני במתני' דאחותו יש לה קנס. ושם בגמ' דף ל"ב. משני ר' יוחנן. כאן שהתרו בו כאן שלא התרו בו. כלומר מתני'. דכתובות דקתני דאחותו יש לה קנס מיירי בלא התרו בו ואין בו מלקות. ור"י לקיש אמר—בדף ל"ג—הא נמי ר' מאיר דאמר לוקה ומשלם.—ושם בדף ל"ד פריך ור"ל מ"ט לא אמר כ"ר יוחנן. אמר לך. כיון דאילו אתרו ביה פטור כי לא אתרו ביה גמי פטור. ואודו לטעמייהו. דכי אתא ר' דימי אמר חייבי מיתות שונגין וחייבי מלקות שונגין ודבר אחר ר' יוחנן אמר חייב דהא לא אתרו ביה ור"ל אמר פטור כיון דאילו אתרו ביה פטור כי לא אתרו ביה גמי פטור.—אמר רבא מי איכא למ"ד חייבי מיתות שונגין חייבין והא תנא דבי חזקיה מכה אדם ומכה בהמה. מה מכה בהמה לא חילקת בו בין שונג בין כמזיד בין מתכוון לשאינו מתכוון וכ"ו. והקשו בתוס' שם

ד"ה ומי איכא למאן דאמר. וא"ת הא אמרינן בפ' הגשרפין: תנא דבי חזקיה מפסא מדרבי ומפסא מדרבנן אלמא פליגי תנאי אתנא דבי חזקיה. ותירץ רשב"א דמשום הכי קא פריך ליה מתנא דבי חזקיה משום דר' יוחנן מוקי מתני' בשלא התרו בו וקתני סיפא דחייבי מיתות פטורין אם כן מתני' סברא דחייבי מיתות שונגין פטורין. ראי סיפא מיירי בשהתרו בו לפלוג בחייבי מלקות גופייהו. ע"כ. מבואר מדבריהם דר' יוחנן סובר כתנא דבי חזקיה אולם ר"ל הגם דהוא סובר דחייבי מיתות שונגין פטורין אבל אינו ראי' שסובר כתנא דבי חזקיה דאם איתא דר"ל סובר כתנא דבי חזקיה למה לי לר"ל לומר דמשום הכי פטורין כיון דאלו אתרו ביה פטורין בי לא אתרו ביה גמי פטור. ופירי רש"י הואיל ואיכא צד מלקות. נימא כמו שאמר תנא דבי חזקי' מכה אדם ומכה בהמה. ועוד דהא במסקנא שם בכתובות אמרינן אלא חייבי מיתות שונגין כולא עלמא לא פליגי דפטורי כי פליגי בחייבי מלקות שונגין ודבר אחר ר' יוחנן אמר חייב ר' לקיש אמר פטור. א"כ. ר' לקיש פוטד עוד יותר מתנא דבי חזקיה. דהא מתנא דבי' חזקיה לא שמענו אלא מכה אדם והיינו חייבי מיתות שונגין ולא חייבי מלקות. ובע"כ דר"ל לא פטר מטעמו דתנא דבי חזקיה מכה קרא דמכה אדם ומכה בהמה אלא מכה סברא משום דיש בו צד מלקות. ובפרט דאמרין דתנא דבי חזקיה מפסא מדרבי ומפסא מדרבנן. א"כ אין סברא לאוקמי ר"ל כתנא דבי חזקיה שהוא ולא כרבי ולא כרבנן. ודוקא על ר' יוחנן אנו זקוקים לומר שהוא סובר כתנא דבי חזקיה משום קשיית התוס' דאי סיפא מיירי בשהתרו בו א"כ לפלוג בחייבי מלקות גופייהו בני"ל.

ובתוס' סנהדרין דף ע"ט. ד"ה. ומפסא מדרבנן. הקשו: וא"ת וכיון דתנא דבי חזקיה מפסא מדרבי ומדרבנן ונתת גפש תחת גפש במאי מוקי ליה לא בממון ולא במיתה דאתרווייהו מיפטד מתכוון להרוג את זה והרג את זה. ותירצו: וצריך לומר דודאי הש"ס לא דחיק כולי האי. אבל חזקיה על כרחיה מוקי לה הכי. והכי קאמר אם יהיה אסון כלומר דין אסון שנתכוון לאשה עצמה ונתת גפש תחת גפש ממש ע"ב והיוצא מזה דחזקיה מוקי קרא דוכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה. דואם יהי' אסון ונתת גפש תחת גפש לא במתכוון להרוג את זה והרג את זה אלא שנתכוון לאשה עצמה והרגה והוא כר"ש שאמר עד שיתכוון. וטעמי' מדכתיב וארב לו וקם עליו עד שיתכוון. אלא דר"ש אינו זקוק לאוקמי קרא דוכי ינצו אנשים בשמתכוון לאשה עצמה דהוא סובר דונתת גפש תחת גפש משמעו ממון כדרבי. אלא תנא דבי חזקיה לא מצי למימר ממון דהו' פטר אפילו מממון לפיכך אומר דנפש משמעו גפש ממש וכשנתכוון אל האשה עצמה. וממילא תנא דבי חזקיה מצטרף קרא דוארב לו לכדרי' שמעון עד שיתכוון. וכן ר' יוחנן הסובר כתנא דבי חזקיה מצטרף קרא דוארב לכדרי' שמעון. וא"כ קבוע מנא ליה לר' יוחנן ע"כ מעגלה ערופה. וא"כ לשיטתו שפיר סובר דהמקדש אשה על ידי שליח אסור בכל הנשים שבעולם אבל ר"ל שאינו זקוק לסבור כתנא דבי חזקיה שפיר סבר דקרא דוארב לו אתיא לדין קבוע ולכן המקדש אשה על ידי שליח מותר בכל הנשים דהא מקרא דוארב לו לא שמענו אלא קבוע ממש אבל לא קבוע משום דהדרא לניחותא. והבן.

חוקה שאינה מתנגדת לדוב

אולם כתוס' גיטין, ס"ד, ד"ה, אסור ככל הנשים שבעולם, כתבו דלפיכך הוי דק משום קנסא ולא מדינא הא דאסור ככל הנשים שבעולם, דאין זה חוקה גמורה דאין כירו לקדש דשמא לא תרצה ועוד דאוליגן בתר דוכא, הרי דהתוס' לא סמכו עצמם לבטל את הקבוע אלא נתנו טעם לרבר דלא איתחזיק איסורא ממש, דשמא לא תתרצה האשה, אבל כאופן דאיתחזק איסורא כגון שהשליח אמר לפני עדים שהוא קידש אשה בעד המשלח אלא שלא אמר שם האשה, משמע מדברי התוס' דאז אסור המשלח בכל הנשים שבעולם מדינא ולא מטעם קנסא בלבד, וא"כ כנ"ד, דאיתחזק איסורא דהא אשה זו כחוקת אשת איש היא א"כ אינו מועיל הרוב הכטל מטעם קבוע להוציא מירי חוקה.

אלא שצריך להבין מה זה הדחיקם לדכותינו בעלי התוס' ככאן לומר דאוליגן כתר דוב וגם להצטרף הסברא שאין כאן חוקה כלל, הלא אם אין כאן חוקה לאיסורא אין אנו צריכים להתירא דרובא, ובפרט שכנוזר לא הוכירו מזו הסברא שאין כאן חוקה, ובפרט מה איכפת לן ביש חוקה לאיסורא הלא דוכא וחוקה דוכא עדיף.

אבל כבר ביארו המפרשים דהא דרובא וחוקה רובא עדיף, היינו שאין כח חוקה לבטל את הרוב, ואם נאמר דחוקה עדיף א"כ יתכטל הרוב לגמרי, אבל כאם החוקה באה דק לכרד שזה האדם הוא מן המיעוט ורק כאדם פרטי זה ישנה להחוקה ולא בכל מקום או לא שייך לומר דוכא וחוקה רובא עדיף, כי אין החוקה באה להכחיש את הרוב אלא לכרד במקום הפרטי זה שהוא מן המיעוט, והנה כדון העושה שליח לקדש אשה והלך השליח וקידש אשה אחת ולא נודע את מי קידש, שפיר יש דוב להיתרא כשעה שאנו דנים על כל הנשים שבעולם עם מותרות להנשא, וירענו שאיש אחר שלח שליח לקדש אשה, אז נאמר דאוליגן בתר רובא ולא את קרובות הלזו נתקדשה, אבל זה דוקא בשעה שאנו דנים על האשה אבל כאם אנו שואלים אם האיש הזה מותר לישא אשה לא שייך לומר שיש לו דוב להיתר כי דוב נשים שבעולם אינן קרובות לאשה שנתקדשה לו על ידי השליח, כי הלא יש כאן חוקה האומרת שהאיש הזה הוא יוצא מן הכלל, כי כל האנשים שבעולם יודעים את נשיהם והאיש הזה נשא אשה ואינו מכיר אותו א"כ האיש הזה הוא מן המיעוט ולא מן הרוב, ואין החוקה מכחשת כלל את הרוב, כלומר את הרוב של הנשים שאינן קרובות לאשה זו, דהיינו דוקא בשעה שאנו דנים על הנשים אבל כשעה שאנו דנים על האיש הזה שנאסר ככל הנשים שבעולם מטעם דהחוקה מבררת שהוא מן המיעוט אין כאן הכחשה אל הרוב של הנשים, ועל זה כתבו התוס' דאין כאן חוקה גמורה שתוציא את האיש הזה מן הרוב ותאמר שהאיש הזה הוא יוצא מן הכלל שאינו מכיר את נשיו, כי לא ידענו כבידוד שהשליח קידש בעדו אשה דשמא לא נתרצית, אבל היכי ירדענו שקידש בעדו אשה אלא דלא ירענו שם האשה, אז שפיר נאמר שהוא נאסר מדינא ככל הנשים שבעולם מכיון שהוא יצא מגדר דוב אנשים אשר בעולם המכירים את

נשותיהם, א"כ, כנ"ד, שכאם נוקי האשה על חוקתה יבטל הרוב לגמרי, דבכל פעם שנבוא לידי רובא תתנגד החוקה, ולא יצויר לומר כשום פעם שהחוקה אינה מכחשת את הרוב, וכל אשר תביא לידי רוב מיד תביא לידי החוקה, או שפיר אוליגן כתר דוכא, אפילו לפי דברי התוס' הג"ל בגיטין.

ולפי הג"ל יתבאר דברי התוס' שם היטב, שכסברא זו מתורצת קרשית שהקשו לפני זה; ואם תאמר יתומה קטנה תיאסר לכל אדם שמא אביה קדשה לזה השליח, ועל זה תירצו הא דהג"ל דלא אסור אלא מכח קנסא ולא מדינא, כלומר, דבאם תבוא לאסור את הקטנות א"כ תאמר שהחוקה מכחשת את הרוב, כי דוב קטנות לא נתקדשו על ידי שליח זה, ובמקום שהחוקה באה להכחיש את הרוב מכל וכל ולעקרו, אוליגן כתר דוכא ולא בתר חוקה, ועיין היטב כתוס' שם.

ואפשר כזה להסכיד פלוגתת התוס' והרמב"ן ז"ל הובא בהר"ן שם בגיטין פ"ה, דשיטת התוס' היא דאפילו באו כל הקרובות של האשה הלזו שהמשלח רוצה לקדש ואומרות שלא נתקדשו לא סמכינן אדיבורא בעלמא, זהרמב"ן ז"ל, סובר שאם באות כל הקרובות ואומרות שלא נתקדשו מותר המשלח כאשה, דמתוך שמתר להן להקרובות להנשא לאחרים ונאמנות על עצמן נאמנות גם כן לגבי אשה זו שהמשלח רוצה לקדש, והר"ן הקשה על דברי הרמב"ן, היך המשלח מותר לישא אשה זו על פי עד אחד הא הוי עדוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, ולפי הג"ל יש להסכיד כן דבאמת אוליגן בתר דוכא ודוב נשים לאו קרובות אל האשה שקידש השליח, אלא דכל זה דוקא כשעה שאנו דנים על הנשים שבכל עולם דאם לא ניוול בתר דוכא אלא החוקה א"כ נכטל את הרוב מכל וכל מה שהוא שלא כדון, דרובא וחוקה רובא עדיף, אבל כשעה שדנים על האיש הלזו שפיר נוכל לילך בתר חוקה המבררת שאיש הזה הוא מן המיעוט בני אדם שאינם מכירים את נשותיהם, אולם תרתי דסתרו כמקום אחר אי אפשר לומר, לכן דעת הרמב"ן דכשבאו כל הקרובות ואומרות שהן לא נתקדשו ועלינו להאמין להם מכח דוכא ואם תרצה להתקדש לאנשים מותר להן איך נאמר שאין נאמנות לגבי האשה שהמשלח רוצה לקדש, הא הוי תרתי דסתרו דהא אנו דנים על שניהם כאחת, ועיין תוס' בכורות דף כ' ד"ה ורי יהושע, שכתבו: ומירוה היא קצת תימא דלענין מלקות בגיזה ועבודה ולענין ליקרב למזבח חשוב ודאי ככור דאוליגן כתר דוכא וחוקה ולענין נתינתו לכהן יחשב ספק, משום דאין הולכין כממון אחר הרוב, ע"ש, אבל כאם אינן לפנינו שהגם שיש להן החוקה דפנויות וגם הרוב שאינן קרובות לאשה שנתקדשה על ידי השליח, אבל הלא אין אנו דנים עליהם, ולא שייך לומר תרתי דסתרו אלא כדבר שאנו דנים עליו, ועיין חולין כ"ה: ד"ה תרי דוכא ליבא למימד בחד מגא, כעין סכרא זו, ושיטת התוס' היא דגם כשכאות לפנינו להעיד על האשה זו שמתרת להינשא להמשלח בשביל שהן לא לא נתקדשו, אין אנו דנים אלא על המשלח אם מותר כאשה זו או לא, ובכך אינן נאמנות דמטעם עדות לא מהני עד אחד כדבר שבערוה ומטעם דוכא ליבא להתיר דהא החוקה שלו היא המבררת שאינו מן הרוב, וזו כוונת התוס' שכתבו אפילו באות כל הקרובות ואמרו שלא נתקדשו

לא סמכינו אדיבורא כעלמא, כלומד אם עדותן אינן אלא לדיבורא בעלמא להכשיר את האשה הלזו להמשלח אינן נאמנות, ואין הכי נמי שבאם הן באות להינשא לאחרים בה בשעה, שנאמנות גם בעד המשלח, דתרתיה דסתרו לא אמרינן.

וְרַא' לרבני מדברי רש"י קידושין ס"ז, גבי ינאי המלך שאמו נשבת, ויבקש הדבר ולא נמצא, ופריך: היכי דמי— פיר' רש"י: הכי דמי ויבקש הדבר ולא נמצא דמשמע שהחזיקוהו בחזקת כשרות—אילימא רבי תרי אמרו אישתבאי ובי תרי אמרו לא אישתבאי, מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני—פיר' רש"י: סמוך אהני דאמרו אישתבאי והיכי קאמר ולא מצאו, ואי אמרת איכא תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקה, ה"מ, אי הואי היא קמן והיתה באה לכייד להתירה אבל בנה זה הגדון אין לו חזקת כשרות שהרי מעידים על תחלת לידתו בפסול, מבואר מפורש דבאם היתה באה האם לפנינו ודורשת מאתנו להעמידה בחזקת כשרות או גם בנה הי' בכלל אותה חזקה, אלא מכיון שהיא אינה באה לפנינו ואינה דורשת מאתנו לתת לה חזקת כשרות ובכך אין אנו דנים כלל עליה לפיכך אין החזקה של האם מועלת לבנה, ואין זה בכלל תרתיה דסתרו דאת האם אנו מתירין ולא את הכן מכיון שאין אנו דנים כלל על האב כנ"ל, והיא ראייה ברורה לרבני הנ"ל.

חזקת האם לבת

וּמַדְרִי דבבברי הרמב"ן הנ"ל, דאיתי להזכיר מה שראיתי בשו"ת גורע ביהודה יו"ד, ס' י, שהקשה השואל מדברי הרמב"ן הנ"ל שחזקה פנוי' דידה מהני רק לעצמה אבל גבי קרובתה לא מהני חזקה פנוי' דאחרינא איכ' סכין שהי' בחזקת בדיק קודם השחיטה ונאבד לאחר שחיטה בלי בדיקה לא תועיל חזקת הסכין להוציא את הבהמה מחזקת איסור, והנוכחי השיב שחזקת פנוי' לאו חזקה גדולה היא מפני שעשויה להשתנות כי כל פניות עומדות להנשא, והנה לפי מה שהסבדתי לעיל אין כאן שום קושיא, דבאם אין הקרובות באות לפנינו לא שייך לסמוך על חזקת פנוי' דהא אין אנו דנים כלל על זה, והמשלח אסור ככל הנשים משום דאיתחזק איסורא כאמור, אלא אפילו לפי פשטן של דברים כמו שהם כתובים בהרמב"ן, יש לי לדון הן בדברי השואל והן בדברי התשובה של הנוכחי, כי מה להם להביא סבדא זו ממרחק מדברי הרמב"ן לענין קרובות שאין חזקה מועלת אלא לגבי עצמה כאילו הדבר זה נתחרט מאת הרמב"ן הלא גם בגמרא מצינו דבר זה, חדא הו' דהנ"ל מקידושין ס"ז, גם מהא דאיתא בכתובות ס"ג היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הו' דה' גמליאל ודי' אליעזר אומרים נאמנת ודי' אומר לא מפיה אנו חייק, ואמרינן בגמ' א"ר יוחנן לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה לדברי הפוסל בה פוסל בבתה, ודי' אומר לדברי המכשיר בה פוסל בבתה, אמר רבה מיט' דר"א בשלמא איהי אית לה חזקה דכשרות בתה לית לה חזקה דכשרות, ע"ש, ובקידושין ע"ד, והגם דאם אנו מתחשבים עם חזקת אם גם הילך כשר ולא צריך לן שוב חזקת כשרות דולד, אלא דהכוונה

דחזקת האם אינו מועיל להולה, וחזקת האם מועלת רק לגבי עצמה, ואם ירצה מי שהוא לדחות דמכאן אין דאי' כלל הואיל ואין הלכה כר"א אלא כר' יוחנן, כדאיתא ברי"ף שם אבל בפרק המדיר דף ע"ו איתא להאי סבדא לר' אשי דהלכה כמותו האומר רישא מנה לאבא בידך וסיפא מנה לי בידך, ופיר' רש"י, דר' אשי נמי מהדר לאוקמי כולה כר' גמליאל דחזקה דגופא עדיפא ודישא להכי לא מהני חזקה דגופא לפי שאין הטענה שלה אלא של אביה שכתוכת אידוסין לאב והוי לוי' מנה לאבא בידך וגבי אב לא אמרינן בגוף שלה דתיהני חזקתה, עכ"ל, הרי מפורש, דלפיכך כשהיו בה מומין ועודה בבית אביה צריך האב להביא ראיה שמומין הללו נולדו לאחר שנתארסה, הגם שיש לה חזקת הגוף משום דחזקת הגוף של האשה אינה מועלת לגבי האב, וגדולה מו' כתבו בתוס' שם דף ע"ו, ע"ב, ד"ה כלה בבית אביה, דשמואל האומר דהמחליף פרה בחמור ומשך בעל החמור את הפרה ולא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור עד שמת החמור, על בעל החמור להביא ראיה שהיה חמורו קיים בשעת משיכת פרה, סובר כר' אשי ויליף השתא מכלה בבית אביה ולקדושין, דכי היכי דהתם דאף ע"ג דאב מוחזק צריך להביא ראיה דחזקת הגוף דידה לא מהני לאב ה"ג הכא על בעל החמור להביא ראיה אע"פ שהוא מוחזק דחזקת החמור לא מהני לגבי דידה, וא"כ ביותר הי' מקום להקשות מכאן על דינא דסכין שנאבד, דאם אין חזקת הבת מועלת לגבי האב, וכן אין חזקת החמור של האדם מועלת לגבי בעליו, איך תועיל חזקת הסכין לגבי הבהמה.

גַם מה שכתב הנוכחי, דחזקת פנוי' לאו חזקה אלימתא היא שכל הפניות אין עומדות להיות כל ימיהן פניות אדרבה עומדות להתקדש ובידן להתקדש ודומה למ"ש התוס' בריש גיטין דף ב', דגדה לא מקרי אחזק איסורא דאינן בחזקת שתהא רואה כל שעה ובידן לטבול, לא זכיתי להבין דגדה פוסקת לראות מטבעה, דוב ימים אינן דואות דם, והטכילה בידן ממש, אבל פניות אינן חולדות, מטבען להיות פניות ולקבל קידושין אינן בידן אלא זקיכות לבעליהם שיקדשו אותן, וכתוסי' בכתובות ע"ה, ד"ה אבל היכא כתב הרשב"א דחזקות פניות לא חשובה חזקה לגבי חזקת הגוף, אבל שחזקת פנוי' אינה חזקה אלימתא לעצמה מנא לן.

וְלִי לעצמי נראה לתרץ מה שהקשו השואל בנוכחי, מה בין סכין שנאבד דמכשרינן את הבהמה בשביל חזקת הסכין וגבי שילוח שקידש אשה ומת שהמשלח אסור בכל הנשים ואין חזקת פנוי' של הקרובות מועלת להתיר את המשלח לישא אשה, דבאמת צריך להבין דברי התוס' הנ"ל בכתובות ע"ה שמסכימים לדעת דרש"י שאין חזקת הבת מועלת לאב ולפיכך על האב להביא ראיה, והא התוס' בעצמם חולקים על סבדא זו בכתובות כ"ה ד"ה אנו אחתינן ליה, וכן בקידושין ט"ה וסובדים שלא כדעת רש"י דחזקת האב לא תועילה לינאי משום דלא באו להעיד על אמו של ינאי, והקשו מהא דאמרינן לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה ואפילו מאן דפסל בבתה היינו משום דמעלה עשו גבי זנות, ע"ש.

וְהַפְנִי יהושע שם בכתובות ע"ה כר"ה על התוס', בא"ד ונדאה, הרגיש בסתירה זו, והוא ד"ל כתב דבאמת

סובר ר' אשי נמי כרבא דדישא כאן נמצא וכאן ה' ואיתרע חזקה משא"כ בסיפא. אלא דהוי קשיא ל' קשיא דאבי משנתארסה נמי ועל זה משני ר' אשי דברי שא איכא תרי דיעותות בחזקה, כאן נמצא וכאן היה וגם מנה לאבא בדרך דחזקת הבת לא מהני לאב, אבל הך ריעותא חדא משום דאין חזקת הבת מועלת לאב בעצמה אינה מפסדת את החזקה.

והנה מלבד שאין פשטן של דברים מורים בגמ' דר' אשי בא רק להוסיף על תירוצו של רבא, אבל מה יענה הפני' להא דהמקדש את אשה על ידי שליח הנ"ל דמפורש בתוס' דאין חזקת פנוי' דקרובות מועלת לגבי האשה, ולפלא בעיני על מאורן של ישראל בעל פני יהושע שלא הזכיר כלל מהא דגיטין הנ"ל. הא הוא ממש כסברת רש"י ותוס' דהכא אם חזקה של אחד מועיל לגבי חבירו, ואם היה לו בזה לחלק אבל מדוע לא הזכירו כלל.

לכן נראה שיש חילוק בין הנושאים, דגבי המקדש אשה על ידי שליח ומת השליח, ועתה בא המשלה לפנינו ושואל אם מותר לו לישא אשה זו ששמה רחל, יש אפשרות שאנו נדון רק על רחל זו אם מותרת להמשלה, ויש אפשרות שאנו נדון גם כן בה בשעה או למחרת אם הקרובות של רחל מותרות לישא, אבל אין זה הכרח שאנו נדון על שניהם, וכן גבי נמצאו מומין בבית אביה, הלא היתה מציאות שלא נדון כלל על חזקת פנוי' רבת, למשל באם יביא האב עדים שהמומין נולדו לאחר הארוסין אין אנו דנים כלל על הבת, וכן אפשר שהבת לא תכוא כלל לפנינו לכקש מאתנו שנדון אודות חזקתה, לכן באם לא הביא האב עדים והוא דורש מאתנו לחייב את הבעל על סמך של חזקת בתו, אין אנו דנים על חזקה זו ואינה מועלת להאב, כי אין כאן עיקר שאלה עם נולדה בלא מומין או לא, אלא עיקר השאלה היא מתי נולדו מומין אלו ואנו מצטרפין חזקת הגוף של הכת שנולדה בלא מומין לטענת האב שהמומין נולדו לאחר אירוסינו, אבל גבי ינאי בשעה שדנו על ינאי בה בשעה דנו על אמו כי כל פסולו לא ה' אלא מצד אמו שנשבת לפי עדותם של שנים, ולפי עדותם של שנים אחרים לא נשבת, א"כ כל עיקר השאלה היתה על אמו אם כשדה או פסולה לכהונה, ובכן שפיר כתבו התוס' דאי אפשר להבדיל בין חזקת האם לחזקת ינאי, וכן גבי ראוה מעוברת, למאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, כי הלא אין כמציאות שתשאל השאלה לפני בית דין על הבת אם לא תשאל על האם, כי בלתי האם אין שום שאלה על הבת ולכן כשאתה מכשיר את האם בע"כ עליך להכשיר גם את הבת, וזה הדבר ממש הוא בסכין שנאבד, הלא אין כמציאות לשאול שום שאלה על הבהמה אם לא תשאל על הסכין שנאבד כי הלא זו היא כל השאלה שאנו שואלים על הבהמה מפני שהסכין נאבד, ובע"כ לנו לומד שהסכין בחזקתו שהי' בדוק ממילא חזקה זו מועלת לגבי הבהמה.

ודע דגבי הא דכתובות הנ"ל דאמר ר' יוחנן לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, היה מקום לומר דר' יוחנן לשיטתו גבי שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד

מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, איתא בפסחים וכתובות כ"ז, דר' יוחנן סבר בבת אחת דברי הכול טמאין, בזה אחר זה דברי הכול טהורים לא נחלקו אלא בבא לשאול עליו ועל חבירו מר מדמה לה לבת אחת ופד מדמה לה לבזה אחר זה, וכתבו בתוס' בכתובות שם, ד"ה, בבא לישאל, שאין לפרש שבא לישאל בבת אחת דהתם מודים כולו עלמא דטמאות, אלא מידי ששאל על עצמו וטיהוריה ואחר כך בא לישאל על חבירו, דמר מדמה לה לבת אחת כיון ששאל על שניהם במעמד אחד ומר מדמה לזה אחר זה כיון שטיהרוהו קודם לבן, והכא נמי—הכוונה גבי הדין דמחבואה שאינה מחזקת אלא אחת הנמצאת בעיר שכבשוה כרכים—כיון דשרי לכולהו בבת אחת דמי, אף על פי שאין בא לפנינו אלא על אחת מכל מקום הדבר ידוע לכל שהרבה כהנות היו והיו כאילו בא לישאל על כלם בבת אחת, עכ"ל, הרי דר' סובר דאף על פי שאין באה לפנינו אלא אחת מכל מקום הואיל והדבר ידוע לכל שהשאלה נוגעת להרבה כהנות שוב כאילו באו לפנינו, כן נמי גבי בה ובתה הגם שאין השאלה אלא עליה אבל הכול יודעים שהשאלה הלזו נוגעת גם לבת וחשוב כאילו היינו דנים על האב והבת כאחת.

רובא דתלוי במעשה

אלו העולה על רעיוני הוא אם נוכל ללכת אחר הרוב במקום שרוב ישראל נהרגו ולומר שגם זה שאנו דנים עליו הוא מן הנהרגים הלא רבינא סובר בבכורות דרובא דתלוי במעשה לא אזלינן בתר רובא, והריגה הלא היא רובא דתלוי במעשה, והגם דמש"ס שם מכוון דרבא לא סבר כותי' דהא הוא משני שם מחזורתא דר' ישמעאל כר' מאיר סבירא ל' ולא ניחא ל' לתרץ דר' ישמעאל סובר אפילו כרבנן וכי אולו דבנן כתר רובא כרובא, דלא תלי, במעשה, אבל הלא הרא"ש שם פסק כרבינא, וכוראי הטעם משום דהלכה ככתרא, וא"כ לכאורה כל יסוד של ההיתר דאזלינן כתר רובא נפל בבירא.

וה"ל למרן זצ"ל באבני נזר הלכות אישות ס' קי"א, שדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל, בהלכ' גידושין הלכה ב' פרק י"ג שכתבו; וכן אם היתה מלחמה בעולם ובאה ואמרה מת בעלי במלחמה אינה נאמנת, ואע"פ שהיה שלום בינו לבינה שמא תסמוך דעתה על דברים שרובן למיתה ותאמר מת כגון שנהרגו הראשונים והאחרונים שהי' בעלן באמצען שהרי היא אומרת: מאחל שנהרגו אלו ואלו, נהרג הוא בכללן, לפיכך אינה נאמנת, ודקדק מרן זצ"ל מדוע שינה הרמב"ם, מטעם המבואר בלש', ביבמות קי"ד, אמר רבא מה טעמא דמלחמה משום דאמרה כדדמי, סלקא דעתה כל הני איקטל והוא פלט, את"ל כיון דשלום בינו לבינה נטרא עד דחויא זמנין דמחו ל' בגירא או כדומחא וסברא ודאי מה, ואיכא דעביד סמתרא וחי, עכ"ל, ומדוע לא הביא הרמב"ם את האופן של בדדמי זה המבואר בגמ' וצייר כדדמי באופן שמתו הראשונים ואחרונים שהיה בעלה באמצען, ותירץ הוא ז"ל: משום דרבא ביבמות האומד דמשכחת בדדמי בומנין דמחו ל' בגירא, הולך לשיטתו בבכורות פ"ג הנ"ל דאינו מחלק בין רובא דתלוי במעשה בין

אולינן בתר הרוב כלומר נקטינן שנעשתה המעשה של הרוב
שהיא השחיטה ולא המעשה של המיעוט הריגת הבהמה. הבן.

וְרֵאיוֹ להא מהא דאמרינן בכתובות ט"ז. וכיון דרוב נשים
בתולות נישאות כי לא אתו עדים מה אמר רבינא
משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות
וכל הנשאות בתולה יש לה קול וזו אין לה קול. הואיל ואין לה
קול איתרע לה רובא. ע"ש. וקשה הא נשואין תלוי במעשה
אפילו נאמר דתשמיש דאדם לא חשוב מעשה כמו שכתבו
התוס' בבכורות תחלת פ"ג. אבל נשואין בודאי הוי מעשה
ולמה ליי' לרבינא לתרץ הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא
תיפוק ליי' דהא רובא לאו רובא מעליא הוא משום דתלוי במעשה
דהא הוא סבר רובא דתלוי במעשה לאו רובא הוא. אלא היינו
טעמא דליכא למימר הכי. משום דסוף כל סוף אשה זו שאנו
רנין עליה אם נשאת בתולה או אלמנת הלא נשאת והמעשה
נעשה ולא שייך לומר דרוב זה תלוי במעשה. ושוב אמרינן
דרוב הנישאות בתולות נישאות. שוב מצאתי בהרמב"ן בכורות
שם. דדוקא היכי דהמיעוט לא תלוי במעשה לא אולינן ב"ד
דתב"מ.

אולס זה ברוד בשמעתא רבכורת דר' הונא לא חייש למיעוטא
אלא ברובא דתליא במעשה אם הרוב הוא מרובא
דעלמא אבל לא ברובא דאיתא קמן.

וְרֵאיוֹתֵי בפני יהושע לחולין שכתב להך לישנא דרבינא אמר
מומחין אין שאינן מומחין לא ולא אמר רוב מצוין
אצל שחיטה מומחין משום דרבינא לטעמי' בבכורות דרובא
דתליא במעשה ל"ה רוב והכא נמי כיון דלא אפשר לדעת הלכות
שחיטה אם לא שילמר מקורם לכן הוי רובא דתליא במעשה.
ואע"ג דקיי"ל כרבינא לענין רובא דתליא במעשה. לכל זאת
כולהו כרבינא לא אמרו משום דסברו דאנן אמרינן דרוב
המצוין אצל שחיטה מומחין הן אבל לא אמרינן דרוב ישראלים
מומחין הם. והיינו משום דאפילו מיעוטא דמיעוטא לא אשכחן
שמצוין אצל שחיטה אם לא שכבר למד הלכות שחיטה וכן—
נראה מכמה פוסקים דאפילו ר"מ דחייש למיעוטא מודה בכה"ג.
מיהו רבינא גופא מצוין למימר דאפילו בכה"ג. הוי רובא
דתליא במעשה. וכ"ש הכא דבהמה בחוקת איסור עומרת. עכ"ל.
מבואר ברבריו דהיבא דהמיעוט היא רק מיעוטא דמיעוטא
אולינן בתר רובא אפילו ברובא דתליא במעשה. וא"כ. בנ"ד.
שהחיים אשר נשאר באירפה ולא נהרגו הם רק מיעוטא
דמיעוטא אין כאן שום בית מיחוש לילך בתר רובא.

וְהַגֵּם דרבוי פ"י הג"ל כמו שהם כתובים קשה להבינם רמה
זה שהוסיף דהא אנן לא אמרינן שרוב ישראלים
מומחין הם. אדרבה אם רוב ישראלים הם אינם מומחין ורק
מיעוט ישראלים הם מומחין א"כ. איכא רובא דישאל שאינם
מומחין ומאותם המצוין אצל שחיטה שרובם מומחין הוי רובא
דתליא במעשה. אלא ע"כ: כוונת הגאון היא כך דבאמת איך אנו
מחשבים זאת לרוב כלל הלא רוב ישראלים שבעולם אינם
מומחין. אלא על כרחך שאנו אומרים את הרוב בשלילות כלומר
על פי רוב אלו שאינם מומחין אינם מצוין אצל שחיטה ואין
אנו דנים על המומחין המצוין אצל שחיטה אלא על שאינם
מומחין שאינם מצוין.

רובא דלא תלוי במעשה לפיכך נקט הבדדמי באופן דמחו ליי'
בגידא. הגם דהוי רוב גמור לכל זאת החמירו חכמים. אבל
הרמב"ם דפוסק בודאי כרבינא דרובא דתלוי במעשה לא הוי
רובא. א"כ חייש יותר לבדדמי שלא דאתה שזרקו בו חצים.
אלא שהיא דאתה שהראשונים והאחרונים מתו ולפיכך היא
חושבת שגם בעלה שהיה באמצע גם כן נהרג משום דהאשה
סומכת על הרוב. ובאמת איז זה רוב כלל דהא רוב זה תלוי
במעשה שיהרגו אותו. ואינו רוב אפילו מן התורה לפיכך
אינה נאמנת מדאורייתא. אבל באם דאתה האשה שזרקו בו
חצים א"כ כן המעשה כבר נעשה. אלא דיש לחוש שמא נעשה
לו סמתרא לרפאותו. ועשיית הרפואה היא דתלוי במעשה אז
דוקא לרובא חיישינן אבל לרבינא לא חיישינן. ע"ש. הרי מבואר
מרבריו דהוא גם כן סובר דאי אפשר לילך אחר הרוב
הנהרגים אפילו מדאורייתא משום דרוב זה תלוי במעשה.

וְהַגֵּם לאחר שהבאתי את דברי מרן זצ"ל הג"ל. היה בדין
שלא להרהר יותר מזה ולומר דאי אפשר לסמוך כלל
על הרוב שאנו דנים עליו מכיון שההריגה היא מרי דתלוי
במעשה. אולם תורה היא וללמוד אני צריך ומה אעשה כי
לא זכיתי להבין איך יעלה על דעת לומר דמשום דרבינא
בתראי פסקינן כוותי' דרובא דתלוי במעשה לא חשוב רובא
בשום פעם. א"כ. צא ופרנס לי הא דאמרינן בגמ'. ונפסק
להלכה בהרמב"ם ובש"ע. תשע חניות כלן מוכרות בשר שחיטה
ואחת מוכרת בשר נבלה וכ"ו—ובנמצא הלך אחר הרוב.
ותלינן דאותה חתיכה הנמצאת היא מהשחיטות. הלא שחיטה
מעשה היא ולא מעשה בלבד אלא מעשה שלא כל אחר יודע
ומכיר לעשותו ואיך אולינן בתר רובא דתליא במעשה אומנות
כוז. ובע"כ דאפילו רבינא לא אמר דרובא דתלוי במעשה לא
חשוב רוב אלא ברובא דליתא קמן דלא כתיב מפורש—בקר
אבל ברובא דאיתא קמן לא מחלק רבינא בין רוב דתלוי במעשה
לרובא דלא תלוי במעשה. דהא כל המקור שרבינא סובר דרובא
דלא תלוי במעשה לא אולינן בתרי' אינו אלא שם בבכורות
גבי הא דפסק על הא דאמרינן במתני' מכאן ואילך ספק
ופרכינן ואמאי והא רוב דליתא קמן אלא רוב דעלמא. כמבואר
בסוגיא שם דכל השקליא וטריא היא ברובא דליתא קמן.

שׁוּב נתיישבתי דאפשר לרחות דאיי הג"ל מהא דתשע חניות
דאולינן בנמצא בתר רוב. דאפשר דרבינא לא אמר
דרובא דתלוי במעשה לא חשוב רוב אלא רוקא במקום שאנו
מסופקינן אם נעשה המעשה או לא נעשה המעשה ועל פי רוב
נעשית המעשה או אמרינן דמוטב לומר שלא נעשה המעשה
כלל הגם שזה היא מן המיעוט משנאמר שנעשה המעשה
שברוב. והוא מכה סברא דשלילית יותר נח וקל מחיוביות.
כגן גבי מתעברות ויולדות. ובפרט שכל דבר שבחיוב אינו
תירי אבל השלילות היא יותר תיריית. למשל מתעברות
ויולדות זה דבר זמני אבל השלילות הוא מאריך יותר זמן.
העיבור והלידה היא רק שעה קלה והשלילות של אי—
התעברות ואי—לידה היא תמיד כמעט. אבל גבי חתיכה
שנמצאת הלא בע"כ נעשה מעשה בבהמה זו. או שנהרגה או
שנשחטה ואי אפשר לנו לומר שלא נעשה בבהמה שום מעשה
דאל"כ היתח חיה ערדין ולא היינו מוצאים את החתיכה ממנה
לחוש למיתה מאליה בודאי הוי מיעוטא דמיעוטא לפיכך שפיר

אנו דנים ממש כלומר האיש פלוני נהרג מפני שדובם נהרגו ולא שייך לומר שמיתתו של זה תלוי בההריגה כי הריגה היא המיתה ואין כאן שתי פעולות כלל ואין זה בכלל דובא דתלוי במעשה.

חזקה דתלי במעשה

ול' נראה להביא דא"י לסברא זו, דהא דובא וחזקה דובא עדיף, ואם לא אזלינן בתר דובא דתלוי במעשה בדין הוא שלא נלך בתר חזקה דתלוי במעשה, ואיך אמרינן בפסחים ובכמה מקומות בש"ס, דחבר שמת והניח מגורה מלא פירות דהרי הן בחזקת מתוקנין משום חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן והלא הפרשת תרומה מעשה היא, אלא על כרחך דבכאן לא שייך לומר דהוי חזקה דתלוי במעשה משום דעל מעשה זו אנו דנים על הפרשת תרומה ולא על דבר התלוי במעשה הקודמת לזו שאנו דנים עליה.

ואולי יש לרחות ראי' זו, דגם בכאן לא אמרו חזקה על חבר שהוא מפריש מעשדותיו מתבואתו מיד, אלא חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, היינו שאנו אומרים החזקה על השלילות והוא דבר שאינו תלוי במעשה כלל, כעין סברת הפני יהושע לענין רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן דלעיל.

שוב ראיתי בב"ח הלכ' ציצית ס' ת, שהביא דברי הרא"ש בכלל ב' ס' ט, דהעולם לא נהגו לבדוק את הציצית בכל שעה שמתעטף דמוקינן להו בחזקת כשרות, וכתב הב"ח על זה: אכן נראה לפע"ד דמן הסתם אין לסמוך על זה דרוקא היכי שהחזקה קבועה ואתיא ממילא מצד הטבע כמו בהמה דהוי בחזקת כשרות משעה שנולדה אבל הכא החזקה אינה ממילא אלא תליא במעשה האדם מתיקון הציצות לא סמכינן אחזקה דשמא נתקלקל אחר כך, תדע דהא גבי רובא דעדיף מחזקה, אפ"ה ברובא דתלוי במעשה לא אזלינן בתר רובא כדמסיק דבינא בכבודות פ' הלוקח בהמה, ומשום הכי לגבי שחיטה אי איתא קמן צריך למבדקי ולא קא סמכינן אחזקה דרוב המצוין אצל שחיטה מומחין הן, והיינו משום דהחזקה אינה ממילא אלא על ידי שלמד הלכות שחיטה ושמא שכת, וכן כתב הר"ן בפרק האיש מקדש בדין סבלנות לגבי דוב דנהי דבעלמא לא חישינן למיעוטא היינו דוקא ברוב שהוא קבוע מצד הטבע העולם כגון רוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות, אבל רוב שאינו אלא מצד מנהג העולם והמנהג עשוי להשתנות ע"כ, אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוטו.

וכנראה מה שצוין הפני יהושע בחולין לדברי הב"ח עיין למעלה, כוונתו לדברי הב"ח הללו בהלכות ציצית, אולם לכאורה נראה כמו שהרכיב הב"ח שני ענינים, בתחלה הוא אומר כי יש חיוב לבדוק את הציצית משום דהוי חזקה דתליא במעשה ואינה חזקה כשם שרוב דתלוי במעשה לא חשוב רוב, ואח"כ הוא אומר שמא נתקלקלו הציצית וכן בשחיטה שמא שכת השוחט מה שלמד, אולם לפי מה שהסברתי נראה שאין

אננו שיש לצדר באמיתת סברא זו, מהא דש"י חולין ב"ח: תרי דובא ליכא בחד מנא, דאי האי דובא האי מיעוטא אבל לענין שחיטה לא הוזכר דוב אלא בחתיבה, וכי קרינא פלגא דוב חיתך ליכא דמכחיש ל"י דהאי פלגא דקאי לא מיקרי דוב שלם עכ"ל, כלומר משום דאנו דנים על חלק השוחט ולא על חלק שאינו שוחט, וא"כ, הכא נמי הי' לנו לומר דאין אנו דנים על אלו שאינם מצוין אצל שחיטה אלא על אלו המצוין ושוחטין, ויש בזה לפלפל הרבה ואין כאן מקומו, אלא שכל אופן מבואר מדברי הפני יהושע שבמיעוט דמיעוטא אזלינן אפילו בתר רובא דתליא במעשה.

ועתה הנני רואה בספר מלא הרועים מערכת—ר, רובא דתלוי במעשה את ג', שהביא בשם הפלתי מה שהבאתי לעיל בשם הפני יהושע והוא ז"ל מצוין לתשובת הב"ח, דרבינא הסובר דלא אמרינן רוב מצא"ש מומחין הם לשיטתי' בבכורות דדובא דתלוי במעשה לא הוי דובא, ובעל מלא הרועים דוחה דבר זה בסברא בהירה דרובא דתלוי במעשה לא חשוב אלא גבי דוב בהמות מתעברות ויולדות שהעיבר והלידה הן פועל יוצא מההדבעה אשר קודם לכן, לפיכך סובר רבינא דאין נלך בתר הרוב של מתעברות ויולדות הלא הבעילה אשר בהכרח להיות קודם ההתעברות תלוי במעשה, אבל הכא גבי דוב מצא"ש המעשה הוא העצם הרוב, דרוב הוא דמצוין אצל שחיטה, לומדים הלכות שחיטה מומחין הן ואיך נאמר דתלוי במעשה כיון דזה המעשה היא עיקר הרוב, ע"ש.

ובסברא זו של בעל הרועים המחלק בין האי דבכורות, משום דהלידה תלוי בהכרח בההרבעה דמקודם לפיכך תלוי במעשה, ובכך גם הלידה שאנו דנים עליה נקראת תלוי במעשה הגם שעצם הלידה אינה תלוי במעשה, הי' נראה ל"י לדמות דבר זה לדברי התוס' בקידושין ל"ח: בסוף ד"ה, והוא הדין לערלה, שהקשו דתרומו ומעשרות תהינה נוהגות גם בחו"ל מק"ו, וחדש דאין איסורו איסור עולם ויש היתר לאיסור, ולכל זאת נוהג בחו"ל, תרומה ומעשר שאיסורו איסור עולם ואין היתר לאיסורו לא כל שכן שנוהג בחו"ל, ותידעו דאיכא למפרך, דשאני חדש דאיסור בא מאיליו אבל תרומה ומעשר בא על ידי אדם על ידי מעשה, ושמא יש לרחות דחדש נמי בא על ידי אדם דהיינו החרישה והזריעה, עכ"ל, מבואר מדבריהם שבסברא הראשונה סברו לומר, דהגם שהחרישה והזריעה גרמו שתגדל התבואה החדשה לכל זאת כשאנו דנים עכשו על איסור חדש, לא חשוב חדש איסור דתלוי במעשה אדם, וממילא גם לידה לא חשובה תלוי במעשה של הרבעה הקודמת, ולצד סברא האחרונה שבתוס', שחדש תלוי במעשה של זריעה שפיר גם לידה תלוי במעשה, ואפשר לומר דהשתי הסברות הנ"ל, היא פלוגתת רבינא ורבנן.

וה"ו אם ירצה מי שהוא להתוכח עם הגאון בעל מה"ר ולומר דגם ברוב אצל שחיטה מומחין יש לומר שמציאתם אצל שחיטה היא פועל יוצא מאשר מקודם ודמי לדוב מתעברות שהיא פועל יוצא מהבעילה, אבל בני"ד שרוב יהודים שבאירפה נהרגו ל"ע, בודאי נכונה מאד היא הסברא זאת שאי אפשר לומר שהריגה היא דבר תלוי במעשה כי הלא על זה

אינה מתוקנת. ואמירה לא הוי מעשה. בפרט במקום שהחבר מביא את אחרים לידי איסור על ידי אי-אמירתו.

ו' להעיר מהא דבמ"צ—י"א. ובקידושין כ"ז. מעשה ברי' בן גמליאל חוקנים שהיו באים בספינה וכ"ז. דרש"י פיר' שר"ג לא תרם ושכח ולא נתן רשות לתרום. והי' מותר לתרום בעודו בספינה שהי' ירא שמא יאכלו בני אדם ממנו ויסמכו עליו וסבורים שתרם רחוקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ע"ש. מבואר דהוי יכולים לסמוך על חוקה זו ולאכול מן התבואה שהשאר ר"ג בביתו. והגם דבאמת אנו רואים שלא תרם ושכח ולא נתן רשות לתרום. ובע"כ. משום דהיתה לו עצה לעשות כמו שעשה לומר עישור שאני עתיד למור. והגם דדבר זה תלוי במעשה דהא הי' צריך להשכיר את המקום ולקבל פרוטה כראיתא שם. ולפי מה שפרשו שם בתוס' שר"ג הזהיר את בני ביתו שלא יאכלו. אלא דכל הענין הוא לענין ביעור נחא אבל לפי פיר' רש"י הנ"ל. בע"כ. צריך לומר. דהחוקה זו דחבר הזהיר שלא להכשיל את אחרים אלימתא היא. והוא עושה כל מה שבידו אפילו במעשה וביגיעה רבה כדי שלא יכשיל את אחרים. דהא הוא יודע שאחרים סומכים עליו.

ו' דאיתי בסי' שושנת עמקים לבעל פרי מגרים כלל י"ב. שהביא מהא ענינא וכתב דלפיכך אמרינן בעירובין ל"ב. דבדאורייתא לא סמכינן על החוקה דשליח עושה שליחתו אלא בשל סופרים. משום דהוי חוקה דתליא במעשה אולם בספרו גינת ורדים כלל ס"ב. חקר הגאון זצ"ל. דאפשר דק בדובא דתליא במעשה לא אולינן בתרא משום דהרוב תלוי במעשה והמיעוט לא תלוי במעשה הוי המיעוט שכיח וחשוב כמחצה על מחצה כמ"ש הרשב"א בחולין י"ב. משא"כ בחוקה לא איכפת לן כלל אי תלוי במעשה. גם מסופק שם אי הא דרבינא דדובא דתליא במעשה לא אולינן אחריו הוא מדאורייתא או מדרבנן. ע"ש. בכל אופן מבואר מדבריו דרובא דרובא כשהמיעוט לא תלוי במעשה לא אולינן בתר רובא תלוי במעשה. כנ"ל בשם הרמב"ן. ואם נחוש שזו האדם שאנו רנים עליו ניצל. היינו שהוא מן המיעוט. בע"כ. שברח ועשה תחבולה להנצל. א"כ. גם המיעוט תלוי במעשה. ואו שוב אולינן בתר רובא הגם דתלוי במעשה.

ו' לצרף עוד סברא אחת דכאן לא שייך הענין של דובא דתלוי במעשה. דהא כתבו התוס' בריש פ"ג דבבכורות דתשמיש דארם לא חשוב מעשה. וטעמא דהאי מילתא היא משום דדבר שאדם עושה להנאתו. וחפץ בו אינו בגדר מעשה. כי אינו עול עליו אלא הוא משתוקק לזה. ועי' בהמקנה בקידושין דף נ. שכתב דדבר שאדם רגיל בו לעשותו לא הוי תלוי במעשה. כעין דאמרינן רוב תינוקות מטפחים באשפה ונשים נדות מגפפות אותן. וכן רוב עם הארץ מעשרין וכן אמרו בספחים דבתים ב"ד בחזקת ברוקין הן. ע"ש. ובג"ד. ידענו שכל הרשעים הארורים היו מלאים תאוה שאין דוגמתה. לשפוך דם ישראל ולאברם. ולא שההדיגה היתה להם לעול. אלא בשמחה היו ממלאים את הגזירה להשמיר ולהרוג. ובכנות זה לא חשוב רובא דתלוי במעשה.

בכאן שוב הרכבה אלא הכ"ח הרגיש שאי אפשר לומר כלל כזה דלא אמרינן שאין זו חוקה אלא הבאה ממילא אבל התלוי במעשה ידיו של אדם אין זו חוקה. דהא גבי חבר שמת והניח מגידה מלאה פירות אמרינן חוקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. אלא דעיקר ההסבר היא דגבי חבר אנו דנים על ההפרשה. אם הפריש או לא הפריש ולא שייך לומר דהפרשה תלוי במעשה דהא על זה אנו רנים. אבל גבי ציצית הלא עשיית הציצית היא דבר הקורם לזה שאנו דנים עליו. אנו רנים אם הציצית הן כשרות עתה ובכך אין לומר שהן כשרות מטעם חוקה שנעשו בכשרות דהא עשי' היא דבר מוקדם. ואפשר שבשעת עשי' כשרות היו ונתקלקלו אחר כך. וכן הוא הרבר גבי שחיטה. הא מה שלמדו הלכות שחיטה היא מוקדם והשחיטה בעצמותה היא דבר של אחר כך. ובאופן כזה חשוב רובא דתלוי במעשה כמו מתעברות ויולדות שתלוי בהרבעה במקודם.

ו' דאיתי להפרי מגרים או"ח באשל ס"ג—י"א. שהביא סברת המג"א דרובא דרובא במקום ספק ספיקא לא אולינן בתר רובא דתלוי במעשה כגון בבכורות שמא לא בא עלי' זכר ושמא לא נתעברה ראלת"ה קשיא מהא דפסחים הנ"ל. והפרמ"ג חולק ואומר דלאו דוקא בס"ס אלא בכל מקום לא אולינן בתר רובא או חוקה דתלוי במעשה. והאי דפסחים שאנו רנים חוקה אלימתא. תדע. דאפילו מיר חזקת טבל בעי למימר דהוציא. ע"ש. ולי נראה דאין דעת המג"א לומר דבבכורות הוי מטעם ס"ס. דהא אינו מתהפך. דאיך תאמר שמא לא נתעברה ואת"ל נתעברה שמא לא בא עלי' זכר. הלא אי אפשר. בפרט מה שייך לומר שמא לא בא עלי' זכר. הלא אין לנו ענין לדעת כלל אם בא עלי' זכר או לא. אלא אם נתעברה או לא. הגם שבעל מחצית השקל שם מסביר דאולי היינו יודעים בבירור שעלה עלי' זכר. אז היינו סומכים על רוב מתעברות. אבל בגדר ספק ספיקא אין זה דאין אנו רנים על עליית הזכר עליה אלא על ההתעברות. האמנם דגבי ספק על ספק דרם חשבינן ספק ספיקא ככהאי גוונא. ויש בזה אדיכות דברים ואין כאן מקומו אבל בכל אופן שלא יהי' אין זה ספק ספיקא המתהפך. אלא כוונת המג"א היא כנ"ל משום דמתעברות תלוי' בפעולה קודמת היינו הרבעה. אכל גבי חבר שמת אין אנו רנים אלא על הפרשת תרומה בלבד ואינה תלוי' במעשה הקודמת לה אלא על זו המעשה אנו רנים. וגבי ציצית הלא אין אנו רנים על העשיה הקודמת דהא כבר ידענו מאתמול שבטלית זו נעשו ציצית. ואנו רק מסופקים אם עורנם ישנם כאשר היו ואין הקיום שלהן של עכשיו תלוי בהעשי' הקודמת. דהא על העשי' הקודמת כבר יש לנו בירור גמור שנעשו כתיקונן.

ו' דהנה בתוס' ע"ז. מ"א. ד"ה. חוקה על חבר. הביאו בשם הירושלמי תפטר בשמת מתוך ישוב הדעת. והכוונה דלפיכך אמרינן חוקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו. משום דאי לא הי' מתקן את המגורה הי' אומר שלא תיקן בכרי שלא להכשיל את אחרים. מבואר דאלמלא כך לא הי' מקמינן על חוקה זו להוציא מירי טבל. וא"כ אין כאן קושיא כלל מה שהקשתי דהך חוקה תליא במעשה. דשאני הכא דהחוקה היא על דבר שאין בו מעשה. היינו מה שלא אמר שהמגירה היא

רוב בענונה מיעוטא דמיעוטא.

ועתה עוד עומד לנגדינו בשעה שאנו דנים לסמוך על הרוב דברי הריב"ש ס' שעט. דכתב דלא אזלינן בתר רובא בענונה. והנהו תלת דרבי אלעזר בן פרטא גיטין כ"ח. שנותנין להם חומדי חיים והומרי מתם נמי אם נשאת תצא ואע"פ שדובן לאבר דכיון שאפשר בהן הצלה אין הולבין בהן אתר הרוב אלא אתר החזקה ואע"ג דרובא וחזקה רובא עדיף הבא איכא תרי חזקי חזקת האישה שהוא קיים וחזקת האשה שהיא בחזקת אשת איש. וכ"ו וכן כתב הפ"י בקונטרס אחרון לכתובות. והנבי"י אה"ע ס' פ"ג חולק. ואומר דזה לא מקרי שתי חזקות והכול אחת שעל ידי מה היא אשת איש על ידי שבעלה חי. וסברת הריב"ש פשוטה דבתרי חזקות נגד הרוב אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה דהרי פלגא ופלגא. בדברי התוס' בפ"ג דבכורות. ואקמינן אחזקה השני' אולם בג"ד אין כאן חשש אפילו לדעת הריב"ש דהא הוא בעצמו כתב שם באותה החשבה שהנטבע במים שלים ומעירים שטבע בים ושהה שיעור שתצא נפשו ואז הצלתו על ידי נחילה של דנים או שיצא במקום רחוק הוי מיעוטא דמיעוטא ולא שכיח ומשום הכי אמרו שאם נשאת לא תצא. ובג"ד הלא רק מיעוטא דמיעוטא נשאר. ורק במים שאין להם סוף החמירו שלא תנשא לכתחלה אבל כשאר ענינים שאין בהם אלא מיעוטא דמיעוטא מנא לן להחמיר אפילו לכתחלה. ובפרט בג"ד. שהוא כעין דאמרו בכתובות ס"ו. תרי רובא רוב עיר ורוב סיעה. דהא הרוב של כל עיר ועיר וכל משפחה ומשפחה ושל כל המדינות אשר באירפה תחת הכיבוש של הרשעים נשמרו. דהא חזינן דאפילו במקום שמחמירין ביותר כגון שם בכתובות דמעלה עשו יחוסין ולכל זאת ברוב עיר וברוב סיעה לא החמירו.

והנהו בפתחי תשובה ס' י"ז. הביא בשם תשובת קהלת יעקב. באחד שנפל מן הגשר שהי' גבוה הרבה מהקרת. ונפל על הקרת. ומהקרת נפל לתוך המים שאין להם סוף וטאבר. שהגאון ר"ח ז"ל מולאזין התיר את האשה מטעם דהוי תרי דובא. רוב הנפלים מהגשר על הקרת מתים. ורוב הגטבעים במים שאליס מתים. וכתב הפ"ת דקצת חידוש שלא הזכיר מדברי התוס' ביבמות קכ"א ד"ה. ולא היא. שאפילו גבי צורבא מדרבנן דאית ב"י עוד דוב. דקלא אית ל"י לכל זאת אשתו אסודה. משמע דאפילו בתרי רובא לא שדינן. מיהו אפשר לחלק. וצ"ע. עכ"ל.

וב"ב ש"ת צמח צדק מהגה"ק מליבאוויטץ ס' ס"ח האריך בטעמא דמילתא מדוע לא סמכינן גבי צורבא מדרבנן אתרי רובא. והביא כמה טעמים. (א) משום דמה שאין כאן קול על הצורבא מדרבנן דסליק. אין זה מוסיף בענין טביעותו כמו דובא קמא דמשאליס. דהמים גורמים טביעותו ממש אלא שפ"מ. יש מיעוט שנמלטים מן המים. מה שאין כאן בהרוב של צורבא מדרבנן שאין הרוב הזה להוסיף כח בטביעתו. (ב) דהרוב של צורבא מדרבנן דסליק קלא אית ל"י אינו רוב גמור. כעין שכתבו התוס' בכתובות גבי רוב הנישואות בתולה יש לה קול. (ג) בשם פסקי מהרא"י. ס' קל"ט. דהכמים החמירו גבי צורבא מדרבנן משום לא פלוג. שלא לחלק בגזירת חכמים. ע"ש.

ובכלל החילוקים הנ"ל. יש לפלפל. לבנות ולסתור כדרכה של תורה. אלא דלפע"ד אין כל הנ"ל מתיחס לנ"ד. דשאני גבי נפל למים שאין להם סוף. דאנו דנים על איש אם הוא חי או מת. ואנו באים לדרון שהוא מת מחמת שרוב הגטבעים מתים. אבל בה בשעה הרוב של בני אדם שחזק מאיש הלאה כלם חיים. ולכן אם תלך בתר רוב של העולם הרי הוא מן המיעוטא דמיעוטא שמת. מה שאינו כאן. דהרוב של כל עיר ועיר רוב המדינות שתחת ידי הרוצחים אומר שהוא מת. בודאי דאזלינן בתר הנו תרי רובא. ובפרט לפי מה שכתב הפ"ת הג"ל דהגאון רה"ו ובית דינו התירו בנפל למים שאילי"ס על סמך של תרי רובא. והבא עדיף ספ"י. דאותן תרי רובא דהבא מחברות בש"ס כתובות הנ"ל.

ובד"ב שכתב בצמח צדק הנ"ל דקול לא הוי רובא מעליא. ותדע שהרי בענין רוב בתולות יש להן קול שתזכר בגמ'. דהוי רובא. אפ"ה כתבו בתוס' בכתובות. ס"ו. ד"ה. וזו האיל ואין לה קול. דרוב זה לא הוי רוב גמור דמהני עדות של קטן. הנני להעתיק כאן פרפרת אחת מהידושי לכתובות בהא סוגיא. גרסינן בכתובות. ס"ו. במשנה. האשה שנתארמלה או שנתגרשה. וכ"ו—אם יש עדים שיוצאה בהיגומא וראשה פרוצה כתובתה מאתים. ובגמ'. שם מקשינן וכיון דרוב נשים בתולות גישאות כי לא אתו עדים מה הוי. ומסיק דוב הנישאת בתולה יש לה קול וזו אין לה קול איתרע לה רובא. ע"כ מבואר בגמ'. דאנו בעינן רק שיהי' קול שהיא נישאת בתולה ולא עדות גמורה. וכן אמרינן בפרקין דף כ"ח ב"ה בין דרוב נשים בתולות גישאות גילוי מילתא בעלמא הוא. וקשה ל"י דא"כ מה טעמא קתני במתני' ואם יש עדים דמשמע דוקא עדים גמורים. הא אמדת דקול בעלמא סגי. ואפילו נשים תהי' נאמנות לגילוי מילתא בעלמא. ובתוס' בכתובות ס"ו. ד"ה. וזו. כתבו שרק עד אחד וקטן סגי. ע"ש.

ועוד יש לדקדק דלפי מה דקתני אם יש עדים דבעי עדים ממש. ולמאן דבעי עדות שאתה יכול להזימה גם כדיני ממונות. הא את העדים הללו אי אפשר להזימם. דהא הם מעידים רק על הקול ששמעו שהאשה זו נישאת בתולה. ומה יועיל אם יתזמו בעמנו הייתם. הלא בכל זאת יאמרו. כי שמעו קול זה מפי אחדים במקום שהיו. וקול די בשמיעה ולא בעי שיהיו עדי רא"י. וא"כ אי אפשר להזימם.

ועוד יש לדקדק בדברי ר' יוחנן בן ברוקה במתני' דאמר אף חילוק קליות רא"י. מה טעמא לא אמר כלישנא דתיק' אף אם יש עדים על חילוק קליות כתובתה מאתים. דלשון חילוק קליות רא"י משמע דלא מצריך עדים גמורים שיעידו על חילוק קליות אלא גילוי מילתא בעלמא דיו.

ועוד יש לדקדק דאמרינן שם בדף י"ז. ארמלתא מאי—כלומר מה סימנים עושין לאלמנה להודיע שאלמנה נישאת תאני ר' יוסף ארמלתא לית לה כיסני. ואין לה קליות וזה סימנה. ועי' תוס' ס"ו. ד"ה. איתנוסי. וקשה אם בתולה יוצאת לחופה בראשה פרוצה. א"כ אלמנה יש לה סימן שאין ראשה פרוצה אלא מחופה ומכוסה וא"כ יש לה סימנים.

והלא גדולה מזו מצינו כשיש כתובות סי' ב' דר' יהודה בריה דרבי חייה תתניה דר' ינאי היה אזל ויתב בבי רבי וכל בי שמישי היה אתי לביתיה וכי היה אתא הוא חזי קמי' עמודא דנורא. יומא חד משכתייה שמעתא כיון דלא חזי והוא סימנא אמר להו רבי ינאי כפו מיטתו שאלמלי יהודה קיים לא בימל עונתו. ע"ש. חזינן דכשביל שדרכו הי' לבוא בכל ערב שבת ולא בא פעם אחת. כבר הי' ר' ינאי סוכר בודאי שמת. והגם דהתם הי' חי עוד בשעה שאמר ר' ינאי עליו שמת. היינו משום דלא התעבב אלא שעות. אבל עכ"פ נשמע מזה דסברא זו של רש"י באומרת ברי לי שאילו הי' קיים הי' בא יש לה יסוד מהש"ס הג"ל.

אלא שכל האחרונים מסתפקים שמא אין רא"י מממן להתרת עגונה. דהא במים שאין להם סוף גם כן יש רוב גמור שאינם נצלים בדרך נס. ויש גם כן האומדנא דאילו הי' קיים הי' בא. אולם נראה לי דאין זו קושיא כלל. דהא במים שאין להם סוף אנו חרשים שמא ניצל בדרך נס והמים פלטתו בקצה העולם במקום שאין אפשרות לבוא א"כ לא שייך לומר סברא זו דאילו הי' קיים הי' בא. דהא ע"כ אתה אומר שזה האדם ניצל בדרך נס למרחוק לאיזה אי. ובכן א"א לו לבוא ואפשר דמטעם זה אינו מועיל הרוב של צודבא מדרבנן משום דאם ניצל למרחוק אי אפשר שיהי' קול דסליק מיא. אבל בשאר עניני עגונות שיש בהם רוב להיתר וגם אומדנא נראה דהכול מודים דמתירים לכתחילה. ולי נראה להביא רא"י מירושלמי ריש פ"ב דכתובות.

והנה בירושלמי כתובות שם איתא: אמר ר' אבהו זאת אומרת שלא הילכו למידת הדין ולממון אחר הרוב. אמר רבי אבין ובדבר אחד הלכו במידת הדין ולממון אחר הרוב כהדא דתני ר' אחא גמל שהי' אחר בין תגמלים ונמצא שם אחד מהן מת חייב וכיו. והלשון שלא הילכו. למידת חדין ולממון וכן הילכו. למידת הדין ולממון. אין לו כל פירוש. ולפי נוסחת הקרבן העדה—כנראה כך היתה הגירסא לפניו ולא שהוא תיקנה דאלמלי כך הי' כותב הכי גרסינן—זאת אומרת שלא הילכו בדיני נפשות ולממון אחר הרוב. וגירסא זו יותר קשה הלא אחרי רבים להטות כתיב בדיני נפשות. ע' שם עמודי ירשלים.

לכך נראה לי שהגירסא הנכונה היא כגירסת הקרבן העדה אלא שהיתה כתובה בראשי תיבות וכך היתה חנוסחא: זאת אומרת שלא הילכו. לד"נ. ולממון אחר הרוב. כלומר לא הלכו לדיני נשים ולממון. ובטעות העתיקו. לדיני נפשות. היא על ידי טעות הראשי תיבות. והפירוש הוא. כי באמת בדיני נשים לענין מים שאין להם סוף לא הלכו אחר הרוב. דהגם דרוב הנטבעים סופם לאבד לכל זאת לא הלכו בהם אחר הרוב. ובן הדין לענין ממון שאין הולכין בו אחר הרוב. ועל זה אמר ר' אבין ובדבר אחד הלכו. בדיני נשים. ולממון אחר הרוב. כלומר. יש יוצא מן הכלל שהולכים בתר רוב גם בדיני נשים ובממון. כהדא דתני ר' אחא גמל שהי' אחר וכיו. כלומר היכי דאומדנא מסייע להרוב או הולכים אחר הרוב הן לענין דיני נשים והן לענין ממון. ובנטבע במים שאין להם סוף שאני דאין כאן אומדנא משום דע"כ ניצל בשלא בדרך הטבע ומי יודע לאיזה מקום ניצל. ואפשר שאין באפשרותו לבוא. כנ"ל.

לכך נראה להסביר כל השיטה בהקדם מה דמבואר בירושלמי דמכילתין וזה לשונו. יוצאה וראשה פרועה. ר' היא בשם ר' יוחנן בגין אלו שיצאו ביום כיפורים וראשה פרועה ועדים מעדין אותה שלא נבעלה. ופיר' הקרבן עדה. כלומר לאו בשעת חופה אידי אלא שעדים מעדין שיצאה וראשה פרועה ביר"כ. שבנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים כדתנן במסכת תענית. ועדים מעדין שלא נבעלה בין יוכ"ס לחופה. עכ"ל. א"כ. הפירוש של יוצאה וראשה פרועה אינו על שעת חופה אלא על יו"כ. כלומר באם יש קול ויודעים שזו היתה חולות בכרמים ביר"כ. זה רא"י שהיא בתולה. שאין הבעולות חולות בכרמים אלא הבעולות דוקא. ועל זה לא בעי עדים כלל אלא קול סגי. אלא דקשה לי' להגמ' הא אפשר שבין יו"כ להחופה נבעלה ונתגרשה או נתאלמנה ועל זה משני דבעי עדים שיעודו שלא נישאת מיר"כ האחרון שהיתה חולות בכרמים עד זמן חתונה עם זה. ולפי זה מתישבת הסוגיא כולה. דמתני' קתני דבעי עדים אין הפיר' על זאת שיצאה וראשה פרועה. דעל זה לא בעי עדים כלל אלא די קול בעלמא שהיא היתה חולות בכרמים. ומה דבעי עדים הוא על הזמן שבין יו"כ להחתונה ושפיר קתני במתני' אם יש עדים היינו על העדות שלא נבעלה בין יו"כ שיצאה וראשה פרועה ובין החופה. וזו העדות אפשר להזים כי על העדים להעיד שהם היו עמה מיר"כ עד זמן החופה ובכן אפשר להזימם בעמנו היתם. אבל על אשר יוצאה בראשה פרועה לא בעי עדים. אלא בקול בעלמא סגי. וכן על חילוק קליות אין צריך עדים אלא רא"י בעלמא היינו קול סגי. ולא קשה מה שהקשית הלא גם לאלמנה יש סימן שראשה מכוסה דאין הדברים אמורים כלל על שעת החופה. אלא על יו"כ. וסימן זה שיוצאת וחולות בכרמים אינה אלא לכתולה.

ולפי פירוש הג"ל מתחזקים דברי הצ"צ. הג"ל. דמה שאמרו דקלא אית לי' הוי רוב אין זה רוב גמור. אלא סעד וגילוי מילתא בעלמא כדאמרין שם בכתובות כ"ח.

רובא ואומדנא

והנה בכל השאלות הבאות עכשו לפנינו. שאין שום ידיעה מהאנשים שאנו דנים עליהם. באמת לפי שיטת רש"י בכתובות כ"ב. ד"ה באומרת ברי לי. מבואר שסברא זו לומר על אדם אלו הי' קיים היה בא. נקראת ברי. כלומר כשביל שלא בא מתבאר בתורת ברי שלא יבוא עוד וכי אינו קיים. וידוע דברי החתם סופר ח"א מ"ח. נ"ג. לענין זה"ל דאיכא בי דואר לכולא עלמא אית לי קלא. אלא אפילו לדעת הר"ן ז"ל שם. שבירי לא הוי אלא באומרת ברי לי שראיתיו שמת. ודוקא שם שהאשה אומרת שהיא מאמינה לדברי העדים האומרים מת. אבל לכל הפחות מכה סברא זו של אלו הי' קיים הי' בא נקרא אומדנא דמוכח. כי מה אומדנא יותר גדולה מזו. שאדם אשר נמצא אפילו בקצה עולם לא ישמע לביתו ולא ידרוש אחר אשתו ובניו. ובפרט שידענו שהאנשים נשארו באירפה ולא יצאו לקצוות העולם. והנה באומדנא דמוכח כתבו האחרונים שגם הריב"ש יודה דאולינן בתר רובא. וראיתם מהא דב"ב צ"ג. גמל האחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו בידוע שזה הרגו. והגם דלא אולינן בתר רובא אבל ברובא ואומדנא אולינן בתר רוב.

והגם שאין לי לעה עתה ראי' שזו היא הנוסחא האמתית בהירושלמי, וכמוכן אין אני ראוי לנסח נוסחאות בירושלמי, אבל היא המתקבלת על הלב, וממילא נשמע מכאן שגם בדיני נשים יש לסמוך על הרוב היכי דאיכא אומדנא המסייע.

והנה בנ"ד, אין ספק שאפילו נחמיר ביותר, נאמר שהדבר דומה לכל הפחות לגטע במים שאין להם סוף, דהצלתו הוא מיעוטא דמיעוטא כמו שכתב הריב"ש בעצמו, בג"ל. אלא דאפילו במים שאל"ס מותרת רק בדיעבד ולא לכתחלה, אבל באסון הנורא שאין בתולדות העולם משלו, נראה שאין להחמיר אפילו לכתחלה, דא כבר צידד בשכות יעקב חלק ג', ס' ק"י באשה צעירה הרדופה לינשא, שנפל בעלה למים שאין להם סוף להתירה לכתחלה, וסברתו משום דכל מידי דמותר בדעיבד, מותר גם לכתחלה בשעת הדחק, אלא דמאן מפסי איזו אשה חשובה רדופה להנשא ואיזו לא, וא"כ נתת דבריך לשעורין, אבל מה שכתב דדבר שמותר בדעיבד מותר נמי בשעת הדחק לכתחלה, נראה לי דאי' לדבריו מתו"ש קידושין כ"ה, ד"ה כד"ר זירא, שהקשו שם על קושיית הגמ', וכי לא בלל מה הוי, ותירצו דהואיל ואדם זה למנחה גדולה נתכוון, אם איתא דבדעיבד אינו מעכב, בהאי גברא שרי לכתחלה ע"ש. והגם דבמה שמביא מנחה של ס' ומנחה של א', הרי הוא מקיים את נדרו, אלא שאינו על צד היותר טוב, ולא חשוב אפילו כשעת הדחק לכל זאת אין משגיחין על הלכתחלה, וכ"ש בנ"ד, שהרבר נוגע לעגונות רבות והוא דבר של דיני נפשות רבות בודאי שאין כאן להחמיר אפילו לכתחלה, ובפרט שהרבה גדולי עולם סומכים על הרי"א מורדין הסובר דבמשאל"ס לא אמרו חז"ל אשתו אסורה לעולם אלא שנתנו חובה על גדולי הדור שיתכוונו וישכילו על ענין המאורע בדור, ע' במדרכי סוף יבמות, ובאסון יוצא מן הכלל כזה אשר לסנינו על כל פנים נוכל לצרף דברי הרי"א מורדין לסניף להתירה.

והנה בדבר שמותר בדיעבד אם להתירו בשעת הדחק לכתחלה מסתמך הגאון בעל שבות יעקב הנ"ל על ספר שרית פדח מטה אהרן ח"ב, ס' ק"א, שהביא זאת בשם התוס' בכתובות כ"א, ד"ה, היא, והנה שם בתוס', המדובר לענין ממון ולא ידענא אם יש ללמוד איסורא ממונא בדבר זה, גם מה שמביא בספר הנ"ל ראיי' מכסף משנה הלכ' ספר תורה פ"י מהא דקורין בחומשין לכתחלה מפני כבוד הצבור אע"ג דדוקא בדיעבד יצא, גם זו אינה ראיי' די חזקה מכבוד הצבור, דאפשר דהוא כבוד התורה, ובמגילה דף ג' ע"ב אמרינן דכבוד התורה עדיף ע"ש.

אולם לי נראה שהדבר תלוי בנסחאות בתוס', דבחולין כ"ט: בד"ה, למה לי למרק, פירשו: ואע"ג דבחולין גמי בעינן כל השנים לכתחלה—ר"ל, א"כ, מה מקשה הגמ', למה לי למרק את השחיטה על ידי אחד ביו"כ—מ"מ כיון שיש דוחק בדבר לא הי' לנו לעשות על ידי אחר, עכ"ל. מבראר מלשונם דבשעת הדחק לא משגיחין על לכתחלה וסומכין על מה שכשר בדעיבד, אפילו בדבר של איסור ולא דוקא בממון, אולם בתוס', יומא ל"ג, ד"ה, למה לי למרק, הקשו והלא אפילו בחולין מוכח בפי' השוחט שיש לשחוט לכתחלה כל הטימנין ולא סגי ברובא דיילא לא אחי למעיבד רובא, וי"ל דה"מ בחד

גברא אכל בתרי גברא דכבר שחט כהן גדול ונסחלק אי אתי אחרינא וממרק נראה כשהייה ונראה כאילו נשחט הובח בשנים הוה לן למיסר למרק וכ"ו, ע"ש. מבראר דלא משום שעת הדחק מתירין את הלכתחלה אלא משום גזירת דוקא, וכנראה אין אלו סברות חולקות בתוס', אלא שהתוס' ביומא מפרש מה תרא שעת הדחק, היינו בשיש גזירת בדבר שיבוא לידי איסור, כי הרואים ילמדו היתר מזה, אכל מכל מקום אפילו לפי דברי התוס' ביומא הנ"ל, גם כן יש סעד לדברי שבות יעקב, דהיכי שיש לתש שהאשה רדופה להנשא ואו כשנישאת שלא בהיתר דינא היא שתצא, או שיתרבה חלילה פרוצות בישראל מוטב לוותר על לכתחלה ולהתירה.

והנה נראה מצד הסברא דהריב"ש לא אמר אלא בענין שאם הנידון הוא מן המיעוט, או הסברא מחייבת שהוא חי, כגון הנטבע במים שאין להם סוף שאם נאמר שהוא מן המיעוט הנמלטים, או אין שום סכנה לו ובודאי שהוא חי, אבל הכא בנ"ד, שאם אנו דנים למשל על זה שנתפס על ידי הרשעים, ואפילו נאמר שיצא מתחת ידם בפעם זו שאנו דנים עליו, אבל הלא גם אחד שגמלם הדבר קרוב לדאי שבכל מקום שהי' הדגו אותו, והמלטה זו ואפילו מאה המלטות לא תועילו.

והנה חילוק גדול יש בין דיני של הריב"ש לנ"ד, דגבי הנתו שנתנין עליו חומרי חיים הגם שרובן לאבה, היינו משום דאמדינן דיש לו חזקה חי, ולא מתו באותו זמן, וזו היא סברת דבא בניטין ב"ח, שמחלק דלשמא מת לא חישינן ולשמא ימות חישינן, משום דאם אנו דנים על איש אחד אם חי הוא עכשיו אמרינן שבודאי יש לו חזקה חי, דהלא רוב אנשים לא מתו עכשיו, אבל אם אנו דנים לשמא ימות חישינן דהא כל הילודים למות, וסוף של כל האנשים החיים עכשו שימותו, לפיכך אומר הריב"ש דהגם דרובן לאבד אכל רוב העולם לחיים וזו היא המסמכת את החזקה חיים של הלוח, אבל בניד שרובא דרובא מתו ונאבדו מה שייך לומר שיש לו לוח האיש הפרטי חזקה חיים, והבן.

והנה דמתוס' גיטין דף י"ז: ד"ה, זנות, כתבו דמסתברא טפי למיחש לשמא תזנה משמא זינתה, וכתב המהרש"ל דהראי' מלקמן דאמדינן לשמא מת לא חישינן לשמא ימות חישינן, משמע דטעם אחד לשניהם, והסברא הנ"ל, לא חזיא בשמא תזנה, דדוקא גבי מיתה שייך לומר דכל הילודים למות, אבל אין מזה שום פירכא להסברא הנ"ל, דדבר זה שכתוב בתוס', ומסתברא אינו לשון התוס', כנרשם שם בהגהתו, והסברא הפשוטה היא דלפיכך אין החזקה כשרות מועיל על להבא משום דאדם עלול לחטוא אבל כשדנין על העבד מוקמינן על חזקה כשרות.

והנה בתוס', קידושין דף מ"ה, ד"ה, בפירוש פליגי הר"מ מיוני עם הר"ת באחד שהלך לארץ רחוקה ולו בת קטנה ונתקדשה הכת, דאסר הר"מ לקיימה דחשש שמא יקדשנח אביה לאיש אחר במקום שהוא ונמצא זה בא עלי' באיסור אשת איש, ושלח לו ר"ת לדברייך אם מת האב במדינת הים תיאסר לכל אדם לעולם שמא קידשה אביה במדינת הים ואין אנו יודעים למי, והשיב דבינו מנחם דלהא לא חישינן, שמא

חזקה אלא לומר שהדבר הוא עתה כמו שהי' מקודם. למשל אשה שיש לה חזקת כשרות, ועכשו אנו דנים עליה אם היא כשרה. אמרינן כשם שהיתה כשרה עד עכשו כן גם היא עתה אבל אין לנו לומר דמשום שהיא כשרה עתה כן תהי' כשרה גם לעתיד. אבל לכאורה יש תפיסה על הכלל הזה מהא דנודדים—פ"ה. רבא אומר שאני תרומה דדייני טעמא דיטלו על כרחו משום דתרומה לא חזיא אלא לכהנים וכיון דקאתי למיסרא עלייהו שוויא עפרא בעלמא. פירוש. דאפקריי לטובת הנאה שיש לו בה. וכתב הר"ן שם: ומי מהא שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו ואינו יכול לעכב אע"פ שיכול לשאול על נדרו. כיון דהשתא מיהא הא לא איתשיל. מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם כיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו. כיון דאיתשל הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עליה מעולם. וא"ת א"כ איך יטלו הכהנים על כרחו למה לא ניהוש דילמא מיתשיל ומתהני מדיריה לאו קושיא היא. דהתנן המקדש אשה על תנאי שאין עליה או עליו נדרים ונמצאו עליה או עליו נדרים אינה מקודשת. ומדקתני אינת מקודשת משמע שאינה מקודשת כלל ויכולה להנשא. אע"ג דתניא הלכה אצל החכם והתירה וכן הוא שהלך אצל חכם והתירו מקודשת. אלמא אע"ג דמצי מיתשיל וחילי קידושי למפרע. כל אימת דלא מיתשיל לא חיישינן דילמא מיתשיל. הכא נמי דאי איתשיל עברו כהנים איסורא למפרע. כל אימת דלא מיתשיל לא חיישינן להכי. הרשב"א ז"ל. והר"ן ז"ל חלק שם וסובר דאפילו שואל על איסורו לכל זאת אין הכהנים מחויבים לשלם. מפני שהם קנו מן ההפקר. וכן האוסר פירות על עצמו. וכא אחר ונטלן אינו מחויב לשלם אע"פ שהראשון שאל על איסורו. ובהא דאמרו דאינה מקודשת ויכולה להנשא לאחר היינו משום דאמרינן דבדואי לא תשאל על נדריה כדי שלא תקלקל את עצמה. וסברא זו היא בירושלמי כתובות—ז. והוא בתר"ן כתובות פרק המדיר. בהלכה אצל חכם והתירה. וצ"ע בדברי הרשב"א הנ"ל. דהא באמת לחד מאן דאמר בירושלמי שם אסורה להנשא. ולאידך מ"ד. דמתוך לה להנשא. אמרו שם דהטעם משום שלא תלך לחכם כדי שלא תקלקל עצמה כדברי הר"ן. וא"כ מה ראי' מביא הרשב"א מהא דהמדיר. ואכ"מ. ובנמצא נדרים עליו. לא אמרו במשנה אינה מקודשת. משום דכאמת אסור לה להנשא מחשש שמא ילך וישאל על נדרו. ע"ש.

והנה ברור מדברי שניהם דאמרינן חזקה להבא. דהא טעם הרשב"א הוא שאין חוששין שישראל על האיסור ועל הנדרים משום דחזקה היא דכשם שהיא עתה באיסור על הפירות או בנדרים כך לא ישאלו להבא. וזה הוי חזקה דלהבא. ואלמלי הי' הר"ן סובר דלא אמרינן חזקה על להבא הי' לו לחלוק בפשיטות על הרשב"א מטעם דלא אמרינן חזקה דלהבא.

ונו"ך יש להקשות על הכלל הנ"ל של בעל נובי' ז"ל. מדברי התוס' בגיטין ל"ג. ד"ה. ואפקעינהו. שהקשה רבינו שמואל דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה והא דתראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו. ועוד יכולים ממזרים לטהר. ואומר ר"ת דכה"ג לא הויא התראת ספק דאזלינן בתר רובא ורוב אין מגרשין נשותיהן וכששולחין גט

יקדש אמרינן שמא קידש לא אמרינן. דכי האי גונא אמר בפרק כל הגט—דף כ"ח—לשמא מת לא חיישינן לשמא ימות חיישינן ע"ש. בתוס' היטב.

ולדברי הר"מ מיוני דכתב דשמא יקבל בה אביה קידושין דמי לשמא ימות. מבואר דאין הסברא כדאמרינן דלשמא ימות חיישינן משום דבל הילודים סופן למות. דא"כ. מה דמיון זה לשמא יקדש. דמי לא סגי דלא יקבל בה אביה קידושין בשעה שהוא במקום רחוק. ואדרכה השבל מתייכ שאביה לא יקבל קידושין בעד בתו כי הוא יחוש אולי תתקדש בביתה. ובע"כ דהר"מ מיוני הבין סברא אחרת במה שאמרו דחוששין לשמא ימות ואין חוששין לשמא מת. וא"כ החילוק הנ"ל שחלקתי בין דינו של הריב"ש לניד מופרך.

חזקה להבא

אולם ראיתי בנוב"י. ירד. סימן נ"ו. שהוא מפלל הרכה בדבר הר"מ מיוני הנ"ל. וסובר דאין הטעם של הר"מ מיוני דלפיכך לא חששו לשמא מת וחששו לשמא ימות משום הנ"ל דבע"כ. סופו למות. דא"כ למה חושש שיקבל אביה קידושין. אלא מעמא דהר"מ. משום דהא דילפינן דאזלינן בתר חזקה בחולין יו"ד לא אשכחן ילפותא אלא לשעתה ולא להבא. ולכך לא סמכינן אחזקה להבא. ומשום זה חייש הר"מ שמא יקבל אביה קידושין ולא אמרינן כשם שלא קיבל עד עכשו לא יקבל גם להבא. ע"ש. ומעם זה יוגח גם במה שכתבו התוס' הנ"ל דלשמא זינתה לא חיישינן ולשמא תזנה חיישינן. משום דאינו מועיל חזקת כשרות של עתה על העתיד דלא מצינו חזקה להבא. ולפלא שלא העיר הנוב"י מדברי התוס' הנ"ל.

ואלמלא שקשה לי מדברי התוס' הנ"ל בגיטין שכתבו לחלק בין שמא זינתה לשמא תזנה. הי' אפשר להחזיק את הסברא הנ"ל דלפיכך חוששין לשמא ימות משום דסוף כל אדם למות וכל אחד עומד לכך. מה שאין כן לשמא מת. ואלא מה שחשש הר"מ מיוני לשמא יקבל אביה קידושין. היינו נמי משום שהרמב"ן במלחמות בריש פרק ב' דכתובות כתב דחזקת הגוף דבתולה לא הוי חזקה. משום דבתולה להנשא עומדת. והפני יהושע שם כתב דהתוס' שכתבו שם דמה דמקשו בגמ' כי לא אתו עדים מה הוא פריך לרב דאית ליי הולכין בממון אחר רוב. הגם דהיכי דאיכא רוב וחזקה הכול מודים דהולכין בתר רובא וכאן איכא רובא וגם חזקת הגוף דבתולה. אלא דהתוס' סברו בשיטת הרמב"ן דחזקת הגוף דבתולה אינה חזקה משום דבתולה להנשא עומדת ע"ש. וא"כ. מה דאנו אומרים חזקה שלא קיבל אביה קידושין אינה חזקה טובה דהא אמרת בתולה להנשא עומדת ובע"כ. על ידי קידושין. ובכן עלינו לחוש שמא אביה קיבל קידושין. ובפרם במעשה דהר"מ מיוני דנתקדשה לאיש. ואיתרעא חזקתה דלא נתקדשה. ואפשר דהר"ת חולק על זה וסובר כשאר הפוסקים דזו היא חזקה אלימתא. עיי' גינת וורדים כלל ל"ו.

ובדברי הנוב"י הנ"ל המחודש דלא אמרינן חזקה על להבא. יש לעיין. דהגם שהיא סברא נפלאה. דלא מצינו ענין

אין מבטלין, ועוד דאוקמינן אחזקה שהיא עכשו נשואה, דאליכ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה דאם אמרו לו אל תשתה אל תשתא חייב על כל אחת ואחת, והא התראת ספק שמא ישאל על נזירתו. ע"ש. א"כ מבואר דאמרינן חזקה להבא דכשם שהוא עכשו נשואה כך תהי' נשואה אח"כ, וכן כשם שהוא נזיר עכשו כן גם יהי' נזיר אח"כ.

אלא דמדברי התוס' לא קשה כל כך, דאפשר דר"ת לשיטתו בהא דקידושין מ"ת הנ"ל החולק על הר"ם מיוני, וסובר דאמרינן חזקה להבא, ולפיכך הוא מתיר להקטנה לדוד עם בעלה ולא חייש לשמא קיבל בה אביה קידושין במרחקים משום דמוקמינן אחזקה כשם שלא קיבל עד עכשו כך לא יקבל לעתיד.

ועוד יש להעמיס בדברי התוס' הנ"ל דדק היכי דיש דובא וגם חזקה או סמכינן גם על העתיד דהא כך אמרו שם דאזלינן בתר דובא דרוב אין מבטלין את הגיטין ששולחין לנשתיהם אוקמינן אחזקה, וכן גבי נדרים וכל הנך דלעיל אפשר שהוא מטעם דוב וחזקה גם יחד, כלומר, עכשו יש כאן חזקה שהפירות הללו אסורים בהנאה על קאיש הזה וכן האשה יש לה חזקה שיש עליה נדרים ואלא לחוש לשמא ישאלו כנגד זה יש דוב שרוב בני אדם אינם נשאלין על נדריהם, והר"ן הנ"ל החולק על הרשב"א סובר דאין כאן דובא משום דרוב נדרים לאיתשולי עלייהו קיימין דמשום הכי מקרי דבר שיש לו מתידין כנדרים נ"ט, כמו שמבואר בהר"ן הנ"ל.

רובא דלהבא

אלם דיש לעיין דאם הכלל של הנב"י צורך לגבי חזקה דלא אמרינן חזקה להבא, א"כ גם לענין רובא נמי נימא הכי, דהא בכל הילפותות בחולין י"א לא מצינו דוב להבא, ואפילו למה דמסיק דרוב היא הלכה למ"מ, על כל זה מנא לן דרוב מועיל גם להבא, אלא דיש לומר, דרובא דאיתא קמן דידענו מסנהדרין בודאי שהוא מועיל גם להבא, דאליכ למה לא חיישינן דאלו שאמרו היום לחובה יחדו לאחר זמן וידאו טעם לזכות, ואיך הודגין את זה המתחייב על ידי דוב סנהדרין, אלא בע"כ דאמרינן דרוב יש האומר שאין סנהדרין חוזרים מדבריהם וכשם שאומרים עכשו כך יאמרו להבא, וכן ברובא דליתא קמן אזלינן בתר דוב, הולכין אחריו וסומכין עליו כשם שסומכין על דובא דאיתא קמן והיינו גם על להבא, ולפי זה אין תפיסה על הכלל הנ"ל של הנב"י משום מקום.

עוד יש לחלק ולומר דער כאן לא קאמר הנב"י דאין אומרים חזקה על להבא אלא בדבר שאנו רוצים לומר להחזיק את החזקה על לעתיד כמו שהיא עכשו, למשל אשה שיש לה חזקת כשרות עכשו, אין לומר דגם בעתיד תהי' כשרה דהא אפשר שלא תהי' כשרה בעתיד הגם שהיא עכשו כשרה ואין להבא סותר את העכשו, דאפילו תהי' אי כשרה בלהבא אין זאת אומרת שאין היא כשרה עכשו, אבל בדבר שאם לא נחזיק את החזקה דלהבא או בע"כ שתסתר החזקה העכשוית, או שפיר מחזקינן החזקה דלהבא משום דאי אפשר לבטל את החזקה

העכשוית, וא"כ לא קשה מידי מכל הננו דלעיל, דגבי איסור שאדם אוסר את הפירות עליו, וכן נדרים וכן נזיר וכן אפקעינהו, אם נאמר דאדם זה יתיר את נדרו הלא יעקר הנדר מעיקרו וכן האיסור יעקר מעיקרו, וכן הגט יהי' בטל מעיקרו, היינו שנאמר שגם עכשו הפירות הללו מותרין לו, ושגם עכשו אין כאן נדר, ושגם עכשו אין כאן גט, א"כ בע"כ שמה שאנו מחזיקין עכשו יבטל, וכן הסנהדרין אם יחדו וידאו לזכות, הלא יאמרו שתאדם הזה לא הי' חייב מעולם אלא זכאי מעיקרו, נמצא שאם נחוש לסתירת החזקה או הרוב בלהבא בע"כ גם החזקה או הרוב העכשווי יבטל וזה אי אפשר דהא ידענו שבתר החזקה או הרוב של עכשו עלינו לילך, לפיכך לא חיישינן ומועלת החזקה גם בלהבא כדי שלא נבטל את החזקה של עכשו, אכל במקום שהלהבא אינו מקושר עם העכשו שפיר לא אמרינן חזקה או רוב להבא, והבן זאת כי ת"ל סברא נבונה היא.

ובעצם סברא זו של הנב"י לענין חזקה דלהבא, כבר קדמו הרב רבינו אליותו מזרחי ע"ת פרשת משפטים כ"א — כ"ב, שכתב הטעם מה שפסדה תורה ההודג את עובר טרם שנולד, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם יש לחוש בו שמא לא כלו לו חדשיו ולא יהי' ראוי להיות איש והתראת ספק לאו שמה התראת, ואע"ג דרוב עוברין שבמעי אמן כלו להן חדשיהן מי"מ כיון דהשתא עדיין לא כלו התראת ספק הוא, ולא דמי לסתם אנשים דאזלינן בהו דובא ולא חיישינן דילמא טריפה הוה והתראת ספק לאו שמה התראת, דיש לחלק בין דובא דאינדא לדובא דאתר זמן, עכ"ל.

וכנראה כוננתו היא, דיש דוב האומר שהולד אשר במעי אמו יכלו לו חדשיו שם ולא תפילו אמו קודם זמנו כי דוב ולדות עומדים במעי אמן עד שכלו חדשיהם, ועל זה אומר הרא"ם דאפשר שאין זה דוב גמור דהא עכשו עדיין לא כלו לו חדשיו ואין לחייב מיתה על סמך הרוב שיבוא אחר כך.

וטעמא דמלתא הוא כנ"ל שכל הילפותא דאזלינן בתר דובא לא מצאנו אלא ברוב שהוא עתה ולא ברובא שיהי' אחר כך, וגם מובן הדבר מכח סברא, דהלא לעת עתה הולד הזה הוא מן המיעוט שלא כלו לו חדשיו, בי עדיין הוא במעי אמו ורוב ילדים אשר במעי אמן לא כלו להן חדשיהן לפיכך אזלינן בתר מיעוטא דהשתא ולא אזלינן בתר דובא דמתר, דדבר שהא עכשו יש לו מעלה יתירה על דבר שיבא אחר כך.

ודגמה לזה במנחות מ"ט, מוספין דהאינדא מקודש נינחו, פירשי' בלשון אחר, דלכן מוספין הוי מקודש לגבי תמידין, משום דמוספין יקרבו היום ותמידין לא יקרבו היום עד למחר, ע"ש. הרי דדבר שהוא עכשו יש לו מעלה יתירה עד שחל עליו שם מקודש לגבי דבר שאינו נופל במעלתו וגם הוא תריד אלא שאינו עכשו.

בסוגיא דסבלונות

והנה בדברי הריב"ש הנ"ל האמר דבעגונה חוששין למיעוטא, יש להעיר, דהא מילתא תליא בסוגיא דקידושין דף ג' גבי חוששין לסבלונות, דגרסינן התם מה הוי עלה—לענין אי חוששין לסבלונות או לא—א"ר פפא באתרא דמקדשי והדד

דבר רחוק כזה, אולם מדברי רש"י במקומו נראה שנשמר מה וכתב, חוששין לסבלנות: מי ששידך באשה ונתרצה וקידם ושלח סבלנות בעדים חוששין שמא קידושין הן. ע"ש. ויש לדקדק למה כתב רש"י ושלח סבלנות—בעדים—ולמה לא כתב רש"י ונתן לה סבלנות בפני עדים, לכן נראה שעיקר הראי' בכאן לחוש לקידושין הוא מפני ששלח סבלנות, בעדים, בלומר שלח שני שלוחים עם הסבלנות, וזה דאי' שעל מנת לקדש אותה שלחם, דאי"כ, למה לי' לשלוח שני עדים הלא די לו לשלוח על ידי שליח אחד אלא בע"כ. דשלחם בכדי שיהו עדים בדבר, אבל היכי שנתן לה סבלנות, ואפילו בשעת נתינה עמדו שם שנים אין זה הנכחה שנתן לה לשם קידושין אלא דוקא בעסוקים באותו ענין וכן נמי באם שלח הסבלנות על ידי שליח אחד ואותו שליח מסר לה המתנה לפני עוד אחד, ושלח וכן העד הלכו להם למדינת הים או מתו, אין כאן שום הנכחה דמתנה זו היתה לשם קידושין, אלא דוקא היכי דשלח שנים, ואותם השנים מתו או הלכו למדינת הים אז הוא החשש שמא לשם קידושין שלח, דשליחת שני בני אדם עם הסבלנות היא הנכחה, ומה דאמר דכה שם בגמ', ומותבינן אשמעתין אע"פ ששלח סבלנות לאחר מכאן, אינה מקודשת, תתפרש גם כן דהקושיא היא מדקתני אע"פ ששלח סבלנות, ולא קתני שנתן סבלנות משמע גם כן ששלח בשני עדים, דזה אשמעינן במתני', במה דלא קתני נתן אלא שילח, ומעתה גם הר"ח מפרש בזה כרש"י דשלח את הסבלנות על ידי שנים, וזה מה שהביא הרא"ש בשם הר"ח דחוששין שמא קידשה בפני עדים והלכו להם, כלומר, אותם השלוחים קידשו אותה בפני עדים היינו שהם עצמם היו העדים, דשליח נעשה עד, והלכו להם, ואינם כאן שנוכל לשאול אותם, והשתא שפיר כתב הר"ח בתוס', דמסקנת הגמרא היא דחוששין באופן כזה אפילו למיעוטא, מכיון שיש הנכחה לדבר, והוכחה זו אלימא יותר מהחזקה והרוב, אבל במקום שאין הוכחה לדבר לא אזלינן בתר מיעוטא משום חומר דאשת איש, והא דכתב הרא"ש בשם הר"ח—ובתוס', מביאים זה בשם יש מפרשים—דחוששין שקידש אותה מקודם בעדים היינו באתרא דכולם מקדשי והדר מסבלי, דאו הוי כמו חזקה, כמו שכתוב הר"ח א"ז הובא בתה"ד, ובאופן כזה היינו בשכולם מקדשי והדר מסבלי או יש פלוגתא בין הר"ח ורש"י בסדרת הרבר, דרש"י סובר דחוששין דשקידש בהסבלנות וד"ח סובר דחוששין שקידש מקודם, והני"מ באם לא שלח בעדים, דלרש"י אין חשש ולהר"ח חוששין שמא כבר קידש, ועוד חילוקים כמבואר בר"ן שם ובב"ש אה"ע ס' מ"ה, אבל באתרא שרק המיעוט מקדשי והדר מסבלי גם הר"ח מודה דלא חשינן למיעוטא אלא בשלח את הסבלנות על ידי שני עדים דדוקא או יש הוכחה.

והעד לדבר, דאי לא תימא הכי, אלא דלפי שיטת הר"ח והרא"ש היא מסקנת הגמ', בכאן דבכל מקום חוששין לחומרא דאשת איש אפילו במקום דובא וחזקה, אי"כ, למה לו להריב"ש שם כתשובה לדחוק ולומר דלכך חששו גבי הגהו תלת דרבי אלעזר בן פרטא, למיעוטא משום דאיכא תרי חזקות המסייעות למיעוטא, חזקה דאשת איש וחזקה חי של הבעל הא עדימא מזה הוי לי' להביא דאי' מסוגיא דסבלנות דמשום חומרא דאשת איש חוששין למיעוטא אפילו נגד חזקה

מסבלי חיישינן, מסבלי והדר מקדשי לא חיישינן, מקדשי והדר מסבלי פשיטא, לא צריכא דרובא מקדשי והדר מסבלי ומיעוטא מסבלי והדר מקדשי מהו דתימא ניהוש למיעוטא קא משמע לן, והקשו בתוס' שם איך נפרש מהו דתימא ניהוש למיעוטא לקולא דלא תהי' מקודשת, הלא הלשון ניהוש משמע לחומרא שתהי' מקודשת, ור"ח גרס איפכא לא צריכא דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוטא מקדשי והדר מסבלי מהו דתימא לא ניהוש למיעוטא—פירוש, לא ניהוש שזה האדם הוא מן המיעוט אלא נאמר שחוא מן הרוב דמסבלי קודם הקידושין, ולא ניהוש לקידושין כלל—קמ"ל, דחיישינן למיעוטא והיא מקודשת והשתא ניהא דחיישינן למיעוטא משום חומר דאיסורא אשת איש, עכ"ל, ובתוס' י, שם הוסיפו דחוששין למיעוטא משום חומר דאשת איש גבי מים שאין להם סוף, ע"ש, מבואר, דלפי הגירסא דילן מסקנת הגמרא היא דאזלינן בתר רוב ולא בתר מיעוט, והס"ד היתה ללכת אחר המיעוט אפילו לקולא, וטעמו של דבר שעלה על הדעת לילול בתר מיעוט הוא משום דאשה זו בחזקת פנוי עומדת, וסמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע רובא, קמ"ל, דאפילו בכהאי נושא דהוי פלגא ופלגא—כדאיתא בתוס' בכורות דיש פ"ג—חוששין לקידושין, אבל בתר מיעוט לא שמעינן מכאן דאזלינן אפילו בחומרא דאשת איש, אולם לפי גירסת הר"ח, מסקנת הגמרא היא דאזלינן בתר מיעוטא משום חומרא דאשת איש, ואפילו במקום שהרוב והחזקה הם נגד המיעוט דהא הכא חזקת פנוי מסייע להרוב, והטעם משום חומרא דאשת איש, והוא כדברי הריב"ש ועוד יותר מדבריו, דהא הריב"ש לא אמר דחיישינן בעונת למיעוטא נגד חזקה, וסברא זו שבתוס' ישנים וזבאה גם כהרא"ש שם.

אולם תרמב"ן, והרשב"א, והר"ן, לא כתבו סברא זו, ודעתם דהא דחוששין בכאן למיעוטא הוא משום דאין זה רוב גמור, לפי שאין זה רוב קבוע ומחייב מצד טבע העולם, אלא רוב זה הוא כא מכח המנהג שבאותה העיר, ועשוי להשתנות ואמרינן דזה נהוג כמנהג המיעוט, אבל ברוב גמור שאינו מצד המנהג לא אזלינן בתר מיעוטא, ועל זה קשה מהא דמים שאין להם סוף, וגוסס, ומגוייד, דחוששין למיעוטא, ותידיך בקרבן נתנאל על הרא"ש, דשאני הכא דחזקת פנוי מסייע לתרוב והיכי דהמיעוט מתנגד לחזקה או אפילו באשת איש לא אזלינן בתר מיעוטא, ע"ש.

ובב"ד דידן אם לחוש למיעוטא דמיעוטא יהי' תלוי בבירור הסוגיא דסבלנות הג"ל, ולפי פירוש הר"ח כפי המחבר שבתני' וברא"ש דחוששין אפילו נגד הרוב והחזקה, דאז המיעוט לא חשוב יותר ממיעוטא דמיעוטא, בודאי שגם בנ"ד, יש לחוש.

אולם הגם דבסוגיא זו כבר דשו בה רבים הן מפרשי הש"ס הראשונים והן האחרונים, לכל זאת לא אמנו מלומר מה שנראה לי לפי קט שכלי, דהלא הדבר פלא לומר דמי ששולח מתנה לאשה תהי' האשה אסורה להנשא לעלמא, וכבר הקשו בתוס' שם על פירוש רש"י, וכי שידך מה הוי והא בעינן שידבר מענין לענין, וד"ח פירי דעיקר החשש שמא קידשה בעדים והלכו להם, אבל אכתי קשה אמאי ניהוש על

ודוב, לשיטת הר"ח, ואפילו במקום שאין שום חזקה מסייע למיעוטא, ואפילו נאמר דמה שנאמר גבי סבלונות חוששין היינו דוקא לכתחלה והריב"ש דוצה להביא רא"י לדינו לענין דעיבה, מלבד שלמי תאיכא דאמרי שם בקידושין ג. אמר דבה מנא אמנא לה כדקתני טעמא שמחמת קידושין הראשונים שלה הנא הוא דטע"י הא בעלמא. הוי קידושין משמע שהוי ודאי קידושין, וזה כנראה היא החילוק שבין לישנא קמא ללישנא בתרא דלישנא קמא אמר רבה תוששין לקידושין ולאכא דאמרו הוי ודאי קידושין, דאל"כ, מה נפק"מ, בין הלישנא קמא ובתרא, אלא יתר על כן, אפילו נגיה שדברי רבה האומר הא בעלמא הוי קידושין היינו בשבלם מקדשי הדר מסבלי, כמו שהבאתי לעיל בשם תת"ה, או כדברי החלקת מחוקק בסימן מ"ה, דברובא מקדשי הדר מסבלי אפילו ניסת תצא, אבל מכאן דאי גמורה היתה לדברי הריב"ש דאם במקום שהמיעוט הוא נגד הרוב והחזקה חוששו לכתחלה, ממילא שודת הדין נותנת היבי דחזקה מסייע להמיעוט, והוי פלגא ופלגא והוי ספיקא דאורייתא דחוששין להומרא אפילו בדעיבה באשת איש, אלא ודאי המסוגיא דסבלונות אין רא"י דהתם עיקר החשש הוא משום הוכחה כנ"ל לפיכך לא הביא הריב"ש דאי לדבריו מסוגיא דסבלונות, והנראה לפע"ד כתבתי, הגם שידעתי שכל המפרשים לא פירשו רבדי רש"י והר"ח הנ"ל משום הוכחה, ולא הזכירו שרש"י או הר"ח חוששין לקידושין דוקא בשלח על ירי שני שליחים, אכל הכול מודים דסוגיא זו חמורה היא עד למאד הרשות נתונה לפרש.

מיעוטא דמיעוטא והצלה על ידי נס

ואפשר עוד לחלק בין האי דינא של הריב"ש החושש למיעוטא בעגונה, ובין נד"ד, דהנה דאיתו של הריב"ש היא מדחששו במים שאין להם סוף להתיר לכתחלה הגם שהיא מיעוטא, וכן גבי הנהו תלת רבדי אלעזר בן פרטא גיטין ב"ח שנותנין להם גם חומרי חיים ואם נשאת תצא ואע"פ שרובן לאכד, והנה כל הנהו, היינו המיעוט או המיעוטא דמיעוטא והצלה שלהם היא בדרך הטבע שלא על ידי נס, אלא הטבע מחייב שמיעוט נצלים, דהרי אם היתה האפשרות של הצלה זו רק על ידי נס, אבל בדרך הטבע לא היתה אפשרות להנצל, גם במים שאין להם סוף ה"י הדין שתנשא לכתחלה, דהא זו היא פלוגתא רבגן וד' מאיר ביבמות קכ"א, דר' מאיר סובר דאפילו נפל למים שיש להם סוף דינו כנפל למים שאין להם סוף, מפני שמעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה ימים, ורבגן אמרו ל"י אין מזכירין מעשה ניסים, היינו דלהנצל ממים שיש להם סוף על ידי שיחיה כמים כמה ימים זה הוא נס, אבל נפל למים שאין להם סוף יש אפשרות למיעוטא דמיעוטא להנצל בדרך הטבע על ידי נחילה של דנים, ולכן אין משיאין את אשתו לכתחלה, אבל בג"ד, אותם אנשים אשר נמצאו תחת הכיכוש של הרשעים, ועכשו אינם ולא נשמע מהם, בע"כ, שרק האחת שיש להוש היא שנצילו בדרך נס למרינה רחוקה, דאם הן נצלים על ידי מהבואה או אצל אינם יהודים במקום שהיו באותה המדינות, כודאי שהי נשמע מהם, ואלא על ברחץ שבאנו לחוש שבדרך נס ניצולו לאיזה מדינת רחוקה, הגם שאי אפשר ה"י בשום

אופן לנוס, שמא נס נעשה להם וניצלו, והלא במיעוטא דמיעוטא בדרך נס לא חישינן.

והנה בדבר זה אם כל דבר שאינו אלא מיעוטא דמיעוטא הוי כמו נס, או שדבר נסי הוא רחוק לגמדי מדבר שאינו מצוי אלא במיעוטא דמיעוטא, ראיתי בפמ"ג יו"ד, ס' נ"ו, שהביא דברי הרשב"א בענין טריפה אינו חיה דהיינו דוקא דוב טריפות אבל מיעוט טריפות חיות, א"כ, קשה מה הביאו בחולין מ"ג, רא"י דגיכה המדה כשרה מאיוב דכתיב ב"י ישפוך לארץ מרתי ועדין איוב קיים, שמא איוב ה"י מן המיעוט טריפות החיות, אבל דוב כדיות שנקבה המדה שלהן אינן חיות, ועל קושיא זו משני הפמ"ג, דאפשר דזו היא תירץ הגמ', שם מעשה נסים שאני, כלומר, דאיוב ה"י מן המיעוט טריפות החיות, וזה היא מעשה נסים להיות מן המיעוט, ועוד תירץ הפמ"ג, דקושיית הגמ' מאיוב היא ביון דהקב"ה אמר רק את גפשו שמור איך עבר על ציוויו של הקב"ה ונקב המרה של איוב, הלא רוב טריפות אינן חיות ולא יתקיים את גפשו שמור, ועל זה השיבו רבנן דמעשה נסים שאני, כלומר, ביון שהקב"ה נתן לו רשות לחיות במה שאמר את גפשו שמור ידע השסן שאיוב יהי מן המיעוט טריפות החיות, ע"ש, והנה לפי תירץ ה"א, של הפרמ"ג, נשמע דאין בין מיעוט ומעשה נסים כלל ובלל, ואם חישינן בעגונה למיעוטא חישינן נמי למעשה נסים, אולם לזה התירץ יש פידכא מש"ס דיבמות הנ"ל דרבנן השיבו לד"מ, אין מזכירין מעשה נסים, ואפשר דמטעם זה לא תירץ הרשב"א תירץ זה, ולתירץ ה"ב של הפרמ"ג, גם הוא מודה דאין נס בגדר מיעוט כלל.

רוב של אנשי המדינה או רוב ישראלים

אול"ט לא אכתב שדבר אחד מסדיני, והוא, דהן אמת כשאנו דנים על הישראלים אשר דרו בארצות הדמים, נוכל לומר דיש כאן תרי דובא העיר ורוב המדינה שנשמדו היהודים הי"ד, אבל כשאנו דנים על האנשים בכלל אשר דרו בארצות ההן, אין כאן רוב, דהא לא נשמדו הרוב של כל הדיירים אשר בארפתה, ואפשר שאין לנו להתחשב עם רוב ישראל אלא עם רוב כל הדיירים אשר בהמדינות.

ועל"ה בדעתי לומר דדבר זה פלוגתא דתנאים היא במשנה במכשירין פרק ב--ז, מצא בה תנוק משלך אם דוב עכ"מ עכ"מ, ואם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל, ד' יהודה אומר הולכין אחר רוב המשליכין, ע"ש, וגם במשנה ח, דשם, מבואר דר' יהודה סובר דאין מתחשבין עם כל הדיורים שבעיר אלא עם מה שנוגע לנו לדין, היינו עם המשליכין את התנוקות, ואם למשל תהי עיר שרובה עכ"מ, ונדע שהמיעוט ישראל שכה הם המשליכין את התנוקות אז נאמר שהתינוק הוא ישראל הגם שיש מיעוט המשליכין עכ"מ, לכל זאת נלך בתר רוב המשליכין ואין אנו מתחשבים עם דרי העיר בכלל, אולם חכמים פליגי וסברו דאנו מתחשבים רק עם דרי העיר, ואם דוב הדיורים שבעיר הם ישראל, הגם שהרוב המשליכין הם עכ"מ וישראל המשליכין הם מיעוט, לכל זאת נאמר דהתינוק הוא ישראל, והוא דומה לג"ד, דאליבא דחכמים לא נלך בתר רוב ישראל אשר נאכדו, הגם שזה היא הפרט אשר מענין איתנו אלא נלך בתר רוב האנשים אשר בהמדינות, ורוב

ובבהמות שנמצאו ולא נגנבו, הדבר תלוי אם רוב הטבחים הם ישראלים הגם דרוב העיר הם עכרים כשר, והיא גם כן כפיל שאין אנו מתחשבים אלא עם הדבר המענין אותנו והיינו הגנבים או הטבחים.

נאבד זכרו מוציא מחזקת חי

ואפ"ל נחמיר עד למאד לומר שרוב עיר או מדינה מתחשב בערך כל דיירי המדינה—מה שאינו כן כמו שביארתי—הלא כתבו כל האחרונים דנפל למים שאל"ס ונשתקע זכרו חשוב תרי רובא, ובג"ד שעל כל אחד ואחד שאנו דנים עליו חפשו אותו בכל המדינות לא גרע ממים שאל"ס ונאבד זכרו, ובפרט שיש כאן סברא טובה שהבאתי לעיל דנפל למים שאל"ס אם נעשה לו נס אחד ונמלט כבר יצא מהסכנה, אבל בג"ד לא הי' שום מקום מקלט מחמת המציק.

וראית' דבר אחד המענין אותנו הרבה, בתשביץ חלק א. ס'. פ. והנני להעתיק את הקטע הנחוצ' לענינינו, והשתא בנדון זה יש לנו אומדן דעתא שזה מת בלי ספק שהרי יצא בפני עדים שמעידין שהפליג בהספינה וידענו שלא בא למתו חפצו, וידענו שלא נטלוהו שבאין, וידענו שאינו במקומו, שהן סביב המקומות שהיתה הפלתו בהם ואם כן מה נשאר לנו לומר שזה העלוב או טבע בים ומת שם, או תקעו השבאין חץ כלבו ומת, או יצא ליבשה והרגוהו לסטים ומת, או נודמן לו חיות רעות ואכלוהו והרי הוא מת, או מת ברעב בצמא, ואם הי' קיים כבר בא, וכל אלו הצדדין הן למיתה ולא נשאר צד של חיים אלא רחוק מאד והוא שנכנס במדבר והוא שם וכבר ידענו מאלו הארצות שאין זה מצוי כלל, וכיון שיש לנו מה שמרציא זה הספק, והוא אבדן הזכר שלא בא שום אדם להזכירו לחיים הרי כמו שטבע במים שאין להם סוף בפני עדים ואפשר שניצל בחששא רחוקה, ועם אבדן הזכר אנו מורידים קרובים לנחלה, וכן נמי בכאן מכמה צדדין שיש למיתה יש צד אחד לחיים וכיון שאבד זכרו נכנס היורש לנחלה על פי ידיעתנו ואומדן דעתינו, ומצאתי ירושלמי אפשר שהיא ראי' לזה הביאור המפרשים ז"ל ללמוד ממנו שעד אחד נאמן במלחמה והכי גרסינן התם: חד כר נש אתא ביומוי דרבי אמרין לי' ההוא פלן אמר לון מית, ההוא פלן אמר לון מית, אמרין לי' וכלהון מיתין, אמר לון ואילו הוויין בחיי לא היו מיתין, ר' ירמי' בשם ר' חנינא מעשה בא לפני רבי ואמר מאן דנשאת נשאת מאן דלא נשאת לא תינשא, ע"כ, וענין זה הירושלמי הוא, שאותו אדם יצא עם סיעה של בני אדם ובשעת מלחמה היה כרמוכח התם וחזר לבדו והתחילו לבדקו אחד לאחד היכן הן, והוא הי' משיב על כל אחד מת ואמרו לו על הנשארים וכי כלן מתים, והוא לא השיב בפשיטות מתים הן, אלא אמר ואם היו חיים לא היו באים, ואמר רבי שאין מוצאין את הנשים הנשואות, ואע"פ שנראה דמי הוא מעיד, ומשום הכי לכתחלה לא מנסבינן ליה, והרי אנו יודעים בזה הנדון מעצמנו מה שידע רבי מעדות איתו עד שאמר ואילו הוויין בחיים מי לא היו מיתין, וכן גם אנו אומרים זה שיצא בפנינו ולא בא והפליג במקום סכנה דהיינו במים שאין להם סוף, גם במלחמה תקראנה אליו מהשבאים שיצאו אליהם, ואותן שהיו עמו הגיעו עד שערי

האנשים נשארו בחיים, אולם לר' יהודה ההולך בנוגע לרוב בתר הפרט המענין אותנו נתחשב עם הישראלים, כי אותנו מענין לדעת רק מהישראלים, ושאלה הבאה לפנינו אם פלוני ראובן בעלה של שרה חי או הוא בין הישראלים המתים, נאמר שהיא בין המתים כמו שאומר ר' יהודה דאזלינן בתר רוב המשליכין, מפני שאין לנו עסק עם רוב דיירי העיר אלא עם אלו המשליכין וכמו כאן עם הישראלים, והם אשר נשארו בחיים הם המיעוט, והיות דהלכה כחכמים הרי כל הבנין שעליו סמכנו להתיר נופל, לכאורה.

אז"ל לאחר העיון הא ליתא, דעד כאן לא אמרו רבנן דלא אזלינן בתר המשליכין אלא בתר רוב העיר, היינו דוקא שם דאנו דנים על התנוק המושלך לפנינו מה היא עב"מ או ישראל והגם דרוב המשליכין הם עכרים, היינו שידענו שעד היום רוב עכרים השליכו תנוקות, אבל כשאתה דן על התנוק הזה אי אפשר לנו לסמוך על זה כי שמא נשתנה הדבר, ומעכשו ועד שנתים יהיו המשליכין ישראל, והואיל שרוב דיירי עיר הם ישראלים אזלינן בתר רובא של דיירים ואין זה סותר כלל מה שאמרנו שעד עכשו רוב המשליכין היו עכרים, אבל אם לא תלך אחר רוב דיירים הרי אתה רוצה לעקור את הדין של רוב, כי אי אפשר לכתר שאין רוב דיירים בהעיר, אבל בג"ד הרבה הוא להיטך אם נלך אחר הרוב דיירים האומר שרק מיעוט מן הדרים בהמדינה נאבדו, ואתה תאמר זה גם על הישראלים שבהמדינה, הרי אתה אומר שגם מיעוט מן הישראלים נאבדו ולא רוב, וזה שקר כי ידענו שהרוב של ישראלים נאבדו, אי"כ על ידי כך באת לסתור את הרוב, ואם תודה שרוב של ישראלים נאבדו אם כן בע"כ אתה אומר שזה תאיש שאנו דנים עליו נאבד, או שתאמר שלא הי' יהודי וזה שקר כי אנו דנים על יהודי וממילא הרי הוא ברוב אשר נאבדו, והבן.

ולא דמי להא דאמרו בב"ב צ"ג, דפליגי ר' יוסי ואמרו לו, מר אזיל בתר רובא דזריעא ומר אזיל בתר רובא דאינשי, פירוש שהרבה בני אדם לוקחין—משתן—לדברים אחדים למאכל ולרפואה וכנגד אדם אחד שקנה י' סאין לזריעה יש מאה בני אדם שקונין מיהו סאה אחת למאכל ולרפואה ובתר רוב לוקחין אזלינן, ור' יוסי בתר רובא דזריעה אזיל, שהיחיד הקונח לזריעה קונה יותר ממאה הקונין למאכל ולרפואה—רשב"מ שם, כן נמי הכא, שייך לומר בתר איהו רוב נלך, אם בתר הרוב של ישראלים או בתר רוב המדינה, דשאני התם דרוב אחד מכחיש את חבירו, דאם נחזיק בהרוב של זריעה הרי נעקר הרוב של למאכל ולרפואה, לפיכך פליגו איהו רוב עדיף, אבל כאן אין רוב אחד מכחיש את חבירו, דהרוב של דיירים אומר שרוב עכרים נשארו בחיים כמוכן.

וכנראה נחתו התוס' ביבמות ס"ז, סוף ד"ה, אין חוששין לסברא זו בין מיעוט המתנגד לרוב ובין מיעוט שאינו מתנגד לרוב, וזה שסיימו "ויש לחלק" ע"ש, ומכ"ש שסברא אלימתא היא לומר בתרי רובא דלא סתרו הדדי.

וראה בש"ך יו"ד ס' א—י"ז, י"א, אם נאבדו גדידי ותרגולין או שגנבו ומצאם שחוטים כראוי, דבדנגבו הדבר תלוי אם רוב גנבים הם ישראלים הגם שרוב העיר הם עכרים כשר,

המות ובאו, וזה אילו היה בחיים היה בא, וכיון דרבי התייר
 קנשים הנשואות, כל שכן שיש לנו להכניס האחים לנחלה שהרי
 הקלנו בענין זה בנחלה יותר מן הערוה כדעתו של הרמב"ם
 זכרנו לברכה, עכ"ל התשב"ץ.

ומצאתי לנכון להעתיק את כל דבריו ז"ל הגם שהוא ז"ל
 דן שם לענין נחלה ולא לענין היתר העגונה, אבל
 מדבריו שמענו עד כמה האבדן הזכר מוציא מהחששא רחוקה
 שניצל למדבר בדרך נס, ומה התם דאיכא חשש של בדרמי,
 דבכל נטבע במים שאין להם סוף איכא בדרמי, ובפרט בדינו
 של התשב"ץ שלא ידעו כלל מפי עדות שהספינה נשברה
 ונטבעה אלא שלא הגיעה למחוז חפצה, ושהעיד ישראל אחד
 שראת את הנדון קופץ לתוך המים מתוך הספינה מיראה שלא
 יפול ליד השבאים אשר באו כנגדם בים, ע"ש, לכל זאת אומר
 התשב"ץ שאבדו הזכר מוציא את הנדון מחוקת חי, ובג"ד,
 שידענו בבירור מה שנעשה ד"ל לכל היהודים שתחת ידי
 הארורים ימ"ש על אחת כמה וכמה שעתה אחר כמה שנים
 ואין זכר לבל אלו שאנו דנים עליהם, שכבר אבדו את חוקתן
 חזקת חי.

וכמובן אין כאן שום מדובר על אלו שיש אפילו עליהם
 ספק שהיתה להם אפשרות להמלט לארץ דוסיא, כי
 אותם אנשים בודאי שלא אבדו את חוקת חיים, כי מדוסיא
 קשה לצאת וקשה לשלם מכתבים, ואין הכותב מדבר אלא
 מאלו שאחר חקירת בית דין ידענו בבירור שלא היתה להם
 שום אפשרות לברוח לדוסיא.

והנענין ביותר בדברי התשב"ץ הנ"ל הוא מה שהיה מפרש
 את הירושלמי, דרבי אמר שכל הנשים מהאנשים
 הללו שנישאו לא תצאו, היינו אפילו מאלו שלא אמר העד
 עליהם בפשיטות שמתו אלא אפילו הנשים של "הנשארים"
 שהעד אמר רק מכה סברא אילו היו חיים היו באים גם על אלו
 אמר דבי שאם נשאו לא תצאו, ועל אלו שהשיב העד בפשיטות
 שמתו לא רצה רבי להתידן להנשא לכתחילה משום דהכידי רבי
 מתוך תשובתו של אותו העד על "הנשארים" שהוא מעיד
 בדרמי, ורבי האמין שאותו העד מה שאומר בפשיטות מת הוא
 גם כן בדרמי, מכיון שהעד הזה חושב לעצמו את הסברא אילו
 הי' חי הי' בא, ומשמע מדבריו שאילו לא הי' העד מוסיף
 סברת עצמו ולא הי' ניכר בו בדרמי, שאז הי' דבי מתיר את
 הנשים שהעד העיד על בעליהן בפשיטות שמתו להנשא
 לכתחלה, והוא דבר חדש מאד כי סוף כל סוף הי' הרבר זה
 במלחמה, וגם בלתי הוספת העד איכא חשש בדרמי.

אולם הרשבי"א ביבמות קט"ו מביא גם כן דברי הירושלמי
 הנ"ל וכפי שהבנתי מתוך פירושו לא אמר רבי אם
 נשאת לא תצא אלא על אלו שהעיד העד בפשיטות שמתו,
 ולכתחלה לא רצה רבי להתיר משום שהעד הוסיף סברתו.

ואלמלא הוסיף את הדברים לא הי' דבי חושש על אלו שהעד
 מעיד בפשיטות שמתו שהוא בדרמי, אבל על אלו שלא העיד
 העד בפשיטות שמתו אלא אמר דק השערה שלו שאילו היו
 חיים הי' באים, לא אמר דבי אם נשאת לא תצא, אלא אם
 נשאת תצא והא אין כאן שום עדות אלא השערה בעלמא.

וגדולה מזו ראיתי בספר תרומת הדשן פסקים וכתבים מהרי"ם,
 ס' קל"מ, שכתב: ונראין הדברים שבזמנינו אפילו אדם
 בינוני—שאינו צורבא מדרבנן—אם איתא דחי עדיין הוה ליי
 קלא זה כמה שנים, וספי מקלא דצורבא מדרבנן בזמן חכמי
 התלמוד שהיו ישראל עם רב בכמה וכמה מקומות, עכ"ל.

המבואר מדבריו דאיש שנעלם כמה שנים ונאבד זכרו דמי
 —לפי דעת תרומת הדשן—למים שאין להם סוף
 ועדיפא, דהא כנראה מתוך התשובה הנ"ל הקול יצא על זה
 האיש הנדון שם שמת, מחמת שלא חזר לביתו כמה שנים,
 והתהי' אומר שם שזה היה רוב דשכיה טובא אע"פ שאינו בא
 אלא מכה סתמא היא כמו סתם סופדי דדייני מגמד גמירי, ורוב
 מצוין אצל שחיטת מומחין הן דאינתו נמי מכה סתמא קאתי,
 ע"ש, כנראה כוונתו, דהמיעוט הוא מיעוט שאינו מצוי, כי
 מאלו האנשים שנאבד זכרם רק מיעוטא דמיעוטא תוזרים
 לביתם, והנה דומה לנפל למים שאין להם סוף, דגם מיעוטא
 דמיעוטא נצלים בדרך נס, ואם כך אמרו בנאבד זכרו בלבד,
 בג"ד, שידענו בבירור שרוב העיד ורוב המדינות נשמרו הלא
 יש לנו כמה דובא להתיר לכתחלה לאותן נשים שבעליהן היו
 בודאי במדינות השמדה, ולא מיבעיא לאלו שידענו בבירור
 שהיו במחנות השמדה, ויש עדים שראו אותם שם, ועכשו אינם,
 שאין שום דבר לספק בהיתר נשותיהם לכתחלה, דזה הוא קיל
 יותר להתיר משנפל לתוך חסירה מלאה נחשים ועקרבים
 דמעדיין עליו, דהא בנחשים ועקרבים יש לחוש אולי נעשה לו
 נס שהקב"ה גזר על הנחשים שלא יויקנו אבל על אלו חיות
 דעות בצורת אדם שבגדמניא הארורה לא שייך לומר דבר
 זה, דהא בעלי בחירה הם, ועיי באור החיים ה"ק, עח"ת,
 בראשית ל"ו, ד"ה, ויצילהו מידם, שכתב, פירוש לפי שהאדם
 בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ
 חיות דעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים,
 והוא אמרו ויצילהו מידם פירוש מיד הבחירה, עכ"ל, אלא
 אפילו לאלו שאבד זכרם וידענו בבירור שהיו במדינת הכיבוש
 של הרוצחים, גם כן יש צד גדול להתיר, ובפרט כשיש עוד
 אומדנא פרטית.

אולם כל הדברים אשר בהקונטרס זה לא נאמרו להלכת
 למעשה הלילה, כאמור בפתיחת הקונטרס, אלא הכול
 נאמר בדרך תלמיד הדן לפני רבותיו, ואם יש מהדברים הראויים
 להיות סניף להיתר באיוו שאלה אשר תבוא לפני גדולי ישראל
 המובהקים כהוראה, ויצטרפו אותם, מה טוב, והי' זה שכרי,
 ואם יראו הם שאין הדברים ראויים וכדאי, הרי כל דברי
 בטלים ומבטלים כאילו לא נאמרו כלל וכלל, והי' הטוב יצילני
 משגיאות בדבר הלכת.



לדף א. גר תושב

לדף ו. ע.ב. סידור לחם הפנים

בַּעֲנֵן סידור לחם הפנים דרוחה שבת. דאיתי בתורכ. פרשת
אמר. ביום השבת ביום השבת עורך חדשה ובשבת
מקטיר ישנה. יערכנו. אין עורך עמו קנים בשבת אלא נכנס
מע"ש ושומטם ונותנם לאורכו של שלחן. ופיר' הקרבן אהרן.
דלכך כתיב שני פעמים ביום השבת ביום השבת לומר ששני
דברים דוחים אותו. שביום השבת עורך הלחם לחם חדשה
דהרי הלבונה חדשה. ובהיא שבת נופא מקטיר הלבונה הישנה
של שבת העברה. יערכנו. יעריך הוה לוי למימר. אלא למעט
הקנים המפסיקות ולא יסדר החדשים ולא ישמיט הישנים. ע"ש.
והנה מה שכתב דאיתי קרא יתירא ביום השבת ללמד על שני
דברים שדוחים שבת היינו הסידור הלחם וגם הקטרת הלבונה
ישנה. אין זה דוקא. דנוכל לפרש דעיקר קרא להתיר הקטרת
הלבונה שהיא מלאכה. ואי לא הוה כתיב אלא ביום השבת. הוא
אמינא דמצות התורה הוא רק לסדר הלחם שאין בו מלאכה
אבל לא הקטרת הלבונה הישנה. לפיכך כתיב קרא יתירא
ללמדינו שגם הקטרת הלבונה דרוחה שבת. אולם מה דדרשו
יערכנו שאין עורך עמו קנים בשבת. קשה מה חילול שבת יש
בעריכת הקנים הלא במנחות צ"ו. אמרינן לא סדור הקנים ולא
נטילתן דוחות את השבת. ופיר' רש"י שם דמיהו כבונה.
ובהוסי' שם פירשו דאינו אלא איסור בעלמא. ואין אפשר שבא
הכתוב להתיר איסור דרבנן. כיון דמראווייתא מותר. אולם לפי
מה שפירשתי דכיון דסידור הוה עבודה לענין מקדש ממילא
גמי הוה מלאכה לענין שבת. ניהא שפיר.

וּבְדָרְךָ זה יש לתרץ מה שהקשה בספר ישועות יעקב ס'
דג"ה. וס"י תס"א. על הא דכתבו תהוסי' שבת דף כ'.
בשם הירושלמי דלענין לחם הפנים הכול מורים דאינו קרוי
לחם עד שיקרמו כל פניו. ולענין שבת חשוב אפ"י כשנקרם
פניו המדובקין בתנור. א"כ. מה מקשה בגמ'. מנחות צ"ו. על
המשנה דלחם הפנים אפיתן בפנים ואינו דרוחה את השבת. דכיון
דתנור מקדש איך אפשר לאפותו מערב שבת הא איסל בליגה.
הא שפיר אפשר לאפותו מערב שבת באופן שנקרם דק פניו
המדובקין בתנור. דהוה אפ"י לענין שבת ולענין לחם הפנים
לא הוה עדיין לחם ואינו גפסל בליגה. ובשבת יאפנו עד כדי
שיקרמו כל פניו. ולא הוה חילול שבת דהא כבר אפ"י מאתמול
לענין שבת. והיא קושיא מחוכמת.

וּלְפִי מה שכתבתי לעיל. לא קשה מידי. דאי אמרת דמה
שאופה את הלחם בשבת עד שיקרמו כל פניו הוה
אפ"י לענין לחם. דכך אמרה תורה שרק אפ"י זו. כלומר. האפיה
של הפנים שלא נאפו מאתמול מחשבים את הלחם שיהי' חשוב
אפ"י. א"כ. גם לענין שבת הוה מלאכה דכל מה שהיא עבודה
הרי היא בכלל מלאכה.

לדף ז.

בַּפְּנִים הבאתי מזכרוננו. שבתובת נמא להבעל פרי מגדים
כתוב שתוכחה היא מטעם ערבות. ועתה ראיתי

בַּדְּבָר מה שכתבתי אם גרך אשר בשעריך משמעו גר תושב
או גר צדק. ראיתי להעיר שראיתי בספר רבינו בחיי
ע"ה—ואינני זוכר את המקום בדיוק. כי זה הרבה שנים
שראיתי זה — שגר תושב נקרא תמיד בתורה. גר השער'
מפני שאין נותנין מקום לגר תושב בירושלים. והו' זקוק לגור
רק בחשעד ולא בהעיר עצמת.

וְהִנֵּה זה אמת שאין נותנין מקום לגר תושב בירושלים. ומקורו
מאבות דר' נתן פרק ל"ה. ואין עושין בה מקום לגר
תושב. ע"ש. וברמב"ם הלכ' בית הבחירה. ז—י"ד. ואין נותנין
בתוכה מקום לגר תושב. והכסף משנה מראה מקום לתוספתא
דנגעים פ"ו. והגם דבש"ס ב"ק פ"ב. עשדה דברים נאמרו
בירושלים. ליתא להא דגר תושב. אולם מש"ס יבמות מ"ה.
שהבתי בפנים משמע דדרשו וגרך אשר בשעריך לגר צדק ולא
לגר תושב. ואפשר שגם רבינו בחיי לא אמר אלא במקום שכתוב
וגר סתם ולא גרך כמו שצירדתי בפנים.

לדף ב. אדני השדה.

הַקְּשִׁיתִי איך אפשר לר"י. שאדני השדה מטמאים באהל. הא
בכל אופן אינם יהודים. ועכ"ם אינו מטמא באהל.
וקשה לומר דר"י חולק על ר"ש ב"י. ע"ש.

וְעַתָּה ראיתי בספר צפנת פענח להגאון הנפלא מראנאצאוו.
הלכ' מתנות עניים. דף מ"ג. שמסתפק לגבי הדולפנין.
דאמרו בבכורות ח' שפרין ורבינ כבני אדם. מה הדין אם בא
ישראל על ברי' זו והוליד בן. ומפרש גם הא דכלאים הג"ל.
פירוש שישראל בא על אדני השדה והוליד בן. דאותו בן מטמא
באהל. והגאון הג"ל מסתמך על מה שפיר' הרשב"ם ב"ב ע"ג.
ד"ה. שמעין ב' מלא וקטלוה. שהי' אותו שד מאדם הבא על
השדה והי' דר בין אנשים ע"ש.

וְהִגַּם שלפני' קשה להעמיס פיר' זה בהמשנה דכלאים. דאם
ישראלית נתעברה מאדני השדה או מהדולפנין מה
טעמא דת"ק האומר היה. דאם צורתו כאדם ונולד מן האדם
איך יאמר ת"ק שדינו כחיה. ומותר להרנו. ועי' בירושלמי
גדה י—ב. הנה בעצמך הי' קודא בתורה קודא לו ואומר בא
ונשחטך. ע"ש. אלא מפני שכל הענין הוא מופלא לא מנעתי
להזכיר את דברי הגאון הג"ל.

לדף ג. גר תושב

וּמַדְבְּרִי הריב"א מכות דף ט. לא משמע כמו שכתבתי דהעיקר
קבלה בגר תושב הוא שלא לעבוד ע"ז בשיתוף.
דכתב שם. נ"י. שמות יש לגווי' עכ"ם. הוא זה שעובד ע"ז. בן נח
הוא שאינו עובד ע"ז ומקיים שבע מצות רק שלא קיבל עליו
לקיימם. גר תושב. שקיבל עליו לקיימם. ע"ש.

בהספד דף ג"ט. חקידה ד', במ"ע. הוכח תוכיח. שכתב כן דהוכח תוכיח הוא משום עדבות, דבתורה כתיב הוכח תוכיח — ולא תשא עליו חטא, ותרגמוהו ולא תקבל על דליה חובא. ומסלמל שם אם המצוה של חוכחה היא דוקא בשדואה את חבירו עובר בל"ת, אבל כשראוהו מבטל מצות עשה בשוא"ת אין מחויב להוכיחו, דעל עשה אין אחד ערב בעד חבירו, דמדין ערב נלמד, שחערב מקבל אתריות על הלוח שלא יפסיד המלת מוזמן הקרן מה שלוח לו, אבל לא מצינו עדבות על הריוח, היינו שיהי ערב למי שידויה ואם לא ידויה ישלם הערב מביתו. ע"ש.

היא מקוה טהורה לאמות להכשיר את וולדה להיות כמות, לא כל שכן קודם התורה שתתא מטהרת וולדה להיות כמות לחיבו במילה כודעו של אברהם ויהי מכלל בני ישראל ועכ"ל, אולם מדברי הרמב"ן הנ"ל, מבואר שהי' להם דין ישראל גמור ולא דוקא כגר תושב, דהא גר תושב אינו מצווה על המילה.

והנה מה שכתוב דאין עדבות אלא על הפסד הקרן ולא על הריוח, יש להביא ראיי לדבריו מה דקידושין ז', תן מנה למלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, ערב לאו עאי"ג, ולא קא מטי הנאה ליריה קא משעבד נפשיה האי איתתא גמי אעי"ג ולא קא מטי הנאה ליריה קא מקניא נפשה, ופריך— מי דמי ערב הא דקא קני לי' קא חסד ממנוא, האי גבדא קא קני לה להאי איתתא ולא קא חסד ולא מידי, ע"ש. מבואר דדוקא היכא שהבעל נותן ממון לאתר האשה מקבלת עליו להתקדש להנותן, מקודשת מדין ערב משום דקא חסד ממנוא, אבל באם אינו חסד ממנוא, אלא שרוצה להרויח את האשה, אין הערבות של האשה מועלת על הריוח, והיא ראיי ברורה.

ו'ש להעיר מדברי התוס' בקידושין עה, שהקשו היכן אשכחן דרעיק סובד דכותי הבא על בת ישראל הולד ממזר, דהלא לא אשכחן בשום דוכתא אלא דאמר דיש ממזר מחייבי לאיין, והיכן מצינו לאו בכותי שבא על בת ישראל, אדרבה בית דינו של שם גזרו עליו דכתיב הוציאות ותשדף, ואין סברא לומר דעשה מיהא אית בה מההוא קרא דהוציאה ותשרף וכדרי ישבב דאמר מן הכל הי' עושה דרעיק, ממזר ואמילו מחייבי עשה, אין סברה לומר כן דברי ישבב קאמר, מאחר שאינו מפורש, ע"ש. מבואר מדבריהם דאי הוי מפורש דכרי ישבב קאמר ניהא, דזה הוי עשה, כלומר, דבת נח שבא עליי עורים עוברת בעשה, הרי דסבדו התוס' דתמר היתה דינה כבת ישראל גמורה, דהא אין סברא לומר דהיי' דינה כבת גר תושב אלא דבת גר תושב מוזהרת בעשה בנבעלת לעורים.

לדף י"ד בענין מושבות

אולם מה דמבעיא ליי לרבינו בעל פרי מגדים אם יש מצות הוכח תוכיח בעשה, לא ידענא מה ספק יש בדבר, הלא בסנהדרין ע"ד; בעו מיניי מרבי אמי בן נח מצווה על קדושת השם או אינו מצווה, ופשיטין מרכתיבו, לדבר הזה יסלח הר' לעבדך בבא אדוני בית רמון להשתחוות שמה והוא נשען על ידי והשתחוית, וכתיב ויאמר לו לך לשלום, ואם איתא לא לימא ליי, ופירש רש"י שם, ואם איתא דבן נח מוזהר על קדושת השם לא נימא ליי לך לשלום דמשמע דהודה לו, נהי דלתוכיחו לא הי' מצווה, דהוכח תוכיח את עמיתך כתיב ולא גר תושב, מיהו אודווי לדבר אסור לא לודיי, עכ"ל, ואם נאמר דאין מצות תוכחה אלא בל"ת ולא בעשה, למה ליי לרש"י לפרש דלא הי' אלישע לתוכיח לנעמן משום דנעמן הי' גר תושב, אפילו הי' ישראל גמור נמי אינו מחויב להוכיחו על קדושת השם שהוא מצות עשה דונקדשתי, וצריך לומר דשיטת הפ"ג, דקדושת השם יש בו גם כן לאו של חילול השם, וגם דהלאו של ע"ז, הורא לאיסורא קמא, ובמק"א הארכתי בזה.

וראית' להעיר בדברי הרמב"ן עה"ת, במדבר לה—כט, והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם, לומר שתהיי' סנהדרין נוהגת בחוצה לארץ כל זמן שנהגת בארץ ישראל לשון רש"י, וכן הדבר שלאחר החרבן אינה נוהגת לא בארץ ישראל ולא בחוצה לארץ כמו שאמרו דבותינו בפרק ד' מיתות ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהי' בימים ההם בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט, ישנו במכילתא מניין שאין ממיתין אלא בפני הבית שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות, אם יש לך מזבח אתה ממית ואם לאו אין אתה ממית, אבל לא מצאתי במצוה שתלוי' בזמן הבית שיאמר בה לדורותיכם בכל מושבותיכם, כי זה יורה על זמן הגלות בחוצה לארץ, כמו שנאמר בשביתת חג השבועות ובאיסור חדש לחייב בהם בחוץ לארץ בזמן הזה שלא נתלה אותו בעומר ובמנחה חדשה וכן בחלב שלא נתלה אותו בקרבנות, ואולי הם דורשים אלה לכם לחקת משפט על הסנהדרין הנזכרים בפרשה תמיד שנאמר לפני העדה למשפט ושפטו העדה, ויאמר שתהיי' לנו לדורות עדה שופטת אפילו לאחר חרבן לדון דיני קנסות וגוילות וחבלות וכל דבר שבממון ושל מלקות ארבעים עכ"ל ופשט דברי הרמב"ן אלו היא כדהלן;

לדף י"ע ב. גר תושב

וזו שכתבתי בשם הטורי אבן חגיגה דאפילו עשו הי' לו דין של ישראל מומר מתא דאמרו במ"ק דקידושין דעכו"מ יודש את אביו דכתיב כי ירושה לעשו נתתי וכ"ו, ודחי דלמא ישראל מומר שאני עכ"ל, נזכרתי כי בדבר זה כבר קדמו הרמב"ן על התורה ויקרא כד—, שכתב; כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראלים ובגוים לא יתחשבו וכמו שאמר בעשו ודילמא ישראל מומר שאני, וק"ו הדבר אם לאתר מתן תורה שתגוי הבא על בת אברהם מחייבי לאיין ואין לו בה קידושין

דברי רש"י הללו לקוחים מש"ס מכות ז', והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם, למדנו לסנהדרין שנהגת בארץ ובחוצה לארץ אי"כ מה ת"ל בשעריך, בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחוץ לארץ אתה מושיב בכל פלך, ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר, ע"ש, וכנראה שרש"י פיר', שכונת הגמ', לדורותיכם, כלומר אימתי אתה חייב להושיב דינים בזמן שהוא בכל

תנינא, או"ח—פ"ז, לפי שכתוב כי תבאו אל הארץ, הוא אמינא שדק לבאי הארץ נאמר מצות הקדבת עומר בגלגל ובשילת, ת"ל חקת עולם שיקריבו עומר אפילו בבית עולמים שהיא אחר כמה דודות, לדורותיכם בכל מושבותיכם קאי על איסור חדש שנוהג גם בזמן הזה ובכל מושבותיכם, כלומר, בין בארץ ובין בחוץ לארץ, אי"כ מבואר דמדורותיכם בלבד לא ידענו שנוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ, אלא דהא לא קשיא, דמשום דהוה אמינא שחדש תלוי בעומר ובמנחה חדשה—כסברת הרמב"ן— לא היינו יודעים מניב דורותיכם לרבות הכול, היינו בין בזמן הבית ובין שלא בפני הבית, ובין בארץ ובין בחוץ לארץ לפיכך כתבה התורה לדורותיכם בכל מושבותיכם, לרבות הכול, ומניב מושבותיכם בלחוד גם כן לא הוא ידענא, דהוה אמינא דדוקא בזמן שיש עומר, או חדש נוהג אפילו בחוץ לארץ אבל בזמן שאין עומר אין חדש נוהג, והשתא דכתיב לדורותיכם בכל מושבותיכם למדנו, שהגם דניב לדורותיכם כולל נמי את העומר דכתיב בפרשה, לכל זאת אין איסור חדש תלוי בעומר.

וראיתי בספר כלי חמדה, קונטרס מיד ולדורות שבסוף ספר במדבר, אות—י"ג, שהקשה איך אפשר לומר דניב לדורותיכם קאי אחדש, הא במנחות פ"ג, אמרינן דעומר קרב בשביעית משום דחמנא אמר לדורותיכם, ע"ש, שהאריך, ולפע"ד דלא קשה מידי, דהא אמר דאיצטרך קרא לדורותיכם בכל מושבותיכם, היא כטעם הרמב"ן, משום שלא נאמר שחדש תלוי בעומר, והוא שבזמן שאין עומר נוהג אין חדש נוהג, אבל איך זה ממעט שהניב לדורותיכם אינו כולל גם את העומר, אלא ארדבה מכיון שלדורותיכם קאי אכל מה שכתוב בפרשה לפיכך הו"א דחדש תלוי בעומר, לכן כתבה התורה מושבותיכם לאפוקי מסברא זו, אבל באמת ניב לדורותיכם קאי נמי אעומר, דאלמלא כן לא איצטרך מושבותיכם, ויש להאריך הרבה כזה ואכ"מ.

לדף ט"ז, בתר מעיקרא

במה שכתבתי דגירסת הרמב"ם ז"ל — כפי פירושו של הלחם משנה — דרבא סובר דאזלינן בתר מעיקרא ורבה סובר דאזלינן בתר השתא, פירשתי בלימוד הישיבה מח דאמרינן בקידושין מ"ט, ע"כ, ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי אמר דבא הוא דברים שבלב ודברים שכלב אינם דברים, מנא ליי לרבא הא וכ"ו, והשאלה מפורסמת מה היא קושיית הגמ', מנא ליי לרבא הא מהיכי תיתי לומר דדברים שבלב הוי דברים, היכן מצינו רמז לבטל קנינים במה שאדם חושב בלבו להיפך, ופירשתי דבתוס' שם ד"ה, דברים שבלב, כתבו בסוף דבריהם דאנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל, ובפני יהושע שם מסביר לפי מה שפיר' רש"י שם בדף נ ד"ה למפטר נפשיה מקרבן, דהאי גברא חזינן דטרח לעלות לארץ ישראל היינו שמעשה המכר שמכר את נכסיו מבלי להתנות ולומר שהוא מוכר רק אדעתא לעלות לארץ ישראל, מתנגד לזה שטרח לעלות לא"י, ואפשר דמקדמם חשב למכור רק אדעתא לעלות לא"י, אבל בשעת המכירה

מושבותיכם, אכל בזמן שאין נוהגת בארץ או אין חיוב בחוץ לארץ, והא סוגיא בודאי אולא כמ"ד, מושבותיכם בכל מקום שאתם יושבים משמע אבל למ"ד דמושבותיכם בא למעט חוץ לארץ אלא משמע לאחר ירושה וישיבה, בודאי שאין לדודש מושבותיכם בין בארץ ובין בחוץ לארץ, הגם דסמוך ליי לדורותיכם, דהא לפי המ"ד זה, הפירוש בקרא לדורותיכם, כלומר תמיד, אבל רק ככל מושבותיכם, היינו בארץ ישראל.

וגל זה מקשה הרמב"ן, דהא מצוה זו נוהגת רק בזמן הבית כדרשינן מן מעם מזבחי, ומאת המקרא ובאת אל הכהנים וכ"ו, וא"כ, איך אמרה תורה בכל מושבותיכם רמשמע דנוהג תמיד כמ"ד מושבותיכם בכל מקום שאתם יושבים, הא אמרת שאינו נוהג אפילו בארץ ישראל אלא בזמן הבית.

אל"ט מה שחב הרמב"ן, כמו שנאמר בשביתת חג השבועות ובאיסור חדש לחייב בהם בחוץ לארץ בזמן הזה שלא נתלה אותו בעומר ובמנחה חדשה וכן בחלב שלא נתלה אותו בקרבנות צריך ביאור, דבשלמא חלב, שפיר איצטרך מושבותיכם כדאיתא בקידושין ל"ז, סד"א הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן ניתסר חלב ודם בזמן דליכא קרבן לא, קמ"ל, כלומר לכן צריך קרא דמושבותיכם, הגם דחלב הוי חובת הגוף, אבל על חדש מה קשיא למה ליי מושבותיכם, עד שצריך הרמב"ן לתרץ דסד"א משום דתלוי במנחה חדשה, הלא כל פלוגתא התנאים דשם היא משום דחדש הוי חובת קדקע, אי נוהגת בחוץ לארץ, ולמ"ד דנוהגת משום דמושבותיכם משמע בכל מקום שאתם יושבים, והטעם שכתב הרמב"ן דלפיכך כתיב בחדש מושבותיכם שלא נתלה אותו בעומר ובמנחה חדשה, הוא טעם חדש שלא נזכר בגמ'.

וכנראה, דהרמב"ן כיוון דבריו בכאן, לפי שברין חדש כתיב נמי בסיפא דלחם וקלי וכרמל, ויקרא—כג, חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, דכיון דכתיב לדורותיכם, ממילא הוי ידעינן דנוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ הגם שהיא חובת קדקע, ולמה כתבה התורה בכל מושבותיכם, וכן מפרש הרמב"ן קושיות הש"ס הנ"ל בקידושין מושב דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה ליי, משום דגבי חלב ודם נמי כתיב חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, ועל זה משני הגמ', משום דבענינא דקרבנות כתיבי, כן נמי מתרץ הרמב"ן על חדש, למה הוסיפה התורה ניב מושבותיכם, דללמד שנוהגת בחוץ לארץ ידענו מדורותיכם, אלא ע"כ, בא ללמד שלא נאמר שחדש תלוי בעומר ובמנחה חדשה, וככן שפיר מקשה דא"כ, איך דרשו חז"ל מחקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם למעט מינוי דיינים בזמן שאין בית, הא הגיבים לדורותיכם בכל מושבותיכם דרשינן לרבות ולא למעט, ועל זה מסיק דאה"נ דהמקרא בא לרבות.

האנוס שכת"כ, פרשת אמור משמע דאי אפשר לדרוש איסור חדש בחז"ל מדורותיכם, דגדסינן התם בפסקא יא—יא, חוקת עולם, לבית עולמים, לדורותיכם, שיהוג הרבר לדורות, בכל מושבותיכם, בארץ ובחוץ לארץ, ומפרש הנובי

אפשר דנתישב מזה לפיכך מכר בסתם. ורבא פסק דאולינן
 כתר השתא היינו שאנו אומרים שכל מה שעשה לא על דעתו
 הראשונה עשה אלא אולינן בתר השתא לומר דמכיון שמכר
 סתמא ולא התנה בודאי חוד מדעתו הראשונה והנה לפי הכלל
 הנ"ל לגידסת הרמב"ם בדין היי שרבא יפסוק דאולינן בתר
 מעיקרא דאנו סהדי שמעיקרא דעתו היתה שלא למכור אלא
 על מנת לעלות לארץ ישראל וזה שהקשו כגמ'. מנא ליי לרבא
 הא. כלומר דוקא לרבא מנא ליי הא דלפי שיטתי היי. צריך
 לפסוק דבטל המקת אלא בע"כ. דאפילו במקום שאנו סהדי
 שבך היא האמת ואפילו הלוקח מודה שגם הוא ידע שהמוכר
 טרח לעלות לא"י וגם הוא ידע מזה לכל זאת אינו מועיל
 משום דכל זמן שלא פירוש בפיו מה שבלבו. אינו מבטל את
 המקת. דכיון דלא פריש מעולם מה שבדעתו. אין כאן מעיקרא
 בלל. ובכן השאלה מנא ליי דין זה.

לדף כ"א. במלאכת חובל

בפנינו כתבתי מענין תולדה לתולדה במלאכת שבת. והנני
 להעיד במה שכתבתי בענין זה אנכי אורחא במלאכת
 חובלן בתוס' כתובות דף ה: ד"ה דם מיפקד פקיד. וכן בתוס'
 פרק כלל גדול פירשו כי נטילת הדם היינו נטילת נשמה כי
 הדם היא הנפש. אבל אין לפרש דנטילת נשמה היינו שמחליש
 אותו הדבר שחובל בו. דגבי דם בתולים מה צריך לחלישת
 האשה ובמילה מה צריך לחלישת התינוק. אלא לנטילת הדם
 קרי נטילת נשמה. ע"ש.

וצריך להבין מה איסור יש בנטול הדם הא כל מלאכת שבת
 ממשכן גמרינן ובמשכן לא היו נוטלים אלא דם הלזון
 ועל דם זה אינו חייב משום נטילת נשמה כמו שכתבו בתוס'
 שבת ע"ה. ד"ה. כי היכי וכן בתוס' כתובות ובע"כ. צריך
 לומר דבמשכן היו ממייתים את האילים מאודמים. כמו שכתב
 רש"י שם ר"ה שוחט משום מה מוזיב וזה היא נטילת נשמה
 ממש שנטול את חיות הדבר שממיתו. ותולדה לזה היא היבי
 שנטול הדם הגם שאינו ממייתו משום שהדם היא הנפש. נמצאת
 אומר שהמתת הדבר הוא האב ונטילת דם הוא תולדה. וכן
 מבואר בירושלמי פ' כלל גדול חבורה אב. שחיטה תולדה ושם
 בפ' במה מדליקין יש פלוגתא בזה דר' לעזר ור' יוחנן ע"ש.
 וצריך ביאור במה פליגי ומה היא סבת פלוגתתם.

ונראה דהנה בהא רש"י הנ"ל בשבת ע"ה שכתב דאילים
 מאודמים בחניקה סגי אמאי לא נאמר מכח סברא
 דלא חנקו אלא שחטו. רהגם דעור של נבילה טהורה הובשר
 למלאכת שמים. אבל לכתחלה אין שום סכרא לומר דחנקו.
 הלא בקרבנות אמילו בדעיבד מעכב רבר שאינו מן המותר
 בפיך ואיך יכשירו לכתחלה לחנוק לצורך המשכן. ואפשר
 דאתיא כמ"ד רבמרבר הותר לישראל בשר נחירה וא"כ במשכן
 תניקה היתה כמו שחיטה ושפיר פירי רש"י דבחניקה סגי. א"כ
 לר' ישמעאל רפליג על רע"ק וסובר דלא הותר להם בשר
 נחירה במדבר ונחירתן לא זו שתיטתן בע"כ יסבור דשחטו
 את האלים מאודמים וא"כ שחיטה במשכן הוי באלים מאודמים.
 וי"ל דזו היא הפלוגתא בירושלמי שבת פרק ב—ה. אי שחיטה

אב או תולדה דפליגי בפלוגתת ד"י ורע"ק לענין בשר נחירה
 במדבר.

אלא שיש לספק מה דינו אם מחליש את הדבר ואינו ממיתו
 ואינו מוציא דם. דמדברי התוס' הנ"ל. משמע דלפיכך
 אין לפרש מטעם החלשה דגבי דם בתולים מה צורך יש
 לחלישת אשה וגבי מילה מה צריך לחלישת התינוק. אבל בדבר
 שיש בו צורך בהחלשה נראה שהחלשה היא משום נטילת
 נשמה. ותהי' א"כ החלשה תולדה דהמתה כמו שנטילת דם
 היא תולדה דהמתה או נאמר דהחלשה הוי תולדה דנטילת
 נשמה דהיינו נטילת הדם ונטילת הדם תולדה דחובל. וזה תלוי
 אם אמרינן ריש תולדה לתולדה במלאכת שבת. כמו שצידדתי
 בספרי כמה פעמים. ראה בדף כ"א.

ו"ו ראי' לזה. מהא דאיתא בתוס' רי"ד פרק האורג ק"ו. דחובל
 הוי תולדה דשוחט דכיון דחבלה לא הדרה לעולם
 כדהוית מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא. עכ"ל. מבואר
 דאכ הוא היכי דקטלה ובודאי הטעם שכך היתה העבודה
 במשכן לחנוק את האילים מאודמים ובאם אמרינן מה לי קטלה
 כולה מה לי קטלה פלגא דגם קטלא במקצת הוי תולדה א"כ.
 החלשה בלא דם גם כן קטלא במקצת אית ב"י ותוי תולדה.

הגם שסברא זו דמה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא
 מצאנו בש"ס בפ' דם נדה דף נ"ה דוקא גבי דם
 דבשם שדם ההרוג קרוי משקה שנאמ'. ודם חללים ישתה כך
 של מכה וחבורה קרוי משקה דמה לי קטלה כולה ומת לי
 קטלה פלגא. אבל אם אמרינן דהאב של מלאכה זו היא המתה
 על ידי חניקה כמו שפ"י רש"י דאילים מאודמים בחניקה סגי
 הרי דלא מצריכינן בלל לדם.

והנה באינ' ס' קצ"ח כתב בפשיטות דדעת התוס' הוא דאין
 בהחלשה משום נטילת נשמה. אלא משום שנטילת
 הדם היא נטילת הנפש. ולפע"ד אפשר לפרש כנ"ל בדברי
 התוס' דהיכי דהחלשה הוי לצורך או יש בהחלשה משום נטילת
 נשמה כנ"ל רמה לי קטלה פלגא ומה לי קטלה כולה. אלא
 דבאם אין לו צורך בהחלשה כגון בדם בתולים ובתינוק או אין
 בהחלשה משום נטילת נשמה אלא דוקא באם נוטל הדם.

ואפשר שיש לחלק דדוקא נטילת דם ובן חבלה בנצרך הדם
 משום שאינו חוזר לעולם. כלשונו של התוס' רי"ד
 דחובל הוי תולדה דשוחט רכיון רחבלה לא הדרא לעולם כדהוית
 מה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא. אבל החלשה אפשר
 דחוזרת כדהוית מעיקרא לפיכך אין זה משום נטילת נשמה.
 אלא דא"כ. היי להם להתוס' לדחות זאת ולמה להם לומר
 משום דמה צורך יש בהחלשת האשה וכ"ו.

לדף כ"ה בענין הטמנה בדבר המוסיף הבל

לאחר שכבר הרפסתי את רף הנ"ל ראיתי בפסח"ש להרמב"ם
 בריש במה טומנין שהקשה אמאי אסרינן הטמנה
 בדבר המוסיף הבל אפילו בשבת הא הוי חימום שלא על ידי
 תולדות האור. והיא הקושיא שהקשיתי בפנים בדף הנ"ל. ותירץ
 הוא ז"ל דחיישינן לשמא ירתיח כלומר על ידי תוספת הבל
 הקרירה תעלה רתיחה בשבת וגודינן שמא על ירי כך אתי
 להרתיח על גבי אור ממש והוי מבשל בשבת. ואף דזה תא

לדף ל-ב: הבא במחזור.

בפניו סלפתי לטעמא דרבה דהיתר הריגת את הבא במחזור
הוא משום הבא להרגך השכם להורגו. איכ' לר"י בן
שאל דהרודף אתר חבירו להרגו ויכול להציל באחד מאיבריו
ולא הציל נהרג. מי גרע זה ממסירת ממונו ליד החותר. ואפשר
לו שיציל את עצמו ע"י ממונו. וכי בשביל הפסד ממון התירה
התורה להרוג אדם מישראל. ע"ש.

ועתה בתחיתת ספרי ראיתי באבני נזר הלכות תשעה באב.
ס' תכ"א—י"א. שהקשה אמאי מותר לבעל הבית
להרוג את הגנב הבא במחזור אפילו בשבת. הלא אם לא יעמיד
הבעל הבית נגד הגנב. לא יהרגנו. ופסידא רממונא אינו דוחה
שבת. וחירץ היא ז"ל. דאפילו אסור לו לבעל הבית להרגו את
הגנב בשבת משום איסור שבת. לכל זאת מותר לו להבעל בית
לעמוד כנגד הגנב. שמא יציל את ממונו בלא הריגתו. רמותר
לו לאדם לסכן עצמו כשביל ממונו. כמו שפסק הגדוע ביהודה
שמותר לו לאדם לסכן עצמו כשביל פרנסתו. וראיתו מקרא
דואליו הוא נושא את נפשו. עלה באילן ונפל וכו'.— כזננו
לתשובת נביאי תנינא. ירד. ס' י. וכיון שמכל מקום מותר
לעמוד כנגדו. ואחר כך נעשה סכנות נפשות ודוחה. לא חשיב
כמתנה לעבור על השבת כיון רתחילת עמידתו כנגדו אינו
רוקא על סמך שיהרוג את הגנב. ע"ש.

ומדלא הקשה מרן זצ"ל אמאי מותר להרוג את הגנב משום
פסידא רממונא. הא איסור רציחה היא יותר קשה
מחילול שבת. שמע מינה דסברתו היא דאיסור רציחה חותר
לגמרי בזה שבא במחזור. והטעם משום דאין אדם מעמיר עצמו
על ממונו. ולא אמרה תורה דבר שאי אפשר לאדם לקיימו. ולכן
לא אמרה תורה שימסור את ממונו בלי לעמוד נגד הגנב. ולכן
התירה התורה להרוג מיד כשבא במחזור. מפני שירדה תורה
לסוף דעתה של אדם שלא יוכל להעמיר עצמו. והוי סק"נ.
הבא להרגך השכם להרגו. ואיכ' לא ידעתי מה קשיא הוא
משכת. אם זה הוי סק"נ. אם כן גם שבת חותרה.

ועוד מה שלא זכיתי לחבין כלל בדברי האי"נ הג"ל. הוא מה
שמתרץ ש"כיון שמכל מקום מותר לעמוד כנגדו.
ואחר כך נעשה סכנות נפשות ודוחה לא חשיב כמתנה לעבור
על השבת. איכ' לפ"ו יוצא מכאן דין חדש. שאסור לו לבעל
הבית להרוג את הגנב הבא במחזור כשבת. אלא מתחילה מותר
לו רק לעמוד כנגדו. ואז כשנעשה סכנת נפשות מותר לו לבעל
הבית להורגו. ודבר זה לא שמענו. והא התורה התירה להרוג
את הגנב מיד כשבא במחזור בלא שום תנאי. וצ"ע.

לדף ל-ב: בדן רודף.

הבאתי מהירושלמי בפרק בן סור"מ. רודף שנעשה נרדף מה
להציל הרודף בנפשו של נרדף. דנראה דהשאלה היא
אם זה שהי נרדף נעשה עכשו רודף ומותר להרוג או שמא א"ל.
דין רודף מפני שאין זה מאשמתו מה שהבירו רורשו. ועל ידי
כך הרודף עשה את הנרדף לרודף. אכל בכל אופן זה פשוט

גזירה לגזירה לכל זאת גזרו דאי לא הא לא קיימי הא וכולה
הדא גזירא היא. ע"ש. ולפי זה אין שום מקום לצדד להחית
הטמנה בתבשיל שנתבשל כחמה כמו שצידדתי בפנים כי כל
עיקר הגזירה היתה בחימום שלא על ידי האור.

לדף כ"ז: מכבה גזלת של עץ

בדף כ"ז: הבאתי את דברי הבעל מגדל עז. שכתב שאין
מביאין רא"י מהמכבה למבעיר. ואינה חובה שיהיו ב'
הפכים בחיוב. פירוש הגם שהמכבה גזלת של מתכת אין
בה משום כבוי אבל המבעיר את המתכת יש בו משום המבעיר.
ע"ש. והתעוררתי מהא דדיש פרק כל הכלים.— שבת קכ"ב—
דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין אכל לא מחזירין.
והל לול של תרנגולים לא נוטלין ולא מחזירין. בשלמא של
לול של תרנגולים קסבר כיון דמחברי בארעא יש בנין בקרקע
יש סתירה בקרקע. אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי
קסבר. אי קסבר יש בנין בכלים יש סתירה בכלים. ואי אין
סתירה בכלים אין בנין בכלים. ע"ש. ולפי דברי בעל מגדל
עז הג"ל. מאי קשיא. שמא אין סתירה ויש בנין בכלים.
כשם שאין כבוי ויש מבעיר במתכת. אלא ע"כ דכללא היא
בשבת שצריך להיות ב' הפכים בחיוב.

ואולי סברת הבעל מגדל עז שאינה חובה שיהיו ב' הפכים
בחיוב. היא דוקא במכבה ומבעיר ולא במלאכה
אחרת. וטעמו של דבר. משום דחוינן דאפילו מאן דסובר
הבערה ללא יצאה לכל זאת מכבה חייב חטאת וסקילה. ע"י
בתוס' ישנים שבת—כ"ט ע"ב— שהביאו מפרק ספק אכל.
דבהריא פטר ר"י בהבערה ומחייב בכיבוי. איכ' אין הבערה
תלוי בכיבוי. אבל בשאר מלאכות אפשר דבאמת בעינן ב'
הפכים בחיוב כמו בונה וסותר. מוחק וכותב. ואידך.

ו"ש להעיר עור מהא דשבת ק"ו: אמר אב"י האי מאן דחלש
פיטרא מאונא דהצבה מחייב משום עוקר דבר מגידולו.
מתיב רב אושעיא התולש מעציץ נקוב חייב ושאינו
נקוב פטור. התם לאו היינו רבויה הכא היינו רביתיה. ופירוש
רש"י: ושאינו נקוב פטור. משום דלא מחובר בקרקע עולם הוא.
לאו היינו רביתיה דאין רדך זריעה שם אבל אלו שאמרנו
הוא עיקר גידולו. עכ"ל. מבואר מסיר' רש"י. שאין החילוק
משום דעציץ שאינו נקוב כחלוש רמי. ואונא רחצבה כמחובר
דמי. כמו שמפרש שם הר"ה. אלא אין רדך זריעה בעציץ שאינו
נקוב. ולפיכך לא שייך ב"י קוצר או תלוש. דכל שאין בו זריעה
אין בו תלישה. אבל באונא רחצבה שאין שם זריעה כלל אלא
מעצמו גדל. אין זה חסרון שאין רדך זריעה בכך. דהחסרון
הוי רק באם יש אפשרות לזרוע כדרך הזורעין וזה זרע שלא
כדרך הזורעין או אין זה בכלל זרוע וממילא אינו בכלל קצירה
או תלישה. אבל בדבר שאין כאן רדך זריעה כלל לא שייך
לומר דהוי חסרון משום שלא כדרך זריעה וממילא אין כאן
חסרון בקצירה. הרי מבואר דקצירה תלוי בזריעה שאם אין
כאן זריעה אין כאן קצירה. והוא דלא כדעת המגדל עז אלא
חובה שיהיו ב' הפכים בחיוב. וראה מה שכתבתי בענין זה
בסימן א. דף ח—ט.

שמעתה אין להרודף הראשון דין רודף שיהי' מותר לאהרם להרגו ואפילו הנרדף הראשון אסור לו להרוג את הרודף, כי עכשו באמת אין הוא רודף, ודומה הדבר לזה שרדף אחר חבירו להרגו ולא הרגו, ולמחרתו כשיוצא הרודף לשוק, וכי תעלה על דעתך שמוותר להרגו בשביל שהי' אתמול רודף ולא הרג.

ולפי זה קשה לי בדברי רש"י בסנהדרין ע"ב: ד"ה. לפקח עליו את הגל, שכתבו: אם כשהי' חותר נוסל עליו את הגל מספקין עליו היכא דלא בא על עסקי נפשות, אבל אם בא על עסקי נפשות כיון ניתן להרגו בלא התראה גברא קטילא היא משעת חתירתה. עכ"ל. ובעל כרחך מיירי דלא נפל הגל על הנרדף גם כן, דאם כן מותר לפקח את הגל בשביל הנרדף, אלא דהגל נפל על החותר בלבד, וממילא אין מציאות מעתה שיהי' הוא רודף דהא הוא תחת הגל ובעל הבית הוא מחוץ, ואמאי אין מספקין עליו מעכשו את הגל, הא זה דומה למי שרדף אחר חבירו ולא הרגו, דאמרינן דאח"כ. אין עליו דין רודף, ואפילו הנרדף עצמו אסור לו להרגו, ולא גרע מרודף שנעשה נרדף.

ואין לומר דכוונת רש"י היא משום דאסור לחלל את השבת על גברא קטילא, דהא גוסס בידי אדם הוא גברא קטילא, וההורגו פטור, ולכל זאת מחללין עליו את השבת דהא אין הולכין בפק"ג אחר הרוב, וכן מפורש בתוס' גדה מ"ד: ד"ה. איהו מיית ברישא. ע"ש. ואין לחלק ולומר דגבי גוסס, אמרינן דההורגו פטור, אבל גבי רודף מצוה להרגו לכן אין כאן מצוה של פק"ג. עד שיהי' מותר לחלל עליו את השבת, דהא הסבדנו לעיל דאין על זה שתחת הגל דין רודף לאחר שאי אפשר לו להיות רודף.

לכן נראה, דשאני הכא מהא דירושלמי גבי רודף שנעשה נרדף, דהתם הכוונה, שהרודף חדל ואינו רוצה באמת להרוג, והנרדף הראשון נעשה עכשו דודפו, אבל גבי האי דינא דרש"י הנ"ל, באמת זה שבא במחירת להרוג, גם עכשו כשנפל עליו הגל הוא חסץ להרוג אלא שאינו יכול כי הגל מעכבו, וסוגיא זו אולא כרבנן דפליגי על ר"י בן שאול האומר דביכול להציל את עצמו באחד מאיבריו אסור להרגו, דהא זה שנפל עליו הגל לא גרע מיכול להציל איצ באחד מאיבריו, ואמאי הוא בר קטלא דיהי' אסור לחלל את השבת עליו, אלא ע"כ, כרבנן דפליגי עליו, ולדבריהם גם זה שתחת הגל הוי רודף גמור ובר קטלא—כלומר, מצוה להרגו, ולא כגוסס בידי אדם שאין מצוה חלילה להורגו אלא שרק ההורגו פטור— ואסור לחלל את השבת.

ומדברי רש"י הנ"ל יש לפשוט מה דקמיבעיא לי, לרבנן דר"י בו שאול, דסברי דאע"פ שיכול להציל את עצמו באחד מאיבריו, והציל בנפשו של רודף דאינו נהרג, מה דינו, אם בראשונה הציל את עצמו באחד מאיבריו, היינו שקטע את ידו של הרודף, ואח"כ, הרגו, אי גם בזה פטרי רבנן, והאיל דהרודף התיר עצמו למיתה, או שמא גם רבנן מודי דנהרג עליו, והם סוברים דמותר לו להציל עצמו בכל אופן שהוא רוצה בין בנפשו בין באחד מאבריו של הנרדף, אבל לאחר שהציל עצמו באחד מאיבריו שוב אסור להרגו, דהא אין כאן שום סכנה

יותר שזה הרודף יהרגנו דהא כבר נקטע ידו, ומדברי רש"י הנ"ל משמע דאפילו לאחר שהציל עצמו ועברה הסכנה גם כן בר קטלא הוא, דהא כשנפל הגל על הרודף, אין שום מציאות של סכנה, ולכל זאת כתב רש"י, דבר קטלא הוא ואין מחללין עליו את השבת, ולפי זה יוצא דר"י בן שאול אינו דורש דרשה זו דמים לו בין בחול בין בשבת דהא אי אפשר אליבי לומר דאיצטרך הך דרשא לפקח עליו את הגל, דהא אפילו בזה שאין לו דמים, היינו כשבא על עסקי נפשות ונפל עליו הגל, גם כן מספקין עליו את השבת, דהא על ידי נפילת הגל עליו עברה הסכנה, ולא גרע מהציל את עצמו באחד מאיבריו של הרודף.

לדף לג: מבשל דבר שכבר נתבשל כמאכל ב"ד, ודבר שנאכל חי, שליטה.

בפנים חקרתי באיכות מלאכת בישול, אם הוא העדר הקשות או ישות הרכות. ע"ש. ויש להוסיף שכמו כן גבי אפיה, שעיקר המלאכה היא לעשות מדבר רך, דבר קשה, כי העיסה רכה והפת קשה, וגם שם יש העדר הרכות ואח"כ בא ישות הקשות, וזו היא פלוגתא ד"א וחכמים אם בקרימה כל דהוא חשיב אפיה, משום דקרימה כל דהוא כבר פעלתה האפיה על העדר הרכות, או דבעינן ישות הקשות ובקרימה כל דהוא אין כאן עדיין ישות הקשות, וכלחם הפנים הכול מודים דבעינן ישות הקשות. ע"י בסוגיון כ"י, ובמה שכתבתי בפנים.

והנה בדברים הנאכלים כמות שהן חיין, רבו הדעות אם יש בו משום מבשל מדאורייתא, ומקוד הדבר הוא בתוס', שבת מ"ח, ד"ה. דזיתים מסקי הכלא, שכתבו דמותר לשים תפוחים אצל האש סמוך לחשיכה אע"פ, שלא יוכלו לצלות מבעוד יום, דנאכלין טפי כמות שהן חיין מתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי דשרי, ואם הטמין תפוחים עם הקדירה אסור להחזיר כרים וכסתות על הקדירה שעמהן או להוסיף על אותן כרים אע"ג דאם אין שם תפוחים מותר—דאם מחזיר קודם שנתבשלו נמצא מבשל בשבת. ע"ש. ועי' בש"ע ד"ה, ובס' שי"ח, ובאגלי טל מלאכת האופה שמכרר כל השיטה בארובה.

והנה זה ברור שדבר הנאכל כמות שהוא חי אם יש בו משום מבשל או לא תלוי בזה אם יש בישול בדבר שנאכל כמאב"ד, ולפי סברתי הנ"ל, מובן היטב שדבר הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום קשות, דאלמלי היי' קשה אי אפשר הי' לאכלו, אלא שאין בו ישות הרכות, והעין רואה, שתפוח חי נאכל, משום שאינו קשה, ותפוח מבושל או צלוי רך ביותר, ממילא לשיטת הסוברים דבישוח הרכות אין בו משום בישול, גם בדבר הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישול, ולפי שביארתי בפנים שיטת התוס', שאין חיוב בבישול אם הבישול פועל דק על ישות הרכות, שפיר מובן טעמם בהא דהג"ל שאין בתפוחים משום בישול, ומה שכתבו שאם הטמין תפוחים עם הקדירה ואם מחזיר הכסוי קודם שנתבשלו נמצא מבשל בשבת, בודאי כוונתם או בתפוחים שהם קשים כגון תפוחי היער, — עי' מג"א, שי"ח, — דרק תפוחים קשים מטמינים בתוך הקדירה, מפני שצריכים בישול גדול, או אפשר דנותנים התפוחים אפילו הרכים בתוך הקדירה, בכדי שיתנו

טעם בהתבטל שבקדירה, ולזה צדיכים בישול גדול עד שיתנו טעם בהקדירה, וא"כ אינו מועיל מה שהם ראוים לאכילה בלא בישול, דהא הם נתונים בקדירה לשם נתינת טעם בהתבטיל, ודוקא על ידי שיתרככו יתנו טעם, ובאופן כזה יתחייב משום מבשל אפולו כשהם ראוים לאכילה בלי הבישול.

וְרָאִיתִי בספר עדוגת הבשם מאת הגאון ר' משה בן עמרם מחוסט, בסי' פ', א"א, שהביא בשם החת"ס, בהגהות על ש"ע, בסי' ש"ח, שהקשה על שיטת הרדב"ז, ודבר הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום מבשל מדאורייתא, מהא דאמרינן, דהמגלגל ביצה חייב חטאת, וביצה נמי דאוי לגומעה חיה, ע"ש, והנה אין לפני כעת ש"ע אם הגהות חת"ס, ולא אדע מה שכתוב שם, והגני כותב רק לפי מה שמוכא בספר עה"ב, ולפי ענין, אין כאן שום סרך קושיא, והוא לפי ההסבר שלי תג"ל, דאפילו מאן דטובר דהמבשל דבר שנתבשל כבר כמאב"ד פטור, יודה דהמגלגל ביצה חייב חטאת, דעד כאן לא פטור המבשל דבר שנתבשל כמאב"ד, משום דאין הבישול פועל כלל ברבר חדש, אלא שמוסיף רכות, דהערך הקשות שהיא תחילת הרכות כבר נעשה, ועתה הוא מוסיף את ישות הרכות, שהיא הוספה בזה הפעולה עצמה שכבר נעשית, ועל זה אין חיוב חטאת, כי עיקר הפעולה כבר נעשית היינו ההערך של הקשות, וכן הדין ברבר שנאכל כמות שהוא חי, אכל המגלגל ביצה, הלא פעולתו היא לעשות מביצה זו שהיתה רכה בתכלית הרך, דבר קשה, כי כך הוא מטבע הביצה—הפוך מכל שאר דברים—שכל עוד שהיא מתבטלת הרי היא נעשית קשה, וא"כ, אין הפעולה זו הנעשית בשבת הוספה על דבר שכבר חי, אלא פעולה לשטת הדבר מרץ לקשת.

וְנִזְהוּ שיש להקשות היא מה שהקשה מרן זצ"ל באג"ט, מלאכת האופה, הא מים ראוין לשתותן חזין, ולפיכך אין במים משום בישול עכ"רם, כדאמר ל"י ר' נחמן לדרו עברי איתי לי מיא דאחיס קפילא ארמאה—בסוף פרק במה טומנין—ולכל זאת מפורש בפרק המביא רחייב משום מבשל על המים, ע"ש, שתירץ לפי דרכו, ברב גאונותו, אולם לפי אשר הסברתי בפנים אין כאן קושיא, דעל המים חייב בשבת משום מבשל על אשר תיממו בלבד, ואין זה רומה לשאר דברים שיש בהם משום הערד הקשות וישות הרכות, אלא בישול במים הוא החימום.

וְהִנֵּה לפי מה שהסברתי לעיל לתרץ קושיית החת"ס, צריך לבאר מה זה דאמרו בש"ס ל"א, אמר ר' יוסף גילגל חייב חטאת אמר מר בריה דרבינא אף אנן נמי תנינא כל שכא בחזין מלפני השבת—שהדחתן זו גמר מלאכתן ש"מ, ומה שייכות יש לגילגל ביצה שחייב משום מבשל ממש—לפי סברתי הג"ל שעושה מרץ קשה—אל מליח ישן וקוליים האינספנין שהדחתן זו גמר מלאכתן, אבל המלאכה היא לרכך, והיא הוספה על הרכות שהי' מקודם.

אֲרַם לפי השיטות הנ"ל דרבר שראוי לאכלו חי אין בו משום בישול, הי' אפשר להעמיס הפשט בהגמ"י הנ"ל, דהמגלגל ביצה בשבת חייב חטאת משום מבשל, הגם שהביצה דאוי לגומעה חי, משום השינוי שנעשה בה על ידי הבישול שנעשית קשה, אלא שבירושלמי ע"ז מבואר דדבר שיכול לחזור

לכמו שהי' לא חשוב בישול לענין בישולי עכ"רם, מתבאר מזה, שהבישול אמתי הוא זה שמתקיים ועומד בלי שינוי, וממילא נשמע שבישול שאפשר לחזור ולבשלו עוד, גם כן אינו הבישול הכי גמור, דכשם שאין בישול באפשר להחזירו כמו שהי' קודם הבישול משום שאין הבישול דבר המתקיים, כן נמי באפשר לחזור ולבשלו עוד, אינו הבישול המחלט, דהא אפשר שתבישול העכשווי לא יתקיים, ואין לדחות ולומר, דכשיתבשל ביותר לא יתבטל הבישול העכשווי, אלא יתוסף בישול על הבישול העכשווי, דהא כפרק הבונה אמרינן דהחק קפיזא בקבא הוי מלאכה המתקיימת משום שיש שמקיימין כך, הא לא הכי, אמרינן דההוספה מבטלת את הקפיזא, ע"ש, ובכן ההסבר בגמ', דלפיכך המגלגל ביצה חייב משום שפעל פעולה בבישול, ופעולה זו אי אפשר להחזירה יותר, דהא אי אפשר לעשות מביצה מברשלת שתהי' רכה כמו שהיתה, ולכן פעולה זו שמה פעולה הגם שבלתי הפעולה הי' הביצה ראוי' לאכל תי' ועל זה מביאים דא"י ממלית הישן וקוליים האינספנין שהדחתן זו גמר מלאכתן, כלומר, לאצר שהודח אי אפשר לעשות בו שום פעולה יותר, אלא הדחה זו היא בישולו משום שעל ידי הדחה זו הוא מתוקן לגמרי בתיקון שאין אחריו שום תיקון יותר, כן נמי הביצה לאחר שנתגלגלה אי אפשר לתקנה יותר, ולא להחזירה לקדמותה, ותיקון כזה הוי פעולה גמורה וחשובה מלאכה, וזה מה שאמרו מדקרי ל"י, גמר מלאכתו ש"מ, זה בישול, כלומר, גמר מלאכתו שאי אפשר לעשות עוד מלאכה אחריו, — ודברי הלבוש בסי' ש"ח, שהכוונה, גמר מלאכה מכה בפטיש, ידוע—

וְנִזְהוּ מתבאר מה דאמרו בירושלמי דהשולק חייב, והקשה באג"ט למה ל"י חתנו השולק, ממני"ם, אם לא הי' מבושל מקודם, מכי בשלו חייב, ואי כשהי' מבושל כבר הלא אין בישול אחר בישול, ולפי הנ"ל ניהא, דהגם דאין בישול אחר בישול, היינו בשאין הבישול השני פועל כלום, ואין כזה שום פעולה חדשה, אלא שעשאו יותר רך, הלא גם עתה יוכל לבשל עוד יותר ולעשותו יותר רך, אבל שליכה זו היא בישול שאי אפשר לבשל יותר, וא"כ, פעלתה השליכה שגמרת את מלאכת הבישול לכל סרטיו שאי אפשר מעתה לבשלו יותר, ודומה למגלגל ביצה ולמדית את קוליים האינספנין שחייב משום גמר מלאכה, כלומר פעל פעולה האחרונה שאין לעשות בה מעתה שום פעולה יותר.

לדף ל"ו. שור של אדם טריפה.

בְּדֵ-הוּ, ובהא ענינא, הבאתי דברי הרמב"ם ד"ל בסי'—ז— מהלכ', נזקי ממון; שור שהוא טריפה שהרג את הנפש או שהי' השור של אדם טריפה אינו נסקל, שנאמר וגם בעליו יומת, כמיתת הבעלים כך מיתת השור, וכיון שבעליו כמת הם חשובים ואינם צדיכים מיתה פטור, ובהשגות: א"א, ואם בפני בית דין הרג נהרג משום ובערת הרע, עכ"ל, וכתבתי לתרץ דלפיכך השמים הרמב"ם דין זה, משום דבבהמה אין מן הצורך להודגה, דאם ישחטנה גם כן יתקיים ובערת הרע, ע"ש.

וְנִזְהוּ פקדתי, שמא אין מקיימין מצות ובערת הרע במה ששוחטין את הבהמה, דאפשר שיש מצוה לעשות פעולה לשם ובערת הרע, אכל שחיטה אין זו פעולה לשם

מעשה. כגון תדביק פת בתנור, דאין כאן חסר שום מעשה. אלא אם ינית את הפת במצבה העכשווי מאיליה תאפה ויתחייב. או לא הוי התראת ספק, אבל כשחסר עוד מעשה ותי התראת ספק, וצידדתי במוחק על מנת לכתוב אם אפשר להתרותו, ע"ש.

והרא"י להעיר, מהא רירושלמי ע"ז—ד', החוצב צלם לע"ז, ומתרינן בו על כל סיתות וסיתות, החזנה, דלאחר שיגמור כל הסיתות, יתחייב למפרע על כל סיתות וסיתות, דהא כל זמן שלא נגמר הסיתות, והאכן מחובר הלא אין עליו שם ע"ז, כדדשינן בחולין מ' וכע"ז מ"ד, דאין ע"ז במחבר, ע"ש. בתוס' ורש"י, ותקשה גם כן היכי אפשר להתרות בו על כל סיתות וסיתות, הא עד הסיתות האצ"ח אין כאן שום איסור, ויכול לסתת את האבן כל השנה כולה ולא יתחייב עד הסיתות האחרון העושה תלוש וממילא כל הסיתות מחוסר מעשה היינו המעשה של הסיתות האצ"ח, ובדין שלא יהי אפשר להתרות אלא על סיתות האצ"ח כלבד, וקשה לומר דהירושלמי אזל אליבא דמ"ד, התראת ספק שמה התראת.

וצ"ל לומר והכול חשיב מעשה אחד, היינו שכל הסיתות הן מעשה אחד, הגם שלענין עונש כל סיתות לעצמו הוי מעשה, אבל אין זה נכלל בהסיון מעשה כמו בהורדת פת, דהא חזינן דכוננו ורצונו לסתת, מה שאין כן גבי הורדת פת דהמעשה החסירה היא להיפך ממה דחזינן כוננו, דהא חזינן שהוא מרביק את הפת בכדי שתאפה, והורדת הפת היא מלאכה שלא תאפה, ויש להאריך בזה הרבה.

ובב"ב גיטין ל"ג, ד"ה, ואפקעינהו, הקשה רבינו שמואל דהיכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזינתה והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גם ויבטלנו, ועוד יכולים ממורים ליטרה, ואומר ר"ה, דכי האי גונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן וכששולחין גט אין מבטלין, ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשו נשואה, דאם לא בן נזיר שהיי שותה יין או מטמא למתים דאם אמרו לו אל תשתה חייב על כל אחת ואחת — נזיר, מ"ב—הא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירתו, עכ"ל.

ול"פ רב"י רביב"א בתוס' שבת תג"ל, מה הקשו בגיטין, הלא האיסור אינו מחוסר מעשה, דהא זו שזינתה עשתה האיסור בלי שום חסרון של מעשה, והביטול של האיסור תלוי במעשה, היינו שישלח לה בעלה גט, ומכ"ש, שמעשה זה אינו בידה של האשה אלא ביד הבעל, וכן גמי גבי נזיר ששתה יין הלא אין האיסור מחוסר שום מעשה וביטול האיסור היינו השאלה תלוי במעשה של אחרים, היינו החכם שיתיר לו, ולפי הנ"ל יונת, דדוקא במקום שהמעשה החסר הוא להיפך מרצונו ומכוונתו של האדם, כגון גבי הרביק פת בתנור, דאין נאמר דהוי ספק שמא יוריד את הפת, הלא כוננו שתאפה ואם יורידנה לא תאפה, אבל כגט לאחר שזינתה, אין הגט מבטל את חפצה לזנות, אלא יועיל לפוטרה מעונש, והלא היא אינה חפצה בעונש, וכן כנזיר ששתה יין אם ישאל על נזירתו אין זה התנגדות לרצונו לשתות, דהא כבר שתה, אלא פעולה להפטר מעונש, והבן.

ובערת, דהא סוף בהמה לשחיטה, ואין שום היכר במה ששוחטה שזה למען קיים מצות ובערת.

אולם נזכרתי דגמי מפורשת היא שיוצאין מצות ובערת הרע על ידי שחיטה, והוא בחולין ק"מ, רבינא אמר הכא במאי עסקינן בעוף שהרג את הנפש, ה"ד, אי דגמר דינא בר קטלא הוא, אלא קורם גמר דינא ולמאי אי לשלות, בעי לאתוי לבי דינא וקיומי ובערת הרע מקרבך, אלא לשחיטה, פ"ר רש"י, דאי משום ובערת הרע הרי מבוזע מן העולם הוא, עכ"ל. הרי מפורש רגם על ירי שחיטה מקיימין מצות ובערת.

והנה בחיבי מיתות יש שני ענינים, האחד לבער הרע מתוך ישראל, וה"ב, לענש את החוטא, והוא מה שאנו מצווים על הדינים, ובמנין המצות יש מצוה מיוחדת שלא לענש כשבת, כלומר שלא לדון את המחוייב מיתה, ובחינוך פרשת ויקהל מפורש שהבי"ד עוברים בלאו אסילו לא נעשה מעשה אלא על הדין כלבד, ע"ש, וזו המצוה היא לענש את החוטא בעונש הראוי לו, אם למכות או למיתה או למזון, ואם למיתה היינו רוקא במיתה הראוי לו, אלא שבאם אי אפשר להמיתו במיתה הראוי לו, אז ממיתין אותו בכל מיתה דאפשר, בכדי לקיים מצות ובערת—ועי' בא"ג א"ה, ס' רכ"ח—ובשור טריפה או של אדם טריפה, הלא אי אפשר לקיים את המצוה לעניש את החוטא, כי מצוה זו היא העונש על ידי סקילת בכדי להמיתו, ואי אפשר להמיתו דהא כבר מת, וטריפה הוא כמת, אלא שיש לקיים מצות ובערת הרע, דהא הגם שמהשקפת הלכותית השוד הזה הוא כמת, היינו דוקא לענין קיום מצות ענישת החוטא, אבל הרע עדיין לא נבער, אלא בכדי לבער הרע, אין מין הצורך להרגו כי גם על ירי שחיטה מתקיים ובערת הרע, כנ"ל בש"ס חולין.

וא"ן להקשות, דלפי הנ"ל שיש מצוה של ובערת מלבד המצוה של העונש לעונש אח החוטא בעונש הראוי לו, א"כ, למח לן קרא, שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, עיין במ"צ, ל"א, וסנהדרין מ"ה, הא בלאו קרא ידענו ריש להמיתו מכל מקום בכדי לקיים ובערת, משום דאי לאו קרא, הריא דאין היוב של ובערת חל אלא א"כ יש אופן להמיתו במיתה הראוי לו, ועי' לעיל דף י"ג.

ול"י ברש"י סנהדרין ל"ה, ד"ה, לא תטה, שסיים ומה לנו לחס על שוד המוער, מוטב לקיים בו ובערת הרע עכ"ל. מכאור, רבאדם הגם שמחוייב מיתה ויש מצות ובערת, לכל זאת יש נגד זה מצוה של הצלה, היינו והצילו העדה, ואי לאו קרא, הריא דאם אי אפשר להמיתו במיתה הראוי לו, אין ממיתין אותו כלל משום ובערת, אלא מצילין אותו, ועי' ברמב"ם הלכ', סנהדרין י"ב—ה, אם ריין זה בכל מיתה דאפשר הוא רק ברצח או גם בשאר חיבי מיתות, ע"ש.

לדף נ"ד: התראת ספק.

הבא"י את רב"י התוס', בשבת, ד', ד"ה, קודם שיבוא לידי איסור סקילת, וכתבו דדוקא כשאין האיסור חסר עוד

וזה שתימצו בתוס', דהא דמחייבין מיתה לאשת איש שזינתה
הוא מטעם רוב, תקשה א"כ אמאי לא ילפינן מכאן
בחולין י"א, דאזלינן בתר רובא, ברובא דליתא קמן, ואכ"מ.

ובד"ך אגב הגני להעיר בקרשיא אחת שהקשה רבינו בעל
פרי מגדים בספרו תיבת גמא פרשת מטות, על הא
הקשו בניזיר כ"א: אשה שנדרה בניזיר והיתה שותה יין ומיטמאה
למתים ור"י זו סופגת את הארבעים, היכי דמי אלימא דלא
היפר לה בעל צריכא למימר, אלא פשיטא דהיפר לה בעל, ואי
ס"ד בעל מיעקר עקר אמאי סופגת את ארבעים, אלא לאו ש"מ,
בעל מיגז גיח, הקשה הפרמ"ג, הא הטי' הקשה בס' שי"ג, איך
הוי התראת נזיר התראה, הא כודאי ישאל על נזירתו כדי שלא
ילקה וא"כ, לא הוי אפילו התראת ספק, ותירץ דמכל מקום הוי
ספק, דשמא לא ימצא פתח לנזירתו, דמחמת יראת המכות בלבד
אי אפשר להתירו, ובל זה ניהא גבי נזיר דצריך שאלת חכם
בפתח חרטה, אבל הבעל מיפר בלא חרטה, א"כ, מצד הסברא
הוי"א, שהבעל יפר לה כדי שלא תענש, הוי"א, דאין זו אפילו ספק
התראה, לכן שפיר משמיעינן במתני, דלוקה, וא"כ מה מקשה
בגמ', אי דלא הפר לה הבעל צריכא למימר, עכ"ל קושיות
הפרמ"ג, ואני לא זכיתי להבין את הקרשיא בלל, הא השתא
קיימינן שם בש"ס, דהבעל מיגז גיח, וא"כ מה יועיל לה שהבעל
יפר לה על אשר שתתה קודם הפרה, הא ההפרה תועיל רק
מכאן ולהבא, והתראה שהעדים מתרים בה הוא תיכף וסמוך
לשתייתו, דאי לא מצי למימר אישתליון, בדאיחא בפ"ג
דבתובות, וא"כ, ההתראה הוי דאי התראה ולא ספק, ואינו
דומה לנזיר, שאם ישאל על נזירתו תיעקר נזרתו למפרע
ונמצא שלא חטא בלל, ובע"כ, צריך לומר דקושיותו היא למאי
דדחי אח"כ, לעולם אימא לך מיעקר עקר, ומשום דקתני סיפא
אינה סופגת תנא נמי רישא סופגת, דלמה לא תירץ דלגופא
איצטרך בג"ל, דהוי דלא הוי אפילו התראת ספק, קמשמע
לן דלוקה, אבל על קושיות הש"ס אי אפשר להעמיס קושיותו
של הפרמ"ג.

לדף נ"ה. בנין ואהל

בבב"ן אהל, הכאתי רכרי הנכ"י תנינא, א"ח ל'. שחושש
לחיוב סקילה בפתיחת הפאראסאל, וגם דברי החת"ס א"ח, ס'
ע"ב, החולק עליו, ולפלא שלא העירו מדברי התוס' בשבת מ"ז,
ד"ח, דחוליות, וביותר מפורש בתוס' ביצה, דף כ"ב, ד"ה,
ובית הלל, שכתבו דמנורה שאינה בעלת איברים המתפרקים,
אלא שחוליותיה דבוקין תמיד ופעמים מטין אותן ופעמים
זוקפין אותן, אין בזה דין בונה, ע"ש, והא הפאראסאל ממש
כך עשוי, שכולו בלי אחד, ואין האיברים שבו עשויין להתפרק,
אלא שפעמים מטין אותו ופעמים זוקפים אותו, אבל האיברים
דבוקין תמיד יחד, וא"כ, מה בונה יש בזה, ואם אין כאן בונה
אין כאן גזירת אהל.

וא"י להקשות דא"כ גבי דיברי דרב הונא, דאמר לי כרוך
בזריא ושירי בה טפח, למחר מוסיף על אהל עראי
הוא, — עירובין ק"ב—ולמה אמר לי לשירי טפח, אמאי לא
נתן לו עצה לתקן הבזריא באופן שתהי' דבוקה תמיד, אלא
שתהי' עשוי לנסות ולזקוף, דאין הכי נמי, אם היתה עשוי כך
מותג, אלא דשם הבזריא לא היתה עשוי כך, והעצה היתה

על הבזריא כמו שהיתה עשוי', כדי שיוכל להשתמש בה מיד,
ועוד הלא כבר פירשו בתוס' שבת ל"ז, ד"ה, ובי"ח אומרים:
דהתם תחמירו משום דמי ספי לאהל, ולפיכך אסרו בלא שירי
טפח, הגם שהדפנות כבר עשיות, ע"ש, ובכן וגם באופן כזה
החמירו, אבל פאראסאל, דלא דמי לאהל כולי האי לא אסרו
הכמים, ולמעשה בודאי דהלכת כתנב"י דאיסור גמור היא לפתוח
את הפאראסאל בשבת כמו שצידדתי בפנים.

לדף ט"ו: אחריות דעצמו

בבב"ן שכתבתי דמדברי רש"י מנחות ק"ס, משמע דבאומר ור"י
עלי עולה על פנת שלא אתחייב באחריותה, ואח"כ
הרג את הקרבן בידיים חייב באחריות, ראיתי להעיר בדומה
לזה, מירושלמי שבועות ג—ה, דאם נשבע לאכול כבר זו ואחר
כך שרף אותו בכר, דחייב מלקות, דחשיב לאו שיש בו מעשה,
ביון דעל ידי שריפתו אי אפשר לו לקיים שבועתו, ע"ש, והא
זכא לא קבל עליו אחריות שאם תשרף הככר שיאכל אחרת
תחתיו ולכל זאת כשמאכזה כידים עבר על שבועתו במעשה.

לדף ע"א. קירוב מלאכה

בבב"ן אם יש חיוב במקרב מלאכה בזמן, חוץ ממלאכת מגיס,
ראיתי להעיר בשבת מ"ד, כל הנרות מטלסלין חוץ
מן הנר שהדליקו בו בשבת, ר' שמעון אומר חוץ מן הנר
הדולק בשבת, בבתה מותר לטלטלה, אכל כוס וקערה ועשיות
לא יזיזם ממקומם ור' אליעזר ב"ר שמעון אומר, מסתפק מן
הנר הבכה ומן השמן המטפטף אפילו בשעה שהנר דולק,
ופירש"י ב"ה, מן הנר הכבה, דביון דבכה הולך לא מחייב
תו משום מכבה, עכ"ל, הרי מפורש דהגם שהוא מקרב את
הכיבוי בזמן, לכל זאת לא מחייב משום מכבה, והוא ראוי למה
שכתבנו שפנים דלא שייך מלאכה של קירוב בזמן אלא במבשל,
דהא ר' יהודה נמי לא פליג אדר"ש משום איסור מכבה אלא
משום מוקצה.

אלא דצריך להבין, דלפי זה לעולם לא יתחייב מכבה בשבת
רק באופן שהנר הי' דולק בל השבת בולח בלתי
ביבוי, דאם עתיד הנר להתכבות מעצמו שעה קלה טרם צאת
השבת, הלא נאמר שאין זה אלא מקרב זמן של הכבוי ויהי'
מותג, ודבר זה אין השבל סובלתו, ועוד, דא"כ, אמאי אמר ר"א
ב"ר שמעון דוקא מן הנר הבכה, דהיינו שבבת והולך, הי' לו
לומר אם עתיד לכבות מעצמו בשבת מותר לטלטלה דהוי יותר
רבוחא, ובע"כ, צריך לומר דנר ההולך ובכה דומה לדבר
המתבשל שבבר הגיע לידי דתיחה הגם שהתבשיל צריך עוד
לדתיחות יותר, שאז לא יחייב המגיס משום מקרב בשול,
משום דבבר התחיל להרתית, הגם דהגסה מועלת למזרז הרתיות
היתרות, אבל זה לא הוי בכלל מגיס, דמגיס אינו חייב אלא אם
מגיס טרם שהתחיל להרתית בל עיקר, כך משמע מהא דהגיל
דמבבה, וממילא אין ראוי דאין חיוב מקרב מלאכה אלא בבישול
כלבר.

וזה סעד להסוברים דאין חיוב מגיס אלא על הגסה ראשונה,
מפני שהגסה ראשונה מועלת לרתיחה והגם שהתבשיל
צריך ליותר רתיחות, והגסה שניה תועיל לזה, לכל זאת אין
הגסה שניה בכלל מגיס.

ובסני שם בשבת מיד הקשה על רשי הנ"ל. שפירוש הכנה שעדיין לא כבה אלא כבה הולך ואיכ אמאי לא מחייב במסתפק מן השמן משום מכבה לריא בר"ש. ותירץ דריא בר"ש נמי סבר בהאי כאובה. דכל כיבוי שאינה לעשות פחמין והוי מלאכה שאצליג אינה אלא מדרבנן. והא דאמרו בביצה כ"ב. המסתפק משמן שכבה חייב משום מכבה. לא חייב ממש קאמר אלא כמו שכתבו בתוס' שם. דכיון דמכחיש אורו נראה ככיבוי. איכ לפיז סובר דריא בר"ש. דכיון שכבה והולך תו לא מיהזי כמכבה. משיה מותר אפילו לתחילה. ע"ש.

ולא זכיתי להבין דבריו. איכ מה טעמא דריש האוסר להסתפק מן השמן בשעה שהנר כבה והולך. הלא ר"ש בודאי סובר דאין בכיבוי איסור דרבנן אלא איכ מכבה לעשות פחמין. ואם ר"א בר"ש אם נאמר דסובר כאובה מתיר להסתפק מן השמן אמאי אינו מתיר ר"ש.

ולפי ענין. אין מן הצורך לכל הדוחק הזה. אלא יש לומר בפשטות. והא לקמן בדיק מ"ו. אמרינן דמי ליי אביי לר' יוסף מי אמר ר' שמעון ככתה מותר לטלטלה. ככתה אין לא ככתה לא. מה טעמא דילמא בהדי דנקט לה ככתה. הא שמעינן ליי לר' שמעון דאמר דבר שאינו מתכוון מותר. מסיק—אלא אמר רבא הנח לנו שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר אסור. ע"ש. איכ מבואר דבאמת אפילו ר"ש סובר דאין כאן חשש משום שמא יכבה דהא דבר שאינו מתכוון מותר. אלא דבנעשה בסיס לדבר אסור מודה ר"ש דאסור משום מוקצה. וריא בר"ש סובר דאפילו בנעשה בסיס לדבר האסור אין כאן מוקצה. ואין כאן שום קשיא על דרשי דיתחייב משום כיבוי. דהא במסתפק מן השמן הוי גם כן דבר שאינו מתכוון. ואין כאן פטיק רישא. דהא התוס' בביצה הנ"ל כתבו דדק נראה ככיבוי. ושוב אין מכאן רא"י כלל על מקרב מלאכה אחרת—חוץ ממבשל.— אם חייב או פטור. דהא בכיבוי עצמה אין כאן מלאכה גמורה להתחייב כנ"ל.

לדף ע"ד.

בענין כיטול דבר שבא לעולם על ידי תערוכת. ראה במשנה מלך פרק א—יד מהלכי מטמאי משכב ומשב. ולפלא שלא העיר מהא דענבים בניגית שהוא במרדכי פרק כמה סומנין.

לדף ע"ו. בדבר השמן

ושוב נשמע קול מתאוננים באמרם כי חכמת החימאי נתפתחה כל כך עכשו. שעל ידי אמצעים חימיים אפשר לעבד את השומן עד שלא יהי בו לא טעם ולא דיה של שומן כלל ובכן המבחן של החימאים של אחר כך לא יוכל להראות שום סימן של שומן בהשמן מפני שכבר נתבטל טעם וריח השומן וכל סימניו על ידי העיבוד החימאי של קודם לכן.

ולכל הדברים הללו אין שום ממש. ראשית אין בכל זה אלא שקר וכזב. כי החימאים היותר גדולים שבהמדינה אשר שאלתי מכחישים את כל זה ואומרים שהבחינה שלהם

היא מדיוקת ואפילו כל שהוא של תערוכת הם מוצאים על ידי הבחינה והשנית. אם אפילו נגיה שיש אפשרות שהבחינה לא תמצא את תערוכת השומן. כדעת המתלוננים. מפני שהאמצעים החימיים עיבדו וביטלו את השומן. איכ אין שום חשש כאן. דשומן המתעבד כל כך עד שבטל טעמו וריחו מכל וכל אין זה שומן כלל ופנים חדשות באו לכאן. כי מה שאיסור בטל בששים הוא מפני שאין מודגש טעם האיסור וכן קפילא שאינו מרגיש טעם ואיסור המאכל מותר. ואיכ כשאין החימאים מרגישים שום טעם של שומן מה איסור יש בדבר לאכלו. וכי אסרה תורה גבילה שאין בה לא טעם ולא ריח של גבילה אלא של היתר.

ובש"ו הריב"ש סימן רנ"ה כתב דדבר שאסור בהנאה אפילו נשתנה לצורה אחרת במראיתו וטעמו גם כן נשאר באיסורו. והיינו טעמא משום דכל איסורי עבודה זרה אפילו נשרפו והיו אפרן אסור דכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן התרם. ע"ש. מבואר דדוקא גבי איסורי ע"ז. אמרינן הכי. הא בשאר איסורים שאינם מלתא דעבודה זרה אם נשתנו לצורה אחרת במראה וטעם מותרים.

אלול בש"ס ברכות מ"ג. כל הטוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים וחי ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליה בורא מיני בשמים. פירשיי וחי ממושק שמן חיה הוא. מן הרעי של חיה. ובהרא"ש שם איתא. יש אומרים שהמושק הוא זיעת חיה ונכון יותר שתיה ידועה היא שיש לה הטוטרט בצאורה ומתקבץ שם תחלה כעין דם ואחר כך חוזר ונעשה מושק. והרזיה זיל היה אסור לאכלו מפני חשש דם. והיר יונה זיל פירש דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא בעלמא הוא ואע"פ שמתחלה היה דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן. שהרי הדבש שנפל בו החיכה של איסור ואע"ג דאיסור נימוח בתוך הדבש ביון שדרך הדבש להתחזיר את הדבר הנטפל לתוכו לדבש. כמו דבש דייניץ ליי ומותר. הכא נמי אע"פ שמתחלה היה דם כיון דיצא מתורת דם בתר השתא אזלינן אע"פ שנתן טעם כתבשיל. והרא"ש שם מסיים. ונראה שאפילו ראייתו צריכה ראייה. עכ"ל. מבואר דלפי דעת הרבינו יונה אזלינן בתר השתא וממילא בניד אין שום ספק וחשש על השמן שיש לנו ספק שמא מעורב בו שומן המעובד שאבד טעמו וריחו. אלא ולשיטת הרא"ש אפשר שהדבר צריך עוד לראי' להתיר.

ובמגן אברהם סימן רס"ז—ג הקשה לשיטת הררי הנ"ל ממה דאמרינן בככורת ר. דחלב חידוש הוא משום דדם נעבר ונעשה חלב הי' בדין שיהי אסור. ולפי שיטת התררי דאזלינן בתר השתא מה חידוש יש בכאן. הלא השתא אין כאן דם ולא טעם דם ודם אסרה תורה ולא חלב. תעוד הקשה שם מדאמרינן בתמורה דף ל"א דאסרוה שגולד מביצה טריפה מותר משום דכל כמה דלא מסרח לא גביל ובעידנא דקגביל עפרא בעלמא הוא. משמע דאי לא האי טעמא אסור דבתר מעיקרא ולא בתר השתא אזלינן. וא"ת הינן קודם שנעשה מוסיק עפרא הוא מי יודע זה ועוד גבי דבש מה איכא למימר וצ"ע. עכ"ל. ע"ש.

והנה הרין בסוף פרק אין מעמידין מפרש הא דאמרו שם
 דבש למאי ניהוש לה אי משום ערובי מיסרה סרי.
 ואחרים פירשו שדרך הוא לערב בדבש רברים אחרים ונימוחים
 בתוכו וזוהרין לדבש. ליכא למיחוש להכי. לפי שהמתערב
 בו עד שלא נימוח מסריח ומותר כדאמרינן בתמורה אפרוח
 ביצת טריפה מותר דאימת קגביל לכי מסרה הואו שעתא עפרא
 בעלמא הוא. ע"ש. ולפי זה אין לנו בירור להתיר את השמן
 בנ"ד דמי יימר דהשומן המעובד על ידי אמצעים חיימים
 מסריח היינו אם נביח שיש ממש בטענת המתלוננים הנ"ל.
 הגם שברור שאין שום ממש ושום אמת בזה.

אולם בפרי מגדים לא"ח שם הביא טעם אחר להיתר הרבש
 אשר בש"ס דלאחר שנהמך האיסור ונעשה דבש הרי
 זה מין במינו ומן התורה חד בתרי בטל ומדרכנן אסור. וגבי
 דבש דאיכא ספק וגם כהאי גזנא היינו שחול טעמו וריחו של
 איסור לא החמירו אפילו מדרכנן. אם כן בנ"ד שלכל היתור
 אין כאן אלא ספק שמא. מערבים שומן שחול טעמו וריחו
 ומתמך השומן לשמן והוי מין במינו אין כאן שום חשש.

ובא"ת יעקב הלכות פסח סימן תס"ז—ס—מקיים דברי רבינו
 יונה הנ"ל. ואת קושיית המ"א מתא דכבודות מתרץ
 בטוב טעם דשאני התם דאגן קיימינן בהס"ד דחלב אסור
 זממילא לא נוכל לומר דהדם נחמך להיתר דהא אכתי לא
 ידעינן דחלב הוא דבר היתר. אבל נבילה שנתהפכה לדבש
 הלא הרבש הוא דבר היתר ואולינן בתר השתא והכול מותר.
 מה שאין כן בחלב דלא שייך לומר דאולינן בתר השתא והוי
 חלב והכול מותר דהא אכתי לא ידענא דחלב מותר.

וב"ש"ת חתם סופר סימן ע. ד"ה. מכל מקום. כתב על דברי
 חריי אלה. שרבר גדול דיבר הגאון חריי בזה. ע"ש.
 ולפי דבריו בנ"ד אפילו השומן המעובד עצמו. כלומר. שנתבטל
 ממנו טעם וריח של שומן ולא נשאר בו אלא שמטניית של
 שמן. מותר אפילו לא נתערב ברוב שמן ממש. דהא מסיק
 דבתר השתא אולינן היכי שנתהמך לדבר המותר. והשתא הוא
 שמן שהוא דבר המותר.

ו"ש להוכיח שגם שיטת רבינו תם הוא כשיטת רבינו יונה
 דבתר השתא אולינן. מהא דאמרינן שם בכבודות ז'
 בעו מיני' מר' ששת מי רגלים של חמור מהו. ותיבעי דסוסים
 ונמלים. דסוסים וגטלים לא מיבעיא להו דלא עכירי ולא רמי
 לחלב מיא עול מיא נפק. בי קמבעיא דחמור דעכירי ורמי לחלב
 מאי מגופי' קא מימצעי ואסירי או רילמא מיא עול ומיא נפיק
 והאי דעכירי הכלא דבישרא הוא. ע"ש. אמר להו ר' ששת
 תניתות שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטורף טהור. מטמא
 לא קאמרי אלא מן הטמא והני נמי מינא דטמא הוא. ובספר
 הישר לדבינו תם כתב וזה לשונו: מריבויא דמתניתין שמעינן
 דכל דבר שהוא מן הטמא אפילו נאסף לתוכו מעלמא הואיל
 ונשתנה קצת ממראיתו וטעמו על ידי שהי' בגופו אסור דחשוב
 מינו. ע"ש. מבואר מדבריו דהיי' קשת לו מה זה שפשט ר'
 ששת מהטמאים. הא כמי רגלים של חמור אין כאן שום דבר
 הבא מן החמור והא דעכירי הוא רק מהכלא דבשרא וקרא
 דהטמאים לא אתי לרבות אלא לדברים שהם מן הטמאים
 עצמם כמו צידן ודוטבן אבל לא דבר שרק עובר דרך הטמא.

ועל זה מפרש ר"ת דמריבויא דקרא מרבין לאסור אפילו דבר
 שנאסף לתוכו מעלמא ונשתנה קצת ממראיתו וטעמו. כלומר.
 באם נשתנה כל הטעם והמראה או אין אנו צדיכים לריבויא
 דקרא אלא בלי קרא ידעינן דאולינן בתר השתא. אלא איך
 נשתנתה רק קצת בטעמא ובמראה' בא הכתוב לאסור. שמעינן
 מדברי ר"ת הללו שאיך שהדבר נשתנה כולו אולינן בתר השתא
 מכה סברא. ובזה הלא אין נפק"מ אם נשתנה לאיסורא כהך
 דהבא גבי מי רגלים של חמור או בנשתנה להיתר כמו נבילה
 בדבש דהא סברא היא דאולינן בתר השתא ומה לי לאיסורא
 או להיתרא.

והרא"ה לי לומר עוד. דאם אמת תרבר שיש אפשרות לעבד
 את השומן עד כדי שלא תהי' שום אפשרות להכיר
 אפילו על ידי בחינה חימית שום סימן של שומן. דאז השומן
 זה המעובד מותר באכילה. לא מיבעיא באם השומן הזה מוסרה
 מקודם שמעבדים אותו / והשערה גדולה יש כאן שאינם לוקחים
 שומן טוב למסרה זו אלא שומן או חלב פגום שהוא כולו יותר /
 שאז דמי ממש למה שתבאתי לעיל בשם הר"ן גבי רבש למאי
 ניהוש לה. דדבר הנפגם אפילו חוזר לשבח כשמעבדים אותו
 בדבש מותר. וטעמו של דבר דכיון דנפגם והתר ושוב אי
 אפשר לו להיתר להיות איסור לאחזר שאיסורו פסק ממנו. ממילא
 הבא נמי לא יוכל זה השומן להיות איסור לאחזר שנפגם ובתר
 השתא אולינן שהוא שמן כשר. אלא אפילו נאמר שבשעה
 שמעבדין השומן בשמן אין השומן נפגם עדיין לכל זאת יש
 לצדד רמותר. דהא אמרינן רשומן בשמן מסריח ואם אנו רואים
 שעכשו אין השמן מתקלקל מאת השומן בע"כ שעל ידי
 האמצעים החיימים נעשתה פעולה המבטלת את השמן מקלקלו.
 היינו שחול מהשומן לא טעמו וריחו כלבד אלא שטבעו גם כן
 נשתנה. שעד עתה הי' מטבעו של השומן לקלקל ומעתה אינו
 מקלקל. וכל כי האי שינוי בטעם וזכריה וכלל טבעו ולא נשאר
 אלא החומר בלי כל הכחות של נבילה. בודאי פנים חדשות
 באו לכאן לדברי הכול.

והרא"ה לזה מהא דבכבודות הנ"ל איכא דאמרי דסוסים וגמלים
 לא קמיבעיא להו דלא שחו אינשי. וכתב שם רבינו
 נרשום בפירושו. דלא שחו אינשי לשם רפואה ולא כלום הוי
 ולא אסירי דלא חשיבי למידי. ע"ש. והכונה מבראית. דמי
 רגלים של חמור ראיים לרפואה. אי"כ. הגם שנאספו לתוך מצי
 החמור. ומעלמא באו. אבל החמור פעל על המים פעולת מה
 כטבע שהם מרפאים את האדם. אי"כ יש בתוכם כח חדש הבא
 מכה החמור. אבל מי רגלי סוסים וגמלים לא נתוסף להם שום
 כח שלא הי' מקודם. לכן מותרים. בכל אופן חזינן מכאן דאם
 נשתנה הכח שהוא הטבע של מים. השתא רכשו להם המים
 טבע אחר מאשר מלפניהם. אולינן בתר השתא. ולכן גם השומן
 שאבד כל טעמו וריחו וגם רכשו לו טבע אחר הוא שאינו מקלקל
 את השמן. מלבד שאין בו לא טעם ולא ריח של שומן—אולינן
 בתר השתא ודינו כשמן ואין צדיך לומר כשמעודב בשמן הרבה
 שאין עליו שום חשש.

ואין לומר ארובה דמכאן ראי' לאסור. מדחזינן שגם בכח אחד
 נאסרים המר"ח אי"כ רי בת אחד לאסור. ובשומן
 המעובד גם כן נשאר לכל הפחות כח אחד. דהא העצם היינו

תומר שהוא עכשו שמן גם כן הוא כה של שומן הקדמ. זה אינו. דאי. איך יצויר נבילה שנפגמה דמותה. דאפילו תאמר שכל הכחות אשר בבילה נאכדו. אבל הכה העצמי. היינו התומר נשתייר. האמאי מותר. אלא ע"כ. דהתומר בעצמו. היינו הכמות בלתי הכוחות האיכותים של נבילה. אינו נחשב כלל לכה שיאסר. ודוקא במיד המור שנתוסף כה איכותי בתמים. היינו כה הרפואה. זה חשוב. ומשוחזר כאילו הוי חלק מן התומר.

אלא דאם כך הוא הפירוש האמתי ברבינו גרשום. יש לדקדק מה מקשינו שם פיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר. מפני שמכניסין אותו לגופו. ואין ממצות אותו מגופו. — פירש"י. שמכניסות אותו לגופו. שאוכלין מפרחי האילן ומתן נעשה הדבש במעיתו. ואין ממצין אותו דובשנו מגופו. וקשיא לר' ששת דהא הבא כיון דלא מגופייהו מימצו שרי. — ולפי הנל מה קשיא. הא שאני מיד המור. שהחמור מוסיף מכחו ומטבעו על המים דהא חוינו דראוין לרפואה. אבל דבש שהיא היוצא מהפרחים. מה הוסיפה בו הדבורה מכות.

אלום נראה שזו היא כוונת רש"י הנל שהאריך בדיבורו והדגיש. ומתן נעשה הדבש במעיהו. כלומר. שעד שלא בא עסים של פרחים לתוך מעי הדבורה. אינו דבש. ובודאי שאין לו שום טעם וריח ומראה של דבש. וכל היצירה של דבש הוא במעי הדבורה. ואיך הוסיפה הדבורה הרבה על התומר שהכניסה מאת הפרחים. ולפי שיטת ר' ששת ה"י בדיון שיהי' הדבש אסור. ושפיר מקשינו בגמ'. 1

אבל אכתי יש לרעות הא דהג"ל. ואפשר לומר דלעולם בחר השתא אזלינו. דהא מסקינן דר' ששת אמר כר' יעקב דדובשא רחמנא שריא מגזירת הכתוב. ולפיכך רבש הגזין והצרעין שיש לו שם לוי אסור. אולם ההלכה דלא כר' יעקב. ואיכ' ממילא אין הלכה כר' ששת. אלא גם מיר של חמור מותר. — ובאמת הגר"א בסי' פ"א כתב רמטעם זה ספק תרמב"ם דלא כר' ששת. ע"ש. — איכ' אזלינן בחר מעיקרא אפילו היכי שהשתא הוסיף כח חדש בהדבר. וממילא גם בנ"ד. הגם שהשומן קבל טבע אחר ונשתנה. לכל זאת אזלינן בחר מעיקרא והוי שומן.

אלא דלאחר העיון הא ליתא דמה דהש"ס מפרש שם דר' ששת סבר לי כר' יעקב. היינו לענין איסור יוצא כלומר. ר' ששת סובר דמה שאסרה תורה איסור יוצא היינו אמילו כשהדבר היוצא אינו חלק מעצם האיסור. אלא מכיון שהדבר היוצא מקבל איזו טבע של הדבר אשר ממנו יוצא. תרי זה כאילו הוא חלק עצמי ממוצא האיסור. והסתם משנה דרבש הגזעין הצירעין טהור. סוברת. שאין זה בכלל איסור יוצא. מפני שלא אסרה תורה באיסור יוצא אלא אם כן הדבר היוצא הוא חלק עצמי מאת האיסור אשר יוצא ולא בדרך אחרת. אבל כשאנו דנים לא על איסור יוצא. אלא כגון נ"ד. על איסור עצמו. היינו המוצא ולא היוצא שנשתנה ואבד כל טבעיו ונהפך בטעמו ובריחו ובכל. לחיתר אז שפיר אמרינן סברת הש"ס הנ"ל. דהטבע המשתנה. משתנה את כל עצם הדבר. כשם שאמרו דכיון רמ"ד המור חזו השתה לרפואה וטרם שנכנסו למעי החמור לא היו חזיא לרפואה הוי ל' שינוי. כן נמי השומן שאבד את כל טבעי השומן בין ברית ובין בטעם ובין לענין

שאינו פוגם את השמן. בטל גמרי על ידי שינוי מתורת שומן. כ"י ענין איסור יוצא אין לו שום שייכות לשאר איסורים. כי הוא איסור רק על תולדה מינית. כלומר. דוקא טמאה שילדה טהורה אסורה הגם דיש כאן שינוי בהגולד שהוא מן טמא. לכל זאת אין השנוי בהגולד מועיל לאיסור. משום דדין הוא בענין תולדה מינית דאזלינן בחר מין המוליד. וטהורה שילדה טמאה מותרת. מפני שהמוליד היינו המוצא טהור. אבל כשנשתנה האיסור עצמו שאינו בא מהולדה מינית אז שפיר אזלינן בחר השתא.

ולפי' לדברי מהא דחולין ק"כ. הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב. — אמר קרא נפש לרבות את השותה. וכן המחח את החמץ וגמעו חייב. וכן המחח לנבילת עוף טהור. טמא. והוינו בה הא אכילה כתיב ב"י. ואמר ר' לקיש. נפש לרבות את השותה. ע"ש. ותקשה גם כן למה לן לח קרא. הא הוי יוצא. דהמשקין הללו יוצאים מהאיסור. אלא היינו טעמא כדאמרן דאין איסור יוצא נאמר אלא בהולדה מינית. דאז אינו מועיל שום שינוי בהגולד אם המוצא עצמו מין טמא הוא. אבל הבא עסקינן באיסורים שאינם ממיין תולדה. וסלקא אדעתן דהואיל שנשתנו ממה שהיו. הגם שבטעם לא נשתנו. והא חלב שנמחה יש בו טעם וריח חלב. לכל זאת תר"א דהתורה לא אסרה אלא כאכילה ולא בשתי' שהוא שינוי. רמעיקרא אוכל והשתא משקה. ע"י שם בתוס' ד"ה לרבות השותה. וכן לקמן בע"כ. בתוס' בשם ר"ש. ואתי קרא דהנפש לאסור.

ולפי' בספר באר יצחק לחולין. מאת הגאון ר' אברהם יצחק גליק ז"ל. שהקשה מבאן אדברי המג"א הנ"ל לענין נבילה שנתהפכה לדבש. רסובר דאזלינן בחר מעיקרא. וראייתו מהא דחלב דאמרינן דהוי חידוש. משום דמכה סכרא אזלינן בחר מעיקרא. איכ' למה לן קראי דהנפש לרבות את השותה. הא בלא קרא נמי אזלינן בחר מעיקרא. והניח שם בצ"ע. ע"ש. ולפי עני'ה. אין כאן שום סרך קשיא. דהא כאן בחולין לא בעינן בגמרא למיפטר משום דאזלינן בחר השתא ואינו איסור משום שנתבטל טעמו וריחו. דהא גם השתא יש בו טעם וריח איסור. אלא דאי לאו קרא דהנפש הוי אמרינן דבתורה כתיב לא תאכל. ולא כתיב לא תשתה חלב. או לא תשתה חמץ. אבל גבי חלב — בקמץ — לא שייך לומר כן דמעיקרא הוי דם שהוא משקה ועכשו נמי הוי חלב שהוא משקה. וכן נבילה הוא אוכל וגם דבש הוא אוכל ולא משקה. — ראה שבת י"ט. התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל — ואין חפסוד משום שאינו אוכל. ובפרט דלא שייך לפסוד מטעם זה בשום מקום לאחר שיש לנו כל הילפותות הנדרשות שם בחולין דמצריך צריכו. ידענו מעתה בכל מקום שאם שינוי מאוכל למשקה או לחיפך. חייב. וטעם חפסוד בדבש הבא מנבילה משום שהאיסור עצמו נהפך לדבר חיתר כנ"ל. והחידוש גבי חלב הוא משום דבשעה שאסרה תורה דם גם החלב נאמר שהוא בא מהדם כסברת חזק יעקב הנ"ל.

והדרנא להא דעיל לברר שאין איסור יוצא אלא בהולדה מינית. אכל לא בסתם איסורים. ובוה מתבאר שיטת

החומר שהוא עבשו שמן גם כן הוא כח של שומן הקודם. זה אינו דאיכ. איך יצויד נבילה שנפגמה דמותרת. דאפילו תאמר שכל הכחות אשר בנבילה נאבדו. אבל הכח העצמי היינו החומר נשתייר. ואמאי מותר. אלא ע"כ דהחומר בעצמו. היינו הכחות כלתי הכחות האיכותיים של נבילה. אינו נחשב כלל לכח שיאסר. ודוקא כמיר המור שנתוסף כח איכותי בהמים. היינו כח הרפואה. זה חשוב. ומשווחו כאילו הוי חלק מן החומר.

אלא דאם כך הוא הפירוש האמתי ברבינו גרשום. יש לדקדק מה מקשינן שם מיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר. מפני שמכניסין אותו לגופו. ואין ממצות אותו מגופו. — פירשי: שמכניסות אותו לגופו. שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיהן. ואין ממצין אותו דובשנו מגופו. וקשיא לרי ששת דהא הכא כיון דלא מגוסייה מימצו שרי. — ולפי הגיל מה קשיא. וא שאני מיר המור. שהחומר מוסיף מכוו ומסבעו על המים דהא חזינן דראוין לרפואה. אבל דבש שהיא היוצא מהפרחים. מה הוסיפה בו הדבורה מכות.

אלום נראה שזו היא כוונת רש"י הגיל שהאריך כדיבורו והדגיש. ומהן נעשה הדבש במעיהן. כלומר. שעד שלא בא עסיס של פרחים לתוך מעי הדבורה. אינו דבש. ובודאי שאין לו שום טעם וריח ומראה של דבש. וכל היצירה של דבש הוא במעי הדבורה. ואיכ הוסיפה הדבורה הרבה על החומר שהכניסה מאת הפרחים. ולפי שיסת ר' ששת ה"י ברין שיהי' הדבש אסור. ושפיר מקשינן בגמ'.

אבל אכתי יש לדחות הא דהגיל. ואפשר לומר דלעולם בטר השתא אזלינן. דהא מסקינן דרי ששת אמר כר' יעקב דדובשא רחמנא שריא מגזידת הכתוב. ולפיכך דבש הגזין והצרעין שיש לו שם לזוי אסור. אולם ההלכת דלא כר' יעקב. ואיכ ממילא אין הלכה כר' ששת. אלא גם מיר של המור מותר. — ובאמת הגריא כפי פ"א כתב דמטעם זה פסק הרמב"ם דלא כר' ששת. ע"ש. — איכ אזלינן בטר מעיקרא אפילו היכי שהשתא הוסיף כח חדש בהדבר. וממילא גם כניד. הגם שהשומן קבל טבע אחד ונשתנה. לכל זאת אזלינן בטר מעיקרא והוי שומן.

אלא דלאחר העיון הא ליתא דמה דהשיט מפרש שם דר' ששת סבר ל"י כר' יעקב. היינו לענין איסור יוצא כלומר. ר' ששת סובר דמה שאסרה תורה איסור יוצא היינו אפילו כשהדבר היוצא אינו חלק מעצם האיסור. אלא מכיון שהדבר היוצא מקבל איוו טבע של הדבר אשר ממנו יצא. הרי זה כאילו הוא חלק עצמי ממוצא האיסור. והסתם משנה דדבש הנזעין והצירעין טהור. סוכרת. שאין זה בכלל איסור יוצא מפני שלא אסרה תורה באיסור יוצא אלא אם כן הדבר היוצא הוא חלק עצמי מאת האיסור אשר יצא ולא בדרך אחרת. אבל בשאנו דנים לא על איסור יוצא. אלא כגון נרדף. על איסור עצמו. היינו המוצא ולא היוצא שנשתנה ואבד כל טבעיו ונהפך בטעמו ובריחו וכו'. לחיתור אז שפיר אמרינן סברת השיט הגיל. דהטבע המשתנה משתנה את כל עצם הדבר. בשם שאמרו דכיון דמיר המור חזו השתה לרפואה וטרם שנכנסו למעי החומר לא היו חזיא לרפואה הוי ל"י שינוי. כן נמי השומן שאבד את כל טבעי השומן בין בריה ובין בטעם ובין לענין

שאינו פוגם את השמן. ככל גמרי על ידי שינויו מתורת שומן. כ"י ענין איסור יוצא אין לו שום שייכות לשאר איסורים. כי הוא איסור רק על הגולדה מינית. כלומר. דוקא טמאה שילדה טהורה אסורה הגם דיש כאן שינוי בהגולד שהוא מן טמא. לכל זאת אין השנוי בהגולד מועיל לאיסור. משום דדין הוא בענין הגולדה מינית דאזלינן בטר מין המוליד. וטהורה שילדה טמאה מותרת. מפני שהמוליד היינו המוצא טהור. אבל בשנשתנה תאיסור עצמו שאינו בא מהגולדה מינית אז שפיר אזלינן בטר השתא.

ורא"י לרברי מהא דחולין ק"כ הקפת את הדם ואכלו או שהמחה את תחלב וגמעו חיוב — אמר קרא נפש לרבות את השותה. וכן המחח את תחמץ וגמעו חיוב. וכן המחח לנבילת עוף טהור. טמא. והוינן בה הא אכילה כתיב כ"י. ואמר ד' לקיש. נפש לרבות את השותה. ע"ש. ותקשה גם כן למה לן לזה קרא. הא הוי יוצא. דהמשקין הללו יוצאים מהאיסור. אלא היינו טעמא כדאמרן דאין איסור יוצא נאמר אלא בהולדה מינית. דאז אינו מועיל שום שינוי בהגולד אם המוצא עצמו מין טמא הוא. אבל הבא עסקינן באיסורים שאינם ממין הגולדה. וסלקא אדעתן דהואיל שנשתנו ממה שהיו. הגם שבעצם לא נשתנו. דהא חלב שנמחה יש בו טעם וריח חלב. לכל זאת הריא דהתורה לא אסרה אלא כאכילה ולא בשתי שותא שינוי. דמעיקרא אוכל והשתא משקה. ע"י שם בתוסי ד"ה לרבות השותה. וכן לקמן בע"כ. בתוס' בשם ד"ש. ואתי קרא דהנפש לאסור.

ורא"י' בספר באר יצחק לחולין. מאת הגאון ד' אברהם יצחק גליק ז"ל. שהקשה מכאן אדברי המג"א הגיל לענין נבלה שנתהפכה לרפש. דסובר דאזלינן בטר מעיקרא. וראייתו מתא דחלב דאמרינן דהוי חידוש. משום דמכא סברא אזלינן בטר מעיקרא. איכ למה לן קראי דהנפש לרבות את השותה. הא כלא קרא נמי אזלינן בטר מעיקרא. והניח שם בצ"ע. ע"ש. ולפי ענין. אין כאן שום סרך קשיא. דהא כאן בתולין לא כעינן בגמרא למיפטר משום דאזלינן בטר השתא ואינו איסור משום שנתבטל טעמו וריחו. דהא גם השתא יש בו טעם וריח איסור. אלא דאי לאו קרא דהנפש הוי אמרינן דבתורה כתיב לא תאכל. ולא כתיב לא תשתה חלב. או לא תשתה חמץ. אבל גבי חלב — בקמץ — לא שייך לומר כן דמעיקרא הוי דם שהוא משקה ועכשו נמי הוי חלב שהוא משקה. וכן נבילה הוא אוכל וגם דבש הוא אוכל ולא משקה. — ראה שבת י"טו התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל — ואין הפסוק משום שאינו אוכל. ובפרט דלא שייך לפסוק מטעם זה בשום מקום לאחר שיש לנו כל הילפותות הנדרשות שם בתולין דמצריך צדיכו. ידעו מעתה בכל מקום שאם שינוי מאוכל למשקה או להיפך. חיוב וטעם הפסוק ברפש הבא מנבילה משום שהאיסור עצמו נהפך לדבר היתר כגיל. החידוש גבי חלב הוא משום דבשעה שאסרה תורה דם גם החלב נאסר שהוא בא מהדם כסברת החק יעקב הגיל.

והדרנא להא דעיל לכדר שאין איסור יוצא אלא בהולדה מינית. אבל לא בסתם איסורים. וכוזו מתבאר שיסת

דרבנן במקום שאפשר לברר, דהנה צריך להבין הטעם של הפוסקים הללו, אמאי ספק דרבנן לקולא, בשלמא לשיטת הרמב"ם ניהא כנ"ל, כדי שלא יהי' משמרת למשמרת, אבל להסוברים דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, איכ' אמאי ספק דרבנן לקולא, הא אפילו נאמר לחומרא לא יהי' משמרת למשמרת.

לכן נראה דלפי דעתם הטעם דספק דרבנן לקולא, משום דיש איסור בל תוסיף בהוראה, כמבואר בש"ס, וברמב"ם בהלכ' סמרים, ועיין מזה בספר משניא חלק א, דף צ"ב, אולם בזמן שחכמים גזורים בתורת הרחקה אין בזה משום בל תוסיף, אלא שעליהם לומר שהם אוסרים דבר זה מדרבנן מצד הרחקה הגם שמוטר מן ה"ו"ה. ולכן הדין דספק דרבנן מותר, בכדי שיהי' היכר דדבר זה כל עיקרו לא נאסר אלא מדרבנן, אבל אם יחמירו בספק דרבנן כמו בספק דאורייתא, אין כאן שום היכר דהדבר עצמו אינו אסור אלא מדרבנן, ואז יש בו משום לתא דבית, והנה טעם זה יפה שלא לאסור ספק דרבנן, אבל אין טעם זה מספיק לכל להצריך לברר אפילו במקום שיש טורה, אם דבר זה אסור מדרבנן או לא, ושפיר יש חיוב לברר אפילו בשיש טורה בכדי לדעת אם דבר זה אסור מדרבנן או לא, אלא כשאי אפשר לברר את הספק, אז בע"כ, נחיר ספק דרבנן בכדי להבלים שאין זה איסור תורה, בכדי של תוסיף על דבר תורה.

שאלת הודיעלאטיין

ודע שמכאן יש ראי' לאסור כל רבר הנקט מדבר איסור ומשתמשים רק בכת אחד המורכב בתוך הכחות של האיסור, כגון שמוציאים כח אחד מנבילה ועושים מזה "דזיעלאטיין" המעמיד את הגלידה או שאר דברים, דהא מה שהתורה אסרה את הנבילה, היינו כל כח וכן לבדו המורכב בבשר נבילה, ובכן גם כח זה שהם מוציאים על ידי ההימא נאסר, וכח זה לא נשתנה כלל בטבעו אדרבה הם מוציאים את הכח הטבעי זה מהנבילה, דמכאן ראי' שאי אפשר לומר שהתורה לא אסרה אלא כל הכחות כשהם ביחד ולא כשהם נפרדים, והדברים ק"ו, מה במי רגלי המור שהמים הם נאספים, ומיא עול ומיא נפק, אלא מפני שהמור מוסיף רק כח זה דחזו לרפואה, אסורים, כח זה הבא מעיקרה של נבילה, אלא שעד שלא נתפרד הכח הזה משאר הכחות המורכבים מהנבילה, אי אפשר הי' להשתמש בזה הכח, והאמצעים החמיים עשו רק פעולת הפרדה של ההרכב, ומעתה הכח הטבעי שבו יוצא לאור וראוי להשתמש בו, כדאי שהוא אסור ושם נבילה נשתתיד על הכח הזה.

אלא באם ברור שמוציאים את הכח הנ"ל לאחר שהבשר נסגם, או אפילו שהכח הזה לאחר שהוצא נעשה פגום אלא שעל ידי אמצעים חיימים משתמשים בהכח שמבטלים ממנו כל טעם וריח סרוח או יש לדון בזה, דאז דמי להא דתמורה ל"א הנ"ל, בעידנא דקביל עפרא בעלמא הוא, ואין להקשות, הא מי רגלים של חמור גם כן פגומים עד למאד ולכל זאת בשנתוסף תבא של הרפואה אשר בהם אסורים, דהא כאמת הרמב"ם ו"ל

הש"ס בתמורה ל"א, לענין ולד טריפה דמפרש שם, דרבנן ורי"א פליגי כזה וזה גורם או בעובר ירך אמו הוא, ולא אמרינן דרי"א אוסר מטעם יוצא, דולד היוצא מן הטריפה טריפה, אלא כדאמרן, דאיסור יוצא אינו אלא בתולדה מיניית, כלומר במקום שהתורה אסרה את המין, כגון טמאה, אבל ולד טריפה אין זה הולדה מיניית, כי גם ולד של בשרה אינו משונה מולד של טריפה, כי טריפה אינו דבר מיניי, אלא דבר המאורע לבהמה פרטית זו, ולא שייך בזה איסור יוצא, ואפילו לדברי ר"ה שם דמורים רבנן לרי אליעזר באפרוח ביצת טריפה שאסורה, לא מטעם יוצא אסור, כי ביצת טריפה אינה איסור של יוצא, כי אינה מיניית אלא מטעם שהביצה היא חלק מגוף התרנגולת, ע"ש.

לדף ע"ט, חיוב לברר היכא דאפשר

ובס"פ תיבת גמא לתפרי מגדים כתוב, דאפילו ספק דרבנן בל היכא דאיכא לברור בקל, ששיטא דמבררינן, ואף בספק ספיקא, ובמקום שיש טורה לברר, עיין ביו"ד, סי' ק"י בש"ך אות ס"ו, משמע דבמחלוקת שנוי, וספק דרבנן כה"ג, יראה דהלוי במחלוקת, דלשיטת הרמב"ם, דבל ספק מ"ה שרי, ורבנן הוא דאסרו, וספק דרבנן התירו, הגם דכל דרבנן יש בו איסור דאורייתא מלא תסור, תירק, במגילת אסתר שבספר המצות להרמב"ן שורש א', דכך התנו, והכונה, דלשיטת הרמב"ם בהכרת התנו כך, משום דלא זורשה לחז"ל לעשות אלא סייג א', ויינו ושמרתם את משמרתי ולא משמרת למשמרת ולכן אין כח ביד חכמים לגזור גזירה לגזירה, אלא במקום דכולה חדא גזירה, דאי לא הא לא קיימא הא, ואם ספק של איסור תורה אינה אלא מדרבנן, וחכמים יגזרו גם על ספק דרבנן, הרי זה סייג לסייג, וזה אין כח ביד חכמים לגזור.

והנה כל זה בספק שאין לבררו, אבל במקום שיש לבררו, או גם הרמב"ם סובר דספק זה אסור מן התורה, היינו בספק דאורייתא שיש לבררו, וממילא בספק דרבנן שיש לבררו אפילו על ידי טורה גדול, גם כן יש חיוב מדרבנן לבררו, דהא לא הוי סייג לסייג, דהא ספק דאורייתא שיש לבררו, אסור מדאורייתא.

ולדעת הסוברים ספק דאורייתא מ"ה לחומרא, ולכל זאת בספק דרבנן חקילו, הגם שהי' בכחם לגזור דהא אין כאן משמרת למשמרת, איכ' אפשר דאפילו בספק דרבנן שאפשר לברר ע"י טורה גם כן חקילו, ע"ש, ודפחית.

בכל אופן בניד, יש חיוב לברר, היינו לבחון את השמן בכל פעם על ידי הבחינה החימאית, כפי מה שביארתי בפנים, דהבחינה היא המכרעת לדינא, ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ם כפי ההסבר הנ"ל, אפילו במקום שיש טורה גדול צריך לברר, אלא אפילו לדעת שאר חשיטות גם כן יש חיוב לברר, דאין הבחינה החימאית בגדר של טורה גדול כלל.

ובדברי התיבת גמא הנ"ל, ראיתי להעיר כי לפי ענין, יש מקום לומר, דאפילו לאלו הראשונים הסוברים ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, גם כן יש חיוב לברר בספק

מתיר מי רגלי החמוד, וכתב תכר'ם, בסי פ"א, משום דהסוגיא דבכורות אולא אליבא דר"מ, דאוסר נטיל'ם, והרמב"ם פוסק ב"ש.

אולם בדברים הללו של הכר"ם יש לדקדק, דהא מודה ר"מ בסרוחא מעיקרא, וכאן הוי סרוח מעיקרא, דבשעה שחל איסור יוצא אינו כלל, וההערה זו מצאתי בספר ראשית בכורים של ירדני המנוח הגאון העצום ר' אברהם משציצין ז"ל הי"ד.

אולם לפי אשר צדדתי לעיל לחלק בין נפגם הכח האיכותי לנפגם הכח הכמותי, אולי אפשר לומר דדוקא סרוחה מעיקרא היינו שנפגמו כל הכחות שבה הכמותיים והאיכותיים, אבל במיר של חמור רק הכח הכמותי היינו המים בלבד נפסלו, אבל הכח האיכותי לא נפסל, אדרבה נתוסף עליו מחדש מכח החמור, דעד שלא נאספו המים לתוך מעי החמור לא חזו לרפואה והשתא חזו לרפואה, לפיכך גם בזה תולק ר"י ואוסר, וכל זה הנני אומר רק בדרך שמא, כי הרבר צריך לקביעת מסמורות, כי שאלה גדולה היא אם זה הוי פסול הכמות, ואפשר שאין הכמות של שום דבר נפסל אלא על ידי כליון המחולט, ואי"ה עוד בלי"נ אשנה פרק זה.

ובדברים של איסורי תנאה גם באסדן, בודאי שאין ההיתר הזה מועיל, ויש לחוש הרבה אם בדבר המעמיד מועיל מה שנפגם, דהא אינו מועיל בו ביטול, הגם שאם בטל באלף, פסק כל כחו וטעמו לכל זאת אינו מועיל, א"כ מה יועיל שנעשה פגום או אפר, ודומה לסברת המהרש"ל, לענין כל שהוא ונתן טעם לפגם.

והנני מסופק, באם מוצאים על ידי אמצעים חימיים, כח אחד מן הנבילה שלא נפגמה, אם יש בזה איסור לאו של לא תאכלו כל נבילה, או אפשר דלא הוי יותר מחצי שיעור, דמה לי אם אוכל חצי זית של נבילה שיש בו כל הכחות, או אוכל זית של נבילה שאין בו כח אחד של הנבילה, הלא כשהתורה אסרה את הנבילה, כל הכחות ביחד נאסרו ודומה כמו שכתוב בתורה לא תאכלו כזית של נבילה הכולל בקרבו ב' כחות, וזה שאכל כזית שאינו מכיל אלא כח אחד, לא אכל אלא חצי שיעור.

ואם כנים הדברים, אפשר לצדד דאפילו אם הכח שמוצאים מן האיסור הוא דבר המעמיד ומתערב בדבר כשר שיש בו יותר מסי' דאפשר שהוא מותר, דהא דבר המעמיד שאינו בטל אינו אלא מדרבנן, ע"י כפרי מגדים בפתיחה לתערובות, דרבנן גזרו עליו שלא יבטל משום שהוא פועל איזה פעולה, והיינו דוקא היכי שאם אוכל כזית מכל האיסור עובר כלאו, או גזרו רבנן דכאם האיסור הזה הוא דבר המעמיד, אפילו משהוא מאותו איסור לא בטל, אבל בני"ד, שהאיסור בעצמו אפילו ה"י בכזית ויותר אי אפשר שיה"י בו שיעור של לאו גמור אלא חצי שיעור בלבד, לא מצינו שרבנן גזרו שאף משהו ממנו אינו בטל, ולמעשה הרבר צריך עוד עיון רב, אולם באם נפגם לגמרי ואח"כ, עושים ממנו דבר המעמיד, או גם מהא דתמורה הג"ל יש ראי' להתיר, דהא מסקינן דגם אסרוה של כיצת טריפה מותרת משום דאימת גדלה לכי מסרתא.

וכי אסרתא עפרא בעלמא הוא, ע"ש, והא חזינן גם כן דהכח הזה הוא עושה פעולת חזקה עד שממנו נוצר האסרוה והוא פעולת היצירה שהוא יותר מפעולת העמדה, לכל זאת מותר, משום דאמרין דעכשו נוצר אסרוה מאת העפר, כן נמי הכא, באם הנבילה נפגמת הרי הוא נעשית עפר, ואתה עושה דבר המעמיד מעפר.

ונו"ד דלא חמיר מעפרן של חמץ בפסח דאסור, כמו שמבואר באור"ח, סי' תמ"ה, ויש הרבה דעות שאותו עפר אינו אוסר שוב במשהו, הגם שחמץ אוסר במשהו, כן נמי הכא הגם שנבילה המעמידה אוסרת במשהו, לכל זאת באם נעשה לעפר היינו שנפגמה לגמרי, אז אינו אוסרת אלא בנתן טעם והתומרא דרבנן של דבר המעמיד נפלה מעתה, ואפילו לאותם האוסרים עפר חמץ בפסח במשהו, ע"י מק"ח שם אפשר דגם הם יודו הכא, דשאני חמץ שאיסורו חמיר.

ובנו"ב, תנינא, יו"ד סי' נ"ז, כתב לענין, באדע—אש" שדבר הנפסל מאכילת כלב, אם אינו אוכלו כמו שהוא אלא שנתנו לדבר אתר לתקן על ידו מאכל אחר אין זה חשוב דאוי בפני עצמו, וכמו כן אפילו אוכלו בעין אלא שאינו אוכלו רק אחר ששוב נתקן מעצמו, שרי, ולפיכך אסרוה מביצת טריפה מותר משום דמיסרה והדר גביל, ואף שהוא אוכל אסרוה, מכל מקום בעודו סרוח לא ה"י אוכל, עכ"ל, ומדבריו ראי' להתיר את השמן דנ"ד, דהא זה ברור דהשומן המעובד עצמו כלי שמן ממש אין דאוי לאכילה אלא לאחר שמערבין אותו עם שמן ממש, או שמתקנים אותו אח"כ, שיה"י בו טעם של שמן—ועוד פגעם הנני מדגיש שכל זה הוא לפי דעת המתלוננים הנ"ל, ולפי דעתי כל הדבר אין בו ממש, ונאמנים עלי החימאים האומרים שהבחינה היא אמיתית ומכוננת המוצאת אפילו כל שהוא של תערובות.

והלא כבר פסק בחוות דעת ריש סימן ק"ג, דדבר איסור שנפגם פסק מיני' שם איסור לגמרי, ואפילו חזר ותיקנו אחר כך שרי משום שכבר פרה ממנו שם איסור, עכ"ל, והדברים ק"ו, מה באם מתקנו אח"כ, שיה"י טעמו יפה כמו שה"י מקודם שרי, בני"ד, שהתיקון מועיל שישתנה לטעם אחר, והוא לטעם היתר של שמן בודאי שאין בזה שום צד איסור, והגם דבספר חלקת יואב סימן י"א חולק על התוריד, ומסיק דכל שנפסל מאכילת גר אם יש אופן לחזור ולתקנו לא פסק איסורו ממנו לעולם, אף שאינו עומד לחזור וליתקן, כמו שכתב הר"ן בפרק כל שעה גבי פת שעופשה, ע"ש, אבל בני"ד אם מבטלים את הטעם של השומן וגם ריחו, בודאי שהשומן הזה נפסל גם מאכילת כלב, ואז גם הרב מקינצק זצ"ל מודה דאף אם תיקנו לא שיק שיהול עליו שוב שם איסור, ודמי לעור נבילה שעשאן צוקי קדירה בחולין סוף פרק בהמה המקשה.

ומדברי א"נ יו"ד סי' פ"ז משמע דשיטת הרא"ה כבדה"ב דאם נפגם מחמת שנשתנה שוב אינו חוזר לאיסורו, והקשה הא"נ א"כ, קורט של חלתית אמאי אסור נהי דחודשי' מחליא ל"י לשבת, מכל מקום כבר הותר פעם אחת, והרי הרא"ה כתב דקדידה שאינה בת יומא הבליעה נפסלה מאכילת גר, ותיירץ שם, דיש חילוק בין הפגום מחמת עצמו ובין פגום מחמת

טמאים לאסור צירן. יכול אפילו אין בהם טעם ת"ל הם. כלומר. שיהי' בהציד הטעם של הטמאים. אבל ציר שאין בו טעם אינו אסור. אולם התוס' בחולין ק"א וכן בדיש בכורות. בודאי שלא הי' להם גירסא זו. דהא הקשו למה לי קרא דהטמאים לאסור צירן ורוטבן. הא טעם כעיקר דאורייתא. ותירצו דעיקר קרא לצירן אתי. היינו דציר אין בו טעם. מבואר דלשיטת התוס' גם בלי טעם של הטמא אסור הציר. ע"ש. בכל דבריו.

וּלְפִי זה השאלה העיקרית אשר בהחמ"ס תלויי בהשיטות הג"ל. דלפי הגירסא של הת"כ. אשר לפנינו. וכן היא שיטת הרשב"א. אין איסור בהציר הזה המתמצא מהדם הנקשר כי הלא אין בו טעם דם. ואינו אלא זיעה בעלמא. אולם לפי שיטת התוס' יש לצדד לאסור. הגם דאין זה איסור ברור. דהא התוס' בעצמן כתבו בחולין צ"ט. רגבי. דגים טמאים שאין לנו קרא לאסור. באמת צירן מותר. ועל ציר טריפה תמהו כתוס' אמאי אסור הואיל וליכא קרא. א"כ. בדם שאין לנו קרא לאסור מנין לאסור אפילו לשיטת התוס'.

אֲלֵא דברם הנני מסופק אם יש לומר דבעינן שיהי' טעם הדם בציר. רבשלמא בשאר איסורים שיש להם טעם טוב. בעינן שגם הציר יהי' לו אותו טעם של המוצא. אבל דם בעצמו אין לו טעם יפה. כמאמרם שנפשו של אדם קצה בו. וא"כ. חזינו דאפילו בטעם פגום אסרה תורה. ממילא לא שייך לומר דבעינן שיהי' בציר טעם הדם. דהא הדם בעצמו טעמו גדוע ומאוס. וצריך עיון הרבה מכמה מקומות שבש"ס אם גם בדם שייך הכלל הג"ל. דהא ציר שרצים איתרבי מהטמאים ושרצים גם כן פגומין בעצם ונפשו של אדם קצה בהם. ושרצים שגותגין טעם לפגם מותר. ואכ"מ.

וּבְכָל אופן זה ברור דלפי שיטת הרשב"א—וכפי הנראה התו"ד שם פוסק כמותו—אין שום איסור בכל אלו הדברים שמוציאים מדברים אסורים. אפילו בשדברים אסורים לא נפגמו. דהא הדברים אשר מוציאים על ידי אמצעים כימים אין להם טעם וריח של הרבר המוצא. ואין לאוסרם מטעם הטמאים לרבות צירן. דהא ציר עצמו שאין בו טעם של המוצא אינו אסור. ולא ראיתי למי שהעיר בזה. ולפלא הוא בעיני על הגאון בעל אחיעזר ז"ל שלא הזכיר מדברי החור"ד הג"ל.

וְגַם בפ"ג. סימן פ"א. שפ"ד—א. כתב דציר היוצא על ידי מליחה שנפל לתבשיל חלב דהוה ד"ת ואסור בהנאה. ולא העיר מהת"כ. הג"ל אלא שדבריו יש לתרץ. משום דיוצא על ידי מליחה נבלע הטעם של בשר בציר. וכבר כתב הריב"ש בסימן רנ"ה. דדוקא זיעה היוצאת מחמת הליחות שלא על ידי חום זה הוי זיעה בעלמא. אבל זיעה היוצאת ממשקין החמין הרי הן כמשקין עצמן. וראיתו מדתנן במכשירין מרחץ טמאה זיעתה טמאה וטהורה בכי יותן וכ"ו. ע"ש.

וְלֵא אכחד שלא זכיתי להבין כלל מה שכתב החור"ד שם באה"ד. ודאי דאין ציר בשר אסור עם חלב ודוקא בטמאים אסור משום דיוצא מן הטמא טמא. ואפילו מי רגלים של הטמאים אסור מקרא דהטמאים כמו שביארתי בס' פ"א

הקדירה כמו שחילקו התוס'. בפסחים דף ל'. ד"ה. אמר רב קדירות בפסח ישברו. ע"ש. מבואר מדברי מרן זצ"ל. דדברי החור"ד שרירים וקיימים. ושכן היא שיטת הרא"ה אפילו בנפסל רק מאכילת גר. ודלא כמו שכתב בספר חלקת יואב שם דבליעת אב"י מוטגמת לגמרי אפילו מאכילת כלב. והוי כעפר דאז דוקא אינו מועיל בו תיקון.

וּלְאָחַר שכתבתי את כל הג"ל. העיר אותי תלמידי היקר הרב ר' גדליה שיהי' פעלדער שבספר אחיעזר חלק ג'. מאת הגאון ר' חיים עוזר ז"ל מווילנא ישנן תשובות ביהם להג"ל. ועיניתי בסימן ל"א. ובסימן ע"ג. וגם בסימן י"א שבאחיעזר חלק א'. ומצאתי שבסימן ל"א. העיר השואל בדבר מה שכתבתי שיש בזה משום חצי שיעור. הואיל שאין כהאיסור אלא כח אחד או חלק מנבילה. והשואל רצה לומר רבכאן לא יהי' איסור דחצי שיעור משום דלא הוי לאיצטרופי. והגאון הג"ל מדהת סברא זו. מפני שחצי שיעור באיכות לא חשוב חצי שיעור אלא חצי שיעור בכמות. ועוד דגם כאן הוי חזו לאיצטרופי. אם יאכל בכדי אכילת פרס את שאר הכחות או החלקים אשר נשארו בהאיסור לאחזר הפרדה החימית. גם מביא שם בתשובה ע"ט. דברי החתם סופר הג"ל בסימן ע'. דגבי רם. באיסור חלק אחד מן האסור משום הטמאים.

וְהִנֵּה בדברי החתם סופר הג"ל. בעצמו שעליו מסתמך הגאון ר' ח"ע ז"ל. יש לי לרונ. דהוא ז"ל כתב על רם שחיטה שנקרש ומתמצות מתמצים מים צלולים מה דינם של אותם המים אם נפלו לתבשיל. ועל זה השיב החת"ס ז"ל. נהי דכרת ליכא כיון שאינו ראוי לזריקה אבל לכל זאת דינו ככל ציר של כל איסורים. דבשאוכל בשר נבילה יש בו צירו ומצטרף לכזית ולוקח עליו ושוב כשאותו הציר יוצא ממנו לא נשתנת ממה שהי'. כן נמי גבי ציר היוצא מן הדם הגם שאינו ראוי לזריקה ואין בה כרת אבל עכ"פ דינו כדם שנקרש. ותלוי בזה אם איכא לאו בדם שבשלו או שמלחו או דהוי רק איסור דרבנן. ע"ש. בדבריו כי קצדתי. וקשה לי לפי דבריו דכלל גדול הוא דציר של רבר חרי הוא כהרבר עצמו. א"כ. ציר של בשר חרי הוא כבשר ואם יבשלנו בחלב יתחייב משום מבשל בשר בחלב. והוא מן התימה דהא בעינן טעם בשר וליכא דהא ידענו דציר אינו אלא זיעה בעלמא. והגם שנראה מדברי החת"ס שעיקר סברתו היא משום דבשעה שהציר בתוך האיסור חל עליו שם האיסור. ואין שם האיסור זה סר מנו גם לאחזר שנפרד הציר מן הבשר. וזה לא שייך לומר על ציר שבבשר. דהא לא חל עליו שם איסור. אבל לכל זאת קשה להבין החילוק. דהא כל הטעם דאמרת דציר נבילה חל עליו שם איסור הוא משום שאנו אומרים דציר הוא בכלל בשר מטעם הטמאים לרבות צירן ורוטבן. א"כ. שמענו שציר הוא בכלל בשר ואמאי לא יתחייב על מבשל ציר היוצא מן הבשר עם חלב משום בשר בחלב. וזה רבר שאי אפשר דהא לא עדיף מבשר עצמו שאינו נותן טעם בחלב שאין בו איסור.

אֲלֵא דבאמת ראיתי בתחת דעת סימן צ"א—ט. שהאריך הרבה בזה. ותוכן דבריו הוא שדבר זה תלוי בגרסאות בת"כ. דלפי הגירסא אשר לפנינו וכן היא בת"ה ההרשב"א.

ע"ל. ובסימן פ"א—א. מסלפל שם למה לן קרא דגמל לאסור חלב טמא הא בלאו הכי אסור משום כל היוצא מטמא. ועוד קשה דאמאי ציר דגים טמאין מדרבנן הא יוצא מטמא. וכ"ו. וכנראה מדבריו שכל איסור יוצא מן הטמא נלמד מהטמאים. מריבוי ד"ה. ואני בעניי לא מצאתי בכל הסוגיא דבכורות שום רמז לאיסור יוצא מן הטמא מקרא דהטמאים. אלא כפי המבואר שם במשטות. איסור יוצא הוא דק איסור על הולדה מיניית. ונפקא לן מאך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי פרסה. יש לך שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה ואי אתה אוכלו. ואיזה זה טהור שגולד מן הטמא. ע"ש. ומהטמאים ילפינן דבר הבא מן הטמא שלא בהולדה. וא"כ מה מקשה הת"ר. דניליף לאסור חלב טמא מטעם יוצא מן הטמא. הלא אין זה הולדה מיניית. וכן אין זה מתיחס כלל לציר דנים טמאים. כמו שביארתי לעיל. והגם שיודע אני שהשניאה היא מצדי. מקוצר המשיג. לכל זאת לא מנעתי מלכתוב.

דבר המור שבקטורת

והגה הרמב"ם ז"ל כתב בהלכי כלי המקדש פ"א—ב. המור הוא הדם הצרור בחית שבהודו. היודע לכל שמתבשמן בה בני אדם. ע"ל. והראב"ד ז"ל השיג עליו. א"א אין דעתי מקלת שיכנסו במעשה הקודש דם שום חיה בעולם כל שכן דם חיה טמאה. וכ"ו. ע"ש. והכסף משנה מתרץ דברי הרמב"ם ז"ל משום שנסתנה מצודת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא מריח ריח טוב ביותר למה יגרע. ע"ש.

והרא"י להפרי מגדים ז"ל כספרו תיבת גמא. בפרשת תרומת ובפרשת כי תשא. שמפרש כוונת הראב"ד ז"ל. משום דדם של החיה טמאה טמא. משום דכל היוצא מטמא טמא. והוא גם כן דלא כמו שפירשתי לעיל דאיסור יוצא אינו אלא על הולדה מיניית. דמה דאמרינן בבכורות דחלב טמא אסור מריבוי דגמל. אין זה אומר שהוא משום איסור יוצא. אלא מריבוי דקרא כנ"ל.

ואם נפרש דגמל יתירא מריבוי דחלב טמא אסור משום איסור יוצא. כלומר. דמקרא זה נשמע על כל הדברים היוצאים מדבר איסור או מדבר טמא שדינם כמו המוצא עצמו. ואין חילוק בין תולדה מיניית ליוצא מן הדבר שלא בהולדה. לא אדע למה לן קרא לדם שרצים שהוא טמא כדרשינן במעילה י"ו. מוחזק לכם הטמא. הלא ממילא ידעינן דיוצא מן הטמא טמא. והגם דדם אינו כבשר כמו שהוכיחו מכאן בתוס' פסחים כ"כ. לכן אין הדם מטמא כבשר השרץ אכל עכ"פ יוצא הוא מן הטמא. ואין סברא לומר דלא הוי ידעינן דדם השרץ מטמא. דאיסור יוצא הוא דוקא לאיסור אכילה ולא לענין טומאה. דמה שגא. הא אמרת דהיוצא כל דינו כהמוצא.

וגם אין סברא לומר דעיקר קרא איצטרך שדם השרץ מטמא ככעדשת בשרץ עצמו. אכל באם יש דם הראוי להיות נקדש ויעמד ככעדשת לא איצטרך קרא. דאם נאמר דיש עליו איסור יוצא אמאי יהי שיעורו משונת משרץ עצמו.

וה"ל דמסתמינא לומר דבר שלא אמרו שום אחד מהמפרשים. הייתי אומר דטעם הרמב"ם ז"ל האמר דמור הוא לגבות. ואלא משום דטמא. סובר הרמב"ם דאין בדם טומאה.

הבא מחיה טמאה. הוא משום דאיסור דם עצמו הלא הותר דהא התוס' כתבו בפסחים כ"ב. וגם במנחות ק"ד. ד"ה. האיל. דצריך לומר דיש שום ריבוי דמריבין ב"י דם נבילות ואי כללא הוא דהיוצא מן הטמא טמא למה לן ריבוי על דם נבילה. ומביאים בשם הירושלמי. דרק דם השרץ ובשרו מצטרפין ואין לנו כיוצא בו. ובכן לכן אסוד דהרמב"ם ה"י לו שיטה אצרת. וסובר דאין בדם טומאה אלא בדם השרץ בלבד.

וע"י ברש"י שבת ע"ו. ד"ה. ב"ש. מטהרין. דלפירוש הראשון אין שום טומאה בדם. והרמב"ם באמת פסק כפ"א מהלכות אבות הטומאה—ד'. שדם הנבילה אינה מטמאה כנבילה אלא הרי הוא כמשקין טמאים. והתו"ס פ"ח — א במשנה דעדיות מביא בשם הראב"ר ז"ל דטומאת דם אפילו כשהוא קרוש אינו אלא מדרבנן דגזרו אליו משום כוית נבילה. וחילק על הרע"ב הסוכר דדם נבילה אינו מטמא דק בכוית אבל ברכיעית מטמא.

ואפ"ל נאמר דגם הרמב"ם סובר דדם נבילה טמא ברכיעית. מי יימר דדם החיה שנוטלין ממנה המור היא חיה מתה. אפוד דנטלין ממנה הדם כשהיא חיה. אבל בכל אופן מזה סעד שאין בדם מן החיה טמאת משום איסור יוצא. דא"כ היה הדם מן הטמאה אסור משום יוצא. אלא ע"כ דאיסור יוצא אינו אלא בהולדה מיניית. והדבר צריך עוד לבהירות. ולא ראיתי למי שיכרך הדבר על כוריו.

והגם שכתבתי כמה פעמים דמסוגיא דבכורות אין הכרח שהיוצא מן הטמא טמא בכל דבר איסור או טמא אלא כשהוא על ידי הולדה מיניית. אולם כנראה דעת כל המפרשים שהבאתי למעלה אינו כן אלא כנראה דעתם או דמריבוי דגמל דמריבין חלב טמא נשמע דכל היוצא מן הטמא או מן האיסור אסור. או דנשמע מהטמאים לרבות צירן ורוטבן.

וכן משמע מקושיית התוס' בתולין ס"ד. ד"ה שאם ריקמה. שהקשו למה לי ריקמה—בביצת השרץ—הא קי"ל כל היוצא מן הטמא טמא. וכ"ו. ע"ש.

וכן נראה דעת הרמב"ן והר"ן בכתובות בפרק אע"פ. דף ס'. שהרמב"ן ז"ל כתב דכי היכי דאמרינן דחלב ודם מהלכי שתיים שרו לגמרי ואפילו מצות פרוש אין בו ת"כ בשד מהלכי שתיים. נהי דכי מת אסור בהנאה כדילפינן מעגלה ערופה דשם שם ממרים. אפ"ה כשר מן החי מותר. דכיון דאין טעון שחיטה ליכא משום אבר מן החי. דאם איתא דבשר אסור. היאך יהיו חלב ודם מותרים. והלא כלל גדול אמרינן בפי"ק דבכורות. שכל היוצא מן הטמא טמא. ועוד דאם איתא דבשר אסור הוא לן למימר דאע"ג דדם אימעות ה"מ מאיסור דם אבל מאיסור בשר לא אימעות. דהא בכריתות בפרק דם שחיטה (דף כ"א) אמרינן דדם השרץ אימעותי מכלל דם. ואפ"ה אמרינן תתם שאם התרו בו משום שרץ לוקה. וכה"ג הל"ל הכא אילו ת"י בשד מהלכי שתיים אסור. ואילו בשמעתינן אמרינן דאפילו מצות פרוש אין בו וכ"ו. ע"ש. היטב. הרי דכלם נקטו בפשיטות דהכלל של היוצא מטמא טמא הוא כלל גדול על הכול.

לגמרי, אלא שחזרים ומתקנים אותו. קשה להתיר, דהלא לפי דעת התוס', במנחות הגיל, אין דבר יבש אובד שמו.

וְלַע. החקירה זו אם אוכל שנפגם, אובד שמו לגמרי, היינו שנעשה כעפר ואינו אוכל כלל, ולכן אפילו חזר ותיקנו אין בו איסור משום דהוי כעושה מאכל מעפר, או שרק שם האיסור סקע מיני, אבל לכל זאת שם אוכל נשאר עליו, כשיטת ד"ת בתוס' מנחות הגיל, תלוי במלוגת רשי ור"ת, בתוס', שבועות כ"ד, ד"ה אלא כדרבא, דרשי לא רצה לפרש כדרבא בנבילה מוסרתה, דנבילה מוסרתת לא הוי נבילה, ולא משכתת שבועה שתתול אנבילות, ור"ת, שם כתב דאין זו קשיא דשפיר מיקרי נבילה, והיינו דר"ת לשיטת במנחות הגיל, דאין שם עצם של אוכל נפקע מדבר גוש, וא"כ לשיטת רשי בכאן יש מקום להתיר אפילו דבר גוש שנפגם וחזר ותיקנו, אלא דכל הגיל לא נאמר חלילה להלכה ולמעשה אלא לפלפול, כמו כל מה שנאמר בספרי זה פלפל לשם פלפל גרידא, ולדינא אין לסמוך על זה כלל וכלל.

איסור הנאה שנשתנה

וּבְדָבָר מה שהבאתי דברי החוות דעת ריש סימן ק"ג, דדבר איסור שנפגם סקע מיני שם איסור לגמרי, ואפילו חזר ותיקנו אחר כך שרי, וגם הבאתי דברי הגאון מקינצק זצ"ל החולק עליו, דבנפסל מאכילת גר וחזר ותיקנו או אפילו כשיש אופן לתקנו לא סקע איסורי מנפג. ע"ש. ראיתי להעיר מרבני התוספתא הובא בר"ש כלים, א—ה: חומר בנבילה שאין במי חסאת, מי חסאת שיכשו תרי אלו טהורים, נבילה שיבשח אם יכולה היא לשרות ולחזור לכמות שהיא תרי זו סמאת, ע"ש. היטב, והנה מרבני התוספתא הגיל, יש רא"י דמים שהם משקין אם נפסלו סקע מהם שם עצם, דהא אי אפשר לפרש יכשו ממש שאינם, דא"כ לא שייך לומר על דבר שאינו שהוא טהור, אלא בע"כ, הבוונה שנפסלו ונפגמו, במשקל אחד עם נבילה שנפגמה, אולם לכאורה יש כאן רא"י לסברת בעל חלקת יואב, דנבילה שאפשר לתקנה אסורה, אלא דלאחר העיון זה אינו, דהא התם מידי אפילו כשנפסלה מאכילת כלב, כמו שמפרש הר"ש שם, דנבילה אין לה היתר, ראם סרוחה מעיקרא היא לא נבילה היא ע"ש, ובנפסלה מאכילת כלב הכול מודים דמותרת אפילו כשאפשר לתקנה, אלא נראה לי, רכזנת התוספתא היא באם יכולה לחזור לכמות שהיתה כלתי תיקון אחר אלא כשריה במים, דחסרון שריה לאו שמה חסרון, דאטו נבילה שנקרשה בכפור, הגם שכשם שהיא עכשו אינה רא"י לכלב, תהי מותרת, ובע"כ, דהא אינו שום חסרון, אבל מי חסאת שנקרשו פסולים כלומר בשעה שהם קרושים, פסולים, וכך מפורש ברמב"ם הלכי פדה, מ—ג, דהגלידו וחזרו ונימוחו כשרים, אבל בשעה שנגלרו פסולים, דהא אי אפשר להוות בדבר גוש, הגם דצריך עוד ביאור אמאי חזרים לכשרותן לאחר שנימוחו, הלא פנים חדשות באו לכאן, דהא כך הוא הדין גבי מקה, דכפור הנפס אין לו דין שאובים, אלא דבאמת כך הדין לענין מומאה, ע"י, ר"ש, פ"ג, דטהרות, מים שנקרשו וחזרו ונימוחו חזרו לסומאתן, ע"ש, אבל בכל אופן זו ברור מתוספתא זו דאם הנבילה נפסלה ונפגמה מאכילת גר או לכלב ואי אפשר שתחזור לקדמותה אלא על ידי אמצעים ותחבולות, אינה

וְרֵאִיתִי כשיטה מקובצת כתובות ס', שהקשה דמדאיצטרך הוא או זה — כלומר, טמא הוא, או זהו לכם הטמא — המובאין שם כסוגיא, למעט חלב של מהלכי שתיים, ממילא שמעינן דהלב בהמה ממסח אסור, דאי חלב טמא מותר כל שכן דידענא דהלב מהלכי שתיים מותר ולא הוה צריך קרא להתירו, וא"כ למת לן בבסודות קראי גמל גמל, או ואת הגמל לאסור חלב טמא הא ידענא דאסור מדאיצטרך קרא להתיר חלב מהלכי שתיים, ותירוק, ושמא אי לא קראי, הוה דרשינן טמא הוא להתיר חלב טמא, וה"ק הוא טמא ואין חלבו טמא, מיהו דכיון דאיכא למדרשיה לדרשה אחרית—היינו להתיר חלב מהלכי שתיים—אין סברא למדרשיה הכי, להתיר חלב טמא, דכל היוצא מן הטמא טמא, ועוד דהתניא הטמאין לאסור צירן ודוטבן, עכ"ל, נראה שגם השטמ"ק מסופק אם חלב טמא הוא איסור יוצא או שמה אינו איסור יוצא, כסברתי משום דאינו דבר של תולדה, אלא דאסור משום קרא דהטמאין המרבה לאסור צירן ודוטבן, כדאיתא שם בככורות, והלכה זו וכל המסתעף ממנה רחבת מני ים, ואי"ה אייחד הדיבור בקונטרס מיוחד בענינים הללו, באחד מספרי אשר אתי בכתובים, יוכיני הדי ברוב חסדיו להוציאם לאור.

איסור יבש או לח שנפגם

בְּדָבָר מה שנסתפקתי אם יש אופן לבטל הכמות של דבר אם לא על ידי כליון המוחלט, ראיתי להעיר מדברי התוס', במנחות כ"ב, ד"ה, ורי יהודה, שר"ת תירץ שם כתיבוצו השני, דבדבר לח כגון משקין לכו מטרחי אין שם משקה עליהן, אבל דבר יבש אפילו כשנסרחה רק איסורו או טומאתו סקע, אבל שם העצם לא סקע ממנו, ע"ש. היטב, בכל אופן מבואר דכשמן או בשומן לח שנסרחה אין עליו שם משקין כלל והוי פנים חדשות לגמרי, וממילא בכל אלו הכוחות המוצאים מדברים אסורים, שהם לחים ופגומים, לא רק איסורם סקע אלא גם שם העצם סקע מהם, וכשחוזרים ומתקנים אותם או שמועילים אח"כ להעמיד או כדומה, נראה לפעור מדברי התוס' הגיל שאין בזה שום חשש.

גַם מה שהבאתי מדברי תריביש, דבאיסורי הנאה כמו בע"ז ובי"ב נפסל אינו מעיל מה שנפגמו דהא גם אפרן אסור, — ראה דף ק"א—יש להעיר מירושלמי ערלה, סוף פרק א', דיש פלוגתא אם אפרוח של ביצה ע"ז אסורה, ולחד מ"ד מותר, והגם דהוא לא יחלוק לומר דאפר ע"ז מותר, לכל זאת סוכר דאפרוח מותר משום דהוי פנים חדשות, ומאן דאוסר סוכר דאין זה פנים חדשות אלא לא עריף מאפר, אולם לפי סברת התוס' הגיל במנחות דבדבר לח שנפגם בטל שמו מעליו, אפשר דהכול מודים דין נסך או שמן של איסור הנאה שנפגם מותר דאז בטל כל עצם השם והרי הוא כפנים חדשות, וצ"ע בכל זה ודברים אלו הם עקריים ושורשיים לענין כל הדברים המוצאים מאיסורים, שרובם וכמעט כלם הם לא גושיים אלא לחים כעין משקים וכלם פגומים הם, ואין בהם שום טעם וריח של דבר האיסור, ולפי הגיל מדינא נאבר מהם, שם העצם ותאיסור סקע מיני, ואפילו חוזרים ומתקנים אותו עד שהוא נוהן טעם או שהוא מעמיד, אין בזה חשש, אולם באם הם דברים גושיים והם חלק מן האיסור, או אפילו כשהוא נפגם

חזרת לקדמותה אפילו לענין סומאה. זה שהאריכה התוספתא לומר אם יכולה היא לשרות ולחזור לכמות שהיא. כלומר, דוקא על ידי שריה ולא על ידי תיקון אחר.

לדף פ"ד: פתוי לשם אישות

יש להעיר מדברי התוס' כתובות ל"ט. ד"ה מפתה דאיהו מצי מעכב. שכתבו דאפילו פיתה לשם אישות יכול הוא לגרשה. מבואר דהרי היא אשתו וצריכה גט. ובב"ש אה"ע סי' ל"ג. הביא בשם הרא"ש דאם נטרפה האב אח"כ חלין הקידושין למפרע. ועי' באגרת שניה להפ"ג בהקדמתו לאר"ת. את ש' שכתב דמתר ימחרנה קאי על הכתובה. הגם דכתובה דרבנן. במפתה כתובה דאורייתא. ואיני יודע לפי איך לפרנס מה דאמרו בקידושין מ"ז. מתר ימחרנה שצריכה קידושין הימנו. או אפילו למה דאמר אב"י צריכה קידושין לדעת אבית. ע"ש.

בכל אופן. מותרך מזה מה שכתב הגאון ר' בצמ"ח עוזיאל שליט"א במכתבו -- ראה דף ס"ב--רמדברי רש"י זו מבואר דתקנת חכמים שלא לישא אשה בלא כתובה יש לה עיקר מרבית תורה. מדכתיב מתר ימחרנה. דלפי רב"י הפ"ג הג"ל. אין הכתובה זו מתיחסת אלא למפותה. אבל בשאר נשים אין הכתובה אלא מדרבנן. ובכלל מה צריך הרב לרא"י. הלא פלוגתא היא בש"ס. אם כתובת בתולה דאורייתא. אלא שאין זה ענין לג"ה. דהא תבעל מתייב את עצמו בכל החיובים במה שחיא נשאה בערכאות. וכי בשביל שאין הנוסח של הכתובה בעברית. עובר דאדאורייתא. הא אפילו מאן דסובר כתובה דאורייתא אין חמירוש שנוסח הכתובה דאורייתא.

וזהו שמבואר בהרמב"ם חלכי נערה. הוא אמר מתייבך והיא אמרת אנסתני. דפתוי בעי עדים. אין הכונה עירי יחוד. כלומר שיחוד תבעל עדים. דהא שם מתרצים המפרשים קושיית הראב"ד ומיירי רכשעדים ראו מרחוק שהוא בעל אותה ואינם יודעים אם אנסה או פיתה אותה. א"כ מיירי דלא ייחורם תבעל. ולכל זאת ר"ן ספוחה יש לת באם אין היא טוענת אנסתני. ולפי רב"י התוס' הג"ל צריכה הימנו גט. והיינו משום דפיתה לשם אישות. הגם שלא היו עדים על ביאה לשם קידושין דהא אמרת דאין העדים יודעים לשם מה בעל אותה. ועדות כזו אינה עדות.

לדף פ"ו. בעיני אונס

במה שכתבתי בענין מאנס. אם אחד מאסר בתולה במאסר ועל ידי כך נטרצית אליו. אם זה בכלל מאנס. וגם נפ"מ. אם אשת ישראל שאסרה במאסר ועל ידי כך נטרצית לבעילה אם אסורה על בעלה. ראיתי להעיר ממה שראיתי בשטמ"ק ריש כתובות בענין אונס. ד"ה מיהו במגילה אמרינן בהדיא. וכ"ו. פירוש לפירוש הרב המאירי כתב בחידושו פרק בן סורר ומורה. דאסתר בע"כ היו מוליכין אותה ובכיוצא בזה כזה לא אמרו תהרג. אבל מי שאומרים לה לך מעצמך ליבעל לפלוגי. ואם לאו אנו הורגים אותך תהרגו ואל תעבור. והוא אצלי שאמרו אסתר קרקע עולם היתה. שלא היתה היא עושה כלום. האף שכר הליכה אין בידה שמוליכים היו אותה בע"כ. אבל באיש אפילו הוליכוהו בע"כ. הואיל ומעשה בידו. או האשה

בזמן שאמרו לה לילך היא מעצמה. יתרו ואל יעברו. עכ"ל. והמבואר מזה וממה שכתב מקודם לזה. דכל היכי דנאסרת על בעלה הוי ככלל ג"ע. ואמדינן יהרג ועל יעבור. וממילא במקום שאמרינן תעבור ואל תהרג אינה נאסרת על בעלה דאין זה בכלל ג"ע. וזה מה דפריך בכתובות ולידרוש להו דאונס שרי. כלומר. דהן לא ילכו מעצמן אל הספסר. אלא או יבוא הספסר אליהן או יוליכו אותן אל הספסר בע"כ. והן לא יעשו מעשה כלל והוי באונס שרי. דאין זה בכלל ג"ע. ועל זה משני איכא טרוצות. פירשיי דאי מקילינן להו עבדו ברצון ונאסרות על בעליהן. עכ"ל. ולפי פיר' המאירי הג"ל. בע"כ שצריך לפרש דעבדו ברצון היינו הביאה תהי' ברצון. דאין לפרש שילכו מעצמן ברצון דהא הקושיא היתה ולידרוש להו דאונס שרי. היינו ולידרוש להו שלא לילך ברצון. והפריצות לא תלכנה מעצמן. אלא שכל החשש היא. דהגם שיוליכו אותן בע"כ אבל הביאה תהי' לרצונן. מבואר מכאן דהאונס אשר קודם לביאה לא חשוב אונס. אלא עיקר הוא האונס של הביאה.

א"ל דיש לרחות דשאני הכא גבי פרוצות שבאמת רצונן גם ללכת. ומה שלא תלכנה בעצמן משום שמתיראות מחכמים. אבל כשיוליכו אותן. הגם שהעכ"ם מאנסים אותם לילך. אבל הן שבעות רצון. וכבר עמדו בזה הפנ"י ובעל הפלאה בריש כתובות. אם הנאנס הי' רוצה בזה אף בלי אונס. אלא שעכשו הוא מאונס אי חשוב אונס. וראיתם מתחלתה באונס וסופה ברצון דחשוב אונס משום דיצרה אלבשה. הא לאו הכי הגם שהיא אנוסה אלא שגם בלא אונס היתה רוצה הוי חשוב רצון. ע"ש. אלא דלא דמי להא דפרוצות. משום דגבי תחלתה באונס וסופה ברצון. מיירי באומרת הניחו לו. וכיון דהיא מתרצית לא שייך לומר שהוא מאנס אותה. דלמה לו לאנסה באם היא רוצה בכך. ולכן הי' חשוב רצון גמור אלמלא הטעם דיצרה אלבשה. אבל גבי פרוצות אם לא היו מאנסים ללכת לא תלכנה מעצמן ויראים מחכמים ומישראל. א"כ הליכתן היא רק מכח האונס. אלא דהביאה היא ברצון. והבן.

א"ל דמכאן נשמע עוד דאפילו הביאה היא באונס. אלא שהיא גורמת לזה שתהי' הביאה באונס. כגון שהיא הולכת אליו ועל ידי כך הוא בא לאנסה. אין זה אונס. דהא מפרש. שאסתר לא היתה הולכת מעולם מעצמה אלא הוליכהו בע"כ. ובפעם ההיא שהלכה מעצמה בכרי להציל את ישראל אמרה כאשר אברתי מבית אבא אברתי ממך. משום דהליכה היתה ברצון והליכה זו גרמה לביאת אונס. אבל בשאר הימים לא הלכה כלל מעצמה אלא הוליכהו.

ובאב"י נזר יו"ד. סימן ק"ל. הקשה מהא רמגילה רמשמע רכיון דתחילת הליכה ברצון נאסרת על בעלה. א"כ מה פריך ולידרוש להו דאונס שרי. הלא על ידי הנשואין שהן לרצונה יאנסה הספסר. ואם לא תנשא לא יהי' כאן אונס. ומרמי נשואין להליכה. ומתרץ שם כפי דרכו. ע"ש.

ולפ"ד אין כאן קושיא כלל. דהליכה אל הספסר הוא חלק מהביאה. והאיסור מתחיל מיד משעת הליכה. הואיל והליכה היא ברצון אבל אם אינה תולכת אליו. אלא מה שנישאת. לא שייך לומר דהנשואין הן חלק מהביאה של הספסר.

זמן זצ"ל. מפלגל שם הרבה לברר דמה דאמרין אונס רחמנא פטרי אין הפירוש שבשביל האונס אין כאן שום התחלת חיוב. אלא דבעצם יש כאן חיוב על המעשה. אלא שהתורה פטרתו מן החיוב הזה בשביל האונס. אבל במקום שסיבב בעצמו את האונס. שוב החיוב נשאר במקומו.

זמן בהקירה הלזו אם יש באונס צד חיוב אלא שנפטר. או שאין בו שום צד חיוב כלל. יש פנים לכאן ולכאן. דהא מדאמרת תורת גבי מאנס את הנעדה המאורסת. אין לנערה חטא מות בי כאשר וכ"ו. משמע דרק חטא מות אין כאן אבל חטא יש.

וכבר כתבתי דקדוק זה בשם מרן בעל שפת אמת וצוקלה"ה. אולם לאידך גיסא. ממה שדדשו חז"ל בסנהדרין ע"ג. דרשות שונות על המקרא המיותר זה. אבל שאר עריות דאודותיהו ולא נפיש פגמיהו אימא לא. כתב רחמנא חטא. ואי כתב רחמנא חטא הוא אמינא אפילו חיבי לאוין. כתב רחמנא מות. וכ"ו. ע"ש. ולא דרשו דרשה הג"ל שהכתוב בא ללמד שאונס יש בו צד חיוב אלא דרחמנא פטרי. משמע שאין באונס שום צד חיוב. ואפשר דתרת"י שמעית מינה. ויש בזה ללפלפל הרבת.

אלא דבעיקר הדמיון של האי"ג הג"ל שמדמה דינו של הריב"ש וכן הא דשומר להא דנשואין. יש לפע"ד לדון הרבה. דשאני גבי דינא של הריב"ש וכן בתא דהש"ס דהרוב והגמר. דאין זה מסבב סבה. אלא פשיעה ממשית. דמה לי אם מוליך את הבהמות למקום גדודי חיות ולטטים או אם מביא את החיות דעות אל הבהמות. הלא כבר כתבו התוס' בתולין דף ט"ז. ד"ה. אבל בכח שני. דאין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר למקרב הדבר אצל האש. ובפרט דבשומרים די בפשיעה. וזה ודאי דהוי פשיעה גמורה. וכן בדינו של הריב"ש. חשוב כמו שהביא אלו המשחקים לביתו. ובאופן כזה הוי עשיה ממשית ולא מסבב בתורת גורם. אבל בתולת הנישאת לבעלה. דבר של היתר הוא לנמרי. אלא שעל ידי כך תסובב אונס. בודאי שדין אונס גמור הוא.

זמן יש לדמות הא מילתא להא דהריף בפי"ק דשבת. דהיינו טעמא דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת משום בטול מצות עונג שבת. דכל ג' ימים הויא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה כדכתיב בהו יחונג וינעו כשכור וגומי. ולא יכלי למעבד עונג שבת. וע"ש. בהרי"ן. דאע"ג דכשבא השבת והוא חולה הרי אונס ופטור מעונג שבת. אלא שאסור להכניס עצמו לדבר אשר תאנסנו. אלא ששם לא אמרו אלא איסור דרבנן לכתחלה להפליג. ואין ללמוד מזה לאסור אשה על בעלה מדארייתא שלא תהי לה דין אנוסה וצריך עור לברר מדברי הרי"ף בעירובין פ"ד. לענין חמין לצורך המילה. ובאי"ג תעיר מהא דעירובין.

זמן שכתבתי לעיל לענין אונס מהדביק פת בתנור. ראיתי בספר חלקת יואב מתגאון הנפלא מקינצק בסוף ספרו חלק—א. בענין—ב. שהעיר מתא דשבת. ולפלא שלא פגע ולא נגע בדבר התוס'. ישנים הג"ל. שהוא מקור חשוב לדברים אלו. תגם שכתבתי לחלק בהנשאים עצמם. ויש להאריך בזה הרבת. ואכ"מ.

זמן הא מילתא להא דאיתא בתוס' ישנים בריש אלו נערות דאם אי אפשר היי לאכילה בלא הגבהה. או היי איסור של אכילה מתחיל מיד משעת הגבהה. וכן היא סברת ראשונים בגמקי יוסף בבמ"צ. לענין השבת אכילה דמצותה מתחלת משעת הגבהה. ועי' במשנ"א—א. דף ע"ד. אבל אין מי שיאמר דאיסור אכילה נבלה מתחיל משעה שחוא מרויח כסף ויש לו ממון לקנות את הנבילה. תגם דאם לא יהי לו ממון לא יוכל לקנות את הנבילה. אלא דזו היא סבה רחוקה. ואין זה חלק מחלקי האכילה כן נמי הכא הנשואין אינן חלק מהביאה של הספסר. אלא סבה רחוקה ואין זה מתיחס אל הביאה עצמה שתחשב כרצון בשביל כך. אבל ההליכה היא חלק מהאיסור כשם שהגבהה היא חלק מאכילה.

זמן לא נחלק בין הליכה לנשואין ונאמר דשניהם שווין כמו שמדמה אותן מרן זצ"ל. בא"ג הג"ל. ממילא השאלה היא אם זה חשוב אונס. הואיל שהכניסת עצמה לאונס. כלומר גרמת עצמה את האונס. במה שנשאה ברביעי. וכן אסתר במה שהלכה אל המלך. ונראה לי דהדבר זה תלוי בדברי התוס'. ישנים במסכת שבת ד. גבי הדביק פת בתנור במזיד אם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה. והקשו בתוס' הא בודאי לא ישמע לנו אם נאסור לו. ותירץ ריב"א דאם לא התירו לו לא יתחייב סקילה דמה שאינו מודיד את הפת והיא נאמה. הוא סחמת אונס שאונס משום דברי חכמים. הקשו בתוס' ישנים אם כן מה קא מיבעיא. דאם יתירו לו לא יתחייב. ונס אם יתירו לו. לא יתחייב. פשיטא דלא יתירו לו. ותירצו דנפ"מ אם יתירו לו ולא ירדנה דאו יתחייב. ועוד תירצו דהא גופא קא מיבעיא לי התירו לו. דא"ל התירו מחייב. משום דמשע במה שהדביק את הפת או שמא אפילו לא יתירו לו לא מחייב דהא השתא מינא אינו מודיד את הפת משום דאונס ע"י שאסרו לו חכמים. ע"ש. הרי דדבר זה אם מכניס עצמו להאונס הוי ככלל אונס היא איבעיא דהש"ס הג"ל. כפי פירוש השני בתוס' ישנים הג"ל.

זמן לפי החילוק שחילקתי לעיל בין הליכה ונשואין. דהליכה היא חלק מאיסור אבל על הנשואין לא חל שם איסור. בודאי שאין להביא רא"י מהא דתוס' הג"ל. דהא גבי שבת באמת כל מלאכת האיסור אינה האפ"י. דאם הדביק בערב שבת ונאמה בשבת אין כאן שום איסור דאורייתא. וכל מלאכתו שהתורה אסרה היא ההדבקה לכן אולינן בתר ההדבקה. ולכן גרע ממכניס עצמו לידי אונס. דהא ההדבקה היתה במזיד בלי שום אונס. אבל בהליכה לדבר עבירה אין כאן איסור אלא אם כן עושה מעשה איסור. ועשיי זו תיא באונס.

זמן ראיתי בא"ג למסכת קידושין דף ג'. שהקשה אותה קושיא עצמה על הא דאמרו ולידרוש להא דאונס שרי. באופן אחר. שהקשה. לפי מה דמבאר בהריב"ש סי' קע"ב בקהל שהגרימו שלא לשחק. ועבר אחד ונכנס למקום שהי הדבר קרוב לדאי שיבדחתו לשחק ואח"כ. הי מותר משום פיקוח נפש. והשיב הריב"ש דכיון שבעצמו נכנס למקום זה. אין זה אונס. אי"כ גשואין נמי. הרי היא הכניסה עצמה למקום אונס. דאלמלא נישאת לא הי הספסר מאנסה.

ובהא שחקשו ממגילה דאמרו כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך. ואסורה למרדכי גגם דהביאה הוי באונס ודק ההליכה היתה כרצון. והא דאמרו ולידרוש להו דאונס שרי. כשאני לעצמי איני רואה בזה שום קושיא. דהא אסתר הלכה אל המלך לבקש טובה בעד הצלת ישראל. ובכן ידעה מראש שבפעם הזו אי אפשר לה לסרב אם יהסוך המלך לבעול אותה. דאם היא תסרב לו בודאי שלא ימלא את בקשתה. ואם לא תסרב לו בודאי שתהי' הביאה כרצון. כי אין בין רצון והאונס אלא הסירוב והמיאון. שבאם היא מסרבת וממאנת והוא בועל אותה בעיכ. זה הוי אונס. ובאם אינה ממאנת הרי זו בעילה כרצון. ולפיכך אמרה הפעם כאשר אבדתי אבדתי. כלומר. בכל הזמנים היתה היא מסרבת וממאנת והיתה מותרת בשביל כך למרדכי. ועבשו תהי' זקוקה שלא לסרב ותאסר על מרדכי. אבל אין זה האיסור על מרדכי בא רק מפאת הליכתה אל המלך אלא מפאת אי התגודותה להביאה.

ואין לומר הא עכ"פ הוי אונסה בזה. שהרי לא ימלא המלך מבוקשה להציל את ישראל אם לא תשמע אליו. ודא דכבר כתבתי בשם מהרי"ק בשבועות דמניעת הטבה אינה בכלל אונס. ועוד הלא אפילו מניעת הטבה זו לא היתה נוגעת לה לאסתר אלא לאחרים לישראל. ואפשר דזו היתה טענת מרדכי אל תרמי בנפשך להמלט. כלומר. אלא שגם לה נוגעת הגזירה וזכונ היא מותרת לילך מפני שהיא בכלל אנוסה. ובה יונח קושיית התוס' דאמאי לא פריך אסתר ג"ע הוי אלא פרהסיא ורי.

עובד ע"ז מאהבה ומיראה

ובחידושי האגדה שלי אמרתי לפרש מה ששלה מרדכי לאסתר. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו. שהמלים "ממקום אחר" אין להם מוכן וכבר ריכרו המפרשים בזה.

לכן נראה לפרש. לפי מה דאמרינן במגילה. י"ב. שאלו תלמידיך את רשבי מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלייה א"ל אמרו אתם אמרו לו מפני שנתנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם אי"כ שבשושן יהרגו של כל עולם אל יהרגו א"ל אמרו אתה. אמר להם מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו וכי משא פנים יש ברבך אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקכ"ה לא עשה עמהן אלא לפנים.

והנה מה שהשתחוו לצלם לפנים זה הי' מהמת יראה. כמו שפירי רש"י שם רקאי על צלמו של נבוכדנצר. ובסנהדרין ע"ב פליגי בעובר ע"ז מאהבה ומיראה—פירש"י מאהבת אדם או מיראת אדם. אביי אמר חייב ודבא אמר פטור. ע"ש. וסבת פלוגתתם היא פשוט. רב"ג עבירות הדין דיהרג ואל יעבור. ורי דאינו מועיל בזה טענת אונס. ואונס בהן דינן כרצון. אי"כ זה שעבר מיראה הרי כמו שעבר בלא שום אונס וחייב. זו היא שיטת אביי. ורבא סבר כמו שכתבו כתובי שם דהגם דבע"ז מחייב למסור עצמו למיתה אבל באם לא מסר עצמו אינו חייב מיתה על זה.

והנה אם נאמר כאביי שבי"ג עבירות הללו לא מגני שום אונס לפטור. יתחייב מזה. ששונאיהן של ישראל שבאותו הדור באמת נתחייבו כלייה. ועוד יוצא מזה שלא היתה לה לאסתר רשות ללכת אל אחשוורוש לבקש להציל את ישראל מפני ב' טעמים. א) כי לא תפעול כלום מפני שהם נתחייבו כלייה מדין. ב) שאסור לה להפקיר את עצמה לאחשוורוש להתבעל כרצון. הגם שהיא תעשה זאת מחמת אונס. כי אין לך אונס גדול מזה בשעה שכל ישראל בסכנה חלילה—דהא אמרינן רגבי ג' עבירות אינו מועיל טענת אונס. וזו היתה טענת אסתר שלא רצתה ללכת אל המלך. אלא דאם יש ממש בטענה זו. הלא אסתר חטאה כל הימים שהיתה נבעלת לאחשוורוש אפילו באונס. דהא היתה אשתו של מרדכי כמאמרם אל תקרי לבת אלא לבית.

ומרדכי ידע שאין הדבר כך. דעל מה שהשתחוו לצלם אי אפשר להענישם כלל. דהא הלכתא כרבא. דהעובר ע"ז מיראה פטור. דאונס רחמנא פטרי'. וכל חטאם של ישראל אינו אלא משום שנתנו מסעודתו של אותו רשע. וזה הי' שלא באונס אלא כרצון. "דנהט" לא שייך באונס. אלא דעל הנאה ממאכלות אסורות ואפילו על שתיית יין נסך אינו מגיע עונש בירי שמים אלא לאלו שבשושן. כמו שהשיב רשבי' לתלמידיו. וזה ששלה לאסתר להגיד לה. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת. כלומר. בטענתך שלא תועיל השתדלות מפני שישראל נתחייבו. ואסור לך ללכת כי ב"ג עבירות אין האונס פוטר. ודע שהנך טועה בזה. כי אין הרין כן. אלא באמת אין הגזירה מפני שהשתחוו לצלם. דאונס רחמנא פטרי' מיתה אפילו כשלא מסר עצמו למיתה. וכל הגזירה אינה אלא משום שנתנו מסעודתו של אותו רשע. לכן אם תלכי אסתר ותעשי השתדלות גם אלו שבשושן יהיו נצולים. כי באמת אין עונש מיתה על מאכלות אסורות או אפילו על שתיית יין נסך. ואם לא תלכי. לכל היותר יענשו אלו שבשושן מפני שהם נתנו מסעודתו של אותו רשע. אבל רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" כלומר. לאלו היהודים שהם ממקום אחר ולא משושן. כי הלא הם לא נתנו מסעודתו של אותו רשע. ואת" ובית אביך. כלומר. את לשיטתיך שבי"ג עבירות אין האונס פוטר. תאבדו. כלומר. לשיטתך נתחייבת משום א"א שזינתה דהא אמרת שאין אונס פוטר בעריות ואיך נבעלת לאחשוורוש באונס. אלא ע"כ שאין זה בכלל ג"ע. משום דאנוסה את. אי"כ ישראל נמי אנוסים. ודבר יקר היא כדרך אגדה.

לדף צ. מלאכה בין השמשות

בפתיחה כוללת לאריה כתוב. ואגב נראה ראיתי להעיר ספק אחד והוא זה. ששיטא לי עשה מלאכה כל ב' בין השמשות עדב שבת ומוצאי שבת חייב חטאת. מבעיא לי קצר בערב שבת כל בין השמשות וטחון במוצאי שבת כל בין השמשות. אי אמרינן דהוי כשמות מהולקין קצירה וטחונה כמו חלב ודם. כיון דאינו יודע אין מביא חטאת כמו חלב וותר לפניו. כמיש הרמב"ם ז"ל בשגגות יע"ש. א"ר שם חילול שבת אחד הוא ומביא חטאת. וכן נראה עכ"ל.

וראיתי בספר ערוגת הכסף שכתב דאישתמיטתי לאדוניו בעל פמ"ג משנה שלימה בבריתות י"ט לא נחלקו—

ר"א ור' יהושע—על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פסוד שאני אומר מקצת עשה היום ומקצת עשה למחר על מה נחלק על עושה מלאכה בתוך היום ואינו יודע אם בשבת עשה או ביום הכיפורים עשה או על עושה ואינו יודע מעין איזה מלאכה עשה שרבי אליעזר מחייב חסאת ר' יהושע פוסד. ע"ש. הרי מפורש דבספקי של הפסיג מחולקים ר"א ור' במשנת.

ואין אני רואה בכאן שום תפוסה על הפסיג כי תנשאים רחוקים זה מזה מרחק רב. הפלוגתא במשנה היא כשעשה מלאכה בשבת ואינו יודע מה עשה אם זרע או קצר. או ר' יהושע פוסד סקרא דאשר חטא בה ער שידע כמה חטא. חלא זה אינו יודע כמה חטא אם בזריעה או בקצירה. אבל ספיקו של הפסיג הוא בשירוע איזה מלאכות עשה ומנ"ס עשה מלאכה אחת בשבת אלא שאינו יודע איזה מלאכה עשה בשבת ואינו עשה בחול. ובאופן כזה יש מקום גדול לומר שגם ר' יהושע מודה דחייב. דהא חזינו דאם עושה מלאכה בביה"ש של ערב שבת חזר ועושה אותה מלאכה עצמה בביה"ש של שבת הכול מורים דחייב הטאת מתורת מטה נפשך הגם שאין הוא יודע מתי עשה את המלאכה אם בכניסת השבת אם ביציאת השבת. לכל זאת חסרון ידיעה זו לא שמה חסרון. א"כ בספיקו של הפסיג נמי אין זה חסרון מה שאינו יודע אם חטא בקצירה או בזריעה. דמה שאינו יודע הוא בשביל שאינו יודע אם בכניסת או ביציאת השבת חטא. אבל באם ה"י יודע מתי חטא ה"י יודע כמה חטא והא אמרת דחסרון ידועה אימתי חטא אין זה חסרון. או אפשר דדוקא בחסרון ידיעה של אימתי חטא גרידא מודה ר' יהושע. אבל הכא דהספק זה נדרר עמו עוד ספק של מעין איזו מלאכה עשה. דאם לא ידענו מתי נעשתה המלאכה ממילא לא ידענו באיזה מלאכה חטא. אפשר דהכול מורים דפסוד. וזה הוא ספיקו של הפסיג. כלומר במשמעות הפלוגתא של המשנה הנ"ל. בכריתות. ומעיני הבדלח לא נעלם שום דבר. ובפרט משנה מפורשת.

למשנת אברהם חלק א'. דף ל-ג.

במשנת אברהם חלק א'. דף ל"ג. כתבתי בענין שיעור קצוב בתורה שאין שום חשיבות מועיל להשלימו בפחות משיעור. ולא אמרנו ב"י דובא ככולא. דאי אפשר לומר שיצא ברוב זית מזה משום דובא ככולא. אלא צריך כל השיעור.

ועתה ראיתי בס' נפש חיה להגאון זצ"ל מקאליש בתשובה כתובה לפרן זצ"ל מסאכטשאב חלק יוד ט' ב. וכן היא באבני נזר אר"ח ס' תפ"ג דאם נתערב טועם מדבר שאינו ראוי לצאת בו ידי חובת מזה ברוב שדאוי לצאת בו ידי מזה. דלא אמרנו דהמיעוט בטל ברוב ויוצא בתערוכות הזה ידי חובת מזה. דאין המיעוט משלים אל השיעור אלא דאמרנו המיעוט כמאן דליתא אבל לא שישלים אל השיעור. ומביא דא"י מתוס' ובחים ע"ה ד"ה הפיגול. מבוואר דהיתר מיעוט שנתערב ברוב איסור אינו משלימו למכות. דחסד השיעור. כן נמי לענין מצות חסד השיעור של מזה.

ולכאורה צריך להבין חלא זה הרבר הוא בשי"ס סוכה י"ט מי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו בשד. אמר ר' יצחק בן אלישב אין מיט הנידוק יוכיח שמצטרף לארבעים לסאה והמובל בו לא עלתה לו סבילה. הרי דא"י שמיט

הנידוק אינו ראוי למבילה לכל זאת עם מתערב עם מי פסוד משלים למי סאה. והנה לפי פיר' התוס' שם בסוכה ד"ה מיט הנידוק. דאפילו בשעה שהמים משלים למקח אין מטבילין בו. א"כ אין מכאן רא"י למצה. דגבי מקח אינו צריך שהאדם יטבול כלומר וימלא בגופו את כל המי סאה. ודי אם טובל עצמו במקח במים הגם שהמקח זו נשלמת על ידי מיט הנידוק. אבל גבי מזה בעינו שיאכל כל הכזית ואם יש בו מעורב דבר שאין יוצאין בו חלא לא אכל כזית מזה. אבל לרש"י שם כפי מה שפיר' בתוס'. מותר לטבול במיט הנידוק עצמו בשעה שזוא משלים א"כ מבוואר דאיתו מיט הנידוק שה"י פסול לטבילה עד שלא נתערב עם המים וחזר להיות כשר למבילה כמו מיט עצמן וא"כ חזינו דהביטול מועיל להשלים.

א"ל לא שחלק. דגבי מיט הנידוק אין כאן ענין בטול. אלא דכך הוא מבעו של הסיט דאם הוא ברוב מיט או אותו מיט חוזר למים. דהא תנא לי גבי הדדי עם השלג וחברד והכפור והגליד והמלת. והשלג נראה לעין כל שבכואו לרוב מיט מתהפך למים וכן נמי חברד ואפשר דגם הסיט כך מבעו. אבל דבר שאין יוצאין בו אי אפשר שיתהפך מטבעו אלא מדינא דבטול הוא. והבטול אינו מועיל אלא שלא יזיק דהוי כמאן דליתא אבל לא שיעיל להשלים.

ובזה אפשר דיש להסביר הא דאיתא בירד צ"ט—א. לענין עצמות איסור. שכתב הרמ"א ושלא בהפסד מרובת מחסרינן כהאיז שלא לצורך עצמות איסוד עם ההיתר לבטל וגם לא לאיסוד. אכל עצמות ההיתר מצטרפים להיתר. והקשה הרמ"ג. דאם ההיתר מצטרפין. א"כ דאיסוד או יצטרפו להיתר או לאיסוד. ע"ש. ולפי הנ"ל אפשר לומר דעצמות בעצמן איסורין באם אוכל את עצמותן—כגון על ידי סחינה.—אלא שפליסותן אין אוסרת כסברת הרמ"ג שם דאין הטעם המעט יוצא מכלי עצם. לכן אי אפשר להם להצטרף להיתר. כטעם הגמ'. הנ"ל. מי איכא מידי דאצטרפי מצטרף והוא עצמו אינו בשד. כלומר ומכיון שהוא עצמו אינו בשד ממילא אינו מצטרף.

וצצות חמה לסכרא זו יש בסוד ירר ס' צ"ג לענין סברת הרשב"א רכלי של בשד אינו בן יומו שנתבשל בו חלב אין הכלי מתבשר על ידי בישול של חלב. ובבשילו בו ירקות הכלי מתבשר. וכתב הב"י שם מכיון שחלב הוא האיסוד בהתחברו עם בשד לפיכך אינו בדין שיעיל להכשיר את הכלי ע"ש.

לדף מ"א: לבוד בהפסד.

שוב ראיתי במשכנות לאר"ח ס' שס"ג. שהקשה על דברי החכ"צ. מהא דסוכה דף ר. ורחיק מן החקק לכותל. כמו שהקשיתי בפנים. ותירץ הוא ז"ל רבאמת יש דעה בסוד הלכ' סוכה ס' תרל"ג. דמחקק לכותל הסוכה פסולה. דלבוד מועיל לומר דהמחיצה סוחמת את האויר שעל גבי חקק אבל לא אמרנו דהקרקע שבניהו כנטול. ע"ש. ועדין הרבר צ"ע. דהא לפי סברת החכ"צ. בדין שתהי' כל הסוכה פסולה סוחמת חסרון שיעור.

ובחתימות ספרי ראיתי בא"ב. בהלכ' עירובין. ס' ש"ט שהקשה השואל על רברי החכ"צ הנ"ל. מהא דסוכה וגם מעירובין כ"ה בנה עמור פחות מ"ג. אינו ממעט. דחשים כאינו משום לבוד. ובא"ב. דוזה קושיא זו. ולא העידו מדברי הפסיג הנ"ל.

רשימת המקורות העניינים בהש"ס בבלי והירושלמי ובספרים שונים,
שהובאו בספר משנת אברהם חלק ב'.

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
ברכות :			שבת :		
כ	רש"י ד"ה שב ואל תעשה	ג	מ"ד	כל הנרות מסלילין	ק"ג
כ	הרא"ש ערבות בנשים	ו	מ"ו	תוס' איסורא דאורייתא	הקדמה
כ"א	ספק קרא קריאת שמע	נ"ו	מ"ז	מי אמר ר"ש כבתח	ק"ג
מ"ג	כל המונמרות	ק"ד	מ"ו	תוס' ד"ה דחליות	ק"ג
נ"ה	אין מעמידין פרנס	ע"ו	מ"ז	נחנין כלי תחת הנר	ע"א
ס"ב	רש"י התורה אמרה	ל"ג	מ"ז	תוס' ד"ה מפני שמקרב	ע"ה
			מ"ז	מהו להחזיר מטה	נ"ה
			מ"ח	לאהדורי אידרא לבי סדיא	ע"ג
			מ"ט	הדור יתבו וקמביעיא	כ"ה
			נ"ד	פרתו של ראבי"ע	ו
			נ"ו	היי לו לדונג בסנהדרין	י"ב
			נ"ט	הוצ' מן המליח הישן	כ"ג
			ס"ט	דידע לה לשבת במאי	ג'
			ע'	תוס' ד"ה ועל כולן	ר"ש
			ע'	המהלך במדבר	ס'
			ע'	חילוק מלאכות מג"ל	כ"ו
			ע"א	מר ארישא מתני לה	פ"ה
			ע"ג	נתכוון לזרוק שתים	כ"ו
			ע"ג	גבשושית ונטלה בבית	מ'
			ע"ג	זומר וצריך לעצים	מ"ו
			ע"ג	רש"י גדר בתמרים	מ"ו
			ע"ג	האי מאן דשדי פיסא	מ"ו
			ע"ג	רש"י ד"ה מפרק תלדה	מ"ט
			ע"ג	תוס' ד"ה מפרק	מ"ט
			ע"ד	שכן עני אוכל פתו	נ"א
			ע"ד	רש"י ד"ה דמרסי רסי	כ"ג
			ע"ד	רש"י וכי מותר לאפות	מ"ב
			ע"ד	תוס' ר"ה וצריך לעצים	ה'
			ע"ד	קשודה במשכן היכי הוי	נ"ה
			ע"ה	תוס' ד"ה מתעסק	מ"ד
			ע"ה	תוס' ד"ה השף	מ"ט
			ע"ה	רש"י ד"ה להבין	י"ג
			ע"ה	שוחט משום מאי מחייב	ר'
			ע"ה	תוס' ד"ה וכי היכי	ק"ב
			ע"ה	רש"י ד"ה טפי ניחא	י"ח
			ע"ו	רש"י ד"ה ב"ש מטהרין	ק"ו
			פ'	הוציא חצי גרוגרת הניחה	מ"ב
			פ"	" " " " " " " "	מ"ה
			פ"א	גברא רבה אמר מילתא	ד'
			פ"ה	ומג"ל דהא דקים לתו רבנן	ע"ט
			פ"ו	תוס' ד"ה כאשר צוך	הקדמה
			פ"ו	תחומין במרה איסקוד	כ"ז
			פ"ח	הדר קבלוהו בימי אהשורוש	ע"א
ג'	תוס' ד"ה פמורי	מ"ד	ג'	תוס' ד"ה בר מהני	ג'
ג'	תוס' ד"ה קודם שיבא	נ"ד	ד'	תוס' ד"ה וסח	מ"ה
ד'	תוס' ד"ה ונסקל	כ"ד	ז'	ענש ברית ונסקל	כ"ד
ח'	תוס' ד"ה רחבה	ע"ב	ח'	תוס' ד"ה ודרשן	ע'
י"ג	תוס' ד"ה אין פורסין	ב'	י"ו	רש"י ד"ה ניגית	ל"ג
י"ה	צמר ליורה ליגזור	כ"ב	י"ה	ושווין אלו ואלו	י"מ
י"ה	לחם הפנים	ק"א	כ'	לחם הפנים	ק"א
כ'	לחם הפנים	י"ט	כ'	ולגזור נמי חלב	כ"ה
כ"א	ר' יוסי פמור	כ"ו	כ"ט	ואם כשביל החולה שישן	נ'
כ"ט	מפני שהוא עושה פחם	כ"ח	כ"ט	על מנת לבנות במקומו דמי	נ"ה
כ"ט	אין צדיקים בדרך	ה'	ל"ג	מפני מה אמרו	כ"ה
ל"א	רש"י ד"ה גזירה שמא	ל"ג	ל"ד	איכא דוכתא דאית בה	ל"ז
ל"א	בין השמשות ספק	פ"ח	ל"ה	העושה מלאכה ביה"ש	פ"ח
ל"ו	רש"י ד"ה בשני ביה"ש	פ"ט	ל"ו	נטילין אכל לא מחזירין	ל"ג
ל"ו	רש"י ד"ה בחמה	כ"ט	ל"ח	רש"י ד"ה תולדה דאור	כ"ה
ל"ט	מביא אדם קיתון של מים	כ"ד	ל"ט	המכשל בחמי סבריא	כ"ה
מ'	אין נחנין כלי תחת הנר	ע"ו	מ"ב	ומדבריהם למדנו	כ"ח
מ'	תוס' ד"ה בעודן עליו	ע"ב	מ"ג	תוס' ד"ה בעודן עליו	ע"ב

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
שבת :			שבת :		
צ"א	שתי הלחם ולחם הפנים	מ"ז	קנ"ד	תוס' ד"ת בלא נמי לא	כ"ה
צ"א	מגו דהוי שיעור	ו'	עירובין :		
צ"ב	מה שנא לפניו	כ"ד	ז'	תוס' לענין ספק ספיקא	ס"ג
צ"ג	רש"י לא אורחא למעיבד	י"ז	י"ז	לוקין על עירובי תחומין	כ"ז
צ"ג	שנים שעשו מלאכה	מ"ד	י"ט	תרי רואין לא אמרינן	מ"ב
צ"ג	רש"י מלאכה שאצ"ל	ס"ו	כ"ח	תרחיק מן הכותל	מ"ו
צ"ד	תנא הנוטל פי חזג	ל"ט	מ"ד	נפל דופנת של סוכה	נ"ג
צ"ד	תוס' ד"ת ר"ש פוסק	י"ז	נ"ח	כמאן דקביע לזו מקום דמי	נ"ה
צ"ה	כוחלת משום צובעת	נ"ו	ס"ד	רש"י אין פותחין בהרטה	ע"ג
צ"ה	תוס' ד"ת ורודה	כ"ח	צ"ז	רש"י ד"ת ועוד	נ"ז
צ"ה	בנין באדם	מ'	ק'	תוס' לית על ידי ששיצה	ס"ט
צ"ה	החולב והמחבץ והמגבן	מ"ז	ק"ב	בענין לירד או לישב על תאילן	ע"ב
צ"ה	רש"י חלב שבכחל	מ"ט	ק"ב	כרוך בודיא	ק"ג
צ"ו	מקושש מעביר ד' אמות	ח'	פסחים :		
צ"ט	בעי ר' יוחנן בוד תשעה	ע"ב	ה'	ש"מ מדדע"ק תלת	כ"ה
ק"ב	יש ידיעה לחצי שיעור	פ"ט	ו'	תוס' ד"ת דמצי לסלק	ס"ה
ק"ג	אם ליפות את הקרקע	ל"ט	ז'	המקדש משש שעות	נ"ה
ק"ג	תוס' ד"ת לא צריכא	ל"ט	ח'	אין מחייבין אותו להכניס ידו	נ"ט
ק"ד	כגון שנטלו לתגו של דלית	מ"ב	י'	שני שבילין	י"ח
ק"ד	כתב אות אחת בטכריא	מ"א	י"ד	מדבריהם למדנו ששורפין	נ"ו
ק"ד	כתב אות אחת נוסריקין	מ"ג	כ"ב	תוס' ד"ת ור"ש	ע"ח
ק"ה	כל העושה מלאכה	נ"ג	כ"ח	כלאי כרם עיקרין נאסרין	נ"ג
ק"ה	תוס' ד"ת תיקון מצוה	נ"ג	כ"ח	לא אפשר וקמחון	מ"ו
ק"ה	נתכחץ לכתוב אות אחת	מ"ג	כ"ז	תוס' ד"ת עלה עלי'	נ"ב
ק"ה	תוס' ד"ת ר"ג	מ"ח	כ"ז	עצים דאיסורא	ס"ג
ק"ה	רש"י ד"ת תא ר' יהודה	י"ז	כ"ח	רש"י המץ לאחר זמנו מותר	ס'
ק"ז	החם סתקן מנא הוא	י"ט	כ"ט	תוס' ד"ת רב אשי	ס'
ק"ז	רש"י ד"ת וברייתא ר"ש	י"ח	ל'	תוס' ד"ת קדירות בפסח	ק"ה
ק"ז	רש"י מה לי	ו'	ל"ה	אין אדם יוצא באורו	ס'
ק"ז	רש"י אמילו מבעיר עצים	כ"ח	ל"ו	מצה עשירה	ס'
ק"ז	אמר שמואל הושיט ידו	מ"ז	ל"ז	חלות תרדה ורקיקי נויר	ס"ו
ק"ז	אם לעשות לה פה	ל"ט	מ"ו	תוס' ד"ת רבה אמר	נ'
ק"ז	תלש פיטרא מאונא	ק"ג	נ'	בני ביישון נזג	י'
ק"ז	" " " " " "	"	נ'	מגלן דאיקרא תגרא	י'
ק"ז	" " " " " "	"	ס"ג	השוחט את הפסח על החמץ	נ"ו
ק"ז	" " " " " "	"	ס"ח	רש"י ד"ת אחד זה	מ"ו
ק"ז	" " " " " "	"	ס"ח	אלו דברים	ו'
ק"ז	" " " " " "	"	ס"ז	תוס' ד"ת לגרשו	ל'
ק"ז	" " " " " "	"	ס"ח	תא ותא בלחה	ט
ק"ז	" " " " " "	"	ע"ח	תגור שהסיקו בקליפי ערלה	כ"ט
ק"ז	" " " " " "	"	ע"ז	תאי מולייתא שריא	כ"ט
ק"ז	" " " " " "	"	קמ"ח	שעושה ציצין ופרחין	הקדמה

רשימת המקורות והענינים בהש"ס כבלי

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
פסחים :	רש"י ד"ת מהו דתימא	כ"ה	רש"י ד"ת מהו דתימא	כ"ה	כ"ה

יומא :

ח"י	הנחתומין לא חייבו אותן	נ"ח
ל"ג	תוס' ד"ת למה לי	צ"ח
ל"ה	תוס' ד"ת מיעוט ענבים	ל"ט
מ"ז	בין הביניים של מלא קומצו	ע"ט
ס'	תרי"ו ד"ת מעגלה עדופה	ס"ד
ס"ז	דבר שלא שמע מפי רבו	ל"ד
ע"ח	רש"י ד"ת ירד המן	ט'
ע"ט	רש"י ד"ת שבתון	נ"ב
פ"ח	דשמואל לית לה פירכא	כ"ו

סוכה :

ב"י	צא מדירת קבע	נ"ג
ג"י	תוס' ד"ת דאמר לך	ס'
ד'	היתה פחותה מעשרה	מ"ז
ד'	מה שנא התם דאמרת	ע"ב
ד'	סוכה דירת קבע בעינן	נ"ג
ד'	סיכך ע"ג מבני שיש לו לחי	נ"ד
י"ט	תוס' לענין קידושין	פ"ג
י'	התם דלמפסל סוכה ב"י	ע"ב
י"ז	תוס' ד"ת אילו	פ"ז
י"ח	שאני הלכות סומאה	מ"ז
י"ט	מי איכא מידי	ק"ח
כ"ג	העושה סוכתו ע"ג בהמה	נ"ז
כ"ח	בני ישראל למעט נרים	ג'
ל"ג	אין ממעטין ב"רס	ל"ט
ל"ד	אתרוג במחזבר	מ"ז
מ"ז	מיתב יתבינן	נ"ז

מגילה :

ח"י	אין בין נדרים לנדבות	ס"ה
י"ב	שאלו תלמידיו את ר"ש ב"י	ק"ח
י"ג	שירדה לרחוק כגלולי	י"ז

תענית :

כ"ט	רש"י ד"ת גיהזי	כ"ב
-----	----------------	-----

יבמות :

ג"י	טעמא דכתב רחמנא עלי	ס"ט
ד'	הבערה ללא יצאה	י"ד

פ"ט	תוס' ד"ת הגי מילי	נ"ט
צ"ב	עדל הואה ואיזמל	נ"ז
צ"ח	ה' חבורות של חמשה	נ"ט
צ"ט	מתנ' נמי דייקא	נ"ט
קט"ו	כלע מצה יצא	מ"ד

ביצה :

ז'	אליבא דרבה	נ"ה
ט'	מחלפת השיטה	נ"ה
י'	לא יטול אלא א"כ נענע	נ"ה
י"ב	פוק תנא לברא	כ"ה
י"ג	מוללין מלילות	מ"ט
י"ג	תוס' ד"ת ואם קילף	מ"ט
ס"ו	אין אופין אלא על האפוי	ט'
מ"ז	תוס' תפילין ב"רס	נ"ז
י"ז	אי הכי לא לענשו עכ"רם	א'
ס"ז	קוליים האוספנין	כ"ג
י"ז	טבילת כלים ב"רס	ה'
כ"א	זריקה שבוח	ר'
כ"ב	תוס' ד"ת המסתפק	ע"א
כ"ב	" " " " " "	ק"ג
כ"ג	יש מוקצה לחצי שבת	ע"ב
ל"ב	אבנים של בית הכסא	נ"ג
ל"ה	אחד מביא את האור	י"ט

חגיגה :

ז'	כללות ופרטות נאמרו	הקדמה
י'	הלכות שבת כהררין	" "
י"י	אלו תלמידי חכמים	" "
י"ח	איש איש כי יקלל	ג"ו

מועד קטן :

י"ד	מנורה מהן שינוג נידוי	ס"ט
כ"ד	תינוק יוצא בחיק	ס"ב

ראש השנה :

ר'	תוס' יקריב אותו	ס"ד
ר'	חטאות ואשמות	ס"ה

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור ענין דף מקור ענין דף
 יבמות : כתובות :

ל. תוס' ד"ה לא צריכא _____ ע"ו.
 ל"א תוס' ד"ה הגבהה _____ מ"ה.
 ל"א שתתב לו לתוך בית תבליעה _____ מ"ה.
 ל"ב אפשר לאכילה בלא הגבהה _____ מ"ה.
 ל"ד מה טעמא דרבנן דפסרו _____ נ"ד.
 ל"ד ד"ל מ"ט לא אמר כר"י _____ צ"ג.
 ל"ד גב וטבח במזחלת _____ ע"ו.
 ל"ד תוס' ד"ה לכם _____ כ"ג.
 ל"ט צעד שחבטה ע"ג קרקע _____ פ"ה.
 מ. כיצד שוחה בעציצו _____ ס"ט.
 נ. עד שתים עשרה שנה _____ ס"ו.
 נ. הנו נשי רגנבן _____ פ"ח.
 נ"א היא לא נתפשה _____ פ"ו.
 נ"ד היתר הגנאה ממלאכת שבת _____ כ"ג.
 ס. גונח יונק חלב בשבת _____ מ"ו.
 ע"ב בנודדת ואינה מקיימת _____ ח.
 ע"ב הא משעובד לה הר"ן _____ נ"ב.
 ע"ג אלא אי איתמר _____ פ"ד.
 ע"ה תוס' ד"ה אכל היכא _____ צ"ד.
 ע"ו רישא מנה לאבא בידך _____ צ"ד.
 פ"ו המוכר שטר חוב לתבירו _____ ס"ח.
 צ. כבעל חוב כולי עלמא _____ ס"ח.
 צ"א והוא גברא דזבין לכתובה _____ ס"ח.
 צ"ו מוכרת למוזנות מתא _____ ס"ח.
 צ"ח אלמנה ששמה לעצמה _____ ס"ח.
 ק"ה תוס' ד"ה דחשוב _____ ט"ו.

ט"ו כותי שקירש בזמן הזה _____ צ"א.
 כ"ב גר אסור באחותו _____ י"ו.
 כ"ג תוס' כריתת ברית _____ י"ו.
 כ"ג תוס' ד"ה התא בשבעה _____ ב".
 ל"ג זר ששמש בשבת _____ כ"ו.
 ל"ג עיכול אימרים _____ י"ח.
 ל"ג תוס' ד"ה אר"י _____ ע".
 ל"ט רש"י ד"ה אמר רב _____ ס"ט.
 מ"ה אתי צד עבדות _____ ל"ח.
 מ"ו אין מטבילין גר בשבת _____ ה".
 ס"ח מקיימין עבדים _____ א".
 מ"ח עבד איש אתה מל _____ י".
 נ"ה פרט למשמש מתה _____ ל"ה.
 ס"ו המכנסת שום לבעלה _____ ס"ח.
 ס"ו תוס' ד"ה אין חוששין _____ ק".
 פ"ו האשה שהלך בעלה _____ פ"ו.
 צ"ב אלו שבתות ועייט _____ הקדמה.
 ק. תוס' ד"ה היא לא נתמשה _____ פ"ה.
 ק"ו תוס' ד"ה טעמא דב"ש _____ פ"ג.
 ק"ד מה טעמא דמלחמה _____ צ"ה.
 ק"ד יונקים היינו מבהמה _____ צ"ט.
 קכ"א תוס' ד"ה ולא היא _____ צ"ו.
 קכ"א קטול לי אסתא _____ י"ו.

כתובות :

ה. תוס' ד"ה דם מיפקד פקיד _____ ק"ב.
 ו. לעשות לה סה רש"י שם _____ מ".
 י. גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם _____ כ"ב.
 י"א גר קטן מטבילין אותו _____ י".
 י"ג מה טיבו של עיבור זה _____ צ"ה.
 ט"ו בקרונת של צפורי _____ צ"א.
 ט"ו רוב עיר ורוב סיעה _____ צ"ו.
 ט"ו האשה שנתארמלה _____ צ"ו.
 ט"ו רוב נשים בתולות נישאות _____ צ"ה.
 ט"ו תוס' ד"ה חו _____ צ"ו.
 ט"ו תוס' ד"ה איתנוסי _____ צ"ו.
 י"ו ארמלתא מאי _____ צ"ו.
 כ"א תוס' ד"ה הוא _____ צ"ח.
 כ"ו תוס' ד"ה אגן אחתינן _____ צ"ד.
 כ"ו תוס' ד"ה בבא לשאל _____ צ"ה.
 כ"ח כיון דרוב נשים _____ צ"ו.
 ל. מצי לאהדורי ע"י הדחק _____ ע"ו.

קידושין :

ב". תוס' ד"ה דאמר _____ פ"א.
 י"ו עכ"ם יורש את אביו _____ י"ו.
 י"ו כותי את הגר, וגר את הגר _____ י"א.
 י"ח תוס' ד"ה ר' אליעזר _____ ט"ו.
 כ"ב תוקשו עבדים לקרקעות _____ ל"טו.
 כ"ב שלא ילחצנה במלחמה _____ פ"ח.
 כ"ה תוס' ד"ה כד"ר זירא _____ צ"ח.
 כ"ו רש"י ד"ה בחבולי זמורות _____ מ"ה.
 ל"א גולדה לו פרה אדומה בעדרו _____ י"א.
 ל"ב מפני שיבה תקום _____ ג".
 ל"ו כל מקום שנאמר בו מושב _____ י"ג.
 ל"ו בכל מקום שאתם יושבים _____ ס".
 ל"ו הרי שבת שנאמר בו מושבות _____ כ"ו.
 ל"ח רש"י ד"ה כבגיסתן לארץ _____ ח".

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור ענין דף מקור ענין דף מקור ענין דף מקור ענין דף : קידושין : נזיר :

כ"ט. יש שחיטה לעוף מן התורה ע"ו
מ"ג. כהן מזהר על הגוסס ל"א
מ"ד. רש"י ד"ה אמר אביו ס"ו
ס"א. אין עכרים מזהר על כיבוד אב י'
ס"ה. כמה שיעור תפיסה ס"ב

ל"ה. תוס' ד"ה והוא הדין לערלה צ"ו
מ"ג. מחולקת לגירושין ס"ד
מ"ה. תוס' ד"ה בפירוש צ"ה
מ"ו. אין לי אלא אביה ס"ד
מ"ס. והוא גברא דזבין לנכסיה ק"ב
נ'. באתרא דמקדשי צ"ט
נ'. מלמד שכוסין אותו ס"ה
נ"ב. בהקדש במזיד קידוש ס"ו
נ"ה. מתנות שלא תורמו ס"ה
נ"ט. תולין שנשחטו בעזרה ע"ה
ס"ו. אמו נשכית במודיעים צ"ד
ע'. תוס' ערבות על הגרים ד'
ע"ה. תוס' היכן אשכחן ק"א
ע"ה. רש"י ד"ה ורי ישמעאל ל"ה
ע"ה. תוס' ורי זקן ל"ה
ע"ט. רש"י תרתי לריעותא ל"ט

סוטה :

י'. שמא נכרית את י'
י"ב. שחשב ומתקוקה רש"י י'
י"ד. כלי שרת מקדש לדם ה'
כ'. טמא מת מותר ליכנס ל"ו
כ"ו. שחוף מקנין על ידו פ"ו
ל"ה. כנענים שבתוכה י'
ל"ו. ערבות על הגרים ד'

בבא קמא :

י'. והא איכא מרבה בחבילות כ"א
י"א. תוס' ספק ספיקא ס'
י"ב. המקדש בחלקו ס"ו
י"ו. דרסה על הכלי ס"ו
י"ז. תוס' ד"ה זרק כלי ע"א
כ"ו. פלוגתא דר"י ב"ב ורבנן ס"ו
כ"ז. תוס' ד"ה ואמר רבה ס"ו
כ"ז. הכותו עשרה בני אדם ל"ו
ל"א. עמד וימודד ארץ ג'
ל"א. תוס' ד"ה איהו מ"ד
מ'. חיבבי חטאות אין ממשכנין ס"ה
מ"א. תוס' ד"ה כמאן דקטלה פ"ו
ס'. שאני שבת דמלאכת מחשבת מ"ה
ע"ב. דמאי חזית דציית לתגו פ'
ע"ז. תוס' ד"ה אומר הי' ר"ש. נ"ו
ס'. תוס' ד"ה אומר י"ג
פ"ד. או אינו אלא עין ממש ל"ו
צ"ה. המוכר שטר חוב לחבירו ס"ה

בבא מציעא :

י"א. מעשה בר"ג וזקנים צ"ו
ל"א. שאם אי אתה יכול להמיתו י"ג
נ"ג. תוס' שיעור ביטול כלאים נ"ג
ע"א. גר תושב האמור לענין ריבית ג'
ע"א. יורד עמו עד לחיו ס'
צ"ג. יושב ומשמר ה'
ק"א. תוס' ד"ה וגרף א'
ק"ד. תוס' מוה שיסדרו ל"ו

גיטין :

ב'. תוס' גדה לא איתחזיק איסורא צ"ה
ח'. מתוך שלא קנה נכסים נ"ד
י"ו. תוס' ד"ה זנות צ"ה
כ"ה. נתגין להם חומרי חיים צ"ו
כ"ה. שמא מת לא חיישינן צ"ה
ל"ג. תוס' ד"ה ואפקעיננו צ"ה
מ"א. תוס' פרידה שתבעה ל"ה
מ"א. תוס' ד"ה אשה ס"ה
נ"ג. כהנים שפילו במקדש ס"ו
נ"ג. הכניסה לרבקה ה'
ס"א. רש"י ד"ה עם מתי עכרים ס"ב
ס"ו. תוס' ד"ה אסור בכל הנשים צ"ד
פ"ו. אפילו באו כל הנשים הר"ן צ"ד

נדרים :

ה'. יש יד לצדקה נ"ה
ה'. השומע הוכרת השם ה'
ס'. תוס' נדרי כשרים ס"ו
י'. לא לימא לה"ד קרבן נ"ה
ע"ה. כל הנדרים שתדירי ע"ב

נזיר :

ד'. תוס' ד"ה גוססין ל"ו
י"ב. צא וקדש לי אשה צ"א

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור ענין מקור ענין
בבא בתרא : סנהדרין :

ע"ב ואי קאי לאפאי קסילנא ל"י
ע"ב הא יש לה משיע
ע"ג ה"א אפילו חיבו לאוין
ע"ג דבי דבי תנא
ע"ד תוס' ד"ה בן נח
ע"ו מחזיר אבידה לכותי
ע"ד כי יצו אנשים
ע"ד קנס באחוזתו היכי משכחת
ע"ו רש"י בחולין שבזנות
ע"ה תוס' ד"ה לא ה"י יודע
ע"ה הרובע את הסריפה
ע"ה תוס' ד"ה גוסס בידי אדם
ע"ט תוס' ד"ה ומסקא מדרבנן
ע"ט ברח עד שלא נגמר דינו
פ"א תוס' ד"ה ונגמר דינו
פ"א מכניסין אותו לכופה
פ"ה דאמר מקלקל בחבורה
פ"ה תוס' קשה על רש"י שבת ק"ו
פ"ה שלשה דברים סח לי
פ"ט אין ממיתין אותו
צ"ו נעמן גר תושב ה"י
צ"ו מבני בניו של המן

שמחות :

א' הגוסס זוקק ליכום
ד' ה"י עומד וקובר

שבועות :

י"ג תוס' המשמר י"כ מחסרון עבודה
י"ז וד שהסך בצניטרא
י"ח משמש מת בעדיות
כ"ח אכלה כולה
ל"ט מלמד שכל ישראל ערבין
מ"ו בהרי סתרי שיקרא

מכות :

ד' לא מן השם הוא זה
ה' נאמר ע"פ שנים עדים
ו' לסנהדרין שנוהגת בארץ
ז' הראיתם כמכחול בשמורת
י"א תוס' ד"ה מידי גלות
י"ב מצוה ביד גואל הדם
י"ז כל שהוא למכות
כ' יש תורש תלם אחד
כ"ב המנהיג שור פסולי מוקדשין

י"ג רוב וקרוב
פ"ה כושין אותו עד שיאמר
מ"ה תלווי חבין
ג' תוס' ד"ה קסבר
ג"ה תוס' ד"ה בהעלם אחד
פ"א תוס' לענין חולין בעזרה
פ"א הקונה אילן אחד
צ"ג מר אויל בתר דובא
ק"ט תוס' מקרשש לשיש נתכוון
ק"ל לא מפי למוד

סנהדרין :

ט' תוס' ד"ה עדי האב
ט"ג תוס' ד"ה את תכנית
י"ג רש"י ד"ה בעלי כשמים
כ"ו צריך לעצים מהרש"ע
ל"א אפילו שור טריפה נמי
ל"ה והוא קבודת מת מצוה
ל"ו דאו את אחד רץ אחר חבירו
מ"א יכולים לומר לאסרה
מ"ג שלא ענש על הנסתרות
פ"ה תוס' ד"ה משום
פ"ה כל הנסקלין נחלין
פ"ו דמו לקבודה מן התורה
פ"ו מניין למלין את מתו
פ"ו קבודה משום בזיונא
פ"ח קבר חדש מותר בהנאה
ג' ויצו ה"ד על האדם
ג"א בת כזן שניסה לכותי
ג"ו ויצו ה"ד אלוקים
ג"ה רש"י ד"ה נהרג עליו
ג"ז עברים מזהרין על עוברין
ג"ח רש"י קום ועשה
ג"ט ר"מ תולק אדרשב"י
ס"א אסדתו למיתה והקל
ס"ב השחוחא נמי ללא יצאה
ס"ג אלמלא ה"ר שבתעלון
ס"ה ורי אלו בסקילה
ס"ו מכשף מיתתו בסייף
ס"ז עקידת קשיאין
ס"ח היכי עביד הכי
ס"ט כל ימיו של סודר ומורה
ע"ב העובד ע"ז מאטבאה

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור	ענין	דף	מקור
עבודה זרה :		בכורות :	

ס"ח. רש"י. ד"ה. בעלי כשפים _____ י"ג.
 ס"ט. חטים שירדו בעבים _____ ט.
 ע'. שכולת שמרחה בגוי _____ מ"ו.
 פ"ג. עומר קרב בשביעית _____ ק"ב.
 פ"ד. עציץ אעציץ לא קשיא _____ ט.
 צ"ו. לא סדור הקנים _____ ק"א.
 ק"ד. תוס'. ד"ה. הואיל _____ ק"ו.
 ק"ט. הרי עלי עולה שאקריבנה _____ ס"ו.

בכורות :

ב'. תוס'. לענין עכרים בשיתוק _____ א'.
 ג'. תוס'. ד"ה. ר"י יהודה _____ ע"ב.
 ג'. מה שנא מנפלים _____ ע"ב.
 ד'. ודקארי לה מה קארי לה _____ ע"ב.
 ו'. לרבות ת"ת. דבינו גרשום _____ פ"ג.
 ז'. ותיבעי דטוסים וגמלים _____ ק"ד.
 ז'. דטוסים ודגמלים לא מיבעיא _____ ע"ב.
 ט'. זכר ונקיבה מפריש טלה _____ נ"ו.
 ט'. אוכל שאתה יכול להאכילו _____ נ"ו.
 י"א. ישראל שהי' לו עשרה פ"ח _____ ס"ח.
 כ'. תוס'. ד"ה. ר"י יהושע _____ צ"ד.
 כ"א. טומאה חמורה עד לגר _____ ע"ב.
 מ'. יבלת שיש בה עצם _____ מ'.
 מ"ד. עקר מן התלמידים _____ הקרמה.
 מ"ח. כהן טריפה כשר לעבודה _____ לא.
 מ"ו. כהן שמת והניח בן חלל _____ ס"ח.
 נ"ב. זה שמכר קברו _____ ס"ד.
 נ"ט. תוס'. ד"ה. במחשבה _____ ה'.
 נ"א. " " " " _____ נ"א.

חולין :

ג'. חרב הרי הוא כחלל _____ ל"ו.
 ד'. מעלין את המדומע _____ ע"ו.
 י"א. תוס'. ודילמא הך _____ ע'.
 ט"ו. מקרב הדבר אל האש, תוס'. _____ ע"א.
 כ'. תוס'. ד"ה. לא אמרן _____ ע'.
 כ"ב. האומר הרי עלי עולה _____ ל"ד.
 כ"ב. בעי ר' זירא _____ ס"ו.
 כ"ח. מלק בסכין מטמא בגדים _____ ע'.
 כ"ט. תוס'. ד"ה. למה לי _____ צ"ח.
 ל"ב. תוס'. ד"ה. ורמיננהו _____ ע'.
 ל"ח. תוס'. ד"ה. דם המת _____ ל"ח.
 מ"ב. תוס'. ד"ה. ואמר ר"י. _____ ל"ו.
 מ"ג. ועדין איוב קיים _____ ק'.

ד'. כלום כפית עלינו הר כגינית _____ א.
 ז'. רש"י. בכל איכא דאמרי _____ ל'.
 י"ו. טחינה הוי שינוי _____ מ"ח.
 י"ח. על ר"ה בן טרדיון שריפה _____ ד'.
 כ"א. איסור להשתתף עם עכרים. הר"ן _____ ה'.
 כ"ג. קיחת טרה אדומה מעכרים _____ י"א.
 כ"ט. שם שם מענלה ערומה _____ ס"ב.
 ל"א. סתם יינם אסור _____ ג"ז.
 ל"א. האי מישחא שליכא _____ ע"ו.
 ל"א. תוס'. ד"ה. אי משום _____ ע"ו.
 ל"ו. תוס'. ד"ה. בשלמא _____ ע"ו.
 ל"ו. ודיקרב בדיקרב _____ ל"ו.
 ל"ח. לא צריכא דאי לא הפיך _____ כ"א.
 מ"א. תוס'. ד"ה. חזקה _____ צ"ו.
 מ"ו. אילן שנתביש _____ מ"ח.
 ס"ב. אף העץ במשמע _____ ע"ג.
 ס"ד. הדר יתבו וקמיבעיא _____ ד'.
 ס"ו. נותן טעם לפגם _____ פ'.
 ס"ו. תוס'. ד"ה. ואידך _____ ע"ח.

זבחים :

ו'. תוס'. ד"ה. טוטפות _____
 י"ג. תולכה לאו עבודה _____ נ"א.
 ע'. אלא אמר רבא _____ ע'.
 ע"ג. אטו מניסא אסודא _____ צ"ב.
 ע"ח. תוס'. ד"ה. הפיגול _____ ק"ח.
 צ"א. מכבין נחלת של מתכה _____ כ"ח.

מנחות :

מ"ג. צביעת תבלת _____ ע"ט.
 מ"ג. אין לוקחין תפילין _____ ע"ט.
 מ"ג. רש"י. ד"ה. היינו _____ ח'.
 מ"ח. הכבשים מעכבין _____ ט'.
 מ"ח. פרשה זו אליהו עתיד _____ ע'.
 מ"ט. מוספין והאידנא _____ צ"ט.
 נ"ח. לאיתוי קיטוף _____ ו'.
 נ"ו. הניח בשר ע"ג גחלים _____ כ'.
 נ"ז. תוס'. קרימת פנים _____ י"ט.
 ס"ד. דכה אמר פטור _____ ט"ו.
 ס"ד. תוס'. ד"ה. ור' דוסא _____ ב'.

רשימת המקורות והענינים בהש"ס בבלי

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
חולין :	מ"ב שמונה מיני — ע"ט.	ק"ז.	חולין :	ק"ז. כלאי כרם — נ"ג	ק"ז.	מקור	ענין	דף
	מ"ג תרי קלי דסתרי — ס'.	ק"כ תוס' ד"ה היכי — נ"ב	כריתות :	ק"כ המחה מצה וגמזו—מ"ד	ק"כ	מקור	ענין	דף
	נ"א תוס' המוציא — ע"ב	ק"כ הקפה את הדם — ק"ה		קכ"א ומי אמר חזקי — ק"ה	ק"כ	מקור	ענין	דף
	נ"ו רש"י טריפה — ל"ו	ק"ל תוס' חולין בעזרה—ס"ו	נדה :	קכ"א עזיבה בתיב בהו—ס"ו	ק"כ	מקור	ענין	דף
	ע"ה נולדו בדגים — ל"ד	קכ"ד פרה בחזקה — נ"ח		קכ"ד פרה בחזקה — נ"ח	ק"כ	מקור	ענין	דף
	ע"ו איסקס אלימא — ע"ב	קכ"ה אמר לך ר"ל — ס"ה	מעילה :	ק"ז תוס' ד"ה לאתוי — ל"א	ק"כ	מקור	ענין	דף
	פ"ה חולין שנשחטו — ע"ה			כ"י תוס' טריפה יש לו—ל"ח	ק"כ	מקור	ענין	דף
	פ"ח תוס' עפר מדבר — ה'			ג' תוס' ד"ה של יד — ס"א	ק"כ	מקור	ענין	דף
	צ"ב תוס' ד"ה רישא — ל'			ס"ו מילתא דמיתאמרא — ד'	ק"כ	מקור	ענין	דף
	צ"ו תוס' פלניא דהאי — ס"ו			כ"י תוס' ד"ה אע"פ — ס"ג	ק"כ	מקור	ענין	דף
	צ"ו לטעמי קפילא — ע"ו		תמורה :	ל"א וולד טריפה — ק"ה	ק"כ	מקור	ענין	דף
	צ"ט תוס' ד"ה שאני—כ"ט			ל"ג תוס' הנשרפין — ס"ב	ק"כ	מקור	ענין	דף
	ק"ב רש"י בשל בין — מ"ד				ק"כ	מקור	ענין	דף
	ק"ו השוחט בהמה — ל"ד				ק"כ	מקור	ענין	דף
	ק"ט רש"י ד"ה זה — מ"ט				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"י רש"י כהל מניקה—מ"ט				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"א כבדה עלוי בישראל—ל'				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"א תוס' דגים דרפו—כ"ט				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"ב אימלח לי בשר—כ"ט				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"ו חורש כשור — כ"ד				ק"כ	מקור	ענין	דף
	קכ"ו כל שתעבתי — כ"ג				ק"כ	מקור	ענין	דף

רשימת המקורות והענינים בהירושלמי

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
ברכות :	א—א כוכב אחד ועשה—מ"ט	יבמות :	א' משום שלא התחיל—ע"ה	שבת :	א' מה טעמא דבייש — כ"ד	ברכות :	א—א כוכב אחד ועשה—מ"ט	ס' — אותו ואת תורתו—פ"ג
	פ"א :		ב' משום שלא התחיל—ע"ה		ב' איכול אימרים — י"ו		ד' חורי הנמלים — נ"ט	ו' איזהו עוללות — נ"ט
	ד' חורי הנמלים — נ"ט	כתובות :	ב' שחיטה או או — ק"ב	יבמות :	ד' תמן יש לו לולק — ו'			
	ו' איזהו עוללות — נ"ט		ד' תדין דגזין ספוג — ח'	תמורה :	ו' בנין לשעה — כ"ה	תרומות :	ה' סאה של תרומה — מ"ד	
			ו' המכבד והמרכב — מ"ז		ו' שליקה תולדה — ל"ד			
			ו' מה בנין ה"י במשכן—נ"ג		ו' המכבד והמרכב — מ"ז	ערלה :	א' כל שהזמורה — ע"ט	ג' אסר בדגים — ס"ג
			י' תיפתר במת עכרים—ס"ב		י' אדם כקרקע — ל"ט			
			י' אדם כקרקע — ל"ט		י"ב קני המזורה חייב — נ"ה	כלאים :	א' כל שהזמורה — ע"ט	ג' אסר בדגים — ס"ג
			י"ב קני המזורה חייב — נ"ה		י"ג השוחט חטאתו — י"ו			
			י"ג השוחט חטאתו — י"ו		י"ח קוברין את השליא—ס"ב			
			י"ח קוברין את השליא—ס"ב					
				עירובין :	ד' גר שטבל לאחר — ה'	חלה :	ב' ייתי עשה דמצה — ט'	
					ד' והוא שה"י צריך — מ'			
				פסחים :	ב' בדקו ומצאו שאין — ט'	בכורים :	ג' האפטרופוס והעבד — נ"ט	
					ג' שני הצאי זיתים — ע"ה			
				ביצה :	ה' שמא ישכח וירעיד—מ"ה			

רשימת המקורות והענינים בהרמב"ם

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
תשובה :	ח—ט ביטול עין. — ד'	שבת :	א—א מותר להתחיל — כ"ג	שבת :	א—א מותר להתחיל — כ"ג
	י—ו גר תושב — ג'		ג—ג כל שמותר — ל"ד		ג—ג כל שמותר — ל"ד
עכו"ם :	א' מצה לאכד ע"ו. — י"ד	ספר תורה :	ג—א אין תולכין במקני—י"ח	ספר תורה :	ג—א אין תולכין במקני—י"ח
			כ—כ מילדין את בת — כ'		כ—כ מילדין את בת — כ'
			כ—ט"ו ראה תינוק — ט"ו		כ—ט"ו ראה תינוק — ט"ו

רשימת המקורות והענינים בהרמב"ם

מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף	מקור	ענין	דף
שבת :	ה'י"ג ואסור ליתן — ע"א	דף	בית הבחירה :	ח' בטלו שמירה עכרז—ר'	דף	מקור	מטמאי משכב :	דף	מקור	מטמאי משכב :	דף
ז'כ"ג מעשה שבת — כ"ג			כלי מקדש :	ט' הקורע פי המעיל — י"ח			אבות הטומאה :			א"י"ד בא ועולם ע"י—ק"ג	
ז"ה התולדה היא — מ"ט			איסורי מזבח :	א"ב — — — — ק"ו			ה' מקח מטהרת — — ע"ג			י"ט—א — — — צ"ב	
ח"ד עציץ מונח על — ג"ד			ג"ג פסולים למזבח — פ"ט				נוקי ממון :			משל"ט שני שבילין — י"ח	
ח"ה המחנה את התלוש—מ"ט			מעשה הקרבנות :	י"ג עברו עליו ג' — ס"ז			רוצח ושמירת הנפש :			י"ט—א רוחף אחר — ל"א	
ח"ו התחילב חייב — מ"ו			י"ב וכל מעשיהם — — ז'				סנהדרין :			מקור ענין דף	
ח"ז הגסס את — כ"ב			י"ד—ה מה בין נרדים—ס"ו				י"ז דוד הרג לגר — י"א				
ט"ו הגסס את — כ"ב			י"ד—ו האומר הרי — ס"ז				ממרים :				
ט"ז הגסס את — כ"ב			י"ד אין ממשכנין על — ס"ה				הגר אסור לקלל אביו — י'				
י"ג המבשל על האור—ל"ד			תמידין ומוטפין :				מלכים :				
י"ד אחד נתן את — י"ט			ה' סידור לחם הפנים — ד'				הגר אסור לקלל אביו — י'				
י"ה חתיכת יבלת — ל"ט			ח"א מצות עשה לסדר—ר'				מלכים :				
י"ז מכבס בגדים — כ"א			ח"ז ואסייתו בפנים — ר'				הגר אסור לקלל אביו — י'				
י"ח אכל צבע — ג"ו			פסולי המוקדשין :				מלכים :				
י"ט העושה עין הצבע—ג			י"ט—י"ד כל הנשרפין—ס"ג				הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"ב אס לעשות לה—ל"ט			מקור ענין דף				מלכים :				
כ"ג מוחק זה המעביר—מ"ט			שגגות :				הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"ד מליחה — ל"ט			ג"א לא החטאת — ס"ה				מלכים :				
כ"ה המניה אות—ס"ב			י"א יראה לי שכל — ס'				הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"ז המחמם בדול — כ"ז			י"א—ב — — — ס"ה				מלכים :				
כ"ח — — — —							הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"ט מותר לכבות — כ"ה							מלכים :				
ל"ב מותר לעשות—ע"א							הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"א—י"ב מפרק חייב—כ"ב							מלכים :				
כ"ג—ה אסור להטביל—ח'							הגר אסור לקלל אביו — י'				
כ"ט מצות עשה לקדש—ס"ו							מלכים :				
כ"ט—י"ח כשם — — ס"ו							הגר אסור לקלל אביו — י'				

רשימת המקורות בספרים שונים

מקור	דף	מקור	דף	מקור	דף	מקור	דף
אבות דרי נתן :	הקדמה	אור חדש	ע"ח	אגלי טל :	דל"ז	אבות דרי נתן :	הקדמה
אבני נזר :		אשכול	ס"א	אופה	ת"ב	אבני נזר :	
ס' רליח	י"ט	אור שמח	ל"ב	קניט	כ"א	קניט	כ"א
קניט	כ"א	אחיעזר	ק"ו	צ"ו	כ"א	צ"ו	כ"א
קס"ה	כ"ב	אלה המצות	ג"ז	קס"ה	כ"ב	קס"ה	כ"ב
ב'	י"ג	אמרי בינת	י"ז	ב'	י"ג	ב'	י"ג
דמ"ז	ט"ז	זורע	מ"ה	דמ"ז	ט"ז	דמ"ז	ט"ז
דכ"ט	כ"ט	טחון	ה'	דכ"ט	כ"ט	דכ"ט	כ"ט
תקל"ב	ל'	קוצר	מ"ו	תקל"ב	ל'	תקל"ב	ל'
תס"ו	ל"ז	דש	ג"ב	תס"ו	ל"ז	תס"ו	ל"ז
תס"ט	ל"ז	זורה	מ"ד	תס"ט	ל"ז	תס"ט	ל"ז
קלי"א	ל"ט	גוז	ל"ט	קלי"א	ל"ט	קלי"א	ל"ט
ר"ז	מ"א	בן יוחאי	ס'	ר"ז	מ"א	ר"ז	מ"א
ר"א	ג"ג	בינת לעתים	ס"ב	ר"א	ג"ג	ר"א	ג"ג
רפ"ט	ג"ה	בנין אריאל	ס"ט	רפ"ט	ג"ה	רפ"ט	ג"ה
שס"ז	ג"ה	בית יצחק	י'	שס"ז	ג"ה	שס"ז	ג"ה
ת"מ	ג"ט	בה"ג	ה'	ת"מ	ג"ט	ת"מ	ג"ט
תע"ב	ס"ב	בכור שור	מ"ו	תע"ב	ס"ב	תע"ב	ס"ב

רשימת המקורות בספרים שונים

מקור	דף	מקור	דף	מקור	דף	מקור	דף
שער המלך	פ"ד	פרי מגדים :	דף	מקור	דף	חכם סופר :	דף
צ"א		ק"ו		כ"ט		ל"ה	
ששה מקובצת	פ"ב	נ"ז		ל"ט		צ"ו	
כ"ב		ק"ו		מ"ב		ק"ד	
מ"ה		י"ה		כ"א		פ"ט	
שבת יעקב	פ"ד	צ"ח		מגן אבות	צ'	מ"ז	
ל"ח		כ"ט		פ"ג		ה'	חלקת יואב
ס'		נ"ח		פ"ה		ה'	
כ"ו		נ"ט		פ"ח		ק"ה	
צ"ח		ס"ג		פ"ט		ל"ט	
שמחת יום	מ"ד	ע"ג		מחריק	י"ז	ו	חמדת ישראל
שני חמד	ס'	ל"ח		ע"ב		ג'	
שפת אמת	ל"א	ל"ט		פ"ו		י'	חות יאיר
מ"ה		צ"א		מ"ה	מנחת מאיר	ס"ד	
נ"ו		צ"ו		ה'	נודע ביהודה	כ"ט	חות דעת
שגת ארי	פ"ד	ס'		צ"ו		ק"ה	
נ"ט		ד'	צדור חיים	ק"ה		פ"ו	חינוך
כ"ז		ע"ד	קרוב נתנאל	ע"ד		ל"ג	
ס'		ל"ט	קצות החושן	צ"ד		ל"ח	
ס"ז		י'	רשב"א	נ"ח		ל"ח	
		י"א		ס"ב		י"א	
		י"ז		ע'		י"ב	
		כ"ג		מ"ו	מבילתא	מ"ט	
		מ"ב		י"א		ס"ה	טורי אבן
		ס"ה		מ"ה		ס"ו	
		נ"ז		נ"ב		ג'	
		ל'		ע"ג	נפש חיה	ה'	
		ק"א		צ"א		י"ב	
		י'	ריטב"א	מ"ה		נ"ח	
		י"ד		ק"ה		נ"ו	
		כ"א		ל"ט	נתיבות	ג'	יראים
		ק"א		ל"ו	ספר חסידים	מ'	
		ס"ט		כ"ג	ספר חזקים	ס"ג	כרתי ופלתי
		א'	רמב"ן	י"א	סמ"ע	ל'	
		י'		ה'	סמ"ג	ד'	כלי המדה
		י"ג		ר'	ספרי חוטא	ע"ג	
		י"ח		ה'	ספרנו	צ"ב	
		כ"ד		א'	עץ יוסף	צ"א	לשון למורים
		ל"ה		ה'	עיטור	נ"ג	לב ארי
		נ"ו		ה'	פת"ש	צ"ו	מלא הרועים
		ס"ג		כ"ט	סנים יפות	ה'	מלא עומר
		ע"ד		ע'		ס"ד	מנות הלוי
		צ"ו		י'		ע"ג	מחריט
		ד'		י"ח	פרישה	ד'	
		ס"ט		ס"ט	פני יהושע	ס"א	מהר"ל
		ל"ג		מ"ד		מ"ב	מבי"ט
		מ"ד		צ"ה		ט"ו	
		ע"ה		ע"ה		ע"ג	
		פ"ה		פ"ה		מ"ז	
		נ"ז		נ"ז	פני ארי	ע"ד	מהר"ל
		צ"א		צ"א		ע"ט	מהרש"ם
		צ"ב		צ"ב	פרי חדש	ע"ד	מזרחי
		צ"ח		צ"ח	פרי מטה אהרן	י"ח	
		ע"ד	פרי מגדים :	י"ח	אזה שכ"ט	ל"ח	
		ל'	רי"ם	כ"א	פתיחה כוללת	נ"ט	
		צ"ג		נ'	ארי"ה ד"ש	צ"ט	
		נ"ב	רבי ד' יונתן	ד'	קנ"ו	מ"ו	מחזור ויטרי
		נ"ב	רש"ש	י'	פתיחה כוללת	פ"א	משפטי עזריאל
		נ"ח	רי"ם אלנו	מ"ב	ארי"ה שמ"ז	צ"ב	מהרש"ך
		נ"ו		נ"ט	שד"מ	נ'	
		ע"ט	שואל ומשיב	ס'	ל"א	ד'	מעיל צדקה
		ע"ט	שושנת עמקים	ק'	ירד' נ"ז	פ"ה	מאירי
		צ"ו		ק'	ירד' נ"ז	י"א	
				ע"ד	ק"ב	כ"ו	

שוחן ערוך :

אות עריה	י"ו
דס"ה	ע"א
שליז	ל"ט
	מ"ו
שכ"א	מ"ט
שי"ט	נ"א
תמ"ז	ע"ד
תק"ח	נ"ב
ל"א	נ"ז
כ"ז	ס"א
המ"ח	ס"ג
תק"ח	כ"ו
ב	נ'
צ"ט	מ"ד
רכ"ה	י'
שע"א	מ"ה
רנ"ט	נ"ח
דב"א	ס"ג
ל"ט	ע"ט
צ"ט	ק"ה
פ"ד	ע"ט
ק"ג	ע"ו
חושן המשפט	ע"ו
ס"ז	ס"ז
אה"ע	ס"ב
	פ"ג
תפארת ישראל	תג
תורת חסד	נ"ח
תורת האדם	ס"א
	ע"ז
תנא רב"א	י"א
תרנוס יונתן	מ"ה
תיבת גמא	ז'
תרומת הדשן	כ"ג
	צ'
חשב"ץ	ק"א
	ל"ט
	ק'